

رساله‌ای
دربارهٔ طبیعت آدمی

Hume, David

سرشناسه: هیوم، دیوید، ۱۷۱۱-۱۷۷۶ م.
عنوان و نام پدیدآور: رساله‌ای درباره طبیعت آدمی / دیوید هیوم: ترجمه جلال پیکانی.

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۵ -
مشخصات ظاهری: ۳۶۰ ص.

شابک: ج. ۱: ۱-۲۳۱-۲۷۸-۶۰۰-۹۷۸

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا

یادداشت: عنوان اصلی: A treatise of human nature, 2003.

یادداشت: نمایه.

مندرجات: ج. ۱. در باب فهم

موضوع: شناخت (فلسفه)

موضوع: هیجان‌ها (فلسفه)

موضوع: اخلاق

شناسه افزوده: پی‌کانی، جلال، ۱۳۵۹، مترجم

رده‌بندی کنگره: B۱۴۸۸/ف۲ ۱۳۹۵

رده‌بندی دیویی: ۱۲۸

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۲۲۰۷۹۲

رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی

کتاب اول: در باب فهم

دیوید هیوم
ترجمهٔ جلال پیکانی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

A Treatise of Human Nature

David Hume

Dover Publications Classics, 2003



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

دیوید هیوم

رساله‌ای درباره طبیعت آدمی

کتاب اول: در باب فهم

ترجمه جلال پیکانی

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۹۵

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۱ - ۲۳۱ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 600 - 278 - 231 - 1

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۳۲۰۰۰ تومان

فهرست

یادداشت	۹
تذکر	۱۱
مقدمه	۱۳

کتاب اول: در باب فهم

بخش اول: دربارهٔ تصورات، منشأ، ترکیب، پیوند، انتزاع و سایر اوصاف آن‌ها

۱. در باب منشأ تصورات آدمی	۲۳
۲. تقسیم موضوع	۳۱
۳. دربارهٔ تصورات حافظه و تخیل	۳۲
۴. دربارهٔ پیوند یا ارتباط میان تصورات	۳۴
۵. در باب نسبت‌ها	۳۸
۶. دربارهٔ حالات و جواهر	۴۱
۷. دربارهٔ تصورات انتزاعی	۴۳

بخش دوم: دربارهٔ تصورات مکان و زمان

۱. دربارهٔ تقسیم‌پذیری نامتناهی تصورات آدمی از مکان و زمان	۵۵
--	----

۲. درباره تقسیم‌پذیری نامتناهی مکان و زمان ۵۸
 ۳. در باب سایر کیفیات تصور آدمی از مکان و زمان ۶۳
 ۴. پاسخ به اعتراضات ۷۱
 ۵. ادامه بحث اخیر ۸۹
 ۶. درباره تصور وجود، و درباره تصور وجود خارجی ۱۰۴

بخش سوم: درباره معرفت و احتمال

۱. درباره معرفت ۱۰۷
 ۲. درباره احتمال، و درباره تصور علت و معلول ۱۱۲
 ۳. چرا علت همیشه ضروری است ۱۱۸
 ۴. درباره مؤلفه‌های استدلال‌های آدمی درباره علیت ۱۲۳
 ۵. در باب انطباعات حواس و حافظه ۱۲۵
 ۶. استنباط تصور از انطباع ۱۲۷
 ۷. درباره طبیعت تصور یا باور ۱۳۶
 ۸. درباره علل باور ۱۴۳
 ۹. درباره تأثیرات نسبت‌ها و عادات دیگر ۱۵۳
 ۱۰. درباره تأثیر باور ۱۶۷
 ۱۱. درباره احتمال شانس ۱۷۶
 ۱۲. درباره احتمال علل ۱۸۴
 ۱۳. درباره احتمال غیرفلسفی ۱۹۹
 ۱۴. درباره تصور پیوند ضروری ۲۱۳
 ۱۵. قواعدی که با استفاده از آنها درباره علت و معلول حکم می‌کنیم ۲۳۶

۱۶. دربارهٔ قوهٔ عقل حیوانات..... ۲۳۹

بخش چهارم: دربارهٔ نظام‌های فلسفی شکاکانه و سایر نظام‌های فلسفی

۱. دربارهٔ شکاکیت در باب عقل..... ۲۴۵

۲. دربارهٔ شکاکیت در باب حواس..... ۲۵۴

۳. دربارهٔ فلسفهٔ باستان..... ۲۹۱

۴. فلسفهٔ جدید..... ۲۹۸

۵. دربارهٔ غیرمادی بودن نفس..... ۳۰۶

۶. دربارهٔ هویت فردی..... ۳۲۹

۷. نتایج این کتاب..... ۳۴۴

نمایه..... ۳۵۷

یادداشت

برخی فلاسفه در پی خویش جنجالی به پا انداخته‌اند و قرن‌ها حول اندیشه‌هایشان بحث و جدل درگرفته است. بدون شک یکی از این فلاسفه، دیوید هیوم است. نظام فلسفی وی در قالب نظام فلسفی آمیخته به مغالطه و روان‌شناسی‌گرایی، بیش از همه در پی سست ساختن پایه‌های اندیشه است. مشکل اساسی نظام فلسفی هیوم این است که با طرح دو مفهوم انطباق و تصور، که منشأ تجربی دارند، هر امر غیر تجربی را بی اعتبار می‌داند و از این طریق یک به یک در پی اعتبار ساختن مهم‌ترین منابع شکل‌دهنده معرفت بشری جهد بلیغ می‌کند. از جمله، وی مفهوم اساسی علیت را به دلیل آنکه منشأ تجربی ندارد رد می‌کند. وی ادعا می‌کند که از منظر تجربی، در علیت چیزی جز معیت و همزمانی وجود ندارد. از آنجا که از دل آن دو، ضرورت نتیجه نمی‌شود، پس علیت به کلی بی معناست. هیوم با نفی علیت، به بالاترین درجات شکاکیت خوشامد می‌گردد و عملاً به آهستگی نوعی لادری‌گری را ترویج می‌دهد. هیوم خود ابائی از اعتراف به شکاک بودن خویش ندارد و در پایان کتاب اول رساله درباره طبیعت آدمی به صراحت اذعان می‌کند که «من چیزی جز یک شکاک نیستم». حال پرسش اساسی این است که فیلسوفی که به صراحت خود را شکاک می‌داند، چه میراث و محصول مثبت و مفیدی می‌تواند برای مخاطب خویش به ارمغان آورد؟ بر این اساس باید گفت که هیوم بیشتر به اعتبار جنجال‌هایی که بر اساس رویکرد شکاکانه خویش ایجاد کرده است بر سر زبان‌ها افتاده است و از حیث فلسفی و فنی در قیاس با فلاسفه بزرگ ما فاقد انسجام منطقی و قوت استدلال است. شاید بتوان گفت اگر هیوم با برخی از مفاهیم فلسفی فلاسفه ما، نظیر علم حضوری، حرکت جوهری و یا اصالت وجود آشنا می‌بود، رساله خویش را به گونه‌ای دیگر می‌نگاشت و نظام فلسفی او این رنگ و بوی شکاکانه را به خود نمی‌گرفت. دیوید هیوم به دلیل غفلت از فلسفه اصیل به بیراهه رفته است.

بنابراین باید گفت که در نظام فلسفی هیوم دو خطر و آسیب نهفته است. یکی آنکه او آگاهانه در تضعیف باورهای یقینی می‌کوشد و دیگر آنکه نگاه و رویکرد شکاکانه را در ذهن و ضمیر افراد و مخاطبان خویش می‌پراکند. در طول تاریخ، آدمی از شکاکان آسیب‌های فراوان دیده است و این گروه از متفکران بیش از همه در سست ساختن ارزش‌های جامعه کوشیده‌اند و نظم اجتماعی جوامع را با خطرهای بحران‌های فراوان مواجه ساخته‌اند. رساله‌ای درباره طبیعت آدمی اصلی‌ترین اثر دیوید هیوم است که منظومه فکری و فلسفی وی بیش از همه در این اثر قابل ردیابی است. بنا به تجربه مطالعه هیوم به عنوان دشمن فلسفه، باعث شد تا فلسفه به خود آید و در برابر انتقادات او از خود دفاع نماید، هر چند هیوم کانت را از خواب جزمی بیدار کرد، اما کانت کل نتایج هیوم را یکسره ابطال کرد. بنابراین شایسته است که متفکران و صاحب‌نظران با خوانش انتقادی این ترجمه و با الهام از منابع فکری و فلسفی بومی در نشان دادن نادرستی نظام فلسفی او بکوشند.

جلال پیکانی

تذکر

طرح من در این کتاب به قدر کفایت در مقدمه تبیین شده است. خواننده فقط باید به این نکته التفات داشته باشد که همه موضوعاتی که در آنجا برای خود مطرح کردم در این دو جلد مورد بحث قرار نمی‌گیرند. موضوعاتی نظیر فاهمه^۱ و انفعالات^۲ فی نفسه زنجیره‌ای کامل از استدلال را برمی‌سازند. می‌خواستم با بهره‌جویی از این تقسیم طبیعی، ذائقه عمومی را بسنجم. اگر اقبالم آن قدر بلند باشد که در کار خویش توفیق یابم، [در ادامه کار] تا بررسی اخلاق،^۳ سیاست^۴ و نقادی^۵ پیش خواهم رفت، کاری که کتاب رساله‌ای درباره طبیعت آدمی آن را به فرجام خواهد رساند. رضایت عامه را والاترین پاداش برای کوشش‌های خویش می‌دانم، و در عین حال مصمم بر آن هستم که قضاوت عمومی را، هرچه باشد، بهترین آموزگار خویش بدانم.

1. understanding 2. passions 3. morals 4. politics 5. criticism

مقدمه

در نظر تمام کسانی که در فلسفه و علوم تظاهر به کشف هر چیز جدیدی برای این عالم می‌کنند، چیزی معمول‌تر و طبیعی‌تر از این نیست که از مجرای خوار شمردن همه چیزهایی که پیش از ایشان عرضه شده است، تلویحاً نظام خویش را تحسین کنند. در واقع، در حالی که اکثر فلاسفه و دانشمندان خود را با این قول راضی می‌سازند که ما هنوز در پاسخ به پرسش‌های مهمی که در محکمه عقل آدمی آشکار می‌شوند حیران و سرگردانیم، فقط اندکی از افراد با علمومی که در نگاه اول چندان قابل قبول نیستند آشنایی دارند. برای کسی که قوه تمییز دارد و خبره است، درک بنیان سست حتی آن دسته نظام‌هایی که بالاترین اعتبار عمومی را به دست آورده‌اند و دعاوی خود را در ظاهر به درجات والای دقت نظر و عمق استدلال آراسته‌اند، آسان است. اصول بر مبنای اعتماد^۱ اتخاذ، و نتایج با تردید از آن اصول استنباط می‌شوند. فقدان انسجام^۲ در اجزا و بداهت^۳ در کلیت نظام، از جمله اموری هستند که در جای‌جای نظام‌های مشهورترین فلاسفه یافت می‌شوند و به نظر می‌رسد که موجب بدنامی خود فلسفه نیز شده است.

برای کشف وضعیت ناقص فعلی علوم به معرفت چندان عمیقی نیاز نیست، بلکه حتی عامه مردم از همه‌جایی‌خبر نیز به واسطه جنجال که

1. trust 2. coherence 3. evidence

حکمفرماست می‌توانند قضاوت کنند که همه چیز بر وفق مراد نیست. هیچ چیزی وجود ندارد که موضوع مناقشه نباشد، و در آن موضوع خبرگان گرفتار تشدد آرا نشده باشند. پیش‌پاافتاده‌ترین مسئله توان‌گریز از مناقشات ما را ندارد، و در غالب موارد نمی‌توانیم تصمیمی قطعی اتخاذ کنیم. بحث‌ها افزایش یافته‌اند، گویی همه چیز مشکوک و غیرقطعی است، و در عین حال، این بحث‌ها از چنان گرمایی برخوردارند که گویی همه چیز قطعی است. در میانه این هیاهو نه عقل بلکه لفاظی را تحسین می‌کنند. کسی که هنر و مهارت عرضه کردن اندیشه‌اش را به هر شکل مطلوبی دارد، نباید از بابت گرویدن یا نگرودیدن پیروانش بیمی به خود راه دهد. در میدان جنگ، پیروزی را نه مردان مسلح که نیزه و شمشیر را در اختیار دارند، بلکه نوازندگان طبل و شیپور [با تحریک احساسات] به بار می‌آورند.

از این رو، معتقدم که در مورد استدلال متافیزیکی، از هر نوع آن، پیش‌داوری^۱ رایجی وجود دارد، حتی در میان آن دسته از کسانی که خود را محقق می‌دانند و مدعی‌اند در خصوص شاخه‌های گوناگون دانش بشری رویکردی بی‌طرفانه دارند. مقصود این مدعیان از استدلال متافیزیکی استدلال‌هایی نیست که در هر شاخه خاصی از علم جریان دارد، بلکه هر قسمی از استدلال است که به نحوی غامض و مبهم بوده و درک آن مستلزم مقداری توجه است. ما در راه تحقیقاتی که معمولاً بدون هیچ تردیدی ردشان می‌کنیم و به آن‌ها خاتمه می‌دهیم تلاشی بیهوده مبذول داشته‌ایم، و اگر دوست داریم که برای همیشه اسیر خطا و فریب باشیم، فقط می‌توان گفت که چنان مسائلی دست‌کم طبیعی و سرگرم‌کننده‌اند. در واقع هیچ چیز به اندازه شکاکیت مطلق به اضافه مقدار

1. prejudice

زیادی رخوت و سستی نمی‌تواند این نفرت به متافیزیک را توجیه کند. زیرا حتی اگر دست یازیدن به حقیقت اصلاً در توان آدمی باشد، به یقین باید در ژرفایی عمیق و پنهان نهفته باشد: و در حالی که در این راه بهترین نوابغ با تحمل مشقت فراوان همچنان به نتیجه‌ای نرسیده‌اند، امید دستیابی بدون زحمت به حقیقت، عبث و گستاخانه خواهد بود. من در فلسفه‌ای که می‌خواهم پیروانم به دنبال این امیدهای عبث نیستم، چرا که اگر که دسترسی به حقیقت را چنین آسان و روشن بیندارم، چنین سودایی چیزی جز جسارت گستاخانه به ساحت آن نخواهد بود.

واضح است که تمامی علوم کم و بیش با طبیعت آدمی مرتبط‌اند؛ و هر قدر هم به ظاهر از طبیعت آدمی دور باشند، در نهایت امر از این یا آن مسیر بدان بازمی‌گردند. حتی ریاضیات، فلسفه طبیعی و دین طبیعی تا اندازه‌ای به علم [شناخت طبیعت] انسان^۱ مربوط می‌شوند، چرا که شناختن انسان بنیاد این علوم است و بر مبنای توانایی‌ها و قوای انسان‌ها داوری می‌شود. غیرممکن است بتوانیم بگوییم که اگر ما با حدود و نیروی فاهمه آدمی آشنایی جامعی داشتیم، چه تغییرات و پیشرفت‌های بزرگی در زمینه این علوم حاصل می‌شد و تا چه حد به توضیح ماهیت تصورات مورد استفاده‌مان و فرایندهای استدلالمان قادر بودیم. امید حصول این پیشرفت‌ها در قلمرو دین طبیعی بیشتر است، چون فقط به تعلیم ماهیت قدرت‌های ماورایی خرسند نمی‌شود، بلکه دیدگان خود را به سوی مسائلی فراتر معطوف می‌سازد، نظیر کشش آن نیروها به سوی ما و وظایف ما در قبال آن‌ها؛ در نتیجه، انسان نه فقط موجودی است که استدلال می‌کند، بلکه یکی از موضوعاتی است که خود مورد استدلال ما قرار می‌گیرد.

بنابراین اگر علوم ریاضیات، فلسفه طبیعی و دین طبیعی چنین وابستگی‌ای به علم [شناخت طبیعت] انسان دارند، از سایر علوم که رابطه‌شان با ماهیت آدمی بسیار نزدیک‌تر و عمیق‌تر است، چه انتظاری می‌توان داشت؟ تنها هدفِ منطقی تبیین اصول و کارکردهای قوه استدلال و ماهیت تصورات آدمی است. اخلاق و نقادی با ذوق و عواطف ما در ارتباط‌اند، حال آن‌که سیاست انسان‌ها را چنان می‌نگرد که در قالب جامعه وحدت یافته‌اند، و به یکدیگر وابسته‌اند. در این چهار دانش ذکر شده - یعنی منطق، اخلاق، نقادی و سیاست - تقریباً همه مسائل جمع شده‌اند. همین امر منجر به آشنایی ما با این علوم شده و خود نیز زمینه پیشرفت و آراستن ذهن آدمی را فراهم می‌کند.

بنابراین، تنها گزینه مناسب برای امید به موفقیت در تحقیقات فلسفی عبارت است از دست کشیدن از روش‌های ملال‌آوری که تاکنون دنبال کرده‌ایم، و به جای آن‌که خود را گهگاه به تصرف قلعه یا روستایی در سرحدات قانع سازیم، باید به پایتخت یا مرکز این علوم حمله ببریم، یعنی به خود طبیعت آدمی؛ اگر چنین کنیم، از آن‌جا که علم شناخت طبیعت آدمی در واقع سرور علوم است، در هر مورد دیگری نیز می‌توان امید پیروزی سهل و راحت را در سر پروراند. از این جایگاه می‌توانیم فتوحات خود را به تمام آن علوم بسط دهیم و در فراغت به کشف کامل‌تر آن موضوعاتی بپردازیم که در موردشان کنج‌کاویم. هیچ پرسش مهمی وجود ندارد که پاسخ آن بر علم [شناخت طبیعت] انسان موقوف نباشد؛ و هیچ پرسشی با قطعیت پاسخ داده نمی‌شود، مگر پیش از آن، با علم [شناخت طبیعت] انسان آشنا شده باشیم. بنابراین، اگر دعوی تبیین اصول طبیعت آدمی را داریم، در واقع نظامی کامل از علوم را عرضه می‌داریم که بر بنیادی تقریباً به کلی نو بنا شده است و چنان بنیادی تنها بنیادی است که آن علوم می‌توانند با اطمینان بر آن بنا شوند.

و از آنجا که علم [شناخت طبیعت] انسان تنها بنیان استوار و قابل اطمینان برای سایر معرفت‌هاست، لذا تنها بنیان مطمئنی که برای خود این معرفت می‌توان لحاظ کرد، باید بر تجربه و مشاهده مبتنا داشته باشد. تعجب‌برانگیز نیست که کاربرد فلسفه تجربی در مباحث اخلاقی با فاصله‌ای بیش از یک قرن بعد از کاربرد آن در علوم طبیعی اتفاق افتاد؛ چون میان پیدایش این علوم تقریباً همان مقدار وقفه وجود دارد؛ اگر این فاصله زمانی را از تالس^۱ تا سقراط^۲ محاسبه کنیم، درمی‌یابیم که در انگلستان نیز این فاصله در رابطه با لرد بیکن^۳ و برخی فیلسوفان متأخر دیگر^۴ صادق بوده است، فیلسوفانی که علم [طبیعت] آدمی را وارد فصل جدیدی کرده و کنجکاوای عموم را برانگیخته‌اند. بنابراین، شاید سایر ملل در زمینه شعر با ما رقابت کنند یا در سایر هنرهای دوست‌داشتنی از ما برتر باشند، اما پیشرفت‌ها در زمینه استدلال و فلسفه تنها از آن سرزمین مدارا،^۵ و آزادی، انگلستان، است.

از این رو، شایسته نیست که این پیشرفت اخیر در زمینه علم [طبیعت] آدمی را نسبت به پیشرفت سابق در زمینه فلسفه طبیعی افتخار کمی بدانیم، بلکه باید آن را بیشتر ارج نهمیم، چون هم علم [طبیعت] آدمی و هم ضرورتی که در بُن یک چنین اصلاحی نهفته است از اهمیت به مراتب بالاتری برخوردارند. چون به نظرم بدیهی می‌رسد که ذات ذهن همانند ذات اجسام خارجی همواره برای ما ناشناخته باقی خواهد ماند، از این رو، تنها با انجام دادن آزمایش‌های دقیق و مشاهده آثار آن در

1. Thales 2. Socrates 3. Lord Bacon

۴. از قبیل آقای لاک (Mr. Locke)، لرد شافتسبری (Lord Shaftesbury)، دکتر ماندویل (Dr. Mandeville)، آقای هچینسون (Mr. Hutcheson)، دکتر باتلر (Dr. Butler) و نظیر این‌ها.

5. toleration

اوضاع و احوال مختلف ذهن می‌توان در باب قدرت و کیفیات آن نظریه‌پردازی کرد. بنابراین، هرچند با پیگیری آزمایش‌های خود تا دورترین نقطه ممکن و نیز شرح و توضیح تمامی آثار آن‌ها از روی ساده‌ترین و ناچیزترین علل، باید تمامی اصول خود را تا حد امکان کلیت ببخشیم، اما این واقعیت که ما هرگز نمی‌توانیم به ورای تجربه‌های خود برویم، همچنان امری است مسلم؛ و هر فرضیه‌ای که ادعای کشف کیفیات اصیل و بنیادین طبیعت انسان را دارد، همان ابتدا به حکم گستاخی و واهی بودن ادعا مردود است.

گمان نمی‌کنم فیلسوفی که این چنین مصمم به تبیین اصول بنیادی نفس است بتواند در باب علم شناخت طبیعت آدمی نیز توضیحی قابل قبول ارائه دهد یا اصلاً در آنچه به طور طبیعی برای ذهن انسان راضی‌کننده است، حرفی برای گفتن داشته باشد. چون هیچ چیز قطعی‌تر و مشخص‌تر از این نیست که یأس و لذت هر دو به یک اندازه بر ما اثر می‌گذارند و ما به مجرد آن‌که درمی‌یابیم ارضای میلی ناممکن است آن میل از میان می‌رود. هرچند با مشاهده دستیابی به بالاترین حد قدرت تعقل انسان با خشنودی متوقف می‌شویم، حقیقت این است که چنان رضایتی از بالاترین درجات جهل آدمی نشئت می‌گیرد و دریافته‌ایم که در استدلال در باب کلی‌ترین و ناب‌ترین اصولمان در مانده‌ایم و جز واقعیت آن‌ها چیزی در چنته نداریم. اما چنان تجربه‌ای چیزی نیست جز دلیل عامیانه. در قلمرو تجربه، برای کشف خاص‌ترین و نامتعارف‌ترین پدیده‌ها به مطالعه و بررسی اولیه نیاز نیست. از آن‌جا که برای توجیه مخاطب کافی است نشان دهیم که پیش‌تر نمی‌توان رفت، نویسنده می‌تواند با اعتراف بی‌قید و شرط به جهل خویش و امتناع از درافتادن در خطا، که افراد بسیاری به دلیل جا زدن حدس‌ها و فرضیه‌های خود به مثابه اصول قطعی جهان در آن گرفتار شده‌اند، رضایت بیشتری برای مخاطب

فراهم کند. زمانی که این خرسندی و رضایت دوجانبه میان استاد و شاگرد برقرار شود، دیگر نمی‌دانم چه انتظار دیگری می‌توان از فلسفه داشت.

چنانچه عده‌ای این امکان‌ناپذیری توضیح قواعد کلی^۱ و غایبی را برای معرفت انسان نقص قلمداد کنند، من با جسارت تصریح خواهم کرد که این نقص در تمامی علوم و هنرها رایج است، خواه زمانی که در قالب مکاتب فیلسوفان رواج داده شوند و خواه زمانی که در نمایشگاهی از آثار متوسط‌ترین هنرمندان متجلی شوند. هیچ‌یک از این علوم و فنون ذکر شده نمی‌توانند به ورای تجربه برونند یا قواعدی را پایه‌ریزی کنند که مبتنی بر حجیت تجربه نباشد. در واقع، فلسفه اخلاق با نقیصه‌ای مختص به خود مواجه است که در فلسفه طبیعی یافت نمی‌شود، چون نمی‌توان هنگام جمع‌آوری مشاهدات، با قصد قبلی میل و خواسته خود را دخالت داد، و در نتیجه، نمی‌توان خود را در باب مشکلات خاصی که ممکن است روی بدهد توجیه کرد. زمانی که خود را از دانستن آثار یک جسم بر جسمی دیگر ناتوان می‌بینیم، چاره‌ای نداریم جز این‌که این دو جسم را در شرایط آزمایش قرار دهیم و نتایج حاصل از آن‌ها را مشاهده کنیم. اما آیا می‌توان برای زدودن هرگونه شک در قلمرو فلسفه اخلاق نیز همین روش را پیاده کرد، بدین صورت که خود را در همان موقعیتی قرار دهیم که بدان می‌اندیشیم و قصد بررسی‌اش را داریم؟ پاسخ منفی است، چون وجود هر نوع تأمل یا قصد قبلی در عملکرد اصول طبیعی خلل ایجاد می‌کند، به نحوی که اتخاذ هرگونه نتیجه‌گیری منصفانه از چنین پدیده‌ای را غیرممکن می‌سازد. در این زمینه، باید آزمایش‌های خود را با مشاهده دقیق زندگی انسان جمع‌آوری کرد و آن‌ها را آن‌گونه که در زندگی واقعی اتفاق می‌افتند در نظر گرفت. در این میان، می‌توان به عملکرد انسان‌ها در

مناسبات اجتماعی، امور عادی و حتی لذت‌هایشان توجه کرد. زمانی که این آزمایش‌ها به شکل معقول و سنجیده گردآوری و مقایسه شوند، می‌توان امید داشت که بر مبنای آن‌ها علمی را بنا نهیم که در مقایسه با سایر ادراکات بشری قطعیت کمتری نداشته باشد و بسیار سودمندتر باشد.

کتاب اول
در باب فهم

بخش اول

دربارهٔ تصورات، منشأ، ترکیب، پیوند، انتزاع و سایر اوصاف آن‌ها

۱. در باب منشأ تصورات آدمی

همهٔ ادراکات ذهن آدمی به دو قسم متمایز تقسیم می‌شوند که من آن‌ها را انطباعات^۱ و تصورات^۲ می‌نامم. تفاوت میان این دو قسم در درجهٔ نیرو و وضوحی^۳ نهفته است که آن‌ها با آن نیرو و وضوح بر ذهن وارد می‌شوند و راه خود را بر اندیشه و آگاهی ما می‌گشایند. می‌توان آن قسم از ادراکات را که با بیشترین نیرو و شدت وارد ذهن می‌شوند انطباعات نامید: و من ذیل این نام همهٔ حسیات،^۴ انفعالات و عواطفی^۵ را قرار می‌دهم که برای بار نخست در نفس ظاهر می‌شوند. مقصود من از تصورات عبارت است از تصاویر خفیف و کمرنگ این انطباعات در اندیشه و تعقل؛ مثلاً همهٔ ادراکات حاصل از بحث حاضر، فقط به استثنای آن‌هایی که از بینایی و لامسه حاصل می‌شوند، و به استثنای لذت یا الم بی‌واسطه‌ای که ممکن است به بار آورد. به باور من، برای تبیین این تمایز نیازی به شرح و تفصیل نیست. هرکس خود قادر است به سهولت تفاوت میان احساس کردن^۶ و

1. impressions 2. ideas 3. liveliness 4. sensations 5. emotions
6. feeling

اندیشیدن را دریابد. چون وجوه مشترک^۱ این دو قسم به آسانی قابل تمایزند. هرچند نزدیکی آن‌ها غیرممکن نیست، ولی در مواردی خاص ممکن است به یکدیگر بسیار نزدیک شوند. پس، در خواب، در هنگام تب، هنگام جنون، یا هر کدام از تحریکات بسیار شدید نفس، ممکن است تصورات ما به انطباعات ما نزدیک شوند، و از سوی دیگرگاه اتفاق می‌افتد که انطباعات ما چنان ضعیف‌اند که نمی‌توانیم آن‌ها را از تصورات خویش متمایز کنیم. اما با وجود این شباهت نزدیکی که در موارد معدودی میان انطباعات و تصور رخ می‌دهد، در کل آن دو چنان متفاوت‌اند که نمی‌توان از قرار دادنشان تحت عناوین متمایز شانه خالی کرد.^۲

ادراکات ما پذیرای تقسیم دیگری نیز هستند که بیان آن راحت‌تر است و هم انطباعات و هم تصورات را شامل می‌شود. این تقسیم عبارت است از تقسیم [انطباعات و تصورات] به دو نوع بسیط^۳ و مرکب.^۴ ادراکات، یا انطباعات، و تصورات چنان‌اند که نه تفکیک^۵ می‌پذیرند و نه جدایی.^۶ ادراکات، یا انطباعات، و تصورات مرکب خلاف این‌اند، و می‌توانند به اجزا و بخش‌ها تقسیم شوند. هرچند یک رنگ، مزه و بوی خاص کیفیاتی هستند که همگی در این سبب با یکدیگر اتحاد یافته‌اند، به آسانی می‌توان درک کرد که آن‌ها یکی نیستند، بلکه دست‌کم از یکدیگر قابل تفکیک‌اند.

1. common degrees

۲. در این جا اصطلاحات انطباعات و تصور را در معنایی نامعمول به کار می‌بندم، و امیدوارم این اجازه را به من بدهید. در باب واژه «تصور» میل دارم آن را به معنای اصلی‌اش بازگردانم، معنایی که آقای لاک از آن منحرف شد؛ هنگامی که واژه مذکور را بازنمایند همه ادراکات آدمی دانست. مقصودم از اصطلاح «انطباعات» بیان شیوه‌ای نیست که مطابق آن ادراکات واضح ما در نفس ایجاد می‌شوند، بلکه صرفاً خود ادراکات مطمح نظر است؛ چیزی که من برای آن هیچ نام خاصی، نه در زبان انگلیسی و نه در هیچ زبان دیگری، سراغ ندارم.

3. simple 4. complex 5. distinction 6. separation

اکنون با فرض این که متعلق‌های [معرفت] آدمی بر اساس این تقسیمات نظم و ترتیب می‌یابند، می‌توان با دقت بیشتری کیفیات و نسبت‌های آن‌ها را بررسی کرد. نخستین چیزی که توجه مرا به خود جلب می‌کند این است که میان انطباعات و تصورات آدمی از حیث جزئیات، بجز درجه نیروی وضوح، شباهت فراوانی وجود دارد. گویی یکی به نوعی بازتاب دیگری است؛ به نحوی که تمامی ادراکات ذهن مضاعف‌اند، به طوری که هم به مثابه انطباع نمایان می‌شوند و هم به مثابه تصور. هنگامی که چشمانم را می‌بندم و درباره اتاقم می‌اندیشم، تصوراتی که می‌سازم بازنمایی‌های^۱ دقیق انطباعاتی هستند که احساس کرده بودم؛ هیچ خصیصه‌ای نیست که در یکی یافت شود، بی آن‌که در دیگری نیز وجود نداشته باشد. من هنگام عطف نظر به سایر ادراکاتم، همچنان همان مشابَهت و بازنمایی را می‌یابم. تصورات و انطباعات پیوسته در تطابق^۲ با یکدیگر قرار دارند. این وضعیت برایم مهم است و لحظه‌ای توجه مرا به خود معطوف می‌دارد.

با بررسی بیشتر درمی‌یابم که پدیدار نخست مرا به جاهای بسیار دور برده است و باید از تفکیک ادراکات به بسط و مرکب سود جویم تا این حکم کلی را محدود سازم که همه تصورات و انطباعات ما مشابه‌اند. مشاهده می‌کنم که بسیاری از تصورات مرکب ما هرگز انطباق^۳ نداشته‌اند، و نیز بسیاری از انطباعات مرکب ما هرگز به طور دقیق در تصورات ما منعکس نشده‌اند. می‌توانم برای خویش شهری همچون بیت المقدس جدید تصور کنم که پیاده‌روهایش از طلا و دیوارهایش از یاقوت است، ولو هرگز چنان شهری ندیده باشم. من پاریس را دیده‌ام، اما آیا باید تصدیق کنم که می‌توانم چنان تصویری از آن شهر بسازم که همه خیابان‌ها و خانه‌هایش را مطابق تناسب واقعی و درست آن‌ها بازنمایی کند؟

1. representations 2. correspondence 3. corresponded

از این رو، به گمان من، هرچند در مجموع شباهت زیادی میان انطباعات و تصورات مرکب آدمی وجود دارد، با این حال این قاعده به طور کلی صادق نیست که آن‌ها روگرفت دقیق یکدیگرند. در مرحله بعد، می‌توانیم به این موضوع بپردازیم که در مورد ادراکات بسیط ما اوضاع از چه قرار است. پس از موشکافانه‌ترین معاینه‌ای که می‌توانم انجام دهم، جرئت می‌یابم تصدیق کنم که قاعده مذکور بی‌هیچ استثنا [در باب ادراکات بسیط] صادق است و هر تصور بسیطی واجد انطباعی بسیط است که بدان شباهت دارد و هر انطباع بسیطی واجد یک تصور مطابق است. تصویری از رنگ قرمز که در تاریکی تشکیل می‌دهیم، و انطباعی که هنگام تابش نور خورشید چشمان ما را می‌نوازد، فقط از حیث شدت و درجه با یکدیگر تفاوت دارند و نه از حیث ذات و ماهیت. اثبات این‌که در باب همه انطباعات و تصورات بسیط ما اوضاع از همین قرار است، از طریق ارائه فهرستی جزئی از آن‌ها امکانپذیر نیست. در این باب، هر کس می‌تواند خود را با احصای هر تعداد مثال که دوست دارد قانع سازد. اما اگر فردی این شباهت کلی را انکار کند، راهی برای متقاعد ساختن وی سراغ ندارم، جز این‌که از وی بخواهم انطباع بسیطی را نشان دهد که واجد تصویری مطابق نیست، یا تصویری بسیط را نشان دهد که انطباعی مطابق ندارد. اگر او نتواند به این چالش پاسخ گوید، که یقیناً نمی‌تواند، می‌توانیم به واسطه سکوت او و مشاهده خودمان، نتیجه مورد نظرمان را اثبات کنیم.

با این اوصاف، درمی‌یابیم که همه انطباعات و تصورات بسیط شبیه یکدیگرند، و از آن‌جا که انطباعات و تصورات مرکب نیز از آن‌ها ساخته می‌شوند، می‌توانیم در کل تصدیق کنیم که این دو قسم ادراک دقیقاً مطابق‌اند. حال که این رابطه کشف شد، که البته به بررسی بیشتری نیاز ندارد، کنجکاوم تا برخی از صفات دیگر آن‌ها را بیابم. بگذارید به این

موضوع بپردازیم که نسبت وجودی آن‌ها چگونه است و کدام‌یک از انطباعات و تصورات در حکم علت^۱ هستند و کدام‌یک در حکم معلول^۲. بررسی کامل این مسئله موضوع رسالهٔ حاضر را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، در این‌جا خود را با اثبات این قضیهٔ کلی خرسند خواهیم ساخت: همهٔ تصورات بسیط آدمی در نخستین ظهورشان از انطباعات بسیط مشتق شده‌اند، تصوراتی که مطابق با آن انطباعات اند و دقیقاً آن‌ها را بازنمایی می‌کنند. در جستجوی پدیدارهایی برای اثبات این قضیه فقط به مصادیق آن دو قسم برمی‌خورم؛ اما در هر قسم، پدیدارهای مذکور آشکار، فراوان و قطعی‌اند. در آغاز کار، از این تقریر جدید سخن خود اطمینان می‌یابم که هر انطباع بسیط با یک تصور ملازم است و هر تصور بسیط با انطباعی بسیط. من از این اتصال دائم میان ادراکات شبیه هم بی‌واسطه نتیجه می‌گیرم که میان انطباعات و تصورات مطابق ما پیوندی محکم برقرار است و وجود یکی بر وجود دیگری تأثیر چشمگیری دارد. چنان اتصالی دائم در چنان تعداد زیادی از مصادیق هرگز نمی‌تواند برآمده از تصادف باشد؛ بلکه به‌وضوح وابستگی انطباعات به تصورات یا اتکای تصورات بر انطباعات را اثبات می‌کند. از آن‌جا که می‌توانم بدانم این وابستگی در کدام جهت امتداد یافته است، ترتیب نخستین پدیدار شدن آن‌ها را مورد تأمل قرار می‌دهم؛ و به واسطهٔ تجربه‌ای مستمر درمی‌یابم که انطباعات بسیط همیشه بر تصورات مطابق تقدم دارند، اما هرگز در جهت مخالف پدیدار نمی‌شوند. من برای آن‌که تصور رنگ‌های قرمز روشن یا نارنجی، و طعم‌های شیرین یا تلخ را به کودک بیاموزم، اشیایی را به او نشان می‌دهم یا به بیان دیگر، این انطباعات را به او منتقل می‌کنم؛ اما آن‌چنان احمقانه پیش نمی‌روم که بخواهم از طریق تحریک تصورات انطباعات را

ایجاد کنم. تصورات ما از مجرای ظهور و پدیدار شدن خویش، انطباعات مطابق خود را ایجاد نمی‌کنند، و هیچ رنگ و نیز امر محسوسی^۱ را صرفاً از طریق اندیشیدن در باب آن‌ها ادراک و احساس نمی‌کنیم. از سوی دیگر، درمی‌یابیم که در پی هر انطباع مربوط به ذهن یا جسم، تصویری می‌آید که شبیه آن است و فقط از حیث نیرو و وضوح با آن متفاوت است. اتصال دائم ادراکات مشابه ما برهانی است قانع‌کننده به سود این باور که یکی علت آن دیگری است؛ و این تقدم انطباعات ما برهانی است همسنگ مبنی بر این‌که انطباعات ما علت‌های تصورات ما هستند و نه برعکس.

برای تصدیق این قول پدیدار آشکار و متقاعدکننده دیگری را از نظر می‌گذرانم؛ هر جا که به واسطه یک اتفاق قوای به‌وجودآورنده انطباعات در عملکرد خود دچار اختلال می‌شوند، مثلاً هنگامی که شخصی کر یا کور متولد می‌شود، نه فقط انطباعات، بلکه تصورات مطابق آن‌ها نیز از دست می‌روند. در نتیجه، هرگز کمترین اثر و نشانه‌ای از هیچ‌کدام در ذهن آشکار نمی‌شود. این وضعیت نه فقط زمانی صادق است که یکی از اندام‌های حسی تخریب می‌شوند، بلکه در شرایطی که اندام‌های مذکور هرگز برای تولید انطباع خاصی به کار نمی‌افتند نیز چنین است. ما نمی‌توانیم برای خودمان تصور درستی از مزه آناناس بسازیم، مگر این‌که واقعاً مزه آن را چشیده باشیم.

اما یک پدیدار نقیض وجود دارد که می‌تواند اثبات کند کاملاً ناممکن نیست که تصورات از انطباعات مطابق خود پیشی بگیرند. من باور دارم که می‌توان پذیرفت که تصورات متمایز و متعدد رنگ‌ها، که از طریق چشم وارد ذهن می‌شوند، یا تصورات صداها، که از طریق شنوایی منتقل

1. sensation

می شوند، واقعاً متمایز از یکدیگرند، هرچند در عین حال شبیه یکدیگر نیز هستند. این امر که رنگ‌های متفاوت، هر کدام تصورات متمایزی تولید می‌کنند که از یکدیگر مستقل‌اند، در باب طیف‌های مختلف رنگی واحد نیز به همان اندازه صادق است. چون اگر این موضوع را انکار کنیم، ممکن است از طریق تغییر پیوسته این طیف‌ها، یک رنگ به نحو نامحسوس به چیزی که کاملاً متفاوت با آن است تغییر یابد؛ و چنانچه تفاوت حدود میانی را روا نداریم، قطعاً نمی‌توانیم جز به طریقی باطل، یکسان بودن متتالیه‌ها را انکار کنیم. بنابراین، فرض کنید شخصی سی سال از بینایی برخوردار بوده و با همه اقسام رنگ‌ها به‌خوبی آشناست، بجز، برای مثال، طیفی از رنگ آبی که تاکنون بخت مواجهه با آن طیف را نداشته است. حال اگر همه طیف‌های متفاوت آن رنگ، بجز آن طیف واحد، را در مقابل او قرار دهیم، طیف‌هایی که تدریجاً از تیره‌ترین تا روشن‌ترین طیف تغییر می‌کنند، آشکار است که چنان شخصی جای خالی آن طیف را تشخیص خواهد داد، و می‌گوید محسوس است که در این‌جا نسبت به جاهای دیگر فاصله بیشتری میان دو رنگ پشت سر هم وجود دارد. حال می‌پرسم که آیا برای او مقدور است که از طریق تخیل خود این نقص را رفع و آن طیف خاص را تصور کند، هرچند آن طیف هرگز از طریق حواسش به او منتقل نشده باشد؟ به باور من، بجز تعداد اندکی بقیه بر این اعتقادند که او می‌تواند؛ و این امر در حکم برهانی است به سود این اعتقاد که تصورات بسیط همیشه از انطباعاتِ مطابق مشتق نمی‌شوند؛ هرچند این مورد خاص و جزئی قابل چشمپوشی است و شایسته نیست که فقط به دلیل آن مورد خاص، اصل کلی خود را تغییر دهیم.

اما با وجود این استثنا، در این مجال ذکر این نکته مهم است که اصل تقدم انطباعات بر تصورات را باید در کنار محدودیت دیگری فهمید،

یعنی این محدودیت: از آنجا که تصورات آدمی تصاویر انطباعات او هستند، می‌توانیم تصورات ثانویه‌ای بسازیم که در واقع تصاویر تصورات اولیه‌اند؛ این موضوع از طریق همین اندیشه در باب آن‌ها آشکار می‌شود. به بیان دقیق‌تر، این موضوع بیشتر تبیینی است از قاعدهٔ پیش‌گفته تا استثنایی بر آن. تصورات تصاویری از خود در تصورات جدید تولید می‌کنند؛ اما از آنجا که تصورات نخستین، بنا به فرض، از انطباعات مشتق می‌شوند، این قول همچنان صادق باقی می‌ماند که همهٔ تصورات بسیط ما به نحو بی‌واسطه یا با واسطه از انطباعات مطابق خود نشئت می‌گیرند.

پس این موضوع نخستین اصلی است که در علم طبیعت آدمی اثبات کردم؛ و این اصل نباید به واسطهٔ سادگی ظاهری اش بی‌اهمیت تلقی شود. چون این نکته شایستهٔ ذکر است که پرسش حاضر در باب تقدم انطباعات یا تصورات همواره به اندازهٔ این امر جنجال‌برانگیز است که آیا تصورات فطری^۱ وجود دارند یا همهٔ تصورات از حس و تأمل^۲ مشتق می‌شوند. فلاسفه نیز برای اثبات فطری نبودن تصوراتی چون امتداد^۳ یا رنگ‌ها راهی پیش رو ندارند، جز این‌که نشان دهند که تصورات به واسطهٔ حواس به ما منتقل می‌شوند. فلاسفه برای اثبات فطری نبودن تصوراتی همچون انفعال و میل^۴ نیز ادعا می‌کردند که ما در درون خویش از این عواطف تجربه‌ای پیشین داریم. حال اگر این استدلال‌ها را به درستی بیازماییم، در خواهیم یافت که آن‌ها چیزی را اثبات نمی‌کنند، جز این‌که ادراکات واضح‌تر بر تصورات تقدم دارند، و تصورات از این ادراکات ناشی می‌شوند و بازنمایندهٔ آن‌ها هستند. امید دارم که این بیان روشن مسئله همهٔ مباحث مربوط به آن را برچینند، و این اصل در استدلال‌های ما جایگاهی بهتر از پیش به دست آورد.

1. innate ideas 2. reflexion 3. extension 4. desire