اندیشه (Der Gedanke)

گوتلوب فرگه / ترجمه: محمود یوسف ثانی، فصلنامه فلسفی ارغنون، شماره ۷-۸ ، ص۸۷-۱۱۲

مقاله‌ای که با عنوان «اندیشه» در اینجا ترجمه شده یکی از مقاله های مهم و تاثیرگذار فرگه است. فرگه این مقاله را در 1918 یعنی حدود شش سال پیش از مرگش نوشت و منتشر کرد. منظور فرگه از اندیشه، (Der Gedanke) معنای یک جمله کامل است، بدون توجه به صدق و کذب آن جمله ای تصدیق و تکذیب آن. موضوع اصلی این مقاله برشمردن ویژگی‌های این معنا ای اندیشه است. به نظر فرگه اندیشه عینی است و بنابراین وجود آن وابسته ذهن ای آگاهی ذهنی افراد نیست. آنچه در این مقاله در طرد ایدئالیسم به تفصیل گفته شده بدین منظور است که اندیشه را از ایده ای وجود ذهنی که امری شخصی و وابسته به ذهن فرد است جدا کند. دیگر اینکه اندیشه، به دلیل عینی بودن، وجودی مستقل از اذهان دارد و بنابراین اندیشه ابداع کردنی نیست، بلکه کشف کردنی است و به اصطلاح فرگه اندیشه را فرا چنگ می‌آوریم. از ویژگی‌های دیگر اندیشه این است که صدق و کذب آن ابدی است و با زمان تغییر نمی‌کند. و دیگر آنکه اندیشه در ذات خود انتقال پذیر است. به نظر پیترگیچ، ویتگنشتاین در بحث از زبان فردی و خصوصی، (private language) و در آن متاثر از همین نظر اخیر فرگه بوده است. از بحث‌های دیگر این مقاله در نظریه مطابقت و طرد انتولوژی اموراقع، (facts) است. ویتگنشتاین در رساله فلسفی - منطقی خود معتقد به انتولوژی اموراقع بود و جهان را مجموعه‌ای از اموراقع می‌دانست. هنگامی که ویتگنشتاین این نظر را با فرگه در میان می‌گذارد فرگه سؤالی از او می‌کند که به نظر ویتگنشتاین سؤالی بیهوده به نظر می‌رسد. اما سال‌ها بعد اهمیت سؤال فرگه را که در واقع طرد انتولوژی اموراقع بوده است، درمی یابد و از نظر خود برمی گردد.

> از مباحث جالب توجه این مقاله مبحث ضمایر و مبهمات است. این مبحث که در نوشته های فرگه بدین تفصیل تازگی دارد بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. به نظر فرگه جمله‌ای مانند «من اینجا ایستاده ام.» اندیشه کاملی را بیان نمی‌کند، مگر اینکه به جای «من» و «اینجا» نام گوینده و مکان موردنظر نهاده شود. اما آیا همیشه می‌توان بدون تغییردادن معنا ای اندیشه چنین تغییراتی در جمله داد؟ پاسخ بدین پرسش چندان ساده نیست. فرگه در این مقاله موردی را هم ذکر می‌کند که دو گوینده نام خاصی را به کار برند اما دو معنای مختلف از آن اراده کنند. (ضیاء موحد)
>
> **این مقاله ترجمه‌ای است از:**
>
> Gottlob Frege, "Thoughts" in Logical Investigations, trans. by P.T. Geach & R.H. Stoothoff (New Haven: Basic BlackWell, 1977.

همان طور که واژه «زیبا» در مباحث زیبایی شناسی و «خیر» در اخلاق راه هریک را نشان می‌دهد، واژه هایی مثل «صادق» نیز در منطق نشانگر راه آن است. هدف همه علوم دستیابی به صدق است، ولی منطق به معنای کامل متفاوتی با صدق سروکار دارد. تقریبا همان نسبتی را که فیزیک با جرم و گرما دارد منطق هم با صدق دارد. کشف صدق [قضایای صادق] وظیفه همه علوم است ولی تعیین قوانین صدق کار منطق. واژه قانون به دو معنا به کار می‌رود. وقتی از قانون اخلاقی یا قانون مدنی سخن می‌گوییم، مراد احکام و دستوراتی است که باید از آنها تبعیت شود ولی آنچه در خارج اتفاق می‌افتد لزوما همیشه مطابق آنها نیست. ولی قوانین طبیعت همان جنبه های کلی رویدادهای طبیعی است و آنچه در طبیعت واقع می‌شود همیشه مطابق با آنهاست. بحث من در باب قوانین صدق بیشتر ناظر به چنین برداشتی از آن است. در اینجا البته سخن از آنچه روی می‌دهد نیست بلکه سخن از آن چیزی است که هست. قواعد تصدیق، اندیشیدن، داوری و استنتاج از قوانین صدق مشتق می‌شوند و ما البته می‌توانیم بدین معنا از قوانین اندیشه نیز سخن بگوییم. ولی در اینجا خطر درآمیختن چند امر مختلف با یکدیگر وجود دارد. مردم چه بسا عبارت «قانون اندیشه» را به قیاس با عبارت «قانون طبیعت» تفسیر کنند و از این رو جنبه های کلی اندیشیدن را نوعی رویداد ذهنی به شمار آورند.

قانون اندیشه به این معنا یک قانون روانشناختی خواهد بود. در این صورت ممکن است تصور شود که منطق با فرآیند ذهنی اندیشیدن سروکار دارد و نیز با آن قوانین روانشناختی که این فرآیند مطابق آنها رو می‌دهد. ولی این اشتباهی است در فهمیدن هدف منطق. زیرا در این برداشت، صدق در جای مناسب خود قرار نگرفته است. اشتباهات و اوهام نیز مثل شناخت درست دارای علل هستند. صادق دانستن آنچه خودش کاذب یا صادق است هم مطابق قوانین روانشناختی صورت می‌گیرد. نتیجه گیری براساس این قوانین و تبیین یک فرآیند ذهنی که به صادق دانستن چیزی می‌انجامد، هرگز جای اثبات صدق آن چیز را نمی‌گیرد. ولی آیا ممکن نیست قوانین منطق در این فرآیند نقشی داشته باشند؟ من نمی‌خواهم با این قول جدل کنم، ولی در بحث از صدق، صرف امکان

کافی نیست، زیرا ممکن است اموری غیرمنطقی هم در این فرآیند سهمی داشته باشند و آن را از صدق دور کنند. تنها پس از شناخت قوانین صدق است که می‌توان در این باب تعیینی موضع کرد، ولی پس از آن هم شاید بتوان بدون استناد به فرآیند ذهنی و تبیین آن این مسأله را روشن کرد؛ البته اگر بخواهیم مشخص کنیم که آیا فرآیند یادشده به اینکه چیزی را به درستی صادق بدانیم منتهی می‌شود یا نه. برای پرهیز ازاین سوءتفاهم و پیشگیری از درآمیختن مرزهای منطق و روانشناسی، من وظیفه منطق را کشف قوانین صدق قرار می‌دهم نه قوانین صادق دانستن چیزها یا قوانین اندیشیدن.

اما نخست می‌کوشم تا اجمالا شرح دهم که واژه «صادق» را در این باب چگونه به کار می‌برم زیرا بدین طریق می‌توان کاربردهای بیاتباط با آن را از بحث خارج کرد. در اینجا صادق را نباید به معنای «اصیل» یا «دقیق» به کار برد. همچنین نباید آن را به طرزی به کار برد که گه گاه در بحث از مسائل هنری به کار می‌رود. مثلا آنجا که بحث از صدق در هنر یا ده بودن صدق در هنر یا صدق یک کار هنری یا احساسات صادقانه پیش می‌آید، در این موارد لفظ صادق را از آن رو صفت لفظی دیگر قرار می‌دهند تا بگویند که موصوف را باید به صورت درست و بیعیب و نقصش فهمید. این معنای صادق هم با معنای موردنظر ما از صدق در اینجا مغایرت دارد. مقصود من آن نوع از صدق است که هدف علم تشخیص آن است.

از نظر دستوری چنین می‌نماید که واژه «صادق» واژه‌های دال بر صفت باشد. از این رو می‌خواهیم حدود و حوزه‌های را که در آن می‌توان صدق را بر چیزی حمل کرد، حوزه‌های را که در آن مسأله صدق مطرح می‌شود، با دقت بیشتر معین کنیم. صدق بر تصاویر، ایده‌ها، جمله‌ها و اندیشه‌ها حمل می‌شود. نکته قابل توجه اینکه در این موارد چیزهای شنیدنی و دیدنی در کنار چیزهایی قرار می‌گیرند که با حواس ادراک نمی‌شوند و این خود نشانه آن است که در معنای واژه، تغییراتی حاصل شده است. در واقع هم چنین است. ولی آیا واقعا یک تصویر به عنوان شیء مرئی و ملموس صادق است و یک سنگ یا یک برگ درخت نیست؟ واضح است که نمی‌توان هیچ تصویری را صادق دانست مگر آنکه مقصودی موردنظر باشد. غرض از تصویر آن است که چیزی را نشان دهد. (حتی ایده را هم به خودی خود نمی‌توان صادق دانست، مگر به این منظور که ایده با چیزی مطابق باشد.) از این نکته ممکن است استنباط شود که صدق [در مورد تصویر] عبارت است از مطابقت تصویر با چیزی که مصور شده است. مطابقت هم یک نسبت اضافی است. ولی چنین نتیجه‌ای با موارد استعمال لفظ «صادق» منافات دارد زیرا صادق از نوع کلمات دال بر نسبت نیست و دلالت بر هیچ چیز دیگری که باید مطابق آن باشد، ندارد. اگر من ندانم که تابلویی می‌خواهد کلیسای بزرگ کلن (2) را نشان دهد، نمی‌دانم که باید آن را با چه چیزی مقایسه کنم تا درباره صدقش داوری کنم. علاوه بر این، تطابق در صورتی کامل است که چیزهای مطابق، با یکدیگر همانگ بوده مغایری هم نباشند. بر حسب فرض می‌توان برای تبیین اصل بودن اسکناس آن را به روش استریوسکوپی با یک اسکناس اصل مقایسه کرد. اما خنده دار است که بخواهیم یک سکه طلا را به این روش با یک اسکناس بیست مارکی مقایسه کنیم.

ایده را تنها در صورتی می‌توان با چیزی مقایسه کرد که آن نیز خود ایده باشد. و بعد از آن اگر اولی با دومی به طور کامل مطابق بود، آن دو با یکدیگر همسان اند. ولی وقتی صدق را به معنای انطباق ایده با یک امر واقعی می‌دانند، اصلا مرادشان چنین چیزی نیست. زیرا مغایرت واقعیت و ایده با یکدیگر امری جوهری و ذاتی است. اما در این صورت نیز من مطابقت کامل وجود خواهد داشت نه صدق کامل، بنابراین دیگر هیچ چیز صادق نخواهد بود. زیرا آنچه نیمه صادق است غیرصادق است. صدق کم وبیش ندارد. - مع الوصف آیا نمی‌توان گفت هرگاه مطابقت به صورت خاصی وجود داشته باشد، صدق هم وجود دارد؟ ولی به چه صورتی؟ در این صورت باید چه کنیم تا بتوانیم صدق چیزی را تعیین کنیم؟ و باید تحقیق کنیم که آیا این صادق است که ایده‌های با واقعیتی مطابقت دارد؟ در اینجا نیز با پرسشی از همان نوع روبرو هستیم و زور از نو زورگار از نو. بنابراین تلاش برای تعریف صدق به مطابقت به شکست می‌انجامد. چنانکه هر تلاش دیگری هم برای تعریف صدق

چنین است. زیرا در هر تعریفی پاره‌ای از خصوصیات باید ذکر شوند و به هنگام اطلاق و حمل تعریف بر موارد و مصادیق همیشه همین سؤال پیش می‌آید که آیا صادق است که این خصوصیات در این مصادق هم وجود دارند یا نه. به این ترتیب گرفتار دور خواهیم شد. پس شاید مضمون و محتوای واژه «صادق» منحصر به خود و تعریف ناپذیر باشد.

وقتی صفت صدق را به تصویری نسبت می‌دهیم، نمی‌خواهیم وصفی را به آن نسبت دهیم که کاملا مستقل از چیزهای دیگر به این تصویر تعلق دارد. در این موارد همواره شیئی را که کاملا غیر از این تصویری است در نظر داریم و می‌خواهیم بگوییم که این تصویر از جهتی مطابق با این شیء است. «ایده [تصور] من با کلیسای بزرگ کلن مطابقت دارد» یک جمله است و مسأله صدق هم مربوط به همین جمله [نه تصور من] است. پس آنچه به غلط صدق تصاویر یا ایده‌ها [تصورات] خوانده شده بود به صورت صدق جملات درمی‌آید. به چه چیزی جمله می‌گوییم؟ رشته‌های اصوات به شرط آنکه معنا داشته باشند. (منظور آن نیست که بگوییم هر رشته‌ای از اصوات که معنا داشته باشند، جمله است.) وقتی جمله‌ای را صادق می‌خوانیم در واقع معنای آن را صادق می‌دانیم. به این ترتیب مسأله صدق فقط ناشی از معنای جمله است. حال باید دید که آیا معنای یک جمله یک ایده است؟ به هر حال صدق عبارت از مطابقت معنای جمله با چیز دیگری نیست زیرا در این صورت مسأله صدق به تسلسل می‌انجامد.

بی آنکه در صدد ارائه تعریف باشم، مراد من از «اندیشه» هر چیزی است که مسأله صدق درباره آن مطرح شود. بنابراین آنچه را که کاذب است به اندازه آنچه صادق است، جزء اندیشه‌ها محسوب می‌دارم. (3) پس می‌توانم بگویم: اندیشه‌ها معانی جمله‌ها هستند، بی‌آنکه بخواهم بگویم معنای هر جمله‌ای یک اندیشه است. اندیشه که فی نفسه محسوس حواس نیست جامه محسوس جمله را به تن می‌کند و به این ترتیب برای ما قابل فهم می‌شود. ما می‌گوییم که هر جمله‌ای یک اندیشه را بیان می‌کند.

اندیشه چیزی است غیرمحسوس: آنچه که مدرک حواس است خارج از حوزه اموری است که متعلق صدق قرار می‌گیرند. صدق امری مطابق با هیچ یک از انطباعات حسی نیست و بنابراین کاملا از کیفیاتی مثل «سرخ»، «تلخ» یا «بوی گل یاس» متمایز است. ولی مگر ما طلوع خورشید را مشاهده نمی‌کنیم؟ و بعد متوجه نمی‌شویم که طلوع خورشید صادق است؟ این معنا که خورشید طلوع کرده، چیزی نیست که با پرتوافشانی به چشم ما برسد. این معنا یک امر مرئی مثل خورشید نیست؛ هر چند که درک و دریافت صدق این معنا که خورشید طلوع کرده، مبتنی بر انطباعات حسی است، ولی صادق بودن، کیفیتی محسوس نیست. اینکه بفهمیم چیزی دارای خاصیت کهربایی است برمبنای ادراک حسی آن چیز صورت می‌گیرد؛ هر چند که این خاصیت هم مثل صدق، مطابق هیچ یک از مدرکات حسی ما نیست. این دو ویژگی [صدق و کهربا بودن] تا اینجا با یکدیگر متوافق‌اند. ولی برای اینکه بدانیم جسمی خاصیت کهربایی دارد، نیازمند آلات و ادوات حسی هستیم. از طرف دیگر مثلا وقتی صدق این معنا را می‌فهمیم که در این لحظه هیچ بویی استشمام نمی‌کنیم. این فهم مبتنی بر ادراک حسی نیست.

مع الوصف باید توجه داشت که ما نمی‌توانیم بفهمیم چیزی صفتی را داراست بدون اینکه همزمان صدق این اندیشه را فهمیده باشیم که این چیز این وصف را داراست. بنابراین با هر صفتی از اوصاف اشیاء، صفتی از اندیشه یعنی همان صدق همراه است. باید توجه داشت که مثلا جمله «بوی بنفشه‌ها را می‌شنوم» با جمله «این صادق است که بوی بنفشه‌ها را می‌شنوم» هم معنا است. بنابراین به نظر می‌رسد با افزودن صفت صادق بر اندیشه یادشده، چیزی به آن افزوده نشده است. در عین حال آیا اینکه یک دانشمند پس از تاملات و تحقیقات طاقت فرسا نهایتا می‌تواند بگوید «حدس من صادق است» نتیجه‌ای مهم نیست؟ ظاهرا معنای کلمه صادق معنایی یگانه است. آیا نمی‌توان احتمال داد که «صادق» یک وصف به معنای مصطلح آن نباشد؟ ولی علی رغم این تردید و احتمال، عجالتا من همان معنای مصطلح کلمه را مراد می‌کنم و آن را یک

وصف به حساب می‌آورم، تا زمانی که راه من‌اسب‌تری در یاد کرد از آن یافته شود.

برای بیان دقیق‌تر مراد خود از «اندیشه» به بررسی انواع مختلف جمله می‌پردازم. (4) نخست اینکه درصدد انکار معناداری جملات امری نیستیم ولی معنای این جملات چنان نیستند که متعلق صدق و کذب واقع شوند. بنابراین معنای یک جمله امری را اندیشه نمی‌نامیم. جملات دعایی و تمنایی هم به همین دلیل کنار گذاشته می‌شوند و تنها به جملاتی که مطلبی را منتقل می‌کنند پرداخته می‌شود. در بین اینها هم جمله‌های مربوط به بیان حالات عاطفی مثل ناله و خنده و افسوس را نیز به حساب نمی‌آوریم، مگر اینکه بنا باشد به طریق خاصی با آنها مطلبی انتقال یابد. اما در باب جملات استفهامی چطور؟ در جملاتی که با کلمات استفهام آغاز می‌شوند، (5) ما جمله‌های ناقص را بیان می‌کنیم و می‌خواهیم با تکمیل و تتمیم آنچه پرسش از آن می‌کنیم، آن جمله اندیشه‌های صادق پیدا کند. (6) بنابراین جملاتی که با کلمات استفهام آغاز می‌شوند نیز در اینجا مورد توجه ما نیستند. ولی جملات استفهامی که با آری - نه پاسخ داده می‌شوند، وضع دیگری دارند. ما منتظر شنیدن پاسخ آری یا نه هستیم. پاسخ آری در حکم تصدیق جمله است، زیرا با گفتن «آری» گوینده اندیشه‌ای را که قبلا به طور کامل در جمله استفهامی آمده بود تصدیق و تایید می‌کند. به این طریق است که می‌توان از جملات خبری، جملات استفهامی پدید آورد.

این توضیح روشن می‌کند که چرا جملات مبین حالات عاطفی و احساسی را از نوع ابزار انتقال خبر نمی‌دانیم، زیرا هیچ جمله استفهامی نمی‌تواند از آنها ترتیب داد. جمله استفهامی و جمله خبری اندیشه واحدی را دربردارند ولی جمله خبری چیزی دیگری یعنی تصدیق را هم داراست، چنانکه جمله استفهامی هم ویژگی خاص خود یعنی طلب را. بنابراین در یک جمله خبری باید دو امر از یکدیگر تمیز داده شود: مضمون و محتوا که بین جمله استفهامی مساوق با آن و جمله خبری مشترک است و دیگری تصدیق یا اعتقاد به مضمون جمله خبری. امر نخست همان اندیشه یا السالق مشتمل بر اندیشه است. بنابراین می‌توان قضیه‌ای را بدون اعتقاد به صادق بودن آن مطرح کرد. (7) این دو امر چنان به هم پیوسته‌اند که تمایزشان به آسانی مورد غفلت واقع می‌شود. بنابراین باید امور ذیل را از یکدیگر تمیز داد:

۱. ادراک اندیشه - اندیشیدن

۲. اذعان به صدق اندیشه - فعل حکم (8)

۳. ابراز این حکم - بیان تصدیق یا اعتقاد

وقتی یک جمله استفهامی می‌سازیم، قبل از آن عمل اول را انجام داده ایم. پیشرفتهای علمی معمولا به این صورت واقع می‌شود: نخست اندیشه‌ای ادراک می‌شود و در این صورت ممکن است به صورت یک جمله استفهامی بیان شود؛ پس از تحقیقات لازم این اندیشه ادراک شده نهایتا به عنوان اندیشه‌ای صادق شناخته می‌شود. اذعان به صدق اندیشه را در قالب یک جمله خبری بیان می‌کنیم. برای چنین کاری احتیاج به واژه صادق ندارم. (9) و حتی اگر هم قید صادق را به آن بیفزاییم، قوت واقعی تصدیقی آن مربوط به افزودن این قید نیست بلکه مربوط به هیات تالیفی جمله خبریه است، (10) و اگر این هیات تالیفی قوت تصدیقی خود را از دست بدهد، قید واژه صادق نمی‌تواند آن را به او بازگرداند. این امر [افزودن قید صادق بدون تصدیق به آن] وقتی واقع می‌شود که به طور جدی سخن نمی‌گوییم. [و قضیه را واقعا تصدیق نمی‌کنیم] همچنانکه رعدوبرق صحنه تئاتر تنها رعدوبرقی ظاهری و ساختگی است و جنگ ساختگی فقط جنگ ساختگی است. تصدیق ظاهری هم فقط تصدیق ظاهری است، نوعی بازیگری یا قصه پردازی است. هنرپیشه [در حال اجرای نقش] از طرف خودش چیزی را تصدیق نمی‌کند و با بیان مطلبی هم که خودش آن را دروغ می‌داند، دروغگو خوانده نمی‌شود. در شعر اندیشه هایی هست که اصلا به عنوان

اندیشه های صادق مطرح نیستند، هر چند که در قالب جملات خبری بیان می‌شوند؛ هر چند ممکن است شاعر تصدیق به مطلب را به شنونده القاء کند. بنابراین همچنان این پرسش مطرح است که شعر موردنظر، حتی اگر در قالب جملات خبری بیان شده باشد، واقعا مشتمل بر یک تصدیق هم هست یا نه، و اگر گوینده به جد درصدد تصدیق چیزی نبوده، (11) باید به این پرسش پاسخ منفی داد، اعم از اینکه کلمه «صادق» هم در توصیف سخنان او به کار رفته باشد یا نه. این مطلب روشن می‌سازد که چرا با اسناد وصف صدق به یک اندیشه چیزی به آن افزوده نمی‌شود.

یک جمله خبری، علاوه بر یک اندیشه و تصدیق، غالبا شامل جزء سومی هم هست که تصدیق به تنهایی آن را شامل نمی‌شود. غرض از افزودن این جزء، تاثیرگذاری بر احساسات و روحیات شنونده و ایجاد یک قوه خیال اوست. کلماتی مثل متاسفانه، خوشبختانه از این نوع اند. این نوع کلمات بیشتر در شعر به چشم می‌خورند، در عین حال کمتر نثری هم از آنها خالی است؛ البته نه در متون مربوط به علوم ریاضی و فیزیک و شیمی بلکه در متون تاریخی . علومی را که اصطلاحا انسانی می‌نامیم به شعر نزدیکتر و در نتیجه کمتر علمی هستند تا علوم دقیقه که به واسطه دقت بیشتر، علومی خشک و عبوس اند. زیرا علوم دقیقه تنها معطوف به صدقاند و بس. بنابراین همه آن بخشهای جملات که قوت تصدیقی جمله به آنها ارتباط ندارد، داخل در بحث علمی نیستند، هر چند پرهیز از آنها حتی برای کسی که از خطرشان آگاه است، دشوار است. وقتی مقصود اصلی رساندن و فهماندن مطلبی باشد که با مفاهیم عقلی نمی‌توان بدان رسید، کاربرد این گونه کلمات در جمله موجه خواهد بود. هر چه بحثی دقیقتر و علمیتر باشد ملیت گوینده در آن کمتر مجال بروز و ظهور می‌یابد و آسانتر به ترجمه درمی آید. از طرف دیگر هم وجود کلماتی از نوع کلمات مورد بحث در شعر، ترجمه کامل آن را تقریبا همیشه ناممکن می‌کنند. زیرا درست همان چیزی که بیشترین نقش را در ارزشمندی شعری دارد، همان است که زبانها در آن بیشترین اختلاف را با یکدیگر دارند.

قوت تصدیقی کلام وابسته به این اختلاف تعابیری نیست. آنچه در شعر، حال و فضا و تصویر نامیده می‌شود، یا آنچه که با آهنگ و وزن نشان داده می‌شود، ربطی به اندیشه ندارد.

در زبان چیزهای زیادی به شنونده برای فهم جملات و کلمات کمک می‌کند. مثلا تاکید کردن بر بخشی از جمله از طریق تکیه یا ترتیب خاص کلمات. در اینجا مثلا دو کلمه «قبلا» یا «هنوز» را خاطرنشان می‌کنیم. کسی که می‌گوید «آلفرد هنوز نیامده» در واقع گفته است «آلفرد نیامده» ولی در عین حال به این نکته هم اشاره کرده که آمدن او مورد انتظار است. به این نکته فقط اشاره کرده است. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که چون انتظار آمدن او وجود ندارد، پس جمله یادشده کاذب است. تفاوت «اما» با «و» در این است که آنچه پس از «اما» می‌آید، با آنچه قبل آن انتظار می‌رود، مغایر است. ولی این مسائل تاثیری در اندیشه ندارد. یک جمله را با تبدیل فعل آن از معلوم به مجهول و همراه آن تغییر مفعول به فاعل می‌توان تغییر داد. به همین ترتیب می‌توان مفعول باواسطه را به مسندالیه تبدیل کرده، همراه آن از مصدر «دریافت کردن» به جای مصدر «دادن» استفاده کرد. (12) البته این تغییرات در مجموع پیش پاافتاده و ناچیز نیستند ولی با اندیشه کاری ندارند، یعنی با آنچه صادق یا کاذب است. اگر چنین تغییراتی به طور تام و مطلق اوراق و غیرمجاز شمرده شوند، در این صورت هرگونه تحقیق و پژوهش منطقی ناممکن خواهد بود. نادیده گرفتن اموری که به اصل مساله مربوط نیستند به همان اندازه مهم است که توجه به تمایزات امور اصلی و محوری. این هم که چه چیزی اصلی و محوری است مربوط به اهداف و مقاصد خاص هرکسی است. ممکن است آنچه را که منطقی یا اهمیت می‌داند، برای کسی که به زیبایی‌های کلام توجه دارد، امر مهمی باشد.

بنابراین مضمون و محتوای یک جمله غالبا از اندیشه‌ای که آن جمله بیان می‌کند بیشتر است. مع الوصف عکس آن هم زیاد اتفاق می‌افتد. یعنی اینکه صرف الفاظ که با نوشتن یا ضبط صوت می‌توان آنها را برای همیشه ثابت نگه‌داشت، برای بیان اندیشه موردنظر کافی نیستند.

مثال فعل زمان حال به دو منظور به کار می‌رود: نخست برای نشان دادن یک زمان خاص [یعنی همان زمان حال] دوم برای فرارتر رفتن از هرگونه محدودیت زمانی یعنی آنجا که بی‌زمانی یا دوام و همیشگی بودن، بخشی از اندیشه باشد - مثل قوانین ریاضیات. در جمله‌ای که فعل زمان حال در آن آمده است، بیان نمی‌شود که فعل به کدام یک از دو معنای یاد شده به کار رفته است و باید آن را به حدس دریافت. اگر از نوع نخست باشد خواننده باید بداند که جمله چه زمانی ادا شده تا بتواند اندیشه مورد‌نظر را به طور کامل دریابد. بنابراین زمان ادای جمله بخشی از اندیشه مندرج در آن است. اگر کسی بخواهد امروز، مطلبی را که دیروز با استفاده از کلمه «امروز» بیان کرد بگوید، به جای آن از کلمه «دیروز» استفاده می‌کند. در عین حال که اندیشه واحدی مورد‌نظر است، بیان لفظی آن باید تغییری کند تا خطر تغییر معنا که ناشی از زمان‌های مختلف ادای گفتار است پیش نیاید. در مورد کلماتی مثل «اینجا» و «آنجا» هم وضع به همین منوال است. در همه این موارد، تنها الفاظ که با نوشتن می‌توان آنها را ثابت نگه داشت، مبین کامل اندیشه نیستند؛ علم به شرایط خاص مقارن ادای گفتار، که ابزار بیان اندیشه‌اند نیز برای فهم درست اندیشه لازم است. اشاره با انگشت و چشم و حرکات دست می‌توان از این نوع مقارنات باشد.

ادای عبارت واحدی که در آن کلمه «من» به کار رفته باشد از دهان افراد مختلف، اندیشه های مختلفی را بیان می‌کند که بعضی صادق و بعضی کاذب اند. وقوع کلمه «من» در یک جمله سبب پیدایش مسائل دیگری نیز می‌شود. به این مثال توجه کنید: دکتر گوستاولوبن (13) می‌گوید: من مجروح شده بودم. لئوپیتر (14) این سخن را می‌شنود و چند روز بعد می‌گوید: دکتر گوستاولوبن مجروح شده بود. آیا این جمله همان اندیشه‌ای را که دکتر لوبن بیان کرده بود بیان می‌کند؟ فرض کنیم در جایی که دکتر لوبن سخن می‌گفت ردلف لینگنز (15) هم حاضر بود و اکنون هم گفته لئوپیتر را می‌شنود؛ اگر دکتر لوبن و لئوپیتر هر دو یک اندیشه را بیان کرده باشند، اکنون ردلف لینگنز که استاد مسلم زبان هم هست و گفته دکتر لوبن را هم که در حضور خودش ادا شده به یاد می‌آورد باید با شنیدن گفته پیتر بفهمد که او هم دارد درباره همان مطلب حرف می‌زند. ولی وقتی پای اسم‌های خاص در میان می‌آید علم به زبان وضع خاصی پیدا می‌کند. بسیار محتمل است که تنها افراد معدودی اندیشه معینی را به جمله «دکتر لوبن مجروح شده بود» نسبت دهند. برای فهم کامل این جمله شنونده باید دکتر گوستاولوبن را بشناسد. اگر مراد لئوپیتر و ردلف لینگنز هر دو از دکتر گوستاولوبن همان دکتری باشد که در خانه‌ای که هر دو آن را می شناسند زندگی می‌کند، در این صورت آنها جمله «دکتر گوستاولوبن مجروح شده بود» را یکسان می‌فهمند و اندیشه واحدی را از آن مراد می‌کنند. ولی این هم ممکن است که ردلف لینگنز دکتر لوبن را شخصا نشناسد و ندانند که آنکه اخیرا گفت «من مجروح شده بودم» دکتر لوبن بود. در چنین موردی ردلف لینگنز نمی‌تواند بفهمد که مسالهٔ واحدی مورد بحث است. در چنین موردی می‌گوییم: اندیشه‌ای را که لئوپیتر بیان می‌کند همان نیست که دکتر لوبن ادا کرد.

از طرف دیگر فرض کنیم که هربرت گارنر (16) می‌داند که گوستاولوبن در 13 سپتامبر 1875 N.N. متولد شده است و این امر درباره هیچ کس دیگری هم صادق نیست. همچنین فرض کنیم که فعلا وی نمی‌داند دکتر گوستاولوبن کجا زندگی می‌کند و اصلا هیچ چیز دیگری در مورد او نمی‌داند. باز هم فرض کنیم لئوپیتر نمی‌داند که دکتر لوبن در 13 سپتامبر 1875 N.N. متولد شده است. اکنون تا آنجا که اسم خاص «دکتر گوستاولوبن» مطرح است، هربرت گارنر و لئوپیتر با زبان واحدی سخن نمی‌گویند، زیرا هر چند که آن دو با این نام به شخص واحدی اشاره می‌کنند، ولی خودشان نمی‌دانند که چنین می‌کنند. بنابراین هربرت گارنر از جمله «دکتر گوستاولوبن مجروح شده بود» همان اندیشه‌ای را که لئوپیتر از آن اراده می‌کند، نمی‌فهمد. برای پرهیز از ناراستی این عبارت که گفتیم هربرت گارنر و لئوپیتر به یک زبان سخن نمی‌گویند، پیشنهاد می‌کنم که بگوییم لئوپیتر در جمله خود از اسم خاص «دکتر لوبن» و هربرت گارنر از اسم خاص «گوستاولوبن» استفاده می‌کنند. با این اوصاف محتمل است که هربرت گارنر معنای جمله «دکتر لوبن مجروح شده بود» را صادق بداند ولی به دلیل پاره‌ای اطلاعات نادرست که به او داده شده، جمله «دکتر گوستاولوبن مجروح شده بود» را کاذب بداند. بنابراین با فرض یاد شده، این

دو اندیشه متفاوت خواهند بود.

بنابراین در مورد یک اسم خاص مسأله این است که مسما و متعلق آن چگونه ارائه شود. این امر به صور مختلفی صورت می‌گیرد و در هر صورت، جمله‌ای که شامل آن اسم خاص است، معنای خاصی می‌یابد. بنابراین اندیشه های متعددی که از جمله واحدی به دست می‌آید از نظر ارزش صدق یکسان هستند؛ به این صورت که می‌توان گفت اگر یکی صادق باشد همه صادقند و اگر یکی کاذب باشد، همه کاذب اند. مع الوصف تفاوت‌هایشان را هم نباید از نظر دور داشت. بنابراین باید چنین وضع کنیم که متعلق و مسمای هر اسم خاص تنها به یک صورت خاص که مرتبط با آن اسم خاص است ارائه شود. این که این قرارداد رعایت شود یا نشود اغلب امر مهمی نیست، هر چند همیشه هم چنین نیست.

هر کس پیش خود به گونه‌های خاص و یگانه حضور دارد، گونه‌ای که پیش هیچ کس دیگر چنین حضوری ندارد. بنابراین وقتی که دکتر لوبن این اندیشه را که مجروح شده بود در ذهن داشت، احتمالا آن را به همین صورت یگانه و ویژه (یعنی از نوع حضور شخص پیش خودش) در ذهن داشت و تنها این خود دکتر لوبن است که می‌تواند اندیشه هایی از این دست داشته باشد. ولی اگر بخواهد با دیگران ارتباط برقرارکند، نمی‌تواند اندیشه‌ای را که تنها خودش آن را درک می‌کند به آنها منتقل سازد. بنابراین اگر بگوید «من مجروح شده بودم» باید کلمه «من» را به گونه‌ای استفاده کند که دیگران هم آن را بفهمند، به طوری که مثلا به این معنا باشد : «کسی که در این لحظه دارد با شما سخن می‌گوید» با این کار وی شرایطی را که مقارنت با گفتارش دارند برای بیان اندیشه خود به کار می‌گیرد. (17)

ولی در این مورد تردیدی هست: آیا اندیشه‌ای که فرد نخست بیان می‌کند همان است که فرد دوم؟ کسی که متاثر از مباحث فلسفی نیست، قبل از هر چیزی نسبت به مبصرات و ملموسات و به طور خالصه محسوسات، مثل درخت و سنگ و خانه، شناخت پیدا می‌کند و چنین می‌پندارد که دیگری نیز به همین ترتیب می‌تواند همان درخت و همان سنگ را عینا مانند خود او ببیند و لمس کند. روشن است که اندیشه از نوع این امور نیست. با این‌همه آیا یک اندیشه راهم مثل یک درخت می‌توان به نحو یکسانی به افراد عرضه کرد؟

حتی کسی هم که آموزش فلسفی ندیده باشد متوجه این مسأله هست که ناگزیر باید به جهانی درونی متمایز از جهان خارجی قائل باشد؛ جهانی فرامه آمده از انطباعات حسی، آفریده های خیال، احساسات، خلق وخوها، جهانی از تمایلات، خواست‌ها و تصمیم‌ها. برای رعایت اختصار من همه این‌ها، به جز عزم و تصمیم، را ایده می‌نامم.

اکنون پرسش این است که آیا اندیشه متعلق به این جهان درونی است؟ آیا اندیشه هم یک ایده است؟ مسلما اندیشه از نوع تصمیم نیست.

وجه تمایز ایده‌ها از اشیاء جهان خارج چیست؟

اول: ایده‌ها دیده نمی‌شوند، لمس نمی‌شوند، بویده، چشیده یا شنیده نمی‌شوند.

با کسی برای قدم زدن بیرون می‌روم. فضای سبزی را می‌بینم و از آن یک صورت ارتسامی بصری در من ایجاد می‌شود. من دارنده این صورت هستم ولی خود آن را نمی‌بینم.

ثانیا: ایده‌ها چیزهایی هستند که ما دارنده آن‌ها هستیم. ما دارنده احساسات، عواطف، خلق وخوها، تمایلات و خواسته هایمان هستیم. ایده هایی را که شخص دارد، متعلق به محتوای آگاهی اوست.

فضای سبز و قورباغه‌ها و خورشیدی که بر آن‌ها پرتو می‌افشاند، اعم از این‌که آن‌ها را ببینم یا نه وجود دارند، ولی آن ارتعاش حسی از سبز که در من است، تنها به دلیل وجود من موجود است. من دارنده آن هستم. به نظر ما این‌که یک درد، یک خلق و خو یا یک خواسته، مستقل و بدون کسی که دارنده آن‌هاست، در این عالم از جایی به جایی برود، محال است. وجود احساس بدون وجود احساس کننده ناممکن است. جهان درونی فرع بر وجود شخصی است که این جهان متعلق به او باشد.

ثالثا : ایده‌ها نیازمند کسی هستند که دارنده آن‌ها باشد، برعکس اشیاء جهان خارج که مستقل‌اند.

من و همه‌ام قبول دارم که هر دو سطح سبز واحدی را دیده‌ایم، ولی از رنگ سبز آن هرکدام صورت حسی خاصی داریم. چشم من به یک توت فرنگی در بین برگ‌های سبز درخت توت می‌افتد. همه‌ام نمی‌تواند آن را ببیند زیرا از قوه تشخیص رنگ‌ها محروم است. صورت حسی را که از رنگ توت فرنگی به دست می‌آورد، تفاوت چندانی ندارد با صورتی که از رنگ برگش به دست می‌آورد. در این صورت آیا همه‌ام من برگ سبز را قرمز می‌بیند یا توت قرمز را سبز یا هر دو را با رنگی که من اصلا نمی‌دانم چیست؟ این پرسش‌ها پاسخ ناپذیر و در واقع بی‌معنا هستند. زیرا اگر کلمه «قرمز» نه برای بیان وصفی از اوصاف اشیاء، بلکه برای مشخص کردن صور محسوس متعلق به آگاهی من باشد، تنها در قلمرو آگاهی من قابل حمل و اطلاق خواهد بود. زیرا مقایسه انطباعات حسی من با انطباعات حسی شخص دیگر، ناممکن است. از این رو بایدد در قلمرو آگاهی یک فرد انطباع حسی خاص متعلق به او را با انطباع حسی خاص متعلق به قلمرو آگاهی فرد دیگری یک جا جمع آورد. حتی اگر ممکن باشد که ایده‌ای را از قلمرو آگاهی کسی محو کرد و در همان زمان ایده‌ای را در قلمرو آگاهی کس دیگری ایجاد کرد، این پرسش که آیا این دو ایده یکی هستند، همچنان بی‌پاسخ می‌ماند. ایده های متعلق به من ذات و طبیعتا چنان متقوم و وابسته به قلمرو آگاهی من هستند که هر ایده دیگری هم که کس دیگری داشته باشد، دقیقا به همین ترتیب متفاوت از ایده های متعلق به من است. ولی آیا ممکن نیست که ایده های من یعنی تمامی آنچه که متعلق به قلمرو آگاهی من است، متعلق به یک حوزه آگاهی وسیعتر و محیط بر من مثل قلمرو آگاهی الهی باشد؟

البته تنها در صورتی که هستی خود من نیز بخشی از هستی الهی باشد. اما در چنین صورتی آیا آن‌ها واقعا متعلق به من خواهند بود و من دارنده آن‌ها؟ این مساله تاکنون خارج از حدود معرفت بشری بوده است و باید چنین امکانی را فعلا از بحث کنار گذاشت. به هر حال برای ما به عنوان انسان مقایسه ایده های دیگران با ایده های خودمان ناممکن است. من توت فرنگی را می‌چینم و آن را بین انگشتانم می‌گیرم. در این حال شخص همراه من نیز آن را می‌بیند. این یک دانه توت فرنگی واحد است که هریک از ما ایده خاصی از آن دارد. هیچ کس دیگری ایده متعلق به من را ندارد ولی افراد زیادی می‌توانند شیء واحدی را ببینند. هیچ کس دیگری درد مرا ندارد. ممکن است کسی با من همدردی کند ولی در عین حال درد من متعلق به من و همدردی او متعلق به اوست. نه او دارنده درد من است و نه من دارنده احساس همدردی او.

رابعا : هر ایده‌ای تنها متعلق به یک شخص است؛ هرگز دو نفر دارنده یک ایده نیستند. زیرا در غیر این صورت ایده‌ها به صورت مستقل از این یا آن شخص وجود خواهند داشت. آیا آن درخت لیمو، همان ایده‌ای است که من از آن دارم؟ با استفاده از عبارت «آن درخت لیمو» در این سؤال، من جواب سؤال را از قبل پیش بینی کرده ام، زیرا مقصودم از کاربرد چنین عباراتی، اشاره به همان چیزی است که من و دیگران می‌توانیم ببینیم و لمس کنیم. در اینجا دو احتمال وجود دارد. اگر آنچه در ذهن من است در خارج هم متحقق شود و بتوانم با عبارت «آن درخت لیمو» چیزی را مشخص و معین کنم در این صورت به وضوح اندیشه‌ای که با جمله «آن درخت لیمو همان ایده‌ای است که من از آن دارم» بیان شده، باید نفی شود. ولی اگر چنین نباشد، اگر فقط تصور کنم می‌بینم بدون آنکه واقعا دیدنی در کار باشد و با این حساب عبارت اشاره‌ای «آن درخت لیمو» مصداقی نداشته باشد در وادی خیال و وهم سرگردان شده ام، بدون اینکه خود بدانم ای خواسته باشم. در این صورت نه مضمون

گزاره «آن درخت لیمو همان ایده متعلق به من است »، صادق خواهد بود و نه مضمون گزاره «آن درخت لیمو همان ایده متعلق به من نیست ». زیرا در هر دو صورت، فاقد متعلق است. در این صورت می‌توانم از جواب دادن به آن سؤال با این استدلال که مضمون جمله «آن درخت لیمو همان ایده متعلق به من است »، خیالی و وهمی است، شانه خالی کنم. البته من ایده‌ای دارم ولی این ایده همان نیست که برای اشاره به آن عبارت «آن درخت لیمو» را به کار می‌برم. عموماً ممکن است کسی واقعاً بخواهد یکی از ایده های خود را با عبارت «آن درخت لیمو» مورد اشاره قرار دهد. در چنین موردی کسی که دارنده آن ایده است و با کلمات یادشده به آن اشاره می‌کند، خود اوست ولی خود او هم چنین درختی را نمی‌تواند ببیند، چنانکه دیگری هم نه می‌تواند آن را ببیند و نه دارنده اش باشد.

اکنون به پرسش نخستین خود باز می‌گردم: آیا اندیشه یک ایده است؟ اگر دیگران هم بتوانند همان اندیشه‌ای را که من به صورت قضیه فیثاغورس (18) بیان می‌کنم ادراک کنند و درست همان طور که من ادراک می‌کنم، در این صورت چنین چیزی تعلق خاص به قلمرو آگاهی من نخواهد داشت. یعنی من دارنده آن نیستم، اگر چه می‌توانم صدق آن را مورد شناسایی قرار دهم. به هر حال اگر آنچه را که من و کسی دیگر به عنوان مضمون و محتوای قضیه فیثاغورس اخذ کرده ایم، اندیشه واحدی نباشد، به نحو صحیح و ، (21) «قضیه فیثاغورس او» و اینها هریک متفاوت از دیگری است. زیرا معنای هر گزاره‌ای با تغییر خود آن، تغییر می‌یابد. در چنین صورتی اندیشه متعلق به من مضمون و محتوای آگاهی من است و اندیشه متعلق به او محتوای آگاهی او. آیا ممکن است معنای قضیه فیثاغورس من صادق باشد و معنای قضیه فیثاغورس او کاذب؟ پیشتر گفتم که اگر مراد از استعمال واژه «قرمز» بیان وصفی از اوصاف اشیاء نباشد، بلکه مراد از آن تنها اشاره به یکی از انطباعات حسی موجود در خود من باشد، تنها در قلمرو آگاهی من قابل حمل بر اشیاء قرمز خواهد بود. بنابراین اگر مراد از واژه های «صادق» و «کاذب» نیز چیزی که من دارنده آن هستم باشد، فقط در قلمرو آگاهی من قابلیت حمل دارد و به وجهی خبر از مضمون و محتوای آگاهی من می‌دهد. در این صورت صدق هم محصور به همین محتوا خواهد شد و این امر که چیزی شبیه به آن در حوزه آگاهی دیگران هم وجود دارد یا نه، نامعلوم خواهد ماند.

اگر هر اندیشه‌ای مستلزم وجود دارنده آن و اندیشه هم متعلق به حوزه ادراک او باشد، در این صورت اندیشه فقط به او تعلق دارد و علم مشترک بین اشخاص که دستمایه فعالیتهای علمی آنها باشد وجود نخواهد داشت؛ بلکه احتمالاً من علم خاص خودم را خواهم داشت، یعنی مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که دارنده اش من هستم، و دیگری هم علم خاص خودش را. هریک از ما مشغول به معانی و مضامین حوزه ادراکی خاص خود خواهد بود. وقوع تناقض بین این دو علم و ادراک هم ناممکن است و تنازع بر سر صدق هم واقعاً بیهوده؛ به همان اندازه که دعوای دو نفر بر سر اصلی بودن یکی اسکناس صدمارکی که هریک در جیب خود دارد و از «اصلی» تنها همان اسکناس خود را مراد می‌کند، بیهوده و مضحک است. اگر کسی اندیشه‌ها را از نوع ایده بداند، آنچه را که صادق می‌داند، در واقع همان متعلقات حوزه آگاهی خودش است و کاری به کار دیگران ندارد. مثلاً اگر از من بشنود که اندیشه، ایده نیست، با آن مخالفتی ندارد زیرا در واقع ربطی به او ندارد.

به نظر می‌رسد نتیجه این باشد: اندیشه‌ها نه از نوع اشیاء جهان خارجاند و نه از نوع ایده ها.

باید به قلمرو سومی قائل شد. در اینکه متعلقات این قلمرو با حواس ادراک نمی‌شوند با ایده‌ها مشترک اند، با اشیاء جهان خارج هم از این جهت که هر دو نیازمند به یک دارنده نیستند تا متعلق به محتوای آگاهی او باشند مشترک اند. پس مثلاً صدق اندیشه‌ای که به صورت قضیه فیثاغورس بیان کرده ایم مستقل از زمان است، چنانکه از این هم مستقل است که کسی آن را صادق بداند. محتاج دارنده نیست. صدقش موکول به زمان کشف آن نیست؛ درست مثل سیاره‌ای که پیش از اینکه کسی آن را ببیند هم در ارتباط متقابل با سایر سیارات بوده است. (22)

ولی اشکال غریبی در گوشم طنین می‌اندازد. باره‌ا چنین تصور کرده‌ام که شیء واحدی را که من می‌بینم، دیگران هم می‌توانند مشاهده کنند. ولی اگر همه چیز خواب و خیال باشد چه؟ اگر فقط خواب ببینم که همراه کس دیگری دارم قدم می‌زنم، اگر فقط خواب ببینم که همراهم فضای سبز مقابل را می‌بیند، اگر همه چیز فقط یک بازی باشد که در صحنه ادراک من واقع می‌شود، وجود اشیاء جهان خارج نیز محل شک و تردید قرار می‌گیرد. شاید جهان خارج تهی است و من هیچ چیز یا کسی را نمی‌بینم، بلکه فقط ایده هایی دارم که تنها خودم دارنده آنها هستم - یک ایده که به هیچ وجه، مانند احساس خستگی، ممکن نیست مستقل از من وجود داشته باشد؛ ممکن نیست یک انسان باشد و بتواند همراه من به سطح واحدی بنگرد و توت فرنگی را که به دست دارم نگاه کند. اصلا نمی‌توان باور کرد که به جای تمامی محیط خارج که در آن حرکت و عمل می‌کنیم، فقط جهان درونی خودمان واقعیت داشته باشد. ولی نتیجه قطعی و انگیزی این اصل که تنها ایده‌ها متعلقات آگاهی و شناخت ما هستند، همین است. اگر این اصل صادق باشد چه نتیجه‌ای از آن به دست می‌آید؟ آیا افراد دیگر هم وجود دارند؟ ممکن است باشند ولی من چیزی از آنها نمی‌دانم. زیرا شخص خارجی ممکن نیست ایده من باشد؛ در نتیجه، اگر اصل یاد شده درست باشد، ممکن نیست او متعلق آگاهی من قرار گیرد. و بدین ترتیب هرگونه تاملی را که در آن من فرض می‌کنم چیزی متعلق آگاهی کسی است همچنانکه متعلق آگاهی من است، بیاثر و فایده می‌کند، زیرا حتی اگر هم چنین باشد، من از آن چیزی نخواهم دانست. محال است بتوانم چیزی را که خود دارنده آن هستم از چیزی که دارنده آن نیستم تمیز دهم.

به هنگام داوری درباره اینکه چیزی در زمره ایده های من هست یا نیست، باید آن را در حوزه اندیشیدن خود و در نتیجه در حوزه ایده های خود وارد سازم. بر این اساس آیا می‌توان گفت که مثلا سطح سبزی در خارج وجود دارد؟ شاید، ولی چنین چیزی قابل رؤیت برای من نیست. زیرا اگر یک سطح ایده من نباشد، براساس اصل یاد شده، ممکن نیست متعلق آگاهی و ادراک من واقع شود و اگر هم ایده من باشد، غیرقابل رؤیت است زیرا ایده‌ها قابل رؤیت نیستند. در واقع می‌توانیم ایده یک سطح سبز را داشته باشیم ولی خود این ایده سبز نیست، زیرا ایده سبز وجود ندارد. بر این اساس آیا یک گلوله توپ صدکیلویی وجود دارد؟ شاید، ولی من نمی‌توانم چیزی از آن بدانم. اگر یک گلوله توپ ایده من نباشد، مطابق این اصل، متعلق آگاهی و اندیشه من هم نخواهد بود. ولی اگر باشد، وزنی نخواهد داشت. من می‌توانم ایده‌ای از یک گلوله توپ سنگین داشته باشم و این ایده سنگین نیز خود جزئی از این ایده است؛ ولی این جزء صفت آن کل نیست، چنانکه مثلا آلمان صفت اروپا نیست. نتیجه اینکه:

ای این اصل که تنها ایده‌ها متعلق آگاهی ما هستند نادرست است یا آنکه همه مدرکات عقلی و حسی ما محدود به حوزه ایده هاست، یعنی محدود به همان مدرکات متعلق به آگاهی شخصی. در این صورت من فقط همان جهان درونی خود را خواهم داشت و چیزی از افراد دیگر نمی‌دانم.

عجیب است که موضع هر دو سوی نزاع چگونه با این تاملات فرو می‌ریزد. یک زیست شناس متخصص شناخت حواس را فرض کنیم که مثل هرکس دیگری که در طبیعت تحقیق علمی می‌کند در مرحله نخست از این تصور که آنچه را می‌بیند یا لمس می‌کند ایده های خود او هستند، کاملا دور باشد. برعکس معتقد باشد که انطباعات حسی مناسب‌ترین دلیلان بر وجود اشیاء و اموری که مستقل از حس و خیال یا اندیشه‌اند و متکی بر ادراک و آگاهی شخصی او نیستند. در این صورت او کمتر توجهی به بافتها و گره‌های عصبی به عنوان محتویات و مضامین ادراک و آگاهی خود دارد، بلکه برعکس بر این رای است که آگاهی او مبتنی بر بافتها و گره‌های عصبی است. [یعنی آنها عامل ادراکاند نه محتوای ادراک.] او اثبات می‌کند که شعاعهای نور در چشمش می‌شکنند و با برخورد به انتهای اعصاب بینایی، سبب پیدایش یک تغییر و تحریک می‌شوند.

به این ترتیب چیزی از طریق بافتهای عصبی به گره‌های عصبی منتقل می‌شود. فرآیندهای بعدی در دستگاه عصبی احتمالا در پی این جریان واقع می‌شوند و انطباعات حسی مربوط به رنگها

پدیدار می‌شوند و احتمالا همین‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و آنچه را که ما ایده یک درخت می‌نامیم، پدید می‌آورند. پدیدارهای فیزیکی و شیمیایی و زیست شناختی دیگری هم بین درخت و ایده ما از آن دخالت می‌کنند. تنها آنچه در دستگاه عصبی ما واقع می‌شود مستقیما با آگاهی ما مرتبط است - ای چنین به نظر می‌رسد - و هر بیننده درخت داراندهٔ پدیدارهای خاصی است که در دستگاه عصبی او اتفاق می‌افتند. ممکن است شعاعهای نور قبل از آنکه وارد چشم ما شوند، از طریق یک آیینه منعکس و از هم دور شوند، چنانکه گویی از نقاطی در پشت آیینه آمده بوده اند. در این حالت تاثیر اشعه بر عصبهای بینایی و آثار پس از آن چنان است که گویی اشعه از درختی پشت آیینه آمده و بیهیچ اختلالی به چشم رسیده باشند. بنابراین تصویری درخت مآلا ایجاد خواهد شد، حتی اگر چنین درختی هرگز وجود نداشته بوده باشد. اگر نور به واسطهٔ چشم و اعصاب بینایی شکست هم پیدا کند ممکن است ایده‌ای (تصویری) پدید آید که تصویری هیچ شیئی نباشد.

از طرف دیگر تحریک اعصاب بینایی لزوما به دلیل نور نیست. اگر برقی نزدیک ما زده شود معتقد می‌شویم که شعله هایی را می‌بینیم، حتی اگر برق زدن را ندیده باشیم. در این حالت ممکن است محرک عصب بینایی جریانی الکتریکی باشد که در بدن ما به دلیل جوش برق تولید شده باشد. اگر عصب بینایی همان گونه تحریک شود که با اشعهٔ نورانی ناشی از شعله تحریک می‌شود آن گاه معتقد می‌شویم که شعله‌ها را دیده ایم. همهٔ اینها بستگی به تحریک اعصاب بینایی دارد بدون توجه به اینکه چگونه این تحریک صورت گرفته باشد.

اکنون می‌توانیم گامی پیشتر بیاییم. اعصاب بینایی در واقع به این صورت تحریک نمی‌شوند، بلکه این فقط یک فرض است. ما معتقدیم که چیزی مستقل از ما یک عصب را تحریک می‌کند و به این وسیله یک صورت حسی در ما پدید می‌آورد، ولی واقع امر این است که ما فقط پایان این جریان را که به حوزه آگاهی شخصی ما می‌رسد تجربه می‌کنیم. آیا ممکن نیست که این صورت حسی یا این احساس که ما به تحریک عصبی نسبت می‌دهیم علل دیگری هم داشته باشد، چنانکه خود تحریک عصبی هم ممکن است به طرق مختلف صورت پذیرد؟ اگر آنچه را که در حوزه آگاهی شخصی ما واقع می‌شود ایده می‌نامیم، در واقع ما فقط ایده‌ها را تجربه می‌کنیم نه علل آنها را. و اگر دانشمند بخواهد همه آنچه را که صرفا صورت فرضیه دارد به کناری نهد، تنها ایده‌ها برایش باقی می‌مانند. همه چیز، حتی شعاعهای نور، بافتهای عصبی و ... هم که وی پژوهش خود را از آنجا شروع کرد، به ایده تحویل می‌شود. به این ترتیب او خود بنیادهای آگاهی خویش را درهم می‌ریزد.

آیا همه چیز ایده است؟ آیا هر چیزی باید موجود برای غیر خودش باشد و بدون آن اصلا موجود نشود؟ من خودم را داراندهٔ ایده های خود می‌دانم ولی آیا من خودم هم یک ایده نیستم؟ چنین به نظرم می‌رسد در یک صندلی راحت لم داده باشم چنانکه گویی بتوانم نوک یک جفت چکمهٔ براق، قسمت زانوان یک شلوار، یک جلیقه، دکمه‌ها، بخشی از یک ژاکت خصوصا آستینهای ژاکت، دو دست، چند تار موی ریش و طرح مبهم بینی خود را ببینم. آیا من خود مجموعهٔ این صور حسی مرکبم، یعنی ایده مترکب؟ همچنین این طور به نظرم می‌رسد که گویا می‌زی را هم در آن طرف می‌بینم. آن هم یک ایده است. من خودم هم در واقع تفاوت زیادی با میزم ندارم، زیرا مگر من هم مجموعه‌ای از آن انطباعات حسی، یعنی یک ایده نیستم. ولی در این صورت داراندهٔ این ایده‌ها کجاست؟ چگونه می‌توان یکی از این ایده‌ها را جدا کرد و به عنوان داراندهٔ بقیه برگزید؟ چرا این ایده منتخب باید همانی باشد که من دوست دارم آن را «من» بنامم؟ آیا همان ایده را که میز خواندم، نمی‌توانم به این عنوان [یعنی «من»] انتخاب کنم؟ بعد از همه اینها، اصلا چرا ایده‌ها محتاج داراندهٔ هستند؟ داراندهٔ ایده‌ها باید چیزی باشد که ذات و اساس از خود ایده‌ها که داشته شده‌اند متمایز باشد؛ یعنی چیزی مستقل که نیازمند داراندهٔ نباشد. اگر همهٔ چیز ایده باشد، دیگر داراندهٔ ایده‌ها وجود نخواهد داشت. بار دیگر راه دو سوی نزاع بیاعتبار شد. اگر داراندهٔ ایده‌ها وجود نداشته باشد، ایده‌ها هم وجود نخواهند داشت، زیرا ایده‌ها محتاج داراندهاند و بدون آن، ممکن نیست موجود شوند. اگر حکمران نباشد، رعیتی هم نخواهد بود. اگر داراندهای در کار نباشد، وابستگی و تعلقی که ناچار به احساس در مقابل احساس کننده

نسبت می‌دهیم نیز از بین خواهد رفت. در این صورت آنچه را که ایده نامیدیم، شیء مستقل خواهد بود. دلیل هم نخواهیم داشت که وصفی خاص برای شیئی که آن را «من» نامیدم قائل شویم.

ولی آیا چنین چیزی ممکن است؟ آیا وجود تجربه بدون تجربه کننده ممکن است؟ این نمایش بدون تماشاچی چگونه نمایشی است؟ آیا وجود درد بدون شخص دردمند ممکن است؟ درد با احساس شدن همراه است و با احساس شدن هم احساس کننده. ولی در اینجا چیزی هست که ایده من نیست و معالوصف می‌تواند متعلق ادراک من و اندیشه من باشد، یعنی همان خود من. از طرف دیگر آیا ممکن است من بخشی از مضامین و محتویات حوزه ادراک شخصی خودم باشم، در حالی که بخش دیگر آن احتمالا صورت محسوس [ایده] ماه باشد؟ آیا وقتی که می‌گویم من در حال دیدن ماه هستم ممکن است چنین چیزی اتفاق افتد؟ در این صورت بخش نخست این حکم مشتمل بر یکی آگاهی است و بخشی از این آگاهی بار دیگر خود من هستم و همینطور. معالوصف، این مطلب کاملا نامتصور است که من بدین شکل در درون خودم باشم، مانند بینهایت جعبه که یکی در درون دیگری باشد. زیرا در آن صورت تنها یک من در بین نیست بلکه تعداد بینهایت من لازم است. من ایده خودم نیستم. و وقتی که تصدیقی را در مورد خودم مطرح می‌کنم، مثلا این تصدیق را که در حال حاضر هیچ دردی احساس نمی‌کنم، این داوری در مورد چیزی است که مضمون و محتوای آگاهی من نیست، ایده من نیست، بلکه در مورد خود من است. بنابراین ضروری نیست آنچه در موردش مطلبی اظهار می‌کنم ایده من باشد. ولی ممکن است اشکال شود که اگر من تصور می‌کنم که همین الآن دردی ندارم، آیا کلمه «من» اشاره به چیزی در محتوای آگاهی من ندارد و آیا همان چیز یک ایده نیست؟ ممکن است چنین باشد، ممکن است یک ایده خاص در آگاهی با ایده کلمه «من» همراه باشد، ولی در این صورت، این هم ایده‌ای خواهد بود بین سایر ایده‌ها و دارنده آن من هستم، چنانکه دارنده ایده‌های دیگری نیز هستم. من از خودم ایده‌ای دارم ولی با ایده خودم یکی نیستم. باید بین چیزی که محتوا و مضمون آگاهی من یعنی ایده من است با چیزی که متعلق اندیشه من است به دقت فرق گذاشت. پس این اصل که فقط آنچه متعلق به مضمون و محتوای آگاهی من است، ممکن است متعلق ادراک من، اندیشه من واقع شود، اصلی است کاذب.

اکنون راه برای تصدیق این امر روشن شده است که کس دیگری هم دارنده مستقل ایده‌هایی است. من از این شخص ایده‌ای دارم، ولی ایده او را با خود او اشتباه نمی‌کنم. اگر مطلبی درباره بردارم بیان کنم، درباره ایده‌ای که از او دارم نیست.

مریضی که دردی دارد، دارنده درد خود است، ولی پزشکی که او را معالجه می‌کند و در پی یافتن علت درد است، دارنده آن درد نیست. او تصور نمی‌کند که با بیحس کردن خودش، می‌تواند آن درد را تسکین بخشد. کاملا محتمل است که در ذهن پزشک ایده‌ای باشد که درست دلالت بر درد شخص دردمند کند، ولی این خود درد نیست، این آن چیزی نیست که پزشک درصدد از بین بردن آن است. این پزشک ممکن است با پزشک دیگری هم مشورت کند. در اینجا باید سه امر را از یکدیگر تمیز داد: اول، دردی که شخص دردمند دارنده آن است؛ دوم ایده‌ای که پزشک نخست از این درد دارد؛ سوم ایده پزشک دوم از درد. این ایده آخر، در واقع متعلق به محتوای آگاهی پزشک دوم است، ولی متعلق تامل و تحقیق او نیست بلکه به امر تامل کمک می‌کند، چنانکه یک نقاشی هم ممکن است چنین باشد. درد شخص دردمند، متعلق مشترک اندیشه هر دو پزشک است، ولی هیچ یک خود درد را دارا نیستند. از اینجا می‌توان فهمید که نه تنها یک شیء بلکه یک ایده هم ممکن است شیء مشترک اندیشه برای افرادی باشد که آن ایده را دارا نیستند.

به نظر من مطلب به این صورت وجهی معقول می‌یابد. اگر انسان نتواند بیندیشد و نتواند چیزی را که خودش دارنده آن نیست به عنوان متعلق و موضوع اندیشه خود اخذ کند، وی دارای جهانی درونی و نه بیرونی خواهد بود. ولی آیا این امر مبتنی بر یک اشتباه نیست؟ تصور من این است که ایده‌ای که همراه با کلمه «بردارم» در ذهن دارم، دارای امابازاء و منطبق بر چیزی است که آن ایده من نیست و چیزی است که می‌توانم درباره اش سخنی بگویم. ولی آیا محتمل نیست که در این مورد

هم دچار اشتباه باشم؟ چنین اشتباهاتی اتفاق میافتد. در این مورد ما علی رغم خواستهٔ خودمان، دچار خیالبافی میشویم. بله واقعا اینطور است. در همان مرحلهای که به یک محیط بیرونی دست پیدا میکنیم، خود را در معرض چنین اشتباهی قرار میدهیم. در اینجا مواجه با اختلاف بیشتری بین جهان درونی خودمان و جهان بیرونی میشویم. [مثلا] تردیدی ندارم که یک احساس بصری از رنگ سبز دارم، ولی چنین یقینی در اینکه یک برگ درخت لیمو را میبینم، ندارم. اما علی رغم نظریات مشهور، ما در مورد جهان درونی تردیدی نداریم، در حالی که در تفرج جهان خارج، به هر رو تردید دست از سرمان برنمی دارد. با اینهمه در بسیاری موارد، تشخیص احتمال از یقین دشوار است، و به این ترتیب است که میتوانیم با جرات و جسارت در مورد اشیاء جهان خارج داوری کنیم و اگر نخواهیم که به خطر بزرگتری دچار شویم، باید حتی با احتمال خطر اشتباه، چنین جسارتی بورزیم.

از ملاحظات فوق چنین نتیجه میگیریم: این طور نیست که همهٔ متعلقات ادراک ما، ایده باشند. من که دارندهٔ ایده هایم هستم، خودم یک ایده نیستم. اکنون هیچ چیز مرا از تصدیق این امر که اشخاص دیگر هم دارندهٔ ایده هایی هستند باز نمیدارد، همان طور که من خودم چنینم. و هنگامی که این امکان داده شود، احتمال بسیاری قوی خواهد بود، آن قدر قوی که به عقیدهٔ من دیگر قابل تشخیص از یقین نیست. در غیر این صورت آیا علمی به نام تاریخ وجود خواهد داشت؟ آیا تمامی نظریات اخلاقی و حقوقی فرو نخواهد ریخت؟ از دین چه باقی میماند؟ علوم طبیعی نیز تنها به صورت افسانه گوییهایی مثل اخترگویی و کیمیاگری درخواهند آمد. پس تاملات و تدقیقاتی را که بر مبنای فرض وجود انسانهای دیگر غیر از من که میتوانند شیء واحدی را مورد ملاحظه قرار دهند مطرح کردم، بدون هیچ گونه ضعف و خلل اساسی به قوت خود باقی خواهند ماند.

همه چیز ایده نیست. بنابراین میتوانم به وجود اندیشهها به عنوان اموری مستقل از من نیز قائل باشم؛ دیگران هم درست مانند من میتوانند آنها را بفهمند. من میتوانم دانشی داشته باشم که بسیاری افراد دیگر هم میتوانند در جستجوی آن با من سهیم باشند. ما آن طور که دارندهٔ ایدهها هستیم، دارندهٔ اندیشهها نیستیم. بدان گونه که دارای یک انطباع حسی هستیم، دارای یک اندیشه نیستیم. از آن طرف، همان طور که یک ستاره را مثلا میبینیم، یک اندیشه را نمیبینیم. بنابراین مقتضی است در این مورد اصطلاح خاصی را انتخاب کنیم؛ کلمهٔ «فراچنگ آوردن» به درد این کار میخورد. (23) برای فراچنگ آوردن اندیشهها باید یک قوهٔ ذهنی مخصوص هم وجود داشته باشد، قوهٔ اندیشیدن.

در اندیشیدن ما اندیشهها را ایجاد نمیکنیم، بلکه آنها را به چنگ میآوریم. زیرا آنچه را که اندیشه نامیدهٔ ما، بیشترین ارتباط را با صدق دارد. آنچه را که من صادق میدانم، کاملا مستقل از اینکه من آن را صادق بدانم، یا حتی به آن بیندیشم، صادق است. «واقعیت، واقعیت، واقعیت »، این گونه دانشمندان فریاد برمی آورد اگر بخواهد بنیادی استوار برای علم فراهم آورد. واقعیت چیست؟ اندیشهای است که صادق است. ولی دانشمند، مطمئنا چیزی را که وابسته به حالات متغیر آگاهی افراد باشد، مبنای استواری برای علم نمیداند. کار علم خلق و ایجاد اندیشه های صادق نیست، بلکه کشف آنهاست. ستاره شناس میتواند یک قضیهٔ صادق ریاضی را در مورد تحقیقات مربوط به حوادث بسیار دور گذشته که در زمان وقوعشان کسی - لااقل در روی زمین - نبوده که آنها را بداند، به کار برد. وی از آن روی میتواند چنین کند که صدق اندیشه بیزمان است. بنابراین ممکن نیست آن صدق با کشف شدنش به وجود آمده باشد.

همه چیز ایده نیست. در غیر این صورت باید روانشناسی شامل همهٔ علوم دیگر باشد، یا لااقل دارای نهایی دربارهٔ همهٔ علوم روانشناسی باشد. در غیر این صورت باید روانشناسی بر منطق و ریاضیات هم حکومت داشته باشد. ولی اشتباهی بزرگتر از این نیست که ریاضیات را تابع روانشناسی کنیم. نه منطق و نه ریاضی وظیفهٔ تحقیق در حالات ذهن و مضامین و محتویات آگاهی را که فرد دارندهٔ آنهاست، بر عهده ندارند. شاید بتوان وظیفهٔ آن دو را تحقیق در ذهن (24) و نه اذهان

دانست.

به چنگ آوردن یک اندیشه مسبوق به وجود کسی است که آن را به چنگ بیاورد، به آن بیندیشد؛ آن کس دارندهٔ این عمل اندیشیدن است، نه دارندهٔ اندیشه. گر چه اندیشه به محتوای آگاهی اندیشنده تعلق ندارد، ولی باید در آگاهی او چیزی وجود داشته باشد که معطوف به اندیشه باشد. ولی نباید چنین چیزی را با خود اندیشه اشتباه گرفت؛ چنانکه صورت فلکی پرسیاوش با ایده‌ای که کسی از آن در ذهن دارد یکی نیست. یک اندیشه نه متعلق به جهان درونی ماست و نه به جهان بیرونی، یعنی جهان محسوسات.

این نتایج، هر چند هم که محصول طبیعی بحث باشند، بیحرف و حدیث مورد قبول واقع نمی‌شوند. به گمان من بعضی‌ها کسب اطلاعات در مورد چیزهایی را که متعلق به جهان درونی ما نیستند، جز از طریق ادراک حسی ناممکن می‌دانند. غالبا ادراک حسی را مطمئن‌ترین و حتی تنها منبع شناخت چیزهایی که متعلق به جهان درونی ما نیستند، می‌دانند. ولی به چه حقی چنین عقیده‌ای دارند؟ زیرا صورت محسوس جزء ذاتی ادراک حسی است، و آن هم بخشی از جهان درونی است. در هیچ موردی دو نفر یک صورت محسوس ندارند، هر چند که ممکن است صور محسوس مشابهی داشته باشند. صور حسی به تنهایی جهان خارج را به ما نشان نمی‌دهند. شاید موجودی باشد که بدون دیدن ای لمس کردن چیزها، صور حسی آن‌ها را داشته باشد. اینکه من فلان درخت را در همانجا که هست می‌بینم، چگونه اتفاق می‌افتد؟ این البته مبتنی بر صورت محسوسی است که من دارم، همچنانکه مبتنی بر نوع خاصی از دیدن است یعنی دیدن با دو چشم. به بیان فیزیکی، روی هریک از دو پرده شبکیه تصویری خاصی به وجود می‌آید. کس دیگری همان درخت را در همان مکان می‌بیند، او هم دو تصویری بر روی شبکیه دارد که مشخص کنندهٔ دو صورت حسی اند. در نتیجه صور مرئی ما دو نفر نه تنها یکی نیستند، بلکه مشخصا متفاوت از یکدیگرند. در عین حال ما هر دو در عالم خارج به یک طرف [به طرف درخت] حرکت می‌کنیم. م

مطمئنا داشتن صور حسی برای دیدن چیزها ضروری است ولی کافی نیست. آنچه باید به آن افزوده شود امر محسوس نیست و معلوم آنچه در جهان خارج را به روی ما می‌گشاید همین است؛ زیرا بدون این امر غیرمحسوس هرکس در جهان درونی خویش محبوس می‌ماند. چون همین امر غیرمحسوس عامل قطعی است، ممکن ست بتواند حتی بدون کمک صور حسی نیز ما را به خارج از جهان درونی راهنمایی کند و برفراز آوردن اندیشه‌ها قادر سازد. در خارج از جهان درونی خودمان، باید بین جهان انباشته از اشیاء محسوس و حوزهٔ امور غیرمحسوس تمایز قائل شویم. برای شناخت هر دو حوزه محتاج چیزی غیرمحسوسیم، ولی برای ادراک حسی اشیاء، محتاج صور حسی نیز هستیم و این صور نیز کاملا متعلق به جهان درون ما هستند. بنابراین تفاوت راه‌های شناخت اشیاء و شناخت اندیشه‌ها، عمدتا مربوط به خود آن‌ها [اشیاء و اندیشه ها] نیست بلکه مربوط به جهان درونی ماست. به نظر من این تفاوت چندان مهم نیست که مانع از مطرح شدن اندیشه به عنوان امری که متعلق به جهان درونی نیست، بشود.

اندیشه مسلما از نوع چیزهایی که معمولا «بالفعل» نامیده می‌شوند نیست. جهان فعلیت، جهانی است که در آن این شیء بر آن یک عمل کرده، تغییرش می‌دهد و خود نیز متقابلا از آن اثر پذیرفته، تغییر می‌یابد. همه اینها فرآیندی است که در زمان رخ می‌دهد. ما معمولا چیزی را که بیزمان و بیتغییر باشد، بالفعل نمی‌دانیم. آیا یک اندیشه متغیر است؟ آیا بیزمان است؟ مطمئنا اندیشه‌های که آن را در قالب قضیه فیثاغورس بیان می‌کنیم، بیزمان و همیشگی و بیتغییر است. ولی مگر اندیشه هایی وجود ندارند که امروز صادق‌اند و شش ماه بعد کاذب؟ مثلا این اندیشه که این درخت پوشیده از برگ‌های سبز است، مطمئنا شش ماه بعد کاذب خواهد بود. نه، زیرا این همان اندیشه اولی نیست. کلمات «این درخت پوشیده از برگ‌های سبز است» به تنهایی برای تشکیل اندیشه کافی نیستند، زیرا زمان افعال سخن نیز جزء آن است. بدون مشخص کردن زمان، اندیشه کامل وجود ندارد، یعنی اینکه اصلا اندیشه‌ای وجود ندارد. فقط گزاره‌ای که در آن زمان

مشخص باشد، گزاره‌ای که از هر جهت کامل باشد، مبین یک اندیشه است. و اگر چنین اندیشه‌ای امروز صادق باشد، نه فقط امروز و فردا بلکه همیشه صادق است. بنابراین زمان حال در عبارت «صادق است» به زمان گوینده اشاره نمی‌کند، بلکه زمانی است بی‌زمان، اگر بتوان چنین گفت. اگر فقط از گزاره های اخباری استفاده کنیم و از کاربرد واژه «صادق» بپرهیزیم، دو چیز را باید از یکدیگر تمیز دهیم: بیان اندیشه و تصدیق. مشخص کردن زمان که ممکن است در گزاره آمده باشد، فقط مربوط به اندیشه است؛ صدق که با استفاده از هیات اخباری و تصدیقی گزاره آن را می‌فهمیم، بی‌زمان است. مطمئنا ممکن است کلمات واحدی به دلیل تغییری تدریجی زبان، معنای دیگری پیدا کرده، اندیشه دیگری را بیان کنند، ولی به هر حال این تغییری مربوط به حوزه زبان است [نه اندیشه ها].

ولی وجود امری دائمی و تغییرناپذیری که نه بتوان بر آن تاثیری گذاشت و نه او بر ما تاثیری گذارد، برای ما چه ارزشی دارد؟ چیزی که به طور کلی و از هر جهت بیاثر است تهی از فعلیت است و تا آنجا که به ما مربوط است، اصلا موجود نیست. حتی امر بی‌زمان هم اگر نسبتش با ما مورد‌نظر باشد، باید به طریقی با اموز زمانی درآمیزد. اگر من یک اندیشه را هرگز به چنگ نیاورم چه نسبتی با من خواهد داشت؟ با به چنگ آوردن یک اندیشه است که من نسبتی با آن می‌یابم و او نیز نسبتی با من. ممکن است اندیشه‌ای را که امروز به نحو خاصی ادراک می‌کنم، دیروز به این صورت ادراک نکرده باشم. البته در اینجا بی‌زمانی محض مورد نظر نیست. اما ممکن است که ما بخواهیم بین اوصاف ذاتی و غیرذاتی تفاوت قائل شویم و چیزی را بی‌زمان بدانیم که تغییرات وارد بر آن تنها اوصاف غیرذاتی اش را تغییر دهند. صفت یک اندیشه در صورتی غیرذاتی است که همان به چنگ آوردنش به وسیله دیگران ای نتیجه آن باشد.

یک اندیشه چگونه عمل می‌کند؟ به این طریق که به چنگ آورده شود و به عنوان یک امر صادق اخذ شود. این فرآیندی در جهان درون اندیشنده است که ممکن است نتایج دیگری هم در جهان درونی داشته باشد، و هم چنین ممکن است به قلمرو اراده وارد شود و در جهان خارج هم خود را آشکار سازد. مثلا اگر من اندیشه‌ای را که با قضیه فیثاغورس بیان می‌شود فرا‌چنگ آورم، ممکن است نتیجه این باشد که آن را به عنوان یک قضیه صادق بشناسم و علاوه بر آن از قضیه یادشده برای گرفتن تصمیم نیز استفاده کنم، که منجر به شتاب پیدا‌کردن جرمی شود. این نشان می‌دهد که اعمال ما چگونه به وسیله اندیشیدن و داوری هدایت می‌شوند. بیشترین تاثیر انسانها بر یکدیگر از طریق اندیشه‌ها صورت می‌گیرد. مردم از طریق اندیشه‌ها با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. آنها چگونه چنین می‌کنند؟ آنها در همین جهان خارج تغییراتی ایجاد می‌کنند و این تغییرات هم در معرض احساس و ادراک دیگران قرار می‌گیرد و این امکان را به آنها می‌دهد که یک اندیشه را به چنگ آورند و آن را به عنوان اندیشه‌ای صادق اخذ کنند. آیا ممکن است حوادث بزرگ تاریخ جهان بدون وساطت اندیشه‌ها رخ داده باشد؟ ولی ما اوصاف اندیشه‌ها را اموری که فعلیت ندارند می‌دانیم؛ زیرا آنها ظاهرا کاری با حادثه‌ها ندارند، در حالی که اندیشیدن، داوری، بیان کردن، ادراک کردن و به طور کلی عمل کردن اموری هستند که مربوط به انسانها هستند.

چقدر فعلیت یک چکش با فعلیت یک اندیشه متفاوت است! چقدر دادن چکش به کسی از دادن اندیشه به او متفاوت است! چکش از اختیار کسی به دیگری منتقل می‌شود، به چنگ گرفته می‌شود، فشار را تحمل می‌کند و بدین ترتیب موقعیت اجزایش از جهت مکان و موضع تغییر می‌یابد. هیچ یک از اینها در مورد اندیشه صادق نیست. اندیشه با انتقال یافتن از کنترل انتقال دهنده خارج نمی‌شود، زیرا انسان اصلا کنترلی بر آن ندارد. وقتی اندیشه‌ای به چنگ آید، در آغاز فقط تغییری در جهان درونی کسی که آن را به چنگ آورده ایجاد می‌کند، ولی از حیث ماهیت خودش همچنان دست نخورده باقی می‌ماند، زیرا تغییراتی که در آن ایجاد می‌شود فقط در اوصاف غیرذاتی آن است. در اینجا چیزی که آن را در همه فرآیندهای فیزیکی در همه جا مشاهده می‌کنیم وجود ندارد - تاثیر متقابل. اندیشه‌ها یکسره خالی از فعلیت نیستند ولی فعلیت آنها با فعلیت اشیاء فرق دارد. فعلیت آنها با عمل اندیشنده تحقق می‌یابد و بدون آن، لااقل تا آنجا که علم ما می‌رسد،

همچنان بی‌تاثیر باقی خواهند ماند. با این‌همه شخص اندیشنده آن‌ها را نمی‌آفریند، بلکه آن‌ها را چنان‌که هستند اخذ می‌کند. اندیشه‌ها می‌توانند بدون این‌که اندیشنده‌ای آن‌ها را به چنگ آورد صادق باشند، و حتی در این صورت هم کاملا خالی از فعلیت نیستند، لااقل اگر ممکن باشد که به چنگ آورده شوند و به این ترتیب به فعلیت برسند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. عنوان مقاله به آلمانی " "Der Gedanke است که در انگلیسی به " "Thoughts ترجمه شده است. منظور فرگه از " " Der Gedanke معنای جمله است که ما در ترجمه آن «اندیشه» را به کار برده ایم.

۲. Cologne Cathedral

۳. چنان‌که می‌گویند: حکم چیزی است که صادق یا کاذب باشد؛ در واقع من واژه اندیشه را کم یا بیش به معنای حکم در نوشته های منطق دانان به کار می‌برم. امیدوارم بعد از این روشن شود که چرا واژه «اندیشه» را برگزیده ام. به این نوع تبیین از حکم که مبتنی بر تقسیم آن به صادق و کاذب است اشکال کرده‌اند و گفته‌اند که در بین تقسیم‌های مربوط به حکم، کم محتواترین آن‌هاست. ولی من نمی‌دانم به دست دادن تبیینی از طریق این تقسیم چه اشکال منطقی دارد. اگر چنان‌که گفتم، این واژه «صادق» باشد که در منطق راه را نشان می‌دهد، شاید بعدا معلوم شود که تقسیم یاد شده کم اهمیت نیست.

۴. کلمه «جمله» را به معنایی که در دستور زبان به کار می‌برند، به کار نمی‌برم. در دستور زبان جمله، جمله های پیرو را نیز در برمی گیرد. اما جمله پیرو اغلب به تنهایی معنایی ندارد که بتوان از صدق یا کذب آن سؤال کرد، در صورتی که جمله مرکب که شامل جمله پیرو است چنین معنایی دارد.

۵. کلمه استفهام در زبان‌های اروپایی معمولا در آغاز جمله قرار می‌گیرد، برعکس فارسی که کلمه استفهام معمولا پس از مستفهم عنه می‌آید. - م.

۶. مراد فرگه این است که مثلا وقتی می‌پرسیم حسن کجاست، پاسخ می‌شنویم در خانه است. با این پاسخ نهایتا به جمله حسن در خانه است دست پیدا می‌کنیم که جمله‌ای صادق است. - م.

۷. چنان‌که حکمای اسلامی نیز گفته اند، صدق یا کذب گاهی به عنوان صفت کلام اخذ می‌شود و گاهی به عنوان صفت متکلم. و در اینجا نظر به صفت کلام بودن آن دو است. ر.ک. المطول فی شرح تلخیص المفتاح. سعدالدین مسعود التفتازانی، طبع افست، مکتبة الداوری، قم، بی‌تا، ص 38. - م.

۸. چنین به نظر می‌رسد که تاکنون بین قضیه و حکم به درستی تمایز نهاده نشده است. شاید مسامحه مربوط به نارسایی زبان باشد. زیرا در جمالت خبری هیچ جزئی که دلالت بر تصدیق کند وجود ندارد. این‌که در جمله خبری تصدیق هم وجود دارد از هیات خبریه کلام فهمیده می‌شود. در زبان آلمانی این امتیاز هست که جمالت تبعی از جمالت اصلی از طریق ترتیب کلمات متمایز می‌شوند. در این مورد باید به خاطر داشت که یک جمله تبعی هم ممکن است مشتمل بر تصدیق باشد. ولی غالبا نه جمله تبعی و نه جمله اصلی، هیچ یک به تنهایی مبین یک اندیشه نیستند، بلکه جمله مرکب از آن‌ها مبین اندیشه است.

۹. به گفته تفتازانی: حق مطلب، چنان‌که بعضی از محققان گفته اند، آن است که همه جملات خبری از جهت لفظ جز بر صدق دلالت ندارند و کذب هم مدلول جمله نیست بلکه نقیض صدق است. تفتازانی، پیشین، ص 44 و اگر جمله خبری خودش چنین دلالتی دارد، افزودن قید صادق بر

آن زائد خواهد بود. - م.

۱۰. به گفته اصولیون مانند: فهیئة الجملة الحملیة تدل علی الهویة التصدیقیة. منهاج الوصول الی علم الاصول، امام خمینی (ره)، ج 1، ص 117.

۱۱. به گفته تفتازانی: صدق و کذب، چنانکه شیخ گفته است، به آنچه که متکلم درصدد اثبات ای نفی آن است مربوط میشود. عین عبارت او چنین است: ثم الصدق و الکذب کما ذکره الشیخ انما یتوجهان الی ما قصد المتکلم اثباته او نفیه. - مدرک پیشین، ص 43.

۱۲. مثلا به جای جملهای که میگوید «کتاب را به من داد» گفته شود «من کتاب را دریافت کردم.» - م.

۱۳. Dr Gustav Lauben

۱۴. Leo Peter

۱۵. Rudolph Lingens

۱۶. Herbert Garner

۱۷. من در اینجا موقعیت خوبی را که یک معدن شناس در مقابل مخاطبانش دارد و قطعهای سنگ خارا را به عنوان نمونه به آنها نشان میدهد دارا نیستم. من نمیتوانم یک اندیشه را در کف دستان خوانندگانم قرار دهم و از آنها بخواهم که همه اطراف و جوانب آن را به دقت ملاحظه کنند. چیزی که فی نفسه قابل ادراک با حواس نیست (یعنی همان اندیشه) به خواننده ارائه میشود - و من هم باید به همین مقدار قانع باشم - اندیشههای که در قالب محسوس زبان گنجانده شده است. جنبه تصویری زبان مشکلاتی ایجاد میکند. همیشه امور محسوس دخالت میکنند و عبارات را تصویری و اناچار نامناسب میسازند. بنابراین همیشه باید با زبان جنگید و من نیز ناچارم که ذهن خود را به زبان مشغول کنم، اگر چه در اینجا هدف من زبان نیست. امیدوارم توانسته باشم برای خوانندگان روشن کنم که منظور من از «اندیشه» چیست.

۱۸) یعنی این قضیه که در یک مثلث قائم الزاویه، مجذور وتر برابر با مجموع مجذور دو ضلع دیگر است. - م.

۱۸. The Pythagorean theorem

۱۹. My Pythagorean theorem

۲۰. His Pythagorean theorem

۲۱. کسی که چیزی را میبیند، هم ایدهای از آن دارد و هم اندیشهای از آن کسب میکند. وقتی که اندیشهای را کسب میکند ای به آن میاندیشد آن را نمیآفریند، بلکه فقط در ارتباطی خاص با چیزی قرار میگیرد که قبلا وجود داشته است. ارتباطی کاملا متفاوت از دیدن یک چیز یا داشتن ایدهای از آن.

۲۲. اصطلاح فرانچنگ آوردن نیز به همان اندازه «محتوای آگاهی» استعاری است. طبع زبان اجازه استفاده از واژه دیگری را نمیدهد. مطمئنا آنچه را که در دست دارم میتوانم محتوای دست من دانست ولی در عین حال، آن به معنایی کاملا متفاوت و بیگانه تر از اینکه گوشت و استخوان دست من و

حرکات آن‌ها محتوای دست مرا تشکیل می‌دهند، محتوای دست من است.

۲۳. The mind

دانلود مقاله فارسی از:

https://hawzah.net/fa/Article/View/88180/

بازبینی #2
ایجاد شده 10 آوریل 2025 15:02:55 توسط ... .
به روزرسانی شده 10 آوریل 2025 15:27:29 توسط ... .