



چاپ دوم

| دیوید هیوم |

کاوشی در خصوص فهم بشری

ترجمه‌ی کاوه لاجوردی



کاوشی در خصوص فهم بشری



| دیوید هیوم | کاوشی در خصوص فهم بشری ترجمه‌ی کاوه لاجوردی



*An Enquiry concerning
Human Understanding*

David Hume

فهرست

یادداشت مترجم
واژه‌نامه

اعلان

کاوشی در خصوص فهم بشری

دیوید هیوم

ترجمه: کاوه لاچوردی

صفحه‌آرایی و نمونه‌خوانی: بخش تولید نشر مرکز

طرح جلد: فرشید خالقی

نقاشی روی جلد: چهره‌ی دیوید هیوم، ۱۷۵۴، اثر آلی رمزی

چاپ اول: ۱۳۹۵، شماره‌ی نشر ۱۲۰۷

چاپ دوم: ۱۳۹۵، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ جباری

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۳۱۹-۲

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۰۲۱-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است.

تکثیر، انتشار و بازپویی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه از جمله: فتوکپی، الکترونیک، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و بخش بدون دریافت مجوز کتبی و فلی از ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

سرشناسه هیوم، دیوید، ۱۷۱۱-۱۷۷۶، Hume, David

عنوان نام پدیدآور: کاوشی در خصوص فهم بشری. دیوید هیوم [اوپرستان محمدی ترجمه‌سند] نام اثر، پیام

ترجمه‌ی کاوه لاچوردی

منشأ: طاهری، شازده، ۱۷۶ ص

یادداشت: عنوان اصلی: 2000. An enquiry concerning human understanding

نمایه: واژه‌نامه

موضوع: شناخت (فلسفه)

شناسه‌ی اثر: پیام، نام اثر - ویراستار: Beauchamp, Tom L.

شناسه‌ی اثر: لاچوردی، کاوه، ۱۳۵۰ - مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵ ۲ ک ۹ ۵ B۷۲۸۱

رده‌بندی دیویی: ۱۲۱

سازده‌ی کتابخانه‌ی ملی: ۲۵۵۲۰-۴

کاوشی در خصوص فهم بشری

بخش ۱: در باب گونه‌های متفاوت فلسفه

بخش ۲: در باب خاستگاه ایده‌ها

بخش ۳: در باب تداعی ایده‌ها

بخش ۴: تردیدهای شکاکانه در خصوص کنش‌های فهم

بخش ۵: راه‌حل شکاکانه‌ی این تردیدها

بخش ۶: در باب احتمال

بخش ۷: در باب ایده‌ی ارتباط ضروری

بخش ۸: در باب آزادی و ضرورت

بخش ۹: در باب عقل حیوانات

بخش ۱۰: در باب معجزات

بخش ۱۱: در باب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آنی

بخش ۱۲: در باب فلسفه‌ی آکادمیک یا شکاکانه

توضیحات

نمایه‌ی هیوم

یادداشت مترجم

الف. کاوش اول

دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) هنوز سی‌ساله نبود که رساله‌ای در باب طبیعت بشری را منتشر کرد، در سه جلد و بدون نام مؤلف.^۱ از کتاب چندان استقبال نکردند، و هیوم، که همواره خوشبین بود، مقصر را نه محتوا بلکه نحوه‌ی عرضی استدلال‌ها تشخیص داد و مطالب اصلی کتاب را به نحوی موجزتر و با بیانی پخته‌تر در آثار دیگری منتشر کرد. کاوشی در خصوص بشری، که به آن کاوش اول هم می‌گویند، اولین آن آثار دیگر است.^۲ کتاب در ۱۷۴۸ منتشر شد، و این داوری احتمالاً مخالفان چندان نخواهد داشت که، در کنار تأملات دکارت و نقد اولی کانت، مشهورترین و تأثیرگذارترین اثر در فلسفه‌ی دوران مدرن بوده است.

کاوشی در خصوص فهم بشری در زمان حیات هیوم ده بار چاپ شد. در روزگار ما، تا همین اواخر، چاپ استاندارد این کتاب چاپی بود که، همراه با کاوشی در خصوص اصول اخلاقیات (معروف به کاوش دوم، ۱۷۵۱)، لوئیس سلبی-بیگی در قرن

1. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Vol. I, *Of the Understanding* (1739); vol. II, *Of the Passions* (1739); vol. III, *Of Morals* (1740).

۲. تصور ابتدایی‌ای که از مقایسه‌ی حجم و عنوان کاوش اول با حجم و عنوان جلد اول رساله (در باب فهم) حاصل می‌شود شاید این باشد که کاوش اول — که حجمش حدوداً شصت درصد جلد اول رساله است — خلاصه‌ای است از جلد اول آن اثر "نوجوانانه". این تصور دقیق نیست، گرچه بحث‌هایی در جلد اول رساله هست که در کاوش اول نیست، بحث‌هایی هم در اثر ۱۷۴۸ هست که در اثر قبلی نیست؛ در کنار بحث‌های مربوط به آزادی و ضرورت که از جلد دوم رساله به کاوش اول آمده، هیوم در کاوش اولش چیزهایی گنجانده که به‌کلی در رساله غایب‌اند؛ مهم‌ترین اینها بحث دهم کاوش اول است با عنوان "در باب معجزات".

اما مشکل بزرگ‌تری هم هست: اینکه بیان هیوم محبوب دل‌ها است، و عجیب نیست که کسی که به انگلیسی خوانده باشدش در مورد هر ترجمه ببیند که آنی در اصل هست که در ترجمه نیست. کوشیده‌ام فارسی‌ای بنویسم که گمان می‌کنم در همان حال‌وهوای انگلیسی‌ای باشد که هیوم نوشته است. در جاهایی احساس می‌کنم موفق شده‌ام (مثلاً در اعلان)، و در جاهای پرتعدادتری هم، حالا که به ترجمه نگاه می‌کنم، به یاد محمد معین می‌افتم — شاید با میزانی از خودشیفتگی — که بیش از پنجاه سال پیش در مقدمه‌اش بر برهان قاطع نوشته است “این کاری است که توانستیم ولی آن نیست که خواستیم.” در سطحی عینی‌تر، در ترجمه سعی کرده‌ام چند اصل را رعایت کنم.

اصلی اول این است که سعی نکنم جمله‌های هیوم را ساده‌تر یا زیباتر کنم. تصور من این است که خواننده قاعداً تا مذکر هست که دارد یک متن قدیمی کلاسیک را می‌خواند: اگر جمله‌هایی طولانی یا پیچیده یا پرگوینه است، یا اگر نحوه حرف‌زدن امروزی نیست، این چیزی است که در متن اصلی هست — مترجم، به نظر من، نه فقط وظیفه ندارد که اینها را تغییر دهد، بلکه حتی وظیفه دارد که تغییر ندهد. اگر لحن و واژگان و ساختار جمله‌ها در ترجمه فارسی‌تان از هیوم و راسل و کواین و کریپکی یکی است، آنگاه دست‌کم سه تا از اینها را خوب ترجمه نکرده‌اید! (و فوراً اضافه کنم که امیدوارم روشن باشد که این ملاحظه قرار نیست باعث معیوب‌شدن نحو جمله‌های ترجمه بشود؛ نیز، مترجم کوشیده است به دام و سوسه‌ی واژه‌سازی غیرضرور نیفتد.)

دوم اینکه سعی کرده‌ام قدیمی‌بودن متن را در فارسی نشان بدهم. بخشی از این قدیمی‌بودن چنان است که در ترجمه بناچار از دست می‌رود: املاهای کلمات در هیوم بعضاً با املاهای امروزی انگلیسی فرق دارد، و این را خواننده‌ی امروزی انگلیسی‌زبان حس می‌کند. به این دام نیفتاده‌ام که زیرنویس بدهم و در مورد املا تذکر بدهم، اما کار دیگری کرده‌ام: در مواردی که دو ترکیب برای مقاصد معنایی مربوط به این ترجمه یکسان بوده‌اند، عربی‌بودن یا عربی‌نودن برایم ملاک ترجیح بوده است — مثلاً به‌جای “به‌ویژه” نوشته‌ام “علی‌الخصوص”، به‌جای “واژه” نوشته‌ام “لغت”، و در مواردی که عبارتی که هیوم به‌کار برده است بیش از حد خاصی رسمی یا آرکانیک یا فاضلانه می‌نماید، از نوشتن چیزی مثل “بالضرورة” یا “إلی غیر النهایه”

نوزدهم تصحیح کرده بود و ویراست سوم‌اش با بازنگری و اضافاتِ پتر نیدیج در ۱۹۷۵ منتشر شده بود:

David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Edited by L.A. Selby-Bigge, 3rd ed., revised by P.H. Niddich. Oxford University Press, 1975.

اما از همان دهه‌ی ۱۹۷۰ پروژه‌ی بزرگ تهیه‌ی ویراست انتقادی آثار فلسفی هیوم آغاز شد، و دومین محصول‌اش، با تصحیح تام بیچام، امروزه متن استاندارد کاوش اول محسوب می‌شود و متن پایه‌ی این ترجمه‌ی فارسی بوده است:

David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*. A Critical Edition, edited by Tom L. Beauchamp. The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford University Press, 2000 (reprinted 2006).

ویراست بیچام همراه است با مقدمه‌ای در بیش از نود صفحه، به اضافه‌ی حدود شصت صفحه حواشی مصحح و سیاهه‌ای چهار صفحه‌ای از تغییراتی که هیوم در چاپ‌های مختلف کتاب اعمال کرده است. در این چاپ، همه جا در حاشیه‌ی متن هیوم شماره‌ی صفحه‌ی مربوط در چاپ سلی — بیگی و نیدیج (با علامت SBN) آمده است؛ این شماره‌ها در ترجمه‌ی فارسی هم می‌آید.

ب. این ترجمه‌ی فارسی

ترجمه‌ی این کتاب به فارسی کار دشواری است، یا برای این مترجم دشوار بوده است. بخشی آسان‌تر این دشواری ناشی از این است که متن قدیمی است: اولاً ساختار جملاتش قدیمی است، ثانیاً واژه‌هایی در آن هست — و نه‌چندان کم‌شمار — که معنای امروزی‌شان با معنای قرن هجدهمی‌شان متفاوت است. انس با انگلیسی لاک و هیوم و مشورت با متخصصان انگلیسی قرن‌های گذشته، و نیز نگاه به ترجمه‌های دیگر،^۳ عمده‌ی مشکلات دسته‌ی اول را حل می‌کند، و حواشی سلی — بیگی و نیدیج و بیچام برای حل مشکلات دسته‌ی دوم بسیار سودمندند.

۳. به‌ویژه یک ترجمه معاصر فرانسه با این مشخصات:

David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction française de Philippe Folliot. Août 2002. http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf

ایرانیکی متناظر کرده‌ام. در مورد عبارات نوشته شده به صورت SMALL CAPITAL راه‌حلی بدیهی‌ای نمی‌شناسم؛ بهترین پیشنهادی که سراغ دارم پیشنهاد ویراستارِ نشر مرکز است: ترجمه‌ی این عبارات را با حروفِ سیاه نوشته‌ایم.

پ. (نبود) توضیحات مترجم

برای کسی که اثری کلاسیک را ترجمه می‌کند کار دشواری نیست که (زیرمجموعه‌ای از) توضیحات و حواشی ویراستاران متن اصلی را ترجمه کند. مشخصاً در مورد خاصِ کاوشِ اول، کار ساده‌ای می‌بود انتخابِ بعضی توضیحات سلیبی-بیگی و ندیج و بیچام در این مورد که در فلان جمله هیوم دارد به فلان نظر لاک ارجاع می‌دهد، یا سابقه‌ی فلان مفهوم در فلسفه‌ی قرون وسطی چیست، و از این قبیل. این کار را نکرده‌ام. خودم هم، با اینکه با هیوم ناآشنا نیستم، باری متخصصِ هیوم نیستم و صلاحیت ندارم که بر هیوم مقدمه‌ی فلسفی یا حاشیه‌ی فلسفی بنویسم — از منبرِ هیوم هم بالا نرفته‌ام تا نظرهای فلسفی‌ام را در اینجا بیان کنم. توضیحاتِ این ترجمه کاملاً کمینه است.^۵

اگر توضیحی برای توجیه این نبود توضیحات مترجم لازم باشد، شاید یادآوری این نکته کفایت کند که هیوم — مثل بسیاری از فیلسوفان پیش از قرن بیستم — نه برای متخصصان فلسفه، که برای عموم فریختگان کنجکاو می‌نوشت. مخاطبِ هیوم کسی نیست که حتماً یک دوره‌ی فلسفه‌ی غرب را، از پیش از سقراط تا لایب‌نیتس و اسپینوزا و بارکلی و لاک، خوانده باشد (و مسلماً هیوم فرض نکرده بوده است که خواننده‌اش همه‌ی مجلدات تاریخ فلسفه‌ی کاپلستن را خوانده است). مخاطبِ هیوم هر کسی است که آماده است متن را با دقت و شکیبایی بخواند و استدلال‌ها را دنبال کند.

در بخش توضیحات، و نیز در واژه‌نامه و در نمایه، با ذکرِ شماری بخش و شماری پاراگراف به متنِ هیوم ارجاع داده‌ایم. پس مثلاً “۵.۳” یعنی پاراگرافِ سوم از بخش پنجم. (شماری پاراگراف‌های متنِ هیوم در حاشیه‌ی صفحات آمده است.)

۵. با یکی-دو استثنا، همه‌ی توضیحات متشکل‌اند از ترجمه‌ی عباراتی در متن که هیوم به لاتین یا یونانی نوشته است. ترجمه‌هایی که مترجم فارسی به‌دست داده است همگی ترجمه‌ی ترجمه‌ی بیچام‌اند.

هم مضایقه نکرده‌ام. امیدوارم که این کارِ رنگ‌بوی متن را قدیمی کند. دیگر اینکه نقطه‌گذاریِ هیومی قدیمی است و، در مقایسه با روالِ امروز، بسیاری از ویرگول‌ها زاید است؛ این نقطه‌گذاریِ قدیمی را تا جایی که می‌توانست‌ام در ترجمه حفظ کرده‌ام. (استثنا: هیوم تقریباً همه‌جا پیش از *that* ویرگول می‌گذارد؛ مقید نبوده‌ام که این روال در ترجمه متناظری داشته باشد). نیز، کاربردِ دو نقطه و نقطه‌ویرگول در ترجمه‌ی فارسی همان است که در اصلِ انگلیسی هست، و، مخصوصاً در موردِ دو نقطه، برای خواننده‌ی معاصر احتمالاً کمی غریب است.^۶ دیگر اینکه بعضی کلماتِ هیوم را که در فارسی امروز هم به همان صورت هست ترجمه نکرده‌ام و همان واژه‌ها را به خطِ فارسی نوشته‌ام — مثال: “انرژی”، “سیستم”، “مکانیسم”. امیدوارم این کار تا حدی حال‌وهوای زمانه‌ی هیوم و نیز شیفتگیِ خودِ او به علمِ معاصرش را بازتاب دهد.

سوم اینکه برایم مهم بوده است که در جایی که هیوم واژه‌های متفاوتی به‌کار می‌برد واژه‌های ترجمه هم متفاوت باشد. ملاحظه کنید:

argument, [نه به معنای عقل]
reason,
influence, [نه به معنای معلول]
effect,
proof, *demonstration*,
external, *outward*,
sensation, *feeling*.

از اینها، واژه‌های زوج سوم معانی فنی متفاوت دارند و به گمان‌ام هر مترجمی باید بین آنها فرق بگذارد (زیرنویس دهم متنِ هیوم را ببینید)، اما من سعی کرده‌ام که در سراسر کتاب این فرق‌گذاری را بین همه‌ی زوج‌های کمابیش مترادف انجام بدهم. این کار شاید وسواس‌بی‌فایده‌ای بوده باشد — اما شاید هم روزی معلوم شود که، مثلاً، هیوم فرقی ظریفی در نظر داشته است بین *reason* و *argument*.

نکته‌ی پایانی و صرفاً صوری این بخش: همه‌ی ایتالیک‌های متنِ هیوم را با حروفِ

۴. این طور نیست که در همه‌ی چاپ‌های معاصر آثارِ هیوم املا و نقطه‌گذاری او حفظ شده باشد؛ مثلاً در این چاپ نسبتاً معروف، که بعد از سلیبی-بیگی و ندیج و قبل از ویراستِ انتقادی منتشر شده، هم املا و هم نقطه‌گذاری متنِ امروزی شده است:

David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding, with A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* and Hume's Abstract of *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed., edited by Eric Steinberg, Hackett, 1993.

سپاسگزاری

در مورد سیاست‌های کلی ترجمه با علی معظمی مشورت کرده‌ام. ساجد طیبی تحریر اولیه‌ی ترجمه‌ی بخش دوم را با متن اصلی مقایسه کرد و گمان می‌کنم نکته‌هایی که گفت باعث شده باشد خطاهایم در بخش‌های بعدی کمتر شود. ویراستارِ نشر مرکز لطفاً همه‌ی ترجمه را خواند و پیشنهادهای متعدّدش نقش زیادی در کم کردنِ ناهمواری‌های نثر ترجمه و افزایش دقت ترجمه داشته است. الهام نیل‌چیان با حوصله‌ی زیاد به سوالات زیاد من درباره‌ی انگلیسی قرنِ هجدهم جواب داد. سساره قربانی و محدّثه واضحی‌فرد در موارد متعدّد به سوالات متعدّد من در مورد اصطلاحات فلسفی رایج فارسی مستنداً جواب دادند. بیش از هزار بار هم به فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی هزاره‌ی علی محمد حق شناس و همکارانش مراجعه کرده‌ام. بسیار ممنون‌ام - و، مخالفت با کلیشه را، عرض می‌کنم که گرچه مسؤولیت خطاها و کج سلیقه‌ی‌ها عمدتاً با من است، کسانی هم که در این پاراگراف اسم‌شان را آورده‌ام لابد کاملاً بی‌تقصیر نیستند!

و نمی‌توانم اشاره نکنم به توجه و مراقبت ویژه‌ی پدر و خواهرم که، به‌ویژه در این سال‌های بی‌شغلی آکادمیک من، با حمایت عاطفی و فکری‌شان محیط بی‌نظیری برای ترجمه و کار فلسفی تدارک دیده‌اند. از عهده‌ی تشکر نمی‌توانم برآیم.

فروردین ۱۳۹۵

ک.ن.

واژه‌نامه

این واژه‌نامه صرفاً آن اصطلاحاتی را فهرست می‌کند که، به نظر ویراستار یا مترجم، ذکرشان یا توضیحی در موردشان لازم بوده است.

اثبات proof	انطباع impression
زیرنویس دهم هیوم را ببینید.	ایده idea
استدلال، استدلال کردن reason	برهان demonstration
اصطلاح انگلیسی همان است که در	زیرنویس دهم هیوم را ببینید.
موارد بسیاری به معنای عقل است.	تردید doubt
استنتاج کردن infer	خجیت authority
اشتیاق passion	خصوصیت quality
انسانی moral	خواست volition
توضیحات بخش ۱ پاراگراف ۱ را	دلیل argument
ببینید. انسانی، به این مفهوم، فقط	ریاضیات کاربردی mixed mathematics
در این جاها به‌کار رفته (در بعضی	در مقابل ریاضیات محض.
پاراگراف‌ها چند بار): ۱، ۱۰، ۱۲، ۴.	شاهد evidence
۴، ۱۸، ۵، ۸، ۷، ۱، ۷، ۴، ۷.	شخصیت character
۸، ۱۹، ۸، ۱۰، ۳، ۱۰، ۲۱، ۱۲، ۲۹.	در موضوعی واژه‌ی انگلیسی می‌تواند
۱۲، ۳۰، ۱۲، ۳۳.	به معنای ویژگی هم باشد.

چهارده کاوشی در خصوص فهم بشری

است با توضیح شارحان در مواضعی خاص.	scepticism شکاکیت
گواهی testimony	reason عقل
ماهیت nature	اصطلاح انگلیسی همان است که در موارد بسیاری به معنای استدلال یا استدلال کردن است.
گاهی (و صرفاً در ترکیب <i>human nature</i>) به طبیعت برگردانده‌ایم.	علم science
مبنا foundation	بسنجید با <i>learning</i> که به فضل یا دانش برگردانده‌ایم.
معرفت knowledge	قابلیت ذهن <i>faculty of the mind</i>
مقارنت concurrence	قوة power
نقد ادبی criticism	کپی، کپی کردن copy
موضوع نقد، وقتی هیوم واژه‌ی <i>criticism</i> را به‌کار می‌برد، هنر و ادبیات است. در مواضعی، مترجم فرانسه این واژه را بدون توضیح به <i>critique artistique</i> برگردانده است.	کنش operation
همانندی analogy	استثنائاً در بخش ۳ در مواضعی (مثلاً در بحث ارسطو) کنش در مقابل <i>action</i> آمده. در بقیه بخش‌ها، <i>action</i> به عمل برگردانده شده.
بسنجید با قیاس که مترجم در برابر <i>syllogism</i> به‌کار برده است.	گمراه‌کننده fallacious
همزمانی conjunction	واژه‌ی انگلیسی را مترجم عمدتاً به مغالطی برگردانده است؛ ترجمه به گمراه‌کننده (مثلاً در ۵.۲۲) مطابق
یک‌شکل uniform	

PHILOSOPHICAL ESSAYS

CONCERNING

Human Understanding.

By the AUTHOR of the

ESSAYS MORAL and POLITICAL.



LONDON:

Printed for A. MILLAR, opposite *Katherine-Street*,
in the *Strand*. MDCCXLVIII.

صفحه‌ی عنوان نخستین چاپ کتاب در سال ۱۷۴۸

اعلان

SBN xlii

بیشتر اصول و استدلال‌های مندرج در این مجلد، در اثری در سه جلد منتشر شده بود، با عنوان رساله‌ای در باب طبیعت بشری: اثری که مؤلف پیش از آنکه کالج را ترک کند طراحی کرده بود، و مدقّق نه‌چندان طولانی بعد از آن نوشت و منتشرش کرد. اما، بسا موفق نیافتن‌اش، از خطایش در چاپ‌کردن پیش از موعد آگاه شد، و همه را در قطعات ذیل در قالبی نو ریخت که، آرزو می‌کند، در آنها بعضی اہمال‌ها در استدلال قبلی‌اش و بیش از آن در بیان‌اش، اصلاح شده باشد. ولی نویسندگان متعددی، که فلسفہی مؤلف را با پاسخ‌هایشان مفتخر کرده‌اند، مراقبت کرده‌اند که همه‌ی آتشبارهایشان را متوجہ آن اثر نوجوانانه کنند که مؤلف هرگز به آن اذعان نکرد، و تظاهر کرده‌اند به ظفرمندی در مورد برتری‌هایی که، تصور کرده‌اند، نسبت به آن کسب کرده‌اند: روالی کاملاً بر خلاف همه‌ی قواعد صداقت و برخورد متصفانه، و نمونہ‌ای برجسته از آن خدعه‌های جدلی‌ای که هر متعصب متحجری خود را مجاز به به‌کارگرفتن‌شان می‌داند. من بعد، مؤلف مایل است که فقط قطعات ذیل حاوی اصول و احساس‌های فلسفی او انگاشته شوند.

کاوشی در خصوص فهم بشری

در باب گونه‌های متفاوت فلسفه

۱ به فلسفه‌ی انسانی، یا علم ماهیت بشری، می‌توان به دو شیوه‌ی متفاوت پرداخت: هر یک از آنها حسن خاص خود را دارد، و می‌تواند سهمی داشته باشد در مشغولیت و آموزش و اصلاح نوع بشر. یکی عمدتاً انسان را زاده‌شده می‌بیند برای عمل؛ و در معیارهایش متأثر از ذائقه و احساس؛ چیزی را دنبال می‌کند، و از چیز دیگری احتراز می‌کند، مطابق با ارزشی که این چیزها به نظر می‌رسد که دارا باشند، و مطابق با طریقه‌ای که آنها خود را عرضه می‌کنند. چون در بین همدی چیزها، فضیلت تصدیق می‌شود که ارزشمندترین است، این گونه‌ی فیلسوفان آن را با مطبوع‌ترین الوان تصویر می‌کنند؛ هر کمکی را از شاعری و زبان‌آوری وام می‌گیرند، و به موضوع‌شان به طرزی راحت و واضح می‌پردازند، و به نحوی که بسیار مناسب است برای خشنودکردن تخیل، و جلب عواطف. آنان چشمگیرترین مشاهدات و گونه‌ها را از زندگی معمول برمی‌گزینند؛ شخصیت‌های متعارض را در تضاد مناسبی قرار می‌دهند؛ و با چشم‌اندازهایی از شکوه و سعادت ما را به مسیرهای فضیلت می‌کشانند، و گام‌های ما در این مسیرها را با صحیح‌ترین ادراکات و برجسته‌ترین مثال‌ها هدایت می‌کنند. باعث می‌شوند تفاوت بین رذیلت و فضیلت را احساس کنیم؛ احساسات ما را برمی‌انگیزند و سامان می‌دهند؛ و لذا می‌توانند دل‌های ما را تسلیم عشق به صداقت و شرف حقیقی‌ای کنند که معتقدند که، در پایان همه‌ی تلاش‌هایشان، به آن نائل شده‌اند.

۲ گونه‌ی دیگر فیلسوفان انسان را چونان موجودی عقلانی می‌بینند، نه

عملگر، و بیشتر تلاش می‌کنند فهم‌اش را شکل دهند تا آنکه رفتارهایش را پرورش دهند. آنان ماهیت بشری را موضوعی برای نظریه‌پردازی می‌انگارند؛ و با مذاقهای موشکافانه و ارسا‌ش می‌کنند، تا آن اصولی را بیابند که فهم ما را سامان می‌دهند و احساسات ما را برمی‌انگیزند و باعث می‌شوند رفتار یا عمل یا چیز خاص را تأیید کنیم یا ملامت کنیم. آنان این را مایه‌ی سرافکندگی همه‌ی مکتوبات مربوط می‌دانند که فلسفه‌ی هنوز، به طریزی بی‌منافقه، مبنای اخلاقیات و استدلال و نقد ادبی را تثبیت نکرده است؛ و مداوماً صحبت می‌کند از صدق و کذب، ردیلت و فضیلت، زیبایی و بدشکلی، بدون اینکه قادر باشد منبع این تمایزات را تعیین کند. در حالی که سعی می‌کنند این وظیفه‌ی شاق را انجام بدهند، هیچ دشواری‌ای بازشان نمی‌آورد؛ بلکه با پیش‌رفتن از گونه‌های خاص به سمت اصول کلی، همچنان کاوش‌هایشان را به سمت اصولی کلی‌تر می‌رانند، و راضی نمی‌شوند مگر آنکه به آن اصول اولیه‌ای برسند که، در هر علمی، همه‌ی کنجکاوی بشری باید به آنها محدود بشود. گرچه نظریه‌پردازی‌شان برای خوانندگان عادی مجرد و حتی درک‌نشده به‌نظر می‌رسد، آنان تصویب فضل و خردمندان را می‌جویند؛ و خود را بابت کوشش‌شان در کل زندگی‌شان به حد کافی مأجور می‌یابند، اگر که بتوانند حقایق پنهانی را کشف کنند که شاید سهمی داشته باشند در آموزش آیندگان.

۳ مسلّم است که فلسفه‌ی راحت و واضح همواره، برای عموم نوع بشر، بر فلسفه‌ی دقیق و غامض ارجحیت دارد؛ و بسیاری آن را نه فقط مطبوع‌تر بلکه مفیدتر از دیگری معرفی خواهند کرد. بیشتر در زندگی معمول وارد می‌شود؛ بیشتر به دل و عواطف شکل می‌دهد؛ و، با دست‌گذاشتن بر آن اصولی که انسان‌ها را به عمل وامی‌دارند، سلوک آنان را اصلاح می‌کند، و آنها را نزدیک‌تر می‌آورد به آن مدلی که برای کمال توصیف می‌کند. برعکس، فلسفه‌ی غامض، که بر نحوه‌ای از تفکر بنا شده که نمی‌تواند وارد کار و عمل بشود، محو می‌شود وقتی که فیلسوف سایه را ترک کند، و وارد نور روز بشود؛ اصول‌اش هم نمی‌تواند به‌راحتی بر سلوک و رفتار ما تأثیری داشته باشند. احساس‌های دلمان و تهییج اشتیاق‌هایمان و حرارت عواطف‌مان، همه‌ی احکام‌اش را محو می‌کنند، و فیلسوف عمیق را به عامی ساده‌ای تقلیل می‌دهند.

۴ به این هم باید اعتراف کرد که ماندگارترین، و نیز شایسته‌ترین، شهرت را فلسفه‌ی راحت کسب کرده است، و استدلال‌گران مجرد به‌نظر می‌رسد که، از تلّون و چهل روزگار خودشان، تاکنون صرفاً از آوازهای موقت برخوردار بوده‌اند، ولی قادر نبوده‌اند از شهرت‌شان نزد آیندگان منصف‌تر محافظت کنند. برای فیلسوفی عمیق ارتکاب اشتباه در استدلال‌های ظریف‌اش آسان است؛ و یک اشتباه والد ضروری اشتباهی دیگر است، مادام که نتایج‌اش را به پیش براند، و ظاهر نامعمول هیچ حکمی، یا تناقض‌اش با عقیده‌ی رایج، او را از پذیراشدن‌اش باز ندارد. اما فیلسوفی که فقط قصد دارد عقل سلیم نوع بشر را با الوان زیباتر و گیراتری نمایش دهد، اگر تصادفاً به خطا بیفتد، جلوتر نمی‌رود؛ بلکه با تجدید توسل‌اش به عقل سلیم، و احساس‌های طبیعی ذهن، به مسیر درست برمی‌گردد، و خود را از توهمات خطرناک حفظ می‌کند. شهرت سمسرون هم‌اکنون گسترش می‌یابد؛ اما شهرت ارسطو به‌کلی زایل می‌شود. لابرویر از دریاهای می‌گذرد، و همچنان آوازهایش را حفظ می‌کند؛ اما شکوه ملیارانش محدود است به ملت خودش، و به عصر خودش. و آدیسن، شاید، با لذت خوانده شود، وقتی که لاک به‌تمامی فراموش شود.

۵ فیلسوف صرف شخصیتی است که، چون فرض بر آن است که نه در سود جامعه نقشی دارد و نه در لذت‌اش، معمولاً فقط مقبولیت اندکی دارد؛ وقتی که از ارتباط با نوع بشر دور است، و غرق است در اصول و مفاهیمی به همان اندازه دور از درک‌شان. از طرف دیگر، جاهل صرف از این هم بیشتر خوار شمرده می‌شود؛ و در عصر و ملّتی هم که علوم در آن شکوفا می‌شوند، چیزی بیش از فقدان کامل ذائقه‌ای برای آن مشغولیت‌های اشرافی قطعی‌ترین نشانه‌ی یک روح کوتاه‌نظر محسوب نمی‌شود. فرض بر این است که کامل‌ترین شخصیت بین این دو انتها قرار دارد؛ ذوق و توانایی یکسانی دارد برای کتاب و معاشرت و کار؛ در گفت‌وگو آن تمیز و ظرافتی را مراعات می‌کند که از نوشته‌های ادبی پدید می‌آید؛ و در کار، آن صداقت و دقتی را که حاصل طبیعی فلسفه‌ای صحیح است. برای اشاعه و پروراندن چنین شخصیت کمال‌یافته‌ای، چیزی نمی‌تواند مفیدتر باشد از مصتفاقی با سبک و طریقه‌ی راحت، که از زندگی فاصله‌ی زیادی ایجاد نمی‌کند، و برای درک‌شدن محتاج تلاش سنگین یا

SBN 7

SBN 8

گوشه‌نشینی نیست، و محصل را به میان نوع بشر برمی‌گرداند، پر از احساسات شریف و ادراکات خردمندانه، قابل اعمال در همه ضروریات زندگی بشری. به واسطه چنین مصنفاتی، فضیلت مطبوع می‌شود، علم دلپذیر، معاشرت آموزنده، کناره‌گیری سرگرم‌کننده.

انسان موجودی است عقلانی؛ و از این قرار، از علم غذا و تغذیه‌ی مناسب‌باش را دریافت می‌کند: اما مرزهای فهم بشری چنان تنگ‌اند که، در این مورد خاص، رضایت اندکی می‌توان امید داشت، خواه از گستردگی‌اش خواه از استحکام اکتسابات‌اش. انسان موجودی است اجتماعی، نه کمتر از آنکه موجودی است معقول؛ اما این‌طور هم نیست که همواره بتواند از جمعی دلپذیر و سرگرم‌کننده لذت ببرد یا ذائقه‌ی مناسب برای آنها را حفظ کند. انسان موجودی عملگر هم هست؛ و بر پایه‌ی آن تأمل، و نیز بر پایه‌ی ضرورت‌های گوناگون زندگی بشری، باید به کار و اشتغال تن در دهد؛ اما ذهن به مقداری استراحت نیاز دارد، و غی‌تواند همواره تقابل‌اش به دقت و کوشش را حفظ کند. پس، به‌نظر می‌رسد که طبیعت نوع مخلوطی از زندگی را چونان مناسب‌ترین نوع برای نژاد بشری یادآور شده است، و به‌طور پنهانی آنان را برحذر داشته است که هیچ یک از این گرایش‌ها را اجازه دهند که زیاده از حد پیش برود، چنانکه آنان را از اشتغالات و سرگرمی‌های دیگر ناتوان کند. طبیعت می‌گوید، به اشتیاق‌تان برای علم میدان بدهید، اما بگذارید علم‌تان بشری باشد، و چنان باشد که بتواند ارجاع مستقیمی داشته باشد به عمل و جامعه. اندیشه‌ی غامض و پژوهش‌های ژرف را منع می‌کنم، و به‌سختی مجازات خواهم کرد، از طریق مالیخولیای فکوره‌انه‌ای که با خود می‌آورند، از طریق عدم قطعیت‌های بی‌پایانی که شما را درگیرش می‌کنند، از طریق برخورد سردی که اکتشافات ادعایی شما با آن مواجه خواهند شد، وقتی که بیان شوند. فیلسوف باشید؛ اما در میان فلسفه‌تان، همچنان انسان باشید.

۷ اگر عموم نوع بشر راضی بود به ترجیح فلسفه‌ی راحت به مجرد و غامض، بدون ملامت یا شتمان نوع دوم، شاید نامناسب نمی‌بود که از این عقیده‌ی عمومی تبعیت کنیم، و اجازه دهیم که هر انسانی، بدون اینکه با او مخالفت شود، مطابق ذائقه و احساس خودش بپروند. اما چون بسیاری اوقات موضوع

از این پیش‌تر می‌رود، حتی تا حد رد کردن مطلق همه استدلال‌های ژرف، یا آنچه عموماً مابعدالطبیعه خوانده می‌شود، حالا به بررسی چیزی خواهیم پرداخت که می‌تواند به نحو معقولی از جانب آنها مطرح شود.

می‌توانیم شروع کنیم با مشاهده‌ی اینکه یک مزیت چشمگیر که از فلسفه‌ی دقیق و مجرد حاصل می‌شود، خدمت‌اش به فلسفه‌ی راحت و انسان‌ساز است؛ که، بدون اولی، هرگز نمی‌تواند در احساس‌ها یا ادراکات یا استدلال‌هایش به میزانی کافی از دقت دست یابد. نوشته‌های ادبی همگی چیزی نیستند جز تصاویری از زندگی بشری در گرایش‌ها و وضعیت‌های گوناگون؛ و، مطابق با آن خصوصیتی از چیزی که در مقابل‌مان قرار می‌دهند، احساس‌های متفاوتی در ما پدید می‌آورند، احساس ستایش یا ملامت، تحسین یا استهزاء، هنرمندی که، در کنار ذائقه‌ی ظریف و درکی سریع، دارای معرفت دقیقی باشد از ساخت داخلی و کنش‌های فهم و کارکردهای اشتیاقات، و گونه‌های متنوع احساس که بین فضیلت و ردیلت تمیز می‌دهند، لاجرم برای توفیق در این کار صاحب صلاحیت بیشتری است. این جست‌وجو و کاوش درونی هر قدر هم که دردناک به‌نظر بیاید، به نوعی لازم می‌شود برای آثانی که قرار است نمودهای واضح و بیرونی زندگی و سلوک را با موفقیت توصیف کنند. کالبدشناس و حشمتاک‌ترین و نامطبوع‌ترین چیزها را پیش چشم می‌آورد؛ اما برای نقاش علم او حتی برای تصویرکردن یک ونوس یا هن هم مفید است. نقاش در حالی که غنی‌ترین ألوان هنرش را به‌کار می‌گیرد، و به نقش‌هایش زیباترین و گیراترین حالت‌ها را می‌دهد؛ همچنان باید توجه‌اش را ببرد به سمت ساختار درونی جسم بشری و جای عضلات و ساخت استخوان‌ها و کارکرد و شکلی هر بخش یا اندام. در هر موردی، دقت مزیتی است برای زیبایی، و استدلال صحیح برای حسن ظریف. بیهوده خواهد بود که یکی را از طریق تحقیر دیگری بستمیم.

۹ به‌علاوه، می‌توانیم مشاهده کنیم که، در هر هنر و حرفه‌ای، حتی آنها که بسیار متوجه زندگی یا عمل هستند، یک حال‌وهوای دقت، هر طور که کسب شده باشد، همه‌ی آنها را به کمال‌شان نزدیک‌تر می‌برد، و برای خدمت به منافع جامعه مفیدترشان می‌سازد. و گرچه فیلسوف می‌تواند دور از امور عملی زندگی کند، روح فلسفه، اگر افراد زیادی به‌دقت پرورش‌اش دهند، لاجرم خود

را تدریجاً در کلّ جامعه اشاعه می‌دهد، و صحتّ مشابهی به هر هنر و پیشه‌ای اعطا می‌کند. سیاستمدار، در تقسیم و موازنه‌ی قدرت، دوران‌دیشی و زیرکی بیشتری کسب خواهد کرد؛ حقوقدان روشنفردی بیشتر و اصول‌ظریف‌تری در استدلال‌هایش؛ و ژنرال نظم‌بیشتری در نظام‌اش، و حزم بیشتری در طرح‌ها و عملیات‌اش. ثباتِ بیشتر دولت‌های جدید نسبت به باستان، و دقتِ فلسفه‌ی مدرن، با سیر طبیعی مشابهی بهبود یافته است، و احتمالاً همچنان بهبود خواهد یافت.

۱۰ اگر که از این مطالعات هیچ مزیتی فراتر از ارضای یک کنجکاوی معصومانه حاصل نمی‌آید، حتی این را هم نمی‌بایست خوار شمرد؛ چونان افزوده‌ای به آن لذائذ معدودِ سلام و بی‌ضرری که به نژاد بشر اعطا شده است. شیرین‌ترین و بی‌آزارترین مسیر زندگی از میان شواخ علم و فضل می‌گذرد؛ و هر آن کسی را که بتواند موانعی را در این راه برطرف کند، یا افاق تازه‌ای بگشاید، باید تا همین جا خدمتگزارِ نوع بشر محسوب کرد. و گرچه این پژوهش‌ها می‌تواند دردناک و خسته‌کننده به‌نظر بیاید، ذهن‌هایی هستند، و بدن‌هایی، که، با برخورداری از مزاجی قوی و گلگون، به فعالیتِ شدید نیاز دارند، و از چیزی لذت حاصل می‌کنند که برای عموم نوع بشر می‌تواند طاقت‌فرسا و شاق به‌نظر برسد. تیرگی، فی‌الواقع، برای ذهن و نیز برای چشم دردناک است؛ اما بیرون آوردن نور از تیرگی، با هر مشقّی، بالضروره دلچسب و شادی‌آور است.

۱۱ اما به این تیرگی فلسفه‌ی عمیق و مجرد، اعتراض می‌شود، نه چونان امری دردناک و خسته‌کننده، بلکه چونان منبعِ اجتناب‌ناپذیرِ خطا و عدم قطعیت. صحیح‌ترین و معقول‌ترین اعتراض بر ضد بخشِ معتناهی از مابعدالطبیعه فی‌الواقع در اینجا قرار دارد، که اینها به معنای دقیق کلمه علم نیستند؛ بلکه یا از تلاش‌های بی‌ثمرِ تحوّثِ بشری پدید می‌آیند، که می‌خواهد به موضوعاتی راه برده بکلی خارج از دسترسِ فهم، یا از خدعه‌ی خرافه‌های رایج پدید می‌آیند که، ناتوان از دفاع از خودشان در کارزاری منصفانه، این خاری‌های پرمخمه را برمی‌آورند تا ضعف‌شان را بپوشانند و از آن حفاظت کنند. تعقیب‌شده در دشتِ باز، این دزدان به درون جنگلی می‌گریزند، و کمین می‌کنند تا به هر شارحِ محافظت‌نشده‌ی ذهن وارد شوند، و با پیشداوری‌ها و ترس‌های مذهبی

مغلوب‌اش کنند. تنومندترین رقیب، لحظه‌ای اگر از مراقبت‌اش بکاهد، منکوب می‌شود. و بسیاری، به واسطه‌ی جبن و بلاغت، دروازه‌ها را به روی دشمنان می‌گشایند، و با تحریم و تسلیم، آنان را چونان حاکمان قانونی‌شان پذیرا می‌شوند.

۱۲ اما آیا این دلیلی کافی است که چرا فیلسوفان باید از چنین پژوهش‌هایی دست بکشند، و خرافه را همچنان مالکِ گوشه‌ی دنج‌اش باقی بگذارند؟ آیا صحیح نیست که حکم مخالف را نتیجه بگیریم، و ضرورتِ کنشاندنِ جنگ به پنهان‌ترین مخفیگاه‌های دشمن را درک کنیم؟ بهبوده است امیدداشتنِ مان به اینکه انسان‌ها، در پی سرخوردگی‌های مکرر، سرانجام چنین علم‌های پوچی را رها خواهند کرد، و حوزه‌ی صحیح عقل بشری را کشف خواهند کرد. چرا که، در کنار اینکه بسیاری اشخاص علاقه‌ی بسیار محسوسی دارند به بازگشتِ دائم به چنین مباحثی؛ می‌گویم که، در کنار این، انگیزه‌ی یأسی کور هرگز نمی‌تواند جای معقولی در علوم داشته باشد؛ چون، هر قدر هم تلاش‌های قبلی معلوم شده باشد که ناموفق بوده، هنوز جایی برای این امید هست که سخت‌کوشی یا بجّت مساعد یا فرزاندی افزایش‌یافته‌ی نسل‌های بعدی بتواند به اکتشافاتی برسد که برای اعصار گذشته ناشناخته بوده است. هر روح ماجراجو بر چنین هدفِ دشواری می‌جهد، و خود را، به واسطه‌ی شکستِ پیشینیان‌اش، تحریک‌شده می‌یابد نه دلسرد؛ در آن حال که امیدوار است که افتخارِ دست‌یافتن به توفیقی چنین دشوار فقط برای او کنار گذاشته شده باشد. تنها شیوه‌ی آزادکردنِ یکباره‌ی دانش از این سؤالاتِ غامض، کاوش جدی در ماهیتِ فهم بشری است، و نشان‌دادنِ اینکه، بر مبنای تحلیلی دقیق از قوّه‌ها و ظرفیت‌اش، به هیچ روی برای چنین موضوعاتِ دور و غامضی مناسب نیست. باید به این خستگی تن دهیم، تا بعد از آن هواره در آسایش زندگی کنیم. و باید مابعدالطبیعه‌ی درست را با مراقبتِ بیروانیم، تا نادرست و غش‌دار را نابود کنیم. کاهلی، که، برای برخی اشخاص، حفاظتی فراهم می‌کند در مقابل آن فلسفه‌ی گمراه‌کننده، در مورد دیگران مغلوبِ کنجکاوی می‌شود؛ و یأس، که در لحظاتی حکمفرما است، شاید بعداً جایش را به انتظارات و امیدهای خوشبینانه بسپارد. استدلالِ دقیق و صحیح تنها علاج فراگیر است که برای همه‌ی اشخاص و همه‌ی تمایلات

مناسب است؛ و تنها این است که می‌تواند آن فلسفه‌ی غامض و اصطلاحات مابعدالطبیعی را براندازد که، با اختلاط با خرافه‌ی رایج، آن را به نحوی در مقابل استدلالگران بی‌مبالاّت نفوذناپذیر می‌سازد، و حال‌وهوای علم و خرد به آن می‌دهد.

۱۳ در کنار مزیت ردّکردن غیرقطعی‌ترین و نامطبوع‌ترین بخش دانش، پس از کاوش حساب‌شده، مزیت‌های قطعی زیادی هست که از بررسی دقیق قوا و قابلیت‌های ماهیّت بشری حاصل می‌شود. در خصوص کنش‌های ذهنّ این امر چشمگیر است که، گرچه کاملاً بی‌واسطه در ما حاضرند، ولی، هرگاه که موضوع تأمل می‌شوند، درگیر تیرگی به‌نظر می‌رسند؛ چشم هم نمی‌تواند به‌سهولت آن خطوط و مرزهایی را بیابد که بین آنها فرقی می‌گذارند و از هم تمییزشان می‌دهند. این اشیاء ریزتر از آن‌اند که مدتی طولانی در همان جهت یا وضعیت بمانند؛ و باید در لحظه‌ای، با فهمی برتر، درک شوند، فهمی مأخوذ از طبیعت، و اصلاح‌شده با انس و تأمل. بنابراین، این بخش قابل ملاحظه‌ای از علم می‌شود که صرفاً کنش‌های متفاوت ذهن را بشناسیم و آنها را از یکدیگر جدا کنیم و تحت عنوان‌های مناسب‌شان رده‌بندی کنیم، و همه‌ی آن بی‌نظمی‌های ظاهری‌ای را اصلاح کنیم که درگیرش می‌شوند وقتی موضوع تأمل و کاوش واقع می‌شوند. این کار نظم‌دادن و تمییز گذاشتن که وقتی در مورد اجسام خارجی موضوع حواس ما انجام شود هیچ حسنی ندارد، ارزش‌اش افزایش می‌یابد، وقتی به سمت کنش‌های ذهن متوجه شود، افزایشی در ارزش که متناسب است با دشواری و سختی‌ای که در انجام‌اش با آن مواجه می‌شویم. و اگر نتوانیم فراتر برویم از این جغرافیای ذهنی، یا ترسیم بخش‌ها و قوای متمایز ذهن، دست‌کم تا این اندازه پیش‌رفتن مایه‌ی رضایت است؛ و هرچه این علم واضح‌تر به‌نظر بیاید (و به هیچ روی واضح نیست) جهل از آن، در همه‌ی مدعیان علم و فلسفه، باید حتی نکوهیدنی‌تر انگاشته شود.

۱۴ هیچ شبهه‌ای هم نمی‌تواند باقی بماند که این علم غیرقطعی و موهوم است؛ مگر آنکه چنین شکاکیتی را به‌تمامی ویران‌کننده‌ی هر نظریه‌پردازی‌ای، و حتی هر عملی، در نظر آوریم. نمی‌توان تردید کرد که قوا و قابلیت‌های متعددی به ذهن اعطا شده، و این قوا متمایز از یکدیگرند، و آنچه حقیقتاً نزد ادراک بی‌واسطه

SBN 13

SBN 14

تمتایز است می‌تواند با تأمل تمییز داده شود؛ و نتیجتاً، در همه‌ی گزاره‌های این موضوع صدق و کذب هست، صدق و کذب که فراتر از حوزه‌ی فهم بشری قرار ندارد. تمایزات واضح فراوانی از این نوع هست، از قبیل تمایز بین اراده و فهم، خیال و اشتیاق، که در درک هر مخلوق بشری قرار می‌گیرد؛ و تمایزات ظریف‌تر و فلسفی‌تر کمتر از این حقیقی و قطعی نیستند، گرچه درک‌شان دشوارتر است. بعضی نمونه‌های موفقیت در این کاوش‌ها، علی‌الخصوص نمونه‌های متأخر، می‌تواند مفهوم دقیق‌تری از قطعیت و صلابت در این شاخه از علم به ما بدهد. و آیا این را شایسته‌ی تلاش فیلسوف تلقی می‌کنیم که به ما سیستم درستی از سیّارات بدهد، و مکان و ترتیب آن اجرام دور را برآورد کند؛ در حالی که مایل‌یم آنانی را نادیده بگیریم که، با موفقیت زیاد، بخش‌هایی از ذهن را ترسیم می‌کنند که این قدر از نزدیک به ما مربوط‌اند؟

۱۵ اما آیا نمی‌توانیم امیدوار باشیم که فلسفه، اگر به دقت پرورش داده شود، و با توجه عمومی تشجیع شود، بتواند پژوهش‌هایش را باز هم پیش‌تر ببرد، و، دست‌کم تا حدی، سرچشمه‌ها و اصولی را کشف کند که از طریق آنها ذهن در کنش‌هایش به کار واداشته می‌شود؟ منجمان مدت‌های طولانی راضی بوده‌اند به اینکه، بر مبنای پدیده‌ها، بزرگی و ترتیب و حرکت حقیقی اجرام آسمانی را اثبات کنند؛ تا اینکه سرانجام فیلسوفی برخاست، که به‌نظر می‌رسد که بر مبنای مناسب‌ترین استدلال، قوانین و نیروهایی را هم تعیین کرده باشد که از طریق آنها گردش‌های سیّارات اداره و هدایت می‌شود. کار مشابهی در مورد بخش‌های دیگر طبیعت انجام شده است. و دلیلی برای یأس در مورد همان میزان موفقیت در کاوش‌هایمان در خصوص سازمان و قوای ذهنی وجود ندارد، اگر که این کاوش‌ها با همان قابلیت و حزم دنبال شود. محتمل است که یک کنش و اصل ذهن وابسته باشد به دیگری؛ که، باز، می‌تواند تقلیل یابد به کنش و اصلی کلی‌تر و عاقل‌تر؛ و اینکه این پژوهش‌ها تا چه حد ممکن است پیش بروند، چیزی است که تعیین دقیق‌اش برای ما پیش از، یا حتی بعد از، بررسی دقیق مشکل خواهد بود. مسلم است که کوشش‌هایی از این نوع هرروزه به دست کسانی انجام می‌شود که با سهل‌انگاری بسیار تفلسف می‌کنند؛ و هیچ چیزی لازم‌تر از آن نیست که با دقت و توجه کامل وارد این کار بشویم؛ و، اگر

۱۵

SBN 15

در محدوده‌ی فهم بشری قرار داشته باشد، می‌تواند سرانجام خوشبختانه حاصل شود؛ اگر نباشد، می‌تواند، با این حال، با میزانی از اعتماد و اطمینان ردّ شود. مطمئناً این حکم اخیراً مطلوب نیست؛ و نباید با شتاب پیش از حد پذیرفته شود. چرا که چقدر از زیبایی و ارزش این گونه‌ی فلسفه را باید، بر پایه‌ی چنین فرضی، بکاهیم؟ اخلاقیون هم‌اکنون، از زمانی که گستردگی و تکرار زیاد آن اعمالی را بررسی کرده‌اند که تحسین یا بی‌زاری ما را برمی‌انگیزند، مأنوس شده‌اند به اینکه در جست‌وجوی اصل مشترکی باشند که این تنوع احساسات می‌تواند به آن وابسته باشد. و گرچه گاهی موضوع را، با اشتیاق‌شان برای یک اصل کلی، زیاده از حد به پیش برده‌اند؛ باید، با این حال، اعتراف کرد که عذرشان در انتظار برای یافتن اصولی کلی موجه است، اصولی که همه ردیلت‌ها و فضیلت‌ها به‌درستی باید به آنها تقلیل یابند. امر مشابهی موضوع تلاش منتقدان ادبی و منطق‌دانان و حتی سیاستمداران بوده است؛ و کوشش‌های آنان هم به‌کلی ناموفق نبوده است؛ گرچه شاید زمان طولانی‌تر و دقت بیشتر و کار پرشورتر اینها را باز هم به کمال‌شان نزدیک‌تر کند. به‌دورانداختن یکبارگی همه‌ی ادعاهای از این نوع را شاید مناسب باشد که حتی عجولانه‌تر و نسنجیده‌تر و جزمندیشانه‌تر از جسورترین و ایجابی‌ترین فلسفه‌ای تلقی کنیم که زمانی کوشیده است که فرمان‌ها و اصولی نایخته‌اش را به نوع بشر تحمیل کند.

۱۶ چرا، با این حال، این استدلال‌ها در خصوص ماهیت بشری مجرد و دشوارفهم به‌نظر می‌رسند؟ این هیچ پیش‌فرضی در مورد کذب‌شان فراهم نمی‌کند. برعکس، غیرممکن به‌نظر می‌رسد که چیزی که تاکنون از جنگ بسیاری فیلسوفان خردمند و عمیق گریخته باشد بتواند خیلی واضح و راحت باشد. و ایسن پژوهش‌ها به قیمت هر رنجی هم که شاید برای ما تمام شود، می‌توانیم خودمان را به حد کافی مأجور بدانیم، نه فقط از نظر فایده که از نظر لذت هم، اگر که، از این طریق، بتوانیم، در موضوعاتی با چنین اهمیت و صف‌نشدنی‌ای، به ذخیره‌ی معرفت‌مان بیفزاییم.

۱۷ اما، هرچه باشد، مجردبودن این نظریه‌پردازی‌ها مزیتی نیست، بلکه نقصی برایشان است، و چون بر این دشواری شاید بتوان با دقت و مهارت، و احتراز از همه‌ی جزئیات غیرضرور، غلبه کرد، ما، در کاوش ذیل، کوشیده‌ایم نوری

بر این موضوعات بتابانیم که عدم قطعیت‌شان تاکنون عاقلان را مانع بوده، تیرگی‌اش جاهلان را. زهی سعادت، اگر بتوانیم مرزهای گونه‌های متفاوت فلسفه را، از طریق آشنی دادن کاوش با روشنی، و صدق با نوآوری، یکپارچه سازیم! و حتی زهی سعادت افزون‌تر، اگر، با استدلال به این نحوه‌ی راحت، بتوانیم مبانی فلسفه‌ی غامضی را تضعیف کنیم که به‌نظر می‌رسد تاکنون فقط در خدمت این بوده است که پناهگاهی باشد برای خرافه، و پوششی برای خطا و امر مهمل!

در باب خاستگاه ایده‌ها

۱ هر کسی بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد که تفاوت معنایی هست بین ادراکات ذهن، وقتی که انسان درد حرارت مفرط را، یا لذت گرمای ملایم را، احساس می‌کند. و وقتی که بعداً این احساس را به حافظه‌اش فرامی‌خواند، یا در خیال‌اش آن را انتظار می‌کشد. این قابلیت‌ها می‌توانند ادراکات حواس را تقلید یا کُپی کنند؛ اما هرگز نمی‌توانند تماماً به آن قوت و زنده‌بودن تجربه‌ی اصلی دست یابند. حداکثر آنچه درباره‌شان می‌گوییم، حتی وقتی با بیشترین شدت‌شان عمل می‌کنند، این است که موضوع‌شان را به آنچنان طرز زنده‌ای باز می‌نمایانند که می‌توانیم تقریباً بگوییم که آن را احساس می‌کنیم یا می‌بینیم؛ اما، مگر آنکه مرض یا جنون ذهن را پرباشان کرده باشد، اینها هرگز نمی‌توانند به چنان درجه‌ای از زنده‌بودن برسند که این ادراکات را یکسره تمیز نپذیر بسازند. همه‌ی الوان فنّ شاعری، هر قدر هم درخشان، هرگز نمی‌توانند اشیاء طبیعی را به چنان طرزى ترسیم کنند که توصیف را بتوان منظره‌ای واقعی انگاشت. زنده‌ترین اندیشه هنوز فروتر است از کمرنگ‌ترین احساس.

۲ می‌توانیم مشاهده کنیم که تمایز مشابهی در همه‌ی ادراکات دیگر ذهن جاری است. انسان، در فوران خشم، به طرزى برانگیخته می‌شود بسیار متفاوت از آنی که فقط به آن هیجان ببندیشد. اگر به من بگویید که شخصی عاشق است، به‌سادگی منظورتان را می‌فهمم، و تصور صحیحی از وضعیت او به دست می‌آورم؛ اما هرگز نمی‌توانم آن تصور را با تشویش‌ها و پریشانی‌های واقعی آن اشتیاق

درخواهیم یافت، با واریسی دقیق‌تر، که حقیقتاً محبوس است در مرزهایی بسیار تنگ، و همدی این قدرت خلاق ذهن هم‌سنگ است با چیزی نه بیشتر از قابلیت ترکیب‌کردن یا جابه‌جا کردن یا افزودن یا کاستن از موادّی که حواس و تجربه برایشان فراهم می‌آورد. وقتی به کوهی طلایی می‌اندیشیم، فقط دو ایده‌ی سازگار را، طلا، و کوه، که از قبل با آنها آشنایی داشته‌ایم، متصل می‌کنیم. اسب بافضیلت را می‌توانیم تصور کنیم؛ بدین سبب که، بر مبنای ادراک خودمان، می‌توانیم فضیلت را تصور کنیم؛ و این را می‌توانیم ببینیم به هیأت و جنه‌ی اسب، که حیوانی است که با آن آشناییم. خلاصه اینکه، همه‌ی موادّ اندیشیدن مأخوذند از احساس خارجی یا داخلی‌مان؛ مخلوط‌کردن و امتزاج اینها فقط به ذهن و اراده تعلق دارد. یا، تا قول‌ام را به زبان فلسفی بیان کرده باشم، همه‌ی ایده‌ها یا ادراکات نحیف‌ما کبھی انطباعات یا ادراکات زنده‌ترمان است.

برای اثبات این امر، امیدوارم که دو استدلال زیر کفایت کند. اولاً، وقتی اندیشه‌ها یا ایده‌هایمان را، هر قدر هم مرکب و والا، تحلیل می‌کنیم، همواره درمی‌یابیم که تجزیه می‌شوند به چنان ایده‌های بسیطی که از حس یا احساسی قبلی کبھی شده بوده‌اند. حتی آن ایده‌هایی که، در نظر اول، بسیار دور از این منشأ به نظر می‌آیند، با ملاحظه بیشتر درمی‌یابیم که مأخوذ از آن‌اند. ایده‌ی خداوند، به معنای موجودی بی‌نهایت هوشمند و خردمند و خوب، از تأمل در کنش‌های ذهن خودمان پدید می‌آید، با افزودن بی‌حد بر آن خصوصیات خوبی و خرد. می‌توانیم این کاوش را تا هر اندازه که بخواهیم پیش ببریم؛ و در آنجا همواره درخواهیم یافت که هر ایده‌ای که واریسی می‌کنیم از انطباق مشابهی کبھی می‌شود. آنان که ادعا کنند که این موضع عموماً صادق نیست و بدون استثناء هم نیست، فقط یک شیوه برای ابطال آن دارند، و آن شیوه راحت است؛ عرضه کردن آن ایده‌ای که، به عقیده آنان، از این منبع مأخوذ نیست. آنگاه بر عهده‌ی ما خواهد بود، اگر که بخواهیم بر آموزمان اصرار ورزیم، که انطباق یا ادراک زنده‌ای را عرضه کنیم که متناظر آن باشد.

ثانیاً اگر این طور پیش آید که، بر اثر نقصی در اندام، انسانی مستعد هیچ گونه‌ای از حس نباشد، همواره درمی‌یابیم که او مستعد ایده‌های متناظر هم نیست. انسان کور نمی‌تواند هیچ تصویری از رنگ‌ها بسازد، انسان کر از اصوات. به هر

استباه کنم، وقتی در احساسات و عواطف گذشته‌مان تأمل می‌کنیم، اندیشه‌مان آیینهای قابل اعتماد است، و موضوعات‌اش را به درستی کبھی می‌کند؛ اما الوانی که به‌کار می‌گیرد، در مقایسه با آنهایی که ادراکات اصلی‌ما در آنها پوشیده شده است، رفیق و کمرنگ‌اند. توجه به تمایز بین آنها به قوه‌ی ظرفیتی در تشخیص یا ذهنی مابعدالطبیعی نیاز ندارد.

بنابراین در اینجا می‌توانیم همه‌ی ادراکات ذهن را به دورده یا گونه تقسیم کنیم که با میزان متفاوت‌شان در قوت و زنده‌بودن تمیز داده می‌شوند. آنها را که کمتر قوت‌مند و زنده‌اند معمولاً اندیشه یا ایده می‌نامند. گونه‌ی دیگر در زبان‌ما، و در بیشتر زبان‌های دیگر، فاقد نام است؛ گمان می‌کنم بدین سبب که برای هیچ مقصودی، مگر مقاصد فلسفی، لازم نبوده است که تحت عنوان یا اصطلاحی کلی بیابورندشان. بنابراین، اجازه دهید کسی آزادانه عمل کنیم و، با به‌کار گرفتن این لغت در معنای اندکی متفاوت با معمول، آنها را انطباق بخوانیم. پس، منظوم از اصطلاح انطباق، همه‌ی ادراکات زنده‌ترمان است، وقتی که می‌شنویم، یا می‌بینیم، یا احساس می‌کنیم، یا عشق می‌ورزیم، یا نفرت داریم، یا خواهانیم، یا اراده می‌کنیم، و انطباعات تمیز داده می‌شوند از ایده‌ها، که ادراکاتی‌اند که کمتر زنده‌اند، که از آنها آگاهی داریم، وقتی که در هر یک از آن احساسات یا گرایش‌های فوق‌الذکر تأمل کنیم.

هیچ چیزی، در نگاه اول، نمی‌تواند بیشتر از اندیشه‌ی انسان نامحدود باشد، که نه فقط از همه‌ی مراجع و قدرت‌های بشری می‌گریزد، بلکه حتی در مرزهای طبیعت و واقعیت هم محصور نمی‌ماند. ساختن هیولاها، و به‌هم پیوستن هیأت‌ها و ظواهر ناهماهنگ، هزینه‌اش برای خیال بیشتر نیست از تصور طبیعی‌ترین و آشناترین اشیاء. و با اینکه بدن محبوس است در یک سیّاره، که در آن درد و دشواری می‌لولد؛ اندیشه می‌تواند در لحظه‌ای به دورترین نواحی عالم منتقل‌مان کند؛ یا حتی به ورای عالم، به درون آشوب بی‌حدومرز، آنجا که تصور می‌شود طبیعت در آشفنگی محض قرار دارد. آنچه هرگز دیده نشده، یا درباره‌اش شنیده نشده، هنوز می‌تواند تصور شود؛ و هیچ چیزی از قدرت اندیشه بیرون نیست، مگر آنچه مستلزم تناقضی مطلق باشد.

اما گرچه اندیشه‌مان به‌نظر می‌رسد که دارای این آزادی بی‌حدومرز باشد،

یک از آنان آن حس را، که او در آن ناقص است، مسترد کنید؛ با گشودن این شاخه‌ای جدید برای حواس او، شاخه‌ای نیز برای ایده‌ها می‌گشایید؛ و او در تصور این اشیاء هیچ دشواری‌ای نمی‌یابد. وضعیت همان است اگر که شیتی، که برای تخریک حسی لازم است، هرگز بر آن اندام عرضه نشده باشد. **لاپلندی** یا **سیاهبوست** هیچ تصویری از طعم شراب ندارد. و گرچه در مورد ذهن گونه‌های نقص مشابه معدود یا ناموجود است، گونه‌هایی که در آنها شخصی هرگز حس یا اشتیاقی را، که به گونه‌ی او متعلق است، احساس نکرده باشد یا به‌کلی از آن ناتوان باشد؛ ولی همان ملاحظه را درمی‌یابیم که به میزانی کمتر رخ می‌دهد. انسانی با خلقیات ملام نمی‌تواند هیچ ایده‌ای از سنگدلی یا کینه‌ی دیرینه بسازد؛ قلبی خودخواه هم نمی‌تواند به‌سادگی اوج‌های دوستی و سخاوت را تصور کند. بی‌درنگ تصدیق می‌شود که موجودات دیگر می‌توانند دارای حواس بسیاری باشند که از آنها هیچ درکی نمی‌توانیم داشته باشیم؛ بدین سبب که ایده‌های آنها هرگز به ما عرضه نشده است، به آن یگانه طرزی که ایده‌ای از آن طریق می‌تواند به ذهن دسترس داشته باشد، که عبارت باشد از احساس و حس واقعی.

با این حال، یک پدیده‌ی تناقض‌آمیز هست که می‌تواند اثبات کند که برای ایده‌ها مطلقاً غیرممکن نیست که مستقل از انطباعات متناظرشان پدید آیند. باور دارم که بی‌درنگ تصدیق خواهد شد که ایده‌های متمایز متعدد رنگ، که از طریق چشم وارد می‌شوند، یا آنها که مربوط به صوت‌اند، که از طریق گوش انتقال می‌یابند، حقیقتاً با یکدیگر متفاوت‌اند؛ گرچه، در عین حال، شبیه‌اند. اما اگر این در مورد رنگ‌های متفاوت صادق باشد، در مورد سایه‌های متفاوت رنگ واحد هم نباید کمتر از این صادق باشد؛ و هر سایه ایده‌ی متمایزی تولید می‌کند، مستقل از بقیه. چرا که اگر این انکار شود، ممکن خواهد بود که، با تغییر تدریجی سایه‌ها، به شکلی نامحسوس رنگی را به چیزی برسانیم که بسیار دور از آن است؛ و اگر متفاوت‌بودن هیچ یک از واسطه‌ها را تصدیق نکنید، نمی‌توانید، بدون مهمل‌گویی، انکار کنید که نقاط انتهایی واحندن. بنابراین، فرض کنید شخصی از بینایی‌اش سی سال بهره برده باشد، و کاملاً با همه‌ی انواع رنگ‌ها آشنا شده باشد، مگر، برای گونه، با سایه‌ی خاصی از آبی، که هرگز بخت آن را نداشته که با آن مواجه شود. فرض

کنید همه‌ی سایه‌های آن رنگ، غیر از آن یک سایه، مقابل او قرار گیرد، که به تدریج از تیره‌ترین تا روشن‌ترین بایم می‌آید؛ آشکار است که او، در جایی که آن سایه نیست، شکافی را ادراک خواهد کرد، و متوجه خواهد بود که در آن مکان فاصله‌ی بین رنگ‌های مجاور بیشتر از هر جای دیگری است. حالا می‌پرسم، که آیا برای او ممکن است که، بر مبنای تخیل خودش، این نقص را مرتفع کند، و ایده‌ی آن سایه‌ی خاص را برای خودش ایجاد کند، گرچه حواس‌اش هرگز آن را به او انتقال نداده باشند؟ باور دارم که، به‌جز تعداد اندکی، همه بر این عقیده خواهند بود که می‌تواند؛ و این شاید چونان اثباتی به‌کار بیاید برای اینکه ایده‌های بسیط هواره، در همه‌ی موارد، مأخوذ نیستند از انطباعات متناظر؛ گرچه این مورد چنان غریب است که به‌دشواری به این بیرزد که ملاحظه‌اش کنیم، و شایسته نیست که صرفاً به این دلیل اصل کلی مان را تغییر دهیم.

بنابراین، در اینجا گزاره‌ای هست که نه فقط، به خودی خود، ساده و قابل درک به‌نظر می‌رسد؛ بلکه، اگر استفاده‌ی مناسبی از آن صورت می‌گرفت، می‌توانست هر مناقشه‌ای را هم به همین اندازه قابل درک سازد، و همه‌ی آن مجموعه‌ی الفاظی را دور بیرزد که مدتی بسیار طولانی است که استدلال‌های مابعدالطبیعی را قیضه کرده است، و آنها را به بی‌آبرویی کشانده است. همه‌ی ایده‌ها، علی‌الخصوص ایده‌های مجرد، طبیعتاً رقیق و گنگ‌اند؛ ذهن بر آنها تسلط ندارد مگر اندکی؛ مستعد خلط یا ایده‌های شبیه دیگر هستند؛ و هر اصطلاحی را، گرچه فاقد معنای متمایز، وقتی بسیاری اوقات به‌کار گرفته باشیم، مستعد آن‌یم که تصور کنیم که ایده‌ی معینی دارد که به آن ملتصق است. در مقابل، همه‌ی انطباعات، یعنی همه‌ی حس‌ها، خواه خارجی خواه داخلی، قوی و زنده‌اند؛ مرزهای بین آنها دقیق‌تر تعیین شده؛ به اشتباه یا به خطا افتادن هم در موردشان آسان نیست. بنابراین، وقتی در این شبهه تأمل می‌کنیم که اصطلاح فلسفای بدون هیچ معنا یا ایده‌ای به‌کار گرفته می‌شود (و این بسیار فراوان است)، فقط لازم است در این کاوش کنیم که آن ایده‌ی فرضی از کدام انطباق اخذ شده است؛ و اگر غیرممکن باشد که هیچ انطباقی به آن نسبت داد، این برای تأیید شبهه‌مان به‌کار خواهد آمد. و با این‌گونه روشن‌کردن ایده‌ها،

۹

۸

[BN 21]

SBN 22

می‌توانیم امید معقولی داشته باشیم که همه‌ی مناقشات را از میان برداریم که می‌تواند در خصوص ماهیت و واقعیت‌شان پدید آید.^۱

بخش ۳

در باب تداعی ایده‌ها

۱ آشکار است که اصلی هست در مورد ارتباط بین اندیشه‌ها یا ایده‌های متفاوت ذهن، و اینکه اینها، در ظهورشان در حافظه یا خیال، یکدیگر را با میزانی از شیوه‌مندی و انتظام معرفی می‌کنند. در تفکر یا گفتمان جدی‌ترمان، این آنچنان مشهود است که هر اندیشه‌ی خاصی که مسیر یا زنجیر بقاعده‌ی ایده‌ها را قطع کند و واردش بشود، فوراً ملاحظه و رد می‌شود. و حتی در وحشی‌ترین و پریشان‌ترین رؤیاهایمان، بل حتی در خود خواب‌هایمان، باز هم این را در خواهیم یافت، اگر تأمل کنیم، که خیال یکسره به تصادف جاری نشده، بلکه باز هم ارتباطی برقرار بوده است بین ایده‌هایی که از پی یکدیگر آمده‌اند. رهاترین و آزادترین گفت‌وگو اگر بنا بود ثبت و ضبط شود، فوراً چیزی مشاهده می‌شد که همه‌ی گذارهای گفت‌وگو را به هم مربوط می‌کرد. یا در جایی که این نباشد، شخصی که سیر کلام را قطع کرده، باز هم شاید به شما اطلاع دهد که در خفا رشت‌های از اندیشه‌ها را در سر گردانده بوده که او را تدریجاً از موضوع گفت‌وگو دور کرده بوده است. در میان زبان‌های مختلف، حتی در جایی که کمترین ربط یا ارتباطی را نمی‌توانیم حدس بزنیم، معلوم می‌شود که لغات بیان‌کننده‌ی مرکب‌ترین ایده‌ها، تقریباً با یکدیگر در تناظرند؛ اثباتی قطعی برای اینکه ایده‌های بسیط، که در ایده‌های مرکب گنجانده می‌شوند، با اصلی عمومی به هم پیوسته‌اند که بر همه‌ی نوع بشر تأثیر یکسان داشته است.

۲ گرچه اینکه ایده‌های متفاوت به هم مرتبط‌اند واضح‌تر از آن است که از

۱. محتمل است که آنان که ایده‌های فطری را انکار کرده‌اند، چیزی بیش از این مراد نکرده باشند که همه‌ی ایده‌ها کیبی انطباعات ما هستند؛ گرچه باید اعتراف کرد که این اصطلاحاتی که آنان به کار گرفته‌اند، نه چنان با احتیاط انتخاب شده، نه چنان با دقت تعریف شده، که از همه‌ی اشتباهات درباره‌ی آموزه‌شان پیشگیری کند. چرا که مراد از فطری چیست؟ اگر فطری معادل باشد با طبیعی، آنگاه همه‌ی ادراکات و ایده‌های ذهن را باید تصدیق کرد که فطری یا طبیعی‌اند، به هر آن معنایی که لغت اخیر را بگیریم. خواه در تقابل با آنچه نامعمول است، مصنوعی است، یا معجزه‌آسا است. اگر از فطری، هم‌زمان با تولدمان را مراد کرده باشیم، مناقشه سطحی به نظر می‌آید؛ ارزشش را هم ندارد که کاوش کنیم در اینکه در چه زمانی اندیشیدن آغاز می‌شود، پیش از تولد، در بدو آن، یا پس از آن. دیگر اینکه، لغت ایده را به نظر می‌رسد که لاک و دیگران عموماً به معنای بسیار فراخی گرفته باشند؛ به صورتی که دلالت می‌کند بر هر یک از ادراکات‌مان، حس‌هایمان و اشتیاق‌هایمان، و نیز اندیشه‌هایمان. اما به این معنا، مایلم بدانم، چه می‌تواند مراد شود از اظهار اینکه حث نفس، یا بی‌زاری از جراحات، یا اشتیاق بین جنس‌های مخالف فطری نیست؟

اما با پذیرفتن این اصطلاحات، انطباعات و ایده‌ها، به معنای شرح‌شده در بالا، و فهم فطری چونان آنچه اصل است یا از هیچ ادراک قبلی کیبی نشده، آنگاه می‌توانیم حکم کنیم که همه‌ی انطباعات‌مان فطری‌اند، و ایده‌هایمان فطری نیستند.

دریا اگر بخواهیم باشیم، باید اقرار کنیم که عقیده‌ی من این است که لاک و فیلسوفان مدرسی به دام این بحث افتادند، هم‌آنان که، با استفاده‌کردن از اصطلاحات تعریف‌نشده، مناقشات‌شان را تا درازای ملال‌آوری ادامه دادند، بدون آنکه هرگز به نکته‌ی مورد بحث نزدیک شده باشند. اطباء و انبیا متشابهی به نظر می‌رسد که در سراسر استدلال‌های آن فیلسوف در این موضوع و نیز موضوعات دیگر جاری باشند.

غایتی در نظر دارد؛ و هر قدر هم که وسایلی که برای به‌دست آوردن هدف‌اش انتخاب می‌کند، گاه نامناسب باشد، هرگز نظر داشتن به هدف را کنار نمی‌گذارد؛ حتی در جایی هم که امید نداشته باشد که از آنها رضایتی کسب کند، اندیشه‌ها یا تأملات‌اش را دور نخواهد ریخت.

بنابراین در همه مَصَفَات قریحه، لازم است که نویسنده طرح یا غایتی داشته باشد؛ و گرچه شاید جوش و خروش اندیشه‌اش او را از طرح‌اش دور براند، چنانکه در چکامه‌ها، یا با بی‌مالاتی ره‌ایش کند، چنانکه در مکتوب‌ها و جستارها، باید هدف یا قصدی رؤیت شود، اگر نه در تصنیف کل اثر، باری در نقطه‌ی عزیمت اولیه‌اش. محصولی بدون نقشه بیشتر شبیه خواهد بود به اباطیل مردی دیوانه، تا تلاش‌های هوشیارانه‌ی قریحه و فضل.

چون این قاعده استثنا بر نمی‌دارد، نتیجه می‌شود که، در مَصَفَات روایی، رویدادها یا اعمالی که نویسنده حکایت می‌کند، باید با رشته یا زنجیری به هم مرتبط باشند؛ باید در خیال به هم مربوط باشند، و نوعی وحدت شکل بدهند که بتواند آنها را تحت یک طرح یا منظر بیاورد، و بتواند غایت یا هدف نویسنده در تلاش اول‌اش باشد.

این اصل ارتباط‌دهنده میان رویدادهای متعددی که موضوع یک شعر یا تاریخ را تشکیل می‌دهند، می‌تواند، بسته به نقشه‌های متفاوت شاعر یا مورخ، بسیار متفاوت باشد. اووید طرح‌اش را بر پایه‌ی اصل ارتباط‌دهنده‌ی شباهت ساخته بود. هر تبدیل افسانه‌ای‌ای که مولود قدرت معجزه‌آسای خدایان باشد، در حوزه‌ی کار او قرار می‌گیرد. در هر رویدادی چیزی جز همین یک شرط لازم نیست تا آن را تحت قصد یا طرح اولیه‌ی او بیاورد.

تحلیلگر یا مورخی که نوشتن تاریخ اروپا در خلال هر قرن را بر عهده بگیرد، متأثر خواهد بود از ارتباط مجاورت در زمان و مکان. همه‌ی رویدادهایی که در آن قطعه از مکان و در آن دوره از زمان رخ می‌دهند، در نقشه‌ی او جمع می‌شوند، گرچه از جنبه‌های دیگر متفاوت و نامرتب باشند. آنها هنوز، در میان همه‌ی تنوع‌شان، گونه‌ای از وحدت دارند.

امسا معمول‌ترین گونه‌ی ارتباط بین رویدادهای متفاوت که در هر تصنیف روایی وارد می‌شود، ارتباط علت و معلول است؛ وقتی که مورخ

مشاهده بگیرد؛ خبر ندارم که هیچ فیلسوفی کوشیده باشد همی اصول تداعی را احصاء یا رده‌بندی کند؛ موضوعی که، با این حال، شایسته‌ی کنجکاوی به‌نظر می‌رسد. برای من، این طور به‌نظر می‌آید که فقط سه اصل ارتباط بین ایده‌ها هست، یعنی شباهت، و مجاورت در زمان یا مکان، و علت و معلول.

اینکه این اصول به کار مرتبط کردن ایده‌ها می‌آیند، باور دارم که چندان محل تردید نخواهد بود. تصویر طبیعتاً اندیشه‌های ما را به شیء اصلی سوق می‌دهد؛ ذکر اتفاقی در یک ساختمان طبیعتاً کاوش یا گفتگمانی را در خصوص بقیه‌ی اتفاق‌ها معرفی می‌کند؛^۲ و اگر به زخمی ببندیم، دشوار بنوانیم اجتناب کنیم از تأمل در بسیاری دردی که از بی‌اش می‌آید.^۳ اما اینکه این احصاء کامل است، و اینکه، جز اینها، اصل دیگری برای تداعی نیست، شاید دشوار باشد اثبات‌اش به نحوی که رضایت خواننده را، یا حتی رضایت خود انسان را، جلب کند. در چنین مواردی، همه‌ی آنچه می‌توانیم انجام دهیم آن است که گونه‌های متعددی را مرور کنیم، و اصلی را به‌دقت و ارسای کنیم که اندیشه‌های متفاوت را به یکدیگر پیوند می‌دهد، و هرگز متوقف نشویم تا آنکه آن اصل را تا حد ممکن کلی بسازیم. هرچه گونه‌های بیشتری را و ارسای کنیم، و هرچه دقت بیشتری به‌کار گیریم، اطمینان بیشتری حاصل می‌کنیم که احصائی که از کل کرده‌ایم، کامل و تمام است.^۴ [به‌جای ورود در جزئیاتی از این نوع، که به ظریف‌کاری‌های بی‌فایده‌ی بسیاری خواهد انجامید، بعضی تأثیرات این ارتباط را بر اشتیاق‌ها و تخیلات بررسی خواهیم کرد؛ و از این طریق می‌توانیم حوزه‌ای از نظریه‌پردازی بگساییم جذاب‌تر، و شاید آموزنده‌تر، از آن حوزه‌ی دیگر.

چون انسان موجودی است عقلانی، و پیوسته در طلب سعادت است، که آرزو می‌کند با راضی کردن بعضی اشتیاق‌ها یا عواطف به‌دست‌اش آورد، به‌ندرت بدون هدف و قصدی عمل می‌کند یا حرف می‌زند یا می‌اندیشد. همواره

۲. شباهت.

۳. مجاورت.

۴. علت و معلول.

۲. بقیه این بخش در ویراست ۱۷۷۷ نیامده است. این مطالب در همه ویراست‌ها از ۱۷۴۸ تا ۱۷۷۲ آمده است. ویراستار [نام بی‌نام]

رویدادهایی را که از پی می‌آیند تحت تأثیر قرار دهیم. بنابراین، وحدتی در کنش، که باید در زندگی‌نامه یا تاریخ یافت شود، با وحدت در کنش شعر حماسی تفاوت دارد، نه در نوع، بلکه در میزان. در شعر حماسی، ارتباط میان رویدادهای نزدیک‌تر و محسوس‌تر است: روایت در چنان درازایی از زمان ادامه نمی‌یابد؛ و شخصیت‌ها به‌شتاب وارد دوره‌ای فوق‌العاده می‌شوند، که کنجکاوی خواننده را ارضا می‌کند. این طرز عمل شاعر حماسی وابسته است به آن وضعیت خاصی از تخیل و اشتیاقات که در محصولش مفروض گرفته می‌شود. نسبت به تاریخ یا زندگی‌نامه یا هر گونه‌ای از روایت که خود را به واقعیت و حقیقت محض محدود می‌کند، تخیل، هم از سوی نویسنده و هم خواننده، بیشتر به جنب‌وجوش می‌آید و اشتیاق‌ها بیشتر شعله‌ور می‌شود. اجازه دهید اثر این دو وضع را، تخیلی به‌جنب‌وجوش آمده و اشتیاقی شعله‌ور شده را، بررسی کنیم: اوضاعی که، فراتر از هر گونه دیگری از تصنیف، تعلق دارند به شعر، علی‌الخصوص از نوع حماسی؛ و اجازه دهید دلیلی این را واریسی کنیم که چرا در قصه به وحدت سخت‌تر و تنگ‌تری نیاز دارند.

اولاً همه‌ی اقسام شعر، که گونه‌ای است از نقاشی، ما را بیش از هر گونه دیگری از روایت به اشیاء نزدیک می‌آورد، نور قوی‌تری بر آنها می‌تاباند، و به طرز واضح‌تری آن اوضاع و احوال ظریفی را ترسیم می‌کند که، گرچه برای مورخ سطحی به‌نظر می‌رسند، به‌شدت در خدمت زنده‌کردن تصویر و راضی‌کردن خیال‌اند. اگر، همچون در اپلید، ضروری نباشد به اطلاع ما برسد هر بار که قهرمان جوراب‌هایش را می‌پوشد، و کفش‌هایش را به پا می‌کند، شاید لازم باشد وارد جزئیات شد بیش از آنچه در آریاد هست؛ که در آن، رویدادها با چنان سرعتی می‌گذرند که به‌ندرت مجال آن را داریم که با صحنه یا عمل آشنایی حاصل کنیم. بنابراین، اگر بنا باشد که موضوع اثر شاعر گسترده‌ی عظیمی از زمان یا سلسله‌ی رویدادها را در بر بگیرد، و رد مرگ هکتور را دنبال کند تا دورترین علل‌اش، تا هتک حرمت هلن، یا تا داوری پاریس، باید شعرش را بی‌اندازه مظلوم کند، تا این بوم بزرگ را با نقاشی و تصویر مناسب پُر کند. تخیل خواننده، که با چنین سلسله‌ای از توصیفات شاعرانه شعله‌ور شده است، و اشتیاقات‌اش، که با همدلی مدام با شخصیت‌ها برانگیخته شده، لاجرم

سلسله‌ی اعمال را بر حسب ترتیب طبیعی‌شان ردگیری می‌کند، تا اصول و سرچشمه‌های نهانی آنها دوباره بالا می‌رود، و دورترین نتایج‌شان را ترسیم می‌کند. برای موضوع بحث‌اش او قطعه‌ی خاصی از آن زنجیر عظیمی از رویدادهایی را انتخاب می‌کند که تاریخ نوع بشر را می‌سازد: هر حلقه‌ای در این زنجیر را او در روایت‌اش تلاش می‌کند که لمس کند: گاه چهل ناگزیر همه‌ی کوشش‌هایش را بی‌ثمر می‌سازد: گاه با حدس زدن معرفت مفقود را مهیا می‌کند: و همواره، منوجه است که هرچه زنجیری که به خواننده‌اش عرضه می‌کند کمتر شکسته باشد، محصول‌اش کامل‌تر است. او این را می‌بیند که معرفت به علل نه فقط رضایت‌بخش‌ترین است؛ این رابطه یا ارتباط قوی‌تر از سایر رابطه‌ها و ارتباط‌ها است؛ بلکه آموزنده‌ترین هم هست؛ زیرا تنها با این معرفت است که قادر می‌شویم بر رویدادها تسلط بایم، و بر آینده حکم برانیم.

بنابراین در اینجا می‌توانیم تصویری به‌دست آوریم از آن وحدت در کنش، که درباره‌اش همه‌ی منتقدان هنری، بعد از اوسطو، بسیار سخن گفته‌اند: شاید، بدون نتیجه‌ی چندانی، چرا که ذائقه یا حس‌شان را با دقت فلسفه هدایت نکرده‌اند. به‌نظر می‌آید که، در همه‌ی محصولات، هم در حماسی و هم در تراژیک، وحدت خاصی نیاز است، و، در هیچ شرایطی، اندیشه‌هایان را نمی‌شود اجازه داد که به تصادف جاری شوند، اگر بنا باشد اثری تولید کنیم که برای نوع بشر هیچ جذابیتی ماندگاری داشته باشد. نیز به‌نظر می‌آید که حتی زندگی‌نامه‌نویسی هم که قرار است زندگی آشیل را بنویسد، رویدادها را، با نشان دادن ربط و وابستگی متقابل‌شان، به هم ارتباط خواهد داد، همچنان که شاعری، که قرار است خشم آن قهرمان را موضوع روایت‌اش بسازد،^۵ نه فقط در هر قطعه‌ی محدودی از زندگی، کنش‌های انسان به یکدیگر وابستگی‌ای دارند، بلکه در طول کل دوره‌ی ماندن‌اش هم، از گهواره تا قبر؛ این هم ممکن نیست که یک حلقه را، ولو کوچک، از این زنجیر بقاعده کنار بگذاریم. بی آنکه کل سلسله‌ی

۵. بر رغم ارسطو.

Μῦθος δ' ἐστὶν εἰς, οὐχ, ὥσπερ τινὲς οἴονται, ἐὰν περὶ ἐνὸς ἧ, πολλὰ γὰρ καὶ ἀπειρα τὰ γένεαι συμβαίνει, ἐξ ὧν ἄνθρωποι οὐδὲν ἔστιν ἐν. οὐτα δὲ καὶ πράξεις ἐνὸς πολλὰ εἶσιν, ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πρᾶξις, &c. Κεφ. ۱۴.

مدتها پیش از دوره‌ی روایت تحلیل می‌رود، و لاجرم بر اثر تکرار حرکات شدید مشابه، دچار رخوت و انزجار می‌شود.

۱۲ ناپیداً، اینکه شعری حماسی نباید علل را تا فاصله‌ی زیادی ردیابی کند، بیشتر آشکار خواهد شد، اگر دلیل دیگری را بررسی کنیم که از ویژگی‌ای از اشتیاقات برمی‌آید حتی چشمگیرتر و غریب‌تر. آشکار است که، در تصنیفی صحیح، همدی عواطفی که با رویدادهای متفاوتی برانگیخته می‌شوند، که توصیف می‌شوند و بازغایی می‌شوند، نیروی متقابلی به یکدیگر می‌افزایند؛ و، در حالی که قهرمانان همگی در یک صحنه‌ی مشترک درگیرند، و هر عملی قویاً با کل مرتبط است، علاقه پیوسته بیدار است، و اشتیاقات به‌سادگی از یک چیز به چیزی دیگر گذر می‌کنند. ارتباط قوی رویدادها، همچنان که گذار اندیشه یا تخیل را از یکی به دیگری تسهیل می‌کند، انتقال اشتیاقات را هم تسهیل می‌کند، و عواطف را همچنان در همان مجرا و جهت نگه می‌دارد. همدلی ما با حوا و توجه‌مان به او مسیر را برای همدلی مشابهی با آدم آماده می‌کند: در این گذار عاطفه تقریباً به‌قوامی حفظ می‌شود؛ و ذهن این شیء جدید را فوراً می‌فایند، چرا که قویاً به چیزی مربوط است که قبلاً توجه‌اش را جلب کرده بوده است. اما اگر بنا بود که شاعر کاملاً از موضوع‌اش منحرف شود، و بازیگر جدیدی معرفی کند که به هیچ روی با شخصیت‌ها مرتبط نیست، تخیل، که گسستی را در گذار احساس می‌کرد، به‌سرودی به صحنه‌ی جدید وارد می‌شد؛ به میزان کمی مشتعل می‌شد؛ و در بازگشت به موضوع اصلی شعر، از، به‌اصطلاح، زمینه‌ی بیگانه‌ای عبور می‌کرد، و لازم بود توجه‌اش از نو برانگیخته شود، تا به بازیگران اصلی ملحق شود. همین ناهماهنگی به میزان کمتری در پی می‌آید؛ آنجا که شاعر رویدادها را تا فاصله‌ی بسیار زیادی ردگیری می‌کند، و اعمالی را به هم پیوند می‌دهد که اگرچه کاملاً مجزا نیستند، ارتباط‌شان آن‌قدر که برای پیش‌بردن گذار اشتیاقات لازم است قوی نیست. از اینجا است که مهارت روایت غیرمستقیم پدید می‌آید، که در اودیسه و ائداید به‌کار گرفته شده است؛ که قهرمان، در ابتدا، نزدیک دوره‌ی اجرای نقشه‌هایش وارد صحنه می‌شود، و بعداً به‌اصطلاح در پرسیکیو، علل و رویدادهای دورتر را به ما نشان می‌دهد. از این طریق، کنجکاوی خواننده فوراً برانگیخته می‌شود: رویدادها با سرعت،

و با ارتباطی بسیار نزدیک، در پی می‌آیند؛ و علاقه زنده نگه داشته می‌شود، و، از طریق رابطه‌ی نزدیک چیزها، از ابتدای روایت تا انتها به‌طور پیوسته زیاد می‌شود.

۱۳ همین روال در شعر دراماتیک هم رخ می‌دهد؛ هرگز هم مجاز نیست که، در تصنیفی بقاعده، بازیگری را وارد کنیم که با شخصیت‌های اصلی قصه هیچ ارتباطی ندارد، یا فقط ارتباط کمی دارد. توجه تماشاگر نباید با هیچ صحنه‌ای که جدا و مجزا از بقیه باشد منحرف شود. این کار سیر اشتیاقات را قطع می‌کند، و مانع از ارتباط هیجانات متعددی می‌شود که از طریق آنها صحنه‌ای صحنه‌ی دیگری را تقویت می‌کند، و ترجم و ترسی که برمی‌انگیزد را به صحنه‌های بعدی انتقال می‌دهد، تا آنکه کل آنها آن سرعت حرکتی را تولید می‌کند که خاص تئاتر است، چرا باید حرارت این عاطفه را، که قرار است با آن سرگرم شد، با عمل جدید و شخصیت‌های جدید ناگهان فروشانند، عمل و شخصیت‌هایی که به هیچ صورتی به قبلی‌ها مربوط نیست؛ تا، از طریق این گسست در ارتباط ایده‌ها، خلا یا گسستی این‌قدر محسوس در سیر اشتیاقات یافت شود؛ و به‌جای بردن همدلی یک صحنه به صحنه‌ی بعدی، مجبور شویم که، در هر لحظه، علاقه‌ی تازه‌ای برانگیزیم، و در صحنه‌ی جدیدی از عمل شرکت کنیم؟

۱۴ بازگشت به مقایسه‌ی شعر حماسی و تاریخ، می‌توانیم از استدلال‌های پیش‌گفته نتیجه بگیریم که، چون وحدت خاصی در همه‌ی محصولات مورد نیاز است، این وحدت نمی‌تواند در تاریخ پیش از هر جای دیگر مفقود باشد؛ و در تاریخ، ارتباط بین رویدادهای متعدد، که آنها را در پی‌یکر واحدی متحد می‌کند، رابطه‌ی علت و معلول است، همان که در شعر حماسی هم رخ می‌دهد؛ و در این نوع اخیر مصفقات، به سبب تخیل زنده و اشتیاقات قوی‌ای که شاعر باید در روایت‌اش بر آنها تأثیر بگذارد، این ارتباط فقط لازم است که نزدیک‌تر و محسوس‌تر باشد. جنگ پلویونی موضوعی است مناسب برای تاریخ، محاصره‌ی آتن برای شعر حماسی، مرگ الکیپادس برای تراژدی.

۱۵ بنابراین، چون تفاوت بین شعر حماسی و تاریخ فقط متشکل است از میزانی از ارتباط که آن رویدادهای متعددی را به هم پیوند می‌دهد که موضوع‌شان از آنها ترکیب یافته است. دشوار خواهد بود، اگر نه غیرممکن، که، با لغات، دقیقاً

آن حدودی را معین کرد که آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. این بیشتر موضوعی است سلیقه‌ای تا استدلالی؛ و شاید این وحدت بسیاری اوقات در موضوعی کشف شود که، در نگاه اول، و از منظر ی مجرد، انتظار بسیار کمی داریم که بیابیم‌اش.

۱۶ آشکار است که هومر، در جریان روایت‌اش، از اولین گزاره‌ی موضوع‌اش فراتر می‌رود؛ و آن خشم آشیل که باعث مرگ هکتور شد، همان نیست که مصائب بسیار زیادی را برای یونانیان ایجاد کرد. اما ارتباط قوی بین این دو حرکت، گذار سریع از یکی به دیگری، تقابل بین اثرات سازش‌ها و نزاع‌های میان شاهزادگان، و کنجکاوی طبیعی‌ای که داریم که آشیل را، بعد از فراغی چنین طولانی، در عمل ببینیم؛ همه‌ی این علّت‌ها به خواننده منتقل می‌شوند و وحدتی کافی در موضوع ایجاد می‌کند.

۱۷ شاید به میلتن اعتراض شود که او ردّ علل‌اش را تا فاصله‌ی بسیار زیادی گرفته است، و ترمذ ملانک از طریق زنجیره‌ای از رویدادها موجب هبوط انسان می‌شود که هم بسیار طولانی و هم بسیار اتفاقی است. بگذریم از اینکه آفرینش جهان، که او به تفصیل روایت کرده است، بیش از نبرد فارسیا، یا هر رویداد دیگری که یک وقتی اتفاق افتاده است، علّت آن فاجعه نیست. اما اگر، از طرف دیگر، ایسن را در نظر بگیریم که همه‌ی این رویدادها، ترمذ ملانک و آفرینش جهان و هبوط انسان، به هم شباهت دارند، از این جهت که معجزه‌آسا و خلاف سیر معمول طبیعت هستند؛ و فرض بر آن است که اینها در زمان مجاورت دارند؛ و از همه‌ی رویدادهای دیگر جدا افتاده‌اند، و از آن جهت که تنها امور اولیه‌ای هستند که وحی آشکارشان کرده است، به یکباره توجه را جلب می‌کنند، و طبیعتاً یکدیگر را به اندیشه یا تخیل فرامی‌خوانند: می‌گوییم که اگر همه‌ی این اوضاع واحوال را در نظر بگیریم، درخواستیم یافت که این بخش‌های عمل به حدّ کفایت وحدت دارند تا در یک قصه یا روایت گرد هم بیایند. و می‌توانیم اضافه کنیم این را که ترمذ ملانک و هبوط انسان شباهت خاصی دارند، چون

۶. تقابل یا تضاد ارتباطی است بین ایده‌ها که شاید بتواند جوان ترکیبی از علّت و شباهت تلقی شود. در جایی که دو چیز در تضاد باشند، یکی دیگری را نابود می‌کند، یعنی علّت معدوم‌شدن آن است، و ایده‌ی معدوم‌شدن یک شیء مستلزم ایده‌ی وجود قبلی آن است.

متناظر یکدیگرند، و نتیجه‌ی واحدی را به خواننده می‌غایانند، نتیجه‌ی اطاعت از آفریدگارمان را.

این اشارات برانگیز را گرد هم آورده‌ام تا کنجکاوی فیلسوفان را برانگیزم. و اگر نه افناعی کامل، دست‌کم ظنی ایجاد کنم، که این موضوع بسیار مفصل است، و بسیاری از کنش‌های ذهن بشری وابسته است به ارتباط یا تداعی ایده‌ها، که در اینجا توضیح داده شد. مخصوصاً، موافقت بین اشتیاقات و تخیل شاید قابل توجه به نظر بیاید؛ در حالی که مشاهده می‌کنیم که عواطفی که با چیزی برانگیخته می‌شوند، به سادگی به چیز دیگری که مرتبط با آن است گذر می‌کنند؛ اما در بین چیزهای متفاوت که با یکدیگر به هیچ طریقی ارتباط ندارند، عواطف خود را به سختی منتقل می‌کنند. یا اصلاً نمی‌کنند. در هر تصنیفی، با وارد کردن شخصیت‌ها و اعمالی که با یکدیگر بیگانه‌اند، نویسنده‌ی ناچیز آن ارتباطی بین هیجانات را از دست می‌دهد که فقط با آن است که می‌تواند دل را علاقه‌مند کند، و اشتیاقات را با اندازه و دوره‌ی مناسب‌شان برکشد. شرح کامل این اصل و همه‌ی نتایج‌اش ما را به استدلال‌هایی سوق خواهد داد که برای این کاوش بسیار ژرف و بسیار مفصل است. عجباً! کافی است که این نتیجه را اثبات کرده باشیم که سه اصل ارتباط‌دهنده‌ی همه‌ی ایده‌ها عبارت‌اند از رابطه‌های شباهت و مجاورت و علّت.

تردیدهای شکاکانه در خصوص کنش‌های فهم

قسمت ۱

۱ همه‌ی موضوعات کاوش یا استدلال بشری را می‌توان به نحوی طبیعی به دو نوع تقسیم کرد، که عبارت باشند از روابط بین ایده‌ها و امور واقع، علوم هندسه و جبر و حساب از نوع اول‌اند؛ و به طور خلاصه، هر حکمی که، به لحاظ شهودی با به صورت برهانی، قطعی باشد، اینکه مربع و تر مساوی است یا مربع دو ضلع، گزاره‌ای است که رابطه‌ای بین این اشکال را بیان می‌کند، اینکه سه ضرب دو پنج مساوی است یا نصف سی، رابطه‌ای بین این اعداد را بیان می‌کند، گزاره‌های از این نوع با صرف کنش اندیشه کشف‌شدنی‌اند، بدون وابستگی به اینکه چه چیزی در کجای عالم موجود است، حتی اگر هرگز دایره‌ای یا مثلثی در طبیعت نمی‌بود، حقایق که اقلیدس برایشان برهان اقامه کرده است، تا ابد قطعیت و وضوح‌شان را حفظ می‌کردند.

۲ امور واقع، که دومین موضوع استدلال بشری هستند، به همان نحو مسلم نمی‌شوند؛ شواهدمان برای صدق‌شان هم، هر قدر که قوی، ماهیتی مثل نوع پیش‌گفته ندارند. خلاف هر امر واقع هنوز ممکن است؛ بدین سبب که هرگز نمی‌تواند مستلزم تناقضی باشد، و ذهن با همان آسانی و تمیزی تصور می‌کند که گویی همواره با طبیعت همخوان بوده است، اینکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد گزاره‌ای است که کمتر از این حکم درک‌شدنی نیست که خورشید طلوع خواهد کرد، و مستلزم تناقضی بیش از آن هم نیست، بنابراین، پیوده خواهد بود کوشش‌مان برای اقامه‌ی برهان برای کذب‌اش، اگر به صورت برهانی کاذب

می‌بود، مستلزم تناقضی می‌بود، و ذهن هرگز نمی‌توانست به نحوی متمایز تصور کند.

۳ بنابراین کاوش در این امر می‌تواند موضوعی باشد شایسته‌ی کنجکاوی، که ماهیت آن شواهد چیست که، فراتر از گواهی کنونی حواس مان، با گزارش‌های حافظه‌مان، به ما در مورد وجودی حقیقی و امری واقع اطمینان می‌دهد. مشهود است که این بخش از فلسفه کم توسعه یافته است، خواه به دست باستانیان خواه معاصران؛ و بنابراین در پیش‌بردن چنین کاوش مهمی تردیدها و خطاهایمان می‌تواند بخشودنی‌تر باشد؛ وقتی که در میان چنین مسیرهای دشواری راه می‌پیماییم، بدون هیچ راهنما یا هدایتی. اینها می‌توانند حتی مفید واقع شوند، از طریق برانگیختن کنجکاوی، و زایل کردن آن ایمان و اطمینان خاطری که مایه‌ی هلاک همه‌ی استدلال‌ها و کاوش‌های آزاد است. تصور می‌کنم که کشف نقائص در فلسفه‌ی معمول، اگر که نقائص باشد، نه باعث دلسردی بلکه، مثل معمول، انگیزشی خواهد بود برای کوشش در جهت چیزی کامل‌تر و رضایت‌بخش‌تر از آنچه تاکنون به عموم عرضه شده است.

۴ همه‌ی استدلال‌های در خصوص امور واقع به‌نظر می‌رسد که مبتنی باشند بر رابطه‌ی علت و معلول. فقط از طریق آن رابطه است که می‌توانیم فراتر برویم از شواهد حواس و حافظه‌مان. اگر از کسی بپرسید که چرا به امر واقعی که غایب است باور دارد؛ برای غونه، اینکه دوست‌اش بیرون شهر است، یا در فرانسه است؛ به شما دلیلی خواهد داد؛ و این دلیل امر واقع دیگری خواهد بود؛ مثل نامه‌ای که از او رسیده است، یا آگاهی از قصدها و قول‌های پیشین‌اش. کسی که ساعت یا دستگاه دیگری را در جزیره‌ای غیرمسکونی بیابد، نتیجه خواهد گرفت که زمانی کسانی در آن جزیره بوده‌اند. همه‌ی استدلال‌های در خصوص امر واقع همین ماهیت را دارند. و در اینجا دائماً فرض می‌شود که ارتباطی هست بین امر واقع کنونی و امر واقع که از آن استنتاج می‌شود. اگر چیزی نبود که آنها را به هم پیوند دهد، این استنتاج کاملاً متزلزل می‌بود. شنیدن صدایی شمرده و سخنی معقول در تاریکی ما را از حضور شخصی مطمئن می‌کند؛ چرا؟ بدین سبب که اینها معلول‌های ساخت و بافت بشری‌اند، و ارتباط نزدیکی با آن دارند. اگر همه‌ی استدلال‌های دیگر با این ماهیت را کالبدشکافی

کنیم، درخواهیم یافت که بر رابطه‌ی علت و معلول بنا شده‌اند، و این رابطه یا نزدیک است یا دور، مستقیم یا ناثوابی. حرارت و نور معلول‌های ناثوابی آتش‌اند، و یک معلول را می‌توان به نحوی صحیح از دیگری نتیجه گرفت. بنابراین، اگر بخواهیم خودمان را در خصوص آن شواهدی راضی کنیم که به ما در مورد امور واقع اطمینان می‌دهند، باید در این کاوش کنیم که چگونه دربارۀ علت و معلول به معرفت می‌رسیم.

۵ جسارت خواهم کرد که این را، جوان گزاره‌ای کلی، که هیچ استثنایی نمی‌پذیرد، اظهار کنم که معرفت به این رابطه، در هیچ موردی، با استدلال‌های پیشینی حاصل نمی‌شود؛ بلکه به‌قوامی برخاسته از تجربه است، وقتی که درمی‌یابیم که اشیاء خاصی دائماً با یکدیگر هم‌زمان‌اند. فرض کنید شیئی به انسانی با توانایی‌ها و عقل طبیعی بسیار قوی عرضه شود؛ اگر آن شیء تماماً برای او تازه باشد، او با دقیق‌ترین وارسی خصوصیات محسوس‌اش هم قادر نخواهد بود هیچ یک از علت‌ها یا معلول‌هایش را کشف کند. آدم، گرچه فرض بر این باشد که قابلیت‌های عقلانی‌اش، در ابتدا، به‌قوامی کامل بوده است، نمی‌توانسته از مایع بودن و شفافیت آب استنتاج کرده باشد که او را خفه می‌کند، یا از روشنایی و گرمای آتش استنتاج کرده باشد که او را می‌سوزاند. هیچ شیئی، از طریق خصوصیات که بر حواس ظاهر می‌شوند، نه علت‌هایی را آشکار می‌کند که آن را ایجاد کرده‌اند، نه معلول‌هایی را که از آن پدید می‌آیند؛ عقل ما هم، بی‌باری تجربه، هرگز نمی‌تواند در خصوص وجود حقیقی و امر واقع هیچ نتیجه‌ای بگیرد.

۶ این گزاره، که علت‌ها و معلول‌ها نه بسا عقل، که به تجربه کشف‌شدنی‌اند، به‌سهولت در مورد آن انشائیاتی پذیرفته خواهد شد که به‌یاد می‌آوریم که زمانی یک‌سره برایمان ناشناخته بوده‌اند؛ چون باید آگاه باشیم از ناتوانی کامل از پیشگویی آنچه از آنها پدید می‌آید، ناتوانی‌ای که در آن زمان در آن قرار داشته‌ایم. دو قطعه مرم‌م صاف را به انسانی نشان دهید که از فلسفه‌ی طبیعی هیچ بهره‌ای نبرده است؛ هرگز کشف نخواهد کرد که به یکدیگر خواهند چسبید، به طرزیکه جداکردن‌شان در خطی مستقیم محتاج نیروی عظیمی است، حال آنکه در برابر فشار جانبی مقاومت بسیار کمی خواهند داشت. چنین رویدادهایی،

شود. حرکت در توپ بلیارد دوم رویدادی است کاملاً متمایز از حرکت در اولی؛ هیچ چیزی هم در یکی نیست که کوچک‌ترین نشانه‌ای از دیگری را مطرح کند. سنگ یا قطعه فلزی که به هوا برده شود، و بی هیچ تکیه‌گاهی رها شود، فوراً سقوط می‌کند؛ اما مطلب را اگر به غوی پیشینی در نظر بگیریم، آیا هیچ چیزی در این وضعیت می‌توانیم کشف کنیم که موجب ایده‌ی حرکت روبه‌پایین، و نه روبه‌بالا، یا هر حرکت دیگری، در سنگ یا فلز بشود؟

و چون، در همه‌ی کنش‌های طبیعی، در جایی که به تجربه مراجعه نکنیم، اولین تخیل یا ابداع هر معلول خاص دلخواه است؛ پس ارتباط یا زنجیر فرضی بین علت و معلول را هم باید همین‌طور به حساب بیاوریم. ارتباط یا زنجیری که آنها را به هم پیوند می‌دهد، و این را غیر ممکن می‌سازد که هیچ معلول دیگری بتواند از کنش آن علت حاصل شود. وقتی که، برای نمونه، یک توپ بلیارد را می‌بینم که در خطی مستقیم به طرف توپ بلیارد دیگری حرکت می‌کند؛ حتی فرض کنید که حرکت در توپ دوم، به عنوان حاصل تماس یا ضربه‌ی آنها، تصادفاً برای من مطرح شود؛ نمی‌توانم آیا تصور کنم که صدها رویداد متفاوت هم می‌توانست از آن علت ناشی شود؟ نمی‌شود هر دوی این توپ‌ها در سکون مطلق بمانند؟ نمی‌شود توپ اول در خطی مستقیم برگردد، یا از روی دومی در هر خط یا جهتی بجهت می‌جهد؟ همه‌ی این مفروضات سازگار و قابل تصورند. پس چرا باید یکی را، که بیش از بقیه سازگار یا قابل تصور نیست، ترجیح بدهیم؟ همه‌ی استدلال‌های پیشینی ما هرگز قادر نخواهند بود برای این ترجیح هیچ مبنایی به ما نشان بدهند.

پس، در یک کلام، هر معلول رویدادی است متمایز از علت‌اش. بنابراین، نمی‌تواند در علت کشف شود، و نخستین ابداع یا تصور پیشینی آن لا جرم به‌تقایی دلخواه است. و حتی بعد از اینکه مطرح شد، هزمانی‌اش با علت باید به همان اندازه دلخواه به‌نظر بیاید؛ چون همواره معلول‌های بسیار دیگری هستند که، برای عقل، باید کاملاً به همان اندازه سازگار و طبیعی به‌نظر برسند. بنابراین، بیهوده است بگوئیم که، بدون باری مشاهده و تجربه، هیچ تک رویدادی را معین کنیم، یا هیچ علت یا معلولی را استنتاج کنیم.

لذا می‌توانیم دلیل این را کشف کنیم که چرا هیچ فیلسوف طبیعی‌ای که

چون با سیر معمول طبیعت همانندی اندکی دارند، به‌سهولت هم پذیرفته می‌شود که فقط با تجربه دانسته می‌شوند؛ هیچ انسانی هم تصور نمی‌کند که انفجار باروت، یا کشش آهنربا، هرگز بتواند با دلیل‌های پیشینی کشف شود. به طرز مشابه، وقتی فرض بر این است که معلول وابسته است به سازوکاری ظریف یا ساختار نهانی اجزاء، هیچ مشکلی در این نخواهیم داشت که همه‌ی معرفت‌مان از آن را به تجربه نسبت بدهیم. چه کسی اظهار خواهد کرد که می‌تواند آن دلیل نهایی را به‌دست دهد که چرا شیر یا نان غذایی است مناسب برای انسان، و نه برای شیر یا ببر؟

اما، در نگاه اول، همان حقیقت به‌نظر نمی‌آید که همان وضوح را داشته باشد در مورد رویدادهایی که از زمان اولین حضورمان در جهان برایشان آشنا شده‌اند، رویدادهایی که همانندی زیادی با کل سیر طبیعت دارند، و رویدادهایی که فرض بر این است که وابسته‌اند به خصوصیات ساده‌ی اشیاء، بی هیچ ساختار نهانی اجزاء. متمایل‌یم به اینکه تصور کنیم که می‌توانستیم این معلول‌ها را با صرف کنش عقل‌مان کشف کنیم، بدون تجربه. خیال می‌کنیم، که اگر، به‌ناگاه، به این جهان آورده می‌شدیم، می‌توانستیم همان ابتدا استنتاج کرده باشیم که یک توپ بلیارد در زمان ضربه حرکت را به توپ دیگر انتقال می‌دهد؛ و لازم نبود برای رویداد صبر کنیم، تا در خصوص‌اش با قاطعیت حکم صادر کنیم. چنین است تأثیر عادت، که، در قوی‌ترین وضعیت‌اش، نه فقط جهل طبیعی ما را می‌پوشاند، بلکه حتی خودش را هم مخفی می‌کند، و به‌نظر می‌رسد که رخ نمی‌دهد، صرفاً چون به بالاترین میزان یافت می‌شود.

اما تا مقاعد سوم که همه‌ی قوانین طبیعت، و بی‌استثنا همه‌ی کنش‌های اجسام، فقط از طریق تجربه است که دانسته می‌شوند، تأملات ذیل، شاید، کفایت کند. اگر شبی به ما عرضه می‌شد، و لازم بود، بدون مراجعه به مشاهدات گذشته، حکمی صادر کنیم در خصوص معلولی که از آن حاصل خواهد شد؛ مثلاً می‌کنم بفرمایید، ذهن به کدامین نحوه می‌بایست این کنش را به انجام برساند؟ باید رویدادی را تصور یا ابداع کند که به عنوان معلول به آن شیء نسبت دهد؛ و آشکار است که این ابداع باید به‌تقایی دلخواه باشد. با دقیق‌ترین موشکافی و وارسی هم ذهن هرگز ممکن نیست بتواند معلول را در علت فرضی دریابد. چرا که معلول کاملاً متفاوت با علت است، و نتیجتاً هرگز نمی‌تواند در آن کشف

۱۰

۸

SBN 29

۱۱

۹

۱۲

بردارد یا بزرگ‌ترین وزن را بلند کند، اگر، با اسباب‌چینی و سازوکاری، بتوانیم سرعت آن نیرو را افزایش دهیم، طوری که قوی‌تر از رقیب‌اش بشود. هندسه با به‌دست‌دادن ابعاد دقیق همی اجزا و اشکالی که می‌توانند در هر گونه‌ای از ماشین وارد شوند، به ما در کاربست این قانون کمک می‌کند؛ اما هنوز کشف خود قانون صرفاً وامدار تجربه است، و همی استدلال‌های مجرد جهان هم هرگز نمی‌تواند ما را یک قدم به سمت معرفت به آن سوق بدهد. وقتی به خویشی استدلال می‌کنیم، و صرفاً شئی، یا علتی را، آنچنان که بر ذهن ظاهر می‌شود، مستقل از هر مشاهداتی، در نظر می‌گیریم، هرگز نمی‌تواند از هیچ شئی متمایزی، از جمله معلول‌اش، هیچ تصویری به ما بدهد؛ چه رسد به اینکه ارتباطی جدایی‌ناپذیر و تقض‌ناشدنی بین آنها به ما نشان بدهد. انسان بسیار بخردی باید باشد، تا بتواند با استدلال کشف کند که بلوغ معلول گرما است، و یخ معلول سرما، بی آنکه قبلاً با کنش‌های این خصوصیات آشنا شده باشد.

قسمت ۲

۱۴ اما، تا اینجا، در مورد سؤالی که ابتدا مطرح شد رضایت کافی حاصل نکرده‌ایم. هر پاسخی باز سؤال تازه‌ای برمی‌انگیزد در دشواری قبلی، و ما را به کاوش‌های بیشتر سوق می‌دهد. وقتی پرسیده می‌شود، ماهیت همی استدلال‌های ما در خصوص امر واقع چیست؟ جواب مناسب به‌نظر می‌رسد این باشد که اینها مبتنی‌اند بر رابطه‌ی علت و معلول. وقتی باز پرسیده شود، مبنای همی استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌هایمان در خصوص آن رابطه چیست؟ شاید در یک کلمه جواب داده شود، تجربه. اما اگر باز طبع جستجوگرانه‌مان را پیش ببریم، و ببرسیم، مبنای همی نتیجه‌گیری‌های مبتنی بر تجربه چیست؟ این مستلزم سؤال جدیدی است که شاید پاسخ و شرح‌اش دشوارتر باشد. فیلسوفان، که یک حالت کفایت و عقل برتر به خود می‌گیرند، کار سختی در پیش دارند، وقتی با اشخاصی با تمایلات پرسشگرانه مواجه می‌شوند که آنان را از هر گوشه تحت فشار قرار می‌دهند، و فیلسوفان در مقابل‌شان عقب می‌نشینند، و آن اشخاص، اهل‌مدان دارند که در نهایت آنان را به دوراهی خطرناکی می‌برند. همی بین تدبیر، ابتکار، پیشگیری از این پریشانی، تواضع در ادعاهایمان استوار، و همی ابتکار و تدبیر، ابتکار،

عافل و متواضع باشد، هرگز نکشیده است به هیچ عمل طبیعی‌ای علت نهایی اسناد کند، یا به نحوی متمایز آن قوای را نشان دهد که یک معلول را در عالم ایجاد می‌کند. به این معترف‌اند که نهایت تلاش عقل بشری، تقلیل دادن اصول ایجادکننده‌ی پدیده‌های طبیعی است به یک سادگی بیشتر، و تفکیک کردن معلول‌های خاص فراوان به تعداد اندکی علت‌های کلی، از طریق استدلال‌های مبتنی بر هباندی و تجربه و مشاهده. اما در مورد علت‌های این علت‌های کلی، بیهوده خواهد بود تلاش‌مان برای کشف‌شان؛ هرگز هم قادر نخواهیم بود، با هیچ شرح خاصی از آنها، خودمان را راضی کنیم. اصول و سرچشمه‌های نهایی کاملاً بر کاوش و کنجکاوی بشری بسته‌اند. کنشسانی، جاذبه، به‌هم‌پیوستگی اجزاء، انتقال حرکت با ضربه؛ اینها احتمالاً آن اصول و علت‌هایی نهایی‌اند که شاید در طبیعت کشف کنیم؛ و می‌توانیم خودمان را به حد کفایت خوشبخت به‌حساب بیاوریم، اگر، با استدلال و کاوش دقیق، بتوانیم پدیده‌های خاص را تا این اصول کلی، یا تا نزدیک‌شان، ردیابی کنیم. کامل‌ترین فلسفه‌ی از نوع طبیعی فقط جمل ما را کمی بیشتر به تعویق می‌اندازد؛ شاید همان طور که کامل‌ترین فلسفه‌ی از نوع انسانی یا مابعدالطبیعی فقط به کار این بیاید که بخش‌های بزرگ‌تری از جمل ما را آشکار کند. بدین ترتیب حاصل همی فلسفه مشاهده‌ی ناپیایی و ضعف بشری است، و، علی‌رغم تلاش‌های ما برای گریختن یا اجتناب از آن، در هر موقعیتی در مقابل‌مان قرار می‌گیرد.

۱۳ هندسه هم، با همی دقت‌اش در استدلال، که کاملاً به‌درستی به آن مشهور است، وقتی به کمک فلسفه‌ی طبیعی آورده شود، اصلاً نمی‌تواند این نقص را جبران کند، یا ما را به معرفت به علت‌های نهایی سوق دهد. هر بخشی از ریاضیات کاربردی بر پایه‌ی این فرض پیش می‌رود که طبیعت قوانین خاصی را در کنش‌هایش تثبیت کرده است؛ و استدلال‌های مجرد به‌کار گرفته می‌شوند، یا برای کمک به تجربه در کشف این قوانین، یا برای تعیین تأثیر آنها در موارد خاصی که این تأثیر به میزان دقیقی وابسته باشد به فاصله و کیفیت. فی‌المثل، این یک قانون حرکت است که با تجربه کشف شده، که اندازه‌ی حرکت یا نیروی هر جسم در حرکت، در نسبت مرکب یا در تناسب است با محتوای صلب‌اش و سرعت‌اش؛ و نتیجتاً، نیروی کوچک می‌تواند بزرگ‌ترین مانع را

را خودمان آشکار کنیم پیش از اینکه در موردش به ما اعتراض شود. به این طریق، می‌توانیم از خود چهل‌مان نوعی امتیاز کسب کنیم.

۱۵ من، در این بخش، به کار آسانی قناعت خواهم کرد، و قصد خواهم کرد که فقط باسخی منفی بدهم به سؤالی که در اینجا مطرح شد. پس، می‌گویم که، حتی بعد از آنکه از کنش‌های علت و معلول تجربه پیدا کردیم، آن نتیجه‌گیری‌هایمان از تجربه، بنا‌غی‌شوند بر استدلال، با هر هیچ فرآیند فهم، این جواب را باید تلاش کنیم که هم توضیح دهیم و هم از آن دفاع کنیم.

۱۶ مسلماً باید تصدیق شود که طبیعت ما را با فاصله‌ی زیادی از همدی اسرارش دور نگه داشته است، و فقط معرفت در مورد تعداد کمی از خصوصیات ظاهری اشیاء را برآیند فراهم کرده است؛ حال آنکه آن قوا و اصولی را از ما پنهان کرده است که تأثیر این اشیاء تماماً به آنها بستگی دارد. حواس ما به ما در مورد رنگ و وزن و سفتی نان اطلاع می‌دهد؛ اما نه حس و نه عقل هرگز نمی‌تواند به ما در مورد آن خصوصیات اطلاع دهد که نان را برای آذوقه و تغذیه‌ی بدن انسان مناسب می‌سازد. بنیانی با لامسه ایده‌ای از حرکت واقعی اجسام انتقال می‌دهد؛ اما در مورد آن نیرو یا قوه‌ی حیرت‌آوری که هواره بر جسم متحرک اثر می‌کند و پیوسته مکان آن را تغییر می‌دهد، و اجسام هرگز از دست‌اش نمی‌دهند مگر با انتقال‌اش به اجسام دیگر؛ در مورد این نیرو یا قوه کمترین تصویری نمی‌توانیم بسازیم. اما بر رغم این چهل از اصول و قوه‌های^۷ طبیعی، هواره، وقتی خصوصیات محسوس مشابه را می‌بینیم، این را مفروض می‌گیریم که قوه‌های نهانی مشابه دارند، و انتظار داریم که اثراتی از آنها ناشی شود شبیه به آنها که تجربه کرده‌ایم. اگر جسمی با سفتی و رنگی مشابه با آن نانی، که بیشتر خورده‌ایم، به ما عرضه شود، در تکرار تجربه تردیدی به خود راه نمی‌دهیم، و، با قطعیت، آذوقه و تغذیه‌ی مشابه را پیش‌بینی می‌کنیم. حالا این یک فرآیند ذهن یا اندیشه است، که مایل‌ام مبنایش را بدانم، همگان تصدیق می‌کنند که بین خصوصیات محسوس و قوای نهانی هیچ ارتباط شناخته‌شده‌ای نیست؛ و نتیجتاً هیچ معرفتی در مورد ماهیت آنها نیست که ذهن را به این

۷. لغت قوه در اینجا به مفهومی فراح و عامانه به‌کار می‌رود. شرح دقیق‌ترش شواهد بیشتری برای این استدلال به‌دست می‌دهد. بخش ۷ را ببینید.

سمت سوق دهد که در مورد هم‌زمانی دائم و منظم آنها نتیجه‌ای بگیرد. در مورد تجربه‌ی گذشته، می‌توان تصدیق کرد که فقط در مورد آن اشیاء خاصی اطلاعات مستقیم و قطعی می‌دهد، و فقط در مورد آن بازه‌ی خاصی از زمان، که تحت شناخت‌اش قرار می‌گیرند؛ اما چرا این تجربه باید به زمان‌های آینده گسترش یابد، و به اشیاء دیگری، تا بدان جا که می‌دانیم، شاید فقط در ظاهر شبیه باشند؛ این سؤالی اصلی است که بر آن اصرار خواهم کرد. نانی که بیشتر خورده‌ام مرا تغذیه کرده است؛ یعنی، جسمی با چنان خصوصیات محسوسی، در آن زمان، دارای چنین قوای نهانی‌ای بوده است؛ اما آیا نتیجه می‌شود که نان دیگری هم باید مرا در زمان دیگری تغذیه کند، و خصوصیات محسوس مشابه باید هواره با قوای نهانی مشابه همراه باشند؟ این نتیجه به هیچ روی ضروری به‌نظر نمی‌رسد. مستقیم، باید اذعان کرد که این نتیجه‌ای است که ذهن گرفته است؛ گام خاصی برداشته شده است، یک فرآیند اندیشه، و یک استنتاج، که لازم است توضیح داده شود. این دو گزاره بسیار دورند از اینکه یکی باشند، دریافت‌ام که چنین شبیهی هواره همراه بوده است با چنین اثری، و پیش‌بینی می‌کنم که اشیاء دیگری، که در ظاهر، شبیه‌اند، با اثرهای شبیه همراه خواهند بود. تصدیق خواهم کرد، اگر مایل باشید، که یکی از این گزاره‌ها را می‌توان از دیگری استنتاج کرد؛ در واقع می‌دانم که هواره استنتاج‌اش می‌کنند، اما اگر اصرار داشته باشید که این استنتاج با زنجیری از استدلال انجام می‌شود، تقاضا می‌کنم آن استدلال را عرضه کنید. ارتباط بین این گزاره‌ها شهودی نیست. واسطه‌ای نیاز است که بتواند ذهن را قادر کند چنین استنتاجی را انجام دهد، اگر که واقعاً بتواند با استدلال و دلیل انجام شود. اینکه آن واسطه چیست، باید اعتراف کنم که در درک من نمی‌گنجد؛ و عرضه‌کردنش بر عهده‌ی آنان است که اظهار می‌کنند که حقیقتاً وجود دارد، و منشأ همه‌ی نتیجه‌گیری‌های ما در خصوص امر واقع است.

این دلیل سلبی باشد، در گذر زمان، یکسره متقاعدکننده بشود، اگر فیلسوفان توانا و تیزبین زیادی کاوش‌های خود را به این طریق بگردانند؛ و هیچ کس هرگز نتواند گزاره‌ای ارتباط‌دهنده با گامی مبانی کشف کند که فهم را در این نتیجه‌گیری کمک کند. اما چون این سؤال هنوز تازه است، هر

خواننده‌ای شاید تا اینجا به دریافت خودش انکا نکند تا نتیجه بگیرد که، به این سبب که دلیل از کاوش او می‌گریزد، بنابراین دلیل حقیقتاً وجود ندارد. از این رو شاید نیاز باشد که دست به کار دشوارتری بزنیم؛ و با احصاء همه شاخه‌های معرفت بشری، تلاش کنیم نشان بدهیم که هیچ یک از آنها نمی‌تواند چنین دلیلی فراهم کند.

همه استدلال‌ها را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد، یعنی استدلال برهانی، یا استدلال در خصوص روابط ایده‌ها، و استدلال انسانی، یا استدلال در خصوص وجود و امر واقع. اینکه در این مورد دلیل‌های برهانی‌ای نیست، آشکار به نظر می‌رسد؛ چون این مستلزم هیچ تناقضی نیست که سیر طبیعت بتواند تغییر کند، و ششی، ظاهراً مشابه آنهایی که تجربه کرده‌ایم، بتواند با اثرات متفاوت یا متضادی همراه باشد. نمی‌توانیم آن را با وضوح و تمایز تصور کنیم که جسمی که از ابرها فرو می‌ریزد، و از همه‌ی جهات دیگر، به برف شباهت دارد، یا این حال طعم شک یا حس آتش داشته باشد؟ آیا گزاره‌ای هست درک‌شدنی‌تر از اظهار اینکه همه‌ی درختان در دسامبر و ژانویه شکوفه می‌دهند، و در مه و ژوئن پژمرده می‌شوند؟ اما هر آنچه درک‌شدنی باشد، و بتواند به نحوی متمایز تصور شود، مستلزم هیچ تناقضی نیست، و هرگز نمی‌تواند با هیچ دلیل برهانی یا استدلال مجرد پیشینی‌ای اثبات کرد که کاذب است.

بنابراین، اگر متعهد به دلیل‌هایی هستیم تا به تجربه‌ی گذشته متکی شویم، و آن را محک دآوری آینده‌مان قرار دهیم، این دلیل‌ها باید فقط محتمل باشند. یا، طبق تقسیم‌بندی فوق‌الذکر، مربوط باشند به امر واقع و وجود حقیقی. اما اینکه دلیلی از این نوع وجود ندارد، باید واضح باشد، اگر که تصدیق شود که شرح‌مان از آن گونه‌ی استدلال استوار و رضایت‌بخش است. گفتیم که همه‌ی دلیل‌های در خصوص وجود بنا شده‌اند بر رابطه‌ی علت و معلول؛ و معرفت ما از آن رابطه تماماً مأخوذ است از تجربه؛ و همه‌ی نتیجه‌گیری‌های تجربی‌مان بر پایه‌ی این فرض پیش می‌روند که آینده همخوان خواهد بود با گذشته. بنابراین، تلاش برای اثبات این فرض اخیر از طریق دلیل‌های احتمالی، یا دلیل‌های مربوط به وجود، لاجرم آشکارا دچار دور هستند، و چیزی را مفروض می‌گیرند که خود نکته‌ی مورد بحث است.

SBN 35

SBN 36

فی‌الواقع، همه‌ی استدلال‌های تجربی بنا شده‌اند بر مشابَهتی که در بین اشیاء طبیعی کشف می‌کنیم، و از آن طریق است که ترغیب می‌شویم اثراتی انتظار داشته باشیم شبیه به آنهایی که دریافت‌هایم که از پی چنین اشیائی می‌آیند. و گرچه جز احمق یا دیوانه هرگز کسی نخواهد کوشید در محبت تجربه مناقشه کند، یا آن راهنمای بزرگ زندگی بشری را رد کند؛ مطمئناً فیلسوف مجاز خواهد بود که دست‌کم آن مقدار کنجکاوی داشته باشد که آن اصل طبیعت بشری را واریسی کند که این محبت قوی را به تجربه می‌دهد، و مجبورمان می‌کند که از آن مشابَهتی بهره‌گیریم که طبیعت در بین اشیاء متفاوت قرار داده است. از علت‌هایی که شبیه به‌نظر می‌آیند، معلول‌های شبیه انتظار داریم. این سرجمع همه‌ی نتیجه‌گیری‌های تجربی‌مان است. حالا آشکار به‌نظر می‌رسد که، اگر این نتیجه‌گیری با عقل شکل گرفته بود، از ابتدا، و بر مبنای یک نمونه، همان قدر کامل می‌بود که بعد از یک سیر بسیار طولانی تجربه. اما موضوع کاملاً برعکس است. چیزی بیش از تخم مرغ‌ها به هم مشابَهت ندارند؛ اما هیچ کس، بر پایه‌ی این مشابَهت ظاهر، طعم و مزه‌ی واحدی را از همه‌ی آنها انتظار ندارد. فقط بعد از سیری طولانی از تجربیات یک‌شکل از هر نوع است، که در مورد رویداد خاصی اعتماد و ایمنی قوی حاصل می‌کنیم. حالا کجا است آن فرآیند استدلال که، از یک نمونه، نتیجه‌ای بگیرد، بسیار متفاوت از آنی که از یک نمونه استنتاج می‌کند که به هیچ روی با آن یک مورد تفاوت ندارند؟ این سؤال را همان‌قدر برای کسب اطلاع پیش می‌نهم که به قصد مطرح کردن دشواری‌ها. نمی‌توانم چنین استدلالی بیایم، نمی‌توانم چنین استدلالی تصور کنم. اما همچنان ذهن‌ام را برای آموزش باز می‌گذارم، اگر کسی مرحمت کند و به من اعطایش کند.

اگر گفته شود که، از تعدادی تجربه‌ی یک‌شکل، ارتباطی را بین خصوصیات محسوس و قوای نهانی استنتاج می‌کنیم؛ این، باید اعتراف کنم که همان مشکل است که با اصطلاحات دیگری بیان شده است. سؤال باز تکرار می‌شود، این استنتاج بر چه فرآیندی از استدلال بنا شده است؟ آن واسطه، آن ایده‌های میانجی، که گزاره‌هایی این‌قدر دور از هم را پیوند می‌دهند، کجا هستند؟ اعتراف می‌شود که رنگ و سفتی و سایر خصوصیات محسوس نان به‌نظر نمی‌آید که، به

۲۰

۲۱

SBN 37

در خصوصیات محسوس‌شان. این گاهی، و در مورد بعضی اشیاء، رخ می‌دهد: چرا نتواند همواره، و در مورد همه‌ی اشیاء، رخ بدهد؟ کدام منطقی، کدام فرآیند استدلال، شما را در مقابل این فرضِ این می‌کند؟ می‌گویید که روال معمول من تردیدهایم را رد می‌کند. اما مقصود سؤال مرا اشتباه گرفته‌اید. در مقام عامل، در این موضوع کاملاً راضی شده‌ام؛ اما در مقام فیلسوفی، که از کنجکاوی، و نخواهم گفت شکاکیت، بهره‌ای دارد، می‌خواهم از مبنای این استنتاج باخبر شوم. هیچ نوشته‌ای، هیچ کاوشی هنوز نتوانسته مشکل مرا رفع کند، یا مرا در موضوعی با این اهمیت راضی کند. کاری بهتر از این آیا می‌توانم کرد که مشکل را به عموم عرضه کنم اگرچه، شاید، امیدم اندک باشد که راه‌حلی به‌دست آورم؟ از این طریق، اگر بر معرفت‌مان نینفزاییم، دست‌کم بر چهل‌مان آگاه خواهیم بود.

باید اعتراف کنم که دچار نخوتِ نابخشودنی است کسی که نتیجه می‌گیرد که بدین سبب که استدلالی از جنگ تحقیق‌اش می‌گریزد، بنابراین حقیقتاً وجود ندارد. باید همچنین اعتراف کنم که گرچه همه‌ی فضلا، برای قرون متمادی، خود را وقف جست‌وجویی بی‌ثمر در موضوعی کرده باشند، باز هم، شاید، شتاب‌زده باشند قاطعانه نتیجه‌گرفتن اینکه، بنابراین، موضوع لاجرم در کل درک بشری نمی‌گنجند. حتی اگر همه‌ی منابع معرفت‌مان را وارسی کنیم، و همه را به این نتیجه برسیم که برای چنین موضوعی نامناسب‌اند، هنوز شاید شبهه‌ای بماند که این احصاء کامل نیست، یا وارسی دقیق نیست. اما در مورد موضوع حاضر، ملاحظاتی هست که همه‌ی این اتهام نخوت یا شبهه‌ی خطا را برطرف می‌کند.

مسلم است که جاهل‌ترین و ابله‌ترین رعایا، بل نوزادان، بل حتی حیوانات وحشی، از طریق تجربه پیشرفت می‌کنند، و خصوصیات اشیاء طبیعی را، از طریق مشاهداتی معلول‌هایی که از آنها حاصل می‌شوند، یاد می‌گیرند. وقتی کودکی حس درد لمس شعله‌ای آتش یک شمع را احساس کرد، مراقب خواهد بود که دست‌اش را نزدیک هیچ شمع نمی‌برد؛ و بلکه معلول شبهه‌ی از هر علتی انتظار خواهد داشت که در ظاهر و خصوصیات محسوس‌اش شبیه باشد. اگر ادعا کنید که، بنابراین، یک فرآیند دلیلی یا عقلانی‌سازی است که فهم کودک را به این نتیجه می‌رساند، من شاید بحق باشم تقاضا کنم که آن دلیل را عرضه کنید؛ شما هم بهانه‌ی عقلانی‌ای ندارید که چنین درخواست متصفانه‌ای را رد

خودی خود، ارتباطی با قوای نهانیِ آذوقه و تغذیه داشته باشد. چرا که در غیر این صورت می‌توانستیم این قوای نهانی را از اولین مورد ظهور این خصوصیات محسوس نتیجه بگیریم، بدون یاری تجربه؛ بر خلاف عقیده‌ی همه‌ی فیلسوفان، و بر خلاف امر آشکار واقع. پس این است وضع طبیعیِ جهل ما در مورد قوا و تأثیر همه‌ی اشیاء. این را تجربه چگونه جبران می‌کند؟ فقط تعدادی معلول یک‌شکل به ما نشان می‌دهد، ناشی‌شده از بعضی اشیاء، و به ما می‌آموزد که آن اشیاء خاص، در آن زمان خاص، دارای چنان قوا و نیروهایی بوده‌اند. وقتی شیئی جدید، دارای خصوصیات محسوسِ شبیه، عرضه می‌شود، انتظار قوا و نیروهای شبیه را داریم، و به دنبال معلولی مشابه می‌گردیم. از جسمی با رنگ و سفتی مشابه‌تان، انتظار آذوقه و تغذیه‌ی مشابه داریم. اما این مطمئناً گام یا حرکتی است از ذهن، که لازم است توضیح داده شود. وقتی انسانی می‌گوید، در همه‌ی نمونه‌های گذشته، دریافت‌ام که چنان خصوصیات محسوس پیوند دارند با چنان قوای نهانی؛ و وقتی می‌گوید، خصوصیات محسوس مشابه همواره پیوند دارند با قوای نهانی مشابه؛ او مرتکب همان گویی نشده است، این گزاره‌ها هم از هیچ جهت یکی نیستند. می‌گویید که یک گزاره نتیجه‌ای است از دیگری. اما باید اعتراف کنید که این استنتاج شهودی نیست؛ برهانی هم نیست؛ پس ماهیت‌اش چیست؟ گفتن اینکه تجربه است، مضادۀ مطلوب است. چرا که همه‌ی استنتاج‌های تجربی، مبنایشان این فرض است که آینده با گذشته شباهت خواهد داشت، و قوای مشابه پیوند خواهند داشت با خصوصیات محسوس مشابه. اگر هیچ شبهه‌ای باشد که سیر طبیعت می‌تواند تغییر کند، و گذشته می‌تواند قاعده‌ای برای آینده نباشد، همه‌ی تجربیات بی‌فایده می‌شود، و موجب هیچ استنتاج یا نتیجه‌گیری‌ای نمی‌شود. بنابراین، غیرممکن است که هیچ دلیل تجربی‌ای بتواند این شباهت گذشته به آینده را اثبات کند؛ چون همه‌ی این دلایل بنا شده‌اند بر فرضی آن شباهت. فرض کنید تصدیق شود که سیر طبیعت تاکنون بسیار منظم بوده است؛ این به تنهایی، بدون دلیل یا استنتاجی جدید، اثبات نمی‌کند که، برای آینده، سیر همچنان منظم خواهد بود. بیهوده ادعا می‌کنید که ماهیت اجسام را از تجربه‌ی گذشته‌تان آموخته‌اید. ماهیت نهانی آنها، و نتیجتاً، همه‌ی معلول‌ها و تأثیرات‌شان، می‌تواند تغییر کند، بدون هیچ تغییری

۲۲

SBN 38

۳۳

کنید. نمی‌توانید بگویید که دلیل غامض است، و ممکن است که از جنگِ کاوش شما بگریزد؛ زیرا اعتراف می‌کنید که برای توان یک نوزاد هم واضح است. بنابراین، اگر برای لحظه‌ای درنگ کنید، یا اگر، بعد از تأمل، استدلالی پیچیده یا زرف عرضه کنید، به نحوی از سؤال دست می‌کشید، و اعتراف می‌کنید که استدلال نیست که مجاب‌مان می‌کند فرض کنیم گذشته به آینده شباهت دارد، و انتظار معلول‌های شبیه از علت‌هایی داشته باشیم که، در ظاهر، شبیه‌اند. این آن گزاره‌ای است که می‌خواستم در بخش حاضر تقویت‌اش کنم. اگر بر حق باشم، ادعا نمی‌کنم کشف عظیمی کرده‌ام. و اگر بر خطا باشم، باید در مورد خودم اذعان کنم که واقعاً محقق عقب‌مانده‌ای هستم؛ زیرا نمی‌توانم دلیلی را کشف کنم که، به نظر می‌رسد، کاملاً برآیم آشنا بوده است، مدت‌ها پیش از آنکه از گهواره بیرون بیایم.

بخش ۵

راه‌حل شکاکانه‌ی این تردیدها

قسمت ۱

۱ اشتیاق برای فلسفه، مثل اشتیاق برای دین، به نظر می‌آید در معرض این مشکل باشد که، گرچه اصلاح طرز رفتارهای ما را، و ریشه‌کن کردن ردائیل‌مان را، هدف می‌گیرد، می‌تواند، با مدیریت غیرعقلانه، فقط به این کار بپیاید که به گرایش غالب پر و بال بدهد، و ذهن را، با قاطعیتی بیشتر، به آن سمت براند که، به واسطه‌ی تعصب و خُلق طبیعی، از پیش بسیار زیاد به آن سمت کشیده می‌شود. مسلم است که، در حالی که سودای استواری منبع‌الطبع خرد فلسفی را داریم، و تلاش می‌کنیم لذات‌مان را یکسره درون اذهان‌مان نگه داریم، شاید، در نهایت، فلسفه‌مان را شبیه‌کنیم به فلسفه‌ی اپیکتتوس، و دیگر رواقیان، که صرفاً نظامی است پالوده‌تر برای خودخواهی، و از طریق استدلال همه‌ی فضائل را، و نیز لذاذات اجتماعی را، ترک کنیم. در حالی که پوچی زندگی بشری را با دقت مطالعه می‌کنیم، و همه‌ی اندیشه‌هایمان را متوجه ماهیت تهی و گذرای دارایی‌ها و افتخارات می‌کنیم، شاید، در عین حال، داریم کاهلی طبیعی‌مان را خشنود می‌کنیم که، با بی‌زاری‌اش از جنب‌وجوش دنیا، و زحمت کار، به دنبال بهانه‌ای عقلی است تا به خودش مجالی بدهد برای تن‌آسایی کامل و بی‌حساب و کتاب. با این حال، گونه‌ای از فلسفه هست که به نظر می‌رسد فقط اندکی در معرض این مشکل باشد، و این بدان سبب است که با هیچ اشتیاق آشفته‌ی ذهن بشری همخوان نیست، و خودش را هم نمی‌تواند با هیچ تمایل یا عاطفه‌ی طبیعی‌ای مخلوط کند؛ و آن فلسفه‌ی شکاکانه یا آکادمیک است.

آکادمیک‌ها همواره صحبت می‌کنند از تردید و تعلیق داوری، و از خطر تصمیمات عجولانه، و از محدودبودن به مرزهای بسیار محدود کاوش‌های فهم، و از اعلام پراشت از هر نظریه‌پردازی‌ای که در حدود عمل و زندگی معمول قرار نمی‌گیرد. بنابراین، هیچ چیزی نمی‌تواند بیش از این فلسفه بر ضد کاهلی بی‌قید ذهن و نخوت نسنجیده‌اش و ادعاهای بلندپروازانه‌اش و سداهدلی خرافایش باشد. هر اشتیاقی را می‌کشد، جز عشق به حقیقت را؛ و آن اشتیاق هم نه هرگز زیاده از حد بالا می‌رود، و نه می‌تواند بالا رود. بنابراین، تعجب‌آور است که این فلسفه که، در تقریباً هر موردی، لاجرم بی‌آزار و معصوم است، موضوع این همه ناسازی عمومی و سرزنش بی‌پایه باشد. اما، شاید، خود آن شرایطی که این قدر معصوم‌اش می‌کند، همانی باشد که بیش از هر چیز آن را آماج انزجار و نفرت عمومی می‌کند. با خشنود نکردن هیچ اشتیاق نامعمولی، هواخواه به‌دست غسی‌آورد جز اندکی: با مخالفت با چنین تعداد زیادی از رذیلت‌ها و پلاهدها، برای خود کنیری از دشمنان پدید می‌آورد، که بر آن داغ دگراندیش و غیردینی و لامذهب می‌زنند.

از این هم نباید برسیم که این فلسفه، در حالی که تلاش می‌کند کاوش‌های ما را به زندگی معمول محدود کند، هرگز استدلال‌های زندگی معمول را تضعیف نکند، و تردیدهایش را تا آنجا پیش ببرد که همه‌ی اعمال را، و نیز نظریه‌پردازی را، نابود کند. طبیعت همواره بر حقوق‌اش اصرار می‌ورزد، و در نهایت بر هر گونه استدلال مجرد فائق می‌آید. گرچه باید نتیجه بگیریم، برای غونه، مثل بخش پیشین، که در همه‌ی استدلال‌های تجربی، گامی هست که ذهن برمی‌دارد که هیچ دلیلی و هیچ روالی از فهم پیشتیبانی‌اش نمی‌کند؛ هیچ خطری وجود ندارد که این استدلال‌ها، که تقریباً همه‌ی معرفت به آنها وابسته است، هرگز از چنین کنشگی متأثر شوند. اگر ذهن از طریق دلیل مجاب نشود که این گام را بردارد، باید اصل دیگری با هسان وزن و حجیت ترغیب‌اش کند؛ و آن اصل تأثیرش را حفظ خواهد کرد مادام که طبیعت بشری همان که هست بماند. اینکه آن اصل چیست، شاید کاملاً به رنج کاوش‌اش بیرزد.

فرض کنید شخصی که دارای قوی‌ترین قابلیت‌های عقل و تأمل است، به‌ناگهان به این جهان آورده می‌شود؛ البته که فوراً توانی بی‌وقفه‌ای از اشیاء

را مشاهده می‌کرد، و رویدادی را از پی رویدادی دیگر؛ اما قادر نمی‌بود هیچ چیز بیشتری را کشف کند. در آغاز، و با هیچ استدلالی، قادر نمی‌بود به ایده‌ی علت و معلول برسد؛ چون قوه‌های خاصی، که همه‌ی کنش‌های طبیعی از طریق آنها انجام می‌شود، هرگز بر حواس ظاهر نمی‌شوند؛ این هم معقول نیست که، صرفاً به سبب اینکه یک رویداد، در یک مورد، پیش از رویداد دیگری می‌آید، نتیجه بگیریم که بنابراین یکی علت است، دیگری معلول. هزمانی‌شان می‌تواند اتفاقی و تصادفی باشد. شاید هیچ دلیلی نباشد که وجود یکی را از ظهور دیگری استنتاج کنیم، و در یک کلام، چنین شخصی، بدون تجربه‌ی بیشتر، هرگز نمی‌توانست استدلال یا حدس‌اش را در خصوص هیچ امر واقعی به‌کار بگیرد، یا از هیچ چیزی فراتر از آنچه بی‌واسطه در حافظه و حواس‌اش حضور دارد اطمینان داشته باشد.

مجدداً فرض کنید که تجربه‌ی بیشتری کسب کرده باشد، و آن قدر در جهان زندگی کرده باشد که رویدادها و اشیاء مشابهی را مشاهده کرده باشد که دائماً با هم پیوند دارند؛ نتیجه‌ی این تجربه چیست؟ او فوراً وجود یک شئی را از ظهور دیگری استنتاج می‌کند. ولی، با همه‌ی تجربه‌اش، هیچ ایده یا معرفتی کسب نکرده است از آن قوه‌ی نهانی که از آن طریق شئی‌های دیگری را به‌وجود می‌آورد؛ از طریق هیچ فرآیند استدلالی هم مجاب نمی‌شود که این را نتیجه بگیرد. اما همچنان خود را مصمم می‌بیند که نتیجه بگیرد؛ و گرچه شاید متقاعد شود که فهم‌اش هیچ نقشی در این کنش ندارد، مع‌هذا این سر تفکر را ادامه خواهد داد. اصل دیگری هست که موجب می‌شود او چنین نتیجه‌گیری‌ای را انجام بدهد.

این اصل عادت یا انس است. چرا که هرگاه تکرار عمل یا کنش خاصی تمایلی به تجدید همان عمل یا کنش ایجاد کند، بدون آنکه هیچ استدلال یا فرآیند فهمی مجبورش کرده باشد؛ همواره می‌گوییم که این تمایل معلول عادت است. با به‌کارگرفتن آن لغت، ادعا نمی‌کنیم که دلیل نهایی چنان تمایلی را به‌دست داده‌ایم. فقط اصلی از طبیعت بشری را نشان می‌دهیم که عموماً مورد قبول است، و از طریق اثرات‌اش به‌خوبی شناخته‌شده است. کاوش‌هایمان را، شاید، نتوانیم بیشتر ببریم، یا ادعا کنیم که علت این عادت را به‌دست داده‌ایم؛ اما باید به این اصل

۴

۵

SBN 42

SBN 43

در مقام اصلی نهایی قناعت کنیم که می‌توانیم به همدی نتیجه‌گیری‌هایی نسبت دهیم که از تجربه انجام می‌دهیم. اینکه می‌توانیم تا این حد پیش رویم به حد کافی رضایت بخش است؛ بدون شبکه از محدودیت قابلیت‌هایمان، زیرا آنها ما را هیچ پیش‌تر نخواهند برد. و مسلم است که در اینجا گزاره‌ای عرضه می‌کنیم که اگر صادق نباشد باری بسیار قابل درک است، وقتی این را اظهار می‌کنیم که، بعد از هزمانی نام‌دو شیء، برای غونه، حرارت و شعله، وزن و ضلیمت، عادت به تنهایی واداران می‌کند که با ظهور یکی دیگری را انتظار داشته باشیم. این فرضیه حتی به نظر می‌رسد که تنها فرضیه‌ای باشد که این مشکل را توضیح می‌دهد که چرا، از هزار غونه، استنتاجی را انجام می‌دهیم که از یک غونه قادر نیستیم انجام بدهیم، غونه‌ای که، از هیچ جهت، با آنها تفاوت ندارد. عقل از هر چنین دگرگونی‌ای ناتوان است. نتیجه‌گیری‌هایی که عقل از بررسی یک دایره انجام می‌دهد، همان است که با مرور همدی دایره‌های عالم انجام می‌داد. اما هیچ انسانی که فقط یک جسم را دیده باشد که حرکت می‌کند بعد از آنکه جسم دیگری مجبور شد کرده باشد، نمی‌تواند استنتاج کند که هر جسم دیگری هم بر اثر ضربه‌ی مشابهی حرکت خواهد کرد. بنابراین، همدی استنتاج‌های تجربی معلول عادت است، نه استدلال.^۸

۸. برای نویسندگان، حتی در موضوعات انسانی با سیاسی با طبیعی چیزی معمولی از این نیست که غرض بگذارند بین عقل و تجربه، و فرض کنند که این گونه‌های دلیل‌آوری به‌قلمی با یکدیگر متفاوتند. دلیل‌آوری‌های گونه‌ی اول حاصل صرف قابلیت‌های عقلانی‌مان انگاشته می‌شوند که، با بررسی پیشینی ماهیت چیزها، واریسی آثاری که باید از کنش آنها نتیجه شود. اصول خاص علم و فلسفه را تثبیت می‌کنند. دلیل‌آوری‌های گونه‌ی دوم فرض بر آن است که به‌قلمی مأخوذند از حس و مشاهده، که از طریق آنها مطلع می‌شویم که چه چیزی واقعاً از کنش اشیاء خاص حاصل شده، و از آنها قادر می‌شویم استنتاج کنیم که، آینده، چه چیزی از آنها حاصل خواهد شد. بدین ترتیب، برای غونه، از محدودیت‌ها و قیدهای دولت مدنی، و قانون اساسی مشروع، می‌توان با عقل دفاع کرد که، با تأمل بر سبب زیاد و تباهی طبیعت بشری، به ما می‌آموزد که به هیچ انسانی نمی‌توان با اطمینان خاطر قدرت مطلق سپرد؛ یا با تجربه و تاریخ، که به ما اطلاع می‌دهد از اینکه معلوم شده است که، در هر عصر و کشوری، جاه‌طلبی چه سوءاستفاده‌های عظیمی کرده است از چنین اعتماد نسجیده‌ای.

به هر بین تمایز بین عقل و تجربه در همدی غورهای ما در خصوص اداره‌ی زندگی اصرار می‌شود؛ وقتی که به تاجر با بزرگ یا امیر با دولتمرد مجرب اعتماد می‌شود و از او بروی می‌شود؛ و مبتدی نازآموز، ما را بر اندازه‌ای از استعدادهای طبیعی‌ای که به او عطا شده باشد، نادیده گرفته می‌شود و خوار خیره می‌شود. اگرچه تصدیق می‌شود که عقل می‌تواند در مورد نتایج جهان رفتار خاصی در جهان اوضاع‌احوال خاصی به نحو بسیار معقول حدس بزند؛ با این حال، بدون پاری تجربه، باکمال فرض می‌شود، و فقط تجربه است که قادر است به اصول کلی‌ای، که مأخوذند از مطالعه و تأمل، ثبات و قطعیت بدهد.

۶. پس عادت یک راهنمای بزرگ زندگی بشری است. فقط از اصل است که تجربه‌مان را بر ایمان مفید می‌سازد، باعث می‌شود که، برای آینده، سیری از رویدادها را انتظار داشته باشیم مشابه آنها که در گذشته ظاهر شده است. بدون تأثیر عادت، از هر امر واقعی، غیر از آنچه بی‌واسطه در حافظه و حواس حضور دارد، تماماً غافل می‌بودیم. هرگز نمی‌دانستیم چگونه وسایل را با اهداف تنظیم کنیم، یا قوای طبیعی‌مان را برای ایجاد نتیجه‌ای به‌کار گیریم. همدی اعمال، و نیز بخش اعظم نظریه‌پردازی، فوراً به پایان می‌رسید.

۷. اما شاید مناسب باشد تذکر دادن اینکه، گرچه نتیجه‌گیری‌های تجربی‌مان ما را از حافظه و حواس‌مان فراتر می‌برد، و به ما در مورد امور واقعی اطمینان می‌دهد که در بعدترین مکان‌ها و دورترین اعصاب رخ داده‌اند؛ ولی بعضی

→ اسامیر رغم اینکه این غایز به این صورت، هم در صحنه‌های عینی و هم در صحنه‌های نظریه‌پردازی‌های زندگی، عموماً مورد قبول است، این را می‌توان دگرگونی اظهار می‌کنم که این غایز، در اساس بر خطا است، یا دست‌کم، سطحی است.

اگر آن دلیل‌هایی را واریسی کنیم که فرض بر آن است که، در هر یک از علوم فوق‌الذکر، صرفاً معلول استدلال و تأمل‌اند، درخواهیم یافت که، در نهایت، به نتیجه با اصلی کلی ختم می‌شوند که به آن هیچ دلیلی جز مشاهده و تجربه نمی‌توانیم نسبت دهیم. تنها تفاوت بین آنها و آن اصول کلی‌ای که عوامانه حاصل تجربه خالص محسوب می‌شوند، این است که اولی را نمی‌توان مرهن کرد مگر با یک فرایند اندیشه، و تأملی بر آنچه مشاهده کردیم، برای بازسازی شرایطی، و ردیابی نتایج. حال آنکه در دومی، رویداد تجربه‌شده دقیقاً و باثبات شبیه است به آنچه جوانان حاصل وضعیتی خاص استنتاج می‌کنیم. تاریخ کلی تئوریوس با یک نوز نامت می‌شود از جتان مشابهی تریسیم، اگر که شاهان‌مان از قیود قوانین و جمالی آزاد شوند؛ اما مشاهده، یا سسنگدلی با فریب‌کاری‌ای در زندگی خصوصی کلیات می‌کند، با پاری اندکی اندیشه، که به ما هان تنسوش را بدهد؛ به این صورت که به کار این می‌آید که غونه‌ای باشد از تباهی کلی طبیعت بشری، و به ما خطری را نشان دهد که با اعتماد نام به نوع بشر به جان می‌خریم. در هر دو مورد، تجربه است که نهایتاً مبنای استنتاج و نتیجه‌گیری‌مان است.

هیچ انسانی آختجان جوان و تجربه‌نیس، که، بر مبنای مشاهده، اصول کلی و صحیح هراوی در خصوص امور بشری و اداره‌ی زندگی شکل نداده باشد؛ اما باید اعتراف کرد که، وقتی انسان به این می‌رسد که آنها را به عمل درآورد، به غایت در معرض خطا خواهد بود، از زمانی که تجربه و بشری و زمان این اصول کلی را هم و سست بخشد، و هم کاربست و استفاده درست آنها را به او بیاموزد. در هر وضعیت با حادانه، شرایط هراوان خاص و به‌ظاهر کوچک هست که انسان با استعدادهای زیاد، در ابتدا، مستعد این است که آنها را نادیده بگیرد، اگرچه سخت نتیجه‌گیری‌هایش، و نتیجتاً سسجیدودن رفتار، بر مبنای آنها سسنگی دارد. بگذریم از اینکه، برای نازدکاری جوان، مشاهدات کلی و اصول کلی هواره در موقعیت‌های مناسب رخ نمی‌دهند، و هواره هم فوراً با تمایز و آرامش مناسب کار بسته نمی‌شوند. حقیقت این است که استدلال‌گر بی‌تجربه، اگر که مطلقاً بی‌تجربه باشد، اصلاً نمی‌تواند استدلال‌گر باشد؛ و وقتی که آن شخصیت را به کسی نسبت می‌دهیم، آن را تنها به مفهومی نسبی مراد می‌کنیم، و فرض می‌کنیم که به مزیانی کمتر و باکمال‌تر دارای تجربه است.

امور باید همواره در حواس یا حافظه حاضر باشند، که از آنها است که در ابتدا این نتیجه‌گیری‌ها را شروع می‌کنیم. انسانی که در صحرایی غیرمسکون بقایای بناهایی معطم را بباید، نتیجه خواهد گرفت که آن صحرا را، در دوران‌های باستان، ساکنان متمدنی آباد کرده بوده‌اند؛ ولی اگر هیچ چیزی از این جنس بر او خطور نکرده بود، هرگز نمی‌توانست چنان استنتاجی انجام بدهد. از رویدادهای اعصار گذشته به واسطه‌ی تاریخ مطلع می‌شویم؛ اما در این صورت باید کتاب‌هایی را به‌دقت خوانده باشیم که این آموزش‌ها در آنها گنجانده شده، و از آنها استنتاج‌هایمان را از گواهی‌ای به گواهی دیگر انتقال دهیم، تا به شاهدان عینی و تماشاگران این رویدادهای دور برسیم. در یک کلام، اگر با امری شروع نکنیم که در حافظه یا حواس ما محصور داشته باشد، استدلال‌هایمان صرفاً فرضی خواهند بود؛ و هر قدر هم که حلقه‌های خاصی به یکدیگر پیوند یافته باشند، کل زنجیر استنتاج‌ها چیزی نخواهد داشت که از آن پشتیبانی کند، هرگز هم نخواهیم توانست، از آن طریق، به معرفتی از هیچ وجود حقیقی‌ای دست یابیم. اگر بیرسم که چرا به امر واقع خاصی، که گزارش‌اش می‌کنید، باور دارید، باید به من دلیلی بگویید؛ و این دلیل باید امر واقع دیگری باشد که با آن مرتبط است. اما چون نمی‌توانید به این طریق *إلى غير النهاية* پیش بروید، باید سرانجام در امر واقعی توقف یابید که در حافظه یا حواس شما حاضر باشد؛ یا باید تصدیق کنید که باور شما به تمامی بدون مبنا است.

پس نتیجه‌ی کل این بحث چیست؟ نتیجه‌ای ساده؛ گرچه، باید اعتراف کرد که از نظریه‌های معمول فلسفه بسیار به دور است. همه‌ی باورها به امر واقع یا وجود حقیقی صرفاً مأخوذ است از شسینی که در حافظه یا حواس حاضر است، و یک هیزمانی مآلوف بین آن شیء و شسینی دیگر. یا به عبارت دیگر؛ اگر دریافته باشیم که، در موارد بسیاری، دو نوع از اشیاء، شعله و حرارت، برف و سرما، همواره با هم همزمان بوده‌اند؛ اگر شعله یا برف از نو به حواس عرضه شود، ذهن از طریق عادت برده می‌شود به آنجا که حرارت یا سرما را انتظار داشته باشد، و باور کند که چنین خصوصیتی وجود دارد، و با نزدیک‌تر شدن خودش را آشکار خواهد کرد. این باور محصول ضروری قراردادن ذهن در چنین اوضاع و احوالی است. این کنشی است از روح، وقتی که در چنین وضعیتی

SBN 46

۹

فرار می‌گیریم، کنشی همان قدر اجتناب‌ناپذیر که احساس کردن اشتیاق عشق، وقتی که فایده‌ای به ما می‌رسد؛ یا نفرت، وقتی که با جراحی روبه‌رو می‌شویم. همه‌ی این کنش‌ها گونه‌ای از غرایز طبیعی‌اند، که هیچ استدلال یا فرآیند اندیشه یا فهم قادر نیست ایجادش کند، یا مانع‌اش بشود.

در این نقطه، برای ما کاملاً پذیرفتنی خواهد بود که تحقیقات فلسفی‌مان را متوقف کنیم، در بیشتر سؤالات، هرگز نمی‌توانیم گامی بیشتر برویم؛ و در همه‌ی سؤالات، باید، بعد از کاوش‌های بسیار فعالانه و پراز کنجکاوی‌مان، سرانجام در اینجا توقف کنیم. اما هنوز کنجکاوی‌مان بخشودنی خواهد بود، و شاید توصیه‌کردنی، اگر ما را به تحقیقات باز هم بیشتری بکشاند، و مجبورمان کند ماهیت این باور را، و ماهیت هیزمانی مآلوف را، وقتی که حاصل می‌شود، دقیق‌تر وارسی کنیم. از این طریق می‌توانیم با شروع و همانندی‌هایی مواجه شویم که رضایقی ایجاد خواهند کرد؛ دست‌کم برای آنان که عاشق علوم مجرد هستند، و می‌توانند با نظریه‌پردازی‌هایی سرگرم شوند که، هر قدر هم دقیق، هنوز می‌توانند میزانی از تردید و عدم قطعیت را همراه داشته باشند. برای خوانندگانی با ذائقه‌ای متفاوت؛ قسمت باقی‌مانده‌ی این بخش برای آنان طراحی نشده است، و کاوش‌های بعدی را می‌توان به‌خوبی فهمید، حتی اگر این قسمت نادیده گرفته شود.

قسمت ۲

۱۰

چیزی آزادتر از تخیل انسان نیست؛ و گرچه نمی‌تواند فراتر برود از آن موجودی اولیه‌ی ایده‌ها که حواس درونی و بیرونی فراهم کرده است، توانی نامحدود دارد در مخلوط کردن و ترکیب کردن و جدا کردن و تقسیم کردن این ایده‌ها، در همه‌ی انواع و هم و رؤیا. می‌تواند قطاری از رویدادها را جعل کند، با همه‌ی غوذهای واقعیت، و زمان و مکان خاصی را به آنها نسبت دهد، و چونسان موجود تصورشان کند، و آن را برای خود با همه‌ی شریاطی تصویر کند که به هر امر واقع تاریخی‌ای تعلق دارد که با بیشترین قطعیت به آن بساور دارد. بنابراین، تفاوت بین باور و چنین وهمی از چه چیزی تشکیل یافته است؟ این تفاوت در صرف هیچ ایده‌ی خاصی قرار ندارد که به چنین تصویری الصاق شده باشد و ما

شاید، با این حال، نامناسب نباشد سعی کنیم توصیفی از این حس به‌دست بدهیم؛ با این امید که شاید، از این طریق، به همانندی‌هایی برسیم که برایمان شرح کامل‌تری از آن را تدارک ببینند. پس می‌گوییم که باور چیزی نیست جز تصویری از شسیتی، که این تصور روشن‌تر و زنده‌تر و قوی‌تر و محکم‌تر و پایدارتر است از آنچه صرف تخیل هرگز قادر است حاصل کند. مراد از این گسترده‌ی اصطلاحات، که شاید بسیار غیرفلسفی به‌نظر بیایند، فقط بیان آن عملی از ذهن است که واقعیات را، با آنچه واقعیات انگاشته می‌شود را، بیشتر از اوهام بر ما عرضه می‌کند، و باعث می‌شود که وزن‌شان در اندیشه بیشتر شود، و به آنها نفوذی می‌دهد فوق‌اشتیاقی‌ها و تخیل. مشروط بر آنکه در مورد امر توافق کنیم، مناقشه در مورد اصطلاحات غیرضرور است. تخیل بر همدی ایده‌هایش فرمان می‌راند، و می‌تواند، به همدی طرق ممکن، آنها را پیوند دهد و مخلوط کند و تغییر دهد. می‌تواند اشیاء موهوم را با همدی اوضاع و احوال مکان و زمان تصور کند. می‌تواند، به طریقی، آنها را، با چهره‌ی واقعی‌شان، پیش چشمانمان قرار دهد، دقیقاً چنانکه می‌توانستند وجود داشته باشند. اما چون غیرممکن است که این قابلیت تخیل هرگز بتواند، به‌تنهایی، به باور برسد، آشکار است که باور تشکیل یافته است نه از ترتیب یا ماهیت خاصی ایده‌ها، بلکه از طرز تصور آنها، و از احساس‌شان در ذهن. اعتراف می‌کنم که غیرممکن است که این احساس یا طرز تصور را کاملاً توضیح داد. می‌توانیم از واژه‌هایی استفاده کنیم که چیزی نزدیک به آن را بیان می‌کنند. اما اسم درست و مناسب‌اش، چنانکه پیشتر ذکر کرده‌ام، باور است؛ که اصطلاحی است که هر کسی در زندگی معمول به حد کفایت می‌فهمد. و در فلسفه، نمی‌توانیم از این بیشتر برویم که اظهار کنیم که باور چیزی است که ذهن احساس‌اش می‌کند، که ایده‌های داوری را تمیز می‌دهد از اوهام تخیل. به آنها وزن و تأثیر بیشتری می‌دهد؛ باعث می‌شود که با اهمیت بیشتری به‌نظر بیایند؛ آنها را در ذهن تقویت می‌کند؛ و آنها را اصل حاکم بر عمل‌های ما می‌سازد. برای غنوه، در این لحظه صدای شخصی را می‌شنوم که با او آشنایی دارم؛ و صدا گویی از اتاق کناری می‌آید. این انطباع حواس فوراً اندیشه‌ی مرا به سمت آن شخص می‌برد، همراه با همدی اشیاء پیرامون‌اش. آنها را برای خودم چونان چیزهایی موجود در این لحظه

SBN 48

را به قبول فرمان دهد، و هر وهم معلومی فاقد آن باشد. چرا که از آنجا که ذهن بر هر یک از ایده‌هایش تسلط دارد، می‌تواند آزادانه این ایده‌ی خاص را به هر وهی الصاق کند، و نتیجتاً قادر باشد هر چه را بخواهد باور کند؛ بر خلاف آنچه با تجربه‌ی روزانه درمی‌یابیم. ما، در تصورمان، می‌توانیم سر انسانی را به بدن اسبی بچسبانیم؛ اما در توان ما نیست باورکردن اینکه چنین حیوانی هرگز واقعاً وجود داشته است.

۱۱

بنابراین، نتیجه می‌شود که تفاوت بین وهم و باور در حس یا احساسی قرار دارد که به دومی، و نه به اولی، ملحق است، و به اراده وابستگی ندارد، و به‌دلتخواه هم نمی‌توان به آن فرمان داد. مثل همدی حس‌های دیگر، طبیعت است که باید برانگیزدش؛ و از آن وضعیت خاصی باید پدید بیاید که ذهن در موقعیت خاصی در آن قرار می‌گیرد. هرگاه شسیتی به حافظة یا حواس عرضه شود، فوراً، از طریق قوت عادت، خیال را به آن سمت می‌برد که آن شسیتی را تصور کند که معمولاً با آن هم‌زمان است؛ و با این تصور حس یا احساسی همراه می‌شود متفاوت با رویاهای آشفته‌ی خیال‌پردازانه. کل ماهیت باور از این امر تشکیل یافته است. چرا که، از آنجا که هیچ امر واقعی نیست که آنچنان قویاً باورش داشته باشیم که نتوانیم خلافاش را تصور کنیم، تفاوت نمی‌بود بین تصویری که قبول می‌کنیم، و آنی که رد می‌کنیم، اگر نبوده حس‌ی که یکی را از دیگر تمیز می‌دهد. اگر توپ بیلساردی را ببینم که، بر روی میزی هموار، به طرف توپ دیگری حرکت می‌کند، به‌سادگی می‌توانم تصور کنم که در زمان تماس توقف کند. این تصور مستلزم هیچ تناقضی نیست؛ اما با این حال به نحوی بسیار متفاوت از آن تصویری احساس می‌شود که از آن طریق ضربه را، و انتقال حرکت از یک توپ به توپ دیگر را، برای خودم غماش می‌دهم.

۱۲

اگر بنا بود سعی کنیم تعریفی از این حس به‌دست بدهیم، این کار را، شاید، اگر نه غیرممکن، بسیار دشوار می‌یافتیم؛ همچنان که اگر می‌بایست تلاش کنیم احساس سرما یا شور خشم را برای موجودی تعریف کنیم که هرگز از هیچ یک از این احساس‌ها تجربه‌ای نداشته است. باور نام درست و مناسب این احساس است؛ و هیچ کس هرگز در دانستن معنای آن اصطلاح درگی‌مانند؛ بدین سبب که هر انسانی در هر لحظه‌ای از حس‌ی که با آن غماش داده می‌شود آگاه است.

SBN 49

تصور می‌کنم، با همان خصوصیات و روابطی که قبلاً می‌دانستم دارا هستند. این ایده‌ها ذهن مرا محکم‌تر دربرمی‌گیرند از ایده‌های قصری طلسم‌شده. اینها در نزد احساس بسیار متفاوت‌اند، و از هر نوعی، تأثیری بسیار بیشتر دارند، برای دادن لذت یا درد، غم یا شادی.

۱۳ پس اجازه دهید کلّ محدوده‌ی این آموزه را مفروض بگیریم، و تصدیق کنیم که حس باور چیزی نیست جز تصویری شدیدتر و پایدارتر از تصویری که همراه است با صرف اوهام تخیل، و این طرز تصور، از هم‌زمانی مآلوف شیء با چیزی پدید می‌آید که در حافظه یا حواس حاضر است؛ معتمد که بر پایه‌ی این مفروضات، دشوار نخواهد بود یافتن کنش‌های دیگری از ذهن که با آن همانند باشند، و ردیابی این پدیده‌ها تا اصولی حتی کلی‌تر.

۱۴ بیشتر مشاهده کرده‌ام که طبیعت ارتباط‌هایی را بین ایده‌های خاص تثبیت کرده است، و به محض اینکه یک ایده به اندیشه‌های ما خطور کند همبسته‌اش را هم معرفی می‌کند، و با حرکتی نرم و نامحسوس، توجه ما را به سمت‌اش می‌برد. این اصول ارتباط یا تداعی را ما به سه تا تقلیل داده‌ام، که عبارت‌اند از شباهت و مجاورت و علت؛ که یگانه رشته‌هایی هستند که اندیشه‌های ما را به هم پیوند می‌دهند، و آن قطار منظم تأمل یا گفت‌وگو را ایجاد می‌کنند که، به میزانی کمتر یا بیشتر، در همه‌ی نوع بشر وقوع می‌یابد. حالا اینجا سؤال پدید می‌آید که راه‌حل مشکل فعلی به آن بستگی خواهد داشت. آری، در همه‌ی این روابط، پیش می‌آید که وقتی یکی از اشیاء به حواس یا حافظه عرضه می‌شود، ذهن نه فقط به تصور همبسته‌اش برده می‌شود، بلکه به تصویری می‌رسد پایدارتر و قوی‌تر از آنچه در غیر آن صورت قادر بود حاصل کند؛ این به‌نظر می‌رسد که در مورد آن باوری برقرار باشد که از رابطه‌ی علت و معلول پدید می‌آید. و اگر در مورد دیگر رابطه‌ها یا اصول تداعی هم برقرار باشد، این را می‌توان چنان قانونی عمومی تثبیت کرد که در همه‌ی کنش‌های ذهن رخ می‌دهد.

۱۵ بنابراین، چنان نخستین آزمایش برای هدف فعلی‌مان، می‌توانیم مشاهده کنیم که به محض ظهور تصویر یک دوست غایب، آن شباهت ایده‌ی ما از او را به جنب‌وجوش می‌آورد، و هر اشتیاقی که آن ایده ایجاد می‌کند، خواه ششادی خواه غم، نیرو و قوت بیشتری کسب می‌کند. در ایجاد این اثر، هم یک

رابطه و هم یک انطباق حاضر؛ مقارنت دارند. اگر تصویر با او هیچ شباهتی نداشت، یا دست‌کم منظور او نبود، هرگز اندیشه‌ی ما را به این اندازه به سمت او نمی‌برد؛ و در جایی که تصویر نباشد، و شخص هم نباشد؛ ذهن گرچه می‌تواند از اندیشه‌ی یکی به اندیشه‌ی دیگر گذر کند؛ این‌طور احساس می‌کند که، با آن گذار، ایده‌اش به جنب‌وجوش آورده نشده بلکه ضعیف شده است. از دیدن تصویری از یک دوست لذت می‌بریم، وقتی که تصویر در مقابل‌مان نهاده شده باشد؛ اما وقتی که برداشته شود، ترجیح می‌دهیم که در عوض خودش را مستقیماً در نظر آوریم، تا اینکه به تصویری فکر کنیم که به همان اندازه دور و مبهم است.

۱۶ مراسم مذهب کاتولیک رُم را می‌توان چنان نمونه‌هایی با همین ماهیت انگاشت، متدینان به آن اعتقاد خرافی معمولاً برای آن نمایش‌های پرزرق‌وبرقی که بابت‌شان شات‌ها می‌شوند، این را عذر می‌آورند که اثر خوب آن اعمال و نشست‌وبرخاست‌ها و حرکات بی‌رونی را به جنب‌وجوش آوردن اعتقادشان و برانگیختن شوروشوق‌شان احساس می‌کنند، اعتقاد و شوروشوقی که در غیر این صورت، اگر به‌قلمی متوجه اشیائی دور و غیرمادی می‌بود، رو به زوال می‌رفت. آنان می‌گویند که ما موضوعات دین‌مان را در تصاویر و نمادهای محسوسی متمثل می‌کنیم، و از طریق حضور بی‌واسطه‌ی این نمادها، آن موضوعات را بیشتر از آنچه که با صرف تأمل و نگاه عقلانی برایمان ممکن می‌بود برای خودمان حاضر می‌سازیم. اشیاء محسوس همواره بر خیال بیش از هر چیز دیگری تأثیر دارند؛ و این تأثیر را به‌سهولت به آن ایده‌هایی منتقل می‌کنند که با آنها مرتبط‌اند، و به آنها شباهت دارند. از این روال‌ها، و این استدلال، فقط نتیجه می‌گیرم که تأثیر شباهت در به‌جنب‌وجوش‌درآوردن ایده‌ها بسیار معمول است؛ و چون در هر موردی یک شباهت و یک انطباق حاضر باید مقارنت داشته باشند، تجربیات فراوانی برایمان فراهم می‌شود که حقیقت اصل پیش‌گفته را اثبات کنیم.

۱۷ می‌توانیم با آزمایش‌هایی از نوعی متفاوت به قوت این آزمایش‌ها اضافه کنیم، به این صورت که اثرات مجاورت را هم علاوه بر شباهت در نظر بگیریم. مسلم است که فاصله قوت هر ایده‌ای را کاهش می‌دهد، و با نزدیک‌شدن‌مان

به هر شیئی؛ گرچه آن شیء خودش را بر حواس ما آشکار نکند؛ با تأثیری بر ذهن کنش می‌کند که متأسی است از انطباعی بی‌واسطه. اندیشیدن به هر شیئی ذهن را به سهولت به آنچه با آن مجاور است منتقل می‌کند؛ اما تنها حضور واقعی یک شیء است که آن را با میزان فراتری از زنده‌بودن منتقل می‌کند. وقتی چند میل از خانه دورم، هر چیزی که به آن مربوط است بر من بسیار بیشتر از وقتی تأثیر می‌گذارد که دویست فرسخ دور باشم؛ گرچه حتی در آن فاصله هم تأمل در هر چیزی در اطراف دوستان یا خانواده‌ام طبیعتاً ایده‌ای از آنان را به وجود می‌آورد. اما چون در این مورد اخیر، هر دوی این اشیاء ذهن ایده هستند؛ بر رغم اینکه انتقال ساده‌ای بین آنها هست؛ به سبب نبود انطباعی بی‌واسطه، آن انتقال به تنهایی نمی‌تواند میزان فراتری از زنده‌بودن به هیچ یک از ایده‌ها بدهد.^۹

هیچ کس نمی‌تواند در این تردید کند که علیّت همان تأثیری را دارد که دو رابطی دیگر شباهت و مجاورت. مردمان خرافی به ماترک قدّیسان و مردان مقدّس علاقه دارند، به همان دلیلی که به دنبال نمادها یا تصاویر هستند، برای اینکه اعتقادشان را به جنب‌وجوش آورند، و از آن زندگی‌های مثال‌زدنی‌ای که می‌خواهند به آنها تأسی کنند، تصویری قوی‌تر و عمیق‌تر به آنان بدهد. حالا آشکار است که یکی از بهترین ماترک‌ها که یک متدّین می‌تواند فراهم کند کار دستی یک قدّیس خواهد بود؛ و اگر لباس‌ها و اثاثیه‌ای او اصلاً با این دید نگریسته شود، بدین سبب است که زمانی در دسترس او بوده‌اند، و با او جابه‌جا شده‌اند و از او تأثیر پذیرفته‌اند؛ از این جهت آنها را باید معلول‌های تکاملی انگاشت، و چنان چیزهایی که از طریق زنجیری از نتایج یا پیوند یافته‌اند، زنجیری کوتاه‌تر از آنهایی که از طریق‌شان از واقعیت وجودش مطلع می‌شویم.

9. "Naturae nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros accepimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquid legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi PLATONIS in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum: Cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic SPUSIPPUS, hic XENOCRATES, hic ejus auditor POLEMO; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, HOSTILIAM dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intuenti, SCIPIONEM, CATONEM, LELIUM, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina." CICERO, de finibus. lib. 5.

۱۹ فرض کنید که پسر دوستی، که مدت‌ها است مرده یا غایب است، به ما نشان داده می‌شود؛ آشکار است که این شیء فی‌الحال ایده‌ی همبسته‌اش را احیاء می‌کرد، و همه‌ی صمیمیت‌ها و نزدیکی‌ها و آشنایی‌های گذشته را به اندیشه‌های ما فرامی‌خواند، با الوانی زنده‌تر از آنچه در غیر آن صورت به نظرمان می‌آمد. این پدیده‌ی دیگری است که به‌نظر می‌رسد اصل فوق‌الذکر را اثبات می‌کند.

۲۰ می‌توانیم مشاهده کنیم که، در این پدیده‌ها، باور شیء همبسته همواره پیش‌فرض گرفته می‌شود؛ که بدون آن این رابطه نمی‌توانست اثری داشته باشد. تأثیر تصویر این را فرض می‌گیریم که باور داشته باشیم دوست‌مان یک زمانی وجود داشته است. مجاورت با خانه هرگز نمی‌تواند ایده‌هایمان از خانه را برانگیزد مگر آنکه باور داشته باشیم که حقیقتاً وجود دارد. حالا من تأکید دارم بر اینکه این باور، در جایی که از حافظه یا حواس فراتر می‌رود، ماهیتی شبیه دارد، و از علّت‌هایی پدید می‌آید شبیه به انتقال اندیشه و زنده‌بودن تصور که در اینجا توضیح داده شد. وقتی تکه‌ای چوب خشک را در آتش می‌افکنم، ذهن من فوراً برده می‌شود به تصورکردن اینکه این چوب شعله را دامن می‌زند، نه اینکه فرو نماندند. این انتقال اندیشه از علّت به معلول از طریق استدلال پیش نمی‌رود. خاستگاه‌اش یکسره مأخوذ است از عادت و تجربه. و چون ابتدا از شیئی شروع می‌شود که در حواس حاضر است، ایده یا تصور آتش را قوی‌تر و زنده‌تر می‌سازد از هر رؤیای رها و شناور تخیل. آن ایده‌ی بدین پدید می‌آید. اندیشه فی‌الحال به طرف‌ناش حرکت می‌کند، و همه‌ی قوّت تصور را، که مأخوذ است از انطباع حاضر در حواس، به آن انتقال می‌دهد. وقتی شمشیری به طرف سینه‌ی من نگه داشته می‌شود، آیا ایده‌ی جراحت و درد قوی‌تر از وقتی بر من فرونی‌آید که یک جام شراب بر من عرضه می‌شود، حتی اگر از روی تصادف این ایده بعد از ظهور شیء اخیر خطور کند؟ اما در کل این موضوع چه چیزی هست که چنین تصور نیرومندی را سبب شود، جز فقط یک شیء حاضر و یک انتقال مألّف به ایده‌ی شمشیری دیگر که عادت کرده‌ایم که با اولی همزمان باشد؟ این کلّ کنش ذهن است، در همه‌ی نتیجه‌گیری‌هایمان در خصوص امر واقع و وجود؛ و مایه‌ی رضایت خواهد بود که همانندی‌هایی بیابیم که موضوع را بشود

از آن طریق توضیح داد. انتقال از یک شئی به شئی حاضر، در همه‌ی موارد به ایده‌ی مربوط قدرت و استحکام می‌دهد.

۲۱ پس، در اینجا، نوعی هماهنگی از پیش تثبیت شده هست بین سیر طبیعت و توالی ایده‌های ما؛ و گرچه قوا و نیروهایی که بر اولی حکمفرما هستند، به‌کلی برای ما ناشناخته است؛ ولی، درمی‌یابیم که، با این حال، اندیشه‌ها و تصورات ما با همان قطاری رفته‌اند که دیگر آثار طبیعت. عادت آن اصلی است که از طریق‌اش این تناظر اعمال شده است؛ بسیار لازم برای بقای گونه‌ی ما، و سامان‌دهی سلوک‌مان، در هر اوضاع و احوال و وقوع حیات بشری. اگر حضور یک شئی فی‌الحال ایده‌ی آن اشیائی را برمی‌انگیخت که عموماً با آن همزمان‌اند، همه‌ی معرفت ما لاجرم محدود می‌شود به دایره‌ی باریک حافظه و حواس‌مان؛ و هرگز قادر نمی‌بودیم وسایل را برای اهداف تنظیم کنیم، یا قوای طبیعی‌مان را به‌کار بگیریم، خواه برای ایجاد خیر، خواه برای احتراز از شر. آنان که از کشف علت‌های غایی و تأمل در موردشان لذت می‌برند، در اینجا برای به‌کار گرفتن شگفتی و توجه‌شان موضوع کافی دارند.

۲۲ اضافه خواهم کرد، برای تأیید دیگر بار نظریه‌ی پیش گفته، که، چون این کنش ذهن، که از آن طریق معلول‌های مشابه را از علت‌های مشابه نتیجه می‌گیریم، و بالعکس، برای بقای همه‌ی موجودات بشری بسیار ضروری است، محتمل نیست که بتوان آن را به استنتاج‌های گمراه‌کننده‌ی عقلی ما سپرد که در کنش‌هایش کند است؛ به هیچ میزانی، در طول سال‌های نخست طفولیت پدیدار نمی‌شود؛ و در بهترین وضع‌اش، در هر سستی و هر دوره‌ای از زندگی بشری، به‌غایت در معرض خطا و اشتباه است. با خرد معمول طبیعت همخوان تر است که عملی این قدر ضروری از ذهن را از طریق غریزه یا میلی مکانیکی حفاظت کند که در کنش‌هایش می‌تواند خطاناپذیر باشد، و می‌تواند خود را در نخستین ظهور حیات و اندیشه آشکار کند، و می‌تواند مستقل باشد از همه‌ی استنتاج‌های پر زحمت فهم. همان‌طور که طبیعت استفاده از اندام‌هایمان را به ما آموخته است، بدون آنکه معرفتی به ما بدهد از عضله‌ها و عصب‌هایی که از آن طریق به کار واداشته می‌شوند؛ به همان ترتیب هم در ما غریزه‌ای نهاده است که

اندیشه راه، در سیرِی متناظر با آنچه در بین اشیاء بیرونی تثبیت کرده است، به پیش می‌برد؛ گرچه ما از آن قوا و نیروهایی غافلیم که این توالی و سیر منظم اشیاء کاملاً به آنها بستگی دارند.

SBN 56

بخش ۶

در باب احتمال^{۱۰}

۱ گرچه در طبیعت چیزی به عنوان بخت وجود ندارد؛ جهل ما از علت حقیقی هر رویدادی همان تأثیر را بر فهم دارد، و موجب گونه‌ی مشابهی از باور یا عقیده است.

۲ مسلماً احتمالی هست که از برتری بخت‌ها در یک طرف پدید می‌آید؛ و همچنان که این برتری افزایش می‌یابد، و بر بخت‌های معارض تفوق می‌یابد، احتمال افزایش متناسبی را پذیرا می‌شود، و موجب میزان باز هم بالاتری از باور یا قبول برای آن طرفی می‌شود که برتری را در آن کشف می‌کنیم. اگر چهار وجه یک تاس با عدد یا تعدادی نقطه علامت‌گذاری شود، و دو وجه باقی‌مانده با عدد یا تعدادی دیگری نقطه، محتمل‌تر خواهد بود که اولی بالا قرار بگیرد تا دومی؛ گرچه اگر هزار وجه به یک طریق علامت‌گذاری می‌شد، و فقط یک وجه متفاوت، احتمال بسیار بالاتر می‌بود، و باور یا انتظار ما پایدارتر و مطمئن‌تر می‌بود. این فرآیند اندیشه یا استدلال شاید بدیهی و آشکار به نظر برسد؛ اما برای آنان که دقیق‌تر بررسی‌اش می‌کنند، شاید موضوعی عجیب برای نظریه‌پردازی فراهم کند.

SBN 57

SBN 56

۱۰. آقای لاک همه‌ی دلیل‌ها را به برهانی و احتمال تقسیم می‌کند. مطابق این نظر، باید بگوییم که فقط محتمل است که همه‌ی انسان‌ها لاجرم می‌میرند، یا اینکه خورشید فردا برخواید آمد. اما برای همخوان کردن بیشتر زبان‌مان با کاربرد معمول، باید استدلال‌ها را به برهان‌ها و اثبات‌ها و احتمالات تقسیم کنیم. مرادمان از اثبات‌ها این است، چنان استدلال‌هایی مبتنی بر تجربه که جایی برای تردید یا مخالفت باقی نمی‌گذارند.

همان است که چنانکه گویی این اصل جایی نداشته است. ما، که عادت وادارمان می‌کند که، در همه‌ی استنتاج‌هایمان، گذشته را به آینده منتقل کنیم؛ در جایی که گذشته تماماً منظم و یک‌شکل بوده باشد، رویداد را با بیشترین اطمینان انتظار می‌کشیم، و جایی برای هیچ فرض خلافی نمی‌گذاریم. اما در جایی که یافته باشیم که معلول‌های متفاوت از علت‌هایی ناشی می‌شوند که در ظاهر دقیقاً شبیه‌اند، همه‌ی این معلول‌های گوناگون باید در انتقال گذشته به آینده به ذهن خطور کنند، و، وقتی احتمال رویداد را تعیین می‌کنیم، در ملاحظات ما داخل شوند. گرچه ترجیح‌مان به چیزی تعلقی می‌گیرد که دریافته‌ایم که معمول‌ترین است، و باور داریم که این معلول وجود خواهد داشت، نباید معلول‌های دیگر را نادیده بگیریم، بلکه باید به هر یک از آنها حقیقت و وزن خاصی نسبت بدهیم، متناسب با تواتر بیشتر یا کمتری که در آن یافته‌ایم. در تقریباً هر کشوری در اروپا، محتمل تر است که در زمانی در ژانویه یخبندان باشد تا اینکه هوا در سراسر آن ماه صاف باشد؛ گرچه این احتمال مطابق با اقلیم‌های متفاوت تغییر می‌کند، و در قلمروهای شمالی تر به قطعیت نزدیک می‌شود. پس در اینجا آشکار به‌نظر می‌رسد که، وقتی گذشته را به آینده منتقل می‌کنیم، تا معلولی را تعیین کنیم که از علتی حاصل خواهد شد، همه‌ی رویدادهای مختلف را، با همان نسبتی که در گذشته ظاهر شده‌اند، منتقل می‌کنیم، و، برای نمونه، یکی را تصور می‌کنیم که صد بار وجود داشته است، دیگری ده بار، دیگری یک بار. وقتی تعداد زیادی از منظرها در اینجا در یک رویداد مقارنت داشته باشند، آن را در تخیل تقویت و تأیید می‌کنند، و موجب آن احساسی می‌شوند که باور می‌خوانیم‌اش، و به موضوع‌اش در مقابل رویداد متضاد ترجیحی می‌دهند، رویداد متضادی که همان تعداد از تجربیات پشتیبانی‌اش نمی‌کنند، و در انتقال گذشته به آینده با همان تواتر به اندیشه رجعت نمی‌کند. بگذارید هر کس سعی کند این کنش ذهن را بر پایده‌ی هر یک از نظام‌های مقبول فلسفه توضیح دهد، و او دشواری را متوجه خواهد شد. به سهم خویش، فکر می‌کنم کفایت می‌کند، اگر اشاره‌ی حاضر کنجکاوی فیلسوفان را برانگیزد، و متوجه‌شان کند که چگونه، در پرداختن به موضوعاتی چنین غریب و والا، همه‌ی نظریه‌های معمول ناقص‌اند.

۳ آشکار به‌نظر می‌رسد که وقتی ذهن به دنبال کشف رویدادی است که می‌تواند از انداختن چنین تاسی حاصل شود، بالا قرار گرفتن هر وجه خاص را به یکسان محتمل در نظر می‌گیرد؛ و این دقیقاً ماهیت بخت است که همه‌ی رویدادهای خاصی را که دربر گرفته است، به‌قلمی مساوی بسازد. اما با دریافتن اینکه تعداد بیشتری از وجه‌ها در یک رویداد بیشتر از رویدادی دیگر مقارنت دارند، ذهن، برای غور در بخت‌ها یا احتمالات گوناگون که نتیجه‌ی نهایی به آنها بستگی دارد، با تواتر بیشتری به آن رویداد برده می‌شود، و با آن بیشتر مواجه می‌شود. این مقارنت منظرهای متعدد در یک رویداد خاص، از طریق یک سازوکار توضیح‌ناپذیر طبیعت، موجب حس باور می‌شود، و به آن رویداد در مقابل رویداد رقیب مزیتی می‌دهد، رویداد رقیبی که تعداد کمتری از منظرها پشتیبانی‌اش می‌کنند، و با تواتر کمتری به ذهن رجعت می‌کند. اگر تصدیق کنیم که باور چیزی نیست جز تصویری از شئی که این تصور محکم‌تر و قوی‌تر باشد از آنچه با صرف اوهام تخیل همراه است، این کنش را شاید بتوان، تا حدی، توضیح داد. مقارنت این نگاه‌ها یا منظرهای متعدد ایده را به نحو قوی‌تری بر تخیل حاکم می‌کند؛ نیرو و قوتی برتر به آن می‌دهد؛ تأثیر آن را بر اشتیاق‌ها و عواطف محسوس‌تر می‌کند؛ و در یک کلام، موجب اتکا و اطمینان بیشتری می‌شود، که تشکیل‌دهنده‌ی ماهیت باور و عقیده است.

۴ مورد احتمال علت‌ها مثل مورد بخت است. بعضی علت‌ها هستند که در ایجاد معلولی خاص به‌قلمی یک‌شکل و ثابت‌اند؛ و هرگز هیچ نمونه‌ای از برقراری نبودن یا بی‌نظمی در کنش‌شان یافت نشده است. آتش همواره سوزانده است، و آب هر مخلوق بشری را خفه کرده است؛ ایجاد حرکت با ضربه و جاذبه قانونی عمومی است که تاکنون هیچ استثناء بر نداشته است. اما علت‌های دیگری هستند که نامنظم‌تر و غیرقطعی یافته‌ایم‌شان؛ چنین نبوده که ریواس همواره ملین یا افیون همواره خواب‌آور بوده باشد برای هر کسی که این داروها را مصرف کرده باشد. این درست است که وقتی علتی نتواند معلولی معمول‌اش را ایجاد کند، فیلسوفان این را به بی‌نظمی‌ای در طبیعت نسبت می‌دهند؛ بلکه فرض می‌کنند که علت‌های نهایی‌ای، در ساختار خاص بخش‌ها، مانع از آن کنش شده‌اند. با این حال، استدلال‌های ما، و نتیجه‌گیری‌هایمان در خصوص رویداد

SBN 58

SBN 59

در باب ایده‌ی ارتباط ضروری

قسمت ۱

۱ مزیت بزرگ علوم ریاضی بر علوم انسانی متشکل از این است که ایده‌های اولی، که آشکارند، همواره روشن و معین‌اند، و کوچک‌ترین تمایزی بین آنها بی‌واسطه قابل ادراک است، و اصطلاحات واحد همیشه بیان‌کننده‌ی ایده‌های واحدند، بدون ابهام یا تغییر. بیضی هرگز با دایره اشتباه نمی‌شود، هذلولی هم هرگز با بیضی. مثلث متساوی‌الساقین و مثلث مختلف‌الاضلاع با مرزهایی از هم متمایز شده‌اند دقیق‌تر از ردیلت و فضیلت، درست و غلط. اگر اصطلاحی در هندسه تعریف شود، ذهن به‌سهولت، به خودی خود، در همه‌ی موقعیت‌ها، اصطلاح تعریف‌شده را با تعریف جایگزین می‌کند: یا حتی وقتی هیچ تعریفی به‌کار گرفته نشده باشد، خود شیء می‌تواند بر حواس عرضه شود، و از آن طریق به نحوی پایدار و به‌وضوح درک شود. اما حس‌های ظریف‌تر ذهن، کنش‌های فهم، تهییج‌های متنوع اشتیاق‌ها، گرچه خودشان حقیقتاً متمایزند، به‌سادگی از جنگ‌مان می‌گریزند، وقتی که با تأمل مرورشان می‌کنیم؛ این هم در توان ما نیست که شیء اولیه را به‌یاد آوریم، هرگاه که موقعیتی داشته باشیم که درباره‌اش بیندیشیم. ابهام، از این طریق، به‌تدریج وارد استدلال‌هایمان می‌شود: اشیاء شبیه به‌سهولت به‌جای یکدیگر گرفته می‌شوند؛ و نتیجه در نهایت از مفروضات بسیار دور می‌شود.

۲ با این حسال، می‌توان با اطمینان خاطر تأکید کرد که، اگر این علوم را با دیدی صحیح بررسی کنیم، مزیت‌ها و اشکالات‌شان تقریباً یکدیگر را خنثی

می‌کنند، و هر دو را در وضعیت مساوی قرار می‌دهند. اگر ذهن، با آسانی بیشتری، ایده‌های هندسه را واضح و معین نگه می‌دارد، باید در زنجیری بسیار طولانی‌تر و پیچیده‌تر از استدلال حرکت کند، و ایده‌هایی بسیار دورتر از هم را مقایسه کند، تا به حقایق غامض‌تر آن علم برسد. و اگر ایده‌های انسانی مستعد آن‌اند که، بدون حداکثر دقت، به تیرگی و پریسانی دچار شوند، استنتاج‌ها در این مباحث بسیار کوتاه‌ترند، و گام‌های میانی، که به نتیجه می‌انجامند، بسیار کمترند از علموسی که به کیفیت و عدد می‌پردازند. فی‌الواقع، به‌ندرت گزاره‌ای در اقلیدس هست آن‌قدر ساده که از اجزایی تشکیل نشده باشد بیشتر از آنچه در هر استدلال فلسفی‌ای یافت می‌شود که آغشته به خیال و فریب نباشد. در جایی که اصول ذهن بشری را تا چند مرحله ردیابی کنیم، می‌توانیم کاملاً از پیشرفت‌مان راضی باشیم؛ یا در نظر گرفتن اینکه طبیعت چقدر زود سدی بر سر همه کاوش‌هایمان در خصوص علل قرار می‌دهد، و وادارمان می‌کند به جهل‌مان اذعان کنیم. بنابراین، مانع عمده در پیشرفت‌مان در علوم مابعدالطبیعی یا انسانی تیرگی ایده‌ها و ابهام اصطلاحات است. دشواری اصلی در ریاضیات طول استنتاج‌ها و گستردگی اندیشه است، که برای شکل‌دادن به نتیجه لازم است. و، شاید، پیشرفت ما در فلسفه‌ی طبیعی عمدتاً با نبود پدیده‌ها و آزمایش‌های مناسبی کند می‌شود که بسیاری اوقات تضاداً کشف می‌شوند، و همواره نمی‌توانند، وقتی که مورد نیازند، حتی با پیگیرترین و سنجیده‌ترین کاوش‌ها، یافت شوند. چون فلسفه‌ی انسانی تاکنون کمتر از هندسه یا فیزیک پیشرفت داشته است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر از این لحاظ تفاوتی بین این علوم باشد، برای فائق آمدن بر دشواری‌هایی که پیشرفت اولی را سد کرده‌اند، به ظرفیت و توجه فراتری نیاز است.

از ایده‌هایی که در مابعدالطبیعه ظاهر می‌شوند، هیچ کدام تیره‌تر و غیرقطعی‌تر نیست از ایده‌های قوه یا نیرو یا انرژی یا ارتباط ضروری، که در هر لحظه برآیند ضروری است که در همه مباحث‌مان به آنها بپردازیم. بنابراین، در این بخش، تلاش خواهیم کرد که، اگر ممکن باشد، معنای دقیق این اصطلاحات را مشخص کنیم، و از این طریق بخشی از آن تیرگی‌ای را برزاییم که در این گونه‌ی فلسفه بسیار از آن می‌نالند.

این گزاره‌ای است که به‌نظر می‌رسد چندان مناقشه‌بردار نباشد که همه ایده‌های ما چیزی نیستند جز کپی انطباعات ما، یا، به عبارت دیگر، برآیند غیرممکن است به هیچ چیزی ببندیشیم که بیشتر، با حواس بیرونی یا درونی‌مان، احساس‌اش نکرده باشیم. تلاش کرده‌ام^{۱۱} این گزاره را توضیح دهم و اثبات کنم، و این امیدم را بیان کرده‌ام که، با کاربرد مناسب آن، انسان‌ها بتوانند در استدلال‌های فلسفی به وضوح و دقت برسند، پیش از آنچه تاکنون قادر بوده‌اند حاصل کنند. ایده‌های مرکب شاید بتوانند به‌خوبی از طریق تعریف دانسته شوند، و تعریف چیزی نیست جز احصاء آن اجزا یا ایده‌های بسیطی که آنها را تشکیل می‌دهند. اما وقتی تعاریف را تا بسیط‌ترین ایده‌ها تعقیب کرده باشیم، و هنوز ابهام و تیرگی‌ای بیابیم؛ در آن صورت چه امکانی در اختیار داریم؟ با کدام تدبیر می‌توانیم بر این ایده‌ها نوری بیفکنیم، و آنها را، برای ملاحظه‌ی عقلانی‌مان، یکسره دقیق و معین بسازیم؟ انطباعات یا حس‌های اولیه‌ای را عرضه کنید که این ایده‌ها از آنها کپی شده‌اند. این انطباعات همگی قوی و محسوس‌اند. اینها ابهام بر نمی‌دارند. اینها نه فقط خودشان در روشنائی کامل واقع‌اند، بلکه می‌توانند بر آن ایده‌های متناظرشان هم که در تیرگی قرار دارند، نوری بیفکنند. و از این طریق، شاید بتوانیم میکروسکوپی جدید یا گونه‌ی جدیدی از آئینک حاصل کنیم که با آن، در علوم انسانی، ظریف‌ترین، و بسیط‌ترین ایده‌ها را بتوان آن‌قدر بزرگ کرد که به‌سهولت در حوزه‌ی درک ما قرار بگیرند، و به اندازه‌ی بزرگ‌ترین و محسوس‌ترین ایده‌هایی دانسته شوند که می‌توانند موضوع کاوش ما قرار بگیرند.

بنابراین، برای آشنایی کامل با ایده‌ی قوه یا ارتباط ضروری، بیایید انطباعات آن را وارسی کنیم؛ و برای یافتن آن انطباعات با قطعی‌ی بیشتر، بیایید آن را در همه منابعی جست‌وجو کنیم که ممکن است از آنها مأخوذ باشد.

وقتی در اطراف‌مان به اشیاء بیرونی نگاه می‌کنیم، و کنش‌های علت‌ها را بررسی می‌کنیم، هرگز قادر نیستیم، در هیچ تک‌گونه‌ای، هیچ ارتباط ضروری یا هیچ توانی کشف کنیم؛ هیچ خصوصیتی که معلول را به علت پیوند بدهد، و

کنش‌شان در گونه‌های خاص، هیچ ایده‌ای از ارتباط ضروری یا قوه به ما نمی‌دهند، بیایید ببینیم، آیا این ایده مأخوذ است از تأمل بر کنش‌های ذهن‌های خودمان، و از هیچ انطباق درونی‌ای کپی شده است یا نه. شاید گفته شود که ما در هر لحظه از قوه‌ی داخلی آگاهیم؛ در آن زمانی که احساس می‌کنیم که به صرف فرمان اراده‌مان، می‌توانیم اقدام‌های بدن‌مان را حرکت دهیم، یا قابلیت‌های ذهن‌مان را جهت بدهیم. هر عملی خواست ما حرکتی در اندام‌هایمان ایجاد می‌کند، یا ایده‌ی جدیدی در تخیل‌مان پدید می‌آورد. این تأثیر اراده را از طریق آگاهی می‌شناسیم. لذا ایده‌ی قوه یا انرژی را حاصل می‌کنیم؛ و مطمئن هستیم که ما خودمان و همه‌ی موجوداتِ هوشمند دیگر دارای قوه هستند. پس این ایده، یک ایده‌ی تأمل است، چون از تأمل بر کنش‌های ذهن خودمان، و از تأمل بر تسلطی پدید می‌آید که از طریق اراده اعمال می‌کند، تسلطی هم بر اندام‌های بدن و هم بر قابلیت‌های روح.

به وارسی این ادعا خواهیم پرداخت؛ و ابتدا از لحاظ تأثیر خواست بر اندام‌های بدن. می‌توانیم مشاهده کنیم که این تأثیر یک امر واقع است که، مثل همه‌ی رویدادهای طبیعی دیگر، فقط با تجربه می‌تواند دانسته شود، و هرگز نمی‌تواند از طریق هیچ قوه یا انرژی ظاهر در علت پیش‌بینی شود، قوه یا انرژی‌ای که آن را به معلول مرتبط کند، و یکی را نتیجه‌ی قطعی دیگری بسازد. حرکت بدن ما در پی فرمان اراده‌مان می‌آید. از این در هر لحظه‌ای آگاهیم. اما آن وسیله‌ای، که این از آن طریق اعمال می‌شود؛ آن انرژی‌ای، که اراده از آن طریق چنین کنش خارق‌العاده‌ای را انجام می‌دهد؛ از آگاهی بی‌واسطه از این آن‌قدر دوریم که لاجرم تا باید از جنگ پیگیرترین کاوش‌هایمان خواهد گریخت. چرا که، اولاً آیا در همه‌ی طبیعت هیچ اصلی اسرارآمیزتر از اتحاد روح و بدن هست؛ که از آن طریق جوهری علی‌الغرض روحانی چنان تأثیری بر جوهری مادی حاصل کند، که ظریف‌ترین اندیشه‌ی قادر باشد غرآشیده‌ترین ماده را به حرکت درآورد؟ اگر، به واسطه‌ی میلی نهانی، توانایی پیدا کرده بودیم کوه‌ها را تکان دهیم، یا سیارات را در مدارشان مهار کنیم؛ این قدرت گسترده نه خارق‌العاده‌تر می‌بود نه بیشتر از این ورای درک‌مان می‌بود. اما اگر از طریق آگاهی هیچ قوه یا انرژی‌ای را در اراده ادراک کرده باشیم، باید این قوه را

یکی را نتیجه‌ی قطعی دیگری بسازد. فقط درمی‌یابیم که یکی عملاً، در واقع، از پی دیگری می‌آید. ضربه‌ی یک توپ بیلیارد همراه می‌شود با حرکت در دومی. این تمام آن چیزی است که بر حواس بیرونی ظاهر می‌شود. ذهن هیچ حس یا انطباق درونی‌ای را از این توالی اشیاء احساس نمی‌کند؛ نتیجتاً، در هیچ تک‌گونه‌ی خاصی از علت و معلول، هیچ چیزی نیست که بتواند ایده‌ی ارتباط ضروری یا قوه را پیش ببرد.

با اولین ظهور یک شیء، هرگز نمی‌توانیم حدس بزنیم چه معلولی از آن حاصل خواهد شد. اما اگر قوه یا انرژی توسط ذهن کشف‌شدنی بود، می‌توانستیم معلول را، حتی بدون تجربه، پیش‌بینی کنیم؛ و می‌توانستیم، در ابتدا، صرفاً به واسطه‌ی اندیشه و استدلال، این را در خصوص‌اش اعلام کنیم.

فی‌الواقع، هیچ بخشی از ماده نیست که هرگز، از طریق خصوصیات محسوس‌اش، هیچ قوه یا انرژی‌ای را آشکار کند، یا پایداری برای تصور این امر به ما بدهد که می‌تواند هیچ چیزی را ایجاد کند، یا هیچ شیء دیگری در پیدایشش، که بتوانیم معلولی آن بنامیم‌اش. صلیبت، امتداد، حرکت؛ این خصوصیات خودشان کامل‌اند، و هرگز به هیچ رویداد دیگری اشاره نمی‌کنند که شاید از آنها حاصل شود. صحنه‌های عالم مدام جابه‌جا می‌شوند، و در توالی بی‌وقفه، یک شیء از پی شئی دیگر می‌آید؛ اما آن قوه یا نیرو که کل ماشین را به کار وامی‌دارد، به‌تمامی از ما پنهان است، و هرگز خود را در هیچ یک از خصوصیات محسوس جسم آشکار نمی‌کند. می‌دانیم که، در واقع، حرارت یک همراه دائم شعله است؛ اما اینکه ارتباط بین آنها چیست، آن‌قدر مجال نداریم که حدس بزنیم یا تصور کنیم. بنابراین، غیرممکن است که ایده‌ی قوه بتواند مأخوذ باشد از تأمل در اجسام، در تک‌گونه‌های کنش‌شان؛ بدین سبب که هیچ جسمی هرگز هیچ قوه‌ای را آشکار نمی‌کند که بتواند خاستگاه آن ایده باشد.^{۱۱}

بنابراین، چون اشیاء خارجی، آنچنان که بر حواس ظاهر می‌شوند، با

۱۱. آقای لاکه، در فصل‌اش در باب قوه، می‌گوید که با دریافتن این موضوع از طریق تجربه که محصولات جدید متعددی در ماده هست، و نتیجه‌گرفتن اینکه باید جایی قوه‌ای باشد که توانایی تولید آنها را داشته باشد، سراغمان با این استدلال به ایده‌ی قوه می‌رسیم. اما هیچ استدلالی هرگز نمی‌تواند به ما ایده‌ی اولیه‌ی بسطی بدهد؛ چنانکه این فیلسوف خود اذعان دارد. بنابراین، این هرگز نمی‌تواند خاستگاه آن ایده باشد.

بشناسیم؛ باید ارتباطش با اثرش را بشناسیم؛ باید اتحاد نهائی روح و بدن را، و ماهیت هر دوی این جوهرها را، بشناسیم؛ که از آن طریق است که یکی قادر است، در نمونه‌هایی این قدر متعدد، بر دیگری کنش کند.

۱۲ ثانیاً، نمی‌توانیم همدی اندام‌های بدن را با قدرت یکسانی حرکت بدهیم؛ گرچه نمی‌توانیم، برای چنین تفاوت چشمگیری بین یکی و دیگری، هیچ دلیلی اقامه کنیم. چرا اراده بر زبان و انگشتان تأثیری دارد، و بر قلب یا کبد نه؟ این سؤال هرگز معذب‌مان نمی‌کرد، اگر که از قوه‌ای در مورد اولی، و نه در دومی، آگاه می‌بودیم. در آن صورت، مستقل از تجربه، این را ادراک می‌کردیم که چرا قدرت اراده بر اندام‌های بدن محدود است به چنین مرزهای خاصی. در آن صورت، با آشنایی کامل با آن قوه یا نیرویی که اراده از آن طریق کنش می‌کرد، این را هم می‌دانستیم که چرا تأثیرش دقیقاً تا چنین مرزهایی می‌رسد، و نه بیشتر.

۱۳ انسانی که به‌ناگاه دچار فلج در پا یا دست شده، یا به‌تازگی آن اندام‌ها را از دست داده، به‌کرات تلاش می‌کند، در ابتداء، که حرکت‌شان دهد، و در نقش‌های معمول‌شان به کارشان گیرد. در اینجا او همان قدر از قوه‌ی فرمان‌دادن به چنین اندام‌هایی آگاه است که انسانی در سلامت کامل از قوه‌ی به‌حرکت‌درآوردن هر عضوی آگاه است که هنوز در وضعیت و حالت طبیعی‌اش قرار دارد. اما آگاهی هرگز گمراه نمی‌کند. نتیجتاً، نه در این مورد نه در آن یکی، هرگز از هیچ قوه‌ای آگاهی نداریم. از تأثیر اراده‌مان فقط از طریق تجربه مطلع می‌شویم. و تجربه فقط به ما یاد می‌دهد که یک رویداد دائماً از پی رویداد دیگر می‌آید؛ بدون اینکه به ما در مورد ارتباط نهائی‌ای بیاموزد که آنها را به هم پیوند می‌دهد، و جدایی‌ناپذیرشان می‌سازد.

۱۴ ثالثاً، از کالبدشناسی یاد می‌گیریم که موضوع بی‌واسطه‌ی قوه در حرکت ارادی، نه خود عضوی که حرکت می‌کند، بلکه نفوس حیوانی و عصب‌ها و عضلات خاصی است، و، شاید، چیزی حتی ظریف‌تر و ناشناخته‌تر، که از آن طریق است که حرکت متوالیاً منتشر می‌شود، پیش از آنکه به خود عضوی برسد که حرکت‌اش موضوع بی‌واسطه‌ی خواست است. آیا اثباتی قطعی‌تر از این می‌تواند باشد که آن قوه‌ای که کلّ این کنش از آن طریق انجام می‌شود،

بسیار دور است از اینکه با آگاهی یا با حسی درونی مستقیماً و کاملاً شناخته شده باشد، و، به منتها درجه، اسرارآمیز و درک‌ناشدنی است؟ در اینجا ذهن رویداد خاصی را اراده می‌کند: فوراً رویداد دیگری، که بر ما ناشناخته است، و کاملاً متفاوت است از آنی که قصد شده بود، ایجاد می‌شود؛ این رویداد رویداد دیگری را ایجاد می‌کند، که به همان اندازه ناشناخته است؛ تا اینکه سرانجام، از طریق تساوی‌ای طولانی، رویداد مطلوب ایجاد می‌شود. اما اگر قوه‌ی اولیه احساس شده بود، می‌بایست شناخته شده باشد؛ اگر شناخته شده بود، اثرش هم می‌بایست شناخته شده باشد؛ چون هر قوه‌ای مربوط است به اثرش. و بالعکس، اگر اثر شناخته شده نباشد، قوه نه می‌تواند شناخته شده باشد نه احساس شده. واقعاً چطور می‌توانیم آگاه باشیم از قوه‌ای برای حرکت‌دادن اندام‌هایمان، وقتی چنین قوه‌ای نداریم؛ بلکه فقط قوه‌ای داریم برای حرکت‌دادن بعضی نفوس حیوانی که، گرچه سرانجام حرکت اندام‌هایمان را ایجاد می‌کنند، ولی به چنان طریقی کنش می‌کنند که کاملاً فراتر از درک ما است؟

۱۵ بنابراین، امیدوارم بتوانم از کلّ این بحث نتیجه بگیریم، بدون هیچ گسستگی، گرچه با اطمینان؛ که ایده‌مان از قوه از هیچ احساس یا آگاهی‌ای از قوه در درون خودمان کپی نشده است، وقتی که حرکت حیوانی‌ای پدید می‌آورد، یا اندام‌هایمان را در کارکرد و نقش مناسب‌شان به‌کار می‌گیریم. اینکه حرکت‌شان در پی فرمان اراده می‌آید موضوع تجربه‌ای معمول است، مشابه بقیه‌ی رویدادهای طبیعی؛ اما قوه یا انرژی‌ای که این از آن طریق اعمال می‌شود، مثل قوه یا انرژی در مورد بقیه‌ی رویدادهای طبیعی، ناشناخته و تصورناپذیر است.^{۱۳}

۱۳. شاید ادعا شود که مقاومتی که در اجسام با آن مواجه می‌شویم، که به‌کرات مجبورمان می‌کند نیروی را اعمال کنیم، و همدی قوه‌مان را فراموش کنیم، این به ما ایده‌ی نیرو و قوه را می‌دهد. انتطاع اصلی‌ای که این ایده از آن کپی می‌شود این *mis* به تلاش شدید است، که از آن آگاه‌ایم. اما، اولاً ما قوه را به تعداد عظیمی از اشیاء منتسب می‌کنیم، که در موردشان هرگز نمی‌توانیم فرض کنیم این مقاومت یا اعمال نیرو رخ می‌دهد؛ به باری‌تعالی، که هرگز با هیچ مقاومتی مواجه نمی‌شود؛ به ذهن در تسلط‌اش بر ایده‌هایش و اندام‌هایش، در حرکت و اندیشیدن معمول، که در آنها اثر فوراً در پی اراده می‌آید، بی هیچ احضار و اعمال نیرویی؛ به مادی‌ی بی‌جان، که قابلیت این حس را ندارد. ثالثاً این حس تلاش بر این غلبه بر مقاومت هیچ ارتباط شناخته‌شده‌ای با هیچ رویدادی ندارد؛ آنچه از پی آن می‌آید را از طریق تجربه می‌دانیم؛ اما نمی‌توانیم به نحو پیشینی بدانیم‌اش. با این حال، باید اعتراف کرد که *mis* - حیوانی‌ای که تجربه‌اش می‌کنیم، گرچه نمی‌تواند هیچ ایده‌ی صحیح دقیقی از قوه فراهم کند، بسیار زیاد دارد و عامیانه‌ی نادقیقی می‌شود که از آن ساخته می‌شود.

صبح بیشتر صاحب اندیشه‌هایمان هستیم تا عصر؛ در حال جوع بیشتر تا بعد از غذایی کامل. آیا برای این تغییرات می‌توانیم هیچ دلیلی به‌دست بدهیم، جز تجربه؟ پس کجا است آن قوه‌ای که ادعا می‌کنیم آن آگاه‌ایم؟ آیا در اینجا، در جوهری روحانی یا مادی، یا هر دو، مکانیسمی نهانی یا ساختاری از اجزا نیست که معلول به آن بستگی دارد، و با ناشناخته‌بودن تمام و کمال‌اش بر ما، قوه یا انرژی اراده را هم به همان اندازه ناشناخته و درک‌ناپذیر می‌سازد؟

خواست مطمئناً یک عمل ذهن است که به حد کفایت با آن آشنا هستیم. در آن تأمل کنید. از همه جهت بررسی‌اش کنید. آیا در آن هیچ چیزی مشابه این قوه‌ی آفریدگار می‌یابید که از آن طریق ایده‌ی جدیدی را از هیچ پدید آورد، و با نوعی دستور، قدرت مطلق خالق‌اش را شبیه‌سازی کند، اگر مجاز باشیم چنین سخن بگوییم، که همه‌ی بخش‌های گوناگون طبیعت را به صحنه‌ی وجود آورد؟ آگاه‌بودن از این انرژی در اراده، که بسیار دوریم از آن، محتاج تجربه‌ی خاصی است مثل آتی که دارا هستیم، تا متقاعدمان کند که چنین معلول‌های خارق‌العاده‌ای اصلاً از یک عمل ساده‌ی خواست حاصل می‌شوند.

بیشتر افراد بشر هرگز در توضیح کنش‌های آسمان و معمول‌تر طبیعت دشواری‌ای نمی‌یابند؛ مثل سقوط اجسام سنگین یا رشد نباتات یا تولید مثل حیوانات یا تغذیه‌ی بدن یا خوراکی‌ها؛ اما فرض کنید که در همه‌ی این موارد، آنان خود آن نیرو یا انرژی علت را ادراک کنند که از آن طریق به معلول‌اش مرتبط می‌شود، و همیشه در کنش‌اش قطعی است. آنان، با انسی طولانی، چنان گرایش ذهنی‌ای کسب می‌کنند که، با ظهور علت، فوراً و با اطمینان همراه معمول‌اش را انتظار می‌کشند، و به‌ندرت این را ممکن تصور می‌کنند که هیچ رویداد دیگری بتواند از آن حاصل بشود. تنها با کشف پدیده‌های خارق‌العاده است، از قبیل زلزله و طاعون و غریبی از انواع مختلف، که خود را عاجز می‌یابند از مشخص کردن علتی مناسب، و توضیح آن نحوه‌ای که معلول ایجاد می‌شود. هنگام چنین دشواری‌هایی، برای انسان‌ها عادی است که متوسل شوند به یک اصل هوشمند نامرئی،^{۱۴} چونان علت بی‌واسطه‌ی آن رویدادی که آنان را

پس آیا می‌توانیم اظهار کنیم که از قوه یا انرژی‌ای در ذهن خودمان آگاه‌ایم وقتی که، از طریق یک عمل یا فرمان اراده‌مان، ایده‌ی جدیدی را پدید می‌آوریم، و مقرر می‌کنیم که ذهن درباره‌اش تفکر کند، و به هر طرف می‌چرخانیم‌اش، و سرانجام، وقتی گمان می‌کنیم که آن را با دقت کافی بررسی کرده‌ایم، برای ایده‌ی دیگری ره‌ایش می‌کنیم؟ باور داریم که همان دلیل‌ها اثبات خواهد کرد که حتی این فرمان اراده هیچ ایده‌ی حقیقی‌ای از قوه یا انرژی به ما نمی‌دهد.

اولاً باید تصدیق کرد که، وقتی قوه‌ای را می‌شناسیم، خود آن اوضاع و احوالی را در علت می‌شناسیم که از آن طریق قادر می‌شود معلول را ایجاد کند؛ چرا که فرض بر این است که اینها مترادف‌اند. بنابراین، باید هم علت و معلول را بشناسیم، و هم رابطه‌ی بین آنها را. اما آیا ادعا می‌کنیم که با ماهیت روح بشری و ماهیت یک ایده، یا استعداد یکی برای ایجاد دیگری، آشنایی داریم؟ این آفرینشی حقیقی است؛ ایجاد چیزی از هیچ چیز؛ که مستلزم قوه‌ای است چنان بزرگ که می‌تواند، در نگاه اول، فراتر از دسترس هر موجودی به‌نظر برسد که کمتر از نامتناهی باشد. دست‌کم باید اقرار شود که چنین قوه‌ای را ذهن نه احساس می‌کند، نه می‌شناسدش، و نه حتی می‌تواند تصورش کند. ما فقط رویداد را احساس می‌کنیم، یعنی وجود یک ایده‌ی منتج از فرمان اراده را؛ اما آن نحوه‌ای که از آن طریق این کنش انجام می‌شود؛ آن قوه‌ای که از آن طریق ایجاد می‌شود؛ به‌تمامی فراتر از درک ما است.

ثانیاً، تسلط ذهن بر خودش محدود است، و نیز تسلط‌اش بر بدن؛ و این محدودیت‌ها از طریق استدلال یا هیچ آشنایی‌ای با ماهیت علت و معلول نیست که شناخته شده‌اند؛ بلکه، مثل همه‌ی رویدادهای طبیعی دیگر و مثل کنش اشیاء خارجی، فقط از طریق تجربه، قدرت ما بر احساس‌ها و اشتیاق‌هایمان بسیار ضعیف‌تر است تا بر ایده‌هایمان؛ و حتی قدرت در مورد دوم هم محدود است به مرزهای بسیار تنگ. کسی آیا ادعا خواهد کرد که دلیل نهایی چنین مرزهایی را مشخص می‌کند، یا نشان می‌دهد چرا قوه در یک مورد ناقص است و در مورد دیگر نه.

ثالثاً، این تسلط بر خود، در زمان‌های متفاوت بسیار متفاوت است. شخص سالم مقدار بیشتری از آن را دارا است، از او که از بیماری رنجور است.

14. Θεός ἀπὸ μηχανῆς.

شگفت‌زده می‌کند، و باور دارند که با قوای معمول طبیعت نمی‌توان توضیح‌اش داد. اما فیلسوفان، که مذاقه‌شان را کمی بیشتر می‌برند، فوراً متوجه می‌شوند که، حتی در آشناترین رویدادها هم، انرژی علت همان‌قدر فهم‌ناشدنی است که در نامعمول‌ترین‌ها، و از طریق تجربه فقط از هم‌زمانی متواتر اشیاء مطلع می‌شویم، بدون آنکه هرگز قادر باشیم هیچ چیزی مثل ارتباط بین آنها را درک کنیم. پس در اینجا، بسیاری فیلسوفان خود را عقلاً مجبور می‌یابند که، در همه‌ی موقعیت‌ها، به همان اصلی متوسل شوند که عوام هرگز از آن کمک نمی‌گیرند مگر در مواردی که معجزه‌آسا یا فراطبیعی به‌نظر بیایند. آنان اذعان می‌کنند که ذهن و هوش نه فقط علت نهایی و اصلی همه‌ی چیزها هستند، بلکه علت یگانه و بی‌واسطه‌ی هر رویدادی هستند که در طبیعت ظاهر می‌شود. آنان ادعا می‌کنند که آن اشیائی که عموماً علت نامیده می‌شوند، فی‌الواقع چیزی نیستند جز موقعیت؛ و اصل مستقیم و حقیقی هر معلول هیچ قوه‌ی در نیرویی در طبیعت نیست، بلکه یک خواست باری تعالی است، که اراده می‌کند که چنین اشیاء خاصی، همیشه، با یکدیگر هم‌زمان باشند. به‌جای گفتن اینکه یک توپ بیلبارد توپ بیلباردی را از طریق نیرویی حرکت می‌دهد که از آفریننده‌ی طبیعت اخذ کرده است؛ می‌گویند که خود پروردگار است که، با مصمم‌بودن‌اش به این کنش از طریق ضربه‌ی توپ اول، توپ دوم را، با خواستی خاص، حرکت می‌دهد؛ در نتیجه‌ی آن قوانین کلی‌ای که او برای خودش در اداری عالم وضع کرده است. اما فیلسوفانی که در کاوش‌هایشان باز هم پیش می‌روند، کشف می‌کنند که، چون کاملاً در جهل‌ایم در مورد آن قوای که کنش متقابل اجسام به آن بستگی دارد، کمتر از آن در جهل نیستیم در مورد آن قوای که کنش ذهن بر بدن، یا بدن بر ذهن، به آن بستگی دارد؛ قادر هم نیستیم که، با آگاهی یا حواس‌مان، در یک مورد بیش از مورد دیگر آن اصل‌نهایی را مشخص کنیم. بنابراین، همان جهل آنان را به همان نتیجه‌گیری می‌کشاند. آنان اظهار می‌کنند که پروردگار علت بی‌واسطه‌ی اتحاد بین روح و بدن است؛ و اندام‌های حس نیستند که، با تحریک‌شدن‌شان با اشیاء خارجی، احساس‌هایی در ذهن ایجاد می‌کنند؛ بلکه این یک خواست خاص خالقِ قدیر ما است که، در نتیجه‌ی چنان حرکتی در آن اندام، چنین احساسی را برمی‌انگیزد. به نحو مشابه، هیچ انرژی‌ای

SBN 70

SBN 71

در اراده نیست که در اعضای ما حرکتی موضعی ایجاد کند؛ این خود خداوند است که خشنود است که اراده‌ی ما را، که به خودی خود ناتوان است، امضا کند، و آن حرکتی را فرمان دهد که ما به‌خطا به قوه و اثر بخشی خودمان نسبت می‌دهیم. فیلسوفان در این نتیجه‌گیری هم متوقف نمی‌شوند. آنان گاهی همان استنتاج را به خود ذهن هم، در کنش‌های داخلی‌اش، تعمیم می‌دهند. تصور یا دید ذهنی ما از ایده‌ها چیزی نیست جز آنچه خالق ما به ما الهام کرده است. وقتی آزادانه اندیشه‌مان را متوجه شیئی می‌کنیم، و تصویرش را در خیال بریا می‌کنیم؛ اراده نیست که آن ایده را خلق می‌کند؛ خالق عالم است که آن را برای ذهن آشکار می‌کند، و برای ما حاضرش می‌سازد.

۲۲

بدین ترتیب، مطابق نظر این فیلسوفان، همه‌چیز پُر از خداوند است. به این اصل قانع نیستند که چیزی وجود ندارد مگر به اراده‌ی او، و چیزی دارای قوه‌ای نیست مگر با اعطای او؛ آنان طبیعت را، و همه‌ی مخلوقات را، از هر قوه‌ای محروم می‌کنند، تا وابستگی آنها به پروردگار را باز هم محسوس‌تر و مشهودتر بسازند. این را در نظر نمی‌گیرند که، با این نظریه، عظمت آن صفاتی را، که بسیار دوست دارند بستانند، کاهش می‌دهند، نه اینکه بزرگ‌ترشان کنند. مطمئناً بر قدرت بیشتری در نزد پروردگار دلالت می‌کند اینکه میزان خاصی از قوه را به موجودات فروت تفویض کند، تا اینکه هر چیزی را با خواست بی‌واسطه‌ی خودش ایجاد کند. بر خرد بیشتری دلالت می‌کند اینکه ابتدا ساخت عالم طرح‌ریزی شود، با چنان مآل‌اندیشی بی‌نقصی که، به خودی خود و از طریق کنش صحیح‌اش، بتواند در خدمت همه‌ی مقاصد مشیت الهی باشد، تا اینکه خالق اعظم مجبور باشد در هر لحظه اجزای عالم را تنظیم کند، و همه‌ی چرخ‌های آن ماشین حیرت‌آور را با نفس خویش به حرکت درآورد.

۲۳

اما اگر رذبه‌ی فلسفی‌تری بر این نظریه می‌خواستیم، شاید دو تأمل ذیل کفایت کند.

۲۴

اولاً، این‌طور به نظر می‌رسد که این نظریه‌ی کنش و انرژی عالم باری تعالی، جسورانه‌تر از آن است که هرگز بتواند با خود برای انسانی باور به همراه بیاورد که به حد کفایت از ضعف عقل بشری، و از مرزهای تنگی اطلاع داشته باشد که عقل بشری و همه‌ی کنش‌هایش در آن محصور است. حتی اگر

SBN 72

قسمت ۲

۲۶ اما بشتابیم به گرفتن نتیجه‌ای از این استدلالی که تا همین حالا هم بسیار طولانی شده است؛ ما به‌عیت در جست‌وجوی یک ایده‌ی ارتباط ضروری یا قوه بوده‌ایم، در همه‌ی منابعی که می‌توانستیم تصور کنیم که از آنها اخذ شده باشد. به‌نظر می‌آید که در تک نمونه‌های کنش اجسام، هرگز نمی‌توانیم، با نهایت مداخله‌مان، هیچ چیزی را کشف کنیم مگر یک رویداد که از پی رویداد دیگری می‌آید؛ بدون آنکه قادر باشیم هیچ نیرو یا قوه‌ای را درک کنیم که علت از آن طریق کنش می‌کند، یا هیچ ارتباطی را بین علت و معلول فرضی‌اش. همین دشواری، در تفکر در مورد کنش‌های ذهن بر بدن رخ می‌دهد؛ جایی که حرکت بدن را مشاهده می‌کنیم که در پی خواستِ ذهن می‌آید؛ اما قادر نیستیم زنجیری را مشاهده کنیم که حرکت و خواست را به هم پیوند می‌دهد، یا انرژی‌ای را که ذهن از آن طریق این اثر را ایجاد می‌کند. تسلط اراده بر قابلیت‌ها و ایده‌های خودش حتی ذره‌ای بیش از این قابل درک نیست؛ چنانکه، در کل، به‌نظر نمی‌آید که، در سراسر طبیعت، یک نمونه از ارتباط باشد که برای ما تصویز پذیر باشد. همه‌ی رویدادها تماماً پراکنده و مجزا به‌نظر می‌آیند. یک رویداد از پی رویدادی دیگر می‌آید؛ اما هرگز نمی‌توانیم هیچ زنجیری بین آنها مشاهده کنیم. هم‌زمان به‌نظر می‌رسند، ولی نه هرگز مرتبط. و چون نمی‌توانیم هیچ ایده‌ای از هیچ چیزی داشته باشیم که

زنجیر دلیل‌هایی که به آن راه می‌برد، بسیار منطقی بوده باشد، باید شبهه‌ای قوی برانگیزد، اگر نه اطمینانی مطلق، که ما را به جایی برده است کاملاً فراتر از دسترس قابلیت‌هایمان. وقتی به نتایجی می‌انجامد این‌قدر خارق‌العاده، و این‌قدر دور از تجربه و زندگی معمول. وارد سرزمین پریان شده‌ایم، بسیار پیش از آنکه به آخرین گام‌های نظریه‌مان رسیده باشیم؛ و در آنجا هیچ دلیلی نداریم که به روش‌های متداول‌مان در استدلال اعتماد کنیم، یا فکر کنیم که همانند‌ها و احتمالات معمول‌مان هیچ حقیقتی دارند. خط ما کوتاه‌تر از آن است که عمق چنین ژرفنای عظیمی را اندازه بگیرد. و هر قدر هم که به خودمان مفتخر باشیم که در هر گامی که برمی‌داریم، نوعی واقع‌نمایی و تجربه راهنمایی‌مان می‌کند؛ می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که این تجربه‌ی خیالی هیچ حقیقتی ندارد. وقتی که به این ترتیب آن را بر موضوعاتی اعمال می‌کنیم که به تمامی بیرون از دایره‌ی تجربه است. اما برای پرداختن به این موضوع بعداً فرصتی خواهیم داشت. ۱۵

۲۵ ثانیاً، من نمی‌توانم در دلیل‌هایی که این نظریه بر آنها بنا می‌شود، هیچ قدرتی تصور کنم. این صحیح است که ما جاهل‌ایم از اینکه اجسام به چه نحوی بر یکدیگر کنش می‌کنند؛ نیرو یا انرژی‌شان کاملاً درک‌ناپذیر است؛ اما آیا به همان اندازه جاهل نیستیم از اینکه ذهن، حتی ذهن اعلی، به چه نحوی یا با چه نیرویی بر خودش یا بر جسم کنش می‌کند؟ ممّا می‌کنم بفرمایید، از کجا ایده‌ای از آن را کسب می‌کنیم؟ هیچ احساس یا آگاهی‌ای از این قوه در خودمان نداریم. هیچ ایده‌ای از باری تعالی نداریم جز آنچه از تأمل بر قابلیت‌های خودمان از آن مطلع می‌شویم. بنابراین، اگر چهل‌مان دلیل خوبی بود بر ردّ چیزی، می‌بایست به این اصل برسیم که هر انرژی‌ای را در باری تعالی انکار کنیم همچنان که در غرض‌شده‌ترین ماده انکار می‌کنیم. مطمئناً کنش‌های یکی را همان‌قدر کم درک می‌کنیم که کنش‌های دیگری را. آیا تصور اینکه حرکت می‌تواند از ضربه پدید آید، دشوارتر است از تصور اینکه می‌تواند از خواست پدید آید؟ همدی آنچه می‌دانیم چهل ژرف‌مان است در هر دو مورد. ۱۶

SBN 73

SBN 72

SBN 73

→ ادامه می‌دهد، تا آنکه با علتی جدید از آن وضعیت بیرون برود، و جسمی که بر آن نیرو وارد شود همان‌قدر در حرکت از جسم واردکننده نیرو می‌گردد که خودش کسب می‌کند. اینها امور واقع‌اند. وقتی این را یک *ris inertia* می‌خوانیم فقط این امور را مشخص می‌کنیم، بدون آنکه ادعا کنیم که هیچ ایده‌ای از آن قوه‌ی ساکن داریم؛ به همان طریقی که وقتی از چانه‌ی صحت می‌کنیم، اثرهای خاصی را مراد می‌کنیم، بدون درک آن قوه‌ی قتل. مراد سیر آیزاک نیوتن هرگز این نبوده است که علت‌های ثانوی را از هر نیرو یا انرژی محروم کند؛ گرچه برخی پیروانش تلاش کرده‌اند آن نظریه را بر پایه‌ی حقیقت او مبرهن کنند. برعکس، آن فیلسوف بزرگ برای توضیح گرایش عمومی‌اش متوسل شده بود به یک سیال فعال اثیری؛ گرچه از آن‌قدر محتاط و متواضع بود که تصدیق کند که این صرفاً یک فرضیه بوده که نمی‌بایست، بدون آزمایش‌های بیشتر، بر آن اصرار کرد. باید اعتراف کنم که در سرنوشت این آراء چیزی هست که تا حدی غیرعادی است. وکالت به آن آموزی اثر بخشی عام و یگانه‌ی پروردگار اشاره کرده بود، بی آنکه بر آن پای فشارد. ملوایش و بقیه کارترین‌ها آن را مبنای همه‌ی فلسفه‌شان قرار دادند. با این حال، این آموزه هیچ قدرتی در انگلستان نداشت. لاک و کلارک و کادوورت هرگز به آن زیاد توجه نکردند، بلکه هواره فرض کردند که ماده قوای حقیقی، گرچه تباهی و اشتقاقی دارد، این آموزه از چه طریقی این‌قدر در میان مابعدالطبیعه‌کاران معاصر فراگیر شده است؟

۱۵. بحث ۱۲.

۱۶. لازم نیست به تفصیل *ris inertia* را بررسی کنیم که در فلسفه‌ی جدید از آن بسیار صحبت می‌شود، و به ماده نسبت داده می‌شود. از طریق تجربه درمی‌یابیم که جسمی که در سکون یا حرکت است همیشه به وضعیت فعلی‌اش

انتقال مألوف تخیل از یک شیء به همراه معمول‌اش، آن احساس یا انطباعی است که ایدیهی ارتباط ضروری با قوه را از آن می‌سازیم؛ هیچ چیز بیشتری در این مورد نیست. موضوع را از همه وجودات بنگرید؛ هرگز هیچ منبع دیگری برای آن ایده نخواهید یافت. این است تمام تفاوت بین یک غونه، که از آن هرگز ایدیهی ارتباط را دریافت نمی‌کنیم، و تعدادی غونهی شبیه، که ایده از آن طریق مطرح می‌شود. اولین باری که انسانی انتقال حرکت از طریق ضربه را دید، مثل برخورد دو توپ بیلبارد، نمی‌توانست اعلام کند که یک رویداد مرتبط بوده است؛ بلکه فقط می‌توانست اعلام کند که با دیگری همزمان بوده است. بعد از آنکه غونه‌های متعددی با این ماهیت مشاهده کرد، آنگاه آنها را مرتبط اعلام می‌کند. چه تغییری رخ داده است که این ایدیهی جدید ارتباط را پدید آورده است؟ هیچ، جز آنکه او اکنون در تخیل‌اش احساس می‌کند که این رویدادها مرتبطاند، و به سهولت می‌تواند وجود یکی را با ظهور دیگری پیش‌گویی کند. بنابراین، وقتی می‌گوییم که یک شیء با دیگری مرتبط است، منظورمان فقط این است که در اندیشه‌مان ارتباطی کسب کرده‌اند، و این استنتاج را پدید آورده‌اند، که از آن طریق اثبات وجود یکدیگر می‌شوند: نتیجه‌گیری‌ای که تا حدی خارق‌العاده است؛ اما به نظر می‌رسد که بر شواهد کافی بنا شده باشد. شواهدش هم با هیچ تزلزل‌کننده‌ای در فهم، یا تردیدی شکاکانه در خصوص هر نتیجه‌گیری‌ای که تازه و خارق‌العاده باشد، تضعیف نمی‌شود. هیچ نتیجه‌گیری‌ای نمی‌تواند با شکاکیت موافق‌تر باشد از انجام چنین کشفیاتی در خصوص ضعف و مرزهای تنگ ظرفیت و عقل بشری.

و برای ضعف و جهل تعجب‌آور فهم، چه غونه‌ای می‌توان عرضه کرد قوی‌تر از غونهی کنونی؟ چرا که مطمئناً، اگر هیچ رابطه‌ی میان اشیاء باشد که فهم ما را به آنها برساند که کاملاً بدانیم‌اش، آن رابطه رابطه‌ی علت و معلول است. تمام استدلال‌های ما در خصوص وجود یا امر واقع بر آن بنا می‌شوند، تنها با آن واسطه است که اطمینانی کسب می‌کنیم در خصوص اشیائی که از گواهی کنونی حواس و حافظه‌مان دورند. تنها فایده‌ی فوری همه‌ی علوم، این است که به ما بیاموزند چطور رویدادهای آتی را از طریق علت‌هایشان مهار و تنظیم کنیم. بنابراین اندیشه‌ها و کاوش‌های ما، در هر لحظه، درباره‌ی این

هرگز بر حسب بیرونی یا احساس درونی‌مان ظاهر نشده باشد، نتیجه‌ی ضروری به نظر می‌رسد این باشد که اصلاً هیچ ایده‌ای از ارتباط یا قوه نداریم، و به نظر می‌رسد که این لغات، وقتی در استدلال‌های فلسفی، یا در زندگی روزمره، به کار گرفته می‌شوند، مطلقاً بدون معنا باشند.

اما هنوز یک شیوه‌ی اجتناب از این نتیجه باقی می‌ماند، و یک منبع که هنوز واریسی نکرده‌ایم. وقتی شیء یا رویدادی طبیعی عرضه می‌شود، برای ما، با هر خرد یا تیزبینی‌ای، غیرممکن است که، بدون تجربه، کشف کنیم، یا حتی حدس بزنیم، که چه رویدادی از آن حاصل خواهد شد، یا پیش‌بینی‌مان را فراتر از آن شسیتی بریم که بی‌واسطه یا حافظه یا حواس حاضر است. حتی بعد از یک غونه یا تجربه که در آن رویداد خاصی را مشاهده کرده‌ایم که در پی رویداد دیگری می‌آید، مجاز نیستیم قاعده‌ای کلی بسازیم، یا پیش‌گویی کنیم که در موارد مشابه چه رخ خواهد داد؛ این بدرستی گستاخی ناخوشودنی‌ای محسوب می‌شود که با یک تک مشاهده، هر قدر هم دقیق یا قطعی، در مورد کل سیر طبیعت حکم کنیم. اما وقتی غونه‌ی خاصی از پدیده هواره، در همه‌ی غونه‌ها، با گونه‌ی دیگری همزمان بوده باشد، دیگر تردیدی به خود راه نمی‌دهیم در پیش‌گویی یکی بعد از ظهور دیگری، و در به کار گرفتن آن استدلال که فقط آن استدلال می‌تواند ما را از وجود یا امر واقعی مطمئن کند. بعد، یک شیء را علت می‌خوانیم؛ دیگری را معلول. فرض می‌کنیم که ارتباطی بین آنها هست؛ قوه‌ای در یکی، که از آن طریق به طرزی قطعی دیگری را ایجاد می‌کند، و با بیشترین قطعیت و قوی‌ترین ضرورت کنش می‌کند.

پس، به نظر می‌آید که این ایدیه‌ی ارتباطی ضروری میان رویدادها، از رخ دادن تعدادی غونه‌ی مشابه از همزمانی دائم رویدادها پدید بیاید؛ و هرگز نمی‌شود که آن ایده با هیچ تک غونه‌ای از اینها مطرح شود که از همه‌ی منظرها و موقعیت‌های ممکن بررسی شده باشد. اما در تعدادی از غونه‌ها، هیچ چیزی نیست که متفاوت باشد با هر تک موردی که، علی‌الفرض، دقیقاً شبیه آنها است؛ مگر آنکه، بعد از تکرار غونه‌های شبیه، ذهن، به واسطه‌ی انس، با ظهور یک رویداد، به آنها برده شود که همراه معمول‌اش را انتظار بکشد، و باور کند که وجود خواهد داشت. بنابراین، این ارتباط، که در ذهن احساس می‌کنیم، این

رابطه به‌کار گرفته می‌شوند. اما ایده‌هایی که در خصوص‌اش می‌سازیم چنان ناکامل‌اند که به‌دست‌دادن تعریف صحیحی از علت غیرممکن است، مگر آنچه از چیزی استخراج شود که به آن نامربوط و از آن بیگانه است. اشیاء شبیه همواره همزمان‌اند با اشیاء شبیه. از این امر تجربه داریم. بنابراین، مناسب با این تجربه، می‌توانیم علت را به این صورت تعریف کنیم که شئی است که با شئی دیگری دنبال می‌شود، و چنان است که همه اشیاء شبیه به اولی، با اشیائی شبیه به دومی دنبال می‌شوند. یا، به عبارت دیگر، چنان است که اگر شئی اول نبود، دومی هرگز وجود نمی‌داشت. ظهور علت همواره ذهن را، با انتقالی مألوف، به ایده‌ی معلول می‌برد. از این امر هم تجربه داریم. بنابراین، مناسب با این تجربه، می‌توانیم تعریف دیگری از علت بسازیم؛ و آن را به این صورت بخوانیم که شئی که با شئی دیگری دنبال می‌شود، و ظهورش همواره اندیشه را به آن شئی دیگری می‌برد. اما گرچه هر دوی این تعریف‌ها از اوضاع و احوالی استخراج شده‌اند که با علت بیگانه است. این مشکل را نمی‌توانیم چاره کنیم، یا تعریف کامل‌تری به‌دست آوریم که به سه آن اوضاع و احوالی در علت دلالت کند که به سه علت ارتباطی با معلول‌اش می‌دهد. هیچ ایده‌ای از این ارتباط نداریم؛ هیچ تصور متمایزی هم از این نداریم که چه چیزی است که می‌خواهیم بدینم، وقتی که برای تصویری از آن تلاش می‌کنیم. برای غنوه، می‌گوییم که لرزش این سیم علت این صدای خاص است. اما منظورمان از این حکم چیست؟ یا منظورمان این است که این لرزش دنبال می‌شود با این صدا، و همه ی لرزش‌های شبیه دنبال شده‌اند با صداهای شبیه؛ یا، این که این لرزش دنبال می‌شود با این صدا، و با ظهور یکی، ذهن از حواس پیشینی می‌گیرد، و بی‌درنگ ایده‌ای از دیگری می‌سازد. رابطه‌ی علت و معلول را می‌توانیم در پرتو هر یک از این دو در نظر بگیریم؛ اما فراتر از اینها، هیچ ایده‌ای از آن نداریم.^{۱۷}

۱۷. مطابق این شروح و تعاریف، ایده‌ی قوه‌ی همدان‌دنی است که ایده‌ی علت و هر دو را چنانچه به معلول، یا رویداد دیگری که دائماً با اولی همزمان است، وقتی اوضاع و احوالی ناشناخته‌ی شئی را در نظر می‌گیریم که میزان با کمیت اثرش با آن واسطه‌ی تثبیت و تعیین می‌شود، آن را قوه‌اش می‌خوانیم؛ و از این قرار، همه‌ی فیلسوفان تصدیق می‌کنند که معلول ملاک قوه است. اما اگر هیچ ایده‌ای از قوه نداشته‌اند، چنان چیزی در خودش، چرا نمی‌توانستند آن را ملاک خودش بگیرند؟ این منافقه که آیا نیروی جسمی در حال حرکت همان سرعت‌اش است، یا مربع سرعت‌اش؛ می‌گویم که این منافقه، لازم نبود با مقایسه‌ی اثرات‌اش در زمان‌های مساوی یا نامساوی

بنابراین، برای جمع‌بندی استدلال‌های این بخش: هر ایده از یک حس یا انطباع قبلی کی می‌شود و در جایی که نتوانیم هیچ انطباعی بیابیم، می‌توانیم مطمئن باشیم که ایده‌ای نیست. در همه‌ی تک نمونه‌های کنش اجسام یا اذهان، چیزی نیست که هیچ انطباعی از ارتباط ضروری یا قوه ایجاد کند، یا نتیجتاً هیچ ایده‌ای از آن را مطرح کند. اما وقتی نمونه‌های یک شکل زیادی ظاهر شوند، و همان شئی همواره با همان رویداد دنبال شود؛ آنگاه شروع می‌کنیم به درنظر آوردن مفهوم علت و ارتباط. آنگاه حس یا انطباع جدیدی را احساس می‌کنیم، که عبارت باشد از ارتباطی مألوف در اندیشه یا تحیل بین یک شئی و همراه معمول‌اش؛ و این حس خاستگاه آن ایده‌ای است که در جست‌وجویش هستیم. چرا که از آنجا که این ایده از تعدادی غنوه‌ی شبیه به هم پدید می‌آید، و نه از هیچ تک غنوه‌ای؛ باید از آن اوضاع و احوالی پدید آید که در آن تعداد غنوه‌ها با هر غنوه‌ی فردی تفاوت داشته باشد. اما این ارتباط مألوف یا انتقال تحیل تنها اوضاع و احوالی است که آنها در آن تفاوت دارند. در هر چیز خاص دیگری مشابه‌اند. اولین غنوه‌ای از حرکت که دیده‌ایم که با برخورد دو توپ بیلیارد منتقل شده است (بازگشت به این مثال واضح، دقیقاً شبیه است به هر غنوه‌ای که، شاید، هم‌اکنون بر ما ظاهر شود؛ آلا اینکه نمی‌توانستیم، در ابتدا، یک رویداد را از رویداد دیگری استنتاج کنیم؛ چیزی که اکنون، بعد از تجربه‌ی چنین طولانی یک‌شکلی، قادریم انجام بدهیم. نمی‌دانم که آیا خواننده

حل‌وفصل شود؛ بلکه از طریق مقایسه و اندازه‌گیری مستقیم حل‌وفصل می‌شد.

در مورد کاربرد مکرر لغات نیرو، قوه، انرژی، و غیره، که همه‌جا در گفت‌وگوی معمول، و نیز در فلسفه، ظاهر می‌شوند این اتفاق نیست برای اینکه ما، در هیچ غنوه‌ای، با اصل پیوندهند بین علت و معلول اشیائی داریم. بسا می‌توانیم نهایتاً ایده‌ای یک طرفی دیگر را توضیح دهیم. بسا به این لغات، آنچنان که معمولاً به‌کار برده می‌شوند، معانی بسیار پراکنده‌ای الصاق شده است، و ایده‌های بسیار غیرقطعی و آشفتنه‌اند. هیچ حیوانی نمی‌تواند بدون حس یک *misus* یا تلاش اجسام خارجی را به حرکت درآورد؛ و هر حیوانی حس یا احساسی دارد از ضربه یا تکانی از ششینی خارجی که در حرکت است. ما مستعد آن هستیم که این حس‌ها را، که صرفاً حیوانی‌اند، و از آنها نمی‌توانیم به‌طور پیشینی هیچ استنتاجی انجام بدهیم، به اشیاء بی‌جان منتقل کنیم، و فرض کنیم که چنین احساس‌هایی دارند، هرگاه که حرکت را انتقال می‌دهند یا دریافت می‌کنند. در مورد انرژی‌ها، که اعمال می‌شوند بدون آنکه به آنها هیچ ایده‌ای از حرکت انتقال‌یافته الصاق کنیم، فقط همزمانی تجربه‌شده‌ی دائم رویدادها را در نظر می‌گیریم؛ و چون یک ارتباط مألوف بین ایده‌ها احساس می‌کنیم، آن احساس را به اشیاء منتقل می‌کنیم؛ چون هیچ چیز معمول‌تر از آن نیست که به اجسام خارجی هر حس داخلی را نسبت دهیم که خودشان با عواضش می‌شوند.

این استدلال را بی‌درنگ درک خواهد کرد یا نه. نگران آن‌ام که، اگر لغات‌ام را در موردش اضافه‌تر کنیم، با گستره‌ی وسیع‌تری از نورها را بر آن بتابانم، فقط تیره‌تر و غامض‌تر بشود. در همه‌ی استدلال‌های مجرد، یک دیدگاه هست که، اگر خوشبخت باشیم و به آن دست یابیم، بیش از تمام زبان‌آوری‌ها و عبارات مفصل‌عالم از آن طریق در جهت ایضاح موضوع پیش خواهیم رفت. به این دیدگاه است که باید تلاش کنیم که برسیم، و گُل‌های بلاغت را باید برای موضوعاتی نگه داریم که برایشان مناسب‌ترند.

بخش ۸

در باب آزادی و ضرورت

قسمت ۱

۱ می‌توان به نحو معقولی انتظار داشت که در مسائلی که، از اولین خاستگاه علم و فلسفه، با حرارت تمام در آنها بحث و مناقشه شده، میان طرف‌های درگیر در مناقشه دست‌کم در معنای تمام اصطلاحات توافق شده باشد؛ و کاوش‌های ما، در طول دوهزار سال، توانسته باشد از لغات به موضوع درست و حقیقی دعوا گذر کند. چرا که چقدر آسان می‌تواند به‌نظر برسد به‌دست‌دادن تعریف‌های دقیق از اصطلاحات به‌کارگرفته‌شده در استدلال‌ها، و انجام کاری که این تعریف‌ها، نه فقط صدای لغات، بلکه موضوع و ارسای و مذاقه‌ی آتی باشند؟ اما اگر مطلب را دقیق‌تر بررسی کنیم، مستعد آن خواهیم بود که امر کاملاً متفاوتی را نتیجه بگیریم. بر پایه‌ی خود همین اوضاع و احوال، که دعوایی مدت‌های طولانی است که برپا است، و هنوز حل و فصل نشده باقی مانده، می‌توانیم این‌طور احتمال بدهیم که ابهامی در عبارت هست، و طرف‌های مناقشه ایده‌های متفاوتی به اصطلاحات به‌کارگرفته‌شده در دعوا الصاق می‌کنند. چرا که چون فرض بر آن است که قابلیت‌های ذهن در همه‌ی افراد طبیعتاً مشابه‌اند؛ در غیر این صورت چیزی نمی‌توانست بی‌ثمرتر از استدلال‌کردن و مناقشه با یکدیگر باشد؛ اگر انسان‌ها ایده‌های واحدی به اصطلاحات‌شان الصاق کنند، غیرممکن می‌بود که برای زمانی چنین طولانی عقاید متفاوتی در مورد موضوع واحد به‌دست آورند؛ مخصوصاً وقتی که نظر‌هایشان را انتقال می‌دهند، و هر طرف دعوا آنها را، در جست‌وجوی دلیل‌هایی که می‌تواند بر مخالفان‌شان پیروزشان کند، از همه

علت‌اش معین می‌شود که هیچ معلول دیگری، در چنان اوضاع و احوال خاصی، ممکن نیست از آن حاصل بشود. میزان و جهت هر حرکتی را قوانین طبیعت با چنان دقتی مقرر می‌کنند که از برخورد دو جسم همان قدر محتمل است موجودی زنده پدید آید که حرکتی با میزان یا جهتی غیر از آنچه واقعاً ایجاد می‌شود. بنابراین، اگر بنا باشد ایده‌ای صحیح و دقیق از ضرورت به‌دست آوریم، باید این را بررسی کنیم که آن ایده از کجا پدید می‌آید، وقتی که بر کنش اجسام اعمال‌اش می‌کنیم.

آشکار به‌نظر می‌آید که، اگر همه‌ی صحنه‌های طبیعت پیوسته طوری تغییر کرده بودند که هیچ دو رویدادی هیچ شباهتی به یکدیگر نداشتند، بلکه هر شیء به‌تمامی جدید بود، بی هیچ شباهتی به هر آنچه قبلاً دیده شده بود، هرگز، در آن صورت، کمترین ایده‌ای از ضرورت، را از ارتباطی ضروری بین این اشیاء، کسب نمی‌کردیم. بر پایه‌ی چنین فرضی، می‌توانستیم بگوئیم که یک شیء یا رویداد از بی دیگری آمده است؛ نه اینکه یکی را دیگری ایجاد کرده است. رابطه‌ی علت و معلول لاجرم به‌کلی بر نوع بشر ناشناخته می‌بود. استنتاج و استدلال در خصوص کنش‌های طبیعت، از آن لحظه، پایان یافته می‌بود؛ و حافظه و حواس یگانه مجراهایی باقی می‌ماندند که از طریق آنها معرفت در مورد وجودی حقیقی ممکن بود به ذهن دسترس داشته باشد. بنابراین، ایده‌ی ما از ضرورت و علت به‌تمامی از یک‌شکلی‌ای پدید می‌آید که در کنش‌های طبیعت مشاهده‌پذیر است؛ در جایی که اشیاء شبیه دائماً با یکدیگر هم‌زمان باشند، عادت ذهن را وادار می‌کند که یکی را از ظهور دیگری استنتاج کند. این دو شرط تمام آن ضرورتی را می‌سازند که به ماده نسبت می‌دهیم. فراتر از هم‌زمانی دائم اشیاء شبیه، و استنتاج یکی از دیگری که پیامد آن است، تصویری از هیچ ضرورتی، یا ارتباطی، نداریم.

بنابراین، اگر به‌نظر بیاید که همه‌ی نوع بشر همواره تصدیق کرده‌اند، بی هیچ شک و تردیدی، که این دو شرط در همه‌ی اعمال ارادی انسان‌ها، و در کنش‌های ذهن، رخ می‌دهند؛ لاجرم نتیجه می‌شود که همه‌ی نوع بشر همواره در آموزه‌ی ضرورت توافق داشته‌اند، و همواره در مناقشه بوده‌اند صرفاً چون یکدیگر را فهم نمی‌کرده‌اند.

جهت بررسی می‌کند. این درست است؛ اگر انسان‌ها سعی کنند در مسائلی بحث کنند که به‌تمامی فراتر از دسترس توانایی بشری قرار دارند، از قبیل مسائلی در خصوص خاستگاه جهان‌ها، یا سازمان سیستم هوشمند یا حوزه‌ی ارواح، می‌توانند که مدت‌ها در جدال‌های بی‌ثمرشان باد در غربال بریزند، و هرگز به هیچ نتیجه‌ی معینی نرسند. اما اگر مسأله در مورد موضوعی باشد در زندگی و تجربه‌ی معمول؛ به‌نظر خواهد رسید که هیچ چیزی نمی‌تواند مناقشه را برای مدتی چنین طولانی حل و فصل نشده حفظ کند، مگر عباراتی مبهم که رقیبان را همچنان در فاصله‌ای از هم نگه دارد، و مانع از آن شود که با هم دست‌وپنجه نرم کنند.

این چنین بوده است وضعیت در مورد مسأله‌ی در خصوص آزادی و ضرورت، که مدت‌ها محل مناقشه بوده است؛ و به میزانی آنچنان زیاد که، اگر خیلی در اشتباه نباشم، درخواهیم یافت که همه‌ی نوع بشر، هم فاضلان و هم جاهلان، همواره در مورد این موضوع بر عقیده‌ی واحدی بوده‌اند، و تعداد اندکی تعریف قابل درک کل دعوا را پایان می‌داد. می‌پذیرم که همه‌ی طرف‌های مناقشه آن قدر در این موضوع بحث کرده‌اند، و فیلسوفان به چنان هزارتویی از سفسطه‌ی پیچیده کشانده شده‌اند، که عجیب نیست اگر خواننده‌ی فهم آسایش را آن قدر به خود روا بدارد که گوش‌اش را بر طرح چنین مسأله‌ای ببندد، مسأله‌ای که از آن نه می‌تواند انتظار یادگیری داشته باشد نه سرگرمی. اما وضعیت دلیلی که در اینجا مطرح می‌شود شاید بتواند به این کار بیاید که علاقه‌اش را تجدید کند؛ چون تازگی بیشتری دارد، و وعده می‌دهد که دعوا را دست‌کم تا حدی حل و فصل کند، و آسایش خواننده را با استدلالی غامض یا تیره برآشفته نخواهد کرد.

بنابراین، امیدوارم این را نشان دهم که، مطابق هر معنای معقولی که بشود به این اصطلاحات داد، همه‌ی انسان‌ها همواره در هر دوی آموزه‌های ضرورت و آزادی توافق داشته‌اند؛ و کل دعوا تاکنون فقط بر سر لغات بوده است. با واریسی آموزه‌ی ضرورت آغاز خواهیم کرد.

عموماً تصدیق می‌کنند که ماده، در همه‌ی کنش‌هایش، با نیرویی ضروری به کار واداشته می‌شود، و هر معلول طبیعی‌ای چنان به‌دقت از طریق انرژی

۷ در مورد شرط اول، همزمانی دائم و منظم رویدادهای شبیه؛ شاید بتوانیم خودمان را با ملاحظات ذیل راضی کنیم. همگان اذعان دارند که، در همه‌ی ملل و همه‌ی اعصار، یک‌شکلی عظیمی در میان اعمال انسان‌ها هست، و طبیعت بشری، در اصول و کنش‌هایش، همچنان همان باقی می‌ماند. انگیزه‌های واحد همواره عمل‌های واحد را ایجاد می‌کنند: رویدادهای واحد از پی علت‌های واحد می‌آیند. جاه‌طلبی، آز، حب نفس، غوث، دوستی، سخاوت، خیرخواهی؛ این استیثاقات، مخلوط‌شده با میزان‌های گوناگون و توزیع‌شده در سراسر جامعه، از آغاز جهان منبع همه‌ی اعمال و اقداماتی بوده‌اند که در میان نوع بشر مشاهده شده‌اند، و همچنان هم منبع آنها هستند. مایل‌اید احساس‌ها و تمایلات و نحوه‌ی زندگی یونانیان و رومیان را بشناسید؟ خُلقیات و اعمال فرانسویان و انگلیسیان را به‌خوبی مطالعه کنید: نمی‌توانید چندان در اشتباه باشید اگر اکثریت چیزهایی را که در دومی مشاهده کرده‌اید به اولی انتقال بدهید. افراد نوع بشر آن‌قدر مثل هم‌اند، در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها، که تاریخ نمی‌تواند در این مورد خاص هیچ چیز تازه یا عجیبی به ما اطلاع بدهد. کاربرد اصلی‌اش فقط کشف اصول ثابت و عام ماهیت بشری است، از طریق نشان‌دادن انسان‌ها در همه‌ی گونه‌های اوضاع و احوال و وضعیت‌ها، و اینکه برایمان موادی تدارک ببیند که بر مبنای آنها بتوانیم مشاهدات‌مان را انجام بدهیم، و با سرچشمه‌های بقاعده‌ی رفتار و عمل بشری آشنا بشویم. این گزارش‌های جنگ‌ها و دسایس و نافرمانی‌ها و انقلاب‌ها، گردآیه‌های بسیار زیادی از تجربیات‌اند، که فیلسوف انسانی یا سیاستمدار از طریق آنها اصول دانش‌اش را مشخص می‌کند؛ به همان نحو که پزشک با فیلسوف طبیعی از طریق تجربیاتی که در مورد نباتات و کانی‌ها و سایر اشیاء بیرونی انجام می‌دهد، با ماهیت آنها آشنایی می‌یابد. خاک و آب و سایر عناصری هم که ارسطو، و بقراط، و ارسسی کرده‌اند، شباهت‌شان، به آنهایی که در حال حاضر تحت مشاهدی ما هستند، بیشتر نیست از شباهت انسان‌هایی که پولیبیوس و تاقیتوس وصف کرده‌اند. با آنانی که اکنون بر جهان حکم می‌رانند.

۸ اگر مسافری که از سرزمینی دور بازمی‌گردد، گزارشی برآیند بیاورد از انسان‌هایی، کاملاً متفاوت از آنانی که یک وقتی با آنان آشنایی یافته‌ایم؛

انسان‌هایی که به‌تمامی عاری بوده‌اند از آز یا جاه‌طلبی یا انتقام‌جویی؛ انسان‌هایی که لذتی نمی‌شناخته‌اند جز دوستی و سخاوت و خیرخواهی؛ فوراً، بر مبنای این اوضاع و احوال، کذب را شناسایی می‌کنیم، و اثبات می‌کنیم که او دروغگو است، با همان قطعیتی که گویی روایت‌اش را آکنده بود از داستان‌هایی از فظورس و ازدها و معجزات و غرایب، و اگر بنا بود جلسی در تاریخ را بی‌اعتبار کنیم، دلیلی متقاعدکننده‌تر از این را نمی‌توانیم به‌کار بگیریم که اثبات کنیم که اعمالی که به شخصی نسبت داده شده مستقیماً بر خلاف سیر طبیعت است، و در چنان اوضاع و احوال، هیچ انگیزه‌ی بشری‌ای نمی‌توانست او را هرگز به چنان رفتاری ترغیب کند. در صداقت کوثینتوس کورتیوس باید همان‌قدر تردید کرد، وقتی که شجاعت فرابشری اسکندر را وصف می‌کند که یک‌تنه بر گروه‌های انبوه یورش می‌برد، که وقتی کار و نیروی فرابشری‌اش را وصف می‌کند که از آن طریق قادر بود در برابرشان مقاومت کند. به یک‌شکلی‌ای در اعمال و انگیزه‌های بشری به همان سهولت و عمومیتی اذعان داریم که به یک‌شکلی‌ای در کنش‌های جسم.

۹ از اینجا است که به نحو مشابه می‌رسیم به فایده‌ی آن تجربه‌ای که با زندگی طولانی و گستره‌ای از پیشه‌ها و ملازمان کسب می‌شود، در آگاه کردن‌مان از اصول طبیعت بشری، و تنظیم رفتار آیندیمان، و نیز در نظریه‌پردازی. با کمک این راهنما، بالا می‌رویم تا معرفت به گرایش‌ها و انگیزه‌های انسان‌ها، از طریق اعمال‌شان، و حتی اشیاء و اشاره‌هایشان؛ و باز، پایین می‌آیم تا تعبیر اعمال‌شان از طریق معرفت‌مان از انگیزه‌ها و گرایش‌هایشان. گنجینه‌ی مشاهدات کلی، که با جریان تجربه به‌دست می‌آید، به ما سر رشته‌ای از طبیعت بشری می‌دهد، و به ما می‌آموزد که از همه‌ی پیچیدگی‌هایش برده برداریم. پهنه‌ها و ظواهر دیگر گمراهان نمی‌کنند. اعلام‌های عمومی رنگ‌آمیزی فریبده‌ی علت‌ها محسوب می‌شوند، و گرچه تصدیق می‌شود که فضیلت و شرافت وزن و حجیت مناسب خود را دارند، آن از طرفی کاملی که آن‌قدر در موردش ادعا می‌شود، هرگز در توده‌ها و گروه‌ها انتظار نمی‌رود؛ به‌ندرت در رهبران‌شان؛ و تقریباً هرگز در افراد با هر رتبه و موقعیتی. اما اگر یک‌شکلی‌ای در اعمال بشری نبود، و اگر هر تجربه‌ای که می‌توانستیم از این نوع به‌دست آوریم نامنظم و بی‌قاعده بود، گردآوری مشاهداتی کلی در خصوص نوع بشر غیرممکن می‌بود؛ و هیچ

اما اگر بخواهیم بدانیم که چه تضاداتی می‌توان در مورد چنین اعمال بی‌قاعده و خارق‌العاده‌ای انجام داد؛ می‌توانیم احساس‌هایی بر بررسی کنیم که عموماً در مورد آن رویدادهای بی‌قاعده‌ای در نظر گرفته می‌شوند که در سیر طبیعت، و کنش‌های اشیاء خارجی، پدیدار می‌شوند. همه‌ی علت‌ها با یک‌شکلی مشابهی با معلول‌های معمول‌شان هم‌زمان نیستند. صنعتگری که فقط با مادی بی‌جان سروکار دارد، شاید در مورد هدف‌اش ناامید شود، مثل سیاستمداری که سلوک اشخاص فہیم و هوشمند را هدایت می‌کند.

۱۳ فرد غامی، که چیزها را مطابق با ظهور اولیه‌شان می‌فہمد، عدم قطعیت رویدادها را به چنان عدم قطعیتی در علت‌ها نسبت می‌دهد که باعث می‌شود این علت‌ها بسیاری اوقات تأثیر معمول‌شان را نداشته باشند؛ حتا اگر در کنش‌شان با هیچ مانعی روبه‌رو نشوند. اما فیلسوفان، با مشاهداتی اینک تقریباً هر بخشی از طبیعت، حاوی گستره‌ی وسیعی از سرچشمه‌ها و اصول است که، به دلیل کوچکی و دوری‌شان، پنهان‌اند، درمی‌یابند که دست‌کم ممکن است که تضاد رویدادها نه از امری احتمالی در علت، که از کنش نهانی علت‌های متضاد ناشی شود. این امکان با مشاهداتی بیشتر به قطعیت تبدیل می‌شود؛ وقتی توجه می‌کنند که، بر پایه‌ی بررسی دقیق، تضادی در معلول‌ها همواره تضادی در علت‌ها را بر ملا می‌کند، و از تعارض متقابل آنها ناشی می‌شود. برای توقف یک ساعت دیواری یا جیبی، فرد روستایی نمی‌تواند دلیلی بیاورد بهتر از گفتن اینکه عموماً درست کار نمی‌کند؛ اما صنعتگر به‌سادگی درک می‌کند که نیروی واحد در فبر یا آونگ همواره همان تأثیر را بر چرخ‌دنده‌ها دارد؛ اما اثر معمول‌اش را ندارد، شاید به دلیل ذره‌ای گردوغبار که کل حرکت را متوقف می‌کند. با مشاهداتی نمونه‌های متعدد نظیر هم، فیلسوف اصلی کلی را شکل می‌دهد که مطابق آن، ارتباط بین همه‌ی علت‌ها و معلول‌ها به یک اندازه ضروری است، و عدم قطعیت ظاهری‌اش در بعضی گونه‌ها ناشی است از تعارض علت‌های متضاد.

۱۴ بدین ترتیب برای غونه، در بدن انسان، وقتی نشانه‌های معمول سلامت یا بیماری انتظارمان را برآورده نمی‌کنند؛ وقتی داروها با قوای معمول‌شان کنش نمی‌کنند؛ وقتی رویدادهای بی‌قاعده از پی علت خاصی می‌آیند؛ فیلسوف و پزشک از این موضوع شگفت‌زده نمی‌شوند، هرگز هم وسوسه نمی‌شوند که، در

تجربہ‌ای، هر قدر هم به‌دقت به تأمل هضم می‌شسد، هرگز برای هیچ مقصودی به‌کار نمی‌آید. چرا دهقان سالمند در کارش ماهرتر است از تازه‌کار جوان، اگر نه بدین سبب که یک‌شکلی خاصی هست در کنش خورشید و باران و زمین در تولید گیاهان؛ و اینکه تجربه به کارورز قدیمی قواعدی را یاد می‌دهد که بر این کنش حاکم‌اند و هدایت‌اش می‌کنند؟

۱۰ با این حال، نباید انتظار داشته باشیم که این یک‌شکلی اعمال بشری تا آنجا پیش برده شود که همه‌ی انسان‌ها، در همه‌ی اوضاع و احوال، همواره دقیقاً به یک نحو عمل خواهند کرد، بدون باقی گذاشتن هیچ جایی برای تنوع شخصیت‌ها و پیشداوری‌ها و عفا. بدین یک‌شکلی‌ای در همه‌ی اجزاء، در هیچ بخشی از طبیعت یافت نمی‌شود. برعکس، بر مبنای مشاهداتی گستره‌ای از سلوک‌ها در انسان‌های متفاوت، قادر شده‌ایم که گستره‌ی بزرگ‌تری از اصول کلی‌ای بسازیم که همچنان میزانی از یک‌شکلی و نظم را مفروض می‌گیرد.

۱۱ آیا مثنی انسان‌ها در اعصار و سرزمین‌های متفاوت متفاوت است؟ از اینجا است که از نیروی عظیم عادت و آموزش مطلع می‌شویم، که ذهن بشری را از طفولیت شکل می‌دهد، و شخصیتی مستقر و تثبیت‌شده به آن می‌دهد. آیا رفتار و سلوک یک جنس خیلی نامشابه است با دیگری؟ از اینجا است که با شخصیت‌های متفاوتی آشنا می‌شویم که طبیعت بر زن و مرد نقش زده است، و آن را با تداوم و نظم حفظ کرده است. آیا اعمال شخص واحد در دوره‌های متفاوت زندگی‌اش، از طفولیت تا کهنسالی، خیلی متنوع است؟ این موقعیتی فراهم می‌آورد برای مشاهدات کلی فراوانی در خصوص تغییر تدریجی احساس‌ها و گرایش‌هایمان، و اصول کلی متفاوتی که در سنین متفاوت بر موجودات بشری حاکم‌اند. حتی شخصیت‌هایی که ویژه‌ی هر فردی هستند، یک‌شکلی‌ای در تأثیرشان هست؛ در غیر این صورت آشنایی‌مان با اشخاص، و مشاهداتی سلوک‌شان، هرگز نمی‌توانست نمایان‌شان را به ما بیاموزد، یا به این کار بیاید که رفتارمان را در مورد آنان تنظیم کنیم.

۱۲ می‌پذیریم که ممکن است اعمالی بیابیم که به نظر می‌رسد هیچ ارتباط بقاعده‌ای با هیچ انگیزه‌ی شناخته‌شده‌ای ندارند، و استثناء‌هایی هستند برای هر معیاری برای سلوک که یک وقتی در مورد نظام عمل انسان‌ها مبرهن شده باشد.

می‌دهیم، و چون نتیجه می‌گیریم که همه‌ی اشیا‌یی که دریافته‌ایم همواره همزمان بوده‌اند، همواره با هم همزمان خواهند بود؛ شاید زائد به‌نظر برسد اثبات اینکه این یک‌شکلی تجربه‌شده در اعمال بشر منبعی است که استنتاج‌هایی که در خصوص آنها انجام می‌دهیم از آن می‌آید. اما برای اینکه گستره‌ی بیشتری از نورها را بر این دلیل بنمایانیم، در این مبحث اخیر توقف خواهیم کرد، گرچه به‌اختصار.

۱۷ وابستگی متقابل انسان‌ها، در همه‌ی جوامع، چنان زیاد است که به‌دردت هیچ عمل بشری‌ای به خودی خود کاملاً تمام است، یا بدون ارجاعی به عمل‌های دیگران انجام می‌شود که لازم‌اند برای اینکه عمل را به‌تمامی با قصد عامل‌اش مطابق سازند. فقیرترین صنعتگران که به‌تهایی کار می‌کند، دست‌کم حمایت قاضی را انتظار دارد، تا بهر مندی از فقری کارش را برایش تضمین کند. این را هم انتظار دارد که وقتی اجناس‌اش را به بازار می‌برد، و آنها را با قیمت معقولی عرضه می‌کند، خریدارانی بیابد، و، با پولی که کسب می‌کند، قادر باشد دیگرانی را مجاب کند تا برایش لوازمی را فراهم کنند که برای گذران زندگی‌اش لازم است. متناسب با میزانی که انسان‌ها معاملات‌شان را گسترش می‌دهند، و مراودات‌شان با دیگران را پیچیده‌تر می‌سازند، در طرح‌هایشان برای زندگی همواره گستره‌ی بزرگ‌تری از اعمال ارادی‌ای را می‌گنجانند که انتظار دارند که، با انگیزه‌های مناسب، با انگیزه‌های خودشان همکاری کنند. در همه‌ی این نتیجه‌گیری‌ها، آنان بر پایه‌ی تجربه‌ی گذشته‌ی فضاوت می‌کنند، به همان نحوی که در استدلال‌هایشان در خصوص اشیاء خارجی؛ و قویاً باور دارند که انسان‌ها، مثل همه‌ی عناصر، در کنش‌هایشان بنا است همان راهی را ادامه دهند که همیشه آنها را بر آن یافته‌اند. تولیدکننده، برای اجرای هر کاری، همان‌قدر بر کار کارگران‌اش اتکا دارد که بر ابزارهایی که به‌کار می‌گیرد، و به همان اندازه‌ی شگفت‌زده می‌شد، اگر که انتظارات‌اش برآورده نمی‌شود. خلاصه اینکه، این استدلال و استنتاج تجربی در خصوص اعمال دیگران آن‌قدر زیاد در زندگی بشری وارد می‌شود که هیچ انسانی، در حال بیداری، حتی لحظه‌ای هم از به‌کارگرفتن آن فارغ نیست. بنابراین، آیا دلیلی نداریم تا اظهار کنیم که، بنا بر تعریف پیش گفته و شرح‌اش، همه‌ی نوع بشر همواره در آموزه‌ی ضرورت توافق داشته‌اند؟

حالت کلی، ضرورت و یک‌شکلی آن اصولی را انکار کنند که سازمان امور حیوانی از آن طریق انجام می‌شود. آنان می‌دانند که بدن بشر ماشینی است به‌غایت پیچیده؛ قوای نهانی فراوانی در آن نهفته‌اند که به‌کلی فراتر از درک ما هستند؛ در کنش‌هایشان، بسیار اوقات در نظر ما بسیار غیرقطعی جلوه می‌کنند؛ و بنابراین رویدادهای بی‌قاعده‌ای که خود را در بیرون آشکار می‌کنند، نمی‌توانند اثباتی باشند برای اینکه در کنش‌ها و تنظیمات داخلی‌اش، قوانین طبیعت با بیشترین قاعده‌مندی رعایت نمی‌شود.

۱۵ فیلسوف، اگر بنا بر سازگاری باشد، باید همان استدلال را در مورد اعمال و خواست‌های عامل‌های هوشمند هم به‌کار بگیرد. بی‌قاعده‌ترین و غیرمنتظره‌ترین تصمیمات انسان‌ها را به‌کرات پیش می‌آید که کسانی می‌توانند توضیح بدهند که هر شرط خاص شخصیت و وضعیت آنان را می‌شناسند. شخص با قیالات مهربانانه جوابی عصبانی می‌دهد؛ اما دندان‌درد داشته، یا شام نخورده است. شخص دل‌مرده‌ای جابگی نامعمولی در رفتارش نشان می‌دهد؛ اما ناگهان با بخت خوبی مواجه شده است. یا حتی وقتی، چنانکه گاهی رخ می‌دهد، عمل را نه خود شخص می‌تواند به نحو ویژه‌ای توضیح دهد و نه دیگران؛ می‌دانیم که، در حالت کلی، شخصیت افراد، تا حد خاصی، متلون و بی‌قاعده است. این، به نحوی، شخصیت ثابت طبیعت بشری است؛ گرچه، به نحوی خاص‌تر، در مورد برخی اشخاصی می‌توان آن را به‌کار برد که قاعده‌ی ثابتی برای سلوک‌شان ندارند، بلکه در سیر مداومی از تلون مزاج و بلهوسی پیش می‌روند. بر رغم این بی‌قاعدگی‌های ظاهری، انگیزه‌ها و اصول داخلی می‌توانند به نحو یک‌شکلی کنش کنند؛ به همان نحو که فرض بر آن است که اصولی پایدار بر باد و باران و ابرها، و دیگر تغییرات هوا حاکم است؛ گرچه با خرد و کاوش بشری به‌سادگی کشف‌شدنی نیستند.

۱۶ بدین ترتیب به‌نظر می‌آید که همزمانی بین انگیزه‌ها و اعمال ارادی نه فقط همان‌قدر بقاعده و یک‌شکل است که بین علت و معلول در هر بخشی از طبیعت؛ بلکه به‌علاوه این همزمانی بقاعده عموماً در میان نوع بشر تصدیق شده است، و هرگز موضوع مناقشه نبوده است. نه در فلسفه نه در زندگی معمول. حالا، چون از تجربه‌ی گذشته است که همه‌ی استنتاج‌های در خصوص آینده را انجام

آتی هم، ذهن کمتر از حالتی مطمئن نیست که، از طریق قطاری از علت‌ها، با اشیاء حاضر در حافظه یا حواس مرتبط می‌بود، قطاری از علت‌ها که، با چیزی که دوست داریم ضرورت فیزیکی بخوانیم‌اش، گویی که با سیمان به هم متصل شده‌اند. پیوند تجربه‌شده‌ی واحد اثر واحدی بر ذهن دارد، خواه اشیاء پیوندیافته انگیزه‌ها و خواسته‌ها و اعمال باشند؛ خواه شکل و حرکت، نام چیزها را می‌توانیم تغییر دهیم؛ اما ماهیت‌شان و کنش‌شان بر فهم هرگز تغییر نمی‌کند.

اگر شخصی، که می‌داند شریف و متمول است، و با او دوستی نزدیکی را می‌زیم، بنا بود به خانمی من بیاید، در جایی که خدمتکاران‌ام در اطراف‌ام هستند، خیال‌ام راحت است که پیش از آنکه خانه را ترک کند به من خنجر خواهد زد تا دوات تفرام را از من بدزد؛ در مورد این رویداد هم پیش از فروریختن خانه‌ام گمان نمی‌برم، خانه‌ای که جدید است، و محکم ساخته و بنا شده است. اما شاید جنون ناگهانی و ناشناخته بر او غلبه کند. سبزی شاید زلزله‌ای ناگهانی پدید آید، و خانه را بلرزاند و بر سرم فرو بریزد، بنابراین فرض‌هایم را عوض خواهم کرد. خواهم گفت که با قطعیت می‌دانم که او دست‌اش را در آتش نخواهد برد، و آنجا نگو نخواهد داشت، تا آنکه کاملاً بسوزد؛ و این رویداد را فکر می‌کنم می‌توانم با همان اطمینانی پیش‌گویی کنم که آن رویدادی را که اگر او خودش را از بنجره بیرون بپزند، و با مانعی مواجه نشود، لحظه‌ای در هوا معلق نخواهد ماند. هیچ طئی در مورد جنون ناشناخته‌ای نمی‌تواند کمترین امکانی بر رویداد اول بدهد، رویدادی که آن‌قدر بر خلاف همه‌ی اصول شناخته‌شده‌ی طبیعت بشری است. شخصی که در ظاهر کیف بر از طلایش را در پیاده‌روی جیرینگ‌کراس رها می‌کند، همان‌قدر می‌تواند انتظار داشته باشد که مثل بر پرواز کند و برود، که یک ساعت بعد دست‌نخورده پیدایش کند. بیش از نیمی از استدلال‌های بشر حاوی استنتاج‌هایی است با ماهیتی مشابه، همراه با میزانی کمتر یا بیشتر از قطعیت، متناسب‌شده با تجربه‌مان از سلوک معمول نوع بشر در چنین وضعیت‌های خاصی.

مکرراً این را بررسی کرده‌ام که چه چیزی ممکن بوده دلیل این باشد که چرا همه‌ی نوع بشر، گرچه همواره، بدون هیچ تردیدی، در همه‌ی عمل و استدلال‌شان، به آموزه‌ی ضرورت اذعان داشته‌اند، ولی در اذعان به آن با

۱۸ فیلسوفان هم در این مورد خاص هرگز عقیده‌ای متفاوت با مردم را در نظر نیاورده‌اند. چرا که، اگر دگری هم از این نکنیم که تقریباً هر عمل زندگی‌شان آن عقیده را مفروض می‌گیرد؛ حتی بخش‌های معدودی از دانش نظری هست که این عقیده برایش ضروری نباشد. از تاریخ چه می‌ماند، اگر، مطابق تجربه‌ای که از نوع بشر داشته‌ایم، انتکایی نمی‌داشتیم به صداقت موزخ؟ سیاست چگونه می‌توانست علم باشد، اگر قوانین و شکل‌های حکومت تأثیری یک‌شکل بر جامعه نمی‌داشت؟ پایه‌ی اخلاقیات کجا می‌بود، اگر شخصیت‌های خاص هیچ قودی قطعی یا معینی برای ایجاد احساس‌های خاص نمی‌داشتند، و اگر این احساس‌ها هیچ کنش ثابتی بر اعمال نمی‌داشتند؟ و با چه عذری می‌توانستیم نقد ادبی‌مان را در مورد شاعر یا نویسنده‌ی فرهیخته‌ای اعمال کنیم، اگر نمی‌توانستیم سلوک و احساس‌های پرسونازهایش را، در چنان اوضاع‌واحوالی، طبیعی یا غیرطبیعی اعلام کنیم؟ بنابراین، تقریباً غیرممکن به نظر می‌رسد که، خواه در علم خواه در عملی از هر نوعی، بتوان وارد شد بدون اذعان به آموزه‌ی ضرورت، و بدون این استنتاج از انگیزه‌ها به اعمال ارادی؛ از شخصیت به سلوک.

۱۹ و در واقع، وقتی این را بررسی می‌کنیم که شواهد طبیعی و انسانی تا چه حد به نحو مناسبی به یکدیگر مربوط می‌شوند، و فقط یک تغییر استدلال تشکیل می‌دهیم، تردیدی به خود راه نمی‌دهیم که تصدیق کنیم که ماهیت واحدی دارند، و از اصول واحدی مأخوذند. زندانی‌ای که نه پول دارد نه نفوذ، غیرممکن بودن فرارش را وقتی سرسختی زندانیان را در نظر می‌گیرد به همان خوبی کشف می‌کند که دیوارها و میله‌هایی را در نظر می‌گیرد که با آنها احاطه شده‌اند، و در همه‌ی تلاش‌هایش برای آزادی‌اش، ترجیح می‌دهد بر سنگ و آهن یکی کار کند، تا بر ماهیت اعتداف‌ناپذیر دیگری. همان زندانی، وقتی به سمت سکوی اعدام برده می‌شود، مرگ‌اش را همان‌قدر با قطعیت بر مبنای ثبات و وفاداری نگهبانان‌اش پیش‌بینی می‌کند که بر مبنای کنشش تر یا چرخ اعدام، ذهن او با قطار خاصی از ایده‌ها حرکت می‌کند؛ امتناع سربازان از رضایت به فرارش؛ عمل جلاد؛ جداشدن سر و بدن؛ خونریزی؛ حرکات تشنجی‌اش، مرگ. در اینجا زنجیر پیوسته‌ای هست از علت‌های طبیعی و اعمال ارادی؛ اما ذهن، در گذر از یک حلقه به حلقه‌ی دیگر، هیچ تفاوتی بین آنها احساس نمی‌کند؛ در مورد رویداد

SHN 90

۲۰

SHN 91

۲۱

SHN 92

۲۲

در واقع، به نظر می‌رسد که انسان‌ها در این سؤال در خصوص آزادی و ضرورت، از سر نادرست شروع می‌کنند، وقتی که با واری قابلیت‌های روح، و تأثیر فهم، و کنش‌های اراده واردش می‌شوند. بگذارید ابتدا در سؤال ساده‌تری بحث کنند، یعنی کنش‌های جسم و کنش‌های مادی بی‌هوش و بی‌شعور؛ و سعی کنند ببینند آیا در آنجا می‌توانند هیچ ایده‌ای از علّیت و ضرورت به‌دست آورند، به‌جز یک هزمنانی دائم اشیاء، و بی‌آیندش که این است که ذهن یکی را از دیگری استنتاج می‌کند. اگر این شرایط، فی‌الواقع، کل آن ضرورتی را شکل بدهند که ما در ماده تصور می‌کنیم، و اگر این شرایط را هم همگان تصدیق کنند که در کنش‌های ذهن رخ می‌دهند، مناقشه پایان یافته است؛ دست‌کم، باید اذعان شود که مناقشه از اینجا به بعد صرفاً لفظی است. اما مادام که نستجیده فرض کنیم که ابدهی بیشتری از ضرورت و علّیت در کنش‌های اشیاء خارجی داریم؛ در همان زمان که در اعمال ارادی ذهن، هیچ چیز بیشتری نمی‌توانیم بیابیم؛ برای رساندن این سؤال به عاقبت معین هیچ امکانی نیست، تا وقتی که بر پایه‌ی چنین فرض خطایی پیش می‌رویم. تنها راه از اشتباه‌دراوردن ما این است که بالاتر برویم؛ محدوده‌ی تنگ علم را بررسی کنیم وقتی که بر علّت‌های مادی اِعمال می‌شود، و خودمان را متقاعد کنیم که همه‌ی آنچه از آنها می‌دانیم، هزمنانی دائم و استنتاج فوق‌الذکر است. شاید درپایم که با دشواری متقاعد می‌شویم که چنین مرزهای تنگی را برای فهم بشری قرار دهیم؛ اما می‌توانیم بعداً هیچ دشواری‌ای نیابیم، وقتی که به اِعمالِ این آموزه بر عمل‌های اراده می‌رسیم. چون از آنجا که واضح است که اینها هزمنانی بقاعده‌ای دارند با انگیزه‌ها و شرایط و شخصیت‌ها، و از آنجا که ما همواره استنتاج‌هایی را از یکی به دیگری انجام می‌دهیم، لاجرم مجبوریم که، در لفظ، به آن ضرورتی اذعان کنیم که قبلاً، در هر یک از تأملات زندگی‌مان، و در هر گامی از سلوک و رفتارمان، به آن اقرار کرده‌ایم.^{۱۸}

لغات اکراه داشته‌اند، و در عوض، در همه‌ی اعصار، تمایلی به این داشته‌اند که عقیده‌ی متضادش را اظهار کنند. گمان می‌کنم که موضوع را می‌توان به نحو ذیل توضیح داد. اگر کنش‌های جسم را، و ایجاد معلول‌ها به واسطه‌ی علّت‌ها را، واری کنیم، درخواستیم یافت که ابدهی قابلیت‌های ما هرگز نمی‌تواند ما را در معرفت‌مان به این رابطه فراتر ببرند از صرف مشاهده‌ی اینکه اشیاء خاص با یکدیگر دائماً هزمنانند، و از طریق یک گذار مألوف، از ظهور یکی ذهن به باور به دیگری برده می‌شود. اما گرچه این نتیجه‌گیری در خصوص چهل بشری حاصل دقیق‌ترین بررسی‌های این موضوع است، انسان‌ها هنوز تمایلی قوی را حفظ می‌کنند برای باور به اینکه از قوای طبیعت بیشتر پرده برمی‌دارند، و چیزی شبیه به ارتباطی ضروری بین علّت و معلول را ادراک می‌کنند. وقتی مجدداً تأملات‌شان را به سوی کنش‌های ذهن خودشان برمی‌گردانند، و هیچ چنین ارتباطی را بین انگیزه و عمل احساس نمی‌کنند؛ از آنجا مستعد این می‌شوند که فرض کنند که تفاوتی هست بین معلول‌هایی که از نیروی مادی حاصل می‌شوند، و آنهایی که از اندیشه و هوش پدید می‌آیند. اما یک بار که متقاعد شده باشیم که از هیچ نوعی از علّت چیزی نمی‌دانیم بیش از صرف هزمنانی دائم اشیاء و پیامدش که این است که ذهن یکی را از دیگری استنتاج می‌کند، و دریافتن اینکه این دو شرط را همگان تصدیق می‌کنند که در اعمال ارادی جایی دارند؛ شاید ساده‌تر سوق داده شویم به اذعان به ضرورتی واحد که در ابدهی علّت‌ها مشترک است. و گرچه شاید، با نسبت‌دادن ضرورت به تصمیمات اراده، این استدلال سیستم‌های بسیاری از فیلسوفان را نقض کند، با تأمل درخواستیم یافت که آنان فقط در لفظ آن را انکار می‌کنند، نه در احساس حقیقی‌شان. ضرورت را، به معنایی که در اینجا مراد می‌شود، هرگز نه هیچ فیلسوفی رد کرده است، و نه، گمان می‌کنم، هرگز نتواند رد کند. شاید فقط بشود ادعا کرد که ذهن می‌تواند، در کنش‌های مادی، ارتباط بیشتری بین علّت و معلول ادراک کند؛ و ارتباطی که در اعمال ارادی موجودات هوشمند جایی ندارد. اما اینکه آیا چنین است یا نه، فقط می‌تواند با واری معلوم شود؛ و بر این فیلسوفان است که با تعریف یا توصیف آن ضرورت، و با نشان‌دادنش به ما در کنش‌های علّت‌های مادی، اظهارشان را توجیه کنند.

SBN 93

SBN 94

SBN 94

۱۸. فراگیری آموزه‌ی آزادی را می‌توان بر پایه‌ی علّت دیگری توضیح داد، که عبارت است از حسّی کاذب یا تجربه‌ای ظاهری، که، در بسیاری از اِعمال‌مان، از آزادی یا تعاون داریم، با می‌توانیم داشته باشیم. ضرورت هر عملی، خواه عمل مادی خواه عمل ذهن، اگر صحیح سخن بگویم، نه خصوصیتی در عامل، بلکه خصوصیتی است در هر موجود اندیشنده یا هوشمندی که می‌تواند عمل را در نظر بگیرد؛ و عمدتاً تشکیل یافته است از عزم اندیشه‌هایش

اما برای پیش‌رفتن در این پروژه‌ی آشتی‌گرایانه در مورد سؤال آزادی و ضرورت، جنجالی‌ترین سؤال، در مابعدالطبیعه، که خود جنجالی‌ترین علم است؛ اثبات این امر محتاج لغات زیادی نخواهد بود که همه‌ی نوع بشر همواره در آموزه‌ی آزادی و نیز در آموزه‌ی ضرورت توافق داشته‌اند، و اینکه کلّ منافسه، از این نظر هم، تاکنون فقط لفظی بوده است. چرا که منظور از آزادی، وقتی بر اعمال ارادی اطلاق شود، چیست؟ مطمئناً منظورمان نمی‌تواند این باشد که اعمال با انگیزه‌ها و گرایش‌ها و اوضاع‌واحوال آنچنان ارتباط اندکی دارند که یکی با میزان خاصی از یک‌شکلی از بی دیگری نمی‌آید، و یکی هیچ استنتاجی فراهم نمی‌آورد که از آن طریق بتوانیم وجود دیگری را نتیجه بگیریم. چرا که اینها امور واقع آشکار و ادعان‌شده‌اند. پس، منظورمان از آزادی فقط می‌تواند یک قوه‌ی عمل‌کردن یا عمل‌نکردن باشد، مطابق با عزم‌های اراده؛ یعنی، اگر تصمیم داشته باشیم که ساکن بمانیم، می‌توانیم؛ اگر تصمیم داشته باشیم که حرکت کنیم، باز هم می‌توانیم. اما این آزادی مشروط را همگان تصدیق می‌کنند که به هر کسی، که زندانی نباشد و در زنجیر نباشد، تعلق دارد. پس در اینجا هیچ موضوعی برای مناقشه نیست.

هر تعریفی که از آزادی به‌دست بدهیم، باید مراقب باشیم که دو شرط لازم را رعایت کند؛ اولاً اینکه با امر واقع آشکار سازگار باشد؛ ثانیاً، اینکه با خودش سازگار باشد. اگر این شرط‌ها را رعایت کنیم، و تعریفمان را قابل درک بسازیم، من متقاعد شده‌ام که همه‌ی نوع بشر را در موردش بر یک عقیده خواهیم یافت.

هنگام تصدیق می‌کنند که هیچ چیزی وجود ندارد بدون علتی برای وجودش، و تصدیق می‌کنند که بخت، وقتی به‌دقت واریسی شود، صرفاً لغی منفی است، و به معنای هیچ قوه‌ی واقعی نیست که هیچ جایی در طبیعت هستی داشته باشد. اما ادعا می‌شود که بعضی علت‌ها ضروری‌اند، بعضی ضروری نیستند. پس مزیت تعاریف در اینجا است. بگذارید کسی علت را بدون این تعریف کند که، در مقام بخشی از تعریف، دربرگیرنده‌ی یک ارتباط ضروری با معلول‌اش باشد؛ و بگذارید به نحوی متمایز گسسته آن ایده‌ای را نشان دهد که با این تعریف بیان می‌شود؛ و من فوراً از کلّ دعوا دست خواهم شست. اما اگر شرح پیش‌گفته‌ی موضوع پذیرفته شود، این باید مطلقاً غیرعملی باشد. اگر اشیاء هیزمانی بقاعده‌ای با یکدیگر نمی‌داشتند، هرگز نمی‌توانستیم هیچ مفهومی از علت و معلول در نظر داشته باشیم؛ و این هیزمانی بقاعده آن استنتاج فهم را ایجاد می‌کند، که تنها ارتباطی است که می‌توانیم درکی از آن داشته باشیم. هر آن کس که برای تعریفی از علت تلاش کند که این شرایط را دربر نداشته باشد، مجبور خواهد بود که با اصطلاحاتی به‌کار بگیرد که درک‌ناشدنی‌اند، یا معادل‌اند با اصطلاحی که تلاش می‌کند تعریف کند.^{۱۹} و اگر تعریف فوق‌الذکر پذیرفته شود؛ آزادی، وقتی در تعارض با ضرورت باشد، نه در تعارض با محدودیت، همان بخت است؛ که عموماً تصدیق می‌کنند که هیچ وجودی ندارد.

۱۹. فی‌المثل، اگر علت به این صورت تعریف شود که آنچه چیزی را ایجاد می‌کند، ساده است مشاهده‌ی اینکه ایجاد می‌کند مترادف است با علت است. به نحو مشابه، اگر علت به این صورت تعریف شود که آنچه به واسطه‌ی آن چیزی وجود دارد؛ این در معرض همان اعتراض است، چرا که این لغات به واسطه‌ی آن چه معنایی دارند؟ اگر گفته می‌شد که علت آن است که در پیراس چیزی دائماً وجود دارد؛ می‌توانستیم این اصطلاحات را بفهمیم؛ چرا که این، در واقع، همه‌ی چیزی است که از موضوع می‌دانیم. و این دوام خود ذات ضرورت را می‌سازد. و هیچ ایده‌ی دیگری هم از آن نداریم.

→ برای استنتاج وجود آن عمل بر مبنای اشیاء پیشین؛ همچنان که آزادی، وقتی در تعارض با ضرورت باشد، چیزی نیست جز نبود آن عزم، و بی‌تفاوتی با رهاوندی خاص که، در گذار کردن، یا گذار نکردن، از ایده‌ی یک کسی، به ایده‌ی هر سببی که به دنبال آن می‌آید حس می‌کنیم. حالا می‌توانیم مشاهده کنیم که، گرچه، در تأمل در اعمال بشری، به‌ندرت چنین رهاوندی یا بی‌تفاوتی احساس می‌کنیم، اما معمولاً قادریم که با فطیعی چشمگیر آنها را از انگیزه‌های پنهان، و از قیالات عامل، استنتاج کنیم؛ ولی به‌کرات اتفاق می‌افتد که در تجماع‌دادن خود اعمال متوجه چیزی شبیه به آن هستیم؛ و چون همه‌ی اشیاء مشابه به‌سهولت به‌جای یکدیگر گرفته می‌شوند، این امر چنان‌که اتفاق برهانی و حتی اثنای شهودی برای آزادی بشری به‌کار گرفته شده است، اما احساس می‌کنیم که، در اکثر موقعیت‌ها، اعمال‌مان مطابق اراده‌مان هستند؛ و تصور می‌کنیم که احساس می‌کنیم که خود اراده مطیع هیچ چیزی نیست. بدین سبب که وقتی، با انکارش، تحریک می‌شویم که سعی کنیم، احساس می‌کنیم که به‌سادگی به هر جهت می‌رود، و حتی در آن سنی که قرار نگرفته است، تصویری از خودش ایجاد می‌کند، (یا یک *Alibi*، چنانکه فیلسوفان مدرسی می‌خوانندش)، خودمان را متقاعد می‌کنیم که این تصویر، یا حرکت کپرتینگ، می‌توانست، در آن زمان، خود به امر کاملی تبدیل شده باشد؛ بدین سبب که، اگر این انکار شود، با سعی‌ای دوباره درمی‌یابیم که، در حال حاضر، می‌تواند در نظر نمی‌گیریم این را که در اینجا انگیزه‌ی اعمال‌مان خواسته‌ی غرب نفس‌اندادن آزادی است. و قطعاً به‌نظر می‌آید که، هر قدر هم بتوانیم تصور کنیم که آزادی‌ای را در درون خودمان احساس می‌کنیم، معمولاً یک قاتل‌اگر می‌تواند اعمال‌مان را از انگیزه‌ها و شخصیت‌مان استنتاج کند؛ و حتی در جایی که نتواند، در حالت کلی به این نتیجه می‌رسد که می‌توانست. اگر که آشنایی بی‌عیب‌وبیستی داشت با هر یک از اوضاع‌واحوال وضعیت و خلق‌مان، و با نهانی‌ترین برجسته‌های ساختار ذهن و قایل‌مان، اما، مطابق آموزه‌ی پیش‌گفته، این خود ذات ضرورت است.

قسمت ۲

۲۶ هیچ شیوهی استدلال، در مناقشات فلسفی، معمولتر نیست، و در عین حال بیشتر در خور ملامت نیست، از تلاش برای ردّ فرضیه‌ای، با ادعای نتایج خطرناک‌اش برای دین و اخلاق. وقتی عقیده‌ای به مهملات می‌انجامد، قطعاً کاذب است؛ اما این قطعی نیست که عقیده‌ای کاذب باشد، به سبب اینکه نتایج خطرناک دارد. بنابراین، از چنین ملاحظات باید به‌تمامی پرهیز کرد؛ چون اصلاً به کار کشف حقیقت نمی‌آیند، بلکه فقط به این کار می‌آیند که شخص رقیب را نفرت‌انگیز بسازند. این را به طور کلی می‌گویم. بدون قصد اینکه مزیتی از آن کسب کنم، نظرم را صادقانه برای واری‌ای از این نوع عرضه می‌کنم، و جسارت می‌کنم و این را اظهار می‌کنم که هر دوی آموزه‌های ضرورت و آزادی، چنانکه در بالا شرح شد، نه فقط با اخلاق سازگارند، بلکه برای پشتیبانی‌اش مطلقاً لازم‌اند.

۲۷ ضرورت را می‌توان به دو روش تعریف کرد. همخوان با دو تعریف علت که بخش لازمی از آن است. این تعریف مشکل است از یا هرزمانی دائم اشیاء مشابه، یا استنتاج شینی از شینی دیگر توسط فهم. حالا ضرورت را، به هر دوی این معانی، (که، در واقع، در اساس یکی هستند) در مدارس و در منابر و در زندگی معمول تصدیق می‌کنند. گرچه تلویحاً، که به اراده‌ی انسان تعلق دارد؛ و هیچ کس هرگز واغود نکرده است که این را انکار می‌کند که می‌توانیم در خصوص اعمال بشری استنتاج‌هایی کنیم، و آن استنتاج‌ها بنا شده‌اند بر پیوند تجربه‌شده‌ی عمل‌های مشابه، با اوضاع و احوال و گرایش‌ها و انگیزه‌های مشابه. تنها امر جزئی‌ای که کسی می‌تواند در آن اختلاف داشته باشد، این است که یا، شاید، امتناع کند از اینکه به این خاصیت اعمال بشری نام ضرورت بدهد؛ اما مادام که معنا فهمیده شود، امیدوارم که لغت نتواند آسیبی برساند؛ یا اینکه بر این اصرار ورزد که در کنش‌های ماده کشف چیز بیشتری ممکن است. اما باید اذعان کرد که این، هر نتیجه‌ای که در مورد مابعدالطبیعه یا فلسفه‌ی طبیعی داشته باشد، در مورد اخلاق یا دین نمی‌تواند هیچ نتیجه‌ای داشته باشد. شاید در اینجا در اشتباه باشیم در اظهار اینکه هیچ ایده‌ای از هیچ

ارتباط یا ضرورت دیگری در اعمال جسم وجود ندارد؛ اما مطمئناً به اعمال ذهن هیچ چیزی نسبت نمی‌دهیم، مگر آنچه هر کسی به سهولت تصدیق‌اش می‌کند، و باید بکند. هیچ شرطی را در سیستم متعارف پذیرفته‌شده در مورد اراده تغییر نمی‌دهیم، به‌جز در آنچه مربوط به اشیاء مادی و علت‌ها است. بنابراین، دست‌کم، هیچ چیزی نمی‌تواند بی‌ضرورت از این آموزه باشد.

چون همه‌ی قوانین بر پادشاه و مجازات‌ها بنا شده‌اند، فرض بر این است، چونان اصلی بنیادی، که این انگیزه‌ها تأثیری منظم و یک‌شکل بر ذهن دارند، و هر دوی اینها عمل‌های خیر را ایجاد می‌کنند و مانع عمل‌های شرّ می‌شوند. هر نامی که بخواهیم می‌توانیم به این تأثیر بدهیم؛ اما چون معمولاً با عمل هم‌زمان است، باید یک علت محسوب شود، و چونان نمونه‌ای از ضرورت نگرسته شود که می‌خواستیم در اینجا مبرهن کنیم.

تتها موضوع مناسب برای کینه یا انتقام، شخص یا موجودی است برخورداری از اندیشه و آگاهی؛ و وقتی اعمال مجرمانه یا مضرّی آن اشتیاق را برمی‌انگیزند، این تنها از طریق رابطه‌شان با آن شخص، یا ارتباط‌شان با او است. اعمال، دقیقاً بنا به ماهیت‌شان، موقت و ازمیان‌رونده هستند؛ و در جایی که از علتی در شخصیت و تقابل شخصی که انجام‌شان می‌دهد ناشی نمی‌شوند، نه می‌توانند چیزی به شرافت‌اش بیفزایند اگر خیر باشند؛ نه به بدنامی‌اش اگر شرّ. خود اعمال می‌توانند ملامت‌کردنی باشند؛ می‌توانند خلاف همه‌ی قواعد اخلاق و دین باشند؛ اما شخص برای آنها پاسخگو نیست؛ و چون از هیچ چیزی در او ناشی نشده‌اند که ماندگار و دائم باشد، و هیچ چیزی با آن ماهیت را در پشت سرشان باقی نمی‌گذارد، غیرممکن است که او بتواند، بر پایه‌ی آنها، موضوع مجازات یا انتقام باشد. بنابراین، مطابق اصلی که ضرورت را، و نتیجتاً علت‌ها را، انکار می‌کند، هر انسانی، بعد از ارتکاب هولناک‌ترین جنایت، همان‌قدر پاک و نالوده است که در اولین لحظه‌ی بعد از تولدش، و شخصیت‌اش هم به هیچ صورتی به اعمال‌اش مربوط نیست؛ چون این اعمال مأخوذ از او نیستند، و رذائل یکی را هرگز نمی‌توان چونان اثباتی برای تباهی دیگری به‌کار برد.

انسان‌ها برای اعمالی که جاهلانه و تصادفاً انجام داده‌اند، ملامت نمی‌شوند.

نتیجه‌شان هر چه که باشد. چرا؟ فقط به این سبب که اصول این اعمال لحظه‌ای هستند، و فقط در خود آن اعمال به پایان می‌رسند. انسان‌ها کمتر بابت چنان اعمالی ملامت می‌شوند که عجولانه و بدون قصد قبلی انجام می‌دهند تا آنها که از تأمل ناشی می‌شوند. به چه دلیل؟ فقط به این سبب که خلقی عجول، گرچه اصل یا علتی دائم در ذهن باشد، تنها در بازه‌هایی کنش می‌کند، و تمام شخصیت را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. وانگهی، ندانم‌ها هر جنایتی را می‌زداید، اگر که همراه باشد با اصلاح زندگی و سلوک. این را چطور باید توضیح داد؟ فقط با اظهار اینکه اعمال شخص را جانی می‌سازند، صرفاً چون اثبات‌هایی‌اند برای اصول جنایتکارانه در ذهن؛ و وقتی، با تغییری در این اصول، آنها دیگر اثبات‌های صحیحی نباشند، آنان هم مشابهاً دیگر جانی نیستند. اما، مگر بر پایه‌ی آموزه‌ی ضرورت، اینها هرگز اثبات‌هایی صحیح نمی‌بودند، و نتیجتاً هرگز جانی نمی‌بود.

به همین اندازه، و بر مبنای همین دلیل‌ها، آسان خواهد بود اثبات اینکه آزادی هم، همخوان با تعریف فوق‌الذکر که همه‌ی انسان‌ها در آن توافق دارند، برای اخلاق ضروری است، و هیچ یک از اعمال بشری که آزادی در آن نباشد، پذیرای هیچ خصوصیت اخلاقی نیستند، یا نمی‌توانند موضوع تأیید یا بیزاری باشند. زیرا از آنجا که اعمال صرفاً تا جایی موضوع حس اخلاقی ما هستند که حاکی از گرایش‌های شخصیت داخلی و اشتیاق‌ها و عواطف باشند؛ غیرممکن است که بتوانند سستایش یا ملامت را پدید آورند، در جایی که از این اصول ناشی نشوند بلکه یکسره مأخوذ از شدت تأثیر خارجی باشند.

ادعا نمی‌کنم که همه‌ی اعتراضات به این نظریه را، در مورد ضرورت و آزادی، مرتفع یا برطرف کرده باشم. می‌توانم اعتراضات دیگری را پیش‌بینی کنم، مأخوذ از مباحثی که در اینجا به آنها پرداخته نشده است. شاید گفته شود، برای نمونه، که اگر اعمال ارادی تابع همان قوانین ضرورت باشند که کنش‌های ماده، زنجیر پیوسته‌ای از علت‌های ضروری هست، از پیش مقرر شده و از پیش تعیین شده، که از علت اصلی همه‌ی چیزها می‌رسد به هر تک خواست هر موجود بشری. هیچ امکانی در هیچ جای عالم، هیچ بی‌تفاوتی‌ای؛ هیچ آزادی‌ای. در حالی که عمل می‌کنیم، در همان زمان، دارد بر ما عمل می‌شود.

SBN 99

۳۱

۳۲

۳۳

آفرینده‌ی نهایی همه‌ی خواست‌های ما خالق جهان است، که ابتدا در این ماشین عظیم حرکت نهاد، و همه‌ی موجودات را در آن موضع خاصی قرار داد که از آنجا، با ضرورتی اجتناب‌ناپذیر، هر رویداد آتی باید حاصل شود. بنابراین، اعمال بشری یا نمی‌توانند هیچ ششعت اخلاقی‌ای داشته باشند، چون از علتی چنان خوب ناشی می‌شوند؛ یا اگر ششعتی داشته باشند، باید خالق‌مان را هم در همان گناه درگیر کنند، چرا که تصدیق می‌شود که او آفریننده و علت نهایی آنها است. زیرا همان‌طور که انسانی که یک مین را منفجر کرده است، پاسخگوی همه‌ی نتایج آن است، خواه نواری که به‌کار گرفته است دراز باشد خواه کوتاه؛ به همان صورت هرگاه زنجیر پیوسته‌ای از علت‌های ضروری تثبیت شده باشد، آن موجودی، منتهای یا نامتنه‌ای، که اولی را ایجاد می‌کند، به نحو مشابه آفریننده‌ی همه‌ی بقیه است، و باید ملامت یا ستایشی را که به آنها تعلق می‌گیرد بر دوش کشد یا حاصل کند. ایده‌های روشن و تغییرناپذیرمان از اخلاق این قاعده را، بر پایه‌ی استدلال‌هایی بی‌چون‌وچرا، میرهن می‌کنند، وقتی که نتایج هر عمل بشری‌ای را وارسی می‌کنیم؛ و این استدلال‌ها باید حتی قوت بیشتری داشته باشند، وقتی که در مورد خواست‌ها و قصد‌های موجودی بی‌نهایت خردمند و قوی به‌کار گرفته شوند. در مورد مخلوقی با محدودیت انسان، می‌توان به جهل یا ناتوانی متوسل شد؛ اما آن کاستی‌ها در خالق ما هیچ جایی ندارند. او همه‌ی آن اعمال انسان را، که آن قدر شتاب‌زده جنایتکارانه اعلام‌شان می‌کنیم، پیش‌بینی کرده است و مقرر کرده است و قصد کرده است. و بنابراین باید نتیجه بگیریم که یا جنایتکارانه نیستند، یا اینکه پروردگار، و نه انسان، در مورد آنها مسؤول است. اما چون هر یک از این موضع‌ها مهمل یا خداناشناسانه است، نتیجه می‌شود که آن آموزه‌ای که اینها از آن نتیجه گرفته شده‌اند، امکان ندارد که صادق باشد، چون در معرض همان اعتراض‌ها است. نتیجه‌ای مهمل، اگر که ضروری باشد، اثبات می‌کند که آموزه اولیه مهمل است؛ به همان نحو که اعمال جنایتکارانه علت اصلی را جنایتکارانه می‌سازند، اگر که ارتباط بین آنها ضروری و اجتناب‌ناپذیر باشد.

این اعتراض از دو بخش تشکیل شده است، که جداگانه بررسی‌شان خواهیم کرد؛ اولاً اینکه اگر بتوان رد اعمال بشری را گرفت و، از طریق

SBN 100

پرشان نشوند؛ چه رسد به اینکه بتواند مقامشان را حفظ کنند، وقتی که چنین رفیقان نیرومندی به آنها حمله کنند. عواطف به طرز محدودتر و طبیعی‌تری از موضوعشان نقشه‌برداری می‌کنند؛ و با سازمانی، که برای ضعف اذهان بشری مناسب‌تر است، فقط موجودات اطراف‌مان را لحاظ می‌کنند، و به‌کار واداشته می‌شوند، بر حسب اینکه چنین رویدادهایی برای سیستم شخصی‌مان خوب یا بد به‌نظر بیایند.

در مورد سدی اخلاقی هم وضعیت مثل بدی فیزیکی است. نمی‌توان به نحو معقولی فرض کرد که آن ملاحظات بعید، که معلوم می‌شود در مورد یکی آن قدر کم کارآمدند، تأثیر نیرومندی بر دیگری داشته باشد. ذهن بشر را طبیعت چنان ساخته است که، با ظهور شخصیت‌ها و تمایلات و اعمال خاصی، فوراً حس تأیید یا ملامت را احساس می‌کند؛ برای قالب و ساختارش هم هیچ هیجانی ضروری‌تر از اینها نیست. شخصیت‌هایی که تحسین ما را جلب می‌کنند، عمدتاً چنان‌اند که در آرامش و امنیت جامعه‌ی بشری سهم دارند؛ همچنان که آنها که ملامت را برمی‌انگیزند، عمدتاً چنان‌اند که گرایش دارند به زیان و اختلال؛ که از اینجا می‌توان به نحو معقولی فرض کرد که احساس‌های اخلاقی، با واسطه یا بی‌واسطه، از تعمق در این علائق متعارض پدید می‌آیند. چه اهمیتی دارد که تعلمات فلسفی عقیده یا حدس دیگری را به کرسی بنشانند؛ که هر چیزی نسبت به کل درست است، و آن خصوصیات که جامعه را مختل می‌کنند، به طور عمده همان قدر سودمندند، و همان قدر برای قصد اولیه‌ی طبیعت مناسب‌اند، که آنهایی که به شکلی مستقیم‌تر سعادتمندی و بهروزی‌اش را ارتقاء می‌دهند؟ آیا چنین نظریه‌پردازی‌های بعید و غیرقطعی‌ای قادرند با احساس‌هایی مقابله کنند که از دیدن طبیعی و بی‌واسطه‌ی اشیاء پدید می‌آیند؟ انسانی که مبلغ معتناهی را از او دزدیده‌اند؛ آیا ناراحتی‌اش بابت آنچه از دست داده است به هیچ روی با چنین تأملات والایی کاهش می‌یابد؟ پس چرا باید فرض شود که ازجمله اخلاقی‌اش از جنایت با آنها ناهمخوان است؟ یا چرا نباید اذعان به تمایزی حقیقی بین رفیقت و فضیلت را بتوان آشتی داد با همه‌ی سیستم‌های نظریه‌پردازانه‌ی فلسفه، و نیز با تمایزی حقیقی بین بدشکلی و زیبایی شخصی؟ هر دوی این تمایزات بر احساس‌های طبیعی ذهن بشری بنا

زنجیری ضروری، تا پروردگار بالا رفت، این اعمال هرگز نمی‌توانند جنایتکارانه باشند؛ به دلیل کمال نامتناهی آن موجودی که این اعمال مأخوذ از او هستند، و نمی‌تواند چیزی را قصد کند مگر آنکه یکسره خیر و ستودنی باشد. یا، نائید، اگر که جنایتکارانه باشند، باید از صفت کمال، که به پروردگار نسبت می‌دهیم، دست برداریم، و باید به این اذعان کنیم که او آفریننده‌ی نهایی گناه و شعت اخلاقی در همه‌ی مخلوقات‌اش است.

جواب به اعتراض اول واضح و متقاعدکننده به‌نظر می‌رسد. فیلسوفان زیادی هستند که، بعد از بررسی دقیق همه‌ی پدیده‌های طبیعت، نتیجه می‌گیرند که این کل، وقتی چنان یک سیستم در نظر گرفته شود، در هر دوره‌ای از وجودش، با خیرخواهی بی‌غیب‌ونقیصی ترتیب یافته است؛ و، در پایان، حداکثر سعادت ممکن برای همه‌ی موجودات خلق شده حاصل خواهد شد، بدون هیچ ترکیبی از بدی و ناخوشی حقیقی یا مطلق. هر بدی فیزیکی‌ای، به گفته‌ی آنان، بخش لازمی است از این سیستم خیرخواهانه، و حتی خود پروردگار هم، که عاملی خردمند انگاشته می‌شود، امکان ندارد نتواند آن را رفع کند، بدون آنکه بدی بزرگ‌تری را وارد کند، یا خیر بزرگ‌تری را، که از آن حاصل می‌شود، خارج کند. از این نظریه، برخی فیلسوفان، و از جمله رواقیان باستان، دلیلی بیرون کشیدند برای تسلی در همه‌ی مصائب، در همان زمان که به شاگردان‌شان تعلیم می‌دادند که آن بدی‌ها که تحت آنها می‌زیسته‌اند، فی‌الواقع برای عالم خیر بوده‌اند؛ و، از دیدی وسیع‌تر که می‌تواند کل سیستم طبیعت را دربرگیرد، هر رویدادی موضوعی است برای شادی و سرور. اما گرچه این بحث فریبنده و والا است، زود در عمل معلوم شد که ضعیف و ناکارآمد است. شخصی را که دچار درد جانکاه نفرس است مطمئناً بیشتر به خشم خواهید آورد تا اینکه آرامش کنید، اگر برایش در مورد درستی آن قوانین کلی‌ای موعظه کنید که اخلاط مضّر را در بدن‌اش تولید کرده‌اند، و آنها را در مجراهای مناسب، تا عضلات و عصب‌ها هدایت کرده‌اند، که حالا در آنجا چنین دردهای شدیدی را ایجاد می‌کنند. این دیدهای وسیع‌تر می‌توانند، برای لحظه‌ای، تحلیل شخص نظریه‌پرداز را راضی کند که در امن و آسایش قرار دارد؛ اما نمی‌تواند با مداومت در ذهن‌اش باقی بماند، حتی اگر با احساس‌های درد و اشتیاق

شده‌اند؛ و این احساس‌ها با هیچ گونه نظریه‌پرداز یا نظریه‌ی فلسفی‌ای مهار نمی‌شوند و تغییر نمی‌یابند.

۳۶ اعتراض دوم به جوابی چنین آسان و رضایت‌بخش راه نمی‌دهد؛ این هم ممکن نیست که به نحوی متمایز توضیح داد که پروردگار چگونه می‌تواند علت واسطه‌ی همه‌ی اعمال انسان‌ها باشد، بدون آنکه آفریننده‌ی گناه و شجعت اخلاقی باشد. اینها اسراری‌اند که صرف عقل طبیعی و بدون یاور برای پرداختن به آنها کاملاً ناتوان است؛ و هر سیستمی را که بپذیرد، لاجرم خود را، در هر گامی که برای چنین موضوعاتی بردارد، درگیر دشواری‌های لاینحل، و حتی تناقضات، خواهد یافت. تاکنون معلوم شده است که آشتی‌دادن بی‌تفاوتی و امکان عام اعمال بشری با علم غیب؛ یا دفاع از اوامر مطلق، و با این حال پاک‌کردن پروردگار از اینکه آفریننده‌ی گناه باشد، از همه‌ی توان فلسفه فراتر می‌رود. زهی سعادت، اگر فلسفه زین پس آگاه باشد از گستاخی‌اش، وقتی به این اسرار والا سرک می‌کشد؛ و صحنه‌ای چنین پر از پیچیدگی‌ها و غوامض را رها کند، و با توافقی درخور، به فلم و حقیقی و مناسباتش، و ارسی زندگی معمولی، بازگردد؛ جایی که دشواری‌هایی خواهد یافت که برای به‌کارگرفتن کاوش‌هایش دشواری‌های فراوان خواهد یافت، بدون آنکه روانه‌ی چنان اقبانوس بی‌کفایتی از تردید و عدم قطعیت و تناقض شود!

در باب عقل حیوانات

۱ همدی استدلال‌های ما در خصوص امر واقع بر گونه‌ای از همانندی بنا شده‌اند که ما را به این سوق می‌دهد که از هر علتی همان رویدادهایی را انتظار داشته باشیم که مشاهده کرده‌ایم که از علت‌های مشابه حاصل می‌شوند. در جایی که رویدادها تماماً شبیه باشند، همانندی کامل است، و استنتاجی که از آن انجام شده باشد، قطعی و فیصله‌بخش انگاشته می‌شود؛ هیچ انسانی هم، در جایی که قطعه‌ای از آهن را می‌بیند، هرگز تردیدی در نظر نمی‌آورد که وزن و به‌هم‌پیوستگی اجزاء خواهد داشت؛ مثل همه‌ی گونه‌های دیگری که قبلاً تحت مشاهده‌ی او قرار گرفته‌اند. اما در جایی که اشیاء چنین شباهت دقیقی نداشته باشند، همانندی به این اندازه کامل نیست، و استنتاج کمتر از این فیصله‌بخش است؛ گرچه همچنان، متناسب با میزان شباهت و مشابهنش، نیرویی دارد. مشاهداتی کالبدشناختی که در مورد یک حیوان انجام شده باشد، از طریق این گونه‌ی استدلال به همه‌ی حیوانات تعمیم می‌یابد؛ و مسلم است که وقتی گردش خون، برای نمونه، به‌وضوح اثبات می‌شود که در مورد یک جانور، مثلاً قورباغه، یا ماهی، رخ می‌دهد، فرضی قوی ایجاد می‌کند که همان اصل در مورد همه مصداق دارد. این مشاهدات بر پایه‌ی همانندی‌ها را می‌توان پیشتر برد، حتی تا این علمی که اکنون داریم به آن می‌پردازیم؛ و هر نظریه‌ای که از آن طریق کنش‌های فهم را، یا خاستگاه و ارتباط اشتباهی‌ها در انسان را، تبیین می‌کنیم، حجتی مضاعفی کسب خواهد کرد، اگر دراییم که همان نظریه برای تبیین همان

یکسره بر تجربه‌ی قبلی بنا شده است، وقتی که جانور از شیء حاضر همان نتایجی را انتظار دارد که همواره در مشاهده‌اش دریافت شده است که از اشیاء شبیه حاصل می‌شوند.

ثانیاً، غیر ممکن است که این استنتاج حیوان بتواند بر هیچ فرآیندی از دلیل یا استدلال بنا شود که از آن طریق حیوان نتیجه بگیرد که رویدادهای مشابه باید در پی اشیاء مشابه بیایند، و سیر طبیعت باید همواره در کنش‌هایش بقاعده باشد. چرا که اگر فی الواقع دلیل‌هایی با این ماهیت وجود داشته باشند، مطمئناً برای مشاهده‌ی چنین فهم‌های ناکاملی بسیار غامض‌اند؛ زیرا کاملاً ممکن است که کشف و مشاهده‌ی آنها غایت دقت و توجه ذهنی فلسفی را به‌کار بگیرد. بنابراین، استدلال نیست که در چنین استنتاج‌های حیوانات را راهنمایی می‌کند: کودکان نیز هم؛ عموم نوع بشر نیز هم، در اعمال و نتیجه‌گیری‌های عادی‌شان؛ خود فیلسوفان نیز هم، که در بخش‌های فعال زندگی، عمدتاً مثل عوام‌اند، و همان اصول کلی بر آنان حاکم است. طبیعت باید اصل دیگری فراهم کرده باشد، با استفاده و کاربردی ساده‌تر و کلی‌تر؛ و کنشی با چنین اهمیت عظیمی در زندگی، همچون استنتاج معلول‌ها از علت‌ها، نمی‌تواند به فرآیند غیر قطعی دلیل‌آوری و استدلال واگذار شود. اگر این در مورد انسان‌ها محل تردید بود، به‌نظر می‌رسد که در مورد جانوران وحشی به هیچ شک‌نی راه ندهد؛ و وقتی این حکم یک بار در مورد یکی قویاً مبرهن شده باشد، پیش‌فرض قوی‌ای داریم بر مبنای قواعد همانندی، که باید عموماً تصدیق شود، بی‌هیچ استثناء یا ملاحظه‌ای. فقط عادت است که حیوانات را مجاب می‌کند که از هر شئی که به حواس‌شان اصابت می‌کند، همراه معمول‌اش را استنتاج کنند، و تجل‌شان را، از ظهور یکی، به تصور دیگری می‌برد، به آن نحو خاصی که باور می‌نامیم‌اش؛ در همه‌ی رده‌های عالی و پست موجودات حس‌مند، که مورد توجه و مشاهده‌ی ما قرار می‌گیرند، نمی‌توان شرح دیگری از این کنش به‌دست داد.^{۲۰}

SBN 107

SBN 107

۲۰. چون همه‌ی استدلال‌ها در خصوص علت‌ها با امور واقع صرفاً مأخوذند از عادت، شاید پرسیده شود که چگونه است که انسان‌ها در استدلال این‌قدر بر حیوانات تفوق دارند، و انسان این‌قدر بر انسان دیگر تفوق دارد؟ نه آیا عادت واحد بر همگان تأثیر واحد دارد؟ در اینجا به‌اختصار سعی خواهیم کرد تفاوت عظیم در فهم‌های بشری را شرح دهیم، تفاوت بین انسان‌ها و

پدیده‌ها در همه‌ی حیوانات دیگر لازم است. این را در مورد فرضیه‌ای امتحان خواهیم کرد که از آن طریق، در بحث پیشین، تلاش کردیم همه‌ی استدلال‌های تجربی را توضیح دهیم؛ و امیدمان این است که این دیدگاه جدید برای تأیید همه‌ی مشاهدات قبلی‌مان به‌کار بیاید.

SBN 105

اولاً آشکار به‌نظر می‌رسد که حیوانات هم، مثل انسان‌ها، چیزهای زیادی از تجربه یاد می‌گیرند، و استنتاج می‌کنند که از پی علت‌های واحد همواره رویدادهای واحد خواهند آمد. از طریق این اصل آنها با ویژگی‌های آشکارتر اشیاء خارجی آشنایی می‌یابند، و تدریجاً، از زمان تولدشان، معرفتی می‌اندوزند از ماهیت آب و آتش و خاک و سنگ‌ها و ارتفاع و عمق و غیره، و از اثراتی که از کنش آنها حاصل می‌شوند. جهل و بی‌تجربگی کم‌س‌ها در اینجا آشکارا قابل تشخیص است از زیرکی و خرد بزرگسالان که، با مشاهدات طولانی، یاد گرفته‌اند که از آنچه به آنها آسیب می‌رساند احتراز کنند، و در تعقیب چیزی باشند که آسایش و لذت می‌دهد. اسبی که با مرتع انس گرفته است با ارتفاع مناسبی آشنایی می‌یابد که می‌تواند از آن ببرد، و هرگز سعی نخواهد کرد که از نیرو و توان‌اش فراتر برود. بخش ششاک‌تر تعقیب را سنگ نازی مسن به جوان‌ترها واگذار می‌کند، و خود را در جایی قرار خواهد داد که با خرگوش در هنگام تغییر مسیر‌هایش مواجه شود؛ آنچه هم که در این موقعیت حدس می‌زنند، بر هیچ چیزی جز مشاهده و تجربه‌اش بنا نشده است.

۳

این حتی با توجه به اثرات تربیت و آموزش بر حیوانات آشکارتر است، حیواناتی که، با کاربرد مناسب پاداش‌ها و مجازات‌ها، می‌توانند مجموعه‌هایی از اعمال را یاد بگیرند که کاملاً بر خلاف تمایلات و غرایز طبیعی‌شان است. آیا تجربه نیست که سگ را نگران درد می‌سازد، وقتی که تهدیدش می‌کنید، یا نازیانه را بالا می‌برید که بزنبندش؟ آیا حتی تجربه نیست که باعث می‌شود به نام‌اش جواب بدهد، و از چنین نام دلخواهی، استنتاج کند که منظور آن او است و نه هیچ‌یک از هم‌نوعان‌اش، و قصد دارید که او را بخوانید، وقتی که نام‌اش را به طرز خاصی، و با لحن و تأکید خاصی صدا می‌زنید؟

SBN 106

در همه‌ی این موارد، می‌توانیم مشاهده کنیم که حیوان امری را استنتاج می‌کند فراتر از آنچه بی‌واسطه به حواس‌اش اصابت می‌کند؛ و این استنتاج

۴

قابلیت‌های عقلانی ما هستند. هدایت‌شان نمی‌کند. گرچه غریزه متفاوت است، ولی باز هم غریزه است که به انسان می‌آموزد از آتش احتراز کند؛ همان‌طور که غریزه است که به پرند، با چنان دقت، هنر نشستن بر روی تخم و کلّ سازمان و نظم نگه‌داری از آن را می‌آموزد.

۶ اما گرچه حیوانات بخش‌های زیادی از معرفت‌شان را از مشاهده یاد می‌گیرند، بخش‌های زیادی از آن هم هست که از خود دست طبیعت اخذ می‌کنند؛ که میزان قابلیت را که در موقعیت‌های معمولی دارا هستند بسیار فراتر می‌برد؛ و حیوانات در اینها، با طولانی‌ترین و تجربه هم پیشرفت نمی‌کنند یا اندکی پیشرفت می‌کنند. اینها را غرایز می‌نامیم، و بسیار متمایلیم که چیزهای بسیار خارق‌العاده‌ای تلقی‌شان کنیم، و شرح‌ناپذیر حتی با همه‌ی جستارهای فهم بشری. اما حیرت‌مان شاید پایان‌پذیرد یا کاهش یابد؛ وقتی این را در نظر بگیریم که خود استدلال تجربی، که ما با همتا در دارا بودن‌شان مشترکیم، و کلّ سیر حیات به آن وابسته است، چیزی نیست جز گونه‌ای از قوه‌ی مکانیکی یا غریزه که در ما بی‌آنکه بدانیم عمل می‌کند؛ و در کنش‌های اصلی‌اش، هیچ رابطه‌ای بین ایده‌ها یا مقایسه‌ی ایده‌ها، که موضوعات مناسب

→ حیوانات بعد از آن به‌سادگی درک خواهد شد.

۱. وقتی برای زمانی زندگی کرده باشیم، و با یک‌شکلی طبیعت مأنوس شده باشیم، عاقل کلی کسب می‌کنیم که از آن طریق هواره دانسته را به نادانسته انتقال می‌دهیم، و دومی را تصور می‌کنیم که با اولی شباهت دارد. به واسطه‌ی این اصل کلی عاقل، حتی یک یک تجربه را هم چونان مبنای استدلال می‌انگاریم، و، وقتی تجربه به‌دقت، و عاری از همه‌ی اوضاع و احوال بیگانه، انجام شده باشد با میزان از قطعیت رویدادی شبیه را انتظار داریم. از این رو است که مشاهده‌ی نتایج چیزها موضوعی با اهمیت زیاد انگاشته می‌شود؛ و چون یک انسان می‌تواند در نوبه و محافظه و مشاهده بسیار بر دیگری نفوذ داشته باشد، این تفاوت زیادی در استدلال‌های آنان ایجاد خواهد کرد.
۲. وقتی برای ایجاد معلول ترکیبی از علّت‌ها هست، ذهنی می‌تواند بسیار بزرگ‌تر از ذهنی دیگر باشد، و بهتر از دیگری قادر باشد کلی سیستم انبساط را درک کند، و نتایج‌شان را با درستی بیشتری استنتاج کند.
۳. انسانی قادر است زنجیری از نتایج را به میزانی بیش از انسان دیگری به پیش ببرد.
۴. انسان‌های کمی می‌توانند مدتی طولانی فکر کنند بدون آنکه دچار پرفشانی ایده‌ها شوند، و ایده‌ای را با ایده‌ای دیگر استنباط کنند؛ و این سببی در درجات متنوعی دارد.
۵. شرطی که معلول به آن وابسته است، اغلب متضمن شرایط دیگری است که خارجی و غرضی‌اند. جداکردن‌شان بسیاری اوقات نیازمند ظرافت و دقت و توجه زیاد است.
۶. ساختن اصول کلی بر مبنای مشاهده‌ی خاصّ کنشی بسیار ظریف و دقیق است؛ و چیزی معمول‌تر از این نیست که، از روی عجله یا محدودیت ذهن، که همه‌ی وجوه را نمی‌بیند، در این مورد خاص اشتباهاتی ترکب شد.
۷. وقتی بر پایه‌ی همانندی‌ها استدلال می‌کنیم، انسانی که تجربه‌ی بیشتر دارد یا جالاکمی بیشتری در مطرح کردن همانندی‌ها دارد، استدلال‌کننده‌ی بهتری خواهد بود.
۸. سوگویری‌های ناشی از بیندواری و آموزش و اشتیاق و گروه و غیره به یک ذهن بیش از ذهن دیگر پیوسته‌اند.
۹. بعد از اینکه به گواهی بشری اعتمادی پیدا کردیم، کتاب‌ها و گفت‌وگو دامنه‌ی تجربه و اندیشه‌ی یک انسان را بسیار گسترده‌تر از دامنه‌ی تجربه و اندیشه‌ی انسان دیگری می‌کند.
۱۰. آسان خواهد بود کشف اوضاع و احوال بسیار دیگری که باعث تفاوت در فهم انسان‌ها می‌شود.

بخش ۱۰

در باب معجزات

قسمت ۱

۱ در نوشته‌های دکتر تیلوتسن، دلیلی هست بر ضد حضور حقیقی، که موجزترین و ظریف‌ترین و قوی‌ترین دلیلی است که ممکن است بتوان بر ضد آموزه‌ای تصور کرد، آموزه‌ای که این قدر کم در خور ابطالی جذبی باشد. این اسقف فاضل به ما می‌گوید که همگان تصدیق می‌کنند که حجیت، خواه حجیت متون مقدس خواه حجیت سنت، صرفاً بر گواهی حواریون بنا شده است، که شاهد عینی آن معجزات منجی ما بوده‌اند که او از طریق آنها مأموریت الهی‌اش را اثبات کرده است. پس، شواهد ما برای صدق دین مسیحی کمتر است از شواهدمان برای صدق حواس‌مان؛ بدین سبب که، حتی نزد نخستین مؤلفان دین ما، بیشتر نبوده است؛ و آشکار است که در گذار از آنان به تلامیذشان لاجرم کاهش می‌یابد؛ کسی هم نمی‌تواند به گواهی‌شان چنان اعتماد کند که به موضوع بی‌واسطه‌ی حواس‌اش، اما شاهد ضعیف‌تر هرگز نمی‌تواند شاهد قوی‌تر را نابود کند؛ و بنابراین، حتی اگر آموزه‌ی حضور حقیقی اصلاً این قدر به وضوح در متون مقدس اعلام شده بود، قبول‌اش مستقیماً در تضاد با قواعد استدلال صحیح می‌بود. این آموزه تجربه‌ی حسی را نقض می‌کند، گرچه هم متون مقدس و هم سنتی، که فرض بر آن است که آموزه بر آنها تأسیس شده، با خود شاهدی مثل تجربه‌ی حسی نمی‌آورند؛ وقتی صرفاً چونان شواهدی خارجی تلقی شوند، و با کنش بی‌واسطه‌ی روح القدس در دل‌های ما جا نگیرند.

هیچ چیزی به اندازه‌ی دلیل قاطعی از این نوع سودمند نیست، دلیلی

مناسب است که احتمال بنامیم‌شان. پس، همه‌ی احتمال‌ها تعارضی بین تجربه‌ها و مشاهدات را مفروض می‌گیرند؛ تعارضی که طی آن معلوم می‌شود که یک طرف سنگین‌تر از طرف دیگر است، و میزانی از شواهد را ایجاد می‌کند، متناسب با آن برتری. یکصد نمونه از تجربه‌ها در یک طرف، و پنجاه در طرف دیگر، انتظاری تردیدآمیز را در مورد هر رویدادی موجب می‌شود؛ در حالی که یکصد تجربه‌ی یک‌شکل، با تنها یک تجربه که ناقض‌اش باشد، به نحو معقولی موجب میزان بسیار زیادی از اطمینان است. در همه‌ی موارد، باید تجربه‌های متعارض را توزین کنیم، در جایی که متعارض‌اند، و عدد کوچک‌تر را از بزرگ‌تر تفریق کنیم، تا قوت دقیق شاهد برتر را بدانیم.

برای اعمال این اصول بر نمونه‌ای خاص؛ می‌توانیم مشاهده کنیم که هیچ گونه‌ای از استدلال نیست که معمول‌تر و مفیدتر و حتی برای حیات بشری ضروری‌تر باشد از آنچه مأخوذ است از گواهی افراد، و گزارش‌های شاهدان عینی و تماشاگران. این گونه‌ی استدلال را شاید بشود انکار کرد که بر رابطی علت و معلول بنا شده است. درباره‌ی لغت مناقشه نمی‌کنم. کافی خواهد بود مشاهده کنیم که اطمینان ما در هر دلیلی از این نوع مأخوذ از هیچ اصل دیگری نیست مگر مشاهد‌مان در مورد درستی گواهی بشری، و هبخوانی معمول امور با گزارش‌های شاهدان. چون این اصلی کلی است که اشیاء هیچ ارتباط کشف‌شدنی‌ای با هم ندارند، و همه‌ی استنتاج‌هایی که می‌توانیم از یکی به دیگری انجام بدهیم، صرفاً بر تجربه‌مان از همزمانی دائم و منظم‌شان بنا می‌شوند؛ آشکار است که نباید در این اصل کلی استثنائی به نفع گواهی بشری ایجاد کنیم، و ارتباط گواهی بشری با هر رویدادی به‌نظر می‌رسد که، به خودی خود، همان‌قدر غیرضروری باشد که هر ارتباط دیگری. حافظه اگر به میزان خاصی قوی نبود؛ انسان‌ها اگر معمولاً گرایشی به صدق و یک اصل شرافت نداشتند؛ اگر به سرافکندگی حساس نبودند، وقتی که کذب درشان پیدا می‌شد؛ می‌گویم که اگر اینها با تجربه معلوم نشده بود که خصوصیات‌اند ذاتی در طبیعت بشر، هرگز به گواهی بشری کمترین اعتمادی نمی‌داشتیم. شخصی که دچار جنون باشد، یا به کذب و شرارت شناخته شده باشد، به هیچ طریقی برای ما حجت ندارد.

و از آنجا که شهادتی که مأخوذ باشد از شاهدان و گواهی بشری، بر

که باید بر نخوت‌ترین تعصب و خرافه را دست‌کم ساکت کند، و از تقاضاهای نامربوط‌شان رهایمان کند. از خود خشنودم که دلیلی با ماهیتی مشابه کشف کرده‌ام که، اگر صحیح باشد، سد ماندگاری خواهد بود. نزد فضلا و خردمندان، بر همه‌ی انواع توهم خرافی، و نتیجتاً، مادام که جهان برجا است مفید خواهد بود. چرا که، پیش‌فرض من این است که همواره نقل‌هایی از معجزات و غرایب در همه‌ی تاریخ، دینی و دنیوی، یافت خواهد شد.

گرچه تجربه یگانه راهنمای ما در استدلال در خصوص امور واقع است؛ باید اذعان کرد که این راهنما یکسره خطاناپذیر نیست، بلکه در مواردی مستعد این است که ما را به بیراهه بکشاند. کسی که، در اقلیم ما، در هر هفته‌ای از ژوئن انتظار هوای بهتری داشته باشد از هر هفته‌ای در دسامبر، به نحو صحیحی استدلال می‌کند، و هبخوان با تجربه؛ اما مسلم است که می‌شود که، از قضا، دریابد که اشتباه کرده است. با این حال، می‌توانیم مشاهده کنیم که، در چنین موردی، او دلیلی برای شکایت از تجربه نخواهد داشت؛ بدین سبب که تجربه معمولاً، از طریق آن تضادی در رویدادها، که با مشاهده‌ای پیگیر می‌توانیم از آن مطلع شویم، پیشاپیش ما را از عدم قطعیت آگاه می‌کند. همه‌ی معلول‌ها با قطعیتی مشابه در پی علت‌های فرضی‌شان نمی‌آیند. رویدادهایی یافت می‌شوند، در همه‌ی سرزمین‌ها و همه‌ی اعصار، که دالماً با یکدیگر همزمان بوده‌اند؛ رویدادهای دیگری یافت می‌شوند که متغیر ترند، و گاهی انتظارات ما را بر نمی‌آورند؛ لذا، در استدلال‌هایمان در خصوص امر واقع، همه‌ی درجات تصورپذیر اطمینان هست، از بالاترین قطعیت تا پایین‌ترین گونه‌ی شواهد انسانی.

بنابراین، انسان خردمند باورش را متناسب می‌کند با شواهد، او، در چنان نتیجه‌گیری‌هایی که بر تجربه‌ای خطاناپذیر بنا می‌شوند، رویداد را با آخرین درجه‌ی اطمینان انتظار می‌کشد، و تجربه‌ی گذشته‌اش را اثبات کامل وجود آتی آن رویداد می‌انگارد. در موارد دیگر، با احتیاط بیشتر پیش می‌رود؛ تجربه‌های متعارض را می‌سنجد؛ این را بر بررسی می‌کند که کدام طرف را تعداد بیشتری از تجربه‌ها پشتیبانی می‌کنند؛ به آن سمت متعایل می‌شود، با تردید و درنگ؛ و وقتی سرانجام داوری‌اش را تبیین می‌کند، شواهد فراتر نمی‌روند از آنچه

بخش ۱۰. در باب معجزات ۱۱۷

باشد که به ندرت مورد مشاهدی ما قرار بگیرد، در اینجا رقابتی هست بین دو تجربه‌ی متعارض: که یکی از آنها، تا جایی که قوت‌اش اجازه دهد، دیگری را تخریب می‌کند، و تجربه‌ی برتر فقط با نیرویی که باقی می‌ماند می‌تواند بر ذهن کنش کند. خود همان اصل تجربه، که به ما در گواهی شاهدان میزان مشخصی از اطمینان می‌دهد، به ما، در این مورد، میزان دیگری از اطمینان هم می‌دهد بر ضد امری که تلاش می‌کند مبرهن‌اش کنند؛ از این تناقض ضرورتاً یک نیروی موازنه پدید می‌آید، و تخریب متقابل باور و حجت.

۹ چنین داستانی را می‌توانیم باور کنیم حتی اگر کاتبه من گفته بود: این متشکل سائیری بوده است در زم، حتی در دوره‌ی حیات آن فلسفی میهن پرست.^{۲۱} تصدیق می‌شود که باور نکردنی بودن یک امر می‌تواند چنان مرجع بزرگی را از اعتبار بیندازد.

۱۰ آن شاهرزاده‌ی هندی که امتناع کرد از باور اولین روایت‌ها در خصوص آثار سرمای شدید، به نحو صحیحی استدلال کرد؛ و طبیعتاً حاجت به گواهی‌ای بسیار نیرومند بود برای مجاب‌شدن‌اش به قبول اموری که از حالتی از طبیعت پدید آمده بودند که او با آن آشنایی نداشت، و چنان همانندی اندکی داشت با آن رویدادهایی که از آنها تجربه‌ی دائم و یک‌شکل داشته بود، گرچه آنها متضاد تجربه‌ی او نبودند، با آن همخوانی نداشتند.^{۲۲}

۱۱ اما برای افزایش احتمال بر ضد گواهی شاهدان، اجازه دهید فرض کنیم

۲۱. پلوتارک، در AHA CYNONIS

SBN 113

SBN 114

۲۲. آنسکار است، که هیچ هندی‌ای نمی‌توانست تجربه داشته باشد که آب در اقلیم‌های سرد یخ نزده است. این، قراردادن طبیعت است در وضعیتی که کاملاً برایش ناشناخته است؛ و برای او غیر ممکن است که به نحو پیشینی بگوید که چه چیزی از آن حاصل خواهد شد. انجم تجربه‌ای جدید است، که نتیجه‌اش همواره غیرقطعی است. گامی می‌توان بر مبنای همانندی حدس زد که چه چیزی در پی خواهد آمد؛ اما این هنوز چیزی نیست جز حدس. و باید اعتراف کرد که، در مورد حاضر یخ‌زدن، رویداد بر خلاف قواعد مربوط به همانندی در پی می‌آید، و چنان است که هندی عاقلی در انتظارش نمی‌بود. کنش‌های سرما بر آب، نسبت به درجه‌های سرما، تدریجی نیست؛ بلکه هر گاه به نقطه‌ی انجم برسد، آب در یک آن از نهایت مایع بودن به سختی کامل گذر می‌کند، بنابراین، چنین رویدادی را می‌توان خارج از قاعده نامید، و محتاج گواهی‌ای کاملاً نیرومند است. تا برای مردمانی اقلیمی گرم باورپذیرش بسازد؛ اما همچنان معجزه‌آسا نیست، و خلاف تجربه‌ی یک‌شکل سیر طبیعت در مواردی هم نیست که همه شرایط یکسان باشند. ساکنان سوسومارا همواره آب را در اقلیم‌شان مایع دیده‌اند، و یخ‌زدن رودخانه‌هایشان را باید از غراب انگاشت؛ اما آنان هرگز آب را در مسکو در طول زمستان ندیده‌اند؛ و بنابراین نمی‌توانند به نحو معقولی مطمئن باشند که نتیجه در آنجا چه خواهد بود.

تجربه‌ی گذشته بنا شده است، پس با تجربه تغییر می‌کند، و یا اثبات انگاشته می‌شود یا احتمال، بسته به اینکه همزمانی بین نوع خاصی از گزارش و نوعی از شیء معلوم شود که دائم است یا متغیر. تعدادی از شرایط هستند که باید در همه‌ی داورهای این نوع لحاظ شوند؛ و معیار نهایی، که از آن طریق همه‌ی مناقشاتی را حل و فصل می‌کنیم که می‌تواند در خصوص آنها پدید آید، همواره مأخوذ است از تجربه و مشاهده. وقتی این تجربه در هیچ طرف تماماً یک‌شکل نباشد، همراه می‌شود با تضادی اجتناب‌ناپذیر در داورهای ما، و با همان تعارض و تخریب متقابل دلیل‌ها که در هر نوع دیگری از شواهد هست. ما به‌کرات در خصوص گزارش‌های دیگران درنگ می‌کنیم، شرایط متعارضی را که موجب تردید یا عدم قطعیتی می‌شوند، توزین می‌کنیم؛ و وقتی برتری‌ای در یک طرف کنسلف می‌کنیم، به آن متمایل می‌شویم؛ اما هنوز با کاهشی در اطمینان، متناسب با قوت رقیب‌اش.

۷ در مورد حاضر، این تضاد شواهد می‌تواند مأخوذ از علت‌های متفاوت متعددی باشد؛ از تعارض گواهی‌های متضاد؛ از شخصیتی با تعداد شاهدان؛ از نحوه‌ای که گواهی‌شان را ادا می‌کنند؛ یا از اتحاد همه‌ی این شرایط. در خصوص هر امر واقع شبهه‌ای در نظر می‌آوریم، وقتی که شاهدان یکدیگر را نقض کنند؛ وقتی جز اندکی نباشند، یا شخصیت‌شان محل تردید باشد؛ وقتی در آنچه اظهار می‌کنند نفعی داشته باشند؛ وقتی گواهی‌شان را با درنگ ادا کنند، یا برعکس، وقتی به شکلی بسیار شدید و غلیظی ادایش کنند. جزئیات بسیار دیگری از همین نوع هست که می‌تواند قوت هر استدلالی را، که مأخوذ از گواهی بشری باشد، کاهش دهد یا نابود کند.

SBN 113

۸ برای نمونه، فرض کنید که امری، که یک گواهی تلاش می‌کند مبرهن‌اش کند، بهره‌ای داشته باشد از خارق‌العادگی و حیرت‌انگیزی؛ در آن صورت، شواهدی که از آن گواهی حاصل می‌شود، دچار کاهش می‌شود، کاهشی کم یا زیاد، متناسب با اینکه نامعمول بودن آن امر کم باشد یا زیاد. دلیل اینکه چرا برای شاهدان و مورخان اعتباری قائلیم مأخوذ نیست از هیچ ارتباطی که به نحو پیشینی بین گواهی و حقیقت ادراک می‌کنیم، بلکه به این سبب است که عادت کرده‌ایم به اینکه همخوانی‌ای بین آنها ببینیم. اما وقتی امر گواهی‌شده چنان

که آن امری که اظهارش می‌کنند، به جای اینکه شگفت‌انگیز باشد، حقیقتاً معجزه‌آسا باشد؛ و همچنین فرض کنید که گواهی، وقتی جداگانه و به تنهایی در نظر گرفته شود، همسنگ اثبات کاملی باشد؛ در آن صورت، اثباتی هست بر ضد اثبات، که از بین آنها لا جرم قوی‌ترین غلبه می‌یابد، اما همچنان با کاهشی در قوت‌اش، متناسب با قوت رقیب‌اش.

هر معجزه یک نقض قوانین طبیعت است؛ و چون تجربه‌ای محکم و دگرگونی‌ناپذیر این قوانین را مبرهن کرده است، اثبات بر ضد یک معجزه، بر مبنای ماهیت خود امر، کامل‌ترین دلیلی بر مبنای تجربه است که ممکن است بشود تصور کرد، چرا این چیزی است بیش از محتمل، که همی انسان‌ها لا جرم می‌میرند؛ که سرب نمی‌تواند، به خودی خود، در هوا معلق بماند؛ که آتش چوب را می‌سوزاند، و با آب خاموش می‌شود؛ به جز اینکه معلوم می‌شود که این رویدادها موافق‌اند با قوانین طبیعت، و احتیاج هست به نقض این قوانین، یا به عبارت دیگر، به معجزه، برای مانع شدن از آنها؛ هیچ چیزی معجزه محسوب نمی‌شود اگر که یک وقتی در سیر معمول طبیعت رخ بدهد. این معجزه نیست که انسانی، که به‌ظاهر در صحت مزاج است، به ناگهان میرد؛ بدین سبب که این نوع مرگ، گرچه نامعمول‌تر از هر نوع دیگری است، باز بعکرات مشاهده شده که رخ داده است. اما این معجزه است که شخص مردی به حیات برگردد؛ بدین سبب که هرگز، در هیچ عصر یا سرزمینی، مشاهده نشده است. بنابراین، بر ضد هر رویداد معجزه‌آسایی باید تجربه‌ی یک‌شکلی باشد، در غیر این صورت آن رویداد سزاوار آن عنوان نمی‌بود. و چون تجربه‌ی یک‌شکل همسنگ است با اثبات، یک اثبات مستقیم و کامل هست، بر پایه‌ی ماهیت امر، بر ضد وجود هر معجزه‌ای؛ چنین اثباتی را هم با اثباتی متعارض، که برتر از آن باشد، نمی‌توان نابود کرد و معجزه را باورکردنی ساخت.^{۲۳}

۲۳. گاهی شاید رویدادی، به خودی خود، به‌عقل نرسد که خلاف قوانین طبیعت است، و با این حال، اگر حقیقی می‌بود، به دلیل بعضی شرایط، معجزه نامیده شود؛ بدین سبب که، در واقع، خلاف این قوانین است. فی‌المثل اگر شخصی که مدعی قدرتی الهی است، به شخص بسیاری فرمان دهد که خوب شود، به شخص سالمی که بیهوش و میرد، بیهوشه ابرها که باران ببارند، به بادها که بوزند، خلاصه اینکه بیهوش رویدادهای طبیعی زیادی فرمان بدهد، رویدادهای که در درنگ در پی فرمان او جاری شوند؛ اینها را می‌شود به نحو صریحی معجزه محسوب کرد. بدین سبب که اینها، در این مورد، حقیقتاً خلاف قوانین طبیعت‌اند. چرا که اگر هیچ شهبای باقی نماند، که رویداد و

نتیجه‌ی آشکارا این است (و این اصل کلی‌ای است شایسته‌ی توجه ما):
 ۱۳. "هیچ گواهی‌ای برای مبرهن کردن معجزه‌ای کفایت نمی‌کند، مگر آنکه آن گواهی به نوعی باشد که کذب‌اش معجزه‌آسا‌تر می‌بود از امری که تلاش می‌کند مبرهن‌اش کند؛ و حتی در آن صورت، ادله متقابلاً یکدیگر را تخریب می‌کنند، و دلیل برتر فقط اطمینانی به ما می‌دهد مناسب با آن میزان از قوت که، بعد از تقریبی استدلالی فروتر، باقی می‌ماند."^{۲۴} وقتی کسی به من بگوید که شخص مردی را دیده است که به حیات بازگشته است، فوراً این را نزد خود بررسی می‌کنم که آیا محتمل‌تر است که این شخص یا گمراه کند یا گمراه شده باشد، یا امری که گزارش می‌کند، حقیقتاً رخ داده باشد. بسک معجزه را در مقابل معجزه‌ای دیگر می‌سنجم؛ و مطابق با برتری‌ای که کشف می‌کنم، حکم‌ام را اعلام می‌کنم، و هواره معجزه‌ی بزرگ‌تر را رد می‌کنم. اگر کذب گواهی‌اش معجزه‌آسا‌تر می‌بود از آنچه روایت می‌کند؛ آنگاه، و نه تا آن زمان، او می‌تواند ادعا کند که باور یا عقیده‌ی مرا تحت فرمان دارد.

قسمت ۲

۱۴. در استدلال پیش‌گفته فرض کرده‌ایم که گواهی‌ای که معجزه‌ای بر آن بنا شده، ممکن است که همسنگ اثباتی کامل باشد، و کذب آن گواهی حقیقتاً از غرابی می‌بود؛ اما آسان است نشان دادن اینکه در پذیرش این فرض بسیار دست‌ودلبازانه عمل کرده‌ایم، و هرگز رویداد معجزه‌آسایی نبوده است که با چنان شاهد کاملی مبرهن شده باشد.

۱۵. چرا که اولاً در تمام تاریخ، هیچ معجزه‌ای یافت نمی‌شود که تعدادی کافی از انسان‌ها بر آن گواهی کرده باشند، دارای چنان فضل و تحصیلات و قوه‌ی

فرمان تصادفاً مقارنت داشته‌اند. معجزه‌ای نیست و تخطی‌ای از قوانین طبیعت نیست. اگر این شبهه رفع بشود، آشکارا معجزه‌ای هست، و تخطی‌ای از این قوانین؛ بدین سبب که هیچ چیز نمی‌تواند بیش از این بر خلاف طبیعت باشد که مبدأ یا فرمان یک انسان چنین تأثیری داشته باشد. معجزه را می‌توان دقیقاً به این صورت تعریف کرد که تخطی‌ای از یک قانون طبیعت از طریق یک خواست خاص پروردگار، یا از طریق مداخله‌ی علوی نامرئی. معجزه می‌تواند برای انسان‌ها قابل کشف باشد یا نباشد. این، ماهیت و ذات‌اش را دگرگون نمی‌کند. به هوا بردن خانه یا کنش معجزه‌ای است مرئی. بالاویند یک پر، وقتی که یاد یا بسیار اندکی را ندارد که برای این هدف لازم است. معجزه‌ای است همان‌قدر حقیقی، گرچه برای ما محسوس نباشد.

قضاوت صحیح بی چون و چرایی، که ما را در مقابل هر توهمی در خود آنان مصون بدارد؛ با چنان شرافت تردیدناپذیری که آنان را فراتر قرار دهد از هر شبهه‌ای در مورد نقشه‌ای برای گمراه کردن دیگران؛ با چنان اعتبار و شهرت در چشم نوع بشر که چیز بسیار زیادی برای از دست دادن باشد اگر که کذب در آنان پیدا شود؛ و در عین حال، به اموری گواهی دهند که آنچنان به طریقی عمومی انجام شده باشند، و در بخشی چنان مشهور از جهان، که بر ملا شدنش را اجتناب‌ناپذیر سازد؛ به همه‌ی این شرایط احتیاج است تا به ما در مورد گواهی انسان‌ها اطمینان کاملی بدهد.

ثانیاً، می‌توانیم در طبیعت بشری اصلی را مشاهده کنیم که، اگر دقیقاً و ارسی شود، دریافت خواهد شد که اطمینانی را به غایت کاهش می‌دهد که شاید، در مورد هر نوعی از غریب، به گواهی بشری داشته باشیم. اصلی کلی که در استدلال‌ها عموماً مطابق آن رفتار می‌کنیم، این است که اشیا‌یی که در موردشان تجربه‌ای نداریم، شباهت دارند به آنهایی که در موردشان تجربه داریم؛ و آنچه دریافت می‌کنیم که عادی‌ترین است، همواره محتمل‌ترین است؛ و در جایی که تعارضی بین دلیل‌ها باشد، ترجیح‌مان باید آنهایی باشند که بر بیشترین تعداد مشاهدات قبلی بنا شده‌اند. اما اگر چه، در حرکت مطابق این قاعده، به سهولت هر امری را رد می‌کنیم که غیر عادی است و به مزیاف معمولی باور نکردنی است؛ ولی، با جلورفتن بیشتر، ذهن همواره همان قاعده را مراعات نمی‌کند؛ بلکه وقتی چیزی اظهار می‌شود که به کلی مهمل و معجزه‌آسا است، ذهن با سهولت نسبتاً بیشتری چنین امری را می‌پذیرد، آن هم بر پایه‌ی دقیقاً همان شرایطی که باید همدی حجت‌اش را نابود کند. اشتیاق به آن تعجب و شگفتی‌ای که از معجزات پدید می‌آید، چون احساسی مطبوع است، میل محسوسی ایجاد می‌کند به سوی باور به آن رویدادهایی که این احساس مأخوذ از آنها است. و این تا آنجا پیش می‌رود که حتی آنانی که نمی‌توانند بی‌واسطه از این خوشی لذت ببرند، و آن رویدادهای معجزه‌آسایی را هم که از آنها اطلاع یافته‌اند نمی‌توانند باور کنند، باز بسیار دوست دارند که از لذت بردن دست دوم یا غیر مستقیم بهره‌ای داشته باشند، و از برانگیختن تحسین دیگران احساس غرور و سرخوشی می‌کنند.

روایت‌های معجزه‌آسای مسافران با چه ولعی دریافت می‌شود، اوصاف‌شان

۱۶

۱۷

از هیولاهای دریا و خشکی، روایت‌هایشان از ماجراهای شگفت‌انگیز، انسان‌های عجیب، و رفتارهای غرناشیده؛ اما اگر روح مذهب خودش را ملحق کند به عشق به شگفتی، این پایان عقل سلیم است؛ و گواهی بشری، در این شرایط، همدی ادعاهایش در مورد حجت را از کف می‌نهد. فرد شدیداً مذهبی می‌تواند شورمند باشد، و چیزی که هیچ حقیقت ندارد را تصور کند که می‌بیند؛ او شاید بداند که حکایت‌اش کاذب است، و با این حال، با بهترین نیت‌های عالم، برای یاری رساندن به هدفی بسیار مقدس، بر آن اصرار ورزد؛ یا حتی وقتی این توهم هیچ جایی ندارد، نخوت، که با چنان وسوسه‌ی نیرومندی برانگیخته شده است، بر او با قدرت بیشتری کنش می‌کند تا بر بقیه‌ی نوع بشر در هر اوضاع و احوال دیگری؛ و نفخ شخصی هم با نیرویی مساوی، مستمعان او قوه‌ی تمیز کافی برای غور در شواهد او را شاید نداشته باشند، و معمولاً هم ندارند: هر قوه‌ی تمیزی را هم که داشته باشند، اصولاً در این موضوعات والا و اسرارآمیز رها می‌کنند؛ با اگر هم بسیار مایل بودند که به‌کارش بگیرند، اشتیاق و تصویری ملتهب نظم کنش‌هایش را به هم می‌ریزد، زودباوری آنان گستاخی او را افزایش می‌دهد؛ و گستاخی او زودباوری آنان را مطیع می‌سازد.

زبان آوری، در اوج قدرت‌اش، جای اندکی عقل یا تأمل باقی می‌گذارد؛ اما با مصروف کردن تمام و کمال هم‌اش به خیال یا عواطف، شنوندگان راغب‌اش را مقنون می‌کند، و فهم آنان را سرکوب می‌کند. خوشبختانه، این اوج به‌ندرت حاصل می‌شود. اما آن اثری را که یک تولی یا دموستین به‌سختی می‌توانست در مورد مخاطبی زخمی یا آتنی حاصل کند، هر راهب کیشی‌ای، هر معلم دوره‌گرد یا ساکنی می‌تواند، با دست‌گذاشتن بر چنین اشتیاق‌های زخمت و عامیانه‌ای در مورد عموم نوع بشر انجام دهد، و با میزان بالاتری هم.

گونه‌های بسیار رویدادهای فراطبیعی و پیش‌گویی‌ها و معجزات جعلی که، در همه‌ی اعصار، با یا شواهد متضاد بر ملا شده، یا خودشان با مهمل بودن‌شان خودشان را بر ملا کرده‌اند، به حد کفایت قابل قوی نوع بشر به امر خارق‌العاده و حیرت‌انگیز را نشان می‌دهند، و باید به نحو معقولی موجب شبهه‌ای باشد بر ضد همه‌ی روایت‌های از این نوع. این روش طبیعی اندیشیدن ما است، حتی در مورد معمول‌ترین و باورکردنی‌ترین رویدادها. برای نمونه: هیچ نوعی

۱۸

۱۹

از گزارش نیست که، مخصوصاً در مناطق روستایی و شهرهای کوچک، به اندازه گزارش‌های در خصوص ازدواج به‌سادگی شدت بگیرد و به‌سرعت گسترش یابد؛ تا جایی که دو شخص جوان با شرایط برابر هرگز دوبار همدیگر را نمی‌بینند، اما همه‌ی همسایگان فوراً آنان را به هم پیوند می‌دهند. لذت گفتن خیری این‌قدر جالب، لذت منتسب کردن‌اش، و لذت اینکه اولین نفری باشیم که گزارش‌اش می‌کنیم، خبر را می‌پراکند. و این آنچنان شناخته‌شده است که هیچ انسان فهمی به این گزارش‌ها توجهی نمی‌کند. تا آنکه دریابد که با شواهد بزرگ‌تری تأیید شده‌اند. آیا همان اشتیاق‌ها، و اشتیاق‌هایی که از آنها هم قوی‌ترند، عموم نوع بشر را به این سوق نمی‌دهد که، با بیشترین حرارت و اطمینان، همه‌ی معجزات مذهبی را باور و گزارش کنند؟

۲۰ ثالثاً، بر ضد همه‌ی روایت‌های فراطبیعی و معجزه‌آسا، این امر ظنی قوی را شکل می‌دهد که اینها مشاهده می‌شود که عمدتاً در میان ملل جاهل و وحشی به وفور یافت می‌شوند؛ یا اگر مردمان تمدنی هرگز به هیچ یک از آنها راه داده‌اند، معلوم خواهد شد که آن مردمان آنها را از ناکان جاهل و وحشی‌شان دریافت کرده‌اند که آن روایت‌ها را با آن حقیقت و تأیید نقض‌ناشدنی‌ای انتقال داده‌اند که همواره همراهان با عقاید مورد قبول عام، وقتی نخستین تاریخ‌های همه‌ی ملل را به‌دقت مطالعه می‌کنیم، تمایل‌آمیز به اینکه خودمان را تصور کنیم که به جهان جدیدی منتقل شده‌ایم؛ که در آن کلّ چارچوب طبیعت از هم جدا شده است، و هر عنصری کنش‌هایش را به نحوی انجام می‌دهد متفاوت با آنچه اکنون می‌کند. نبردها و انقلاب‌ها و طاعون و قحطی و مرگ، هرگز معلول آن علت‌های طبیعی‌ای نیستند که ما تجربه می‌کنیم. عجایب و شگون‌ها و ندهای غیبی و داوری‌ها، آن رویدادهای طبیعی معدودی را که با آنها آمیخته شده‌اند تیره‌وار می‌کنند. اما همچنان که گروه اول در هر صفحه، متناسب با پیشروی‌مان به سمت اعصار روش‌شناسی، رقیق‌تر می‌شوند، به‌سرعت یاد می‌گیریم که هیچ چیز اسرارآمیز یا فراطبیعی‌ای در این موارد نیست، بلکه هیچی از تمایل معمول نوع بشر به سمت امر حیرت‌انگیز نشأت می‌گیرد، و، گرچه این گرایش شاید در دوره‌هایی مغلوب فهم و فضل شده باشد، نمی‌تواند هرگز کاملاً از طبیعت بشر ریشه‌کن شود.

[BN 119]

۲۱ خواننده‌ی خردمند تمایلی است به اینکه، بر پابندی مطالعه‌ی دقیق این تاریخ‌های شگفت‌انگیز، بگوید که عجیب است که این غریب رویدادها هرگز در روزگار مازح نمی‌دهد، اما، امیدوارم که این عجیب نباشد که انسان‌ها در همه‌ی اعصار دروغ می‌گویند. شما مسلماً از این سستی نمونه‌های کافی دیده‌اید. حتماً خودتان نمونه‌های بسیاری از این روایت‌های معجزه‌آسا را شنیده‌اید که آغاز شده‌اند، و با مواجهه با تفسیر همه‌ی عقلا و خردمندان، نهایتاً حتی عوام هم رهایشان کرده‌اند. اطمینان داشته باشید که آن دروغ‌های مشهور که تا چنین اوج‌های غول‌آسایی بالا رفته‌اند و پراکنده شده‌اند، از منشأهای مشابهی پدید آمده‌اند؛ اما، چون در خاک مناسب‌تری کشت شده بوده‌اند، نهایتاً تا مرتبه‌ی غریابی بالا رفته‌اند تقریباً مساوی با آنهایی که روایت‌شان می‌کنند.

۲۲ اسکندر، آن پیامبر دروغین، که، گرچه اکنون فراموش شده است، زمانی بسیار معروف بود، این سیاست عاقلانه را داشت که نخستین صحنه‌ی شهادی‌هایش را در پافلاگونیا قرار دهد، جایی که، چنانکه لوتین به ما می‌گوید، مردمان به‌غایت جاهل و ابله بوده‌اند، و آسان‌پذیرترین حتی فاحش‌ترین فریب‌ها، مردمانی که در جاهای دورتر هستند، و آن‌قدر ضعیف هستند که فکر کنند که موضوع اساساً شایسته‌ی کاوش است، امکانی برای دریافت اطلاعات بهتر ندارند. داستان‌ها صدها بار بزرگ‌تر شده به آنان می‌رسد. حتماً در انتشار شهادی بسیار سعی‌اند؛ در حالی که خردمندان و فضلا، به‌طور کلی، خشنودند به اینکه مهمل‌بودن‌اش را ریشخند کنند، بدون اینکه خودشان را از امور واقع خاصی مطلع کنند که از طریق آنها می‌توان به نحو متمایزی ابطال‌شان کرد. و بدین ترتیب، شاید فوق‌الذکر قادر شد که از پافلاگونیا، جاهل‌اش شروع کند، و به پیش برود تا در خدمت گرفتن مردمانی، حتی در میان فیلسوفان یونانی، و مردانی از بالاترین درجات تشخیص و مقام در رم؛ بل حتی توانست توجه امپراطور خردمند، مارکوس اورلیوس، را هم به خود معطوف کند؛ تا جایی که وادارش کند برای موفقیت سفری نظامی به پیشگویی‌های فریب‌آلود او اتکا کند.

۲۳ مزایای آغاز کردن شهادی در میان مردمانی جاهل آن‌قدر بزرگ است

هر نظام دیگری. در نابودکردن یک نظام رقیب، مشابهاً اعتبار آن معجزاتی را نابود می‌کند که آن نظام بر آنها استوار شده است؛ لذا همدی غرایب دین‌های متفاوت را باید امور متضاد انگاشت، و شواهد این غرایب را، خواه ضعیف خواه قوی، متعارض با یکدیگر. مطابق این نحوه استدلال، وقتی معجزه‌ای از [...] یا جانشینانش را باور می‌کنیم، مستدمان گواهی تعدادی [...] است؛ و از طرف دیگر، در مورد تیتوس و یوس و پلوتارک و تاکیتوس، و خلاصه همدی مؤلفان و شاهدان، یونانی و چینی و کاتولیک رومی، که معجزه‌ای را در دین خاص خودشان روایت کرده‌اند، باید حجتیت‌شان را لحاظ کنیم؛ می‌گویم که باید گواهی‌شان را به همان صورتی لحاظ کنیم که لحاظ می‌کردیم اگر آن معجزه‌ی [...] را ذکر کرده بودند، و با عبارات صریح نقض‌اش کرده بودند، با همان قطعیتی که برای معجزه‌ای به کار می‌گیرند که روایت‌اش می‌کنند. این دلیل شاید زیاده از حد ظریف و باریک‌بینانه به نظر بیاید؛ ولی در واقع متفاوت نیست با استدلال یک قاضی که فرض می‌کند که اعتبار دو شاهد، که بر ضد شخصی مدعی جرمی‌اند، با گواهی دو شاهد دیگر نابود می‌شود که اظهار می‌کنند که، در همان لحظه‌ای که گفته می‌شود جرم مرتکب شده است، او دو فرسخ دورتر بوده است.

۲۵

از بین معجزاتی که در طول تاریخ غیردینی بهتر از همه در موردش گواهی شده، یکی آن است که تاکیتوس از وسپاسیان گزارش می‌کند. که مرد کوری را در اسکندریه با آب دهان‌اش شفا داد، و مرد لنگی را صرفاً با لمس پایش؛ در تبعیت از تپلی‌ای از خدای سراسپیس، که به آنان فرمان داده بود که، برای این شفاهای معجزه‌آسا، به امپراطور متوسل شوند. این داستان را می‌توان در آن موزخ ظریف دید:^{۲۴} در جایی که به نظر می‌رسد که همدی اوضاع و احوال بر وزن این گواهی می‌افزایند، و در کل می‌شد با تمام قوت دلیل و زبان‌آوری عرضه‌اش کرد، اگر که کسی اکنون دغدغه‌اش این بود که شواهد آن خرافه‌ی بی‌اعتبار شده و بت‌پرستانه را تقویت کند. جاذبه و صلابت و سن و شرافت چنان امپراطور بزرگی که، در طول دوره‌ی حیات‌اش، با دوستان و ملازمان‌اش

که، حتی اگر قریب فاحش‌تر از آن باشد که بتوان به عموم آنان قبولاندش (و گاهی این‌طور است، گرچه به‌ندرت) در روستاهای دور بخت بسیار بهتری برای توفیق دارد، نسبت به وقتی که نخستین صحنه‌اش در شهری قرار داده شده باشد که به هنر و معرفت مشهور است. جاهل‌ترین و وحشی‌ترین این و حبشیان خبر را به بیرون می‌برند. هیچ یک از ساکنان‌شان ارتباطاتی گسترده، یا اعتبار و قدرتی کافی برای نقض کردن آن قریب و مغلوب‌کردنش ندارند. گرایش انسان‌ها به امر حیرت‌انگیز بحال کاملی برای عرضه‌ی خویش دارد، و بدین ترتیب است که داسسانی که در جایی که اولین بار آغاز شده عموماً بی‌اعتبار شده است، هزار میل دورتر چونان امری قطعی پذیرفته خواهد شد. اما اگر اسکندر اقامت‌اش را در اتن تثبیت کرده بود، فیلسوفان آن مرکز مشهور دانایی فهم‌شان از موضوع را فوراً در سراسر کل امپراطوری رومی می‌پراکندند؛ نظری که، با داشتن حمایت انجمن مرجع نیرومندی، و عرضه‌شده با همدی قدرت استدلال و زبان‌آوری، چشمان نوع بشر را کاملاً می‌گشود. این درست است؛ که لوئین، که اتفاقاً از پافلاگونیا گذر کرده بود، موقعیتی داشت که این خدمت خوب را انجام دهد. ولی، گرچه جای بسیار آرزو هست، این همیشه رخ نمی‌دهد که هر اسکندری با لوئینی مواجه شود که آماده‌ی کشف و بر ملاکردن شتادی‌هایش باشد.

۲۴

می‌توانم دلیل چهارمی اضافه کنم که حجتیت غرایب را کاهش می‌دهد، و آن اینکه برای هیچ کدام‌شان، حتی برای آنهایی که صریحاً بر ملا نشده‌اند، گواهی‌ای نیست که تعداد از شماری از شاهدان با آن مخالفت نکرده باشند؛ به نحوی که نه فقط معجزه اعتبار گواهی را نابود می‌کند، بلکه گواهی خودش را نابود می‌کند. تا این بهتر فهمیده شود، اجازه دهید این را در نظر بگیریم که، در موضوعات دینی، هر آنچه متفاوت است متضاد است؛ و غیر ممکن است که دین‌های باستان رم و ترکیه و سیام و چین، همگی آنها، بر پایه‌ی محکمی بنا شده باشند. بنابراین، هر معجزه‌ای که ادعا شود که در یکی از این دین‌ها صورت پذیرفته است (و همگی آنان مشحون‌اند از معجزات)، چون هدف مستقیم‌اش استوارکردن نظام خاصی است که معجزه به آن منسوب است؛ پس همان قوت را دارد، گرچه به نحوی غیر مستقیم‌تر، برای سرنگون کردن

و آزاداندیش، و نیز قریحه‌ای عظیم؛ معجزه‌ای بسا ماهیتی آنچنان غریب که به‌سختی به جعل تن بدهد، و شاهدانی بسیار پرشار، و همگی‌شان، به نحوی، قماشگر آن امری که در موردش گواهی دادند. و چیزی که شدیداً به قوت این شواهد اضافه می‌کند، و می‌تواند شکفتی ما را در این باره مضاعف کند، این است که خود کاردینال، که داسستان را روایت می‌کند، به‌نظر می‌رسد که هیچ اعتباری برای آن قائل نباشد، و نتیجه‌ای نتواند در مظان این باشد که در آن فریب‌کاری مقدس همدست بوده است. او این را به‌درستی لحاظ کرد که، برای رد کردن امری با چنین ماهیتی، حاجت به این نیست که گواهی را بتوان به‌دقت نقض کرد، و کذب‌اش را در تمام شرایط فروماگی و زودباوری‌ای که آن را ایجاد کرده‌اند پیگیری کرد. او می‌دانست که، چون این کار معمولاً در هر بازه‌ی کوچکی از زمان و مکان یکسره غیرممکن است؛ پس، به دلیل تحجر و جهل و حیل‌گری و شرارت بخش بزرگی از نوع بشر، به‌غایت دشوار است، حتی در جایی که شخص بی‌واسطه حاضر باشد. بنابراین او، مثل استدلال‌گری دقیق، نتیجه گرفت که چنین شهادتی، خود کذب را بر چهره دارد، و معجزه‌ای، که با گواهی بشری‌ای حمایت شود، به معنای واقعی کلمه بیشتر موضوع استهزاء است تا دلیل.

مطمئناً تعداد معجزاتی که به شخصی نسبت داده شده است هرگز بیش از آن نبوده است که اخیراً گفته شده است که در فرانسه صورت پذیرفته است، بر سر قبر اَبه پاریس، یانسنیست معروف، که در مورد تقدس‌اش مردمان برای مدت‌های طولانی گمراه شده بودند. شقای بسیاریان، دادن شتوایی به ناشتوایان، و بینایی به نابینایان، همدجا صحبت از اینها بوده است چونان آثار معمول آن مزار مقدس. اما آنچه خارق‌العاده‌تر از این است؛ بسیاری از معجزات فوراً و در محل اثبات شده است، در نزد داورانی با شرافت بی‌جون‌وجرا، گواهی‌دهنده به دست شاهدانی با اعتبار و تشخیص، در عصری فرهیخته، و در متمایزترین صحنه‌ای که اکنون در جهان هست. این هم همدی مطلب نیست؛ روایتی از آنها منتشر شده و همه‌جا پراکنده شده است؛ یسوعی‌ها هم، گرچه گروهی فرهیخته‌اند که قاضیان مدنی از آنان حمایت می‌کنند، و دشمنان سرسخت آن عقایدی‌اند که آن معجزات گفته می‌شود که به سود آن عقاید صورت پذیرفته

چونان آشنایان صحبت می‌کرد، و هرگز آن حال‌وهوای خارق‌العاده‌ی الهی‌ای را به خود نگرفت که اسکندر و دمتریوس به آن تظاهر می‌کردند. این مورخ، نویسنده‌ی معاصر که به صراحت و صداقت شناخته شده است، و مضاف بر آن، شاید، بزرگ‌ترین و تیزترین قریحه‌ها در کل دوران باستان؛ و آنچنان آزاد از هر میلی به زودباوری، که حتی در معرض تهمت متضاد الحاد و بی‌دینی قرار می‌گیرد؛ اشخاصی که او بر پایه‌ی حجت‌شان آن معجزه را روایت کرده است، با شخصیت تثبیت‌شده‌ای از نظر داوری و صداقت که کاملاً می‌توانیم تصور کنیم؛ شاهدان عینی آن امر، و تأیید گواهی‌شان، بعد از آنکه خاندان فلاوین از امپراطوری برداشته شدند، و دیگر نمی‌توانستند، چونان بهایی برای دروغ، به او باداشی بدهند.

“Utrumque, qui interfucere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.”

که اگر به آن اضافه کنیم ماهیت عمومی این امور را، چنانکه روایت شده است، به‌نظر خواهد رسید که اصلاً نمی‌توان هیچ شهادتی قوی‌تر از این تصور کرد برای کذبی چنین فاحش و زحمت.

داسانی به‌یادماندن هم هست که کاردینال دوتس روایت کرده است، که کاملاً می‌تواند شایسته‌ی توجه‌مان باشد. وقتی آن سیاستمدار دسیسه‌گر به اسپانیا گریخت، تا از خصومت دشمنان‌اش احتراز کند، از ساراگوسا، پایتخت آراگون، عبور کرد که در آنجا، در کلیسای جامع، مردی را به او نشان دادند که هفت سال به عنوان دربان خدمت کرده بود، و هر کسی در شهر که یک وقتی در آن کلیسا عبادت کرده بود او را خوب می‌شناخت. او را مدت‌های طولانی دیده بودند که یک پا نداشته؛ اما، با مالیدن روغن مقدس بر جای آن، دوباره صاحب آن اندام شد؛ و کاردینال به ما اطمینان می‌دهد که او را با دو پا دیده است. همدی کشیشان آن کلیسا به این معجزه گواهی کرده بودند؛ و از کل افراد شهر برای تأیید این امر تقاضا شده بود؛ که کاردینال آنان را، با دل‌سپردگی شورمندان‌شان، معتقدان پروپاقرص این معجزه یافته بود. در اینجا راوی معاصر امر عجیب ادعایی نیز بوده، با شخصیتی دیرباور

است. هرگز قادر نبوده‌اند که آنها را به وضوح رد کنند یا بر ملا کنند.^{۲۵} در کجا می‌توانیم چنین تعدادی از شرایط بیابیم، که موافقت داشته باشند در تأیید یک امر؟ و در مقابله با چنین انبوهی از شاهدان چه داریم، جز غیرممکن بودن مطلق یا ماهیت معجزه‌آسایی رویدادهایی که روایت می‌کنند؟ و این مطمئناً، در چشم مردمان عاقل، به تنهایی جوان ابطالی کافی تلقی می‌شود.

۲۸ آیا این نتیجه صحیح است که، بدین سبب که بعضی گواهی‌های بشری نهایت قوت و حجیت را در بعضی موارد داشته است، برای گونه وقتی نبرد فیلیپی یا فارس‌سالیار را روایت می‌کنند، بنابراین همی انواع گواهی لاجرم، در همی موارد،

۲۵ این کتاب را موسیو مونژورون نوشته است. مشاور با فاسی در پارلمان پاریس، مردی با وجهه و شخصیت. که در این راه آزار هم دید، و اکنون گفته می‌شود که، به سبب این کتاب، جایی زندانی است.

کتاب دیگری هست در سه جلد (با عنوان *Recueil des Miracles de l'abbé* PARIS) که گزارشی می‌دهد از بسیاری از این معجزات، همراه با بحث‌های تهمیدی که بسیار خوب نوشته شده‌اند. با این حال، در تمام اینها، مقایسه‌ای احمقانه‌ای در جریان است بین معجزات منجی ما و معجزات ایله؛ در آنها اظهار می‌شود که شواهد برای دومی مساوی است با شواهد برای اولی؛ گوئی گواهی انسان‌ها را هرگز می‌توان برابر گرفت با گواهی خود خداوند، که قلم نویسندگان الهام‌یافته را هدایت کرده است. اگر این نویسندگان را، فی الواقع، بنا بود صرفاً گواهی‌های بشری ببنکاریم، مؤلفه فرانسوی در مقایسه‌اش بسیار منواتع است؛ زیرا می‌توانست، با ظاهری از استدلال، ادعا کند که این معجزات یائس‌نیت‌آوردی نظر سواد و حجت بر آن دیگری نفوذ بسیار دارد. این موارد مستخرج است از مقالاتی مؤلف، درج شده در کتاب فوق‌الذکر.

بسیاری از معجزات ایله پاریس را سعادتمانی فوراً در حضور مقامات رسمی یا در دفتر اسقف در پاریس اثبات کرده‌اند، زیر نظر کاردنال نوابی، نه در شخصیت شریف و قابل‌اش حق دشمنانش هم هرگز چون و چرا نکرده‌اند.

جانسنین او در مقام سرانگهی دین یائس‌نیت‌ها بود، و به این سبب دربار او را به اسقف‌نشین ارتقاء داد. ولی ۲۲ کشیش یا کورم [curé]های پاریس، با چنین بی‌نهایتی، به او فشار آوردند تا آن معجزات را ولسی کند. معجزاتی که آنان اظهار کردند که همی دنیا را آنها خبر دارد، و قطعیت یی‌چون و چرا دارند؛ اما او عاقلانه استنکاف کرد.

در یک مورد، مورد مادموالز لوفرانک، گروه مولینست کوشید این معجزات را با اعتبار کنند. اما، در کنار اینکه دعای امان از بسیاری جنبه‌ها، به‌ویژه دگر فقط چند گواهی یائس‌نیت‌ها به آن رشوه داده شده بود، نامعارف‌تر پس در کل دنیا بود، می‌گویم که، در کنار اینها، خیلی زود آنان خود را غرق در انبوهی از شهادان جدید یافتند، به بعد یکصدویست تا، که بسیاری از آنان انشاختی بودند متمول و صاحب اعتبار در پاریس، که در مورد آن معجزه سوگند یاد کردند. این همراه شده بود با توشلی رسمی و چندی به پارلمان. اما مراجع پارلمان را از درگیری در آن ماجرا منع کردند. سرانجام، معلوم شد که در جایی که انسان‌ها به عیب و شومندی به التهاب آورده باشند، هیچ مبتزانی از گواهی بشری آن‌قدر بی‌بردم نیست که نتوان برای مهم‌ترین امور به خدمت‌اش گرفت؛ و آنان که آن‌قدر ابله باشند که موضوع را از آن طریق واریسی کنند، و در جست‌وجوی خطاهای خاصی در آن گواهی باشند، تقریباً مسلم است که عاجز خواهند شد. حقیقتاً باید بسیار معلوم باشد شتادتی که در چنین نزاعی غالب نشود.

قوت و حجیت مساوی دارند؟ فرض کنید که گروه سزازی‌ها و گروه پمپتی‌ها، هر یک از این دو، در این نبردها ادعای پیروزی کرده بودند، و مورخان هر یک از این دو دسته بدون استثناء برتری را به طرف خود نسبت داده بودند؛ نوع بشر چگونه می‌توانست، از این فاصله، قادر باشد که بین آنان حکم کند؟ تضادی با همین قدرت بین معجزاتی هست که هرودوت یا پلوتارک روایت کرده‌اند، و آنهایی که از طریق هارینا یا بید یا هر مورخ راهب‌نیشی رسیده است.

۲۹ خردمندان اعتمادی بسیار آکادمیک دارند به هر گزارشی که به نفع اشتیاق‌های گراشگر است؛ خواه کشورش یا خانواده‌اش یا خودش را بزرگ دارد، خواه به هر صورت دیگری همنوا باشد با گرایش‌ها و تمایلات طبیعی‌اش. اما چه وسوسه‌ای بزرگ‌تر از اینکه فرستاده یا پیامبر یا رسولی از آسمان جلوه کنیم؟ چه کسی است که با بسیاری خطرات و دشواری‌ها مواجه نشود، تا چنین

۴۰ همی کسانی که در حوالی آن دوره در فرانسه بوده‌اند، در مورد شهرت موسیو هرو شنیده‌اند، افسر پلیس، که دربارهی هوشیاری و تیزی و فعال بودن و هوش فراوان‌اش بسیار صحبت شده است. به این بازرس، که بنا به ماهیت شغل‌اش تقریباً خودکامه است، اختصار کامل اعطا شد، با این قصد که این معجزات را منکوب یا بی‌اعتبار کند؛ و به‌یکران شهادان و افراد موضوع معجزات را فوراً بازداشت کرد، و از آنان بازجویی کرد؛ اما هرگز نتوانست به هیچ چیز رضایت‌بخشی علیه آنان برسد.

در مورد مادموالز تیپو، او دوسلوای معروف را برای بازپرسی‌اش فرستاد؛ که شواهد او بسیار غریب است. این پزشک اعلام می‌کند که غیرممکن است که مادموالز آن‌قدر که شهادان اثبات کرده‌اند بیمار باشد؛ بدین سبب که غیرممکن بوده است که بتوانند، در زمانی چنین کوتاه، آن‌طور که پزشک او را در آن حال یافته است کاملاً بهبود یافته باشند. او، جوان شخصی فهم، بر مبنای علل طبیعی استدلال کرد؛ اما گروه مقابل به او گفت که کل موضوع یک معجزه بوده است، و شواهد او بهترین اثبات‌اش بوده است.

مولینست‌ها در دوره‌ای غم‌انگیزی بودند. آنان زهری این را نداشتند که بر تائیدی بودن مطلق شواهد بشری برای اثبات معجزات اصرار ورزیدند. مجبور بودند بگویند که این معجزات یا جادوگری و به دست شیطان صورت پذیرفته است، اما به آنان گفته شد که این روش یهودیان قدیم بوده است.

هیچ یائس‌نیت‌ها هرگز در این تنگنا قرار نگرفت که برای توقف معجزات توضیحی به‌دست بدهد، وقتی که صحن کلیسا را به فرمان شاه ببستند. پس قریب بود که این اثرات خارق‌العاده را ایجاد می‌کرد؛ و وقتی کسی غمی نتوانست به قهر نزدیک بشود، اثراتی را نمی‌دید انتظار داشت. خداوند، فی الواقع، می‌توانست آن دیوارهای را در لحظه‌ای فروبرد؛ اما او صاحب‌اختیار لطف و عمل خوش است، و توضیح آن‌ها کار ما نیست. او دیوارهای هر شهری را مثل دیوارهای اریحا، با صدای شیپورهای شاخی، فرو ریخت، و زندان هر حواری را هم مثل زندان پولس قدیس ویران نکرد.

خود دوک دوشتایون، که یک دوک و پیر [peer] در فرانسه بود، با بالاترین رتبه و خانواده، شهادتی به‌دست می‌دهد از شفای معجزه‌آسایی که در مورد یکی از خدمت‌اش انجام گرفته که چندین سال در خانه او زندگی کرده بود با عارضه‌ای مشهود و آشکار.

راه حلی چنین طبیعی، نقض معجزه آسای میرهن ترین قوانین طبیعت را بپذیریم؟ لازم نیست دگری کتب از دشواری کشف کذب در تاریخی محفلی یا حتی عمومی، در محلی که گفته می شود که رخ داده است؛ و دشوارتر وقتی که سحنه حتی به میزان اندکی دورتر برده شود. حتی دادگاهها، با همه مرجعیت و دقت و قدرت قضاوتی که می توانند به کار گیرند، بسیاری اوقات خود را عاجز می یابند از تمیز بین صدق و کذب در اعمال بسیار متأخر. اما موضوع هرگز روشن نمی شود، اگر به روش معمول بحث و دعوی پرسو و صدا و شایعات رایج سپرده شود؛ مخصوصاً وقتی شور و شوق افراد هم در هر دو سو باشد.

در ابتدای کار مذاهب جدید، عقلا و فضلا معمولاً موضوع را کم اهمیت تر از آن محسوب می کنند که شایسته توجیه یا ملاحظه شان باشد. و وقتی بعداً مایل اند که دغل کاری را بر ملا کنند، تا توده های فریب خورده را از گمراهی در آورند، دیگر وقت اش گذشته است، و گزارش ها و شاهدانی که می توانستند موضوع را روشن کنند، نابود شده اند و بازگست پذیر نیستند.

راهی بسری بر ملا کردن نمی ماند، غیری از آنچه باید از خود گواهی گزارشگران گرفته شود؛ و اینها، گرچه همواره برای خردمندان و دانایان کافی اند، معمولاً ظرفیت فر از آن اند که در درک عوام بگنجند.

پس، در کل، به نظر می آید که هیچ گواهی ای برای هیچ نوعی از معجزه هرگز به احتمال هم نتایج امده است، چه برسد به اثبات؛ و، حتی با فرض اینکه به اثبات هم انجامیده بود، اثباتی دیگر بسا آن مقابله می کرد؛ اثباتی مأخوذ از خود ماهیت امری که تلاش می کرد میرهن اش کند. فقط تجربه است که به گواهی بشری حجت می دهد؛ و همین تجربه است که ما را از قوانین طبیعت مطمئن می کند. بنابراین، وقتی این دو نوع تجربه در تضاد باشند، کاری نداریم بکنیم جز تقریب یکی از دیگری، و پذیراشدن عقیده ای، در این یا آن طرف، با آن اطمینانی که از باقی مانده پدید می آید. اما مطابق اصلی که در اینجا توضیح داده شد، این تفریق در مورد همه مذاهب رایج، به نابودی کامل می انجامد؛ و بنابراین می توانیم این را چونان اصلی کلی میرهن کنیم که هیچ گواهی بشری ای هرگز نمی تواند چنان قوتی داشته باشد که معجزه ای را اثبات کند، و آن را مبنای صحیحی کند برای چنین نظام مذهبی ای.

شخصیت والا بی حاصل کند؟ یا، اگر به یاری نخوت و تحلی ملتهب، شخصی ابتدا از خودش گروهی ساخته باشد، و جداً دچار توهم شده باشد؛ چه کسی به خود تردید راه می دهد در استفاده از دغل بازارن مؤمن، برای حمایت از هدفی چنان مقدس و شایسته؟

۲۰ کوچک ترین جرعه می تواند در اینجا بزرگ ترین آتش را شعله ور کند؛ بدین سبب که مواد همواره برای آن فراهم است. *aridum genus aridarum* ۱۲۶
جماعت خیره، بدون وارسی، حریفانه پذیرای هر چیزی است که خرافه را راضی کند، و شکفتی را افزون سازد.

۲۱ چه تعدادی از داستان های با این ماهیت، در همه اعصار، در ابتدای کارشان، کشف و بی اعتبار شده اند؟ چه تعداد بیشتری برای مدتی مشهور بوده اند، و بعد از آن به ورطه بی اعتنائی و نسبان افتاده اند؟ بنابراین، در جایی که چنین گزارش هایی شایع باشند، راه حل این پدیده واضح است؛ و هیخوان یا مشاهده و تجربه معمول دآوری می کنیم، وقتی که آن را از طریق اصول طبیعی و شناخته شده ی باور پذیری و توهم توضیح می دهیم. و آیا باید، به جای توسل به

۲۵ حتی می کشم با ملاحظه این نکته، از نظر منشی و سخت گیری در زندگی، هیچ گروهی از روحانیان مسوول تر نیستند از روحانیان سکولار؛ فرانس، خصوصاً کیشیان با جزوهای پاپس، که به آن شنادها گواهی داده اند، دانش و مرام و مذهب این عیار، و هدایت بخشی راهبهای پورت-رووال، در سراسر اروپا بسیار مشهور بوده است. ولی آنان هیچ شواهدی برای معجزه ای بدست می دهند که صورت پذیرفته است در مورد خواهر زاده ی پاپسکال معروف. که داستان زندگی اش، و نیز توانایی های خارق العاده اش، بسیار شناخته شده است. راسین معروف در تاریخ معروف پورت-رووال از این معجزه گزارش می دهد، و آن را با همه اثبات های تقویت می کند که کثیری از آمده ها و کیشیان و برنیکان و مردان دنیا، هیچکس نسان با اعتباری بی شبهه، توانستند به آن اعتقاد کنند. جندین تن از مردان ادب، علی الخصوص اسقف تورنی، این معجزه را چنان قطعی می انگاشتند که آن را چونان ابطالی بر مذهب و آزادان شان به کار می گرفتند. ناپلسلطنه ی فرانسه که بر ضد پورت-رووال به غایت غرض ورزی داشت، پس خودش را برای واری راضی این معجزه فرساده، که یک نوکیش کامل بر کسب خلاصه اش، این ششای فراطبیعی آن قدر متقاعد بود که، برای مدتی، آن سوموعی مسرووف را از و برای آن که یسوعیان به آن تهدیدش کرده بودند حفظ کرد. اگر که دغل کاری می بود، مطمئناً رقیبانی چنین خردمند و قوی بر ملاش کرده بودند، و لاجرم نابودی تیرنگ بازان را تسریع می کرد. مانها ما، که می توانست چنین کاخ برافتنی را با چنین مضامین تفرنگیزی بنا کنند؛ چه بنای غربی را می توانستند با آنها، موارد دیگری که ذکر نکردم، بر پا کنند؟ نامهای بزرگ پاپسکال و راسین و ارون و نیکول چند بار در گوش هایمان طنین انداز شده؟ اما، اگر خردمند باشند، باید معجزه ی خارق مقدس را چونان چیزی اختصار کنند که هزار بار از بیهی مجموعه شان ارزشمندتر است. به علاوه، این می تواند برای مقاصدشان بسیار مکار باشد چرا که آن معجزه را حقیقتاً لمس سوزش مقدس راسین خارق مقدس انجام داده است، که تشکیل دهنده ی تاج مقدس بود، که از

ملکه‌ی مشهور؛ و فایده‌ی کمی، یا هیچ فایده‌ای، که می‌توانست از چنین نیرنگ خام‌دست‌انای حاصل کند: همه‌ی اینها می‌تواند مرا متحیر کند؛ اما همچنان جواب خواهم داد که فرومایگی و حماقت انسان‌ها پدیده‌هایی‌اند چنان شایع، که ترجیح می‌دهم خارق‌العاده‌ترین رویدادها را باور کنم که از مقارنت اینها پدید می‌آید، تا آنکه یک نقض چنان آشکار قوانین طبیعت را بپذیرم.

اما اگر این معجزه نسبت داده شود به نظام تازه‌ای در مذهب؛ از انسان‌ها، در همه‌ی اعصار، آن‌قدر با داستان‌های احمقانه‌ای از آن نوع سوءاستفاده شده، که خود همین اوضاع و احوال اثبات کاملی برای دغل‌کاری‌ای می‌بود، و، برای همه‌ی انسان‌های فهم، نه فقط برای وادار کردنشان به رد امر، بلکه برای این هم کافی می‌بود که بدون وارسسی بیشتر ردش کنند. حتی اگر آن موجودی که معجزه به او نسبت داده می‌شود، در این مورد، قادر مطلق باشد، بر پایه‌ی این گزارش ذره‌ای هم محتمل تر نمی‌شود؛ زیرا برای ما غیر ممکن است که صفات یا اعمال چنین موجودی را بدانیم، مگر بر پایه‌ی تجربه‌ای که، در سیر معمول طبیعت، از آفریده‌هایش داریم. این باز ما را به مشاهده‌ی گذشته برمی‌گرداند، و مجبورمان می‌کند که، برای داورى در این مورد که کدام یک از آنها شدنی‌تر و محتمل‌تر است، نمونه‌های نقض صدق در گواهی انسان‌ها را مقایسه کنیم با نمونه‌های نقض صدق در قوانین طبیعت از طریق معجزات. چون نمونه‌های نقض صدق در گواهی در خصوص معجزات مذهبی شایع‌تر است تا در خصوص هر امر دیگری؛ این باید حجت گواهی اول را بسیار کاهش دهد، و باعث شود تصمیم کلی‌ای بگیریم که هرگز به آن هیچ توجهی نکنیم، با هر ادعای فریبنده‌ای هم که تریب شده باشد.

لنرد بیکن به‌نظر می‌رسد که همین اصول استدلال را پذیرا شده باشد. او می‌گوید "باید مجموعه با تاریخ خاصی گرد آوریم از همه‌ی زایش‌ها یا پدیده‌های غریب یا هیولایی، و در یک کلام از هر چیزی که ماهیتاً جدید و کمیاب و خارق‌العاده باشد. اما این باید با جدی‌ترین دقت‌ها انجام شود، مبادا که از حقیقت فاصله بگیریم. فراتر از همه، هر روایتی را باید مشکوک تلقی کرد، اگر به هر میزانی بر مذهب متکی باشد، از قبیل غریب لیبوی؛ و نه کمتر از این، هر چیزی که در نویسندگان کیمیاگری یا جادوی طبیعی یافت شود، یا چنان

۳۸

تقاضا می‌کنم که به قیود وضع‌شده توجه بشود، وقتی می‌گویم که معجزه را هرگز نمی‌توان اثبات کرد، طوری که مبنای نظامی مذهبی باشد. چرا که من اقرار می‌کنم که در غیر این صورت، ممکن است که معجزاتی، یا مواردی از نقض قوانین عادی طبیعت، وجود داشته باشند، از چنان نوعی که پذیرای اثباتی بر مبنای گواهی بشری باشد؛ گرچه، شاید، یافتن چنین چیزی در کل گزارش‌های تاریخ غیر ممکن باشد. مثلاً، فرض کنید که همه‌ی مؤلفان، در همه‌ی زبان‌ها، در این توافق داشته باشند که از اول ژانویه ۱۶۰۰، برای هشت روز در سراسر زمین تاریکی مطلق بوده است. فرض کنید حدیث این رویداد خارق‌العاده هنوز در بین مردمان قوی و زنده است: همه‌ی مسافرانی که از سرزمین‌های خارجی بازمی‌گردند، نقل‌هایی از همان حدیث می‌آورند، بدون کوچک‌ترین تغییر یا تناقضی؛ آشکار است که فیلسوفان کنونی ما، به‌جای تردید در این امر، باید آن را چونان امری قطعی بپذیرند، و باید در جست‌وجوی عللی باشند که این رویداد از آنها ناشی شده، خرابی و تباهی و زوال طبیعت، رویدادی است که با تعداد زیادی از همانندی‌ها محتمل می‌شود، تعدادی از چنان زیاد که هر پدیده‌ای، که به‌نظر برسد که گرایشی دارد به سمت آن فاجعه، در محدوده‌ی گواهی بشری قرار می‌گیرد، اگر که آن گواهی بسیار گسترده و یکنواخت باشد.

SBN 128

اما فرض کنید که همه‌ی مورخان که به انگلستان پرداخته‌اند، در این توافق داشته باشند که در اول ژانویه ۱۶۰۰، ملکه الیزابت مُرد؛ هم قبل و هم بعد از مرگ، پزشکان و همه‌ی دربار او را دیدند، چنانکه در مورد اشخاصی با چنان مرتبه‌ای مرسوم است؛ و جانشین‌اش را پارلمان اعلام و تأیید کرد؛ و یک ماه بعد از اینکه به خاک سپرده شد، دوباره ظاهر شد، و تاج و تخت را بازپس گرفت، و سه سال بر انگلستان حکم راند؛ باید اعتراف کنم که متعجب خواهم شد از مقارنت این همه اتفاقات غریب، اما کمترین گرایشی نخواهم داشت که چنین رویداد معجزه‌آسایی را باور کنم. در مرگ ظاهری او، و آن اتفاقات عمومی که در پی آن آمده، تردید نخواهم کرد؛ فقط اظهار خواهم کرد که ظاهری بوده است، و نه حقیقی بوده است و نه ممکن بوده است که حقیقی باشد. بیهوده خواهد بود اعتراض‌تان به من در مورد دشواری و تقریباً غیر ممکن بودن گمراه کردن دنیا در مورد چنین موضوع مهمی؛ خُرد و قسوه‌ی تمییز کامل آن

۳۷

مؤلفانی که، به نظر می‌آید که، هبگی، اشتباهی سیری‌ناپذیری دارند برای کذب و افسانه.^{۲۷}

۴۰ من راضی‌ترم با طریقه‌ی استدلالی که در اینجا عرضه شد، زیرا معتقدم که می‌تواند در خدمت مغلوب‌کردن آن دوستان خطرناک یا دشمنان مخفی دین مسیحی باشد که دفاع از آن از طریق اصول استدلال بشری را به‌عهده گرفته‌اند. دین اقدس ما بر ایمان بنا شده است، نه بر عقل؛ و یک طریقه‌ی مطمئن به‌خطر انداختن‌اش گذاشتن‌اش در آزمونی است که به هیچ صورتی برای تاب‌آوردن در آن آمادگی ندارد. برای اینکه این را آشکارتر سازیم، اجازه دهید آن معجزاتی را وارسی کنیم که در متون مقدس روایت شده است؛ و تا در میدانی بسیار وسیع گم نشویم، اجازه دهید خودمان را محدود کنیم به آنهایی که در اسفار خمس می‌یابیم، که آنها را مطابق اصول این مسیحیان ظاهری وارسی خواهیم کرد، نه چنان سخن یا گواهی خود خداوند، بلکه چنان محصول نویسنده و مورّخی صرفاً بشری. پس در اینجا باید ابتدا کتابی را در نظر بگیریم که مردمانی وحشی و جاهل به ما عرضه کرده‌اند، نوشته‌شده در عصری که حتی وحشی‌تر بوده‌اند، و به اقرب احتمال مدت‌ها پس از اموری که روایت می‌کند، و هیچ گواهی مقارنی آنها را تأیید نکرده است، و شبیه است به آن نقل‌های افسانه‌ای که هر ملسّتی از خاستگاه خود به‌دست می‌دهد. با خواندن این کتاب، آن را پر از غریب و معجزات می‌یابیم. گزارشی به‌دست می‌دهد از وضعیتی از جهان و طبیعت بشر که به‌کلی متفاوت است با وضعیت کنونی: گزارشی از هبوط ما از آن وضعیت، از عمر انسان که به نزدیک هزار سال بالغ شده است؛ از ویرانی دنیا با یک طوفان؛ از گزینش دلخواه یک قوم، چنان محبوب آسمان‌ها؛ و آن مردمان هم‌وطن مؤلف؛ از رهایی‌شان از بند با حیرت‌انگیزترین غرابی که بتوان تصور کرد؛ من درخواست می‌کنم کسی دست‌اش را روی قلب‌اش بگذارد، و بعد از تأملی جدّی اظهار کند که آیا معتقد است که کذب چنین کتابی، مستظهر به چنین گواهی‌ای، خارق‌العاده‌تر و معجزه‌آساستر خواهد بود از همدی معجزاتی که روایت می‌کند؛ که، با این

حال، مطابق معیارهای احتمال که در بالا مبرهن شده است، برای پذیرفتن‌اش ضروری است.

۴۱ آنچه در مورد معجزات گفته‌ایم می‌تواند، بدون هیچ تغییری، در مورد پیشگویی‌ها هم به‌کار رود؛ و در واقع همدی پیشگویی‌ها معجزه‌هایی حقیقی‌اند، و فقط از این نظر، می‌توانند چنان اثبات‌های هر وحی‌ای پذیرفته شوند. اگر پیش‌بینی رویدادهای آینده از قابلیت طبیعت بشر فراتر نمی‌رفت، به‌کار گرفتن پیشگویی چنان دلیلی برای مأموریتی الهی یا مرجعیتی آسمانی مهمل می‌بود. لذا، در کلّ، می‌توانیم نتیجه بگیریم که دین مسیحی نه فقط در ابتدا با معجزات همراه بوده است، بلکه حتی امروز هم هیچ شخص عاقلی نمی‌تواند بدون معجزه باورش کند. عقل صرف برای متقاعدکردن‌مان در مورد صدق‌اش ناکافی است؛ و هر آن کس که ایمان وادارش می‌کند که آن را قبول کند، از معجزه‌ای مداوم در درون خودش آگاه است، که همدی اصول فهم‌اش را برهم می‌زند، و به او عزمی می‌دهد برای باور به آنچه کاملاً بر خلاف عادت و تجربه است.

در باب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آتی

۱ اخیراً درگیر گفت‌وگویی با دوستی بودم که پارادکس‌های شکاکانه را دوست می‌دارد؛ گفت‌وگویی که در آن، گرچه او اصول زیادی را مطرح کرد که به هیچ روی نمی‌توانم تأییدشان کنم، ولی از آنجا که این اصول غریب به نظر می‌آیند، و به نظر می‌آیند که ربطی داشته باشند به سیر استدلالی که در سراسر این کاوش پیش برده شده است، در اینجا، با بیشترین دقتی که بتوانم، از حافظه‌ی کپی‌شان می‌کنم، تا آنها را برای داوری خواننده پیش‌نهم.

۲ گفت‌وگوی ما با تحسین من از بحث یگانه‌ی فلسفه شروع شد که، چون فراتر از همه‌ی مزایا محتاج آزادی تمام و کمال است، و عمدتاً بر پایه‌ی تعارض آزادانه‌ی احساس‌ها و استدلال‌ها است که می‌بالد، نخستین تولدش در عصر و در سرزمین آزادی و مدارا واقع‌شده، و حتی در مورد افراطی‌ترین اصول‌اش، هیچ کیش و مرام و قانون جزایی‌ای آن را در مضیقه قرار نداد. چرا که، غیر از تبعید پروتاگوراس، و مرگ سقراط، که رویداد دوم تا حدی هم ناشی از انگیزه‌های دیگر بود، به ندرت، در تاریخ باستان، با نمونه‌هایی از این غیرت متعجربه‌ای مواجه می‌شویم که تا این اندازه به عصر حاضر هجوم آورده است. اپیکور تا دوران سالخوردگی در آتن زیست، در صلح و آرامش: اپیکوریان^{۲۸} حتی می‌توانستند منصب روحانی بگیرند، و، در مقدس‌ترین مناسک مذهب

رسمی، در معبد اجرای مراسم را به عهده بگیرند؛ و خردمندترین امپراطوران رُم^{۲۹} حمایت عمومی^{۳۰} را، به شکل مستمری و حقوق، به تساوی در اختیار استادان، از هر فرقه‌ی فلسفه، قرار می‌دادند. این را که برای فلسفه، در آغاز شب‌بانش، چنین رفتاری چقدر نیاز بوده، به‌راحتی می‌توان تصور کرد، اگر که در این تأمل کنیم که حتی هم‌اکنون، در زمانی که فرض بر این است که فلسفه نیرومندتر و محکم‌تر است، سرمای فصول و آن بادهای سخت افترا و آزار را، که بر او می‌ورزد، به‌سختی تاب می‌آورد.

دوست من می‌گوید، که شما چیزی را چونان بحث یگانه‌ی فلسفه تحسین می‌کنید که به‌نظر می‌رسد از سیر طبیعی امور حاصل شود، و در هر عصر و ملتی اجتناب‌ناپذیر باشد. تعجبی لجو جانه، که از آن چونان امری چنان مهلک برای فلسفه شکوه می‌کنید، حقیقتاً فرزند خود او است که، بعد از اتحاد با خرافه، خود را به‌تمامی از منافع والدش جدا می‌کند و دیرینه‌ترین دشمن و شکنجه‌گر او می‌شود. جزئیات نظری مذهب، موقعیت کنونی چنان مناقشات خشم‌انگیزی، تصور یا پذیرش در اعصار اولیه‌ی دنیا ممکن نیست؛ وقتی که نوع بشر، که به‌کلی آبی بود، ایده‌ای از مذهب ساخت که با درک ضعیفش متناسب‌تر بود، و اعتقادات مقدس‌اش برای چنین داستان‌هایی را بیشتر چونان موضوعات باورهای سنتی گرد هم آورد، تا استدلال و مناقشه. بنابراین، بعد از آنکه نخستین هراس سپری شد، هراسی که از اصول و پارادکس‌های جدید فیلسوفان پدید آمده بود؛ این آموزگاران به‌نظر می‌رسد که از آن پس همواره، در خلال اعصار باستان، با هماهنگی کاملی با خرافه‌ی تثبیت‌شده زیسته باشند، و نوع بشر را به طرز متصفانه‌ای بین خودشان تقسیم کرده باشند؛ بخش اول مدعی همه‌ی فضلا و خردمندان، بخش دوم حاوی عوام و اُمیان.

من گفتم، پس به‌نظر می‌رسد که شما سیاست را تماماً از بحث بیرون می‌گذارید، و هرگز تصور نمی‌کنید که قاضی خردمندی بتواند به‌راستی غیرت بورزد در این مورد که بعضی معتقدات فلسفه، مثل معتقدات اپیکور، که وجودی

29. Lucian: *edvōhoxos*.

بخش ۱۱. در باب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آبی ۱۳۹

الهی را، و نتیجتاً مشیت و وضعیت آینده را، انکار می‌کنند، به‌نظر می‌رسد که، تا حد زیادی، قیدوبندهای اخلاق را سست کند، و به این دلیل، به‌نظر می‌رسد که برای آرامش جامعه‌ی مدنی خطرناک باشد.

۵ او پاسخ داد که می‌دانم که این آزارها در واقع هرگز، در هیچ عصری، ناشی از عقل سرد، یا ناشی از تجربه‌ی نتایج خطرناک فلسفه نبوده است؛ بلکه به‌تمامی برخاسته از شور و بیشداوری بوده است. اما چه می‌گویید اگر این را هم پیش نهم، و اظهار کنم، که اگر اپیکور را یکی از متعلقان یا خبرچینان آن روزها در پیشگاه مردم متهم می‌کرد، او می‌توانست به‌سادگی از موضع‌اش دفاع کند، و اثبات کند که اصول فلسفه‌اش به اندازه‌ی اصول دشمنان‌اش سودمند است، دشمنانی که، با چنان شورمندی‌ای، سعی می‌کردند او را در معرض نفرت و غیرت جامعه قرار دهند؟

۶ گفتم کاش شما زبان‌آوری‌تان را در موضوعی چنان خارق‌العاده می‌آزمودید، و سخنرانی‌ای می‌کردید به‌جای اپیکور، که می‌توانست راضی‌کننده باشد، نه فقط برای اوباش آتن، اگر که بپذیرید که آن شهر باستانی و متمدد اصلاً حاوی اوباشی بوده باشد، بلکه برای بخش فلسفی‌تر مخاطبانِ او هم، که می‌شود فرض کرد که قابلیت درک استدلال‌های او را دارند.

۷ او پاسخ داد که، بر پایه‌ی چنین شرایطی، اوضاع دشوار نمی‌بود؛ و اگر مایل باشید، من خودم را برای لحظه‌ای اپیکور فرض خواهم کرد، و شما را به‌جای مردمان آتن بنشانم، و نطقی کنم آنچنان غزا که گلدان را با مهره‌های سفید پُر کنند، و هیچ مهره‌ی سیاهی را برای خشتودکردن بداندیشی دشمنان باقی نگذار.

۸ بسیار خوب: منتاً می‌کنم بر مبنای این مفروضات پیش روید.

۹ من بدین‌جا آمدم، ای آتینان، تا در جمع شما آنچه در مکتبام بر آن اصرار می‌ورزم را توجیه کنم، و خود را مورد مؤاخذه‌ی دشمنان خشمگین می‌یابم، و نه استدلال خونسردانه‌ی کاوشگران بی‌غرض. غورهای شما، که قانوناً باید متوجه مسائل مربوط به خیر عمومی، و نفع جامعه، باشند به سمت مباحث فلسفه‌ی نظری منحرف شده است؛ و این کاوش‌های عظیم، اما شاید بی‌غرض، جای اشتغالات آسانتر اما مفیدتر شما را گرفته است. اما، تا آنجا که به من

که باید در سازنده برنامه و پیش طراحی ای بوده باشد. اگر نتوانید این نکته را محقق کنید، تصدیق می کنید که نتیجه گیری تان شکست خواهد خورد؛ و ادعا نمی کنید که نتیجه را در حوزه ای مبرهن کرده اید و وسیع تر از آنچه پدیده های طبیعت توجیه خواهند کرد. اینها اقرارهای شما است. تقاضا می کنم به نتایج توجه فرمایید.

۱۲ وقتی علت خاصی را از معلولی استنتاج می کنیم، باید یکی را با دیگری متناسب بسازیم، و هرگز نمی توانیم اجازه بدهیم که خصوصیتی به علت نسبت بدهیم، مگر آنچه دقیقاً برای ایجاد معلول کفایت می کند. جسمی ده اونی که به هر میزانی بالا برده شده باشد برای اثبات این امر به کار می آید که نیروی موازنه بیش از ده اونس است؛ اما هرگز استدلالی فراهم نمی کند که از یکصد بیشتر است. اگر علتی که به این معلول تخصیص داده می شود، برای ایجادش کافی نباشد، باید یا آن علت را رد کنیم، یا چنان خصوصیتی را به آن اضافه کنیم که آن را به طرز صحیحی با معلول متناسب کند. اما اگر خصوصیات بیشتری به آن نسبت بدهیم، یا اظهار کنیم که به ایجاد معلول های دیگری هم قادر است، فقط می توانیم در مورد جواز یک حدس آسان گیری کنیم، و به نحوی دلخواه وجود خصوصیات و انرژی هایی را فرض کنیم، بی استدلال یا حقیقت.

۱۳ همین قاعده برقرار است، خواه علت تخصیص داده شده مادی بی شعور فاعل آگاهی باشد، خواه یک موجود هوشمند عاقل. اگر علت فقط با معلول شناخته شده باشد، هرگز نباید خصوصیتی به آن نسبت بدهیم فراتر از آنچه دقیقاً برای ایجاد آن معلول نیاز است. نیز، مطابق هیچ قاعده ای از استدلال صحیح، نمی توانیم از آن علت به عقب بازگردیم، و معلول های دیگری از آن استنتاج کنیم فراتر از آنهایی که علت فقط از طریق آنها نزد ما شناخته شده است. هیچ کس، صرفاً بر مبنای دیدن یکی از نقاشی های زئو کسپس، نمی تواند بداند که او پیکر تراش با معمار هم بوده است، و هنرمندی بوده است با مهارت در سنگ و مرمر که کمتر از مهارت اش در الوان نبوده است. ذوق و استعدادهایی که در اثر خاص پیش روی ما به غایتش گذاشته شده است؛ اینها را می توانیم با اطمینان نتیجه بگیریم که سازنده دارا بوده است. علت باید با معلول متناسب شود؛ و اگر کاملاً و دقیقاً متناسبش کنیم، هرگز خصوصیتی در آن نمی یابیم که چیز

مربوط است، مانع این سوء استفاده خواهیم شد. اینجا در خصوص خاستگاه و نظام جهان ها مناقشه نخواهیم کرد. فقط در این کاوش خواهیم کرد که این سوالات تا کجا به نفع عموم مربوط می شود. و اگر بتوانم شما را متقاعد کنم که اینها به کلی به آرامش جامعه و امنیت دولت مربوطند. امیدوارم که شما فی الحال ما را به مدارس مان بازگردانید، که در آنجا، با فراغ بال، این سؤال را واری می کنیم، سؤالی که والا ترین، اما، در عین حال، نظری ترین در همه ی فلسفه است.

۱۰ فیلسوفان مذهبی، که سنت نیاکان شما، و آموزه ی کاهنان شما (که با رغبت تمام تسلیم شان هستم)، برایشان راضی کننده نیست، به کار غریب ناحتاطانده ای تن می دهند، و آن آزمون این است که تا کجا می توانند مذهب را بر اصول عقلی استوار کنند؛ و از این طریق، به جای رفع تردیدها، باعث برانگیختن تردیدهایی می شوند که از کاوشی جدی و دقیق پدید می آید. آنان تصویری می سازند، با خیره کننده ترین الوان، از نظم و زیبایی و آرایش خردمندانه ای عالم؛ و بعد می پرسند که آیا چنین غایتش شکوهمندی از هوش می تواند از برخورد تصادفی اتم ها ناشی شود، یا آیا بخت و اقبال می تواند چیزی را ایجاد کند که بزرگ ترین نوابغ هرگز نمی توانند به حد کفایت درک اش کنند. من صحت این دلیل را واری خواهم کرد. تصدیق خواهم کرد که به آن استواری ای است که رقیبان و متهم کنندگان من می توانند بخواهند. کافی است اثبات کنیم، اگر که بتوانم، که بر مبنای خود این استدلال، موضوع تماماً نظری است، و وقتی، در مباحث فلسفی ام، مشیت و وضع آتی را انکار می کنم، مبنای جامعه را تضعیف نمی کنم، بلکه اصولی را مطرح می کنم که خود آنان، اگر که به طرزی سازگار استدلال کنند، باید بر مبنای بحث های خودشان تصدیق کنند که استوار و راضی کننده هستند.

۱۱ پس شما، ای کسانی که متهم کننده ی من هستید، ادعان کرده اید که دلیل عمده یا تنها دلیل برای وجودی الهی (که من هرگز در آن تشکیک نکرده ام) مأخوذ است از نظم طبیعت؛ در جایی که چنین نشانه هایی از هوش و طراحی ظاهر باشند، این را نامعقول می دانید که علت اش را به بخت و اقبال یا نیروهای کور و هدایت نشده ی طبیعت نسبت دهید. تصدیق می کنید که این دلیلی است اقامه شده از معلول ها به طرف علت ها. بر مبنای نظم سازه، استنتاج می کنید

بیشتری را نماند، یا استنتاجی در خصوص هیچ طرح یا اجرای دیگری فراهم کند. چنین خصوصیتی لاجرم مختصری فراترند از صرف چیزی که برای آن معلولی نیاز است که داریم و ارسای می‌کنیم.

بنابراین، با تصدیق اینکه خدایساا آفریننده‌ی وجود یا نظم عالم‌اند؛ نتیجه می‌شود که آنان دارای آن میزان دقیقی از قسوه و هوش و نیکخواهی‌اند که در ساخته‌شان ظاهر است؛ اما هیچ چیز بیشتری را هرگز نمی‌توان اثبات کرد، مگر آنکه میانه و مدهانه را به یاری بخوانیم تا کاسی‌های دلیل و استدلال را رفع کند. تا آنجا که رذهر یک از صفات، هم‌اکنون، ظاهر باشد، تا آنجا می‌توانیم این صفات را نتیجه بگیریم که وجود دارند. فرض صفات بیشتر صرفاً فرضیه است؛ و بیشتر از آن این فرض که، در نواحی «در دست فضا یا دوره‌های زمان، نمایش عظیم‌تری از این صفات، و نیز طرح مناسب‌تری برای اداره‌ی این فضایی موهوم، بوده است یا خواهد بود. هرگز نمی‌توانیم مجاز باشیم که از عالم، معلول، تا ژوپیتتر، علت، بالا روم؛ و بعد به پایین فرود آییم، تا معلول جدیدی را از آن علت استنتاج کنیم؛ گویی معلول‌های کنونی کاملاً شایسته‌ی آن صفات شکوهمندی نبوده‌اند که به آن پروردگار نسبت می‌دهیم. چون معرفت به علت صرفاً مأخوذ است از معلول، اینها باید دقیقاً با یکدیگر سازگار شده باشند؛ و هرگز یکی نمی‌تواند به چیزی فراتر ارجاع بدهد، یا مبنای هیچ استنتاج و حکم تازه‌ای باشد.

در طبیعت پدیده‌های خاصی می‌باید. علتی یا آفریننده‌ای جست‌وجو می‌کنید. تصور می‌کنید که او را یافته‌اید. بعداً چنان متون این محصول مغزتان می‌شودید که این را غیر ممکن تصور می‌کنید که او لزوماً چیزی بزرگ‌تر و کامل‌تر از صحنه‌ی کنونی چیزها، که چنین پر است از بدی و بی‌نظمی، ایجاد نکرده باشد. فراموش می‌کنید که این هوش و نیکخواهی متعالی به‌نامی موهوم‌اند، یا دست‌کم فاقد هر پایهای در عقل‌اند؛ و برای نسبت دادن هیچ خصوصیتی به او هیچ پایهای ندارید، مگر آن خصوصیتی که می‌بینید که واقعاً در ساخته‌هایش به‌کار بسته و به نمایش گذاشته است. بنابراین، ای فیلسوفان، بگذارید خدایان‌تان با ظواهر کنونی طبیعت تناسب داشته باشند؛ و به خود اجازه ندهید که این ظواهر را با فرض‌های دلخواه تغییر دهید، تا آنها را مناسب صفاتی بسازید که این قدر علاقه دارید به خدایان‌تان نسبت دهید.

وقتی کاهنان و شاعران، مستظهر به قدرت شما، ای آنتیان، از عصری طلایی یا تفره‌ای صحبت می‌کنند که پیش از عصر کنونی رذیلت و ناخوشی بوده است، با توجه و با تکریم به آنان گوش می‌کنم، اما وقتی فیلسوفانی، که ادعا می‌کنند که قدرت را نادیده می‌گیرند، و ادعا می‌کنند که عقل را پرورش می‌دهند، همان گفتمان را پی می‌گیرند، اقرار می‌کنم که همان اطاعت فرمانبردارانه و همان تمکین دیندارانه را در مورد آنان ندارم. می‌پرسم؛ چه کسی آنان را به نواحی سماوی برده است، چه کسی آنان را به تخمین خدایان راه داده است، چه کسی کتاب سرنوشت را بر ایشان گشوده است، که این چنین تسجیده اظهار می‌کنند که خدایان ششان قصدی را، فرای آنچه واقعاً ظاهر شده است، اجرا کرده‌اند، یا اجرا خواهند کرد؟ اگر آنان به من بگویند که از پلکان بالا رفته‌اند یا از طریق صعود تدریجی عقل، و از طریق استنتاج‌های صورت گرفته‌ی علت‌ها بر مبنای معلول‌ها، باز اصرار خواهم ورزید که آنان صعود عقل را با بال‌های تخیل یاری داده‌اند؛ در غیر این صورت نمی‌توانستند طریق استنتاج‌شان را به این صورت عوض کنند، و از علت‌ها برای معلول‌ها دلیل بیاورند؛ این را مفروض می‌گیرند که محصولی کامل‌تر از دنیای کنونی مناسب بیشتری می‌داشت با موجوداتی که به اندازه‌ی خدایان کامل باشند، و فراموش می‌کنند که هیچ استدلالی ندارند تا به این موجودات سماوی هیچ کمالی یا هیچ صفتی نسبت دهند، مگر آنچه در دنیای کنونی می‌توان یافت.

از اینجا است همدی سعی و کوشش بی‌ثمر برای توضیح ظواهر بدی در طبیعت، و حفظ عزت خدایان؛ در حالی که باید اذعان کنیم به حقیقت آن شر و بی‌نظمی‌ای، که دنیا این قدر مشحون از آن است. به ما گفته می‌شود که خصوصیات سخت و رام‌نشدنی ماده، یا رعایت قوانینی کلی، یا دلیلی از این دست، تنها علتی است که توان و نیکخواهی ژوپیتتر را مهار کرده است، و او را مجبور کرده است که نوع بشر و هر مخلوق فهم دیگری را این قدر ناکامل و این قدر ناشاد خلق کند. پس به‌نظر می‌رسد که این صفات، از پیش، به بیشترین میزان‌شان مفروض گرفته شده باشند. و من اقرار می‌کنم که، بر پایهای آن فرض، همه‌ی این حدسیات را شاید بتوان چوتان راه‌حل‌های مقبولی برای پدیده‌های بد پذیرفت. اما همچنان می‌پرسم؛ چرا این صفات را مفروض بگیریم، یا چرا خصوصیتی به علت نسبت

بدهیم جز واقعاً آنچه در معلول ظاهر است؟ چرا مغزتان را برای توجیه سیر طبیعت بر پایه‌ی مفروضاتی شکنجه دهید که، تا بدانجا که می‌دانید، می‌توانند تماماً موهوم باشند، و از آنها هیچ ردی در طبیعت یافت نمی‌شود؟

۱۸ فرضیه‌ی مذهبی را، بنابراین، باید تنها چونان شیوه‌ی خاصی برای توضیح پدیده‌های مشهود عالم نگاشت: اما هیچ استدلال‌گر دقیقی هرگز به خود اجازه نخواهد داد که هیچ تک امری را از آن استنتاج کند، و در هیچ مورد خاصی، پدیده را درگرو نکند یا چیزی به آن اضافه نکند. اگر گمان می‌کنید که ظواهر چیزها چنین علت‌هایی را اثبات می‌کنند، برایتان مجاز است که استنتاجی را در خصوص وجود این علت‌ها انجام دهید. در چنین موضوعات پیچیده و والایی، هر کسی باید بتواند در مورد حدس و دلیل به خود آزادی بدهد. اما در اینجا باید توقف کنید. اگر به عقب بپایید، و با دلیل آوردن از علت‌های استنتاج‌شده‌تان، نتیجه بگیرید که، در سیر طبیعت، امر دیگری وجود داشته است، یا وجود خواهد داشت. می‌تواند به‌کار این بیاید که غایش کامل‌تری باشد از صفاتی خاص؛ باید نگوئید که شما از آن شیوه‌ی استدلال، که متصل است به موضوع کنونی، فاصله گرفته‌اید، و مسلماً چیزی به صفات علت اضافه کرده‌اید، فراتر از آنچه در معلول ظاهر است، در غیر این صورت هرگز نمی‌توانستید، به مفهومی قابل قبول یا به شکلی مناسب، چیزی به معلول اضافه کنید تا آن را برای علت شایسته‌تر بسازید.

۱۹ پس، کجا است نفرت‌انگیزی آن آموزه‌ای که در مکتبام درس می‌دهم، یا در واقع، در باغ‌هام بررسی می‌کنم؟ یا در کل این بحث چه چیزی می‌باید که کمترین ربطی داشته باشد به امنیت اخلاقیات خوب، یا آرامش و نظم در جامعه؟

۲۰ شما می‌گویید که من وجود یک مشیت و حاکم عالی دنیا را انکار می‌کنم، که سیر امور را هدایت می‌کند، و در همه‌ی کارهایشان، شخص رذل را با بدنامی و ناکامی مجازات می‌کند، و شخص بافضیلت را با افتخار و توفیق پاداش می‌دهد. اما مطمئناً، من خود سیر رویدادها را، که در معرض کاوش و واریسی هر کسی قرار دارد، انکار نمی‌کنم. من به این اذعان می‌کنم که، در نظم کنونی چیزها، فضیلت بیشتر یا آرامش ذهن همراه است تا رذیلت، و با برخورد مساعدتری

۲۱

از جانب دنیا مواجه می‌شود. متوجه هستم که، بنا به تجربه‌ی پیشین نوع بشر، دوستی شادی عمده‌ی زندگی بشری است، و میانه‌روی تنها منشأ آرامش و سعادت، من هرگز بین سیر فضیلت‌مندانه و سیر رذیلت‌مندانه‌ی زندگی موازنه برقرار نمی‌کنم؛ بلکه متوجه هستم که، برای ذهن راغب، همه‌ی مزایا در طرف اول قرار دارد. و شما، با تصدیق همه‌ی مفروضات و استدلال‌هایتان، چه چیز بیشتری می‌توانید بگویید؟ شما، در واقع، به من می‌گویید که این تمایل چیزها از هوش و نقشه ناشی می‌شود. اما از هرچه که ناشی شود، خود این تمایل، که سعادت یا ناخوشی ما، و نتیجتاً سلوک و منش ما در زندگی، به آن بستگی دارد، همچنان همان است. همچنان برای من این امکان هست، و برای شما نیز، که رفتارم را از طریق تجربه‌ام از رویدادهای گذشته سامان بدهم. و اگر اظهار کنید که، وقتی یک مشیت الهی و یک عدالت متعالی توزیعی در عالم پذیرفته شود، باید، فراتر از سیر عادی رویدادها، برای خوبی‌ها پاداش ویژه‌تر، و برای بدی‌ها مجازات ویژه‌تر، انتظار داشته باشم؛ من در اینجا همان مغالطه‌ای را می‌یابم که پیشتر تلاش کردم بر ملا کنم. شما اصرار دارید بر تصور اینکه، اگر وجود الهی را، که برایش این‌قدر با تعصب مبارزه می‌کنید، بپذیریم، می‌توانید با اطمینان احکامی را از آن استنتاج کنید، و از طریق دلیل آوردن بر مبنای صفاتی که به خدایان‌تان نسبت می‌دهید، چیزی به نظم تجربه‌شده‌ی طبیعت اضافه کنید. بد نظر می‌رسد به یاد نداشته باشید که همه‌ی استدلال‌هایتان در این موضوع را فقط می‌توان از معلول‌ها به سمت علت‌ها انجام داد؛ و هر دلیلی، که از علت‌ها به سمت معلول‌ها نتیجه گرفته شود، بالضرورة باید سفسطه‌ی فاحشی باشد؛ زیرا برایتان غیرممکن است که در مورد علت هیچ چیزی بدانید، مگر آنچه از پیش در معلول نه استنتاج، که کاملاً کشف کرده باشید.

اما فیلسوف چه باید بیندیشد در مورد آن استدلال‌گران مغرور که، به‌جای آنکه صحنه‌ی کنونی چیزها را چونان تنها موضوع تأمل بینگارند، کل سیر طبیعت را آن‌قدر وارونه می‌کنند تا این زندگی را صرفاً گذاری بسازند به چیزی فراتر؛ ابوالی، که منتهی می‌شود به بنایی بزرگ‌تر، و بسیار متفاوت؛ پیش‌درآمدی که فقط به این کار می‌آید که قطعه را معرفی کند، و به آن شأن و متانت بیشتری بدهد؟ به نظر شما، این فیلسوفان از کجا می‌توانند ایده‌شان از خدایان را اخذ

کنند؟ مطمئناً از کبر و تخیل خودشان، چرا که اگر ما خود بود از پدیده‌های کنونی، هرگز به چیزهایی فراتر اشاره نمی‌کرد، بلکه می‌بایست دقیقاً با آنها منطبق باشد. اینکه ممکن باشد که به الوهیت صفاتی اعطا شود که ما هرگز به‌کارشان نگرفته باشیم؛ بعضی اصول عمل بر آن صفات حکمفرما باشد، که ما نتوانیم کشف کنیم که برقرارند؛ همه‌ی اینها به‌راحتی تصدیق خواهد شد. اما این هنوز صرفاً امکان و فرضیه است. هرگز نمی‌توانیم استدلالی داشته باشیم برای اینکه هیچ صفاتی را، یا هیچ اصولی برای عمل را، در او استنتاج کنیم، مگر تا آنجا که بدانیم که آنها به‌کار بسته شده‌اند و برقرارند.

آیا در جهان هیچ نشانه‌ای از عدالت توزیعی هست؟ اگر پاسخ مثبت بدهید، من نتیجه می‌گیرم که چون عدالت در اینجا خود را به‌کار می‌بندد، برقرار است. اگر جواب منفی بدهید، نتیجه می‌گیرم که هیچ استدلالی ندارید که، به مفهومی که ما در نظر داریم، عدالت را به خدایان نسبت دهید. اگر جایی را بپذیرید بین رد و قبول، به این شکل که بگویید که عدالت خدایان، در زمان کنونی، خودش را جزاً، و نه به بیشترین میزان، به‌کار می‌بندد؛ پاسخ می‌دهم که استدلالی ندارید که هیچ میزان خاصی به آن بدهید، مگر تا آنجا که، در زمان کنونی، می‌بینید که خودش را به‌کار می‌بندد.

بدین ترتیب، ای آنتیان، مناقشه با مخالفان‌ام را کوتاه می‌کنم. سیر طبیعت در معرض تأمل من و نیز در معرض تأمل آنان است. زنجیره‌ی تجربه‌شده‌ی رویدادها آن معیار مهمی است که سلوک‌مان را از آن طریق تنظیم می‌کنیم. در میدان، یا در سنا، به هیچ چیز دیگری نمی‌توان متوسل شد. هیچ چیز دیگری را نباید، در مکتب یا در خلوت، شنید. بیهوده خواهد بود نفوذ فهم محدود ما به آن مرزهایی که برای تخیل خام ما بسیار ظریف است. وقتی بر پایهی سیر طبیعت دلیل می‌آوریم، و یک علت هوشمند خاص را استنتاج می‌کنیم که ابتدا نظم را به عالسم اعطا کرده است، و همچنان حفظاش می‌کند، اصلی را پذیرا می‌شویم که هم غیرقطعی است و هم بی‌فایده. غیرقطعی است؛ بدین سبب که موضوع به‌تمامی فراتر از دسترس تجربه‌ی بشری است. بی‌فایده است؛ بدین سبب که، چون دانش ما از این علت به‌تمامی ما خود است از سیر طبیعت، هرگز نمی‌توانیم، مطابق قواعد استدلال صحیح، با هیچ استنتاج تازه‌ای از علت به

عقب برگردیم، یا چیزهایی به سیر معمول و تجربه‌شده‌ی طبیعت اضافه کنیم، و هیچ اصل تازه‌ای را برای سلوک و رفتار مهربان کنیم.

ملاحظه می‌کنم (این را وقتی گفتیم که دریافتیم که نطق غزایش را تمام کرده) که به نیرنگ فریب‌کاران عهد ماضی بی‌اعتنا نیستید؛ و همچنان که خشنود بودید که مرا به‌جای مردم نشانده‌اید، با پذیراشدن اصولی که می‌دانید که همواره دلبستگی خاصی به آنها ابراز کرده‌ام خود را در دل من جا کردید. اما پس اجازه‌دادن اینکه، در خصوص این مورد، و دیگر سؤالات مربوط به امر واقع، تجربه را یگانه معیار قضاوت‌مان بسازید (و در واقع معتقدم که باید چنین کنید؛ تردیدی در این ندارم که بر پایهی خود همان تجربه‌ای که به آن متوسل می‌شوید، ممکن خواهد بود که این استدلال را، که در دهان اپیکور گذاشته‌اید، با ابطال کنیم. اگر، برای نمونه، ساختمانی نیمه‌تمام دیده بودید، احاطه‌شده با توده‌هایی از آجر و سنگ و ساروج، و همه‌ی لوازم بنایی؛ آیا می‌توانستید از این معلول استنتاج نکنید که کار نقشه و تدبیر بوده است؟ و آیا می‌توانستید مجدداً، از این علت استنتاج شده، بازگردید و اضافات جدیدی بر این معلول را استنتاج نکنید و نتیجه نگیرید که این ساختمان به‌زودی به اتمام خواهد رسید، و همه‌ی آن افزوده‌هایی را دریافت خواهد کرد که هنر می‌تواند به آن بدهد؟ اگر بر ساحل دریا رد یک پای بشری دیده بودید، نتیجه می‌گرفتید که انسانی از آن مسیر گذشته است، و آثاری از پای دیگرش هم بر جا گذاشته است، گرچه با حرکت ماسه‌ها و هجوم آب‌ها پاک شده باشد. پس چرا امتناع می‌کنید از پذیرش همان شیوه‌ی استدلال در مورد نظم طبیعت؟ دنیا و حیات کنونی را صرفاً چونان ساختمانی ناکامل در نظر بگیرید که از آن می‌توانید هوشی برتر را استنتاج کنید؛ و با دلیل آوردن بر پایهی آن هوش برتر، که نمی‌تواند هیچ چیزی را ناکامل رها کند؛ چرا نتوانید نقشه یا طرحی کامل‌تر را استنتاج کنید، که در نقطه‌ای بعد از فضا یا زمان تکمیل خواهد شد؟ آیا این شیوه‌های استدلال دقیقاً مشابه نیستند؟ و با چه بهانه‌ای می‌توانید یکی را بپذیرا شوید، حال آنکه دیگری را رد می‌کنید؟

او پاسخ داد که تفاوت‌های بی‌شمار این موضوعات مبنایی است کافی برای این تفاوت در نتیجه‌گیری‌های من. در آثار طرح و هنر بشری، مجاز است

بخش ۱۱. در باب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آنی ۱۴۹

پایه صفات یا خصوصیات تجربه شده‌اش، بتوانیم، از طریق همانندی، هیچ صفت یا خصوصیتی را در او استنتاج کنیم. چون عالم خرد و خوبی نشان می‌دهد، ما خرد و خوبی را استنتاج می‌کنیم. چون میزان خاصی از این کمالات را نشان می‌دهد، ما میزان خاصی از آنها را استنتاج می‌کنیم، کاملاً منطبق بر معلولی که واری می‌کنیم. اما صفات بیشتر را، یا میزان بیشتری از همان صفات را، هرگز، مطابق هیچ قاعده‌ای برای استدلال صحیح، نمی‌توانیم استنتاج کنیم یا فرض کنیم. حالا، بدون چنین مجوزی برای فرض کردن، براین غیر ممکن است که بر پایه‌ی علت دلیل بیاوریم، یا هیچ دگرگونی‌ای را در معلول استنتاج کنیم، فراتر از آنچه بی‌واسطه تحت مشاهده ما آمده است. خوبی بزرگ‌تری که این موجود خلق کرده باشد باید همچنان میزان بزرگ‌تری از خوبی را اثبات کند: توزیع بی‌طرفانه‌تری از پاداش‌ها و مجازات‌ها باید از توجه بیشتری به عدالت و مساوات ناشی شود. هر افزوده‌ی فرضی به آثار طبیعت افزوده‌ای به صفات آفریننده‌ی طبیعت ایجاد می‌کند؛ و نتیجتاً، چون کاملاً نامستظهر است به هیچ استدلال یا دلیلی، هرگز نمی‌تواند پذیرفته شود مگر صرفاً چونان حدس و فرضیه.^{۳۱}

۲۷ منشأ مهم اشتباه ما در این موضوع، و منشأ مجوز نامحدود حدس که در موردش به خودمان آزادی می‌دهیم، این است که تلویحاً خودمان را در جایگاه باری تعالی در نظر می‌گیریم، و نتیجه می‌گیریم که او، در هر موقعیت، همان سسلوکی را مراعات خواهد کرد که ما خودمان، در وضعیت او، چونان

۳۱. معتمد که، در حالت کلی، می‌تواند چونان اصلی کلی مرهن شود که در جایی که علتی فقط از طریق معلول‌های خاص‌اش است که شناخته می‌شود، باید استنتاج هر معلول جدیدی بر مبنای آن علت غیر ممکن باشد؛ چون خصوصیتی که برای ایجاد این معلول‌های جدید در کنار قبلی‌ها نیاز است، باید با متفاوت باشند، یا برتر باشند، یا کنش وسیع‌تری داشته باشند از آنهایی که صرفاً آن معلولی را ایجاد کرده‌اند که فقط از آن طریق است، علی‌الغرض، که علت برای ما شناخته شده است. بنابراین، هرگز نمی‌توانیم هیچ استدلالی داشته باشیم برای فرض وجود این خصوصیات. گفتن اینکه معلول‌های جدید فقط از تداوم همان اثری‌ای ناشی می‌شوند که نقداً برای ما از همان معلول‌های اول شناخته شده است، مشکل را رفع نخواهد کرد. چرا که حتی با قبول اینکه چنین باشد، (و به‌ندرت می‌توان چنین فرض کرد) خود تداوم و به‌کار بستن اثری مشابه، (چرا که غیر ممکن است که اثری مطلقاً همان باشد) می‌گویم که این به‌کار بستن اثری مشابه، در دوری متفاوت از فضا و زمان، فرضی است بسیار دلخواه، و ممکن نیست بتواند دهم‌ای از آن در معلول‌هایی باشد، که همه‌ی معرفت ما از علت ابتدائاً مأخوذ از آنها است. بگذارید که علت استنتاج شده دقیقاً با معلول شناخته شده متناسب شود (چنانکه باید بشود)، و غیر ممکن است که دارای هیچ خصوصیتی باشد که بر مبنای آنها معلول‌های جدید با متفاوت بتواند استنتاج شود.

پیش‌رفتن از معلول به سمت علت، و بازگشتن از علت برای انجم استنتاج‌های جدید در خصوص معلول، و واری دگرگونی‌هایی که احتمالاً از سر گذرانده است، یا باز هم می‌تواند از سر بگذراند. اما مبنای این شیوه‌ی استدلال چیست؟ آشکارا این است؛ که انسان موجودی است که از طریق تجربه می‌شناسیم‌اش و با انگیزه‌ها و نقشه‌های آشنایی داریم، و برنامه‌ها و گرایش‌های ارتباط و انسجام خاصی دارند. مطابق با قوانینی که طبیعت برای حکمرانی بر چنین مخلوقی تثبیت کرده است. بنابراین، وقتی درمی‌یابیم که سازه‌ای از مهارت و صنعتگری انسان ناشی شده است؛ چون به صورت‌های دیگر با ماهیت این حیوان آشنایی داریم، می‌توانیم صدها استنتاج انجم دهیم در خصوص اینکه چه می‌توان از او انتظار داشت؛ و این استنتاج‌ها همگی مبتنی خواهند بود بر تجربه و مشاهده. اما انسان را اگر فقط از طریق یک تک سازه یا محصولی می‌شناختیم که واری می‌کنیم، براین غیر ممکن می‌بود که به این شیوه استدلال کنیم؛ بدین سبب که چون معرفت ما از همه‌ی خصوصیتی که به او نسبت می‌دهیم، در آن حالت مأخوذ است از آن محصول، غیر ممکن است که این خصوصیات بتوانند به چیزی فراتر اشاره کنند، یا مبنایی باشند برای هیچ استنتاج جدیدی. ردّ یک پا بر ماسه، وقتی به‌تنهایی در نظر گرفته شود، فقط می‌تواند اثبات کند که شکلی منطبق بر آن بوده است، که ردّ پا از آن طریق ایجاد شده است؛ اما ردّ یک پای بشری، مثلاً، بر پایه‌ی تجربه‌های دیگر ما، اثبات می‌کند که احتمالاً پای دیگری بوده است، که آن هم اثر خود را گذاشته است. گرچه با گذشت زمان یا حوادث دیگر پاک شده باشد. در اینجا از معلول تا علت بالا رفته‌ایم؛ و با پایین آمدن مجدد از علت، دگرگونی‌هایی در معلول را استنتاج کرده‌ایم؛ اما این ادامه‌ی همان زنجیر ساده‌ی استدلال نیست. در این مورد صدها تجربه و مشاهده‌ی دیگر را، در خصوص شکل و اعضای معمول آن گونه‌ی حیوانی، می‌گنجانیم، که بدون آنها این شیوه‌ی استدلال را باید مغالطی و سفسطه‌آمیز تلقی کرد.

این مورد همان مورد استدلال‌مان بر پایه‌ی کارهای طبیعت نیست. پروردگار تنها از طریق مخلوقات‌اش است که بر ما شناخته شده است، و در عالم موجودی تک است، که تحت هیچ جنسی یا گونه‌ای قرار نمی‌گیرد، تا بر

SBN 145

SBN 144

SBN 146

SBN 145

بخش ۱۱. در باب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آنی ۱۵۱

گرچه مقدمات شما را تصدیق خواهم کرد، باید نتیجه‌تان را انکار کنم. شما نتیجه می‌گیرید که استدلال‌ها و آموزه‌های مذهبی نمی‌توانند هیچ تأثیری بر زندگی داشته باشند، بدین سبب که نباید هیچ تأثیری داشته باشند؛ هرگز این را لحاظ نمی‌کنید که انسان‌ها به همان شیوه‌ای استدلال نمی‌کنند که شما می‌کنید، بلکه بسیاری چیزها را از باور به وجود الهی نتیجه می‌گیرند، و فرض می‌کنند که پروردگارِ رذیلت را با مجازات‌هایی محکوم می‌کند، و به فضیلت پادشاهایی اعطا می‌کند، فراتر از آنچه در سیر معمول طبیعت ظاهر است. اینکه این استدلال آنان صحیح است یا نه، مهم نیست. تأثیرش بر زندگی و سلوک‌شان لاجرم همچنان همان است. و آنانی که سعی می‌کنند در مورد این پیشداوری‌ها از اشتباه درشان آوند، شاید، تا بدانجا که می‌دام، استدلال‌گران خوبی باشند، اما نمی‌توانم تصدیق کنم که شهروندان و سیاستمداران خوبی باشند؛ زیرا آنان اشخاص را از قیدی نهاد بر اشتیاق‌هایشان آزاد می‌کنند، و نقض قوانین جامعه را، از یک جنبه، آسان‌تر و امین‌تر می‌کنند.

۲۹

هر چه باشد، من شاید بتوانم با نتیجه‌گیری کلی شما به نفع آزادی موافق باشم، گرچه بر پایه‌ی مقدمات متفاوت با آنهایی که شما تلاش می‌کنید بر آنها بنایش کنید. من معتقدم که حکومت باید با هر اصلی از فلسفه مدارا کند؛ هیچ گونه‌ای هم نیست که منافع سیاسی دولتی به واسطه‌ی چنین آسان‌گیری‌ای آسیب دیده باشد. در بین فیلسوفان شورمندی‌ای نیست؛ آموزه‌هایشان چندان برای مردم گمراه‌کننده نیست؛ و هیچ قیدی نمی‌توان بر استدلال‌هایشان نهاد، مگر آنچه بالضروره نتایج خطرناکی دارد برای علوم، و حتی برای حکومت، از طریق هوارکردن مسیر برای ایدئ و سرکوب در نکاتی که عموم نوع بشر به نحو عمیق‌تری به آنها توجه دارند و می‌پردازند.

۳۰

اما (ادامه دادم) در مورد بحث اصلی شما، مشکلی به ذهن‌ام خطور می‌کند، که هم‌اکنون برایتان مطرح خواهم کرد، بدون اینکه بر آن اصرار کنم؛ می‌باید که به استدلال‌هایی پنج‌ماده‌ای با ماهیت بسیار ظریف و حساس. در یک کلام، بسیار تردید دارم که برای یک علت ممکن باشد که فقط از طریق معلول‌اش شناخته شود (چنانکه شما هواره فرض کرده‌اید) یا چنان ماهیت تک و خاصی داشته باشد که هیچ تناظری و هیچ شباهتی با هیچ علت یا شیء دیگری نداشته باشد

سلوکی معقول و شایسته پذیرا می‌شدیم. اما، گذشته از اینکه سیر عادی طبیعت می‌تواند متقاعدمان کند که تقریباً هر چیزی بسا اصول و اصل‌های کلی‌ای متفاوت از اصول ما سامان می‌گیرد؛ می‌گویم که، گذشته از این، باید آشکارا خلاف همه‌ی قواعد قیاس به‌نظر بیاید که، بر مبنای قصدها و برنامه‌های انسان‌ها، استدلال کنیم در مورد قصدها و برنامه‌های موجودی آن‌قدر متفاوت، و آن‌قدر برتر. در طبیعت بشری، انسجام تجربه‌شده‌ی خاصی هست بین نقشه‌ها و گرایش‌ها؛ چنانکه وقتی، بر پایه‌ی امری، یک قصد یک انسان را کشف کرده باشیم، بسیاری اوقات معقول خواهد بود که، بر پایه‌ی تجربه، یک قصد دیگر را استنتاج کنیم، و زنجیری طولانی به‌دست آوریم از نتایجی در خصوص سلوک گذشته یا آینده‌اش. اما این شیوه‌ی استدلال هرگز نمی‌تواند در مورد موجودی مناسب داشته باشد آنچنان دور و درک‌ناشدنی، که با هر موجودی در عالم هم‌اندازی دارد بسیار کمتر از همانندی خورشید با شمع می‌موی، موجودی که خودش را فقط از طریق طرح‌ها یا رده‌های کمرنگی آشکار می‌کند که فراتر از آنها هیچ حقیقتی برای نسبت‌دادن هیچ صفت یا کمالی را به او نداریم. آنچه ما تصور می‌کنیم که کمالی برتر است می‌تواند حقیقتاً یک نقص باشد. یا اگر کاملاً کمال می‌بود، نسبت‌دادن‌اش به باری تعالی، در جایی که به‌نظر می‌آید آن را در کارهایش حقیقتاً به‌قلمی به‌کار نبسته باشد، بیشتر حاکی از غلق و مدح است، تا استدلال درست و فلسفه‌ی صحیح. بنابراین، همه‌ی فلسفه‌های عالم، و همه‌ی مذاهب، که چیزی نیستند جز گونه‌ای از فلسفه، هرگز قادر نخواهند بود ما را از سیر معمول تجربه فراتر ببرند، یا به ما معیارهایی بدهند برای سلوک و رفتار، متفاوت با آنهایی که تأمل در زندگی معمولی فراهم می‌کند. هیچ امر واقع جدیدی را هرگز نمی‌توان از فرضیه‌ی مذهبی استنتاج کرد؛ هیچ رویدادی را پیش‌بینی یا پیش‌گویی؛ هیچ پاداشی را انتظار داشت و از هیچ مجازاتی خوف داشت، فراتر از آنچه نقداً از طریق عمل و مشاهده دانسته شده است. از این رو است که دفاعی‌ای من از اپیکور هنوز به‌نظر خواهد آمد که استوار و رضایت‌بخش باشد؛ منافع سیاسی جامعه هم هیچ ارتباطی با مناقشات فلسفی در خصوص مابعدالطبیعه و مذهب ندارند.

پاسخ دادم که هنوز یک مورد هست که به‌نظر می‌رسد نادیده گرفته باشید.

۲۸

که یک وقتی مورد مشاهده‌ی ما قرار گرفته است. فقط وقتی که دو گونه از اشیاء یافت شوند که دائماً همزمان باشند است که می‌توانیم یکی را از دیگری استنتاج کنیم؛ و اگر معلولی عرضه می‌شد که کاملاً تک بود، و غی شد تحت هیچ گونه‌ی شناخته‌شده‌ای قرار بگیرد، نمی‌توانم ببینم که می‌توانستیم هیچ حدس یا استنتاجی در خصوص علت‌اش شکل بدهیم. اگر تجربه و مشاهده و قیاس در واقع همه‌ی راهنماهایی باشند که می‌توانیم به نحو معقولی در استنتاج‌های با این ماهیت دنبال‌شان کنیم؛ هم معلول و هم علت باید شباهت و مشابهتی با بقیه‌ی علت‌ها و معلول‌هایی داشته باشند که می‌شناسیم‌شان، و، در گونه‌های بسیاری، دریافته‌ایم که با یکدیگر همزمانی دارند. ایسن را به تأمل خود شما وامی‌گذارم که نتایج این اصل را پیگیری کنید. من فقط تذکر می‌دهم که رقیبان اپیکور همواره فرض می‌کنند که عالم، معلولی کاملاً تک و بی‌همتا، اثباتی است برای پروردگاری که علتی است که کمتر از آن معلول تک و بی‌همتا نیست؛ استدلال‌های شما، بر پایه‌ی آن فرض، به‌نظر می‌رسد که، دست‌کم، شایسته‌ی توجه ما باشد. اقرار می‌کنم که مشکلی هست که چگونه اصلاً می‌توان از علت به معلول بازگشت، و، با استدلال بر پایه‌ی ایده‌هایمان از اولی، هیچ دگرگونی‌ای در دومی را، یا هیچ افزودهای بر آن را، استنتاج کرد.

بخش ۱۲ در باب فلسفه‌ی آکادمیک یا شکاکانه

قسمت ۱

۱ استدلال‌های فلسفی عرضه‌شده، در هیچ موضوعی، تعدادشان بیش از آنهایی نیست که وجود یک پروردگار را اثبات می‌کنند، و مغالطات ملحدان را ابطال می‌کنند؛ ولی مذهبی‌ترین فیلسوفان هنوز در این مناقشه می‌کنند که آیا هیچ انسانی می‌تواند آن‌قدر غافل باشد که ملحدی نظریه‌پرداز باشد. این تناقضات را چگونه می‌توانیم آشتی بدهیم؟ شوالیه‌های ماجراجو، که می‌گشتند تا جهان را از دیو و اژدها پاک کنند، هرگز در مورد وجود این هیولاها کمترین تردیدی به ذهن‌شان نمی‌رسید.

۲ شکاک یک دشمن دیگر مذهب است، که طبیعتاً خشم همه‌ی متألهان و فیلسوفان جدّی‌تر را برمی‌انگیزد؛ گرچه مسلم است که هیچ انسانی هرگز با چنین مخلوق مهملی مواجه نشده است، یا با انسانی گفت‌وگو نکرده است، که هیچ عقیده یا اصلی در خصوص هیچ موضوعی، خواه عمل خواه نظریه‌پردازی، نداشته باشد. این موجد سوّالی بسیار طبیعی است؛ معنای شکاک چیست؟ و تا کجا امکان این هست که این اصول فلسفی تردید و عدم قطعیت را پیش رانند؟

۳ گونه‌ای از شکاکیت هست، مقدّم بر هر بررسی و فلسفه‌ای، که دکارت و دیگران آن را، چونان محافظی عالی در مقابل خطا و داوری شتاب‌زده، فراوان القاء کرده‌اند. این روش تردیدی عام را توصیه می‌کند، نه فقط در مورد همه‌ی اصول و عقاید قبلی‌مان، بلکه در مورد قابلیت‌هایمان نیز هم؛ قابلیت‌هایی که،

SBN 150

به گفته‌ی آنان، در مورد درست‌غایی‌شان باید خودمان را از طریق زنجیری از استدلال مطمئن سازیم که از اصل اولیه‌ای نتیجه شده باشد که ممکن نباشد مغالطی یا گمراه‌کننده باشد. اما چنین اصل اولیه‌ای هم نیست که بر بقیه، که خود آشکار و متقاعدکننده‌اند، برتری‌ای داشته باشد: یا اگر چنین اصل اولیه‌ای می‌بود، نمی‌توانستیم قدمی فراتر از آن برویم، مگر با استفاده از خود آن قابلیت‌ها که در موردشان قرار است که تقدراً دودل باشیم. بنابراین، تردید کارتزین اگر اصلاً ممکن بود که برای هیچ مخلوق بشری‌ای حاصل شود (و آشکارا چنین نیست)، کاملاً لاعلاج می‌بود؛ و هیچ استدلالی هرگز نمی‌توانست در هیچ موضوعی ما را به وضعیت اطمینان و یقین برساند.

۴

با این حال، باید اعتراف کرد که این گونه از شکاکیت را، وقتی معتدل‌تر باشد، می‌توان به مفهومی بسیار معقول دریافت، و، از طریق حفظ بی‌طرفی مناسبی در داوری‌هایمان و نکردن ذهن‌مان از همه‌ی آن پیشنهادی‌هایی که شاید از آموزش و عقیده‌ی سنسجیده جذب کرده باشیم، تهی‌دی است ضروری برای مطالعه‌ی فلسفه. شروع با اصول واضح و خودآشکار، پیش‌رفتن با گام‌های محتاط و مطمئن، مرور مکرر احکام‌مان، و واریسی دقیق همه‌ی نتایج‌شان؛ گرچه با این ابزارها در سیستم‌هایمان پیش‌رفتی خواهیم کرد هم آهسته و هم کوتاه؛ اینها یگانه شیوه‌هایی‌اند که از طریق آنها می‌توانیم اصلاً امیدوار باشیم که به حقیقت برسیم، و قطعیت و پایداری مناسبی در تصمیم‌هایمان حاصل کنیم.

۵

گونه‌ی دیگری از شکاکیت هست، نتیجه‌ی علم و کاوش، وقتی که فرض بر این است که انسان‌ها یا گمراه‌کنندگی مطلق قابلیت‌های ذهنی‌شان را کشف کرده‌اند، یا نامناسب بودن این قابلیت‌ها را برای رسیدن به تصمیم‌های تثبیت‌شده‌ای در همه‌ی آن موضوعات غریب نظری‌ای که این قابلیت‌ها عموماً در موردشان به‌کار گرفته می‌شوند. حتی خود حواس ما را هم گونه‌ی خاصی از فیلسوفان وارد مناقشه کرده‌اند؛ و اصول کلی زندگی معمولی را در معرض همان تردیدهایی آورده‌اند که عمیق‌ترین اصول یا احکام مابعدالطبیعه و الهیات را. چون با این اعتقادات پارادوکسیکال (اگر بتوان اعتقادات نامیدشان) در برخی فیلسوفان مواجه خواهیم شد، و با ابطال‌شان در فیلسوفان متعدد، اینها طبیعتاً کنج‌کاوای ما را برمی‌انگیزند، و واداران می‌کنند در دلیل‌هایی کاوش کنیم که این اعتقادات بر آنها بنا شده‌اند.

SBN 151

۶

لازم نیست در مباحث پیش‌پاافتاده‌تری توقف کنم که شکاکان در هر عصری بر ضد شهادت حواس به‌کار گرفته‌اند؛ از قبیل آنهايي که مأخوذند از ناکامل بودن و گمراه‌کننده بودن اندام‌های ما در موقعیت‌هایی بی‌شمار؛ نمود کج پارو در آب؛ ظاهرهای متنوع اشیاء، بر حسب فاصله‌های متفاوت‌شان؛ دویی‌هایی که از فشار دادن یک چشم پدید می‌آید؛ همراه با نمودهای بسیار دیگری با ماهیّت مشابه. این مباحث شکاکانه، در واقع، فقط برای اثبات این کفایت می‌کنند که بر حواس تنها نمی‌توان پی‌دوشرط اتکا کرد؛ بلکه باید شهادت آنها را با استدلال، و با ملاحظات مأخوذ از ماهیّت واسطه و فاصله‌ی شئی، و آمادگی اندام، تصحیح کنیم تا آنها را، در حوزه‌ی خودشان، معایر صحیح صدق و کذب بسازیم. دلیل‌های ژرف دیگری بر ضد حواس هستند، که به چنین راه‌حل ساده‌ای تن نمی‌دهند.

۷

آشکار به‌نظر می‌رسد که پیشداوری یا غریزه‌ای طبیعی انسان‌ها را به این سمت می‌برد که به حواس‌شان اعتماد کنند؛ و بدون هیچ استدلالی، و حتی تقریباً پیش از استفاده از عقل، همواره یک دنیای خارج را فرض می‌گیریم که به ادراک ما وابسته نیست، بلکه وجود می‌داشت حتی اگر ما و هر مخلوق ذی‌حسی غایب می‌بود یا ناپود شده بود. حتی در عالم حیوانات هم عقیده‌ی مشابهی حکمفرما است، و این باور به اشیاء خارجی را، در همه‌ی اندیشه‌ها و نقشه‌ها و کنش‌هایشان، حفظ می‌کند.

۸

این هم آشکار به‌نظر می‌رسد که وقتی انسان‌ها از این غریزه‌ی کور و نیرومند طبیعت پیروی می‌کنند، همواره خود تصاویری که حواس عرضه می‌کنند را اشیاء خارجی فرض می‌کنند، و هرگز هیچ شبهه‌ای در نظر نمی‌آورند که یکی چیزی نیست جز غمایش دیگری. خود این میز، که سفید می‌بینیم‌اش، و چیز سختی احساس‌اش می‌کنیم، باور بر این است که وجود دارد، مستقل از ادراک ما، و چیزی است خارج از ذهن ما، که ادراک‌اش می‌کند. حضور ما بودن به آن اعطا نمی‌کند؛ غیاب ما ناپودش نمی‌کند. وجودش را یک‌شکل و به‌تمامی حفظ می‌کند، مستقل از وضعیت موجودات هوشمندی که آن را درک می‌کنند یا در آن تأمل می‌کنند.

۹

اما این عقیده‌ی عام و ابتدایی همه‌ی انسان‌ها به‌سرعت با کمترین فلسفه

ناپود می‌شود، فلسفه‌ای که به ما می‌آموزد که هرگز چیزی جز تصویر یا ادراک نمی‌تواند در ذهن حاضر باشد، و حواس صرفاً شاخه‌هایی‌اند که از طریق آنها این تصاویر منتقل می‌شوند. بدون اینکه قادر باشند هیچ ارتباطی واسطه‌ای بین ذهن و شیء ایجاد کنند. می‌زی که می‌بینیم، به‌نظر می‌رسد که کوچک‌تر می‌شود، وقتی که از آن دورتر می‌شویم؛ اما می‌ز حقیقی، که مستقل از ما وجود دارد، دچار دگرگونی‌ای نمی‌شود؛ بنابراین، چیزی نبوده است مگر تصویرش، که در ذهن حاضر بوده است. اینها احکام آشکار عقل‌اند؛ و هیچ انسانی، که تأمل می‌کند، هرگز تردید نکرده است که وجودهایشان، که در نظر می‌آوریم وقتی که می‌گوییم این خانه و آن درخت، چیزی نیستند جز ادراکاتی در ذهن، و غایش‌ها یا کپی‌های ناپایداری از وجودهای دیگری که یک‌شکل و مستقل باقی می‌مانند. پس، تا اینجا، استدلال مجبورمان کرده است که غرایز ابتدایی طبیعت را نقض کنیم یا از آنها فاصله بگیریم. و سیستم جدیدی را در مورد شهادت حواس پذیرا شویم. اما در اینجا فلسفه خود را به‌غایت معذب می‌یابد، وقتی می‌خواهد این سیستم جدید را توجیه کند، و خرده‌گیری‌ها و اعتراضات شکاکان را از میان بردارد. دیگر نمی‌تواند غریزه‌ی خطاناپذیر و مقاومت‌ناپذیر طبیعت را مطرح کند؛ چرا که این ما را به سیستم کاملاً متفاوتی سوق داده است که اذعان می‌شود که خطانپذیر و حتی مغلوپ است. و توجیه این سیستم ادعایی فلسفی، با زنجیری از استدلال واضح و متقاعدکننده، یا حتی با ظاهری از استدلال، از همه‌ی توان بشری فراتر می‌رود.

۱۱ با چه دلیلی می‌توان اثبات کرد که ادراکات ذهن باید علت‌شان اشیاء خارجی‌ای باشند به‌تمامی متفاوت با آنها، گرچه شبیه به آنها (اگر که ممکن باشد) و نمی‌توانند از انرژی خود ذهن، یا از تلقین یک روح نامرئی و ناشناخته پدید بیایند، یا از علت دیگری که برای ما از این هم ناشناخته‌تر است؟ اذعان می‌شود که، در واقع، بسیاری از این ادراکات از هیچ چیز خارجی‌ای پدید نمی‌آیند، مثل موردهای خواب و دیوانگی و امراض دیگر. و هیچ چیزی نمی‌تواند توضیح‌ناپذیرتر از نحوه‌ای باشد که بدن چنان بر ذهن کنش می‌کند که اصلاً تصویری از خودش را به جوهری انتقال می‌دهد که، علی‌الغرض، ماهیتی دارد بسیار متفاوت، و حتی متضاد با آن.

۱۲ این سؤالی است در مورد امر واقع، که آیا ادراکات حواس را اشیاء خارجی‌ای ایجاد می‌کنند که شبیه آنها هستند: این سؤال را چطور باید حل و فصل کرد؟ مطمئناً از طریق تجربه؛ مثل همه‌ی سؤالات دیگر با ماهیت مشابه. اما در اینجا تجربه تماماً ساکت است، و باید هم باشد. ذهن هرگز چیزی جز ادراکات را در خود حاضر نداشته است، و ممکن نیست بتواند به هیچ تجربه‌ای در مورد ارتباط‌شان با اشیاء برسد. بنابراین، فرض چنین ارتباطی فاقد هر مبنایی در استدلال است.

۱۳ توسل به درست‌نمایی باری تعالی، برای اثبات درست‌نمایی حواس ما، مطمئناً ساختن یک دور بسیار نامنتظر است. اگر درست‌نمایی او اصلاً در این موضوع مداخلت می‌داشت، حواس ما به‌تمامی خطاناپذیر می‌بود؛ بدین سبب که ممکن نیست که او هرگز ما را گمراه کند. گذشته از اینکه، اگر جهان خارج یک بار محل سؤال قرار بگیرد، عاجز خواهیم بود از یافتن دلیل‌هایی که از آن طریق وجود باری تعالی یا هیچ یک از صفات‌اش را اثبات کنیم.

۱۴ بنابراین، این مبحثی است که شکاکان زُرف‌تر و فلسفی‌تر همواره در آن ظفر خواهند یافت، وقتی که تلاش کنند تردیدی عام را در همه‌ی موضوعات کاوش و معرفت‌پشری وارد کنند. آنان می‌توانند بگویند، آیا شما، در قبول درست‌نمایی حسن، از غرایز و تمایلات طبیعت پیروی می‌کنید؟ اما اینها شما را سوق می‌دهند به‌طور به‌اینکه خود ادراک یا تصویر محسوس همان شیء پیرونی است. آیا شما این اصل را طرد می‌کنید، تا این عقیده‌ی عقلانی‌تر را پذیرا شوید که ادراکات فقط نمایش‌های چیزهای خارجی‌اند؟ شما در اینجا از تمایلات طبیعی و احساسات واضح‌ترتان فاصله می‌گیرید؛ و با این حال قادر نیستید عقل‌تان را راضی کنید، عقلی که هرگز نمی‌تواند دلیل متقاعدکننده‌ای بر پایه‌ی تجربه بیابد تا اثبات کند که ادراکات با اشیاء خارجی‌ای در ارتباط‌اند.

۱۵ مبحث شکاکانه‌ی دیگری با ماهیتی مشابه هست، مأخوذ از زُرف‌ترین فلسفه؛ که می‌شد شایسته‌ی توجه ما باشد، اگر که نیاز می‌بود آن‌قدر عمیق غوص کنیم تا دلیل‌ها و استدلال‌هایی کشف کنیم که بسیار کم می‌توانند در خدمت هیچ مقصود جدی‌ای باشند. کاوشگران مدرن عموماً تصدیق می‌کنند که همه‌ی خصوصیات محسوس اشیاء، از قبیل سخت و نرم و گرم و سرد و سفید

عقیده را خلاف عقل نمایش می‌دهد؛ دست‌کم اگر این اصلی عقلی باشد که همه‌ی خصوصیات محسوس در ذهن‌اند، نه در شئیء. ماده را از همه‌ی خصوصیات قابل درک‌اش، هم اولیه و هم ثانویه، محروم کنید، به طریقی آن را ناپدید می‌کنید، و فقط چیز ناشناخته‌ی توضیح‌ناپذیری باقی می‌گذارد، در مقام علت ادراکات‌مان؛ مفهومی آنچنان ناکامل، که هیچ شکاک‌کی آن را شایسته‌ی مقابله تلقی نخواهد کرد.

قسمت ۲

۱۷ شاید تلاش شکاکان برای ناپدیدکردن عقل با دلیل و تعقل گرافه‌گویی به‌نظر برسد؛ ولی این حوزه‌ی برجسته‌ی همه‌ی کاوش‌ها و مناقشات آنان است. آنان تلاش می‌کنند اعتراضاتی بیابند، هم به استدلال‌های مجردمان، هم به آنها که مربوط‌اند به وجود و امور واقع.

۱۸ اعتراض اصلی بر ضد همه‌ی استدلال‌های مجرد مأخوذ است از ایده‌های فضا و زمان؛ ایده‌هایی، که در زندگی معمول و از منظری سطحی، بسیار واضح و قابل فهم‌اند، اما وقتی مورد مذاقه‌ی علوم ژرف قرار می‌گیرند (و اینها موضوع اصلی این علوم‌اند) اصولی فراهم می‌کنند که بر از تناقض و امر مهمل به‌نظر می‌رسند. هیچ جزم کشیشانه‌ای، ابداع‌شده به قصد رام‌کردن و مقادکردن عقل طاعی انسان، هرگز عقل سلیم را بیش از آموزه‌ی تقسیم‌پذیری نامتناهی امتداد، و نتایج‌اش، آزارش نداده است؛ زیرا هندسه‌دانان و مابعدالطبیعه‌کاران آنها را با طمطراق، و با نوعی احساس ظفر و سرور، به نمایش گذاشته‌اند. کمیته حقیقی، بینهایت کوچک‌تر از هر کمیته متناهی، مساوی کمیته بینهایت کوچک‌تر از خودش، و به همین ترتیب، الی غیر الیه؛ این عمارق است چنان برجسته و غریب، که تقیل‌تر از آن است که برهانی ادعایی بتواند از آن حمایت کند، بدین سبب که واضح‌ترین و طبیعی‌ترین اصول عقل بشری را آزار می‌دهد. ۳۳

و سیاه و غیره، صرفاً ثانوی‌اند، و در خود اشیاء وجود ندارند، بلکه ادراکات ذهن‌اند، بدون هیچ مدل یا صورت ازلی خارجی‌ای که نمایش‌اش بدهند. اگر این در مورد خصوصیات ثانویه تصدیق شود، باید در مورد خصوصیات علی‌القرض اولیه امتداد و صلیبت هم نتیجه شود؛ این‌طور هم نیست که دومی بتواند بیش از اولی در مورد آن نام بحق باشد. ایده‌ی امتداد به‌قلمی از حواس بینایی و لامسه کسب می‌شود؛ و اگر همه‌ی خصوصیات که با حواس ادراک می‌شوند، در ذهن باشند، نه در شئیء، همان نتیجه باید به ایده‌ی امتداد هم برسد، که کاملاً وابسته است به ایده‌های محسوس یا ایده‌های خصوصیات ثانویه. هیچ چیزی نمی‌تواند از این نتیجه‌گیری نجات‌مان بدهد، مگر اظهار اینکه ایده‌های آن خصوصیات اولیه با تجرید حاصل می‌شود؛ عقیده‌ای که، اگر بدقت و ارسائی‌اش کنیم، درک‌ناپذیر و حتی مهمل‌اش خواهیم یافت. یک امتداد، که نه حس‌شدنی است نه مرئی، امکان ندارد که تصور شود؛ و امتدادی حس‌شدنی یا مرئی، که نه سخت باشد نه نرم، نه سیاه نه سفید، به همان اندازه فراتر از دسترسی تصور بشری است. بگذارید شخصی سعی کند مثلی کلی را تصور کند، که نه متساوی‌الساقین باشد نه مختلف‌الاضلاع، نه خلع‌هایش هیچ طول یا نسبت خاصی داشته باشند؛ و او به‌سرعت مهمل‌بودن همه‌ی مفاهیم مدرسی در مورد تجرید و ایده‌های کلی را درک خواهد کرد. ۳۴

SBN 155

۱۶ بدین ترتیب اولین اعتراض فلسفی به شهادت حس یا به اعتقاد به وجود خارجی متشکل است از اینکه چنین عقیده‌ای، اگر بر پایه‌ی غریزه‌ی طبیعی باشد، خلاف عقل است، و اگر به عقل ارجاع داده باشد، خلاف غریزه‌ی طبیعی است، و در عین حال هیچ شاهد عقلانی‌ای با خود همراه ندارد تا کاوشگری بی‌طرف را متقاعد کند. اعتراض دوم پیش‌تر می‌رود، و این

SBN 155

۳۲. این دلیل مأخوذ است از دکتر بارکلی؛ و در واقع بیشتر نوشته‌های آن مؤلف بسیار خلاق بهترین درس‌هایی از شکاکیت را تشکیل می‌دهند که می‌تواند در میان فیلسوفان باستان یا مدرن یافت، و بل هم از این مشتتا نیست، با این حال، او در صفحه‌ی عنوان‌اش اظهار می‌کند (و ی‌تردید با صداقت بسیار) که کتاب‌اش را بر ضد شکاکان و نیز بر ضد ملحدان و آزاداندیشان تصنیف کرده است. اما اینکه همه‌ی دلیل‌هایش، گرچه مراد از آنها چیز دیگری بوده باشند، فی‌الواقع صرفاً شکاکانه است، از این حرف‌اش نمایان می‌شود، که پذیرای هیچ پاسخی نیستند و هیچ یقینی ایجاد نمی‌کنند. تنها اثرشان این است که آشفتگی و تزلزل و حیرتی آبی را باعث می‌شوند که حاصل شکاکیت است.

SBN 156

۳۳. علی‌رغم هر مناقشه‌ای در مورد نقاط ریاضی، باید تصدیق کنیم که نقاط فیزیکی وجود دارند؛ یعنی، بخش‌هایی از امتداد، که نمی‌توانند تقسیم شوند یا کاهش یابند، خواه با چشم خواه با تصور. پس این تصویرها، که در خیال یا حواس حاضرند، مطلقاً تقسیم‌ناپذیرند، و نتیجتاً ریاضی‌دانان باید تصدیق کنند که بینهایت کوچک‌ترین از هر بخش حقیقی امتداد، و با این حال در نظر عقل هیچ چیزی قطعی‌تر نیست از اینکه تعدادی ←

بخش ۱۲. در باب فلسفه‌ی آکادمیک یا شکاکانه ۱۶۱

SBN 158

است که چگونه ایده‌ی واضح و متمایزی می‌تواند حاوی اوضاع و احوال باشد متناقض با خود، یا متناقض با ایده‌ی واضح و متمایز دیگری؛ و، شاید، مهم‌ترین گزاره‌ای باشد که بشود ساخت. لذا شاید هیچ چیزی نتواند شکاکانه‌تر باشد، یا سرشارتر از تردید و دودلی، از خود این شکاکیتی که از بعضی احکام پارادوکسیکال هندسه یا علوم کتی پدید می‌آید.^{۲۴}

۲۱

اعتراضات شکاکانه به شواهد انسانی، یا به استدلال‌های در خصوص امر واقع، یا عامیانه‌اند یا فلسفی. اعتراضات عامیانه مأخوذند از ضعیف طبیعی فهم بشری؛ عقاید متناقض، که در اعصار و ملل متفاوت مورد پذیرش بوده‌اند؛ تغییرات دوری‌های ما در بیماری و سلامت، عهد جوانی و پیری، بهروزی و فلاکت؛ تناقض دائمی عقاید و احساسات هر شخص خاص؛ و بسیاری مباحث دیگر از آن نوع. لازم نیست که در این موضوع بیشتر توقف کنیم. اینها همگی اعتراضاتی ضعیف‌اند. چرا که چون، در زندگی معمول، در هر لحظه در خصوص وجود و امر واقع استدلال می‌کنیم، و ممکن نیست که بدون به‌کارگیری مداوم این گونه‌ی دلیل بقا داشته باشیم، هر اعتراض عامیانه‌ای، که از اینجا مأخوذ باشد، لاجرم برای نابودکردن آن شاهد ناکافی است. واژگون‌کننده‌ی مهم پیرون‌گرایی یا اصول افراطی شکاکیت، عمل است، و به‌کارستن، و اشتغالات زندگی معمول. این اصول می‌توانند در مدارس شکوفا شوند و ظفر یابند؛ آنجا که، در واقع، دشسوار است، اگر نه غیر ممکن، که آنها را ابطال کرد. اما همین

SBN 159

SBN 158

۲۴. احتراز از این مهملات و تناقضات به‌نظم غیر ممکن نمی‌آید، اگر پذیرفته شود که، به معنای دقیق عبارت، هیچ چیزی به عنوان ایده‌ی کلی یا مجرد وجود ندارد؛ بلکه همه‌ی ایده‌های کلی، فی‌الواقع، ایده‌های جزئی‌اند، ضمیمه‌شده به اسمی کلی، که، در موقع مناسب، ایده‌های خاص دیگری را در خاطر می‌آورند که، در اوضاع و احوال خاصی، به ایده‌ای که در ذهن حاضر است شباهت دارند. فی‌المثل وقتی اسم اسب، ادا می‌شود، ما بی‌درنگ ایده‌ی حیوانی سیاه یا سفید را، با اندازه‌ای با شکلی خاص، برای خودمان تصویر می‌کنیم؛ اما چون این اسم معمولاً در مورد حیواناتی با رنگ‌ها و شکل‌ها و اندازه‌های دیگر هم به‌کار می‌رود، این ایده‌ها، گرچه واقعاً در تصور حاضر نیستند، به‌سادگی به خاطر آورده می‌شوند؛ و استدلال و نتیجه‌گیری‌مان به همان طریقی پیش می‌رود که گویی واقعاً حاضرند. اگر این پذیرفته شود (چنانکه معقول هم به‌نظر می‌رسد) نتیجه‌ی می‌شود که همه‌ی ایده‌های کلیت، که رایجی‌شان بر پایه‌ی آنها استدلال می‌کنند، چیزی نیستند جز ایده‌های جزئی، و چون ایده‌های جزئی، حواس و تصور آنها را پیش می‌تند، و نتیجتاً، نمی‌توانند بنیاهای تقسیم‌پذیر باشند، فعلاً این انحصار، بدون پیگیری بیشتر، کفایت می‌کند. مسلماً برای عاشقان علم اهمیت دارد که خودشان را با احکام‌نشان در معرض تسخر و سرزنش جاهلان قرار ندهند؛ و این به‌نظر می‌رسد که سریع‌ترین راه حل این مشکلات باشد.

SBN 157

آنچه موضوع را خارق‌العاده‌تر می‌کند، این است که این عقاید به‌ظاهر مهمل را زنجیری از استدلال حمایت می‌کند، بسیار واضح و بسیار طبیعی؛ این هم ممکن نیست که مقدمات را تصدیق کنیم بی‌آنکه نتایج را بپذیریم. هیچ چیزی نمی‌تواند متقاعدکننده‌تر و رضایت‌بخش‌تر از همه‌ی احکام در خصوص دایره‌ها و مثلث‌ها باشد؛ و با این حال، وقتی که اینها یک بار پذیرفته شدند، چگونه می‌توانیم انکار کنیم که زاویه‌ی قماس بین دایره و مماس‌اش بنیهایت کوچک‌تر است از هر زاویه‌ی نیم‌صفحه، و همچنان که می‌توانید قطر دایره را بالای غیر النهایه افزایش دهید، این زاویه‌ی قماس باز هم کوچک‌تر می‌شود، حتی بی‌غیر النهایه، و زاویه‌ی قماس بین منحنی‌های دیگر و مماس‌هایشان می‌تواند بنیهایت کوچک‌تر باشد از زاویه‌ی قماس بین هر دایره‌ی و مماس‌اش، و همین‌طور، بی‌غیر النهایه؟ برهان این اصول به‌نظر همان قدر استثناء‌ناپذیر می‌آید که آن برهانی که اثبات می‌کند که سه زاویه‌ی مثلث مساوی است با دو زاویه‌ی قائمه، گرچه عقیده‌ی دوم طبیعی و ساده باشد، و اولی سرشار از تناقض و امر مهمل. عقل در اینجا به‌نظر می‌رسد که به نوعی حیرانی و تعلیق افتاده باشد که، بدون تلقین هیچ شکاکی، به او در مورد خودش و در مورد زمینی که بر آن قدم می‌گذارد، تزلزلی می‌دهد. عقل نور کاملی می‌بیند، که جاهای خاصی را روشن می‌کند؛ اما آن نور مجاور است با ژرف‌ترین تاریکی. و بین اینها عقل چنان خیره و مبهوت است که به‌زحمت بتواند با قطعیت و اطمینان در خصوص هیچ شیئی چیزی اظهار کند.

مهمل‌بودن این احکام برجسته‌ی علوم مجرد به‌نظر می‌رسد که، اگر ممکن باشد، حتی در مورد زمان آشکارتر بشود تا در مورد امتداد. تعدادی نامتناهی از بخش‌های حقیقی زمان، که به دنبال هم می‌گذرند، و یکی پس از دیگری تمام می‌شود، چنان تناقض آشکاری به‌نظر می‌آید که گمان می‌کنیم که هیچ شخصی، که قوه‌ی تمیزش را علوم به‌جای بهبودبخشیدن تباه نکرده باشد، هرگز نخواهد توانست آن را بپذیرد.

۲۰ ولی عقل باید بی‌قرار و ناآرام بماند، حتی در مورد آن شکاکیتی که از طریق این مهملات و تناقضات به‌طرف‌اش کشیده می‌شود. این مطلقاً درک‌ناشدنی

نامتناهی از آنها امتدادی نامتناهی تشکیل می‌دهند. بسیار بیشتر از آن، تعدادی نامتناهی از آن بخش‌های بی‌نهایت کوچک امتداد، که همچنان فرض بر آن است که بی‌نهایت تقسیم‌پذیرند.

که سایه را ترک کنند، و به واسطه‌ی حضور اشیاء حقیقی، که اشتیاق‌ها و احساسات ما را به‌کار وای دارند، با اصول نیرومندتر طبیعت ما در تعارض قرار بگیرند، دود می‌شوند و به هوا می‌روند، و مصمم‌ترین شکاک را در همان وضعیت بقیه‌ی انسان‌های فانی می‌گذارد.

۲۲

بنابراین، شکاک بهتر است که در حیطه‌ی مناسب‌اش بماند، و آن اعتراض‌های فلسفی‌ای را عرضه کند که از پژوهش‌های ژرف‌تر پدید می‌آیند. در اینجا به‌نظر می‌رسد که مواد فراوانی برای ظفر داشته باشد؛ در حالی که او به‌درستی تأکید می‌کند که همه‌ی شواهد ما برای هر امر واقع که فرائز از گواهی حس یا حافظه قرار داشته باشد، به‌تمامی مأخوذ است از رابطه‌ی علت و معلول؛ و ما هیچ ایده‌ای از این رابطه نداریم جز ایده‌ی دو شیء، که مکرراً با یکدیگر هم‌زمان بوده‌اند؛ و دلیلی نداریم که متقاعدمان کند که اشیائی که، در تجربه‌ی ما، مکرراً هم‌زمان بوده‌اند، مشابهاً، در گونه‌های دیگر، به همان طریق هم‌زمان خواهند بود؛ و هیچ چیزی ما را به این استنتاج سوق نمی‌دهد مگر عادت یا غریزه‌ی خاصی در طبیعت‌مان؛ که فی‌الواقع مقاومت در برابرش دشوار است، اما، مثل بقیه‌ی غرایز، می‌تواند مغالطی و گمراه‌کننده باشد. در حالی که شکاک بر این مباحث تأکید می‌کند، قدرت‌اش را نشان می‌دهد، یا بلکه فی‌الواقع، ضعف خودش و ما را؛ و به‌نظر می‌آید، دست‌کم برای مدتی، که هر اطمینان و یقینی را نابود می‌کند. این دلیل‌ها را می‌توان با تفصیل بیشتری عرضه کرد، اگر که انتظار داشته باشیم که هیچ خبر یا فایده‌ی ماندگاری از آنها برای جامعه حاصل شود.

۲۳

چرا که در اینجا است آن اعتراض اصلی و کوبنده‌ترین اعتراض به شکاکیت افراطی، اینکه هیچ خبر ماندگاری هرگز نمی‌تواند از آن حاصل شود؛ در حالی که در قوت و صلابت کامل‌اش بماند. از چنین شکاکی فقط باید بپرسیم، مرادش چیست؟ و با همه‌ی این پژوهش‌های غریب چه چیزی را مطرح می‌کند؟ او فوراً عاجز خواهد شد، و نمی‌داند چه پاسخ بدهد. فرد کوپرنیکی یا بطلمیوس، که هر یک از سیستم متفاوت خودش در نجوم حمایت می‌کند، شاید امیدوار باشد که یقینی ایجاد کند که، در مخاطب‌اش، ثابت و ماندگار باشد. فرد رواقی یا اپیکوری اصولی را عرضه می‌کند که می‌تواند نه فقط ماندگار

SBN 160

باشد، بلکه بر سلوک و رفتار اثری داشته باشد. اما فرد پیرونی نمی‌تواند انتظار داشته باشد که فلسفه‌اش هیچ تأثیر پایداری بر ذهن داشته باشد؛ یا اگر که می‌داشت، تأثیرش برای جامعه مفید می‌بود. برعکس، باید اذعان کند، اگر که اصلاً چیزی را اذعان کند، که همه‌ی زندگی بشری لزوماً از میان می‌رفت، اگر که این اصل به طور عام و به نحوی ثابت غلبه می‌یافت. هر گفتگانی، هر عملی، فوراً متوقف می‌شد؛ و انسان‌ها در خودگی کامل می‌مانند، تا آنکه ضروریات برآورده‌نشده‌ی طبیعت، پایانی بگذرانند بر وجود مفلوک‌شان. این درست است؛ از چنین رویداد مهلکی خیلی کم باید ترسید. برای این اصل، طبیعت همواره بسیار نیرومند است. و گرچه فرد پیرونی می‌تواند خودش یا دیگران را با استدلال‌های ژرف‌اش به حیرت و آشفتگی‌ای آبی بیندازد؛ اولین و بدیهی‌ترین رویداد در زندگی همه‌ی تردیدها و دودلی‌هایش را بر باد خواهد داد، و او را، در هر نقطه‌ای از عمل و نظریه‌پردازی، با فیلسوفان هر فرقه‌ی دیگری، یا با آنانی که هرگز خودش را با هیچ پژوهش فلسفی‌ای درگیر نکرده‌اند، در جای واحدی باقی می‌گذارد. وقتی از این خواب بیدار شود، اولین کسی خواهد بود که به خودش خواهد خندید، و اعتراف خواهد کرد که همه‌ی اعتراض‌هایش صرفاً تفریح بوده است، و نمی‌تواند جهت‌گیری دیگری داشته باشد مگر نشان‌دادن حال پلهوس نوع بشر، که باید عمل کند و استدلال کند و باور کند؛ گرچه، با جدی‌ترین کاوش‌هایشان، قادر نیستند خودش را در خصوص مبنای این کنش‌ها راضی کنند، یا اعتراض‌هایی را برطرف کنند که می‌تواند بر ضدشان پدید آید.

قسمت ۳

۲۴ در واقع، شکاکیتي مخفف، یا فلسفه‌ای آکادمیک، هست که می‌تواند هم ماندگار باشد و هم مفید، و می‌تواند، تا حدی، حاصل این پیرونی‌گرایی، یا شکاکیت افراطی، باشد، وقتی که تردیدهای غیرنقادانه‌اش، تا اندازه‌ای، با تأمل و عقل سلیم اصلاح شود. بخش اعظم نوع بشر در عقایدشان طبیعتاً مستعد این‌اند که ایجابی و جزمی باشند؛ و در حالی که اشیاء را فقط از یک جنبه می‌بینند،

شاخ‌وبرگ‌دادن‌های شاعران و خطیبان، یا به هنرهای کشیشان و سیاستمداران. برای رساندن ما به چنین عزم سودمندی، هیچ چیزی نمی‌تواند کارآمدتر از این باشد که یک بار کاملاً متقاعد شده باشیم در مورد قوت تردید پیرونی، و در مورد غیرممکن بودن اینکه چیزی، مگر توان نیرومند غریزه‌ی طبیعی، بتواند ما را از آن رها کند. آنانی که تقابلی به فلسفه دارند، پژوهش‌هایشان را همچنان ادامه خواهند داد؛ بدین سبب که فکر می‌کنند که، در کنار لذت فوری‌ای که با چنین مشغولیتی همراه است، احکام فلسفی چیزی نیستند جز تأملات زندگی معمول، شیوه‌مند شده و اصلاح شده. اما هرگز و سوسه نخواهند شد که از زندگی معمول فراتر بروند، مادام که ناکامل بودن آن قابلیت‌هایی که به‌کار می‌گیرند را، و دامنه‌ی ناچیز دسترس‌ری‌شان را، و کنش‌های نادقیق‌شان را، در نظر دارند. در حالی که نمی‌توانیم دلیل راضی‌کننده‌ای بدست بدهیم که چرا، بعد از یک‌هزار تجربه، باور داریم که سنگ سقوط خواهد کرد، یا آتش خواهد سوزاند؛ هرگز آیا می‌توانیم خودمان را راضی کنیم در خصوص هیچ حکمی که بتوانیم صادر کنیم در مورد خاستگاه جهان‌ها، و وضعیت طبیعت، از ازل تا به ابد؟

در واقع، این محدودیت تنگ کاوش‌هایمان، چنان، از هر لحاظ، معقول است، که کمترین واری‌های قوای طبیعی ذهن بشری، و مقایسه‌ی آنها با موضوعات‌شان، کافی است تا به ما توصیه‌اش کند. پس باید درپاییم که موضوعات مناسب علم و کاوش چیست.

به نظر من می‌رسد که کمیت و عدد یگانه موضوعات علوم مجرد یا برهان باشند، و همه تلاش‌ها برای گسترش این گونه‌های کامل‌تر معرفت به فراتر از این مرزها توهم و سفسطه‌ی محض است. چون بخش‌های مقوم کمیت و عدد به‌قلمی شبیه‌اند، روابط‌شان پیچیده و غامض می‌شوند؛ و هیچ چیزی نمی‌تواند غریب‌تر باشد، و نیز مفیدتر، از دنبال‌کردن برابری یا نابرابری آنها. در میان نمودهای متفاوت‌شان، با گستره‌ای از ابزارها. اما چون همه ایده‌های دیگر به‌وضوح متمایز و متفاوت با یکدیگرند، هرگز نمی‌توانیم، با بیشترین مدافهان، جلوتر برویم از مشاهده‌ی این تنوع، و، با تأملی بدیهی، اعلام اینکه یکی دیگری نیست. یا اگر در این احکام هیچ دشواری‌ای باشد، به‌قلمی ناشی از معنای نامتعین لغات است، که با تعریف‌های صحیح‌تر اصلاح می‌شود. با این فرض که این اصطلاحات اصلاً

و هیچ ایده‌ای از هیچ دلیل متعارضی ندارند، خود را شتابان به دامان اصولی بیفکنند که به آنها تمایل دارند؛ هیچ روادارای هم نسبت به آنانی ندارند که احساسات مخالف را در نظر دارند. درنگ‌کردن و سنجیدن فهم‌شان را متحیر می‌کند و اشتیاق‌شان را پایان می‌دهد و عمل‌شان را به تعلیق درمی‌آورد. آنان، بنابراین، بی‌شکیبایی تا آنکه از وضعیتی بگریزند که در آن این قدر ناآرام‌اند؛ و، به واسطه‌ی شدت اظهارات‌شان و سرسختی در باورشان، گمان می‌کنند که هرگز نمی‌توانند خود را به قدر کافی از آن دور کنند. اما اگر این استدلال‌گران جز‌اندیش می‌توانستند متوجه سستی‌های عجیب فهم بشری بشوند، حتی در کامل‌ترین وضعیت‌شان و وقتی در تصمیمات‌شان بسیار دقیق و محتاط است؛ چنین تأملی طبیعتاً منبع حزم و تواضع بیشتری برای آنان می‌بود، و علاقه‌شان به عقیده‌ی خودشان را، و پیشداوری‌شان بر ضد رقیبان‌شان را، کاهش می‌داد. اُمیدان می‌توانند در این تمایل فضا تأمل کنند که، در میان همه‌ی مزایای بررسی و تأمل، معمولاً همچنان در تصمیمات‌شان دودل‌اند؛ و اگر کسی از فضا، بر پایه‌ی خلق طبیعی‌شان، متمایل می‌بود به نخوت و سرسختی، کمترین صیغه‌ای از پیرونگرایی می‌توانست غرورشان را فرونشاند، از این طریق که به آنان نشان دهد که اندک مزایایی، که شاید بر اقران‌شان حاصل کرده باشند، بسیار ناچیز است، اگر که مقایسه شود با تحیر و آشفته‌گی‌ای عام که ذاتی طبع بشر است. به طور کلی، میزانی از تردید و احتیاط و تواضع هست که، در همه‌ی انواع مذاقه و تصمیم، باید هواره با استدلال‌گر دقیق همراه باشد.

گونه‌ی دیگری از شکاکیت مخففه، که می‌تواند برای نوع بشر مزیتی باشد، و می‌تواند حاصل طبیعی تردیدها و دغدغه‌های پیرونی باشد، تحدید کاوش‌هایمان است به چنان موضوعاتی که با توانایی ناچیز فهم بشری به بهترین صورت وفق یافته‌اند. نخیس انسان طبیعتاً والا است، و از هر آنچه بعید و خارقالعاده است محظوظ می‌شود، و، بی‌مهار، به دورترین بخش‌های فضا و زمان می‌شتابد، تا از اشیایی پرهیز کند که عادت زیاد از حد آشنایشان ساخته است. داوری صحیح شیوه‌ای خلاف این را مراعات می‌کند، و با احتراز از همه‌ی کاوش‌های دور و مرئفع، خود را به زندگی معمول محدود می‌کند، و به چنان موضوعاتی که تحت روال و تجربه‌ی روزانه قرار می‌گیرند؛ و مباحث والا را وامی‌گذارد به

منهای استدلال انسانی، که بخش اعظم معرفت بشری را تشکیل می‌دهد، و منبع هر رفتار و عمل بشری است.

۳۰. استدلال‌های انسانی یا در خصوص امور جزئی‌اند یا امور کلی. همه‌ی تأملات در زندگی مربوطانده به اولی؛ و نیز چنین‌اند همه‌ی مباحث در تاریخ و گاهشماری و جغرافیا و نجوم.

۳۱. علمی که به امور کلی می‌پردازند، سیاست و فلسفه‌ی طبیعی و فیزیک و شیمی و غیره‌اند، که در آنها در خصوصیات و علت‌ها و معلول‌های کلّ گونه‌ای از اشیاء کاوش می‌شود.

۳۲. الهیات یا خداشناسی، چون وجود یک پروردگار را، و نامیرایی روح‌ها را، اثبات می‌کند، تا حدی از استدلال‌های در خصوص امور خاص تشکیل شده است، تا حدی از استدلال‌های در خصوص امور کلی. منهای دارد در عقل، مادام که مستظهر باشد به تجربه. اما بهترین و استوارترین مبنایش ایمان و وحی الهی است.

۳۳. اخلاقیات و نقد ادبی آن‌قدر موضوع مناسب فهم نیستند که موضوع ذائقه و احساس، زیبایی، خواه انسانی خواه طبیعی، بیشتر مناسب است بگوئیم که احساس می‌شود تا آنکه ادراک شود. یا اگر در خصوص اش استدلال کنیم، و تلاش کنیم که معیارش را تثبیت کنیم، امر واقع جدیدی ملاحظه می‌کنیم که عبارت باشد از ذائقه‌ی کلی نوع بشر، یا امر واقعی از این دست، که می‌تواند موضوع استدلال و کاوش باشد.

۳۴. وقتی بر کتابخانه‌ها گذر می‌کنیم، و این اصول مجاب‌مان کرده باشند، چه آسپسی باید وارد کنیم؟ اگر مجلدی را به دست بگیریم؛ برای نمونه، در الهیات یا مابعدالطبیعی مدرسی؛ بیایید بررسی کنیم، آیا حاوی هیچ استدلال مجردی در خصوص کثیت یا عدد هست؟ نه. آیا حاوی هیچ استدلال تجربی‌ای در خصوص وجود یا امر واقع هست؟ نه. پس به شعله‌ها بسپاریدش؛ چرا که حاوی چیزی نمی‌تواند باشد جز سفسطه و توهّم.

→ بلکه، تا بدانجا که به نحو پیشینی می‌دانیم، اراده‌ی هر موجود دیگری، یا هر علت دیگری که بالهوس‌ترین تحیل بتواند مشخص کند، می‌تواند آن را بیافریند.

به‌دقت تعریف شده باشند، اینکه مربع و تر مساوی است یا مربع‌های دو ضلع دیگر، نمی‌تواند بدون زنجیرهای از استدلال و کاوش دانسته شود. اما برای متقاعدکردن ما در مورد این گزاره، که در جایی که مالکیت نباشد بی‌عدالتی نمی‌تواند باشد، تنها لازم است اصطلاحات را تعریف کرد، و بی‌عدالتی را چونان نقض مالکیت توضیح داد. این گزاره، واقع، چیزی نیست جز تعریف ناقص‌تر. همچنین است در مورد همه‌ی استدلال‌های ادعایی قیاسی که در هر شاخه‌ی دیگر از دانش می‌توان یافت، مگر در علوم کثیت و عدد؛ و اینها را، به گمان من، می‌توان با اطمینان یگانه موضوعات معرفت و برهان اعلام کرد.

۲۸. همه‌ی کاوش‌های دیگر انسان‌ها فقط مربوط است به وجود و امر واقع؛ و اینها آشکارا ناتوان‌اند از برهان‌پذیری. هر آنچه هست می‌تواند نباشد. نقیض هیچ امر واقعی متضمن تناقض نیست. بدون استثناء، وجودنداشتن هر موجودی ایده‌ای است همان‌قدر واضح و متمایز که ایده‌ی وجودش. گزاره‌ای که اظهار می‌کند که نیست، گرچه کاذب، کمتر از گزاره‌ای تصورپذیر و درک‌شدنی نیست که اظهار می‌کند که هست. در مورد علوم، علوم به معنای واقعی، اوضاع متفاوت است. در آنجا، هر گزاره‌ای که صادق نباشد، مغشوش و درک‌ناشدنی است. اینکه ریشه‌ی سوم ۶۴ مساوی است با نصف ۱۰، گزاره‌ای است کاذب، و هرگز نمی‌تواند به نحو متمایزی تصور شود. اما اینکه سزار، یا جبرائیل فرشته، یا هر موجودی، هرگز وجود نداشته است، می‌تواند گزاره‌ی کاذبی باشد، اما همچنان کاملاً تصورپذیر است، و مستلزم هیچ تناقضی نیست.

۲۹. بنابراین، وجود هر موجودی را فقط می‌توان با دلیل‌هایی بر پایه‌ی علت‌تاش یا معلول‌اش اثبات کرد؛ و این دلیل‌ها تماماً بر تجربه بنا شده‌اند. اگر به نحو پیشینی استدلال کنیم، هر چیزی می‌تواند قادر به ایجاد هر چیزی به‌منظر بیاید. سقوط یک سنگ‌ریزه، تا بدانجا که می‌دانیم، می‌تواند خورشید را خاموش کند؛ یا آرزوی یک انسان می‌تواند سیارات را در مدارهایشان مهار کند. فقط تجربه است که ماهیت و حدود علت و معلول را به ما می‌آموزد، و قادرمان می‌کند که وجود یک شیء را از وجود دیگری استنتاج کنیم.^{۳۵} چنین است

۳۵. آن اصل کلی غیردیندارانه‌ی فلسفه‌ی باستان، *Ex nihilo, nihil fit*، که از آن طریق آفرینش ماده کنار گذاشته می‌شد، مطابق این فلسفه، ادراک کلی نیست. نه فقط اراده‌ی باری تعالی می‌تواند ماده را بیافریند؛

توضیحات

اعلان، ص. ۱: این مجلد این اعلان را هیوم در اواخر عمر نوشته است. منظور از "این مجلد" جلد دوم مجموعه‌ای از آثار هیوم است که با عنوان

Essays and Treatises on Several Subjects

منتشر شده بود. متن اعلان در ژانویه ۱۷۷۶ چاپ شد و به نسخه‌های فروخته‌نشده‌اش الصاق شد. کاوشی در خصوص فهم بشری اولین رساله‌ی آن مجلد است.

بخش ۱، پاراگراف ۱. فلسفه‌ی انسانی. اصطلاح هیوم "moral philosophy" است، که می‌تواند برای خواننده‌ی امروزی گمراه‌کننده باشد. خود هیوم منظورش را بلافاصله و در همان جمله توضیح می‌دهد: *moral philosophy* یعنی علم ماهیت بشری — مثلاً بررسی ادراک و تصور و استدلال و ذائقه و داوری‌های بشری. عنوان فرعی رساله‌ی هیوم (زیرنویس ۱ در یادداشت مترجم را ببینید) واژه‌ی "moral" را به همین معنا به کار می‌گیرد: رساله‌ای در باب طبیعت بشری: که کوششی است برای وارد کردن شیوه‌ی تجربی استدلال در موضوعات انسانی؛ جلد اول رساله درباره‌ی فهم است و جلد دوم درباره‌ی اشتیاقات، و فقط جلد سوم است که به اخلاق به معنای اخص امروزی می‌پردازد.

این مفهوم *moral* را بسنجید با *moralities* در پاراگراف بعدی همین بخش، که به معنای اخلاقیات است، یا *morals* که در عنوان کاوش دوم هیوم آمده است:

An Enquiry concerning the Principles of Morals, کاوشی در خصوص اصول اخلاقیات. آنچه به آن *moral philosophy* می‌گویند در مقابل *natural philosophy* است که در فارسی به آن فلسفه‌ی طبیعی می‌گویند و موضوع‌اش بررسی جهان فیزیکی است.

بخش ۳، زیرنویس ۵. هیوم از ارسطو نقل می‌کند:

Poetics, 1451^a 15-19.

ترجمه: ”طرح وحدت دارد، نه، چنانکه برخی تصور کرده‌اند، به واسطه‌ی اینکه درباره‌ی شخصی واحد است. چرا که بسیاری چیزها، در واقع چیزهای بی‌شماری، در مورد فرد رخ می‌دهد که آنها را هیچ تک پیامدی نیست. مشابهاً، بسیاری کنش‌های یک فرد، که از آنها هیچ کنش واحدی حاصل نمی‌شود.“

بخش ۵، زیرنویس ۹. ارجاع به شکلی دقیق‌تر:

Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, 5.1.2.

ترجمه: ”پسو پرسید، چرا وقتی مطلع می‌شویم که مکان‌هایی که می‌بینیم اغلب محل رفت‌وآمد مردان نامی بوده است بیش از وقتی متأثر می‌شویم که گزارشی می‌شنویم از کارهای بزرگ همان مردان، یا وقتی روایتی مکتوب از آنها را می‌خوانیم؟ آیا این موهبتی طبیعی است که ما داریم، یا نوعی انحراف است؟ برای مثال، این اثر را اکنون احساس می‌کنم. چرا که افلاطون را در ذهن می‌آورم، که می‌گویند اولین کسی است که در اینجا به بحث پرداخت؛ در واقع باغ‌های مجاور نه فقط او را به ذهن بازمی‌گرداند بلکه به‌نظر می‌رسد که خود آن مرد را پیش چشمان من قرار می‌دهند. سیوسپیوس اینجا است، گزنوکراتس اینجا، و شاگردش پولمو اینجا؛ سگویی که آنجا می‌بینیم مال پولمو بوده است. به همان نحو، حتی وقتی به عمارت سناپیمان نگاه می‌کردم — منظورم هوستیلیا است، نه عمارت جدید، که از وقتی توسعه‌اش داده‌اند کوچک‌تر به‌نظر می‌آید — به سکیپو و کاتو و لائوس و مخصوصاً به پدر بزرگام فکر می‌کردم. نیروی القاء‌کننده‌ی مکان‌ها چنان زیاد است که تصادفی نیست که تربیت حافظه‌ی ما را شکل می‌دهند.“

بخش ۷، زیرنویس ۱۴. ترجمه: ”خدا، از ماشین“. اشاره به روالی در درام‌های

یونانی و رومی، که بازیگری که نقش خداوند را داشت با ابزاری مکانیکی وارد صحنه می‌شد تا مسائلی بشری را حل و فصل کند.

بخش ۱۰، زیرنویس ۲۱. ارجاع به شکلی دقیق‌تر:

Plutarch, *Lives*, 'Cato the Younger' 19.4. 768B-C.

مطابق گزارش پلوتارک، بسیاری کسان، ”هنگام صحبت از وقایعی که عجیب و باورنکردنی بوده‌اند، چنانکه گویی ضرب‌المثلی را به‌کار می‌برند، می‌گفته‌اند 'این را نباید باور کرد حتی اگر کاتو بگویدش'“.

بخش ۱۰، پاراگراف ۲۴ [یادداشت ناشر]: چند کلمه از این پاراگراف توسط ناشر حذف شده است.

بخش ۱۰، پاراگراف ۲۵: *Utrumque, qui ... pretium*. تاکیتوس گزارش‌اش را با جمله‌ای (به لاتین) تمام می‌کند که هیوم نقل کرده است. ترجمه: ”آنان که حضور داشته‌اند هر دو حادثه را نقل می‌کنند حتی اکنون، که چیزی نیست که از گمراه‌کردن عاید شود“.

بخش ۱۰، پاراگراف ۳۰: *avidum genus auricularum*. هیوم عبارتی از لوکریتیوس را کوتاه کرده است؛ اصل عبارت این است: ”*humanum genus est avidum nimis auricularum*“ (Lucretius, *De rerum natura*, 4.594)

که یعنی ”گونه‌ی بشری بسیار مشتاق گوش‌های غیبت‌دوست است“.

بخش ۱۱، زیرنویس ۲۸. لوئین، مجلسی باده‌نوشی، یا لاپیتا.

بخش ۱۱، زیرنویس ۲۹. لوئین، خواجه.

بخش ۱۱، زیرنویس ۳۰. لوئین، خواجه، دی‌یو کاسیوس، تاریخ رُم.

بخش ۱۲، زیرنویس ۳۵: *Ex nihilo, nihil fit*. ترجمه: ”از هیچ، هیچ نمی‌آید.“

نمایه‌ی هیوم

هیوم برای مجموعه‌ای از نوشته‌هایش نمایه‌ای تهیه کرده بوده است؛ از آن نمایه، درآیه‌های مربوط به کاوش اول در ذیل می‌آید. هیوم با شماری صفحه ارجاع داده است، اما در چاپ انتقادی شماره‌های صفحات در نمایه جایگزین شده است با شماری بخش و پاراگراف، یا شماری زیرنویس.

- آزادی و ضرورت، مناقشه‌ای در لغات، ۸.۲ انرژي، ایده‌اش، ۷.۳، ۷.۷، ۷.۷
اپیکور [EPICURUS]، دفاعیه‌اش، ۱۱.۹ و انطباعات، چه هستند، ۲.۳
پاراگراف‌های بعدی، ۲۷، و غیره. ایده‌ها، تداعی‌شان، ۲-۳، ۱۲، و غیره، ۵.۱۲
اثبات، چیست، ز، ۱۰.۴، ۱۰.۴ —، خاستگاه آنها، ۲.۱، و غیره.
احتمال، چیست، ۶.۲، ۱۰.۴ بارکلی [BERKELEY]، دکتر، شکاک حقیقی، ۳.۲
ارتباط، ضروری، ایده‌ی ما از آن، ۷.۱ و باور، چیست ۱۱-۵.۱۰، و غیره.
پاراگراف‌های بعدی، و غیره. بحث، چیست، ۶.۱
ارسطو [ARISTOTLE]، نقل از او، ۳.۱۰، ز. بیکن [BACON]، نقل از او، ۱۰.۳۹
اسکندر [ALEXANDER] شاید لوتین، نیرنگ‌اش تجرید، چیست، ز. ۳۴
۱۰.۲۲-۳ پاریس، آبه [PARIS, L'Abbé de]، معجزات‌اش.
الحاد، آیا ممکن است ۱۲.۱ ۱۰.۲۷، ۲۵.
الیزابت [ELIZABETH]، ملکه، اینکه آیا پاسکال [PASCAL]، نقل از او، ۲۵.
بازگشت‌اش به حیات را می‌شود اثبات کرد، تاسیتوس [TACITUS]، ۵-۱۰.۲۴، ز. ۲۴.
۱۰.۳۷ تجربه، منبع همه‌ی استدلال‌ها در مورد امر واقع.
امر، امور واقع، یک موضوع استدلال، ۲-۴.۱-۲ ۷-۴.۶، و غیره.

- _____، چرا بر مبنای تجربه استدلال می‌کنیم، ۸.۱۶، ۴.۱۶، ۴.۱۴.
- _____، بسیاری اوقات همان است که دلیل می‌خوانیم‌اش، ز. ۸.
- تیلوتسن [TILLOTSON]، دلیل‌اش بر ضد حضور حقیقی، ۱۰.۱.
- حیوانات، عقل‌شان ۹.۱. و غیره.
- راسین [RACINE]، نقل از او، ز. ۲۵.
- رتس، کاردینال د [RETZ, Cardinal de]، نقل از او، ۱۰.۲۶.
- روابط ایده‌ها، یک موضوع استدلال، ۴.۱.
- روایان، ایده‌شان از مشیت، ۸.۳۴.
- ریاضیات، مبنایش، ۳۴. مزایایش، ۷.۱.
- سیسرون [CICERO]، نقل از او، ز. ۹.
- سوتونیوس [SUETONIUS]، نقل از او، ز. ۲۴.
- شاهد، طبیعی و انسانی، از یک نوع ۸.۱۹.
- شبهات، یک منبع تداعی، ۳.۲، ۵.۱۴.
- شکاکیت، ۴.۱ و پاراگراف‌های بعدی، ۵.۱ و پاراگراف‌های بعدی، افراطی، ۱۲.۲۱.
- و غیره، معتدل، ۱۲.۴، در مورد حواس، ۱۲.۶.
- ۱۲.۱۷، در مورد عقل، ۱۲.۱۷.
- شگفتی، اشتیاق به شگفتی، تمایل‌مان می‌کند به باور به معجزات، ۱۰.۱۶.
- ضرورت، تعریف‌اش، ۵-۸.۳، ۸.۲۷.
- عادت یا انس، منبع استدلال تجربی، ۵.۵.
- _____، راهنمای بزرگ زندگی، ۵.۶.
- علت و معلول، ایده‌اش، از کجا می‌آید، ۴-۶، ۴.۴، و غیره، تعریف‌اش، ۷.۲۹، ۱۷.۷.
- علوم، تقسیم‌بندی‌شان، ۱۲.۲۷.
- علیت، دلیلی برای تداعی، ۳.۲، ۵.۱۸، و غیره.
- فلسفه، دو نوع آن، واضح و غامض، ۳-۱.۱.
- قوه، ایده‌اش چیست، ۶-۷.۵، ز. ۱۷.
- کارت، د [CARTES, Des]، نقل از او، ز. ۱۶.
- لاک [LOCKE]، آقا، نقل از او، ز. ۱۰، ز. ۱۲.
- ز. ۱۶.
- لوتین [LUCIAN]، نقل از او، ۱۰.۲۲، ز. ۲۸، ز. ۲۹.
- ز. ۳۰.
- لوکرتیوس [LUCRETIVS]، نقل از او، ۱۰.۳۰.
- ز. ۲۶.
- مابعدالطبیعه، چیست، ۸-۱.۷.
- مجاورت، دلیلی برای تداعی، ۳.۲، ۵.۱۴.
- مسیحی، دین، نباشده بر ایمان، نه عقل، ۱۰.۴۰.
- مشیت، خاص، بر چه بنا شده، ۱۱.۲۱.
- معجزات، شواهدشان بر چه بنا شده، ۱۰.۱، و غیره.
- _____، تعریف‌شان، ۱۰.۱۲.
- _____، یکی که در رس ذکر کرده، ۱۰.۲۶.
- ملبرانش [MALEBRANCHE]، نقل از او، ز. ۱۶.
- مولینست‌ها، قریحه‌شان، ز. ۲۵.
- میلتن [MILTON]، وحدت قصه‌اش، ۳.۱۷.
- نامیرایی روح، بر چه بنا شده، ۱۱.۲۱.
- NISUS، یا تلاش شدید، منشأ ایده‌ی قوه نیست، ز. ۱۳.
- وحدت کنش، چیست، ۳.۱۰.
- وسپاسیان [VESPASIAN]، معجزه‌ی او، ۱۰.۲۵.
- ولتر [VOLTAIRE]، نقل از او، ز. ۳.۱۱.
- Vis intertie، ز. ۱۶.
- هزمنی، هزمنی مکرر، دائم، تنها اوضاع‌واحوالی که بر مبنای آن علت و معلول را می‌شناسیم، ۷.۲۱، ۷.۲۶، ۸.۵، ۸.۷، و غیره.
- هومر [HOMER]، وحدت قصه‌اش، ۳.۱۶.
- هندیان، به نحو صحیحی ناباور در مورد یخ، ۱۰.۱۰، ز. ۲۲.
- یانسنیست‌ها [JANSENISTS]، قریحه‌شان، ز. ۲۵.
- یخ، گزارش‌های باورپذیر نبودن‌ش برای یک هندی، ۱۰.۱۰، ز. ۲۲.