

تحليل ذهن

نوشته برتراند راسل

ترجمه منوچهر بزرگمهر



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

برتراند راسل

تحلیل ذهن

چاپ اول، اسفند ماه ۱۳۴۸ ه. ش. تهران

چاپ دوم، بهمن ماه ۱۳۵۷ ه. ش. تهران

چاپ، چاپخانه بهمن، تعداد ۵۵۰۰ نسخه

صحافی: چاپخانه سپهر

This is an authorized translation of *THE ANALYSIS OF THE MIND* by Bertrand Russel. First Published by George Allen & Unwin Ltd., London, 1921. Copyright by George Allen Ltd.

حق هرگونه چاپ و انتشار مخصوص شرکت سهامی خاص انتشارات خوارزمی است.

فهرست

۱	مقدمه مترجم
۷	مقدمه مؤلف
۹	۱. نقد مفهوم «خودآگاهی» در ایام اخیر
۴۷	۲. غریزه و عادت
۶۷	۳. احساسات
۱۰۴	۴. تأثیر روزگار گذشته بر وقایع کنونی در «سازمندان» جاندار
۱۰۶	۵. قوانین علی در عالم ماده و ذهن
۱۲۳	۶. مراقبت در نفس یا درون نگری
۱۴۲	۷. تعریف ادراک
۱۵۸	۸. احساس و تخیل
۱۸۱	۹. حافظه
۲۱۷	۱۰. الفاظ و معانی
۲۳۶	۱۱. مفاهیم کلی و تفکر
۲۶۴	۱۲. اعتقاد یا تصدیق
۲۹۱	۱۳. حقیقت و بطلان (صدق و کذب)
۳۲۱	۱۴. هیجانات نفسانی واراده
۳۳۰	۱۵. خصوصیات امور ذهنی

مقدمه مترجم

این کتاب وقتی منتشر می‌شود که از مرگ نویسنده بزرگ آن دیرزمانی نگذشته است. برتراند راسل در «رئایه» معروفی که درس نود سالگی برای خود نوشته خویشتن را به واسطه طول عمر به منزله فاصلی بین فلسفه جدید و معاصر دانسته است، در اواخر عمر او، یعنی کمی قبل از جنگ دوم جهانی پس از رواج نظریات شاگردش وینگشتاین «مکتب جدیدی به نام مکتب «فلسفه نقوی» یا «لفظی» در اکسفرد پیدا شد که با «نئو رئالیسم» و «تحلیل منطقی» راسل مطابقت کامل نداشت و راسل در کتاب «رشد فلسفی من» (که در حقیقت آخرین اثر فلسفی او است) به رد پایه‌ای از آرای این مکتب پرداخته. همچنین از مقدمه که بر کتاب «الفاظ و اعیان» تألیف ارنست گلنر^۱ نوشته بصراحت از عقاید این مکتب تبری جسته است. به همین جهت است که او خود را فاصله میان ایده آلیزم هگلی رایج در زمان جوانیش و فلسفه جدید «اصالت لفظ» هگلی می‌داند.

فلسفه خاص راسل (به تمایز از آرای او در منطق که از این حیث با وایتهد مشهور هم عقیده بوده) در سه کتاب خلاصه شده که شرف ترجمه هر سه آنها تصادفاً نصیب این بنده گردیده است.

در کتاب اول به نام «مسائل فلسفه» راسل ابتدا به رد نظر بارکلی مشهور می‌پردازد درباره اینکه عالم خارج مخلوق ذهن است و جز نفس و تصورات آن چیزی در عالم نیست و هم مثل امام فخر رازی علم را عبارت از نسبت و اضافه می‌داند که بین ذهن و ماسوای ذهن قائم است. برخلاف دکارت و لاک و بعضی از متقدمین حکمای اسلامی که علم را «مرآت» عالم خارج و «حاکمی»

۱. Ludwig Wittgenstein مخصوصاً مطالب کتاب دوم او به نام «تحقیقات فلسفی».

از آن می‌دانستند و می‌گفتند علم انسان به عالم خارج به واسطه وبالمرض حاصل می‌شود و فقط علم به خود نفس و صور حاصله در آن مستقیم و بالذات است. بنا به رأی راسل نسبت میان ذهن و عالم خارج یا به نحو آشنائی و شناسائی مستقیم است یا به طریق وصف و اخبار (علم بکنه و علم بوجه) و آنچه به شناسائی مستقیم حاصل می‌شود منحصر است در:

۱. بسائط حسیه یعنی «متعلقات بلا واسطه حس از قبیل رنگ و صلابت و شکل و غیره که مجموعاً مقوم شیئی واحد می‌شوند».

۲. کلیات مانند مفهوم سفیدی و سیاهی و عدالت و یساریت و یمینیت و غیره. راسل برخلاف افلاطون که فقط مفهوم اسما و صفات را کلی می‌دانست مفهوم افعال و حروف را هم کلی می‌داند و لو معانی حریفه دارای معنی مستقل نباشند، و فقط حاکی از نسبت بین امور مستقل باشند. کلیات در این مرحله از فلسفه او (به تبع از اصالت‌مندیان) دارای «هستی» یعنی «ثبوت و تقرر» اند بخلاف بسائط حسیه که وجود واقعی دارند و متحیز در زمان و مکانند.

۳. اعیان مادی خارجی که امور اعتباری عقلی هستند و ذهن آنها را از روی بسائط حسیه که منشأ انتزاع آنهاست می‌سازد.

۴. بالاخره خود نفس یا ذهن است که علم به این امور حاصل می‌نماید. در کتاب «علم ما به عالم خارج» راسل مسئله ادراک حسی را از نظر دیگری مورد تحقیق قرار می‌دهد و به پیروی از دکارت و با استفاده از روش معروف ویلیام اکام که به «استره‌اکامی» مشهور شده ابتدا هر چه را که می‌توان در آن شك کرد حذف می‌کند و می‌خواهد عالم تجربه را از ساده‌ترین مواد و مصالح و با اقل تعداد فروض عقلی بنا کند. ابتدا تذکر می‌دهد که اغلب حکما در مقام بیان ادراک حسی وجود نفوس و اذهان ماسوای نفس خویش را تضمناً مسلم انگاشته‌اند لذا در توجیه اینکه عین خارجی واحد در آن واحد در نظر دو شخص مختلف به دو نحو مختلف جلوه می‌کند یا اینکه ظهور آن در نظر شخص واحد در ازمه مختلف فرقی کند دچار اشکال شده و از تبیین معنی تعیین سبب آن درمانده‌اند و به این جهت یا مثل بارکلی بالمره منکر عالم خارج شده و یا مانند کانت آن را مجهول مطلق دانسته‌اند. طریقه که راسل برای رهایی از این مشکل یافته این است که «اعیان و اشیای مادی» را از زمره واقعیات عالم وجود خارج سازد و در عین حال وجود عالم خارج را تصدیق نماید و اگر بپرسند - پس عالم

خارج عبارت از چیست؟ پاسخ می‌دهد که عبارت از بساطت حسیه است. همین بساطت یا داده‌های حسی است که راسل آنها را «متعلقات حس» یا «اعیان محسوسه» می‌نامد و مقومات عالم وجود می‌داند و نه «اعیان و اشیای مادی». در این مرحله از فلسفه خویش راسل میان احساس که امری ذهنی یعنی آگاهی از «اعیان محسوسه» است و خود «عین محسوس یا متعلق حس» که در عمل احساس مورد شناسائی قرار می‌گیرد تمایز قائل است.

فرق عمده میان نظر او در کتاب «مسائل فلسفه» و کتاب «علم به عالم خارج» این است که در اولی وجود عین مادی خارجی را به عنوان امر اعتباری منتزع از نفس بساطت حسیه قبول داشت و آنها را معلوم به وصف می‌دانست اما در کتاب اخیر آنها را منتزع از ظهورات مختلفه حاصل از مجموعه‌های بساطت حسیه می‌داند که در نظر اشخاص مختلف جلوه‌گر می‌شوند. پس هر چند مجموعه‌های مزبور به واسطه اینکه دارای مناشیئی انتزاع واحدی هستند کمال شباهت را به یکدیگر دارند اما هرگز عیناً یکی نیستند و از نظر گاههای مختلف فرق می‌کنند و به فرض که اصلاً واحد و بیننده نباشد که از این مناظر واقعی و خارجی به اعتبار عقلی اعیان و اشیای مادی را ترکیب نماید وجود خود آنها به تفکیک و استقلال از ذهن مسلم است.

پس «عین یا شیئی مادی» از تصویر کلی عالم وجود خارج می‌شود ولی خود این عالم هنوز برقرار است. در کتاب «تحلیل ذهن» راسل بار دیگر استرّه اکام را بکار می‌برد و تمایز بین احساس و بساطت حسیه را نیز حذف می‌کند و می‌خواهد علم فیزیکی را باروان شناسی در تحت یک عنوان بیاورد و برای آنها موضوع واحد قائل شود.

خلاصه بیان او در این باب این است که فطرت سلیم و عرف عامه عالمی را بر ما عرضه می‌دارد که دارای دو قسم وجود است یکی ماده که معلوم به ذهن است و دیگر ذهن که عالم به ماده است. سعی علما و فلاسفه در راه رفع این ثنویت مصروف به این بوده است که یکی را مؤول به دیگری سازند یعنی یا ماده را منکر شوند و یا ذهن را حذف کنند. علمای طبیعی بیشتر به تخفیف اهمیت ذهن و تحدید قلمرو آن پرداخته‌اند و برخی از آنان حتی ذهن را صورت دیگری از ماده دانسته‌اند. فلاسفه به خلاف علما با استفاده از ادله مشهوره اصلت معنویان ماده را منکر شده و آنرا امری موهوم و مستفاد از

تجاری شمرده اند که ذاتاً و بالتامه ذهنی و نفسانی است. اما تحولات اخیره در علوم طبیعی و روان شناسی پایه این نظریات و استدلالات مبتنی بر آن را متزلزل ساخته، از طرفی علم فیزیک دیگر به اشیا و اعیان مادی نمی پردازد بلکه اشتغال آن به انحنای یک اتصال چهار بعدی است که اعیان ماده همه منصرف و مؤول به آن می شود از طرف دیگر جنبه ذهنی و روان شناسی تحت تأثیر مکتب «رفتار ظاهر» تخفیف یافته است. بنا به رأی اصحاب مکتب «رفتاری» مجموع معلومات ما از شخص واحد انسانی محدود به مشاهداتی است که از اطوار ظاهری و خارجی او حاصل می کنیم زیرا ذهن افراد را نمی توان مورد مشاهده قرار داد و هر چند وجود آن را نتوان صریحاً انکار کرد خود آن امری مستفاد از رفتار و اطوار ظاهر و مشهود است. از این رو راسل سعی کرد با استفاده از این دو مقدمه به جای اینکه توحید ذهن و ماده را بر حسب تأویل و تبدیل یکی به آن دیگری انجام دهد به وسیله فرض حقیقت ثالثی که منشأ مشترک آنها و مقوم واقعی عالم وجود است میسر سازد.

این منشأ مشترک و مایه اصلی را راسل «جزئیات بین بین» نامیده و آنها را «برزخ میان ذهن ماده» دانسته که فی نفسه نه ذهنیند نه همدادی ولی ترکیب آنها در دو متن و زمینه مختلف صورت می گیرد که حاصل ترکیب بر حسب یک زمینه ماده و بر حسب زمینه دیگر ذهن و نفس است، مثالی که راسل برای بیان این معنی در متن کتاب آورده ضبط عکس یک ستاره کهکشانی در صفحه حساس دوربین عکاسی تلسکوپی است و از این مثال چنین نتیجه می گیرد که:

اولاً ادراک حسی عین خارجی عبارت است از ظهور آن عین در مکانی که مغز یا دماغی هست و این دماغ دارای اعضا و اعصاب حساسه ای است که میان وی و عین مزبور واسطه قرار می گیرند.

ثانیاً عین خارجی عبارت است از مجموع ظهوراتی که از آن در همه مکانها در آن واحد و زمین عرضه می شود و ظهوری که مقوم ادراک مورد نظر است یکی از آن ظهورات بشمار می آید.

ثالثاً ذهن عبارت است از مجموع ظهوراتی که در مکان واحد یعنی در محلی که مغز یا دماغ هست قرار دارد و این دماغ دارای اعضا و اعصاب حساسه ای است که میان و اعیان خارج در لحظه معینی واسطه قرار می گیرند.

بطوری که ملاحظه می شود این رأی هر چند با نظر اصالت و اعیان مطابقت

کامل ندارد بارای اصحاب اصالت معنی نیز فرق بین و بارز دارد زیرا عالم جزئیات برزخیه قائم به ذهن نیست و ذهن انسان در آنها هیچ تعدیل و تصرفی نمی کند. اما دو اشکال باقی می ماند که باید دید با قبول نظر راسل چگونه حل می شود. اول مسئله «خطا» است. کلیه اقسام فلسفه اصالت واقع در تبیین و توجیه وجود خطا دچار اشکال هستند. اگر عمل ذهن در ادراک محدود به آگاهی از بسائط حسیه باشد قوه ابداع و اختراع آن به حداقل تنزل می کند یا اینکه بکلی از میان می رود و در این صورت ظاهراً خطای در احساس و ادراک غیر قابل تبیین و توجیه خواهد شد. زیرا چون ذهن نمی تواند از امر معدوم آگاهی حاصل کند لذا رنگ کبودی که از علف سبز به چشم آدم رنگ کور می خورد بارنگ سبزی که از آن به دیده آدم سالم می رسد باید هر دو علی السویه واقعیت داشته باشند. از این رو اصحاب «اصالت واقع جدید» از قول به اینکه خطا حاصل توهم و عمل خود ذهن است منوع هستند. راسل برای حل این مشکل می گوید اصلاً «خطای حس» وجود ندارد و متعلقات حس یعنی بسائط حسیه حتی اگر در خواب حاصل شود حقیقی و واقعی است. پس ملاک عدم واقعیت را نباید در خصوصیت معینی از نسبت بین امر غیر واقع و ذهن جستجو کرد بلکه باید در نسبت میان این امور موهومه و اموری که معمولاً واقع می دانیم تجسس نمود. اگر نسبت میان امر غیر واقع و سایر اموری که بنا به تجربه سابقه واقع دانسته ایم بنحوی است که میان آنها سنخیت و مطابقت باشد واقند والا موهوم و غیر واقع. ولی آنچه موهوم است نفس متعلق احساس نیست اخذ و استنتاجی است که از آن بعمل می آید. مشکل دیگر مسئله کلیات است. راسل در اوائل امر در مسئله کلیات تابع افلاطون بود ولی به مرور رأی خود را در این باب تعدیل کرد تا به جایی که بالاخره تحت تأثیر اصول منطقی خود به این نتیجه رسید که قول به مفهوم کیفیت مشترک بین افراد طبقه علاوه بر مفهوم خود طبقه ضرورت ندارد، ولی نظر او در باب کلیات چنانکه در مقدمه دو کتاب دیگر او گفته ام کاملاً روشن نیست زیرا او به خلاف بعضی فلاسفه جدید غربی به وجود اقلاً یک مفهوم کلی که نفس مفهوم «شبهات» باشد قائل است و در آخرین اثر فلسفی خود یعنی «رشد فلسفی من» این معنی را تأیید نموده است^۱.

۱. در نوشتن این مقدمه من از کتاب «مقدمه بر فلسفه جدید» تألیف پروفیسور سیریل جود متوفی (C. E. M. Joad) استفاده فراوان کرده ام.

در خاتمه این مقدمه بر خود لازم می‌دانم که از مساعدت آقای علی اصغر مهاجر مدیر بنگاه فرانکلین برای فراهم آوردن وسایل ترجمه کتاب و از آقای علیرضا حیدری مدیر شرکت انتشارات خوارزمی برای اقدام به چاپ آن سپاسگزاری کنم. از تعارفات معموله دیگر در می‌گذرم و قضاوت را به اهل فن وامی‌گذارم.

منوچهر بزرگمهر

مقدمه مؤلف

این کتاب حاصل مساعی مبذوله برای تلفیق دو تمایل مختلف است: یکی در روان‌شناسی و دیگری در علم فیزیک یا حکمت طبیعی که من نسبت به آنها علی‌رغم تنافی ظاهری نظر موافق دارم. از یک طرف بسیاری از روان‌شناسان مخصوصاً پیروان مکتب «دقتار ظاهر» به اتخاذ موضعی گرائیده‌اند که اگر از لحاظ فلسفی اصالت مادی نباشد از حیث روش و طریقه تحقیق مادی است. آنها روان‌شناسی را بیش از پیش متکی بر علم ابدان و وظائف الاعضا و مشاهده و ترصید خارجی می‌نمایند و ماده را امری صلب‌تر از ذهن و غیرمشکوک‌تر از آن قلمداد می‌کنند. در همان حال علمای طبیعی علی‌الخصوص «آین‌شتاین» و سایر کسانی که به بیان نظریه نسبت می‌پردازند «مادیت» ماده را روزبروز کمتر جلوه می‌دهند. عالمی که آنها بدان معتقدند عبارت است از «حادثات» یا «وقایع» که ماده را باید از آنها به انتزاع و ترکیب عقلی اعتبار کرد. هر کس مثلاً کتاب پرفسور ادینگتن^۱ موسوم به «مکان و زمان و جاذبه» (چاپ کمبریج ساله ۱۹۲۰) را بخواند متوجه می‌شود که اصالت ماده به سبک قدیم امید هیچگونه پشتیبانی را از جانب علم فیزیک جدید ندارد. به نظر من ارزش باقی و واقعی نحوه تفکر مکتب «رفتاری» در این است که مقام فیزیک را به عنوان علم اصلی و اساسی در حال حاضر تصدیق می‌کند اما اگر خود علم فیزیک وجود «ماده» را مورد فرض و تصدیق قرار ندهد این نحوه فکر را دیگر «مادی» نمی‌توان دانست. نظری که به عقیده من مجامع تمایل مادی روان‌شناسی و تمایل «ضدمادی» فیزیک است همان است که از جانب ویلیام جیمز^۲ و «اصالت واقعیان جدید»^۳ امریکایی اختیار شده و بنا به رأی آنها «مایه اصلی» عالم وجود ندهنی است و نه مادی بلکه «جوهری برنخی» است که هر دو از آن ساخته شده‌اند. در این کتاب من سعی کرده‌ام که این نظریه را در مورد اموری که روان‌شناسی بدان اشتغال دارد قدری بتفصیل بیان دارم.

1. Eddington

2. William James

3. Neo-Realists

از پرفسور جان واتسون^۱ و دکتر ت. پ. ن^۲ که نسخه اصلی کتاب را در مراحل بدوی خوانده و با تذکر نکته‌های سودمندی در تکمیل آن به من کمک کرده‌اند سپاسگزارم. همچنین از آقای ا. وهلمگوت^۳ که درمراجعه به منابع مرا راهنمایی کرده تشکر می‌کنم. لازم می‌دانم از مساعدتهای آقای پرفسور میورهد^۴ مدیر و ناشر این سلسله کتابهای فلسفی نیز برای تذکر چند نکته که از آنها استفاده کرده‌ام قدردانی نمایم.

قسمتی از این کتاب به صورت خطابه در لندن و یکن القاشده و یکی از فصول آن که دراجع به «خواهشهای نفسانی» است قبلاً در مجله آنتنوم^۵ چاپ شده است. اشاراتی که به چین در این کتاب آمده قبل از مسافرت من به آن سرزمین است و از لحاظ جغرافیایی صحیح نیست. غرض من از ذکر چین فقط افاده معنی «کشوری دوردست» در مقام اشاره به جاهای نامأنوس بوده است.

پکن ژانویه ۱۹۲۱

1. John B. Watson

2. Dr. T.P. Nunn

3. A. Wohlgemuth

4. Muirhead

5. Athaeneum

تقد مفهوم « خودآگاهی » در ایام اخیر

پاره‌ای امور و وقایع هست که ما عادتاً آنها را ذهنی می‌نامیم و اعتقادات و خواهشهای نفسانی را می‌توان از جمله امثله کامل آنها دانست. امیدوارم تعریف دقیق لفظ « ذهنی » به مرور در طی این خطابه‌ها ظاهرتر گردد، ولی فعلاً مراد من از آن هر واقعه‌ای است که معمولاً آنرا ذهنی می‌خوانیم. در این خطابه‌ها می‌خواهم تا آنجا که در قدرت من است، آنچه را که مثلاً در حین اعتقاد یافتن یا طلب و خواهش امری روی می‌دهد، به تفصیل تمام مورد تحلیل قرار دهم. و در این خطابه نخستین می‌خواهم نظریه شایعی را که يك وقتی خود من هم به آن اعتقاد داشتم رد کنم، و آن نظریه این است که ذات و ماهیت هر امر ذهنی عبارت است از يك چیز خاصی که آن را « خودآگاهی » یا « هشیاری » یا « استشعار به نفس » می‌نامند که یا به عنوان اضافه و نسبتی با اشیا و اعیان تصور می‌گردد، یا به عنوان يك کیفیت ساری در نموده‌های روانی و نفسانی.

دلایلی که من علیه این نظریه اقامه خواهم نمود بیشتر مأخوذ از مؤلفان سابق بر من است و به دو قسم عمده تقسیم می‌گردد که به همان سبب این خطابه‌ها هم به دو جزء منقسم خواهد شد.

(۱) دلایل مستقیم که مأخوذ از تحلیل موضوع و اشکالات آن است.
 (۲) دلایل غیر مستقیم که حاصل مشاهده و دقت در احوال حیوانات
 (روانشناسی تطبیقی) و اشخاص مبتلا به صرع و جنون است (تحلیل
 روانی).

کتر امری هست که مانند تمایز میان ذهن و ماده در فلسفه
 عامه و رسمی مقبول و مستقر باشد. کسانی که جزو مشتغلین و متحرین
 فلسفه اولی نیستند حاضرند اذعان نمایند که از درک کنه و حقیقت ذهن
 و یا قوام واقعی ماده عاجزند، لیکن مسلم می‌دانند که هر چند بین این
 دو برزخی گذرناپذیر هست ولی هر دو از جمله واقعیات عالم وجود
 بشمار می‌روند.

از طرف دیگر فیلسوفان اغلب معتقد بوده‌اند که ماده از امور
 موضوعه و اعتباری، یعنی ساخته ذهن و خیال است و بعضی هم
 چنین گفته‌اند که ذهن چیزی جز محض کیفیت نوع خاصی از ماده
 نیست. آنها که ذهن را حقیقت و ماده را کابوسی نامطلوب می‌دانند
 اهل اصالت معینند و استعمال این اصطلاح در فلسفه غیر از آن
 است که در محاوره عامه بکار می‌رود. آنها که می‌گویند ماده
 حقیقت است و ذهن از کیفیات پرتوپلاسم است، اهل «اصالت ماده»
 نام دارند. این دسته اخیر در میان فلاسفه بندرت یافت می‌شوند،
 اما بین اهل علوم در بعضی ادوار معین زیاد بوده‌اند. لیکن همه
 آنها اعم از اصحاب اصالت معنی و اصالت ماده و مردم عادی،
 در يك امر اتفاق نظر داشته‌اند؛ یعنی همگی معانی الفاظ «ذهن»
 و «ماده» را آنقدر می‌دانسته‌اند که بتوانند احتجاجات و استدلالات

خود را به نحو معقول بیان نمایند. معهدنا به نظر من در همین يك نکته که میان آنها در باره آن اتفاق نظر بود است همگی بخطا رفته اند.

به نظر من مایه‌ای که عالم تجربه ما از آن ترکیب یافته نه ماده است و نه عقل، بلکه چیزی است خام‌تر و بدوی‌تر از هر دو. زیرا عقل و ماده ظاهراً مرکبند نه بسیط، واسطقیس اصلی آنها امری است بین‌بین که به تعبیری مافوق هر دو و بمنزله اصل مشترك آنها محسوب می‌شود. در باب ماده من دلایل خود را در کتاب دیگری بیان داشته‌ام و تکرار آنها را در اینجا لازم نمی‌دانم، اما مسئله عقل که مشکلتر از آن است در این کتاب موضوع بحث قرار خواهد گرفت. قسمت عمده مطالبی که در این باره خواهم گفت ضمن آثار متعددی که اخیراً دانشمندان در شعب مختلفه علوم منتشر ساخته‌اند بیان گردیده و ضرورت اتخاذ نظریاتی از قبیل آنچه من در اینجا اظهار خواهم نمود تذکر داده شده است. از این رو در فصل اول این کتاب شرح مختصری درباره نوع مفاهیم و هیئت و نظام قضایایی که تحقیقات ما باید در حدود آنها انجام گیرد بیان خواهم داشت.

اگر بتوان عقل را در عرف عامه به يك صفت واحد وصف نمود، آن يك صفت همانا خودآگاهی و استشعار به نفس است، زیرا معمولاً می‌گوییم که از آنچه می‌بینیم و می‌شنویم و بخاطر می‌آوریم و از افکار و احساسات خویش، آگاهی داریم. در صورتی که اغلب ما معتقدیم که این میز و صندلی مثلاً دارای «آگاهی»

نیستند و وقتی که روی صندلی می‌نشینیم چنین می‌پنداریم که ما از نشستن خویش آگاهیم اما صندلی از نشستن ما در آن آگاهی ندارد. شك نیست که ما در این عقیده محق هستیم که بین ما و صندلی از این حیث فرقی هست و تا این حد را می‌توانیم به عنوان امر واقع موضوع تحقیق خود قرار دهیم. اما همینکه درصدد برآیم که مابه‌الافتراق را دقیقاً معین کنیم دچار حیرت می‌گردیم. آیا «خودآگاهی» امری بسیط و غایی است که فقط باید آن را قبول کرد و مورد تفکر قرار داد؟ یا امری مرکب و یا شاید عبارت از نحوه رفتار ما در مقابل اشیا و اعیان خارجی است و یا خود وجود اموری است در ما که آن را «تصورات» می‌خوانیم، و این تصورات هر چند يك نوع نسبتی با اشیا دارند اما غیر از اشیا مزبورند و فقط به عنوان علامتی از آنها حکایت می‌کنند. پاسخ دادن به اینگونه سؤالات آسان نیست و لسی تا جواب آنها داده نشود نمی‌توان بدروستی دانست که مراد ما از اینکه می‌گوییم دارای «خودآگاهی» هستیم چیست.

قبل از اینکه نظریات جدید را مورد بررسی قرار دهیم بهتر است اول به «خودآگاهی» از لحاظ علم روان‌شناسی موضوعه و مرسومه نظر افکنیم، زیرا علم مزبور حاوی آرای است که هنگام مطالعه موضوع طبعاً به ذهن خطور خواهد کرد. به این منظور مقدماً باید طرق مختلف آگاهی را ملاحظه نماییم. نخست طریقه ادراک است یعنی ما میز و صندلی و اسب و سگ و دوستان و رفقای خود و عبور وسایط نقلیه را در خیابان، و خلاصه هر چیزی

را که به وسیله حواس خویش می‌شناسیم « ادراك » می‌کنیم . فعلاً بحث این مسئله که آیا احساس محض را باید نوعی آگاهی دانست یا نه کنار می‌گذارم و به « ادراك » می‌پردازم که بنا به اصول متداول علم روان‌شناسی رسمی در ضمن آن از احساس تجاوز کرده به خود شیء یا « عین » محکی عنه آن می‌رسیم . وقتی که مثلاً عرعر الاغی (یا به قول قدما نهیق حماری) را می‌شنوید نه فقط صوتی به گوشتان می‌رسد بلکه درمی‌یابید که آواز از خراست . هرگاه میزی را ببینید نه تنها سطح ملونی را مشاهده می‌کنید بلکه سختی و صلابت آن را نیز متوجه می‌شوید . علاوه شدن این عناصر را که از احساس خام فراتر می‌رود معمولاً عبارت از ادراك می‌دانند ، و درباره آن بعداً توضیحات بیشتری خواهیم داد . فعلاً به همین اکتفا می‌کنم که ادراك امور از موارد بسیار واضح امری است که آن را « آگاهی » می‌خوانند و انسان به هر چیزی که ادراك می‌کند آگاهی دارد .

بعد از ادراك طریقه تذکر و حافظه است . اگر من سعی کنم اعمالی را که امروز صبح انجام دادم بخاطر آورم این تذکر نوعی آگاهی است که با ادراك تفاوت دارد زیرا این آگاهی درباره زمان گذشته است . در باب اینکه چگونه می‌توان در حال حاضر از آنچه دیگر وجود ندارد آگاهی داشت مشکلاتی است که چون به تحلیل حافظه رسیدیم از آن نیز استطراداً بحث خواهیم کرد .

انتقال از حافظه به آنچه «تصورات» نامیده می‌شود - به معنایی که «لاک» و «بارکلی» و «هیوم» از آن اراده می‌کردند در مقابل

«تأثرات» یا «مرتسمات» ذهنی نه به اصطلاح افلاطونی - گاهی آسان است. آگاهی شما از دوستان یا به دیدن شخص او است یا به «تفکر» درباره او. و به «تفکر» می توان از اموری که قابل رؤیت نیست مثل نژاد انسان یا علم وظایف الاعضا آگاهی یافت. «تفکر» به معنی اخص آن نوع آگاهی است که عبارت است از «تصورات» در مقابل تأثرات و مرتسمات یا خاطرات محض.

برای تکمیل این فهرست بدوی بالاخره باید «اعتقادات» را نیز علاوه کرد و آن عبارت از آن نحوه آگاهی است که قابلیت صدق و کذب دارد. مثلاً می گوئیم فلان کس «می داند که مسخره اش می کنند» و مقصودمان این است که عقیده او بر این است که به نظر مضحك می آید و این عقیده او خطانیست. این نحو آگاهی با انحای دیگر که قبلاً ذکر شد فرق دارد و اختلاف در این است که در صورت اخیر هم مفید علم به معنی اخص است و هم موجب خطا و اشتباه می شود، و به هر حال لااقل ظاهراً مرکب تر و مفصل تر از انحای دیگر آگاهی است. هر چند خواهیم دید آنطور که شاید در ابتدا بنظر می رسد چندان قابل تفکیک از آنها نیست.

غیر از انحای مختلفه آگاهی، امور دیگری هم هست که معمولاً عنوان «ذهنی» دارد مانند خواهشهای نفسانی و لذت و الم. اینها منشأ مشکلاتی مختص به خود هستند که در فصل سوم مورد بحث قرار خواهد گرفت، لیکن مشکلترین آنها همان است که از طرق و انحای حصول «آگاهی» ناشی می گردد و این انحای مختلف را مجموعاً «عناصر معرفتی یا شناختی» ذهن می نامند و توجه ما در این کتاب بیشتر مصروف

بحث آنها خواهد بود .

در میان انحای مختلفه آگاهی ظاهراً يك عنصر مشترك بنظر می‌رسد و آن این است که همه آنها به عین و متعلق متوجه هستند و آگاهی همیشه «از» چیز معینی حاصل می‌شود. یعنی نفس آگاهی يك امر است و آنچه که ما از آن آگاهی پیدا می‌کنیم امر دیگری است و جز در صورت تسلیم به نظریه‌ای که به موجب آن انسان هرگز قادر به آگاهی از خارج نفس خود نیست بایستی گفت که متعلق آگاهی لازم نیست امر ذهنی باشد و لو نفس عمل آگاهی چنین باشد (البته بیان ما فعلاً در حدود دایره نظریات رسمی متداول است نه اظهار نظریات خود من). این توجه به متعلق معین معمولاً خصوصیت هر نوع معرفتی محسوب می‌گردد و گاهی خاصیت حیات ذهنی بطور کلی شمرده می‌شود. در علم روان‌شناسی رسمی دو تمایل مختلف بنظر می‌رسد. اول تمایل کسانی که به امور و نموده‌های ذهنی مانند امور مادی به نحو خام و سطحی می‌نگرند. این دسته از روان‌شناسان درباره اهمیت متعلق معرفت اصرار و تأکید نمی‌کنند. از طرف دیگر کسانی هستند که علاقه اصلی و اولی آنها این امر ظاهرو واقعی است که ما واجد معرفت هستیم و عالمی هست که ما را احاطه نموده و ما از آن آگاهی داریم. علاقه افراد این دسته به ذهن از جهت رابطه و نسبت آن با عالم است زیرا اگر علم حقیقت و واقعیت داشته باشد، امری بسیار عجیب و مرموز است. علاقه آنها به روان‌شناسی طبعاً معطوف به نسبت آگاهی با متعلق آن می‌گردد و این مسئله‌ای است که بیشتر به بحث فلسفی معرفت مربوط است تا به علم روان‌شناسی. یکی از بهترین و کاملترین نمایندگان این مکتب روان‌شناس اتریشی موسوم به

برنتانو^۱ است که کتاب معروف او موسوم به «روانشناسی از نظر روش تجربی» با اینکه در سال ۱۸۷۴ منتشر گردید هنوز نفوذ دارد و منشأ بسیاری کارهای مفید و قابل توجه بوده است. در صفحه ۱۱۵ این کتاب برنتانو چنین می‌گوید:

« هر پدیدهٔ روانی متصف به وصفی است که مدرسین قرون وسطی آن را « وجود معقول^۲ » (یا ذهنی) متعلق می‌خواندند و ما امروزه به اصطلاح غیر عاری از ابهام خود آن را نسبت با مضمون و محتوی یا اشاره و توجه به متعلق (نه به معنی حقیقت و واقعیت) یا عینیت حال و غیر متعالی^۳ می‌نامیم. هر یک از اینها حاوی امری است که عنوان متعلق دارد ولی نه به نحو واحد. در حین تصور چیزی به ذهن عرضه می‌گردد، در عمل تصدیق چیزی مورد حکم ایجابی یا سلبی واقع می‌شود، در عشق چیزی مورد محبت و در کینه مورد نفرت و در خواهش نفسانی مورد طلب قرار می‌گیرد.

« این وجود ذهنی مختص به امور نفسانی است و در پدیده‌های مادی نظیر آن یافت نمی‌شود و از این رو می‌توانیم در تعریف امور نفسانی بگوییم اموری است که از لحاظ توجه و التفات حاوی متعلق در خود هستند. »

من با نظری که ضمن سطور فوق بیان گردیده و نسبت با متعلق را خصوصیت غایی و نهایی و غیر قابل تحلیل و تأویل امور ذهنی قرار داده

1. Brentano
2. Intentional inexistence
3. Immanent

است، موافق نیستم و می‌خواهم با آن معارضه نمایم. من هم مانند برنتانو به روان‌شناسی فی‌نفسه علاقه ندارم بلکه آن را برای توضیح مشکلات مسئله معرفت می‌خواهم، و تاهمین او آخر من نیز چون برنتانو معتقد بودم که امور ذهنی جز در مورد لذت و الم دلالت بر متعلقاتی دارند، ولی اکنون حتی در مورد علم و معرفت نیز چنین اعتقادی ندارم و دلایل خود را بررد این نظر بتدریج در این کتاب بیان خواهم نمود. پیداست که تحلیل مفهوم علم با نفی این نظر مشکل‌تر می‌شود، اما اگر اشتباه نکرده باشم سادگی ظاهری قول برنتانو درباره علم نه در مقابل نقد تحلیلی تاب می‌آورد و نه در مقابل حقایق مسلمة علم تحلیل نفس و روان‌شناسی حیوانی. من نمی‌خواهم مشکلات این مسئله را ناچیز بگیرم و برای تسهیل و تخفیف زحماتی که در این راه باید تحمل کنم تذکر می‌دهم که تفکر به هر نحوی که مورد تحلیل قرار گیرد فی‌نفسه اشتغال لذت‌آوری است و دشمنی برای آن خطرناکتر از سادگی و بساطت کاذب نیست. سیر و سفر چه در عالم ظاهر و چه در عالم فکر و باطن موجب بهجت خاطر می‌گردد و اطلاع از اینکه در عالم ذهن و تفکر اقالیم وسیعی هنوز نامکتشف مانده باعث خشنودی است.

نظری که برنتانو بیان داشته است قبول شایع داشته و بسیاری مؤلفین آن را تعقیب و تکمیل کرده‌اند، من جمله جانشین و هموطن خود او ماینونگ^۱ است و به قول او در تصور و تفکر هر امری سه عنصر دخالت دارد که آنها را به ترتیب عمل و مضمون و متعلق آن می‌نامند. عمل تفکر یا تصور در هر دو موردی که از لحاظ نوع استشعار مشابه

1. Meinong

باشد یکی است؛ مثلاً چه من در بارهٔ زید فکر کنم و چه در بارهٔ عمرو نفس عمل تفکر در هر دو مورد واحد و مشابه است، اما مضمون و محتوای فکر من یعنی آن واقعهٔ خاصی که در ذهن من حادث می‌گردد، هنگامی که راجع به زید فکر می‌کنم با وقتی که راجع به عمرو فکر می‌کنم فرق دارد. ماینونگ استدلال می‌کند که محتوای فکر را بامتعلق آن نباید خلط کرد، زیرا هر چند مضمون و محتوا در هنگام تفکر باید در ذهن موجود باشد حضور متعلق تفکر چنین ضرورتی ندارد. متعلق فکر ممکن است ماضی باشد یا آتی و مادی باشد یا ذهنی، و ممکن است مانند مفهوم تساوی انتزاعی و مانند کوه زرین خیالی و یا حتی مثل مربع مستدیر اصلاً محال و باطل باشد. اما بنابه رأی او در تمام این موارد هرگاه فکر معینی وجود داشته باشد مضمون و محتوای آن هم موجود است و هم آن است که فکر مزبور را از افکار و تصورات دیگر به عنوان واقعهٔ ذهنی معین متمایز می‌سازد.

برای توضیح این نظریه یک مثال واقعی می‌آوریم، فرض کنیم تصور ما دربارهٔ کلیسای معروف به «پولس مقدس» در لندن باشد. بنا به رأی ماینونگ باید میان سه عنصر که ضرورتاً برای تقویم این تصور باید ترکیب شوند تمیز داد. اول عمل تفکر است که دربارهٔ هر چه باشد خود آن در تمام موارد همان است و فرقی نمی‌کند. دوم چیزی است که به این فکر معین خصوصیت می‌بخشد و آن را از تصورات دیگر ممتاز می‌سازد و این مضمون و محتوای آن است. و بالاخره خود کلیسای پولس است که متعلق عینی و مابه‌ازای واقعی تصور ماست. باید میان مضمون فکر و چیزی که درباره‌اش فکر می‌کنیم فرقی باشد، زیرا خود

فکر اکنون و اینجا حاضر است ولی آنچه درباره اش فکر می کنیم ممکن است چنین نباشد؛ پس پیدا است که تصور کلیسای پولس قدیس با خود آن یکی نیست. بنابه این رأی باید بین مضمون و متعلق تصور تمیز نهاد. لیکن اگر نظر ماینونگ درست باشد، هیچ فکر و تصویری بدون متعلق واقعی نمی توان داشت و علاقه بین آنها علاقه ذاتی است. ممکن است متعلق فکر بدون تفکر وجود داشته باشد، اما وجود فکر بدون متعلق ممکن نخواهد بود، و عناصر سه گانه یعنی عمل و مضمون و متعلق هر سه برای تقوم «تفکر درباره کلیسای پولس قدیس» ضروری خواهد بود.

تحلیل فوق از يك فکر یا تصور واحد، هر چند به نظر من درست نیست، اما از لحاظ ارائه طرّحی که بر حسب آن بتوان سایر نظریات در این باره را بیان کرد مفید است. در بقیه این فصل نظریه ای را که من درست می دانم بطور خلاصه بیان می کنم و نشان خواهم داد که سایر نظریاتی که منشأ رأی مختار من بوده چگونه از تعدیل این نظر، یعنی تحلیل تصویری عناصر ثلاثه عمل و مضمون و متعلق حاصل گردیده است. اولین ایراد من این است که عنصر «عمل» زائد و موهوم است. حدوث مضمون هر فکری عبارت است از حدوث خود آن فکر؛ زیرا عملاً و به تجربه چیزی که عنوان عمل مفروض بر آن صدق کند نمی توان یافت و نظراً نیز فرض آن لازم و ضروری نیست. می گوئیم که «من فلان تصور را می کنم» و لفظ «من» چنین القا می کند که تصور، عمل شخص معینی است. «عمل» مورد نظر ماینونگ در واقع شبحی است از عامل یا آنچه که يك وقتی نفس تمام عیار محسوب می شده

است، زیرا معتقد بودند که افکار و تصورات بدون شخص یا نفس عاقلی که عامل آن باشد ممکن نیست حاصل شوند. البته صحیح است که تصورات را می‌توان جمع و دسته کرد بنحوی که يك دسته تصورات من و يك دسته مال شما و دسته دیگر از آن زید باشد، اما به نظر من خود شخص از اجزای يك فکر واحد نیست، و تقویم شخص به وسیله نسب تصورات با یکدیگر و با بدن او محقق می‌گردد. اما این مسئله مفصلی است که بحث تمام آن فعلا مورد احتیاج ما نیست، آنچه اکنون باید متذکر شد این است که صورت ترکیبات لغوی «من می‌اندیشم»، «تو می‌اندیشی» و «زید می‌اندیشد» اگر به عنوان حکایت از تحلیل يك تصور واحدی استعمال شود موجب اشتباه است و بهتر است به جای آن گفته شود «در من اندیشه می‌شود»، مثل آنکه می‌گوییم «اینجا باران می‌بارد»، و از همه بهتر این است که بگوییم «در من اندیشه هست» و این بدان جهت است که آنچه ماینونگ «عمل تفکر» می‌نامد به تجربه قابل کشف نیست و از آنچه مشهود است نیز عقلا مستفاد نمی‌گردد.

ایراد دیگر مربوط به نسبت میان مضمون و متعلق است. به نظر من دلالت تصوری یا فکر بر متعلق، آنچنانکه بر نثانو و ماینونگ وانمود ساخته‌اند، امری بسیط و بلا واسطه و ذاتی نیست بلکه مکتسب و مأخوذ و بیشتر عبارت است از معتقدات، یعنی اعتقاد به اینکه آنچه مقوم تفکر است با سایر عناصری که مجتمعا متعلق تفکر را مقوم می‌سازد علاقه و ارتباط دارد. مثلا شما صورت ذهنیه‌ای از کلیسای پولس دارید، یا اینکه فقط لفظ «کلیسای پولس» در ذهن شما هست و از این رو ولو به نحو مبهم و مغشوش معتقدید که این صورت ذهنیه با آنچه که هر گاه به

کلیسای مزبور بروید خواهید دید، یاهرگاه دیوارهای آن را لمس کنید حس خواهید نمود، مرتبط است؛ و همچنین با آنچه که سایر مردم می‌بینند و لمس می‌کنند و با اسقف و کشیش آنجا و معمار مشهوری که آن را ساخته است علاقه و ارتباط دارد. این امور محض تفکرات یا تصورات شما نیست لیکن تصورات شما با آنها دارای نسبتی است که شما از آن کم و بیش آگاهی دارید. آگاهی این ربط و نسبت خود تصور دیگری است که مقوم احساس شماست از اینکه تصور اصلیه «متعلق» داشته است. اما در تخیل محض، شما می‌توانید نظیر این تفکرات یا تصورات را بدون اعتقادات مصحوبه آن حاصل نمایید؛ و در این صورت تصورات شما فاقد متعلق است یا چنین بنظر می‌رسد که متعلق ندارد. از طرف دیگر، در رویت یا سمع اگر بگوییم متعلق تصور هست بدون اینکه مضمون آن وجود داشته باشد کمتر بخطا رفته‌ایم، زیرا آنچه می‌بینید یا می‌شنوید در واقع جزو عالم مادی است هرچند که به معنی ماده مصطلح در علم فیزیک نباشد. به این قرار مسئله نسبت امور و وقایع ذهنی با متعلقات آن بسیار غامض می‌گردد، و حل آن با فرض دلالت ذاتی تصورات بر متعلقات آنها میسر نخواهد بود.

اگر به لسان عرف عام و غیر فلسفی سخن بگوییم، می‌توان گفت که مضمون تصور امری است که هنگام حصول آن در مغز شما قرار دارد، در حالی که متعلق آن معمولاً در عالم خارج واقع است. می‌گویند که علم به عالم خارج عبارت است از نسبت با عین متعلق و اختلاف بین علم و معلوم آن از اینجا است که علم از طریق مضمون و محتوای تصور حاصل می‌شود. به همین جهت می‌توان فرق میان «اصالت واقع» و «اصالت

معنی» را برحسب این تقابل میان مضمون و متعلق بیان نمود و بتقریب و به نحو کلی گفت که اصالت معنی متعلق رانادیده می‌گیرد و اصالت واقع از مضمون اغماض می‌نماید. پس بنا به نظریه «اصالت معنی» چیزی جز افکار و تصورات معلوم ذهن نیست و تمام حقیقت و واقعیت معلوم بر ما ذهنی است، در صورتی که بنا به نظریه «اصالت واقع» ما به اعیان خارجی مستقیماً و بلاواسطه علم حاصل می‌کنیم و این در مورد ادراکات به یقین قطعی و در مورد حافظه و تصورات ضمنی‌تر است. اصحاب اصالت معنی نمی‌گویند و رای تصورات حاضر و بالفعل به چیزی نمی‌توان علم پیدا کرد، اما قائلند به اینکه زمینه عقیده مهمی را که در مثال تصور راجع به کلیسای پولس دیدیم فقط مؤدی به تصورات دیگری می‌شود نه به چیزی که ذاتاً غیر از تصور باشد. اشکال این نظر در مورد ادراکات آشکار می‌گردد که در حین آنها ظاهراً چنین احساس می‌کنیم که با عالم خارج تماس مستقیم یافته‌ایم. لیکن طریقه رفع این اشکال را بار کلی چنان بیان کرده که احتیاج به توضیح بیشتر ندارد. این مطلب را در طی فصول آینده مجدداً بحث خواهیم کرد، در اینجا فقط کافی است تذکر دهیم که هیچ دلیل معتبری بر این نداریم که آنچه را که می‌بینیم و یا می‌شنویم جزو عالم مادی بشماریم.

از طرف دیگر اصحاب اصالت واقع معمولاً مضمون را بشمار نمی‌آورند و عقیده دارند که هر فکر و تصویری یا فقط عبارت از عمل تفکر و متعلق آن است، یا فقط عین متعلق است. من سابقاً جزو اصحاب اصالت واقع بوده‌ام و اکنون نیز در مورد احساس به همان نظر باقی هستم ولی نسبت به تفکر و مخاطرات ذهن دیگر این عقیده را ندارم و سعی

خواهم نمود دلایلی را که بر له و علیه انواع فلسفه اصالت واقع بنظر می‌رسد شرح دهم.

اصالت معنی جدید در باب علم بهیچ وجه خود را محدود به فکریا تصور حاضر و بالفعل و یا به شخص متفکر حاضر و کنونی نمی‌سازد؛ تا به جایی که مدعی است که اجزای عالم بمنزله اعضای يك بدنند و بطوری با یکدیگر بستگی دارند که از هر جزء واحدی می‌توان ساختمان سایر اجزاء را قیاساً استنباط کرد، درست مانند قطعه استخوان یکی از حیوانات منقرض کهن که از روی آن علمای طبیعی استخوانبندی کامل حیوان رامی‌سازند. اما منطق و نحوه استدلالی که به موجب آن اصحاب اصالت معنی وحدت آلی و سازمند عالم را می‌خواهند ثابت کنند به نظر من و به نظر اهل اصالت واقع عموماً سقیم می‌نماید. استدلال آنها این است که اگر ما نمی‌توانیم به عالم مادی مستقیماً علم حاصل کنیم علم مابه چیزی خارج از ذهن خودمان تعلق نمی‌گیرد و بقیه عالم شاید خواب و خیال محض باشد. اما چون اتخاذ چنین نظری بسیار ملالت‌آور است سعی دارند به انحاء وسایلی از آن فرار کنند. از این جهت چنین می‌گویند که ذهن ما در حصول علم با متعلقاتی تماس می‌یابد که ممکن است خارج از ذهن خودمان باشد، و معمولاً نیز چنین است. شك نیست که باعث وسائق اصلی آنها در قبول این نظریل باطنی آنها به این است که تصور نمایند که از وجود عالم خارج و ماسوای خود می‌توانند علم حاصل نمایند. ولی آنچه ما باید در نظر بگیریم علت تمایل باطنی آنها نیست، بلکه صحت و اعتبار دلایلی است که در اثبات این نظر می‌آورند.

اصالت واقع بر دو قسم است یعنی برحسب اینکه تصور را عبارت از عمل و متعلق بدانیم یا متعلق فقط. اشکالاتی که بر هر یک از دو قسم وارد است خاص آن قسم است و با دیگری فرق دارد، ولی هیچیک از دو قسم بالتمامه قابل قبول نیست. برای اینکه مثال معینی زده باشیم تذکر و اعادهٔ يك واقعهٔ گذشته را در ذهن مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. نفس تذکر در زمان حاضر صورت می‌گیرد و لذا ضرورتاً با اصل واقعهٔ گذشته عینیت ندارد، و مادام که عمل تذکر باقی باشد این امر موجب اشکالی نیست زیرا عمل تذکر در زمان حاضر واقع می‌گردد و بنابه این نظر با واقعه‌ای که مورد تذکر است يك علاقه و نسبت ذاتی دارد. این نظر البته عقلاً اشکال ندارد ولی ایرادی که سابقاً به آن اشاره کردیم بر آن وارد است که عمل تذکر امری خیالی است و قابل مشاهده نیست؛ از طرف دیگر اگر تقوم تذکر و به خاطر آوردن را بدون عمل تصور فرض کنیم مجبوریم به مضمون و محتوای تصور قائل شویم زیرا بالضروره باید وقوع امری را در حال حاضر در مقابل حادثه‌ای که در گذشته روی داده قبول کنیم. لذا هرگاه تذکر را نفی کنیم (که از نفی آن گزیری نیست) فهوراً باید دربارهٔ حافظه فرضیه‌ای اختیار کنیم که با اصالت معنی بیشتر قرابت دارد. اما این دلایل را علیه احساس نمی‌توان اقامه کرد و همین موضوع احساس مورد ملاحظهٔ آن دسته از اصحاب اصالت واقع است^۱ که فقط متعلق را تصدیق کرده و مضمون را نفی می‌کنند. نظر این دسته که افراد آن بیشتر در

۱. رجوع کنید به کتاب «تحلیل احساس» از ارنست ماخ که در این مقوله

از کتابهای بسیار مهم بشمار می‌رود.

امریکا هستند مأخوذ از ویلیام جیمز است، و قبل از اینکه بحث را ادامه دهیم باید از آرای انقلابی او در این باب ذکری بمیان آوریم. به عقیده من نظر او حاوی حقیقت تازه و مهمی است و آنچه در این باب می‌گوییم بیشتر مرهون نظریات اوست.

نظر ویلیام جیمز ابتدا در مقاله‌ای منتشر شد به نام «آیا خودآگاهی وجود دارد؟» در این مقاله جیمز توضیح می‌دهد که چگونه آنچه که سابق به نام «روح» موسوم بود به مرور مورد تصفیه قرار گرفته تا به مفهوم «نفس متعالی» رسیده و این به قول او «به حال شبیح ماندنی مبدل‌گردیده است و از آن جز اسمی برای بیان این حقیقت که «مضمون» تجربه ذهنی امری معلوم است باقی نمانده است. صورت عمل مشخصه آن بالکل زایل شده - و این خصوصیات به «مضمون» انتقال یافته و به صورت خودآگاهی^۱ محض درآمده که در باره آن فی نفسه هیچ حکمی نمی‌توان کرد». سپس می‌گوید: «من عقیده دارم که وقتی «خودآگاهی» به این حد از رقت و لطافت تنزل کرده و به اصطلاح اینطور «تبخیر» شده باشد، در شرف آن است که بالکل ناپدید گردد و اسمی است بلامسمی که در زمره اصول و مبادی اولیه جای ندارد. کسانی که هنوز به آن تمسک می‌کنند مثل این است که به

۱. در مجله فلسفه و روان‌شناسی و روش علمی سال اول ۱۹۰۴ و بعدها با چند مسئله دیگر در کتابی به نام «مقالاتی در باب اصالت تجربه اساسی» تجدید طبع گردید. (داساسی» ترجمه Radical است که از آن راضی نیستم، شاید از لفظ ریشه که معادل صحیح Radix لاتین است بتوان اصطلاحی ساخت مترجم.)

۲. در آلمانی Bewusstheit یا Bewusstsein überhaupt.

صدای منعکس و به ارتعاش ضعیفی که از ناپدید شدن مفهوم روح در جو فلسفه حاصل گردیده چنگ زده باشند. »

جیمز می گوید که وصول به این نتیجه بر اثر تغییر ناگهانی در عقاید او نبوده است. به عبارت خود او: «بیست سال است که من نسبت به مفهوم «خود آگاهی» به عنوان امری واقع و اصل شک داشته‌ام و در این هفت یا هشت سال اخیر به شاگردان خود گفته‌ام که چنین چیزی وجود ندارد و سعی کرده‌ام معادل عملی آن را در حقایق و واقعیات تجربه به آنها ارائه دهم، و اکنون به نظر من وقت آن رسیده که مفهوم مزبور علناً و مطلقاً نفی گردد.»

سپس جیمز می‌کوشد که حالت غرابتی را که از نفی این مفهوم ممکن است حاصل شود زایل سازد، زیرا او هرگز تعمداً به اظهار قضایای غریب و باطل نسا مبادرت نمی‌ورزید. و در این باره چنین توضیح داده است: «فکر» بدون شک وجود دارد و منظور من فقط این است دلالت این لفظ را بر امری اصیل و واقع نفی کنم ولی تأکید می‌نمایم که مسلماً بر «عملی» دلالت دارد، یعنی فکر شیئی اصیل یا کیفیتی حال در امر موجود نیست که با اصل و جوهری که اعیان ماده از آن ساخته شده تقابل داشته باشد، ولی يك فعل و عملی در تجربه انجام می‌گیرد که عامل آن فکر است و به واسطه انجام آن نوعی حیثیت وجودی به آن نسبت داده می‌شود و این عمل همانا حصول علم است.»

نظر جیمز بر این است که ماده اولیه و خامی که عالم وجود از آن ساخته شده دو قسم نیست که یکی ماده و دیگری عقل باشد بلکه

همان ماده اولیه به واسطه نسب و علائق و ارتباطات ذاتی و داخلی خود به طرحهای مختلف آرایش یافته که ما بعضی از آنها را ذهنی و برخی دیگر را مادی می‌نامیم. به قول خود او: «اگر بنا را بر این نهیم که فقط يك ماده اولیه و اصیل در عالم وجود دارد که همه اشیا از آن ترکیب یافته‌اند، و آن را «وجود صرف» بنامیم آنگاه در مقام بیان و توجیه «علم» می‌توان گفت که نسبت خاصی است که میان اجزا تجربه محض قائم است و خود این نسبت جزئی از تجربه شخصی است که یکی از «اطراف» آن ذهن عالم و دیگری عین معلوم است.»

پس از اشاره به تقابل و آئینیت بین ذهن و عین که مقوم خود-آگاهی است چنین می‌گوید: «تجربه به عقیده من حائز چنین ثنوتی نیست، و تفکیک آن به خود آگاهی و مضمون و محتوای خود آگاهی از راه وضع و تفریق بدست نمی‌آید بلکه از طریق جمع و مزید ساختن حاصل می‌گردد.»

جیمز مقصود خود را با مثالی توضیح می‌دهد و می‌گوید: «در دکان رنگ فروشی رنگ متاعی است که مورد بیع و شری واقع می‌شود ولی همان رنگ در پرده نقاشی جنبه معنوی پیدا می‌کند و عملی روحانی انجام می‌دهد. به همین نحو من معتقدم که يك جزء لاینجزای تجربه در يك متن و زمینه و در معیت پاره‌ای مقارنات معین عمل عالم و عاقل و حالت ذهنی و خود آگاهی را انجام می‌دهد و در متن و زمینه دیگری همان جزء عمل امر معلوم و «مضمون و محتوای» عینی را انجام می‌دهد، و خلاصه در يك زمره به عنوان فکر و در زمره دیگری به عنوان شیء ظاهر می‌گردد.»

جیمز به قطعیت و یقین بلاواسطه که برای فکر فرض می‌شود قائل نیست و می‌گوید: «دیگران هرچه می‌خواهند بگویند اما من در خودم یقین دارم که سیلان فکر (که آن را به عنوان نموده یا پدیده می‌شناسم) نامی است که از روی بی‌دقتی برامری نهاده‌اند که چون در آن دقت شود همانا عبارت از جریان تنفس من است» آن «می‌اندیشم» که به قول کانت باید با کلیه متعلقات فکر من توأم باشد همان «دم‌می‌زنم» است که فی الواقع با همه این متعلقات مقارنت دارد.»

در مقاله بعد تحت عنوان «عالم تجربه محض» جیمز همین نظر را درباره «خود آگاهی» بیان داشته است و استعمال اصطلاح «تجربه محض» در هر دو مقاله حکایت از بقایای آثار اصالت معنی در فلسفه او می‌کند. در این مقاله اخیر می‌گوید تجربه محصول و مولود عالم وجود است نه از اجزای اولیه آن، و اگر این دعوی او درست باشد قاعدتاً نباید ماده واحد اصلی، هرچند ترکیب و آرایشش تغییر کند، ایجاد امری نماید که بتوان به آن تجربه نام داد به همین لحاظ اصالت واقعیات امریکایی از قبیل پروفیسور «رالف بارتون پری» و «ادوین هولت» از استعمال لفظ تجربه خودداری می‌کنند. علاقه این مکتب جدید بیشتر به فلسفه عمومی و فلسفه علوم است نه به روان‌شناسی، و هرچند مشوق همه آنها در این راه جیمز بوده، ولی علاقه ایشان به منطقی و ریاضیات و اجزای انتزاعی فلسفه بیشتر از اوست. آنها وقتی از نفس «بین‌بین» سخن می‌گویند مقصودشان همان ماده اولیه است که ذهن و عین هر دو از آن ساخته شده. چنانکه هولت می‌گوید: «اگر اجزا و قضایای منطقی تحقق مادی یابد همه آنها از يك جوهر است که اگر بخواهیم

نامی بر آن بنهیم که موجب اشتباه نشود باید آن را «مادهٔ برزخی یا بین بین» نامید و نسبت چنین ماده برزخی و بین بینی را با ماده و ذهن معموله باید بتفصیل مورد بررسی قرارداد.^۱

عقیدهٔ خود من که دلایل آن را بعداً طی فصول آتیه بیان خواهم داشت این است که نظر جیمز در نفی خودآگاهی به عنوان يك امر موجود صحیح است، و اصالت واقعیان امریکایی نیز در اینکه ذهن و ماده هر دو منشأ مشترك واحد دارند که امری برزخی و بین بین است و به خودی خود نه ذهنی است و نه مادی، از جهتی حق دارند، اما نه از جمیع جهات. به نظر من قول ایشان در مورد حسیات صحیح است زیرا آنچه دیده یا شنیده می شود هم تعلق به علم فیزیک دارد هم به روان شناسی، اما صور ذهنیه را تماماً متعلق به ذهن می دانم و کلیهٔ حادثات و وقایعی که در هیچ تجربه ای داخل نمی شود و جزء هیچ تجربه ای قرار نمی گیرد (اگر وجود داشته باشد) فقط متعلق به عالم مادی است. نظر من این است که ظاهراً قوانین علیت يك قسم نیست بلکه قسمی به فیزیک و قسمی به روان شناسی مربوط می شود. مثلاً قانون جاذبه قانون مادی است، ولی قانون تداعی معانی از قوانین روان شناسی است. حسیات تابع هر دو قسم قانونند و از این جهت بنابه اصطلاح «هولت» واقعاً «برزخی و بین بین» محسوب می شوند. لیکن اموری که فقط تابع قوانین مادی یا منحصرأ تابع قوانین ذهنی باشد بین بین نیست و باید آنها را مادی صرف یا ذهنی محض خواند. ولی حتی اموری که ذهنی محض است دارای آن دلالت ذاتیه بر متعلقات و

۱. کتاب «مفهوم خودآگاهی» تألیف ادوین هولت سال ۱۹۱۴.

نسبت میان آنها نیست که «برنتانو» بدان قائل است و معمولاً به عنوان مقوم ذات و ماهیت خود آگاهی محسوب می‌گردد. اما اکنون باید به تمایلات فکری جدیدتری پردازیم که نسبت به مفهوم «خود آگاهی» مخالفت می‌ورزند.

در روان‌شناسی مکتبی هست به نام «مکتب رفتار ظاهر» که جان واتسون استاد سابق دانشگاه جانزهاپکینز از داعیان عمده آن است و جان دیویی هم که با ویلیام جیمز و دکتر «شیلر» از مؤسسان مکتب «اصالت عمل» بوده روی هم رفته از طرفداران آن محسوب می‌شود. نظر اصحاب مکتب «رفتار ظاهر» آن است که جز به وسیله مشاهده ظاهر چیزی نمی‌توان درک کرد. این جماعت منکر آنند که «مراقبت در نفس» منشأ علمی علیحده‌ای است که به وسیله آن انسان می‌تواند به نفس خویش نوعی شناسایی حاصل کند که حصول آن از مشاهده اشخاص دیگر میسر نباشد.

البته آنها منکر نیستند که در ذهن انسان بسیاری چیزها روی می‌دهد، لیکن می‌گویند که بر فرض هم چنین اموری در ذهن حاصل شود قابل مشاهده و ملاحظه علمی نیست و از این جهت نمی‌تواند موضوع علم روان‌شناسی قرار گیرد. به نظر آنها روان‌شناسی به عنوان مجرد علم مشتغل به رفتار ظاهر یعنی به اعمال انسان است و فقط همین است که قابلیت مشاهده و بررسی دقیق را دارد. می‌گویند اگر در عین حال افکاری در مغز ماجربان دارد، راهی برای فهمیدن آن نداریم؛ و در مشاهدات و ملاحظاتی که در مورد افراد انسانی بعمل آورده‌اند چیزی که دلالت بر تفکر نماید نیافته‌اند. البته ماسخن می‌گوییم و خیال می‌کنیم

که به وسیله تکلم افکار خود را ظاهر می‌سازیم، اما بنابه قول «رفتاریان» عمل تکلم را می‌توان بدون فرض اینکه اشخاص دارای فکر هستند تأویل و توجیه نمود. در کتابهای آنها به جای اینکه فصلی درباره «عمل تفکر» پیدا کنید فصلی درباره «عادت تکلم» خواهید یافت. واقعاً انسان از اینکه می‌بیند این فرضیه تا چه حد برای توجیه مطالب روان‌شناسی کفایت می‌کند بوحشت می‌افتد و در خود احساس حقارت می‌نماید. اما مذهب «اصالت رفتار ظاهر» حاصل مشاهده حماقت افراد انسانی نیست و منشأ حقیقی آن را باید در هوش و فراست حیوانات جستجو کرد. مسئله تفکر حیوانات همیشه موضوع بحث و جدال بوده است، و مردم معمولاً در باره این موضوع به مناقشه می‌پردازند بدون اینکه بوضوح دانسته باشند که مقصود از لفظ تفکر چیست. کسانی که به تحقیق این مسئله می‌پرداختند ناچار رفتار ظاهر حیوانات را به امید اینکه دلالت بر قوای ذهنی آنها دارد مورد مشاهده قرار می‌دادند و دربدو نظر این فرض صحیح می‌نماید. مردم عادی می‌گویند که سگ اسمش را می‌داند، زیرا وقتی صاحبش او را می‌خواند نزد او می‌آید و صاحبش را «بیاد می‌آورد» چونکه هنگام غیبت او غمگین بنظر می‌رسد، و هرگاه او باز گردد دم خود را می‌جنباند و پارس می‌کند. در اینکه این اعمال از سگ سر می‌زند شکمی نیست زیرا مورد مشاهده است اما دلالت اعمال مزبور بر «علم» و «تذکر» از جانب سگ به قیاس و استنتاج حاصل می‌گردد و سخت مورد شك و تردید است و هرچه قیاسات مزبور بیشتر بررسی شود ضعف آنها نمایانتر می‌گردد. از این رو مطالعه رفتار ظاهر حیوانات منجر به این گردیده که دیگر سعی و

اقدامی به تعبیر ذهنی اعمال آنها نشود. در بسیاری موارد که رفتار حیوانات غامض و پیچیده و متناسب اعمال آنها با غایات و مقاصد مطلوبه کامل و کافی بنظر می‌رسد مسلماً تدبیر و پیش‌بینی غایات مزبور را نمی‌توان به آنها نسبت داد. نخستین باری که مرغی آشیانه می‌سازد مشکل می‌توان فرض نمود که عمل مزبور را با علم قبلی به اینکه در آن تخم خواهد گذارد و بیضه‌ها بالمآل تبدیل به جوجه خواهد شد، انجام می‌دهد. آنچه می‌کند صرفاً به سائقه غریز است نه به واسطه اینکه نتایج اعمال خود را پیش‌بینی می‌کند و طالب آن است.

کسانی که در احوال حیوانات مطالعه می‌کنند برای احتراز از قیاسات ضعیف و غیر مصاب بمرور کشف کرده‌اند که چگونه می‌توان اعمال آنها را توجیه نمود بدون اینکه مجبور باشند در مورد آنها قائل به «خود آگاهی» شوند. به نظر اهل مکتب رفتار ظاهری چنین آمده است که همان روش را می‌توان درباره رفتار افراد انسانی بدون فرض امری که در معرض مشاهده خارجی قرار نگیرد بکار برد. اجازه بدهید مثال خیلی ساده‌ای بزنیم که از فرط سادگی هیچ وقت مورد استناد خود این محققان واقع نگردیده، ولی مقصود آنها را کاملاً روشن می‌سازد. فرض کنید از دو کودک دبستانی پرسیم «شش ضرب در نه یعنی چه؟» یکی جواب می‌دهد پنجاه و چهار و دیگری پاسخ می‌دهد پنجاه و شش لذا چنین نتیجه می‌گیریم که اولی «می‌داند» شش ضرب در نه چه معنی دارد و دومی نمی‌داند. اما در واقع آنچه مشاهده می‌کنیم يك عادت لفظی است. اولی عادت اینکه در جواب «شش ضرب در نه» بگوید پنجاه و چهار کسب نموده، و دیگری کسب نموده است. و همانطور که در

مورد اسبی که بنا به عادت رو به اصطبل می‌رود احتیاج به فرض «تفکر» نداریم، در این مورد هم نخواهیم داشت. تفاوت فقط در این است که تعداد عادات بیشتر و نوع آنها پیچیده‌تر است. واضح است که امر مشهودی به نام «دانستن» چیزها هست و امتحانات مدارس را باید آزمایشهایی برای کشف این امر واقع دانست، اما آنچه از این راه مشاهده یا مکشوف می‌گردد جز يك سلسله عادات به استعمال الفاظ چیزی نیست. افکاری که (به فرض وجود) در ذهن شاگرد مورد امتحان می‌گذرد به ممتحن مربوط نیست و شخص ممتحن هیچ دلیلی بر این فرض ندارد که موفق‌ترین شاگردان قادر به کوچکترین عمل تفکری باشد.

پس می‌بینیم که آنچه «دانستن» می‌نامیم به این معنی که نسبت به علم سایر مردم یقین حاصل می‌کنیم امری است که ضمن رفتار جسمی و ظاهری آنها منجمله گفته و نوشته آنها تحقق می‌یابد، و به عقیده «واتسن» دلیلی نداریم که فرض کنیم علم آنها چیزی خارج و ورای عادات مشهود در رفتار ظاهری آنها باشد، و از این رو اخذ این نتیجه که سایر مردم چیزی غیرمادی به نام «عقل» یا «فکر» دارا هستند مبتنی بر دلیل نیست.

تا اینجا نتایج حاصله اصحاب رفتار ظاهر با تعصبات و عقاید راسخ ما زیاد متنافر نیست زیرا همه ما حاضریم بی‌فکری سایرین را تصدیق کنیم، اما وقتی که به خود ما می‌رسد بطور یقین احساس می‌کنیم فکرداریم و جریان تفکر خود را می‌توانیم درک نماییم و «می‌اندیشم پس هستیم» در نظر اغلب مردم مبتنی بر مقدمه صحیح است. لیکن رفتاربان

ظاهر این معنی را منکرند و می‌گویند شناسایی انسان از نفس خویش با شناسایی او از سایرین فرقی ندارد و اگر در مورد خود چیزی بیشتر می‌بیند بدان جهت است که بدن خود او بهتر مورد مشاهده اوست تا بدن سایرین. اما به هر صورت آنچه از خود می‌بیند ذاتاً با آنچه از سایرین می‌بیند اختلاف ندارد. درون‌بینی یا مراقبت و مکاشفه را اصحاب این مکتب بالکل نفی می‌کنند. این موضوع را در فصل دیگری بتفصیل بحث خواهیم کرد و در اینجا به ذکر همین نکته اکتفا می‌کنم که به نظر من هر چند رفتارهای ظاهر کمی در بیان مطلب خود مبالغه کرده‌اند ولی نظر آنها حاوی این حقیقت مهم است که میان اموری که به مراقبت و خوض در نفس کشف می‌شود با آنچه به مشاهده خارجی حاصل می‌گردد فرق اساسی نیست.

تا کنون بحث عمده ما درباره علم و شناسایی بوده است ولی ممکن است بگویند خاصیت اصلی ذهن همانا میل و اراده است زیرا افراد انسانی همواره مشغول به نیل غایاتی هستند که از وصول به آنها متلذذ و از عدم وصول متألم می‌گردند. در عالمی که مادی محض باشد تقابل بین نیک و بد و خوشایند و ناخوشایند و مطلوب و منفور وجود نخواهد داشت. اعمال فرد انسانی تابع مقاصد اوست. مثلاً هرگاه عازم به رفتن جایی می‌شود به ایستگاه می‌رود و بلیت می‌خرد و به قطار سوار می‌شود، و اگر راه معمولی بسته شده باشد از راه دیگر روان می‌گردد. خلاصه اینکه هر چه می‌کند واقعاً یا لاقلاً ظاهراً - معلل به اغراضی است که در نظر دارد و در پیش روی او و نصب العین اوست نه به چیزی که در پشت سر قرار دارد. اما در مورد ماده جامد چنین نیست. سنگی که بر

بالای کوه واقع شده ممکن است بلغزد و غلطان فرود آید، اما برای رسیدن به دامنه از خود عزم و استقامتی نشان نمی‌دهد و هرمانعی آن را از حرکت باز می‌دارد و در این صورت عدم رضایتی ابراز نمی‌کند. از خرمی و سرسبزی دره پایین کوه مانند گاو و گوسفند اظهار بشاشتی نمی‌کند، و عامل حرکت آن جز شیب کوه در نقطه‌ای که بر آن قرار دارد چیزی نیست. در تمام این احوال اختلاف خاصی که میان رفتار جانداران و حرکات ماده بی‌جان موضوع علم فیزیک هست، آشکار می‌گردد.

البته میل و اراده هم مثل علم و شناسایی به یک تعبیر امری قابل مشاهده است. قیل را اگر نان بدهید می‌خورد اما گوشت را نمی‌خورد، اردک به آب می‌زند اما ماکیان نمی‌رود، لیکن در مورد امیال و خواهشهای خودمان اغلب مردم معتقدند که علم به آنها به وسیله معرفت مستقیم به نفس حاصل می‌شود، نه از مشاهده اعمال ظاهری. لیکن اگر چنین باشد عجب است که مردم این همه درباره موضوع امیال و خواهشهای خود بخطا می‌روند؛ چنانکه می‌گوییم «فلان کس از باعث و انگیزه اعمال خودش غافل است» و یا «الف به ج حسادت می‌ورزد و نسبت به او کینه دارد اما خودش نمی‌داند.» گفته می‌شود که این قبیل افراد خود را گول می‌زنند و به واسطه یک جریان روانی پیچیده آنچه را که قاعدتاً باید آشکار باشد از خود پنهان می‌سازند. به نظر من این کاملاً خطاست. به عقیده من کشف باواعت نفسانی خود ما هم به همان ترتیبی حاصل می‌شود که انگیزه سایر مردم را کشف می‌کنیم، یعنی به وسیله مشاهده و ملاحظه اعمال خودمان و استنتاج میل و خواهشی که ممکن است محرک چنین اعمالی گردد. هر خواهشی وقتی «مشعور به» و از روی خود آگاهی است

که به خود می‌گوییم واجد آن هستیم . آدم گرسنه که به خود می‌گوید «کاش ناهار می‌خوردم» میلش از روی استشعار است و فرق این با میل « غیر مستشعر» فقط در ادای الفاظ مناسب است و این بهیچ وجه اختلاف اساسی نیست .

عقیده به اینکه بواعث و محرکات نفسانی طبیعتاً از روی استشعار است اشتباه درباره محرکات خودمان را از اشتباه درباره انگیزه‌های سایر مردم آسانتر می‌سازد . وقتی دوستان ما میل و خواهشی را به ما نسبت می‌دهند که ما از داشتن آن شرم و تحاشی داریم، می‌بینیم که هرگز چنین آرزویی را به استشعار، یعنی به این نحو که به خود بگوییم «کاش چنین می‌شد»، نداشته‌ایم . و لذا تعبیر دیگری برای اعمال خود می‌جوییم و اگر دوستانمان انکار و تکذیب ما را نسبت به آنچه در نظرمان افترا و تهمت است نپذیرند و قانع نشوند ، آنها را بی‌انصاف می‌خوانیم . ملاحظات اخلاقی هم ممد اشکال تفکر صحیح در این باره می‌گردد . معمولاً می‌گویند که نباید کسی را برای انگیزه‌های ناهشیار و غیرمستشعر مورد ملامت قرار داد و فقط در صورتی که انگیزه‌های مزبور به آگاهی باشد درخور ملامت است . پس برای نیل به فضیلت تام فقط باید کلمات دال بر آن را دائماً تکرار نمود ، یعنی مثلاً باید گفت: «من می‌خواهم با دوستانم مهربان و در معاملات با دیگران امین و نسبت به فقرا رحیم و در سیاست خواهان مصلحت عام باشم.» مادام که حتی در دل شب هم جز به این قرار با خود اقرار نکنیم می‌توانیم با اهل خانه ظالم و در معاملات مکرر و در مزد دادن بخیل ، و در امور عامه سودجو و طماع باشیم ؛ با این حال اگر فقط بواعث مشعوره در تقوم امور اخلاقی

مدخلیت داشته باشد نمونه و آیت اخلاق خواهیم بود . يك چنین رایي بسیار مطبوع طباع مردم است و عجب نیست که عامه حاضر نیستند آن را بسهولت رها سازند، اما ملاحظات اخلاقی بزرگترین دشمن روح علمی است و اگر خواسته باشیم به حقیقت امور برسیم باید این ملاحظات را از ذهن خویش بیرون نماییم .

من - چنانکه در طی یکی از فصول آتی در اثبات آن سعی خواهم کرد - معتقدم که میل نفسانی ، مانند مفهوم قوه در علم حیل یا مکانیک، مفهومی اعتباری است که برای تسهیل و اختصار در بیان قوانین حاکم بر رفتار انسان استعمال می شود . چون جانوری گرسنه شود بی تاب می گردد تا هنگامی که خوراکی به چنگ آورد ؛ آنگاه آرام می شود . پس آنچه که حالت بی تابی را پایان می دهد به نام امر مطلوب خوانده می شود . اما فقط به تجربه می توان دانست که چه چیزهایی چنین تأثیر مسکنی دارند ، و خطا درباره آن باسانی دست می دهد . يك حالت ناخشنودی در خود احساس می نمایم و خیال می کنیم فلان چیز آن را برطرف خواهد ساخت، اما این تخیل فرض نظری است نه مشاهده امری ظاهر معلوم و اغلب در آن به اشتباه می افتیم . و اگر چنین باشد میان آنچه به خیال خود میل داریم و آنچه فی الواقع موجب تسکین خاطر ما خواهد شد فرق است . این امر چنان عادی است که هر فرضیه ای در باب میل نفسانی که از توجیه آن عاجز بماند مسلماً غلط است .

« فن تحلیل نفس » در سالهای اخیر موضوع امیال غیر شعور به ساخت مورد بحث و توجه قرار داده است . تحلیل نفس بطوری که می دانیم روشی است برای کشف علل بیماریهای عصبی و بعضی اقسام

دیوانگی اما ضمن تحقیقات آن معلوم شده که بسیاری جنبه‌های زندگی مردان و زنان عادی هم شباهت و هن آوری با توهمات دیوانگان دارد . ارتباط و علاقه میان احلام و عقاید نامعقول و اعمال غیر عاقلانه با امیال غیر مشعور به با مقداری مبالغه به وسیله «فروید و یونگ» و پیروان آنها بوضوح پیوسته است . در باب ماهیت این امیال ناهشیار به نظر من با آنکه ذیفن نیستم، و باید به خضوع و احتیاط سخن گویم، چنین می‌نماید که بسیاری از اهل تحلیل نفس زیاده به حصر و تحدید گراییده‌اند . البته در وجود امیالی که مورد توجه و تأکید آنهاست تردیدی نیست، لیکن امیال دیگری هم از قبیل کسب شهرت و افتخار و قدرت هست که تأثیر آن به همان درجه و امکان اختفای آن از جانب فرد انسانی به همان مرتبه است . اما این نکته از ارزش نظریات کلی آنها از لحاظ روان شناسی نظری چیزی نمی‌کاهد، و از همین لحاظ است که نتایج حاصله از تحقیقات آنها برای تحلیل ذهن اهمیت دارد .

امری که بوضوح ثابت شده این است که اعمال انسان ممکن است کاملاً مقهور و تحت تسلط میلی باشد که خود او از آن بالمره غافل است، و اگر این نکته به او گوشزد بشود با کراهت از آن تحاشی خواهد نمود . در موارد بیماری روانی این امیال بنحوی است که شخص بیمار آنها را قبیح و حرام می‌داند و اگر وجود آنها را در خویش اقرار کند نسبت به خود احساس نفرت خواهد کرد . اما این امیال چنان شدت و قوت دارد که ناچار مفری می‌جوید و از این رو توصل به يك سلسله اعتقادات کاذبه لازم می‌گردد تا ماهیت حقیقی آنها را بپوشاند . توهمات حاصله از این اختفا در بسیاری موارد اگر بیمار عصبی یا دیوانه را با حقایق و

واقعیات زندگی خویش روبرو نمایند برطرف می‌گردد، و نتیجه این امر آن است که درمان بسیاری انواع جنون بیشتر جنبه روان‌شناسی پیدا کرده و از طریقه معالجه جسمانی متداول جدا شده است. کسانی که این بیماریها را درمان می‌کنند به جای اینکه در پی کشف نقص یا ضایعه در مغز بیمار باشند به جستجوی میل مردود و سرکوفته می‌پردازند که چنین مفر معوج و منحرفی یافته است. کسانی که میل ندارند وقت خود را مصروف خواندن آثار پیشقدمان تحلیل روانی بنمایند که گاهی مکروه طبع و اغلب مبالغه آمیز است، می‌توانند از کتاب کوچک دکتر «برنارد هارت» موسوم به «روان‌شناسی دیوانگی» استفاده کنند. دکتر هارت درباره مسئله بررسی علل روانی جنون در مقابل علل جسمانی آن چنین می‌گوید:

«مفهوم روانی یا نفسانی جنون مبتنی بر این نظر است که اعمال و جریانات ذهنی را می‌توان مستقیماً، و بدون مداخلت دادن تغییراتی که بنا به فرض معمول در مغز انسان مقارن این اعمال صورت می‌گیرد، بررسی نمود و از این رو مسئله جنون را ممکن است از نظر گاه روان‌شناسی مورد مطالعه قرار داد.»

این موضوع نکته‌ای را که من می‌خواهم در صدر مقال روشن سازم خوب بیان می‌دارد، و آن این است که نظریات جدیدی را که در این کتاب بحث می‌شود نمی‌توان برحسب موازین کهنه اصالت ماده یا اصالت معنی تقسیم بندی کرد، و اقدام به چنین کاری موجب اشتباه و گمراهی می‌شود. از بعضی جهات نظریات من نزدیک به اصالت ماده است و از جهات دیگر متمایل به ضد و مقابل آن است. در مورد بررسی

توهّمات مجانبین تأثیر نظریات جدید چنانکه دکتر هارت اشاره کرده، رهایی از روش اصالت ماده است. از طرف دیگر، چنانکه باز او تذکر می‌دهد بلاهت مادرزاد و ضعف‌مشاعر را هنوز باید از نظر جسمانی و علم الابدان ملاحظه کرد و معلول ضایعات و عیوب مغزی دانست. این دو نظر باهم منافاتی ندارند زیرا اگر چنانکه ما قائلیم ذهن و ماده هیچیک مایه واقعی حقیقت نیستند و فقط ترکیبات مختلف و مناسبی از یک مایه وزمینۀ اصلیند، در این صورت مسئله اینکۀ نسبت به هرامر معینی باید در جستجوی علت ذهنی بود یا مادی، فقط موکول به آزمایش می‌شود. فیلسوفان مابعد طبیعی در باب فعل و انفعال متقابل ذهن و ماده الی ماشا لله بحث و مشاجره کرده‌اند. پیروان دکارت می‌گفتند که ذهن و ماده بحدی اختلاف دارند که تأثیر و تأثر هر یک از آن دو برد دیگری یا از آن دیگری غیر ممکن است. مثلاً به قول آنها، هنگامی که من دست خود را حرکت می‌دهم اراده من عامل حرکت دست من نیست و ذات باری است که به قدرت مطلقۀ خود هر وقت من اراده می‌کنم دست مرا بحرکت می‌آورد. نظریۀ جدید توازی امور ذهنی و جسمی بارأی اصحاب دکارت تفاوت چندانی ندارد. نظریۀ توازی عبارت از این است که امور و وقایع ذهنی و مادی هر یک معلول عللی در قلمرو خاصۀ خود هستند و لسی عنان به عنان یکدیگر جریان دارند، زیرا هر وضع معینی در مغز باحالات معینی در ذهن مقارنت و معیت دارد و بالعکس. اما قول به استقلال و جدایی متقابل علل ذهنی و مادی هیچ مبنایی جز فرضیات فلسفی و مابعد طبیعی ندارد، و ما هیچ لزومی به اتخاذ این نظر که وفق دادن آن با حقایق مشهود بسیار مشکل است نمی‌بینیم. من نامه‌ای

از کسی دریافت می‌کنم که در آن مرابه شام دعوت کرده، خودنامه امری مادی و جسمی است اما فهم مطالب آن از جانب من امری ذهنی است و این مثالی است از تأثیر ماده در ذهن. پس از فهم معنی مندرجات نامه من در شب معین به محل موعود می‌روم و این مثالی است از تأثیر ذهن در ماده. در طی فصول آینده من سعی خواهم کرد شما را متقاعد سازم که ماده آنقدر که عامه خیال می‌کنند مادی نیست و ذهن به آن حدی که تصور می‌رود ذهنی نیست. وقتی که دربارهٔ ماده سخن می‌گوییم بنظر می‌رسد که متمایل به اصالت معنی شده‌ایم، و هرگاه از ذهن سخن می‌گوییم بنظر می‌رسد که به اصالت ماده می‌گراییم، اما هیچ‌یک حقیقت نیست. عالم ما از اموری مرکب شده که اصالت و اقمیان امریکایی آن‌را «موجودات برزخی و بین‌بین» می‌نامند و اینها نه صلابت و فساد- ناپذیری ماده را دارند و نه تعلق به عین را که از خواص ذهن بشمار می‌رود.

راست است که نسبت به عمل ذهن بر ماده ایرادی می‌توان کرد که بر معکوس آن یعنی عمل ماده بر ذهن شاید وارد نباشد؛ یعنی می‌توان گفت که قوانین فیزیک برای تبیین و توجیه کلیهٔ وقایع مادی و آنچه در ماده حاصل می‌شود، حتی اگر جزئی از مغز انسان باشد، کافی است. اما این یک فرضیهٔ قابل بحثی است نه یک نظریهٔ ثابت، زیرا هیچ دلیل تجربی قاطعی بر آن نداریم که بگوییم قوانینی که احکام بر حرکات اجسام جاندار هستند عیناً با قوانین مربوط به حرکت اجسام بیجان یکی است. البته گاهی مسلماً چنین است، مثلاً هرگاه شخصی از بالای پرتگاهی سقوط کند یا پایش روی پوست خربزه بلغزد عمل بدنش چنان است

که گویی با جسم بیجان تفاوتی ندارد. اینها مواردی است که موجب خنده بر گسون می شود. اما حرکات ارادی انسان لااقل ظاهر تابع قوانینی است غیر از آنچه بر اجسام بیجان اطلاق می گردد. من نمی خواهم جزماً بگویم که اختلاف میان آنها غیر قابل تبدیل و تأویل به یکدیگر است و احتمال قوی می دهم که چنین نباشد، ولی می گویم بحث از رفتار اجسام جاندار در مرحله فعلی دانش ما غیر از علم فیزیک و بحث از اجسام بیجان است. کما اینکه بحث از بخارات و گازها در ابتدا از بحث اجسام جامد بالکل جدا بود و اگر مستقلاً مورد بررسی قرار نمی گرفت هرگز به پایه کنونی نمی رسید. در حال حاضر هم گازها و هم اجسام جامدتر هر دو از ماده اولی تر و عامتری ساخته می شود. به همین منوال از نظر روش بررسی باید قوانین اجسام جاندار را بدون اینکه تعجیل رو داشته و آنها را تابع قوانین عمومی فیزیک قرار دهیم، مطالعه نماییم. کشف قانون بویل و غیره قبل از امکان کشف نظریه حرکت و نیرو در گازها صورت گرفت ولی در روان شناسی، هنوز به مرحله نظیر مرحله کشف قانون بویل در فیزیک نرسیده ایم. اما لازم نیست که هیبت دقت ثابت و لایتغیر علم فیزیک ما را مرعوب سازد و از کار باز دارد. این فرضیه ای است که باید بدون سبق ذهن به محک آزمایش تجربی زد که ممکن است درست باشد و ممکن است غلط در آید، ولی فعلاً از این بیش چیزی درباره آن نمی توان گفت:

اکنون از این جمله معترضه به مطلب اصلی یعنی نقد مفهوم «خود آگاهی» باز گردیم، ملاحظه می کنیم که فروید و من تبع او با اینکه مسلماً و بلاکلام اهمیت عظیم «ذهن ناخود آگاه» را در ایجاب اعمال و

عقاید ما ثابت نموده اند اما هرگز در صدد این بر نیامده اند که «میل ناخود آگاه» را برای ما واقعاً تعریف کنند و توضیح دهند، و از این جهت تعالیم آنها محفوف به قشری از اسرار و اساطیر شده که سبب عمده جذایت آن در نظر عوام گردیده است. اینها همیشه چنان سخن می گویند که گویی هر میلی اگر از روی شعور و هشیاری باشد طبیعی تر است و اگر ناهشیار باشد باید برای آن علت مثبتی جستجو کرد و به این ترتیب «ناخود آگاه» بمنزله موجودی می شود که در دخمه ای زندانی است و فقط در فواصل بعیده از این سیاه چال بیرون می آید و روز روشن ظاهر - الصلاحی ما را با وضوح و ناله نفرین و شهوات عجیبه و متقهقره خود تارک می سازد. خواننده عادی این سطور لامحاله چنین می پندارد که این موجود زیرزمینی يك «خود آگاهی» دیگری است که آن «حاجب یا داروغه ای» که فروید مصطلح ساخته نمی گذارد آوای او در میان جماعت به گوش برسد، مگر در موارد نادر و وحشتناک، و آنگاه فریادش چنان بلند می شود که همه کس می شنود و کار به رسوایی می کشد. اغلب ما از تصور اینکه اگر عنان نفس را رها سازیم می توانیم انواع شرارتها را مرتکب شویم لذت می بریم و از این جهت مفهوم «خود آگاه» مخترع فروید برای بسیاری نفوس آرام و خوش رفتار مایه تسلای خاطر بوده است.

اما حقیقت امر به نظر من اینطورها که خیال می کنند دلپذیر نیست. من چنین عقیده دارم که «میل ناخود آگاه» صرفاً یکی از قوانین علی رفتار ماست، به این معنی که فعالیت و خلجان ما باقی است تا اینکه وضع و حالت معینی تحقق یابد و يك تعادل موقتی حاصل گردد. اگر

قبلاً دانسته باشیم که این وضع و حال چیست میل ما «خود آگاه» است و اگر ندانیم «ناخود آگاه» خواهد بود. میل ناخود آگاه چیزی نیست که بالفعل موجود باشد، بلکه تمایلی است به سوی يك نحوه رفتار معینی، و حیثیت وجودی آن عیناً مانند قوه در علم حرکات است. میل ناخود آگاه امری سری و خفی نیست و همان صورت بدوی و طبیعی میل است که ما بنا به عادت خویش آن را مورد مشاهده و ملاحظه قرار داده و درباره آن نظریاتی (غالباً به غلط) ساخته و پرداخته ایم. لازم نیست چنانکه فروید ظاهراً بدان رفته فرض کنیم که هر میل غیر مشعور به يك وقتی مشعور و از روی «خود آگاهی» بوده و سپس چون آن را تصویب نمی کرده ایم به اصطلاح او «مطروود» و «سرکوب» شده است. برخلاف او ما چنین فرض می کنیم که هر چند «طرود و سرکوبی» بدون تردید واقعیت و اهمیت دارد، اما سبب عادی ناخود آگاه بودن امیال مانیست. سبب عادی آن این است که همه امیال در ابتدا غیر مشعور به است و فقط پس از اینکه ما بدان توجه فعاله میزول می داریم معلوم و آشکار می گردد. مردم معمولاً به واسطه تنبلی فکری درست به این مطلب توجه ندارند و هر نظری را درباره طبیعت انسان رایج و متداول باشد قبول می کنند و هر نوع میلی را که بر طبق این نظریه باید به انسان نسبت داد به خود اسناد می دهند. سابقاً همه ما پراز امیال و آرزوهای قرین صلاح و تقوی بودیم اما از زمان فروید نیات ما چنانکه امیاء نبی گفته «بغایت فریبکار و بی نهایت زشت و پلید» شده است. اما این هر دو نظر در نزد کسانی که بدان قائل شده اند حاصل فرضیه سازی بدون مشاهده واقعی است زیرا تجربه و مشاهده مستلزم سعی و عمل است

اما تکرار اقوال و جملات دیگران زحمتی ندارد.

این نحوهٔ تعبیر میل ناخود آگاه که بدان اشاره رفت و من تجویز می‌کنم، همان است که پروفیسور جان واتسون در مقالهٔ تحت عنوان «روان‌شناسی بر آوردگی آرزو یا ترضیهٔ امیال» که در شمارهٔ نوامبر سال ۱۹۱۶ «مجلهٔ علمی» منتشر شده است.

برای توضیح نظر اودو قسمت از آن را نقل می‌کنم: «اصحاب فروید» برای سانسور یا حاجب‌ذهنی «بیک نوع» حیثیت وجودی مابعد-طبیعی» قائل شده‌اند. آنها چنین فرض کرده‌اند که وقتی امیال مطرود و سرکوب می‌شود به «ذهن ناخود آگاه» سقوط می‌کند و این پرده‌دار سری بردری که حایل میان خود آگاه و ناخود آگاه است ایستاده است. اما بسیاری از ما به این عالم ناخود آگاه اعتقاد نداریم (برخی از ما حتی در فایدهٔ اصطلاح خود آگاهی هم تردید داریم) و لذا عمل نظارت حاجب‌ذهنی را بر حسب اصول عادی علم الحیات تعبیر می‌کنیم. ما معتقدیم که پاره‌ای عادات - یا غرایز - بر پاره‌ای غرایز یا عادات دیگر «غلبه» می‌کند و در این موارد نظام معمولی عادات مابعدی آنها که مظهر «خودی حقیقی» هستند آن دسته عادات را که بیشتر به گذشته تعلق دارد مخفی و ساکت می‌سازند یعنی کلاً یا جزئاً از فعل و عمل بازمی‌دارند.

واتسون بعد از ذکر و بیان سرخوردگی بعضی از محرکات که لازمهٔ کسب عاداتی است که مقتضی زندگی یک فرد در جامعهٔ متمدن می‌باشد مطلب را چنین ادامه می‌دهد:

«مبانی جسمانی و بدنی امیال ناانجام و ارضا نشده را بر حسب مبادی علم الحیات باید در همین محرکات سرخورده و ممنوعه پیدا کرد.

اینگونه «امیال» لازم نیست هرگز «مشعور به» و خود آگاه بوده باشد تا چنانکه فروید فرض کرده، سرکوب گردیده و به قلمرو ناخود آگاه نفی و تبعید شوند.

یکی از مزایای تحلیل کلی ذهن که در طی فصول این کتاب بدان خواهیم پرداخت این است که جنبه سری و باطنی امور و نموده‌هایی را که فن تحلیل روانی آشکار ساخته است بر طرف می‌سازد. اسرار و امور باطن بسیار دلیلی و لذتبخش است اما چون مبتنی بر جهل است خلاف مبانی و موازین علمی است. انسان از حیوان آمده است و بین امیال او و میل کوچکترین آمیب فاصله و اختلاف اساسی وجود ندارد. چیزی بس شبیه به علم و میل از لحاظ تأثیر آن بر عمل و رفتار در حیوانات و حتی در مواردی که اسناد خود آگاهی به آنها بسیار مشکل می‌نماید وجود دارد و به همین نحو چیزی شبیه آن در خود ما هست، حتی در مواردی که اثری از «خود آگاهی» نمی‌توان یافت. پس طبیعاً باید چنین فرض شود که در تعریف «خود آگاهی» هر چه بگویند نمی‌توان آن را ذات و ماهیت حیات یا ذهن دانست. از این رو در فصلهای آینده کتاب از ذکر این اصطلاح خودداری خواهیم نمود تا به بحث الفاظ برسیم و آنگاه باز آن را ملاحظه خواهیم نمود. ولی این مرتبه به عنوان اصطلاحی بی‌اهمیت و غیر مفید فایده صحیح خواهد بود که بالمره حاصل عادات لفظی است.

نکته بسیار مهمی که در تحقیق ماهیت امور ذهنی و کشف و فهم عناصر مرکبه آن باید همواره در نظر داشت این است که از کوچکترین ذرات صغار جاندار تا انسان ، در هیچ مرحله بین آنها چه در ساختمان و چه در نحوه عمل و رفتار ، شکاف عمیق و فاصله بعیدی بنظر نمی‌رسد و از این امر می‌توان استنباط کرد که به احتمال قوی از لحاظ ذهنی هم چنین فاصله‌ای موجود نیست. البته «ممکن» است که در بعضی از مراحل سیر تطور پاره‌ای عناصر از نظر تحلیل بدیع و حادث باشد لیکن به واسطه اینکه در حال تکوین است هنوز بر نحوه رفتار جسم جاندار اثری به جای نگذاشته و در ترکیب و ساختمان او تصرف متناسب و متقابلی بعمل نیاورده است . اما فرض اتصال و تداوم رشد ذهنی را در صورتی که از نظر روان‌شناسی مانعی نباشد مسلماً باید ترجیح نهاد، و اگر اشتباه نکرده باشم خواهیم دید که هیچ امری که نافی صحت فرض اتصال و تداوم رشد ذهنی باشد تاکنون معلوم نگردیده و از طرف دیگر این فرض معیار و محک خوبی بدست می‌دهد تا سایر فرضیات در باره ماهیت ذهن را مورد آزمایش قرار دهیم .

فرضیه اتصال و عدم انقطاع رشد ذهن را در سیر تطور اعضای

بدن جانداران می‌توان از دو وجه مختلف مورد استفاده قرار داد . از يك وجه می‌توان گفت که چون ما به ذهن خود بیشتر معرفت داریم تا به ذهن حیوانات ، این معرفت را مبدأ قرار داده نتیجه می‌گیریم که در حیوانات و حتی در نباتات چیزی شبیه به اعمال و جریانات ذهنی خودمان وجود دارد . به وجه دیگر ممکن است چنین استدلال کرد که چون تحلیل رفتار جانوران و گیاهان و بررسی نموده‌ها و آثار ذهن آنها ساده‌تر از تحلیل ذهن انسان است لذا آنچه در مورد حیوانات و نباتات برای تبیین و توجیه اعمال آنها کافی است نباید در مورد انسان بلا تأمل مردود شناخته شود. البته نتایج عملی این دو نظر بالکل مخالف یکدیگر است . بنابه نظریه اول می‌خواهیم هوش حیوانات را با آنچه به خیال خود از عقل انسان می‌دانیم هم‌تراز نماییم در صورتی که بر حسب رأی دوم باید عقل انسان را به پایه‌ای تنزل دهیم که با آنچه از رفتار حیوانات دستگیرمان می‌شود چندان تباعدی ندارد . از این رو بررسی مزایای هر يك از این دو روش اطلاق اصل اتصال و پیوستگی واجد اهمیت است. پیداست که این مسئله منصرف به مسئله دیگری می‌شود به این تفصیل که آیا ما ذهن خود را بهتر می‌شناسیم یا از آن حیوانات را ؟ اگر به حیوانات بیشتر علم و شناسایی داشته باشیم باید آن را مقدمه استنتاج و وسیله کسب علم درباره انسان قرار دهیم و اگر احتمال حصول علم درباره انسان بیشتر باشد باید به عکس این عمل کنیم . این مسئله به نوبه خود منصرف به مسئله ثالثی می‌گردد که ازدو روش مراقبت در نفس و مشاهده آثار خارجی ، کدامیک در روان‌شناسی بیشتر مؤدی به یقین است . این مسئله را بتفصیل در فصل چهارم بحث خواهیم

نمود و در اینجا فقط به ذکر نتیجه‌ای که از آن بحث می‌گیریم اکتفا می‌کنم .

ما درباره‌ی خویش بسیاری چیزها می‌دانیم که به نظایر آنها درباره‌ی حیوانات یا اشخاص دیگر ممکن نیست عیناً یا تقریباً چنین مستقیم علم حاصل کنیم. مثلاً می‌دانیم که دندانمان درد می‌کند و الآن راجع به چه موضوعی فکر می‌کنیم و هنگام خواب چه احلام و رؤیاهایی می‌بینیم که وقوع نظیر آنها و امور بیشمار دیگر را در سایرین جز به وسیله‌ی اظهار خودشان یا استنتاج از رفتار ظاهرشان هرگز نمی‌توانیم بفهمیم . پس اگر علم به حقایق منفصله را مناط قرار دهیم کفّه‌ی ترازوی مراقبت در نفس در مقابل مشاهده‌ی خارج سنگین‌تر می‌نماید .

اما هنگامی که به تحلیل مطلب و فهم آن از نظر علمی می‌رسیم مزیتی که برای معرفت نفس قائل شده بودیم از آن وضوح و قوت می‌افتد. مثلاً می‌دانیم که ما دارای امیال و اعتقاداتی هستیم اما نمی‌دانیم عبارت از چیست ، زیرا این امور بقدری مأنوس است که مشکل می‌توان توجه داشت که علم ما به آن تاچه پایه‌ی ناچیز است. در حیوانات بیشتر و در نباتات به نسبت کمتری رفتار و اعمالی را مشابه آنچه در خود ما منبعث از امیال و اعتقادات است مشاهده می‌کنیم ، و هرچه در مدارج تطور پایین‌تر می‌رویم رفتار و اعمال و موجودات زنده ساده‌تر و به قاعده‌تر ، و از لحاظ علمی بیشتر قابل تحلیل و پیش‌بینی می‌شود و به سبب همین عدم‌انس و آشنایی نزدیک موجب اشتباه و گمراهی نمی‌گردد لذا در تعبیر اعمال و رفتاری که ذهن به آن انس و الفتی ندارد عمل به احتیاط آسانتر است.

علاوه بر این مراقبت در نفس، چنانکه تحلیل روانی ثابت نموده است حتی در مواردی که احساس یقین قطعی می‌کنیم مصون از خطا نیست. ماحصل آنکه هر چند معرفت به نفس در روان‌شناسی عمل معین و مهمی را انجام می‌دهد، اگر به وسیله آزمایش و مشاهده خارجی و نظریات عام حاصل از این مشاهدات و ملاحظات خارجی در مقام اطلاق و انطباق آنها به اعمال حیوانات مورد نظارت واقع نگردد، مایه اشتباه و گمراهی خواهد بود. پس بر روی هم به احتمال قوی از مطالعه رفتار حیوانات بیشتر می‌توان راجع به روان‌شناسی انسان استنباط کرد تا عکس آن، یعنی از بررسی رفتار انسان برای پی بردن به نحوه عمل ذهن و فهم حیوانات. آنچه قابلیت مشاهده مستقیم دارد امور و نموده‌های جسمانی است هم در حیوانات و هم به عبارت دقیق حتی در افراد انسانی. اموری مانند حرکات ظاهر و اعمال اعضای داخلی آنها از نظر وظایف - الاعضا واصواتی که از آنها صادر می‌شود همه قابل مشاهده است. اما امور باطنی مانند امیال و اعتقادات که در مقام مراقبت نفس به نظر واضح می‌نماید، قابل مشاهده نیست. علیهذا اگر بحث روان‌شناسی را با مشاهده خارجی آغاز نماییم نباید اینگونه امور باطنی یعنی میل و اعتقاد را به عنوان مبدأ مفروض انگاریم، بلکه باید فقط آنچه را که به مشاهده خارجی کشف می‌گردد یعنی خصوصیات حرکات و اعمال داخلی جسمانی حیوانات را مبدأ قرار دهیم. فی‌المثل برخی جانوران همیشه از روشنایی می‌گریزند و خود را در جاهای تاریک پنهان می‌سازند. اگر سنگی که در زمین فرو رفته و خزه بر آن گرفته بردارید، می‌بینید که جانوران ریزه‌ای از زیر آن به در می‌آیند و از روشنایی گریخته و به

شتاب در جستجوی تاریکی که از آن محروم شده‌اند می‌روند. این جانوران نسبت به نور حساسیت دارند به این معنی که حرکات آنها متأثر از آن است اما نباید بلا تأمل چنین نتیجه گرفت که آنها دارای احساسی مانند احساس نوزاد انسان هستند. از اینگونه استثناجات که از حدود امور واقع و مشهود تجاوز می‌نماید باید حتی المقدور با نهایت احتیاط اجتناب نمود.

معمول این است که حرکات انسان را به سه نوع اختیاری و انعکاسی و قهری^۱ تقسیم کنند. برای توضیح آن از کتاب روان‌شناسی ویلیام جیمز نقل می‌کنم:

«اگر هنگام ورود به ایستگاه راه آهن صدای نگهبان قطار را بشنوم که فریاد می‌زند «همه سوار شوند» قلبم اول می‌ایستد بعد بتپش می‌افتد و پاهایم به امواج صوتی که بر پرده صماخ گوش من وارد می‌شود واکنش نشان می‌دهد و حرکت خود را سریعتر می‌کند. اگر در حین دویدن پایم بلغزد و به زمین بیافتم احساس سقوط موجب حرکت دستهایم در جهت سقوط می‌گردد و اثر آن این است که بدن را از ضربه و تکان ناگهانی حفظ می‌کند. اگر خاشاکی در چشمم بیفتد پلکهای آن قهراً بسته می‌شود و سیلان شدید اشک آن را به بیرون می‌شوید.

«اما این سه واکنش در مقابل محرکات احساس از بسیاری جهات با یکدیگر اختلاف دارند. بسته شدن چشم و سیلان دمع و همچنین ضربان قلب بالکل اضطراری است و اینگونه واکنشهای غیر اختیاری را اعمال انعکاسی می‌نامند، حرکت بازوان برای دفع ضربت و تکان

۱. دو نوع اخیر اضطراری است (مترجم).

سقوط را نیز می‌توان انعکاس دانست زیرا سرعت واکنش بعدی است که ممکن نیست اختیاری باشد ولی در اینکه غریزی است یا حاصل تربیت و آموختن شیوهٔ راه رفتن در کودکی است تردید می‌توان کرد اما به هر حال جنبهٔ غیرارادی آن از عمل قبلی کمتر است زیرا انسان به وسیلهٔ تمرین می‌تواند در انجام آن کسب مهارت کند و باحتی از آن بالکل مستغنی گردد. اینگونه اعمال را که غریزه و اراده متساوی‌آدر آن مدخلیت دارد «نیمهٔ انعکاسی» نامیده‌اند. لیکن عمل دویدن به سوی قطار حاوی عنصر غریزی نیست و صرفاً حاصل تمرین و تربیت و مسبوق به آگاهی و استشعار از غرضی و مقصودی است که باید بدان نائل شد و نتیجهٔ امر و دستوری است که اراده صادر می‌کند و لذا عمل اختیاری محسوب می‌گردد. پس اعمال انعکاسی و اختیاری حیوانات بتدریج در یکدیگر می‌دوند و خلط می‌شوند و رابط و واسطه بین آنها اعمالی است که ممکن است اغلب به نحو من‌عندی انجام شود ولی گاهی هم عقل مستشعر در آن تصرفاتی بعمل می‌آورد.

«کسی که از خارج به مشاهدهٔ این اعمال می‌پردازد ممکن است از تمیز میان اعمال غیرارادی و آنها که مقرون به اراده است عاجز ماند، اما اگر مناظ وجود و مداخلهٔ ذهن اختیار وسیلهٔ مقتضی برای وصول به مقصود معین باشد، کلیهٔ این اعمال ظاهراً از روی عقل بنظر می‌رسد زیرا از لحاظ داشتن خاصیت تناسب با مقتضی و مصلحت همهٔ آنها یکسانند.»

یکی از جمله حرکتی را که جیمز در اینجا ذکر کرده، یعنی لغزش بارها، بعداً جزو هیچیک از این اقسام قرار نداده است. این همان نوع

حرکتی است که آنرا «قصری» می‌نامند و بدیهی است که با حرکات انعکاسی و ارادی هر دو فرق دارد و به حرکات اجسام جامد بیشتر شبیه است . حرکت جسم حیوان جاندار وقتی «قصری» است که با حرکت جسم بیجان تفاوتی نداشته باشد مثل اینکه کسی از بالای پرتگاهی سقوط کند، زیرا در این صورت حرکت او تابع قانون جاذبه است و شکل شلجمی که مرکز ثقل او در فضا رسم می‌کند عیناً مانند شکلی است که جسم بیجانی در هنگام سقوط رسم می‌نماید . حرکات قصری واجد خاصیت تناسب با مقتضی و مصلحت معینی نیست مگر به تصادف و اتفاق ، مثل اینکه مستی در حوض آب بیفتد و بهوش بیاید . لیکن اعمال انعکاسی و اختیاری همیشه مطابق مقتضی و مصلحت نیست مگر اینکه لفظ اقتضا و مصلحت را به معنای بعید و خاصی استعمال کنیم . شب‌پره که خود را به شعله چراغ می‌زند از روی شعور عمل نمی‌کند اما مردی هم که از فرط تعجیل در خریدن بلیط مسافرت اسم مقصد خود را فراموش می‌کند بهتر از او نیست . بنا بر این تناسب یا اقتضا و مصلحت مفهومی پیچیده و تقریبی محض است و بهتر آن است که فعلاً آن را از خاطر به دور سازیم .

چنانکه جیمز می‌گوید در نظر کسی که از خارج مشاهده می‌کند بین حرکات اختیاری و انعکاسی فرقی نیست . در علم وظایف الاعضا ثابت شده که هر دو نوع حرکت حاصل اعمال جهاز عصبی است . منشأ حرکتی که ما اختیاری می‌نامیم در مراکز عالیتر مغز و منشأ حرکات انعکاسی در مراکز پایین‌تر قرار دارد . اما عالم علم وظایف الاعضا در باب وجود یا عدم «اراده» یا «خود آگاهی» چیزی نمی‌تواند کشف کند زیرا این امور را

بر فرض که قابل رؤیت باشد فقط از داخل می‌توان دید و چون ما در این بحث می‌خواهیم وضع را صد و شاهد خارجی را اختیار کنیم و از آن عدول ننماییم از تمایز میان حرکات اختیاری و انعکاسی فعلاً صرف نظر می‌کنیم. پس می‌گوییم حرکات «حیاتی» با حرکات «قسری» از این حیث فرق دارند که علل حرکات حیاتی خواص مشخصهٔ جهاز عصبی است، در حالی که حرکات قسری معلول خواصی است که مشترک میان اجسام حیوانات و مادهٔ غیر جاندار است.

برای احراز دقت در بیان تمایز میان حرکات حیاتی و قسری لازم است اندکی توجه مبذول داشت. شاید اگر معلومات ما دربارهٔ اجسام حیوانات بیشتر بود می‌توانستیم کلیهٔ حرکات آنها را بر حسب قوانین شیمی و فیزیک استنتاج نماییم، کما اینکه اکنون فهمیده‌ایم که چگونه شیمی‌بالمال مؤول به فیزیک می‌گردد یعنی چگونه اختلافات میان عناصر شیمیایی را می‌توان از طریق اختلاف ترکیب فیزیکی آنها توجیه نمود و مقوم ترکیب فیزیکی و مادی آنها همانا الکترونیایی است که در تمام اقسام ماده شیب و یکسان است. اما نظیر این تأویل و تبدیل میان علم الابدان و علم شیمی هنوز به نحو کامل ظاهر نگردیده است ولی همین اندازه که کشف شده کافی است تا تحقق چنین تبدیلی را محتمل سازد و اگر تحقق آن را فرض کنیم آن وقت فرق میان حرکات حیاتی و قسری چه می‌شود؟

مثالی چند این اختلافات را روشن می‌سازد. اگر ضربه‌ای بر توده‌ای از دینامیت وارد شود اثر حاصله از آن با اثری که از وارد آوردن همان ضربه به توده‌ای از فولاد حاصل می‌شود بالکل فرق خواهد داشت.

در مورد اول انفجار عظیمی حاصل می‌گردد ولی در مورد دوم اختلال چندان محسوسی مشاهده نخواهد شد. به همین نحو گاهی در کوهستانها صخره بزرگی را می‌بینیم که وضع آن چنان حساس است که به اندک اشاره‌ای از بالا روبه دره سقوط می‌کند در حالی که صخره‌های مجاور آن چنان محکم جایگیر شده‌اند که نقل آنها مستلزم صرف نیروی بسیار است. وجه مشابهت این دو مورد وجود يك ذخیره نیروی عظیمی است در حال عدم تعادل که به اندک اختلالی آماده حرکت شدید است. به همین منوال نیروی لازم برای فرستادن يك کارت پستال حساوی این جمله که «قضیه کشف شده زود فرار کن!» چندان زیاد نیست اما اثر آن در ایجاد نیروی فعاله طرف شگفت آور است. بدن انسان نیز مانند توده دینامیت حساوی ذخیره نیرویی است در حال عدم تعادل و حاضر است به اندک اختلالی مانند اثر کلمه ملفوظ مثلاً که از نظر مادی بسیار ناچیز است به این سوی و آن سوی سوق داده شود. در تمام این موارد تحویل و تأویل عمل و رفتار ظاهر به قوانین مادی فقط در صورتی حاصل می‌شود که اجزای بسیار صغیر مورد نظر است و مادام که نظر ما معطوف به ملاحظه اجرام و توده‌های بزرگ باشد طریقه اختلال تعادل را نمی‌توان از پیش معین کرد. از این رو علمای فیزیک بین معادلات اجرام صغیره و کبیره تمایز قائل شده‌اند. معادلات نوع اول مربوط به قواعد حرکات مرئیة اجسامی است که دارای اندازه متعارفند و معادلات نوع دوم مربوط به وقایع بسیار دقیقی است که در کوچکترین اجزای ماده حادث می‌شود و همین معادلات اجرام صغیر است که در مورد جمیع اقسام ماده صدق می‌کند. معادلات اجرام کبیر حاصل عمل معدل‌گیری واحد متوسط است و در

موارد مختلف فرق می‌کند. لذا در مثال ما قوانین صادق بر اجرام کبیر در مورد حرکات قسری غیر از قوانین مربوط به حرکات حیاتی است لیکن قوانین مربوط به اجرام صغیره در هر دو مورد ممکن است عیناً یکی باشد.

اجمالاً می‌توان گفت که اگر جهاز عصبی به وسیله‌ای مورد تحریک قرار گیرد مثل چاشنی که به دینامیت بخورد از نیروی ذخیره‌ای که در حال عدم تعادل است استفاده کرده حرکاتی را موجب می‌شود که از حیث شدت هیچ تناسبی با علت قریب آن ندارد. حرکاتی که به این طریق ایجاد می‌گردد حرکات حیاتی است اما در حرکاتی که قسری باشد نیروی ذخیره اجسام جاندار مداخلیتی ندارد. دینامیت را می‌توان هم منفجر ساخت تا خواص مشخصه آن ظاهر گردد و هم ممکن است (با رعایت احتیاطات لازمه) مثل سایر مواد معدنی از جایی بجایی نقل کرد. در این مورد انفجار دینامیت نظیر حرکات حیاتی و نقل و انتقال ساده آن مشابه حرکات قسری است.

حرکات قسری مورد علاقه و بررسی روان‌شناسی نیست و تعریف آنها از این جهت بعمل آمد تا بتوان آنها را از بحث خارج نمود. هنگامی که روان‌شناسی به بررسی رفتار ظاهر افراد می‌پردازد فقط به حرکات حیاتی نظر دارد مانیز از این پس به حرکات قسری اشاره نخواهیم کرد و بحث خود را محدود به خواص سایر حرکات خواهیم ساخت.

اکنون باید به بیان تمایز میان حرکات غریزی و حرکاتی که بر اثر تجربه اکتساب می‌شود پردازیم. این تمایز نیز تا حدی به واسطه اختلاف در مراتب است. پروفسور لویدمورگان «رفتار غریزی» را چنین تعریف

نموده است :

« رفتار غریزی آن است که دربدو ظهور مستقل از تجربه است و مؤدی به سلامت فرد و بقای نسل می گردد و کلیه افراد یک دسته معینی از حیوانات آن را به نحو مشابهی انجام می دهند و تابع تصرفات حاصله از تجارب لاحق می باشد^۱ .»

تعریف فوق از لحاظ علم زیست شناسی اختیار شده و از بعضی جهات وافی به احتیاجات علم روان شناسی نیست . مثلاً اشاره به « کلیه افراد دسته معینی از حیوانات » مانع از این می گردد که بتوان گفت عامل غریزی در رفتار یک فرد محصور و منزوی در خارج از دسته و جماعت چیست . همچنین « تأدی به سلامت فرد و بقای نسل » با اینکه عمومیت دارد در حرکات غریزی که مورد نظر ماست کلیت تام و مطلق ندارد و مواردی از غرایز مضره به حال فرد را قریباً ذکر خواهیم نمود . نکته اصلی تعریف از نظر ما این است که حرکت غریزی مستقل از تجربه قبلی است و ربطی به آن ندارد .

شاید بتوان گفت که حرکت « غریزی » آن قسم از حرکت حیاتی است که حیوان در نخستین دفعه که خود را در وضع جدید و بیسابقه می بیند از خود ظاهر می سازد ، یا به عبارت صحیح تر حرکتی است که اگر حیوان در چنین وضع بیسابقه ای قرار گیرد انجام خواهد داد^۲ .

۱. از کتاب غریزه و تجربه (چاپ سال ۱۹۱۲) .

۲. هر چند که تشخیص این فقط در مقام مقایسه با اعمال و حرکات سایر افراد همان نوع میسر است و باز بر می گردیم به لزوم مقایسه که در تعریف پرفسور للوید مورگان بدان ایراد کرده بودیم .

غرایز حیوانات در مراحل مختلف رشد فرق می‌کند و این امر ممکن است در رفتار آنها موجب تغییراتی گردد که مربوط به آموختن و اکتساب نیست. بلوغ و ظهور غریزه جنسی و تغییراتی که به اقتضای فصول مختلفه سال در آن حاصل می‌گردد مثال خوبی است. وقتی که غریزه جنسی نخستین مرتبه در هنگام بلوغ ظاهر می‌شود رفتار حیوان در مقابل جفت خود غیر از رفتاری است که قبل از آن نسبت به او داشته، اما با این حال اکتسابی نیست زیرا اگر پیش از آن جفت خود را هیچ ندیده بود باز هم عیناً همانطور رفتار می‌کرد.

از طرف دیگر حرکت حاصل از تجارب قبلی اوضاع و احوال مشابه را که هرگاه حیوان دارای چنان تجربه نباشد قادر به انجام آن نمی‌گردد حرکت «آموخته» یعنی متضمن «عادت مکتسب» می‌نامند.

لیکن دقت و وضوح این تمایز در عمل به واسطهٔ مدخلیت پاره‌ای عوامل محومی گردد. زیرا اولاً بسیاری از غرایز بتدریج رشد می‌کنند و در مراحل اولیه که رشد کافی نیافته رفتار حیوان بطوری از روی عدم مهارت است که تمیز نحوهٔ عمل او از عمل آموختن و کسب عادت مشکل می‌نماید. ویلیام جیمز معتقد است که کودک انسانی راه رفتن را به غریزه انجام می‌دهد و عدم توانایی و مهارت او در مراحل اول راه افتادن به واسطهٔ این است که غریزهٔ مزبور هنوز رشد و رسیدگی کامل نیافته است. و اظهار امیدواری کرده است که روزی «بیوه مردی» از اهل علم و تحقیق که فرزند خردسالش در چنین مرحله‌ای باشد بتواند حالات و اطوار او را مورد آزمایش قرار داده و این مطلب را ثابت نماید.

ولی چه این حکم دربارهٔ اطفال آدمی درست باشد و چه نباشد

جیمز دلایل و شواهدی ذکر می کند که به موجب آن « مرغ پریدن را نمی آموزد » و در موقع وصول به سن مقتضی بنا به غریزه پرواز آغاز می کند . ثانیاً غریزه غالباً عمل مطلوب را فقط بطور اجمال و اختصار بدست می دهد و لذا احراز دقت و اطمینان در انجام آن محتاج آموختن و کسب عادت است . ثالثاً در موارد بارز عادت مکتسبه مثل تکلم به هر حال یک قسم غریزه لازم است تا عمل آموختن بر اه افتد . در مورد بخصوص تکلم فرض معموله این است که غریزه ای که مدخلیت عمده دارد تقلید است اما این فرض خالی از تأمل نیست (رجوع کنید به کتاب « هوش - حیوانات » تألیف « ثورندایک ») .

لیکن با وجود قیود و استثنائات فوق تمایز کلی میان غریزه و عادات انکارناپذیر است . مثال بارز غریزه در حیوانات غذا خوردن نوزاد است قبل از آنکه فرصت آموختن یافته باشد و مثال بارز عادت دو چرخه سواری است که هیچکس آن را به غریزه نمی داند اما پس از آموختن حرکات لازم آن را به چنان سهولتی انجام می دهد که گویی غریزی است .

عمل آموختن که عبارت از اکتساب عادات است در حیوانات مختلف مورد بررسی بسیار واقع گردیده . حیوانی گرسنه مثلاً گربه را در قفسی قرار می دهند که درب آن یا بلند کردن چفتی باز می شود و خوراک را در خارج از قفس می گذارند . گربه اول این سو و آن سو به جست و خیز می پردازد و دیوانه وار سعی می کند خود را از قفس بیرون اندازد . عاقبت تصادفاً چفت بلند می شود و گربه به غذا حمله آور می گردد . روز بعد آزمایش را تکرار می کنند و این دفعه گربه خیلی زودتر از دفعه پیش بیرون می رود اما هنوز بعضی حرکات بیهوده و بی اختیار از او سر می زند

روز سوم سرعت خروجش از قفس بیشتر است و چیزی نمی‌گذرد که یکر است به سراغ چفت می‌رود و آن را برمی‌دارد. دیگر اینکه شبکه طلسم‌مانندی می‌سازند که دارای راهروهای متعدد بن بست است و راه خروج آن منحصر به يك مسیر معینی در میان این بن بست‌هاست و موشی را در وسط آن قرار می‌دهند که بوی غذای واقع در خارج به مشام او می‌رسد. موش به بوی طعام به هر سو می‌دود. از هر راهروی داخل می‌شود و به بن بست می‌خورد تا بالاخره اصرار و سماجتش کارگرمی افتد و راه بیرون را پیدا می‌کند. این آزمایش را روزهای متوالی تکرار می‌کنند و هر دفعه طول مدت سرگردانی موش را قبل از یافتن راه فرار اندازه می‌گیرند و می‌بینند که هر روز این مدت از روز قبل کمتر می‌شود تا عاقبت روزی می‌رسد که دیگر حیوان به راه بن بست نمی‌پیچد و یکسره بیرون می‌رود. طریقهٔ آموختن آدمی هم چه در مورد سخن گفتن و چه نوشتن و چه یادگرفتن ریاضیات یا علم سیاست و ادارهٔ کشور نظیر همین روش است.

پروفسور واتسون نظریهٔ بدیعی دربارهٔ منشأ عادت، یعنی حرکات بلااراده دارد که به نظر من بنتهایی کافی برای توجیه آن نیست ولی شاید تا حدی صحیح باشد. برای ساده کردن مطلب فرض کنیم که حرکات بلاارادهٔ حیوان محدود به ده حرکت مختلف باشد یعنی فقط ده راهرو بیشتر نیست و فقط یکی از آنها روبه محل خوراک یا هر چیز دیگری که مطلوب باشد باز است. پس آن حرکت مؤثر و مؤدی به فرار همیشه يك بار در طی کوششهای حیوان برای جستن مفروضت می‌گیرد و حال آنکه هر يك از حرکات دیگر بطور متوسط فقط در طی نصف کوششهای

او بوقوع می‌پیوندد. به این قرار تمایل به تکرار عمل سابق (که بدون احتیاج به مداخلت «خود آگاهی» قابل توجیه است) موجب می‌شود که حرکت مؤثر از حرکات دیگر ممتاز به‌تأکید گردد و پس از چندی فقط همان یک حرکت انجام گیرد. ایراد وارد بر این نظر هرگاه آنرا یگانه طریقه توجیه امر بدانیم این است که اگر درست باشد لازم می‌آید که قبل از خاتمه مرتبه دوم آزمایش هیچگونه پیشرفتی در کار حیوان حاصل نشود در صورتی که آزمایش نشان می‌دهد که در همان مرتبه دوم نتیجه کار او بهتر از دفعه اول است. پس باید امر دیگری در نحوه ظهور و حصول عادت از حرکات بلا اراده مداخلت داشته باشد لیکن من موجبی نمی‌بینم که بگویم این امر مستلزم وجود «خود آگاهی» است.

ثورندایک به عنوان فرض موقت و غیر قطعی نحوه رفتار اکتسابی یا آموختن را تحت دو قاعده به شرح زیر بیان کرده است:

قاعده تأثیر: از میان واکنشهای متعددی که در مقابل وضع واحدی ظاهر می‌گردد، آنکه مقارن یا بلافاصله بعد از حصول لذت و خرسندی برای حیوان باشد در صورت تساوی سایر احوال و شرایط، رابطه محکمتری با وضع مزبور خواهد داشت بطوری که هرگاه این وضع اعاده شود احتمال تکرر واکنشهای مزبور بیشتر خواهد بود. و برعکس واکنشهایی که مقارن یا بلافاصله بعد از حصول رنج و زحمتی برای حیوان باشد در صورت تساوی سایر شرایط رابطه‌شان با وضع مزبور سست می‌گردد بنحوی که هرگاه این وضع اعاده شود احتمال تکرر واکنشهای مزبور کمتر خواهد بود و هر چه شدت این لذت و الم بیشتر باشد قوت و ضعف این رابطه نیز به همان نسبت بیش و کم خواهد شد.

قاعدۀ تمرین : شدت وضعف رابطه هر واکنشی در مقابل وضع معینی در صورت تساوی سایر شرایط منوط به تعداد دفعاتی است که با وضع مزبور ارتباط یافته و متناسب با قوت و مدت ارتباطات مذکور است.

با توضیحی که عنقریب دربارهٔ معنی «رضایت و لذت» و «رنج و زحمت» خواهیم داد قبول این دو قاعده کاملاً موجه خواهد بود.

آنچه دربارهٔ حیوانات از نظر غریزه و عادات صادق است در مورد انسان هم صدق می‌کند. اما بطور کلی هر چه در مدارج تکامل بالاتر برویم قدرت تعلم بیشتر می‌شود و مواردی که افراد بالغ غریزهٔ خالص و غیر مشوب به عادت را ظاهر می‌سازند کمتر می‌گردد و در مورد ایشان این اصل به نحو اشد جاری است تا به جایی که بعضی گفته‌اند اهمیت غریزه در زندگی آدمی کمتر است تا در زندگی حیوانات. اما چنین تصویری خطاست. آموختن فقط هنگامی میسر است که غریزه سائق آن باشد، همان حیواناتی که بتدریج راه‌گریز از قفس را یاد می‌گیرند ابتدا حرکات بی‌رویه از آنها سر می‌زند که غریزی صرف است اما اگر این حرکات بلا اراده نبود هرگز به کسب تجربه که بعداً موجب بروز حرکات صحیح می‌شود توفیق نمی‌یافتند. (هاب هوس در کتاب «تکامل ذهن» صحت این مطلب را انکار کرده ولی به نظر من انکار او غیر موجه است.) به همین منوال کودک انسانی در حین آموختن تکلم همه‌گونه اصوات تلفظ می‌کند تا روزی که صوت صحیح بر حسب اتفاق از دو لبش بیرون آید. پس پیدا است که تلفظ آن اصوات بلا رویه که سخنگویی را بدون آن هرگز نمی‌توان آموخت اصلاً غریزی است. به نظر من همین حکم در بارهٔ

تمام عادات و استعدادات اکتسابی صادق است و در همه آنها يك فعاليت غریزی حضور دارد که ابتدا حرکات غیر مؤثری را ایجاد می کند اما سائق و محرکی برای آموختن روشهای مفید و مؤثر واقع می گردد .

گره گرسنه به بوی ماهی به سوی آشپزخانه می رود و این در صورت وجود ماهی روش بسیار مؤثری است که اطفال نیز آن را بکار می برند، اما بعدها که عمری از آنها گذشت می فهمند که صرف رفتن به آشپزخانه موجب وجود ماهی در آنجا نمی شود و باید همان نتیجه مطلوب را به این وسیله بدست آورد که هر صبح به سرکار برود و هر شام به خانه بازگردد . هیچکس به قیاس و استدلال محض و بدون تجربه نمی توانست حدس بزند که رفت و آمد و حرکات جسمی روزانه يك شخص عادی موجب می شود که ماهی را از دریا به خانه او ببرند ، اما تجربه نشان می دهد که چنین است و لذا شخص مزبور به رفت و آمد خود ادامه می دهد چنانکه گره مجوس نیز چفت در قفس را همینکه يك بار یاد گرفت هر دفعه بازمی کند . البته در واقع زبان و تکلم راه آموختن را بر انسان آسانتر کرده هر چند که از نظر روان شناسی آن را غامض تر ساخته است اما در حقیقت زبان خاصیت ذاتی عمل آموختن و دخالت غریزه را در تسهیل آن تغییر نداده است. درباره لغت و زبان در یکی از فصول آینده ذکر می خواهیم نمود .

اشتباه عقیده عامه درباره غریزه از این جهت است که آن را مضمون از خطا و واجد حکمتی فوق طبیعی می دانند که قابل هیچگونه تغییر و تعدیلی نیست . اما این توهم محض است . غریزه علی القاعده بسیار

بی حساب و غیر دقیق است بنحوی که در موارد عادی از آن نتیجه حاصل می شود اما هر گونه عامل غیر عادی باعث انحراف و گمراهی آن می گردد. جوجه های ماکیان بنا به غریزه دنبال مادر خود می روند اما در روزهای اول که خیلی کوچکند هر چیزی را که حرکت کند و کوچکترین شباهتی به مادرشان داشته باشد حتی آدمی را تعقیب می کنند (روانشناسی ضمیر جلد دوم صفحه ۳۹۶). برگسون از قول فابردر باره نوعی زنبور موسوم به آموفیلا شرحی نقل کرده که چگونه با دقت فوق العاده در بدن کرمهای درخت تخمگذاری می کند. اکنون از کتاب «غرایز در انسان» تألیف د رور (ص ۹۲) در این باره قسمتی را نقل می کنم: «بنا به مشاهدات فابر که برگسون هم قبول کرده زنبور آموفیلا هر يك از مراکز عصبی شکار خود را دقیقاً و بدون خطا نیش می زند بطوری که کرم بکلی فلج می شود، اما بلافاصله نمی میرد و مزیت این نتیجه آن است که تخمهای زنبور که در بدن کرم قرار دارد بر اثر حرکات او از میان نمی رود و در موقع مقتضی خوراك تازه از گوشت بدن کرم برای آنها آماده است».

«اما بر طبق تحقیقات دکتر پکهام و خانمش ثابت شده که نیش این زنبور آنطور که فابر مدعی است کاملاً دقیق و خالصی از خطان نیست و تعداد آنها همیشه یکسان نمی باشد و گاهی کرم فلج نمی شود و گاهی بعد از نیش خوردن می میرد، اما هیچیک از این عوامل و تغییرات تأثیری در وضع تخمها ندارد زیرا آنها از حرکات ضعیف کرم و از خوردن

گوشت فاسد شده بدن آن صدمه‌ای نمی‌بینند.»

این مطلب می‌رساند که عشق و علاقه به امور شگفت‌آور چگونه حتی محققین دقیقی مانند فابرو و فیلسوفان بزرگی مانند برگسون را همراه می‌سازد. در همین فصل از کتاب دکتر دورر امثله و شواهد جالب توجه دیگری از خطای غرایز داده شده که بعضی از آنها را نقل می‌کنیم:

«تخمهای سوسک موسوم به لومکوزا^۱ در لانه مورچگان پرورش می‌یابند و خوراک این تخمها بچگان همان مورچگانند اما با این حال مورچگان مزبور تخم لومکوزا را با همان مواظبتی که نسبت به تخمهای خود معمول می‌دارند پرورش می‌دهند و چون طرز تغذیه بچگان خودشان مناسب با حال تخمهای سوسک نیست و باعث هلاکت آنها می‌شود روش پرورش و تغذیه بچه‌های خود را بکلی تغییر می‌دهند تا مناسب با وضع طفیلیها بشود» (ص ۱۰۶).

سیمون در کتاب (حافظه) مثالی از غریزه می‌آورد که بر اثر تجربه مؤثرتر می‌شود. می‌گوید شکارچیها گوزن را با تقلید صدای خودش (اعم از نر یا ماده) به سوی خود جلب می‌کنند اما هرچه گوزن سنش بالاتر برود فریب دادن او مشکلتر و لزوم دقت در تقلید صدا بیشتر می‌شود.

تعداد کتابها و رسالاتی که درباره غریزه نوشته‌اند بی‌شمار است و نظایر امثله بالا را می‌توان بلا انتها ادامه داد لیکن نکاتی را که باید درباره آن بر خلاف آنچه در عرف عامه مشهور است تذکر داد به شرح زیر است:

1. Lomechusa

۱. غریزه مستلزم علم قبلی به غرض و غایتی که برای آن مفید واقع می‌گردد نیست.
۲. غریزه فقط معدبه حصول این غرض و غایت در اوضاع و احوال عادی حیوان مورد بحث است و دقت آن از آنچه علی‌الرسم برای این منظور لازم است تجاوز نمی‌کند.
۳. اعمالی که به غریزه شروع می‌شود بعد از تجربه بهتر انجام می‌گردد.
۴. غریزه مبدأ و محرك حرکات آزمایشی است که در جریان عمل آموختن مورد احتیاج است.
۵. غرایز در مراحل اولی خود قابل تعدیل و تعلق به متعلقات گوناگون است. کلیه خواصی که در بالا برای غرایز ذکر شد غیر از اولی یعنی فقد علم قبلی قابل مشاهده خارجی محض است و این مطلب هر چند قابل اثبات به حس و مشاهده نیست اما از پاره‌ای امور و مقدمات به وضوح تمام می‌توان استنباط نمود. مثلاً کیست که معتقد باشد که کودک نوزاد از لزوم خوراک برای حفظ حیات خود علم و اطلاع دارد؟ یا اینکه حشرات در موقع تخمگذاری متوجه لزوم حفظ نسل خود هستند؟ در حقیقت غریزه وسیله و روشی است برای عمل بدون تدبیر و پیش‌بینی بنحوی که از نظر علم الحیات معمولاً مفید تشخیص داده می‌شود. به همین جهت است که فهم وضع اساسی غریزه در تحریک اعمال حیوانی و بشری تا این حد حائز اهمیت می‌گردد.

میل موضوعی است که اگر غلط نکنم نظر صحیحی درباره آن نمی توان اتخاذ کرد مگر اینکه عقیده بلارویه ای را که معمولاً درباره آن رایج است تقریباً یکباره و از گون گردانیم . طبیعی آن است که میل را ذاتاً عبارت از آن وضع متخذ و مختار ذهن در برابر امری بدانیم که فعلیت نیافته و از مخیلات است. این امر را غایت یا غرض میل می نامند و مقصود هر عملی می دانند که ناشی از این میل باشد. معمولاً مضمون یا محتوای امیال را در عداد مضمون عقاید خود قرار می دهیم با این تفاوت که وضع ذهنی ما در مقابل مضامین این دو اختلاف دارد. بر حسب این نظریه وقتی که می گوئیم «کاش باران بیاید» یا «احتمال باران می رود» در اولی اظهار میل می کنیم و در دومی اظهار عقیده می نماییم ولی هر دو حاوی موضوع و مضمون واحدی است که همان صورت ذهنی باران باشد. قول به اینکه میل يك قسم احساس نسبت به این مضمون است و عقیده يك قسم احساس دیگری نسبت به آن است آسان می نماید. بنا به این نظر آنچه اول در میل پدید می آید امری تخیلی است که احساسی خاص با آن مرتبط است که همان احساسی باشد که ما آن را «میل کردن» می نامیم. ناراحتی ناشی از میل نامرضا و اعمالی که به منظور ارضای این

میل است هر دو بنابه این نظریه از آثار میل بشمار می‌روند .

اما هر چند عقل سلیم و شعور عادی بر این نظریه ایرادی ندارد لیکن به نظر من از بن نادرست است. البته آن را به دلایل منطقی نمی‌توان باطل کرد اما حقایق چندی می‌توان ذکر نمود که بتدریج از سادگی و معقولیت ظاهری آن می‌کاهد تا اینکه عاقبت به این نتیجه می‌رسیم که بهتر است آن را رها ساخته و موضوع را بالمره از نظر دیگر لحاظ نماییم .

اولین دسته از حقایقی که خلاف عقیده و عرف عامه درباره میل و خواهش نفسانی می‌توان آورد حاصل مطالعات تحلیل روانی است . در مورد افراد انسان و بخصوص در مورد کسانی که مبتلا به هیستری (حمله عصبی) و بعضی انواع جنون هستند پاره‌ای امیال «لایشر» و ناهشیار دیده می‌شود که معمولاً آنها را حاکی از اضلال نفس یا خودفریبی می‌دانند . اغلب تحلیل‌گران روانی به تحلیل مفهوم میل کمتر توجه دارند ، علاقه آنها بیشتر به این است که به مشاهده دریابند که چه چیزهایی مورد میل و خواهش مردم است تا اینکه بفهمند خود میل و خواهش عبارت از چیست . به نظر من اگر نتایج مطالعات آنها به لسان فرضیه «رفتاری» درباره میل بیان شود غرایزش بمراتب کمتر خواهد بود از اینکه به زبان عرف عامه بیان گردد . نوع اموری را که به این مسئله مربوط می‌شود می‌توان به شرح زیر به نحو کلی وصف نمود : شخصی می‌گوید که میل او چنین و چنان است و این میل منشأ و مصدر اعمال معینی از جانب او می‌شود ، اما مترصد خارجی مشاهده می‌کند که نحوه اعمال این شخص متوجه حصول غرض و غایتی است غیر از آنچه خود او اظهار می‌دارد و این غرض و غایت دیگر از نوعی است که تمایل به آن را می‌توان از

وی انتظار داشت . اما این میل ثانوی معمولاً از لحاظ صلاح و تقوی مادون میل مورد اقرار اوست ولذا اظهار آن به اندازه میل اول مطبوع طبع وی نیست و بنابراین چنین فرض می کنند که این میل ثانوی فی الواقع به عنوان میل به غرض معینی وجود دارد، منتهی در قسمت ناهشیار یا غیر مشعوره ذهن است که بیمار از دخول آن به قسمت هشیار، از ترس اینکه نسبت به خود احساس تنفر نماید ، ممانعت می کند . شك نیست که در بسیاری موارد می توان به يك چنین فرضیه ای بدون تصنع و تکلف ظاهر قائل گردید . اما هرچه اصحاب فروید بیشتر درقشرهای تحتانی غریزه کاوش می کنند از چیزی که شبیه به میل مشعوره باشد دورتر می شوند و احتمال این عقیده مستبعدتر می گردد که فقط خود فریبی است که از ما پوشیده می دارد که مافی الواقع به اموری که در زندگی ظاهری مکروه و نامطبوع است تمایل داریم .

در مواردی که ذکر کردیم تعارض بین مترصد خارجی و ذهن خود- آگاه بیمار ملاحظه می گردد . تمایل تام طریقه تحلیل روانی این است که نظر مترصد خارجی را بر شهادت مراقبت نفسانی شخص بیمار ترجیح دهد و من با اینکه این تمایل را کاملاً صحیح می دانم اما تجدید تعریف میل را به عنوان قانون علی اعمال افراد لازم می دانم نه به عنوان امری که بالفعل در ذهن باشد .

اما بهتر است خواص ذاتیه این امور یا نمودها را بوضوح بیان نماییم .

شخصی به ما می گوید که غایت معینی مثلاً (الف) را می خواهد و برای حصول آن می کوشد و عمل می کند اما می بینیم که اعمال او برای

حصول منظور دیگری مثلا (ب) متناسب است و این غایت ثانوی از نوعی است که بیشتر حیوانات یا مردم غیر متمدن آن را می جویند در حالی که مردم متمدن آنرا ترك کرده اند . گاهی بیمار به يك سلسله عقاید کاذب متوسل می شود تا به خود تلقین نماید که اعمال او متوجه نیل به غرض (الف) است در صورتی که فی الواقع این اعمال جز وسیله ای برای حصول غایت (ب) نیست . مثلاً ما و سوسه می شویم که به کسانی که مورد نفرت ما هستند آزار برسانیم و بالنتیجه معتقد می شویم که آنها شیریند و باید به وسیله مجازات اصلاح شوند . این عقیده موجب می شود که به وسوسه اصلی یعنی زجر دادن عمل کنیم و در عین حال معتقد باشیم که عمل ما از راه خیرخواهی و اصلاح و توبه دادن مفسدان و گناهکاران است . به همین جهت است که قوانین جزایی در تمام ادوار شدیدتر از آن بوده ، که در واقع برای اصلاح مجرمان لازم است و هرگاه فقط نیت اصلاح آنها محرک اصلی مجازات بود البته چنین شدتی لازم نمی گردید . اگر در مقام توجیه چنین وضعی بگوییم انسان «نفس» خود را فریب می دهد طریقه آسان توجیه را انتخاب کرده ایم اما این توجیه اغلب موهوم است .

بیشتر مردم در مورد مجازات محرکات انتقام گری را از خود پنهان نمی کنند و همانطور که به پنهان داشتن فلان قضیه ریاضی از خود احتیاجی نمی بینند ، به اختفای این احساسات هم محتاج نیستند . محرکات اعمال ما در نظر بیننده غیر دقیق ظاهر نیست و باید به وسیله تحقیق علمی اعمال ما مکشوف گردد و در طی این تحقیقات باید همانطور که مثلا در حرکات سیارات یا عکس‌العملهای يك عنصر جدید الاکتشاف مطالعه می کنیم نفس خویش را مورد بررسی عینی و خارجی قرار دهیم . تحقیق در احوال

حیوانات این نتیجه را تأیید می کنند و از بسیاری جهات بهترین مقدمه تحلیل میل و خواهش نفسانی است . در مورد حیوانات ملاحظات اخلاقی و تأثیرات محل آن مدخلیتی ندارد لیکن در مورد افراد انسانی ذهن ما دائماً به واسطه تذکرات اخلاقی منحرف می شود ، زیرا می گویند فلان نظریه موجب یأس یا بدبینی یا بی اعتقادی می شود و غرور نوع بشر در طی قرنها چنان افسانه عظیمی درباره عقل و فضیلت خود ساخته و پرداخته که اگر علم در صدد یافتن حقایق بر آید کسانی که به این توهمات شیرین متمسکند مساعی آن را تخطئه خواهند نمود ، اما کسی علاقه ندارد بداند که حیوانات چه فضایل یا رذایلی دارند و هیچکس به عاقل یا ناطق بودن آنها معتقد نیست . بعلاوه کسی توقع ندارد که آنها چندان دارای «خود آگاهی» باشند و همه حاضریم قبول کنیم که غریز آنها مایه صدور اعمال مفید می گردد بدون اینکه مآل و غایت آنها قبلاً مورد نظر باشد . نظر به تمام این جهات از مطالعه احوال حیوانات بهتر می توان به تحلیل بسیاری جنبه های ذهن انسان پرداخت تا اینکه خود افراد انسانی را مستقیماً تحت مشاهده و آزمایش قرار دهیم .

ما همه تصور می کنیم که از مشاهده رفتار ظاهر حیوانات می توانیم کمابیش دریابیم که به چه چیزی میل دارند و اگر چنانکه من معتقدم واقعاً چنین باشد باید قاعدتاً میل را به وسیله اعمال ظاهر ابراز نمود زیرا ما جز این اعمال ظاهر از حیوانات چیزی مشاهده نمی توانیم کرد . ممکن است آنها دارای ذهنی باشند که در آن انواع امور وقوع می یابد ، لیکن ما چیزی درباره ذهن آنها جز آنچه به وسیله اعمال ظاهرشان استنتاج می کنیم نمی دانیم و هر چه این قبیل استنتاجات را بیشتر مورد بررسی قرار

دهیم بیشتر نسبت به آنها شك حاصل می کنیم . پس ظاهراً باید گفت که اعمال ظاهر یگانه ملاك استنباط امیال حیوانات است. از این مرحله تا مرحله بالاتر یعنی اخذ نتیجه يك قدم بیشتر نیست و نتیجه آن است که میل حیوان چیزی جز سلسله معینی از اعمال وی نیست؛ یعنی اعمالی که معمولاً ما آنها را منبعث از میل مورد بحث می دانیم و اگر ثابت کردیم که این نظریه برای توجیه امیال حیوانات مقنع و کافی است اطلاق و انطباق آن برای توجیه امیال افراد انسانی دیگر اشکالی نخواهد داشت. انسان معمولاً از رفتار ظاهر حیوان مأنوس می تواند حکم کند که گرسنه است یا تشنه و خشنود است یا ناراضی و متجسس است یا بیمناک، و اثبات صحت این احکام تا جایی که امکان دارد باید از روی اعمال متعاقب بلافاصله حیوان معلوم گردد. بیشتر مردم خواهند گفت که قبلاً حالت ذهنی حیوان را به وسیله يك چنین استنتاجی می فهمند که مثلاً تشنه است یا گرسنه و غیره و سپس منتظر رفتار بعدی او می شوند اما چنین دوری از حرکت ظاهر به ذهن فرضی حیوان و دوباره رجعت به رفتار ظاهر او بالکل زاید است و می توان بسادگی گفت که رفتار حیوان در دقایق سابق و ایجاد مختصات ممیز «گرسنگی» است و احتمال دارد که رفتار او در دقایق لاحق به همین نحو باشد مگر آنکه غذایی بدست بیاورد یا محرك قویتری مانند ترس آن را قطع نماید. حیوان گرسنه آرام است به جایی که معمولاً محل غذاست می رود باینی بومی کشد با چشم خیره می شود و به انحراف دیگری حساسیت اعضای حاسه خود را افزایش می دهد و همینکه نزدیکی او به غذا بحدی رسید که اعضای حاسه وی از آن متأثر گردند با سرعت روبه آن می شتابد و به خوردن مشغول می شود

و پس از آن اگر مقدار غذا کافی بود اطوار واحوال او بکلی عوض می‌شود و به احتمال اغلب دراز می‌کشد و بخواب می‌رود. این چیزها مانند آن امور مشهودی است که حیوان گرسنه را از سیر متمایز می‌سازد. علامت خاصی که به موجب آن سلسله اعمالی که معرف گرسنگی است ممیز می‌گردد حالت ذهنی حیوان نیست که آن را به مشاهده نمی‌توانیم دید بلکه رفتار و حرکات ظاهر و بدنی اوست و همین نحوه مشهود در حرکات ظاهری اوست که من آن را «گرسنگی» نام می‌دهم نه امری که شاید اصلاً موهوم باشد و یقیناً مجهول است و آن را به عنوان جزئی از اجزای ذهن حیوان فرض می‌کنیم.

اگر آنچه در مورد گرسنگی واقع می‌شود تعمیم دهیم می‌توانیم بگوییم که آنچه ما بدان میل می‌گوییم همیشه در حیوان به وسیله سلسله اعمالی که دارای خواص معینی است متجلی می‌گردد. اول حالت فعالیت است که بقید پاره‌ای شرایط که عنقریب ذکر خواهیم کرد عبارت از حرکاتی است که احتمال اخذ نتیجه از آن می‌رود و این حرکات در غیر صورت انقطاع، مادام که نتیجه مزبور بدست نیامده ادامه دارد و پس از حصول نتیجه معمولاً مرحله آرامش نسبی برقرار می‌شود. دوره اینگونه اعمال به واسطه پاره‌ای خصوصیات بطور کلی از حرکات ماده بیجان ممتاز می‌گردد که مهمترین آنها به قرار ذیل است:

۱. تناسب و اقتضای اعمال مزبور برای حصول نتیجه معین.
۲. ادامه عمل تا هنگامی که نتیجه حاصل شود. هیچیک از این دو خاصیت را نمی‌توان از حد معینی فراتر برد زیرا هر یک از آنها ممکن است:

الف . تا اندازه‌ای در ماده بیجان مشهود باشد.

ب . و تا اندازهٔ معتنابهی در حیوانات مفقود باشد و در مورد نباتات باید گفت که حالت متوسط و بین‌بینی دارند و آن رفتاری را که موجب اسناد میل از جانب ما به حیوانات می‌گردد به درجهٔ بسیار ضعیفتری حائز هستند.

الف. ظاهراً شاید بتوان گفت که رودخانه‌ها «میل» به دریا دارند زیرا آب علی‌العموم در حال حرکت بلاانقطاع است تا اینکه به دریا یا جایی که خروج از آن بدون جریان سر بالایی ممکن نباشد برسد و لذا می‌توان گفت که در حال حرکت میل حصول به چنین حالتی دارند. اگر چنین نمی‌گوئیم به واسطهٔ آن است که رفتار و حرکت آب را به وسیلهٔ قوانین فیزیکی بهتر توجیه می‌کنیم و اگر علم دربارهٔ حیوانات بیش از این می‌بود شاید از اسناد میل به آنها نیز خودداری می‌کردیم و واکنشهای فیزیکی و شیمیایی را برای توجیه رفتار آنها کافی می‌دانستیم .

ب . بسیاری از حرکات حیوانات خصوصیات دوری را که مظهر میل است نمودار نمی‌سازد.

اولاً در مورد حرکات به اصطلاح قسری مانند لغزیدن و افتادن جسم آنها مانند اجسام بیجان تابع قوانین طبیعی عادی است . حیوانی که از پرتگاهی سقوط می‌کند هر قدر هم در هوا دست و پا بزند حرکت مرکز ثقلش با حرکت جسم بیجان فرقی ندارد . در این مورد اگر حیوان پس از سقوط کشته شود در بادی نظر خصوصیات دور اعمال مظهر میل بچشم می‌خورد یعنی يك سلسله حرکات لاینقطع دیده می‌شود که تا رسیدن به زمین ادامه دارد و سپس سکون کامل برقرار می‌گردد .

با این حال نمی‌گوییم که حیوان آنچه را واقع شد می‌خواسته است زیرا از طرفی این حادثه معلول عوامل قسری محض است و از طرف دیگر اگر حیوان زنده بماند به تکرار این تجربه تمایل نشان نخواهد داد. از ذکر دلایل دیگری که می‌توان یافت فعلاً صرف نظر می‌کنم. علاوه بر حرکات قسری حرکات منقطع را می‌توان ذکر نمود، مثل اینکه گنجشکی به قصد خوردن دانه‌های گندم پرواز کند و از «حرکات» دست پالیزبان بترسد و باز گردد. اگر اینگونه انقطاع حرکات زیاد شود تکمیل دور و اتمام آن بندرت حاصل شود. خصوصیات دور مزبور چنان غیر بارز خواهد بود که تشخیص آن تقریباً غیر ممکن خواهد گردید. نتیجه ملاحظات مختلفه فوق این است که اختلافات میان جانداران و اجسام بیجان هرگاه رفتار ظاهر و کلی آنها منحصر آ موضوع مشاهدات خارجی غیر علمی قرار گیرد دقیق نیست و بنظر می‌رسد که فقط اختلاف در مراتب و درجات است نه در ذات و ماهیت. به همین جهت است که می‌بینیم همیشه مردم خیال پرور، سنگ و خاک را هم دارای نوعی روح و جان می‌دانند.

دلایل و شواهد بر اینکه حیوانات دارای روح هستند چنان ضعیف و متزلزل است که اگر آنها را کافی بدانیم حق این را خواهیم داشت که قدمی فراتر نهیم و تمثیلاً قائل شویم به اینکه ماده علی‌العموم دارای روح است. مع هذا علی‌رغم ابهام موضوع و موارد مشکوک وجود دور میل در رفتار حیوانات خاصیتی کلی است که به وسیله آن علی‌الظاهر جانداران از اجسام بیجان متمایز می‌گردند و به نظر من وجود همین خصوصیت است که موجب می‌شود حیوانات را دارای میل بدانیم و

این خاصیت را به آنها اسناد دهیم ، زیرا رفتار آنها را شبیه اعمال ارادی و منبعث از میل افراد انسانی (برحسب عقیده) می سازد .

دروصف رفتار حیوانات تعریفات زیر را اختیار می کنیم :

«دور رفتاری» عبارت از یک سلسله حرکات اختیاری یا انعکاسی حیوان است که موجب ایجاد نتیجه معینی است و تا ایجاد نتیجه مزبور ادامه دارد مگر اینکه به وسیله مرگ یا حادثه یا یک دور رفتاری جدیدی قطع گردد . (مقصود از حادثه در اینجا مداخله قوانین مادی محض است که موجب حرکات قسری می شود) .

«مقصود» دور رفتاری نتیجه ای است که حصول آن دور مزبور را پایان می دهد و معمولاً یک حالت سکون موقت است مشروط بر اینکه قبل از حصول به آن قطع نشده باشد . «میل» حیوان عبارت است از مقصود دور رفتاری مادام که دور مزبور در جریان باشد .

به نظر من تعریفات فوق برای توجیه اغراض و امیال افراد انسان هم کافی است ولی وجهه نظر ما فقط حیوانات است و آنچه به مشاهده و ترصد خارجی می توان فهمید . و تمام اصرار من این است که از الفاظ «غرض یا مقصود» و «میل» جز آنچه در تعریفات فوق مندرج است هیچگونه مفهوم دیگری اراده نشود .

در باب ماهیت مبدأ و محرك اولیه دور رفتاری تا کنون سخنی نگفته ایم و همین امر است که اقوی دلیل و مستند صاحبان نظریه عادی میل و اراده بشمار می رود . حیوان گرسنه به حرکت خود ادامه می دهد تا غذا بدست بیاورد پس طبیعی است که فرض کنیم تصور غذا در تمام طول مدت این جریان حاضر بوده و فکر غرض و غایت مقصود جریان

مزبور را بحرکت آورده است . لیکن چنین نظری در بسیاری موارد بخصوص در مواردی که غریزه مدخلیت دارد قابل قبول نیست . بطور مثال تولید نسل و پرورش نوزادان را ملاحظه کنید . پرنندگان جفتگیری می کنند و آشیانه می سازند و تخم می گذارند و روی آن می نشینند و جوجگان را خوراک می دهند و از آنها نگاهداری می کنند تا به رشد برسند . فرض اینکه کلیه این سلسله اعمال که جملگی اجزای يك دور واحد رفتاری است منبث از پیش بینی غایت مقصود لااقل در اولین مرتبه باشد ، بکلی محال است . فرض ما باید این باشد که محرك انجام هر يك از این اعمال اجباری از پشت سر است نه جاذبه از پیش روی . آنچه را که مرغ در هر مرحله انجام می دهد به واسطه این است که محرك و مجبری به آن عمل مخصوص دارد نه به واسطه اینکه می فهمد و ادراک می کند که مجموع دور اعمال او برای حفظ نسل و نژاد او مفید است . همین حکم درباره سایر غرایز صادق است . حیوان گرسنه احساس ناراحتی و بی آرامی می کند و محرکات غریزی او را به انجام حرکاتی که مؤدی به تغذیه می شود سوق می دهند ، اما عمل جستجوی غذا دلیل کافی نیست بر اینکه حیوان فکر غذا را در «ذهن» خود دارد .

آمدیم بر سر آدیان و آنچه درباره اعمال خودمان می دانیم . روشن است که چیزی که در مورد ما دور رفتاری را بجنیش می آورد احساسی است از قبیل آنچه نامطبوع خوانده می شود . مثلا گرسنگی را بگیریم ابتدا يك احساس ناراحتی درونی پیدا می شود که موجب عدم تمایل به ساکت نشستن می گردد و حساسیتی نسبت به روایح اشتها آور حاصل می گردد و جاذبه ای به سوی هر گونه غذایی که در دسترس باشد

ایجاد می‌کند. در هر لحظه از طول این جریان ممکن است این آگاهی دست دهد که گرسنه هستیم به این معنی که به خود می‌گوییم «من گرسنه‌ام»، لیکن ممکن است مدتی قبل از این لحظه نیز نسبت به غذا اشتغال به عمل داشته باشیم. در حین سخن گفتن یا خواندن ممکن است بطور ناهشیار به خوردن مشغول باشیم ولی اعمال اکل را به همان نحوی که در حال آگاهی نسبت به آن انجام می‌دهیم بجا می‌آوریم و هرگاه سیر شدیم آن اعمال هم متوقف خواهد گردید. آنچه «آگاهی» می‌خوانیم ظاهراً فقط ناظر جریان است و حتی وقتی فرمان می‌دهد دستورات او مانند نصایح پدرفرزانه‌ای است که اگر دستور هم نمی‌داد باز مفاد آن به موقع اجرا گذاشته می‌شد. این نظر شاید در بادی امر مبالغه‌آمیز جلوه کند ولی هرچه اعمال ارادی ما و علل آنها بیشتر بررسی شود بر قوت آن افزوده می‌گردد. عمل الفاظ در این ماجرا پیچیده و منشأ مهم اشتباهات و اغتشاشات است و بعداً به بحث از آن خواهیم پرداخت. فعلاً هنوز از بحث میل ابتدایی که در انسان وجود دارد، اما به صورتی است که نسبت او را به اجداد حیوانی او ثابت می‌کند، فارغ نشده‌ایم.

میل هشیار یا خود آگاه عبارت است از یک جزء که ذاتی میل است و یک جزء دیگر که عقیده فرد است نسبت به آنچه می‌خواهد و باید درباره آن قسمت که غیر از عقیده است مطلب کاملاً روشن گردد.

عنصر بدوی غیر موقتی میل و خواهش ظاهراً فشاری است از عقب نه کششی از جلو یعنی اجباری است که از امر واقع دور می‌سازد نه اینکه جذبه‌ای باشد که به سوی منظور خیالی و مثالی بکشانند. بعضی احساسات یا وقایع ذهنی دیگر دارای کیفیتی است که ما آن را ناراحتی می‌نامیم

و اینها ایجاد يك رشته حرکات بدنی می کند که احتمال دارد منجر به قطع آنها گردد . وقتی که ناراحتی رفع شد یا حتی هنگامی که تخفیف کلی یافت احساساتی حاصل می شود که واجد کیفیتی است که ما آن را لذیذ یا مطبوع می خوانیم . احساسات مطبوع یا اصلاً محرك عمل نمی شود و یا حداکثر محرك چنان عملی می گردد که احتمالاً موجب تمديد آن است . در باب ذات و ماهیت لذت و الم بعداً سخن خواهیم گفت ولی فعلاً علاقه و ارتباط آنها با عمل و میل مورد بحث ماست . اگر نظرگاه اصالت رفتاربان را موقتاً کنار بگذاریم می توان فرض نمود که برای حیوانات گرسنه احساساتی حاصل می شود که موجب ناراحتی و رنج است و این احساسات نامطبوع محرك حرکاتی می گردد که احتمال دارد آنها را به غذایی برساند که در خارج قفس نهاده اند . وقتی که به - خوراك رسیدند و آن را خوردند رنج و ناراحتی آنها رفع می شود و احساسات آنها مطبوع و لذت آور می گردد . ظاهراً و بخطا چنین بنظر می رسد که حیوانات مزبور این وضع را در تمام طول مدت این جریان در خاطر داشته اند در صورتی که فی الواقع فقط ناراحتی آنها را در فشار مداوم گذاشته بود . اما وقتی که حیوانی مانند انسان دارای قوه رؤیت باشد چنین تصور می کند که وضع نهایی از ابتدا در ذهن او حاضر بوده است . و گاهی بالاخره معلوم می شود که چه وضعی موجب ترضیه او می گردد بطوری که رنج و ناراحتی در واقع تصور چیزی را که موجب رفع آن خواهد شد به ذهن او می آورد . معهذا احساس حاوی ناراحتی به عنوان محرك اصلی اولیه باقی می ماند . اینک می رسیم به مسئله ماهیت لذت و الم . از زمان کانت چنین

معمول بوده که امور ذهنی را به سه قسمت عمده تقسیم می کنند که عبارت باشد از علم و میل و احساس و مراد از احساس همان لذت و الم است. البته لفظ «علم» زیاد معین و محصل است زیرا حالات ذهنی مربوط به آن را تحت عنوان کلی «معرفت» می آورند که نه فقط شامل اعتقادات می شود بلکه ادراکات و تشکیکات و فهم معقولات نیز مشمول آن می گردد. لفظ میل نیز واجد عموم مقصود نیست زیرا مثلاً اراده و در واقع هر چیزی که متضمن قسمی کوشش یا «عمل» باشد باید تحت این مقوله قرار گیرد. من شخصاً فایده ای برای این تقسیم سه گانه محتویات ذهن قائل نیستم. به عقیده من ادراک حسنی یا احساسی (منجمله صور ذهنیه) تمام مایه ذهن است و هر امر دیگری را می توان تحلیل کرد و یا به گروه های احساس که به انحای طرق مختلفه بایکدیگر ارتباط دارند یا به خصوصیات این احساسهای فردی یا جمعی منحل نمود. در مورد اعتقاد من دلایل خود را در فصل دیگری بیان خواهم نمود و در اینجا فقط به بیان دلایل مربوط لذت و الم اکتفا می کنم.

در باب لذت و الم سه نظر کلی می توان اتخاذ نمود یعنی یا ممکن است گفت که امور موجود مستقل و جدایی هستند در ذهن کسانی که آنها را احساس می کنند و یا آنها را کیفیات ذاتی احساس یا امور ذهنی دیگر دانست و یا اینکه اصلاً آنها را اسامی و الفاظی دانست برای بیان خواص علی و قایمی که لذت یا مولم است. فرضیه اول که لذات و الم را جزو محتویات ذهنی صاحبان آن می داند به نظر من مبتنی بر هیچگونه دلیل قطعی نیست و بیشتر حاصل ابهام لفظ «الم» یا رنج است که بسیاری از جمله بار کلی را با شتاب افکنده و آنرا به عنوان دلیل مثبت اصالت ذهن

آورده است. الم را می‌توان هم به‌عنوان مفهوم سلبی یعنی نفی و مقابل «لذت» و مولم را مقابل با ملذ استعمال کرد و هم می‌توان الم را به‌عنوان احساس معینی در عداد احساس حرارت و برودت و لمس استعمال نمود. نحوه استعمال اخیر در کتابهای روان‌شناسی رایج‌تر است و اکنون دیگر به‌عنوان ضد و مقابل «لذت» استعمال نمی‌گردد. این تمایز را دکتر هدا^۱ به شرح ذیل بیان داشته است: «ابتدا لازم است بین «ناراحتی» و «الم» بوضوح تمیز داد. الم یارنج يك کیفیت حسی متمایزی است معادل باحرارت و برودت که شدت و ضعف آن را می‌توان برحسب نیرویی که در تحریک آن مصرف می‌شود بتقریب اندازه‌گیری کرد. برخلاف ناراحتی که حالت احساس ضد و مقابل لذت است و ممکن است با احساسهایی که فی‌نفسه مولم نیست همراه باشد مثل احساس حاصل از خاراندن کف‌پا. احساس حاصل از خراش دادن مکرر، حاوی هر دو عنصر است زیرا هم کیفیت احساس موسوم به درد را ایجاد می‌کند و هم با يك حالت احساس نامطبوعی توأم است که ما آن را ناراحتی نامیده‌ایم. از طرف دیگر فشار مفرط جز در مواردی که مستقیماً بر روی ساقه عصبی وارد شود بیشتر ایجاد ناراحتی می‌کند تا درد و الم».

خلط بیان ناراحتی و درد موجب گردیده که مردم ناراحتی را امری محقق‌تر از آنچه در واقع هست بدانند و تصور درد هم تحت تأثیر این نظر قرار گرفته، زیرا بدیهی است که ناراحتی و لذت از این حیث در عداد یکدیگرند. به مجرد اینکه ناراحتی را از احساس درد بوضوح تمیز دهیم به نظر طبیعی‌تر خواهد آمد که ناراحتی و لذت را از خواص

۱. در کتاب احساس و قشر خادجی دماغ، ۱۹۱۸.

امور ذهنی محسوب داریم نه از جمله نفس امور ذهنی مستقل و قائم به ذات . ولذا ما این نظر را که آنها امور ذهنی جداگانه‌ای هستند رد می‌کنیم و آنها را فقط به‌عنوان خواص نوع تجاربی می‌شماریم که ناراحتی و لذت نامیده می‌شوند .

اکنون باید دید که اینها واقعاً کیفیات امور ذهنی است یا فقط اختلاف در خواص علی آنها . به‌نظر من شخصاً راهی برای حل این مسئله نیست و هر یک از دو نظر برای توجیه و تبیین حقایق واقع کافی می‌نماید و اگر چنین باشد احوط آن است که از فرض کیفیات ذاتیه امور ذهنی اجتناب نموده و فقط به فرض اختلافات علی که انکار آنها ممکن نیست اکتفا نماییم . بدون اینکه نظریه کیفیات ذاتیه را بالکل رد کنیم می‌توان در تعریف ناراحتی و لذت گفت که عبارت از خواص علی هستند تا جز آنچه به موجب هر یک از دو نظریه معتبر است چیزی نگفته باشیم و بنابراین می‌گوییم :

« ناراحتی » خاصیت احساس یا واقعه ذهنی دیگری است که پاره‌ای حرکات ارادی یا انعکاسی را محرک می‌شود و آن حرکات موجب وقوع تغییر معینی می‌گردد که مستلزم انقطاع واقعه ذهنی مزبور است . « لذت » آن خاصیت احساسی یا واقعه ذهنی دیگر است که یا هیچ حرکت ارادی و انعکاسی را محرک نمی‌شود و یا در صورت تحریک فقط حرکاتی ایجاد می‌کند که موجب تمدید واقعه مورد بحث می‌گردد . میل مشعوره و خود آگاه که اکنون باید تعریف کنیم عبارت است از میل به آن معنی که تا به حال بیان کرده‌ایم توأم با اعتقاد صحیحی درباره غایت و مقصود آن یعنی آن حالت و وضعی که باقطع ناراحتی موجب

آرامش می‌گردد. اگر نظر ما دربارهٔ میل درست باشد اعتقاد دربارهٔ غایت و غرض آن ممکن است بخطا رود، زیرا فقط تجربه نشان می‌دهد که چه چیزی موجب قطع حالت ناراحتی می‌شود. هرگاه تجربهٔ لازمه ساده و عام باشد چنانکه در مورد گرسنگی دیده می‌شود احتمال خطا ضعیف است اما در موارد دیگر مثلاً میل شهوی در نزد کسانی که تجربهٔ کافی از نحوهٔ ترضیهٔ آن نداشته‌اند امکان وقوع خطا را باید انتظار داشت و در واقع هم بسیار اتفاق می‌افتد. عمل اخفا و سرکوب کردن محرکات باطنی که در زندگی متمدن بسیار لازم است وقوع خطا را آسانتر می‌سازد زیرا از تجربهٔ اعمالی که میل طبعاً سائق بدان است جلوگیری می‌کند و غالباً موجب می‌گردد که محرکات و بواعت مخفی مورد توجه و التفات قرار بگیرد یا زود از خاطر محو شود. خطایی که اینگونه بالطبع ناشی می‌گردد جزو عمدهٔ آن چیزی است که از جهتی بخطا اضلال نفس یا خودفریبی نامیده‌اند و فروید آن را به «حاجب ذهنی» نسبت داده است.

اما نکتهٔ دیگری در اینجا به تأکید احتیاج دارد و آن این است که اعتقاد به اینکه چیزی مورد میل است اغلب فی الواقع موجب ایجاد آن می‌گردد و همین مطلب است که تأثیر «خود آگاهی» را چنان غامض و پیچیده می‌نماید.

وقتی که اعتقاد پیدا می‌کنیم به اینکه امر معینی را طالبیم و بدان میل داریم خود این عقیده موجب می‌شود که به آن چیز احساس میل کنیم. این از طرفی به واسطهٔ تأثیر الفاظ بر احساسات است چون تأثیر شعر و فصاحت، و از طرف دیگر به سبب این است که احساس ناراحتی

معمولاً با عقیده به اینکه فلان چیز را می‌خواهیم و به آن دسترس نداریم مربوط است و به این نحو چیزی که در اصل وابتدا عقیده کاذبی دربارهٔ متعلق و مطلوب میل و خواهش ما بوده کم کم کسب حقیقت می‌کند، یعنی این عقیده کاذب یک میل فرعی ثانوی تولید می‌نماید که علیرغم واهی بودن منشأ آن واقعیت می‌یابد. مثالی بسزیم تا مطلب روشن شود. فرض کنید زنی که مطلوب و مورد علاقهٔ شما بوده بی‌وفایی می‌کند و شما را ترک می‌نماید و این کار به غرور شما بر می‌خورد و دل شما را ریش می‌سازد. عکس‌العمل طبیعی و میل شما در مقابل این عمل همان است که شاعر گفته^۱:

« چون تیغ جفای تو مرا غرقهٔ خون ساخت

روحم ز عذاب تو دمی باز نماند »

یعنی بخواهد که روحش مدام در نظر معشوقهٔ جفاکار ظاهر گردد و او را به عذاب روحی معذب سازد. اما دو چیز مانع از آن می‌شود که این احساس طبیعی را ابراز نماید یکی حس غرور که از اقرار به شکست ابا دارد و دیگر عقیدهٔ به اینکه شما فردی متمدن و تربیت شده هستید و از انتقام گرفتن و تلافی کردن پرهیز می‌کنید. از این رو بیک حالت ناراحتی در خود احساس خواهید نمود که ابتدا غرض و غایت معینی ندارد ولی بالمآل منجر به این می‌گردد که شغل خود را عوض کنید یا به سفر بروید یا مثل قهرمان کتاب آرنولد بنت هویت خود را مخفی کرده و به محله‌ای بروید که کسی شما را نشناسد^۲. هر چند علت اصلی و اولی این میل

۱. نقل از Donne شاعر انگلیسی است که گفته:

«When by thy scorn, O Murderess, I am dead»

۲. از یکی از داستانهای آرنولد بنت که قهرمان آن هویت خود را تغییر می‌دهد.

تصدیق کاذبی است در باره میل مستشمر به سابق شما لیکن میل مستشعر به ثانوی دارای یک نوع اصالت مأخوذ و مستفادی است و تأثیر آن بر اعمال شما تا به جایی می رسد که شمارا به سفر دور دنیا و امی دارد اما خطای اولیه دو قسم تأثیر خواهد کرد. یکی در لحظات بی خودی که ذهن تحت مراقبت نیست مثل حالت خواب و مستی و هذیان بیماری، و در این لحظات ممکن است چیزهایی بر زبان بیاورید که موجب رنجش یار بی وفای جفاکار باشد. دیگر اینکه ملاحظه خواهید نمود که سفر موجب تسلی خاطر نیست و از آن هم مأیوس شوید و ببینید که تفرج بلاد غریب نزهت خاطر نمی آورد مگر اینکه روزی بشنوید که هم مشوقه بی وفا خود نیز به درد حرمان مبتلا شده و مورد جفای منظور خودش واقع گردیده است. اگر چنین پیشامدی بکند عقیده شما ظاهراً این خواهد بود که نسبت به او کمال همدردی را احساس می کنید ولی ناگهان احساس خواهید نمود که مناظر جزایر گرمسیری و عجایب و بدایع هنرهای کشور چین و ماچین زیبا تر از آن جلوه می کند که تا به حال می کرده است. پس میل ثانوی که مأخوذ و مشتق از تصدیق کاذبه در باره میل اصلی و اولی است خود دارای قوه تأثیر بر اعمال ماست و لذا بر حسب تعریف باید آن را میل واقعی محسوب داشت. اما در صورت ارضای آن عطش میل اصلی فرو نمی نشیند و مادام که این میل اصلی ترضیه نشده باشد با وجود توفیق میل ثانوی حالت ناراحتی ادامه خواهد داشت. از آنجاست که اعتقاد به عبث و باطل بودن آرزوها و امیال بشری ناشی می گردد. آرزوهای باطل همان امیال ثانوی ماست اما اعتقادات کاذب مانع از این است که متوجه شویم که فرعی و ثانوی هستند.

آنچه که اطلاق عنوان خود فریبی بر آن بی وجه نیست ناشی از میل به اعتقاد است. انسان بسیاری چیزها آرزومی کند که قدرت نیل به

آنها را ندارد . می‌خواهد مورد تحسین و محبت عامه قرار گیرد ، می‌خواهد که اعمال و آثار او از حیث خوبی جزو عجایب روزگار باشد ، می‌خواهد عالم چنان نظام یابد که سعادت نهایی نصیب همه کس شود جز دشمنان او که باید اول به وسیله عذاب و کیفر توبه کنند و تصفیه شوند . و البته تحقق این آرزوها به دست خود انسان میسر نیست اما مقداری از رضایت و خرسندی که از تحقق این امور ممکن است حاصل گردد به طریق سهلتر یعنی با اعتقاد به اینکه تحقق یافته‌اند یا خواهند یافت بدست می‌آید . این میل به حصول اعتقاد در مقابل میل به حصول اصل واقعیت آنها از موارد خاص میل ثانوی است و مانند سایر موارد آن ترضیه آن مؤدی به قطع و رفع کامل احساس ناراحتی اولیه نمی‌گردد . معهذرا میل به اعتقادات در مقابل میل به امور واقع هم از نظر فردی و هم از نظر اجتماعی بسیار قوی و نیرومند است و بر حسب صورت اعتقادی که مورد میل قرار می‌گیرد آنرا خودخواهی یا خوش بینی یا دینداری می‌نامند . آنها که قدرت کافی دارند معمولاً کسانی را که در صدد برمی‌آیند ایمان آنها را به فضیلت نفس خودش یا نیکویی عالم وجود متزلزل سازند یا بقتل می‌رسانند یا بزدان می‌اندازند ، و به همین سبب است که افترا و نشر اکاذیب و کفرگویی و غیره همیشه جزو جرائم عمومی بوده و هنوز هم ، چنین است . بیشتر به واسطه میل به حصول اعتقاد است که اهمیت اصلی و بدوی میل چنین مختلفی و متناظر شده و نحوه عمل ذهن خود آگاه چنان توأم بسا ابهام و مبالغه گردیده است . اکنون می‌توانیم تحلیلی را که از مفهوم میل و احساس بعمل آوردیم خلاصه کنیم :

واقعۀ ذهنی از هر قبیل که باشد اعم از احساس یا صور خیالیه یا

اعتقادات یا تأثرات ممکن است علت يك سلسله اعمالی قرار گیرد که هرگاه ازخارج قطع نشود ادامه خواهد داشت تا يك حالت معین و محصلی تحقق یابد. سلسله واحدی از این اعمال را «دور رفتاری» نام داده‌اند. درجهٔ تحصيل حالات مختلف است. گرسنگی فقط غذای کلی می‌طلبد اما رؤیت تکه غذای معینی میل به خوردن همان غذا را ایجاد می‌نماید. خاصیت ایجاد يك چنین دوری از وقایع را «ناراحتی» می‌نامند و خاصیت آن وقایع ذهنی که خاتمه و پایان این دور باشد «لذت» است. خاتمهٔ دوره یا حصول يك حالت سکون و آرامش است و با اعمالی که فقط در جهت حفظ وضع موجود باشد. وضعی که در آن حالت آرامش حاصل می‌شود «غرض و غایت» دوره است و آن واقعهٔ ذهنی بدوی که متضمن ناراحتی است «میل» به وضعی نامیده می‌شود که موجب آرامش می‌گردد. اگر میل توأم و همراه با عقیدهٔ صحیحی دربارهٔ وضعی باشد که موجب آرامش می‌گردد آن را «خود آگاه» یا مستشعر می‌نامند و الا آن را غیر مستشعر می‌گویند. کلیهٔ امیال بدوی غیر مستشعر است و در افراد انسانی عقیدهٔ درباب غایات و اغراض امیال اغلب بخطا می‌رود. این عقاید ناصحیح امیال ثانوی را تولید می‌کند که موجب پیچیدگیها و غوامض جالب توجهی در روان‌شناسی امیال بشری می‌گردد بدون اینکه در کیفیت مشترك آن با امیال حیوانی تغییری حاصل کند.

در این فصل بحث ما در باره خصوصیتی است که بطور کلی اما نه مطلقاً، رفتار موجودات جاندار را از بیجان متمایز می‌سازد؛ و خصوصیت مزبور عبارت است از اینکه پاسخ و واکنش سازمند به مسأله معینی اغلب منوط و متوقف بر تاریخچه گذشته سازمند مزبور است نه اینکه فقط بر سائق معین و بر حالت معلوم فعلی او بستگی داشته باشد.

این خصوصیت ضمن پاره‌ای امثال و گفته‌های معروف بیان شده، مثل اینکه می‌گویند: «مارگزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد» یا کودکی که دستش به آتش سوخت دیگر نزدیک آتش نمی‌شود. شاید سوختگی اثر باقی و مرئی در طفل نگذارد اما عکس العمل او را در مقابل آتش تعدیل می‌نماید. معمولاً چنین می‌پندارند که در اینگونه موارد گذشته مستقیماً تأثیر نمی‌کند بلکه تأثیر آن غیر مستقیم است و به وسیله تعدیل ساختمان مغز حاصل می‌شود. مقصود من این نیست که بظان این فرض را ثابت کنم ولی می‌خواهم تذکر بدهم که فرضی بیش نیست

۱. سازمند در ترجمه organism در فرهنگها ضبط شده و از لحاظ اشتقاق لفظی و سابقه استعمال املاحي هر دو درست است.

و در پایان این فصل ادله‌ای که بر له آن اقامه شده مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد. اگر توجه خود را منحصرأ به حقایق واقع مشهود معطوف نماییم بایستی گفت که وقایع گذشته علاوه بر سوانح کنونی و حالت فعلی سازماند در تعلیل عکس العمل او مدخلیت دارد.

اما این کیفیت مختص به سازماند جاندار نیست. مثلاً فولاد مغناطیسی در ظاهر عیناً مانند فولاد غیر مغناطیسی است اما رفتار آن در پاره‌ای جهات با آن اختلاف دارد. در مورد ماده بیجان وقوع چنین آثاری که نادرتر و از لحاظ اهمیت کمتر است و ابداع فرضیات مقنعی درباره تغییرات بسیار خرد و صغیر در ساختمان آن که واسطه میان واقعه گذشته و یا عکس العمل متغییر کنونی قرار گیرد آسانتر است در مورد سازماند جاندار عملاً هر امری که از لحاظ رفتار ذهنی آنها ممتاز و مخصوص باشد با تأثیر مصر و مداوم گذشته ارتباط دارد. بعلاوه کلیتاً تغییرات در عکس العملها معمولاً به قسمی است که از لحاظ حیاتی به نفع سازماند جاندار عمل می‌کند.

به تبعیت از پیشنهادی که سمون (در کتاب حافظه^۱ چاپ لایپزیک ۱۹۰۸) در این باره کرده، این قبیل امور را «یاد آوردی» می‌نامیم زیرا تا آنجا که از وقایع مشهود می‌توان دید ادخال و اندراج پاسخها و واکنشهای سازماند جاندار در تحت قوانین علی فقط به این وسیله ممکن است که وقایع گذشته زندگی او را جزو علل و موجبات عکس العمل کنونی او قرار دهیم. منظورم فقط این نیست که حوادث گذشته جزو سلسله عللی است که منجر و مؤدی به واقعه کنونی می‌گردد که البته

همیشه صحیح است. مقصودم این است که در مقام بیان علت قریبۀ واقعه فعلی يك يا چند واقعه قبلی را باید داخل نمود مگر اینکه به تعدیلات فرضی در ساختمان مغزی سازمند جاندار متوسل گردیم. بطور مثال: بوی دود تپاله سوخته را احساس می کنید و به یادتان می آید که دفعه پیش کی و کجا این بویه مشامتان رسیده است. علت یاد آمدن شما آنجا که امور مشهوده حکایت می کند عبارت است هم از بوی تپاله (سائق کنونی) و استشمام آن در دفعه قبل (تجربه سابق). اما همین سائق در شخص دیگری که تجربه سابق شما را نداشته است موجب تذکر و اعاده همان خاطره نمی شود هر چند که تجربه سابق هیچگونه اثر مرئی و مشهودی در ساختمان مغزی به جای نگذاشته است. بنابه اصل معروف که می گوید «تکرر همان علت موجب تکرر همان معلول است»، نمی توان دود تپاله را علت منحصر اعاده خاطره سابق شما دانست زیرا تأثیر آن در موارد دیگر به همین نحو نیست، پس علت به یاد آوردن خاطره سابق باید هم دود تپاله فعلی باشد و هم يك واقعه گذشته، و بنابراین یاد آوردن شما مصداق آن چیزی است که ما آن را «امور یاد آوردی» نام نهاده ایم. پیش از اینکه فواتر برویم بهتر آن است که امثله ای چند از اقسام مختلف اینگونه امور یاد آوردی ذکر کنیم:

(الف) عادات مکتسبه. در فصل دوم دیدیم که چگونه حیوانات می توانند بتجربه راه بیرون آمدن از قفس را بیاموزند یا اعمال دیگری انجام دهند که به حالشان مفید است و لوبه غریزه نمی دانسته اند. رفتار گربه ای که قبلاً در قفس رفته و از آن تجربه حاصل کرده، با رفتاری که در اولین بار به قفس رفتن از او ظاهر می شود فرق دارد. ابداع فرضیه هایی

دربارهٔ اتصالات و روابطی که بر اثر تجارب گذشته در مغز ایجاد می‌گردد و موجب اختلاف میان این دو نحو عکس‌العمل می‌شود آسان است و احتمال صحبتشان نیز بعید نیست، اما آنچه فی الواقع مشهود است جز این نیست که بودن در قفس محرکی است که بر اثر تکرار آن نتایج مختلفی حاصل می‌شود و علت موجه و معلومهٔ رفتارگر به تنها وضع در قفس و ساختمان طبیعی معلومهٔ خود او نیست بلکه سابقهٔ او نسبت به قفس نیز ملحوظ است. از لحاظ نظرگاه فعلی ما این موضوع از مسئلهٔ اینکه رفتارگر به سبب امری ذهنی به نام «علم» است یا صرفاً از یک عادت جسمانی حکایت می‌کند، بکلی جدا و منفک است. علم معادماً همیشه در ذهن ما نیست لیکن به وسیلهٔ محرکات متناسب و مقتضی به ذهن فرا خوانده می‌شود. اگر از ما پرسند «پایتخت فرانسه کجاست؟» در پاسخ به واسطهٔ تجربهٔ سابق می‌گوییم پاریس است و تجربهٔ سابق به همان اندازه مسئلهٔ فعلی در تعلیل جواب ما ذاتاً مداخلت دارد.

(ب) صور خیالیه . در باب صور خیالیه یا ذهنیه در فصول آتی بتفصیل سخن خواهیم گفت. در اینجا فقط از حیث اینکه آنها نقش و «سواد» محسوسات سابقه هستند به آنها اشاره می‌کنیم. وقتی که از شهر نیویورک سخن برود احتمالاً تصویر معینی به ذهن شما می‌آید که اگر آن شهر را قبلادیده باشید نقشی از خود آن است و اگر ندیده باشید نقش عکسهای است که از آن دیده‌اید و حصول این صورت ذهنیه هم به واسطهٔ تجربهٔ سابق شماست و هم به سبب باعث و محرك فعلی که همان لفظ «نیویورک» باشد. به همین منوال صور خیالیه که در خواب می‌بینید هم حاصل تجارب گذشتهٔ شماست و هم محرك فعلی آن که عمل خواب

دیدن است. عموماً چنین معتقدند که کلیهٔ صور ذهنیه در اجزای بسیطهٔ خود نقش و سواد محسوساتند و اگر چنین باشد یاد آوردی بودن آنها واضح است. این نکته نه فقط فی نفسه، بلکه چنانکه بعداً خواهیم دید از حیث اینکه صور ذهنی از اجزای ذاتیهٔ «تفکر» محسوب می‌شود اهمیت دارد.

(ج) تداعی. حقیقت عمل تداعی ذهنی این است که هرگاه امری را تجربه می‌کنیم که سابقاً هم تجربه‌ای از آن داشته‌ایم، امر مزبور سیاق و زمینه یعنی مقترنات تجربهٔ سابق را نیز بذهن می‌آورد. بوی دود تبالهٔ سوخته که منظرهٔ سابقی را بخاطر می‌آورد مثالی است که قبلاً مورد بحث قرار داده‌ایم و مصداق واضح امور یاد آوردی است. اما یک قسم تداعی جسمانی محض نیز داریم که از تداعی ذهنی قابل تمایز نیست و این قسم را آقای «ثورن دایک» در حیوانات تحقیق نموده و در مورد آنها محرك معینی تداعی و متلازم با عمل معینی است که در مشقها و تمرینات نظامی سربازها هم نمونهٔ آن دیده می‌شود. در این موارد لازم نیست امر ذهنی مدخلیت داشته باشد زیرا محض عادت جسمی است. بین تداعی و عادت ذاتاً تمایزی نمی‌توان قائل شد و آنچه دربارهٔ عادات به عنوان امر یاد آوردی گفتیم بر متداعیات نیز بالسویه صادق است.

(د) عناصر غیر احساسی در ادراک. هرگاه عینی از نوع اعیان مأنوسه را ادراک کنیم آنچه از لحاظ ذهنی دادهٔ بلا واسطه و معلوم بالذات بنظر می‌رسد فی الواقع بیشتر مأخوذ و مستفاد از تجربهٔ سابق است. وقتی که عینی مثلاً سکه‌ای را می‌بینیم ظاهراً و به خیال خود از شکل «واقعی» آن آگاهی داریم و اثر و ارتسام حاصله در ذهن از چیزی مدور

است نه بیضی، اما در رسم و نقاشی باید بیاموزیم که چگونه اشیا را بر حسب احساس حاصله از آنها نمایش دهیم و نه بر حسب ادراک آنها. نمود بصری اشیا نمودی ناقص است که مواضع خالی آن را باید به وسیله احساس لمسی و غیره پر کرد و تملیه این تجاوزی و تدارک شکل « واقعی » و غیره عبارت است از عرضه کردن متضائفات عادی به جزء احساس اصلی ادراکات ما. ممکن است اتفاقاً در مورد خاصی متضائفات واقعی مزبور غیر عادی باشد مثلاً قالیبی را چنان بافته باشند که بنظر برسد کاشیکاری است.

در این صورت جزء غیر احساسی ادراک ما وهمی خواهد بود یعنی کیفیاتی را به ذهن عرضه می‌دارد که عین مورد بحث در واقع فاقد آن است. لیکن معمولاً اشیا کیفیاتی را که ادراک علاوه می‌نماید واجد هستند و باید چنین باشد، زیرا تجربه امور عادی سبب این افزودن است و اگر تجربه ما غیر از این می‌بود بدین نحو چیزی بر حساب خود علاوه نمی‌کردیم مگر اینکه افزودن غریزی باشد نه اکتسابی. ظاهراً در انسان کلیه آنچه مقوم ادراک مکانی و منجمله تضائف حس رؤیت و لمس و غیره می‌گردد یکسره اکتسابی است و در این صورت کلیه ادراکات عادی که به وسیله آن اعیان عادی مورد شناسایی ما قرار می‌گیرد حاوی يك عنصر یاد آوری مهمی خواهد بود.

اگر بخواهیم مورد دیگری را ذکر کنیم باید در نظر آوریم که چقدر شکفت آور خواهد بود اگر صدای موموگر به را از سگی بشنومیم و صدای عوسگ از گربه به گوشمان برسد. این تأثر متوقف بر تجربه سابق خواهد بود و لذا بر حسب تعریف امری یاد آوری است.

(ه) حافظه به عنوان علم. آن قسم حافظه که مورد بحث فعلی ماست علم محصلی است از واقعه سابقی در تجربه شخص و گاه به گاه انسان چیزهایی را که در گذشته بر او واقع شده بیاد می آورد به سبب اینکه امر حاضری او را به یاد آنها می اندازد ولی اگر چنانچه تجربه سابق غیر از این بود که هست، همین امر حاضر هرگز سبب اعاده آن خاطره گذشته نمی شد پس یاد آوردی امور در ذهن ما دو علت دارد :

۱. اول محرك و باعث فعلی و کنونی .

۲. دوم واقعه گذشته .

و از این جهت بنا به تعریف ما امری « یاد آوردی » یا (تذکری) است . هر تعریفی که از « امور تذکری » بعمل آید که شامل حافظه نباشد البته غلط است و نکته مهم درباره تعریف صحیح این نیست که شامل حافظه می شود بلکه دخول حافظه در تعریف به عنوان دخول فردی است از نوع و طبقه اموری که کلیه خاصیات موضوع روان شناسی را در بر می گیرد .

(و) تجربه. لفظ تجربه اغلب مبهماً استعمال می شود . جیمز چنانکه دیدیم آن را شامل تمام مایه خام و اولیه عالم می داند اما به این نحوه استعمال اعتراضی وارد است . زیرا در عالم مادی محض وقوع امور بدون حصول تجربه ممکن است و فقط امور تذکری و یاد آوردی است که تجربه را متقوم می سازد . وقتی می توان گفت که حیوانی « تجربه » از امر یا واقعه ای دارد که این واقعه در رفتار لاحق حیوان تعدیلی بعمل آورد ، یعنی جزء تذکری علت و قایع آینده در زندگی حیوان قرار گیرد. کودکی که انگشتش در آتش سوخته و از آتش می ترسد از

آن تجربه حاصل کرده، در صورتی که چوبی را که در آتش انداخته و باز بیرون آورده‌ایم چیزی «تجربه» نکرده زیرا اگر دوباره آن را در آتش اندازیم مقاومتی نشان نخواهد داد. ذات و ماهیت و «تجربه» همانا تعدیلی است که تجربه در رفتار حاصل می‌نماید. در واقع می‌توان در تعریف یک رشته تجربه یا یک سرگذشت معین گفت که سلسله‌ای از وقایع است که به وسیله یک علت تذکری به هم متصل گردیده است. به نظر من همین خاصیت است که ترجیحاً بر سایر خواص موجب تمایز علوم مربوط به سازمندان جاندار از علم فیزیک می‌گردد.

بهترین نویسنده‌ای که در مبحث امور تذکری تألیفاتی دارد ریشارد سمون^۱ است و ماحصل نظریه او را پیش از ادامه بحث در زیر نقل می‌کنم:

هرگاه سازمند جاننداری اعم از حیوان یا نبات تحت تأثیر محرکی قرار گیرد که در او حالت هیجانی ایجاد نماید رفع آن محرك او را به حال تعادل برمی‌گرداند. اما این حالت تعادل جدید با حالت اولیه فرق دارد چنانکه از تغییر تهیو و قدرت او به ابراز عکس‌العمل پیدا است. حالت تعادل قبل از تأثیر محرك را می‌توان حالت «تعادل اولیه» و حالت بعد از قطع محرك را حالت تعادل ثانویه نامید. تأثیر محرك را در ایجاد اختلاف بین حالت بی‌تعادل اولیه و ثانویه «اثر راسمه» و نفس این اختلاف را «اختلاف مرتسم^۲» حاصل از محرك می‌نامیم. و در تعریف امور تذکری یا یاد آوردی می‌گوییم امور حاصل از اختلافات مرتسم

است، که در حیوانات رابطه خاص و نزدیکی با سلسله اعصاب دارد اما حتی در انسان هم رابطه منحصر به فرد نیست.

وقتی که وقوع دو محرك زماناً اقتران داشته باشد اگر یکی از آنها بعداً دوباره وقوع یابد عکس العمل آن دیگری را هم ایجاب می نماید. این اثر را اثر «مقربه»^۱ می خوانند و محرکاتی که دارای این خاصیت هستند «محرکات مقربه» نامیده می شود. در این صورت می گویند اختلاف مرتسمه دو محرك «متداعی»^۲ اند، کلیه اختلافات مرتسم که مقترناً ایجاد می شوند متداعی هستند. بین اختلافات مرتسم که متعاقباً و متوالیاً ایجاد می گردند نیز تداعی است، لیکن قابل تبدیل به تداعی اقترانی است. در حقیقت اختلاف مرتسم هرگز اثر باقی يك محرك واحد بالانفكاك نیست بلکه اثر مجموع محرکاتی است که از لحظه معینی عمل می کنند و بالنتیجه هر جزئی از این مجموع در صورت تکرار و اعاده تمایل به ایجاد کل عکس العملی را دارد که قبلاً برانگیخته شده بود. سمون معتقد است که این اختلافات مرتسم موروثی است و عادات فطری حیوان ممکن است نتیجه تجارب اجداد او باشد و در این موضوع استناد به قول سموئیل باتلر می کند.

سمون دو قاعده یا اصل «تذکری» وضع کرده است قاعده اول یا قاعده «اثرراسمه» به این شرح است: «کلیه تهییجات مقارن در سازمندان جاندار يك عقده یا شبکه هیجانی مقترن مرتبط تشکیل می دهند که از

۱ . ekphoric influence ؛ از Ek - phoria یونانی به معنی

تأثیر فعاله یا تبدیل از قوه به فعل یا مقرب است ، یعنی آنچه قوه را به فعل نزدیک می کند و در زبان فارسی سابقه استعمال دارد.

این حیث عمل آن تأثیر راسمه دارد یعنی يك عقده مرتبتي از اختلافات مرتسم به جای می گذارد که از این جهت يك کل واحدی تشکیل می دهد. قاعده دوم یا «قاعده مقربه» به شرح زیر است: «اعاده يك جزئی از حالت نیرویی یعنی «مهیج» که سابقاً عمل تأثیر راسمه داشته بر عقده اختلاف مرتسم به نحو «مقرب» عمل می کند. مجموع این دواصل توأم از يك طرف نمودار فرضیه ای است (فرضیه اختلاف مرتسم) و از طرف دیگر حاکی از امر مشهودی است. امر قابل مشاهده آن است که هرگاه دسته معینی از محرکات بدو عقده یا شبکه ای از عکس العملها ایجاد کرده باشد اعاده يك جزء از محرکات مزبور معمولاً موجب اعاده تمام عکس- العملها خواهد شد.

نتایجی که سمون از قواعد اصلی خود اخذ می کند و نحوه اطلاق و انطباق آنها در جهات مختلف جالب توجه و بدیع است و پاره ای از آنها را در فصول آینده ذکر خواهیم نمود، اما در اینجا همان اشاره به خاصیت ذاتی و اصلی امور تذکری ما را بس است.

در باب ماهیت اختلاف مرتسم سمون اذعان دارد که در حال حاضر چیزی نمی توان گفت جز اینکه بگوییم عبارت از تغییری مادی در جسم سازمند جاندار است زیرا امری است که برای تبیین و توجیه نظر معینی فرض شده نه اینکه حاصل مشاهده مستقیم باشد. البته این فرض يك منشأ و منسأ واقعی در علم و ظایف الاعضا دارد، بخصوص اختلافاتی که به واسطه ضایعات مغزی در حافظه حاصل می شود؛ ولی با این حال هنوز فرضی بیش نیست، و صحت و اعتبار آن در خاتمه فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اما نظر من این است که در وضع فعلی علم و ظایف الاعضا، توسل به مفهوم اختلاف مرتسم، موجب تسهیل و سادگی نحوه توجیه امور تذکری نیست و قواعد مسلمه و معلومه این قبیل امور را می توان بر حسب واقعیات مشهوده و به وسیله فرض موقت مفهومی به نام «تعلیل یا ایجاب تذکری» بیان داشت. این همان نوع تعلیلی است که در ابتدای این فصل بدان اشاره شد، یعنی آن نوع از تعلیل که در آن علت قریب و بلاواسطه فقط عبارات از واقعه حاضر نیست بلکه مجموع واقعه حاضر و واقعه گذشته است. من اصراری ندارم که این نوع تعلیل غایی و نهایی است، لیکن در وضع فعلی علوم ما موجب سهولت و سادگی توجیه مطلب است و با توسل به آن می توان قواعد و قوانین رفتار جانداران را به لسانی بیان کرد که جنبه فرضیت آن از تعبیرات دیگر بمراتب کمتر است.

روشن ترین مثال این معنی اعاده خاطر و واقعه ای است در گذشته. در این مورد آنچه مشاهده می کنیم این است که محرك حاضر بالفعلی موجب تذکر آن وقایع می گردد اما در مواقعی که ما آنها را بخاطر نمی آوریم چیزی در ذهن مانست که بتوان خاطر آنها نامید. خاطرات به عنوان امور ذهنی واقعی گاه به گاه ظاهر می گردد ولی تا آنجا که می توان دید در حال اختفا به هیچ صورتی وجود ندارد و در حقیقت از اینکه می گوئیم در حال خفا هستند مقصود این است که در تحت شرایط معینی وجود خواهند یافت. پس اگر بین شخصی که واقعه معینی را بخاطر می آورد و کسی که آن را بیاد نمی آورد فرقی قائم باشد آن فرق قائم امری ذهنی نخواهد بود بلکه اختلاقی در مغز

ودماغ آنهاست. وجود چنین فرقی در مغز اشخاص بسیار محتمل ولی ماهیت آن مجهول است و به حالت امر مفروض باقی می ماند. آنچه را که تاکنون در این باره مورد مشاهده واقع گردیده می توان در عبارت زیر خلاصه کرد و گفت. هرگاه احساس مرکبی برای شخصی حاصل شود اعاده جزئی از آن ترکیب موجب اعاده خاطرۀ تمام آن می گردد. به همین منوال تمام امور تذکری درسازمندان جاندار را می توان تحت قاعده واحدی آورد که شامل تمام مفاد قابل مشاهده و اثبات حسی در دو قاعده سمون باشد. این قاعده واحد را می توان به عبارت زیر بیان نمود:

اگر محرك مرکبی مانند (الف) موجب عکس العمل مرکبی مانند (ب) درسازمند جاندار می گردیده باشد، وقوع جزئی از محرك (الف) در دفعه آتی موجب ظهور تمام عکس العمل (ب) خواهد شد.

این قاعده را باید با توضیح تأثیر تکرر دفعات وقوع و غیره تکمیل نمود اما ظاهراً خاصیت ذاتی امور تذکری را حاوی می گردد بدون اینکه مشوب به امور فرضی باشد.

هر وقت که نتیجه حاصله از محركی برسازمندی جاندار بر حسب سابقه گذشته سازمند مزبور اختلاف داشته باشد بدون اینکه بتوان اختلاف متناسبی در ساختمان فعلی و کنونی آن مشاهده کرد از «علیت تذکری» سخن می گوئیم مشروط بر اینکه به کشف قوانینی که مبین تأثیر سابقه باشد موفق گردیم. در علیت مادی عادی چنانکه به عقل سلیم ظاهر می شود يك وحدت صوری تقریبی در توالی امور مشهود است مثل اینکه «رعد متعاقب برق است» و «خمازی متعاقب مستی است» و غیره.

هیچیک از این توالیات از لحاظ نظری لایتغیر نیست زیرا ممکن است چیزی مخمل و مانع عمل آنها گردد . برای تحصیل قوانین فیزیکی و مادی ثابت و لایتغیر باید به معادلات فاصله که جهت تغییر را در هر لحظه نشان می‌دهد رجوع کرد نه به تغییر جامعه بعد از فاصله زمانی متناهی و لو هر قدر کوتاه باشد . اما از لحاظ زندگی روزمره عادی بسیاری توالیات به منزله ثابت و لایتغیر است . لیکن در مورد رفتار افراد انسانی این حکم صادق نیست . اگر به یک نفر انگلیسی بگویید روی نوک دماغ شما لکه سیاهی دیده می‌شود فوراً در صدد پاک کردن آن بر می‌آید اما اگر همان جمله را به یک نفر فرانسوی بگویید که زبان انگلیسی نمی‌داند چنین اثری نخواهد داشت . تأثیر الفاظ بر روی مستمعین یک امر تذکری است زیرا منوط به تجربه سابقه است که موجب گردیده معنی کلمات را بفهمد و بداند . اگر در نفسانیات محض قوانین علی در کار باشد با صرف نظر از مغز و بقیه بدن می‌بایستی به این صورت بیان گردد که « (ف) کنونی علت (ق) کنونی است » اما :

الف و ب و ج ... در گذشته با (ف) کنونی علت (ق) کنونی است .
 زیرا نمی‌توان مدعی شد که مثلاً فهم یک کلمه در ذهن ما در مواقعی که ما درباره کلمه مزبور فکر نمی‌کنیم حاصل و موجود بالفعل است . فهم این کلمه فقط استعدادی است در ذهن ، یعنی هرگاه لفظ مزبور را بشنویم یا درباره آن فکر کنیم فهم معنی آن در ما ظهور می‌کند . استعداد امری بالفعل نیست بلکه مجرد جزء تذکری قاعده یا قانون «علی تذکری» است .
 دریک چنین قاعده‌ای که « الف و ب و ج ... در گذشته با (ف)
 کنونی مجموعاً علت (ق) کنونی بوده‌اند » . الف و ب و ج ... را علت

تذکری، (ف) را سبب یا محرك و (ق) را عکس العمل می‌نامیم. کلیه مواردی که در آن تجربه مؤثر در رفتار باشد مصداق علیت یا تعلیل تذکری خواهد بود.

معتقدین به توازی ذهن و جسم مدعی هستند که روان‌شناسی را می‌توان نظراً از اتکالی به علم فیزیک یا وظایف الاعضا بالمره رهایی داد، یعنی معتقدند که هر واقعه ذهنی يك علت ذهنی دارد و يك امر مقارن مادی یا جسمی. اگر بنا را بر توازی ذهن و جسم بگذاریم بر طبق اصول منطقی اثبات اینکه علت در امور مادی و ذهنی باید از يك نوع باشد آسان خواهد بود و محال است که علیت تذکری در روان‌شناسی محقق باشد و در فیزیک چنین نباشد. اما اگر بناست روان‌شناسی از علم وظایف الاعضا مستقل باشد ظاهراً علیت تذکری را باید ذاتی امور نفسانی دانست. زیرا در غیر این صورت مجبوراً باید قائل شد به اینکه تمام علم ما و کلیه خزانه صور و خاطرات و جمیع عادات ذهنی ما در تمام اوقات به صورت ذهنی خفی موجود است و قیام آنها صرفاً به وسیله محرکاتی که موجب ظهور آنها می‌گردد نیست، اما اثبات این نظر بسیار مشکل است.

به نظر من اگر بخواهیم از لحاظ طریقه و روش استقلالی برای روان‌شناسی قائل شویم، و لواز لحاظ فلسفی چنین نباشد، می‌بایستی علیت تذکری را در روان‌شناسی بطور فرض موقت قبول کرده و لذا توازی را رد نماییم زیرا دلیلی بر تصدیق به علیت تذکری در قفس و فیزیک و امور مادی در دست نیست.

شاید این نکته قابل تذکر باشد که همین مفهوم تعلیل تذکری موجب گردیده است که برگسور علیت را در امور نفسانی مطلقاً منکر شود و بحق

متذکر گردد که چون تکرر محرك واحد موجب حصول اثر واحد نمی‌شود پس برخلاف قاعده معروف است که «علل مشابه ، معلول مشابه دارد» . اما اگر وقایع گذشته را بحساب آوریم و آنها را در علت داخل کنیم اعتبار قاعده مورد نقض او و حاکمیت اصل علیت در امور نفسانی مجدداً برقرار می‌گردد . اشکال این است که ماقوانین علی را هنوز به معنی و مفهوم مابعد طبیعی آن تعبیر می‌کنیم و می‌خواهیم بین علت و معلول علاقه و ارتباطی احساس کنیم و «تأثیر و عمل» علت را در خیال مجسم نماییم ؛ و مایل نیستیم قوانین علی را صرفاً وحدت صورت و یکسانی مشهود توالی و تعاقب امور بدانیم ، در صورتی که از نظر علمی جزاین تعبیری ندارد . مسئله اینکه چرا فلان امر واقع می‌شود ، یا اصلاً سؤال بی‌معنایی است یا طلب یک قسم توالی کلی‌تری است که شامل توالی مورد بحث اولیه باشد . عامترین قوانین توالی تجربی که در زمان معینی معلوم باشد فقط هنگامی قابل «توجیه و تبیین» می‌گردد که بعداً قوانین عامتری کشف بشود و قوانین قبلی در تحت آن اندراج پذیرد . اما همین قوانین اوسع و اعم تا زمانی به نوبه خویش در تحت قوانین عامتری اندراج نیافته‌اند به صورت اموری واقع و محقق و مبتنی بر مشاهده محض باقی می‌ماند نه اینکه متکی به دلیل و جهت عقلانی باشد .

بنابراین از نظر امکان عقلی صرف بر هر قانون علی که در آن وجود جزء علت باقی نباشد ایرادی وارد نیست و نفی آن به استناد اینکه آنچه گذشته و سپری شده در حال حاضر نمی‌تواند منشأ اثر باشد به منزله توسل به مفهوم کهنه و مابعد طبیعی علت است که علماً مجوزی

ندارد. تنها ایراد معتبری که علیه تعلیل تذکری می‌توان اقامه کرد این است که توجیه کلیه امور نفسانی بدون فرض آن ممکن خواهد بود. چنانکه دیدیم بدون توسل به چنین فرضی مفهوم «اختلاف مرتسم» سمون برای توجیه این امور کافی است و همچنین است هر نظریه دیگری که نتایج تجربه را حاصل در تغییرات مادی مغز و اعصاب می‌داند. اما آن قسم نظریاتی که آثار خفی تجربه را مادی ندانسته و نفسانی می‌انگارد قادر به توجیه آنها نخواهد بود مگر به تکلف و تصنع بسیار. کسانی که مایلند علم روان‌شناسی حتی المقدور از علم وظایف الاعضا مستقل و مجزا گردد باید نظریه علیت تذکری را اختیار نمایند. اما من شخصاً چنین تمایلی ندارم و لذا سعی خواهم نمود دلایلی را که بر له فرضیات شبیه به «اختلاف ارتسامی» به نظر می‌رسد بیان نمایم.

یکی از نکاتی که باید تأکید نمود این است که امور تذکری در جسمانیات نیز چون نفسانیات یافت می‌شود و حتی چنانکه «سرفرانسیس داروین» تذکر داده است در نباتات هم می‌توان دید. عادت لاقل به همان اندازه که از خصوصیات ذهن است جزو خصوصیات جسم هم هست و لذا اگر اعتبار علیت تذکری اصلاً مورد قبول ما باشد ناچار باید دخالت آن را در قلمرو امور غیرذهنی که قاعداً می‌بایستی تابع اصل علیت مادی به نحو عادی باشد تصدیق نمایم. حقیقت این است که بسیاری از آنچه ظاهراً جزو موارد تمایز و افتراق بین علم روان‌شناسی و علم فیزیک محسوب می‌شود، پس از بررسی دقیق معلوم می‌گردد که مشترك میان آنهاست. مسئله تأثیر تجربه یکی از این موارد است. البته

ممکن است چنانکه پروفیسور «ج. س. هالدین» مدعی است قائل شد به اینکه علم ابدان و وظائف الاعضا را نمی توان نظراً مؤول به علم شیمی و فیزیک نمود لیکن رأی مقبول میان علمای علم ابدان در این مورد خلاف نظر اوست و حقیقاً نیز تصدیق یک چنین گسستگی و انقطاعی در اتصال عالم جاندار و جهان بیجان محتاج دلایل بسیار متقن است. از این رو برای برهان مبتنی بر وجود امور تذکری در عالم ابدان جسمانی در مقابل فرضیهٔ خلافشان که علیت تذکری را غایبی و نهایی می داند باید وجه و اعتباری قائل گردید.

دلیل مبتنی بر رابطهٔ میان ضایعات مغزی و فقد حافظه به آن قوتی که ظاهراً بنظر می رسد نیست اما نمی توان آن را بالمره خالی از اعتبار دانست. آنچه مسلم است حافظه و امور تذکری علی العموم ممکن است بر اثر تغییراتی که در مغز حاصل می شود مختل شود یا بالکل از میان برود. این امر محققاً ثابت می دارد که مغز در ایجاد حافظه مدخلیت ذاتی دارد اما دلیل بر آن نیست که حالت معینی در مغز بذاته شرط کافی برای وجود حافظه است، در صورتی که آنچه اثباتش مطلوب است همین موضوع اخیر است. نظریهٔ اختلاف ارتسامی یا هر نظریهٔ مشابهی باید دایر بر این باشد که انسان به شرط داشتن بدن و مغزی به وضع و حالت مناسب بدون احتیاج به وجود شرایط دیگر حافظهٔ معینی خواهد داشت. اما آنچه مسلماً معلوم شده این است که اگر بدن و مغز به وضع و حال مناسب نباشد دارای حافظه و خاطرات نخواهد بود به عبارت دیگر ثابت شده که وضع مناسب بدنی شرط لازم وجود حافظه

است اما شرط کافی نیست . پس تا آنجا که معلومات قطعی ما اجازه می‌دهد برای ایجاد حافظه هم يك واقعهٔ ماضیه لازم است و هم يك وضع و حالت مغزی معین .

برای اثبات قطعی اینکه امور تذکری در مواردی حاصل می‌شود که پاره‌ای شرایط جسمانی محقق باشد بایستی بتوانیم اختلافات میان مغز شخصی که به زبان انگلیسی تکلم می‌کند و شخصی که به زبان فرانسه سخن می‌گوید یا اختلافات میان مغز کسی که نیویورک را دیده و کسی که آن را ندیده فی الواقع ببینیم . ممکن است زمانی برسد که چنین کاری میسر شود اما در حال حاضر امکان آن بسیار بعید است . در زمان کنونی تاجایی که می‌دانیم دلیلی نداریم بسراپنکه هر اختلافی بین علم حاصل نزد (الف) و علم حاصل نزد (ب) همواره موازی و ملازم با اختلافی در مغزهای آنان است . ممکن است به وجود چنین مقارنتی اعتقاد داشت اما این اعتقاد مبتنی بر تخیلات و اصول علمی کلی است نه بر اساس مشاهدات جزئیة و تفصیلی . من شخصاً متمایل به این هستم که این عقیده را به عنوان فرض موقت اختیار کنم و بگویم که تجربهٔ سابقه در رفتار کنونی فقط از طریق تعدیلات در ساختمان جسمانی بدن تأثیر می‌کند . اما دلایل و شواهد بر له این نظر قطعیت کامل ندارد و لذا نباید نظر مخالف را بالکل رها ساخت یا امکان این را که تعلیل تذکری توجیه غایی و نهایی امور تذکری است یکسره باطل دانست . این را از این جهت نمی‌گوییم که صحت غایت تعلیل تذکری را محتمل می‌دانیم بلکه از این جهت که امکان آن را قطعاً منتفی نمی‌دانیم . و از لحاظ پیشرفت علم باید غالباً فرضیاتی را که سابقاً غیر ممکن بنظر می‌رسید بکلی از خاطر دور نداشت .

قوانین علی درعالم ماده و ذهن



علم جدید ثابت نمود که مفهوم متداول علت و معلول بالمره خطاست و باید مفهوم دیگری که «قوانین تغیر» باشد جانشین آن گردد. بنا به مفهوم متداول واقعه جزئی معینی مانند (الف) واقعه جزئی دیگری را مانند (ب) ایجاد می‌کرد و لازمه آن این بود که در صورت حدوث واقعه (ب) واقعه سابقی به نام (الف) می‌توان کشف کرد که با واقعه لاحق نسبتی داشته باشد بنحوی که :

۱. هرگاه (الف) حادث شود (ب) متعاقب آن واقع خواهد شد.

۲. در این توالی و تعاقب يك «ضرورتی» هست نه اینکه مجرد

وقوع بالفعل (الف) و سپس وقوع بالفعل (ب) باشد .

مثال نکته دوم همان بحث کهن بر سر این است که اگر بگوییم

روز شب را ایجاد می‌کند صحیح است یا نه زیرا روز همیشه قبل از

شب می‌آید و جواب معموله این بود که نمی‌توان گفت روز علت شب

است زیرا اگر حرکت وضعی زمین متوقف گردد یا چنان بطئی شود که

يك گردش کامل آن يك سال طول بکشد دیگر شب متعاقب روز نخواهد

بود. عقیده عامه بر این بود که علت چیزی است که تصور عدم وقوع

معلول متعاقب آن در هر صورتی و به هر نحوی محال باشد .

اما حقیقت واقع این است که آن توالی و تعاقبی که معتقدین به مفهوم متداول علیت بدان معتقدند تا به حال در طبیعت پیدا نشده است. تمام امور طبیعی در حال تغییر دائم است. از آنچه ما به نام يك «واقعه» واحد» می خوانیم اگر درست دقت شود معلوم می گردد که در حقیقت يك جریان یا «فراشوند» است. اگر بنا باشد که این واقعه معین علت آن واقعه معین دیگر گردد بایستی که هر دو زماناً متجانب باشند زیرا اگر بین آنها فاصله زمانی باشد ممکن است در آن فاصله امری واقع شود که مانع از حصول تأثیر منتظره گردد. از این رو علت و معلول بایستی جریانات یا فراشوندهای متجانب باشند. قبول این نظر لافل در مورد قوانین مادی مشکل است. یعنی مشکل می توان تصور کرد که جزء سابق فراشوندی که علت است مادام که جزء لاحق آن تغییر نکرده است بتواند در معلول ایجاد اثری نماید. مثلاً فرض کنید که مردی بر اثر مسمومیت از آرسنیک می میرد در این صورت می گوئیم که خوردن آرسنیک علت مرگ او بوده. اما واضح است که جریانی که منتهی به آن گردید که او آرسنیک را بدست بیاورد ربطی به این امر ندارد و از هر چیزی که قبل از زهر خوردن او واقع شود می توان صرف نظر کرد، زیرا در حصول اثر آن مداخلیتی ندارد مگر اینکه وضع، و حالت

۱. نظریه کوانتتها حاکی از این است که اتصال ظاهری است و اگر چنین باشد لافل نظراً می توان به وقایعی که «جریان» یا «فراشوند» نباشد رسید اما در آنچه مسلماً مشهود می گردد هنوز اتصال ظاهراست و همین امر فعلاً اظهارات فوق را موجه می سازد.

۲. Process را به جای «جریان» می توان ترجمه به لفظ کرد و «فراشوند» خواند.

خود او را در حین خوردن سم تغییر دهد. لیکن از این هم فراتر می‌توان رفت و گفت که بلعیدن آرسنیک در واقع علت قریب مرگ نیست زیرا ممکن است همان شخص بلافاصله بعد از خوردن سم هدف گلوله قرار گیرد و در آن صورت علت مرگ آرسنیک نخواهد بود. آرسنیک در بدن موجب تغییراتی می‌شود که با واقعه مرگ يك فاصله زمانی منتهایی دارد و از اجزا و مراحل سابق و متقدم این تغییرات می‌توان به همان نحوی که جریان به دست آوردن آرسنیک راقبل از خوردن آن حذف نمودیم صرف نظر نمود. اگر به این طریق پیش برویم می‌توانیم جریان با فرآشوندی را که بدان علت نام داده‌ایم کوتاهتر و کوتاهتر سازیم و به همین منوال باید اثر معلول را نیز کوتاه کرد. ممکن است چنین اتفاق بیفتد که بلافاصله بعد از مرگ آن مرد بمبی جسد او را قطعه قطعه کند و به مجرد دانستن اینکه مرگ او به واسطه مسمومیت آرسنیکی بوده نتوان گفت که پس از مرگش چه روی خواهد داد. پس اگر علت را يك واقعه و معلول را واقعه دیگری فرض کنیم باید هر دو را بدون حد و حصر کوتاه ساخت. نتیجه آن است که حقیقت قوانین علی يك جهت تغییری است در هر آنی از زمان، و باز به همانجا می‌رسیم که معادلات فاصله قوانین علی را حاوی می‌گردد. قانون طبیعی که می‌گوید «(الف) همیشه سابق بر (ب) است» فقط معین می‌کند که يك ذره یا جزء معین از ماده در وضع معینی چه سرعتی خواهد داشت، یعنی حرکت این جزء ماده در هر لحظه از زمان چه سرعتی دارد نه اینکه در لحظه بعد در چه نقطه خواهد بود.

قوانینی که مندرج در معادلات فاصله هستند ممکن است دقیق

باشد اما اثبات دقت آنها ممکن نیست. آنچه در باره آنها بتجربه می‌دانیم تقریبی و استثنا پذیر است. قوانین دقیقی که در علم فیزیک ثابت مفروض می‌شوند قریب به حقیقت و صحت است اما حقیقت و صحت آنها به همان بیانی که فعلا از آنها می‌شود معلوم نیست. قوانینی که بتجربه بر ما معلوم می‌شود به صورت همان قوانین علی مرسوم و متداول است جز اینکه نباید آنها را دارای اطلاق و ضرورت دانست. «خوردن آرسنیک باعث مرگ می‌شود» از امثله خوب تعمیمات تجربی است، شاید مستثنیاتی داشته باشد اما موارد آن نادر است. مزیت این تعمیمات تجربی بر قوانین دقیق فیزیکی این است که مربوط به امور قابل مشاهده است در صورتی که اجزای بی‌نهایت را نمی‌توان چو در مکان و چه در زمان مورد مشاهده قرار داد و حتی نمی‌دانیم که خود زمان و مکان الی غیر النهایه قابل تجزی هستند یا نه. از این رو تعمیمات تجربی غیر دقیق علی رغم اینکه فاقد اطلاق تام و دقت تمام هستند، در علوم دقیقه مقام معینی دارند زیرا آنها مبادی و مبانی قوانین دقیق قرار می‌گیرند و دلایل و جهاتی که موجب می‌شود آنها را معمولاً صحیح بدانیم محکمتر است از جهات اعتقاد به اینکه قوانین دقیقتر همیشه صحیح و معتبر هستند.

پس علم از تعمیماتی آغاز می‌کند که به صورت قضیه «وقوع (الف) معمولاً سابق بر وقوع (ب) است» بیان می‌گردد و این بیان غایت تقرب به بیان مرسوم و متداول قوانین علی است. ممکن است در مورد معینی وقوع (الف) همیشه سابق بر وقوع (ب) باشد اما ما نمی‌توانیم به این امر علم داشته باشیم زیرا محال است کلیه احوال و

اوضاع ممکنه را که مانع از حصول این توالی می‌گردد پیش‌بینی کنیم یا بدانیم که فی الواقع هیچک از آنها وقوع نخواهد یافت. لیکن اگر تعداد زیادی از موارد حصول این توالی را بدانیم و موارد عدم حصول آن را اصلاً ندیده یا بندرت دیده باشیم عملاً مجاز خواهیم بود که بگوییم «الف علت ب است» مشروط بر اینکه مفهوم علت را مقرون به اوهام و خرافات مابعدطبیعی که حول این کلمه جمع شده نسازیم.

نکته دیگری که توجه به آن دربارهٔ علت به معنای فوق غیر از نقد اطلاق و ضرورت اهمیت دارد این است که علت امری فرد یعنی عیدیم‌النتظیر نیست. معمولاً چنین تصور می‌کنند که در مورد هر واقعه فقط یک امر علت واحد آن است اما چنین تصویری خطاست. علت به معنایی که عملاً قابل اطلاق برواقعیت باشد «مقدم قریب به لایتغیر» است و در عمل نمی‌توان مقدمی پیدا کرد که لایتغیر تام باشد زیرا برای این کار باید تمامی عالم را بحساب آورد تا مبادا امری که از قلم افتاده مانع حصول اثر معهود گردد. تمیز میان مقدمات قریب به لایتغیر و تعیین یکی از آنها به عنوان علت واحد و آن دیگران به عنوان لوازم و مقارنات وی ممکن نیست. اقدام به یک چنین کاری مبتنی بر مفهومی از علت است که از ارادهٔ انسانی اخذ شده و اراده (چنانکه بعداً خواهیم دید) آن نوع امری که معمولاً تصور می‌کنند نیست و دلیلی هم نداریم بر اینکه در عالم مادی چیزی هست که به آنچه اراده می‌خوانند ادنی شباهتی داشته باشد. اگر بتوانیم مقدمهٔ واحد منحصر به فردی پیدا کنیم که کاملاً لایتغیر باشد مجاز خواهیم بود آن را علت واحد بنامیم بدون

اینکه مفهومی را که مأخوذ و مستفاد از تصورات غلط درباره اراده باشد داخل سازیم. اما فی الواقع یافتن مقدمه‌ای که لایتغیر تام باشد ممکن نیست درحالی که پیدا کردن بسیاری مقدمات ناقص و یا قریب به لایتغیر میسر است. مثلاً کارگران يك کارخانه پس از زدن سوت ساعت ۱۲ برای صرف ناهار خارج می‌شوند و ظاهراً می‌توان گفت که سوت علت خروج آنهاست اما تعداد فراوانی از سوت سایر کارخانجات هم هست که در همین ساعت بصدا می‌آید و به همین جهت آنها را نیز می‌توان علت دانست. پس هر واقعه‌ای دارای مقدمات غیر تام الثبوت و قریب به لایتغیر بسیار است و لذا دارای مقدمات زیادی است که می‌توان آنها را علت نامید.

قوانین فیزیکی مرسوم و متداول به صورتی که حرکات ماده و الکتريسته رایبان می‌دارند به واسطه سادگی و بساطت ظاهری تا اندازه‌ای ماهیت تجربی آنچه را خبر می‌دهند مخفی می‌نمایند. يك جزء معینی از ماده بنحوی که در تجربه معلوم است شیء موجود واحدی نیست بلکه هیئت تألیفیه نظامی از امور موجوده است. وقتی که چند نفر در آن واحد يك میز واحدی را رؤیت می‌کنند هر يك امری را غیر از آنچه به نظر سایرین می‌رسد می‌بینند و لذا «میزی» که ظاهرآ مورد رؤیت آنهاست یا باید امری مفروض باشد یا يك ترکیب اعتباری از امور موجود. کنه و ذات میز لامحاله باید چیزی باشد که میان مشاهدین مختلف آن مشترك و لا بشرط است، یعنی جنبه‌ای که یکی از آنها می‌بیند ترجیهی بر جنبه‌های دیگر که سایرین می‌بینند ندارد. پس هر چند طبیعی بود که «میز واقعی و حقیقی» را به عنوان علت مشترك جمیع جلوه‌ها و نمودهایی

بدانند که از میز (به تعبیر ما) بر مشاهدین مختلف عرضه می شود ، اما چنین فرضی به نظر من مبتنی بر اشتباه است . زیرا اصلاً چرا باید فرض کرد که يك چنین علت مشترکی برای نموده ها وجود دارد . چنانکه قبلاً دیدیم به مفهوم « علت » نمی توان آن قدر اعتماد داشت که بتوان وجود چیزی را که بنابه ذات و طبیعت خویش هرگز نمی توان مشاهده کرد از آن استنتاج نمود .

به جای اینکه در جستجوی منشأ مشترك و غیر ذی خاصیتی باشیم می توان کلیه این خاصیتها را مجموعاً علی السویه لحاظ کرد و عدم تقید و اشتراط به يك خاصیت معین را به این نحو حاصل نمود . یعنی به جای اینکه بگوییم يك علت مجهول یا يك میز « حقیقی » در ماورای حسیات مختلفی که برای مشاهدین آن حاصل است وجود دارد می توانیم مجموع حسیاتی را که به این نحو حاصل می شود (محتملاً با پاره ای جزئیات دیگر) به عنوان وجود واقعی میز قبول نماییم . به این معنی که آن میز لابلشرط و غیر مختص به خاصیت معین که میان مشاهدین مختلف (بالفعل یا بالقوه) مشترك است مجموع کلیه آن جزئیاتی است که طبعاً آن را « جنبه های » مختلف میز از نظر گاههای مختلف می خوانند . (این يك تقریب بدوی است که بعداً در آن تعدیلاتی بعمل خواهد آمد) . اگر بگویند : « چنانچه وجود واحدی منشأ همه این « جنبه ها » نباشد چگونه با هم مجتمع می شوند » پاسخ آن آسان است . می گوییم اجتماع آنها عیناً بنحوی حاصل می شود که در صورت بودن چنین وجود واحدی حاصل می گردید . میز « حقیقی » که به عنوان محل و زمینه نموده های آن فرض می شود به هر حال خود قابل ادراک نیست و به اعتبار

و استنتاج ذهن حاصل است و تشخیص اینکه فلان خاصیت جزئی از جمله «جنبه‌های» این میز هست یا نه فقط به وسیله رابطه و علاقه میان این خاصیت جزئی و يك یا چند خاصیت جزئی دیگر که مأخوذ در تعریف میز است ممکن می‌گردد. یعنی حتی اگر وجود میز «حقیقی یا واقعی» را فرض نماییم باز هم اجتماع خواص جزئی که جنبه‌های آن محسوب می‌شوند می‌بایستی به وسیله نسبتهایی که با یکدیگر دارند حاصل شود نه به وسیله نسبتهایی که میان آنها و خود میز «واقعی» قائم است. زیرا ذات میز چیزی است که صرفاً مستفاد و مستنتج از این خواص جزئی است. پس باید فقط چگونگی اجتماع آنها را در نظر بگیریم و در این صورت می‌توانیم این مجموعه را بدون افتراض يك میز «واقعی» به تمایز از مجموعه خواص و کیفیات لحاظ نماییم و نگاه داریم. وقتی که اشخاص مختلف آنچه را که میز واحد نامند رؤیت می‌کنند چیزهایی را می‌بینند که عیناً با هم یکی نیست و این به واسطه اختلاف نظرگاه آنهاست اما شباهت این اموری که مشهود آنهاست به آن اندازه هست که در وصف آنها بتوان الفاظ واحدی بکاربرد مشروط بر اینکه دقت و موشکافی زیاده از حد بکار برده نشود. این خواص جزئی متشابه‌اولاً و بدواً به واسطه مشابهتشان با یکدیگر مجتمع می‌شوند و به عبارت دقیق‌تر از این جهت که نسبت آنها با یکدیگر تقریباً بر حسب قوانین مناظر و مرایا و انعکاس و انکسار نور است. پس می‌توان به عنوان تقریب بدوی چنین اظهار نظر کرد که این جزئیات با جزئیات متضایفه دیگری که مورد ادراک قرار نگرفته مجموعاً ذات می‌هستند و نظیر این تعریف بر همه اعیان ماده اطلاق می‌گردد.

برای حذف هرگونه اشاره‌ای به ادراکات انسانی که جنبهٔ نفسانی غیر مربوطی را داخل در موضوع می‌سازد مثال دیگری از عکسبرداری فضایی از کواکب آسمانی می‌آورم. اگر صفحهٔ عکاسی را در شبی که آسمان صاف و بی‌ابر است در معرض نور قرار دهیم نمود ظاهر قسمتی از آسمان را منعکس می‌سازد و تعداد ستارگانی که در آن ضبط می‌شود بستگی به قوت دوربینی خواهد داشت که مورد استفاده واقع می‌گردد. هر یک از ستارگانی که از آن عکسبرداری می‌شود اثر جداگانهٔ خود را بر روی صفحهٔ عکاسی ایجاد می‌کند چنانکه اگر خود ما به آسمان می‌نگریستیم در ما اثر می‌گذاشت. اگر چنانکه معمولاً بر حسب اصول علمی فرض می‌شود جریانات مادی متصل و مداوم باشد ناچار باید چنین نتیجه گرفت که در نقطه‌ای که صفحه در آن قرار دارد و در هر نقطهٔ دیگر مابین صفحهٔ عکاسی و ستاره‌ای که از آن عکس گرفته می‌شود «چیزی» حادث می‌شود که با ستارهٔ مزبور ارتباط خاص دارد. در ایامی که وجود «اثر» کمتر مورد شك بود می‌گفتیم که آنچه واقع می‌گردد نوعی موج متقاطع در اثر است اما چنین صراحتی نه ضروری است و نه مطلوب، و می‌توان به همین اکتفا کرد که امری وقوع می‌یابد که با کوب مورد بحث ارتباط خاص دارد. این امر ضرورتاً باید با آن ستاره ارتباط خاص داشته باشد زیرا ستارهٔ مزبور اثر مخصوص خود را بر روی صفحهٔ عکاسی به جای می‌گذارد و هر چه باشد منتهی‌الیه جریان یا فراشوندی است که از ستارهٔ مزبور آغاز می‌گردد و به خارج تشعشع پیدا می‌کند و دلیل آن از جهتی مبتنی بر اصل کلی اتصال و پیوستگی است و از جهتی برای توجیه اینکه انتقال نور به سرعت معینی

حاصل می‌شود لازم است. پس به این نتیجه می‌رسیم که اگر ستاره‌ای در جای معینی مرئی باشد یا بتوان در آنجا به وسیله صفحه عکاسی دارای حساسیت لازم از آن عکسبرداری کرد در آن نقطه چیزی بوقوع می‌آید که با ستاره مزبور ارتباط خاص دارد. علیهذا در هر نقطه‌ای در تمام اوقات تعداد بیشماری امور در حال وقوع است یعنی لااقل در مقابل هر عین مادی که مورد رؤیت یا عکسبرداری از آن نقطه قرار می‌گیرد يك چنین واقعه حادث می‌شود. این واقعات یا حوادث را می‌توان بنا به هر يك از دواصل زیر تقسیم بندی نمود :

۱. کلیه وقایع را می‌توان در يك جا جمع کرد چنانکه دوربین عکاسی از لحاظ نور چنین می‌کند.

۲. کلیه وقایع را می‌توان در نقاط مختلف که ارتباطشان با یکدیگر به حکم عقل سلیم ناشی از صدورشان از شیء واحدی است جمع نمود.

اطلاق این اصول بر مورد خاص ستاره‌ها چنین می‌شود :

۱. کلیه نمودها و ظهورات ستاره‌های مختلف در يك نقطه معین، یا ؛

۲. کلیه نمودها و ظهورات يك ستاره معین در نقاط مختلف .
اما وقتی که «نمود» یا «ظهور» می‌گوییم فقط از لحاظ اختصار است مقصود این نیست که چیزی باید حتماً بر کسی «ظاهر» گردد مقصود فقط آن «واقعه» ای است (هرچه باشد) که در نقطه مورد بحث با عین مادی معینی ارتباط دارد و در این مورد به موجب فرضیه متداول قدیمی موج متقاطع در اثر است. این مثل همان ظهورات و نمودهای مختلف

میز در نظر بینندگان مختلف است که در زمان واحد آن را رؤیت می کنند و جزئیات مختلفی که متعلق به يك عين مادی است باید بر حسب اصل اتصال و قوانین تضایف ذاتیه با یکدیگر جمع شوند نه بر حسب ارتباط علی فرضی آنها با امر مجهول مفروضی که نام آن را شیء یا تکه از ماده نام نهاده ایم و بذاته يك فرض مابعد طبیعی زایدی است. شیء یا تکه ماده بنا به تعریفی که من پیشنهاد می کنم و به عنوان تقریب بدوی مجموعه ای از تمام جزئیات متضایفی است که معمولاً آنها را «ظهورات» یا آثار آن در نقاط مختلف می دانیم^۱. پاره ای تفصیلات دیگر نیز می توان افزود که فعلاً ذکر نمی کنیم اما در آخر فصل به آنها اشاره خواهیم کرد.

بنا به نظری که من پیشنهاد می کنم عين مادی یا تکه ای از ماده عبارت از مجموعه تمام جزئیات متضایف مرتبطی است که عقل سلیم و شعور عادی آنها را آثار یا ظهورات آن در نقاط مختلف می داند. از طرف دیگر کلیه وقایع در نقطه معینی نمره از چیزی است که عقل سلیم به عنوان ظهورات تعدادی اشیای مختلف می داند بنحوی که از نقطه مزبور مورد رؤیت و نظر قرار گیرد. تمام وقایعی که در يك محل قرار دارد می توان به عنوان منظره عالم از آن محل بخصوص دانست، من رؤیت عالم را از نقطه معینی «منظره» آن خواهم نامید. ضبط هر چیزی به وسیله صفحه عکاسی «منظره» آن است اما از طرف دیگر اگر عکس ستارگان از جمیع نقاط مختلفه فضا گرفته شود و در تمام این عکسها ستاره معینی مثلاً شعری را هر وقت که ظاهر می شود انتخاب کنیم کلیه

۱. تعریف دقیق تکه ماده به عنوان امر اعتباری بعداً داده خواهد شد.

ظهورات مختلفه شعری مجموعاً نمودار آن ستاره خواهد بود. برای درک اختلاف میان روان‌شناسی و فیزیک لازم است این دو طریقه مختلف تقسیم و طبقه‌بندی جزئیات را درست بفهمیم یعنی:

۱. بر حسب مکانی که در آنجا وقوع می‌یابند.
۲. بر حسب نظام جزئیات مربوطه متضایفه در امکانه مختلفه که به آن تعلق دارند و مجموع یک چنین نظامی همان تعریف عین یا شیء مادی است.

با فرض یک چنین نظامی از جزئیات که عین طبیعی یا مادی نام دارد در تعریف آن جزء از نظام مزبور که در محل معینی است می‌توان گفت که «ظهور آن عین در محل مزبور است».

وقتی که ظهور عین معینی در محل معینی تغییر می‌کند می‌بینیم که یکی از دوشق ممکن وقوع می‌یابد، روش مزبور را می‌توان با مثال ذیل توضیح داد. فرض کنید شما و یک نفر دیگر در اتاقی هستید و او را می‌بینید. انقطاع رؤیت شما از شخص مزبور به دو صورت ممکن است حاصل گردد یا شما چشمان خود را ببندید و یا اینکه او از اتاق بیرون برود. در صورت اول ظهور او در رؤیت سایرین تغییری نخواهد کرد و در صورت دوم ظهور او در همه جا تغییر می‌کند. لذا در صورت اول می‌گویید که در او تغییر حاصل نشده و حصول تغییر در خود شما بوده ولی در صورت دوم می‌گویید که در او تغییر حاصل شده است. پس بطور کلی می‌توان دو شق ممکن متمایز قائل شد:

۱. مواردی که در آن فقط پاره‌ای ظهورات یا نمودهای شیء تغییر می‌کند در حالی که سایر ظهورات آن علی‌الخصوص ظهورات مرئیه

از نقاط نزدیک به شیء مزبور بدون تغییر می ماند.

۲. مواردی که در کل یا قریب به کل ظهورات شیء تغییر مرتبطی حاصل می گردد. در مورد اول تغییر را به واسطه ای میان عین و مکان و در مورد دوم به نفس عین نسبت می دهند^۱.

همین تعدد و تکرر تغییرات نوع اخیر و سادگی ماهیت قوانین حاکمه بر تحولاتی که خود بخود در ظهورات و نمودها حاصل می شود سبب شده که بتوانیم عین طبیعی را به عنوان شیء واحد تلقی کنیم و از این حقیقت که شیء در واقع يك نظام و هیئت تألیفی از جزئیات است غافل بمانیم. وقتی که عده ای مردم در تئاتر عملیات بازیگری را تماشا می کنند منظره هریک از آنها با مناظر سایرین بقدری شبیه است و ارتباط متقابل نزدیک دارد که همه آنها را معمولاً با یکدیگر و با تغییرات حاصله در خود بازیگر عیناً یکی می دانند. مادام که تمام تغییرات حاصله در ظهورات جسم معینی چنین ارتباط متقابلی داشته باشد، علی الظاهر احتیاج مبرمی نیست که نظام ظهورات را تجزیه کنیم یا توجه نماییم که جسم مزبور فی الواقع يك چیز نیست بلکه مجموعه ای از جزئیات مرتبطه است. فیزیک اولاً و علی الخصوص با چنین تغییراتی سر و کار دارد یعنی اشتغالش با جریاناتی است که در آن احتیاجی نیست که وحدت عین طبیعی مورد تجزیه قرار گیرد زیرا کلیه ظهورات آن بالأصالة و بدون تأثیر مؤثر خارجی و بر حسب يك قانون واحد تغییر حاصل می کند، یا اگر همه آنها مطلقاً چنین نباشد لا اقل تمام آنها که به اندازه

۱. اطلاق و انطباق این تمایز به حرکت ایجاد اشکالاتی می کند که حاصل انفرضیه نسبت است ولی از لحاظ بحث فعلی می توان از آن طرف نظر کرد.

کافی نزدیک به این عین واقع است اینطور تغییر می کند و هر چه به عین مزبور نزدیک تر می شویم این حد دقت افزایش می یابد.

تغییراتی که در ظهورات يك شیء حاصل می شود و ناشی از تغییرات واسطهٔ ذی مدخل است در این ظهورات از مکانهای نزدیک به عین تأثیری ندارد یا اگر دارد خیلی جزئی است. اگر ظهورات از امکانهای که مجاورت کافی با آن داشته باشد بالکل بدون تغییر بماند یا تغییرات آن متنازل تا به حد صفر باشد، معمولاً دیده می شود که علت حصول تغییرات مزبور تنبیرات در اعیانی است که میان عین مورد بحث و امکانهای که از آنجا ظهور شیء تغییر محسوس نموده واقع شده اند. به این طریق علم فیزیک می تواند قوانین اغلب تغییراتی را که با آنها سروکار دارد مبدل و مؤول به تغییرات حاصله در اعیان طبیعی بنماید و بیشتر قوانین اساسی خود را به لسان و عبارت مادی بیان دارد و فقط در مواردی که مدت نظام ظهوراتی که مقوم جزء معینی از ماده هستند باید تجزیه بشود، بیان آنچه واقع می گردد منحصر ابر حسب ماده و به لسان مادیات میسر نخواهد بود. کلیهٔ قضایای علم روان شناسی از جملهٔ این موارد است و به همین سبب موارد مزبور از نظر ما حایز اهمیت است.

اکنون می توانیم یکی از اختلافات اساسی میان فیزیک و روان شناسی را بفهمیم. علم فیزیک کل نظام ظهورات يك جزء ماده را به عنوان يك واحد محسوب می دارد در حالی که روان شناسی به پاره ای از این ظهورات معین فی نفسه و به خودی خود علاقه مند است. اگر توجه خود را فعلاً فقط معطوف به ادراکات سازیم می بینیم که ادراکات ما بعضی از همین ظهورات اعیان طبیعی است. از نظر گاهی که ما تا به حال

اتخاذ نموده ایم می توانیم در تعریف ادراکات بگوییم که «ظهورات اعیان است از محلهایی که از آنجا اعضای حساسه و قسمتهای مربوطهٔ جهاز عصبی ماجزئی از واسطهٔ ذیمدخل میان عین و مکان را تشکیل می دهند». همان طوری که صفحهٔ عکاسی در وقتی که تلسکوپ یا دوربین جرئی از واسطهٔ ذیمدخل باشد اثر و انطباع مختلفی از یک توده کواکب در خود حاصل می کند به همان نحو در مغز انسان هنگامی که چشم و عصب باصرةٔ او جزء واسطهٔ ذیمدخل قرار گیرند اثر و انطباع مختلفی حاصل می نماید. اثر حاصله از یک چنین واسطه ای را ادراک می نامند و از لحاظ نفسانی و روان شناسی به خودی خود مورد توجه است نه صرفاً از لحاظ اینکه یکی از آحاد مجموعهٔ مرتبط جزئیاتی است که همان عین طبیعی باشد و (چنانکه عرفاً می گوییم) از آن ادراکی حاصل می کنیم.

پیش از این اشاره به دو طریق تقسیم بندی جزئیات نمودیم . بر حسب یکی از این دو طریق ظهوراتی را که معمولاً به عنوان عین معین واحد تلقی می کنیم از نقاط و مکانهای مختلف با هم جمع می کند و این بطور کلی طریقهٔ و روش علم فیزیک است و مؤدی به ترکیب و تقوم اعیان مادی به عنوان مجموعهٔ ظهورات می گردد . طریقهٔ دیگر ظهورات اعیان مختلف را از مکان واحدی مجتمع می سازد و حاصل آن چیزی است که «منظره» می نامیم . در مورد خاص که نقطه و مکان مربوطه مغز انسانی باشد منظرهٔ عام متعلق به مکان عبارت است از تمام ادراکات یک شخص معین در مکان واحد معین. لذا تقسیم بندی بر حسب منظرهٔ عام به روان شناسی مربوط است و در تعریف ذهن مدخلیت ذاتی دارد . من نمی خواهم ادعا کنم که نحوهٔ تعریف من از ادراکات یگانه

طریق ممکن یا حتی بهترین طریقه است اما این طریقه طبعاً حاصل از بحث فعلی ماست. لیکن وقتی که روان‌شناسی را از نظر درونی و مراقبت نفسانی مورد ملاحظه قرار می‌دهیم باید در صورت امکان میان احساسات و ادراکات و سایر امور ذهنی اگر باشد تمایزی قائل شویم. همچنین باید آثار نفسانی و روان‌شناسی احساسها را به تمایز از علل و ارتباطات مادی آنها در نظر بگیریم. اما این مسائل از آنچه موضوع بحث در این فصل است بکلی جداست و ذکر آنها را باید فعلاً تا مراحل آینده به عقب انداخت.

پس روشن شد که روان‌شناسی ذاتاً مشغول به نفس جزئیات واقعیه است نه به نظام تألیفی آنها و از این حیث با فیزیک که اجمالاً مشغول به مواردی است که در آن جمیع جزئیاتی که بر روی هم یک عین طبیعی را متقوم می‌سازد و می‌توان آنها را به عنوان یک واحد علی منفرد محسوب داشت فرق دارد. یا به عبارت بهتر به جزئیاتی که مجاورشان با آن عین طبیعی که این جزئیات ظهورات آن بشمار می‌روند آنقدر نزدیک است که می‌توان این عنوان را به آنها داد. اجمالاً می‌توان قوانین مطلوبه علم فیزیک را بنحوی بیان کرد که نظام تألیفی جزئیات به عنوان واحدهای علی لحاظ گردد، اما قوانین مطلوبه روان‌شناسی را نمی‌توان به همان نحو بیان کرد زیرا علاقه روان‌شناسی به نفس این جزئیات است. این یکی از اختلافات ذاتی و اساسی بین فیزیک و روان‌شناسی است و بیان و توضیح این اختلاف غرض عمده ما در این فصل بوده است.

در خاتمه می‌خواهم تعریف دقیق‌تری از یک قطعه یا جزء از ماده بدست بدهم. ظهورات یک قطعه ماده از نقاط و امکانه مختلفه

از جهتی بر حسب قوانین ذاتی تغییر می‌کند (در مورد شکل بصری بر حسب قوانین مناظر و مرایا) و از جهتی بر حسب نوع و ماهیت واسطهٔ ذی‌مدخل مثل مه غلیظ و عینک کبود و تلسکوپ و ذره‌بین و آلات حاسةٔ انسانی و غیره. هر چه به عین یا شیء مادی نزدیکتر بشویم اثر واسطهٔ ذی‌مدخل کمتر می‌شود. به عبارت کلی‌تر جمیع قوانین ذاتیه تغییر ظهورات را ممکن است «قوانین مناظر و مرایا» نامید. در مورد هر گونه ظهوری از شیء معینی بنا به فرض می‌توان یک نظام معینی از ظهورات ترکیب و تألیف نمود که هر گاه فقط قوانین مناظر و مرایا ملحوظ باشد ظهور مزبور متعلق به آن نظام تألیفیه خواهد بود. و هر گاه یک چنین نظام فرضی را برای هر یک از ظهورات آن عین طبیعی به نوبهٔ خود ترکیب کنیم که با هر ظهور معینی مثلا (x) مطابقت داشته باشد از هر گونه اختلال و اعوجاج حاصل از واسطهٔ ماورای خود (x) فارغ و عاری خواهد بود و فقط حاوی اختلال و اعوجاجی است که ناشی از واسطهٔ ما بین (x) و خود عین مزبور باشد. به این قرار هر قدر ظهوری که نظام فرضی بر حسب آن تعریف می‌شود به عین مادی نزدیکتر شود نظام فرضی ظهورات که بر حسب آن تعریف شده فارغ‌تر از تأثیرات واسطهٔ مزبور خواهد گردید. مجموعه‌های مختلف ظهورات حاصله از انتقال تدریجی (x) به نزدیکی عین طبیعی به یک مجموعهٔ نهایی تقرب خواهد یافت و این مجموعهٔ نهایی همان نظام ظهوراتی خواهد بود که عین طبیعی متجلی خواهد ساخت، به شرط اینکه قوانین مناظر و مرایا بتنهایی عمل کند و واسطهٔ ذی‌مدخل هیچ اثر معوج و مخلی اعمال ننماید از لحاظ علم فیزیک یک چنین مجموعهٔ نهایی از ظهورات تعریف آن قطعه یا جزء از ماده خواهد بود.

یکی از مقاصد عمدهٔ این کتاب فراهم ساختن مبانی استدلالی این عقیده است که تمایز میان ذهن و ماده آنطوری که عرفاً تصور می‌شود تمایزی ذاتی و اساسی نیست. در فصل پیش باختصار دربارهٔ جنبهٔ مادی مسئله بحث کردیم و بیان داشتیم که آنچه ما عین مادی می‌نامیم جوهری بسیط نیست بلکه يك نظام و هیئت تألیفی است از جزئیاتی که ماهیتاً مشابه با حسیاتند و حسیات واقعی غالباً جزو آنها بشمار می‌روند. بنابراین مایهٔ اصلی که اعیان طبیعی از آن ترکیب شده لااقل جزئاً با مایهٔ اصلی حیات ذهنی ما ربط و نسبت پیدا می‌کند.

اما انجام عکس این عمل هم از لحاظ بحث ما ضرورت دارد یعنی باید نشان دهیم که مایهٔ اصلی حیات ذهنی ما عاری از بسیاری از کیفیاتی است که معمولاً به آن نسبت می‌دهند و واجد هیچیک از اوصافی نیست که مانع از این باشد که جزئی از عالم ماده محسوب گردد. در این فصل دلایلی که بر له این نظر می‌توان اقامه نمود بیان خواهد شد.

در روان‌شناسی رسمی متداول به مطابقت باثبوت (یا اثبوتی) که معمولاً برای عقل و ماده فرض می‌شود دو طریقه برای علم به آنچه موجود است قائلند. یکی از این دو که طریقی احساس و ادراک خارجی

است به زعم آنها مایه علم به امور مادی است و طریق دیگر را که به نام «مراقبت» یا «درون‌نگری» یا «درون‌بینی» می‌نامند مایه علم به جریانات ذهنی می‌دانند و از لحاظ عقل سلیم این تمایز روشن و آسان است. هرگاه یکی از دوستان را در کوچه ببینید علم به امری مادی و خارجی حاصل می‌کنید و هنگامی که متوجه می‌شوید که ازدیدن او خوشحالید علم به امری ذهنی حاصل می‌نمایید. احلام و خاطرات و اندیشه‌ها که غالباً نسبت به آنها آگاهی دارید امور ذهنی هستند و نحوه و جریانی که به وسیله آن این آگاهی را حاصل می‌کنید ظاهراً غیر از احساس خارجی است. کانت آن را «حس باطن» می‌نامد و گاهی از آن به «خود آگاهی» یا «استشعار به نفس» تعبیر می‌شود ولی در اصطلاح روان‌شناسی جدید انگلیسی معمولاً آن را «مراقبت در نفس» می‌خوانند. در این فصل منظور من این است که همین طریقه فرضی کسب علم از امور ذهنی را مورد تحقیق قرار دهم.

بدو باید نظری را که به آن معتقدم و می‌خواهم ثابت کنم درست بیان نمایم. به عقیده من مایه اصلی حیات عقلی و ذهنی ما به تمایز از نسب و نحوه ترکیب آن منحصرأ عبارت از احساس و صور ذهنی است. ربط و علاقه احساس با ماده بنحوی است که در فصل پنجم شرح داده شد یعنی هر یک جزئی است از نظام تألیفیه‌ای که عین مادی معینی است. صور ذهنیه هر چند معمولاً واجد پاره خصوصیات است که آنها را از احساسات متمایز می‌سازد بخصوص خاصیت فقدان قوت و روشنی، لیکن این فقد قوت و روشنی اطلاق و کلیت تام ندارد و لذا نمی‌تواند مأخذ تعریف آنها قرار گیرد. تعریف صور خیالی در مقابل احساسات

فقط به وسیلهٔ اختلاف علت و نحوهٔ ایجاد آنها میسر است زیرا ایجاد آنها به وسیلهٔ تداعی و ملازمه با احساسات صورت می‌گیرد نه به وسیلهٔ محرکی در خارج از جهاز عصبی، یا در مورد انسان و حیوانات عالی‌تر در خارج از مغز و دماغ. حصول هر احساس یا صورتی فی‌نفسه علم نیست لکن اگر شرایط مقتضی احساس یا صورت حاصل باشد ممکن است معلوم ذهن واقع گردد. هرگاه احساسی مانند شنیدن غرش رعد مثلا ارتباط متقابل و متضایفی با احساسات مشابه در اشخاص مجاور به ما پیدا کند می‌گوییم مفید علم به عالم خارج است زیرا مجموعهٔ حسیات مشابه مزبور راناشی از یک علت خارجی مشترکی می‌دانیم. اما صور ذهنیه و احساسات جسمیه چنین ارتباط و تضایفی ندارند. احساسات بدنی و جسمانی را می‌توان به وسیلهٔ علم و وظایف الاعضا چنان مرتبط ساخت که جزو منابع علم به عالم خارج قرار گیرند اما صور ذهنیه را نمی‌توان با احساسات و صور ذهنیه‌ای که دیگران در همان حین از آن حاصل می‌کنند چنین مرتبط ساخت زیرا گذشته از علل فرضی آنها در مغز و ذهن از این جهت که نقش و نسخهٔ بدل احساسات سابق هستند یک علاقهٔ علی بین آنها و اعیان ماده موجود است. اما اعیان ماده‌ای که با آنها ارتباط دارند در زمان گذشته واقعد ندر زمان حاضر. در مقام تعبیر این صور ذهنیه می‌توان گفت شخصی و خصوصی هستند در حالی که احساسات حاضره را نمی‌توان چنین تعبیر کرد. احساس فعلی ظاهراً مفید علم به عین مادی حاضر است اما صورت ذهنیه جز در مورد توهم و خواب و خیال محض چنین نیست و در مورد اخیر البته این افادهٔ ظاهر خطا و اشتباه است. پس اصل زمینهٔ این دو امر بکلی متغایر است. لیکن اختلاف

بین آنها عمیق نیست و موجبی بنظر نمی‌رسد که برای حصول علم به آنها به دو طریق مختلف قائل شویم. بالنتیجه مراقبت در نفس به عنوان یک نوع علم جداگانه از میان می‌رود.

انتقاد از مفهوم «مراقبت» بیشتر از جانب روان‌شناسان آمریکایی بعمل آمده است. اینک خلاصه مقاله‌ای را که به قلم نایت دنلپ^۱ در مجله روان‌شناسی سال ۱۹۱۲ نوشته شده به عنوان نمونه این انتقادات در اینجا می‌آوریم. دنلپ پس از نقل آرای چند نفر از قدما نظر دو نفر از معاصرین یعنی ستوت^۲ و ویلیام جیمز را نقل می‌کند. از ستوت جملاتی از این قبیل نقل می‌کند: «حالات ذهنی و روانی فی نفسه فقط در مواقعی متعلق علم خود ذهن قرار می‌گیرد که انسان به آنها از راه مراقبت در نفس توجه پیدا کند و در غیر این صورت خود آنها متعلق علم نیستند بلکه از مقومات جریان یا فراشوندی هستند که اعیان و متعلقات علم به وسیله آنها باز شناخته می‌شود. (لفظ باز شناخته در اصل کتاب نیست و دنلپ اشتهاً نقل کرده است در اصل به جای باز شناخته «شناخته می‌شود» یا «مورد شناسایی قرار می‌گیرد» آمده است). «عین متعلق علم فی نفسه هرگز با آن تصرف فعلی و حاضری که در آگاهی فرد حاصل می‌گردد و به وسیله آن شناخته می‌شود یکی نیست» این حکم حتی در مواردی که در باره تصرفات آگاهی خودمان فکر می‌کنیم نیز باید صادق باشد و اینگونه تصرفات همیشه لافل جزئاً متمایز از تجربه مستشره‌ای است که در ضمن آن ما درباره آنها (یعنی آن تصرفات) می‌کنیم».

در اینجا می‌خواهم رشته کلام نایت دنلپ را قطع کنم و نکاتی

1. Knight Dunlap

2. G. F. Stout

چند از خود راجع به نقلیات او از ستوت بیان نمایم. اولاً مفهوم «حالات روانی» به نظر من از مفاهیمی است که احتیاج به تحلیل دارد و ثمرهٔ این تحلیل به نقی وانکار مفهوم مزبور منجر می‌شود. آنچه مربوط به تحلیل مفهوم میل و خواست بود در فصول قبل بیان شد و آنچه مربوط به مفهوم «شناسایی و معرفت» است در فصلهای آینده مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. ثانیاً مفهوم «اعیان یا متعلقات» متوقف و مبنی بر نظر خاصی دربارهٔ «شناسایی» است که به عقیدهٔ من بالکل خطا و اشتباه است و این همان نظری است که در فصل اول ضمن بحث دربارهٔ آرای برنتانو بیان داشتیم. به موجب این نظریه یک معرفت واحد حاوی هر دو عنصر شناسایی است یعنی هم حاوی مضمون و محتوای شناسایی است و هم متعلق و منسوب آن و اینکه مضمون و محتوای شناسایی همیشه ذاتاً امری ذهنی است در حالی که متعلق و منسوب آن جز در موارد مراقبت در نفس و تفکر انتزاعی عین مادی خواهد بود. این نظر را قبلاً مورد نقد و تحلیل قرار داده‌ام و دربارهٔ آن دیگر بیش از این نمی‌گویم که «جریانی که اعیان متعلقهٔ علم به وسیلهٔ آن مورد شناسایی قرار می‌گیرد» جملهٔ بسیار مبهم و نا محصلی است. هنگامی که بر حسب عرف عامه «میزی را می‌بینیم» خود میز به عنوان یک عین مادی غیر از «متعلق» ادراک ما به اصطلاح روان‌شناسی است. ادراک ما عبارت است از حسیات و تصاویر ذهنیه و اعتقادات اما «متعلق» فرضی آنها امری مستفاد و مستنتج است که با آنچه در ذهن ما می‌گذرد ارتباط خارجی دارد نه علاقه و ملازمهٔ عقلی و منطقی. این مسئله ماهیت و طبیعت «متعلق» در نظری که نسبت به خود آگاهی یا استعمار ذهنی اتخاذ می‌نماییم نیز تأثیر می‌کند. بدیهی است که «تجربهٔ مستشعره» یا آگاهی

غیر از نفس عین مادی است که متعلق آن تجربه قرار می‌گیرد و لذا طبعاً باید چنین فرض کنیم که تفکریا ادراکی که متعلق آن يك تجربه مستشعره است باید غیر از تفکریا ادراکی باشد که متعلق آن يك عین مادی است. اما اگر نسبت با عین چنانکه من معتقدم متعلق مستفاد و خارجی باشد اختلاف بین دو اندیشه چندان نسبتی با اختلاف میان متعلقات آنها نخواهد داشت. بنابراین سخن گفتن از «تحولات حاضرۀ در استشعار و خود آگاهی شخصی که به موجب آن عین متعلق شناخته می‌شود» مستلزم قول به این است که عمل شناسایی اعیان متعلقه شناسایی يك جریان است که ارتباط آن با خود اعیان مزبور مستقیم‌تر و نزدیک‌تر از آن است که ما مسلم می‌داریم. همه این نکات ضمن تحلیلی که از «علم» در فصول بعد بعمل خواهیم آورد به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت اما ذکر اجمالی آنها در این مرحله از لحاظ معرفی محیطی که تحلیل مفهوم «مراقبت در نفس» در آن صورت خواهد گرفت لازم بود.

نکته دیگری که در قول ستوت به عقیده من موجب اشتباه می‌شود نحوه استعمال لفظ «خود آگاهی یا استشعار» است. بنا به نظر متداول میان روان‌شناسان اصطلاح «تجربه استشعاری یا مستشعره» را به دو معنی مختلف می‌توان استعمال کرد که قدری عجیب می‌نماید زیرا از يك طرف به معنی تجربه ای است که نسبت به چیزی استشعار دارد و از طرف دیگر به معنی تجربه ای است دارای طبیعتی ذاتی و این طبیعت ذاتیه وصف همان چیزی است که «استشعار یا خود آگاهی» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر «تجربه مستشعره» از يك جهت به واسطه نسبت آن با متعلق خودش وصف می‌شود و از جهت دیگر به واسطه ترکیب آن از يك عنصر و مایه مخصوصی

به نام «استشعار یا خود آگاهی». در آثار بعضی مؤلفین مفهوم مزبور از این هم مغشوش ترمی شود و معنی ثالثی به آن داده‌اند و بنا به این معنی ثالث مفهوم «تجربه مستشعره» تجربه‌ای است که ما از آن استشعار یا آگاهی داریم. به نظر من همه این معانی مختلفه باید از هم بوضوح تفکیک شود. قول به اینکه يك واقعه «مستشعرا آگاه» از واقعه دیگر است به نظر من اخبار به قیام نسبت خارجی بعیدی میان آنهاست. برای روشن شدن مطلب نسبت میان عم و برادرزاده را مثال می‌زنم. اکتساب عنوان «عم» به واسطه عمل و اقدام خود شخص نیست بلکه بر اثر وقوع امری در جای دیگر است. به همین منوال وقتی که می‌گویید از وجود «میز» آگاهی و استشعار دارید صحت و واقعیت این امر را تنها با بررسی و تحقیق حالت ذهنی خود شما نمی‌توان معلوم نمود بلکه علاوه بر آن باید تحقیق کرد که آیا این احساس شما در واقع دارای آن لوازم و متضایفاتی که تجربه سابق فرض آنها را از جانب شما ایجاد می‌کند هست یا اینکه احساس میز در این مورد خواب و خیال محض است. چنانکه در فصل اول توضیح دادم من تصور نمی‌کنم که «استشعار یا خود آگاهی» اصل و مایه‌ای داشته باشد و از این رویك خاصیت ذاتی که ملاک تمیز میان تجربه «مستشعره» از غیر آن باشد وجود ندارد.

پس از ذکر این مقدمات اکنون به بحث در مقاله نایت دتلب برمی‌گردیم. انتقاد نایت از ستوت منصرف به این نمی‌گردد که مفاهیمی از قبیل «ذهن» یا «موضوع» (یعنی عامل معرفت در مقابل معمول یا متعلق معرفت. مترجم) چه معنای تجربی و حسی می‌تواند داشته باشد و این جمله را از او نقل می‌کند: «اشکال عمده این است که ذهن در هنگامی

که اعمال خود را مورد مشاهده قرار می‌دهد باید لامحاله توجه خود را بین دو متعلق تقسیم نماید» و سپس نایت چنین نتیجه می‌گیرد که: «بدون تردید ستوت در اینجا بدون مجوز عقلی مفهوم يك راصد و مشاهد واحد را وارد بحث می‌کند و مراقبت نفسانی او محلی برای مشاهده خود این نفس مشاهد (به کسرها) نمی‌گذارد زیرا جریان مشهود و شخص مشاهد دو امر متمایز هستند». ایراداتی که بر این نظریه یعنی نظریه وجود يك عامل مشاهده واحد وارد است در فصل اول مورد تحقیق قرار گرفت و احتمال صحت آنها چنانکه دیدیم بثبوت پیوست. پس تاحدی که نظریه ستوت راجع به «مراقبت در نفس» مبتنی بر این فرض باشد ناچار باید آنرا رد کرد. اما امکان اعتقاد به «مراقبت در نفس» بدون اینکه يك عامل مشاهده واحد مورد افتراض قرار گیرد کاملاً ممکن است.

نظریه ویلیام جیمز در این باره که دنلب آنرا بعداً موضوع تحقیق قرار می‌دهد مبتنی بر چنین فرضی، یعنی فرض يك مشاهد واحد، نیست اما نظر جیمز بعد از انتشار کتاب «روانشناسی» او تغییر کرد و این تغییر به سبب این بود که اثبیت وجود افکار و اعیان را رها کرد. دنلب نظر او را به شرح زیر خلاصه کرده است:

«نکات اصلی طرحی که جیمز درباره استشعار و خود آگاهی قبول کرده عبارت است از موضوع (یعنی ذهن) و عین متعلق ذهن و علم به عین متعلق از جانب ذهن یا موضوع. وجه اختلاف میان طرح جیمز و طرحهای دیگر که متضمن همین اصطلاحات است در اینجا است که جیمز به اتحاد موضوع و عین متعلق قائل است اما در مواقع مختلف و برای اثبات امکان تحقق این شرط يك عالم وجودی فرض می‌کند که ابتدا آن

را «حالات استشعار» یا عالم «اندیشه» می خواند و بعداً به آن نام «تجربه محض» می دهد و این اصطلاح اخیر را شامل «اندیشه» و «عمل شناسایی» هردو محسوب می دارد. این طرح با همه تصنع و تکلف بارز آن تا به آخر مورد تمسک جیمز بود و فقط اصطلاح خود آگاهی یا استشعار و دوگانگی و افتراق میان فکر و واقعیت خارجی را حذف نموده است.

سپس می گوید: «حاصل و خلاصه نظام مقبوله جیمز این است که يك سلسله امور معلومه هست که مورد شناسایی چیزی قرار می گیرد و از این بیشتر کسی ادعای علم نمی تواند بکند جز اینکه امور معلومه با هم مقارنت دارد و چیزی که به امور مختلفه علم حاصل می کند يك امر واحدی است».

اما به نظر من دنلپ از حدود آنچه در اواخر مورد تصدیق جیمز بوده تجاوز کرده است. من موجبی نمی بینم که فرض کنیم «آنچه در موارد مختلفه علم حاصل می کند همان يك امر واحد باشد» و بر من مسلم است که این قضیه را جز به وسیله همان مراقبت در نفس که مورد رد و انکار دنلپ است نمی توان ثابت نمود. از این دو نکته اولی را باید وقتی که به تحلیل اعتقاد رسیدیم بیان کنیم، اما نکته دوم را همین جا توضیح می دهیم. نظر دنلپ این است که اثبیت موضوع و متعلق محقق است لکن موضوع هرگز نمی تواند خود متعلق علم خویش قرار گیرد و لذا آگاهی از آگاهی یا استشعار به استشعار ممکن نیست. ضمن بحث از اینکه مراقبت وقوع علم را مکشوف می سازد چنین می گوید: «در وجود آن چیزی (یعنی علمی) که مدعی هستند در این نوع «مراقبت» معلوم و مشاهد (به فتح ها) قرار می گیرد نمی توان انکار نمود اما ادعای

اینکه علم مزبور فی الواقع مورد مشاهده قرار می‌گیرد قابل انکار است؛ حصول علم مسلم است اما علم به این علم مسلماً معلوم نیست». باز می‌گوید: «من هرگز از حصول آگاهی آگاه نیستم» و در صفحه بعد چنین توضیح می‌دهد: «شاید به نظر غریب بیاید که انسان نمی‌تواند جریان عمل (یا نسبت) مشاهده را مشاهده کند ولی در عین حال یقین دارد که چنین جریانی هست اما در حقیقت تناقضی در این دو قول نیست. من از کجا می‌دانم که آگاهی هست؟ از اینکه به چیزی آگاهی دارم. لفظ «آگاهی» معنی دیگری غیر از آنچه در مسانند این جمله بیان می‌شود ندارد که «من از رنگی (مثلاً) یا چیز دیگری آگاهی دارم».

اما این غرابت را به این سهولت نمی‌توان از میان برد. بنا به رأی دنلپ قضیه «من از فلان رنگ آگاهی دارم» صحبتش معلوم است اما توضیح نمی‌دهد که چگونه معلوم می‌شود. اگر او بتواند طریقه معتبری برای اثبات این آگاهی ارائه بدهد البته نظر او را نمی‌شود قطعاً رد کرد اما نحوه اثبات آن را بدست نمی‌دهد. فرض اینکه موجوداتی هستند که از اموری آگاهی دارند اما به آگاهی خود آگاه نیستند بهیچ وجه غرابتی ندارد و با احتمال غالب کودکان و حیوانات عالیهتر یک چنین موجوداتی هستند اما این موجودات نمی‌توانند مانند ما اشخاص بالغ بگویند «من از فلان رنگ مثلاً آگاهی دارم». پس ما واجد علمی هستیم که آنها فاقدند. دنلپ برای اثبات فرض خود باید ثابت کند که این علم ثانوی قیاس و استنتاج محض است اما او نشان نمی‌دهد که این قیاس و استنتاج چگونه ممکن است. شاید واقعاً ممکن باشد اما من از چگونگی آن بی‌خبرم. به نظر من این مطلب (که مورد تصدیق خود او هم

هست) که به وجود آگاهی علم داریم تقریباً ناقص فرضیه او و مؤید نظر مخالف است که می گوید آگاهی از آگاهی ممکن می باشد.

دنبلپ درباره نظر جیمز می گوید که دلیل واقعی عقیده اولیه جیمز به وجود مراقبت اعتقاد به وجود دو قسم متعلق است که عبارت باشد از «اندیشه» و «عین واقع» و چنین اظهار می کند تمسک به مراقبت از جانب جیمز بعد از رد ثنویت «اندیشه» و «عین واقع» مستلزم تناقض در قول اوست. من با این نظر کاملاً موافق نیستم اما تفکیک بین اختلاف درباره مراقبت و اختلاف درباره ماهیت علم اشکال دارد. دنبلپ پیشنهاد می کند که شاید آنچه مراقبت نامیده می شود واقعاً عبارت باشد از آگاهی به «صور ذهنیه» و حسیات باطنیه و غیره. این نظر فی حد ذاته صحیح می نماید اما من معتقدم که خود علم عبارت از یک چنین مقوماتی است که به نحو مقتضی نسبت یافته باشند و در آگاهی از آنها ما گاهی از موارد ومعانی علم آگاهی حاصل می نماییم. به این جهت هر چند من بانظر او درباره اینکه چه چیزهایی متعلق آگاهی است موافقم اما نمی توانم با این نتیجه که او درباره عدم امکان مراقبت اخذ نموده است کاملاً موافقت نمایم. روان شناسان مکتب رفتاری در نفی مراقبت از دنبلپ هم شدیدترند و تا به جایی رفته اند که وجود تصاویر ذهنیه را هم انکار کرده اند. اما به نظر من آنها چند چیز را که معمولاً باهم مشتبه می شوند خلط کرده اند و قبل از اینکه در نقد مسئله مراقبت بتوان صحیح را از خطا باز شناخت باید تمایزاتی چند قائل گردیم.

من می خواهم سه مسئله جداگانه را از هم تمیز دهم که وقتی که می گوئیم مراقبت منشأ علم واقع می گردد بدانیم منظور کدامیک از

آنهاست :

۱. اول آنکه آیا هر فرد انسانی می‌تواند چیزی دربارهٔ خود مشاهده کند که از مشاهدهٔ آن در افراد دیگر عاجز است یا اینکه هر چه از این قسم مورد مشاهده ما قرار می‌گیرد «عینی» است به این معنی که شخص دیگری هم اگر در موقعیت مناسبی باشد می‌تواند آن را مشاهده نماید؟

۲. آیا هر آنچه ما می‌توانیم مشاهده کنیم تابع قوانین فیزیکی و جزء عالم مادی و طبیعی است یا اینکه بعضی اموری که خارج از عالم ماده باشد نیز قابل مشاهده است؟

۳. آیا می‌توان اموری را که ذاتاً و طبیعتاً با مقومات عالم ماده اختلاف دارد مشاهده کرد یا هر چه که قابل مشاهده است مرکب از عناصری است که ذاتاً با مقومات آنچه ماده نامیده می‌شود سنخیت و شباهت دارد؟

در تعریف مراقبت‌هریک از مسائل سه‌گانهٔ فوق را می‌توان مأخذ قرار داد. تعریفی که من ترجیح می‌دهم به معنای مضمون سؤال اول است یعنی من تصور می‌کنم که بعضی از اموری که مورد مشاهدهٔ شخصی و خصوصی است حتی نظراً و بنا به فرض هم قابل مشاهده از جانب کس دیگر نیست. پاسخ سؤال دوم را موقتاً و فعلاً به نفع مراقبت‌خواهیم داد. به نظر من صور ذهنی را در وضع حاضر علوم نمی‌توان تحت قوانین فیزیکی در آورد هر چند بالمال شاید چنین شود. دربارهٔ سؤال سوم پاسخ من علیه مراقبت‌است زیرا بنا به مشاهدات و تحقیقات معموله چیزی که مرکب از حسیات و صور ذهنیه نباشد موجود نیست و صور ذهنیه با

احساس ، از لحاظ علیت ، فرق دارند اما این فرق ذاتی نیست . اکنون به بحث دربارهٔ يك يك این سؤالات می پردازیم :

۱. علانیت و خفا (یا اشتراك خصوصیت) مشاهدات

اگر توجه خود را فعلاً فقط معطوف به احساس کنیم می بینیم که مراتب و درجات علانیت و اشتراك بر حسب اقسام احساس فرق می کند. اگر دندان شما درد بگیرد ولی سایر اشخاصی که در اتاق پهلوی شما نشسته اند چنین دردی احساس نکنند باعث تعجب شما نمی شود لکن اگر صدای غرش رعد را فقط شما بشنوید و آنها احساس نکنند موجب می گردد که دربارهٔ وضع روحی خود دچار نگرانی شوید . سمع و بصر از میان حواس از همه عامتر و علانیه ترند حس شامه اندکی کمتر و ذائقه از شامه کمتر است . اشتراك لامسه در درجهٔ آخر قرار گرفته زیرا دوشخص مختلف يك نقطهٔ معین را می توانند فقط متعاقب یکدیگر حس کنند نه در آن واحد . ذائقه نوعی عمومیت و اشتراك ناقص دارد زیرا مردم در موقع خوردن غذا های مشابه احساس مشابهی دارند اما این عمومیت کامل نیست از این جهت که ممکن نیست دو نفر همان لقمهٔ واحد را در دهان بگذارند .

اما وقتی به احساسات جسمانی از قبیل سر درد و دندان درد و گرسنگی و تشنگی و خستگی و غیره می رسیم دیگر از قلمرو علانیت خارج شده و به عالمی وارد می شویم که در آن سایر مردم می توانند احساسات خود را برای ما وصف کنند اما ما نمی توانیم مستقیماً شاهد احساسات آنها باشیم . نتیجهٔ طبیعی این وضع آن است که معمولاً تصور می رود

که احساسات علانیه ضمناً علم به عالم خاصی است در حالی که احساسات درونی به اصطلاح فقط مفید علم به بدن خود ماست . صور ذهنیه هم از هر نوع که باشد مانند احساساتی که فقط منشأ علم به احوالات خصوصی بدن ماست درونی و خصوصی است یعنی هر صورت ذهنی می تواند فقط به وسیله يك شخص واحد مورد مشاهده قرار گیرد . به همین جهت است که اختلاف میان صور ذهنیه حاصل از ابصار و سمع و نفس احساس سمع ابصار واضح تر است از اختلاف بین صور ذهنیه حاصل از حسیات باطنیه و خود حسیات مزبور . و باز به همین جهت است که دلیل بر اثبات صور ذهنیه در مورد احساس سمع و بصر قویتر است تا در مورد حدیث نفس (تکلم غیر ملفوظ) مثلاً .

لیکن تمایز میان خفا و علن در خصوص مورد حسیات اختلاف در مراتب و درجات است نه اختلاف در نوع . بنابه دلایل تجربی صحیح هیچ دو فردی در آن واحد هرگز از شیء واحد حسیاتی که عیناً مشابه باشد حاصل نمی کنند . از طرف دیگر حتی خصوصی ترین و درونی ترین احساسات دارای متضایفاتی است که نظراً فرد دیگری را قادر می سازد که آن را بقیاس استنتاج نماید .

علت اینکه هیچ احساسی کاملاً علانیه و عام نیست اختلاف میان نظرگاههای اشخاص است چنانکه دو نفر که به میز واحدی می نگرند احساس واحدی از آن حاصل نمی نمایند زیرا منظر و مرئی و نحوه تابش نور بر آن اختلاف دارد ، آنچه ادراک می کنند فقط حسیات متضایفه است . دو نفر که به صوت واحدی گوش فرا می دارند چیز واحدی را نمی شنوند زیرا آنکه نزدیکتر به منشأ صوت است یا آنکه حس سامعه اش

قویتر است آن را بهتر می شنود الخ . به این قرار علانیت و عمومیت احساسات در این نیست که همه افراد حسیات کاملاً متشابهی را حاصل نمایند بلکه در این است که حسیات کم و بیش متشابهی را درمی یابند که بر حسب قوانین معینی با یکدیگر مرتبط و متضایف هستند . حسیاتی که به نظر ما عام و علانیه می آید حسیاتی است که در آنها احساسات متضایفه به هم شباهت دارند و کشف این تضایفات آسان است . اما اختصاصی-ترین حسیات هم با اموری که قابل مشاهده از جانب دیگران است تضایفاتی دارد . دندانپزشک درد دندان شما را مشاهده نمی کند اما حفرة دندان را که سبب درد است می بیند و می تواند بدون اینکه شما به او بگویید حدس بزند که از درد رنج می برید . اما از این حقیقت نمی-توان چنانکه «واتسون» می خواهد نتیجه بگیرد مشاهدات اختصاصی و فردی را یکبار، از علوم طرد کرد زیرا به وسیله موارد متعددی از همین قبیل مشاهدات است که تضایفات و روابط متقابل فی المثل میان دندان درد و حفرة دندان برقرار می گردد . پس انفرادی و اختصاصی بودن فی نفسه مانع از آن نیست که امری قابل تحقیق علمی باشد و در این مورد دلیلی که بر علیه مراقبت نفسانی اقامه کرده اند مردود است .

۲. آیا هر چه قابل مشاهده باشد تابع قوانین فیزیکی است؟

اکنون دلیل دومی را که علیه مراقبت نفسانی آورده اند ملاحظه کنیم . ایراد آنها این است که معلومات حاصل از آن تابع قوانین فیزیکی نیست . این دلیل با آنکه کمتر مورد استناد مخالفین قرار می گیرد ، به نظر من قویتر از ایراد خصوصیت و انفرادیت معلومات مزبور می نماید.

اگر مراقبت نفسانی را به جای اینکه بر حسب ملاک اختصاصی بودن آن تعریف کنیم بر حسب این مأخذ تعریف نماییم، می‌توانیم بگوییم که مراقبت نفسانی مشاهدهٔ اموری است که تابع قوانین فیزیکی نیست. اگر کسی از شکم درد خود آگاهی داشته باشد نمی‌گویند که مراقبت نفسانی دارد. مخالفان مراقبت نفسانی در مقام انکار این امر بدهی نیستند که پاره‌ای حسیات بدنی فرد انسانی که قابل مشاهدهٔ دیگران نیست قابل مشاهدهٔ خود او هست. مثلاً نایت دنلب مدعی است که صور ذهنیه در حقیقت انقباضات عضلانی است و البته آگاهی از چنین انقباضاتی را تحت عنوان مراقبت نفسانی قرار نمی‌دهند. به نظر من اگر تحقیق شود معلوم خواهد شد که خاصیت ذاتی اموری که در مراقبت نفسانی دخیل است به معنایی که فعلاً مراد ماست با «تمکن» ارتباط دارد یعنی امور مراقبت نفسانی یا اصلاً مقید به محل و مکان معین نیست یا مانند صور بصریه در محلی قرار دارد که قبلاً آن را چیز دیگری اشغال نموده که هر گاه آنها را جزئی از عالم مادی محسوب داریم با آن منافات خواهد داشت. اگر برای شما این تصویر بصری حاصل شود که یکی از دوستانتان روی صندلی نشسته در حالی که صندلی مزبور فی الواقع خالی باشد نمی‌توانید برای این تصویر در بدن خود محلی قائل شوید، زیرا این تصویر بصری محض است و همچنین نمی‌توانید (به عنوان امر مادی) برای آن مکانی قائل شوید زیرا صندلی به عنوان شیئی مادی در واقع خالی است. پس از این مقدمه لازم می‌آید که عالم خارج حاوی تمام اموری که ما از آن آگاهی داریم نباشد و صور ذهنیه را لا اقل در مرحلهٔ فعلی نباید تابع قوانین مادی و فیزیکی قرار داد. و به عقیدهٔ

من همین امر سبب می شود که مخالفان در صدد رد و انکار آنها بر آیند . در فصل هفتم من سعی خواهم نمود ثابت نمایم که دلایل تجربی محض برای امکان تصدیق صور ذهنیه بسیار قوی است اما به آن یقین و قطعیتی نیست که بتوان گفت بالمآل تحت قوانین مادی و فیزیکی نخواهد آمد . اما اگر هم چنین شود باز از لحاظ قوانین علیت قریب با احساس تفاوت خواهد داشت همانطوری که گازها از جامدات متمایز است .

۳. آیا هیچ چیزی که ذاتاً مغایر با حیات باشد می تواند مورد مشاهده قرار گیرد ؟

اکنون نوبت سؤال سوم است که درباره مراقبت نفسانی مطرح ساختیم . معمولاً چنین می پندارند که از «درون نگری» و رجوع به باطن انواع اموری را که ذاتاً و اساساً با مقومات عالم ماده اختلاف و مغایرت دارد می توان مشاهده کرد ، مثل اندیشه و اعتقاد و میل و لذت و الم و هیجانات نفسانی . فرق میان ذهن و ماده از طرفی به واسطه تأکید وجود همینگونه امور افزایش می باید ، و از طرف دیگر به واسطه فرض این است که ماده مرکب از ذره و الکترون یا هر واحد دیگری است که در حال حاضر مورد قبول و ترجیح علم فیزیک باشد . من برخلاف این فرض اخیر معتقدم که مقومات غایبی و نهایی ماده ذره و الکترون نیست بلکه احساس با امور دیگری است که از حیث امتداد و مدت شبیه احساس است . و برخلاف نظریه اولی که به موجب آن مراقبت کاشف از یک عالم معقول ذهنی است که با حسیات ذاتاً مغایر است می گویم که افکار و اعتقادات و امیال و لذایذ و آلام و هیجانات همگی حاصل حسیات و

صورذهنی هستند و صورذهنی هم بنابه پاره‌ای دلایل و شواهد ذاتاً غیر از حسیات نیست . به این طریق يك نزدیکی متقابلی بین ذهن و ماده حاصل می‌شود و عناصر بسیطه و نهانی مراقبت نفسانی (به معنای ثانوی) منحصر به صورذهنی می‌گردد . پس بنابه تعبیر ثالثی که از لفظ مراقبت می‌کنیم نظر ما درباره آن بالمره منفی است .

اکنون فقط دو نکته دیگر درباره مراقبت باقی است که هنوز توضیح نداده ایم . یکی اینکه اعتبار آن تاجه حد است و دیگر اینکه ولو کاشف از اصل و مایه‌ای نباشد که با مکشوفات حس خارجی مغایرت ذاتی و اساسی دارد آیا نمی‌توان گفت کاشف از نسبتی است مغایر با آن و به این سبب حائز همان اهمیتی است که در روان‌شناسی رسمی و مأثوره به آن می‌دهند ؟

درباره اعتبار مراقبت باید خاطر نشان ساخت که بعضی مذاهب فلسفی برای علم به اعمال و جریانات ذهنی ، اعتباری فوق اعتبار علم به عالم خارج قائلند و این نظر در فلسفه انگلیسی از هیوم به این طرف دیده می‌شود و کانت و اصحابش نیز آن را بطور مضمر قبول دارند لیکن دلیلی بر صحت آن نمی‌توان اقامه کرد . کلیه معتقدات بدوی و سطحی ما چه درباره خودمان و چه درباره جهان بیرون همواره خالی از تأمل و در معرض خطاست و کسب احتیاط در هر دو جهت علی‌السویه لازم و مشکل است . مانه فقط غالباً فاقد آگاهی از وجود اعتقاد یا میلی در خودمان هستیم بلکه غالباً فی الواقع درباره آن اشتباه می‌کنیم . خطای مراقبت در مورد امیال به وسیله تحلیل روانی آشکار می‌گردد و اثبات خطاپذیری آن در مورد علم بسهولت ممکن است . نویسنده‌ای که

سرگذشت و شرح حال خود را نوشته اگر کتاب را برای مقابله به کس دیگری بدهد شخص مزبور پس از مقابله دقیق و مطالعه اسناد و مدارک کتاب را مملو از سهویات و خطایا خواهد دید. هر يك از ما اگر نامه‌ای را که سالها قبل به کسی نوشته‌ایم دوباره برایمان بخوانند تعجب خواهیم کرد که چقدر نظریات و عقایدمان در آن زمان از آنچه خود می‌پنداشته و بیاد می‌آورده‌ایم ناپخته‌تر و احمقانه‌تر است. اما مراقبت نفسانی نسبت به تحلیل اعمال و جریانات ذهنی از قبیل اعتقاد و میل و اراده و غیره، بدون مدد خارجی چندان نتیجه‌ای ندارد زیرا باید اول نظریاتی ابداع کرد و سپس به آزمایش نتایج آن پرداخت چنانکه در علوم طبیعی مرسوم است. از این‌رو مراقبت با اینکه از جمله منابع و مناشی علم بشمار می‌رود بالاستقلال و به‌خودی خود مرتبه یقین و قطعیت آن بهیچ‌وجه بالاتر از ادراک «خارجی» نیست. حالامی‌رسیم به سؤال دوم که آیا مراقبت مواد و مصالحی برای ذهن فراهم می‌سازد تا ذهن به نسبت و روابطی غیر از آنچه نتیجه تفکر در ادراکات خارجی است علم حاصل نماید؟ ممکن است مدعی شد که ذات و ماهیت امور «ذهنی» عبارت از نسب است مثل حصول علم مثلا و علم ما به چنین نسب‌ذهنیة ذاتیه بالکل مأخوذ از مراقبت است. اگر «حصول علم» يك نسبت بسیط غیر قابل تحلیل بود رد این نظر ممکن نمی‌گردید زیرا چنین نسبتی از موضوعات علم فیزیک نیست لیکن «حصول علم» عبارت از نسب مختلفه مرکبی است و از این‌رو مادام که آنها را مورد تحلیل قرار نداده‌ایم به بحث از آن نمی‌توان پرداخت. ولی در آخر این کتاب به این بحث رجوع خواهیم نمود.

۷

تعریف ادراك

در فصل پنجم دیدیم که عناصر و مقومات نهایی عالم^۱ نه واجد خواصی است که معمولاً به ماده نسبت می‌دهند و نه خواصی که به ذهن نسبت داده می‌شود یعنی نه اجسام جامد دائم متحرك و در مکانند و نه پاره‌های «شعور و آگاهی». اما در عوض دو طریقهٔ دیگر برای تقسیم جزئیات بدست آوردیم که یکی «اشیا» یا «قطعات ماده» است و دیگری يك سلسله «مناظری» که هر سلسلهٔ واحد از آن را می‌توان «سرگذشتی» نامید. پس قبل از اینکه به تعریف «احساس» و «صور ذهنیه» پردازیم لازم است این تقسیم را به تفصیل بیشتر مورد ملاحظه قرار داد تا بتوان از آن تعریفی برای ادراك بدست آورد. باید خاطر نشان ساخت که از آنجایی که این تقسیم شامل کل عالم مادی (منجمله اجزای غیر مدرک) آن می‌گردد حاوی عناصر مفروضه‌ای است. اما چون دلایل صحت چنین فرضی مربوط به فلسفهٔ فیزیک می‌شود و به روان‌شناسی ارتباطی ندارد از بحث

۱. مقصود از «مقومات نهایی» ضرورتاً اموری نیست که نظراً بسیط و غیر قابل تجزی باشد، مقصود اموری است که در حال حاضر راهی برای تجزیه آنها نداریم. اینگونه مقومات را من «جزئیات» یا «جزئیات اضافی» می‌نامم تا معلوم باشد که موضوع مرکب بودن آنها بالمال مفتنی نیست.

در آن صرف نظر می‌کنیم.

طبقه‌بندی ظاهری و مادی کلیه جزئیاتی را که جنبه‌های يك «شیء» است مجتمع می‌سازد و در مورد هرامر جزئی خاصی غالباً (نمی‌گویم همیشه) می‌بینیم که تعدادی جزئیات دیگر هست که با این امر جزئی خاص اختلافاتی دارد و این اختلافات حائز مراتب و درجات متصاعدی است. آن جزئیات (یا بعض از آن) جزئیاتی که با این جزئی خاص اختلافشان اندك است. بطور تقریب برحسب قوانینی که می‌توان آنها را علی‌العموم قوانین «مناظر و مرایا» نامید با آن اختلاف دارند. و قوانین عادی مناظر و مرایا از موارد خاص آن محسوب می‌شود. هر چه این اختلاف روبه کاهش برود این تقریب در جهت دقت و کمال روبه افزایش می‌نهد. به اصطلاح ریاضی قوانین مناظر و مرایا علت اختلافات مرتبه و درجه اول مقادیر خرد است و قوانین دیگر فقط از لحاظ توجیه اختلافات مرتبه و درجه دوم لازم می‌گردد. یعنی هر چه اختلاف نقصان می‌یابد آن جزء اختلاف که بر طبق قوانین مناظر و مرایا نیست سریعتر کاسته می‌شود و نسبت آن با کل اختلاف روبه صفر می‌گراید در حالی که هر دو آنها کوچکتر و کوچکتر می‌شوند. به این وسیله نظراً می‌توان تعدادی جزئیات را جمع و فراهم آورد و در تعریف آن گفت که «جنبه‌ها» یا «ظهورات» يك شیء واحد در زمان واحد است. اگر قوانین مناظر و مرایا به اندازه کافی معلوم بود ارتباط میان جنبه‌های مختلف را می‌توانستیم با معادلات حساب فاضله بیان نماییم.

تا به اینجا فقط جزئیاتی که مقوم شیء واحد در زمان واحد است بدست آورده‌ایم و مجموعه این جزئیات را می‌توان «امر آنی» نامید.

تعریف سلسله «امور آنیه» که حالات متتابعه و متوالیه يك شیء را متقوم می سازد مسئله ای است که متضمن قوانین علم حرکت است. همان طور که در مورد تغییر جنبه های مجانب مکانی دیدیم که بر حسب قوانین مناظر و مرایا تقریبشان به حد عدم اختلاف کامل به موجب معادلات (فاضله) یعنی کاهش مستمر و متنازل و متناهی حاصل می شود، در مورد تغییر جنبه های شیء از زمانی به زمان دیگر و لویه فاصله اندک نیز قوانین علم حرکت حاکم است. از این رو شیء آنی یا موقت مجموعه ای از جزئیات است، در صورتی که شیء غیر آنی (که عبارت است از تمام تاریخچه یا سرگذشت آن شیء) سلسله ای از مجموعه چنین جزئیاتی است. جزئیات داخل در يك مجموعه واحد بر حسب قوانین مناظر و مرایا گرد و فراهم می شوند و مجموعه های متوالیه به موجب قوانین علم حرکت مجتمع می گردد. این نظریه که درباره عالم بیان شد مختص علم فیزیک رسمی است.

تعریف «شیء آنی یا موقت» متضمن مسائلی درباره زمان است، زیرا جزئیاتی که مقومات امر آنی هستند جملگی اجتماع و مقارنت زمانی ندارند بلکه از خود شیء به خارج با سرعت نور سیر می کنند (هرگاه شیء در خلأ واقع باشد). البته فرضیه نسبیت ایجاد اشکالات و پیچیدگیهایی در این باره خواهد کرد ولی چون در بحث ما چندان مؤثر نیست از آنها صرف نظر می کنیم.

به جای اینکه اول کلیه جزئیاتی را که مقوم يك امر آنی است جمع کنیم و سپس سلسله مجموعه های متوالی را فراهم نماییم، می توانستیم اول يك سلسله از جنبه های متوالی که به وسیله قوانین

علم الحركات به یکدیگر مرتبط می‌شود مجتمع سازیم و بعداً يك مجموعه از سلسله‌های مزبور را که به وسیله قوانین مناظر و مرایا مرتبط شده‌اند تشکیل دهیم. مثالی از بازیگر روی صحنه نمایش می‌زنیم. طرح اول ما این بود که کلیه جنبه‌هایی را که از او به تماشاگران مختلف عرضه می‌شود جمع آورده و سپس سلسله‌ای از مجموعه‌های مزبور فراهم سازیم. طرح دوم این است که نخست کلیه جنبه‌هایی را که متوالیاً به يك تماشاگر واحد عرضه می‌دارد مجتمع کنیم و سپس همین کار را نسبت به سایر افراد تماشاگر تک-رار نماییم و به این طریق به جای اینکه سلسله‌ای از مجموعه‌ها درست کنیم مجموعه‌ای از سلسله‌ها فراهم آوریم. طرح اول مفید این است که بازیگر مزبور در هر آنی چه عملی انجام می‌دهد، طرح دوم اثری را که از او در ذهن باقی می‌ماند نشان می‌دهد. این طریقه ثانوی طبقه بندی جزئیات البته با روان‌شناسی بیشتر ارتباط دارد تا طریقه اولی. تعریفی که از يك تجربه «واحد» یا «تاریخچه و سرگذشت يك فرد» یا حتی «شخص واحد» بدست می‌آوریم معمولاً از جهتی به وسیله این روش تقسیم و طبقه بندی حاصل می‌گردد. این طریقه تقسیم و طبقه بندی چنانکه بعداً خواهد آمد در تعریف احساس و صور ذهنیه نیز ذاتاً مأخوذ است. اما لازم است بدو تعریف مناظر و مرایا و تاریخچه و سرگذشت را درست تعریف نماییم.

در مثال بازیگر تماشاخانه بیان ماموقتاً چنان بود که گویی ذهن هر يك از تماشاگران بتمامه مشغول به آن يك بازیگر است. اگر وضع چنان بود می‌توانستیم در تعریف سرگذشت يك تماشاگر واحد بگوییم که عبارت از يك سلسله از جنبه‌های بازیگر است که به وسیله قوانین

حرکت به هم مربوط گردیده اند . اما در واقع وضع چنین نیست زیرا در تمام اوقات بیداری انواع انطباعات یا تأثرات^۱ مختلفه برای ما حاصل می شود و باید ببینیم چه چیزی دو احساس همزمان و مقارن را در يك شخص به هم می پیوندد و یا به عبارت کلی تر دو واقعه را که هر دو جزء يك تجربه^۲ واحد هستند به هم متصل می سازد . اگر از نظرگاه فیزیک ملاحظه کنیم باید بگوییم که دو جنبه از دو امر مختلف وقتی به يك منظر و مرئی تعلق دارند که هر دو در مکان واحدی باشند . اما این تعبیر مفید فایده^۳ واقعی نیست زیرا هنوز تعریف « مکان » را بدست نیاورده ایم . آیا می توان « بودن دو جنبه را در يك مکان یا محل » بدون توسل به امری خارج از قوانین مناظر و مرایا و قوانین علم حرکت تعریف نمود؟

من یقین ندارم که چنین تعریفی ممکن است یا نه و لذا امکان آن را فرض نمی کنیم و در عوض سعی خواهیم کرد خصوصیات دیگری را که به وسیله آن منظره یا سرگذشت واحدی را می توان تعریف کرد بدست آوریم .

هرگاه (فی المثل) شخصی را به چشم ببینیم و در همان وقت صدای شخص دیگری را به گوش بشنویم آنچه می بینیم و آنچه می شنویم دارای نسبتی هستند که ادراک می کنیم و همین نسبت است که باعث می شود این دو امر حتی به تعبیری توأماً يك تجربه واحدی را متقوم سازند و در صورت وجود چنین نسبتی است که دو واقعه با یکدیگر

۱. «در آیش» فارسی را که در فرهنگها به همین معنی ضبط شده ممکن

است به جای Impression استعمال کرد .

تداعی و تلازم حاصل می‌کنند. اختلاف مرتسم که سمون علم کرده عبارت از مجموع اموری است که شخصی واحد در زمان واحد تجربه می‌کند. سمون دو جزء این کل را دارای نسبت مجانبت^۱ می‌داند که شبیه به آن چیزی است که هر بارت «باهم بودی»^۲ می‌خواند. به نظر من می‌توان نام این نسبت را «معیت» گذاشت. شاید ایراد شود که در هر آن معینی از زمان بسیاری امور که جزء و داخل در تجربه من نیست در عالم وقوع می‌یابد و لذا در تعریف نسبتی که مراد ماست نمی‌توان گفت که محض معیت است. اما این ایراد درست نیست و متضمن همان نوع خطایی است که فرضیه نسبت از آن احترازی می‌جوید. زیرا فرض يك زمان عام مطلق جز به اعتبار عقلی بتفضیل ممکن نیست و زمان واقعی همان زمانهای محلی و موضعی است که هر يك از آنها را می‌توان زمان داخل در يك سرگذشت واحد فرض نمود. بنابراین اگر من مثلاً صوتی را می‌شنوم تنها وقایعی که به تعبیر ساده با این احساس معیت و اجتماع دارد وقایعی است که در عالم شخصی و اختصاصی یعنی در سرگذشت من حادث می‌شود. پس در تعریف «منظره» که احساس مزبور به آن تعلق دارد می‌توان گفت مجموعه جزئیاتی است که با احساس مورد بحث معیت دارد. به همین منوال در تعریف «سرگذشت» که این احساس متعلق به آن است می‌گوییم مجموعه جزئیاتی است که سابق بر احساس مزبور یا لاحق بر آن است و یا اینکه با وی مقارنت و همزمانی دارد. علاوه بر این همین تعاریفات را می‌توان بر جزئیاتی که از قبیل احساس نباشند اطلاق نمود و اگر

بنا باشد برای «زمان محلی یا موضعی» در فرضیه نسبت توجیه فلسفی قائل شویم به تعریفات مزبور احتیاج خواهیم داشت. نسبت‌های تقارن و توالی در تجارب شخصی ما بر ما معلوم است. ممکن است این نسبتها قابل تحلیل و تجزیه باشد اما این امر در شایستگی آنها برای تعریف «منظره» و «سرگذشت» تأثیری نخواهد داشت. اما آن نسبت زمانیه که میان وقایع داخل در سرگذشتهای مختلف می‌توان اعتبار نمود از قسم دیگری است. اینها بتجربه در نمی‌آید و اعتبار عقلی یا منطقی محض است که برای تسهیل بیان تضایفات یا نسبت تقابل میان سرگذشتهای مختلف بکار می‌رود.

در مورد موجودات جاندار اجتماع اجزای يك سرگذشت واحد فقط به وسیله نسبت زمانیه حاصل نمی‌گردد زیرا در این مورد «امور تذکری» هم هست که مقوم وحدت يك «تجربه» واحد است و وقایع صرف را به «تجارب» مبدل می‌سازد. درباره اهمیت امور تذکری قبلا بحث کرده‌ایم و بیش از آن چیزی نخواهیم گفت جز اینکه اینها «سرگذشت» را به معنای اصطلاحی که ما اختیار کرده‌ایم مبدل به «عمر و زندگی» می‌سازند و به «شخص» و «ذهن» دوام و بقا می‌بخشند لیکن دلیلی نداریم بر اینکه فرض نماییم که امور تذکری جز در مورد نباتات و حیوانات ملازمه و مدخلیتی در سرگذشت اشیا داشته باشند.

این تقسیم بندی دوگانه جزئیات افتراق و اثنییتی بین جسم و سرگذشت آن نسبت به تمام اشیا موجود در عالم ایجاد می‌نماید و منحصر به موجودات زنده نیست و نحوه ایجاد آن به شرح زیر است هر امر جزئی از جمله چیزهایی که موضوع علم فیزیک است در تحت دو

دسته یا طبقه مختلف واقع می‌گردد :

۱. دسته جزئیاتی که مقوم جنبه‌های دیگر همان شیء مادی است .

۲. دسته جزئیاتی که با يك شیء جزئی معینی دارای نسب و روابط زمانیه باشد .

هر يك از اینها با محل و مکان معینی مقارنت دارد. وقتی که به ستاره‌ای در آسمان نگاه می‌کنم احساس من چنین است :

۱. فردی از دسته جزئیاتی که مجموع آنها همان ستاره باشد و امکانی که ستاره در آن واقع است ملازمت و مقارنت دارد .

۲. فردی از دسته جزئیاتی که مجموع آنها سرگذشت من باشد و امکانی که من در آن واقع هستم مقارنت دارد.

نتیجه آن است که هر شیء جزئی مادی موضوع علم فیزیک با دو مکان مقارنت دارد به این معنی که احساس من از ستاره با محلی که من در آن واقعم و با محلی که ستاره در آن واقع است مقارنت دارد. این دوگانگی هیچ ارتباطی با «ذهن» مفروض من ندارد، اگر به جای من يك صفحه عکاسی هم بگذارند باز به همان نحو وجود خواهد داشت. این دو عمل را می‌توان بترتیب «مکان فاعل» و «مکان منفعل» نامید. پس در مورد ادراك یا عکاسی از ستاره مزبور مکان فاعل مکانی است که ستاره در آن واقع است و مکان منفعل آن است که شخص مدرك یا صفحه عکاسی در آن قرار دارد .

پس به این قرار بدون اینکه از حدود علم فیزیک و مادیات خارج شویم می‌توانیم کلیه جزئیات را یا به نحو فاعله در مکان معینی جمع

آوریم و یا به نحو منفعله در مکان معین فراگرد سازیم . در مورد خودمان یعنی افراد انسانی دسته اول عبارت است از بدن (یا مغز) ، و دسته دوم همان ذهن است که عبارت از ادراکات ماست . در مورد صفحه عکاسی دسته اول خود صفحه است که موضوع علم فیزیک است و دسته دوم آن جنبه از آسمان است که به وسیله صفحه مزبور عکسبرداری می شود (از لحاظ سادگی طرح موضوع از پاره ای تفصیلات و پیچیدگیهایی که به واسطه مدخلیت زمان حاصل می شود و رفع و حل آنها به همان تفصیل و پیچیدگی کاملاً مبسراست صرف نظر شده است) . بطوری که ملاحظه می شود آنچه می توان جنبه «ذهنیت» یا «درون بودی» نظرگاه معینی نامید از خواص ممیزه «ذهن» نیست و در صفحه عکاسی هم به همان نحو حاضر است یعنی صفحه عکاسی نیز هم واجد « سرگذشت » است و هم واجد « ماده » . اما این «سرگذشت» از امور مادی و موضوع علم فیزیک است دارای هیچیک از خواص امور «ذهنی» جز همین خاصیت « درون بودی» و «دریاختگی» نیست .

هرگاه فعلاً از همان نظرگاه علم فیزیک بنگریم می توان در تعریف «ادراک» اشیا و امور چنین گفت که «ظهور یا جلوه شیء است از محلی که مغز یا دماغی (یا در مورد حیوانات پایین تر سلسله اعصاب مناسبی) در آن

۱. Subjective را «درون ذاتی» و «ذهنی» ترجمه کرده اند ولی

اگر بخواهیم برای آن در فارسی لفظی معادل بالذات اصلی لاتین آن پیدا کنیم باید «دریاخته» گفت در مقابل «بریاخته» که Objective است یا ختن معادل فارسی Jectere لاتین است که به معنی افکندن و انداختن باشد و در فرهنگهای فارسی هم به این معنی ضبط شده است .

قرار دارد و اعضای حاسه و اعصاب جزئی از واسطه و حائل میان آنها است. « اینگونه ظهورات اشیا از ظهورات آنها در جاهای دیگر به واسطه پاره‌ای خواص متمایز می‌گردد یعنی :

۱. اولاً منشأ ایجاد امورتذکری می‌شوند .

۲. ثانیاً خود آنها از امورتذکری متأثر می‌گردند .

به عبارت دیگر اینها بیاد می‌آیند و مورد تداعی قرار می‌گیرند یا در عادات ما مؤثر می‌شوند یا ایجاد صور ذهنیه می‌نمایند و هرگاه تجربه ما غیر از این بود که هست این ظهورات نیز چنانکه هست نمی‌بود کما اینکه تأثیر جمله ملفوظ معینی در شنونده آن بسته به این است که سامع مزبور با زبانی که جمله در آن ادا می‌شود آشنایی داشته باشد یا نه و این از امور مربوط به تجربه سابقه است . همین دو خاصیت که هر دو آنها مربوط به امور تذکری است مدرکات را از ظهورات اشیا در جایی که ذبجیاتی نباشد متمایز می‌سازد .

اگر در عمل میسر نباشد لا اقل نظراً و بنا به فرض می‌توان در ادراک شیء معینی آن جزء از شیء را که حاصل تجربه گذشته است از آن جزء که بدون تأثرات تذکری از ذات شیء ناشی می‌گردد جدا کنیم و جزئی که ناشی از ذات ماست می‌توان « احساس » نامید و باقیمانده را که امری تذکری است بایستی به احساس علاوه نمود تا آنچه « ادراک » می‌نامیم حاصل گردد .

بنا به این تعریف احساس به منزله هسته مرکزی است که بنا به فرض و نظراً در تجربه واقعی قرار دارد و تجربه واقعی همان ادراک است . البته واضح است که اطلاق عملی این تعریفات متضمن مشکلات فراوان

است ولی ما به آن نمی‌پردازیم و از آن در می‌گذریم. زیرا ما اکنون باید هرچه زودتر از نظرگاه علم فیزیک که اختیار نمودیم به نظرگاه علم روان‌شناسی منتقل گردیم که در آن از مراقبت به معنی اول از معانی ثلاثه که در فصل گذشته برای آن ذکر کردیم بیشتر استفاده می‌شود.

اما قبل از این انتقال باید دو نکته را توضیح داد. یکی اینکه هرچه خارج از سرگذشت شخصی من باشد خارج از تجربه من است و لذا آنچه در خارج از سرگذشت من بر من معلوم باشد لامحاله به یکی از دو طریق زیر خواهد بود:

۱. به قیام و استنتاج از اموری که داخل در سرگذشت من است.

۲. بنابه اصلی عقلی و اولی که مستقل از تجربه باشد.

من شخصاً معتقد نیستم که هیچک از این دو طریق مؤدی به حصول یقین می‌گردد و از این رو هرچه خارج از سرگذشت شخصی من باشد باید به عنوان فرض ممکن تلقی شود. وجه معقول و دلیل نظری بر اختیار چنین فرضی این است که فرض مزبور بیان قوانینی را که حدود وقایع در تجربه ما به موجب آنها صورت می‌گیرد آسانتر می‌سازد. اما فرض اینکه احتمال صحت و اعتبار قاعده ساده‌تر از قاعده پیچیده‌تر بیشتر است وجه معقولی ندارد لیکن از لحاظ روش عملی علوم و فرضی که مبنای عمل قرار می‌گیرد هرگاه کفایت قانون ساده‌تر در توجیه امور مورد تحقیق به اندازه قانون مفصل‌تر باشد باید قاعده ساده را بر قانون پیچیده ترجیح داد. اعتقاد به وجود اعیان و اشیای خارج از سرگذشت من سابق و مقدم بر دلیل و برهان است و ازاله آن (اگر اصلاً ممکن باشد) فقط به وسیله یک شك فلسفی متمادی ممکن خواهد بود. از لحاظ علمی جواز

علمی آن به واسطه تسهیل و سادگی است که در قوانین فیزیک حاصل می‌نماید اما از لحاظ منطق نظری باید آن را نوعی غرض و سبق ذهن نامعقول دانست نه يك نظریه معقول و مبتنی بر دلیل . پس از تصریح و تذکر این نکته می‌توانیم با قید این تذکره سبق ذهن و غرض مزبور تسلیم شویم و آنرا ادامه دهیم .

نکته دوم راجع می‌شود به ربط و نسبت دادن میان نظرگاه خود ما و آنچه احساس را معلل به محرکات خارج از سلسله اعصاب (یا لااقل از مغز) می‌داند و «صور ذهنیه» را منبعث از مراکز دماغی تشخیص می‌دهد یعنی آنها را ناشی از عللی می‌داند که در مغز قرار دارد و اثری از این علل را نمی‌توان در اموری که مؤثر در اعضای حاسه است پیدا کرد . البته اگر تحلیل ما از اعیان مادی درست بوده باشد در این نحوه تعریف احساس باید تجدید نظر بعمل آورد و آن را تعبیر نمود . همچنین آشکار است که اگر بنا باشد نظریه ما مورد قبول واقع گردد باید چنین تعبیر جدیدی بعمل آوریم .

برای روشن ساختن مطلب ساده‌ترین مثال ممکن را می‌آوریم . یکی از ستارگان آسمان را لحاظ کنید و از حجم و اندازه آن موقتاً صرف نظر نمایید ، یعنی فرض کنید که فقط يك نقطه نورانی است . باز هم فرض کنید که دوام وجود این ستاره فقط به مدت بسیار کوتاهی یعنی مثلاً يك ثانیه باشد . بنابه اصول علم فیزیک آنچه فی الواقع صورت می‌گیرد این است که يك موج نوری کروی از ستاره مزبور خارج می‌شود و از فضا می‌گذرد درست مثل اینکه سنگی در آب راکند بیاندازد که موجات آن از محلی که سنگ به آب اصابت کرده به بیرون

سیر می‌کند. امواج نور با سرعتی تقریباً ثابت ثانیه‌ای ۳۰۰,۰۰۰ کیلومتر سیر می‌نماید و اندازه‌گیری سرعت سیر آن به وسیله انداختن نور چراغی در آینه ممکن است، زیرا مدتی که بین انداختن نور چراغ و ادراک انعکاس آن در آئینه فاصله می‌شود همان سرعت سیر نور خواهد بود چنانکه سرعت سیر صوت را نیز به وسیله انعکاس آن می‌توان تعیین نمود.

وقتی که موج نور به محل معینی می‌رسد چه واقع می‌شود نمی‌دانیم، مگر در مورد منحصری که محل مزبور مغز انسانی باشد که با چشمی ارتباط دارد و این چشم متوجه جهت سیر نور باشد. فقط در این يك مورد خاص است که می‌دانیم چه واقع می‌شود زیرا احساس «رؤیت ستاره» در ما حاصل می‌گردد. در تمام موارد دیگر با اینکه (ولو نظراً و به فرض) پاره‌ای از تضایقات و کیفیات انتزاعی ظهور ستاره را می‌دانیم به خود آن ظهور علم نداریم. فی‌المثال می‌توان ظهورات مختلفه ستاره را به تصریف يك فعل در زبان عربی تشبیه کرد جز اینکه تعداد اجزای آن فی‌الواقع نامتناهی است نه اینکه مثل فعل عربی فقط به نظر کسی که بخواهد وجوه مختلفه آن را از بر کند چنین می‌نماید. در خلا این اجزا تابع نظم و قاعده معین هستند و اشتقاق آنها از اصل و مصدر (فرضی) مثل صرف افعال که بر طبق قواعد لغوی است بر طبق قوانین مناظر و مریاست. از آنجا که ستاره در فضای خالی قرار دارد از نظر علم فیزیک در تعریف آن می‌توان گفت که عبارت است از کلیه ظهوراتی که از آن ستاره در خلا حاصل می‌شود بعلاوه ظهوراتی که از آن بر طبق قوانین مناظر و مریای در جاهای دیگر حاصل می‌گردد، هرگاه

ظهورات آن در جاهای دیگر مطابق قاعده باشد. این تعریف تعدیلی است از همان تعریفی که در یکی از فصلهای گذشته از ماده بعمل آوردیم. ظهور ستاره در محل معین اگر بقاعده و مرتب باشد جز وجود خود ستاره علتی نمی‌خواهد. هر ظهور منظمی يك فرد واقعی از نظامی است که ستاره عبارت از آن است و علت حدوث آن داخل در خود آن نظام و هیئت است. بیان این مطلب را می‌توان به این نحو نمود که ظهور منظم و بقاعده معلول خود ستاره است و بس و در واقع فرد جزئی آن است به همان معنی که می‌گوییم فرد انسانی جزء نوع انسان است.

اما نور این ستاره پس از آنکه کی به جو زمین می‌رسد و شروع به انکسار می‌نماید و مه و غبار آن را ضعیف‌تر می‌سازد و از سرعت آن کمی کاسته می‌شود و بالاخره به چشم انسانی می‌خورد و در این چشم يك جریان مفصلی صورت می‌گیرد که منتهی به احساس می‌گردد و این احساس مبنا و مأخذ اعتقاد به تمامی آنچه قبل‌الروی داده قرار می‌گیرد. اگر بخواهیم دقیق شویم ظهورات نامنظم این ستاره از افراد نظام و هیئتی که ستاره بنا به تعریف ما عبارت از آن است محسوب نمی‌شود. اما این ظهورات نامنظم محض نیست و جریان آن به موجب قوانینی است که بیان آن بر حسب ماده‌ای که نور در مسیر خود از میان آن عبور کرده ممکن است. پس منشأ ظهور نامنظم دو چیز است:

۱. عینی که بطور نامنظم ظهور دارد.
۲. واسطه‌ای که حائل قرار می‌گیرد.

باید توجه داشت که حصول مفهوم ظهور منظم به دقت کامل صورت می‌گیرد. حصول مفهوم ظهور نامنظم قابل انحاء مراتب اجمال

وابهام است. هرگاه تأثرات معوجه واسطه کافی باشد امر جزئی حاصل از این تأثرات را دیگر نمی توان ظهور عین یا شیء خارجی دانست بلکه باید آن را فی حد ذاته مورد لحاظ قرار داد. مخصوصاً در مواردی که در تحلیل امر جزئی مزبور، رجوع به عین واحدی که منشأ آن است ممکن می شود و اختلاطی از دو یا چند عین مختلف باشد. در ادراک معمولی این وضع عادی است زیرا آنچه در زردیه بین ترکیبی از اعیان مختلف است به چشم عادی يك چیز واحد می نماید. پس مفهوم ادراک مفهومی دقیق نیست و هر چند ما کم و بیش ادراکی از چیزها داریم اما این ادراک همیشه قرین با ابهام و خلط بسیار است.

در بحث از ظهورات نامنظم باید از پاره ای اشتباهات که وقوع آنها طبیعی است اجتناب نمود. برای اینکه امر جزئی معینی به عنوان ظهور نامنظم عین معینی شناخته شود لازم نیست که از لحاظ کیفیات ذاتیه با ظهورات منظمه شباهتی داشته باشد بلکه کافی است که اخذ و اشتقاق آن از ظهورات منظم به وسیله قوانینی باشد که تأثرات معوجه واسطه ای را بیان می نماید. هرگاه امر جزئی مزبور به این نحو قابل اشتقاق باشد می توان آن را معلول ظهورات منظم یعنی حاصل خود عین باتعدیلاتی که از امر واسطه ناشی می گردد دانست. در موارد دیگر امر جزئی مورد بحث را می توان به همان معنی حاصل چند عین متعدد بعلاوه امر واسطه محسوب داشت و در این مورد می توان آن را ظهور مغشوشی از چند عین دانست. اگر محل وقوع آن مغز انسان باشد آن را ادراک مغشوش و غیر واضح این اعیان می خوانیم و کلیه ادراکات واقعیه کم و بیش دستخوش خطا و اغتشاشند.

اکنون می‌توانیم تمایز میان آن واقعات ذهنیه را که برای آنها محرک خارجی قائلند و آنها که وقوعشان را به «تهییجات مرکزیه» نسبت می‌دهند یعنی فاقد محرک خارج از مغز می‌دانند برحسب نظریه و فرضیه خود تعبیر نماییم. هرگاه واقعه ذهنیه‌ای را بتوان به عنوان ظهور عینی خارج از مغز لحاظ کرد و لو ظهور آن نامنظم یا حتی ظهور مغشوشی از چند عین از این قسم باشد در آن صورت می‌توانیم عین یا اعیان مزبوره یا ظهورات آنها را در آلات حاسه مربوطه محرک واقعه ذهنیه مزبور بدانیم. اما هرگاه به خلاف این باشد یعنی واقعه ذهنیه دارای ارتباط کافی با اعیان خارج از ذهن نباشد تا بتوان آن را ظهور اعیان مزبور دانست آن وقت باید منشأ تعلیل مادی آن را (اگر باشد) در خود مغز جستجو نمود. در صورت اول آن را ادراک می‌نامیم و در صورت دوم اطلاق چنین اسمی بدان ممکن نیست اما این تمایز فقط از حیث مراتب و درجات است نه از حیث نوع و ماهیت و تا این نکته درست فهمیده نشود هیچ نظریه و فرضیه مقتضی درباره ادراک و احساس و تخیل نمی‌توان اختیار نمود.



ثنویت ذهن و ماده ، اگر آنچه تا به حال گفته ایم درست باشد ، از نظر فلسفی اعتباری ندارد . معهذا در عالم مشهود يك نحوه دوگانگی و لوغایی و نهایی نباشد ، ظاهراً بنظر می رسد . این دوگانگی بدو اولاً نسبت به ماده و مایه عالم نیست بلکه در مورد قوانین علی است . در این باره می توان باز از ویلیام جیمز مطلبی نقل کرد . او می گوید وقتی که امری را فقط « خیال » می کنیم آثاری که معمولاً در صورت واقعیت آن امر ناشی می گردد حاصل نخواهد شد و يك آتش خیالی را مثال می زند و می گوید :

« من در خیال خود آتش فروزانی را مجسم می سازم و آن را نزدیک بدن خود قرار می دهم اما بهیچ وجه مرا گرم نمی کند . چوبی بر روی آن می گذارم و این چوب بنا به میل من یا می سوزد و یا تر می ماند . آبی خیال می کنم و بر روی این آتش می باشم اما تفاوتی حاصل نمی شود . همه این احوال را من به این نحو توجیه می کنم که کلیه این سلسله تجارب غیر واقعی است . آتش خیالی آن است که چوب واقعی را نسوزاند آب خیالی آن است که ضرورتاً (اما نه بالامکان) حتی آتش خیالی را هم خاموش نکند . اما چیزهای واقعی بالعکس همیشه منشأ

اثر هستند و به این طریق بین تجارب واقعی از ذهنی تفکیک بعمل می‌آید، یعنی اشیا از تصورات آنها چه صحیح و چه موهوم جدا می‌شود، جملگی با هم به عنوان جزء ثابت و مقرر از مجموع اختلاط تجربی ترکیب شده و به نام عالم مادی موسوم می‌گردد.

در این عباراتی که از جیمز نقل کردیم او چنان سخن می‌گوید که گویی اموری که به عنوان «ذهنی» وصف کرده هیچ اثری ندارد. اما، البته چنین نیست و اینها هم مانند امور مادی دارای آثارند، لیکن این آثار تابع قوانین دیگری است. مثلا احلام و رؤیایا چنانکه فروید بیان کرده مثل حرکت سیارات تابع قواعدی است اما قواعد آنها با حرکت سیارات اختلاف دارد. در عالم خواب ممکن است انسان در يك لحظه از محلی به محل دیگر منتقل شود یا شخصی به يك طرفه‌العین در پیش چشم ما به شخص دیگر مبدل گردد و این قبیل اختلافات ما را اجبار می‌کند که میان عالم احلام و دنیای خارج و مادی تمیز قائل شویم.

اگر این دو قسم قوانین علی را بتوان بدقت و وضوح از هم تفکیک کرد می‌توان آن واقعاتی را که تابع قواعد خاص عالم مادی است «مادی»، و آنها را که تابع قواعد خاصه عالم ذهنی است «ذهنی» نامید. از آنجا که عالم ذهن و ماده در یکدیگر تأثیر متقابل دارند بین آنها حد و مرزی خواهد بود یعنی هم‌وقایعی هست که علل مادی و آثار ذهنی دارد و هم وقایعی که علل ذهنی و آثار مادی دارد. آنها را که علل مادی و آثار ذهنی دارد «احساس» می‌نامیم و آنها را که علل ذهنی و آثار مادی دارد شاید بتوان با حرکات ارادی تطبیق نمود ولی

این نوع اخیر فعلاً مورد بحث ما نیست .

اگر تمایز میان علیت مادی و ذهنی واضح و دقیق بود تعاریفات فوق را می‌شد واجد دقت تمام دانست، اما در واقع این تمایز تاکنون حائز چنان دقتی نبوده است و شاید اگر علم ما افزونتر گردد بتوان گفت تمایز مزبور غایی و ذاتی نیست و از قبیل همان اختلافی است که ظاهراً میان قوانین مربوط به گازها و اجسام صلبه قائل می‌شویم . از این گذشته این تعاریفات دارای همان نقصی است که قبلاً به آن اشاره کردیم، یعنی يك واقعه واحد ممکن است اثر چندین علت مختلف باشد که هر يك تابع قوانین علی دیگری است و کلیتاً هرگز نمی‌توان به امر واحدی اشاره کرد و آن را یگانه علت واقعه معینی دانست . بالاخره هیچ یقین و اطمینانی نداریم از اینکه قوانین علی خاصی که امور ذهنی تابع آنهاست در حقیقت جسمانی و مربوط به علم و ظایف الاعضا نباشد . قانون عادت را که یکی از قوانین ممیزه محسوب می‌شود می‌توان بر حسب خصوصیات نسوج عصبی تبیین و توجیه نمود و شاید این خصوصیات نیز به نوبه خویش بر حسب قوانین فیزیکی قابل توجیه باشد. پس می‌بینیم که ناچار باید به تعاریفات دیگری از قسم دیگر متوسل شویم و به همین جهت بود که تجدید تعریف ادراک لازم گردید که به موجب آن ادراک را می‌توان عبارت از عناصر غیر تذکری احساس دانست .

اما چون بر حسب تعریفی که از ادراک اختیار کردیم در صدد بر آیم که معین نماییم چه عناصر و عواملی در تجربه ما دارای ماهیت و طبیعت احساس است با مشکلات غیر منتظره مواجه خواهیم شد. در بدو نظر

آنچه که از طریق حواس بر ما معلوم می‌شود احساس است ، منظری که می‌بینیم و روایحی که استشمام می‌کنیم و اصواتی که می‌شنویم و غیره ، و همچنین است اموری از قبیل سردرد و احساس فشار عضلانی . اما حقیقت امر آن است که بحدی تعبیر و استنباط و تضایفات معتاد با این قبیل تجربیات آمیخته است که مغز هستهٔ خالص حسی را باید بزحمت و دقت از آن جدا ساخت و بیرون کشید . مثال ساده‌ای برای توضیح این مطلب می‌آوریم . فرض کنید در کشور خودتان به تماشاخانه می‌روید ، در اینجا چه در ردیفهای عقب باشید چه در جلوهٔ مکالمات بازیگران را بخوبی می‌شنوید اما اگر در یک کشور خارجی که به زبان آن آشنایی داشته باشید به تماشاخانه بروید ، احساس می‌کنید که گویان کمی سنگینی پیدا کرده و باید محل نشیمن خود را به صحنه نزدیکتر اختیار کنید تا درست بشنوید . علت آن است که در شنیدن زبان مادری خودتان سرعت و لاین شعور آنچه را فی الواقع می‌شنوید به کمک آنچه بر حسب استنباط و قیاس از آنچه بازیگران باید قاعدتاً بگویند می‌فهمید و هرگز متوجه نمی‌شوید که آنچه بر حسب استنباط فهمیده‌اید در حقیقت اصلاً به گوش نشنیده‌اید . در مورد زبان خارجی این قسم استنباط مشکلتر است و لذا بیشتر متکی به مسموعات و اقیههٔ خود خواهید بود . اگر در دنیایی زندگی می‌کردیم که میز چوبین به شکل بالش پر بود و بالش مانند میز جلوه می‌کرد متوجه می‌شدید که چه مقدار از آنچه می‌پندارید که به چشم می‌بینید در واقع استنباط ذهنی است . هر احساس نسبتاً مأنوسی در نزد ما علامت چیزهایی است که معمولاً با آن قرین هستند و بسیاری از این چیزها به نظر ما چنان می‌نماید

که جزء خود آن احساس باشد. بیاد دارم که در اوایل ایام اختراع اتوموبیل با اتوموبیل یکی از دوستان به گردش رفته بودم و یکی از لاستیکهای چرخ آن ترکید و صدایی از آن برخاست. او تصور کرد که صدای طپانچه بوده و قسم می‌خورد که برق آتش طپانچه را هم دیده است ولی البته چنین برقی وجود نداشته و امروزه دیگر کسی از صدای ترکیدن لاستیک اتوموبیل برق طپانچه در نظرش جلوه‌گر نمی‌شود. پس اگر بخواهیم در واقعه معینی که در بدو نظر حاوی چیزی جز احساس نمی‌نماید به آنچه که واقعاً احساس است دست یابیم، باید هر چه را که حاصل عادت یا انتظار ذهنی یا تعبیر و استنباط باشد کنارگذاریم و این کاری است که روان‌شناس باید بدان دست زند و چندان آسان هم نیست. اما از لحاظ بحث ما تعیین دقیق جزء احساسی هر موردی اهمیت ندارد فقط باید به این نکته توجه داشت که يك چنین لب و هسته احساسی قطعاً موجود است زیرا عادت و انتظار ذهن و تعبیر و استنباط بر حسب موارد تنوع دارند و این تنوع مسلماً ناشی از اختلافاتی در خود آن اموری است که بر حواس عرضه می‌شود. وقتی شما اول صبح ورق روزنامه را باز می‌کنید عمل واقعی احساس و رؤیت حروف چاپی روزنامه جزء بسیار کوچکی است از آنچه در ذهن شما می‌گذرد اما همین است که مبدأ سایر اجزا قرار می‌گیرد و به واسطه همانهاست که روزنامه وسیله کسب اخبار صحیح و غیر صحیح واقع می‌شود. پس هر چند تعیین اینکه جزء احساسی در هر تجربه معینی کدام است، شك نیست که چنین جزء و عنصری وجود دارد مگر اینکه مثل لایب‌نیتز منکر هر گونه تأثیری از عالم خارج بر خویش گردیم.

بدیهی است که احساس منشأ علم ما به عالم و حتی به بدن خود ماست و شاید طبیعی بنظر بیاید که احساس را فی نفسه علم محسوب داریم چنانکه تا این اواخر من چنین می‌پنداشتم. وقتی که در کوچه شخصی را که می‌شناسیم می‌بینیم که به سوی مامی آید چنین می‌نماید که محض رؤیت او همان علم است. البته انکار نمی‌توان کرد که این علم از طریق رؤیت حاصل می‌شود اما اگر نفس رؤیت را علم محسوب داریم مرتکب خطا شده‌ایم. اگر چنین کنیم باید میان عمل رؤیت و آنچه مرئی است تمایز قائل شویم و بگوییم هرگاه قطعه رنگی به شکل معینی می‌بینیم آن قطعه رنگ یک چیز است و عمل رؤیت ما از آن چیزی دیگر است. اما این نظر موجب تصدیق به وجود موضوع (یا عامل) و عمل احساس می‌گردد، به همان معنایی که در فصل اول از آن بحث نمودیم. اگر موضوعی (یا عاملی) باشد با قطعه رنگ مزبور دارای نسبتی خواهد بود و این نسبت از همان نوعی است که می‌توان آن را آگاهی نامید. در این صورت احساس به عنوان واقعه ذهنی عبارت خواهد بود از آگاهی از رنگ در حالی که خود رنگ امری مادی است که می‌توان آن را «داده» یا «بسیطه حسی» خواند تا از عمل احساس متمایز باشد. اما موضوع و متعلق احساس^۱ ظاهراً اعتبار ذهنی است و فرض آن مانند نقاط و آنات در علوم ریاضیه نه برای آن است

۱. باید توجه داشت که راسل بسایط حسیه مانند رنگ و ذوق و شم و صوت و لمس را اصیل می‌داند اما مرکبات از آنها را که اشیا و اعیان عادی عالم باشد امور اعتباری ذهنی می‌شمارد که از روی این بسایط به وسیله ذهن ساخته می‌شود.

که مشاهده کاشف از آن است بلکه از لحاظ سهولت کلام و اقتضای علم لغت است. وجود اینگونه امور رسمی و اعتباری ممکن است محقق باشد و ممکن است نباشد اما فرض وجودشان مستند به دلیل صحیح نیست. عملی که اینها ظاهراً انجام می‌دهند ممکن است به وسیله طبقات یا سلسله‌های اعتبارات عقلی دیگری انجام گردد که از اموری که وجود آنها کمتر مورد شك است ترکیب شده باشد. اگر بخواهیم از فرض ناموجهی احتراز جویم باید موضوع احساس را از فهرست مواد و عناصر مقومه عالم وجود حذف نماییم. اما اگر چنین کنیم امکان تمیز میان احساس و داده یا بسیطه حسی از میان می‌رود و لااقل من راهی برای ابقای این تمایز نمی‌بینم. بنابراین احساسی که به ما درحین رؤیت يك قطعه رنگ دست می‌دهد همان خود قطعه رنگ است که از مقومات حقیقه عالم ماده و جزء موضوع علم فیزیک است، اما قطعه رنگ مسلماً علم نیست و لذا نمی‌توان گفت که احساس محض شناخت و معرفت است. البته به واسطه تأثیرات ذهنی و نفسانی که دارد علت معرفت است از جهتی به واسطه اینکه خود آن آیت و علامت چیزهایی است که با آن تضایف و نسبت دارند چنانکه مثلاً میان احساس رؤیت و احساس لمس تضایف هست و از جهتی به واسطه اینکه بعد از محو و زوال احساس منشأ صور خیالی و خاطرات می‌گردد. اما احساس محض بذاته معرفت نیست.

در فصل اول نظر بر نتانو را ملاحظه کردیم که می‌گوید «در تعریف امور ذهنی می‌توان گفت اموری است که به قصد و نیت (یا التفات) حاوی متعلق باشد» و دیدیم که در رد این نظر از لحاظ کلی دلایلی می‌توان

آورد؛ اکنون می‌خواهیم واضح نماییم که در مورد خاص احساس نیز باید آن را رد نمود. وقتی که من آن تکه رنگ را رؤیت کردم در نظر من چنین می‌نمود که رنگ ذهنی نیست و مادی است در صورتی که عمل رؤیت خودم مادی نیست و ذهنی است و از این جهت چنین نتیجه گرفتم که خود رنگ غیر از رؤیت من از رنگ است. این دلیل از نظر تاریخی متوجه اصالت معنی و علیه آن است و تأکید آن بر این است که رنگ امر مادی است نه ذهنی و اکنون به ذکر دلایلی که می‌توان علیه بار کلی آورد تا ثابت شود که تکه رنگ مادی است نمی‌پردازیم، زیرا آنها را قبلاً در جای دیگر ذکر کرده‌ایم و موجبی برای تعدیل و تغییر در آنها نمی‌بینم. اما از این مقدمه چنین لازم نمی‌آید که قطعه رنگ مزبور در عین حال ذهنی هم نباشد مگر اینکه فرض کنم امور ذهنی و مادی بایکدیگر تقاطع ندارند ولی چنین فرضی دیگر به نظر من موجه نمی‌آید. اگر چنانکه من می‌بندارم باید تصدیق کنیم که تکه رنگ مورد بحث ما هم مادی است و هم ذهنی موجب تمیز و تفکیک داده یا بسط حسی از خود احساس از میان می‌رود و می‌توانیم بگوییم که تکه رنگ و احساس ما در دیدن آن یک چیز است.

این نظر ویلیام جیمز و پرفسور دیویی و اصالت واقع‌ان امریکایی است. دیویی می‌گوید که ادراکات فی‌حد ذاته علم محسوب نمی‌شود بلکه صرفاً یک رشته وقایع طبیعی است که حیثیت معرفتی آنها از یک رگبار باران (مثلاً) بیشتر نیست. « بگذار آنها (یعنی اصحاب اصالت واقع) امتحان کنند و ادراکات را به عنوان واقعات طبیعی محض تصور نمایند و نه به عنوان آگاهی یا دریافتن، آن وقت تعجب می‌کنند که چیزی

کم و کاست نخواهد داشت» به عقیده من دیویی در این مورد درست گفته جز اینکه طرف خطابش نباید اصالت و اقیانان باشند زیرا بسیاری نظری را که او بیان می‌دارد قبول داشته‌اند و بسیاری دیگر به آن نظر مساعد داشته‌اند و به هر حال من در این کتاب همین نظر را قبول کرده‌ام .

مایه اصلی عالم وجود تاجایی که ما از آن تجربه داریم بر حسب نظریه‌ای که من توجیه می‌کنم عبارت است از جزئیات گذران و ناپایداری ارقبیل آنچه در عمل دیدن یا شنیدن و غیره واقع می‌شود توأم با صور ذهنیه که کم و بیش با آنها شباهت دارد و عنقریب در باره آن بحث خواهیم کرد . اگرهم فیزیک درست باشد غیر از امور جزئیه که مورد تجربه ماست امور دیگری هست که شاید به همین اندازه (یا تقریباً همین اندازه) ناپایدار و گذران باشد و مقوم آن قسمت از عالم مادی است که آن قبیل تماسی را که موجب تبدل آن به احساس می‌گردد با جسم زنده حاصل نمی‌کند . اما این بحث متعلق به فلسفه فیزیک است و از تحقیق فعلی ما خارج است .

احساس مشترك بین عالم ذهنی و مادی است و در تعریف آن می‌شود گفت محل تقاطع ذهن و ماده است . این نظر نازکی ندارد و گذشته از مؤلفین امریکایی که قول آنها را نقل کردیم ارنست ماخ هم در کتاب «تحلیل احساس» خود که در سال ۱۸۸۶ منتشر شده بدان اشاره کرده است . ذات ماهیت احساس بنا به نظری که من اتخاذ کرده‌ام همانا جدایی و استقلال آن از تجارب سابق است ، و به منزله يك هسته اصلی و مرکزی در تجارب واقعی ماست که شاید جز در اطفال صغیر و

نوزادان بتنهایی وجداگانه وجود ندارد . خود آن بذاته علم و معرفت نیست لیکن مواد لازمه برای حصول علم به عالم مادی منجمله ابدان و اجسام خود ما را فراهم می‌سازد .

این تمایز میان احساس و صورخیالیه شاید در بدو نظر چندان مشکل نماید زیرا هنگامی که دیدگان خود را فرومی‌بندیم و صور مناظر مأنوس را فرا می‌خوانیم مادام که بیدار باشیم تشخیص آنچه خیال می‌کنیم از آنچه فی‌الواقع دیده می‌شود اشکالی نخواهد داشت . اگر يك قطعه موسیقی را که با آن آشنا هستیم در پیش خود خیال کنیم می‌توانیم آن را در ذهن خود از آغاز تا پایان مرور نماییم بدون اینکه فرض کنیم که فی‌الواقع آن را می‌شنویم . اما گرچه این قبیل موارد از فرط وضوح قابل خلط و اشتباه نیست در بسیاری موارد هست که اشکال آن بمراتب بیشتر است و تعریف صورخیالیه در این موارد مسئله آسانی نیست .

اولا تشخیص اینکه آنچه مورد تجربه ماست احساس است یا خیال همیشه میسر نیست . چیزهایی را که خواب می‌بینیم در حالی که چشمانمان بسته است باید جزو صور خیالیه محسوب داریم لیکن در حین خواب دیدن مانند احساس بنظر می‌آید . توهمات مجانبین اغلب به صورت احساس مبرم و مصر آغاز می‌شود اما بتدریج چنان بر اعتقاد مسلط می‌گردد که بیمار آنها را با احساس اشتباه می‌کند . وقتی منتظر صدای ضعیفی مانند زنگ ساعتی از دور یا صدای سم اسب در جاده هستیم ، اغلب پیش از اینکه صدای واقعی آن به گوشمان برسد در خیال چند مرتبه آن را می‌شنویم زیرا انتظار صورت خیالیه آن را مجسم می‌سازد و ما آن را با احساس واقعی اشتباه می‌کنیم . پس تمایز میان

خیال و احساس همیشه در نظر بدهی نیست .

سه طریق مختلف برای تشخیص بین خیال و احساس ذکر کرده اند
به شرح زیر :

۱. صور خیالیه از احساس واقعی ضعیف تر و تیره تر است و به اصطلاح زنده نیست .

۲. ذهن به « واقعیت خارجی » امور خیالیه اعتقاد ندارد .

۳. عمل و آثار امور خیالیه غیر از احساس است .

به نظر من فقط ملاک سوم دارای اعتبار عام است و دو ملاک دیگر با اینکه در بسیاری موارد صدق می کنند، به واسطه امکان استثنائات به عنوان تعریف قابل استفاده نیست معینا هر دو را باید بدقت مورد بررسی قرار داد .
۱. هیوم که « تأثرات » و « تصورات » را مرادف با « احساسات » و « صور خیالیه » استعمال کرده می گوید « تأثرات آن ادراکاتی است که با قوت و شدت داخل می شود » و در تعریف تصورات می گوید « صورت ضعیف تر اینها یعنی تأثرات است در هنگام تفکر یا استدلال » . اما آنچه پس از این علاوه می کند عدم کفایت ملاک « قوت » و « ضعف » را ظاهر می سازد ، می گوید :

« به نظر من در توضیح این تمایز بحث زیاد لازم نیست ، هر کسی از پیش خود اختلاف میان احساس و تفکر را بزودی درک می کند . درجات و مراتب عادی این دو امر باسانی تشخیص داده می شود هر چند درباره ای موارد ممکن است خیلی به هم نزدیک شوند . مثلا در خواب و در تب شدید و جنون یا در موارد هیجانات شدید نفسانی تصورات به حد تأثرات تقرب می جوید و برعکس گاهی اتفاق می افتد

که تأثرات بقدری ضعیف و پست است که تمیز آنها از تصورات ممکن نیست اما با وجود شباهت قریب در اینگونه موارد، اختلاف آنها علی‌العموم چنان است که هیچکس تردیدی در تشخیص و تقسیم‌بندی و تسمیه آنها به اسامی مختلف و متمایز نخواهد داشت» (رساله در طبیعت انسان، کتاب اول، بخش اول).

به عقیده من رأی هیوم در این باره صحیح است که این دو باید تحت دو عنوان متمایز بیاید و هر يك نامی جداگانه داشته باشد اما باقرار خود او در همین عباراتی که از او نقل شد ملاک وی برای تشخیص آنها همیشه کافی نیست. تعریفی که فقط در موارد بارز و واضح منطبق با مصادیق گردد تعریف صحیحی نخواهد بود. مقصود اصلی از هر تعریفی این است که نشانه‌ای بدست بدهد که حتی در موارد تردید هم بتوان آن را بکار برد، جز در مواردی که سروکار با مفاهیمی از قبیل اصلیت^۱ باشد که امری است راجع به درجات و مراتب و دارای حدود معین نیست. لیکن تا اینجا هنوز موجبی نیافته‌ایم که اختلاف بین احساس و خیال را تشکیک محض یعنی اختلاف در مراتب محسوب نماییم.

پرفسور ستوت در کتاب «مختصر روان‌شناسی» پس از بحث درباره طرق مختلف تمیز و تشخیص بین احساس و صور خیالی نظری اتخاذ کرده که تعدیلی از رأی هیوم است و می‌گوید (به نقل از چاپ دوم کتاب):

۱. مقصود مؤلف تعریف لفظ «کل» یا «اصلح» است که ملاک آن داشتن چند تار مو یا نداشتن بیش از چند تار مو است. (مترجم)

«نتیجه آن است که تمایز میان صور خیالیه و مدرکات واقعیه بر حسب ضعف و قوت حالت آنها در واقع مبتنی بر اختلاف در کیفیت است. امر مدرک دارای يك حالت تهاجمی است که صورت خیالیه فاقد است و درجه شدت و قوت و اصابت آن به ذهن بر حسب قدرت و فشار محرک تفاوت می کند و وقتی به قدرت احساس اشاره می کنیم درجه این شدت و قوت معمولاً جزئی از معنای مطلوب و مشارالیه است. لیکن این عنصر مقوم یعنی قدرت احساس در صور خیالیه غایب است.»

به موجب این نظریه تنزل احساس به هر درجه از ضعف جایز است - مثلاً در مورد ستاره ای که بزحمت مرئی، و یا صوتی که بزحمت مسموع باشد بدون اینکه صورتی در ذهن یا خیال از آن حاصل گردد و لذا مجرد ضعف و تیرگی نمی تواند علامت ممیزه صور خیالیه باشد. ستوت پس از بیان تکان و بکه خوردنی که از رویت لمعه برق یا صوت بخار دست می دهد می گوید «هیچ صورت خیالیه محض این نحوه اصابت به ذهن را ندارد» اما به عقیده من نقص این ملاک هم در همان مواردی که نقص ملاک اصلی هیوم مشهود است آشکار می شود. «مکبث» در نمایشنامه معروف شکسپیر چنین گفته است:

«آن اندیشه ای که تصویر موحش آن موی بر تن من راست می کند و قلب آرام مرا بر خلاف طبیعت بردنده هایم می گوید».

سوت ماشین بخار هرگز نمی تواند بیش از این اثر داشته باشد. هیجانان نفسانی شدید اغلب رخصتاً در مواقعی که انجام عملی در آینده یا اخذ تصمیم نسبت به امر مرددی منظور باشد صور خیالیه بسیار قوی و قاهری به همراه دارد که گاهی مسیر زندگی شخص را بکلی

عوض می‌کند و ذهن را چنان تسخیر می‌نماید که هرگونه امکانی خلاف آن را از جانب اراده منتفی می‌سازد. در تمام مواردی که آنچه بدو به عنوان صورت خیالیه بوده مبدل به توهم صرف و چون محض می‌شود، می‌بایستی همان «قوت و نشاطی» که وجود آن را در صور خیالیه انکار می‌کنند لامحاله موجود باشد و موضوع احلام و هذیانات تب‌آلود به همان وجهی که با ملاک اصلی هیوم تعارض داشت با ملاک پرفسور ستوت هم قابل انطباق نیست. پس چنین نتیجه می‌گیریم که قوت و نشاط هر قدر که در موارد عادی بکار آید و صادق باشد به عنوان تعریف جامع برای ما به الاختلاف و تمایز میان احساس و صورت ذهنیه بکار نمی‌آید.

۲. تمیز میان خیال و احساس را به واسطه فقد اعتقاد ما به «واقعیت

خارجی» صور ذهنیه نیز ممکن است بیان نمود. وقتی که واقف باشیم که آنچه مورد تجربه ما قرار گرفته صورتی خیالی است آن نحوه اعتقادی را که نسبت به احساس امری حاصل می‌کنیم درباره آن نخواهیم داشت و چنین نمی‌پنداریم که صورت مزبور دارای همان قدرت ایجاد علم به «عالم خارج» باشد. صور ذهنیه را «خیالیه» و به همین جهت به تعبیری «غیر واقع» می‌دانیم. لیکن تحلیل یا بیان صحیح این تمایز مشکل است. آنچه ما «عدم واقعیت» صور ذهنیه می‌نامیم محتاج تعبیر است و به این معنی نیست که «چنین چیزی وجود ندارد» زیرا صور ذهنیه نیز عیناً مانند حسیات فی الحقیقه جزء عالم واقع است و مراد ما از اینکه می‌گوییم «غیر واقع» است جز این نیست که فاقد آن مقارناتی است که اگر احساس می‌بود بایستی واجد باشد. وقتی که صورت خیالیه يك صندلی را مثلاً بذهن می‌آوریم هرگز قصد نشستن در آن به خاطر ما خطور

نمی‌کند زیرا می‌دانیم که مثل خنجر مکبث « قابلیت لمس » آن مثل قابلیت رؤیت آن نیست ، یعنی فاقد آن تضایفات لازمه باحسیات لمسی است که اگر احساسی بصری بود و نه محض صورت خیالیه می‌بایستی داشته باشد . لیکن به این تعبیر عدم واقعیت آن به این معنی است که تابع قوانین فیزیکی نیست و لذا دوباره برمی‌گردیم به همان تمایز علی میان صور ذهنیه و احساسات .

چیزی که مؤید این نظر می‌شود این است که احساس « عدم واقعیت » صور خیالیه وقتی حاصل می‌گردد که بدانیم صور خیالیه است . صور خیالیه را به وسیله احساس « عدم واقعیت » نمی‌توان تعریف کرد زیرا وقتی که خیالی را با احساس واقعی اشتباه می‌کنیم حس واقعیت آن با احساس مزبور تفاوتی ندارد و این احساس عدم واقعیت نتیجه آن است که متوجه خیالی بودن آن می‌شویم و از این رو نمی‌تواند به عنوان تعریف صورت خیالیه قرار گیرد . همینکه صورتی از لحاظ حیثیت وجودی خود موجب اشتباه ما گردید از لحاظ تضایفات و مقارناتش که همان مراد ما از « واقعیت » آن باشد نیز ما را فریب می‌دهد .

۳. اکنون نوبت بررسی سومین طریقه تمیز صور خیالی از احساس یعنی رجوع به علل و آثار آنهاست، که به عقیده من یگانه مأخذ صحیح حکم به این تمایز است . ویلیام جیمز در مثال آتش ذهنی که هیزم واقعی را نمی‌سوزاند تمایز را در آثار آنها دانسته اما تشخیص به وسیله علل به نظر من معتبرتر است . پرفسور ستوت در همان کتاب می‌گوید : « نشانه خاص آنچه که ما بالاتفاق حس می‌نامیم نحوه حدوث آن است زیرا علت آن چیزی است که « محرك » نامیده می‌شود و محرك احساس

همیشه امری خارج از خود «جهاز عصبی است و بر آن عمل می‌کند». به عقیده من نظر صحیح همین است و تمایز میان خیال و احساس فقط وقتی ممکن است که علت آنها را در نظر آوریم. احساس از راه آلات و اعضای حاسه حاصل می‌شود اما صور خیالی به این نحو حاصل نمی‌گردد. در تاریکی یا با چشمان بسته نمی‌توان احساس بصری داشت در صورتی که حصول صور خیالیه بصریه با این شرایط و در این اوضاع ممکن است. به همین جهت صور خیالیه را «احساسات انگیخته در مرکز» نامیده‌اند یعنی احساساتی که علت جسمانی آنها فقط در مغز است و آلات حاسه و اعصابی که از آنها به مغز می‌رود در حدوث آن دخالتی ندارد. اما به نظر من اصطلاح «احساسات انگیخته در مرکز» از حد ضرورت تجاوز می‌کند زیرا مبتنی بر این فرض است که صور خیالیه باید حتماً دارای علت جسمانی قریب باشد. این فرض ممکن است درست باشد ولی به هر حال فرض است و از نظر ما فرضی ضروری نیست. بنا به آنچه مورد مشاهده مستقیم و بلاواسطه ماست مناسب آن است که بگوییم که سبب حدوث صورت خیالیه احساس یا صورت خیالی دیگری است به وسیله تداعی یعنی به عبارت دیگر علت «تذکری» دارد ولی این مانع از آن نیست که علت جسمانی هم داشته باشد. به عقیده من اگر دقت کنیم خواهیم دید که حدوث صورت خیالیه همیشه بر حسب قوانین تذکری، یعنی تابع عادت و تجارب گذشته است. اگر بدون اینکه به نوازنده پیانولا نگاه کنید

۱. آلت موسیقی شبیه پیانو که بطور مکانیکی نواخته می‌شود و انگشتان نوازنده با کلیدها تماس پیدا نمی‌کنند.

به نوای آلت موسیقی گوش کنید در خیال صورت دستهای او را روی کلیدها مجسم خواهید کرد چنانکه پیانومی نواز و اگر ناگهان در هنگامی که مشغول استماع صوت موسیقی هستید به دستان او نگاه کنید و ببینید که با کلیدها تماس ندارد از تعجب یکه خواهید خورد. صورت ذهنی شما از دستهای او حاصل احساس دفعات بسیاری است که در آن اصوات مشابهی را شنیده‌اید و در عین حال دستان نوازنده را بر روی کلیدهای پیانو دیده‌اید. جایی که عادت و تجربه سابقه به این نحو دخیل باشد ساحت و قلمرو علت تذکری در مقابل علت جسمانی خواهد بود و به نظر من اگر اختلاف بین علت جسمانی و تذکری را معتبر بدانیم می‌توانیم صور خیالی را از احساس به داشتن علت تذکری ممتاز نماییم، هر چند که علت جسمانی هم می‌تواند داشته باشند. برخلاف احساس که فقط علت جسمانی دارد.

ولی به هر تقدیر تمایز مؤثر بین احساس و خیال عملاً در این است که تحریک اعصاب ناقل تأثیرات از سطح بدن به مغز به عنوان علت در حدوث احساس، مدخلیت ذاتی و اساسی دارد و در خیال چنین مدخلیتی ندارد. و به همین سبب است که تمیز میان خیال و احساس بر حسب ذات و ماهیت آنها همیشه ممکن نیست.

صور خیالی با احساسات به واسطه آثار خود نیز اختلاف دارند. احساسات معمولاً دارای آثار جسمانی و ذهنی هر دو هستند چنانکه وقتی سوار شوی در حال حرکت است هم توالی اوضاع مختلفه قطار متحرک (آثار مادی) را حس می‌کنید و هم امواج متوالی خشم و نومیدی (آثار

نفسانی) را در خود احساس می‌نماید. برخلاف صور خیالیه که هر چند ممکن است ایجاد حرکات جسمانی بنماید اما ایجاد این حرکت بر حسب قوانین تذکری است نه بر طبق قوانین فیزیکی و مادی. کلیه آثار صور خیالیه از هر نوعی که باشد تابع قوانین تذکری خواهد بود. لیکن شایستگی این اختلاف به عنوان ملاک تعریف منطقی آن از اختلاف بر حسب علت کمتر است.

پرفسور واتسون به تبعیت از نتایج منطقی نظریه رفتار ظاهری وجود اموری را از قبیل آنچه صور خیالیه می‌نامند به عنوان امر قابل مشاهده بالکل منکر شده است و به جای آنها احساسات ضعیفه و تلفظ کلمات نامسموع یا حدیث نفس را می‌گذارد. بنا به قول او وقتی درباره میزی (مثلاً) می‌اندیشیم بدون آنکه آن را رؤیت کنیم آنچه واقع می‌شود این است که حنجره و زبان ما حرکات خفیف نامحسوسی انجام می‌دهند که اگر قویتر بود به تلفظ کلمه «میز» منجر می‌گردید. نظر واتسون را درباره الفاظ بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد ولی منظور ما فعلاً فقط آن است که نفی صور خیالیه را از جانب او رد کنیم. این نظر، هم در کتاب او موسوم به «رفتار ظاهری» اظهار شده و هم ضمن مقاله‌ای در «مجله فلسفی و روان‌شناسی و روش علمی» (سال دهم، ژویه ۱۹۱۳) تحت عنوان «صور خیالیه و احساس در رفتار ظاهری» بیان گردیده است. به عقیده من علاقه او به اثبات نظریه خود درباره نفی مراقبت باطنی و نفسانی موجب شده که واتسون در این مورد منکر بدیهیات شود. این نظریه را ما در فصل ششم بحث کردیم و در اینجا فقط می‌خواهیم تأیید نمایم که وجود صور خیالیه از امور غیر قابل انکار است.

صور خیالیه بر حسب احساسات اصلیه‌ای که خود به منزله نقش و مثال آنهاست چند قسم است. صور حرکات جسمانی را مثلا در مورد حرکت دادن دست یا به میزان کوچکتري در مورد تلفظ کلمه شاید بتوان بر حسب نظر متخذة پرفسور واتسون توجیه نمود و گفت که عبارت از بدایت حرکاتی است که اگر ادامه یابد یا بزرگتر شود همان حرکاتی خواهد بود که بنابه ادعا موضوع خیال ماست و برای تحقیق مطلب حتی به آزمایش عملی هم می‌توان متوسل گردید. اگر آلت دقیقی داشته باشیم که کوچکترین حرکات حنجره و دهان را ضبط کند می‌توانیم آن را در دهان شخصی بگذاریم و به او دستور دهیم که قطعه شعری را از بر پیش خود بخواند و حتی المقدور فقط در خیال خود آن را تلفظ نماید. به نظر من هیچ جای شگفتی نخواهد بود اگر معلوم شود که در حین قرائت «ذهنی» او حرکات خفیفی در آلات تکلم او صورت می‌گیرد. اهمیت این نکته در آن است که آنچه «تفکر» نامیده می‌شود بیشتر (اما نه بالتمامه) عبارت از حدیث نفس یا کلام ناملفوظ است. اگر نظر پرفسور واتسون درست باشد تمامی این مبحث از خیال به حس منتقل می‌شود اما چون مسئله قابل آزمایش و تحقیق تجربی است اتخاذ عقیده قبل از امکان چنین آزمایشی تحکم بلاوجه است.

اما صور خیالیة بصریه و سمعیه را مشکل است به این نحو ملاحظه نمود زیرا آن علایق و ارتباطاتی را که احساسات سمعی و بصری با عالم خارج دارند اینها فاقدند. مثلا فرض کنید من در اتاق خود نشسته‌ام و يك صندلی خالی در مقابل چشمم قرار دارد، چشمان را می‌بندم و صورت بصری خیالیة دوستم را فرامی‌خوانم که در آن صندلی

نشسته است حال اگر این صورت خیالیه را بر عالم مادی خارج بیافکنم با کلیه قوانین فیزیکی مخالف خواهد بود یعنی این دوست من بدون اینکه مثل معمول از در وارد شود ناگهان به این صندلی رسیده و بعد هم که تحقیق بعمل آمده معلوم شود که اصلاً او در آن لحظه جای دیگری بوده است. پس اگر بخواهم این صورت خیالی را به عنوان احساس تلقی کنم باید کلیه اوصاف امور فوق طبیعی را به آن نسبت دهم. پس صورت مزبور را باید واقعه‌ای بدانم که در خود من حادث می‌شود نه اینکه دارای چنان وضع و موقعی در سلسله حوادث منظم و عام‌الرؤیه عالم باشد که مختص حسیات است. وقتی گفتیم حادثه در درون من است امکان اینکه علت جسمانی داشته باشد محفوظ می‌ماند و اختصاصی بودن آن فقط مربوط به جسم من می‌شود ولی به هر حال امری علانیه و مرئی عام نیست مثل اینکه کسی واقعاً از در درآید و در صندلی من بنشیند و مثل حدیث نفس یا تکلم ناملفوظ هم نیست که بگوییم احساس صغیره‌ای است زیرا ابعاد آن در عرصه رؤیت خیالی من به همان اندازه‌ای است که در رؤیت واقعی من احساس می‌گردد.

پرفسور واتسون می‌گوید: «به نظر من باید صور خیالیه را بالکل نفی کرد و سعی نمود کلیه تفکرات طبیعی را بر حسب جریانات حسی - حرکت حادث در حنجره توجیه نمود». اما اگر شما بخواهید يك آدم عامی را متقاعد سازید که نمی‌تواند تصویر بصری دوستش را که در صندلی نشسته در خیال پیش چشم خود آورد و فقط بتواند کلماتی در وصف چنین واقعه‌ای ادا نماید بیشک خواهد گفت که شما دیوانه شده‌اید (این مطلب بتجربه ثابت شده). گالتون چنانکه همه می‌دانند

در باب تصویرات بصری تحقیقاتی بعمل آورده و چنین نتیجه گرفته که علم و سواد تربیت فکر آن را از میان می برد چنانکه اعضای انجمن علمی سلطنتی بمراتب کمتر از زنهایشان واجد این استعداد بودند . من موجبی برای تکذیب نتایج گالتون نمی بینم زیرا عادت به اشتغالات انتزاعی و عقلی اشخاص عالم و باسواد را از حیث قوه تصویر خیالی مادون اشخاص عادی قرار می دهد و آنها را در حین تفکر منحصرأشغول به کلمات می سازد و البته پرفسور واتسون هم از زمره این اشخاص عالم و باسواد است .

از این پس فرض ما بر این است که وجود صور خیالی مورد تصدیق ماست و تمیز آنها از احساس بر حسب علل آنها و در درجه ثانی بر حسب آثار و معلولات آنهاست . اما ذاتاً و ماهیتاً اختلاف آنها با احساسات این است که ضعیف تر و تیره تر و مبهم ترند ولی با این حال دائماً و عموماً با احساسات چنان اختلافی ندارند که بتواند در تعریف آنها مورد استفاده قرار گیرد . شخصی و خصوصی بودن آنها مانع از آن نیست که مورد تحقیقات علمی قرار گیرند ، کما اینکه در مورد احساسات جسمانی هم مانع نمی شود ؛ زیرا احساسات جسمانی مورد تصدیق سر سخت ترین مخالفان مراقبت نفسانی است هر چند که احساسات مزبور هم مانند صور خیالیه فقط قابل مشاهده یک شخص واحد است . لیکن البته باید اقرار نمود که قوانین مربوط به ظهور و زوال صور خیالیه چندان معلوم نیست و صعب الوصول است زیرا در این مورد برخلاف احساسات علم به عالم خارج ما را اعانت نمی نماید .

یک نکته در باره صور خیالیه باقی می ماند که بعداً در این بحث

ذهن ما را مشغول خواهد کرد و آن شباهتشان با احساسات سابقه‌است. می‌گویند آنها «نقش و سواد» احساسات هستند اما این شباهت از لحاظ کیفیات بسیطه‌ای است که در آنها داخل می‌شود نه از لحاظ نحوه‌ای که این بسایط با یکدیگر تألیف می‌گردد. عموماً چنین عقیده دارند که حصول صورت خیالیه رنگت یا نیم رنگی که هرگز به رأی العین ندیده باشیم یا صوتی که هرگز نشنیده باشیم غیر ممکن است. و در این موضوع بیان هیوم از همه بیشتر متداول است. هیوم در ضمن تعریقاتی که از تأثرات و تصورات نموده و سابقاً نقل کردیم چنین می‌گوید:

«آن ادراکاتی را که با شدت و قوت تمام وارد می‌شود می‌توان تأثرات نامید و من تمام احساسات و هیجانات و عواطف را در اولین مرتبه که در نفس ظاهر می‌شوند تحت این عنوان قرار می‌دهم و از «تصورات» مرادم صور ضعیفه این تأثرات است در تفکر و استدلال».

سپس به شرح اختلاف میان تصورات بسیطه و مرکبه می‌پردازد و توضیح می‌دهد که تصور مرکب ممکن است بدون تأثر مرکب مشابهی حاصل شود اما در باب تصورات بسیط می‌گوید که «هر تصور بسیطی يك تأثر بسیطی دارد که با وی مشابه است و در مقابل هر تأثر بسیطی يك تصور بسیطی هست» و آنگاه این اصل کلی را وضع می‌کند که «جمیع تصورات بسیطه ما در بدو ظهور مأخوذ و مشتق از تأثرات بسیط هستند که با آنها مقابل و منطبقند و تصورات مزبور عیناً حاکی از تأثرات است» (رساله طبیعت انسانی، جزء اول، بخش اول).

به واسطه همین شباهت صور خیالیه با احساسات سابق و مقدم بر آن است که می‌توانیم آنها را صورت و مثال «از» این یا آن

بخوانیم . از لحاظ فهمیدن ماهیت حافظه و علم بطور کلی شباهت قابل تشخیص بین صور و احساسات اهمیت اساسی دارد .

اما اثبات اصولی که هیوم وضع کرده اشکالاتی دارد و در باب صحت نام آنها شك است و حتی خود او بلافاصله بعد از وضع آنها استثنایی قائل شده است . معهذاً نمی توان منکر شد که علی العموم صور بسیطه نقش و سواد احساسات مشابه بسیطه هستند و همین حکم درباره کلیه صور مرکبه که در حافظه دون مخیله موجود است صدق می کند . قدرت غمّل ما در مورد اموری که غایب از حس است بیشتر مرسوم این خاصیت صور می باشد ولی هر چه دانش و سواد شخص افزون می گردد صور جای خود را به کلمات و الفاظ می دهد . در دو فصل آینده راجع به اینکه صور ذهنیه نقوش و تمثیلی از احساسات است سخن بیشتر خواهیم گفت در اینجا فقط اشاره شد به اینکه خاصیت ممیزه آنها همین شباهت با احساس است .

من یقین قطعی ندارم به اینکه تمایز میان صور و احساسات بالمآل معتبر است ، و اگر کسی بتواند مرا قانع سازد که صور را می توان به نوع خاصی از احساس تحویل و تبدیل نمود خوشوقت خواهم شد . باین حال به نظر من روشن است که لا اقل در مورد صور سمعیه و بصریه صور مزبور با احساسات سمعیه و بصریه عادی اختلاف دارند و لذا دسته مشخصی از وقایع بشمار می روند ولو بالمآل بتوان ثابت کرد که از انواع و طبقات فرعیه احساس هستند و همین مقدار کافی است که استفاده از از مفهوم صور خیالی را در آنچه بعد خواهد آمد موجه سازد .

حافظه که در این فصل از آن سخن خواهیم گفت ما را بایکی از صور علم آشنا می‌سازد و موضوع علم که تا آخر فصل سیزدهم مورد تحلیل و بررسی ما خواهد بود مشکل‌ترین قسمت بحث ماست .

من شخصاً عقیده ندارم که تحلیل علم را بتوان به وسیله مشاهده خارجی محض چنانکه اصحاب مکتب رفتار ظاهر بکار می‌برند بعمل آورد و این مسئله را در فصول آینده مورد بحث قرار خواهیم داد. در این فصل در مقام تحلیل علم حاصل از حافظه برمی‌آیم ، هم از این جهت که مدخل و مقدمه‌ای بر مسئله کلی علم باشد و هم از این جهت که حافظه بنحوی از انحا تقریباً در تمام صور علم مفروض و مقدر است .

شاید از ما چنین انتظار می‌رفت که بحث علم را با موضوع ادراک آغاز کنیم یعنی با آن تجربه تام و تمام امور در محیط زندگی که احساس به وسیله تحلیل نفسانی از آن استخراج می‌گردد . آنچه ادراک نامیده می‌شود اختلافش با احساس از این جهت است که مواد و عناصر احساس متداعیات معنایی (یعنی صور خیالیه و انتظار حصول متضایقات عادیه) را فرا می‌خواند و آنها را نمی‌توان از لحاظ ذهنی از حسیات محض تمیز داد . اصل تجارب سابقه به عنوان امر واقع در تکمیل و تنمیم حس

خالص مؤثر است اما تذکر و به خاطر آوردن تجربه سابق چنین نیست. عناصر غیرحسی در ادراک را می‌توان مستند به عاداتی که حاصل تکرر تضایقات و تلازمات باشد محسوب داشت و ادراک را نیز مانند احساس بنا به تعریفی که در فصل ششم از آن بعمل آوردیم از صور علم دانست، مگر تا حدی که مستلزم انتظار وقوع امور آتی باشد. مسائلی که ادراک از نظر روان‌شناسی خالص ایجاد می‌کند چندان مشکل نیست ولی گاهی به واسطهٔ اکراه روان‌شناسان به تصدیق امکان خطا در عناصر غیرحسی ادراک تصنعاً ابهاماتی در آن حاصل شده است. برخلاف حافظه که منشأ مسائل فراوان و مشکل است و بررسی آنها را باید بر هر امر دیگری مقدم دانست.

یکی از علل مقدم داشتن بحث حافظه این است که صور خیالیه را «نقش و نسخهٔ بدل» تجارب حسی سابقه می‌دانند. در فصل گذشته به اصل موضوعه هیوم اشاره کردیم که «تمام تصورات بسیطه ما دربدو ظهور مأخوذ از تأثرات یا انطباعات بسیطه است که با آنها مطابقت دارد و آنها را عیناً و دقیقاً نمودار می‌سازد». چه این اصل دارای استثنائاتی باشد و چه نباشد همه متفقند که در بیشتر موارد صدق می‌کند، هر چند لفظ «عیناً» یا «دقیقاً» شاید اغراق باشد و صحیح‌تر آن باشد که بگوییم تصورات «تقریباً» نمودار تأثراتند. اما این تصرفات در اصل موضوعه هیوم مؤثر در مسئله‌ای که می‌خواهیم طرح کنیم نیست، یعنی مسئله اینکه چرا ما به این امر معتقدیم که صور خیالیه گاهی یا همیشه بتقریب یا بتحقیق نقش و سواد احساسات است؟ چه دلایلی بر این امر بالفعل هست و چه دلایلی عقلاً متصور است؟ اشکال مسئله ناشی از این است

که احساساتی که صور خیالیه نقش و سواد آن محسوب می شود در زمان گذشته یعنی در زمانی است که صور مزبور وجود داشته و لذا فقط به وسیله حافظه معلوم به ذهن است در صورتی که تجدید خاطرۀ احساسات ماضیه فقط به وسیله صور خیالیه امکان پذیر است . پس چگونه می توان راهی برای مقایسه میان صورت خیالیه و احساس ماضیه پیدا کرد؟ قول به اینکه صور خیالیه با طابع اصلیه خود به جای شباهت اختلاف دارند، چیزی از حدت مسئله نمی کاهد زیرا نفس امکان مقایسه بین آنهاست که فهم و تصورش مشکل است . ما چنین می پنداریم که به شباهت یا اختلاف میان آنها علم داریم اما هرگز نمی توانیم آنها را در يك تجربه واحد گرد آوریم تا سنجش و مقایسه نماییم . برای تحقیق این مسئله بایستی در باب حافظه نظریه معینی اتخاذ نماییم و از این جهت حیثیت وجودی صور خیالیه به عنوان «نقش و سواد» با تحلیل حافظه بستگی تام دارد .

در بحث از معتقدات حافظه باید چند نکته را در خاطر داشت . اول آنکه وقوع تمامی معتقدات ناشی از حافظه در حال حاضر است نه در زمان گذشته که مرجع آن محسوب می گردد . وقوع اصل

- ۱ . مثلاً چگونه می توان علمی از قبیل آنچه ذیلا شرح داده می شود حاصل نمود : « اگر به گل سرخی نظر کنیم و آن را ادراک نماییم و پس از اندکی صورت آن را در حافظه مرتسم سازیم فوذاً متوجه می شویم که چقدر این خاطره با وجود شباهت با ادراک اصلی اختلاف داده، اذمقاله وهلگموت (Wohlgemuth) در مجله روان شناسی ژوئن ۱۹۱۷ تحت عنوان «احساسات و تضایفات عصبی آن در بررسی ماهیت الم.»

حادثه‌ای که مورد تذکر واقع می‌شود یا حتی وجود خود زمان گذشته که ظرف وقوع آن حادثه است از لحاظ تقوم وجود اعتقاد ناشی از حافظه ضرورت عقلانی ندارد زیرا فرض اینکه عالم پنج دقیقه قبل ناگهان به همین حالی که هست وجود آمده و ساکنان آن يك گذشته بالکل موهومی را « بخاطر می‌آورند » عقلا محال و ممتنع نیست .

میان امور و حوادث در ازمنه مختلفه هیچگونه علاقه و رابطه عقلی ضروری وجود ندارد پس هیچ امری که در حال حاضر یا در آینده واقع می‌گردد نافی این فرض نیست که عالم پنج دقیقه پیش وجود آمده است . لذا واقعاتی که علم به گذشته می‌نامیم عقلا مستقل و منفک از گذشته هستند و می‌توان آنها را به مضامین قبلیه و حالیه ذهن که نظراً ممکن است به همین نحو بوده باشند بدون اینکه زمان گذشته‌ای هرگز وجود داشته باشد ، تحلیل نمود .

مقصود من این نیست که نفی وجود زمان گذشته را می‌توان به عنوان فرض جدی تلقی کرد زیرا این فرض هم مثل سایر فرض تشکیکیه گرچه عقلا استمحالی ندارد اما مثمر و مفید نیست من فقط می‌خواهم از امکان عقلی آن در تحلیل آنچه در حین تذکر و تجدید خاطره روی می‌دهد استعانت جویم .

دوم اینکه صور خیالیه بدون تصدیق و عقیده برای تقوم حافظه کافی نیست و عادت محض از آن هم غیر کافی تر است . پیروان مذهب رفتار ظاهر که می‌خواهند روان‌شناسی را ثبت اطوار و حالات ظاهره قلمداد کنند بایستی در ثبت این وقایع به حافظه خود متکی باشند و عادت مفهومی است که متضمن وقوع حوادث مشابه در اوقات مختلف

است و اگر اصحاب اصالت رفتار ظاهر به وجود امری به عنوان عادت موقن هستند از این جهت است که به حافظه خود اطمینان دارند و به وجود اوقات و ازمنه دیگر به حکم آن قائلند. همین حکم دربارهٔ صور خیالیه صدق می‌کند. اگر ما به این امر - چنانکه می‌گویند - علم داریم که صور خیالیه نقوش و تصاویر دقیق یا غیر دقیق وقایع گذشته است لامحاله چیزی بیش از محض تحقق این صور لازم است تا موجب تقوم این علم گردد، زیرا صرف وقوع آنها فی حد ذاته دلالت بر علاقه و ارتباط آنها با آنچه در گذشته واقع شده نخواهد نمود.

آیا می‌توانیم حافظه را متقوم از صور خیالیه و تصدیقات مربوطه آن توأمأ محسوب داریم؟ ممکن است بگوییم که نسبت به صور حافظه هرگاه در خاطرهٔ حقیقی حاصل شود علم داریم که نقش و سواد امور اصلیه هستند و گاهی علم داریم که این «مشابهت» ناقص است (رجوع کنید به حاشیهٔ صفحه ۲۱۷ و ۲۱۸) اما چگونه می‌توان دانست که صورت حافظه نقش و سواد ناقص است بدون اینکه نقش و سواد کاملتری داشته باشیم تا جانشین آن سازیم؟ این مطلب ظاهراً موهم این معنی است که طریقهٔ مستقلى غیر از صور خیالیه برای حصول علم بر وقایع گذشته داریم که به وسیلهٔ آن می‌توانیم صور حافظه را مورد نقد و تحقیق قرار دهیم. اما به نظر من اخذ چنین نتیجه‌ای موجه نیست.

آنچه از علم به گذشته به وسیلهٔ صور خیالیه حاصل می‌شود که عدم دقت آن را تشخیص می‌دهیم، این است که این صور باید واجد ذوخاصیت باشند که بر حسب آن می‌توان آنها را در دو سلسله قرار داد و از دو جنبه ملاحظه نمود که یکی مطابق با بعد و قرب زمان ماضی

مرجع آنها باشد و دیگری مطابق باشدت و ضعف اعتماد ما به صحت و دقت آنها . نخست جنبهٔ دوم را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم .

اعتماد یا عدم اعتماد ما به صحت و دقت صور حافظه باید در موارد اساسی مبتنی بر کیفیت و خاصیت خود آن صور باشد زیرا فراخواندن اصل وقایع گذشته برای مقایسه نمودن آنها با صورت حالیه غیر ممکن است . شاید بگویند خاصیت مطلوب همان ابهام و عدم وضوح است اما به عقیدهٔ من چنین نیست زیرا گاهی صوری برای ما حاصل می‌شود که هیچگونه ابهام و عدم وضوحی ندارد و با این حال به آن اعتماد نداریم ، مثلاً در خستگی مفرط ممکن است چهرهٔ یکی از دوستان ما بوضوح تمام به نحو زشت و معوجی در نظر ما ظاهر شود و در این حال با وجود واضح بودن صورت مزبور آن را درست ندانیم . به نظر من خاصیت ممیزهٔ صورت مورد اعتماد همانا آشنایی و مأنوسیتی است که به همراه دارد. بعضی صور مانند پاره‌ای احساسات آشنا و مأنوس بنظر می‌آید و برخی غریب و نامأنوس جلوه می‌کند و انس و آشنایی از امور قابل تشکیک و حائز درجات و مراتب است . در صورت خیالی که از چهرهٔ شخص مأنوس داریم بعضی اجزای آن ممکن است آشانت‌تر از اجزای دیگر باشد و در این حال اعتماد و تصدیق ما به اجزای آشنا بیش از اجزای غیر مأنوس خواهد بود و به عقیدهٔ من به همین وسیله است که می‌توانیم صور حاصله را مورد نقد قرار دهیم نه يك خاطرۀ خالی از صورتی که وی را با آن مقایسه‌نماییم . دربارهٔ موضوع مأنوسیت صور مجدداً سخن خواهیم گفت .

اکنون می‌رسیم به آن خاصیت دیگری که صور حافظه باید واجد

باشند تا بتوان علم به گذشته را توجیه نمود. این خاصیت امری است که به موجب آن ماصور مزبور را با اجزای بعید یا قریب گذشته مرتبط می‌سازیم. به این معنی که اگر فرض کنیم (الف) اصل واقعه‌ای است که بخاطر می‌آوریم و (ب) عمل به خاطر آوردن است و (ز) فاصله زمانی بین این دو واقعه است، باید خاصیتی در (ب) باشد که قابل تشکیک یعنی دارای درجات و مراتب باشد و در مورد خاطراتی که تاریخ آنها دقیقاً معین است از لحاظ تغییر تابع (ز) باشد و ممکن است بر حسب افزایش (ز) افزایش یا کاهش یابد و حصول این افزایش یا کاهش از لحاظ فایده نظری خاصیت مزبور اهمیتی ندارد.

بدون شك حصول احساس بعد زمانی در واقعه مورد تذکر به واسطه عوامل چندی است که معاً دخالت دارند. ممکن است احساس خاصی که بتوان آن را احساس «ماضیت» نامید وجود داشته باشد، بخصوص در موارد تذکر بلافاصله امور، اما غیر از این هم علائم و مختصات دارد که یکی از آنها متن و زمینه وقوع (یعنی مقارنات. مترجم) است. متن و زمینه خاطره قریب معمولاً بیش از خاطره بعید است. وقتی که امر مورد تذکر دارای زمینه تذكری (یعنی مقارنات خاطره مزبور) هم باشد زمینه مزبور ممکن است به دو طریق حاصل شود یا (الف) به وسیله صور متعاقبه‌ای که توالی آنها بر حسب و بر طبق امور اصلی مورد تذکر است و یا (ب) به وسیله اعاده تمام جریان در آن واحد به همان نحوی که جریان حاضری را ادراک می‌کنیم یعنی به وسیله احساسهای «متوالیه‌ای» که هر چه محوتر و ضعیف‌تر می‌شوند به یک سرعت تصاعدی کسب ماضیت آنیه می‌نمایند و در یک سلسله متوالیه جای

می‌گیرند، در حالی که از لحاظ حسی هنوز حاضر و موجودند. متن وزمینه تذکری که مراد ماست بیشتر همین تعبیر ثانوی است و این است که موجب احساس قرب و بعد زمانی امر مورد تذکر می‌گردد.

البته فرق است میان دانستن نسبت زمانی امر مورد تذکر باحال حاضر و دانستن ترتیب و توالی زمانی دو واقعه مورد تذکر. اغلب اوقات علم ما به نسبت زمانی يك واقعه مورد تذکر با حال حاضر امری مستفاد و مأخوذ از نسبت زمانی آن واقعه با سایر وقایع مورد تذکر است. ظاهراً چنین بنظر می‌رسد که فقط وقایع اخیره را می‌توان به وسیله احساساتی که حاکی از نسبت زمانی آنها با حاضر باشد دقیقاً باز شناخت و در جای خود قرار داد، اما واضح است که اینگونه احساسات در تعیین تاریخ وقایع مورد تذکر مدخلیت ذاتی دارد.

پس می‌توان گفت سبب اینکه ما صور خیالیه را نقش و سواد دقیقی از وقایع گذشته می‌دانیم این است که حصول آنها توأم با دو قسم احساس است. اول احساس انس و آشنایی، دوم آنچه می‌توان تحت عنوان احساسات حاکی از ماضیت آورد. اولی مایه اعتماد ما به خاطرات خویش است دومی وسیله تعیین موقع و مقام آنها در ترتیب و توالی زمانی است.

اکنون باید به تحلیل تصدیق تذکری بتمایز از خصوصیات صور خیالیه پردازیم یعنی آن خصوصیتی که ما را بر آن می‌دارد که تصدیقات تذکری خود را بر آنها مبتنی نماییم.

اگر مفهوم «موضوع» و «عمل» علم را حفظ کرده بودیم مسئله حافظه و تذکر بالنسبه آسان بود و می‌توانستیم گفت که به خاطر آوردن

نسبت مستقیمی میان عمل یا موضوع حاضر است با واقعه گذشته‌ای که مورد تذکر قرار می‌گیرد، یعنی عمل تذکر در حال حاضر است ولی متعلق آن گذشته است. اما نفی «موضوع» ایجاب می‌نماید که نظر پیچیده‌تری اختیار نماییم. باید تذکر را واقعه حاضری بدانیم که به نحوی از انحا با آنچه بخاطر آورده می‌شود شباهت یا نسبت داشته باشد. و پیدا کردن دلیلی جز فرض عملی برای اثبات اینکه حافظه توهم محض نیست اشکال دارد، زیرا غیر از خود حافظه هیچ راه دیگری برای حصول یقین از وجود گذشته‌ای که با حافظه کنونی نسبت داشته باشد نداریم. در این صورت آنچه به تبع از ماینونگک و مصطلحات او «متعلق حافظه» یعنی اصل واقعه مورد تذکر خوانده می‌شود از «مضمون و محتوای» حافظه یعنی وقایع ذهنی در حین تذکر حاضره بکلی جدا می‌ماند و بین آنها برزخی حاصل می‌گردد که منشأ مشکلاتی در بحث معرفت خواهد بود. اما تکذیب و انکار مشاهدات واقع برای احتراز از مشکلات نظری درست نیست، لذا فعلا این مسائل را کنار می‌گذاریم و سعی می‌کنیم بفهمیم که در حین عمل تذکر و اعاده امور در حافظه فی الواقع در ذهن چه می‌گذرد.

البته بعضی نکات را باید ثابت فرض کرد و هر نظری در باره حافظه اتخاذ کنیم بالاخره به چنین نکات ثابتی خواهیم رسید اما در این مورد مثل غالب موارد دیگر تعیین اینکه چه امری را می‌توان از پیش بیقین دانست چندان واضح نیست. بررسی هر موضوعی مانند مشاهده مداوم شیئی است که در جاده درازی از دور به سوی ما می‌آید. آنچه از ابتدا یقین داریم همان است که چیزی در جاده در حرکت است و اگر

بخواهیم از این علم مجمل فراتر رویم و بگوییم که فیل یا انسان یا سنگ هاراست بیم آن می‌رود که خطا کنیم ولی غرض از مشاهده مداوم همین است که بالاخره ما به يك چنین علم تفصیلی دقیق دست یابیم . به همین منوال در بررسی حافظه نیز مبادی یقینی که بحث بدان آغاز می‌شود بسیار مبهم است و قضایای دقیق‌تری که سعی می‌کنیم بعداً حاصل نماییم به اندازه مبادی مبهمی که از آنها شروع می‌کنیم حائز مرتبه یقین نیستند . لکن علی‌رغم احتمال خطا غایت مطلوب همان حصول دقت و تفصیل است .

اولین فقره از این معلومات مجمل ولی متیقن همانا علم ما به زمان گذشته است با آنکه هنوز معنی « علم » را بدقت تعریف نکرده ایم و باید اعتراف کنیم که در هر مورد معینی حافظه ما ممکن است خطا کند . مع هذا هر چه شکاکان از لحاظ نظری بگویند از لحاظ عملی در این شکی نیست که امروز صبح از خواب برخاسته ایم و دیروز اعمالی انجام داده ایم و جنگی بزرگ اخیراً روی داده و غیر ذلک . البته تا چه حد علم ما به گذشته حاصل حافظه است و تا چه حد منشأ دیگری دارد امری است که نباید در آن تحقیق بعمل آید اما تردیدی نیست که حافظه از اجزای اصلی علم به زمان ماضی است و از آن صرف نظر نمی‌توان کرد .

فقره دوم از معلومات مزبور این است که ظرفیت و استعداد ما برای حصول علم به گذشته بیش از علم به آینده است . البته در باره آینده بعضی چیزها می‌دانیم مثل اینکه خسوف و کسوف روی خواهد داد اما این علم حاصل محاسبات و استخراجات مفصله است در حالی که

پاره‌ای از معلومات مانسبت به گذشته بدون سعی و زحمت و بلا واسطه و به همان نحوی حاصل می‌شود که علم به وقایع حاضر را کسب می‌کنیم. لذا موقتاً و بدون اینکه صحت تام و تمام منظور باشد می‌توان در تعریف حافظه گفت که آن طریقهٔ حصول علم به گذشته است که نظیر آن در علم به آینده یافت نمی‌شود. این تعریف لاقفل مسئله‌ای را که به آن اشتغال داریم مشخص می‌سازد، هر چند که بعضی انتظارات و مترقات را از لحاظ اینکه بلا واسطه و مستقیم هستند باید در عداد حافظه قرارداد. نکتهٔ سومی که از حیث یقین و قطعیت شاید به پای دو نکتهٔ اول نرسد این است که اعتبار حافظه بالمره از لحاظ تأثیر عملی آن نیست چنانکه اصحاب اصالت عمل در بارهٔ کلیهٔ حقایق قائلند، زیرا بدیهی است که بعضی از اموری که من بخاطر می‌آورم بی‌فایده و از لحاظ آینده فاقد اهمیت است و تعیین صحت و خطای حافظهٔ من بر حسب واقعهٔ در گذشته تعیین می‌شود نه بر حسب نتایج آتی اعتقاد من. صحت تعریف حقیقت بر حسب مطابقت آن اعتقادات و تصدیقات با امور واقع بخصوص در مورد حافظه بدیهی می‌نماید. در مقابل تعریفی که اصحاب اصالت عمل بر حسب تأثیر عملی آن و اصحاب اصالت معنی بر حسب تلائم و عدم تنافی بین مفاهیم می‌نمایند. اما این ملاحظات ما را از روان‌شناسی دور می‌نماید و باید به موضوع خود برگردیم.

ضمناً باید ارخلط میان دو صورت مختلف حافظه که بر کسوف در فصل دوم کتاب «ماده و حافظه»^۱ به آن اشاره کرده اجتناب ورزید، یعنی آن قسمتی که عبارت از انس و عادت و قسم دیگری که عبارت از

۱. عنوان اصلی این کتاب در زبان فرانسه «معلومات بلاواسطه و جدان» است.

تذکر مستقل از عادت است. مثالی که او ذکر کرده از برکردن درس معینی است که وقتی آن را حفظ کردیم می‌گوییم آن را «بخاطر» می‌آوریم ولی معنی آن فقط این است که عادت معینی کسب کرده‌ایم. اما در خاطره‌ای که من از مرتبهٔ دومی دارم که این درس را برای حفظ کردن مروری کردم يك امر منحصر به فردی اعاده می‌شود که فقط يك مرتبه واقع شده است. اعاده و تذکر واقعهٔ منحصر به فرد بنا به رأی بر کسوف کلاً قائم به عادت نیست و در واقع با آن قسم حافظه که عادت محض است اختلاف اساسی دارد و فقط اعاده و تذکر محض است که باید حافظهٔ حقیقی دانست. این تمایز از لحاظ فهم معنی حافظه بسیار اهمیت دارد اما اطلاق آن در عمل آنطوری که از لحاظ نظری دیده می‌شود چندان آسان نیست. عادت از اموری است که در حیات ذهنی ما نفوذ تمام دارد و اغلب حتی در مواردی که ظاهراً غایب و مفقود بنظر می‌رسد در واقع حاضر و موجود است. مثلاً تذکر و اعادهٔ واقعهٔ منحصر به فرد عادت است. همینکه يك بار واقعه‌ای را وصف کردیم کلماتی که در وصف آن بکار می‌بریم عادی می‌شود و حتی در هنگام وقوع آن هم ممکن است همان کلمات را برای وصف واقعهٔ مزبور در نزد خودمان بکار برده باشیم. در آن مورد این کلمات معتاد می‌تواند همان عملی را انجام دهد که به قول برکسون حافظهٔ حقیقی انجام می‌دهد در صورتی که فی الواقع چیزی جز حافظهٔ معتاد نیست. با قراردادن صفحهٔ مناسبی بر روی دستگاه نقل صوت دستگاه مزبور می‌تواند وقایع گذشته را بازگو نماید و افراد انسانی آنقدرها که خودشان خیال می‌کنند با دستگاه نقل صوت تفاوتی ندارند.

اما علی‌رغم اشکالی که در تمیز دادن این دو صورت حافظه در عمل دیده می‌شود شکی نیست که هر دو وجود دارد. من الان می‌توانم سعی کنم چیزهایی را که قبلاً بخاطرم نبوده بخاطر بیاورم مثل اینکه امروز صبحانه چه خوردم و مشکل بتوان گفت که فقط عادت است که مرا قادر به این کار می‌سازد و وقوع همین نوع امور را باید مقوم ذات و ماهیت حافظه دانست. و مادام که تحلیل نکرده باشیم که در اینگونه موارد چه واقع می‌گردد معنی حافظه را درست دریافته‌ایم.

نوع حافظه‌ای که مورد بحث است آن نوعی است که از صور علم محسوب می‌شود. تحقیق در اینکه خود علم را می‌توان مبدل و مؤول به عادت نمود مسئله‌ای است که در یکی از فصول آینده بدان خواهیم پرداخت، در اینجا فقط می‌خواهیم تذکر دهیم که تحلیل ماهیت علم هر چه باشد علم به وقایع گذشته به وسیله رفتار مربوط به گذشته قابل اثبات نیست. توانایی شخص به از بر خواندن شمری دلیل بر این نیست که دفعات سابقی که همان شعر را از بر خوانده یا قرائت کرده است بیاد دارد. کما اینکه عمل حیوانات در خروج از قفس یا طلسمی که بدان عادت کرده‌اند ثابت نمی‌دارد که تمام دفعاتی را که گرفتار این وضع بوده‌اند بخاطر می‌آورند. کلیه دلایلی که در اثبات حافظه نباتات (مثلاً) اقامه می‌کنند فقط وجود حافظه معتاد را ثابت می‌کند نه حافظه علمی را. دلایلی که سموئل باتلر آورده تا ثابت کند که حیوانات چیزهایی از زندگی اجساد خود را بیاد می‌آورند جملگی در تأیید وجود حافظه معتاد است و در کتابی که سمون در این باب نوشته و قبلاً به آن اشاره کردیم موضوع حافظه علمی را دقیقاً مورد بحث قرار نداده

است. فقط قواعدی را ذکر کرده که به موجب آن صور وقایع گذشته بذهن می آید اما اعتقاد و تصدیق ما را به اینکه صور مزبور به وقایع گذشته راجع می شود مورد تحقیق قرار نداده و همین اعتماد و تصدیق ذهنی است که مقوم ماهیت حافظه علمی و موضوع بحث معرفت است. برای اینکه این نوع حافظه از حافظه معناد متمایز شود ما آن را حافظه «حقیقی» خواهیم نامید.

قبل از بحث در بلبه حافظه حقیقی باید دو چیز را که در طریق حافظه قرار دارد یعنی حس آشنایی و بازشناختن را ملاحظه نمود.

ما اغلب احساس می کنیم که بعضی چیزها در محیط محسوسه ما مانوس و آشناست بدون اینکه خاطره ای از رؤیت آنها را در دفعات سابق داشته باشیم. این احساس معمولاً در جاهایی است که قبلاً زیاد دیده ایم چه در خانه و چه در شوارع عام معروف. اغلب حیوانات صرف مقداری از اوقات خود را در محیط مانوسه خود برای تأمین سعادت و خوشی خویش لازم می دانند بخصوص در مواقع خطر که این محیط مایه تسلی و تسکین خاطر آنهاست. احساس آشنایی درجات بسیار دارد و مرتبه اقل آن این است که احساس می کنیم شخصی را قبلاً نیز دیده ایم. البته همیشه این احساس قابل اعتماد نیست. بیشتر مردم در وقتی از اوقات دچار این توهم مشهور بوده اند که آنچه اکنون واقع می شود قبلاً هم واقع شده است. مواردی دیده شده که این احساس آشنایی به متعلق خاصی قرار نمی گیرد و فقط احساس مبهمی است که يك چیز نامعینی به نظر آشنا می آید. مثال آن را در داستان موسوم به «دود» اثر «تورگنیف» می توان دید که در آن قهرمان داستان گرفتار

این وسواس دائم است که يك چیزی درحالت کنونی او را به یاد چیزی در گذشته اش می اندازد و بالاخره کشف می کند که این چیز بوی گل آفتابگردان است . هر وقت يك چنین احساس مبهمی به انسان دست می دهد بدون اینکه متعلق خاصی داشته باشد موجب تفحص و جستجو در محیط می گردد تا آن متعلق خاص مکشوف گردد و مؤدی به این تصدیق شود که امر آشنا همین شیء خاص است . به نظر من آشنایی را می توان يك احساس معین دانست که ممکن است بدون متعلق خاص وجود داشته باشد ولی معمولاً نسبت خاصی بایکی از جنبه های محیط دارد و این نسبت همان است که آن را ما به عبارت آشنایی با جنبه مزبور بیان می داریم . تصدیق به اینکه آنچه آشناست قبلاً مورد تجربه ما بوده حاصل تفکر است و جز آن احساس آشنایی نیست که اسب مثلاً درحین مراجعت به اصطبل ممکن است داشته باشد . پس باید گفت که علم به گذشته منحصرأ مأخوذ از احساس آشنایی نیست .

مرحله بعدی بازشناختن است که از آن به دو معنی می توان تعبیر کرد . یکی اینکه نسبت به چیزی نه فقط احساس آشنایی داریم بلکه می دانیم که فلان چیز معین است . وقتی انسان یکی از دوستان خود را ملاقات می کند یا سنگ و گربه خود را می بیند آنها را می شناسد و امثال آن . در اینجا تأثیر تجارب گذشته مسلم است اما علم واقعی به گذشته نیست مثلاً وقتی گربه ای را می بینیم می دانیم که گربه است زیرا سابقاً امثال آن را دیده ایم اما معمولاً درحین رؤیت آن تمام دفعات سابقی که گربه ای را دیده ایم به خاطر مان نمی آید . شناختن به این معنی ضرورتاً متضمن چیزی بیش از عادت متداعی نیست . نوع شیء که در آن حین می بینیم

با کلمه «گره» یا صورت سمعیه خرخر کردن یا هر وصف دیگری از گره که در حین رؤیت آن گره خاص مورد شناسایی ماست تداعی دارد. البته وقتی شیء را بازمی شناسیم می توانیم تصدیق کنیم که قبلاً آن را دیده ایم اما این تصدیق امری علاوه بر شناسایی به معنی اول است و به احتمال قریب حیوانات با اینکه تجربه شناسایی به معنی اول را دارند قادر به آن نیستند.

اما به تعبیر دیگر لفظ بازشناختن به این معنی نیست که اسم چیزی یا وصفی از اوصاف آن را می دانیم بلکه به این معنی است که آن را قبلاً دیده ایم و به این معنی اخیر شناختن متضمن علم به گذشته هست و این علم به يك معنی همان حافظه است اما به معنی دیگر حافظه نیست، زیرا مستلزم خاطره معینی از واقعه گذشته معینی نیست، و فقط علم به این است که چیزی که در حال حاضر وقوع یافته شبیه چیزی است که در گذشته واقع شده است. اختلاف آن با حس آشنایی در این است که از نوع معرفت یعنی اعتقاد و تصدیق است و حال آنکه حس آشنایی چنین نیست. در اینجا نمی خواهیم به تحلیل اعتقاد و تصدیق بپردازیم که موضوع فصل دوازدهم است فقط می خواهیم تأکید نمایم که بازشناختن به معنی ثانوی عبارت از تصدیق است و بیان لفظی آن تقریباً این است که: «این چیز قبلاً وجود داشته است».

اما این بیان و تعبیر از بازشناختن از چند وجه غیر کافی است. اولاً در بدو نظر چنین می نماید که تعریف صحیح تر بازشناختن این است که بگوییم «من این را قبلاً دیده ام» نه اینکه «این چیز قبلاً وجود داشته است» و ممکن است بگویند که شناخت چیزی در موردی است که آن

چیز قبلا داخل در تجربه ما بوده است ، بدون اینکه تصریح کنیم مقصود از این عبارت چیست . زیرا شناختن ما به این معنی نیست که قبلا در عالم بوده است . اما به عقیده من این ایراد وجهی ندارد زیرا تعریف عبارت « تجربه من » کارمشکلی است زیرا بطور کلی تمام چیزهایی است که با آنچه من فعلا تجربه می کنم به وسیله علایقی که صور مختلفه حافظه از اهم آنهاست مربوط می شود . به این قرار اگر من چیزی را باز شناسم موارد وجود قبلی آن که موجب این شناسایی است بنا به تعریف جزئی از « تجربه من » خواهد بود و باز شناختن یکی از علایمی است که تجربه مرا از بقیه امور عالم ممتاز می سازد . البته عبارت « این چیز قبلا وجود داشته » بیان ناقصی است از آنچه در حین حصول تصدیق شناسایی واقع می گردد ، اما این نقص غیر قابل اجتناب است زیرا الفاظ برای بیان سطح و مرتبه ای از فکر بکار می رود که بدوی و اولی نیست و از بیان يك چنین واقعه بدوی و اولی مانند شناسایی بالمره عاجز می ماند . در مورد حافظه حقیقی نیز به يك چنین مسئله دچار خواهیم شد و نظیر این اشکالات را در آنجا هم ایجاد خواهد نمود .

نکته دوم این است که وقتی چیزی را باز می شناسیم در حقیقت عین همان چیزی که سابقا دیده ایم نخواهد بود بلکه فقط شبیه آن است . فرض کنید این چیز چهره یکی از دوستان باشد . چهره انسان همیشه در حال تغیر است و در دو دفعه متوالی هرگز یکسان نیست . بنا به عرف عام آن را يك چهره با حالات مختلف می دانیم لیکن حالات مختلف وجود واقعی دارند در صورتی که چهره واحد اعتبار عقلی محض است . معمولا وقتی دو چیز را از لحاظ عرف عام یکی می دانیم که عکس العمل

مقتضی و مستدعای آنها یکی باشد. دو ظهور بصری را که به هر دو می‌توان «زید» خطاب کرد ظهورات عین و احدی یعنی «زید» می‌نامیم. نام «زید» به هر دو قابل اطلاق است و فقط بتفکر می‌توان دریافت که بسیاری جزئیات مختلفه مجتمع شده‌اند تا نام «زید» را صورت بخشند. آنچه در یک دفعه واحد از زید می‌بینیم تمام این سلسله جزئیات نیست بلکه فقط یکی از آنها (یا چند تا به توالی سریع) است. در دفعه دیگر فرد دیگری از این سلسله را می‌بینیم ولی شباهت آن با اولی به اندازه‌ای هست که از نظر عرف عام همان چیز محسوب شود. لذا وقتی که تصدیق می‌کنیم که «من این را قبلا دیده‌ام» اگر مرادمان از لفظ «این» همان عنصر یا مقوم واقعی عالم وجود باشد که در حین رؤیت منظور ماست، تصدیق ما کاذب خواهد بود. لفظ «این» باید به نحو مبهمی چنان تعبیر شود که هر چیزی را که شباهتش با امر منظور و مرئی آنی ما کافی باشد شامل گردد. اینجا هم باز در مورد حافظه نکته مشابهی دیده می‌شود و ما هم دوباره آن را از نظر ارتباط با حافظه مورد بررسی قرار می‌دهیم. گاهی پاره‌ای از اصحاب مکتب «رفتار ظاهری» چنین تعبیر می‌کنند که باز شناختن عبارت از این است که در مقابل محرك معینی رفتار و عکس العمل انسان در موارد تکرر آن همان باشد که در دفعه اول بوده است. اما این به نظر من درست معکوس واقعیت امر است زیرا ماهیت واقعی باز شناختن اختلاف بین محرك مکرر و غیر مکرر و تازه است. در دفعه اول باز شناختن نیست اما در دفعه دوم هست. حق این است که باز شناختن مصداق دیگری از قوانین علی مختص ذهن است که در آن «علت» يك واقعه واحد نیست بلکه دویا چند واقعه است. مصداق بارز

این قاعده «عادت» است اما باز شناختن هم مصداق دیگری از آن است. هر محرکی در دفعه اول اثری دارد اما در دفعه دوم غیر از آن اثر دیگری حاصل می‌کند که همان باز شناختن باشد. لذا در امر باز شناختن آن علت مجموع دو موردی است که در آن محرك مزبور وقوع یافته و هر يك از دو مورد بتنهایی کافی نیست. این تعدد و عدم بساطت علل ذهنی و روانی ممکن است با دلایل برکسون علیه تکرار در عالم ذهن مرتبط باشد. اما آنطور که برکسون ادعا کرده وجود قوانین علی را در امور روانی نفی نمی‌کند لیکن ثابت می‌دارد که ظاهراً و به بادی نظر قوانین علی روانی با قوانین مادی و فیزیکی اختلاف فاحش دارد. امکان توجیه این اختلاف بر حسب خصوصیات نسوج عصبی قبلا مورد اشاره قرار گرفت و این امکان را بخصوص اگر دچار وسوسه اخذ نتایج ما بعد طبیعی بلا وجه و غیر مستدل گردیم نباید از نظر دور داشت.

حافظه حقیقی که حالا به آن می‌پردازیم عبارت است از علم به وقایع گذشته اما شامل تمام این علم نمی‌گردد. قسمتی از علم به وقایع گذشته مثلا آنچه را در تاریخ می‌خوانیم با علمی که راجع به آینده بدست می‌آوریم در يك ردیف است یعنی حاصل کسب و استنتاج است نه من‌عندی و بلا واسطه. همین تمایز را در مورد علم به امور حاضر هم می‌توان قائل شد که برخی از آن حاصل عمل مستقیم حواس است بعضی به طرق غیر مستقیم. مثلا من می‌دانم که در این لحظه عده‌ای از افراد مردم در کوچه‌های نیویورک هستند اما این علم را به همان طریقه مستقیمی که به وسیله آن عبور اشخاص را در کوچه خودم از پنجره

اتاقم می‌بینم حاصل نکرده‌ام . بیان دقیق اختلاف بین این دو قسم علم خالی از اشکال نیست اما احساس اختلاف آسان است و فعلا از تحلیل آن خودداری می‌کنم . همینقدر می‌گویم که از این حیث حافظه به علم مأخوذ از حواس شباهت دارد . یعنی علم بلاواسطه است نه مکتسب و انتزاعی ، و با ادراك فقط از این جهت فرق دارد که به گذشته راجع می‌شود .

در باب حافظه نیز چون در باب تحلیل علم دو مسئله بالکل متمایز هست یکی ماهیت واقعه حاضری که در حین حصول علم واقع می‌شود . دوم نسبت این واقعه با امری که معلوم ذهن می‌گردد . وقتی که چیزی را بیاد می‌آوریم حصول علم در حال حاضر است در حالی که آنچه بیاد می‌آید در زمان گذشته است . پس در مورد حافظه دو سؤال را باید جواب داد :

۱ . هنگامی که چیزی را بخاطر می‌آوریم واقعه حاضر چیست ؟

۲ . نسبت بین این واقعه حاضر و واقعه گذشته که بیاد می‌آوریم

چیست ؟

از این دو سؤال فقط اولی مربوط به روان‌شناسی است . دومی مربوط به بحث معرفت است . اما اگر اصل معجمی را که مبدأ قرار داده بودیم یعنی اینکه علم به گذشته بنحوی برای ما حاصل است باید در صورت امکان، واقعه حاضر را در امر حافظه و یاد آوردن بنحوی توجیه نماییم که مانع از آن نشود که عمل یاد آوردن مؤدی علم به گذشته شود و آن را در ما حاصل نماید .

بین صورت تذکره و احساس يك تجربه واسطه‌ای است که

مربوط به گذشتهٔ اخیر و بلافصل می‌شود. مثلاً صوتی را که هم اکنون شنیدیم بنحوی در ما حاضر است که هم از نفس احساس، در حین شنیدن آن صوت فرق دارد و هم از صورت خیالیه یا تذکرهٔ چیزی که چند روز یا چند هفته پیش شنیده‌ایم. ویلیام جیمز می‌گوید همین نحوهٔ درک گذشته بلافصل است که «منشأ تجربهٔ ما از ماضیت» و مأخذ معنی این اصطلاح واقع می‌گردد. همه کس این تجربه را داشته که وقتی متوجه نواختن زنگ ساعت می‌شود می‌بیند که نواختن آن قبل از توجه او به صدای آن بوده و در حین زنگ زدن به آن توجه نداشته است. و هنگامی که به سخن کسی گوش می‌دهیم در حین استماع کلماتی که مشغول ادا کردن آنهاست به کلماتی که بلافاصله قبل ادا کرده نیز آگاهی داریم و میان عمل حفظ و ابقای چنین چیزی بانند کر چیزی که مدتی از آن گذشته احساس اختلاف می‌کنیم. هر احساسی تدریجاً و باطی مراتب متصلی محو و زایل می‌شود تا بالاخره به حالت و هیئت صورت خیالیه و اصل می‌گردد. حفظ این گذشتهٔ بلافصل و بلاواسطه را در وضعی که واسطهٔ میان احساس و صورت خیالیه است می‌توان حافظهٔ «بلاواسطه» نامید و هر چه به آن تعلق دارد با خود احساس داخل در آن چیزی است که «حال حاضر مشهود یا محسوس» نامیده‌اند. حاضر محسوس شامل عناصری از جمیع مراتب سیر از احساس به تخیل و صور آن است و توالی یعنی تقدم و تأخر بعضی از اجزا را در داخل آن می‌توان تمیز داد و باید فرض نمود که اجزای مقدم آنها قوت و اثرشان بیشتر زایل شده و اجزای متأخر آنها هنوز خاصیت احساسی خود را حفظ کرده‌اند. در ابتدای هر محرکی احساس حاصل می‌شود و سپس يك تحول تدریجی صورت می‌گیرد و بالاخره صورت خیالیه

حاصل می‌گردد. احساسات را درحین که روبه محو و زوال می‌روند احساسات مزاول^۱ می‌نامند و همینکه کاملاً محو گردیدند (که جریان آن بسرعت طی می‌شود) به صورت خیالیه می‌رسیم که در دفعات آتیه با تغییراتی قابل تجدیدند. حافظه حقیقی برخلاف «حافظه بلا فصل» فقط به وقایعی اطلاق می‌شود که زماناً چنان بعید باشند که دوره محو و زوال احساس آنها پایان یافته باشد. نمودار ساختن اینگونه وقایع اگر اصلاً بتوان آنها را به وسیله امور حاضر نمودار ساخت فقط به وسیله صور خیالیه ممکن است نه به وسیله آن مراحل واسطه میان احساس و تخیل که درحین دوره محو و زوال حاصل می‌گردد.

اهمیت حافظه بلا فصل هم از این جهت است که تجربه ما را از توالی امور میسر می‌سازد و هم از اینکه برزخ میان احساس و صور خیالیه را که نقش و مثال آنهاست مرتفع می‌سازد. اما اکنون وقت آن است که به بحث خود درباره حافظه حقیقی برگردیم.

فرض کنید از من می‌پرسید که امروز صبح چاشت چه خوردم و باز فرض کنید که من از صبح تا این وقت درباره چاشتی که خورده بودم نیندیشیده‌ام و در حین خوردن آن هم به لفظ نیاورده باشم که چه می‌خورم. در این صورت خاطره‌ای که در من اعاده می‌شود حافظه حقیقی خواهد بود نه حافظه معتاد و جریان عمل یاد آوردن عبارت خواهد بود از فرا خواندن صور خیالیّه چاشت به ذهن و این اعاده توأم با احساس اعتقادی خواهد بود که ممیز صور حافظه از صور خیالیّه

۱. Akoluthic دراصل به معنی متوالی و متعاقب است و در اینجا مقصود آن است که قار و ثابت نیست و متعاقب ظهور آن ذایل می‌گردد. از کتاب سمون

موسوم به: Die Mnemischen Empfindungen

محض است. گاهی ممکن است الفاظ بدون وساطت صور ذهنیه به ذهن بیاید اما در این صورت نیز احساس اعتقاد ضروری است.

فعلا بحث در باره خاطرانی را که در آن الفاظ جانشین صور ذهنیه می شود کنار می گذاریم زیرا اینها در حقیقت جزو حافظه معتاده هستند و خاطرانی که به وسیله صور حاصل می گردد نمونه کامل حافظه است. صور حافظه و صور خیالیه محض از نظر کیفیات ذاتیه تا آنجا که می توان حکم کرد فرقی ندارند. فرقی در این است که صور مقدمه حافظه برخلاف صور مقدمه مخبئه قرین و همراه با يك احساس تصدیق و اعتقادی هستند که می توان به عبارت لفظی «این امر واقع شده» بیان کرد. حصول صور محض بدون چنین احساس اعتقادی تخیل است آنچه حافظه را ممتاز می سازد عنصر تصدیقی و اعتقادی آن است.

اگر خطا نکنم لا اقل سه قسم احساس اعتقاد مختلف هست که آنها را برترتیب به نامهای حافظه و انتظار و تصدیق محض می خوانند. در تصدیق محض هیچ عنصر زمانی مداخلیت در احساس اعتقاد ندارد هر چند که در مضمون اعتقاد ممکن است داشته باشد. اگر من معتقد باشم که یولیوس قیصر در سال ۵۵ ق. م. در جزیره بریتانیا پیاده شد تعیین و تقید زمانی داخل در احساس اعتقاد نیست بلکه داخل در مابه الاعتقاد است. البته من خودم این واقعه را بیاد نمی آورم اما احساسی که نسبت به آن دارم همان احساسی است که نسبت به پیش بینی خسوف سال آینده دارم. لکن وقتی که لعمه برق را در آسمان می بینم و منتظر باران می شوم يك احساس اعتقادی شبیه به حافظه در من پیدا می شود جز اینکه راجع به آینده خواهد بود یعنی من يك صورت ذهنیه از رعد

دارم توأم با احساسی که بیان لفظی آن به عبارت «این واقع خواهد شد» ممکن است. پس در حافظه «ماضیت» جزء مضمون اعتقاد قرار ندارد بلکه در طبیعت احساس اعتقاد است. ممکن است من صوری را حاصل نمایم و انتظار وقوع و تحققشان را بکشم و ممکن است صور مزبور را بدون اعتقاد حاصل نمایم یعنی مثلاً داستانی بخوانم و همچنین ممکن است حصول صور توأم با تقید زمانی باشد و مؤدی به تصدیق محض شود مثل خواندن تواریخ. به این مطلب دوباره در یکی از فصول آینده هنگامی که موضوع تحلیل اعتقاد را مورد بحث قرار خواهیم داد بر می‌گردیم. فعلاً می‌خواهم فقط این نکته را روشن سازم که یک قسم اعتقاد خاصی هست که خاصیت متمیزه حافظه بشمار می‌رود.

مسئله امکان توجیه و تأویل حافظه را بر حسب عادت و تداعی باید مجدداً از لحاظ علل یاد آوردن امور مورد تحقیق قرار داد. پس همان مثالی را که قبلاً زدیم دوباره می‌زنیم در آن از من سؤال شده بود که امروز صبحانه چه خورده‌ام و مرا بر آن داشت که دوباره آن را بخاطر بیاورم و غریب آنکه این سؤال آنچه را که باید بخاطر بیاورم به من دستور می‌دهد. این امر مربوط به فهم الفاظ می‌شود که موضوع فصل آینده است اما فعلاً باید چیزی درباره آن بگوییم. فهم الفاظ «صبحانه امروز» با اینکه هر روز دلالت بر امری مغایر با روز دیگر و دفعه دیگر می‌کند بنا به عادت است. عبارت لفظی «امروز صبح» هر دفعه که استعمال می‌شود به همان معنی واحد نیست چنانکه مثلاً مسمی و معنی الفاظ «حسن» و «مسجد شاه» همیشه یکی است زیرا هر روزی دلالت بر مدت زمانی دارد غیر از روز دیگر و بنابراین لازم می‌آید که «عادتی»

که مقوم مفهوم ما از الفاظ می باشد عادت به افتران و تداعی این الفاظ باعین ثابتی نیست بلکه مقارن و متداعی ساختن آنهاست با چیزی که که دارای نسبت زمانی با حال حاضر ما باشد. صبح امروز با حال حاضر من در آن روز داشت. برای اینکه معنی «امروز صبح» را بفهمیم باید طریقی برای احساس فواصل زمانی داشته باشیم و این احساس باید آنچه را که در معنی الفاظ «امروز صبح» ثابت و دائم است عرضه دارد. اما احساس فواصل زمانی بالبداهه امری است حاصل از حافظه نه از فرض سابق بر آن، پس اگر بخواهیم علت حافظه را منحل به امری نماییم که خود مسبوق به حافظه نباشد بهتر است مثال و موردی غیر از سؤال راجع به «امروز صبح» را در نظر بگیریم.

مثلاً ورود به اتاق مانوس و آشنایی را که در آن تغییری حاصل شده در نظر بگیرید و فرض کنید که تصویر یا پرده نقاشی جدیدی به دیوار آن آویخته اند. در ابتدای ورود به اتاق فقط احساسی داریم که چیزی ناآشناست ولی پس از چندی بخاطر می آوریم و می گوئیم «این تصویر قبلاً به دیوار نبود». برای اینکه مثال کامل باشد فرض کنیم که قبلاً فقط يك بار این اتاق را دیده ایم و در این صورت توضیح مطلب آسان است. نحوه تداعی سایر اشیا و اژائة اتاق (به واسطه رؤیت آنها در دفعه قبلی) با آن قسمت دیوار که اکنون پرده نقاشی بر آن آویخته شده مقارنت و تداعی با دیوار سفید بدون پرده نقاشی است و صورت خیالی‌های که این اشیا به ذهن فرا می خوانند دیوار صافی است که با ادراك حسی پرده نقاشی معارضه دارد. صورت ذهنیه مقرون با احساس

اعتقادی است که گفتیم از حافظه متمایز است زیرا نه ممکن است آن را زایل ساخت و نه با ادراک مزبور سازگار نمود. اگر اتاق دست نخورده مانده بود برای ما فقط احساس آشنایی بدون حصول خاطره معینی حاصل می‌شد و همین تغییر است که ما را از حال حاضر به خاطره گذشته منتقل می‌سازد.

این مورد را می‌توان تعمیم داد تا شامل علل بسیاری از خاطرات گردد. یکی از اجزا و جنبه‌های محیط مأنوس به واسطه تجربه سابق با چیزی که اکنون غایب است قرین و متداعی می‌شود و صورت ذهنیه این شیء غایب به ذهن مامی آید و با ادراک فعلیه حاضره مورد مقایسه قرار می‌گیرد. در چنین مواردی عادت (یا تداعی) را می‌توان سبب این دانست که این جزء و جنبه خاص محیط مأنوس صورت ذهنیه یا تذکره را فرا می‌خواند اما تصدیق و اعتقاد تذکره حافظه را توجیه نمی‌نماید. شاید تحلیل کاملتری علت تصدیق و اعتقاد تذکره را نیز بر حسب عادت و تداعی توجیه نماید اما علل تصدیق مزبور غیر روشن است و هنوز قابل تحقیق نیست. در حال حاضر باید به همین‌قدر اکتفا کنیم که صورت ذهنیه محض را بر حسب عادت می‌توان توجیه کرد و در باب تصدیق تذکره علی‌العجالة باید نظر بر کسوف را دایر برای آنکه نمی‌توان آن را تحت عنوان عادت آورد قبول کرد یا لا اقل قبول نمود که در بدو ظهور یعنی هنگامی که چیزی که هرگز بیاد نیاورده بودیم به خاطر مان می‌آید، نمی‌توان آن را تحت عنوان عادت قرار داد.

حالا باید مضمون و محتوای صور حافظه را به دقت بیشتری مورد ملاحظه قرار دهیم. می‌توان گفت که تصدیق تذکره به صورت

تذکره حافظه معنی می‌بخشد و موجد این احساس می‌گردد که صورت مزبور اشاره به شیئی دارد که در گذشته وجود داشته است و برای تحقیق درباره این موضوع باید بیان لفظی تصدیق تذکری را ملاحظه کنیم. ممکن است دچار این وسوسه گردیم که تصدیق تذکری را به عبارت لفظی آورده و مثلاً بگوییم: «چیزی مانند این صورت ذهنیه قبلاً واقع شده». اما چنین عباراتی به هیچ روی از عهده ترجمه و تعبیر دقیق ساده‌ترین تصدیقات تذکره بر نخواهد آمد. در ساده‌ترین اقسام حافظه، از اختلاف میان صورت ذهنیه و احساسی که این صورت نقش و نموداری از آن است و می‌توان آن را طباع اصلیه صورت مزبور دانست آگاهی نداریم. وقتی که صورت ذهنیه در پیش روی ماست تصدیق ذهنی ما چنین است که: «این واقع شده است». و صورت ذهنیه از عین متأصلی که در گذشته وجود داشته تمیز داده نمی‌شود و لفظ «این» شامل هر دو می‌گردد و ما را قادر می‌سازد که واجد تصدیق تذکره بشویم که حاوی مفهوم پیچیده «چیزی شبیه این است» نخواهد بود.

ممکن است ایراد شود که اگر حکم کنیم به اینکه «این واقع شده» در حالی که فی الواقع «این» صورتی‌حالیه باشد، حکم ما صادق نیست و تصدیق تذکره که به این نحو تعبیر شود کاذب و مؤدی به خطا خواهد بود. اما ایراد وارد نیست و از اینجا ناشی می‌شود که می‌خواهند به الفاظ مستعمل و متداول نزد عوام دقت و دلالتی بیش از حد معمول بدهند. البته صورت ذهنیه عیناً با عین متأصل و ما به ازای خارجی یکی نیست و اگر لفظ «این» منحصرأ به معنای صورت ذهنیه استعمال شود و لا غیر، حکم به اینکه «این قبلاً واقع شده» کاذب خواهد بود. اما عینیت

مفهوم دقیقی است و هیچ لفظی در کلام عادی واجد دقت تام و تمام نیست. کلام عادی میان عینیت و شباهت تام فرقی نمی‌گذارد و اطلاق الفاظ فقط بريك جزئی خاص نیست بلکه بردسته‌ای از جزئیات مقارن است که در کلام و تفکر معموله آنها را متکثر محسوب نمی‌دارند و «علی‌هذا حکم حافظه خام و ناپرورده به اینکه «این قبلا واقع شده است» و لومجمل و مبهم باشد اما کاذب نیست.

عینیت اجمالی که در حقیقت همان شباهت قریب باشد منشأ اشتباهات و تشویشات بسیاری در فلسفه شده و موجب گردیده که درباره موضوع مهمی مانند «این» که هم‌صورت است و هم‌عین متأصل خارجی بتوان در آن واحد احکام متضاد صادر کرد و گفت: «این قبلا وجود داشته و حالا موجود نیست» زیرا امری است که آن را بیاد می‌آوریم و هم‌گفت که: «این موجود است اما قبلا وجود نداشته» زیرا صورت ذهنیه حایه است. تعبیر برگسون از حال برحسب زمان ماضی و نظریه اتصال و وحدت در کثرت هگل، و بسیاری مفاهیم دیگر که به نظر خیلی عمیق می‌آید همه به واسطه همین تشویش و عدم وضوح است. تناقضات حاصله از خلط میان صورت و عین متأصل در حافظه ما را مجبور به رعایت دقت می‌نماید اما وقتی که دقیق می‌شویم خاطره ما با خاطره زندگی عادی فرق پیدا می‌کند و اگر از این غافل شویم در تحلیل حافظه عادی بخطا خواهیم رفت.

اجمال و دقت مفاهیم مهمی است که باید آنها را درست فهمید و هر دو از امور تشکیکی است یعنی درجات و مراتب دارد. تفکر کلیتاً تا اندازه‌ای مجمل است و دقت تام مطلوبی مثالی است که در عمل بدان

ناائل نمی‌توان گردید. برای فهم معنی دقت می‌توان ابتدا آلات اندازه‌گیری از قبیل ترازو و گرما سنج را ملاحظه نمود. دقت این آلات به این است که در مقابل محرکاتی که اختلافشان بسیار کم است نتایج مختلف ظاهر سازند^۱. میزان الحراره طبی را وقتی دقیق می‌دانیم که کمترین اختلاف و تغییر درجه حرارت خون را نشان بدهد و بطور کلی دقت هر آلتی در آن است که بر حسب اختلافات قلیل در محرکات عکس‌العملهای متفاوت نشان دهد. هرگاه اندک اختلافی در محرک سبب اختلاف فاحشی در عکس‌العمل بشود آلت دقیقی است و در عکس این صورت چنین نیست.

عین این حکم در تعریف دقت فکر و احساس صادق است. شخص موسیقیدان نسبت به اختلافات دقیقه در نواختن آلات موسیقی واکنشی نشان می‌دهد که اشخاص عادی اصلاً آن را احساس نمی‌کنند. زنگی افریقایی فرق میان افراد زنگی را احساس می‌کند و آنها را از هم تمیز می‌دهد یکی را دوست و دیگری را دشمن می‌داند اما در نزد ما اینگونه عکس‌العملها ممکن نیست زیرا بدون تمایز همه را زنگی می‌نامیم. دقت در ابراز عکس‌العمل نسبت به هر نوع محرک معینی با تمرین و تجربه افزایش می‌یابد. فهمیدن زبان یکی از موارد آن است. فارسی زبان فرق میان تلفظ‌های حطی و‌های هوز را که در نزد عرب زبانان تأثیرات مختلف دارد کمتر متوجه می‌شود و از شنیدن دو عبارت «شیء حائل» و «شیء هائل» در او دو واکنش مختلف ایجاد نمی‌گردد. و در این صورت شنوایی

۱. این شرط لازم است اما کافی نیست. موضوع اجمال و دقت را در فصل سیزدهم دوباره بحث خواهیم کرد.

او از این حیث مجمل و غیر دقیق است.

دقت و اجمال در تفکر نیز چون در احساس به درجهٔ اختلاف میان عکس‌العملهایی که در مقابل محرکات کم و بیش مشابه ظاهر می‌شود بستگی دارد. در مورد تفکر عکس‌العمل بلافاصله بعد از محرك حسی ظاهر نمی‌گردد اما این امر از نظر بحث ما تأثیری ندارد. حالا برگردیم به حافظه. خاطره وقتی «مجممل» است که با وقایع مختلف قابل انطباق باشد. جمله «من مردی را دیدم» مجمل است زیرا هر مردی صدق آن را محقق می‌سازد. اما خاطرهٔ دقیق آن است که وقایعی که صدق آن را تحقق می‌سازد تحدید شده باشد. جمله «من حسن را دیدم» به نسبت با «من مردی را دیدم» دقیق‌تر است. خاطره وقتی «صحیح» است که هم دقیق و هم صادق باشد یعنی در مورد جملهٔ اخیر اگر واقعاً حسن را دیده باشم خاطره‌ام حائز صحت است. خاطره ممکن است با وجود کاذب بودن دقیق باشد، مشروط بر اینکه يك واقعهٔ معین غیر مبهمی برای تحقق صدق آن لازم باشد.

از آنچه گفته شد بر می‌آید که فکر مجمل احتمال صدقش بیش از فکر دقیق است. اسناد خبر مجملی به موضوع معین مثل این است که به صفحهٔ نشانه روی يك مشت خمیر بیاندازیم وقتی که خمیر به صفحه می‌خورد پهن می‌شود و نقطهٔ هدف را هم ضمناً فرا می‌گیرد. اما اسناد خبر دقیق محصل مثل این است که با کلوله به هدف بزنیم. مزیت فکر دقیق این است که نقطهٔ اصلی هدف را از بقیهٔ صفحهٔ نشانه تمیز می‌دهد. مثلاً اگر تمام صفحهٔ نشانه را بطور کلی علامت خانوادهٔ قارچها اعم از سمی و مأکول بگذاریم و نقطهٔ هدف را علامت نوع

قارچهای ما کول بالا اختصاص بدانیم فکر مجملی که به صفحه نشانروی اصابت می کند از نظر آشپزی مفید فایده نخواهد بود . هنگامی که من مجملاً به خاطر می آورم که مردی را دیدم حافظه ام کمکی به زندگی عملی ام نمی کند زیرا ممکن است دیدن حسن مثلاً با دیدن حسین برایم خیلی تفاوت داشته باشد . خاطره « حسن را دیدم » نسبتاً دقیق است و اگر واقعاً حسن را دیده باشم مقرون به صدق نیز خواهد بود اما اگر حسین را دیده باشم مقرون به صدق نیست ولی علی ایحال برخلاف خاطره قبلی که « مردی را دیدم » دقیق است .

لیکن تمایز میان صحت ودقت تمایزی اساسی نیست و می توان دقت را از بحث خارج ساخت و به بررسی تمایز میان صحت و اجمال پرداخت و تعریفات ذیل را اختیار نمود .

آلت صحیح و « قابل اطمینان » نسبت به دسته معینی از محرکات آن آلتی است که در مقابل محرکاتی که باهم اختلاف مربوط و مؤثری نداشته باشند عکس عملهایی نشان می دهد که اختلاف مربوط و مؤثری با یکدیگر ندارند .

هرگاه در مقابل دسته ای از محرکاتی که سلسله منظمی باشند عکس عملهای آلت معینی در تمام مواردی که اختلاف آنها مربوط و مؤثر است در سلسله منظمی به همان ترتیب مرتب باشد آلت مزبور را « میزان » آن دسته محرکات می نامند .

« درجه صحت » هر آلتی که میزان مطمئنی باشد نسبت اختلاف واکنش با اختلاف محرك است در مواردی که اختلاف در محرك مختصر باشد^۱ . یعنی اگر مختصر اختلافی در محرك اختلاف زیادی در

۱. به عبارت دقیق حد این یعنی مشتق عکس العمل نسبت به محرك است.

عکس‌العمل ایجاد کند درجهٔ صحت آلت زیاد است و در صورت عکس صحت آن کم است .

درجهٔ اجمال عکس‌العمل ذهنی به نسبت فقدان صحت یا دقت آن است .

تعریفات فوق نه تنها در مورد حافظه بلکه در تمام مسائل مربوط به علم مفید است. باید متوجه بود که اعتقادات مجمل گذشته از اینکه ضرورتاً کاذب نیستند احتمال صدقشان از اعتقادات دقیقه بیشتر است هر چند که صدق آنها از اعتقادات دقیقه کمتر ارزش دارد زیرا میان وقایعی که از جهات مهمه با یکدیگر اختلاف دارند تمیز نمی‌دهد.

بحث فوق در بارهٔ اجمال و صحت را از این جهت آوردیم که وقتی در ضمن خاطرهٔ لفظی تصدیق می‌کنیم به اینکه «این واقع گردید» ناچار باید لفظ «این» را تعبیر نماییم. در چنین تصدیقی لفظ «این» مجمل است زیرا بر صورت تذکرهٔ حالیه و واقعهٔ اصلیهٔ گذشته علی‌السویه اطلاق می‌شود. لفظ مجمل را بالفظ کلی نباید اشتباه کرد و لو در عمل تمایز میان آنها خیلی روشن نباشد. لفظ کلی آن است که بر تعدادی از اشیای مختلفه به واسطهٔ وجود کیفیت مشترکی اطلاق می‌شود. لفظ مجمل آن است که اطلاق آن بر اشیای مختلف به واسطهٔ داشتن کیفیت مشترکی است که به سبب آن تمایز میان امور مزبور در نظر شخص استعمال کنندهٔ لفظ ظاهر نمی‌گردد. منظور من البته این نیست که وی در تصدیق خود آنها را عیناً یکی دانسته، اما نسبت به همهٔ آنها به یک نحو عکس‌العمل نشان داده و اختلاف بین آنها را تشخیص نداده است. لفظ مجمل را می‌توان به خمیر یا ژلاتین تشبیه کرد و لفظ کلی را به یک مشت ساچمه.

الفاظ مجمل در تصدیقات عینیت و غیریت مأخوذند ولی الفاظ کلی و جزئی هر دو متأخر بر چنین تصدیقاتی هستند. لفظ «این» در تصدیق تذکریه بدوی مجمل است نه کلی و صورت ذهنیه و عین اصلی هر دو را شامل می‌گردد زیرا که این دو قابل تمیز از هم هستند.

اما هنوز تحلیل تصدیق تذکریه پایان نرسیده است. لفظ مبین صیغه ماضی در تصدیق به «این واقع شده» حاصل طبیعت احساس اعتقاد مضمون و مأخوذ در حافظه است و لفظ «این» چنانکه دیدیم اجمالی دارد که وصف آن را بعمل آوردیم. اما بیان معنی «واقع شده» هنوز مانده است. صورت ذهنیه به يك تعبیر الان واقع می‌شود و بنابراین باید تعبیر دیگری پیدا کنیم که بنابه آن تعبیر واقعه گذشته واقع شده اما صورت ذهنیه واقع نمی‌شود. در این زمینه دو سؤال علیحده را باید مطرح کرد (۱) چه سبب می‌شود که بگوییم که امری واقع می‌شود؟ (۲) هنگامی که این را می‌گوییم چه احساس می‌کنیم؟ نسبت به سؤال اول به معنای غیردقیقی که فعلا منظور ماست صور حافظه را نمی‌گوییم که «واقع می‌شوند» زیرا آنها خود بخود مورد توجه ما نیستند بلکه

۱. در باره مجملات و کلیات رجوع کنید به کتاب «تطور مفاهیم کلی» تألیف «ریبوه» (Ribot) ص ۳۰۲. «تنها صورت مجاز قضیه این است که عقل از نامعین (نامحصل) به معین (محصل) می‌رود. اگر نامعین را با کلی مرادف بدانیم می‌توان گفت که جز آنچه در ابتدا ظاهر می‌شود جزئی نیست اما کلی هم به معنای دقیق نیست بلکه باید گفت در ابتدا فقط صورت مجمل نامعین است، به عبارت آخری به مجرد اینکه عقل از لحظه ادراک و تجرید آن در حافظه فراتر می‌رود صورت کلیه ظاهر می‌شود یعنی حالتی متوسط میان کلی و جزئی که از طبیعت این و آن هر دو بهر مند است و صورت بسیطه مشوشی است.»

فقط به عنوان علائم وقایع گذشته بکار می‌روند. صور ذهنیه «خیالیه محض» اند و در نظر افکار غیر آشنا به تحلیلات فلسفی دارای آن واقعیتی که متعلق به اجسام خارجی است نیستند. بطور کلی اشیا «واقع» آنهاست که ایجاد احساس می‌کند و دارای نوعی تضایفات است که مقوم اعیان ماده می‌گردد و هر شیء را که در متن وزمینة چنین تضایفاتی جای بگیرد می‌گویند «واقعی» است و هر امری را که چنین باشد می‌گویند «واقع شده است». طباع اصلیه صورت تذکریه ما در يك چنین زمینة جایگیر بود اما خود آن صورت تذکریه چنین نیست و از این جهت اولی را «واقعی» و دومی را «خیالی» می‌دانیم اما جواب سؤال دوم یعنی وقتی که می‌گوییم «چیزی واقع می‌شود» یا «واقعی» است چه احساسی داریم باید غیر از جواب سؤال اول باشد زیرا جز در مورد اشخاص فوق العاده متفکر معمولاً درباره حضور یا غیاب نسب و تضایفات نمی‌اندیشیم تنها احساسهای مختلفی برای ما حاصل می‌شود که اگر آنها را به وجه عقلی تعبیر کنیم می‌توان گفت انتظار حضور یا غیاب تضایفات مزبور است. چیزی که از آن «احساس واقعیت» می‌کنیم در ما موجب بیم و امیدها و انتظار و تجسسهای می‌گردد که هرگاه احساس ما از شیء مزبور صرفاً «خیالی و موهوم» باشد چنین نخواهد شد. احساس واقعیت نزدیک به احساس احترام است و اصلاً و بدایتاً به اموری تعلق دارد که می‌تواند در ما بدون مداخله اراده خودمان تأثیر نماید. این احساس واقعیت که با صورت حافظه مرتبط است و به وسیله احساس تصدیق و اعتقاد مخصوص به حافظه به گذشته راجع می‌گردد مقوم ذات صورت خالص عمل تذکر و اعاده به ذهن است.

اکنون می‌توانیم تحلیل خود را از حافظهٔ محض خلاصه کنیم . حافظهٔ مستدعی و مستلزم دو چیز است (۱) اولاً يك صورت ذهنیه (۲) و ثانیاً اعتقاد به وجود سابقه و گذشته و بیان این اعتقاد را به عبارت «این بوده است یا وجود داشته است» می‌توان بلفظ آورد .

اعتقاد مزبور را مانند سایر اعتقادات می‌توان به (۱) عمل اعتقاد و (۲) امر معتقد به تحلیل نمود . عمل اعتقاد يك احساس معین خاصی یا ترکیبی از احساسات است که با انتظار صرف یا تصدیق محض فرق دارد و این اختلاف بنحوی است که اعتقاد را به گذشته راجع می‌سازد و رجوع به گذشته مربوط به احساس اعتقاد است نه به مضمون اعتقاد یا امر معتقد به . يك نسبتی هم بین احساس اعتقاد و امر معتقد به هست که احساس اعتقاد را به مضمون اعتقاد راجع می‌سازد و بیان آن به این عبارت است که مضمون اعتقاد آن چیزی است که بدان اعتقاد حاصل می‌شود . مضمون اعتقاد یا امر معتقد به ممکن است به لفظ بیان گردد و می‌شود که غیر ملفوظ بماند اول امکان ثانی را در نظر می‌گیریم که غیر ملفوظ است . در این مورد اگر فقط بخاطر می‌آوریم که چیزی که در حال حاضر صورت ذهنیهٔ آن در ما حاصل است واقع شده است مضمون اعتقاد عبارت خواهد بود از (الف) صورت ذهنیه (ب) آن احساس شبیه به احترامی که بیان آن را به این نحوی کنیم که می‌گوییم چیزی «واقعی» است در مقابل چیزی که «تخیلی یا موهوم» است (ج) نوعی نسبت میان صورت ذهنیه و احساس واقعیت که به این عبارت بیان می‌شود که می‌گوییم احساس مزبور راجع به این صورت ذهنیه است . این مضمون بدانه و فی نفسه حاوی قید و تعین زمانی نیست و این قید زمانی

مأخوذ در طبیعت احساس اعتقادی‌ای است که آن را «تذکر» یا به عبارت بهتر «اعاده به ذهن» می‌نامند. تمایز میان صورت ذهنیه و امر مورد تذکر را فقط به تفکر متعاقب و متأخر بر این مراجعه به گذشته می‌توان درک کرد. و هر وقت این تمایز حاصل شد آن وقت می‌توان گفت صورت ذهنیه «یعنی» همان واقعه گذشته.

مضمون اعتقاد که ملفوظ شود بهتر است به عبارت «وجود این» بیان گردد که مستلزم قید زمان نیست زیرا قید زمان متعلق به خود احساس اعتقادی است نه مضمون آن. در اینجا لفظ «این» مجمل و مبهم است و صورت حافظه و هر چیزی که شبیه به آن باشد منجمله واقعه اصیله را شامل می‌گردد. «وجود» مبین احساس «واقعیت» است که منشأ اصلی آن هر چیزی است که بدون دخالت اراده ما در ما تأثیر می‌کند. حرکت کسره در حرف دال کلمه «وجود» دلالت بر نسبتی دارد که میان احساس واقعیت و «این» قائم است.

تحلیلی که فوقاً از حافظه بعمل آمد ممکن است بسیار ناقص یا غلط باشد ولی سن راهی برای اصلاح و تصحیح آن نمی‌بینم.

ذیل: وقتی که از احساس اعتقادی سخن می‌گوییم لفظ «احساس» را به معنی متعارف آن استعمال می‌کنیم که شامل احساس محض و صورت ذهنیه یا ترکیبی از احساسات یا صور ذهنیه یا هر دو می‌شود. علت استعمال این لفظ آن است که نمی‌خواهیم ملتزم به تحلیل خاصی از احساس اعتقادی شویم.

مسئله‌ای که در این فصل از آن بحث خواهیم کرد این است که بینیم آن نسبتی که بدان «معنی» می‌گویند چیست. مثلاً می‌گوییم «معنی» لفظ «ناپلئون» شخص معینی است و در این قول از نسبتی میان لفظ «ناپلئون» و شخصی که مسمای آن است خبر می‌دهیم و تحقیق ما دربارهٔ همین نسبت است.

اولاً بینیم لفظ با صرف نظر از معنی آن یعنی به عنوان يك امر مادی چگونه چیزی است. پس ابتدا می‌کنیم به اینکه لفظ واحد مصادیق بسیار دارد یعنی موارد استعمال آن زیاد است. اگر توجه خود را فقط معطوف به کلمات ملفوظ (غیر از مکتوب) نماییم می‌بینیم بر حسب اینکه آن را از نظر متکلم یا سامع لحاظ کنیم دو جنبهٔ مختلف دارد. از نظر متکلم هر مورد واحد استعمال لفظ عبارت است از مجموعهٔ حرکات معینی در حنجره و دهان که با خروج هوا یا نفس توأم است. از نظر شنونده هر مورد واحدی از استعمال لفظ عبارت است از يك سلسلهٔ اصواتی که هر يك از آنها را تقریباً با یکی از حروف الفبایی توان نمودار ساخت هر چند که در عمل يك حرف واحد ممکن است علامت چند صوت مختلف قرار گیرد یا چند حرف مختلف ممکن است دلالت

بر يك صوت واحد نماید . ربط و علاقه میان کلمه ملفوظ از جانب متکلم و کلمه مسموع از جانب شنونده ربط و علاقه علی است. اکنون توجه خود را معطوف به کلمه ملفوظ می‌نماییم که از نظر تحلیل آنچه بدان «تفکر» می‌گویند بیشتر اهمیت دارد. پس می‌گوییم که مورد واحد از کلمه ملفوظه عبارت است از يك سلسله حرکات ، و کلمه خود عبارت است از مجموعه ای از این سلسله‌ها که هر سلسله واحدی از این مجموعه با آحاد دیگر شباهت تام دارد . به این معنی که هر دو موردی از لفظ «ناپلئون» با هم بسیار شبیه‌اند و هر موردی عبارت است از يك سلسله حرکتی که در دهان انجام می‌گیرد .

پس لفظ واحد را نمی‌توان امر ساده‌ای دانست زیرا دسته یا طبقه‌ای از سلسله حرکات مشابهی است (البته مقصود هنوز لفظ است نه کتابت) . درجه و مرتبه شباهت لازم را نمی‌توان بدقت تعریف کرد زیرا ممکن است شخصی لفظ «ناپلئون» را چنان بد ادا کند که بزحمت بتوان گفت که واقعا آن را تلفظ کرده و موارد تلفظ يك کلمه بتدریجی نامحسوس مبدل به حرکات دیگر می‌شود و همین ملاحظات در باره کلمات مسموعه و مکتوبه و خوانده شده نیز صدق می‌کند. اما تا اینجا هنوز به تعریف «کلمه» نپرداخته‌ایم زیرا «معنی» چیزی است که کلمه یعنی لفظ مستعمل را از سایر سلسله حرکتی که مؤدی به اصوات مستعمل نمی‌شود تمیز می‌دهد و اکنون تعریف «معنی» را باید بدست بدهیم . معنی لفظ را طبعاً امری موضوع یعنی بنابه وضع می‌دانند اما صحت این امر فقط تا حدود معینی است . کلمات جدیدی را می‌توان به وضع و جعل به زبان موجودی علاوه کرد چنانکه مثلاً در مورد

اصطلاحات علمی عمل می‌شود. اما اساس هیچ زبانی چه از نظر فرد و چه از نظر جامعه به وضع و جعل نیست. کودکمی که تکلم می‌آموزد عادات و متداعیاتی را یاد می‌گیرد که از لحاظ تقدیر و ایجاب از جانب محیط عیناً مانند انتظاری است که از عوعو سگ یا بانگ خروس می‌توان داشت. قوم و جماعتی که به زبان معینی سخن می‌گویند آن را آموخته و تدریجاً به انح و طرق تغییر داده‌اند که تقریباً هیچیک از آنها عمدی و به اختیار نبوده بلکه برحسب قوانینی بوده که کم و بیش قابل کشف و تعیین است. اگر هر یک از زبانهای هند و اروپایی را به اصلشان رجوع کنیم (برطبق نظر بعضی علمای فن) به مرحله‌ای خواهیم رسید که بنا به فرض علمی زبان اصلی عبارت خواهد بود از ریشه‌هایی که کلمات متأخر مشتق از آن گردیده است. کسی نمی‌داند که چگونه خود این ریشه‌ها کسب معنی کرده‌اند اما فرض منشأ موضوعه برای اصل کلمات مثل «میشاق مدنی یا اجتماعی» هابس و روسو در مورد منشأ حکومت افسانه‌محض است. مشکل می‌توان فرض کرد که عده شیوخ گنگ و بی‌زبان دورهم بنشینند و کنکاش کنند و رأی دهند که گوسفند را گوسفند و گرگ را گرگ بنامند. ملازمه و مقارنه لفظ بامعنی می‌بایستی حاصل یک جریان طبیعی باشد هر چند که اکنون ماهیت و نحوه این جریان بر ما مجهول است. کلمات ملفوظه و مکتوبه طرق منحصر انتقال معانی نیست. قسمت اعظم یکی از دو جلد کتاب قطوری که «وونت» روان‌شناس آلمانی به نام «روان‌شناسی عامه» نوشته و وقف بحث درباره‌ی ایما و اشاره غیر ملفوظ است. مورچگان ظاهراً قادرند اخباری به وسیله شاخکهای خود به هم و عان خویش برسانند و احتمال دارد که نوشتن که خود اکنون

علامت و وسیله نمودار ساختن کلام ملفوظ محسوب می‌شود در اصل يك زبان و وسیله تفهیم و تفهم مستقلی بوده است چنانکه در چین تا به امروز چنین است. کتابت در اصل ظاهراً عبارت از تصاویر و نقوش اشیا بوده که بمرور به شکل علامت خاص موضوعه درآمده، ابتدا به عنوان علامت هجا و بعد علامت حرف قرار گرفته است. اما در هیچ کجا کتابت به عنوان علامت کلام پدید نیامده و آغاز آن همیشه به عنوان علامت مستقیم تصویری و مرسم شیء است که باید بیان گردد. ذات و ماهیت زبان استعمال وسیله خاصی برای انتقال معانی نیست بلکه استعمال تداعیات ثابتی است (به هر نحوی که حاصل شده باشد) تا امر محسوس بالفعلی - اعم از کلمه ملفوظ یا تصویر یا ایما و اشاره حسی و غیره «تصور» امر دیگری را به ذهن فرا خواند. هر جا که این عمل واقع شود آنچه را محسوس بالفعل است «علامت» یا «دال» خوانند و آنچه را که علامت مزبور باید تصورش را به ذهن بخواند «معنی» یا «مدلول» آن نامند. اجمالاً این همان چیزی است که مقوم «معنی» است اما باید تجاویف آن را بر کرد و نقایص آن را رفع نمود. از آنجا که سروکار ما با «تفکر» خواهد بود باید به جنبه انفرادی استعمال زبان بیش از جنبه اجتماعی آن توجه نماییم. زبان در افکار ما تأثیرات عمیق دارد و همین جنبه آن است که در بحث کنونی از نظر ما اهمیت خاص واجد است چنانکه اشتغال ما بیشتر با کلام باطن یا حدیث نفس است که هرگز ملفوظ نمی‌شود، نه با آنچه به صوت جلی به دیگران گفته می‌شود.

وقتی که سؤال می‌کنیم «معنی» چیست و مقدمات آن کدام است مقصود معنی این کلمه جزئی یا آن کلمه جزئی نیست. کلمه «ناپلئون»

به معنی فرد معینی است اما سؤال مابین نیست که مراد از این کلمه چه شخصی است، مراد این است که نسبت میان این کلمه و آن شخص که به موجب آن کلمه مزبور دلالت بر شخص مذکور می نماید چه نسبتی است. همچنانکه فهم طبیعت و ماهیت خود کلمه به عنوان جزئی از عالم ماده مهم است، فهم نوع امری که مدلول آن قرار می گیرد نیز اهمیت دارد و هرگاه ماهیت جنبه مادی کلمه و همچنین نوع امر مدلول آن را درست روشن کردیم بهتر می توانیم نسبت میان آن دو که «معنی» کلمه باشد کشف نماییم. اختلاف بین مدلول کلمات بیشتر از اختلاف میان خود کلمات است. لغویون اقسام و وجوه مختلفی برای کلمات تمیز داده اند که تمایزات منطقی میان اجزای کلام نیز تا حدی با تمایزات لغوی آنها ارتباط دارد اما این ارتباط به آن حدی که سابقاً تصور می شد نزدیک و دقیق نیست. توجه به علم لغت بخصوص اگر تحقیق منحصر به زبانهای متعلق به یک دسته و خانواده باشد موجب اشتباه و گمراهی است. در بعضی زبانها تقسیم به اجزای مختلفه کلام اصلاً معمول نیست و در بسیاری دسته های دیگر با آنچه معمول زبانهای هند و اروپایی است تفاوت بسیار دارد. و اگر این نکات درست مورد توجه قرار نگیرد بیم آن می رود که عوارض اتفاقی زبان رایج خودمان را منشأ مفاهیم و حائز اهمیت فلسفی قرار دهیم.

در تحقیق از معنی کلمات طبعاً ابتدا به اسامی خاص می کنیم و باز همان لفظ «ناپلئون» را مثال قرار می دهیم. معمولاً چنین می پنداریم که وقتی اسم خاصی را استعمال می کنیم مقصودمان یک موجود معینی است که همان شخصی باشد که نام او «ناپلئون» بوده است. اما آنچه ما

به عنوان يك شخص می‌شناسیم امری ساده نیست. ممکن است که يك نفس بسیط واحدی وجود داشته که ناپلئون بوده و از حین ولادت تا روز وفات عیناً وبدون تغییر ثابت مانده است. طریقی برای رد وابطال این نظر نیست اما ادنی دلیلی هم بر فرض صحت آن در دست نداریم زیرا ناپلئون از نظر علم و تجربه حسی عبارت از يك سلسله ظهورات متغیر و متدرج بوده است نخست نوزادی گریان سپس پسر بچه‌ای وبعد از آن جوانی لاغر میان و نیکو روی و بالاخره مردی فربه و باطمأنینه ملبس به جامه‌های فاخر. مجموع این سلسله ظهورات و وقایع متعدد مختلفی که با آنها به علاقه علی ارتباط داشته مقوم شخص ناپلئون است از نظر علم و تجربه حسی و تاحدی که او جزء عالم مجرب محسوب می‌شود فی الواقع خود ناپلئون است. پس ناپلئون يك سلسله مرکب از وقایع است که به وسیله قوانین علی به یکدیگر مرتبط گردیده نه اینکه مثل مصادیق يك لفظ یا کلمه به واسطه شباهت ربط یافته باشند. زیرا هر چند تغییر شخص تدریجی است و ظهورات مختلف او در دفعاتی که زماناً قریب یا مقارن باشند به هم شباهت دارند اما آنچه مقوم تشخیص است این شباهتها نیست، چنانکه در نمایشنامه « اشتباهات مضحك » شکسپیر خوب تصویر شده است.

پس در مورد اسمای خاص لفظ آن مجموعه‌ای از سلسله حرکات است اما معنی آن سلسله وقایعی است که به وسیله قوانین علی به هم مرتبط گردیده و این قوانین علی از آن نوع خاصی است که به موجب آن مجموع وقایع مزبور بر حسب اطلاق مقوم يك شخص یا حیوان یا شیء واحد می‌گردد. نه خود لفظ و نه مسمای آن هیچیک از مقومات

نهایی و لایتجزای عالم محسوب نمی‌شود. در لغت طریقه مستقیمی برای تسمیه این وجودات نا پایدار نهایی که مجموع آنها مقوم اشیا و اشخاص است نداریم و اگر بخواهیم به آنها اشاره کنیم که جز در فلسفه به آن نیازی نیست - باید جمله مفصلی بکار ببریم و مثلاً بگوییم «آن احساس بصری که مرکز عرصه رؤیت مراد ظهر روز اول ژانویه ۱۹۱۴ اشغال کرده بود». این قبیل بسایط نهاییه را من «جزئیات» می‌نامم و گرچه قابل تسمیه به اسم خاص هستند، و اگر زبان و لغت به طریقه علمی و برای منطق و فلسفه اختراع شده بود مسلماً دارای اسم بودند، اما چون لغت برای اغراض عملی وضع شده اینگونه جزئیات بدون اسم مانده است.

در عمل ما احتیاجی به اشتغال با جزئیات واقعیه که از راه احساس وارد تجربه ما می‌شود نداریم و سروکار ما با کل نظام و هیئت تألیفیه‌ای است که این «جزئیات» بدان تعلق دارد و بر آن دلالت می‌کند. از دیدن امر معینی که مورد مشاهده ما قرار می‌گیرد می‌گوییم «این حسن است» و دلالت این امر مشهود بر شخص حسن (به واسطه اینکه یکی از امور جزئییه‌ای است که مجموعاً مقوم حسن هستند) بیشتر مورد علاقه ماست از خود آن امر جزئی و لذا نام «حسن» را به کل مجموعه جزئیات می‌دهیم بدون اینکه هر يك از امور جزئی مزبور را به نام جداگانه‌ای بخوانیم.

اکنون از اسامی خاص به اسامی عام مانند «انسان» و «گره» و «مثلث» می‌پردازیم. کلماتی از قبیل «انسان» به معنی کسل طبقه چنین مجموعه‌های جزئیات است که هر مجموعه‌ای اسم خاصی دارد. افراد این

طبقه بر حسب وجود شباهت یا داشتن صفت مشترک می‌بایم گرد آمده‌اند همه افراد انسان از بعضی جهات مهم بایکدیگر شبیه‌اند و لذا لفظ واحدی لازم است تا بر همه آنها علی السویه اطلاق شود. اسم خاص را فقط به افراد يك نوع می‌دهیم که بایکدیگر از جهات مهمه عملا اختلاف داشته باشند و در غیر این صورت به خود زحمت نمی‌دهیم و برای این خاک انداز بخاری یا امثال آن اسم خاص تعیین نمی‌کنیم.

يك طبقه از الفاظ هست مثل « خوردن » و « رفتن » و « گفتن » که به معنی يك دسته وقایع مشابه است. دو مورد مختلف از عمل راه رفتن را يك نام می‌دهیم زیرا با هم شباهت دارند در صورتی که دو مورد مختلف از شخص حسن را به همان نام می‌خوانیم زیرا از لحاظ علت با هم مرتبطند یعنی هر دو علت واحد دارند. اما در عمل تمیز دادن میان الفاظی از قبیل « رفتن » و اسامی عام از قبیل « انسان » مشکل است. هیچ مورد واحدی از راه رفتن را نمی‌توان در يك لحظه زمان متمرکز ساخت زیرا مورد مزبور عمل و جریانی است در زمان که میان اجزای مقدم و مؤخر آن ارتباط علی برقرار است؛ همچنانکه میان اجزای مقدم و مؤخر حسن برقرار بود. پس هر مورد واحدی از عمل راه رفتن تفاوتش با مصداق واحد انسان فقط در این است که مدتش کوتاهتر است. بعضی می‌پندارند که مصداق واحد عمل راه رفتن در مقام مقایسه با شخص حسن که مصداق واحد مفهوم انسان است از این حیث اختلاف دارد که فاقد جوهریت است اما این نظر درست نیست. ما می‌پنداریم که حسن راه می‌رود و اگر فردی مانند حسن نباشد که عمل راه رفتن را انجام دهد امکان این عمل منتفی است اما عکس آن هم صادق است

که اگر عمل راه رفتن یا امثال آن نباشد امکان وجود حسن منتفی خواهد بود. عقیده به اینکه انجام هر عمل عاملی می‌خواهد در معرض همان ایرادی است که در فصل اول آوردیم بر اینکه انجام عمل اندیشیدن مستلزم وجود نفس یا موضوع متفکر است. وقتی که می‌گوییم حسن راه می‌رود مقصود فقط این است که راه رفتن جزء از کل سلسله وقایعی است که مقوم وجود حسن است و امکان وقوع راه رفتن به عنوان يك امر جداگانه و مستقل از يك چنین سلسله‌ای که آن را «شخص» می‌نامیم هیچگونه امتناع و استحال عقلی ندارد.

پس می‌توان الفاظ دیگری از قبیل «باران» - «طلوع آفتاب» و «صاعقه» را که بر آنچه معمولاً انجام عمل خوانده می‌شود دلالت ندارند با الفاظ «خوردن» و «رفتن» و «گفتن» در يك طبقه قرار داد و ضمناً این الفاظ نشان می‌دهد که تا چه حد تمایزات لغوی اجزای کلام غیر قابل اعتماد است زیرا «باران» که اسم است با «باریدن» که فعل است هر دو دلالت بر نوع واحدی از امور معرفت‌الجوی می‌کند. تمایز میان طبقه اشیایی که مدلول اسم عامی مانند «انسان» یا «نبات» یا «سیاره» است از مثلاً يك فرد انسانی. (البته منظورم از لفظ صاعقه اینجا صاعقه به عنوان يك امر محسوس است نه صاعقه به معنای فیزیکی آن). این تمایز از لحاظ درجات و مراتب است نه از لحاظ نوع و ماهیت اما از نظر فکر عادی میان جریانی مانند صاعقه که کلاً در يك لحظه ناپایدار واقع می‌شود و جریانی مانند عمر انسانی که باید به مشاهده و حافظه و درک و اقتناص علائق علی آن را به هم ملتصق نمود فرق بسیار است. پس بطور کلی می‌توان گفت که این قبیل الفاظ دلالت بر مجموعه‌ای از وقایع

مشابه می‌نماید که هر یک (قاعدتاً) مختصر تر و ساده‌تر از یک شیء یا یک شخص است. خود الفاظ چنانکه دیدیم مجموعه‌هایی از امور مشابه از همین قسمند و لذا در مورد الفاظ مورد بحث حاضر نسبت میان الفاظ و معانی آنها نزدیکتر است تا الفاظ دیگر.

فرق میان اینگونه الفاظ و الفاظی که دلالت بر کیفیات دارد از قبیل «سفید» و «گرد» (مدور) چندان زیاد نیست. اختلاف عمده این است که الفاظی از قبیل دسته‌ اخیر دلالت بر جریان عملی ولو مختصر ندارند بلکه دلالت آنها بر امور ساکن و راکد عالم است. برف می‌بارد و سفید است نزول آن جریانی است اما سفیدی آن چنین نیست. بحث در اینکه امری کلی به نام «سفید» است یا اینکه در تعریف چیزهای سفید باید گفت اشیایی است که با شاخص و ملاک معینی مانند برف تازه شباهت دارند، مسئله زائد و غیر لازم و به عقیده من غیر قابل حل است. از لحاظ این بحث لفظ «سفید» را می‌توان دلالت بر دسته‌ای از جزئیات مشابه یا مجموعه‌های جزئیات دانست که مشابهت آنها در کیفیت ساکنی است نه در جریانی متحرك.

از نظر منطقی يك طبقه بسیار مهمی از الفاظ هست که مبین نسب امور است مثل «در» و «بالا» و «پیش» و «بزرگتر» و غیره. معنی این الفاظ ذاتاً و اساساً با معنی الفاظی از انواع سابق الذکر فرق دارد یعنی انتزاعی‌تر و از لحاظ منطقی ساده‌تر از آنهاست. اگر بحث ما در منطق بود می‌بایست بتفصیل از آنها سخن بگوییم اما چون به بحث روان‌شناسی اشتغال داریم فقط به ذکر خصایص آنها می‌پردازیم زیرا تقسیم‌بندی الفاظ مورد بحث عمده ما نیست.

اکنون به این مسئله می‌پردازیم که وقتی می‌گوییم فلان کس معنی فلان لفظ را «می‌فهمد» (مقصود فهمیدن معنی لفظ به زبان مادری شنونده، نه به‌زبانی که نمی‌داند) مرادمان چیست و این قول متضمن یا مستلزم چه امری است. می‌توان گفت که فهم معنی لفظ از جانب شنونده مستلزم و متضمن دو چیز است (الف) یکی اینکه در مواقع مقتضی خود او آن لفظ را بکار ببرد (ب) دوم اینکه شنیدن لفظ مزبور ایجاد رفتار مناسبی از جانب او نماید. و این دو را می‌توان بترتیب فهم فاعله و منفعله نامید. سگ غالباً فهم منفعله بعضی الفاظ را دارد اما از فهم فاعله محروم است زیرا قادر به تلفظ و استعمال آنها نیست.

برای فهم لفظ دانستن «معنی» آن لازم نیست یعنی لازم نیست که شخص بتواند بگوید این لفظ به فلان معنی است. فهم الفاظ عبارت از این نیست که تعریفات معموله آنها را در کتابهای لغت بدانیم یا اموری را که این الفاظ به آن اختصاص داده شده بشناسیم. اینگونه تفهم مختص اهل لغت و محققین است نه مردم عادی در زندگی روزانه. فهم لغت بیشتر به فهم چگونگی بازی شطرنج یا چوگان مثلاً شباهت دارد یعنی سلسله‌عاداتی است که خود شخص اکتساب می‌کند و کسب آن را از جانب دیگران نیز بحق مفروض می‌دارد. معنی داشتن لفظ به این معنی نیست که اشخاصی که آن را صحیحاً استعمال می‌کنند هرگز پیش خود درباره معنی آن فکر کرده باشند زیرا اول استعمال لفظ صورت می‌گیرد و سپس معنی آن به مشاهده و تحلیل از نحوه استعمال آن استخراج می‌گردد. علاوه بر این معنی هیچ لفظی مطلقاً معین نیست و همیشه فی‌الجمله ابهامی در آن هست. معنی، نقطه واحدی مثل هدف

تیراندازی نیست و بیشتر به تمام صفحه نشانه روی شباهت دارد که مرکز و نقطه معینی را حاوی است اما حول و حوش آن هم کم و بیش جزو معنی محسوب می‌شود منتهی دخول آن در معنی بتدریجی که از نقطه مرکزی دور می‌شویم کمتر می‌گردد. هرچه لفظ دقیق‌تر بشود مساحت بیشتری از حول و حوش نقطه هدف از آن خارج می‌گردد و خود نقطه هدف کوچکتر می‌شود اما هرگز به صفر نمی‌رسد.

یعنی همیشه يك ناحیه مشکوکي ولو بسیار کوچک در حول آن خواهد بود^۱.

لفظ وقتی درست استعمال می‌شود که شنونده عادی به نحو مقصود از آن متأثر گردد، و صحت این تعریف از نظر روان‌شناسی است نه از نظر لغوی. تعریف لغوی به جای شخص عادی شخص باسواد و دانشمندی را قرار می‌دهد که مدتی پیش می‌زیسته است و غرض از این تعریف این است که درست خواندن و نوشتن را مشکل سازد.

نسبت بین لفظ و معنی آن از نوع قوانین علی حاکم بر استعمال لفظ و اعمال ناشیه از شنیدن آن است. همانطور که فلان سیاره مثلاً لازم نیست از قوانین نجومی اطلاع داشته باشد ضرورتی ندارد که شخص

۱. در فهم معانی الفاظ، کتاب کوچک «ریبو» (Ribot) به نام «تطور معانی» و کلمه بسیار مفید است. درس ۱۳۱ ریبو چنین می‌گوید: «فهم معانی کلمه مانند آموختن، راه رفتن و رقصیدن و شمشیر بازی یا نواختن آلت موسیقی است یعنی عادت یا حافظه‌ای منتظم است. الفاظ کلی حاوی يك علم منتظم مکنونه‌ای است که به منزله سرمایه نهفته است و بدون آن انسان به منزله شخص ورشکسته‌ای خواهد بود که سکه قلب یا اسکناس بی‌ارزش خرج می‌کند. معانی کلیه عاداتی است در مرتبه عالم عقلی.»

معمولی که لفظی را صحیحاً استعمال می کند از معنی آن آگاه باشد.
برای اینکه بدانیم مقصود از «فهمیدن» الفاظ و جملات چیست
موارد مختلفه آن را مثال می زنیم :

فرض کنید در شهر تهران با یکی از دوستان پریشان حواس راه
می روید و هنگام عبور از عرض خیابان به او می گوید « مواظب باش
اتوموبیل می آید». او نگاهی به پشت سر می اندازد و به کنار می جهد و
در این کار احتیاجی به واسطه «ذهنی» ندارد، یعنی لازم نیست «تصوری»
داشته باشد فقط يك انقباض عضلانی حاصل می شود و در پی آن عمل
جهیدن انجام می گیرد. می گوئیم او کلماتی را که رقیش گفت «فهمیده
است» زیرا متعاقب آن عمل صحیح را انجام داده است. این قسم «فهم»
را می توان متعلق به اعصاب و مغز دانست زیرا عاداتی است که آنها
در هنگامی که به آموختن زبان اشتغال داشته اند اکتساب نموده اند. پس
«فهمیدن» به این معنی را می توان مؤول به قوانین علی جسمانی و
وظایف الاعضا نمود .

اگر همان کلمات را به يك نفر ترك زبان بگوئید که فارسی کم
می داند اول يك مکالمه باطنی یا حدیث نفس با خود خواهد کرد که
می توان به این عبارت بیان کرد که «چه می گوئید؟ آها ماشین می آید!»
و بعد از این همان عملی که فارس زبان انجام داد صورت می گیرد .
واتسون مدعی است که این حدیث نفس فی الواقع يك نوع شروع
به تلفظ است ، ما می گوئیم که ممکن است فقط صورت ذهنیه بدون
تلفظ باشد اما این نکته فعلا مورد بحث مانیست .

اگر همین سخنان را به کودکی بگوئید که هنوز لفظ «ماشین» را

نمی‌داند ولی بقیه کلمات را می‌فهمد يك حس شك و اضطرابی در او حاصل می‌شود که باید ماشین را به او نشان بدهید و بگویید «این ماشین است». بعد از این کودک لفظ «ماشین» را بطور کلی خواهد فهمید یعنی ممکن است قطار راه آهن و جاده کوب موتوری را هم داخل معنی آن نماید و اگر اولین مرتبه باشد که لفظ «ماشین» را شنیده است تا مدتی به شنیدن آن بازهمین منظره در ذهن او مجسم خواهد شد.

تا اینجا چهار طریق مختلف فهمیدن الفاظ را بدست آورده‌ایم:

۱. در مواقع مناسب لفظ را صحیحاً استعمال می‌کنیم.

۲. وقتی که لفظ را می‌شنویم عمل صحیح و متناسب انجام

می‌دهیم.

۳. لفظ را با لفظ دیگری مقارن و متداعی می‌سازیم (مثلاً بالفظی

به زبان خارجی) که لفظ ثانی دارای تأثیر صحیح بر رفتار ظاهری است.

۴. وقتی که اول بار لفظ را می‌آموزیم ممکن است آن را با

شیء معینی قرین سازیم که معنای آن خواهد بود و یا چیزی که علامت

و نمودار اشیاى دیگری است که به منزله معنی آن قرار می‌گیرند. در مورد

چهارم لفظ به واسطه مقارنت و تداعی مقداری از تأثیر علی خود شیء را

اخذ می‌نماید و لفظ «ماشین» دارای همان تأثیری خواهد بود که خود

ماشین دارد یعنی شمارا و ادار به جست و خیز می‌نماید اما البته نمی‌تواند

استخوان شمارا بشکند. تأثیراتی که مشترك میان الفاظ و متعلقات و

مدلولات آن الفاظ است بر حسب قوانین فیزیکی عمل نمی‌کند یعنی از

قبیل تأثیراتی است که بر طبق اصطلاح ما متضمن حرکات اختیاری است

در مقابل حرکات اضطرابی و اجباری. تأثیر کلماتی که ما می‌فهمیم همیشه

امور تذکری است به معنایی که در فصل ششم بیان کردیم، یعنی تاحدی که تأثیر این کلمات با خود اعیان و اشیای مدلول آن عیناً یکی است یا شباهت دارد. تا به اینجا کلیه استعمالات الفاظی که مورد بحث قرار داده ایم بر حسب موازین فرضیه رفتار ظاهر قابل توجیه است.

تا به حال ما فقط استعمال «ایمائی» لغت و زبان را مورد ملاحظه قرار داده ایم که اشاره ظاهر به امور واقع در محیط حاضر دارد. در حالی که این فقط یکی از انحای استعمال لغت است و استعمالات وصفی و تخیلی هم دارد چنانکه در روایات تاریخی و داستانها و افسانهها دیده می شود. اکنون مثالی از بیان واقعه ای که بخاطر می آوریم می زنیم.

مثال کودک کی را که لفظ «ماشین» را اول بار هنگام عبور از عرض خیابان به گوشش خورد در وقتی که اتوموبیل نزدیک می شود قبلاً ذکر کردیم و اگر کودک این حادثه را بعداً بیاد می آورد و برای دیگری نقل کند هم فهم فعاله و هم فهم منفعله در این مورد غیر از مواردی خواهد بود که استعمال الفاظ به اشاره مستقیم است. در اینجا کودک دیگر خود ماشین را نمی بیند فقط آن را بخاطر می آورد و مخاطب او پشت سر را به انتظار دیدن ماشین نگاه نمی کند اما «می فهمد» که در زمانی قبل از این چنین ماشینی آمده است. توجیه تمام این واقعه بر حسب اصول اصحاب رفتار ظاهر مشکل تر است زیرا بدیهی است که تا آنجا که کودک فی الواقع امور را بخاطر می آورد يك تصویر ذهنیه از وقایع گذشته برای او حاصل است و کلمات را برای وصف تصویر مزبور اختیار می کند و تا جایی که مستمع او آنچه می شنود درست می فهمد يك تصویر ذهنیه برای او حاصل می شود که کم و بیش شبیه تصویر ذهنی خود کودک است.

راست است که این جریان به واسطه عادت لفظی ممکن است مندمج گردد یعنی کودک اصل واقعه را درست بیاد نداشته باشد و فقط الفاظ مناسب را تکرار کند چنانکه در حفظ کردن شعر خود ایات را بیاد می آوریم اما چگونگی و اوضاع و احوال حفظ کردن آن را به خاطر نداریم. همچنین مخاطب او ممکن است متوجه الفاظ شود و تصویر واقعه را در ذهن حاصل نکند. معهذ امکان حصول همان تصویر ذهنی حافظه در کودک و تصویر خیالی حاصله در مستمع است که ذات و ماهیت « معنی » نقلی الفاظ را مقوم می سازد. و هر کجا این تصویر حاصل نباشد الفاظ صرفاً دوال و علائمی است که بالقوه معنی داشته ولی بالفعل فاقد آن هستند.

اما شاید این قدری مبالغه باشد زیرا الفاظ بتنهایی و بدون استعانت از تصاویر ذهنی می توانند ایجاد هیجانان نفسانی و رفتار مقتضی بنماید. الفاظی قبلاً در محیطی استعمال شده که موجب بروز پاره ای هیجانان گردیده است اکنون نیز به وسیله مندمج کردن آنها همان الفاظ بتنهایی همان هیجانان را ایجاد خواهد کرد و به این طریق ممکن است ادعا شود که تصاویر ذهنی لزومی ندارد. اما به عقیده من در توجیه اختلاف میان عکس العمل حاصله از روایت يك واقعه گذشته و عکس العمل حاصله از وصف امور حاضر بالفعل نمی توان به این طریق

۱. لفظ انگلیسی آن Telescoped است که معنی آن فشرده شدن و تاشدن مثل تلسکوپ و فانوس است. مقصود این است که همانطور که قطعات مبدأ و منتهای تلسکوپ یا فانوس روی هم سوار می شوند و با انقباض و فشرده گی مجاورت حاصل می نمایند و فاصله آنها ازین می رود الفاظ هم به واسطه اندماج در اوضاع و احوال مقادیر با آنها موجب بروز همان عکس العمل می شوند.

اكتفا كرد. تصاویر ذهنی با مقایسه با ادراکات حسی و تمایز از آنها عبارت است از عکس‌العملی که در مقام روایت امور گذشته باید انتظار داشت و بنابراین دست کم به عمل بالفعل احتیاجی نیست. پس باید تمایز را حفظ کرد یعنی الفاظ در مقام استعمال بالأشاره یعنی استعمال ایمایی برای وصف احساس و به قصد تأدی به احساس است در حالی که همان الفاظ در مقام استعمال فعلی فقط به قصد تأدی به تصویر ذهنی است.

پس به این قرار علاوه بر چهار طریقه استعمال الفاظ برای افاده معنی دو طریقه دیگر هم داریم که طریقه حافظه و طریقه تحلیل باشد یعنی:

۵. الفاظ را می‌توان برای توصیف یا اعاده یک تصویر ذهنی بکار برد. توصیف آن در صورتی که تصویر مزبور حاصل باشد و اعاده آن در صورتی است که وجود الفاظ به نحو عادت حاصل است و وصفیت آنها از تجربه سابقی معلوم باشد.

۶. الفاظ را می‌توان برای توصیف یا ایجاد یک تصویر خیالی بکار برد. توصیف آن در مورد شاعری یا داستان‌نویسی است و ایجاد آن در مورد اخبار و اطلاع دادن است هر چند در این صورت ایجاد تصویر خیالی باید مقارن با اعتقاد به این باشد که چیزی مانند آن در گذشته وقوع یافته است. این دو طریقه استعمال کلمات و منجمله وقوع آنها را در حدیث نفس می‌توان مجموعاً به عنوان استعمال آنها در عمل «تفکر» دانست اگر قول ما درست باشد استعمال کلمات در تفکر لا اقل از لحاظ اصل و منشأ قائم به صور ذهنیه است و بر حسب اصول مذهب رفتاری قابل توجیه نیست و در حقیقت عمل اصلی و اساسی کلمات همین است که به واسطه علاقه و ارتباطی که با صور ذهنیه دارد انسان را با اموری که

زماناً و مکاناً از او بعید هستند مماس و متصل سازد و در مواردی که بدون این صور عمل می کنند چنین بنظر می رسد که جریان به نحو اندماج یعنی به وسیله عادت لفظی حاصل می شود. لذا مسئله معنای الفاظ با مسئله معانی صور ذهنیه مربوط می گردد.

برای درك عملی که الفاظ در «تفکر» انجام می دهند باید علل و آثار و وقوع آنها هر دو را درست فهمید. علل وقوع کلمات را بر حسب اینکه مدلول آنها در حس حاضر باشد یا نه، باید بررسی نمود. وقتی که مدلول آنها در حس حاضر باشد خود آن به واسطه تداعی علت و وقوع لفظ است، اما وقتی که حاضر نباشد توجیه آن بر حسب اصول مذهب رفتاری مشکلتر خواهد بود. عادات لغوی منحصر به استعمال الفاظ در مقام اشاره مستقیم نیست و شامل استعمال در مقام نقل و اظهار میل و اراده هم می شود. پرفسور واتسون در بیان نحوه اکتساب عادات لفظی توجه کافی به استعمال الفاظ در مقام نقل و اظهار میل و اراده میذول نداشته است. و در کتاب موسوم به «رفتار ظاهر» چنین گفته است:

«محرک یا (شیء) را که کودک بدان عکس العمل نشان می دهد مثلاً جعبه ای که در دسترس اوست و آن را باز می کند و می بندد و چیزی در آن می گذارد می توانیم در تأیید نظر خویش مثال آوریم. پرستار طفل که اعمال او را با دست و پا و غیره نسبت به جعبه مشاهده می کند وقتی که جعبه را به دست او می دهد می گوید «جعبه!» وقتی که طفل آن را باز می کند می گوید «جعبه را باز کن» و هنگامی که آن را می بندد می گوید «جعبه را ببند» و اگر عروسک خود را در آن بگذارد می گوید «عروسک را در جعبه بگذار» و این کلمات را بارها تکرار می نماید.

پس از مدتی طفل بدون احتیاج به محرك دیگری غیر از خود جعبه که ابتدا موجب این عادات بدنی شده بود به مجرد دیدن جعبه اسم آن را می برد و هنگامی که آن را باز می کند نام این عمل را به زبان خواهد راند . جعبه مرئی و محسوس اکنون خود محرکی شده که هم قادر به ایجاد عادات بدنی است و هم ایجاد عادات لفظی یعنی از پرورش طفل دو نتیجه حاصل شده است :

۱. استقرار يك سلسله علایق و روابط اعمالی بین قوسهایی که از اعصاب گیرنده باصره به عضلات حنجره امتداد دارد .
۲. يك سلسله قوسهایی که ارتباط آنها قبلا حاصل شده و از همان عصب گیرنده باصره به عضلات امتداد دارد .

شیء مورد آزمایش به رؤیت طفل درمی آید و طفل به جانب آن می دود و می گوید «جعبه!» و بالاخره فقط لفظ جعبه را ادای کند بدون اینکه حرکت رفتن به سوی آن را انجام دهد و عادات دیگری کسب می کند از قبیل اینکه وقتی عروسکی در دست دارد به جانب جعبه بدود، و اگر در دست او عروسکی باشد و جعبه را نبیند عادت لفظی او عمل می کند و اسم جعبه را بر زبان می آورد و چون جعبه را به او بدهند آن را می گشاید و عروسک را در آن می نهد. این خلاصه جریان واقعی ایجاد عادت لغوی است».

در مورد آنچه واتسون در باب استعمال کلمه «جعبه» می گوید در هنگامی که جعبه حاضر و مرئی است اشکالی بنظر نمی رسد اما در مورد ادای این کلمه از جانب طفل وقتی که جعبه حاضر و مرئی نیست فقط يك جمله مختصر توضیح داده است که «اگر در دست او عروسکی

باشد و جعبه را نبیند عادت لفظی او عمل می‌کند و اسم جعبه را بر زبان می‌راند». این توضیح به خودی خود کافی نیست زیرا عادت طفل این است که کلمه جعبه را در صورت رؤیت آن به زبان براند و تسری دادن آن به مواردی که جعبه حاضر و مرئی نباشد محتاج توضیح است .

با تصدیق به وجود صور ذهنیه اکنون شاید بتوان گفت که کلمه «جعبه» در غیاب خود جعبه اثر و معلول صورت ذهنیه آن است و این قول ممکن است درست باشد یا نباشد و واقع امر این است که در بعضی موارد صحیح و در بعضی دیگر صحیح نیست. حتی اگر در همه موارد هم درست می‌بود در اصل مسئله چندان تأثیری نداشت زیرا در آن صورت باید پرسید که چه چیزی سبب حصول صورت ذهنیه جعبه می‌شود. ممکن است گفت میل و اراده به دست آوردن جعبه سبب آن می‌شود، اما پس از تأمل معلوم می‌گردد که يك چنین قولى مستلزم این است که فرض کنیم کودک جعبه را می‌خواهد بدون اینکه صورت ذهنیه‌ای از آن داشته باشد و یا لفظ «جعبه» را بداند. این فرض مستلزم آن است که نظری درباره خواست و میل اتخاذ نماییم که هر چند ممکن است درست باشد و به عقیده من بطور کلی صحیح است اما میل و اراده را از عداد امور واقع خارج می‌سازد و آن را مانند مفهوم قوه در مکانیک از جمله اعتبارات غیر واقع^۱ درمی‌آورد که فقط برای تسهیل در فهم و عمل بکار می‌رود. اگر چنین نظری اتخاذ شود میل و اراده فقط به عنوان طریقه سهل و مختصری در تبیین و توجیه پاره‌ای جریانات بکار می‌رود و دیگر عنوان علت حقیقی را نخواهد داشت.

برای توجیه و تبیین وقوع کلمه یا صورت ذهنیه در غیاب خود

۱ . به فصل سوم رجوع شود .

جعبه باید چنین فرض کرد که یا در محیط خارجی و یا در حسیات خود ما امری است که غالباً در همان موقع که کلمه «جعبه» واقع می‌گردد بوقوع پیوسته است. یکی از قوانینی که فیزیک را از روان‌شناسی (با وظایف الاعصاب) متمایز می‌سازد این قانون است که هرگاه وقوع دو چیز غالباً مجانبیت زمانی داشته‌اند هر یک از آنها بمرور علت وقوع دیگری خواهد شد و مبنای عادت و تداعی هر دو همین است. از این رو در مورد مثال بالا عروسکی که در دست کودک بوده با جعبه توالی و تعاقب سریع داشته و خورد جعبه با کلمه جعبه به همین نحو توالی سریع داشته است. خود جعبه تابع قوانین فیزیکی است و هرگز معلول در دست داشتن عروسک از جانب کودک نمی‌شود و لو ذر گذشته غالباً در پی آن آمده باشد به شرط اینکه وضع مکانی آن فی الواقع طوری بوده که هیچ حرکت ارادی مؤدی به حصول آن نشود. لیکن لفظ جعبه و صورت ذهنیه آن تابع قوانین عادت است و لذا هر دو آنها ممکن است بر اثر در دست داشتن عروسک از جانب طفل وقوع یابند و این قاعده کلی را می‌توان وضع کرد که هر وقت لفظی را استعمال می‌کنیم چه به صورت جلی و چه به صورت حدیث نفس یک حس یا صورت ذهنیه (که ممکن است خود آن یک کلمه باشد) که در هنگام وقوع کلمه غالباً وقوع یافته و اکنون عادت شده است سبب وقوع لفظ می‌گردد. پس بالنتیجه قانون عادت برای توجیه استعمال کلمات در غیاب مسمای آنها کفایت می‌کند و حتی بدون توسل به صور ذهنیه هم کافی است و هر چند وجود صور ذهنیه را نمی‌شود انکار کرد، لیکن استعمال الفاظ را نمی‌توان دلیل دیگری بر وجود آنها دانست زیرا توجیه وقوع الفاظ بدون استعانت صور ذهنیه

نیز ممکن است .

وقتی که معنی لفظی را می فهمیم میان خود لفظ و صور ذهنیه «معنی» آن تداعی متقابلی برقرار است . صور ذهنیه موجب استعمال الفاظی می شوند که مدلول آنهاست و این الفاظ چه به سمع باشد و چه به قرائت و رؤیت به نوبه خود ایجاد صور ذهنیه مناسب و مقتضی می نماید و لذا تکلم وسیله ای است که گوینده لفظ صور ذهنیه خود را در ذهن شنوندگان نیز ایجاد می نماید . همچنین الفاظ بمرور همان آثاری را که به وسیله صور ذهنیه تداعی با آن ایجاد می گردید با يك عمل اندماجی مستقیماً ایجاد می نماید . قاعده کلی جریانات اندماجی این است که اگر (الف) (ب) را ایجاد می کند و (ب) (ج) را ایجاد می نماید بمرور (الف) بدون وساطت (ب) مستقیماً موجب (ج) خواهد گردید و این یکی از مختصات اصل علیت نفسانی و عصبی است . به موجب این قاعده همان اثراتی که صور ذهنیه بر روی اعمال ما داشته بمرور به وسیله خود الفاظ حاصل می شود حتی در مواردی که الفاظ صور ذهنیه خاصه و مقتضیه آن را فرا نخواند . و هرچه آشنایی و شناسایی با الفاظ افزایش یابد «تفکر» بیشتر با الفاظ انجام می گیرد تا با صور ذهنیه . مثلاً می توانیم هیئت ظاهری شخصی را صحیحاً وصف کنیم بدون اینکه هرگز صورت ذهنیه ای از او داشته باشیم مشروط بر اینکه وقتی او را ببینیم الفاظی را که متناسب وضع او باشد بخاطر بیاوریم و الفاظ بتهایی به عنوان عادت در ذهن ما می ماند و به واسطه آنها می توانیم چنان سخن گوئیم که گویی صورت ذهنیه شخص مزبور را بخاطر می آوریم . به این طریق و به طرق دیگر فهم معنی لفظ اغلب عاری از

تصویر ذهنی می‌شو اما در بدو آموختن زبان و تکلم چنین می‌نماید که صور ذهنیه سهم مهمی دارد .

صور ذهنیه را هم می‌توان گفت که مثل الفاظ دارای «معنی» است و شاید معنی صورت ذهنیه از معنی لفظ بیشتر متبادر به ذهن باشد . مثلاً آنچه را که صورت ذهنیه مسجدشاه می‌خوانیم می‌توان گفت : «معنی» مسجدشاه است . لیکن نمی‌توان دقیقاً گفت چه امری مقوم معنای صورت ذهنیه معینی است . صورت تذکری واقعه معینی را وقتی که مقارن با تصدیق یا عقیده تذکری باشد می‌توان گفت که به معنی همان واقعه‌ای است که این صورت متعلق بدان است . اما غالب صور ذهنیه حقیقه تا به این درجه دقیق و محصل نیست . وقتی که صورت سگی را بدهن فرا می‌خوانیم با حتمات اغلب تصویر مجملی خواهد بود که نمودار سگ خاص معینی نیست بلکه نمودار سگ کلی است . و هنگامی که چهره یکی از دوستانمان را بدهن می‌آوریم احتمال نمی‌رود که حالت بشره او را در موقع خاصی که قبلاً دیده‌ایم در ذهن تجدید نمایم بلکه هیشی مرکب از مجموع حالتهایی که ما خود از مواقع مختلف دیدار بشره اوست برای ما حاصل می‌شود . و این اجمال و ابهام صور ذهنیه را تقریباً حدی نیست و در این موارد معنی صورت ذهنیه اگر بر حسب منشأ اصلی آن تعریف شود مجمل و مبهم است زیرا به جای يك اصل واحد معین چند اصل متعدد دارد که خود نقش و سواد کاملی هیچیک از آنها نیست .

اما معانی صور ذهنیه را از راه دیگری نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد و آن از جهت تأثیر علی آنهاست . آنچه ما بدان صورت ذهنیه از «عین» معینی مثلاً مسجدشاه می‌خوانیم دارای پاره آثاری است که

خود آن شیء واجد است و این مخصوصاً در مورد آثاری صادق است که متوقف بر تداعی است. آثار عاطفی نفسانی هم اغلب از این حیث با اصل شباهت دارند، زیرا صور ذهنیه اشیا گاهی به همان اندازه خود آنها در تحریک میل مؤثر هستند. و عکس آن هم صادق است به این معنی که میل شدید ممکن است ایجاد صور ذهنیه بنماید.^۱ چنانکه آدم گرسنه در عالم خیال غذا تصویر می کند و غیره. قوانین علی صور ذهنیه از تمام این جهات با قوانین علی خود اشیا و اعیانی که «معنی» این صور است ارتباط و علاقه دارد. لذا صورت ذهنیه معینی ممکن است پس از چندی عمل مفهوم کلی را انجام دهد. صورت اجمالی سگی که در بالا به آن اشاره کردیم دارای اثراتی است که به سگ کلی مربوط است که نه آثار خاص تری که از بعض سگها ظاهر و از بعض دیگر ظاهر نمی گردد. بار کلی و هیوم در بحث کلیات به موضوع صور اجمالیه درست توجه نکرده و چنین پنداشته اند که هر صورت ذهنیه دارای همان دقت و تفصیلی است که اصل شیء داراست، در صورتی که چنین نیست و صورت اجمالیه بخوبی می تواند دارای معنایی باشد که کلی است.

در تعریف «معنای» صورت ذهنیه باید هم شباهت آن را بایک یا چند امر اصلی در نظر گرفت و هم تأثیر علی (فاعلی) آن را. اگر حصول صورت ذهنیه ممکن بود که خیالی محض باشد و هیچ اصل و منشأ واقعی نداشته باشد بکلی عاری از معنی می بود. اما بنا به اصلی که هیوم وضع کرده لا اقل

۱. البته این جمله محتاج تمبیر است چنانکه از تحلیل میل پیدا است اما خواننده خود می تواند از عهده این تمبیر بر آید.

عناصر بسیطه هر صورتی جز در موارد بسیار شاذ و نادر مأخوذ از اصلیات خارجیّه است. غالباً در این موارد صورت ذهنیه که از بشرهٔ دوست خود یا از سگ غیر معینی حاصل می‌کنیم مأخوذ از يك اصل واحد نیست بلکه مرکب از چند اصل مختلف است. اگر چنین شود صورت ذهنیه حاصله مجمل خواهد بود و جهات اختلاف بین چند اصل مختلف مزبور محو و مغشوش می‌شود. برای وصول به معنی صورت ذهنیه در این موارد ملاحظه می‌کنیم که آثار صورت ذهنیه در بعضی جهات بخصوص در تداعیات آن با آثار اصلیات آنها شباهت دارد. اگر در مورد معینی ببینیم که صورت اجمالی حاصله از سگ غیر معینی مثلاً دارای آن آثار متداعیه است که همهٔ سگها و اجندند آنچه متعلق به سگ مخصوصی باشد می‌توانیم بگوییم که صورت حاصله به معنی «سگ» کلی است. اگر دارای کلیهٔ تداعیات خاصهٔ سگ گله باشد و لا غیر می‌گوییم به معنی «سگ گله» است و اگر کلیهٔ تداعیات خاصهٔ سگ جزئی معینی را داشته باشد فقط به معنای همان سگ بخصوص است و لو تصویر آن هر قدر مجمل باشد. تقوم معنی صورت ذهنیه بنا به این تحلیل به ترکیبی از شباهت و تداعی و مقارنت است. البته مفهوم متمایز معینی نیست و در بسیاری موارد نمی‌توان بقطع گفت که معنی صورت ذهنیه چیست ولی به نظر من این به واسطهٔ طبیعت امورات و نه به واسطهٔ نقص در تحلیل.

این بیان و تعبیری را که از معنی صور ذهنیه بعمل آوردیم می‌توان قدری دقیق‌تر کرد و مدلول آن را به هر گونه معنایی بطور کلی توسعه داد. گاهی می‌بینیم که در علیت تذکری صورت ذهنیه یا لفظ به عنوان محرك عکس العمل دارای همان تأثیر (یا تقریباً همان تأثیری

است) که خودشیء مثلاً سگ دار است. در این صورت می‌گوییم که صورت یا کلمهٔ مزبور به معنی آن شیء است. موارد دیگری هست که آثار تذکری حاصله همگی متعلق به يك شیء نیست بلکه مشترك بین اشیا از يك نوع مثلاً همهٔ سگهاست. در این موارد معنی صورت ذهنیه یا کلمه کلی است و دلالت بر تمام افراد آن نوع می‌نماید. کلیت و جزئیت از امور مشکک است نه متواطی. اگر دو فرد جزئی اختلافشان مختصر باشد آثار تذکری آنها یکی است و لذا هیچ صورت یا لفظی به معنی یکی دون دیگری نخواهد بود. و این امرحد و نهایتی برای جزئیت معنی قرار می‌دهد. از طرف دیگر آثار تذکری تعدادی اشیا غیر مشابه هیچ وجه مشترك معلومی ندارند و لذا لفظی که کلیت تام داشته باشد مثل «وجود» (با موجود) فاقد هرگونه اثر تذکری و بالنتیجه عاری از معنی است. اما در عمل چنین نیست زیرا این الفاظ دارای تداعیات لفظی هستند که آموختن آنها عبارت است از مباحث فلسفه اولی.

معنی کلمه برخلاف معنی صورت ذهنیه (جز در موارد استثنایی) قائم به قوانین علی تذکری است و بهیچوجه مقوم معنی آن نیست. کلمهٔ سگ هیچ شباهتی به خود سگ ندارد اما تأثیرات آن مثل تأثیرات صورت ذهنیهٔ سگ از پاره‌ای جهات شبیه آثار سگ واقعی است. تعیین معنی دقیق کلمات آسانتر از تعیین معنی صور ذهنیه است زیرا الفاظ و کلمات منشأ آن هرچه باشد برای افادهٔ معنی وضع شده است و نوع بشر قرن‌ها مشغول به افزایش دقت معانی آنها بوده است. اما هر چند بیان معنی کلمه آسانتر از بیان معنی صورت ذهنیه است نسبتی که بین آنها قائم و مقوم معنی است در هر دو یکی است. کلمه هم مانند

صورت ذهنیه دارای همان تداعیات معنی آن است و علاوه بر سایر تداعیات با صورت ذهنیه معنی خود متداعی است بنحوی که لفظ صورت ذهنیه را فرا می‌خوانند و صورت ذهنیه لفظ را بذهن می‌آورد. اما این تداعی برای استعمال صحیح و معقول الفاظ ضرورت تام ندارد اگر لفظی دارای تداعیات صحیح با اشیای دیگر باشد استعمال صحیح آن از جانب متکلم و فهم آن از جانب مخاطب ممکن است ولو صورت ذهنیه چیزی را بذهن فرانخواند. فهم الفاظ از جنبه نظری صرف متضمن قدرت متداعی ساختن آنها با الفاظ دیگر است به نحو صحیح و از جنبه عملی عبارت از تداعی آنهاست با حرکات بدنی دیگری.

استعمال الفاظ البته اولاً و بدواً امری اجتماعی است یعنی به قصد القای تصورات است در ذهن دیگران اما آن جنبه الفاظ که در این بحث مورد نظر ما قرار می‌گیرد قدرت آنها به ایجاد افکار در ذهن خود ماست زیرا تقریباً تمام اعمال عقلیه عالیه به الفاظ مربوط می‌شود و هیچ چیز دیگری تقریباً در آن دخیل نیست. مزایای الفاظ از نظر عمل تفکر به قدری زیاد است که شرح آن ممکن نیست لیکن در اینجا ناگزیر به ذکر پاره‌ای از آنها هستیم.

اولاً ایجاد لفظ اشکالی ندارد در حالی که صور ذهنیه رانمی‌توان همیشه به اختیار و اراده بذهن آورد و اگر بذهن فراخوانده شود اغلب توأم با بسیاری امور غیر مربوط است.

ثانیاً بیشتر اعمال فکری ما درباره امور انتزاعی است که به آسانی مورد تصویر ذهن قرار نمی‌گیرد و اگر در این باره اصرار بورزیم و در پی صوری برویم که نمودار آنها شود ممکن است در تصویرمان

دچار اشتباه شویم. لفظ هر قدر هم معنی آن مسجود و انتزاعی باشد خودش همیشه انضمامی و محسوس است و لذا به استعانت الفاظ می توان درباره امور انتزاعی تفکر نمود که جز به این طریق به نحو دیگر میسر نیست. ثالثاً دو مورد جداگانه از استعمال لفظ واحد بحدی شباهت دارند که هیچیک دارای تداعیاتی نیست که مشترك با دیگری نباشد. مثلاً دو مورد مختلف از استعمال لفظ «سگ» شباهتشان بیشتر است از سگ تازی و سگ گله و لذا لفظ «سگ» تفکر درباره همه سگها را بطور کلی آسانتر می سازد. هرگاه تعدادی اشیاء دارای خاصیت مشترکی باشند که مهم باشد اما به نظر آشکار نیاید جعل اسمی برای این خاصیت مشترك ذهن را در تذکر خاصیت مزبور و اندیشیدن درباره مجموع اشیایی که آن را واجد هستند اعانت می نماید. اما اطالۀ کلام درباره استعمال و فایده لغت در عمل تفکر بیش از این زائد است.

از طرف دیگر حصول نحوی تفکر بدوی به وسیله صور ذهنیه ممکن است و گاهی لازم می شود که تفکر لفظی محض را متوقف ساخته و رجوع به معنی آن بنماییم. در فلسفه علی الخصوص سلطۀ الفاظ مرسوم و متداول خطرناک است و باید همواره از فرض اینکه لغت مفتاح فلسفۀ اولی است یا اینکه نحوه ترکیب و ساختمان جمله لغوی با ساختمان و ترکیب واقعیات مدلولۀ آن مطابقت تام دارد، بر حذر بود. سیس^۱ معتقد بود که فلسفۀ غربی از زمان ارسطو متأثر از این امر بوده که فلاسفۀ اروپایی به زبانهای هند و اروپایی سخن می گفته اند و لذا عالم را مثل جمالات لغویه مانوسه خود ضرورتاً منقسم به مبتدائ

خبر می‌دانسته‌اند . وقتی که به بحث حقیقت و خطا یا صدق و کذب می‌رسیم خواهیم دید که چقدر احتراز از فرض يك چنین توازی کاملی میان واقعیات خارجی و جملات لفظیۀ دال بر آنها ضرورت دارد . یگانه تضمینی که در مقابل چنین خطایابی داریم این است که گاه‌گاهی لفظ را کنار گذاشته و امور واقع را مستقیماً و به وسیله صور ذهنیه آنها مورد لحاظ و تأمل قرار دهیم . اما با این حال حاصل این تفکر مستقیم هم باز باید به وسیله الفاظ بیان گردد و الا قابل تفهیم و انتقال به دیگران نخواهد بود . آنها که بینش نسبتاً مستقیمی از امور واقع دارند غالباً از تحویل اشراقات خود به بیان لفظی عاجزند و آنها که الفاظ را در اختیار دارند معمولاً بینش و اشراق را از دست داده‌اند به همین جهت است که استعداد فلسفی اعلی چنین نادر است زیرا مستلزم جمع بین بینش و اشراق بلاواسطه و الفاظ و اصطلاحات انتزاعی است و این کاری است بس دشوار که حتی کسانی که واجد آن می‌شوند بزودی آن را از دست می‌دهند .

می‌گویند یکی از مزایای عقل انسان این است که قادر به انتزاع و حصول مفاهیم کلی است و می‌تواند به تفکر عاری از احساس پردازد و از این حیث با عقل حیوانات فرق دارد. از زمان افلاطون تا کنون معقولات یعنی «مفاهیم کلی» در نزد حکمای قائل به اصالت معنی اهمیت بسیار داشته و آنها را اموری مجرد و عالی می‌دانسته‌اند که درک و استعمال آنها به انسان شرافت خاصی می‌بخشد.

مسئله‌ای که باید در این باره بررسی نمود این است که چون می‌بینیم مسلماً الفاظی هست که معنی انتزاعی دارد و هم می‌بینیم که می‌توانیم این الفاظ را به وجه معقول استعمال کنیم از این مقدمات چه نتیجه‌ای باید گرفت و چه فرضیه‌ای باید اختیار کرد یا اینکه چه امری را مشاهده می‌توان کشف کرد که مضمون و مدلول ذهنی این الفاظ و مصحح استعمال آنها باشد.

اگر موضوع را به عنوان مسئله منطقی لحاظ کنیم پاسخ البته این است که از مجرد استعمال صحیح الفاظی که معانی انتزاعی دارد ابدأ نمی‌توان نتیجه گرفت که الفاظ مزبور دارای مضامین و مدلولات انتزاعی است. این امر واضح است که اگر شخصی دارای قوه ابداع و ابتکار کافی

باشد می‌تواند ماشینی اختراع کند که در مقابل روایح و بویها حساس باشد و عکس‌العمل نشان دهد بنحوی که اگر سگی در نزدیکی آن حوالی پیدا شود ماشین مزبور آواز بر آورد «این سگ است» و اگر گربه‌ای بیاید به سوی آن سنگ بیاندازد، عمل گفتن «این سگ است.» و عمل پرتاب کردن سنگ به گربه در این موارد هر دو باالسویه مکانیکی است. تکلم صحیح بذاته بیش از سایر حرکات مفید حیوانی دیگر مانند گریختن یا جنگیدن بوجود امور و مضامین ذهنی دلالت ندارد. تنها نتیجه‌ای که می‌توان از لغت و تکلم اخذ کرد این است که دو مصداق يك کلی حتی وقتی که باهم اختلاف فاحش داشته باشند، موجب تلفظ دومورد از يك لفظ واحد می‌گردد که اختلافشان باهم ناچیز است. چنانکه در فصلهای پیش دیدیم لفظ «سگ» از این جهت مفید است که شباهت میان دو مورد این لفظ بیشتر است مثلاً از شباهت میان سگ تازی و سگ گله، و لذا استعمال کلمات طریقه‌ای است برای اینکه به جای دو جزئی که هر دو مصداق يك کلی هستند و با یکدیگر اختلاف فاحش دارند دو جزئی دیگر بگذاریم که باز مصداق کلی واحد هستند اما اختلافشان باهم اندک است و این لفظ کلی اسمی است که بر آن مفهوم کلی می‌گذاریم. پس از نظر منطقی صرف می‌توانیم درباره کلمات هر فرضیه‌ای را که مشاهدات تجربی تأیید نماید اختیار نماییم.

بار کلی و هیوم «مفاهیم انتزاعی» را شدیداً مورد انتقاد قرار دادند. آنها مفهوم یا تصور را تقریباً همان چیزی می‌دانستند که ما اکنون بدان «صورت ذهنیه» می‌گوییم. لاک گفته بود که حصول تصور مثلث کلی بدون تعیین اینکه چه نوع مثلثی باشد ممکن است و بار کلی

مدعی شد که چنین چیزی محال است و در این باره چنین گفته است:

«اگر دیگران دارای این قوه شگفت یعنی انتزاع هستند خود بهتر می‌توانند گفت ، اما من بجرات می‌گویم که فاقد چنین قوه‌ای هستم و فقط می‌توانم تصویری را که از اشیای جزئی حاصل کرده‌ام تخیل و یا تمثیل کنم و آنها را به انحای مختلف ترکیب و تقسیم نمایم . مثلاً می‌توانم آدمی را در خیال تمثیل نمایم که دارای دوسر باشد، یا سر انسان را به تن اسب در خیال وصل کنم و حتی قادرم دست و چشم و بینی را هر يك جداگانه و منتزاع از اصل بدن مجسم سازم. اما هرگاه که این کار رامی‌کنم دست و چشمی که در خیال تصویر می‌نمایم حتماً شکل و رنگ معینی دارد . همچنین انسانی که من پیش خود تصور می‌کنم بناچار یا سفید پوست است یا سیاه پوست یا گندمگون ، و قامتش یا راست است یا خمیده یا بلند یا متوسط و یا کوتاه . اما هر قدر کوشش کنم برای من هرگز میسر نیست تصور منتزعی را ، که قبلاً وصف آن گذشت در فکر خویش تصور نمایم . تحصیل تصور انتزاعی حرکت نیز جدا از جسم متحرك ، که نه سریع باشد و نه بطئی، نه مستدیر و نه مستقیم ، برای من امکان ندارد و به همین نحو است تمام تصورهای کلی انتزاعی دیگر . اما براستی می‌توانم گفت که انتزاع در يك صورت برای من مقدور است و آن هنگامی است که آن جزء و یا آن صفت خاصی از شیء معینی را که علیحده از سایر اجزا و صفات آن به لحاظ می‌آورم ، هر چند در خارج با آن صفات و اجزای دیگر در يك شیء اتصال دارد ، ممکن است که بدون آنها نیز موجود باشد . لیکن در باره کیفیاتی که جدا از یکدیگر وجود نتوانند یافت تصور هر يك جداگانه یا انتزاع

یکی از دیگران برای من مقدور نیست؟ و همچنین حصول تصور کلی به وسیله انتزاع از جزئیات، بدانسان که قبلاً بیان شد، به نظر من محال می‌آید، و معمولاً هم مراد از انتزاع همین دو معنی اخیر است. به دلایلی برای من محرز است که در این باب اکثر مردم با من همداستانند. عامه مردم که ساده‌و عامی هستند هرگز ادعای انتزاع تصورات را ندارند. حصول تصورات انتزاعی چون، به اقرار قائلین به امکان آن، کاری دشوار است و بدون زحمت و مطالعه میسر نیست می‌توان گفت که اگر ممکن باشد مخصوص به حلقهٔ علما و خواص است.»

این نظریه کلی در اصول بارای هیوم فرقی ندارد و باروان‌شناسی جدید کاملاً مطابق نیست ولی با این حال از نظر کسانی که قائل به وجود مفاهیم انتزاعی به عنوان مضامین و تصورات واحد ذهنی هستند بیشتر مطابق است. علت عدم کفایت رأی بار کلی بیشتر این است که صور ذهنیه قاعدتاً نقوش اصلیات خاص معینی نیستند بلکه طباع اصلیه متعدد و مشابهی را نمودار می‌سازند و سمون در کتاب خود ضمن بحث از تکرر محرکات مشابه و تأثیر آنها در ایجاد و تغییر صور ذهنیه این مطلب را بخوبی توضیح داده است، و می‌گوید: «بگمورد از تحریک تذکری که وجود آن را می‌توانیم در خود به مراقبت نفسانی ادراک کنیم، اختیار می‌نماییم یعنی تصویر جسمانی نزدیکترین کسان خود را در غیاب متقرب می‌سازیم^۱ و به این نحو یک تحریک تذکری محض در نظر می‌آوریم. ابتدا چنین می‌نماید که یک تصویر دقیق و معین محصلی در

۱. چنانکه قبلاً توضیح داده شده مقصود از تقرب اینجا عمل «مقرب» علت است در نزدیک کردن و تبدیل قوه به فعل که در این مورد بخصوص آوردن به ذهن باشد. (مترجم)

نظر ما ظاهر می‌گردد اما حتی در مورد شخصی که با وی تماس دائم داریم ملاحظه خواهیم نمود که تصویر متقرب او در واقع يك صورت کلی است نه يك تصویر خاص جزئی و مانند عکسهایی است که در امریکای برای نمودار ساختن وجوه اشتراك طباعهای معینی درست می‌کنند. مثلاً تعداد زیادی سر اشخاص مختلف را در روی يك صفحه جمع می‌نمایند. به نظر ما کلیت حاصل عمل سازگار و مشترك تصویرهای مختلفی است که از يك چهره واحد در اوضاع و شرایط مختلف مشاهده کرده‌ایم که گاهی پریده رنگ و گاهی سرخ‌رو يك وقت متبسم و شادان يك وقت گرفته و متفکر. زمانی در يك گونه روشنایی و زمانی تحت اشعه نور دیگر است. به مجرد اینکه توجه خود را در این سلسله تکررات بکنواخت موقوف به يك لحظه معین بسازیم همان يك محرك تذکری خاص فی الفور بر سایر محرکات سابقه و لاحقه آن که ظهور همگی آنها زماناً با وی مقارنت داشته فائق می‌آید و ما چهره منظور را به‌تعیین و تحصیل انضمامی تام در آن وضع خاص معین ادراک خواهیم نمود.»

و سپس می‌گوید: «نتیجه آن است که لافل در انسان و شاید حتی در حیوانات عالیتر يك نوع انتازع جسمانی و وظائف اعضایی حاصل می‌گردد. تشابه و مجانبت تذکری بدون احتیاج به اعمال تفکری دیگر تصویری از دوست ما حاصل می‌نماید که تعبیری انتزاعی است یعنی تصویر خاص او در وضع و حال معینی نیست و او را از له نظمه معینی در زمان جدا ساخته است. اگر درباره تقریبات آثار مرسمه را وسیعتر رسم

۱. تقریبات در اینجا با هم به همان معنی خاص «تحقق» است، یعنی نزدیک شدن

قوه به فعل به واسطه عمل علت که به یاد آوردن باشد. (مترجم)

کنیم تصاویر انتزاعی در مراتب بالاتری ظاهر می‌گردد، مثل انسان سفید و زنگی سیاه. به عقیده من نخستین صورت مفاهیم انتزاعی بطور کلی مبتنی بر یک چنین تصاویر انتزاعی است و انتزاع جسمانی و وظایف اعضایی که به نحو مذکور در فوق صورت می‌گیرد اصل و سلف انتزاعات منطقیه محض و خالص است. اینگونه انتزاع منحصر به نوع انسان نیست و در همه حیوانات عالیه دیده می‌شود؛ همین مطلب را باز در کتاب «ادراکات تذکره»^۱ بحث کرده ولی نکته مهمی بر آنچه در بالا نقل کردیم علاوه نکرده است.

لیکن بین مجمل و کلی باید تمیز داده شود و اگر به تصویر مرکبی که سمون وصف کرده قانع باشیم از صورت اجسمالی تجاوز نخواهیم کرد. مسئله اینکه این صورت اجسمالی مؤدی به کلی می‌شود یا نه، بسته به این است که آیا علاوه بر صورت تعمیم یافته مزبور صور جزئیة بعضی از خصایفی که این صورت از آنها ترکیب یافته نیز حاصل است یا نه؟ مثلاً فرض کنید که چند مرتبه یک زنگی سیاه را دیده‌اید و نمی‌دانسته‌اید که هر دفعه همان یک زنگی بوده یا چند زنگی مختلف بوده‌اند و فرض کنید که بالاخره یک صورتی در حافظه به نحو انتزاعی از ظهورات متعدد زنگی مزبور در دفعات مختلف حاصل کرده‌اید ولی تصویر معینی در حافظه از یک ظهور واحد او ندارید در این صورت تصویر ذهنی شما مجمل خواهد بود. اما اگر علاوه بر تصویر مجمل تعمیم یافته مزبور تصاویر ذهنی جزئیة ای از این چند ظهور در حافظه داشته باشید که از لحاظ وضوح برای تشخیص اختلاف کافی باشد و همگی

مصادیق تصویر تعمیم یافته قرار بگیرد در این صورت دیگر تصویر تعمیم یافته را برای هر یک از ظهورات جزئیه کافی نخواهید دانست و تصویر مزبور را به عنوان مفهوم کلی بکار خواهید برد و نه به عنوان مفهوم اجمالی. اگر این نظر صحیح باشد نیازی بدان نیست که بر تصویر تعمیم یافته چیز دیگری به عنوان کلیت علاوه کنیم و فقط لازم است که صور جزئیه را با تصویر تعمیم یافته مقایسه و تطبیق نماییم و تا آنجا که از مراقبت و تفکر برمی آید این کار در عمل انجام می گیرد، همان مثالی را که سمون خود آورده یعنی چهره یکی از دوستان را دو باره مثال می زنیم اگر سعی و عمل ذهنی خاص بجا نیاوریم چهره ای که بخاطر ما می آید حالت مبهم و مجملی خواهد داشت اما اگر اراده کنیم می توانیم قیافه او را در مورد خاص معینی مثلا در هنگام خشم یا در وقت شادی یا در حال غم و اندوه بدین آوریم و بدین نحو درست متوجه خاصیت کلیت تصویر اجمالی خواهیم شد.

اما طریق دیگری برای تفکیک بین مجمل و جزئی و کلی هست که به جای توجه به مضمون و محتوای آنها به نوع عکس العملی که ایجاد می کنند توجه نماییم. لفظ مجمل یا مبهم آن است که به تعدادی اشخاص مختلف قابل اطلاق باشد به نحو اطلاق جزئی مثلا اسم «زید» مجمل یا مبهم است زیرا مسمای آن همیشه شخص معینی است اما تعداد اشخاصی که بر آنها اطلاق می شود بسیار است^۱. اما لفظ «انسان» برخلاف لفظ «زید» کلی است زیرا در مقام اشاره می گوئیم «این زید

۱. اما این در صورتی است که در اطلاق نام «زید» میان اشخاص مختلفی که مسمای آن قرار می گیرند فرقی نگذاریم.

است» امانمی گوییم «این انسان است» می گوییم «این انسانی است» یعنی یکی از افراد نوع انسان است. پس می توان گفت که لفظ وقتی دلالت بر مفهوم مجمل می کند که هر چند آثار آن مختص به يك فرد جزئی است لیکن به افراد متعدد مشابه هم علی السویه اطلاق می شود در صورتی که لفظ دال بر مفهوم کلی اثراتش با آثار مخصوص به افراد جزئیة فرق دارد. اما تشخیص اینکه این اختلاف در چیست کار آسانی نیست. نظر من این است که اختلاف مزبور عبارت از این است که در مورد لفظ کلی علم داریم به اینکه هیچ فرد جزئی بخصوصی مراد نیست، و لذا آنچه مابه الامتیاز مفهوم مجمل از مفهوم کلی واقع می شود فقط حضور يك عقیده و تصدیقی است که با مفهوم کلی مقارنت دارد. اگر این نظر درست باشد تفاوت میان مفهوم کلی و مفهوم مجمل شبیه به تفاوت میان صورت حافظه و صورت تخیلی است. در آنجا هم چنانکه دیدیم اختلاف فقط عبارت است از اینکه صورت حافظه مقرون به عقیده و تصدیقی است دربارۀ گذشته.

و هم باید گفت که حتی صور ذهنیه ای که از وقایع جزئیة داریم همواره کم و بیش مجمل است بدین معنی که واقعه مزبور ممکن است تا حدی تغییر یافته باشد بدون اینکه در صورت ذهنیه ما از آن بر حسب تغییرات مزبور فرق مشهودی حاصل گردد. برای وصول بکلی ضرورت دارد که بتوانیم آن را با تعدادی صور ذهنیه دقیق یا کلمات دال بر وقایع جزئیة بسنجیم و مقایسه کنیم اما مادام که کلیه صور و الفاظ ما مجمل و غیر دقیق باشد، نمی توان به چنین قیاس و سنجشی که ملاک تعریف کلی است دست یافت. این امر به منزله توجیه و اثبات حقانیت نظری است که از

ریو نقل کردم ، آنجا که می‌گوید عقل از امور نامحصل و غیر معین به محصل و معین سیر می‌کند و امور مجمل در ذهنها بر امور جزئی و هم بر امور کلی سبق ظهور دارد .

به عقیده من نظری که من در اینجا اظهار کرده‌ام دایر بر اینکه تمایز مفهوم کلی از مفهوم مجمل به واسطه حضور تصدیق و مقارنت با آن است مورد تأیید ریو است آنجا که می‌گوید : «صورت عمومی هرگز تصدیق نیست اما مفهوم کلی چنین است. می‌دانیم که نزد منطقیان (لااقل قدمای آنها) تصور عنصر بسیط و بدوی است و پس از آن تصدیق است که حاصل ترکیب دو تصور است و سپس برهان است که از ترکیب دو یا چند تصدیق عامل می‌گردد . اما در روان‌شناسی برخلاف این است و تصدیق عمل اصلی محسوب می‌شود و تصور حاصل تصدیق (چه صریح یا ضمنی) وجود مشابهت است پس از طرد و اسقاط وجوه اختلاف .

در سنوات اخیر بگرفته تحقیقات تجربی در روان‌شناسی عمل تفکر بعمل آمده است و خلاصه مفیدی از این تحقیقات تا سال ۱۹۰۹ در کتاب تیچنر^۱ موسوم به «در باب روان‌شناسی تجربی اعمال تفکری» و سه مقاله به قلم وات^۲ و میسر^۳ و بوهلر^۴ در «مجموعه روان‌شناسی» حاوی اطلاعات زیادی است که به روش تیچنر یعنی روش تجربی فراهم آمده است .

امابه نظر من این تحقیقات آن اهمیتی را که بسیاری روان‌شناسان

1 . Titchener 2 . Watt 3 . Messer 4 . Bühler

در باره آن قائل شده‌اند ندارد و روشی که بکار برده شده جامع شرایط آزمایشهای علمی نیست. بطور خلاصه نحوه عمل آنها این است که پرسشنامه‌هایی به اشخاص می‌دهند و جوابهای آنها را ثبت می‌کنند و ضمناً از زبان خود آنها برحسب مراقبت نفسانیشان جریان تفکراتی را که موجب شده چنین پاسخهایی بدهند، یادداشت می‌نمایند اما در این کار به صحت نتایج مراقبت نفسانی اشخاص مورد آزمایش بیش از حد اعتماد کرده‌اند. در باب اعتبار مراقبت نفسانی به عنوان روش علمی روان‌شناسی در فصل چهارم اشاره رفت. البته من مثل پرفسور واتسون آن را بالمره نفی نمی‌کنم اما عقیده دارم که بسیار در معرض اشتباه قرار می‌گیرد و اگر فرضیه معینی قبلاً اتخاذ شده باشد، احتمال راه یافتن کذب و خطا در مراقبات نفسانی اشخاص از لحاظ مطابقت با فرضیه مزبور بسیار است. درست مانند آن است که از آدم نزدیک بینی که منتظر آمدن شخص معینی است بپرسند آن کیست که از دور پیدا شده و می‌آید؟ اگر همه مردم نزدیک بین بودند و درباره آنچه از دور پیدا خواهد شد عقاید ثابتی داشتند البته ناچار بودیم باینک چنین شهادتی اکتفا نماییم. ولی لازم است که خطاهای آنها را با شهادت اشخاصی که چنین انتظاراتی ندارند مقایسه و از روی آن تصحیح نماییم. هیچ مدرکی در دست نداریم که در این آزمایشها این احتیاطات رعایت شده و یا اینکه امکان تأثیر فرضیه متخذه در ذهن اشخاصی که مورد آزمایش قرار می‌گیرند کاملاً در نظر گرفته شده است. من اطمینان دارم که اگر پرفسور واتسون مورد این آزمایشها قرار می‌گرفت پاسخهایی که به پرسشها می‌داد بالکل غیر از آن بود که در مقالات مزبور مندرج گردیده

است .

تیجنر نظر وونت را دربارهٔ این تحقیقات نقل کرده و نظر او به عقیدهٔ من کاملاً صحیح است . « این تحقیقات اصلاً آزمایش علمی به معنای حقیقی روش علوم نیست و یک رشته آزمایشهای بی‌ارزش است که ظاهراً مطابق با روش علمی بنظر می‌رسد . از این جهت که در آزمایشگاه روان‌شناسی انجام شده و مستلزم همکاری دو نفر است که شخص آزمایش‌کننده و شخص مشاهد و مراقبت‌کننده باشد ، اما در واقع بسیار از روش علمی دور است زیرا هیچک از جنبه‌های خاصی را که به وسیلهٔ آنها مراقبات روان‌شناسی آزمایشی از مراقبات عادی روزمره متمایز می‌گردد حائز نیست . » البته خود تیجنر با این عقیده موافق نیست اما به نظر من دلایل برای این مخالفت کافی نیست و شك ما در این باره از این جهت افزایش می‌یابد که می‌بینیم بوهلر برای انجام آزمایشهای خود از روان‌شناسان حرفه‌ای استفاده کرده است . البته روان‌شناس متحرف بایستی عادت مشاهده و ترصد دقیق را کسب کرده باشد اما به همین جهت احتمال کسب عادت دیگری از جانب او می‌رود ، که عبارت است از اینکه ببیند برای اثبات صحت نظریات و فرضیات او مشاهدهٔ چه اموری لازم است . در این زمینه می‌توان از کتاب « تفکر » تألیف « بوهلر » مثالی آورد تا معلوم شود این روش به چه نتایجی مؤدی می‌گردد . بوهلر (در صفحه ۳۰۳) می‌گوید : « این سؤال کلی را از خود می‌کنیم که در حین تفکر چه تجربه‌ای حاصل می‌نمایم ؟ آنگاه در صدد اینکه مفهوم « تفکر » را قبلاً و بدواً تعریف و تعیین

نماییم بر نمی آیم بلکه آن نوع اعمالی را که همه کس به عنوان اعمال تفکر وصف می کند مورد تحلیل قرار می دهیم . « سپس می گوید که «مهمترین امر در عمل تفکر «آگاهی به امری» یعنی وقوف علی کذا و کذاست و همان را فکر می نامد و می گوید فکر به این معنی ذاتی عمل تفکر است . به عقیده او تفکر نه به لغت و کلام محتاج است و نه به صور حسیه .» من تأیید می کنم که علی القاعده هر امری می تواند بدون اسعانت از صور حسیه و بتمايز از آن موضوع تفکر قرار گیرد . من می توانم هر نیم رنگ خاصی از رنگ کبود را در پرده نقاشی که در اتاق من آویزان است به تمايز تمام من غیر احساس مورد تفکر قرار دهیم مشروط بر اینکه بتوان امری را که متعلق تفکر من قرار می گیرد بنحوی غیر از وسیله احساس به ذهن من عرضه نمود . چگونگی امکان این امر را بعداً خواهیم دید . بنابه رأی بوهرل آنچه را «فکر» می خوانیم نمی توان مؤول یا مبدل به امور ذهنی دیگری کرد و قائل است به اینکه فکر بیشتر عبارت از قواعد معلومی است (ص ۳۴۲) . برای اثبات صحت نظریه بوهرل ضروری است که فکر یا قاعده ای که او ذکر می کند محتاج بیان لفظی نباشد و الا بر حسب اصولی که اهل مذهب رفتار ظاهر اختیار کرده اند قابل تأویل خواهد شد . همچنین واضح است که تصدیق به فقدان و غیبت الفاظ بالمره مبتنی بر شهادت اشخاصی است که تحت آزمایش قرار گرفته اند ، ولی به عقیده من شهادت ایشان در این مشاهدات منفی برای اثبات يك چنین نظریه مشکل و انقلابی درباره تفکر به صرف

1. Unanschaulich

اینکه اشخاص مزبور از وجود لفظ با مرادفات آن در حین تفکرات خویش عاجز بوده اند کافی نیست . به نظر من احتمال اقرب ، مخصوصاً نظریه اینکه اشخاص مزبور همگی مردان دانشمند بوده اند ، این است که در اینجا همان عمل اندماجی دخیل بوده . یعنی عادت موجب شده که بسیاری از عناصر و اجزای واسطه چنان مورد اغماض و عدم توجه قرار گیرد که به مشاهده آنها در نیاید .

من متمایل به این نظرم که نظیر این تذکرات را درباره مفهوم کلی « تفکر خالی از صور ذهنیه » که موضوع مناقشات بسیار واقع شده نیز می توان داد دعوی قائلین به « تفکر غیر مصور » فقط این نیست که تفکر لفظی محض ممکن است زیرا آنها ادعا می کنند که ممکن است جریان عمل تفکر بدون صور ذهنیه و لفظ هر دو صورت گیرد . احساس خود من این است که اینها بدون تأمل کافی مواردی را که عمل تفکر به واسطه تأثیر گردیده قرین با تفکر پنداشته اند . وقتی که ثورندایک حیوانات محبوس در قفس را مورد آزمایش قرار می داد مشاهده کرد که تداعی و تلازمی که برقرار می شود میان يك محرك حسی و يك حرکت بدنی است (نه مفهوم آن) و بدون اینکه هیچگونه واسطه غیر جسمی فرض کنیم . و همین حکم در باره خود انسان صادق است یعنی يك وضع حسی معینی در ما ایجاد يك حرکت بدنی معینی می کند و گاهی این حرکت عبارت از ادای الفاظ است . عقاید راسخ و عمیق ذهن ، ما را بر آن می دارد که چنین فرض کنیم که میان محرك حسی و ادای الفاظ بایستی يك جریان عمل تفکری واسطه شده باشد در صورتی که فی الواقع موجبی برای این فرض نداریم . کلیه اعمال عادی (یعنی معتاد) را

بنا به اقتضا می‌توان بدون احتیاج به تفکر انجام داد و این قاعده متأسفانه در مورد قسمت عمده سخنان ما صدق می‌کند از این رو من بهیچ وجه قانع نیستم که تفکری که نه تصویری باشد و نه لفظی امکان‌پذیر باشد یا اینکه « مفاهیم » را باید به عنوان جزء ضروری امور ذهنی به احساس و صور خیالیه ضمیمه نمود .

مسئله ماهیت آگاهی ما از کلیات بستگی تمام به نظری دارد که درباره نسبت میان آگاهی و متعلق آن اتخاذ نماییم. اگر نظر بر ننانو را اختیار کنیم که به موجب آن کلیه مضامین ذهنی ذاتاً راجع به متعلق می‌شود طبعاً باید چنین فرض نماییم که يك نوع مضمون ذهنی خاصی هست که متعلق آن مفهوم کلی است در مقابل امر جزئی . برحسب این نظریه گریه جزئی را می‌توان ادراک یا تخیل کرد و گریه کلی را می‌توان «تعلل» نمود . اما اگر طبق نظری که ما اتخاذ کرده‌ایم نسبت بین واقعه ذهنی و «متعلق» آن نسبتی غیر مستقیم و علی باشد دیگر نباید کلیات را به این نحو لحاظ کرد . مضمون ذهن البته همیشه جزئی است و مسئله «معنی» آن (در صورتی که معنی داشته باشد) مسئله‌ای نیست که با تحقیق در ماهیت و خواص ذاتیه خود آن مضمون بتوان معلوم کرد بلکه محتاج کشف علایق و روابط علی آن در مورد شخص صاحب آن است . قول به اینکه فکر معینی «دلالت» بر معنی کلی دارد در مقابل معنی مجمل یا جزئی قولی بسیار پیچیده و معضل است . اسب هر وقت بوی خرمس بمشامش برسد عکس‌العمل معینی از خود بروز می‌دهد ولو رایحه‌ای که به دماغش می‌رسد از حیوان زنده نباشد و از پوست دباغی شده آن برخیزد . به عبارت دیگر هر محیطی که حاوی مورد خاصی از

امر کلی «بوی خرس» باشد در اسب عمل مشابهی ایجاد خواهد کرد اما در این صورت نمی‌گوییم که اسب واقف به این مفهوم «کلی» است به همین منوال دلیلی نیست بر اینکه فرض کنیم فرد انسانی از کلی مزبور آگاهی دارد از این جهت که هرگاه در همان وضع و شرایط قرار گیرد عکس‌العمل او این خواهد بود که بگوید «بوی خرس می‌شنوم» این عکس‌العملها نیز مانند عکس‌العمل اسب در موارد مختلفی که محیط او مصادیق کلی واحدی را عرضه می‌کند با یکدیگر تشابه تام دارند. لذا الفاظی که مدلول آنها کلی است ممکن است مورد استعمال صحیح قرار گیرند بدون اینکه متکلم آگاهی و استشعاری به مفاهیم کلی داشته باشد. وجود یک چنین استشعاری به یگانه معنایی که از وجود آن می‌توان اراده کرد امری است که موضوع تصدیق تفکری قرار می‌گیرد و آن عبارت از مشاهده و درك شباهت و اختلاف است. مفهوم کلی هرگز به همان نحوی که امور ادراکی در برابر ذهن ظاهر می‌شود به عنوان متعلق خاص جزئی ذهن قرار نمی‌گیرد. من عقیده دارم که می‌شود به دلیل منطقی و عقلی ثابت کرد که کلیات جزء عناصر و مقومات، بنای عالم وجود است اما از اجزای مستفاد آن است نه از عناصری که مورد ادراک مستقیم ما یادارهٔ بلاواسطه باشد.

آنچه در ما وجود دارد عبارت از عوامل مختلفی است که بعضی در معرض مشاهدهٔ خارجی است و بعضی فقط به مراقبت باطن مشهود است. عواملی که در معرض مشاهدهٔ خارجی است اصلاً و بدوً عاداتی است با این خاصیت که محرکاتی که از جهات بسیاری مختلف و متغایر است ایجاد و اکنشهایی می‌نماید که باهم شباهت تام دارد. از جمله موارد آن

عکس‌العملی است که اسب نسبت به بوی خرس نشان می‌دهد و رم می‌کند و همچنین است و اکنش فرد انسانی که در مقابل استشمام همان رایحه، لفظ «خرس» را بر زبان می‌راند البته واکنش لفظی از نظر علم به کلیات حائز اهمیت بیشتری است. کسی که هر دفعه سگی را ببند بتواند لفظ «سگ» را ادا نماید به یک تعبیر معنی لفظ «سگ» را می‌داند و به همان معنی به مفهوم «سگ» کلی علم دارد. اما مرحله بالاتری هست که در آن عالم منطقی نه فقط نسبت به لفظ «سگ» عکس‌العمل نشان می‌دهد بلکه در صدد برمی‌آید که کشف کند چه امری در محیط او سبب می‌شود که همین عکس‌العمل واحد را در موارد مختلف حاصل نماید. این مرحله بعدی همانا علم به تشابهات و اختلافات ماست یعنی تشابهاتی که برای امکان اطلاق لفظ «سگ» ضروری است و اختلافاتی که با اطلاق آن منافاتی ندارد، علم ما به این تشابهات و اختلافات هرگز شامل جمیع موارد نیست و به همین جهت علم ما به معنی مفهوم کلی هرگز کامل نمی‌تواند بود.

علاوه بر عادات ظاهر و مشهود (منجمله عادت تکلم) یک‌صورت ذهنیه نوعی هست که حاصل وضع و انطباق تعدادی ادراکات مشابه بر روی یکدیگر است که به اصطلاح سمون آن را هماهنگی می‌گویند. مادام که تعدد اصلیات این صورت شناخته نشده باشد مجمل و مبهم باقی می‌ماند اما هرگاه در معیت صور خاص مصادیق فردیه آن قرار گیرد و یا آنها به علم و عمد مورد مقایسه واقع گردد تبدیل به صورت کلی می‌شود. در این مورد هم چنانکه در مورد الفاظ بطور کلی در فصل پیش دیدیم

بازمی بینیم که صور ذهنیه از لحاظ توجیه و تبیین علت رفتار مشهود ظاهر (که در این مورد خاص تکلم است) ضرورت عقلی ندارد. تکلم از روی فهم ممکن است صرف عادت حرکات عصبیه^۱ باشد بدون اینکه توأم با صور ذهنیه قرار گیرد و این حکم و نتیجه درباره الفاظی که معنی کلی دارد و الفاظی که دارای معنی بالنسبه جزئی است متساویاً صادق است. اگر این نتیجه درست باشد لازم می آید که روان شناسی مکتب رفتار ظاهر که مراقبت نفسانی را نفی می کند شعبه مستقلی از علم باشد و آن قسمت از رفتار ظاهر اشخاص دیگر را که معمولاً مدرک و دلیل بر تفکر آنها قرار می دهند بخوبی توجیه نماید و باید اقرار کرد که این نتیجه از میزان اعتبار و اعتماد بر امور مراقبت باطن کاهش می دهد. زیرا قبول آنها صرفاً به واسطه این است که ظاهر آنها را ادراک می کنیم نه از جهت ضرورت مفروض آنها برای توجیه امور مورد مشاهده خارجی.

البته این نتیجه در صورتی الزامی است که ما نیز چون اصحاب مکتب رفتار ظاهر عالم مادی خارج را بنظر فطرت سلیم و شعور عادی بنگریم. اما اگر چنانکه من تذکر داده ام عالم خارج خود سراپا متأثر از ذهن باشد و اگر چنانکه از حاصل نظریه نسبیّت برمی آید عالم مادی حاوی نظر گاههای متعدد و مختلفی باشد که ما بنا به عادت آنها را نفسانی محسوب می داشته ایم پس باز از طریقی دیگر برمی گردیم به ضرورت مشاهدات نفسانی و اختصاصی و همین خصوصیت و نفسانیت امور حاصل از مراقبت باطن است که مورد ایراد پیروان مکتب رفتار ظاهر قرار می گیرد.

این نمونه ای است از اشکال ایجاد و طرح بنای يك فلسفه کافی ،

1. Motor habit

جامع و مبتنی بر یک علم خاص، بدون در نظر گرفتن سایر علوم زیرا روان‌شناسی رفتاری هر چند از بسیاری جهات از نظر روش و طریقه ممدوح و مستحسن است در تحلیل نهایی به نظر من غیر کافی است زیرا آن نوع فلسفه فیزیک که مبنای آن قرار گرفته ناقص است. بنابراین علی‌رغم اینکه مدرک و مستند ما از وجود صور ذهنیه اعم از کلی یا جزئی نفسانی محض است، نمی‌توان صور ذهنیه را بالکل نفی کرد یا تأثیر عملی آنها را در علم مابها امور بعیده در زمان و مکان ناچیز دانست.

تصدیق یا اعتقاد که موضوع این فصل است در واقع مسئله اصلی تحلیل ذهن بشمار می‌رود زیرا عمل اعتقاد از همه اعمال ما «ذهنی» تر و از عمل ماده محض بعیدتر بنظر می‌آید. حیات عقلانی ما بالکل عبارت از تصدیقات و اعتقادات و انتقال از يك اعتقاد به اعتقاد دیگری است به وسیله استدلال. اعتقاد است که مؤدی به علم و خطا می‌گردد همو است که حاوی و وسیله اظهار حقیقت و بطلان است. روان‌شناسی و بحث معرفت و فلسفه «اولی» همگی در حول اعتقاد می‌گردد و مشرب فلسفی هر کسی بیشتر بستگی بنظری دارد که در باب اعتقاد اتخاذ می‌نماید.

قبل از اینکه به تحلیل و توضیح اعتقاد بپردازیم بهتر است به پاره‌ای شرایط که برای احراز صحت و اعتبار هر نظریه‌ای که در این باره اتخاذ می‌شود ضروری است اشاره نماییم:

۱. همانطور که الفاظ متصف به معنی می‌شود همان قسم هم اعتقاد متصف به صدق و کذب می‌گردد. و همانگونه که معنی عبارت است از نسبت بامتعلق منظور، صدق و کذب نیز عبارت از نسبت با امری خارج از نفس اعتقاد است. ممکن است کسی معتقد باشد که فلان اسب

در روز اسیدوانی خواهد برد تا اینکه روز موعود فرا می‌رسد و اسب مزبور برنده می‌شود یا نمی‌شود و صدق و کذب عقیده آن شخص بر حسب آن معلوم می‌گردد. ممکن است شما عقیده داشته باشید که ضرب در ۹ مساوی با ۵۶ می‌شود؛ در این صورت هم يك امر واقعی هست که عقیده شما را به کذب متصف می‌سازد و یا ممکن است عقیده شما این باشد که آمریکا در سال ۱۴۹۲ کشف شد و یا اینکه در سال ۱۰۶۶ کشف گردید. در صورت اول عقیده شما صادق و در صورت دوم کذب است و در هر يك از دو صورت صدق و کذب آن منوط به اعمالی است که از طرف کریستف کلمب بجا آورده شده، نه بر امری حاضر یا چیزی که در اختیار شما باشد. آنچه که موجب می‌شود عقیده‌ای را صادق یا کاذب بدانیم، «امرواقع» نامیده می‌شود و آن امر واقع خاصی که عقیده معینی را صادق یا کاذب می‌نماید «متعلق عینی» آن است و نسبت میان عقیده و متعلق عینی آن را (مرجع) یا «مدلول عینی» آن عقیده می‌نامیم. علیهذا در مورد مثال فوق اگر عقیده من این باشد که کلمبوس در سال ۱۴۹۲ اقیانوس اطلس را پیمود «متعلق عینی» اعتقاد من سفر واقعی کلمبوس است «مدلول» عقیده من نسبت میان این عقیده و سفر مذکور است، یعنی همان نسبتی که بر حسب آن سفر مزبور عقیده مرا متصف به صدق (و یا در مورد دیگر کذب) می‌کند. مدلول عقیده با «معانی کلمات» از جهاتی فرق دارد بالاخص از جهت اینکه به دو قسم مدلول «صادق» و مدلول «کاذب» تقسیم می‌شود. صدق و کذب عقیده منوط به امری نیست که ذاتی خود عقیده باشد بلکه بستگی

۱. این اصطلاحات به تبع از ماینونگ است اما عیناً با مال او یکی نیست.

به نسبت آن با متعلق عینی وی دارد . ماهیت خود عقیده را می توان بدون اشاره به موجبات صدق و کذب آن لحاظ نمود . در بقیه این فصل مسئله صدق و کذب را که موضوع فصل آینده است کنار می گذاریم و یکسره به بحث از ماهیت نفس عقیده خواهیم پرداخت .

۲ . باید بین عمل اعتقاد و آنچه مورد اعتقاد قرار می گیرد تفکیک نمود . ممکن است عقیده داشت که کلمبوس اقیانوس اطلس را پیمود و همه قرنطیان کذابند و دو و چهار می شود ، یا اینکه حاصل ضرب شش و نه پنجاه و شش است . در تمام این موارد عمل اعتقاد یکی است اما مضمون اعتقاد فرق می کند . من شاید صبحانه ای را که امروز بامداد خوردم و درسی را که هفته قبل دادم و منظره اولین سفرم را به نیویورک بخاطر بیاورم . در همه این خاطرات احساس اعتقاد و تذکری من یکی است فقط آنچه مورد تذکر حافظه من قرار می گیرد فرق دارد . در مورد انتظارات آتیه نیز همین حکم صادق است . تصدیق محض و حافظه همگی از صور اعتقاد محسوب می شود و همه آنها بسا آنچه مورد اعتقاد قرار می گیرد تفاوت دارند هر یک دارای خاصیت ثابتی است که مستقل از مضمون اعتقاد است .

در فصل اول تحلیل و تجزیه تصورات را به عمل تصور و مضمون و متعلق آن دیدیم و مورد انتقاد قرار دادیم . اما تحلیل اعتقاد حاوی سه عامل مشابه است یعنی عمل اعتقاد ، مضمون اعتقاد و متعلق عینی آن . ایراداتی که بر عمل تصور وارد بوده بر عمل اعتقاد وارد نیست . زیرا اعتقاد یک احساس تجربی واقعی است نه امری مفروض مثل عمل تصور اما لازم است اول شرایط بدوی آن را تکمیل نماییم و سپس به بررسی

مضمون اعتقاد بپردازیم . بعد از آن می‌توانیم به مسئله عمل اعتقاد و ماهیت آن برگردیم .

۳. مضمون اعتقاد یعنی آنچه موضوع اعتقاد خاص معینی واقع می‌شود و عمل اعتقاد ، هر دو ، ضرورتاً باید عبارت باشند از وقایع حاضری که در شخص صاحب اعتقاد روی می‌دهد با صرف نظر از متعلق عینی اعتقاد. مثلاً فرض کنید من اعتقاد دارم که «خشایارشا از تنگهٔ بسفر گذشت» متعلق اعتقاد من واقعه‌ای است که مدتها پیش روی داده و من آن را هرگز ندیده‌ام و بخاطر نمی‌آورم ، پس این واقعه بنفسه در هنگامی که من اعتقاد به وقوع آن دارم در ذهن من نیست . و قول به اینکه من به اصل واقعه معتمد صحیح نخواهد بود زیرا آنچه من اعتقاد دارم امری است که بالفعل در ذهن من حاضر است یعنی امری که با واقعهٔ اصلی (بنحوی که در فصل سیزدهم خواهیم دید) ارتباط دارد اما نباید آن را با خود آن واقعه اصلی خلط نمود زیرا واقعهٔ مزبور اکنون روی نمی‌دهد اما اعتقاد به آن در حال حاضر حاصل می‌گردد . امری که در لحظهٔ معینی مورد اعتقاد شخصی واقع می‌شود اگر کل مضمون و محتویات ذهن او را در آن لحظه بدانیم قابل تعیین و تقدیر است اما عبور خشایارشا از تنگهٔ بسفر يك واقعهٔ تاریخی خارجی و غیر ذهنی بوده که با مضمون حالیه کلبهٔ اذهان در زمان حاضر تفاوت دارد. مضمون اعتقاد هر قدر صادق باشد آن امر واقعی نیست که موجب صدق اعتقاد می‌شود بلکه واقعهٔ حاضری است که بنحوی با امر واقع مزبور ارتباط دارد. تمایز میان مضمون و متعلق را قبلاً در تصدیقات و اعتقادات تذکری دیده و توضیح داده‌ایم که مضمون را به عبارت «این امر وقوع

یافته» می‌توان بیان کرد و متعلق تصدیق نفس همان واقعه‌ای است که در گذشته روی داده است .

۴. میان مضمون و متعلق اعتقاد چنانکه مثلاً در قضیه «خشیارشا از بسفر گذشت» دیدیم شکاف عریضی مشهود است . ازدرك این شکاف به نظر اول ممکن است چنین احساس شود که حصول «علم» واقعی به عالم خارج میسر نیست زیرا می‌توان گفت آنچه «می‌دانیم» همان است که اکنون و بالفعل در ذهن ما حاضر است . اگر خشیارشا و بسفر بدآته و عیناً در ذهن ما نباشد شاید چنین بنظر آید که ما از علم به آنها محجوبیم بحث دربارهٔ این احساس را فعلاً نمی‌توان بتفصیل آورد زیرا مستلزم این است که ابتدا «علم» را تعریف کنیم و این کار هنوز وقتش نرسیده، لیکن می‌توان همینقدر به عنوان مقدمه گفت که این حساس مبتنی بر مفهوم و مثالی از علم است که به نظر من درست نیست و اگر خوب در آن تأمل بشود متضمن اتحاد عاقل و معقول است که عرفا به آن معتقدند. می‌گویند این دو در عمل معرفت اتحاد حاصل می‌کنند و لذا اگر این اتحاد حاصل نباشد معرفت صحیح نخواهد بود . اما به نظر من اینگونه احساسات و فرضیات بالکل خطاست . به عقیده من «علم» نسبتی خارجی و پیچیده است که قابل تعریف دقیق نیست و متکی بر قوانین تعلیل است و متضمن هیچ اتحادی نیست جز از آن قبیل که بین علامت و اسم بالای دروازهٔ شهر و خود شهری که مدلول آن واقع می‌شود موجود است . این مسئله را باز در جای دیگر مورد بحث قرار خواهیم داد و در اینجا به همین تذکرات اکتفا می‌شود.

۵. دلالت عینی اعتقاد با این امر مرتبط است که کل یا بعضی

مقومات مضمون آن دارای معنی است. اگر من بگویم «نادرشاه هندوستان را فتح کرد» کسی که معانی الفاظ این جمله خبریه را می‌فهمد بتمامی آنچه درباره ماهیت متعلق اعتقاد می‌توان دانست و از علم به آن صدق خبر مزبور متحقق می‌گردد علم حاصل می‌کند، پیدا است که دلالت عینی هر اعتقادی کلیتاً بنحوی مأخوذ از معنای الفاظ یا صوری است که مضمون آن مندرج است اما پاره‌ای اشکالات را باید در این زمینه از نظر دور نداشت. اولاً شاید گفته شود که صورت‌تذکری فقط از طریق تصدیق‌تذکری کسب معنی می‌کند و در این صورت لااقل در مورد حافظه تصدیق‌تذکری از معانی صور ذهنیه بدوی تر و اصلی‌تری می‌شود. ثانیاً بسیار غریب است که معنی که خود امری مفرد است موجب دلالت عینی گردد که مثنی است یعنی صادق یا کاذب است. این مشکل را باید ابتدا حل کرد و الا هر فرضیه‌ای درباره اعتقاد اختیار کنیم کافی و مقنع نخواهد بود.

اما اکنون هنگام آن است که بحث این شرایط بدوی را خاتمه داده و به تحلیل مضامین اعتقادات بپردازیم.

نخستین چیزی که باید در باب مضمون اعتقاد دانست این است که همیشه مرکب است. مثلاً معتقدیم که شیء معینی دارای صفت معینی است یا با چیز دیگری دارای فلان نسبت معین است، یا اینکه در گذشته بوقوع پیوسته و یا در آینده واقع خواهد شد (به معنایی که در آخر فصل نهم بیان کردیم) یا معتقدیم که کلیه افراد یک طبقه معینی دارای فلان کیفیت‌اند یا اینکه فلان صفت گاهی در افراد طبقه معینی دیده می‌شود، یا اعتقاد داریم که اگر فلان امر واقع یا بد فلان امر دیگر واقع خواهد

شد (مثلاً اگر باران بیاید من چترم را برمی‌دارم) ، یا ممکن است اعتقاد داشته باشیم که امر معینی واقع نمی‌شود یا واقع نشده یا واقع نخواهد شد (مثلاً باران نمی‌آید) یا اینکه یکی ازدو امر باید واقع شود (مثلاً یا شما حرف خود را پس می‌گیرید یا من از شما شکایت خواهم کرد) . فهرست انواع اموری که ممکن است بدان اعتقاد حاصل کرد یا تصدیق نمود الی غیرالنهاییه است اما همه آنها مرکبند .

گاهی ترکیب تصدیقات و اعتقادات به واسطه خاصیت لغت و زبان از نظر مستور و مخفی می‌گردد . مثلاً می‌گوییم فلان کس به خدا معتقد است و ظاهراً شاید چنین بنظر می‌رسد که مضمون اعتقاد او فقط خداست . اما آنچه او واقعاً معتقد است این است که خدا وجود دارد و این دیگر بسیط صرف نیست . همچنین موقعی که کسی صورت تذکری از شیء دارد که مقرون با تصدیق تذکری است اعتقاد او این است که « این واقع شده است » به همان معنایی است که در فصل نهم بیان کردیم و این قضیه یعنی « این واقع شده است » بسیط صرف نیست . به همین منوال کلیه مواردی که مضمون اعتقاد در آن ظاهراً بسیط و ساده بنظر می‌رسد پس از تأمل همگی مؤید این نظرند که مضمون اعتقاد همیشه مرکب است .

ترکیب مضمون اعتقاد فقط به این معنی نیست که مقومات متعدد دارد بلکه میان این مقومات نسب معینی هم قائم است و اگر فقط مقومات آن معلوم باشد دارای تحصیل تام نخواهد بود . مثلاً قضیه « افلاطون قبل از ارسطو بود » و « ارسطو قبل از افلاطون بود » هر دو مضامینی است که ممکن است مورد تصدیق و اعتقاد قرار گیرد و هر چند

که مقومات آنها هر دو عیناً یکی است با هم متباین و حتی متعارض هستند .

مضمون اعتقاد ممکن است عبارت از الفاظ یا صور ذهنیه یا اختلاطی از هردو و یا اختلاطی از هر يك از آنها با يك یا چند احساس مختلف باشد یکی از مقومات آن لااقل باید لفظ یا صورت ذهنیه باشد لیکن ممکن است حاوی يك یا چند احساس هم بشود با چند مثال می‌توان وجوه ممکنه مزبور را روشن یافت .

اول شناختن یا بازشناختن را به هر يك از دو صورت آن ملاحظه کنیم که یکی به صورت « این چیز از فلان قسم است » و دیگری به صورت « این قبلاً هم واقع شده است . » به هر دو صورت احساس فعلی و کنونی از مقومات آن است . مثلاً صوتی می‌شنوید و به خود می‌گویید « اتوبوس » . در اینجا صدای مزبور و لفظ « اتوبوس » هردو از مقومات عقیده شماست و نسبتی هم بین آنها قائم است که در قضیه « آن اتوبوس است » به وسیله فعل « است » بیان شده . به مجرد اینکه عمل بازشناخت به وسیله وقوع لفظ « اتوبوس » انجام شود اعمال شما از آن متأثر خواهد شد یعنی اگر می‌خواهید به اتوبوس برسید تعجیل می‌کنید اگر بخواید با تا کسی بروید عجله نشان نمی‌دهید . در این مورد معمولاً اعتقاد شما احساسی است که صوت باشد و لفظی است که اتوبوس باشد و این دو با یکدیگر به طریقی که می‌توان آن را « حمل » کردن نامید مربوط شده‌اند .

همان صوتی که شنیدید ممکن است به جای لفظ « اتوبوس » صورت خیالی آن را به ذهن شما بیاورد و در این صورت اعتقاد شما

عبارت خواهد بود از يك احساس و يك صورت خیالیه که به نحو مقتضی باهم نسبت یافته‌اند. اعتقاداتی را که از این نوع باشند در اصطلاح «تصدیقات حسی» می‌نامند. چنانکه در فصل هفتم دیدیم صوری که با احساس معینی مقترن هستند غالباً با چنان قوت و صرافت طبع بذهن می‌آیند که اشخاص بی‌خبر نمی‌توانند آن را از خود احساس تمیز دهند. فقط روان‌شناسان یا راصدان متبحرند که از وجود عنصر تذکری واقفند و می‌دانند که باید يك چنین عنصری به احساس ضمیمه گردد تا ادراک حاصل شود. شاید ایراد کنند که آنچه به احساس علاوه می‌شود صور خیالیه بدون تصدیق و اعتقاد است. شك نیست که گاهی ممکن است چنین باشد ولی مسلماً در تمام موارد اینطور نیست. هیچ احتیاجی نداریم به اینکه ثابت نماییم تصدیق یا اعتقاد همیشه در ادراک داخل است و در احساس نیست، همینقدر کافی است که بگوییم گاهی چنین است و در این صورت مضمون اعتقاد عبارت است از يك احساس و يك صورت خیالیه که به نحو مقتضی بایکدیگر نسبت یافته باشند.

در تصدیق تذکری محض فقط صور خیالیه حاصل است لیکن اختلاط لفظ و صورت هم در حافظه بسیار عادی است. مثلاً صورتی از واقعه گذشته در ذهن حاصل می‌شود و می‌گوییم «بلی همین بود» و در چنین موردی صورت و لفظ توأمأ مضمون اعتقاد را متحقق می‌سازند و هنگامی که تذکر و واقعه معینی عادت بشود ممکن است لفظی صرف گردد و تصدیق تذکری در این صورت فقط عبارت خواهد بود از الفاظ و لا غیر. صور مفصل و مرکب اعتقاد و تصدیق بیشتر لفظی است و غالباً انواع مختلف صور خیالیه با آنها مقترن می‌شود اما ارتباط ذاتی با آنها

ندارد و جزء اصلی مضمون اعتقاد نیست. مثلاً وقتی که دربارهٔ نظام شمسی می‌اندیشید شاید صورخیالیۀ مبهمی از عکسها و تصاویری که از زمین در میان ابرها و یا از ستارهٔ مشتری و حلقه‌هایش یا از خورشید در حال کسوف مشاهده کرده‌اید بذهن بیاورید، اما هیچیک از اینها جزء اعتقاد یا تصدیق شما به این حقیقت نیست که سیارات در مدار بیضی شکل به دور خورشید می‌گردند، تنها صوری که می‌توان جزء واقعی این تصدیقات محسوب داشت همانا صور الفاظ است و صور الفاظ را به دلایلی که در فصل هشتم دیدیم نمی‌توان بقطع و یقین از احساس تمیز داد بخصوص که غالباً (اگر نگوییم معمولاً) آنها تصویر احساسیه و جسمیه تلفظ کلماتند.

ممکن نیست که اعتقاد یا تصدیقی فقط عبارت از احساس باشد مگر در مورد الفاظ، مثلاً که احساس دارای تداعیاتی است که آن را به منزلهٔ علامت، واجد معنی یعنی قابل دلالت می‌سازد. علت آن است که دلالت عینی ذاتی تصدیق است و دلالت عینی خود مأخوذ از معنی است. وقتی که می‌گوییم اعتقاد مرکب از احساس و لفظ هر دو است مراد ما انکار این نیست که الفاظ در مواردی که صور خیالیۀ محض نباشند احساس هستند، منظور ما این است که حصول آنها (به عنوان علامت و حکایت از امر دیگری است نه ذاتاً و بالاصالة. در مورد صدای اتوبوس که مثال زدیم وقتی که آن را می‌شنوید و لفظ «اتوبوس» را ادا می‌کنید صوت و لفظ هر دو احساس است (اگر کلمهٔ اتوبوس را واقعاً تلفظ کنید) در صورتی که صوت مسموع جزئی از امر واقعی است که اعتقاد شما را قرین صدق می‌سازد در حالی که لفظ اتوبوس جزئی از

این امرواق نیست. آنچه در حقیقت جزء امرواق متعلق اعتقاد شما قرار می‌گیرد معنی لفظ « اتوبوس » است نه خود آن لذا در تصدیق و اعتقاد لفظ به عنوان علامت و حکایت از معنی خود می‌آید در صورتی که صدای اتوبوس هم داخل در تصدیق است و هم جزء متعلق آن و همین امر است که الفاظ را به عنوان علامت از وقوع احساسات بالذات و بالاصالة متمایز می‌سازد. متعلق واقعی تصدیق حاوی نفس و عین احساساتی است که بالاصالة در آن داخل می‌شود ولی فقط حاوی معانی الفاظی است که به عنوان علامت و دلالت بر معانی در تصدیق داخل می‌گردد.

برای رعایت سهولت و سادگی از مواردی که احساس بالاصالة جزء مضمون تصدیق قرار می‌گیرد صرف نظر می‌کنیم و به مواردی که فقط صور و الفاظ دخیلند اکتفا می‌نماییم. در اینجا هم مواردی را که صور و الفاظ توأماً در یک مضمون اعتقاد واقع می‌شوند حذف می‌کنیم و بحث خود را منحصر به دو مورد می‌نماییم (الف) وقتی که مضمون اعتقاد کلاً عبارت از صور خیالیه است و (ب) وقتی که کلاً عبارت از الفاظ است. موارد ترکیب مضمون از صور و الفاظ حائز اهمیت خاصی نیست و حذف آن تأثیری ندارد.

به عنوان مثال موردی از عمل حافظه را در نظر می‌گیریم. فرض کنید درباره‌ی اتاق آشنا و مانوس می‌اندیشید و صورت خیالیه‌ی آن را بذهن می‌آورید و در این تصویر پنجره‌ی اتاق در سمت چپ در ورودی آن قرار دارد. در این صورت به صحت این تصویر بدون دخالت کلمات تصدیق دارید و اعتقاد شما کلاً مرکب از صور ذهنیه است که هر گاه بلفظ بیان

کنید چنین می‌شود: «پنجره درست چپ در اتاق است» ممکن است خود شما این الفاظ را ادا کنید و به آن تصدیق نمایید و در این صورت از مضمون تصویری یا ذهنی به مضمون لفظی معادل و مطابق آن منتقل می‌شوید. در هر دو مورد مضمون مختلف است اما مدلول عینی آنها یکی است. از این مثال ساده می‌توان نسبت بین اعتقادات ذهنی و تصدیقات لفظی را درست درک کرد ولی در مواردی که پیچیده‌تر است البته امر به این سادگی نخواهد بود.

حتی در مورد این مثال ساده هم می‌توان گفت که مدلول عینی مضمون لفظی عیناً با مضمون ذهنی یکی نیست زیرا صورخیالیه دارای ضمایم و علایقی هستند که در صورت تبدیل به لفظ از میان می‌رود. یعنی پنجره‌ای که در تصویر ذهنی هست پنجره انتزاعی صرف نیست شکل و اندازه معین دارد و فقط اجمالاً در سمت چپ در نیست بلکه با آن فاصله معینی دارد و غیر ذلك. البته این ایراد بطور کلی خالی از وجهی نیست اما در پاسخ آن می‌توان گفت که اولاً تفصیلات و علایق انضمامی صور ذهنیه به آن حد نیست که بیان وافی آن را بلفظ غیر ممکن سازد زیرا این علایق و علائم مجمل و ناقص است و اوصاف مهمه آن را می‌توان با تعدادی الفاظ متناهی ولو کثیر و مکرر بیان نمود. و ثانیاً زیرا که دخول صور ذهنیه در مضمون تصدیق به واسطه این است که قابل دلالت بر معنی است و معانی آنها معمولاً به آن تفصیل و ترکیب خود آنها نیست و باره‌ای از خواص آنها بالکل فاقد معنی است. از این رو شاید می‌توان آنچه را که در مضمون ذهنی تصدیق حائز معنی است استخراج نمود و به قالب لفظ در آورد و در این صورت مضمون لفظی

و مضمون ذهنی هر دو دارای مدلول عینی واحدی خواهند بود .

مضمون تصدیق یا اعتقاد وقتی که بلفظ بیان شود همان (یا تقریباً همان) چیزی است که در منطق به آن «قضیه» می‌گویند . قضیه يك سلسله الفاظی است (گاهی هم ممکن است فقط لفظ واحدی باشد) که امری را بیان می‌کند که قابل تصدیق یا تکذیب باشند . مثل اینکه «همه مردم فاینند» یا «کلمبوس امریکا را کشف کرد» یا اینکه «نادرشاه به مرگ طبیعی درگذشت» و یا «همه فیلسوفان دانا هستند» اما هر سلسله یا مجموعه‌ای از کلمات، یعنی هر کلامی قضیه نیست زیرا فقط مجموعه الفاظی که دارای «معنی» یا به اصطلاح ما «مدلول عینی» باشد قضیه محسوب می‌شود . هر گاه هر يك از کلمات جداگانه معنی داشته باشد و قواعد ترکیب کلمات برای تشکیل جملات یعنی قواعد نحوی هم مراعات شود، قضیه حاصله ایجاباً و ضرورتاً دارای معنی خواهد بود و به همین جهت است که معنی هر جمله را ولو تا به حال آن را نشنیده باشیم می‌توانیم بفهمیم . مثلاً تا به حال شاید این قضیه را نشنیده باشید که «غذای معمولی اهالی جزیره آندامان آبگوش است» اما اشکالی در فهم آن نخواهید داشت . اما مسئله نسبت میان معنی جمله و معانی الفاظ جداگانه مسئله مشکلی است و محل بحث آن اینجا نیست و اشاره به آن فقط از نظر بیان ماهیت قضایا بود . حد اطلاق قضیه را می‌توان طوری توسعه داد که شامل مضمون ذهنی یا تصویری تصدیقاتی بشود که مرکب از صور ذهنیه است . مثلاً در مورد تذکراتی که پنجره آن سمت چپ درب ورودی است وقتی که مضمون ذهنی را تصدیق کنیم قضیه مرکب خواهد بود از مجموع صورت ذهنیه پنجره که در

سمت چپ واقع است و صورت ذهنیه در ورودی که سمت راست واقع شده است. این قبیل قضایا را به عنوان «قضایای تصویریه» و قضایایی را که بلفظ بیان می‌شود به عنوان «قضایای لفظیه» از هم تمیز داده و به این اسامی خواهیم نامید. قضایا را می‌توان کلیتاً با مضامین بالفعل یا ممکن تصدیقات یکی دانست و گفت که آنچه مورد تصدیق یا تکذیب قرار می‌گیرد قضایاست. در منطق با قضایا سروکار داریم نه با تصدیقات ذهنیه زیرا منطق به آنچه واقعاً افراد بدان تصدیق یا اعتقاد دارند علاقه ندارد و علاقه آن فقط به شرایط و موجباتی است که صدق یا کذب تصدیقات ممکنه را معین می‌سازد. پس حتی الامکان جز در مواردی که نفس تصدیق یا اعتقاد مورد بحث باشد به بررسی قضایا خواهیم پرداخت که ساده‌تر و آسانتر است.

ظاهراً باید گفت که قضایای تصویریه یا ذهنیه بدوی‌تر و زماناً مقدم بر قضایای لفظیه است و به زمانهای قبل از وضع لغت می‌رسد و موجبی نیست که بگوییم صور تذکری یا محفوظه توأم با آن حس اعتقادی ساده است که عنصرذاتی و اصلی حافظه محسوب می‌شود، قبل از وضع زبان و لغت وجود داشته است و حتی شاید انکار وجود آن در حیوانات عالیه پایین‌تر از انسان هم بی‌وجه و بلا تأمل باشد. تصدیقات یا اعتقادات بدوی انسان بخصوص آنها که الحاقشان به احساس محض سبب ادراک امور می‌شود غالباً از حد صور ذهنیه تجاوز نمی‌کنند. مثلاً بیشتر اعیان مرئی که ما در حول و حوش خود می‌بینیم سبب بروز صور ذهنیه لمسیه می‌شود و احساسی که از رؤیت يك نیمکت در ما حاصل می‌شود غیر از احساسی است که از رؤیت يك تخته سنگ مرمر حاصل

می‌گردد و علت اختلاف احساس بیشتر اختلاف در تحریک تخیل لمسیه ماست. شاید ایراد شود که صور ذهنیه لمسیه فقط حضور دارد بدون اینکه مقارن با تصدیق باشد اما به نظر من این رأی هر چند گاهی صحت دارد اما به عنوان قاعده کلی مبتنی بر حصر تصدیق به تصدیقات صریح و از روی استشعار است در صورتی که اغلب اعتقادات ما مانند اغلب آرزوهایمان «غیر مستشعر به» و ناخود آگاه است، به این معنی که هرگز به خود نمی‌گوییم که واجد آنها هستیم. این قبیل اعتقادات وقتی خود را ظاهر می‌سازند که امید و انتظاراتی که از آنها بر می‌خیزد بنحوی از انحا بر آورده نشود. مثل اینکه کسی چای را در لیوان بریزد و شما به خیال اینکه شراب است آن را بنوشید یا اینکه پای خود را روی کف اتاقی می‌گذارید به خیال اینکه آجر کاشی است ولی بعد می‌فهمید که قالی نرمی است که به شکل کاشی بافته‌اند. حس تعجب و تکانی که در این موارد حاصل می‌شود ما را از انتظارات و توقعاتی که عادتاً داخل در ادراکات ما می‌شود آگاه می‌سازد و این قبیل انتظارات را باید جزء اعتقادات محسوب داشت و لول اینکه معمولاً متوجه آنها نباشیم و بلفظ بیان نکنیم. بخاطر دارم که يك روز کبوتری را جلوی آینه گذاشته بودند و حیوان مکرر خود را به آن می‌زد تا به کبوتر دیگری که به خیال خود در آن می‌دید حمله کند. به نظر من این کبوتر همان حالت تعجبی را یافته بود که اگر در انسان ادامه یابد او را بر آن می‌دارد که به رأی بار کلی بگردد و بگوید متعلقات حس فقط در ذهن موجود است. انتظار و توقع این کبوتر را هر چند که بلفظ بیان نشود به نظر من باید در زمره اعتقادات آورد.

اکنون باید به این مسئله بپردازیم که عمل تصدیق و اعتقاد به تمایز از مضمونی که مورد اعتقاد واقع می‌گردد چیست و مقومات ذاتیه آن کدام است.

اولاً باید تذکر داد که وضع حالت ذهنی شخص نسبت به مضمون واحد فرق می‌کند برای مثال فرض کنید که صورت خیالیه از غذای صبحانه خود در ذهن دارید. در اوایل صبح انتظار آن را می‌کشید، پس از رفتن سرکار آن را بخاطر می‌آوردید، اگر کسی از شما جزئیات آن را بپرسد احساس شك و تردید می‌کنید، هنگام شب و رفتن در بستر بدون آنکه آن را با امر خارجی دیگری مربوط نمایید بدن می‌آوردید، اگر گرسنه باشید آن را آرزو می‌کنید و اگر بیمار باشید از آن احساس کراهت می‌نمایید. از لحاظ احراز تحصیل و تبیین فرض می‌کنیم که مضمون خاطره شما از صبحانه يك تخم مرغ است در این صورت وضع و حالت ذهنی شما نسبت به این مضمون چنین خواهد بود: «انتظار دارم امروز صبح يك تخم مرغ بخورم»، «بیاد دارم که صبح يك تخم مرغ خوردم»، «آیا امروز صبح تخم مرغ خوردم؟»، «صبحانه امروز تخم مرغ بود. خوب که چه بشود؟»، «امیدوارم صبحانه فردا تخم مرغ باشد»، «می‌ترسم باز صبح به من تخم مرغ بدهند و حتماً فاسد خواهد بود.» البته نمی‌خواهم ادعا کنم که همه حالات و هیئات ذهنی خود را در باره این مطلب بر شمرده‌ام منظورم این است که حالات و هیئات بسیاری هست که همگی در باره يك مضمون واحد یعنی «تخم مرغ صبحانه» است.

این حالات ذهنی همگی غایی و نهایی نیست. آنها که متضمن

میل و کراهت است در فصل سوم مورد بحث قرار گرفت ، در اینجا فقط نسبت به آنها که جنبه معرفتی دارند می پردازیم . در مورد حافظه سه قسم تصدیق یا اعتقاد را از هم تمیز دادیم که هر سه متوجه مضمون واحد است یعنی خاطره گذشته ، انتظار آینده و تصدیق صرف بدون اینکه هیچگونه قید زمانی در احساس اعتقادیه دخیل باشد . لیکن قبل از بسط کلام در این باره باید دو نظریه دیگر را نیز مورد ملاحظه قرار داد و این دورای از جهاتی با روش رفتار ظاهر بیش از نظریه ای که من اختیار کردم مطابقت دارد .

۱. نظریه اول این است که فصل ممیز تصدیق یا اعتقاد منشأیت اثر یا فاعلیت آن است . قصد من این نیست که چنین نظری را به نویسنده خاص معینی نسبت بدهم منظورم فقط این است که به فرض آنکه کسی به آن معتقد باشد صحت و اعتبار آن را مورد نقد قرار دهیم .

قبلا در تعریف معنی الفاظ صور ذهنیه گفتیم که معنی آنها بر حسب تأثیرات علی یعنی متداعیات آنها تعیین می گردد ، هر لفظ یا صورت ذهنیه به واسطه اینکه با مدلول خود متداعیات مشترک پیدا می کند کسب معنی می نماید .

اما ما می خواهیم « اعتقاد » را بر حسب منشأیت اثر از نوع دیگری یعنی از لحاظ تأثیر فاعلی در ایجاد حرکات ارادی تعریف نماییم (در تعریف حرکات ارادی گفته شده که آن حرکات حیاتی است که از حرکات انعکاسی متمایز و متضمن دخالت مراکز عصبی است) . من نمی خواهم مفاهیمی از قبیل « خود آگاهی » یا « اراده » را ملاک تمیز میان آنها قرار دهم زیرا به عقیده من مفاهیم مزبور به هر نحوی تعریف

شود مطرداً صدق نمی‌کند بعلاوه مقصود از این است که فرضیه ما حتی‌المقدور بر حسب اعمال بدنی و رفتار ظاهری باشد و اگر مفاهیمی مانند «خود آگاهی» یا «اراده» را داخل سازیم این مقصود حاصل نخواهد شد، معیناً از لحاظ مقصود ما ضروری است که بنحوی از انحاء ملاکی برای تمیز حرکات ارادی از انعکاسی اختیار کنیم زیرا اگر بگوییم که حرکات انعکاسی هم متضمن تصدیق و اعتقاد است نتیجه غریب و باطل نما خواهد نمود). به موجب این تعریف مضمون ذهنی وقتی «مورد تصدیق و اعتقاد» واقع می‌شود که در ما ایجاد حرکتی بنماید. اگر شما به من بگویید «فرض کنید که پلنگی از قفس گریخته و در کوچه‌رو به ما می‌آید». یا اینکه بگویید «پلنگی از قفس گریخته و رو به سوی ما می‌آید» صورت ذهنیه‌ای که حاصل می‌شود در هر دو یکی است اما عکس-العمل من در این دو مورد با هم اختلاف شدید دارد. در مورد اول من سکون و آرامی خود را از دست نخواهم داد ولی در مورد دوم ممکن است اینطور نباشد. به موجب فرضیه مختار ما به واسطه همین اختلاف تأثیر است که در مورد دوم من به قضیه مزبور اعتقاد دارم و در مورد اول اعتقاد ندارم یعنی وقتی می‌گوییم به الفاظ و صور ذهنیه اعتقاد داریم که در ما ایجاد حرکات بدنی بنمایند.

گرچه فرضیه فوق به نظر من ناقص است اما خالی از حقیقت نیست و آنطور که در بدو نظر می‌نماید نمی‌توان آن را به آسانی رد کرد.

البته می‌توان ایراد کرد که بسیاری امور مورد اعتقاد و تصدیق ما است که ایجاب هیچگونه حرکت بسدنی نمی‌کند. مثلاً من معتقدم

که بریتانیای کبیر جزیره است ، نهنگ از پستانداران است و شارل اول را اعدام کردند و غیر ذالک ، و دربدو نظربدیهی می نماید که این-گونه اعتقادات معمولاً هیچگونه عملی را از جانب من ایجاب نمی کند. اما اگر مطلب را درست بررسی کنیم مشکوکتر می شود . زیرا اولاً باید اعتقاد استعدادی را از اعتقاد بالفعل و واقعی تفکیک نمود . مثلاً ماچنان سخن می گوئیم که گویی همیشه معتقدیم که شارل اول اعدام شد ولی حقیقت این است که ما همیشه حاضریم که اگر این موضوع به میان آید آن را تصدیق کنیم امری که مورد تحلیل است تصدیق بالفعل است نه استعداد دائم اعتقاد . اما مواردی که تصدیق ما به اعدام شارل اول اعتقاد بالفعل می شود کدام است؟ در درجه اول هنگام امتحانات و پاسخ سؤالات است که حرکات بدنی خود را در تحریر جواب امتحان ادراک می کنیم یا در اثنای محاورات که می خواهیم معلومات تاریخی خود را ابراز داریم ، یا درحین مناظرات سیاسی که می خواهیم نتایج احتمالی اقدامات رژیم معینی را پیش بینی نماییم و در تمام این موارد حاصل اعتقاد ما حرکات بدنی است چه به صورت تحریر و چه به صورت تکلم .

باقی می ماند اعتقادی که فقط در هنگام «تفکر» حاصل می شود . مثلاً می توان يك قضیه تاریخی را که درباره آن کتابی خوانده ایم بیاد آورد و آنچه را بخاطر می آوریم مورد تصدیق ما قرار می گیرد در حالی که شاید هیچگونه حرکت بدنی در ما ایجاد ننماید . راست است که آنچه مورد اعتقاد است ممکن است همیشه مؤثر در اعمال ما باشد مثلاً اگر تخت و تاج کشور گرجستان را به من پیشنهاد کنند ابتدا از آن استقبال می کنم و درصدد تهیه وسایل مسافرت به آنجا بر می آیم.

اما پس از تأمل ، سرنوشت شارل اول و سایر پادشاهانی را که بدعا قبت شدند بخاطر می آورم و منصرف می شوم . اما اینگونه پیشامد نادر است و اعتقاد من به اعدام شدن شارل اول همواره توأم با چنین تأییراتی نیست و نتیجه ظاهراً این است که هر چند اعتقاد ممکن است در عمل انسان تأثیر کند و این در وقتی است که ارتباط با امری عملی داشته باشد اما غالباً بالفعل موجود است (نه به صورت استعداد محض) بدون اینکه هیچگونه حرکت ارادی ایجاد نماید . اگر این درست باشد تعریف تصدیق یا اعتقاد بر حسب تأثیر آن در اعمال ارادی ممکن نخواهد بود .

دلیل دیگری بر رد این فرضیه می توان اقامه کرد که بیشتر جنبه نظری دارد. بدیهی است که هر قضیه ای را می توان یا مورد تصدیق قرار داد و یا بدون تصدیق صرفاً آن را ملاحظه نمود، یعنی هم می توان تخم مرغ صبحانه را انتظار کشید و هم ممکن است فرض و احتمال آن را اندیشید . در بالا راجع به امکان دعوت به سلطنت گرجستان مثالی زدم اما احتمال وقوع چنین امکانی هرگز مورد تصدیق و اعتقاد من نیست. پس واضح است که چون تصدیق و ملاحظه دارای آثار مختلفند به این معنی که اولی موجب حرکات بدنی می شود و دومی چنین حرکاتی ایجاد نمی کند لامحاله بین آنها يك اختلاف ذاتی هست زیرا اگر عیناً یکی بودند تأثیرات آنها نیز مشابه می بود . اما چنانکه دیدیم اختلاف میان اعتقاد به قضیه معینی و صرف ملاحظه آن اختلاف در مضمون نیست لذا بالضرورت باید امری علاوه بر مضمون در يك یا هر دو باشد که وقوع تصدیق به مضمون را از وقوع صرف ملاحظه آن متمایز

می‌سازد. از لحاظ نظری صرف این عامل اضافی یا در تصدیق است و یا در ملاحظه محض یا آنچه به تصدیق ضمیمه می‌شود غیر از آن امر اضافی است که به ملاحظه محض ضمیمه می‌گردد و اکنون به نکته دومی که قبلاً بدان اشاره کردیم می‌رسیم.

۲. بنابر فرضیه‌ای که اکنون مورد بررسی قرار می‌دهیم تصدیق و اعتقاد با هر اندیشه‌ای که از خاطر ما می‌گذرد قرین است، مگر اینکه عامل مثبتی دخالت کند و آن را بلا اثر سازد. به موجب این فرضیه تصدیق امر مثبتی نیست لیکن شك و عدم اعتقاد عوامل مثبتند. آنچه ما به نام اعتقاد می‌خوانیم حاوی مضمون مناسبی است که دارای کلیه آثار خاصه اعتقاد خواهد بود، مگر اینکه امر دیگری توأماً عمل کند و مانع از تأثیر آنها گردد. ویلیام جیمز در جلد دوم کتاب روان‌شناسی خود (ص ۲۸۸) به نقل غیر دقیق از اسپینوزا این فرضیه را بیان نموده و آن را تأیید می‌نماید.

«فرض کنیم کودکی پیش خود اسبی را در خیال مجسم می‌سازد و به هیچ چیز دیگر توجه ندارد. از آنجا که این تخیل متضمن وجود اسب است و کودک هیچگونه ادراکی که فافی وجود آن باشد ندارد بالضرورت اسب را حاضر می‌پندارد و نمی‌تواند در وجود آن شك کند و لونسبت به آن هیچگونه یقینی نداشته باشد. من منکر این هستم که انسان در حین تخیل واجد هیچگونه تصدیق نیست، زیرا تخیل اسب بالذات چه می‌تواند باشد؟ اگر ذهن غیر از اسب بالدار در پیش روی خود چیزی نمی‌بیند ناگزیر باید آن را حاضر پندارد و موجهی برای شك در وجود آن نبیند و قدرت نفی وجود آن را نداشته باشد، مگر اینکه خیال

اسب بالدار توأم با تصویری گردد که ناقض و نافی وجود آن باشد» (از کتاب اخلاق اسپینوزا ص ۴۹) .

جیمز با این نظر موافقت تام دارد و در تأیید آن این نکته را علاوه می‌نماید که «هرامری مادام که نفی و نقض نشده باشد به خودی خود مورد تصدیق قرار می‌گیرد و به عنوان حقیقت مسلم قبول می‌شود» .

اگر نظریه فوق‌درست باشد فرض احساس خاصی به نام «اعتقاد» دیگر ضرورتی نخواهد داشت و مجرد وجود صور ذهنیه آنچه را لازم است حاصل خواهد نمود و حالت ذهنیه که در آن قضیه را فقط مورد ملاحظه قرار می‌دهیم بدون اینکه نسبت به آن اعتقاد یا عدم اعتقاد داشته باشیم به‌عمل ذهن و حاصل تأثیر عامل مخالفی خواهد بود که بر قضیه تصویری مزبور یک حالت مثبت احساسیه ضمیمه می‌سازد که می‌توان آنرا تعلیق یا عدم اعتقاد نامید و این احساس شبیه حالت شخصی است که منتظر علامت است تا در مسابقه دو شروع به دویدن کند. حالت چنین شخصی با اینکه حرکت نمی‌کند با حالت شخصی که بآرامی مشغول استراحت است فرق فاحش دارد. به همین منوال کسی که قضیه‌ای را ملاحظه می‌کند بدون اینکه آن را تصدیق نماید تحت فشار و تنش است و از تمایل طبیعی خود به اینکه نسبت به قضیه مزبور عمل نماید جلوگیری می‌کند و اگر مانعی در مقابل نداشت مسلماً چنین می‌کرد. پس بر طبق این نظریه اعتقاد بدو و اولاً عبارت است از مجرد وجود صور ذهنیه مقتضی و مناسب و فارغ از تأثیر عوامل مخالف.

در تأیید این نظریه دلایل زیادی می‌توان اقامه کرد و عدم کفایت

آن مورد تأمل بسیار است زیرا مسئله احلام و صور و همیه صرف را حل می کند و مطابقت آن با جریان رشد عقلی مؤید صحت آن است. شك و تعلیق و حکم و عدم اعتقاد همگی مؤخر بر تصدیق بلافکر و پیچیده تر از آن بنظر می رسد. اعتقاد به عنوان امر مثبت به فرض حصول بنا به این نظریه مولود شك و در واقع تصمیمی است که بعد از احتجاج حاصل می گردد و مجرد قبول «این امر معین» نیست بلکه قبول «این امر ترجیحاً بر امر دیگری» است. فرض اینکه سنگ مثلاً صور ذهنیه ای از صاحب غایب خود (البته صور شمیّه) یا از خرگوش که خواب شکار آن را می بیند داشته باشد مشکل نیست، اما فرض اینکه دارای صور خیالیّه محض باشد که نسبت به آنها هیچگونه تصدیقی نداشته باشد بسیار مشکل است.

باید اذعان کرد که صورت ذهنیه محض بدون اقتران با احساس مثبت معینی که «اعتقاد» باشد خود دارای نوعی قوت است و به این معنی صورت ذهنیه فارغ از تأثیر مخالف حائز همان قوتی است که تصدیق و اعتقاد از آن بهره دارد. اما با احراز صحت بازهم این فقط ساده ترین انواع تصدیق و اعتقاد را توجیه می نماید یعنی شامل حافظه نمی شود و همچنین اعتقاداتی را که مانند قضایای ریاضی بلافاصله مؤدی به عمل نمی گردد، تبیین نمی نماید. پس نتیجه چنین می شود که احساس تصدیقیه ای نظیر شك و عدم اعتقاد باید حاصل باشد ولو اینکه ایجاد اموری مشابه با اعتقاد به وسیله صور ذهنیه بلامعارض نیز ممکن باشد.

۳. اکنون به قول مختار در این باب می رسیم. به نظر من چنین

می‌رسد که لا اقل وجود سه قسم اعتقاد مسلم است یعنی خاطرات گذشته و انتظارات آینده و تصدیق محض و مجرد و هر يك از اینها مقرون به يك احساس واحد یا ترکیبی از احساساتی است که منضم به مضمون اعتقاد است. مطلب را می‌توان با ذکر مثالی توضیح داد. فرض کنیم من به وسیلهٔ صور ذهنیهٔ غیر لفظیه اعتقاد حاصل کرده‌ام که باران خواهد آمد در اینجا و عنصر مرتبط داریم که یکی مضمون اعتقاد است و دیگری انتظار وقوع آن. مضمون اعتقاد در اینجا عبارت از صور ذهنیهٔ ظهور مرثیه باران و احساس رطوبت و احساس صدای قطرات آب است که همگی با هم به همان نحوی که در صورت وقوع بالفعل باران مرتبط می‌شدند مربوط می‌گردند و لذا مضمون اعتقاد امری است مرکب از صور ذهنیهٔ مزبور. همین مضمون عیناً ممکن است داخل در خاطرهٔ گذشته «باران می‌آمد» بشود یا در تصدیق محض به صورت «بارندگی امری واقع است» در آید. اختلاف این موارد با یکدیگر و با انتظار وقوع آن ناشی از مضمون نیست، ناشی از احساس اعتقادیه است. من شخصاً ادعا ندارم که بتوانم احساساتی را که مقوم خاطرهٔ گذشته یا انتظار وقوع در آینده و یا تصدیق محض است تحلیل نمایم ولی مدعی هم نیستم که تحلیل آنها غیر ممکن است مثلاً احساسات اعتقادیه دیگری در اموری از قبیل قضایای شرطیه لزومیه و منفصله می‌توان تصور کرد و حتی وجود احساس عدم اعتقاد هم غیر ممکن نیست. توأم بودن مضمون اعتقاد و احساس اعتقادیه کافی نیست و به وجود يك نسبت خاصی هم بین آنها باید قائل شد از نوع نسبتی که بیان لفظی آن را به این عبارت می‌توان کرد که «فلان مضمون مورد تصدیق و اعتقاد است». اگر این امر واضح نباشد می‌توان بدلیل ثابت

کرد زیرا هرگاه مجرد اجتماع و توأم بودن مضمون و احساس اعتقاده کافی باشد هر وقت که يك احساس تذکری حاصل شود می بایستی هر قضیه‌ای را که در همان حین به ذهن ما بیاید بخاطر آوریم در حالی که چنین نیست و ما در آن واحد می توانیم يك قضیه معینی را بخاطر بیاوریم و دیگری را در همان حین فقط لحاظ نماییم .

اکنون تحلیل خویش را در باب تصدیق محض قضیه غیر مفلوظ به شرح زیر خلاصه می کنیم :

(الف) قضیه‌ای داریم مرکب از صور ذهنیه مرتبط و امکاناً پاره‌ای حسیات. (ب) احساسی داریم که آن احساس تصدیقه یا اعتقاده می نامیم که بنا به فرض احساس مرکبی اسب و محتاج تحلیل است. (ج) نسبتی داریم که فی الواقع میان احساس تصدیق و خود قضیه قائم است چنانکه گوئیم فلان قضیه همان است که تصدیق کرده ایم . در مورد سایر صور احساسی اعتقاده کافی است که در تحلیل خود به همین منوال تعدیلات لازم را بعمل آورده و نتیجه بگیریم .

اگر تحلیلی که از تصدیق و اعتقاد بعمل آوردیم درست باشد استعمال الفاظ در بیان اعتقادات ممکن است موجب اشتباه گردد زیرا تفکیک میان خاطره واقعی و تصدیق قضیه مربوط به گذشته به عبارت لفظی ممکن نیست . قضیه « من امروز بامداد چاشت خوردم » و قضیه « نادرشاه هندوستان را فتح کرد » . به صورت لفظ واحدی بیان می گردد در حالی که (اگر چاشتم درست بیادم باشد) این دو قضیه مبین و قایعی است که از نظر روان شناس با هم اختلاف فاحش دارند . در مورد قضیه اول من مضمون آن را که « خوردن چاشت » باشد بخاطر دارم ، در

مورد قضیه دوم من مضمون « فتح هندوستان به دست نادر » را تصدیق می‌کنم . اما « ماضیت » فقط ، در قضیه دوم جزء مضمون قضیه قرار دارد . همین حکم دربارهٔ اختلاف میان انتظارات آینده صدق می‌کند یعنی مثلاً در مورد انتظار وقوع رعد بعد از ظهور برق و در تصدیق قضایای مربوط به آینده عموماً حاصل می‌کنیم چنانکه در کلیهٔ موارد حصول علم استنتاجی دربارهٔ آنچه در آتیه واقع خواهد شد دیده می‌شود .

نظریه‌ای که دربارهٔ اعتقاد فوقاً بیان گردید و مورد تأیید من است جز در مورد تمایز میان اقسام احساس اعتقادیه مانند حافظه و انتظار حاوی نکتهٔ تازه‌ای نیست . جیمز می‌گوید « هر کس فرق میان تخیل امری را با اعتقاد به وجود آن ، یعنی فرض کردن قضیهٔ معینی و تصدیق به صحت آن را می‌داند و می‌فهمد . اعتقاد یا احساس واقعتاً ذاتاً و حقیقتاً بیشتر به احساس شباهت دارد تا چیزهای دیگری » . (جلد دوم کتاب روان‌شناسی ص ۲۸۳) . سپس جیمز مطلب را دنبال نموده ، می‌گوید که مستی حاصل از الکل و از آن بیش حالت تخدیر از « اکسید ازت » احساس اعتقاد را تشدید می‌کند و در مورد مادهٔ شیمیایی مذکور انسان از صمیم دل و جان احساس یقین حاصل می‌کند در حالی که از بیان موضوع یقین و اعتقاد خودش بالکل عاجز است و ظاهراً در این موارد وجود احساس اعتقاد انفصالی وجود دارد و عاری از نسبت عادی آن با مضمون اعتقاد معینی است چنانکه احساس آشنایی گاهی حاصل می‌شود بدون اینکه به عین معین مانوسی تعلق گیرد . احساس اعتقاد وقتی که به این صورت مفصل و مشدد حاصل گردد معمولاً انسان را وامی‌دارد که مضمونی بگوید و با آن مقترن سازد . بیشتر آنچه به نام الهام یا

احساس خلصه عارفانه معروف است به این طریق حاصل می‌شود و احساس اعتقادیه باقوت و شدتی فوق‌العاده خود را تصادفاً با مضمونی که در موقع مقتضی به خاطر ما خطور کرده‌قرین می‌سازد . اما این فرض حاصل از تفکر نظری صرف است و مایل نیستم دربارهٔ صحت آن تأکید و مبالغه نمایم .

تعریف حقیقت و بطلان یا صدق و کذب که موضوع این فصل است در واقع با بحث کلی ما یعنی تحلیل عقل و ذهن ارتباطی ندارد. از نظر روان‌شناسی ممکن است به اقسام مختلف اعتقاد و درجات متفاوت یقین و قطعیت قائل شد لیکن مناط صدق و ملاک تمیز اعتقادات صحیح از خطا به وسیله روان‌شناسی خالص بدست نمی‌آید. حقیقت و بطلان هر اعتقادی منوط به مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع است و این امر واقع ممکن است خارج از دایره تجربه شخصی صاحب اعتقاد باشد. حقیقت و بطلان جز در مورد عقایدی که درباره ذهن خود داریم بر نسبت میان امور ذهنیه با امور خارجیه توقف دارد، ولذا ناچار از حدود تحلیل وقایع ذهنیه فی‌نفسها تجاوز می‌کند. معهذا از بحث حقیقت و بطلان ما را گزیری نیست زیرا می‌خواهیم چنین معتقد باشیم که تصدیقات و اعتقادات ما لا اقل گاهی مؤدی به علم می‌شود و هیچ تصدیقی مؤدی به علم نتواند بود مگر آنکه قرین حقیقت باشد. این بحث که آیا عقل انسان آلت کسب علم است یا نه و اگر چنین باشد آلت بودن آن به چه معنی است، به قدری اهمیت دارد که هر گونه تحلیلی از ذهن بعمل آید باید بر حسب این مسئله باشد. عدم توجه به این مسئله

به منزله آن است که ساعت را بدون اشاره به دقت آن از لحاظ شمارش زمان وصف کنیم یا میزان الحرارة را بدون ذکر اینکه حرارت را اندازه می‌گیرد تعریف نماییم .

در باب علم مشکلات بسیاری است زیرا هم تعریف علم اشکال دارد وهم تشخیص اینکه اصلا علم حاصل است یا نه، و به فرض اینکه تصدیق کنیم که بطور کلی گاهی علم حاصل می‌شود مشکل است بدانیم که در فلان مورد خاص این علم حاصل است یا نه ؟ پس بحث خود را به چهاربخش علیحده تقسیم می‌کنیم .

۱. علم را می‌توان از نظر مکتب رفتار ظاهر به عنوان نوعی پاسخ یا عکس العمل در مقابل محیط لحاظ کرد . این عکس العمل باید پاره‌ای اوصاف مشترك با آلات و ادوات علمی را دارا باشد اما باید پاره‌ای خصوصیات دیگری را هم واجد باشد که منحصر به علم ماست . بطوری که خواهیم دید این نظر مهم است اما جامع نیست یعنی شامل جمیع اوصاف مفهوم علم نمی‌گردد .

۲. ممکن است بگوییم که وجه تمایز میان تصدیقات و اعتقاداتی که مقوم ماهیت علم ماست با اعتقاداتی که خطا یا مشکوک می‌نمایند همانا اوصاف و خواصی است که ذاتی يك عقیده و احدیا مجموعی از عقاید و تصدیقات مرتبطه باشد و در هر صورت بدون رجوع به واقعیات خارجی بتوان اوصاف مزبور را کشف نمود . آرایی که مبتنی بر این اصل است در بین فلاسفه شایع بوده . ولی چنانکه خواهیم دید وجهی برای آن نمی‌توان قائل شد .

۳. معمولا معتقدیم که بعضی اعتقادات صحیح و بعضی خطاست

و این مسئله قابلیت اثبات تصدیقات را پیش می‌آورد به این معنی که سؤال می‌شود آیا هیچگونه شرایط و اوضاعی را می‌توان تصور کرد که به موجب آن جایز باشد، نسبت به صحت و حقیقت اعتقاد یا تصدیقی به درجه یقین و قطعیتی فوق‌عادی و متعارف‌نایل گردیم. بدیهی است که اوضاع و شرایطی که مؤدی به چنین یقین و قطعیتی گردد فی الواقع موجود است و ما می‌خواهیم از بررسی و تأمل در آنها آنچه ممکن است استفاده کنیم.

۴. بالاخره مسئله تعریف صوری حقیقت و خطا و اخذ و تحصیل مرجع و مدلول عینی قضیه از معانی اجزای لفظیه آن است.

اکنون این چهار مسئله را بترتیب مورد بحث قرار می‌دهیم.

I. خرد انسانی را می‌توان به منزله آلتی دانست که در مقابل محرکات مختلف عکس‌العملهای متفاوت ظاهر می‌سازد. اگر این واکنشها را از خارج مشاهده کنیم هرگاه دو خاصیت «دقت» و اقتضا و «مصلحت» در آنها مشهود باشد می‌گوییم حاکی از علم و ادراکند. اما این دو خاصیت از هم متمایز و حتی گاهی بایکدیگر معارضند. مثلاً اگر پلنگی ما را دنبال کند دقت حکم می‌کند که برگردیم و او را ببینیم ولی اقتضا و مصلحت حکم می‌کند که هر چه زودتر فرار کنیم و در پی کسب علم درباره او برناییم. مسئله اقتضا و مصلحت را بعداً دوباره مورد بحث قرار خواهیم داد و فعلاً به بحث درباره دقت می‌پردازیم.

وقتی که به شخصی از خارج می‌نگریم آنچه از وی مشاهده می‌توان کرد حرکات بدنی اوست نه عقاید و افکار وی. علم او را باید از حرکات بدنی او، بخصوص از گفته‌ها و نوشته‌هایش استنباط کرد. فعلاً از عقاید او صرف نظر می‌کنیم و علم او را فی الواقع منحصر در

گفته و نوشته‌اش می‌نمایم یعنی نظریهٔ مکتب رفتار ظاهر را در بارهٔ حقیقت و بطلان اتخاذ می‌کنیم .

اگر از کودک پرسید «دو دو تا چندتا می‌شود؟» پرسرک جواب دهد «چهار» شما این را دلیل ظاهر بر این خواهید دانست که کودک مزبور می‌داند دو دو تا چندتا می‌شود . اما اگر سؤالات را ادامه دهید و پرسید دو سه‌تا و دوچهارتا و دو پنج‌تا و غیره چندتاست آن پرسرک در جواب همهٔ این سؤالات بگوید «چهار» به این نتیجه خواهد رسید که نمی‌داند چه می‌گوید . همین امر دربارهٔ آلات علمی صادق است . يك «بادنمایی» سراغ دارم که همیشه عقربهٔ آن روبه شمال شرقی است . اگر اول دفعه آن را در يك روز سرد زمستانی ببینید خیال می‌کنید آلت بسیار دقیقی است اما به محض اینکه بهار بیاید و هوا گرم شود اعتماد شما زایل خواهد شد . کودک و بادنمای شمالی ما هر دو يك نقص دارند، یعنی واکنش خود را در قبال اختلاف محرك تغییر نمی‌دهند . آلت دقیق یا شخص عالم عکس‌العملهای خود را بر حسب اختلاف محرکات و برطبق آنها تغییر می‌دهد و این اولین نکته‌ای است که باید در اخذ تعریف «دقت» بخاطر داشت .

حالا کودک دیگری را بطور مثال فرض می‌کنیم که او هم بار اول در جواب سؤال راجع به حاصلضرب دو و دومی گوید چهار . اما در این مورد به جای اینکه هر دفعه سؤال دیگری از او بکنید همان سؤال را هر روز صبح تکرار می‌نمایید و می‌بینید که هر دفعه برسبیل تصادف و اتفاق جواب دیگری می‌دهد و مثلاً می‌گوید ۵ یا ۶ یا ۷ یا عدد دیگر و لذا نتیجه‌ای که اخذ می‌کنید این است که هر چند دفعهٔ اول بنابه اتفاق جواب را

درست گفته اما در واقع نمی‌داند حاصلضرب دو و دو چیست. این طفل به بادنمایی می‌نماید که از کار نیفتاده لیکن دائماً دور خود می‌چرخد و بدون تغییر جهت باد هر آنی بسمتی متوجه می‌شود. نقص این کودک و این بادنما درست خلاف نقیصه آن دوتای اول است زیرا در مقابل محرکی که هرگز تغییر نمی‌کند پاسخهای مختلف می‌دهند.

تعریف دقت را هنگام بحث از اجمال و ابهام حافظه و خاطرات ذهنی قبلا مورد ملاحظه قرار داده بودیم اکنون با قطع نظر از پاره‌ای دقایق و لطایف بحث سابق می‌توانیم بگوییم که آلت دقیق آن است که از نقایصی که دو کودک و دو بادنمای مثالی دارا هستند مبرا و عاری است یعنی :

الف) در مقابل محرکاتی که به نحو مربوط و مقتضی اختلاف دارند و اکنشهای متفاوت نشان می‌دهد.

ب) در صورت عدم اختلاف محرك به نحو مربوط و مقتضی واکنش واحد و ثابتی ظاهر می‌سازد. «نحوه مربوط» بستگی به نوع آلت و غرض و مقصود از آن دارد. در مورد «بادنما»، «امر مربوط» و مورد نظر جهت باد است نه شدت آن در مورد کودک امر مربوط و مقصود الفاظ سؤال است نه بلندی صوت شما یا اینکه مثلا شما پدر او یا معلم او هستید. لیکن اگر شما کودکی همسن خود او می‌بودید این همسالی ارتباط به موضوع می‌یافت و پاسخ مقتضی او فرق می‌کرد.

در این شك نیست که علم به وسیله دقت و واکنش در مقابل انواع معینی از محرکات مثلا در مورد امتحان و آزمایش ظاهر می‌گردد، اما آیا می‌توان گفت که عکس آن نیز صادق است و علم همانا عبارت از

چنین دقت در اظهار عکس العمل باشد . به نظر من ممکن نیست اما تا حدی می توان در این جهت سیر کرد و برای این کار باید نوع دقت و نوع پاسخ یا عکس العملی را که تحقیق آن در موارد حصول علم انتظار می رود صحیحاً تعریف نمود .

از لحاظ بحث حاضر تفکیک ادراک از علم کار مشکلی است زیرا به هر حال علم به صورت اعمالی که مبتنی بر ادراک است ظاهر می گردد . مرغی که در میان درختان پرواز می کند از اصطکاک با شاخه های آنها اجتناب می ورزد و این اجتناب و واکنش در مقابل احساس بصری است و دارای خاصیت دقت است و به سبب آن می توان گفت که مرغ از رؤیت اشیا « علم » دارد به اینکه چه چیزهایی در حول و حوش اوست . از نظر روان شناسان مکتب رفتار ظاهر این علم است و لو روان شناسان مکتب تحلیلی نظر دیگری داشته باشند . در این مورد آنچه « معلوم » است تقریباً همان محرك است اما در مراتب عالیتر علم بین محرك و امر معلوم فرق پیدا می شود . مثلاً شما به تقویم نگاه می کنید و می بینید عید فطر در اوایل سال آینده است در اینجا محرك تقویم است در صورتی که پاسخ و واکنش مربوط به آینده می شود و این هم در مورد آلات علمی نظیر دارد زیرا رفتار و عمل میزان الهوا مثلاً يك محرك فعلی و کنونی دارد لیکن آینده را پیش بینی می کند و از این جهت شاید به تعبیری درست باشد بگوییم که نسبت به آینده علم دارد . علی ایحال نکته ای که می خواهم درباره علم تأکید نمایم این است که امر معلوم شاید که از محرك علم جدا باشد و جزء علت و واکنشی که مقوم ذات علم است نباشد و فقط در مورد علم احساسی یا ادراکی است که محرك و معلوم در شرایط معینی اتحاد دارند .

در علم راجع به آینده مسلماً بین آنها افتراق است زیرا در غیر این صورت پاسخ و واکنش سابق و مقدم بر محرك می بود. در علم انتزاعی نیز از هم انفکاک دارند زیرا امور اعتباری مقرون و مقید به زمان نیست اما علم راجع به گذشته تفصیلاتی دارد که باید به آنها مختصراً اشاره کرد.

هر نوعی از حافظه از نظر بحث ما بتعبیری واکنش یا پاسخ معوقی است. اما این جمله درست ادای مطلب نمی کند. اگر شما چاشنی را آتش بزیند و به تودهٔ دینامیت نزدیک سازید انفجار دینامیت رامی توان به یک معنی واکنش بطئی و معوقی در مقابل روشن کردن چاشنی دانست. اما حقیقت امر این است که انفجار در واقع جزء متأخر از یک جریان متصلی است که اجزای مقدم و اولیهٔ آن به این اندازه مورد علاقهٔ احساس ما واقع نمی شود. اما در مورد عادات چنین نیست. بروز امر مورد اعتیاد دو نوع علت دارد (الف) وقایع گذشته که سبب ایجاد عادت مزبور شده است و (ب) واقعهٔ حاضری که آن را بظهور می رساند. وقتی که وزنه سنگینی را اشتبهاً روی پای خود می اندازید و سپس بد و ناسزا می گوید عادت به استعمال کلمات ناسزا به سبب معاشرت با هم نشینان سابق شماست اما سقوط وزنه بر روی پا آن را به منصفهٔ ظهور می رساند. قسمت عمدهٔ معلومات ما به این معنی عادت است. هر وقت تاریخ تولد مرا بپرسند بنا به عادت پاسخ صحیح می دهم اما نمی شود گفت که تولد من محرك بوده و پاسخ من به سؤال واکنش معوقی در مقابل آن است. لیکن در مورد حافظه این نحوهٔ تعبیر خالی از صحت نیست. در حافظهٔ معتاد امر مورد تذکر جزء ذاتی محرکی است که موجب استقرار عادت شده است. محرك فعلی و کنونی که عادت را بظهور می آورد در صورت

عدم استقرار عادت موجب بروز واکنش دیگری می‌گردید و لذا عادت در ایجاد واکنش دخالت دارد و علل خود عادت نیز به یک واسطه مدخلیت دارند. پس بالضروره هر امری که بخاطر بیاوریم خود از اجزای ذاتیه علل تذکروه خاطر آوردن آن خواهد بود.

با اینکه معلومات ساگامی جزء لاینفک علم ماست لیکن این امر ارتباط با مسئله کلی مورد بحث ندارد که چه قسم واکنشی را به چگونگی محرکی، می‌توان گفت حاکی از علم است؟ البته این واکنش ضرورتاً یک خاصیت را باید واجد باشد یعنی باید عبارت از حرکات اختیاری باشد و لزوم این خاصیت به واسطه ضرورت خاصیت «اقتضا و تناسب» است که فعلاً مورد بحث مانده است. در اینجا می‌خواهیم مفهوم واضح‌تری از نوع دقتی که واکنش علمی باید دارا باشد حاصل نماییم. از استقصا موارد کثیره بخوبی معلوم می‌گردد که در موارد دیگری ممکن است دقت غیر اختیاری واضطراری محض باشد. کاملترین صورت دقت عبارت از دادن پاسخ صحیح به سؤالات معین است و در این کار ماشینهای حساب بمراتب از افراد انسانی بهترند. در پرسش از ماشین حساب باید به زبان خودش سؤال کنید. همچنانکه هنگام سخن گفتن با شخص چینی زبان با وی به فارسی خطاب نمی‌کنید. اما اگر به زبانی که می‌فهمد تکلم نمایید حاصل ضرب عدد ۳۴۵۲۱ را در عدد ۱۹۹۸۷ بدون تأمل و اشتباه به شما خواهد گفت. البته نمی‌گوییم که ماشین حساب جواب را می‌داند زیرا در دادن جواب مقصود و غرضی از خود ندارد، مثلاً نمی‌خواهد شمارا با زیرکی خود بشگفت آورد، یا از اینکه چنین ماشین خوبی است بر خود بیالذ. لیکن از حیث دقت محض ماشین حساب هیچ نقص

و کمبودی ندارد.

دقت درواکنش در مورد پاسخ دادن به سؤالات مفهوم واضحی است اما در موارد دیگر به این وضوح و روشنی نیست. کلیتاً می توان گفت که هر شیء اعم از جاندار یا بیجان نسبت به جنبه معینی از محیط خود «حساس» است، هر گاه رفتار آن بر حسب حضور یا غیاب آن جنبه خاص فرق بکند. مثلاً آهن نسبت به مغناطیس حساس است. اما حساسیت مقوم ماهیت علم نیست و علم به امری که حسی نباشد حساسیت نسبت به آن امر نخواهد بود، چنانکه در مورد تفکیک امر معلوم از محرك علم دیدیم. به مجرد اینکه از حدود این مورد ساده یعنی سؤال و جواب فراتر برویم تعریف علم بر حسب رفتار مستلزم دخالت غرض و غایت خواهد بود. کبوتر نامه رسان به خانه برمی گردد و از این جهت می گوئیم او را «بلد است» یا «می داند». اما اگر به جایی دیگر می رفت نمی گفتیم راه آنجا را می داند چنانکه در مورد سنگی که از کوه به پایین بغلند نمی گوئیم راه جلگه را بلد است و می داند.

در باب وجوه تمایز علم از دقت درواکنش از نظر مکتب رفتار ظاهر نمی توان بدون توسل به غرض و غایت چیزی گفت اما در اینکه امر دیگری علاوه بر دقت و واکنش لازم است از امثله زیر آشکار می گردد. دو نفر را فرض کنید که هر یک نسبت به آن چیزی که دیگری اعتقاد ندارد، اعتقاد دارد. و یا بالعکس نسبت به هر چیزی که دیگری به آن اعتقاد دارد، بی اعتقاد است. از لحاظ دقت و حساسیت صرف بین این دو فرقی نخواهد بود. میزان الحرارةی که ستون آن در گرما پایین برود و در سرما بالا برود از لحاظ دقت با گرما سنج عادی فرقی نخواهد داشت و

کسی که همیشه اعتقادش خطا باشد مانند کسی که همیشه عقیده‌اش صحیح است آلت و میزان حساسی خواهد بود. اختلاف مشهود و عملی مابین آنها فقط در این است که شخص صاحب اعتقادات کاذبه زود به عاقبت بد دچار خواهد شد. از این مثال آشکار می‌گردد که دقت و اکنش در مقابل محرك بتنهایی حاکی از علم نیست و باید اقتضای حال یعنی تناسب برای تحقق غرض و غایت نیز با آن توأم گردد و آن را تأیید نماید. و این نکته حتی در مورد پاسخ دادن به پرسش نیز که ظاهراً امری ساده است صدق می‌کند زیرا اگر غرض از جواب، فریب دادن طرف باشد کذب جواب حاکی از علم و دلیل بر آن خواهد بود، نه صدق آن. تعیین نسبت ترکیب اقتضا و دقت در تعریف علم مشکل است، ظاهراً هر دو مدخلیت دارد ولی اقتضا و تناسب فقط بطور کلی لازم است نه در هر مورد خاص.

II. تا به اینجا ما مسلم داشته بودیم که صدق و کذب هر اعتقادی عبارت است از نسبت آن با امرواقع معینی که مدلول عینی آن باشد. اما این نظر غالباً مورد تردید واقع شده و فیلسوفان درصد بر آمده‌اند که يك ملاك ذاتی و باطنی برای تمیز حق از باطل بجوینند. لیکن به نظر

۱. قول به وجود يك چنین ملاکی بیشتر نظر کسانی است که آدابشان مأخوذ از هگل است، چنانکه از عبارات زیر که نقل از کتاب «مبنای شهودی علم» تألیف لوسکی است بخوبی پیداست: «و به عبارت دقیق، تصدیق کاذبه اصلاً تصدیق نیست و معمول از موضوع تنها لازم نمی‌آید بلکه حاصل از موضوع و امری زائد و علاوه بر آن است که به هیچ روی متعلق به مضمون تصدیق نیست. ممکن است این نتیجه تداعی معانی باشد اما حاصل تصدیق نیست. روان‌شناس ماهر مجرب با مشاهده و آزمایش دقیق نمی‌تواند دریابد که در این جریان آن

من سبب عمده این جستجو این است که می‌خواهند احساس یقین و اعتماد بیشتری نسبت به آنچه حقیقت یا باطل می‌دانند حاصل نمایند. اینها خیال می‌کنند اگر بتوان صدق و حقیقت يك اعتقادی را به وسیله بررسی خصوصیات ذاتی خود آن یا خصوصیات ذاتی کل مجموعه که این اعتقاد جزئی از آن است کشف نمود، جستجوی حقیقت امر از آنچه اکنون بنظر می‌رسد آسانتر می‌شود. اما مساعی آنها در این راه چندان موجب امیدواری نبوده است. دو ملاکی که از جانب آنها پیشنهاد شده (۱) یکی بداهت است و دیگری (۲) عدم تنافی یعنی توافق بین اجزا و اگر بتوان ثابت نمود که هیچیک از این دو ملاک کافی نیست می‌توان اطمینان حاصل کرد که هیچگونه ملاک ذاتی از قبیل آنچه گفته‌اند برای تمیز حق از باطل کفایت نخواهد کرد.

۱. ضرورت و بداهت - پاره‌ای اعتقادات است که علی‌الخصوص به نظر غیر قابل تشکیک می‌رسد. مثل اینکه دو دوتا چهارتا می‌شود و دو چیز ممکن نیست در آن واحد در مکان واحد باشند، یا يك چیز در آن واحد در دو مکان مختلف باشد، یا اینکه گل آلاله را که به آن نگاه می‌کنیم زرد است. به موجب نظری که مورد بحث ماست اینگونه اعتقادات دارای کیفیتی هستند که قابل شناختن و تشخیص است و حقیقت آنها و حقیقت هر چیزی را که از آنها مأخوذ باشد بر حسب اصول ضروری و بدیهی استنتاج

→
عصر خاصی که قیام و توقف عینی محمول بر موضوع باشد و فصل میز همه تصدیقات محسوب می‌شود وجود ندارد اما باید اذعان نمود که تمیز صرف ترکیبات تصورات از تصدیقات به وسیله مراقبت نفسانی محتاج قوه و استعداد مشاهده و دقت فوق‌العاده است.»

تأمین می‌نماید. این نظریه در کتاب «مبانی تجربی علم انسانی» تألیف ماینونگک بیان گردیده است.

اگر بخواهیم این نظریه را عقلاً معتبر بدانیم بداهت یا ضرورت نبایستی صرفاً عبارت از این باشد که به قضیه‌ای اعتقاد حاصل می‌کنیم، زیرا ما تصدیق داریم که اعتقادات ما گاهی برخطاست. غرض ما این است که يك دسته معینی از اعتقادات را که هرگز خطا در آن راه ندارد انتخاب کنیم و انجام این کار به وسیله نشانه و علامتی ممکن است که فقط به بعضی اعتقادات تعلق دارد نه به همه آنها و در میان آنها که واجد این نشانه هستند هیچکس نباید بایکدیگر متنافی باشد. مثلاً اگر دو قضیه (ف) و (ق) هر دو بدیهی باشند و ضمناً بدیهی باشد که (ف) و (ق) مانعة الجمعند در این صورت بداهت دیگر ضامن حقیقت نخواهد بود. علاوه بر این، بداهت را نباید مرادف با فقدان شك یا حضور قطعیت تام دانست. اگر نسبت به قضیه‌ای یقین تام داشته باشیم دیگر در صدد تحصیل دلیل بر اعتقاد خود نسبت به آن بر نمی‌آییم و اگر بداهت را به عنوان دلیل بر اعتقاد خود اقامه می‌کنیم خود این عمل متضمن این است که تردید رخنه کرده و قضیه بدیهی مزبور نتوانسته در مقابل حملات شکاکان کاملاً مقاومت کند. قول به اینکه اعتقاد يك فرد انسانی به پاره‌ای امور بقدری محکم و راسخ است که نمی‌توان او را به شك در آنها وادار ساخت البته صحیح است و این اعتقادات را او به عنوان مقدمات استدلالات خویش بکار می‌برد و از نظر شخصی او واجد نهایت درجه بداهتی هستند که محتاج الیه اینگونه قضایاست. اما در بین همین قضایایی که يك فرد تردیدناپذیر می‌داند، پاره‌ای ممکن است مورد شك شخصی دیگر قرار گیرد.

سابقاً می‌گفتند که نقاط متقاطره کره زمین خالی از سکنه است زیرا اگر آدمیزادی در آنجا باشد در فضا پرتاب می‌شود یا لااقل به سرگیجه دچار می‌گردد. اما اهالی زلندنو به بدیهی بودن بطلان این قضیه حکم می‌کنند. بنابراین اگر بدهت ضامن حقیقت باشد اسلاف ما در بدیهی شمردن قضیه راجع به نقاط متقاطره دچار اشتباه بوده‌اند. مابینونگک در جواب این اشکال گفته است که بعضی اعتقادات بغلط بدیهی محسوب می‌شود ولی در مورد بعضی دیگر بدیهی بودن آن بدیهی است و اینها قابل اعتماد نام هستند، لیکن این هم امکان عملی خطا را مرتفع نمی‌سازد زیرا ممکن است بدیهی بودن قضیه‌ای را بخطا بدیهی انگاریم. برای رفع امکان خطا به یک سلسله نامتناهی از قضایای بدیهی و بدیهی‌تر محتاجیم که تحقق آنها در عمل میسر نیست. پس چنین می‌نماید که بدهت به عنوان ملاک عملی برای تضمین حقیقت بی‌حاصل است.

استقصای موارد و مصادیق جزئیة نیز مؤدی به همین نتیجه می‌شود. در چهارموردی که قبلاً مثال زدیم می‌بینیم که سه‌تای آنها عقلی و منطقی و چهارمی تصدیق ادراکی است. قضیه دو و دو مساوی با چهار است حاصل استدلال منطقی محض از تعریفات معین است، یعنی حقیقت آن مأخوذ از خواص و کیفیات اعیان واقعیه نیست بلکه حاصل از معانی علامات است. اما معانی علامات در ریاضیات بنابه وضع و اختیار است و لذا احساس بدهت را در این مورد می‌توان به این نحو توجیه نمود که اصل مطلب در حدود اختیار خود ماست. البته نمی‌خواهم بگویم که این تمامی حقیقت در باره ریاضیات است زیرا مسئله ماهیت ریاضیات چنان مفصل و پیچیده است که من خود بدرستی به تمام حقیقت آن واقف نیستم. اما اینقدر می‌توانم

گفت که احساس بداهت در قضایای ریاضیهٔ مربوط به اشتغال آنها با معانی علامات است نه با خواص عالم واقع که مکشوف به ترصید و مشاهدهٔ خارجی است.

همین حکم دربارهٔ امتناع وجود شیء واحد در دو مکان مختلف در آن واحد، یا وجود دوشیء در مکان واحد در آن واحد صادق است. این محالات اگر غلط نکنم نتیجهٔ ضروری منطقی است که از تعریف شیء واحد و مکان واحد حاصل می‌شود. به عبارت اخیری اینها قوانین فیزیکی نیست فقط جزئی از دستگاه عقلی است که خود انسان برای مقابله با طبیعت و عمل با آن اختراع کرده است و بداهت آنها اگر چنین باشند صرفاً به واسطهٔ این است که حاکی از نحوهٔ وضع الفاظ و اختیاری است که در استعمال آنها کرده‌ایم نه اینکه خواص و اوصاف اعیان خارجی به باشد. وضع تصدیقات ادراکیه مانند «این گل، آلالهٔ زرد است» با وضع تصدیقات عقلیه یا منطقیه اختلاف تمام دارد و بداهت آنها را باید به نحو دیگری توجیه نمود. برای وصول به لب چنین تصدیقی حتی المقدور از استعمال الفاظی که دلالت بر اموری خارج از امر واقع حاضر می‌نماید مثل «آلاله» و «زرد» خودداری می‌کنیم. ساده‌ترین اقسام تصدیق که مبنای ادراک زردی آلاله است ظاهراً ادراک مشابهت بین دورنگ است که در آن واحد دیده شود. فرض کنید دو گل آلاله را می‌بینیم و شباهت رنگ آنها را ادراک می‌کنیم، این شباهت یک امر خارجی و مادی است نه از علائم و الفاظ وضعی و مسلماً به نظر تردید ناپذیر می‌رسد و این قطعیت بنحوی است که بسیاری تصدیقات فاقد آنند.

اولین نکته‌ای که دربارهٔ چنین تصدیقاتی باید تذکر داد این است

که فی حد ذاته مجمل و مبهمند. لفظ «شبهات» خود لفظ مبهمی است زیرا شبهات دارای درجات و مراتب است و کسی نمی‌تواند بگوید که شبهات کجا ختم می‌شود و اختلاف کجا شروع می‌گردد. احتمال اینکه این دو گل آلاله هر دو عیناً به یک رنگ باشند ضعیف است و اگر تصدیق کنیم که چنینند از حدود بداهت تجاوز کرده‌ایم. برای بیان دقیقتر قضیه فرض کنیم که در همان حین که دو آلاله زرد را می‌بینیم یک گل سرخ هم مشاهده می‌کنیم. در این صورت حکم خواهیم کرد که دو گل آلاله زرد رنگشان بیشتر به هم شبهات دارد تا به رنگ گل سرخ. این تصدیق به نظر مر کبتر می‌رسد اما کسب دقت بیشتری نموده است. با این حال هنوز هم نمی‌توان گفت حائز دقت کامل است. زیرا شبهات علی الظاهر قابل تقدیر و اندازه‌گیری نیست و تعیین معنی کمی یا زیادی شبهات، محتاج بحث فراوان است. برای این جریان طلب دقت حد معینی نمی‌توان قائل شد.

نکته دیگر (با اینکه من خودم در صحت تصدیقات ادراکیه شکمی ندارم) این است که تعریف هر نوعی از این قبیل تصدیقات که علم به آن به وسیله اوصاف ذاتیه آن میسر باشد بدون احتمال وقوع بسیار مشکل است. بیشتر تصدیقات ادراکیه ما متضمن تضایفاتی است مثل اینکه حکم می‌کنیم به اینکه فلان صوت از ماشینی است که در خیابان عبور می‌کند. بدیهی است که اینگونه تصدیقات همگی در معرض خطاست زیرا هیچ تضایفی نیست که درباره آن بتوان به قطع و جزم گفت که قابل تغییر نیست. سایر تصدیقات ادراکیه مأخوذ از شناسایی یعنی باز شناختن است مثل اینکه می‌گوییم « این گل آلاله است » یا حتی فقط بگوییم « این زرد است »

کلیه این قبیل تصدیقات متضمن امکان وقوع خطا هستند و لو اینکه گاهی این امکان بسیار ضعیف باشد. بعضی گلها هست که ظاهراً مثل آلاله زرد است اما در واقع گل همیشه بهار است و پاره‌ای رنگها را عده‌ای زرد و عده‌ای نارنجی می‌خوانند. یقین نفسانی ما معمولاً حاصل عادت است و در اوضاع و احوالی که بدون آگاهی ما غیر عادی باشد ما را همراهی می‌سازد.

بنابر اینگونه دلایل هیچ نوع بدهاقتی نمی‌تواند ملاک مطلق حقیقت واقع گردد. معه‌ذا شاید درست باشد که احتمال حقیقت تصدیقاتی که حائز مراتب اعلائی یقین نفسانی هستند بیش از سایر تصدیقات است. لیکن اگر چنین باشد نتیجه‌ای است که محتاج اثبات است نه مقدمه‌ای که بتوان مبدأ تعریف حقیقت و خطا قرارداد. پس به عنوان تضمین بدوی نه بدهاقت و نه جزم و یقین نفسانی هیچیک را نمی‌توان کافی دانست.

۴. عدم تنافی - تلائم یا عدم تنافی اجزا به عنوان تعریف حقیقت رأی اصحاب اصالت معنی بخصوص پیروان هگل است و در کتاب «ماهیت حقیقت» تألیف جو آکیم (چاپ آکسفورد ۱۹۰۶) بیان گردیده است. بنا به این نظر هر دسته یا مجموعه از قضایا غیر از کل حقیقت بنا به دلایل منطقی صرف به واسطه تنافی و تعارض بین اجزای آن محکوم به بطلان است. قضیه واحداً اگر از نوعی باشد که آنها را قضایای کاذبه می‌نامیم به خودی خود باطل است و غیر قابل جبران، و اگر از نوعی باشد که قضایای صادق نام دارد دارای لوازم و تضمیناتی است که موجب تصدیق قضایای دیگری می‌گردد که آنها نیز به نوبه خود به قضایای دیگر مؤدی می‌شود و هکذا تا آنجا که مجبور می‌شویم کل حقیقت را تصدیق نماییم.

مثال ساده آن چنین است: اگر بگوییم «فلان کس متأهل است» این يك قضیه قائم به ذاتی نیست و نمی توان عقلا عالمی را تصور کرد که این قضیه مقوم کل حقیقت آن باشد زیرا بایستی يك زن شوهرداری هم باشد که شوهر او این شخص خاص معین است. بنا به نظری که مورد بحث ماست هر خبری که بتوان درباره موضوع معینی داد مانند قضیه «فلان کس متأهل است» اضافی است. بنا به رأی اصحاب این مکتب این اضافه و نسبت فقط با يك یا دو امر دیگر محقق نیست بلکه با همه اشیا و امور عالم تحقق دارد بنحوی که از يك جزء حقیقت می توان به تمام آن پی برد و کل حقیقت را استنتاج نمود.

به این نظریك ایراد منطقی اساسی وارد است که حاصل نقد مبانی آن درباره نسبت و اضافات است. دلایلی که بررد آن می توان اقامه کرد در جای دیگری بتفصیل شرح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم^۱ و فقط تذکر می دهم که توانایی منطق خیلی کمتر از آن است که اصحاب این رأی می پندارند. اگر این نظر به جد گرفته شود اصحاب آن باید ادعا کنند که هر حقیقتی را از هر حقیقت دیگری می توان استخراج کرد. یعنی مثلا باید بگوییم که از قضیه «نادر شاه هندوستان را فتح کرد» هر گاه درست مورد ملاحظه واقع شود باید بتوانیم حکم کنیم که فردا هوا چطور خواهد بود. اما آنها عملا چنین ادعایی ندارند و بالنتیجه ضرورت مشاهده تجربی را انکار نمی کنند در حالی که بنا به رأی که بدان قائلند باید آن را انکار نمایند.

۱. در مقاله راجع به «نظر اصحاب اصالت وحدت در باب حقیقت» مندرج در کتاب موسوم به «مقالات فلسفی» چاپ سال ۱۹۱۵.

ایراد دیگر این است که نمی‌توانند ثابت نمایند که تشکیل کل متلائم الاجزائی که تماماً یا جزئاً مرکب از قضایای کاذبه باشد مثل داستانهای خیالی مثلاً غیر ممکن است. نظر لایب نیتز مبنی بر عوالم ممکنه متعدده با منطق جدید اصالت تجربه که تقریباً عمومیت یافته است سازگارتر می‌نماید. سعی در استنتاج و استخراج قوام و حقیقت عالم به وسیله تفکر محض زیننده و جذاب است و قدما توفیق در آن را ممکن می‌دانستند. اما امروز بیشتر اهل حکمت معترفند که محک صحت آرا و عقاید مشاهده و تجربه ماست نه صرف اینکه با سایر آرا و عقاید سازگاری و مطابقت دارد. داستان افسانه هر قدر هم اجزای آن دارای تفصیل بوده و با یکدیگر ملائمت و توافق داشته باشند باز هم با حقیقت فرق دارد. اما ادامه این مطلب مستلزم ورود به مباحث فنی مشکلی است که جایش اینجا نیست و لذا بدون اقامه ادله دیگر همینقدر می‌گوییم که تلائم یا عدم تنافی اجزاء، کافی برای تعریف حقیقت نیست.

. III. موضوع قابلیت اثبات صدق و صحت اعتقادات، مسائل مشکلی ایجاد می‌کند. امور متعدد مختلفی مورد اعتقاد ماست که در حین اعتقاد به آنها می‌پنداریم نسبت به آنها علم داریم اما گاهی معلوم می‌شود که بر خطا بوده‌ایم و یا لاقلاً چنین تصور می‌کنیم که در اشتباه بوده‌ایم. پس لامحاله یا اعتقاد اولیه خطا بوده و یا رد و انکار ثانوی، و به هر صورت معتقدات ما همه صحیح نیست و مسلماً مواردی هست که اعتقاد ما علم واقعی نباشد. حقیقت مسئله قابلیت اثبات صحت یا مناط صدق امور این است که: آیا می‌توان يك دسته معینی از تصدیقات

و اعتقادات را کشف نمود که هرگز خطا نباشد، یا راه آزمایشی بدست آورد که در صورت امکان اطلاق آن همیشه ما را قادر سازد که اعتقادات صادقه را از اعتقادات کاذبه تمیز دهیم؟ جواب مسئله به این کلیت و تجرد البته منفی است زیرا تاکنون هیچ طریقه‌ای کشف نشده که امکان خطا را بالمره منتفی سازد و هیچ مناط و ملاک خطا ناپذیری در دست نیست. اگر اعتقاد ما بر این باشد که چنین ملاک و مناط مطلقى را یافته‌ایم خود این اعتقاد ممکن است خطا باشد و آزمایش اعتبار چنین مناط مطلقى به وسیله خود آن مصادره به مطلوب خواهد بود.

هر چند مفهوم مناط مطلق حقیقت امری موهوم است اما شاید بتوان مناط و ملاکهای نسبی پیدا کرد که احتمال حقیقت را افزایش می‌دهند، عرف عام و علوم خاصه به وجود چنین ملاکهای نسبی قائل است. اکنون ببینیم این ادعا تا چه حد صحت دارد.

یکی از بارزترین موارد تحقق و شاید بالمآل تنها مورد آن همانا وقوع امر منتظر و مترقبه است. شما اعتقاد دارید که اگر به ایستگاه راه آهن بروید در سرساعت معین قطاری به مقصد معلومی هست پس به آنجا می‌روید و سوار قطار می‌شوید و سرساعت معهود هم حرکت می‌کنید. این همان تحقق صحت اعتقاد شما و تجربه کاملاً معلوم و معینی است. بتعبیری اینگونه تحقق درست برعکس حافظه است زیرا به جای اینکه اول حسیاتی عارض ذهن گردد و سپس صور ذهنیه توأم با اعتقاد در آن حاصل شود ابتدا صور ذهنیه توأم با اعتقاد را حاصل می‌کنیم و بعداً حسیات را. صرف نظر از اختلاف زمانی و احساسات مقارنه از نظر نسبت بین صورت ذهنیه و احساس حافظه و انتظار وقوع

امور آینده باهم شباهت تام دارند. نسبت آنها نسبت شباهت است که در تأثیر علی اختلاف دارند. بطور کلی صورت ذهنیه دارای تأثیر نفسانی است ولی تأثیر خارجی را که حسیات دارند فاقد است. هرگاه صورت ذهنیه ای توأم با انتظار معتدبهی باشد که سابق بر احساس معینی واقع شود و به منزله «معنی» آن صورت ذهنیه قرار گیرد می‌گوییم که آن انتظار معتدبه تحقق یافته است. حصول تجربه در تحقق اعتقادات به این معنی بسیار مأنوس و آشناست و هر بار که اعمال معناد ما به نتایجی که خلاف معهود نباشد منجر گردد مانند راه رفتن و سخن گفتن و سایر اعمال روزانه چنین تجربه‌ای حاصل است.

لیکن هر چند این تجربه بسیار عام و شایع است اما تبیین و توجیه نظری آن چندان آسان نیست. از کجا می‌دانیم که حسیات حاصله با صور ذهنیه سابق بر آن شباهت دارد؟ آیا صورت ذهنیه قبلی بعد از حصول حسیات مزبور و عند الحضور آن، دوام و بقا دارد تا بتوان آنها را مقایسه نمود؟ و حتی اگر پاره‌ای صور باقی بمانند، از کجا می‌دانیم که همان صور قبلی هستند و تغییری در آنها حاصل نشده است؟ اما از این طریقه تحقیق بنظر نمی‌آید که بتوان طرفی بر بست و به نتیجه رسید، و بهتر آن است که نسبت بین انتظار و واقعه منتظره را از نظر عملی و خارجی مورد لحاظ قرارداد. اگر واقعه مورد بحث عند التحقیق احساس امر منتظره را در ما ایجاد نماید و اگر نفس انتظار قبلا ما را به انجام اعمالی قادر ساخته بود که مقتضی و متناسب با واقعه مزبور باشد باید آن را به عنوان نهایت و حد اعلای تحقق صدق قبول کنیم. اول انتظاری داریم سپس حسیاتی حاصل می‌کنیم که احساس امر منتظره را

با خاطره احساس انتظار مربوط می‌سازد. کل این تجربه را در هنگام وقوع می‌توان به‌عنوان تعریف تحقق صدق محسوب نمود و صحت آن انتظار دانست. انجام اعمال مقتضی و مناسب را در مدت دوره انتظار می‌توان به‌عنوان مؤید صدق و صحت دانست اما ضرورت ذاتی ندارد. مثال روشن مطلب این است که جمله یا ضرب‌المثل معروفی را در کتابی جستجو کنیم و آن را عیناً با همان کلمات و در همان صفحه از کتاب که انتظار داشتیم می‌یابیم، در این مورد می‌توان تحقق صدق مطالب را به این طریق تأیید نمود که کلماتی را که انتظار داریم قبل‌الروی کاغذی بنویسیم و سپس به جستجو بپردازیم، به نظر من اثبات هر حقیقتی به همان نحوی است که در بالا بیان شد. فرضیات علمی را غیر مستقیماً و به این نحو ثابت می‌کنیم که لوازم و نتایج حاصله از آنها را درباره آینده اخذ و استنتاج می‌نماییم، و تجربه لاحق این لوازم و نتایج را تأیید می‌کند. اگر کسی شک کند در اینکه نادر هندوستان را فتح کرد اثبات حقیقت آن را فقط از آینده (یعنی اموری که بعد از آن حادث شده) می‌توان اخذ نمود. مثلاً می‌توان نسخه خطی کتابی را که در آن شرح لشکرکشی نادر داده شده به او ارائه داد. همچنین می‌توان دلایلی بر کهنگی نسخه از قبیل جنس کاغذ و رنگ و غیره اقامه نمود که همه این دلایل باز به وسیله تجربه آینده قابل تحقیق است. علاوه بر این ممکن است سنگ نوشته و یا تاریخی در کتیبه ساختمانی پیدا کرد که در سایر موارد با روایات مندرجه در نسخه مطابقت کند و از این رو صحت مطالب آن را بطور کلی تأیید نماید. قوانین علی که در این دلایل مفروض و مضمون است قابل این است که صحت آنها

به وسیله و قایمی که در آینده رخ می دهد ثابت گردد. وجود و بقای قوانین علی را باید يك تضادف مساعدی دانست که معلوم نیست تا کی دوام خواهد داشت ولی بالفعل تحقیق صحت امور در عمل غالباً ممکن است و چون گاهی امکان دارد، بتدریج می توان پی برد که کدام قسم از اعتقادات است که تجربه معمولاً آن را تصدیق و تأیید می کند و کدام قسم است که مورد تکذیب واقع می گردد. لذا امور از قسم اول را بیشتر مورد تصدیق قرار داده و امور از قسم دوم را کمتر مورد تصدیق می دهیم. البته این جریان تصدیق و تکذیب مطلقاً و بالکل مصون از خطا نیست اما قادر است که اعتقادات ما را مورد سنجش قرار دهد و به منزله مبنای علم قرار گیرد. این طریقه تحقیق در صدق و کذب امور وسیله ابطال و رفع شک مطلق را بدست نمی دهد زیرا اشکال علی الاطلاق را با دلایل منطقی نمی توان متقاعد ساخت اما اگر شک مطلق مردود شود مؤدی به يك طریقه عملی می گردد که به موجب آن نظام اعتقادات مربوطه ما مندرجاً به کمال مطلق علم و غایت اقصای آن، که مطلوب غیر قابل وصولی است تقرب حاصل می کند.

IV. اکنون می رسیم به مجرد تعریف صوری صدق و کذب اعتقادات. برای این تعریف لازم است اول اخذ و اشتقاق مدلول عینی قضیه را از معانی اجزای لفظیه یا صور ذهنیه آن ملاحظه نماییم.

همانطور که لفظ واحد دارای معنی است قضیه واحد نیز مدلول عینی دارد. مدلول عینی قضیه به اصطلاح ریاضی «تابع» یا «سازه» معانی اجزای لفظیه آن است. اما مدلول عینی به واسطه دوگانگی حاصل از امکان صدق و کذب با معنی کلمه واحد فرق می کند. شما ممکن است این قضیه را که «امروز سه شنبه است» باور کنید چه در واقع امروز

سه شنبه باشد و چه نباشد. اگر امروز سه شنبه نباشد این حقیقت مطلوب و متعلق واقعی اعتقاد شماست بر اینکه امروز سه شنبه است. لیکن بدیهی است که در این صورت نسبت بین اعتقاد شما و حقیقت امر غیر از نسبتی است که هر گاه امروز واقعاً سه شنبه باشد میان آنها قائم خواهد بود. مجازاً می توان گفت که اگر امروز سه شنبه باشد اعتقاد شما بر اینکه سه شنبه است «اشاره به سوی امر واقع می کند» و اگر سه شنبه نباشد «اشاره آن به سوی امر غیر واقع است». لهذا مدلول عینی اعتقاد قائم بر مجرد امر واقع نیست بلکه قائم بر جهت دلالت اعتقاد است که به سوی امر واقع اشاره می کند یا به سوی خلاف آن. اگر در يك روز سه شنبه شخصی معتقد است که امروز سه شنبه است و دیگری اعتقاد دارد که سه شنبه نیست اعتقاد هر دو آنها دارای مدلول عینی واحدی است که سه شنبه بودن امروز باشد اما اعتقاد صادق اشاره به سوی امر واقع می کند در حالی که اعتقاد کاذب اشاره به سوی امر غیر واقع دارد. پس برای تعریف مدلول قضیه باید نه فقط عین مدلول را در نظر گرفت بلکه باید جهت اشاره به سوی مدلول عینی را در قضیه صادق و جهت اشاره به غیر آن را در قضیه کاذب مورد لحاظ قرار داد.^۱

این نحوه بیان ماهیت مدلول عینی قضیه را وجود قضایای صادق و کاذب به ایجاب می کند و وجود امور واقع صادق و کاذب. اگر امروز سه شنبه باشد دیگر نمی توان به وجود يك مدلول عینی کاذبی قائل شد که مدلول عینی اعتقاد کاذب «امروز سه شنبه نیست» قرار گیرد. به همین جهت است که دو اعتقادی که نقیض یکدیگرند مدلول عینی واحدی دارند. اما باز به همین جهت تعیین مدلول عینی قضیه بر حسب این تعریف میسر نیست مگر اینکه صدق و کذب

۱. این نحوه لحاظ موضوع را من مدیون دوستم لودویک ویتگنشتاین هستم.

قضیه معلوم باشد. برای اجتناب از این اشکال بهتر است مختصر تعدیلی در تعریف بعمل آورده بگوییم: معنی قضیه «امروزه شنبه است» عبارت از اشاره به امر واقع یعنی «سه شنبه بودن امروز» است اگر واقعیت آن باشد و یا عدم اشاره به خلاف آن یعنی «سه شنبه نبودن امروز» است در صورتی که واقع چنین باشد. معنی قضیه «امروزه شنبه نیست» درست عکس این است. با اتخاذ این صورت شرطیه می توان از معنی قضیه سخن گفت بدون اینکه صدق و کذب آن معلوم باشد، بنابراین تعریف معنی قضیه را وقتی می دانیم که معلوم باشد چه امری موجب صدق یا کذب آن می شود و لوازم صدق و کذب آن فی الواقع اطلاع نداشته باشیم. معنی قضیه مأخوذ از معانی اجزای لفظیه یا الفاظ مقومه آن است. پس هر قضیه دو وجه دارد یعنی يك زوج است که اگر بیان آن ساده باشد به واسطه وجود یا عدم لفظ «نیست» یا ادات نفی از یکدیگر می توان تمیز داد. دو فرد این زوج هر دو مدلول عینی واحدی دارند با معنی مخالف که هرگاه یکی صادق باشد آن دیگری کاذب است و اگر یکی کاذب باشد آن دیگری صادق خواهد بود.

تعریف صوری محض صدق و کذب یا حقیقت و خطا موجب اشکالات زیادی نیست. فقط باید این حقیقت را که صدق قضیه عبارت از اشاره آن به مدلول عینی و کذب آن اشاره به خلاف مدلول عینی خویش است، صورتاً بیان کرد. در موارد ساده بیان صوری این امر آسان است یعنی می توان گفت که قضایای صادقه بنحوی با مدلولات عینی خود شباهت دارند اما قضایای کاذبه فاقد چنین مشابهتی هستند. اما برای حصول این مقصود باید به جای قضایای لفظیه به قضایای

تصویری بر گردیم و مثال سابق را دربارهٔ اتاق مانوس و آشنا لحاظ نماییم و فرض کنیم که در تصویر ذهنی که از اتاق مزبور برای ما حاصل است پنجره در سمت چپ در اتاق واقع شده است. اگر در واقع نیز چنین باشد و پنجره سمت چپ در قرار دارد بین تصویر ذهنی و مدلول عینی مطابقت است و همان نسبتی که فی الواقع بین درو پنجره قائم است بین صور ذهنیه آنها نیز قائم است. خاطرۀ تصویریه عبارت است از تصویر ذهنی پنجره در سمت چپ تصویر ذهنی در اتاق. هر گاه این صادق باشد همان نسبتی که اجزای عینی (یعنی درو پنجره) را به هم ربط می‌دهد عیناً تصاویر ذهنیه آنها را که معنی آنهاست نیز بایکدیگر مربوط می‌سازد. در این مورد مطابقتی که حقیقت را متقوم می‌سازد بسیار ساده است.

در مثالی که آوردیم مدلول عینی از دو جزء ترکیب می‌شود که نسبت معینی میان آنها قائم است (یعنی نسبت چپ و راست) و قضیه عبارت است از تصاویر ذهنیه این اجزا که دارای همان نسبتند. امانبست صورتیه همین قضیه با مدلول عینی خود در صورت کاذب بودن به این سادگی نیست. اگر قضیه تصویریه عبارت از تصویر ذهنی پنجره در سمت چپ تصویر ذهنی در اتاق باشد، در صورتی که فی الواقع پنجره در سمت چپ قرار نداشته باشد، قضیه به صرف اینکه صور ذهنیه را به جای اصلیات واقعیه و بدیل آنها قرار دهیم از مدلول عینی حاصل نخواهد شد. لذا در یک چنین مثال ساده‌ای می‌توان گفت که مطابقت قضیه صادقیه با مدلول عینی خود صورتاً بنحوی است که قضیه کاذبه فاقد آن است. شاید ممکن باشد که این مفهوم مطابقت صوری را طوری تعدیل کرد که دایرهٔ اطلاق آن وسیع‌تر گردد لیکن در این صورت تعدیلات لازمه

مختصر نخواهد بود و اکنون به ذکر و بیان علل تفصیل آن می‌پردازیم. اولاً در صورتی که به جای صور ذهنیه الفاظ مورد استعمال قرار گیرد این نحو مطابقت ساده دیگر صدق نخواهد کرد زیرا در قضایای لفظیه نسبت معمولاً به لفظ بیان می‌شود و الفاظ خودشان نسبت نیستند. مثلاً این قضیه را که «سقراط سابق بر افلاطون است» ملاحظه کنید.

در اینجا الفاظ «سابق بر» به همان صلابت الفاظ سقراط و افلاطون است و هر چند به معنی نسبت است اما خود آن نسبت نیست. پس مدلول عینی که موجب تحقق صدق قضیه می‌شود عبارت است از دو جزء با نسبت قائم میان آنها در حالی که قضیه لفظیه مرکب از سه جزء است که میان آنها نسبت ترتیبیه‌ای برقرار است. البته ممکن است نسبت معینی را به جای لفظ به وسیله نسبت میان آن الفاظ بیان نمود. مثلاً «سقراط - افلاطون» را ممکن است به این معنی تعبیر کرد که «سقراط سابق بر افلاطون است» و «افلا - سقراط - طون» را می‌توان چنین تعبیر نمود که «افلاطون پیش از سقراط از مادر بزاد و پس از او مرد» الخ. اما صور ممکنه چنین روشی بسیار محدود است و از کجا که در بعضی السنه که من با آنها آشنایی ندارم مورد استعمال نداشته باشد و به هر حال به واسطه کثرت نسبی که احتیاج به بیان دارد هیچ زبانی برای بیان نسب و اضافات مستقنی از استعمال الفاظ نیست. اما به مجرد آنکه نسبت را به لفظ بیان نماییم اجزای قضایای لفظیه بالضرورة بیشتر از اجزای امور واقعی خواهد بود که مدلول آنهاست و لذا ممکن نیست بتواند مانند قضایای تصویری به امدهولات عینی خود مطابقت بسیط داشته باشد و قضایای سلبیه و امور سلبیه موضوع را غامضتر می‌سازد. قضیه تصویری ضرورتاً ایجابی است زیرا حصول

تصویر ذهنی پنجره در سمت چپ در یا سمت راست در اتاق ممکن است اما حصول تصویر سلبیه محض که «پنجره در سمت چپ در قرار ندارد» ممکن نیست. قضیه تصویریه «پنجره سمت چپ در است» ممکن است مورد عدم تصدیق و اعتقاد واقع شود و این عدم اعتقاد در صورتی که واقعاً چنین نباشد صحیح است اما از نفس این امر عدمی، که پنجره در سمت چپ در قرار ندارد، نمی‌توان تصویر ذهنی حاصل نمود. بعضیها سعی کرده‌اند وجود این امور سلبیه را نفی کنند ولی به دلایلی که من در جای دیگر بیان کرده‌ام^۱ به نظر من اشتباه کرده‌اند و باید فرض وجود امور سلبیه را قبول کرد.

قضایای لفظیه نیز مانند قضایای تصویریه همیشه امور ایجابی هستند. تقدم سقراط بر افلاطون در زبان فارسی به این نحو بیان می‌گردد که علائم وضعیه یا کلمات «مقدم است بر» بین کلمه سقراط و کلمه «افلاطون» قرار می‌گیرد، لیکن عدم تقدم افلاطون را بر سقراط که امر سلبی است نمی‌توان به وسیله حذف و اسقاط کلمات «مقدم» بیان نمود. زیرا امر سلبی محسوس نیست و زبان و لغت که غرض و غایت آن تفهیم و تفهم است باید قابل احساس باشد. از این رو عدم تقدم افلاطون بر سقراط را به وسیله نهادن کلمات «مقدم نیست بر» بین «سقراط» و «افلاطون» بیان می‌نماییم و حاصل آن، سلسله کلماتی است که از حیث ایجاب و اثبات با سلسله کلمات «سقراط مقدم است بر افلاطون» تفاوتی ندارد. قضایایی که دلالت بر امور سلبیه دارد خود از امور اثباتی است که با قضایای دال بر امور ایجابیه از جهات دیگر اختلاف دارد.

پس به این قرائن اثبات و نفی یا ایجاب و سلب سه قسم تقابل ایجاب می نماید برحسب اینکه موضوع مورد لحاظ ما امور واقع باشد یا قضایای تصویری و یا قضایای لفظیه ، یعنی :

۱. امور ایجابی و سلبی .

۲. قضایای تصویری ذهنیه که ممکن است مورد تصدیق و اعتقاد واقع شود یا نشود اما در مضمون و ماده آن تقابل و تعارض نیست چنانکه بین امور ایجابی و سلبی دیده می شود .

۳. قضایای لفظیه که همیشه ایجابی است اما دو قسم علیحده دارد یکی اثبات تحقق آن به وسیله مدلول عینی ایجابی است ، دیگری به وسیله مدلول عینی سلبی .

نظر به مراتب فوق مطابقت محض و بسیطه در مواردی که امور سلبی و یا قضایای سلبیه مدخلیت داشته باشد، غیر ممکن است . حتی هنگامی که توجه خود را منحصرأً به نسبت بین دو جزئی که هر دو تصویری باشد معطوف داریم، نباید غیر ممکن باشد که قضیه تصویری حاصل نمود که در آن نسبت بین اجزا به وسیله همان نسبتی که بین دو تصویر آنهاست نمودار گردد . مثلاً می گوئیم « کوروش ۲۰۰۰ سال پیش از شاه عباس بود » و یک نسبت زمانیه را میان کوروش و شاه عباس بیان می داریم اما ممکن نیست بین صورت ذهنیه ما از کوروش و تصویر ذهنی شاه عباس ۲۰۰۰ سال فاصله شود . شاید این مثال خوبی نباشد زیرا « ۲۰۰۰ سال پیش » نسبت مستقیم نیست . اکنون نسبت مستقیمی را مانند « آفتاب روشن تر از ماه است » می گیریم . از آفتاب و ماهتاب می توانیم تصاویر بصریه حاصل کنیم و ممکن است تصویر بصری ما از

آفتاب روشن تر از آن دیگری باشد ، اما این امر بهیچ وجه لازم یا کافی نیست . عمل مقایسه‌ای که در حکم و تصدیق ما مضمون است امری زائد بر معیت دو تصویر ذهنی است که یکی فی الواقع از دیگری روشن تر است . ورود در این بحث که « وقتی چنین حکمی می‌کنیم در حقیقت چه واقع می‌گردد؟ » ما را از مطلب اصلی زیاد منحرف می‌سازد . از آنچه تا به حال گفته‌ایم باید آشکار شده باشد که مطابقت میان تصدیق و مدلول عینی آن در این موارد مفصلتر و مرکب‌تر از موردی است که پنجرهٔ اتاق سمت چپ در اتاق قرار دارد و آنچه اثباتش مطلوب ما بوده بیش از این نیست . علی‌رغم این پیچیدگیها ، ماهیت کلی آن مطابقت صوری که مقوم حقیقت است از مثالهایی که زدیم روشن می‌شود . در مورد قضایای ساده‌تر که من آنها را قضایای « ذرگانی » می‌نامم یعنی در قضایایی که برای بیان هر نسبتی فقط یک لفظ آمده مدلول عینی که موجب اثبات تحقق قضیه می‌شود با فرض اینکه لفظ « نیست » استعمال نشده باشد به این طریق حاصل می‌گردد که به ازای هر لفظی معنی آن را بگذاریم و به جای لفظی که به معنی نسبت آمده است نسبتی که بین معانی سایر کلمات قائم است گذاشته شود . مثلاً اگر قضیه این باشد که « سقراط مقدم است بر افلاطون » مدلولی که مثبت تحقق آن است حاصل تبدیل لفظ سقراط به سقراط و لفظ افلاطون به افلاطون (مقدم است بر....) به نسبت تقدم بین سقراط و افلاطون خواهد بود . اگر حاصل این جریان عمل امر واقعی باشد قضیه صادق والا کاذب است . اگر قضیه این باشد که « سقراط مقدم نیست بر افلاطون » شرایط صدق و کذب عیناً معکوس

۱. Atomic در مقابل و خردگانی که به جای Molecular اختیار شده است .

می‌شود. در قضایای مرکب تر به همین قیاس می‌توان عمل نمود و در واقع مسئله‌ی صوری محضی که ما را در این بخش به خود مشغول ساخته حاوی اشکالات فوق‌العاده نیست.

من عقیده ندارم که این نظریه غلط است ولی گمان می‌کنم که ناقص و غیر کافی است، مثلاً موضوع ترجیحی را که ما برای تصدیقات صادقانه‌ی دون اعتقادات کاذبه قائل هستیم توجیه نمی‌کند. این ترجیح فقط در صورتی قابل تبیین و توجیه است که تأثیرات علی اعتقادات را بحساب آوریم و مزیت و تناسب و اکنشهای حاصله از اعتقادات صحیحه را بر غیر آنها از حیث اقتضا و تناسب در نظر بگیریم. اما اقتضا و تناسب متوقف بر غرض و غایت است و از این جهت غرض و غایت را باید از اجزای اصلیه‌ی بحث علم و معرفت بشمار آورد.

دربارهٔ دو مطلبی که موضوع این فصل است من چیز تازه‌ای ندارم بگویم و اشتغال به آنها فقط از نظر این است که بحث موضوع اصلی را ناقص نگذارده و ثابت کرده باشیم که کلیهٔ امور نفسانی حاصل حسیات و صور ذهنیه است .

روان‌شناسان بنا به سنت جاریه هیجانان را نوع خاص و جداگانه از امور و وقایع ذهنی می‌دانند و البته من در صد انکار این حقیقت واضح نیستم که تأثرات دارای خصوصیتی است که اقتضا می‌کند آن را مورد تحقیق مخصوص قرار دهیم . آنچه مورد نظر من است همانا تحلیل هیجانان است . پیدا است که هیجان نفسانی ذاتاً امری مرکب و مفصل است و باید تحقیق نمود که آیا هرگز حاوی موادی هست که مربوط به عمل و وظایف اعضای جسم نبوده و قابل تبدیل به احساسات و صور ذهنیه و نسبت‌های بین آنها نباشد ؟ گرچه اشتغال ما بالخصوص تحلیل هیجانان است اما خواهیم دید که موضوع مهمتر همانا علل جسمانی و وظایف - الاعضایی آنهاست . این موضوع است که دربارهٔ آن تحقیقات بسیار ارزشمند و دلچسب بعمل آمده در حالی که صرف تحلیل هیجانان چندان مثمر ثمر نبوده است . نظر به اینکه ما ادراک و احساس و صورت

ذهنی را بر حسب علل جسمانی آنها تعریف کرده ایم واضح است که مسئله تحلیل هیجانان نیز با مسئله علل جسمانی آنها مرتبط خواهد بود. منشأ آرای جدید درباره علل تأثرات همان نظریه معروف به «جیمز-لانگ» است که ویلیام جیمز در کتاب روان‌شناسی خود آن را اینطور بیان نموده است :

« طرز تفکر مادرباره هیجانان شدیدتر از قبیل اندوه و ترس و خشم و مهر با الطبع این است که ادراک ذهنی يك امر واقعی آن تأثر ذهنی را که هیجان نام دارد برمی‌انگیزد این حالت ذهنی اخیر موجب ظهورات جسمی و بدنی می‌گردد . نظرم برعکس بر این است که تغییرات بدنی مستقیماً در پی ادراک امر واقعی می‌آید که باعث و انگیزه است و احساس همین تغییرات بترتیبی که حاصل می‌گردد عبارت از هیجان نفسانی است . بنابه عرف عامه می‌گوییم که مالش را از دست داد و از غصه آن گریه کرد یا اینکه در بیابان به خرسی برخورد و ترسید و فرار کرد ، یا اینکه رقیبی به او توهین کرد و او خشمناک شد و وی را زد . بنابه فرضیه من این ترتیب و توالی غلط است یعنی چنین نیست که يك حالت ذهنی بلاواسطه بعد از حالت ذهنی دیگر و به سبب آن حاصل می‌شود، بلکه ظهورات بدنی و جسمانی بایستی بین این دو حالت ذهنی واسطه گردد؛ پس نحوه بیان معقول‌تر این است که بگوییم چون گریه می‌کنیم احساس اندوه می‌نماییم و چون دست به‌زدن برمی‌داریم احساس خشم می‌کنیم و چون لرزه بر انداممان می‌افتد احساس ترس بر ما دست می‌دهد . نه اینکه گریه و حمله و لرزش ما به واسطه اندوه و خشم و ترس ما باشد . اگر این حالات جسمانی به تعاقب ادراک ذهنی حاصل نشود ادراک مزبور به صورت

معرفت محض و امری خفیف و بیرنگ و خالی از حرارت نهیجی خواهد بود». دربارهٔ این فرضیه وله و علیه آن سخن بسیار گفته و نوشته‌اند، تاریخچهٔ غلبهٔ آن بر منقدین اولیه و اشکالاتی که بعداً بر اثر تحقیقات تجربی شرینگتون^۱ و کانن^۲ برای آن پیش آمد در مقاله‌ای که جیمز انجل^۳ در مجلهٔ روان‌شناسی تحت عنوان «تجدید نظر در فرضیهٔ ویلیام جیمز دربارهٔ هیجانان نفسانی با رعایت انتقادات اخیر» نوشته بخوبی شرح داده شده است. هر چند من نمی‌توانم دربارهٔ امری که اهلیت آن را ندارم با اطمینان اظهار نظر کنم، ولی ظاهراً دفاع انجل از فرضیهٔ مزبور قرین توفیق بوده است.

شرینگتون با آزمایش سگها نشان داده که حتی بعد از آنکه نخاع ناحیهٔ تحتانی گردن حیوان جدا گردیده و ارتباط بین احشا و اعضای درونی او با مغز جز از طریق بعضی اعصاب که به جمجمه می‌رود قطع شده باشد، باز بسیاری از علائم عادی هیجان در رفتار او مشهود می‌شود. سپس به ذکر پاره‌ای از این علائم می‌پردازد که «روی هم دلالت بر این دارد که هیجانان حیوان بعد از عمل جراحی نخاع به همان شدتی است که قبل از آن ظاهر می‌ساخته است.» نتیجه‌ای که از این مطلب می‌گیرد این است که حالت جسمی احشا و اعضای درونی ممکن نیست علت هیجانان ظاهره در این وضع باشد و می‌گوید «ناچار باید برگردیم به امکان و احتمال اینکه ظهورات هیجانی در احشا

1. Sherrington
2. Cannon
3. James R. Angell

و اعضای درونی فرغ بر عمل مغزی و دماغی است که قرین با حالت ذهنی واقع می‌گردد، یامی توان با ویلیام جیمز در این عقیده موافقت کرد که احساسات احشایی و اعضای و خاطرات و تداعیات آنها از جمله اسباب هیجانات بدوی است، لیکن باید آنها را موجبات تشدید و تقویت حالات ذهنی دانست نه علت اصلی و موجدۀ آنها.

انجیل پیشنهاد می‌کند که شاید ابراز هیجان در این موارد به سبب تجارب گذشته و حصول عاداتی است که فقط به تحریک قوس انعکاسی دماغی احتیاج دارد. اما خشم و بعضی اقسام ترس به نظر او ممکن است بدون دخالت مغز بظهور برسد. موضوع خشم و ترس علی‌الخصوص مورد تحقیق کانن واقع گردید و حاصل تحقیقات او حائز نهایت اهمیت است. او نتایج تحقیقات خود را در کتاب «تغییرات بدنی در هنگام درد و گرسنگی و ترس و خشم» (چاپ ۱۹۱۶) بیان نموده است.

آنچه در کتاب کانن بیشتر جلب نظر و علاقه می‌نماید تحقیقات او درباره تأثیرات حاصله از ترشح ماده آدرنین است. آدرنین ماده‌ای است که به وسیله غدد آدرنال در خون ترشح می‌شود. اینها از جمله غدد فاقد مجراست که عمل آنها هم در علم و ظایف الاعضا و هم از لحاظ تهییجات نفسانی در سالهای اخیر معلوم گردیده است. کانن کشف کرد که درد و ترس و خشم در مواقعی ظاهر می‌شود که در مقدار آدرنین بدن تغییراتی حاصل گردد و با تزریق این ماده از خارج می‌توان کلیه علائم ترس را مثلاً ایجاد نمود. کانن اثرات آدرنین را در اعضای مختلف بدن مورد مطالعه قرار داد و متوجه شد که موجب انقباض مردمک چشم راست و موی بدن و تصلب شرایین و تغییرات دیگر می‌گردد و اگر عضو معینی را

از بدن جداسازند و مصنوعاً زنده نگاه دارند باز هم تزریق آدرین همین اثرات را خواهد داشت .

دلیل عمده‌کانن بر علیه قول ویلیام جیمز اگر اشتباه نکنم این است که تأثیرات مشابهی در احشا و اعضای داخلی ممکن است مقارن با هیجانان نفسانی مختلف و غیر مشابه باشد ، مخصوصاً ترس و خشم . مثلاً هیجانان مختلفی ممکن است موجب گریه شود و بنابراین قول جیمز که می‌گوید « علت احساس اندوه گریه است » نمی‌تواند درست باشد زیرا گاهی هم از شوق و شمع گریه دست می‌دهد . اما این دلیل بر علیه جیمز قاطع نیست زیرا نمی‌توان ثابت کرد که در مقابل هیجانان مختلف تغییرات داخلی متقابل و مشابه وجود ندارد و واقعیت امر هم چنین نیست . چنانکه انجل می‌گوید : « ترس و شادی هر دو ممکن است باعث تشدید ضربان قلب بشود اما در مورد ترس عضلات مجاور استخوانها دارای انقباض است و در مورد شادی عضلات منبسط و دارای حالت ضعف است » .

حاصل تحقیقات انجل بعد از بحث درباره‌آزمایشهای شرینگتون و کانن چنین است : « لذا نظر من این است که انتقادات این دو عالم روان‌شناس بر مدعای اصلی ویلیام جیمز خدشه مؤثری وارد نساخته است » . اگر بنا بود که من شخصاً در این مسئله وارد شوم و رأی یکی از دو طرف را اختیار کنم با نظر انجل موافقت می‌نمودم اما به عقیده من بحث مادرباره تحلیل هیجانان احتیاجی به اختیار هیچیک از این دو رأی که مبتنی بر تحقیقات ناقصی راجع به جنبه‌های مشکوک مسئله از نظر جسمانی و وظایف الاعضاست نخواهد داشت .

بنا به تعاریف ما اگر نظر جیمز درست باشد هیجان را می‌توان متضمن ادراک مغشوشی از احشا و اعضای داخلی دانست که در ایجاد آن دخیلند در صورتی که اگر رأی کانن و شربینگتون صحیح باشد هیجان متضمن ادراک مشوش و مغشوشی از محرکات خارجی آن است و این از مطالبی که در فصل دهم گفتیم بخوبی حاصل می‌شود. در آن فصل ما در تعریف ادراک گفتیم که عبارت است از ظهور ذهنی منظم يك يا چند عین خارجی در مغز و لوبطور نامنظم و برای اینکه بتوان آن را ظهور يك يا چند عین خارجی دانست فقط لازم است که واقعه ذهنی مزبور با اعیان خارجی مذکور به وسیله يك سلسله متصلی مرتبط باشد و بر حسب تغییراتی که در آنها حاصل می‌شود، تغییرپذیرد. پس مسئله اینکه واقعه ذهنی معینی را می‌توان ادراک نامید یا نه متوقف بر این مسئله است که می‌توان درباره علل آن در خارج از مغز انسان چیزی استنتاج کرد یا نه. اگر چنین استنتاجی ممکن باشد واقعه ذهنی مزبور داخل در تعریفی خواهد بود که ما از ادراک بعمل آورده‌ایم. در این صورت بنا به تعریفی که در فصل ششم بدست دادیم عناصر غیر تذکری آن عبارت از احساس خواهد بود. پس خواه علت هیجانات تغییراتی در احشا و اعضای داخلی باشد و خواه اعیان محسوسه، به هر حال حاوی عناصری است که بنا به تعریف ما احساس است.

هیجان بتمامه البته بمراتب مفصلتر و مرکب‌تر از محض ادراک است. هیجان ذاتاً يك جریان عمل است و فقط آنچه اصطلاحاً می‌توان بدان مقطع هیجان گفت ممکن است ادراک باشد و این ادراک بنا به رأی جیمز ادراک يك حالت جسمانی داخلی و به نظر مخالفان او

(در بعضی موارد) ادراک امر خارجی است. هیجان نفسانی بتمامه حاوی عناصر فعال و متحرک مانند محرکات عصبی و امیال و لذات و آلام است. امیال و لذات و آلام بنابه نظری که در فصل سوم اتخاذ نمودیم از خصایص جریان‌ات و اعمال است نه اینکه از اجزای جداگانه باشد. هر هیجانی مانند خشم مثلاً یک نوع جریان عملی است که مشتمل بر پاره‌ای ادراکات و (بطور کلی) پاره‌ای حرکات بدنی است. امیال و لذات و آلامی که در آن دخیلند کیفیات خواص این جریان محسوب می‌شوند نه اینکه اجزای جداگانه ماده باشند که هیجان از آن ترکیب یافته است. عناصر فعاله و متحرکه هیجان در صورتی که تحلیل ما صحیح باشد از نظر ما حاوی هیچگونه اجزای دیگری، علاوه بر آنچه داخل در جریان‌ات مذکور در فصل سوم است، نمی‌باشد. اجزای مرکبه هیجان فقط عبارت است از احساس و صورت ذهنیه و حرکات بدنی که هر یک متعاقب دیگری بنابه طرح معینی حادث می‌گردد. اکنون که به این نتیجه رسیدیم بحث هیجان‌ات را پایان می‌دهیم و به بررسی اراده می‌پردازیم.

اولین چیزی که در بحث از اراده باید مورد تعریف قرار گیرد «حرکت اختیاری» است. پیش از این حرکات حیاتی را تعریف کرده و گفته‌ایم که بنابه نظریه اصالت رفتار ظاهر تمیز میان اینکه کدامیک از این حرکات انعکاسی صرف و کدام اختیاری است غیر ممکن است. مع هذا مسلم است که یک چنین تمایزی وجود دارد. صبح که تصمیم می‌گیریم وقت برخاستن است حرکات متعاقب این تصمیم البته اختیاری است، برخلاف ضربان قلب که اختیاری نیست زیرا تصمیم ما نه در ایجاد آن مداخلتی دارد و نه در قطع آن مگر اینکه بگوییم غیر مستقیماً به وسیله

مواد شیمیایی و دارویی ممکن است . عمل تنفس امری بین بین است زیرا معمولاً بدون دخالت اراده انجام می‌شود اما تغییر یا توقف آن بنا به اختیار ممکن است .

جیمز (در فصل ۲۶ کتاب روان‌شناسی) می‌گوید که خاصیت متمیزه عمل اختیاری این است که متضمن تصور حرکتی است که باید انجام شود و این تصور عبارت است از تصور تذکریه «احساس حرکات جسمانی»^۱ که درحین وقوع نظایر آن حرکت در دفعات قبل حاصل گردیده است. ضمناً تذکر می‌دهد که به موجب این نظر انجام هیچ حرکتی بطور اختیاری ممکن نیست مگر اینکه قبلاً به نحو غیر ارادی وقوع یافته باشد .

چون دلیلی بر رد صحت این نظریه نداریم پس می‌گوییم که حرکاتی که توأم با احساس حرکات جسمانی باشد به واسطه صور ذهنیه آن احساسات ایجاد می‌گردد و اگر به این نحو حاصل شود ارادی خواهد بود .

اما اراده به معنای مؤکد آن متضمن امری علاوه بر حرکت اختیاری است . مثال بارز آن، تصمیماتی است که بعد از تفکر و تأمل اخذ می‌گردد . حرکات اختیاری البته جز چنین تصمیماتی است اما مقوم تمام ذات آن نیست . علاوه بر آن يك حکم و تصدیقی در آن دخیل است که به زبان حال می‌گوید : « من چنین خواهم کرد » . همچنین يك حالت تنش و انقباضی درحین شك و تردید حاصل است که بعد از اخذ تصمیم جای خود را به احساس دیگری می‌دهد . اما من موجبی نمی‌بینم

۱ . Kinaesthetic یعنی احساسی که انسان از حرکات اعضای داخلی بدن می‌کند .

که بگوییم این جزء يك امر خاص و تازه‌ای است. احساسات و صور ذهنیه با نسب و روابطشان و قوانین علی مربوط به آنها برای تحلیل مفهوم اراده، کافی بنظر می‌رسد ولی صور احساس حرکات جسمانیه موجب حرکاتی می‌شود که با آن علاقه و ارتباط دارد. تعارض امیال البته در ایجاد نوع مؤکد اراده ذاتاً مداخلت دارد. تا مدتی صور احساس جسمانیه حرکات معارض حاصل است و سپس متعاقب آن صور ذهنیه حرکتی که می‌گوییم ارادی است منحصراً حاصل خواهد بود. بنابراین بنظر نمی‌رسد که اراده مفهوم غیر قابل تأویلی در بحث تحلیل ذهن وارد نماید.

در پایان سیر و سفر خود اکنون هنگام آن است که به همان پرسشی که بدان آغاز کردیم برگردیم و ببینیم آن چیست که مقوم ذات ذهن و ممیز آن از غیر است. به عبارت دیگر روان‌شناسی با دانش مادی چه فرقی دارد؟ پاسخی که در صدر مقال بطور موقت به این پرسش دادیم این بود که تمایز میان این دو علم به تمایز موضوعات آنها نیست بلکه در اختلاف ماهیت قوانین علی حاکم بر آنهاست. با این حال گفتیم يك موضوعی هست به نام صور ذهنیه که فقط مشمول قوانین علی نفسانی می‌شود و لذا این موضوع را مختص علم روان‌شناسی دانستیم. لیکن راهی برای حصول تعریف صور ذهنیه جز به وسیله علل نحوه ایجاد آنها نیافتیم زیرا در ذات و ماهیتشان چیزی که بتوان فصل ممیز یا خاصه آنها دانست پیدا نکردیم تا ممیز آنها از ادراکات حسیه باشد.

در این فصل که آخرین فصل کتاب است می‌خواهیم طرق مختلفی را که برای تعیین چنین فصل ممیزی پیشنهاد کرده‌اند بررسی نموده و سپس در باره ماهیت آن علمی که به نظر من فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه حقیقی است بحث نماییم که در آن ذهن و ماده هر دو حاصل از يك منشأ مشترك بین است که قوانین علی حاکم بر آن دارای

تقابل و ثنویت قوانین روان‌شناسی نیست و پایه و بنای علم ماده و علم روان هر دو قرار می‌گیرد.

در تجسس برای کشف تعریف «امور ذهنی» بهتر است که به مفهوم «شعور یا خود آگاهی» ابتدا کنیم که معمولاً آن را ذات و ماهیت ذهن می‌انگارند. در فصل اول بر رد این نظر که شعور و خود آگاهی ذاتی ذهن است دلایلی آورده‌ایم اما نگفتیم که شعور یا خود آگاهی چیست. برای حصول اطمینان از عدم ذاتیت آن باید تعریفی از آن بعمل آوریم. و این تعریف از جهت اثبات غیر ذاتی بودن آن لازم است. خود آگاهی بنا به رأی کسانی که آن را ذاتی و رکن اساسی امور ذهنی می‌دانند عبارت از خصوصیتی است که ساری در کل حیات ذهنی است و با احساسات و صور ذهنیه و خاطرات و اعتقادات و همه فرق دارد، اما در تمام آنها حاضر و موجود است. دکتر «هنری هدا» ضمن مقاله‌ای که در فصل سوم از آن نقل کردیم حسیات و ادراکات حسی را از امور جسمی و بدنی محض تمیز داده و می‌گوید: «احساس به معنی خاص و دقیق آن مستلزم و مستدعی وجود شعور و خود آگاهی است». در بادی نظر طبعاً تمایل این است که این تعریف را بپذیریم ولی اگر چنین کنیم بخطا رفته‌ایم زیرا احساس چیزی است که ممکن است از آن استشعار داشته باشید ولی این استشعار ضروری نیست زیرا ما در طی بحث خود به این نتیجه رسیده‌ایم که اعتقادات و امیال غیر مستشعر به هر دو امکان دارد به نظر من هیچ نوعی از امور ذهنی یا وقایع دیگر نیست که ماهیچه در هنگام وقوع از آنها آگاهی داشته باشیم.

اولین نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که آگاهی باید از چیزی باشد. و نظر به این امر تعریف «آگاهی» را باید برحسب همان نسبتی بعمل آورد که بین صورت ذهنیه یا لفظ با مدلول عینی برقرار است، یعنی همان نسبتی که در فصل یازدهم به عنوان تعریف «معنی» پذیرفتیم. وقتی که صورت ذهنیه متعاقب احساس حاصل می‌شود به منزله «سواد» از آن اصل محسوب می‌گردد. می‌توان گفت که وجود آن صورت ذهنیه همان «آگاهی» از احساس مزبور است، مشروط بر اینکه قرین با چنان اعتقادی باشد که عندالتفکر این احساس از آن حاصل شود که صورت مزبور «علامت» و دال بر امری، سوی خود آن است. این از همان نوع اعتقادی است که در مورد حافظه به عبارت «این واقع شد» بیان می‌شود و در مورد تصدیقات ادراکیه موجب اعتقاد به کیفیاتی می‌گردد که با احساس فعلی تضایف دارد مثل تضایف بین کیفیات لمسی و کیفیات بصری. علاوه شدن عنصر تصدیقی و اعتقادی بر عنصر خیالی ضروری است، زیرا محض خیال و صور خیالیه متضمن آگاهی از امر معینی نیست و حصول آگاهی بدون اینکه آگاهی از چیزی باشد غیر ممکن است. اگر صور خیالیه بتنهایی و به خودی خود مقوم آگاهی از اصلیات خویش بودند آن دسته از صور خیالیه که دارای اصلی هستند متضمن آگاهی از آنها می‌بودند اما چون چنین نیست و باید عنصر تصدیقیه را در تعریف آگاهی به آنها علاوه نمود، این تصدیق و اعتقاد باید از نوعی باشد که مقوم دلالت عینی است چه ماضی و چه حال. پس صورت خیالیه بعلاوه يك چنین تصدیقی درباره آن بنا به تعریف ما همان آگاهی از اصل صورت مزبور خواهد بود.

اما وقتی از آگاهی به احساسات به آگاهی از متعلقات ادراک می‌پردازیم نکات دیگری ظاهر می‌شود که باید به تعریف خود علاوه نماییم. تصدیق ادراکی را می‌توان گفت عبارت از يك لب و هسته است که احساسی محض است با صور خیالیۀ متداعیۀ آن و يك اعتقاد به وجود حاضر و فعلیه متعلقی که احساس و صورت خیالیه به آن راجع می‌شود ولی نحوه این رجوع سهولت قابل تحلیل نیست. شاید بتوان گفت که اعتقاد مزبور ذاتاً به وجود يك امر حاضر و بالفعل نیست بلکه يك نوع انتظاری است مثل اینکه وقتی که شیئی را می‌بینیم انتظار داریم که در صورت لمس آن پاره‌ای حسیات معینی حاصل گردد. پس ادراک عبارت است از يك احساس حاضر و بالفعلی و انتظاراتی درباره وقوع حسیات آتی. (البته این يك تحلیل فکری است نه بیان نحوه ظهور ادراکات در حین مراقبت نفسانی خالی از تفکر و تأمل). اما کلیۀ این قبیل انتظارات در معرض خطاست زیرا مبتنی بر نسب متقابل و تضایفاتی است که عادتاً جاری است اما ثابت و لایتنجیر نیست. هر يك از اینگونه تضایفات ممکن است در مورد خاص و جزئی موجب گمراهی شود مثل اینکه بخواهیم عکسی را در آینه به خیال اینکه واقعی است لمس نماییم. از آنجایی که حافظه هم نحاطی است در مورد آگاهی از اعیان و اشیای مربوط به گذشته نیز نظیر این اشکال حاصل می‌گردد و گفتن اینکه نسبت به چیزی که وجود ندارد یا موجود نبوده است آگاهی داریم به نظر غریب می‌آید. یگانه راه احتراز از این اشکال این است که به تعریف خود این شرط را علاوه نماییم که تصدیقات و اعتقاداتی که در تقوم آگاهی مدخلیت دارند بایستی صدق و حقیقت داشته باشند.

ثانیاً این مسئله پیش می‌آید که آگاهی از صور خیالیه ممکن است یا نه؟ اگر تعریفی را که اختیار کردیم اطلاق نمایم ظاهراً باید به امکان صوری صور قائل شویم، یعنی مثلاً برای حصول آگاهی از صورت خیالیة يك گربه بنابه مفاد لفظی این تعریف باید تصویری در ما حاصل باشد که نقش و مثالی است از صورت خیالیة گربه و این صورت خیالیه اصل و ما به ازای آن است. اما از لحاظ مشاهدات و ترسیدات ما احتمال حصول صور صور حسیات در مقابل صور اصل حسیات بسیار بعید است. حل این اشکال به دو طریق ممکن است، یکی اینکه اصلاً امکان آگاهی از صور خیالیه را نفی کنیم یا اینکه آن را بنحوی تعبیر نماییم که صورت خیالیه به وسیله اعتقاد مقارن دیگری به جای اینکه به معنی ما به ازای اصلی خود باشد و بر آن دلالت کند، بر صورت خیالیة آن دلالت نماید. طریقه اول که نفی و انکار آگاهی از صور ذهنیه باشد قبلاً ضمن بحث از مراقبت نفسانی در فصل ششم مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه حاصله این بود که آگاهی از صور باید به تعبیری وجود داشته باشد پس می‌ماند طریقه دوم تعبیر علم به صور ذهنیه و بنابه این نظریه ممکن است دو تصویر ذهنی از يك اصل واحد حاصل نمود بنحوی که یکی از دو تصویر به جای اینکه به معنی ما به ازای اصلی باشد به معنای آن دیگری قرار گیرد. البته بخاطر داریم که معنی و دلالت را بر حسب تداعی تصورات تعریف کردیم، یعنی گفتیم که صورت ذهنی معینی به معنای عین معینی است، هرگاه دارای همان تداعیاتی باشد که خود آن عین اصلی داراست. اما این تعریف را نباید بطور اطلاق تعبیر کرد زیرا لفظ یا صورت ذهنیه دارای کلیة تداعیات عین اصلی مدلوله نخواهد بود.

لفظ «سار» ممکن است با لفظ «مار» متداعی باشد اما اقتران پرنده مزبور با این خزنده جزبه تصادف ممکن نیست. به همین منوال صورت ذهنیه ممکن است تداعیاتی داشته باشد که مدلول اصلی از آن عاری باشد مثل امر متداعی با خود لفظ «صورت یا تصویر». وقتی که اینگونه تداعیات عمل کنند صورت به جای اینکه به معنی مدلول اصلی باشد به معنی صورت خواهد بود. اگر صور ذهنیه يك عين اصلی مکرر در من حاصل شود یکی از این موارد علی الخصوص ممکن است در ذهن من به جای معنی آن قرار گیرد، به واسطه اینکه زمان و مکان یا خصوصیت دیگری را در باره آن مورد خاص بیاد می آورم. این در وقتی است که مثلا محل وقوع امری مارا به یاد فکری می اندازد که هنگام وقوع آن داشته ایم و از آن پس همان فکر دوباره به خاطر ما می آید به جای اینکه واقعه مربوط به آن را بیاد بیاوریم. پس می توان گفت که وقتی در باره صورت ذهنی معینی به نام (الف) می اندیشیم که يك صورت ذهنیه دیگری به نام (ب) متداعی با خاطراتی باشد که با (الف) مربوط می شود اما با عين مدلول اصلی (الف) یا صور ذهنیه عين مزبور ارتباطی نداشته باشد. به این طریق به استعانت تداعیات جدید از صور ذهنیه آگاهی حاصل می کنیم بدون اینکه احتیاجی به ذخیره تازه از مضامین ذهنیه داشته باشیم. این نظریه تا آنجا که من می بینم مسئله مراقبت نفسانی را بدون وسایل غیر عادی که «نایت دنلپ» بدان توسل جسته و در فصل ششم آن را بیان کردیم حل می نماید. بنا به آنچه تا به حال گفته ایم خود احساس از مصادیق آگاهی نیست هر چند که خاطره ای که بلافاصله بعد از آن حاصل می شود علی القاعده چنین است. احساسی که در خاطره بماند

متعلق آگاهی می‌گردد و این عادتاً بلافاصله بعد از وقوع آن است به فرض اینکه در خاطر بماند، اما مادام که خود احساس باقی است متعلق آگاهی نیست. لیکن اگر احساس مزبور جزئی از ادراک شخص آشنایی باشد می‌گوییم شخص مورد ادراک متعلق آگاهی ماست. زیرا در این مورد احساس علامت عین مدرک است به همان نحوی که صورت تذکره علامت عین محفوظه در خاطره است. عمل اصلی و ذاتی «آگاهی» و «تفکر» و فایده آن این است که عمل درباره‌اموری را که از لحاظ مکان و زمان بعید است می‌سازد و لو امور مزبور بالفعل حواس ما را تحریک نماید. این استرجاع به اعیان غایبه از راه تداعی و عادت ممکن می‌گردد. احساس واقعی فی‌نفسه مصداق آگاهی نیست زیرا این استرجاع به امور غایب را شامل نمی‌شود. اما علاقه و ارتباط آن با آگاهی هم به واسطه‌ی خاطرات بلافاصله و هم به واسطه‌ی تضایفاتی که احساس را به ادراک مبدل می‌سازد، بسیار نزدیک است.

شاید آنچه تا به حال گفته‌ایم برای اثبات این مطلب کافی باشد که آگاهی و استشعار امری مرکب و عارضی است و نمی‌تواند جزو اوصاف ذاتیه‌ی ذهن باشد. چنانکه دیدیم اعتقاد و صور ذهنیه هر دو در آن داخلند و اعتقاد چنانکه در یکی از فصول پیش دیدیم امری مرکب است پس اگر از تحلیلی که از آگاهی بعمل آوردیم تعریفی برای ذهن بتوان پیشنهاد کرد همانا بر حسب صور ذهنیه خواهد بود. لیکن چون به این نتیجه رسیدیم که صور ذهنیه را فقط بر حسب علل و موجبات آن می‌توان تعریف نمود، لذا این پیشنهاد هم جز در مورد اختلاف بین قوانین علی مادی و ذهنیه قابل ملاحظه نخواهد بود.

اکنون باید از آن خصوصیات اموردذهنی که ناشی از علل تذکری است ذکر بیاموریم . یکی از چیزهایی که می توان جزو مختصات ذهنی دانست امکان عمل کردن آن است نسبت به اموری که حاضر نزد ذهن نیست . ابتدا يك مثال خیلی ساده می زنیم . فرض کنید که شب در اتاق مانوس و آشنایی هستید و چراغها ناگهان خاموش می شود . در این صورت شما می توانید از روی تصویر ذهنی که از اتاق دارید درب آنرا بدون زحمت زیاد پیدا کنید . در این مورد صور ذهنیه بصریه همان کار احساسات بصریه را خواهد کرد ولی البته نه به آن خوبی و کاملی . محرك ایجاد صورذهنی بصریه میل به خروج از اتاق است که بنا به آنچه در فصل سوم گفتیم ذاتاً عبارت است از حسیات حاضر بالفعل و محرکات عصبی و عضلانی حاصله از آنها . به همین منوال الفاظ و کلماتی که شنیده یا خوانده می شود انسان را به انجام عمل در باره اموری که مدلول آنهاست قادر می سازد . در اینجا هم يك محرك حسی حاضر به واسطه عادات مکتسبه سابق انسان را قادر به انجام عمل مناسب و مقتضی نسبت به چیزی می سازد که خود آن حاضر در حس نیست . ذات و ماهیت اصلی تأثیر عملی «فکر» عبارت از حساس بودن آن نسبت به دوال یعنی به رموز و علائم است . حضور حسی (الف) که علامت و دال بوجود فعلی یا آتی (ب) می باشد ما را قادر می سازد که عملی مقتضی در باره (ب) بجا بیاوریم . مثال بارز این نوع دلالت الفاظ است که به عنوان علائم معانی تأثیر عظیم دارند در حالی که ارزش ذاتیه خود آنها به عنوان وقایع و حوادث حسیه معمولاً بسیار ناچیز است .

عمل و تأثیر علائم ممکن است با آگاهی قرین باشد اما ضرورت

ندارد . هرگاه يك محرك حسی (الف) مثلا صورت ذهنیه (ب) را فراخواند و سپس انسان نسبت به (ب) مزبور عملی انجام دهد، می‌گوییم آگاهی از (ب) در ما حاصل است . اماگاهی ممکن است که به مجرد ظهور (الف) در ذهن عملی مقتضی نسبت به (ب) انجام دهیم بدون اینکه هرگز صورت ذهنیه آن را حاصل نماییم . در آن صورت هرچند (الف) به عنوان علامت عمل می‌کند اما این عمل و تأثیر بدون اعانت آگاهی خواهد بود . بطور کلی می‌توان گفت که علامت مانوس و معتاد به این نحو مستقیم عمل می‌کند و وساطت آگاهی حاکی از عادتی است که رسوخ و استقرار کامل نیافته است .

قوه کسب تجربه که از خصایص انسان و حیوانات محسوب می‌شود ، مصداق قاعده کلی است که در تعلیل تذکری واحد علی یک واقعه واحد در زمان واحد نیست بلکه دویا چند واقعه در دو یا چند زمان مختلف است . کودکی که دستش از آتش سوخته از آتش می‌ترسد. تأثیر مجاورت با آتش در طفلی که از آتش احساس سوختگی داشته با بچه‌ای که چنین احساسی نداشته فرق دارد . به بیان صحیح باید گفت اگر طفلی را که يك بار سوخته در نزدیکی آتش قرار دهیم علت اثر مشهود از این وضع تنها مجاورت آتش نیست بلکه این مجاورت و سوختگی سابق هر دو مدخلیت دارد. قاعده کلی در موردی که حیوانی از واقعه معینی مثلا (الف) کسب تجربه کرده این است که هرگاه واقعه (ب) در زمان آتی بوقوع پیوندد حیوانی که در معرض تأثیر واقعه (الف) بوده عملش با عمل حیوانی که چنین نبوده تفاوت خواهد داشت . پس علت رفتار حیوان مجموع (الف) و (ب) است نه هر يك

از آنها بتهنایی، مگر اینکه تأثیر واقعه (الف) را بر روی نسوج عصبی حیوان نیز بشمار آوریم. لیکن این تأثیر در مشاهده خارجی جز در اوضاع و شرایط مخصوص ظاهر نمی‌گردد. با احراز امکان این امر دوباره برمی‌گردیم به قوانین تعلیلیه و به نظریه‌ای که به موجب آن بسیاری چیزها که ظاهر آذهنی بنظر می‌آید در واقع عصبی است و شاید عامل کسب تجربه اعصاب باشد نه ذهن و اگر چنین باشد از امکان کسب تجربه نمی‌توان به عنوان ملاک تعریف ذهنی استفاده نمود.

نسبت به حافظه هم اگر آن را به عنوان ذات و ماهیت اصلی ذهن قبول کنیم نظیر این تأملات جایز خواهد بود. آنچه خاطره سابق را برمی‌انگیزد واقعه حاضر و بالفعل است اما اگر واقعه سابق که خاطره آن اینک تجدید می‌شود هرگز وقوع نیافته بود واقعه حاضری که موجب تجدید خاطره سابق می‌شود اثرش غیر از این می‌بود که هست. در توجیه علت این امر می‌توان گفت که واقعه سابق بر روی مغز انسان یک اثر مادی جسمی می‌گذارد بنحوی که مغز به عنوان آلت متفکر پس از این تجربه غیر از آن خواهد بود که حاصل و نتیجه تجارب دیگری است. پس نحوه تعلیلات خاصه حافظه را ممکن است بر حسب اصول علم وظایف الاعضا تبیین و توجیه نمود. در مورد هر نوع خاص از امور ذهنی با این امکان دو باره مواجه می‌گردیم. اگر بنا باشد که روان‌شناسی علم جداگانه محسوب گردد باید برای استقلال آن جهات و دلایلی غیر از آنچه تا به حال مورد بررسی ما قرار گرفته جستجو نماییم. چنانکه دیدیم «آگاهی یا استعمار» به عنوان ملاک تعریف امور ذهنی جامع نیست و تعلیل تذکری بقدر کفایت مانع نیست. اکنون

به خاصیت دیگری می‌پردازیم که هر چند تعریف آن مشکل است اما خیلی نزدیکتر به مفهوم مطلوب است « درون بودی» یا « دریاختگی».

«درون بودی» را به عنوان وصف و خاصیت امور ذهنی در فصل هفتم به مناسبت تعریف ادراک مورد بحث قرار دادیم و گفتیم که جزئیاتی را که مقوم عالم مادی است به دو طریق می‌توان دسته‌بندی کرد یکی اینکه تمام جزئیاتی را که ظهور و نمود يك عين معین از مکانهای مختلف هستند یکجا گرد آوریم ، دیگر اینکه تمام جزئیاتی را که ظهورات اشیای مختلف از يك مکان واحد هستند در يك دسته مجتمع گردانیم . مجموعه نوع اخیر را در يك برهه معین از زمان منظر یا مرئی و در مدتی از زمان «سرگذشت» می‌نامند. درون بودی خاصیت مناظر و سرگذشتهاست یعنی خاصیت وصف منظره عالم است از يك مکان واحد معین . چنانکه در فصل هفتم دیدیم این خاصیت متضمن و مستلزم هیچیک از خواص دیگری که معمولاً به امور ذهنی نسبت می‌دهند از قبیل آگاهی و تجربه و حافظه نمی‌باشد و در صفحه عکاسی هم ظاهر می‌گردد و اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم خاصیتی است که هر امر جزئی مشترکاً با سایر امور جزئی که مکان «انفعالی» واحدی به معنای مذکور در فصل هفتم دارند واجد است . جزئیاتی که يك منظر واحد را تشکیل می‌دهند با یکدیگر در مرحله اول به وسیله مفارنه و معیت زمانی مرتبط می‌شوند و جزئیاتی که يك سرگذشت واحد را تشکیل می‌دهد ارتباطشان به وسیله وجود نسبت زمانی مستقیم

۱. درون ذاتی که مرحوم فروغی به ادای Subjective اختیار نمود ، در ترکیب دچار اشکال می‌شود و درون بودی به نظر من بهتر است و از آن مناسبتر « دریاختگی» است که ترجمه تحت‌اللفظ Subjective است، زیرا لفظ یاخته با Jectere لاتین از يك ریشه است .

میان آنهاست. نسبتهای مأخوذه از قوانین مناظر و مریایا را باید به این نسبت علاوه نمود. واضح است که نمی‌توان گفت که این امور در حیطه علم روان‌شناسی است اما مشکل بتوان آنها را موضوع علم فیزیک هم دانست. تعریف مناظر و سرگذشتها هر چند تا این مرحله هنوز مؤدی به چیزی که بتوان آن را با اصطلاح مرسوم «ذهنی» (یا درون بود) نامید نشده است اما در امور ذهنی مثلاً در امور تذکری معمول و مفروض است. واحد تعلیلیه در «اختلاف مرتسم» به اصطلاح سمون کل یک منظره تمام است اما نه هر منظره‌ای بلکه چنان منظره‌ای که در آن نسوج زنده از هر قبیل که باشد یافت شود. تعریف ادراک همچنانکه گفتیم فقط بر حسب این مناظر ممکن می‌گردد. پس مفهوم درون بودی یعنی مکان «انفعالی» یک امر جزئی معین هر چند بنهایی برای تعریف «ذهنی» کفایت نمی‌کند اما مسلماً از عناصر واجزای ذاتیه این تعریف است.

در طی این کتاب من همه جا گفته‌ام که مبادی اولیه یا با اصطلاح «داده‌های» علم روان‌شناسی بامبادی اولیه علم فیزیک اختلاف ذاتی ندارد و تأکید کرده‌ام که حسیات مبادی مشترکه روان‌شناسی و فیزیک است و تمایز بین صور ذهنیه که از جهت مبادی خاصه روان‌شناسی محسوب می‌شود و حسیات به تمایز نسب و تضایفات آنهاست نه ذات آنها. اما اکنون لازم می‌داند که مفهوم «مبادی اولیه» یاددها را بررسی نموده و در صورت امکان تعریف این مفهوم را بدست بیاوریم.

مفهوم «داده» در علوم طبیعی به گوشها آشناست و اهل علم آنرا امری واضح و آشکار می‌انگارند. اما روان‌شناسان در تعریف این مفهوم دچار اشکالاتی هستند. طبعاً تعریف «داده‌ها» بر حسب اصول

بحث معرفت بعمل می آید و گفته می شود که قضایایی است که صدق و حقیقت آنها بدون اقامه برهان معلوم است و لذا از آنها برای اثبات قضایای دیگر استفاده می شود. به علاوه هرگاه قضیه ای که از مبادی اولیه یا داده هاست اخباریه وجود چیزی می کند می گوییم که آن چیز هم خود علاوه بر قضیه حاکمی از وجود آن جزو داده های نخستین محسوب می گردد. بنابراین آن اموری که از وجود آنها به وسیله ادراک حسی یقین حاصل می کنیم از داده های نخستین است.

مرتبط ساختن این تعریف معرفه علمی با تحلیلی که ما بر حسب اصول روان شناسی از علم بعمل آورده ایم خالی از اشکال نیست و تا وقتی که بین این دو رابطه ای برقرار نساخته ایم به استعمال مفهوم «داده ها» مجاز نخواهیم بود.

پیدا است که اولاً هیچ «داده ای» بدون اعتقاد ممکن نیست. احساسی که حاصل شود و محو گردد «داده» نخواهد بود فقط وقتی لایق این عنوان است که بخاطر آورده شود. به همین منوال در ادراک تا تصدیق ادراکیه نباشد داده نخستین نخواهد بود. به تعبیری که اشیا و اعیان (نه قضایا) را داده می نامیم می توان گفت که آن اموری که به آنها آگاهی داریم داده های نخستینند. اما چنانکه گفتیم آگاهی مفهوم مرکبی است که شامل اعتقادات و امور تذکری هر دو می شود که برای حصول ادراک و حافظه ضرورت دارند. از اینجا لازم می آید که هیچ داده ای نظراً غیر مشکوک نباشد زیرا هیچ اعتقادی مصون از خطا نیست، همچنین لازم می آید که هر داده ای کم و بیش مبهم باشد زیرا حافظه و معانی صور ذهنیه هیچگاه عاری از ابهام و اجمال نیست.

داده‌های نخستین چیزهایی نیست که آگاهی ما نسبت به آنها زماناً مقدم باشد. در هر دوره‌ای از زندگی پس از اینکه انسان قادر به تفکر گردید بعضی از اعتقادات او حاصل کسب و نظر است و بعضی چنین نیست. هر اعتقادی ممکن است از یکی از این دو دسته به دسته دیگر منتقل و بالنتیجه به اعتقاد حاوی داده‌های نخستین یا خلاف آن مبدل گردد. در مطالبی که ضمن این بحث خواهد آمد هر کجا به مبادی یا داده‌های نخستین اشاره شود مقصود اموری نیست که قبل از آغاز تحقیق علمی نسبت به آنها احساس یقین می‌کنیم بلکه مقصود اموری است که پس از پیشرفت علم مزبور به عنوان مقدمه و زمینه سایر اجزای آن علم قرار می‌گیرد بدون اینکه نسبت به خود آنها به دلیلی جز مشاهده محض اعتقاد حاصل شده باشد. یعنی يك را صد و مشاهده تعلیم یافته را فرض می‌کنیم که دارای توجه و ذهن تحلیلی است و می‌داند که دنبال چه می‌گردد و چه اموری اهمیت دارد. آنچه چنین را صدی مشاهده نماید در آن مرحله از علم که او بدان رسیده داده نخستین علم وی بشمار می‌رود. این داده‌ها از حیث تفصیل و ترکیب مانند همان نظریات و فرضیه‌هایی است که بر آنها مبتنی می‌گردد زیرا انجام ترصیبات و مشاهداتی که از نظر علمی کاشف و روشنگر باشد محتاج عادات ذهنی حاصل از نظم و انضباط فکری و تمرین و ممارست بسیار است. معیناً همینکه مورد مشاهده قرار گرفت اعتقاد بدان مبتنی بر برهان و استدلال نیست و فقط متکی به مجرد مشاهده آن است و به این جهت حیثیت منطقی آن با نظریاتی که به وسیله آن ثابت می‌شود فرق دارد.

در هر علمی غیر از روان‌شناسی داده نخستین اولاً و بالذات يك

ادراکی است که لب یا هسته اصلی یا حسی آن در فرض نهایی داده محض است ولی ناچار منضم به شوائب و ضمائم است که احساس را به ادراک مبدل می‌سازد. اما اگر يك را صد کامل مثالی فرض کنیم باید بتواند جزء حسی را تفکیک نموده و فقط آن را به عنوان داده نخستین بشناسد. پس به يك تعبیر که تعبیری مهم است می‌توان گفت که اگر عمل تحلیل را چنانکه باید انجام دهیم همه داده‌های نخستین علوم جز روان‌شناسی عبارت از حسیاتی است که در خود حاوی پاره‌ای نسبت‌های مکانی و زمانی هستند. اگر این قاعده را در مورد علم وظایف الاعضا اطلاق کنیم می‌بینیم که اعصاب و مغز از حیث اینکه اعیان مادی هستند داده‌های حقیقی محسوب نمی‌شوند و در طرح مثالی علم باید جای خود را به احساسهایی بدهند که چنانکه می‌گویند عالم علم وظایف الاعضا به وسیله آنها اعیان مزبور را ادراک می‌کند. انتقال این احساسها به اعصاب و مغز به عنوان عین مادی مربوط به مراحل بدوی مسائل نظری علم فیزیک است و از اجزای برهانی آن محسوب می‌شود نه آن جزئی که از مشهودات است. اگر می‌گوییم اعصاب دیده می‌شود مثل این است که بگوییم آواز بلبل شنیده می‌شود هر دو اینها نحوه بیان سهل و مناسبی است اما عاری از دقت تام است، حقیقت امر این است که آنچه می‌شنویم صوتی است که بنا به اعتقاد ما بین آن و بلبل رابطه علیت و معلولیت برقرار است و آنچه می‌بینیم منظره‌ای است که بنا به اعتقاد ما میان آن و عصب نسبت علیت و معلولیت قائم می‌باشد. اما در هر يك از این دو مورد آنچه دقیقاً باید داده نخستین دانست همانا خود آن احساس است اما احساس مسلماً از مبادی اولیه داده‌های اصلی علم روان‌شناسی است و بنابراین کلیه مبادی اولیه

علوم طبیعی جزء مبادی علم روان‌شناسی هم قرار می‌گیرد. آنچه باید تحقیق نمود این است که آیا مبادی روان‌شناسی نیز جزو مبادی علوم طبیعی، مخصوصاً علم وظایف‌الاعضا، هست یا نه؟

اگر در این تحلیلی که از ذهن بعمل آوریم راه صواب رفته باشیم مبادی غایبه علم روان‌شناسی منحصر به احساس و صورت ذهنیه و نسبت بین آنهاست. اعتقاد و اراده و غیره چنانکه دیدیم اموری است مرکب از احساس و صورت ذهنیه که به طرق مختلف با یکدیگر نسبت و ارتباط یافته‌اند. پس (غیر از پاره‌ای نسبتها) وقایعی که بیشتر ممتاز به مزیت ذهنیت و از موضوعات علم فیزیک بعیدتر است مانند اعیان ماده و خارجه جزء داده‌های اصلی علم فیزیک مکمل نیست، بلکه از اموری است که به کسب و نظر حاصل می‌شود. لذا از هر دو جهت اختلاف میان مبادی فیزیک و روان‌شناسی کاهش می‌یابد. آیا بالمآل فرقی میان آنها نیست یا اینکه صوری هست که نفسانی صرف و غیر قابل تبدیل است. نظر به تعریفی که از اختلاف ذهن صورت ذهنیه و احساس بر حسب علیت بعمل آوردیم مسئله دیگر پیش می‌آید که آیا قوانین علی روان‌شناسی با سایر علوم فرق دارد یا اینکه در واقع جزو قوانین علم وظایف‌الاعضاست؟ قبل از اینکه بحث کامل درباره این مسئله ممکن شود باید پاره‌ای ابهامات را بر طرف ساخت.

اولا اینکه باید میان قوانین تقریبی و غیر دقیق و قوانینی که اطلاق و دقت دارد تمایز قائل شد. قوانین نوع اخیر را اکنون مورد بحث قرار داده و سپس به بحث درباره قوانین نوع اول خواهیم پرداخت.

ماده بنابه تعریفی که در آخر فصل پنجم از آن بعمل آوردیم

يك مفهوم اعتباری است که ذهن آن را برای تسهیل در بیان قوانین علیت خلق کرده است . جز در مورد نظم و ترتیب کامل در ظهورات (که هرگز در تجربه ما داخل نمی شود) ظهورات واقعیه يك تکه ماده از افراد آن نظام مثالی ظهورات مرتب نیست که به عنوان ماده مورد بحث تعریف می گردد . اما بالاخره ماده را از ظهورات آن استنتاج می کنند و از همین ظهورات برای اثبات حسی قوانین طبیعی و مادی استفاده می شود . پس تا حدی که فیزیک يك علم تجربی و قابل اثبات حسی است باید یا فرض کند و یا ثابت نماید که استنتاج ماده از ظهورات آن بطور کلی جایز است و باید بتواند کمابیش معلوم نماید که چگونه ظهوراتی را باید انتظار داشته باشیم . نظریه ای که من راجع به ماده پیشنهاد می کنم از طریق همین مسئله اثبات حسی و اطلاق تجربی حاصل می گردد . از ملاحظه این مسئله چنین برمی آید که فیزیک تا آنجا که علم تجربی است و از اعتباریات عقلی و منطقی صرف نیست مشغول به همان نوع جزئیاتی است که روان شناسی تحت عنوان احساسات بدان اشتغال دارد . اگر قوانین علی فیزیک را به این نحو تعبیر کنیم فرق آن با قوانین روان شناسی در این خواهد بود که به جای اینکه يك جزئی را با سایر ظهورات در داخل همان منظره واحد مرتبط سازد آن را با ظهورات در داخل همان قطعه ماده واحد مربوط می نماید . به عبارت دیگر فیزیک جزئیاتی را که دارای مکان یا حیز « فاعله » واحد هستند مجتمع می سازد در صورتی که روان شناسی جزئیاتی را که دارای مکان یا حیز « منفعله » واحد هستند یکجا جمع می نماید . بعضی جزئیات صور ذهنیه دارای مکان یا حیز « فاعله » می شوند و از این رو منحصرأ به روان شناسی تعلق دارند .

اکنون می‌توانیم تمایز میان فیزیک و روان‌شناسی را درک کنیم. اعصاب و مغز ماده است، حسیات بصری، در حینی که به آنها نگاه می‌کنیم احتمالاً بیه عقیده من حتماً از افراد نظام مرتبطی است که مقوم ظهورات نامرتب این ماده است، اما تمامیت آن نیست. روان‌شناس ضمن سایر اموری که بدان مشغول است، مشتغل به احساساتی است که در حین رؤیت يك قطعه ماده برای انسان حاصل می‌شود، بتمایز از خود ماده‌ای که آن را رؤیت می‌کند. اگر چنانکه ناگزیریم فرض کنیم که حسیات ماعل مادی دارد، مهذا قوانین علی ذاتاً با قوانین فیزیک فرق خواهد داشت زیرا ملاحظه يك احساس واحد مستلزم تجزیه و انحلال مجموعه و دسته‌ای است که احساس مزبور از افراد آن محسوب می‌گردد. هرگاه احساس معینی برای اثبات حسی فیزیک مورد استفاده قرار گیرد فقط به عنوان علامت يك امر مادی یعنی مجموعه‌ای از جزئیات که خود وی از افراد آن است استعمال می‌شود. اما هنگامی که روان‌شناس آن را بررسی می‌نماید از آن مجموعه بیرون می‌آید و در زمینه دیگری قرار داده می‌شود در آن زمینه صور ذهنیه و حرکات ارادی را ایجاد می‌نماید. آنچه که خصیصه روان‌شناسی محسوب می‌شود همین اختلاف آن در جمع‌آوری و گروه‌بندی با علوم طبیعی منجمله و ظایف الاعضاست. اختلاف فرعی و ثانوی دیگر آن این است که صور ذهنیه‌ای را که به روان‌شناسی تعلق دارد نمی‌توان بسهولة جزو جنبه‌هایی دانست که مقوم يك شیء مادی یا يك قطعه ماده است.

مسئله مهمی که باقی می‌ماند این است که: آیا وقایع ذهنی از لحاظ علیت قائم به وقایع مادی است به این معنی که عکس آن یعنی

قیام امور مادی به وقایع ذهنی صدق نکند؟ اما قبل از پاسخ دادن به این سؤال باید اول ببینیم معنی آن چیست .

هر گاه اگر (الف) معلوم باشد بتوان از آن (ب) را باستنتاج حاصل نمود ولی اگر (ب) معلوم باشد نتوان (الف) را از وی باستنتاج حاصل کرد، می‌گوییم (ب) قائم بر (الف) است و به همان معنی (الف) قائم بر (ب) نیست . به عبارت منطقی می‌گوییم اگر نسبت «کثیر به واحد» (الف) را به (ب) بدانیم (ب) از لحاظ این نسبت قائم بر (الف) است. اگر این نسبت قانون علی باشد می‌گوییم که (ب) از لحاظ علیت و به قیام علی قائم بر (الف) است . مثالی که بیشتر مربوط به موضوع می‌شود نظام مرتبط ظهورات يك «شیء مادی» است. بطور کلی ظهورات شیء را از مسافت بعیده می‌توان از ظهورات قریبه آن استنتاج نمود ولی عکس آن صادق نیست . از مسافت يك کیلومتری همه اشخاص با هم یکسان می‌نمایند لذا اگر شخصی را از این مسافت ببینیم نمی‌توان گفت که در فاصله يك متری چگونه بنظر خواهد رسید . اما اگر او را در فاصله يك متری ببینیم می‌توانیم بگوییم که در مسافت يك کیلومتری چگونه خواهد بود. پس منظره قریبه موجب علم و اطلاع بیشتری است و منظره بعیده به قیام علی قائم بر آن است ولی منظره قریبه به همان معنی قائم بر منظره بعیده نیست .

همین قدرت تعلیلیه ظهور قریب است که موجب می‌گردد علم فیزیک قوانین علی خود را بر حسب آن نظام ظهورات مرتبی بیان نماید که ظهورات قریب بیش از پیش بدان تقرب می‌جوید و باعث می‌شود

۱ . این نسبتها قبلا توضیح داده شده است .

که اطلاعات حاصل از ذره بین و دوربین را مورد ارزش و اعتبار قرار دهد . پیداست که احساسات ما هر گاه به عنوان ظهورات نامرتب اعیان ماده لحاظ گردد در قیام علی متعلق به ظهورات نسبتاً بعیده با آنها شریک است و لذا ما در حیات احساسی خود از لحاظ علت قائم به قوانین مادی هستیم .

لیکن این مهمترین یا جالب نظرترین قسمت مسئله نیست . مسئله حقیقی نحوه علل ایجاد صور ذهنیه است . چنانکه دیدیم آنها از لحاظ علت تابع تعلیل تذکره هستند و علت تعلیل تذکری را می توان مبدل ومؤول به تعلیل طبیعی عادی یعنی تأثیر در نسوج عصبی نمود . این مسئله ای است که نسبت به آن نظر ما به سوی آنچه می توان اصالت ماده نامید متوجه می گردد . یکی از معانی اصالت ماده این است که قیام علی کلیه امور ذهنی به امور جسمی و مادی است به همان تعبیری که در بالا از قیام علی بعمل آوردیم . درباره صحت و سقم این مطلب من نمی توانم چیزی بگویم و به نظر من مانند آن مسئله دیگر است که در فصل چهارم طرح کردیم راجع به اینکه تعلیل تذکری غایی و نهایی است یا نه ؟ لیکن به عقیده من کفه دلایل به طرف احتمال صحت پاسخ مکتب اصالت ماده می چربد .

در بررسی قوانین علی روان شناسی تمیز میان تعمیمات تقریبیه و قوانین دقیق اهمیت دارد . در روان شناسی اصول و تعمیمات تقریبیه بسیار هست ، نه فقط از قبیل آنچه رفتار عادی افراد انسانی با یکدیگر تابع آن است بلکه از نوع علمی تر آن که عادت و تداعی از جمله آنها محسوب می گردد . مثالی از این نوع قوانین که قابل تحصیل است می زنیم . فرض

کنید شخصی مکرر (الف) و (ب) را زماناً مقارن یافته است و بین آنها تداعی حاصل شده بنحوی که (الف) یا تصویر ذهنی (الف) معمولاً تصویر ذهنی (ب) را در ذهن او ایجاد می کند. اکنون این سؤال پیش می آید که آیا این تداعی در هر دو جهت عمل می کند یا فقط از جهت آنکه زماناً مقدم است به آنکه مؤخر واقع می شود؟ در مقاله ای که آقای وولگموت^۱ تحت عنوان «جهت تداعیات» نوشته (در مجله روان شناسی بریتانیا مارس ۱۹۱۳) ادعا نموده است که بتجربه ثابت شده که تداعی در مورد خاطره حرکات فقط از مقدم به مؤخر عمل می کند لیکن در مورد حافظه بصری و سمعی اینطور نیست و از هر دو جهت عمل می کند، یعنی تجربه مؤخر مجاور ممکن است تجربه مقدم را فراخواند و بالعکس. اما شاهد در مثال این نکته نیست. آنچه مطلوب است این است که هر قانون تداعی که بر حسب مشاهده و ترصد روان شناسی صرف حاصل شده باشد قانون روان شناسی خالص و نمونه ای از طریقه امکان کشف این قبیل قوانین است اما با این حال هنوز بیش از يك تعمیم تقریبی یا يك معدل و متوسط آماری نیست و نمی تواند درست روشن سازد که از علت معین در مورد معین چه حاصل می شود؟ در واقع يك اصل «تمایل» است نه قانون دقیق ثابتی از قبیل آنچه در علم فیزیک مطلوب است.

اگر بخواهیم از قاعده عادت که به عنوان تمایل یا معدل آماری بیان می شود به قانون دقیقتر و ثابت تری تجاوز نماییم مجبوریم به سلسله اعصاب متوسل گردیم. کم و بیش می توان حدس زد که هر واقعه چگونه

1. Wohlgemuth

تغییری در مغز حاصل می‌کند و چطور تکرار آن بتدریج چیزی شبیه مجرای رودخانه ایجاد می‌نماید که آب در آن آسانتر جریان دارد از مجاری اطراف آن. پس می‌بینیم که به این قرار اگر بیش از این علم می‌داشتیم تمایل به کسب عادت از راه تکرار ممکن بود جای خود را به توجیه دقیق تأثیر هر واقعه و واحدی در حصول تغییرات و تعدیلاتی که منجر به استقرار عادت می‌شود بدهد. همینگونه ملاحظات است که محققان روان‌شناس را با قطع نظر از عقاید فلسفی آنها به اتخاذ روشهای اصالت مادی مجبور می‌سازد. البته استثناهایی دیده می‌شود مثل پرفسور ج.س. هالدین^۱ که می‌گوید توجیه امور ذهنی بر حسب امور جسمانی و بالعکس غیر ممکن است. لیکن به نظر من اجماع عقاید اهل خیره برخلاف این رأی است.

حل مسئله امکان تحلیل قوانین علی دقیق که علل مربوطه آنها نفسانی صرف باشد و نه مادی و جسمانی، محتاج تحقیق تفصیلی است. من آنچه در باب توضیح چگونگی مسئله ممکن بود گفته‌ام ولی معتقدم که دادن پاسخ مطمئنی هنوز امکان ندارد. ظاهراً مسئله غیر قابل حلی بنظر نمی‌رسد و می‌توان امیدوار بود که علم بتواند دلایل و شواهد کافی برای یکی از دو پاسخ پیدا کند که احتمال صحت آن را تأیید نماید. اما در حال حاضر نظر قطعی در این باره نمی‌توان داد.

معهدا من به استاد نظریه‌ای که ضمن فصلهای پنجم و ششم درباره ماده داده شد تصور می‌کنم که توجیه علمی و غایی امور عالم اگر قابل حصول باشد در مورد اختلافی که بین فیزیک و روان‌شناسی قائل

۱ J.S. Haldane در کتاب ووظایف الاعضای نو و مقالات دیگر، چاپ ۱۹۱۹.

شدیم بیشتر شبیه به روان‌شناسی خواهد بود . یعنی يك چنین توجیهی حتی از لحاظ صوری هم به این قانع نخواهد بود که ماده را که يك امر اعتباری است به عنوان حقیقت غایی بشناسد . به نظر من اگر معلومات علمی ما برای این منظور کافی بود (و حال آنکه نه چنین است و نه محتمل است که چنین بشود) ، قانون وقاعده تضایف جزئیات را که مقوم وضع آنی يك واحد مادی است ظاهر می‌ساخت و قوانین علی عمالم را برحسب این جزئیات توجیه می‌کرد نه برحسب ماده . اگر قوانین علی به این نحو توجیه شود بر فیزیک و روان‌شناسی علی السویه قابل اطلاق خواهد بود و علمی که بیان این امور در آن بعمل می‌آید به انجام کاری که فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه از آن عاجز مانده است نایل می‌گردد یعنی يك بیان واحد از جریان امور و واقعیات که حقیقت تام داشته باشد و لو تمام حقیقت نباشد و عاری از جمیع اعتبارات عقلیه و فرض بلا وجه امور مابعدطبیعی باشد که برای تسهیل فهم انسان بکار می‌رود . قانون علی قابل اطلاق بر جزئیات را اگر بتوان برحسب آن نظامات اعتباریه ظهورات مرتب که ماده نام دارد بیان نمود ، ممکن است به منزله قوانین فیزیکی دانست اما اگر چنین نباشد به منزله قانون نفسانی و روان‌شناسی خواهد بود ، هرگاه یکی از جزئیات مزبور احساس یا صورت ذهنیه یعنی تابع تعلیل تذکری باشد . عقیده من این است که توجیه تفصیل و غموض واحد مادی و تجزیه آن به مقوماتی که شبیه احساس باشد برای فلسفه حائز نهایت اهمیت است و از لحاظ درك نسبت میان ذهن و ماده یعنی میان ادراکات و عالمی که مورد ادراک آنهاست ضرورت حیاتی دارد . من یقین دارم که راه حل بسیاری

مشکلات کهن را در این جهت باید جستجو نمود.

شاید بتوان علم به وقایع ذهنی مخصوصاً تعاریفات اولیه آن را به وسیله ابداع و تکمیل يك علم اساسی مشترك ساده تر کرد. در يك چنین علمی که مبانی فیزیک و روان شناسی را تحت يك عنوان واحد می آورد مطلوب قوانین علی خود جزئیات خواهد بود نه قوانین علی نظامات جزئیاتی که مقوم واحدهای مادی علم فیزیک محسوب می شوند. این علم اساس علم فیزیک را مبدل به يك علم اشتقاقی می کند، به همان منوالی که فرضیات مربوط به ساختمان ذرات (اتمها) علم شیمی را مشتق و مأخوذ از علم فیزیک ساخته است. ضمناً علم روان شناسی را نیز از حالت انزوا و تکیه روی فعلی خارج می سازد. اگر این مقدمات صحیح باشد معلوم می شود منشأ بسیاری اشکالات در فلسفه مربوط به ذهن فلسفه مادی غلط بوده است و اگر فلسفه ماده صحیحی اختیار شود این اشکالات همگی برطرف خواهد شد.

اکنون نتایجی را که از این بحث حاصل شده است به شرح ذیل

خلاصه می کنیم :

I. تمایز علم فیزیک و روان شناسی بتمایز موضوعات آنها نیست. ذهن و ماده هر دو از امور اعتباری هستند و منشأ انتزاع یا ترکیب آنها یعنی اصلی که این امور از آنها بااستنتاج حاصل می شود دارای نسبتهای مختلفی است که بعضی از آنها موضوع بحث علم فیزیک و برخی موضوع بحث روان شناسی واقع می گردد. بطور کلی فیزیک جزئیات را برحسب مکان فاعله آنها طبقه بندی می کند و روان شناسی برحسب مکان انفعالی آنها.

II. اوصاف ذاتیه آن دسته از قوانین علی که به آنها طبعاً قوانین نفسانی می‌گوییم درون بودی و تعلیل تذکری است. این دو با هم بی-ارتباط نیستند زیرا واحد علت در تعلیل تذکری گروهی از جزئیات است که متحیز مکان معین در زمان معین هستند و بر حسب همین طریقه گروه بندی است که تعریف درون بودی بدست می‌آید.

III. عادت و حافظه و تفکر، هر سه حاصل از تعلیل تذکری است و گرچه یقین نمی‌توان گفت، ولی احتمال می‌رود که تعلیل تذکری حاصل تعلیل مادی عادی در نسوج عصبی و غیر عصبی باشد.

IV. استعار یا آگاهی از اوصاف مرکبه و غیر بسیطه امور ذهنی است و اطلاق و کلیت تام ندارد.

V. ذهن از امور تشکیکی است و مراتبی دارد که از روی تعداد و ترکیب و تفصیل عادات می‌توان آنها را تشخیص داد.

VI. کلیه داده‌ها یا مبادی و معلومات اولیه چه در فیزیک و چه در روان‌شناسی تابع قوانین علی نفسانی است، لیکن قوانین علی مادی را لا اقل در علم فیزیک رسمی فقط بر حسب ماده می‌توان بیان کرد که هم مأخوذ و مشتق است و هم اعتباری است، یعنی هرگز از داده‌ها یا مبادی اولیه نیست. از این حیث روان‌شناسی و نفسانیات به آنچه وجود واقعی و حقیقی دارد نزدیکتر است.