

# شناخت ما از جهان بیرونی

برتراند راسل



برگردان امیر کشفی

# شناختِ ما از جهانِ بیرونی

برتراند راسل

مترجم  
امیر کشفی

## یادداشتِ مترجم

جُستاری که در ذیل می‌آید، سخنرانی سوم از یک سلسله سخنرانی‌هایی است که راسل در بابِ روشِ تحلیلی - منطقی در بهارِ سالِ ۱۹۱۴ در باستن ایراد کرد؛ و مأخذِ ترجمه‌ی آن بدین قرار است:

Bertrand Russell

Our Knowledge of the External World

LECTURE III. On Our Knowledge of the External World \ pp 70-105

London: Routledge - 2002.

در خورِ یاد است که اثرِ مزبور پیش‌تر به قلمِ منوچهرِ بزرگمهر (با عنوان «علم ما به عالمِ خارج») ترجمه شده؛ و این برگردان تازه صرفاً با هدفِ ارتقای سطحِ آگاهیِ جامعه و نیز بقای زبانِ فارسی در اینترنت انجام شده است. این اثر را به همه‌ی کسانی هدیه می‌کنم که ممکن است در آن از لحظه‌ای روشنی بهره‌مند شوند.

امیر کشفی

[a\\_drop\\_of\\_rain\\_50@yahoo.com](mailto:a_drop_of_rain_50@yahoo.com)

## شناخت ما از جهان بیرونی

[۱]

می‌توان از مسیرهای متعدد به فلسفه راه یافت، اما یکی از کهن‌ترین و پُرتَرددترین این‌ها آن مسیری است که به تردید در بابِ واقعیتِ جهانِ محسوس رهنمون می‌شود. چنانکه در عرفانِ هندی و فلسفه‌ی وحدت‌گرای<sup>۱</sup> یونانی و جدید از روزگارِ پارمنیدس<sup>۲</sup> تا امروز و فلسفه‌ی بارکلی<sup>۳</sup> و حتی در فیزیکِ جدید ملاحظه می‌کنیم، ظاهرِ محسوس<sup>۴</sup> دستخوش انتقاد واقع شده و به انگیزه‌های حیرت‌آورِ گوناگونی طرد شده است. عارفِ ظاهرِ محسوس را از برای شناختِ بی‌واسطه<sup>۵</sup> از جهانی واقعی‌تر و معنی‌دار در پسِ پرده‌ی ظاهرِ مطرود می‌داند و پارمنیدس و افلاطون از آن رو که سیلانِ پیوسته‌ی آن تصویری است ناسازگار با ماهیتِ تغییرناپذیرِ ذوات<sup>۶</sup> انتزاعی<sup>۷</sup> برآمده از تحلیلِ منطقی<sup>۸</sup>؛ بارکلی حربه‌های مختلفی برافراشته، اما مهمترین دست‌آویزِ وی ذهنی بودن<sup>۹</sup> داده‌های حسّی<sup>۱۰</sup> است و وابستگی آن به دستگاهِ ادراکی و دیدگاهِ نظاره‌گر؛ و نیز فیزیکِ جدید براساسِ شواهدِ محسوس، نوعی رقصِ جنون‌آمیز برای الکترون‌ها قائل است که دست‌کم در ظاهرِ شباهتِ بسیار اندکی دارد به اعیان یا متعلقات<sup>۱۱</sup> بی‌واسطه‌ی بینایی یا بساواایی.

هریک از این شیوه‌های حمله [به محسوسات] مسائل اساسی و درخورِ توجهی را پیش می‌کشد. دعویِ عارف را تا آنگاه نمی‌توان ردّ کرد که صرفاً حکایت از نوعی مکاشفه‌ی قطعی و محصّل می‌کند؛ اما هنگامی که واقعیتِ اعیانِ حسّی را انکار می‌کند، می‌بایستی از او پرسید که منظورش از «واقعیت»<sup>۱۲</sup> چیست؟ و چگونه عدمِ واقعیتِ این اعیان از واقعیتِ مفروضِ جهانِ ماورای محسوس وی منتج می‌شود؟ عارف در مسیرِ پاسخ گفتن

---

1. monistic

۲. Parmenides؛ فیلسوفِ یونانی عهدِ باستان. اندیشه‌ی مونستی وی مدعی وحدتِ وجود و نامتحرک بودن آن است - م.

۳. George Berkeley (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳)؛ فیلسوفِ تجربه‌گرا و متکلمِ انگلیسی ایرلندی تبار. او وجودِ ماده را انکار می‌کند و بر آن

است که فقط خدای ارواح متناهی و تصوراتِ ارواح وجود دارد - م.

4. sensible appearance

5. immediate knowledge

6. flux

7. entities

8. abstract

9. logical analysis

10. subjectivity

11. sense-data

12. objects

13. reality

بدین پرسش‌ها بدان منطقی می‌رسد که بتدریج تبدیل می‌شود به منطق پارمنیدس و افلاطون و سنت پیروان اصالت تصور.<sup>۱</sup>

[...]\*

حمله‌ی بارکلی از آن رو سخت شدید است که به إعانت فیزیولوژی<sup>۲</sup> اندام‌های حسّی و اعصاب و مغز تقویت شده شده است. به گمان من، می‌بایستی به مثابه امری محتمل پذیرفت که وجود اعیان بی‌واسطه‌ی حسّی به حالات فیزیولوژیکی در خویشتن ما وابسته است؛ فی‌المثل وجود این سطوح رنگین مرئی به مجرد بستن چشمان مان خاتمه می‌یابد.<sup>۳</sup> اما استنتاج این امر خطاست که وجودشان به ذهن وابسته است و حتی در همان هنگام مشاهده نیز واقعی یا یا یگانه مبنای شناخت ما از جهان بیرونی نیستند. این مطلب را در مبحث حاضر شرح و بسط خواهم داد.

تفاوت میان جهان فیزیک و جهان محسوس [...] بیشتر ظاهری است تا واقعی [...] و هر آن چیزی را که در فیزیک دلیلی برای باور داشتن بدان وجود دارد، یحتمل می‌توان به طرز سازگاری با واقعیت داده‌های حسّی تفسیر کرد.

وسيله‌ی اکتشاف در مبحث حاضر منطق جدید است، یعنی علمی بسیار متفاوت با منطق کتب درسی و نیز با منطق اصالت تصور [...].

[...]

باری، اینک می‌خواهم روش تحلیلی-منطقی<sup>۴</sup> را برای یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفه (یعنی مسئله‌ی شناخت ما ما از جهان بیرونی) به کار برم. آنچه می‌بایستی درباره‌ی این مسئله بگویم، به مفهوم پاسخی از یک نوع قطعی و جزمی<sup>۵</sup> نیست و صرفاً تحلیل و شرحی از مسائل مربوط همراه با ارائه‌ی رهنمودهایی است که می‌توان شواهد حل مسئله را در میان آن‌ها بازجست. هرچند همچنان راه‌حل قطعی را نمی‌گشاید، اما به نظر من، فی‌الحال از هر حیث به توضیح این مسئله کمک می‌کند؛ و ضروری خواهد بود و بایسته، نه فقط در بازجستن پاسخ، بلکه در پرسش مقدماتی در این باب که چه بخش‌هایی از مسئله‌ی مورد بحث ما احتمالاً می‌تواند دارای پاسخی تحقق‌پذیر باشد.

پژوهش<sup>۶</sup> ما در هر مسئله‌ی فلسفی می‌آغازد از آنچه می‌توان «داده‌ها»<sup>۷</sup> نامید؛ منظوم امور<sup>۸</sup> شناخت متعارف است، که مبهم، پیچیده و غیردقیق‌اند، همچون شناخت متعارف که همواره چنین است، اما همچنان به طریقی درخور پذیرش و بر روی هم و به تعبیری تاحدودی قطعاً درست‌اند. در مورد مسئله‌ی کنونی، شناخت متعارف مشتمل بر انواع مختلف است. نخست، آشنایی<sup>۹</sup> ما با اعیان جزئی<sup>۱۰</sup> زندگی روزمره - مثل اسباب و اثاث، خانه‌ها، شهرها، دیگر

\* از برگردان موارد معدودی که در باب دیگر فصول سخن به میان می‌آید، احتراز و آن‌ها را با علامت [...] مشخص نمودم - م.

1. idealism
2. physiology

۳. فی‌الواقع در جهان بیرونی رنگ وجود ندارد. آنچه وجود دارد، طیف وسیع امواج الکترومغناطیس است که فقط بخشی از آن قابل قابل رؤیت است. طول موج‌های مختلف این بخش بر روی چشم ما تأثیرات مختلف می‌گذارد و مغز ما آن‌ها را به رنگ‌های مختلف تعبیر می‌کند - م.

4. logical-analytic
5. dogmatic
6. investigation

۷. data؛ هرآنچه بدون استنتاج از آن آگاه می‌شویم - م.

8. matters
9. acquaintance
10. particular objects

مردمان و مانند این‌ها؛ سپس، تعمیم این شناخت جزئی به اشیاء<sup>۱</sup> جزئی بیرون از تجربه‌ی شخصی ما – از طریق اخبار تاریخ و جغرافی، روزنامه‌ها و غیره؛ و در آخر، تنظیم<sup>۲</sup> جمیع این شناخت از جزئیات است، با استفاده از علوم طبیعی<sup>۳</sup> که نیروی سخت‌مُنع آن از قدرت حیرت‌انگیزش در پیش‌بینی آینده منشأ می‌گیرد. هرچند ما کاملاً حاضر هستیم که تصدیق کنیم که ممکن است خطاهایی جزئی<sup>۴</sup> در این شناخت وجود داشته باشد، اما ما بر این باوریم که چنین خطاهایی به إعانت همان روش‌هایی قابل کشف و تصحیح‌شدنی خواهد بود که موجب باورهای ما شده‌اند؛ و در مقام واقع، حتی برای لحظه‌ای این فرضیه<sup>۵</sup> را در نظر نخواهیم آورد که ممکن است کل بنای علم بر شالوده‌ای سُست و نامطمئن ساخته شده باشد. بنابراین، به طور کلی و بدون جزمیت<sup>۶</sup> مطلق در باب این یا آن جزء خاص، می‌توانیم این مجموعه‌ی شناخت متعارف را به منزله‌ی فراهم‌آورنده‌ی داده‌های تحلیل فلسفی مان بپذیریم.

شاید بگویند که – و این اعتراضی است که می‌بایستی در آغاز با آن مواجه شد – تردید کردن در باورهای زندگی روزمره، که یقیناً در معرض خطاست، و جایگزین کردن آن‌ها با چیزی قابل‌اعتمادتر و غیرقابل‌ابطال تکلیف فیلسوف است. از یک جهت این امر درست است و تاحدی نیز در جریان تحلیل حاضر عملی می‌شود. اما از جهتی دیگر و مهم‌تر، بالکل ناممکن است. هرچند ما تصدیق می‌کنیم که تردید در باب جمیع شناخت متعارف مان امکان‌پذیر است، اما اگر بخواهیم فلسفه امکان‌پذیر باشد، می‌بایستی به طور کلی این شناخت را بپذیریم. چرا که هیچ نوع اعلائی از شناخت وجود ندارد که به إعانت فیلسوف قابل‌حصول باشد و بتواند نظرگاهی را در دسترس ما قرار دهد که از آن موضع کل شناخت متعارف را مورد انتقاد قرار دهیم. بنابراین، حداکثر کاری که می‌توان انجام داد، آزمودن و پالودن شناخت متعارف مان با نوعی تدقیق درونی – با فرض درستی معیارهایی که این شناخت برمبنای آن‌ها حاصل شده است – و استعمال آن با توجه و با دقت بیشتر است. فلسفه نمی‌تواند ادعا کند که به آنچنان درجه‌ای از قطعیت<sup>۷</sup> دست یافته است که بتواند مرجعیت<sup>۸</sup> مطرود دانستن امور واقع<sup>۹</sup> تجربه و قوانین علم را داشته باشد. بنابراین، تدقیق فلسفی هرچند در باب هر جزء شکاک است، اما درباره‌ی کل این شناخت شکاک نیست. به سخن دیگر، انتقاد آن از جزئیات صرفاً برمبنای رابطه و نسبت<sup>۱۰</sup> شان با دیگر جزئیات خواهد بود؛ و نه برمبنای یک معیار بیرونی که بتوان آن را به طور یکسان برای جمیع این جزئیات به کار برد. به هیچ روی دلیل این امتناع از انتقاد کلی اطمینان‌جویی نیست، بلکه درست مغایر آن است؛ این سخن نه بدان معنی است که شناخت متعارف می‌باید درست باشد، بلکه بدین معنی است که ما هیچ نوع شناخت از اساس متفاوتی در اختیار نداریم که از منبع دیگری مأخوذ باشد. هرچند شکاکیت کلی<sup>۱۱</sup> به لحاظ منطقی غیرقابل‌ابطال است، اما در عمل بی‌حاصل است؛<sup>۱۲</sup> بنابراین صرفاً می‌تواند اندکی طعم تردید به باورهای ما بدهد و نمی‌توان آن را برای جایگزین‌سازی باورهای دیگری به جای این‌ها به کار گرفت.

1. things
2. systematization
3. physical science
4. detail
5. hypothesis
6. dogmatism
7. certainty
8. authority
9. facts
10. relation
11. universal scepticism

۱۲. جزمیت درباره‌ی دانستن یقین دارد و شکاکیت درباره‌ی ندانستن. فلسفه ما را می‌آگاهاند که قطعیتی نه در باب دانایی وجود

هر چند داده‌ها را فقط بر مبنای داده‌های دیگری می‌توان مورد انتقاد قرار داد و نه بر مبنای یک معیار بیرونی، اما ما می‌توانیم مراتب متفاوت قطعیت را در انواع متفاوت شناخت متعارف، که پیشتر بر شمردیم، تشخیص و تمیز دهیم. آنچه از حد آشنایی حسی شخصی خاص خود ما تجاوز نکند، می‌باید برای ما قطعی‌ترین شناخت باشد؛ چنانکه «گواهی حواس» به طرز بارزی در معرض کمترین شک است. آنچه به گواهی<sup>۱</sup> وابسته است، مثل امور واقع تاریخ و جغرافی که از کتب فرا می‌گیریم، بر حسب ماهیت و گستره‌ی گواهی دارای درجات متغیر قطعیت است. فی‌المثل فقط به مزاح می‌توان بر تردید در باب وجود ناپلئون تأکید کرد، حال آنکه تأصل و تاریخ‌مندی<sup>۲</sup> آگاممنون<sup>۳</sup> اسباب مباحثه‌ای جدی است. در علم نیز همه‌ی مراتب قطعیت را می‌یابیم، به جز بالاترین مرتبه‌ی آن. قانون گرانش، دست‌کم به مثابه یک صدق<sup>۴</sup> تقریبی، تاکنون همان نوع قطعیت همسان وجود ناپلئون را حاصل کرده است، در حالی که در تأیید آخرین نظریه‌پردازی‌ها در خصوص ساختار ماده، که عموماً نیز قبول عام یافته است، تا به حال فقط احتمالات نسبتاً ضعیفی وجود دارد. می‌توان خود این درجات متغیر قطعیت ملصق و مرتبط به داده‌های متفاوت را به منزله‌ی شکل‌گیری بخشی از داده‌های ما تلقی کرد که همراه با دیگر داده‌ها درون آن مجموعه‌ی مبهم، پیچیده و غیردقیق شناختی قرار دارند که تحلیل کردن آن وظیفه‌ی فیلسوف است.

هنگامی که تحلیل کردن شناخت متعارف مان را می‌آغازیم، نخستین امری که نمایان می‌شود این است که پاره‌ای از آن اشتقاقی<sup>۵</sup> است، حال آنکه پاره‌ای بنیادین<sup>۶</sup> است؛ به سخن دیگر، به پاره‌ای از آن صرفاً به دلیل چیز دیگری باور داریم که این شناخت به یک معنا از آن استنتاج شده است، اگرچه به معنای دقیق منطقی نیست، در حالی که بخش‌های دیگر به خودی خود و بدون تأیید هرگونه گواه بیرونی مورد باور است. روشن است که حواس شناخت نوع دوم را در دسترس قرار می‌دهد؛ چنانکه امور واقع بی‌واسطه مدرك<sup>۷</sup> از طریق بینایی یا بساواپی یا شنوایی به اثبات با برهان احتیاج ندارند، بلکه از هر حیث خود - آشکارند<sup>۸</sup> و بدیهی. با وجود این، روان‌شناسان ما را واقف گردانیده‌اند که آنچه بالفعل<sup>۹</sup> به حس بر ما معلوم است، بسیار کمتر از آن چیزی است که اکثر مردم بالطبع می‌انگارند؛ و بیشتر آنچه در بادی امر معلوم می‌نماید، در واقع امر مستتج است. این امر به‌ویژه در باب ادراکات مکانی<sup>۱۰</sup> ما مصداق دارد. فی‌المثل، ما به طور ناخودآگاه<sup>۱۱</sup> اندازه و شکل «واقعی» یک عین مرئی را از اندازه و شکل ظاهری آن، بر حسب فاصله‌ی<sup>۱۲</sup> آن و دیدگاه خود استنتاج می‌کنیم. در هنگام استماع سخن کسی، معمولاً مقدار معتناهی از آنچه شخص متکلم می‌گوید به حسیات بالفعل ما نمی‌رسد و ما جای آن را با استنتاج ناخودآگاه پُر می‌کنیم؛ در یک زبان بیگانه که این فرایند دشوارتر است، احساس می‌کنیم که ظاهراً گوشمان ناشنوا شده؛ و فی‌المثل در یک سالن تئاتر می‌بایستی - نسبت بدآنچه در کشور خودمان ضروری است - به صحنه بسیار نزدیکتر شویم. بنابراین، نخستین گام در تحلیل داده‌ها، یعنی اکتشاف آنچه در واقع به حس بر ما معلوم است، آکنده از

1. testimony
2. historicity

۳. Agamemnon (در اساطیر یونان)؛ پادشاه سرزمین میسین (Mycene) و آرگوس (Argos) - م.

4. truth
5. derivative
6. primitive
7. perceived
8. self-evident
9. actually
10. space-perceptions
11. unconsciously
12. distance

دشواری است. با وجود این، در این مرحله تأمل و درنگ نخواهیم کرد؛ زیرا تا وقتی که وجود آن دریافته شود، این پیامد دقیق موجب تفاوت چندانی در مسئله‌ی اصلی ما نخواهد شد.

گام بعدی در تحلیل، می‌بایستی توجه به چگونگی حصول بخش‌های اشتقاقی شناخت متعارف مان باشد. در اینجا ما تاحدی گرفتار می‌شویم به مخصصه‌ی محیر منطق و روان‌شناسی. به لحاظ روان‌شناختی، باوری را اشتقاقی می‌توان نامید که یا از باورهای دیگر مأخوذ باشد، یا از یک امر واقع حسی که عیناً مطابق نباشد با آنچه باور مزبور تصدیق می‌کند. باورهای اشتقاقی بدین معنا، پیوسته بدون هرگونه روند استنتاج منطقی و صرفاً از طریق تداعی معانی<sup>۱</sup> یا یک روند فرامنطقی هم‌ارز حاصل می‌آیند. فی‌المثل، ما از حالت چهره‌ی کسی درباره‌ی احساس وی داوری می‌کنیم؛ چنانکه می‌گوییم، می‌بینیم که او عصبانی است، حال آنکه در واقع امر فقط گریه بر ابروی وی دیده‌ایم. ما درباره‌ی حالت ذهنی آن شخص براساس روند منطقی داوری نمی‌کنیم؛ چنانکه در بیشتر موارد این داوری به نحوی شکل می‌گیرد که حتی قادر نیستیم بگوییم چه علامت جسمی‌ای از احساس وی را بالفعل دیده‌ایم. در چنین صورتی، این شناخت به لحاظ روان‌شناختی اشتقاقی است؛ اما به لحاظ منطقی به یک معنا بنیادین است، زیرا نتیجه‌ی هیچ قیاس<sup>۲</sup> منطقی نیست. شاید یک قیاس هم به همان نتیجه بی‌انجام، اما چنین قیاسی چه امکان-امکان‌پذیر باشد چه نباشد، قطعاً ما آن را به کار نمی‌بریم. اگر باوری را که بالفعل برگرفته از یک قیاس منطقی نیست، «به لحاظ منطقی بنیادین» بنامیم، آنگاه باورهای بی‌شماری به لحاظ منطقی بنیادین است، در حالی که به لحاظ روان‌شناختی اشتقاقی است. تفکیک این دو نوع بنیادین بودن برای بحث کنونی ما اهمیت حیاتی دارد.

هنگامی که در باب آن باورهایی تأمل می‌کنیم که به لحاظ منطقی بنیادین است، اما به لحاظ روان‌شناختی چنین نیست، ملاحظه خواهیم کرد که - جز آن که پس از تأمل می‌توان آن باورها را از طریق یک روند منطقی از باورهایی استنتاج کرد که به لحاظ روان‌شناختی نیز بنیادین است - هرچه بیشتر درباره‌ی آن‌ها می‌اندیشیم، اطمینان ما به صدقشان رو به تقلیل می‌رود. فی‌المثل، ما بالطبع بر این باوریم که اعیانی مثل این میز و صندلی یا درختان و سنگ‌ها، هنگامی که ما سرمان را برمی‌گردانیم و دیگر آن‌ها را نمی‌بینیم، همچنان باقی و پای برجاند. من حتی برای لحظه‌ای نیز نمی‌خواهم تأکید کنم که قطعاً قضیه از این قرار نیست، بلکه تأکید می‌کنم که چه قضیه اینچنین باشد چه نباشد، امکان ندارد که آن را از برای بدیهی بودن ظاهری بدهتاً و بی‌مقدمه حل و فصل کرد. این باور که آن اعیان باقی و پای برجا خواهند ماند - در نظر همگان به جز برخی از فلاسفه - به لحاظ منطقی بنیادین است، اما به لحاظ روان‌شناختی چنین نیست؛ به لحاظ روان‌شناختی حصول به باور مزبور صرفاً بدین سبب است که ما پیش‌تر آن اعیان را دیده‌ایم. اما به محض این که این پرسش بجد مطرح شود که آیا بسبب آن که پیش از این آن‌ها را دیده‌ایم، اکنون حق داریم که چنین بی‌انگاریم که همچنان باقی و پای برجاند؟ احساس می‌کنیم که می‌باید یک نوع برهان اقامه کرد؛ و اگر هیچ چیز مہیای ارائه نیست، باور ما بیش از یک عقیده‌ی واهی نتواند بود. اما این امر را در خصوص اعیان بی‌واسطه‌ی حسی احساس نمی‌کنیم: آن‌ها در حسیات ماند و تا آنجا که به وجود لحظه‌ای شان مربوط می‌شود، هیچ برهان دیگری الزامی نیست. بنابراین، توجیه آن باورهایی که به لحاظ روان‌شناختی اشتقاقی است، بیشتر ضرورت دارد تا توجیه باورهایی که بنیادین است.

بر این طریق می‌رسیم به تمایز نسبتاً مبهمی میان آنچه می‌توانیم داده‌های «عینی»<sup>۳</sup> و داده‌های «ذهنی»<sup>۴</sup> بنامیم. این تمایز منوط به درجه است و نمی‌بایستی بر آن تأکید کرد؛ اما اگر زیاده از حد جدی تلقی نگردد، می‌تواند

1. association of ideas
2. deduction
3. hard
4. soft



به روشن شدن مسئله‌ی مورد بحث کمک کند. باری، منظورم از داده‌های «عینی» آن داده‌هایی است که در برابر تأثیر مُحَلِّلِ تفکر انتقادی مقاومت می‌کنند و از داده‌های «ذهنی» آن‌هایی است که تحت عمل این فرایند، کمابیش در نظر ما محل تردید می‌شوند. متقن‌ترین داده‌های عینی بر دو گونه است: امور واقع جزئی حس و صدق‌های کلی منطقی. هرچه ما بیشتر در باب این‌ها تأمل می‌کنیم و دقیق‌تر چپستی‌شان را درک می‌کنیم و بدرستی واقف می‌شویم که شک و تردید در باب این‌ها واقعاً بر چه چیز دلالت دارد، به وضوح قطعی‌تر می‌شوند. هرچند شک لفظی<sup>۱</sup> در باب این‌ها نیز امکان‌پذیر است، اما شک لفظی آنگاه می‌تواند واقع شود که آنچه اسماً<sup>۲</sup> مورد شک است، واقعاً در افکار ما نباشد و صرفاً واژه‌ها بالفعل در ذهن ما موجود باشند. به گمان من، شک واقعی در این دو مورد بیمارگونه است و بی‌اساس. به هر روی، آنها در نظر من کاملاً قطعی می‌نمایند و چنین فرض می‌کنم که شما نیز در این امر با من هم‌عقیده‌اید. چراکه بدون این فرض، در خطر دچار شدن به شکاکیت کلی هستیم که، چنانکه بازنمودیم، هم بی‌حاصل است و هم غیرقابل ابطال. اما اگر بخواهیم بحث فلسفی را پی بگیریم، می‌باید بدین فرض شکاکانه تن دردهیم؛ و با آنکه اصول موجز و دقیق آن را تصدیق می‌کنیم، بررسی دیگر فرضیاتی را بی‌آغازیم که هرچند شاید قطعی نباشند، اما دست‌کم به قدر همان فرض شکاکانه درخور اعتنااند.

هنگامی که تمایز میان داده‌های «عینی» و «ذهنی» را برای آن باورهایی به کار می‌بریم که به لحاظ روان‌شناختی اشتقاقی، اما به لحاظ منطقی بنیادین است؛ ملاحظه می‌کنیم که می‌توان بیشترشان را در رده‌ی داده‌های ذهنی نهاد. چه بسا که پس از تأمل آن‌ها را قابل اثبات منطقی یافت و از سوی دیگر پذیرفت، اما نه دیگر به مثابه داده‌ها. هرچند به مثابه داده‌ها درخور نوعی توجه محدوداند، اما نمی‌توان آن‌ها را هم سطح با امور واقع حس یا قوانین منطقی قرار داد. به نظر من، آن نوع توجهی که در خور آن‌اند، از این حیث است که امید ما را - هرچند نه چندان قاطعانه - به این امر موجه می‌سازند که امکان دارد یا دست‌کم احتمال دارد که داده‌های عینی صدقشان را اثبات کند. وانگهی، اگر داده‌های عینی مکشوف اصلاً به تبیین صدق یا کذبشان کمک نکند؛ به گمان من، ما حق داریم که بیشتر اعتبار فرض صدقشان را افزایش دهیم تا فرض کذبشان را. با این وصف، فی‌الحال بگذارید بحث مان را به داده‌های عینی منحصر کنیم تا دریابیم که چگونه جهانی را فقط با استفاده از این داده‌ها می‌توان ساخت. اکنون داده‌های ما عمدتاً و اساساً امور واقع حس (یعنی داده‌های حسی خاص خود ما) و قوانین منطقی است. اما حتی سخت‌ترین تدقیق نیز قدری افزودن بدین اندک مواد خام را روا می‌دارد. پاره‌ای امور واقع حافظه - به‌ویژه حافظه‌ی نزدیک - همانا دارای بالاترین درجه‌ی قطعیت است. بعضی امور واقع درون‌نگر نیز بقدر هر یک از امور واقع حس قطعی است. و می‌بایستی خود امور واقع حس را برای مقصود کنونی ما با نوعی آزادی عمل تفسیر کرد. پاره‌ای وقت‌ها می‌باید روابط و نسب مکانی و زمانی را نیز منظور کرد، فی‌المثل در مورد حرکت سریعی که تماماً در (زمان) حال<sup>۳</sup> قرار دارد. و قطعاً می‌توان بعضی امور واقع مقایسه‌ای را، مانند همانندی یا ناهمانندی درجه‌ی دو رنگ، در زمره‌ی داده‌های عینی محسوب داشت. و نیز می‌باید به خاطر سپرد که تمایز میان داده‌های عینی و ذهنی روان‌شناختی و ذهنی است، به نحوی که اگر اذهان دیگری غیر از ما وجود داشته باشند - که می‌باید این امر را در این مرحله از بحث حاضر نامحتمل انگاشت - ممکن است فهرست داده‌های عینی در نزد آنان متفاوت باشد با آنچه از آن ماست.

1. verbal

2. nominally

۳. specious present؛ مدت زمان اندکی که بی‌واسطه و لاینقطع از آن آگاه هستیم - م.

بی‌تردید برخی از باورهای متعارف در زمره‌ی داده‌های عینی محسوب نمی‌شود. من جمله همان باوری که منجر به طرح تمایز مزبور شده است، یعنی این باور که وقتی ما اعیان محسوس را ادراک نمی‌کنیم، به طور کلی باقی و پای برجا خواهند ماند. همچنین است باور به اذهان دیگر مردمان: به لحاظ روان‌شناختی این باور از ادراک ما از اجسام آنان مأخوذ است؛ و به مجرد این که از اشتقاقی بودن آن آگاه شویم، مطالبه‌ی توجیه منطقی را احساس می‌کنیم. و باور بدانچه از طریق گواهی دیگران گزارش داده‌اند، من جمله جمیع آنچه از کتب فرا می‌گیریم، مسلماً متضمن همان تردید در باب وجود اذهان دیگر مردمان است. بنابراین، آن جهانی که از بازسازی ما می‌آغازد، بسی گسسته است و چندپاره. بهترین چیزی که می‌توانیم در باب آن بگوییم، این است که اندکی گسترده‌تر از آن جهانی است که دکارت<sup>۱</sup> با نوعی روند مشابه بدان دست یافت، چراکه آن جهان حاوی و شامل هیچ چیز نبود، به جز دکارت و افکارش.

اکنون در موقعیت فهم و طرح مسئله‌ی شناخت ما از جهان بیرونی هستیم و نیز حل و رفع سوءتفاهمات گوناگونی که معنی این مسئله را مبهم کرده است. در واقع مسئله این است: آیا می‌توان وجود چیزی غیر از داده‌های عینی خاص خود ما را از وجود این داده‌ها استنتاج کرد؟ اما پیش از واری این مسئله، بگذارید هر چه را که مسئله نیست، به اجمال واری کنیم.

هنگامی که در این بحث از جهان «بیرونی» سخن می‌گوییم، الزاماً منظورمان «به لحاظ مکانی بیرونی» نیست، مگر آن که «مکان» را به شیوه‌ای غیرعادی و غامض تفسیر کرد. اعیان بی‌واسطه‌ی بینایی و سطوح رنگینی که جهان مرئی را تشکیل می‌دهد، به معنی طبیعی و عادی این عبارت به لحاظ مکانی بیرونی است. چنانکه ما «آنجا» (در مقابل «اینجا») بودنشان را احساس می‌کنیم؛ و بدون ایجاد هیچ فرض وجودی غیر از داده‌های عینی، کمابیش می‌توانیم فاصله‌ی یک سطح رنگین را تخمین بزنیم. به نظر محتمل می‌رسد که فواصل، در صورتی که خیلی دور نباشند، کمابیش به حس بینایی بالفعل بر ما معلوم‌اند؛ اما چه اینچنین باشد چه نباشد، قطعاً می‌توان فواصل عادی را با استفاده از فقط داده‌های حسی به تقریب تخمین زد. جهان بی‌واسطه معلوم به مکان وابسته است؛ و نیز، دست‌کم به معنی بدیهی این عبارت، تماماً مشتمل بر درون آبدان خود ما نیست. بنابراین، شناخت ما از آنچه بدین معنا بیرونی است، در معرض تردید نیست.

صورت دیگر مسئله‌ی مزبور که بیشتر بدان مطرح می‌شود، این است که «آیا ما می‌توانیم از وجود واقعیتی آگاه باشیم که مستقل از خویشتن ما باشد؟» اما این صورت از مسئله گرفتار ابهام در باب معنی واژه‌های «مستقل»<sup>۲</sup> و «خویشتن»<sup>۳</sup> است. نخست واژه‌ی خویشتن را در نظر بگیرید. این مسئله سخت دشوار است که چه چیز را می‌توان بخشی از خویشتن محسوب داشت و چه چیز را نمی‌توان. در میان معانی متعددی که می‌توانیم از واژه‌ی خویشتن در نظر داشته باشیم، می‌توان دو معنی را برگزید که علی‌الخصوص برای بحث حاضر حائز اهمیت است: ۱- ذهن محض<sup>۴</sup> که می‌اندیشد و واقف به اعیان است، ۲- کل مجموعه‌ی چیزهایی که اگر حیات ما خاتمه یابد، الزاماً وجودشان به پایان می‌رسد. ذهن محض، اگر اصلاً وجود داشته باشد، نوعی استنتاج است و بخشی از داده‌های عینی نیست؛ از این رو می‌توان این معنی خویشتن را در مبحث حاضر نادیده گرفت. تعریف دقیق معنی دوم نیز دشوار است، چرا که ما بتحقیق نمی‌دانیم که وجود چه چیزهایی به حیات ما وابسته است. و بدین صورت، تعریف واژه‌ی

۱. Rene Descartes (۱۶۵۰-۱۶۵۰)؛ فیلسوف، ریاضیدان و دانشمند فرانسوی - م.

2. independent  
3. self  
4. bare subject

خویشتن متضمن تعریفِ واژه‌ی «وابسته» است و آن نیز همان مسئله‌ی مطروحه در بابِ معنیِ واژه‌ی «مستقل» را پیش می‌کشد. بنابراین، بگذارید نخست در پی تبیینِ واژه‌ی «مستقل» در آییم و سپس به واژهِ خویشتن باز آییم. هنگامی که می‌گوییم یک چیز مستقل از چیزِ دیگری است، منظورمان یا این تواند بود که به لحاظِ منطقی وجودِ یکی بدونِ آن دیگری امکان‌پذیر است، یا آن که هیچ رابطه و نسبتِ علیّی میان آن دو وجود ندارد، به نحوی که یکی صرفاً به مثابه معلولِ آن دیگری واقع شود. تا آنجا که من می‌دانم، یگانه‌طریقی که در آن یک چیز می‌تواند به لحاظِ منطقی به چیزِ دیگری وابسته باشد، هنگامی است که آن دومی بخشی از اولی باشد. فی‌المثل وجودِ یک کتاب به لحاظِ منطقی به وجودِ صفحاتِ آن وابسته است؛ و بدونِ آن صفحات کتابی هم وجود نخواهد داشت. پس بدین معنا، این مسئله که «آیا ما می‌توانیم از وجودِ واقعیتی آگاه باشیم که مستقل از خویشتن ما باشد؟» بدین مسئله تحویل و تقلیل می‌یابد که «آیا ما می‌توانیم از وجودِ واقعیتی آگاه باشیم که خویشتن ما بخشی از آن نباشد؟» و بدین صورت، این مسئله ما را به همان مسئله‌ی تعریفِ خویشتن باز می‌گرداند؛ اما به گمان من، به هر نحوی که بتوان خویشتن را تعریف کرد، حتی هنگامی که به مثابه ذهن محض تلقی گردد، نمی‌توان آن را بخشی از عین بی‌واسطه‌ی حسی انگاشت؛ پس بدین صورت از مسئله‌ی مزبور، می‌باید تصدیق کنیم که ما می‌توانیم از وجودِ واقعیت‌های مستقل از خویشتن مان آگاه باشیم.

اما مسئله‌ی وابستگیِ علیّی سخت دشوارتر است. برای دانستنِ این امر که یک نوع از چیزی به لحاظِ علیّی مستقل از دیگری است، می‌باید بدانیم که آن چیز بالفعل بدونِ آن دیگری واقع می‌شود. اکنون کمابیش روشن است که هر معنیِ موجهی که برای خویشتن قائل شویم، افکار و احساساتِ ما به لحاظِ علیّی به خویشتن ما وابسته‌اند، یعنی این‌ها واقع نمی‌شوند، هنگامی که خویشتنی نباشد که بدان تعلق داشته باشند. اما این امر در موردِ اعیانِ حسی روشن نیست، فی‌الواقع، چنانکه ملاحظه کردیم، برداشتِ فهمِ متعارف<sup>۱</sup> این است که چنین اعیانی در غیابِ هرگونه مُدرک<sup>۲</sup> باقی و پای برجا خواهند ماند. اگر اینچنین باشد، آنگاه آن‌ها به لحاظِ علیّی مستقل از خویشتن ما اند؛ و در غیر اینصورت، مستقل نیستند. پس بدین صورت، مسئله‌ی مزبور بدین تحویل و تقلیل می‌یابد که آیا ما می‌توانیم بدانیم که اعیان یا متعلقاتِ حسی، یا اعیانِ دیگری غیر از افکار و احساساتِ خاصِ خود ما، در مواقعی که آن‌ها را ادراک نمی‌کنیم، همچنان وجود دارند؟ این صورت از مسئله که دیگر در آن واژه‌ی «مستقل» وجود ندارد، همان صورتی است که پیشتر مسئله را بدان مطرح کردیم.

اما مسئله‌ی مزبور بدان صورتِ پیشین دو مسئله‌ی متمایز را پیش می‌کشد که متمایز نگه داشتنِ آن‌ها حائز اهمیت است. نخست، آیا ما می‌توانیم بدانیم که اعیان یا متعلقاتِ حسی، یا اعیان عیناً مشابه، در مواقعی که آن‌ها را ادراک نمی‌کنیم، همچنان وجود دارند؟ سپس، اگر این امر را نتوان دانست، آیا ما می‌توانیم بدانیم که اعیانِ دیگری - که قابلِ استنتاج از اعیانِ حسی است، اما الزاماً همانندِ آن‌ها نیست - یا هنگامی که اعیانِ حسی را ادراک می‌کنیم یا در هر موقعِ دیگری، همچنان وجود دارند؟ این مسئله‌ی پسین در فلسفه به صورتِ مسئله‌ی «شیء فی نفسه»<sup>۳</sup> و در علم به صورتِ مسئله‌ی ماده<sup>۴</sup> - چنانکه در فیزیک مفروض است - مطرح می‌شود. ما نخست این مسئله‌ی پسین را واریسی خواهیم کرد.

۱. common-sense (فهمِ متعارف یا فهمِ عامه)؛ باورهایی (مبنی بر درکِ ساده‌ای از اوضاع و احوالِ انسان و جهان) که به طور

کلی قبولِ عام یافته‌اند. راسل بر آن است که هر آنچه فهمِ متعارفِ واقعی می‌انگارد، واقعی است - م.

2. percipient
3. thing in itself
4. matter

به زعم پاره‌ای از نویسندگان - که من نیز پیشتر در زمره‌ی ایشان بشمار می‌آمدم - تمایز گذاردن میان احساس، که یک رویداد ذهنی است، و عین یا متعلق آن، که لکه‌ی رنگی است یا صدایی و از این دست چیزها، ضروری است. اگر این تمایز ایجاد شود، عین یا متعلق احساس را «داده‌ی حسّی»<sup>۱</sup> یا «عین محسوس» می‌نامند. اما هیچ یک از مسائل مطروحه در بحث حاضر بدین مسئله وابسته نیست که آیا این تمایز صحیح<sup>۲</sup> است یا نه. اگر تمایز مزبور صحیح نباشد، احساس و داده‌ی حسّی همانند و یکسان. و اگر صحیح باشد، داده‌ی حسّی است که در مبحث حاضر برای ما دارای اهمیت است، نه احساس. نظر به دلایل مبین در کتاب تحلیل ذهن<sup>۳</sup> من بدین نتیجه رسیده‌ام که این تمایز را صحیح نمی‌دانم و داده‌ی حسّی را همانند با احساس بشمار می‌آورم. اما از حیث آنچه در پی می‌آید، فرض درستی عقیده‌ی مزبور ضروری نخواهد بود.

می‌بایستی التفات داشت که وقتی از «عین محسوس» سخن می‌گوییم، منظورم چیزی مثل میز نیست که هم مرئی است و هم ملموس، چنانکه مردم می‌توانند هم زمان آن را مشاهده کنند، و کمابیش باثبات است. چه منظورم فقط آن لکه‌ی رنگی که وقتی به میز نگاه می‌کنیم، برای لحظه‌ای مرئی است یا فقط آن سختی جزیی که وقتی میز را می‌فشاریم، مدروک است یا فقط آن صدای جزیی است که وقتی بر آن می‌کوبیم، مسموع است. هم شیء فی‌نفسه‌ی فلسفه و هم ماده‌ی مطروحه در فیزیک همان قدر خود را علت عین محسوس می‌نمایند که علت احساس (البته اگر این‌ها متمایز باشند). اما زمینه‌ی تفاهم مشترک در مورد این عقیده چیست؟

به هر روی، به گمان من عقیده‌ی مزبور از تلفیق این باور که چیزی خود را به حس آشکار می‌سازد که بتواند مستقل از آگاهی ما باقی و پای برجا بماند، با این امر واقع منتج شده است که حسّیات ما غالباً به نحوی تغییر می‌کند که گویی به ما وابسته است تا به هر چیزی که انگاشته‌اند که مستقل از ما باقی و پای برجا می‌ماند. ما، در نظر اول و بی‌هیچ تأملی، بر این باوریم که همه چیز آنچنان است که به نظر می‌رسد؛ و اگر چشمان مان را ببندیم، آن اعیانی را که دیده بودیم، آنچنان که بودند، باقی می‌مانند؛ اگرچه دیگر آن‌ها را نمی‌بینیم. اما براهینی بر ضد این عقیده وجود دارد که به طور کلی آن‌ها را قانع کننده پنداشته‌اند. هرچند فهم دقیق آنچه این براهین نشان می‌دهد، فوق‌العاده دشوار است؛ اما اگر بخواهیم در مسئله‌ی جهان بیرونی پیشرفتی حاصل کنیم، می‌باید بکوشیم در باب این براهین تصمیم بگیریم.

میزی که از یک محل معین قابل رؤیت است، دارای ظاهری است متفاوت با آنچه از محل دیگری قابل مشاهده است. این شیوه‌ی بیان فهم متعارف است، اما این شیوه‌ی بیان از پیش فرض می‌گیرد که یک میز واقعی وجود دارد که ما ظواهر آن را مشاهده می‌کنیم. بگذارید بکشیم هر چه را که آشکار است، برحسب فقط اعیان محسوس و بدون اثری از پیش‌انگاری بازنماییم. هنگامی که گرد میز می‌گردیم، ملتفت می‌شویم که بتدریج سلسله‌ای از اعیان مرئی متغیر را ادراک می‌کنیم. اما عبارت «گرد میز گردیدن» گویای این است که ما همچنان این فرض را در ذهن خود نگه داشته‌ایم که میز منفردی وجود دارد که با جمیع این ظواهر مرتبط است. اما آنچه می‌باید بگوییم، این است که وقتی دارای آن حسّیات عضلانی و دیگر حسّیاتی هستیم که موجب می‌شود که بگوییم گرد میز می‌گردیم، حسّیات بصری ما به نحو پیوسته‌ای تغییر می‌کند؛ چنانکه فی‌المثل، یک لکه رنگ زنده یک‌مرتبه جایگزین چیزی کاملاً متفاوت نمی‌شود، بلکه با تغییر تدریجی نامحسوسی از رنگ‌های اندکی متفاوت با اشکال اندکی متفاوت جایگزین می‌شود. این است آنچه در واقع از طریق تجربه می‌دانیم، هنگامی که ذهن مان را از فرض «اشیاء» باثبات

1. sense-datum

2. valid

۳. The Analysis of Mind؛ راسل در این کتاب بدین نتیجه‌ی مهم رسید که «تفاوت عین و ذهن توهم است» - م.

با ظواهر متغیر عاری کرده‌ایم. آنچه در واقع آشکار است، نوعی همبستگی میان حسیات عضلانی و دیگر حسیات جسمی با تغییرات در حسیات بصری است.

اما گردِ میز گردیدن یگانه طریق تغییر دادن ظاهر آن نیست. ما می‌توانیم یک چشم مان را ببندیم، یا عینکِ نبود بزنیم، یا از طریق ذره‌بین بدان بنگریم. جمیع این اعمال، به طُرُق گوناگون، آن ظاهر بصری را تغییر می‌دهد که ما ظاهر می‌نامیم. اگر وضع جوئی تغییر کند - فی‌المثل هوا مه‌آلود یا بارانی یا آفتابی شود - ظاهر اعیان دورتر نیز تغییر خواهد یافت. تغییرات فیزیولوژیکی نیز ظواهر اشیاء را تغییر می‌دهد. اگر جهان موردِ باورِ فهمِ متعارف را مُسَلِّم بگیریم، جمیع این تغییرات، من جمله تغییراتِ منتسب به علل فیزیولوژیکی، تغییرات در واسطه‌ی میانی<sup>۱</sup> است. اما تقلیل این مجموعه از امور واقع به صورتی که در آن چیزی فراتر از اعیان محسوس مفروض نباشد، تقریباً به آسانی موردِ پیشین نیست. هرچیز میانی بین ما و آنچه می‌بینیم، می‌باید نامرئی باشد؛ چنانکه دید ما در هر سوی به نزدیکترین عین مرئی محدود می‌شود. شاید اعتراض شود که فی‌المثل یک شیشه‌ی کثیف پنجره مرئی است، اگرچه ما می‌توانیم اشیاء را از طریق آن مشاهده کنیم. اما در این صورت، ما واقعاً یک سطح لکه‌دار را می‌بینیم؛ چنانکه لکه‌های کثیف‌تر در شیشه مرئی است، در حالی که بخش‌های تمیزتر نامرئی است و به ما امکان دیدن آنسوی پنجره را می‌دهد. بنابراین، اکتشاف این امر که واسطه‌ی میانی بر ظواهر اشیاء اثر می‌گذارد، با استفاده از فقط حس بینایی میسر نیست.

بگذارید همان مثال عینکِ نبود را در نظر بگیریم که ساده‌ترین مثال است، اما می‌تواند به مثابه الگویی برای دیگر موارد نیز به کار رود. قاب عینک مسلماً مرئی است، اما شیشه‌ی نبود، اگر تمیز باشد، مرئی نیست. نبودی که می‌گوییم در شیشه است، به نظر می‌رسد که در خود اعیانی است که از طریق آن قابل رؤیت است. خود شیشه با استفاده از حس لامسه بر ما آشکار است. برای دانستن این امر که شیشه میان ما و اعیانی است که از طریق آن قابل رؤیت است، می‌باید چگونگی ارتباط و همبستگی میان مکان بساوی با مکان بینایی را بدانیم. خود این همبستگی، هنگامی که بر حسب فقط داده‌های حسی باز نموده شود، به هیچ روی مطلب ساده‌ای نیست. اما موجب اشکالات اساسی نیز نخواهد شد؛ و از این رو می‌توان آن را انجام‌پذیر انگاشت و آنگاه که تحقق یافته باشد، ممکن می‌شود که معنی‌ای برای این گزاره قائل شد که «آن شیشه‌ی نبودی که ما می‌توانیم آن را لمس کنیم، میان ما و عین مرئی قرار دارد»، چنانکه اکنون می‌گوییم: «از طریق آن قابل رؤیت است.»

اما ما هنوز گزاره‌ی مزبور را کاملاً تحویل و تقلیل نداده‌ایم بدانچه بالفعل به حس بر ما معلوم است. و گرفتار این فرض شده‌ایم که آن عینی که در هنگام بسودن عینک نبود از وجود آن آگاه هستیم، پس از اختتام بسودن عینک همچنان وجود دارد. تا هنگامی که عینک را لمس می‌کنیم، نمی‌توانیم هیچ چیز به جز انگشت‌مان را از طریق آن بخش بسوده مشاهده کنیم؛ و این نیز یگانه بخشی است که بی‌واسطه از وجود آن آگاه هستیم. اما اگر بخواهیم ظاهر نبود اعیانی - غیر از عینک - را توجیه کنیم که از طریق آن قابل رؤیت است، به نظر می‌رسد که می‌باید چنین فرض کنیم که وقتی عینک را لمس نمی‌کنیم، همچنان وجود دارد؛ و اگر این فرض واقعاً ضروری باشد، آنگاه پاسخ مسئله‌ی اصلی ما حاصل خواهد شد، یعنی آگاه بودن از وجود فعلی اعیانی که به حس بر ما معلوم نیست، از همان نوع اعیانی است که پیش‌تر به حس بر ما معلوم بوده است.

با وجود این، شاید پرسیده شود که آیا این فرض در واقع امر اجتناب‌ناپذیر است، اگرچه بی‌هیچ تردیدی یکی از طبیعی‌ترین فرضیاتی است که می‌توان مطرح کرد. در پاسخ می‌توانیم بگوییم: آن عینی که در هنگام بسودن عینک از وجود آن آگاه می‌شویم، پس از اختتام بسودن اثراتش باقی خواهد ماند، اگرچه شاید دیگر وجود نداشته باشد. از این

1. intervening medium

نظر، فرض وجود پیوسته‌ی اعیان محسوس پس از اِختتامِ تَعین<sup>۱</sup> نوعی استنتاج سفسطه‌آمیز از این امر واقع خواهد بود که اثرات آن‌ها همچنان وجود دارد. غالباً چنین تصور شده است که اثرات آن چیزی که وجودش خاتمه یافته است، نمی‌تواند باقی بماند، اما این امر صرفاً یک پیش‌داوری ناشی از فهم نادرست علیت<sup>۲</sup> است. از این رو ما نمی‌توانیم فرض فعلی مان را به دلیل عدم امکان پیشینی<sup>۳</sup> کنار بگذاریم، اما می‌باید آن را بیشتر بررسی کنیم که آیا واقعاً می‌تواند امور واقع را توجیه و تبیین کند یا نه.

شاید بگویند که اگر شیشه‌ی کبود اصلاً قابل لمس نباشد، فرض ما بی‌فایده است. در آن صورت، چگونه می‌باید ظاهر کبود اعیان را توجیه کنیم؟ و به طور کلی‌تر، چگونه می‌باید آن حسیاتِ بساویی فرضی‌ای را تعبیر کنیم که به اعیان مرئی ناملموس ربط می‌دهیم؟ و می‌دانیم که موثق است، اگرچه در واقع امر آن‌ها را اثبات نمی‌کنیم. آیا نمی‌باید این‌ها را ناشی از آن دانست که اعیان مزبور دارای خواص دائمی است که با بسودن نمایان می‌شود؟

بگذارید نخست مسئله‌ی کلی‌تری را واری کنیم. چنانکه تجربه به ما آموخته است، در جایی که انواع معینی از سطوح رنگین را مشاهده می‌کنیم، می‌توانیم با بسودن حسیاتِ موردِ انتظاری از سختی یا نرمی، شکل ملموس و غیره را حاصل کنیم. این امر ما را متقاعد می‌کند که آنچه مرئی است، معمولاً ملموس است؛ و خواه آن را لمس کنیم خواه نکنیم، دارای آن سختی یا نرمی است که اگر آن را لمس می‌کردیم، می‌باید انتظار احساس آن را می‌داشتیم. اما این واقعیت محض که ما می‌توانیم حسیاتِ بساویی مان را استنتاج کنیم، نشان می‌دهد که به لحاظ منطقی فرض وجود کیفیاتِ بساوشی پیش از ادراک آن‌ها ضروری نیست. همه‌ی آنچه در واقع آشکار است، این است که ظاهر بصری مورد نظر همراه با بسودن به حسیاتِ معینی می‌انجامد که الزاماً می‌توان آن‌ها را برحسب ظاهر بصری معین و مشخص نمود، چرا که در غیر اینصورت، آن حسیات را نمی‌توان از آن استنتاج کرد.

اکنون ما می‌توانیم گزاره‌ای از امور واقع تجربه‌شده در مورد عینک کبود را ارائه دهیم که تفسیری از باورهای فهم متعارف را، بدون فرض چیزی فراتر از وجود اعیان محسوس در مواقع تعین، فراهم خواهد کرد. ما می‌توانیم از طریق تجربه‌ی همبستگی میان حسیاتِ بساویی و بینایی محل معینی در مکان - بساویی را به محل متناظر معینی در مکان - بینایی ربط دهیم. پاره‌ای وقت‌ها، یعنی در مورد اشیاء شفاف، مشاهده می‌کنیم که عین ملموسی در محل - بساویی قرار دارد، بی‌آنکه عین مرئی در محل متناظر - بینایی وجود داشته باشد. اما در موردی مثل مورد عینک کبود، مشاهده می‌کنیم که رنگ هر عینی که آنسوی محل تهی - بینایی مرئی است، در همان خط دید متفاوت است با آن هنگام که هیچ عین ملموسی در محل میانی - بساویی قرار ندارد؛ و هنگامی که آن شیء ملموس را در مکان - بساویی حرکت می‌دهیم، لکه‌ی کبود در مکان - بینایی حرکت می‌کند. با این وصف، اکنون اگر لکه‌ی کبودی را مشاهده کنیم که بدین نحو در مکان - بینایی در حال حرکت است، هنگامی که ما هیچ تجربه‌ی محسوسی از یک عین ملموس میانی نداریم، چنین استنتاج می‌کنیم که اگر دست مان را در محل معینی از مکان - بساویی قرار دهیم، می‌باید احساس بساویی معینی را تجربه کنیم. چنانچه بخواهیم از اعیان نامحسوس اجتناب کنیم، می‌باید این امر به مثابه کل مقصود مان تلقی گردد، هنگامی که می‌گوییم عینک کبود در محل معینی قرار دارد، اگرچه آن را لمس نکرده‌ایم و فقط دیده‌ایم که دیگر اشیاء به واسطه‌ی آن کبود می‌شوند.

1. to be sensible

2. causality

۳. a priori (پیشینی یا ماقبل تجربی)؛ معرفت یا شناختی که فارغ از تجربه صادق دانسته می‌شود - م.

به گمان من، به طور کلی می‌توان مقرر کرد که فیزیک یا فهم متعارف تا آنجا که اثبات‌پذیر<sup>۱</sup> است، می‌باید قابل تفسیر برحسب فقط داده‌های حسّی بالفعل باشد. دلیل این امر نیز ساده است؛ اثبات<sup>۲</sup> همواره عبارت است از وقوع یک داده‌ی حسّی مورد انتظار. فی‌المثل اخترشناسان به ما می‌گویند که خسوفی روی خواهد داد و ما نیز به ماه می‌نگریم و مشاهده می‌کنیم که سایه‌ی زمین بر ماه نقش بسته است؛ به سخن دیگر، ما یک ظاهر بالکل متفاوت با ظاهر معمول ماه تمام را مشاهده می‌کنیم. اکنون اگر داده‌ی حسّی مورد انتظار تصدیقی باشد، آنچه مصدوق است، می‌باید درباره‌ی داده‌های حسّی بوده باشد، یا، به هر روی، اگر بخشی از آنچه مصدوق است درباره‌ی داده‌های حسّی نبوده، پس فقط آن بخش دیگری مورد تأیید است که چنین بوده است. در واقع امر، وقوع داده‌های حسّی تابع نوعی نظم یا انطباق با قانون معینی نیست، اما آن داده‌های حسّی که در یک زمان واقع می‌شوند، غالباً به لحاظ علیّی به آن داده‌هایی مرتبط‌اند که در آزمون‌های بالکل دیگری واقع می‌شوند؛ و نه با آن داده‌هایی که در آزمون‌های نزدیک، یا دست‌کم خیلی نزدیک، واقع می‌شوند. اگر من به ماه نگاه کنم و بلافاصله پس از آن صدای قطاری را بشنوم، ارتباط علیّی چندان نزدیکی میان داده‌های حسّی من وجود ندارد؛ اما اگر من در دو شب مختلف و به فاصله‌ی یک هفته از هم به ماه نگاه کنم، ارتباط علیّی بسیار نزدیکی میان این دو داده‌های حسّی وجود دارد. ساده‌ترین، یا دست‌کم آسان‌ترین، گزاره درباره‌ی این ارتباط با تصور یک ماه «واقعی» حاصل خواهد شد که خواه من بدان نگاه کنم خواه نکنم، باقی و پای برجا خواهد ماند و سلسله‌ای از داده‌های حسّی ممکن را فراهم می‌آورد که از آن میان، فقط آن‌هایی بالفعل‌اند که به لحظه‌هایی تعلق دارند که من به ماه نگاه می‌کنم.

اما درجه‌ی اثبات قابل حصول بدین نحو بسیار ناچیز است. می‌باید به خاطر سپرد که در این سطح از تردید، ما مجاز به پذیرفتن گواهی نیستیم. هنگامی که اصوات معینی را می‌شنویم که مشابه آن اصواتی است که اگر می‌خواستیم اندیشه‌ی معینی را بیان کنیم، می‌باید آن‌ها را بر زبان می‌آوردیم؛ چنین فرض می‌کنیم که آن اندیشه، یا اندیشه‌ای بسیار شبیه آن، در ذهن دیگری بوده است و موجب بیان آن اصواتی شده است که ما شنیده‌ایم. حال اگر در همان زمان جسمی را مشاهده کنیم که همانند جسم خود ماست و لبانش می‌جنبد، آنچنان که در هنگام تکلم لبان مان را می‌جنبانیم، نمی‌توانیم در برابر این باور مقاومت کنیم که آن نیز زنده است و خواه ما بدان نگاه کنیم خواه نکنیم، احساسات درونی آن باقی خواهد ماند؛ یا وقتی می‌بینیم که وزنه‌ای بر روی پای دوست مان می‌افتد و می‌شنویم که او همان چیزی را بر زبان می‌آورد که خود ما در موقعیت مشابه حتماً بر زبان می‌آوریم؛ بی‌تردید می‌توان این پدیده‌ها<sup>۳</sup> را بدون این فرض تبیین کرد که او هر چیزی است مگر سلسله‌ای از اشکال و اصوات که بر ما مرئی و مسموع است، اما در عمل هیچ‌کس آنچنان دچار فلسفه نشده است که چندان مطمئن نباشد که دوستش همان نوع دردی را احساس کرده است که خود او در موقعیت مشابه احساس خواهد کرد. عنقریب درستی این باور را واریسی خواهیم کرد؛ اما فی‌الحال فقط می‌خواهم متذکر شوم که باور مزبور به همان نوع توجیهی احتیاج دارد که باور ما به وجود ماه در مدت عدم رؤیت آن؛ و بدون چنین توجیهی، گواهی مسموع یا مکتوب به اصوات و اشکال تحویل و تقلیل می‌یابد؛ و نمی‌توان به گواهی درباره‌ی آن امور واقعی اعتنا کرد که گزارش می‌دهد. از این رو آن درجه‌ی اثبات فیزیکی که در سطح تردید فعلی ما امکان‌پذیر است، صرفاً همان درجه‌ی اثباتی است که از طریق مشاهدات منفرد یک شخص معین امکان‌پذیر است؛ و این نیز برای پایه‌ریزی و ایجاد یک علم کامل راهگشا نخواهد بود.

1. verifiable
2. verification
3. phenomena

اما پیش از آن که بیش از این پیش رویم، بگذارید مطالبِ مطروحه تا بدینجا را تلخیص کنیم. مسئله این است: «آیا می‌توان وجود چیزی غیر از داده‌های عینی خاص خود ما را از وجود این داده‌ها استنتاج کرد؟» و طرح مسئله بدین صورت که «آیا ما می‌توانیم از وجود چیزی غیر از خویشتن مان و حالات آن آگاه باشیم؟» یا: «آیا ما می‌توانیم از وجود چیزی مستقل از خویشتن مان آگاه باشیم؟» به سبب دشواری مفروضه تعریف دقیق واژه‌های «خویشتن» و «مستقل» خطاست. انفعال حسّی مدروک خارج از موضوع است، چرا که، حتی اگر چیزی را ثابت کند، صرفاً می‌تواند نشان دهد که آن حسیات از اعیان محسوس مأخوذ است. باور طبیعی و ساده بر این است که اشیاء مرئی در مدتی که ناپیدا و نامرئی‌اند، دقیقاً یا تقریباً همان‌گونه باقی و پای برجا خواهند ماند که در هنگام رؤیت می‌نمایند؛ اما این باور براساس این امر واقع رو به سوی نسخ می‌رود که آنچه فهم متعارف ظاهر یک شیء واحد تلقی می‌کند، بر اثر آن چیزی تغییر می‌کند که همان فهم متعارف تغییرات در دیدگاه و در واسطه‌ی میانی – من جمله تغییرات در اندام‌های حسّی و اعصاب و مغز خود ما – تلقی می‌کند. با وجود این، این امر واقع، چنانکه هم‌اینک باز نمودیم، همان اعیان استوار و باثبات جهان مورد باور فهم متعارف را فرض می‌گیرد که خود ادعا می‌کند که مورد تردید قرار دارند؛ بنابراین، پیش از آن که بتوانیم جنبه‌ی دقیق این امر را درباره‌ی مسئله‌ی مورد بحث مان دریابیم، می‌باید طریقی برای بیان آن بیابیم که متضمن هیچ یک از آن فرضیات مطروحه نباشد که خود محل تردید می‌شوند. پس، آنچه به مثابه پیامد محض تجربه می‌یابیم، این است که تغییرات تدریجی در برخی داده‌های حسّی با تغییرات تدریجی در برخی داده‌های حسّی دیگر، یا (در مورد حرکات بدنی) با خود آن داده‌ها همبسته است.

این فرض را که اعیان محسوس پس از اختتام تعین همچنان باقی و پای برجا خواهند ماند – فی‌المثل سختی جسمی مرئی که با بسودن مکشوف است، هنگامی که دیگر آن جسم ملموس نیست، همچنان باقی می‌ماند – می‌توان با این گزاره جایگزین کرد که اثرات اعیان محسوس باقی و پای برجا می‌ماند، یعنی آن چیزی را که اکنون واقع می‌شود، غالباً می‌توان برحسب آن چیزی تبیین کرد که پیش‌تر واقع شده است. هرآنچه یک شخص معین می‌تواند از طریق تجربه‌ی شخصی خود در تبیین آن جهانی تصدیق کند که بنابر فهم متعارف و فیزیک معلوم است، به چنین طریقی تبیین‌پذیر خواهد بود؛ چراکه اثبات صرفاً عبارت است از وقوع یک داده‌ی حسّی مورد انتظار. اما آن چیزی را که به گواهی وابسته است، خواه مسموع خواه مکتوب، بدین طریق نمی‌توان تبیین کرد؛ چرا که گواهی به وجود اذهان دیگری غیر از ذهن خود ما وابسته است؛ و بر این اساس مستلزم نوعی شناخت از چیزی است که به حس بر ما معلوم نیست. اما پیش از آن که مسئله‌ی شناخت ما از اذهان دیگر را بررسی کنیم، بگذارید به همان مسئله‌ی شیء فی‌نفسه بازگردیم، یعنی بدین نظریه که آنچه در مواقعی وجود دارد که ما یک عین محسوس معین را ادراک نمی‌کنیم، چیزی است بالکل متفاوت با آن عین، چیزی که، همراه با ما و اندام‌های حسّی ما، علت حسیات ماست، اما خودش هیچگاه به حس بر ما معلوم نیست.

هنگامی که از فرضیات فهم متعارف می‌آغازیم، شیء فی‌نفسه تاحدی پیامد طبیعی اشکالات ناشی از ظواهر متغیر آن چیزی است که عین واحد انگاشته‌اند. فی‌المثل، چنین انگاشته‌اند که میز علت داده‌های حسّی بینایی یا بساوازی ماست، اما از آن روی که این داده‌ها برحسب دیدگاه و واسطه‌ی میانی تغییر می‌یابد، پس می‌باید خود میز بالکل متفاوت با آن داده‌های حسّی‌ای باشد که موجب آن می‌شود. به گمان من، ایراد این نظریه در عدم توجه آن بدان اشکالاتی است که مستلزم ماهیت بنیادی آن بازسازی است که بر آن تأکید می‌کند. تا آنگاه که از پیش جهانی استوارتر از جهان لحظه‌ای حس بنا نکرده‌ایم، نمی‌توانیم بدرستی از تغییرات در دیدگاه و واسطه‌ی میانی سخن بگوییم. امیدوارم که بحث ما در مورد عینک کبود و گرد میز گردیدن، این امر را روشن ساخته باشد. اما آنچه مبهم باقی می‌ماند، ماهیت این بازسازی است.



هرچند ما نمی‌توانیم بدان صورتِ مطروحه از نظریه‌ی پیشین بسنده کنیم، اما می‌باید با نوعی توجه آن را مورد بحث و بررسی قرار دهیم، چرا که به طور کلی همان نظریه‌ای است که براساس علوم طبیعی و فیزیولوژی ساخته و پرداخته شده است؛ و از این رو می‌باید پذیرای نوعی تفسیر درست باشد. بگذارید ببینیم که چگونه می‌توان این امر را انجام داد.

نخستین امری که می‌باید بدان توجه کرد، این است که اموری<sup>۱</sup> از قبیل «توهّماتِ حسّی» وجود ندارد. بی‌تردید اعیانِ حسّی، حتی آن‌گاه که در خواب و رؤیا دیده می‌شوند، واقعی‌ترین اعیانِ مکشوف بر مانند. پس چه چیز موجب می‌شود که آن‌ها را در خواب و رؤیا غیرواقعی بنامیم؟ صرفاً ماهیتِ غیرعادیِ ارتباطشان با دیگر اعیانِ حسّی. فی‌المثل من خواب می‌بینم که در آمریکا هستم، اما دریغاً! از خواب بیدار می‌شوم و خود را در انگلیس می‌یابم، بدون درک آن روزهای میانی بر روی اقیانوس اطلس که به طرز تفکیک‌ناپذیری به یک سفرِ «واقعی» به آمریکا مرتبط است. هنگامی اعیانِ حسّی را «واقعی» می‌نامیم که دارای آن نوع ارتباط با دیگر اعیانِ حسّی‌اند که تجربه ما را بر آن می‌دارد که آن‌ها را عادی تلقی کنیم؛ و آن‌گاه که در ایجاد چنین ارتباطی موفق نشوند، آن‌ها را «توهّمات» می‌نامیم. اما آنچه غیرواقعی و موهوم است، صرفاً استنتاج‌هایی است که موجب آن می‌شوند؛ و گرنه در ذات خود درست به مانند اعیانِ دنیای بیداری واقعی‌اند. از سوی دیگر، نمی‌بایستی گمان کرد که اعیانِ محسوس دنیای بیداری دارای واقعیت ذاتی‌ای بیش از اعیانِ دنیای خواب و رؤیاست؛ و می‌بایستی دنیای خواب و بیداری را، در نخستین مساعی مان در ساختِ جهانی استوارتر، با توجه یکسان بررسی کرد؛ چراکه فقط به اعانتِ واقعیتی که صرفاً محسوس نباشد، می‌توان خواب و رؤیا را مطرود دانست.

اگر واقعیتِ تردیدناپذیر و لحظه‌ای اعیانِ حسّی را بپذیریم، آن‌گاه امر بعدی که می‌باید بدان توجه کنیم، خلطِ ایرادهای اساسی است که از بی‌ثباتی و ناپایداری این اعیان ناشی شده است. هنگامی که گردِ میز می‌گردیم، نمود<sup>۲</sup> آن تغییر می‌کند؛ اما قائل بودن بدین امر که یا خودِ میز تغییر می‌کند یا این که جمیع نموده‌های گوناگون آن «واقعاً» می‌تواند در یک محل واحد وجود داشته باشد، تصور ناممکن و نامعقولی است. اگر یک چشمِ مان را فشار دهیم، دو میز را مشاهده خواهیم کرد؛ اما قائل بودن بدین امر که «واقعاً» دو میز وجود دارد، تصور مهملی است. با وجود این، چنین براهینی ظاهراً متضمن این فرض است که چیزی واقعی‌تر از اعیانِ حسّی می‌تواند وجود داشته باشد. اگر ما دو میز را مشاهده می‌کنیم، پس دو میزِ بصری وجود دارد. کاملاً درست است که در همان زمان می‌توانیم با بسودن دریابیم که فقط یک میز قابل لمس وجود دارد. این امر موجب می‌شود که ما اظهار کنیم که آن دو میزِ بصری یک توهّم است؛ چراکه معمولاً یک عینِ بصری با یک عینِ ملموس مطابقت دارد. اما همه‌ی آنچه ما مجاز هستیم بگوییم، این است که در این مورد (خاص)، نحوه‌ی همبستگی میان بساویی و بینایی غیرعادی است. وانگهی، اگر گفته شود که وقتی گردِ میز می‌گردیم، نمود آن تغییر می‌کند و گفته بودید که نموده‌های خیلی متفاوت در یک محل واحد نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ پاسخ آن ساده است: منظور ناقد از «یک محل واحد» چیست؟ استعمال چنین عبارتی متضمن این است که همه‌ی اشکالاتِ ما حل و رفع شده است؛ هنوز ما حق نداریم که از «محل» به جز با ارجاع به یک مجموعه‌ی معین از داده‌های حسّی لحظه‌ای سخن بگوییم. وقتی که همه چیز با یک حرکتِ بدنی تغییر می‌کند، دیگر هیچ محلی آنچنان که بود، باقی نخواهد ماند. بنابراین، این اشکال، اگر وجود داشته باشد، دست‌کم بدرستی مطرح نشده است.

1. things  
2. aspect

[۲]

اکنون مبحث تازه‌ای را با اتخاذ روشی متفاوت می‌آغازیم. و بعوض بازجستن آنچه حداقل فرضی است که به اعانت آن می‌توانیم جهان محسوس را تبیین کنیم؛ و نیز به منظور اکتساب فرضیه‌ای الگو که برای مَتَخَيَلَهٗ سودمند باشد، یک تبیین ممکن (نه ضروری) از امور واقع ایجاد خواهیم کرد. شاید آنگاه ممکن شود که متدرجاً حشو و زواید فرضیه‌ی مان را زدود و بتوان تنه‌ی آن را به مثابه پاسخ انتزاعی مسئله‌ی مورد بحث ما تلقی کرد.

بگذارید چنین تصور کنیم که - مثل مُنادولوژی<sup>۲</sup> لایب‌نیس<sup>۳</sup> - هر ذهن منفردی از دیدگاه خاص خود به جهان می‌نگرد؛ و برای سهولت بحث خود را به حس بینایی منحصر و از آن اذهانی صرف نظر کنیم که فاقد این حس‌اند. هر ذهن منفردی در هر لحظه یک جهان سه بُعدی بسیار پیچیده را مشاهده می‌کند؛ اما مطلقاً هیچ چیز وجود ندارد که در آن واحد بر دو ذهن منفرد مرئی باشد. هنگامی که می‌گوییم دو نفر یک شیء واحد را مشاهده می‌کنند، در خواهیم یافت که همواره به سبب تفاوت دیدگاه، تفاوت‌هایی - هرچند جزئی - میان اعیان بی‌واسطه محسوس بر آنان وجود دارد. (در اینجا من درستی گواهی را فرض می‌گیرم، اما از آن رو که صرفاً یک نظریه‌ی ممکن را ساخته و پرداخته‌ایم، فرض مزبور، فرض موجهی است.) بنابراین، آن جهان سه بُعدی که بر یک ذهن منفرد مرئی است، حاوی و شامل هیچ محل مشترکی با آن جهانی نیست که بر ذهن منفرد دیگری مرئی است؛ چراکه محل‌ها را فقط برحسب اشیاء درون یا پیرامون آن‌ها می‌توان معین و مشخص نمود. از این رو می‌توانیم چنین بی‌انگاریم که - علی‌رغم تفاوت‌های میان این جهان‌های متفاوت - هر یک دقیقاً همان‌گونه در کلیت خود وجود دارد که مُدرک است و چه بسا دقیقاً همان‌گونه باشد که هست، حتی اگر مُدرک نبود. و نیز می‌توانیم چنین بی‌انگاریم که تعداد نامحدودی<sup>۴</sup> از چنین جهان‌هایی وجود دارد که در واقع امر نامُدْرک است. اگر دو نفر در اتاقی بنشینند، دو جهان نسبتاً مشابه بر ایشان مُدرک است؛ حال اگر نفر سومی داخل اتاق شود و میان آن دو بنشیند، ادراک جهان سومی، میانه و متوسط<sup>۵</sup> میان آن دو جهان پیشین، آغاز می‌شود. درست است که به طرز معقول نمی‌توانیم بی‌انگاریم که این جهان عیناً از پیش وجود داشته است؛ چرا که وجود آن به اندام‌های حسی، اعصاب و مغز آن شخص تازه‌وارد مقید است؛ اما می‌توانیم چنین بی‌انگاریم که پاره‌ای از نمود آن عالم از آن دیدگاه خاص وجود داشته، اگرچه هیچ‌کس آن را ادراک نمی‌کرده است. من دستگاه<sup>۶</sup> متشکل از جمیع دیدگاه‌های آن عالم را، مُدرک و نامُدْرک، دستگاه «چشم‌اندازها»<sup>۷</sup> خواهم نامید؛ و عبارت «جهان‌های خصوصی» را به چنین دیدگاه‌هایی از آن عالم منحصر خواهیم کرد که بالفعل مُدرک‌اند. بنابراین، یک «جهان خصوصی» یک «چشم‌انداز مُدرک» است، اما ممکن است بی‌شمار چشم‌انداز نامُدْرک وجود داشته باشد.

پاره‌ای وقت‌ها بر دو نفر مکشوف است که چشم‌اندازهای بسیار مشابهی را ادراک می‌کنند، چندان مشابه که می‌توانند واژه‌های یکسانی را برای توصیف آن‌ها به کار برند. فی‌المثل، می‌گویند که یک میز واحد را می‌بینند، زیرا تفاوت‌های میان آن دو میزی را که مشاهده می‌کنند، جزئی و در عمل بی‌اهمیت است. بنابراین، پاره‌ای وقت‌ها ایجاد

1. imagination

۲. Monadology؛ آموزه‌ی فلسفی‌ای که مُنادها را واحدهای غایی یا بنیادی هستی می‌داند - م.

۳. Wilhelm Gottfried Leibniz (۱۷۱۶-۱۶۴۶)؛ فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان آلمانی - م.

4. infinite

5. intermediate

6. system

۷. perspective؛ جمیع ادراکات یک شخص معین در یک زمان معین از یک صحنه یا موقعیت - م.

نوعی همبستگی برحسب مشابهت میان بسیاری از اشیاء یک چشم‌انداز و بسیاری از اشیاء چشم‌انداز دیگر امکان‌پذیر است. در صورتی که مشابهت بسیار زیاد باشد، می‌گوییم دیدگاه‌های آن دو چشم‌انداز در مکان به هم نزدیک‌اند؛ اما این مکانی که در آن به هم نزدیک‌اند، بالکل متفاوت است با امکان درونی آن دو چشم‌انداز. و این نوعی رابطه و نسبت میان آن چشم‌اندازهاست و درون هیچ یک از آن‌ها نیست؛ و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را ادراک کند و صرفاً از طریق استنتاج تواند بر ما مکشوف باشد. میان دو چشم‌انداز مُدرک که مشابه‌اند، ما می‌توانیم سلسله‌ای کامل از دیگر چشم‌اندازها را تصور کنیم که دست‌کم برخی نامُدِرک‌اند؛ چنانکه میان هر دو چشم‌انداز، هرچند مشابه، چشم‌اندازهای دیگری وجود دارند که بازهم بیشتر مشابه‌اند. و بدین طریق می‌توان آن مکانی را که حاوی و شامل روابط و نسب میان چشم‌اندازهاست، پیوسته و سه بُعدی ترسیم کرد.

اکنون ما می‌توانیم «شیء» لحظه‌ای موردِ باورِ فهمِ متعارف (یعنی نقطه‌ی مقابلِ ظواهرِ لحظه‌ایِ آن) را تعریف کنیم. برحسبِ مشابهتِ میانِ چشم‌اندازهای مجاور، می‌توان اعیانِ متعددی در یک چشم‌انداز را به اعیانِ چشم‌اندازِ دیگری (یعنی به اعیانِ مشابه) ربط داد. به شرطِ وجودِ یک عین در یک چشم‌انداز، دستگاهی از جمیع اعیانِ همبسته با آن عین در جمیع چشم‌اندازها شکل می‌گیرد؛ می‌توان آن دستگاه را با «شیء» لحظه‌ایِ موردِ باورِ فهمِ متعارف یکسان تلقی کرد. بنابراین، یک نمود از یک «شیء» عضوی از دستگاهِ نمودهایی است که آن «شیء» در آن لحظه دارد. (همبستگی میانِ ازمنه‌ی چشم‌اندازهای متفاوت، پاره‌ای پیچیدگی‌های را پدید می‌آورد - از نوع پیچیدگی‌های مطروحه در نظریه‌ی نسبیت - اما فی‌الحال می‌توانیم از این‌ها صرف نظر کنیم.) جمیع نمودهای یکی شیء واقعی است، حال آنکه خودِ آن شیء صرفاً یک ساخته‌ی منطقی است. با وجودِ این، دارای مزیتِ خنثی بودن میان دیدگاه‌های متفاوت و مرئی بودن بر بیش از یک شخص است؛ به یگانه معنایی که بدان همواره مرئی تواند بود، یعنی بدین معنا که هر شخصی یکی از نمودهای آن را مشاهده می‌کند.

چنانکه مشهود است، در حالی که هر چشم‌انداز حاوی و شاملِ مکانِ خاصِ خود است، فقط یک مکان وجود دارد که در آن خودِ چشم‌اندازها عناصرِ سازنده‌اند. به همان اندازه‌ی امکانِ خصوصی چشم‌اندازِ مُدرک وجود دارد؛ بنابراین، دست‌کم به اندازه‌ی مُدرکات، چشم‌اندازِ مُدرک وجود دارد؛ و ممکن است بی‌شمار چشم‌اندازهای دیگر نیز وجود داشته باشند که صرفاً دارای یک وجودِ مادی‌اند و بر هیچ‌کس مرئی نیستند. اما فقط یک مکان - چشم‌انداز وجود دارد که عناصرِ سازنده‌اش چشم‌اندازهای منفرد است؛ و هر یک دارای مکانِ خصوصیِ خاصِ خود است. اکنون می‌بایستی تبیین کنیم که چگونه مکانِ خصوصیِ یک چشم‌اندازِ منفرد با بخشی از یک مکانِ چشم‌اندازِ فراگیر متناظر و همبسته است.

مکانِ چشم‌اندازِ دستگاهی از «دیدگاه‌های» امکان (یا چشم‌اندازهای) خصوصی است؛ و از آن رو که ما هنوز «دیدگاه‌ها» را تعریف نکرده‌ایم، می‌توانیم بگوییم دستگاهی از خودِ همان امکانِ خصوصی است. هر یک از این امکانِ خصوصی را به مثابه یک نقطه، یا به هر روی، به مثابه یک عنصر در مکانِ چشم‌اندازِ محسوب می‌دارند و با استفاده از مشابهت‌هایشان بدان‌ها نظم و ترتیب می‌دهند. فی‌المثل، فرضاً ما از مکانِ خصوصی‌ای بی‌آغازیم که دارای ظاهرِ یک صفحه‌ی مُدور است - چیزی مثل یک سکه - و فرضاً این ظاهر، در چشم‌اندازِ موردِ نظرِ ما، مُدور است و نه بیضی. در این صورت، ما می‌توانیم سلسله‌ای کامل از چشم‌اندازهایی را ترسیم کنیم که دارای سلسله‌ای مُدرج از نمودهای مُدور به اندازه‌های متغیر است؛ و بدین منظور فقط می‌بایستی بسوی سکه حرکت کنیم (چنانکه باز خواهیم نمود) یا از آن دور شویم. چشم‌اندازهایی که در آن‌ها سکه مُدور به نظر می‌رسد، در مکانِ چشم‌انداز بر یک خطِ مستقیم قرار دارند و نظم و ترتیبِ شان بر این خط همان نظم و ترتیبِ اندازه‌های نمودهای مُدور خواهد بود. وانگهی - هرچند می‌بایستی این گزاره را موردِ توجه و متعاقباً موردِ بررسی قرار داد - چشم‌اندازهایی که در آن‌ها سکه

بزرگ به نظر می‌رسد از چشم‌اندازهایی که در آن‌ها سکه کوچک به نظر می‌رسد، به سکه نزدیک‌تراند. و نیز می‌بایستی توجه نمود که می‌توان هر «شیء» دیگری جز سکه را برای تعیین و تعریف روابط و نسب میان چشم‌اندازهای مورد نظر مان در مکان چشم‌انداز انتخاب کرد؛ و تجربه نشان می‌دهد که همان ترتیب مکانی چشم‌اندازها حاصل خواهد شد.

به منظور تبیین همبستگی میان اماکن خصوصی با مکان چشم‌انداز، نخست می‌باید بازنماییم که منظور از «محلّی (در مکان چشم‌انداز) که یک شیء در آنجا قرار دارد» چیست. و بدین مقصود، بگذارید بار دیگر همان سکه‌ای را در نظر آوریم که در چشم‌اندازهای متعددی رؤیت می‌شود. ما خط مستقیمی از چشم‌اندازهایی را ترسیم کردیم که در آن‌ها سکه مُدوّر به نظر می‌رسد و چنین توافق کردیم که می‌توان آن چشم‌اندازهایی را که در آن‌ها سکه بزرگ‌تر به نظر می‌رسد، نزدیک‌تر به سکه در نظر گرفت. اکنون ما می‌توانیم خط مستقیم دیگری از چشم‌اندازهایی را ترسیم کنیم که در آن‌ها سکه به طور قائم قابل رؤیت است و همانند خط مستقیمی به ضخامت معینی به نظر می‌رسد. این دو خط در محلّ معینی در مکان چشم‌انداز باهم تلاقی خواهند کرد، یعنی در چشم‌انداز معینی که می‌توان آن را به مثابه «محلّی (در مکان چشم‌انداز) که سکه در آنجا قرار دارد» تعریف کرد. درست است که به منظور امتداد این خطوط تا این که بدین محل برسند، می‌باید از اشیاء دیگری به جز سکه استفاده کنیم، چون بنا به تجربه، پس از آنکه به سکه چندان نزدیک شویم که با چشم تماس پیدا کند، ظاهر فعلی آن خاتمه می‌یابد. اما این امر موجب اشکال واقعی نمی‌شود، زیرا به لحاظ تجربی ترتیب مکانی چشم‌اندازهای مکشوف مستقل از «اشیاء» جزئی است که برای تعیین و تعریف این ترتیب انتخاب شده‌اند. فی‌المثل، ما می‌توانیم سکه‌ی مورد نظر را برداریم و با گذاشتن سکه‌های دیگری در فواصل دورتر، هر یک از این دو خط مستقیم را تا نقطه‌ی تقاطع شان امتداد دهیم؛ به نحوی که نمودهای اولی در جایی مُدوّر باشند که نمودهای سکه‌ی اولیه مُدوّر بود و نمودهای دومی در جایی مستقیم باشند که نمودهای سکه‌ی اولیه مستقیم بود. بنابراین، فقط یک چشم‌انداز وجود خواهد داشت که در آن یکی از سکه‌های جدید مُدوّر به نظر می‌رسد و دیگر سکه‌ها مستقیم به نظر می‌رسند. و بنا به تعریف، این همان محلّی خواهد بود که سکه‌ی اولیه در مکان چشم‌انداز داشت.

بدون شک، مطالب پیشین فقط طرح مقدماتی و مجملی از طریقه‌ای است که تعریف مورد نظر ما قرار است بدان برسد. چنانکه اندازه‌ی سکه را نادیده می‌انگارد و فرض می‌گیرد که ما می‌توانیم بدون ایجاد تغییرات مقارن در وضعیت دیگر اشیاء سکه را برداریم. اما واضح است که چنین جزئیاتی نمی‌تواند بر قاعده‌ی کلی تأثیر بگذارد؛ و صرفاً می‌تواند موجب پیچیدگی‌هایی در کاربرد آن شود.

اکنون که چشم‌انداز را تعریف کرده‌ایم - و آن نیز محلّی است که یک شیء معین در آنجا قرار دارد - می‌توانیم دریابیم که منظور از این گفته چیست که چشم‌اندازهایی که در آن‌ها یک شیء بزرگ به نظر می‌رسد از چشم‌اندازهایی که در آن‌ها شیء کوچک به نظر می‌رسد، به اشیاء نزدیک‌تراند؛ در واقع امر، آن‌ها به چشم‌اندازهایی نزدیک‌تراند که همان محلّی است که شیء در آنجا قرار دارد.

و نیز اکنون می‌توانیم همبستگی میان یک مکان خصوصی و اجزاء مکان چشم‌انداز را تبیین کنیم. اگر نمودی از شیء معینی در مکان خصوصی معینی قرار داشته باشد، آنگاه ما محلّی را که این نمود در مکان خصوصی دارد به محلّی ربط می‌دهیم که شیء در مکان چشم‌انداز دارد.

ما می‌توانیم «اینجا» را به منزله‌ی محلّی، در مکان چشم‌انداز، تعریف کنیم که جهان خصوصی ما اشغال کرده است. بنابراین، اکنون می‌توانیم دریابیم که منظور از این گفته چیست که یک شیء نزدیک به یا دور از «اینجا» قرار دارد. یک شیء نزدیک به «اینجا» قرار دارد، اگر محلّی که شیء در آنجا قرار دارد، به جهان خصوصی من نزدیک

باشد. و نیز می‌توانیم دریابیم که منظور از این گفته چیست که جهان خصوصی ما درون سرِ مان قرار دارد؛ زیرا جهان خصوصی ما محلی در مکان چشم‌انداز است و ممکن است بخشی از همان محلی باشد که سرِ مان در آنجا قرار دارد. چنانکه مشهود است، دو محل در مکان چشم‌انداز با هر نمود از یک شیء رابطه دارند؛ یعنی محلی که شیء در آنجا قرار دارد و محلی که همان چشم‌اندازی است که آن نمود مورد نظر بخشی از آن را تشکیل می‌دهد. هر نمود از یک شیء عضوی است از دو رده‌ی متفاوت از نمودها: ۱- نمودهای گوناگون آن شیء که حداکثر یکی از آن‌ها در هر چشم‌انداز معین رؤیت می‌شود؛ ۲- چشم‌اندازی که این نمود معین عضوی از آن است، بدین معنی که شیء در آن دارای این نمود معین است. طبیعتاً فیزیکدان نمودها را به شیوه‌ی نخست رده‌بندی می‌کند و روان‌شناس به شیوه‌ی دوم. اما آن دو محلی که با یک نمود منفرد رابطه دارند، با این دو شیوه‌ی رده‌بندی مطابقت دارند. ما می‌توانیم آن دو محلی را تشخیص و تمیز دهیم که این نمود در آنجا و از آنجا رؤیت می‌شود. «محلی که این نمود در آنجا رؤیت می‌شود» همان محل شیء است که این نمود بدان تعلق دارد؛ و «محلی که این نمود از آنجا رؤیت می‌شود» همان محل چشم‌انداز است که این نمود بدان تعلق دارد.

اکنون بگذارید بکشیم این امر واقع را باز نماییم که آن نمودی که یک شیء در محل معینی ارائه می‌دهد، متأثر از واسطه‌ی میانی است. می‌توان نمودهای یک شیء معین در چشم‌اندازهای متفاوت را به منزله‌ی انتشار به سمت بیرون از آن محلی پنداشت که شیء در آنجا قرار دارد؛ و این نمودها هرچه از این محل دورتر می‌شوند، در معرض تغییرات گوناگون قرار می‌گیرند. اگر ما فقط همان نمودهایی را محسوب داریم که به شیء نزدیکند، نمی‌توانیم آن قوانینی را باز نماییم که برطبق آن‌ها تغییر می‌کنند، بلکه می‌بایستی اشیائی را نیز محسوب داریم که در محل‌هایی قرار دارند که از آنجا این نمودها رؤیت می‌شوند. بنابراین، می‌توان این امر واقع تجربی را برحسب طرح فرضی مان تفسیر کرد.

اکنون عمدتاً تصویر فرضی جهانی را ترسیم کرده‌ایم که امور واقع تجربه‌شده را - مین جمله آن اموری که از گواهی مأخوذ است - در خود دارد و بر جای خود قرار می‌دهد. جهانی را که ما ترسیم کرده‌ایم، با اندکی مشقت، می‌توان برای تفسیر امور واقع خام حسّی، امور واقع فیزیک و امور واقع فیزیولوژی به کار گرفت. بنابراین، جهانی است که می‌تواند بالفعل باشد. چراکه با امور واقع سازگار است و هیچ گواه تجربی بر ضد آن وجود ندارد؛ و نیز از عدم امکان‌های منطقی عاری است. اما آیا دلیل قانع‌کننده‌ای داریم که بی‌انگاریم که واقعی است؟ این امر، ما را به همان مسئله‌ی اصلی مان (یعنی دلایل باور داشتن به وجود چیزی بیرون از جهان خصوصی ما) باز می‌گرداند. آنچه ما از طرح فرضی مان اخذ کرده‌ایم، این است که دلایلی بر ضد صدق این باور وجود ندارد، اما دلایل قطعی و محصلی نیز در تأیید آن وجود ندارد. پژوهش حاضر را با طرح دوباره‌ی مسئله‌ی گواهی و شواهد وجود اذهان دیگر باز می‌آغازیم. مقدمتاً می‌بایستی تصدیق کرد که برهان قطعی و محصلی در تأیید وجود اذهان دیگر مردمان وجود ندارد. به نظر می‌رسد که شبیحی از خواب و رؤیای ما دارای نوعی ذهن است - و معمولاً ذهنی آزارنده. چنانکه پاسخ‌های غیرمنتظره می‌دهد، از سازگاری با امیال ما امتناع می‌کند و جمیع دیگر علائم عقلی<sup>۱</sup> را از خود نشان می‌دهد که ما در ساعات بیداری بدان مألوف هستیم و در آشنایان مان مشاهده می‌کنیم. با وجود این، هنگامی که بیدار هستیم، باور نداریم که آن شبیح - همانند ظواهر مردم در دنیای بیداری - بازنمای<sup>۲</sup> جهان خصوصی‌ای بود که ما بدان هیچ دسترسی مستقیمی نداریم. اگر بخواهیم این امر را در باب آن مردمانی باور داریم که در هنگام بیداری مشاهده

1. intelligence

2. representative

می‌کنیم، می‌باید به دلیلی غیر از اثبات تجربی<sup>۱</sup> باشد، چرا که به وضوح امکان‌پذیر است که آنچه ما دنیای بیداری می‌نامیم، فقط یک کابوسِ شدت مدام و مکرر باشد. چه بسا که مَتَخَيَلَه‌ی ما موجبِ جمیع مسموعاتِ ما و جمیع آنچه در کُتُب و نشریات می‌خوانیم و جمیع تبلیغات و سخنرانی‌های سیّاسان شود که افکارِ ما را مشغول می‌دارد. این امر می‌تواند درست باشد، زیرا نمی‌توان نادرستی آن را اثبات کرد. با این حال، هیچ‌کس واقعاً نمی‌تواند بدان باور داشته باشد. اما آیا دلیل منطقی وجود دارد که این امکان را نامحتمل تلقی کرد؟ آیا چیزی فراسوی عادت و پیش‌داوری وجود دارد؟<sup>۲</sup>

باور به وجود اذهانِ دیگر مردمان در زُمره‌ی داده‌های ماست، به معنای بسیار وسیعی که این واژه را در بادی امر به کار بردیم. به سخن دیگر، هنگامی که اولین بار تأمل در این باب را بی‌آغازیم، در خواهیم یافت که خود ما از پیش بدان باور داریم، نه از برای دلیل یا برهان، بلکه از آن رو که چنین باوری برای ما طبیعی است. با وجود این، به لحاظ روان‌شناختی باور مزبور، باوری اشتقاقی است، زیرا از مشاهده‌ی اجسامِ مردمان منتج شده است؛ و همراه با باقی چنین باورهایی، نه فقط به متفن‌ترین داده‌های عینی تعلق ندارد، بلکه تحت تأثیر تأمل فلسفی چندان محل تردید می‌شود که ما را وامی‌دارد که برهانی برای ربط دادن آن به امور واقع حسی طلب کنیم.

بدون شک، این برهان بدیهی از قیاس مأخوذ است. اجسامِ دیگر مردمان همان‌گونه عمل می‌کند که جسم ما، هنگامی که دارای افکار و احساسات معینی هستیم؛ از این رو، بنابر قیاس، طبیعی است که چنین بی‌انگاریم که یک چنین رفتاری به افکار و احساساتی همانند افکار و احساساتِ خود ما مرتبط است. کسی فریاد می‌زند: «مواظب باش!» و ما متوجه می‌شویم که در شُرُف تصادف با اتومبیلی هستیم؛ از این رو ما آن واژه‌های مسموع را به آن شخصی نسبت می‌دهیم که نخستین بار آن اتومبیل را دیده است؛ پس چیزهایی وجود دارد که ما مستقیماً از آن آگاه نیستیم. اما کل این صحنه، همراه با استنتاج ما، می‌تواند در خواب و رؤیا روی داده باشد، که در این صورت می‌باید استنتاج مزبور را کلاً نادرست دانست. اما آیا چیزی وجود دارد که این برهان مأخوذ از قیاس را قاطع‌تر سازد که ما (چنانکه گمان می‌کنیم) بیدار هستیم؟

قیاس در دنیای بیداری صرفاً از برای گستره و سازگاری بیشتر آن تواند به قیاس در خواب و رؤیا مُرَجَّح باشد. اگر کسی هر شب درباره‌ی جماعتی خواب ببیند که هیچگاه آنان را در طی روز ندیده است - جماعتی که خصوصیات باثباتی دارند و در طی سالیان متمادی سالمندتر می‌شوند - چه بسا که او - مثل آدم‌های نمایش‌نامه‌ی کالدرون<sup>۳</sup> - قضاوت در این امر را دشوار یابد که کدام یک جهان خواب و رؤیا بود و کدام یک جهان اسماً «واقعی». صرفاً ناتوانی خواب‌ها و رؤیاهای ما در ایجاد یک کل سازگار و منسجم یا با یکدیگر یا با دنیای بیداری است که موجب می‌شود که ما آن‌ها را مطرود بدانیم. پاره‌ای یکنواختی‌ها در زندگی بیداری مشهود است، حال آنکه خواب و رؤیا بالکل آشفته می‌نماید. فرض طبیعی این است که شیاطین و ارواح مردگان در هنگام خواب به دیدار ما می‌آیند؛ اما معمولاً خرد آدم متجدد از تصدیق این عقیده امتناع می‌کند؛ هرچند فهم آنچه بتوان بر ضد این عقیده گفت، دشوار است. از سوی دیگر، عارف در لحظه‌های اشراق<sup>۴</sup> گویی از خوابی بیدار می‌شود که سرتاسر حیات ناسوتی وی را آکنده است؛ چنانکه کل جهان محسوس در نظرش موهوم می‌شود و با همان قطعیت و وضوحی که به وقوف بامدادی ما پس از خواب

1. demonstration

۲. راسل بعدها در کتاب نگرش علمی می‌گوید: «در واقع، به غیر از پیش‌داوری و عادت کمتر چیزی وجود دارد که بتوان به نفع این عقیده گفت که اصلاً جهانی وجود دارد» (The Scientific Outlook, p. 98) - م.

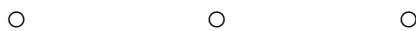
۳. Pedro Calderón de la Barca (۱۶۸۱-۱۶۰۰)؛ نمایش‌نامه‌نویس، شاعر و نویسنده‌ی اسپانیایی - م.

4. illumination

تعلق دارد، جهانی بالکل متفاوت با جهان دغدغه‌ها و گرفتاری‌های روزمره‌ی ما را مشاهده می‌کند. که او را محکوم می‌کند؟ که او را تصدیق می‌کند؟ که استواری و پابرجایی ظاهری اعیان متعارفی را تصدیق می‌کند که می‌انگاریم زندگی خود را در میان آن می‌گذرانیم؟

به گمان من، می‌بایستی تصدیق کرد که این فرضیه که دیگر مردمان نیز دارای ذهن‌اند، پذیرای تأیید چندان قاطع‌ای براساس استدلال قیاسی نیست. در عین حال، فرضیه‌ای است که به مجموعه‌ی وسیعی از امور واقع نظام می‌دهد و هیچگاه به نتایجی نمی‌انجامد که دلیلی بر این امر باشد که گمان کنیم نادرست است. بنابراین، چیزی وجود ندارد که بتوان بر ضد صدق آن ارائه داد؛ و دلیل قاطع‌ای وجود دارد که آن را به مثابه فرضیه‌ای کلی و کارا به کار گرفت. و به مجرد آن که پذیرفته شود، ما را قادر می‌سازد که به اعانت گواهی شناخت مان از جهان محسوس را تعمیم دهیم؛ و بدین نحو به همان دستگاه جهان‌های خصوصی‌ای خواهد رسید که ما در طرح فرضی مان فرض گرفتیم. در واقع امر - هر چقدر هم که بتوانیم بکوشیم همچون فلاسفه بی‌اندیشیم - نمی‌توانیم از باور داشتن به اذهان دیگر مردمان احتراز کنیم؛ بنابراین این مسئله که آیا باور ما موجه است یا نه، یک علاقه‌ی نظری است و بس. و چنانچه موجه باشد، آنگاه هیچ اشکال اساسی دیگری به لحاظ تعمیم وسیع شناخت مان به فراتر از داده‌های خصوصی خاص خود ما وجود ندارد، که این را نیز در علم و فهم متعارف ملاحظه می‌کنیم.

نمی‌بایستی این نتیجه‌ی نسبتاً ناچیز را به مثابه کل پیامد این بحث مفصل تلقی کرد. عموماً مسئله‌ی ارتباط حس با واقعیت عینی<sup>۱</sup> را براساس دیدگاهی حل و فصل می‌کنند که تردید اولیه را بقدری در بر ندارد که ما آن را پیش بردیم. اکثر نویسندگان، آگاهانه یا ناآگاهانه، چنین فرض کرده‌اند که می‌توان گواهی دیگران را پذیرفت؛ و بنابراین، (دست‌کم به طور ضمنی) این فرضیه را تصدیق کرده‌اند که دیگر مردمان نیز دارای ذهن‌اند. اما دشواری‌هایشان پس از پذیرش این امر، در نتیجه‌ی تفاوت‌ها در آن ظاهری روی نموده است که یک عین فیزیکی واحد در یک زمان واحد به دو شخص، یا به یک شخص واحد در دو زمان مختلف ارائه می‌دهد؛ و نمی‌توان چنین انگاشت که در این میان آن عین تغییر کرده است. چنین اشکالاتی (عامه‌ی) مردم را مُردّد ساخته است که اصلاً تا چه اندازه واقعیت عینی به حس تواند بر ما مکشوف باشد؛ و موجب شده است که چنین بی‌انگارند که براهین قطعی و محصّلی بر ضد این عقیده وجود دارد که واقعیت عینی بی‌اندازه تواند بر ما مکشوف باشد. طرح فرضی ما با این براهین مواجه می‌شود و نشان می‌دهد که تبیین آن جهانی را که بنابر فهم متعارف و علوم طبیعی معلوم است، می‌توان به نحوی تفسیر کرد که به لحاظ منطقی غیرقابل ایراد باشد؛ و محلی را برای جمیع داده‌ها، هم عینی و هم ذهنی می‌یابد. این طرح فرضی است که - نظر به سازگاری آن با روان‌شناسی و فیزیک - مهمترین پیامد بحث ماست. شاید این طرح به مثابه نوعی فرض اولیه فقط تاحدی ضروری باشد و بتوان آن را از مواد و مصالح اندک‌تری نیز حاصل کرد [...]; اما من هنوز نمی‌دانم که تا کجا می‌توان این تقلیل در فرضیات اولیه را پیش برد. ■



Bertrand Russell

# **Our Knowledge of the External World**

LECTURE III

TRANSLATED INTO PERSIAN

by

AMIR KASHFI

---

*You are free to download, copy, and share this electronic book with others.  
However, it is illegal to sell this book, or change it in any way.  
Contact us at [a\\_drop\\_of\\_rain\\_50@yahoo.com](mailto:a_drop_of_rain_50@yahoo.com).*

FIRST EDITION  
2011