

سیر حکمت در اروپا

نگارش: محمد علی فردوسی



انتشارات زوار

تهران - شاه آباد

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا ماژده هفدهم

جلد اول

مدیل بترجمه گفتار دکارت فیلسوف نامی فرانسوی

گارش
محمد علی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زوار

تهران - شاه آباد

تهران ۱۳۴۴

چاپ تهران منصور

فهرست مطالب

صفحه

فصل اول : حکمای پیش از سقراط

نش	-بیباچه چاپ دوم
۱	آغاز حکمت در مشرق زمین
۱	ظهور حکمت در یونان
۲	حکمای هفتگانه
۳	حکمای ایونی - فالس ملطی
۴	انکسیمندروس
۴	انکسیمانوس
۴	هرقلیطوس
۶	فیثاغوریان
۸	انباذقلس
۸	ذیمقراطیس
۹	انکساغورس
۱۰	تلمیمیان و طبیعیان
۱۰	کسینوفانوس
۱۱	برمانیدس
۱۲	زینون
۱۳	حکمای الثات
۱۳	سوفسطائیان
	فصل دوم : سقراط و افلاطون و ارسطو
۱۵	۱ - سقراط
۱۸	۲ - افلاطون
۲۸	۳ - ارسطو یا ارسطاطالیس
۳۳	خلاصه فلسفه اولی
۳۹	خلاصه حکمت طبیعی
۴۳	خلاصه علم اخلاق ارسطو
۴۸	خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

فهرست مطالب

صفحه

فصل سوم : متأخرین از حکمای قدیم

۵۳	ابیقور
۵۵	کلبیها و رواقیها
۵۹	شکاگان

فصل چهارم : حوزه علمی اسکندریه و دوره رومیان

۶۰	۱ - حوزه علمی اسکندریه
۶۳	۲ - حکمای روم
۶۴	لوکرسیوس
۶۴	کیکرو «سیرون»
۶۴	سنکا
۶۵	ایپکتیتوس
۶۶	مارکوس اورلیوس
۶۷	۳ - افلاطونیان اخیر

فصل پنجم : علم و حکمت در اوایل قرون وسطی

۷۷	۱ - آباء دین مسیح
۸۱	۲ - دوره فترت
۸۳	۳ - نهضت علمی اسلامی
۸۴	۴ - مقدمه نهضت علمی اروپائیان
۸۸	فصل ششم : اسکولاستیک
۱۰۳	فصل هفتم : تجدید حیات علم و ادب
۱۱۰	فصل هشتم : فرانسیس بیکن
	فصل نهم : دکارت

۱۲۲	بخش اول - زندگانی دکارت و مصنفات او
۱۳۱	بخش دوم - مقام علمی و فلسفه دکارت
۱۳۴	۱ - روش دکارت در تحصیل علم

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۴۳	۲- اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازه خود گرفته است
۱۴۶	۳- فلسفه دکارت در الهیات و طبیعیات
۱۴۸	الهیات
۱۵۸	طبیعیات
۱۶۴	علم اخلاق

ضمیمه

رسالة گفتار در روش راه بردن عقل «کلام دکارت»

۱۸۰	بخش اول
۱۸۸	بخش دوم
۱۹۸	بخش سوم
۲۰۶	بخش چهارم
۲۱۴	بخش پنجم
۲۳۰	بخش ششم

دیباچه چاپ دوم

بنام خدای بخشنده مهربان

چند سال پیش برای اشتغال با امری علمی که ضمناً سود ابناء نوع در آن متصور باشد بترجمه رساله کوچکی که معروف ترین اثر دکارت فیلسوف نامی فرانسوی میباشد دست بردم و پس از انجام برخوردارم باینکه این رساله بکسانیکه از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند چندان بهره ای نمیدهد پس برای مزید فایده مقدمه ای بر آن افزودم و سیر حکمت را در اروپا از عهد باستان تا زمان دکارت باختصار در آن باز نمودم و بچاپ رسانیدم اینک نسخه آن کتاب نایاب شده و چنین مینماید که تجدید چاپش روا باشد پس چون دیدم مقدمه ای که در سیر حکمت نگاشته ام پسند خاطر دانش طلبان گردیده تا آنجا که آرزومند شده اند که دنباله آن نیز برای نمودار ساختن سیر حکمت از زمان دکارت تا کنون نگاشته شود باین نظر تصرفات و اضافاتی در آن مقدمه بعمل آورده آنرا جلد نخستین از سیر حکمت در اروپا قرار دادم و ترجمه رساله دکارت را هم چنانکه بود ضمیمه آن ساختم و امیدوارم بزودی جلد دوم کتاب را نیز مشتمل بر سیر حکمت در اروپا پس از دکارت بنظر ارباب ذوق برسانم چنانکه بتوانند از سراسر تاریخ فلسفه اروپا اجمالاً آگاه شوند و از خداوند در این امر توفیق میخواهم .

محمد علی فروغی

تیرماه ۱۳۱۷

فصل اول

حکمای پیش از سقراط

هر چند هنوز این مسئله حل نشده ، و شاید هیچگاه به درستی روشن نشود که تمدن و دانش ، و حکمت در کدام نقطه روی زمین آغاز کرده است . ولیکن تمدنی که امروزه دستیاری اروپائیان در

جهان برتری یافته، بی گمان دنباله آن
آغاز حکمت از
است که یونانیهای قدیم بنیاد نموده و آنها
مشرق زمین است
خودمبانی و اصول آن را از ملل باستانی

مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلدان و ایران و هندوستان دریافت نموده اند. هنگامی که یونانیان در خط علم و هنر افتادند، و بنا گذاشتند که آن را از ملل شرق فراگیرند آن اقوام از دیرگاهی در راه تمدن قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده و مراحل مهم پیموده بودند، ولیکن قوم پراستعداد یونان جمله و ما حاصل آن معلومات را گرفتند و در قالب ذوق سرشار خود ریخته تحقیقات عمیق نیز بر آن افزوده بهمه رشته های ذوقیات و معقولات صورتی چنان بدیع دادند که اقوام دیگر خاصه مردم اروپا و آسیای غربی خوشه چین خرمن آنها گردیده و از آن چشمه زلال بهره بردند .

جنبش یونانیان در امور علمی و عقلی و ذوقی، به درستی از دوهزارو پانصد سال پیش از این آغاز کرده و در همه انواع بروزات ذهن و طبع

انسانی آثار زیبایی گرانها به یادگار گذاشته است لیکن در اینجاستنها به معقولات میبردازیم و بذوقیات نظر نمی اندازیم چه

ظهور حکمت
در یونان

آن خودبختی جداگانه و داستانی دراز است .
 نخست می بینیم یونانیان، مانند ملل دیگر باستان درباره زمین و
 آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و آب و هوا و غیر آن تصویری دارند
 که معتقدات دینی آنهاست و مبتنی بر این است که موجودات عالم
 و آثار طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباشند و بعضی شایسته
 پرستش و برخی درخور پرهیزند . بمرور زمان در ذهن آن مردم
 رتبه خداوندی از عین موجودات برداشته شد و برای هر يك رب النوعی
 فرض کردند که صفات و حالات و حوائج و نفسانیات بشر را شدیدتر و
 قوی تر دارا میباشند و مردمان دنیا بازیچه هوا و هوس آن ها
 هستند و عبادات و آداب دینی برای جلب رأفت و دفع شر ایشان
 است .

آن عقاید که در واقع اساطیر است ، تا زمانیکه دین مسیح در اروپا
 عمومیت نیافته بود شیوع داشت و عوام بلکه بسیاری از خواص بمقتضای
 آنها عملیات دینی و دنیوی و عبادات و معاملات خود را جاری میساختند
 و آگاهی بر آن ها از منظومه ها و نوشته های شعراء و نویسندگان یونان
 مخصوصاً او میروس (۱) و هیسئودوس (۲) بخوبی برمیآید .

ضمناً چنانکه در میان همه اقوام و ملل همواره اشخاص نکته سنج
 و نصیحت گو بوده که مردم را از سود و زیان نشان آگاه و بگفته های
 خردمندان بیدار میساخته اند در میان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان
 بسیار بوده اند و بعضی از آنها نامی شده و وضع قوانین و آداب سودمند
 برای آن قوم نموده اند و گفتگو از هفت
حکمای هفتگانه
 خردمند (۳) بر زبانها بوده که دانشمندانترین
 مردم خوانده میشدند ولیکن گذشته از آنها بعضی از متفکرین نیز پیدا

(۱) Homère نزدیک هزار سال پیش از میلاد .

(۲) Hésiode نزدیک نهصد سال پیش از میلاد .

(۳) Les sept sages در باب اسامی این حکما روایات مختلف

است اشخاص ذیل از آن جمله نام برده شده اند، بیاس Bias پیتاکوس

Pittacus کلبول Cléobule میزون Myson خیلون Chilon

سولون Solon

شدند که اعتقاد باریاب انواع، طبع حقیقت جوی ایشان را قانع ساخته، کم کم موجودات را عناصر واسطقات خوانده و جریان امور عالم را به اسباب و علل دانستند و به علت و معلول و قواعد و اصول قائل شدند و چنین استنباط میشود که اهل نظر چون دیده اند بسیاری از چیزها به یکدیگر متبدل میگردند و اختلاف هائیکه در جهان مشاهده میشود غالباً صوری است پی برده اند به این که تکثر بسیاری که در عالم به نظر میرسد واقعیت ندارد و شماره اشیا حقیقی بسی کمتر از آنست که گمان میرود، پس برخوردارند به این که شاید حقیقت واحدی باشد که اشیا روزگار و احوال آنها تبدلات و تجلیات او باشند، و نیز از کشف همین امر که غالباً به نظر میآید که چیزهایی تازه موجود شده اند ولی تازه نیستند و نمایش چیزهای موجود از سابق میباشند، پی بردند به اینکه موجود و معدوم شدن در کار نیست، نه معدوم موجود و نه موجود معدوم میگردد و کون و فساد همه تنبیر و تبهیل است.

از مائه ششم پیش از میلاد در یونان کسانی نام برده میشوند که در پی بیان آثار طبیعت و درک حقیقت عالم آفرینش و در جستجوی وجود (۱) اصیلی بوده اند که تظاهرات او عالم کون و فساد و تنبیرات را پدیدار میسازد و درباره او رأیها و فرضها اظهار میدارند که هر یک به جای خود شایان دقت و شامل پاره ای از حقیقت است.

حکمای ایونی تالس ملطی

از حکمای مائه ششم و پنجم چندان نوشته و آثاری باقی نمانده تا بدرستی از نظرشان آگاه شویم، اینقدر میدانیم قدیم ترین دانشمندان یونان «تالس ملطی» (۲) است که در هندسه و نجوم دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد و از خاصیت کهربا آگاه بوده، و رطوبت را ماده المواد دانسته، یعنی آب را مایه حقیقی موجودات پنداشته است.

(۱) l'Être (۲) Thalès de Milet و او نیز از

حکمای سببه شمرده شده است.

از همشهریان تالس باز دو نفر حکیم نام برده میشوند که اولی
انکسیمندروس «انکسیمندروس» (۱) شاگرد تالس و معتقد
 بوده است بر اینکه اصل موجودات چیزی
 است غیر متمین و غیر متشکل بی پایان و بی آغاز و بی انجام و جاوید و
 جامع اضداد خشکی و تری و گرمی و سردی و هر گاه اضداد از یکدیگر
 جدا میشوند ظهور و بروز و تولد و حیات روی میدهد و چون باز با
 هم مجتمع میگردند مرگ و کمون و در واقع رجوع به اصل میشود و
 از آن ماده غیر متشکل از تأثیر سردی و گرمی عناصر ساخته میشود
 خاک سرد و آتش گرم و آب متمایل بسردی و هوا متمایل بگرمی و
 هیئت عالم از این چهار عنصر ساخته شده که به ترتیب روی هم جا
 گرفته اند .

انکسیمانوس حکیم دیگر که ساگرداوست «انکسیمانوس» (۲)
 نام دارد و هوا را ماده مواد میدانند و قبض
 و بسط آنرا موجد عناصر دیگر می پندارد .

یکی از بزرگان حکمای باستان «هرقلیطوس» (۳) از اهل
 «افیسوس» (۴) است که مردی بلند پایه و با مناعت و متین بوده، از قرار
 مذکور با «دارا» ی بزرگ هخامنشی مکاتبه
هرقلیطوس داشته و شاهنشاه ایران او را بدربار خود

خوانده و دانشمند گوشه نشینی را بر همدمی پادشاه برگزیده است .
 عقاید و افکار مردمان و رفتار و کردار آنان را بدیده حقارت مینگریست،
 از سخنانش کلماتی چند منقول است که عمیق و پرمعنی مینماید، لیکن
 معروف به تیرگی و ابهام بوده و فهم آنها را دشوار می یافته اند . آنچه از
 حکمت او معلوم شده این است که آتش را اصل و مبدأ میخواند و آنرا مظهر
 کامل تبدیل و بیقراری میدانند. بوجود پابر جا قائل نمیشد و عالم را
 به رودی تشبیه میکند که همواره روان است، و یک دم مانند دم دیگر
 نیست و ثبات و بقا را منکر است و میگوید هر چه را بنگری به یک اعتبار
 هست و به یک اعتبار نیست. نسبت بهیچ چیز نمی توان گفت می باشد باید

Anaximène (۲) Anaximandre (۱)
Ephèse (۴) Héraclite (۳) از شهرهای یونانی آسیای صغیر

گفت میشود و شدن (۱) نتیجه کشمکش اضداد است و به این سبب جنگ در عالم ضروری است و هماره کشمکش اجزاء عالم را با هم سازش و توافق میدهد و اضداد برای یکدیگر لازمند، ولی باید در حال اعتدال و تناسب بمانند، و همین که یکی از حد اعتدال بیرون شد عدل عالم او را بمقام خود بر میگرداند. زندگی یکی مرگ دیگری است، و عدم این مایه وجود آن است، و نیک و بد و مرگ و زندگی، هستی و نیستی در واقع یکی است، و خواص اشیاء و اختلافات آنها نسبی و اعتباری است، چنانکه آب دریا در مذاق ماهی خوب است و در مذاق انسان بد، و حقیقت واحد است و کائنات از عنصر خشک و گرم ناشی هستند، و باز به همان عنصر بر میگردند و راه نشیب و فراز میپیمایند. در راه نشیب آتش مبدل بخاک و آب میشود و خاک در راه فراز به آب و آتش منتهی میگردد ظاهر کثرت است و باطن وحدت و روح انسان نیز شراره ای از آتش ملوی است و پس از مرگ رجعت باصل مینماید.

هر قلیطوس چون بیقراری و بی ثباتی را اصل هر چیز دانسته، و فلسفه اش بر این پایه بوده و در ناپایداری امور اصرار او از مردم گناره جوئی داشته، و دنیا را بچیزی نمیگرفته است، او را از زمره بدبینان (۲) می شمرند و حکیم گریان میخوانند (او اخر مائه ششم و اوائل مائه پنجم قبل از میلاد). دانشمندانیکه تا کنون نام برده ایم، در نزد اروپائیان «ایونیان» خوانده میشوند، زیرا که همه از مردم «ایونی» (۳) بوده اند.

(۱) Le Devenir (کون) در مقابل l'Être (وجود)

(۲) Pessimiste - (۳) کشوری که ما اورا یونان میگوئیم و

در انتهای جنوبی شبه جزیره بالکان واقع است، اسم اصلیش هلاس Hellas بوده و اهل آن دیار خود را Hellène مینامیده اند و ایونی Ionie اسم قسمتی از سواحل آسیای صغیر است که جماعتی از هلن آنجا اقامت داشتند و چون ایونی در آسیا واقع و مشرق زمینی ها ابتدای برخوردشان به مردم هلن با آن جماعت بوده کلیه مردم هلن را منتسب به ایونی نموده هلاس را یونان و مردمش را یونانی خوانده اند چنانکه رومیان هم بهمین طریق یونانیهارا به مناسبت اسم بیک طایفه از آنها که با ایشان نزدیکتر بوده گریک Grecs گفته اند و امروز اروپائیان یونان را بهمین اسم میخوانند.

نامی‌ترین حکمای باستان «فیثاغورس» (۱) است. دربارهٔ او تصریح کرده‌اند که به مصر و ایران و هندوستان مسافرت کرده، و از دانشمندان آن کشورها بهره‌ها برده است.

در اواخر مائه‌ششم به یونان برگشت و گروهی
فیثاغوریان پیرو او شدند و انجمنی سری تشکیل داد که هم دینی و اخلاقی و هم سیاسی بود. بدرستی نمیدانیم عقاید و فلسفه آن گروه همه از خود فیثاغورس است یا فکر مردان نیز در آن دخیل بوده است، در هر حال پیروان او مذهب تناسخ داشتند، و خوردن جانوران را روا نمی‌داشتند و از این رو وجوهات دیگر فیثاغورس بحکمای هند شباهت و تمایل دارد. اختراع جدول فیثاغورس و کشف شکل عروس در هندسه و بسیاری قضایای دیگر با او منسوب است.

کلیتاً در فلسفهٔ فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته، و او عدد را اصل وجود پنداشته، و همهٔ امور را نتیجهٔ ترکیب اعداد و نسبت‌های آنها دانسته است. چون باین نکته برخورد کرده است که ترکیب صورتها در تولید نعمات تابع تناسبات عددی می‌باشد و موسیقی را نیز مانند هندسه و نجوم از رشته‌های علوم ریاضی، و کلیتاً نظام و عالم را تابع عدد می‌شمارد، و هر وجودی را مادی باشد یا مسموی، بایکی از اعداد مطابق میدانند. مختصر عدد را حقیقت اشیاء و واحد را حقیقت عدد می‌خوانند. تضاد واحد و کثیر و زوج و فرد را منشأ همهٔ اختلافات می‌پندارد، اما واحد مطلق را از زوجیت و فردیت و وحدت و کثرت بری می‌داند.

پیروان فیثاغورس در باب هیئت عالم‌رأی مخصوصی دارند، بکرویت زمین پی برده ولی يك کانون آتش ناپیدا قائلند که مرکز و محور عالم و مظهر الوهیت است. و زمین و خورشید و ماه و سیارات (عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل) و ثوابت گرد آن می‌چرخند و چون ده را عدد جامع کامل میدانستند معتقد بوجود يك کرهٔ زمین نامرئی (۲) نیز بودند تا عدد کرات ده باشد، و موجبات دیگر نیز برای این عقیده داشتند

(۱) Pythagore معاصر کوروش و داریوش هخامنشی.

(۲) Antichtone یعنی مقابل زمین یا قرین زمین

وچنین فرض میکردند که فاصله‌های کرات از یکدیگر بنسبت فاصله‌های اعدادی است که نعمات آوازه‌ارامی سازد و گردش آنها نیز نغمه‌ای ساز میکنند که روح عالم است و آن را گوش مردم بواسطه عادت یا عدم استعداد درک نمی‌نماید، و همچنان که اجسام هر یک عددی هستند، ارواح نیز اعدادند و جزئی از روح جهان و اخگری از آتش علوی و برقی از فکر الهی می‌باشند و جاوید و نمردنی هستند جز این که در سیر خود بر حسب چگونگی زندگی زندگانی تن از درجه خویش پست‌تر یا بالاتر می‌روند یا بجای خود میمانند.

حکمت فیثاغورس از چند رو قابل توجه است، یکی اینکه حقیقتی غیر جسمانی است یعنی نسبت‌های عددی که امری فرضی و عقلی است قائل شده به آن اهمیت داده. دیگر این که کریت زمین را معلوم کرده و مزیت مرکز و ساکن بودن را از آن برداشته است و هر چند این رأی نامدتی نزد حکما طرف اعتنا نبود و فرض فیثاغورس در باب هیئت عالم درست با حقیقت موافقت نداشت، ممهذانی توان آنرا در کشف هیئت جدید بی تاثیر دانست (۱)

در مائه پنجم پیش از میلاد یونانیها در علم و حکمت و هنر و ذوقیات پیشرفت‌های مهم نمودند. گذشته از یهنائیکه پیران فیثاغورس بر ریاضیات یعنی حساب و هندسه و هیئت و موسیقی دادند، در علم و عمل و طب نیز مشاهده میکنیم که ترقیات عمده دست داده چنانچه بزرگترین پزشکان قدیم یعنی بقراط (۲) در این دوره بوده است (معاصر اردشیر دراز دست).

در فلسفه از اشخاص نمایان آن زمان یکی «انباذلس» (۳) است که عالم را ترکیبی از عناصر چهارگانه آب و باد و خاک و آتش میدانند

(۱) ظاهراً لفظ فیلسوف از مخترعات فیثاغورس است، باین معنی که در یونانی حکیم یعنی خردمند را سوفوس و حکمت را سوفیا می‌گفتند. فیثاغورس گفت ما هنوز لیاقت آن نداریم که خردمند خوانده شویم ولیکن چون خواهان حکمت هستیم باید ما را فیلسوف سوفوس خوانند یعنی دوستدار حکمت و همین لفظ است که فیلسوف شده و فلسفه Philosophie از آن مشتق گردیده است. Hippocrate (۲) - Empédocle (۳)

و جمع و تفریق عناصر را که مایه کون و فساد عالم است نتیجه مهر و کین می خواند و این دو مؤثر به نوبه خود غالب و مغلوب میشوند، و هر گاه مهر غلبه دارد

انباذ قلس

جمعیت بر پریشانی فائق است و چون کین چیره میشود تفرقه شدت می یابد و دوره ای که ما در آن هستیم دوره غلبه کین و پریشانی است و دنیا و زندگانی آن زندان روح و کیفر گناهان اوست .

انباذ قلس داعیه های بزرگ در سر داشته، و خود را سزاوار پرستش مردم می دانسته است و گفته اند محض حفظ حیثیات روحانی خویش از پادشاهی که برای او میسر بود گذشته و جاه و منزلتی بالاتر از آن در انظار حاصل نموده است .

یکی دیگر از بلند قدرترین حکمای آن دوره «ذیمقراطیس» (۱) است که در جمیع رشته های حقایق غور کرده، در آفاق و انفس سیر کامل به عمل آورده و آثار بسیار از خود گذاشته لیکن چندان چیزی از آن باقی نمانده است. از جهت تبحر در علوم اوراد رمانه پنجم دارای همان مقام دانسته اند

ذیمقراطیس

که ارسطو در مانه چهارم داشت، و شیرین زبانی سر را نظیر افلاطون گفته اند و بر خلاف هر قلیطوس طبعاً خوش بین (۲) و شاد بوده و حکیم خندان نامیده می شده است. باری آن دانشمند جهان و همه اجسام را مرکب از ذرات کوچک بشمار دارای ابعاد و لیکن تجزیه ناپذیر (۳) می داند و معتقد است که ذرات همه یک جنس اند و تفاوت آنها و تنوع اجسام همانا از اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنها نسبت به یکدیگر است . وجود ذرات ابدی است و به یک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرک هستند. این ذرات در جهان ملاء را تشکیل میدهند و جنبش آنها در خلاء است و بنا بر این سراسر جهان از خلاء و ملاء صورت گرفته است. ارواح و ارباب انواع نیز از ذرات مرکب اند و لیکن ذرات آنها کوچک تر و پر حرکت تر از ذرات اجسام میباشند.

ذیمقراطیس به بخت و اتفاق قائل نیست و همه امور را علت و معلول یکدیگر و وقوع آنها را ضروری و جبری میداند . به عقیده او منشأ

Democrite (۱) Optimiste (۲) Atome (۳)

ادراکات حس است، و حس ناشی از آن است که از اشیاء و اجسام چیزهایی صادر شده و در فضا سیر نموده به اعضاء حاسه انسان میرسند و آنها را متأثر و متحس میسازند.

دیگر از حکمای آن عصره انکساغورس (۱) است و رأی او درباره اجسام و جهان با حکمای سابق الذکر فرق عمده دارد از این رو که او قائل نیست به اینکه همه چیزها از یک ماده یا عنصر ساخته شده و حرکات و تبدلات آنها ذاتی باشد. او معتقد است

انکساغورس

بر اینکه هر چیزی تخمه ای داد و تخمه همه

اشیاء در همه اشیاء موجود است، جز اینکه در هر جنس تخمه مخصوص آن جنس بر تخمه های دیگر غلبه و برود دارد. و تخمه های دیگر در حال کموتند، مثلاً چون یک قطعه استخوان را به نظر آوریم ماده گوشت و پوست و رگ رپی و همه چیزهای دیگر در او هست، جز اینکه ماده استخوانی در او غالب است و به این جهت است که از یک چیز چیز دیگر تولید میشود و مثلاً نان که انسان میخورد و در بدن مبدل به خون و بلغم و چربی و گوشت و غیر آنها می گردد سبب آنست که تخمه همه آن چیزها در او هست، بنابراین کون و فساد با مرگ و ولادت فقط عبارتست از جدائی اجزا از یکدیگر، و در آغاز امر همه تخمه ها و مواد مختلفه در هم و آمیخته بوده، و تمایز نداشته اند، عقل جهان آنها را از یکدیگر جدا کرده و بنظم و ترتیب در آورده و بگردش انداخته، و مصدر این پروزات شده و این عمل هنوز جاری و برقرار است (۲)

هر چند رأی انکساغورس در ترکیب اشیاء از تخمه های متنوع نامتناهی خالی از غرابتی نیست، ولیکن بدیع تر از آن قول اوست باین که ناظم امور عالم عقل است و ظاهراً این دانشمندان نخستین کسی است که چنین رأیی اظهار داشته است.

از حکمائی که تا کنون نام برده ایم و همه درمائه پنجم و ششم پیش از میلاد مسیح می زیسته اند فیثاغورس و پیروان او ریاضیان (۳)

(۱) Anaxagore (۲) ارسطو در بیان فلسفه انکساغورس

اجزاء موجودات را Homéomeries خوانده است، یعنی اجزاء متشابه.

(۳) Mathématiciens

تعلیمیان و طبیعیان خوانده می شوند و دیگران طبیعیان (۱) یا مادیان (۲) زیرا که با اختلاف مذاق و مشربی که مذکور داشتیم همه نظر به عالم طبیعت دارند و به وجهی از جوهر ماده و جسم را اصل و حقیقت اشیاء می دانند و در پی توجیه و کشف چگونگی آثار طبیعت و تظاهرات آن می باشند، و در هر حال همه متوجه هستند به اینکه عالم در تغییر و تبدیل است و این معنی را دنبال می کنند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات در او واقع می شود چیست. و بجه کیفیت است، به عبارت دیگر وجود حقیقی یا حقیقت وجود کدام است؟ حتی این که یکی از آنان یعنی هر قلیطوس چنان مستغرق عالم بی قراری و تغییر گردیده که وجود را نفی کرده و حرکت و تبدیل را اصل و حقیقت عالم پنداشته است.

ولیکن درمائه پنجم دانشمندانی هم بوده اند که نظرشان از عالم صوری و ظاهری تجاوز کرده و محسوسات را بی اعتبار دانسته و در توجیه و تحقیق مسائل معقولات را بیشتر مدخلیت داده اند و به توحید نزدیکتر شده اند. مقدم همه آنان «کسینوفانوس» نام دارد که در او آخر مائه ششم و اوایل پنجم

کسینوفانوس

می زیسته؛ او اکلا موحد است و همگنان خود را که قائل به خداوندان چندند و درباره آنها صفات و حالات بشری فرض می کنند؛ استهزا کرده و پند می دهد که خدای یگانه را بپرستید و او را از آلائشهای بشری و نفسانیت و جسمانیت و توالد و تغییر و تبدیل و مانند آن پاک بدانید چه او ازلی و ابدی و بی تغییر است. همه بینش است و همه دانش ساکن است و بی نیاز از حرکت؛ جهان را تنها به قوه دانش خود می گرداند و آنچه شما درباره او می پندارید قیاس به نفس است و اگر اسب و گوسفند هم چنین استدلال می کردند خداوند را به شکل خود فرض می نمودند و هیچکس پشناخت حق نایل نمی شود و انسان از خاک برآمده و دوبار به خاک برمی گردد و وجودی ناچیز و زبون است.

شاگرد کسینوفانوس یکی از معتبرترین حکمای باستان است و «برمانیدس» نام دارد و او برخلاف هر قلیطوس به وجود معتقد است و

(۱) Physiciens یا (۲) Matérialistes یا Hytozoïstes

برمانیدس

تغییر و تبدیل و حرکت را بکلی خطا و غیر واقع می‌پندارد، و معتقد به سکون و دوام و ثبات است. می‌گوید، وجود نه آغاز دارد، نه انجام، چه اگر آغاز می‌داشت ناچار باید فرض کنیم، یا از وجود برآمده، یا از عدم، اگر از وجود برآمده، پس زاده خود است و حادث نیست. اگر بگوئید از عدم ناشی شده، عقل از آن امتناع دارد، و هم چنین انجام یعنی مرگ و فنا و تغییر و تبدیل ندارد زیرا انتقال از وجود یا به وجود است یا به عدم. اگر به وجود است پس تغییر نکرده و نابود هم نشده است، انتقال به عدم راه عقل از قبولش عاجز است؛ و نیز برای وجود حرکت قائل نیست، زیرا حرکت ناچار در مکان باید واقع شود و مکان یا وجود است یا عدم، اگر وجود است پس حرکت وجود در او حرکت در خود است، یعنی سکون است، و اگر عدم است حرکت ممکن نیست، چه حرکت در مکان باید بشود، و نیز برخلاف انکساغورس و ذیمقراطیس قائل به خلاء نیست و وجود را واحد و پیوسته می‌داند یعنی یک پارچه و بدون اجزا، چه، اگر اجزا داشته باشد و میان آن اجزا خلاء باشد، خلاء وجود است یا عدم، و اگر وجود است پس اجزا از یکدیگر جدا نیستند، و وجود پیوسته است، و اگر عدم است چگونه می‌تواند میان اجزاء جدائی بیندازد، پس وجود یکی است و پیوسته و نامحدود، و ازلی و ابدی و بی‌تغییر و ساکن و پایدار و قائم به خود و این عقیده برای انسان از تعقل حاصل می‌شود و شخص خردمند جز به وجود واحد که کل وجود، و وجود کل است قائل نتواند شد، و به محسوسات نباید اعتماد کرد که انسان را به خطای اندازند، و درباره وجود آنچه غیر از وحدت و سکون به نظر آید گمان و پندار و عاری از حقیقت است زیرا قول به وجود متکثر و متغیر و متحرک ناچار منجر به تناقض می‌گردد و عقل از قبول تناقض ممتنع است.

از آنچه گفته‌ایم برمی‌آید که برمانیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت، ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را کافی دانسته است بی‌اینکه آن را مبنی بر تجربیات و مشاهدات نماید (۱) و در استدلال عقلی عم شیوه احتجاج لفظی و جنلی را پیشنهاد

(۱) اروپائیان این شیوه را Rationalisme می‌گویند یعنی

حکمت تعقلی در مقابل Empirisme یعنی حکمت مبنی بر تجربه و مشاهده

زینون

است و این شیوه را «زینون (۱) شاگرد او
بکمال رسانیده و احتجاجات جدلی او معروف

است، از جمله برای اثبات اینکه حرکت حقیقت ندارد و خلاف عقل است می گوید اگر حرکت واقعیت داشته باشد انتقال ازین نقطه است به نقطه دیگر، پس هر گاه میان آن دو نقطه خطی فرض کنیم البته می توان آن را نیمه کرد و آن نیمه را می توان نصف نمود، و همچنین در این تنصیف هر قدر پیش برویم باز آن قسمتی که باقی می ماند می توان نصف کرد، و نهایت ندارد، پس آن خط اجزاء بی شمار دارد و جسم متحرک از همه آن اجزاء باید گذر کند، و گذر کردن از اجزای بی شمار مدت نامتناهی لازم دارد، بنا بر این آن جسم هیچگاه به نقطه مقصد نمی رسد پس عقلاً ثابت شد که حرکت باطل است، و این استدلال را به این ترتیب نیز بیان کرده است که اخیلِس (۲) که چابک ترین مردم است، هر گاه در دنبال سنگ پشت که یکی از کندروترین جانوران است برود، به قاعده عقلی هرگز نباید به او برسد، زیرا در مدتی که اخیلِس مقداری را طی نموده، سنگ پشت مسافتی نیز پیموده است، و اخیلِس باید آن مسافت را هم پیماید.

اما آنچه در ظاهر دیده می شود خلاف اینست، و چون این کیفیت به حکم عقل ضروری است، پس ناچار باید بگوئیم آنچه در ظاهر دیده می شود حقیقت ندارد و حرکت باطل است و نیز می گوید هر گاه تیری از کمان پرتاب می کنیم بر حسب ظاهر روان می شود اما در واقع ساکن است، زیرا در هر آن که آن را به نظر گیریم قسمتی از فضا یا مکان را شاغل است و شاغل بودن مکان جز سکون چیزی نیست، و در آن نمی توان تیر را غیر شاغل مکان فرض کرد، پس هیچگاه نمی توان آن را در حرکت دانست. کسینوفانوس و برمانیدس و زینون و اتباع ایشان را اروپائیان حکمای «الثات» (۳) می گویند چه از مهاجرین یونانی الیا که در جنوب ایتالیا

(۱) Zenon (۲) Achilles در افسانه های یونانی به

شجاعت سرعت و سیر معروف است. نویسندگان مشرق که او را نمی شناختند و از داستان او آگاه نبودند به مناسبت سرعت سیری که به او

نسبت داده شد او را اسب پنداشته اند. (۳) E-léates

واقع است بوده‌اند، و آنهارا اهل عقل باید گفت، شیوه ایشان چنانکه گفتیم، شیوه تعقل و استدلال عقلی گفته می‌شود در مقابل مشاهده و تجربه که شیوه اهل حس است.

حکمای الثابت

در اواخر مائه پنجم جماعتی هم از اهل نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضرور ندانسته، بلکه آموزگاری فنون را برعهده گرفته، شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره ماهر می‌ساختند تا در هر مقام خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند. این جماعت به واسطه تتبع و تبحر در فنون شتی که لازمه معلمی بود «سوفیست» (۱) معروف شدند، یعنی دانشور، و چون برای غلبه بر مدعی در مباحثه به هر وسیله متشبه بودند لفظ سوفیست که ما آن را سفسطائی می‌گوئیم علم شد برای کسانی که به جدل می‌پردازند و شیوه ایشان «سفسطه» (۲) نامیده شده است، افلاطون و ارسطو در تقبیح سفسطائیان ورد مطالب ایشان بسیار کوشیده‌اند، ولیکن در میان اشخاصی که به این عنوان شناخته شده، مردمان دانشمند نیز بوده‌اند. از جمله یکی «افرودیقوس» (۳) است و او از حکمای بدبین بود یعنی بهره انسان را در دنیا درد ورنج و مصائب و بلیات یافته بود، و چاره آن را شکیبائی و استقامت و بردباری و فضیلت و متانت اخلاقی می‌دانست. دیگری «گورگیاس» (۴) نام دارد که با استدلالاتی شبیه به مباحثات زینون و برمانیدس مدعی بود که وجود موجود نیست، و نمونه آن این است، کسی نمی‌تواند منکر شود که عدم عدم است (یا به عبارت دیگر لا وجود لا وجود است) ولیکن همین که این عبارت را گفتیم و تصدیق کردیم ناچار تصدیق کرده‌ایم به این که عدم موجود است، پس، یکجا تصدیق داریم که وجود موجود است و جائی دیگر ثابت کردیم که عدم موجود است بنا بر این محقق می‌شود که میان وجود و عدم (لاوجود) فرقی نیست پس وجود موجود نیست.

گورگیاس به همین قسم مناقشات و قضیه دیگر را هم مدعی بود، یکی

Sophisme (۲)

Sophiste (۱)

Gorgias (۴)

Piodicos (۳)

اینکه فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست، دیگر اینکه اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی به شخص دیگر قابل افاضه نخواهد بود. معتبرترین حکمای سفسطائی «پروتاغورس» (۱) است که بسبب تبهر و حزن بیانی که داشت جوانان طالب صحبتش بودند و بلند مرتبه اش می دانستند ولیکن چون نسبت به عقاید مذهبی عامه ایمان راسخ اظهار نمی کرد عاقبت تبعیدش کردند، و نوشته هایش را سوزانیدند. عبارتی که در حکمت از او به یادگار مانده اینست که «میزان همه چیز انسان است، و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که: در واقع حقیقتی نیست، چه انسان برای ادراک امور جز حواس خود وسیله ای ندارد، زیرا که تعقل نیز مبنی بر مدارکت حسیه است، و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می باشد، پس چاره نیست جز اینکه هر کس هر چه را حس میکند معتبر بداند، در عین اینکه می داند که دیگران همان را قسم دیگر درک می کنند و اموری هم که به حس در می آید ثابت و بی تغییر نیستند بلکه ناپایدار و متحول می باشند، اینست که یکجا ناچار باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم، و یکجا معتقد باشیم که آنچه درک می کنیم حقیقت نیست، یعنی به حقیقتی قائل نباشیم.

این بود سیر حکمت در یونان از زمان باستان تا اواخر مائه پنجم پیش از میلاد. چنانکه ملاحظه می فرمائید در ظرف دوست یا دوست و پنجاه سال که از زمان ثالس تا این هنگام می گذرد، در یونان مردمان فوق العاده در حکمت و معرفت ظهور نموده اند، ولیکن از ایشان آثار کتبی بسیار کم باقی مانده و تقریباً آنچه از افکارشان می دانیم به نقل قول متأخرین است، مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که به عقاید قدما اشاره می کرده است، ولیکن این اشارات کافی نیست که بدرستی به عقاید آن بزرگان پی ببریم و بعلاوه سقراط و پیروان او در کسب معرفت بساطی تازه گسترده اند، و با استفاده از پیشینیان حکمت را منقلب ساخته اند، و اینک به شرح این معنی می پردازیم.

Protgoras (۱)

فصل دوم

سقراط و افلاطون و ارسطو

۱- سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکما و فلاسفه یونان درمائه ششم و پنجم پیش از میلاد نمودیم، روشن می‌شود که در اواخرمائه پنجم در اذهان کسانی که جستجوی حقیقت و معرفت می‌کردند، تشویش و تشتت بسیار دست داده، و مخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکار را پریشان و عقاید را متزلزل ساخته بود، و به همین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز روبه سستی گذاشته و مفساد بزرگ از آن بروز می‌کرد.

در این هنگام سقراط ظهور نمود، و او از بعضی جهات به سوفسطائیان شباهت داشت و معاصرین اکثر میان او و آن جماعت فرق نمی‌گذاشتند، ولیکن سقراط که خداوند اخلاق است در حکمت شیوه تازه‌ای به دست داد، و آن شیوه را شاگرد او افلاطون، و شاگرد افلاطون ارسطو دنبال و تکمیل کردند، و حکمت را به اوج ترقی رسانیدند، و از این رو سقراط امام حکما و استاد فلاسفه است، و چون در راه تعلیم و تربیت ابناء نوع جان سپرده است، از بزرگترین شهدای عالم انسانیت نیز به شمار میرود (معاصر اردشیر دراز دست و داریوش دوم).

در ترجمه احوال سقراط وارد نمی‌شویم، کسانی که کتاب ما را موسوم به «حکمت سقراط» خوانده‌اند به اندازه لزوم از آن داستان

شکفت و تعلیمات آن بزرگوار آگاه شده،
مقام سقراط
و برخوردارند به این که او جنبه پینمبری

دارد، و وظیفه خود را متناسب ساختن مردم به جهل خویش و توجه به لزوم معرفت نفس و مزین نمودن آن به فضائل و کمالات قرار داده، ولیکن رأی و نظر مخصوصی در فلسفه اظهار ننموده، بلکه همواره اقرار

واصرار به نادانی خویش داشته است .

گفته اند ، سقراط فلسفه را از آسمان بزمین آورد، یعنی ادعای معرفت را کوچک کرده، جویندگان را متنبه ساخت که از آسمان فرود آیند، یعنی بلند پروازی را رها نموده بخود باید فرورفت و تکلیف زندگانی را باید فهمید ، و نیز گفته اند

شیوه سقراط

شیوه سقراط دست انداختن و استهزاء (۱) بود. اگر در مکالمه «اوتوفرون» و مکالمه «الکبیادس» از رسائل افلاطون که ما بفارسی در آورده ایم نظر شود، دیده خواهد شد که سقراط چگونه حریف را دست انداخته و بالاخره او را مستاصل و مجبور می ساخت که اقرار به نادانی خود نماید. اما آنچه استهزای سقراطی نامیده اند در واقع طریقه ای بود که برای اثبات سهو و خطا (۲) و رفع شبهه از اذهان داشت به وسیله سؤال و جواب و مجادله (۳) و پس از آن که خطای مخاطب را ظاهر می کرد ، باز بهمان ترتیب مکالمه و سؤال و جواب ر دنبال کرده، به کشف حقیقت می کوشید، و این قسمت دوم تعلیمات سقراط را «مامائی» (۴) نامیده اند زیرا که اومی گفت دانشی ندارم و تعلیم نمیکنم، من مانند مادرم فن مامائی (۵) دارم، او کودکان را در زادن مسد می کرد، من نفوس را یاری می کنم که زاده شوند، یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند، و به راستی در این فن ما هر بود و مصاحبان خود را منقلب می نمود و کسانی که او را وجودی خطرناک شمرده ، در هلاکش پافشردند؛ قدرت و تأثیر نفس او را درست دریافته بودند.

تعلیمات اخلاقی سقراط تنها موعظه و نصیحت نبود ، و برای نیکوکاری و درست کرداری مبنای علمی و عقلی می جست، بد عملی را از اشتباه و نادانی می دانست، و می گفت ، مردمان از روی علم و عمد دنبال شرم نمی روند ، و اگر خیر و نیکی را تشخیص دهند البته آن را اختیار می کنند، پس باید در تشخیص خیر

مبنای تعلیمات

کوشید، مثلا باید دید شجاعت چیست ؟ عدالت کدامست ؟ پرهیزکاری یعنی چه و راه تشخیص این امور آنست که آنها را

اخلاقی سقراط

(۱) Ionie (۲) Réfutation (۳) Dialectique

(۴) Maïeutique (۵) مادر سقراط ماما بوده است .

به درستی تعریف کنیم. این است که یافتن تعریف (۱) صحیح در حکمت سقراط کمال اهمیت را دارد، و همین امر است که افلاطون و مخصوصاً ارسطو دنبال آن را گرفته برای یافتن تعریف «حد» به تشخیص نوع و جنس و فصل، یعنی کلیات پی برده و گفتگوی تصور و تصدیق و برهان و قیاس به میان آورده و علم منطوق را وضع نموده اند و بنا بر این هر چند واضح منطوق ارسطوست نظر به بیانی که کردیم، فضیلت با سقراط است که راه را باز نموده است.

سقراط برای رسیدن به تعریف صحیح، شیوه استقراء (۲) بکار می برد یعنی در هر باب شواهد و امثال از امور جاری عادی می آورد، و آنها را مورد تحقیق و مطالعه قرار می دهد، و از این جزئیات تدریجاً به کلیات میرسد و پس از دریافت قاعده کلیه آن را بر موارد خاص تطبیق می نمود

فلسفه کلیات

و برای تعیین تکلیف خصوصی اشخاص

نتیجه می گرفت و بنا بر این می توان

گفت: پس از استقراء به شیوه استنتاج و قیاس

(۳) نیز میرفت و در هر صورت مسلم است که

عقلی

رشته استدلال مبتنی بر تصورات کلی را سقراط به دست افلاطون و ارسطو داده، و از این رو او را مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی (۴) شمرده اند که مدار علم و حکمت بوده است.

اما عقاید سقراط را در اصول مسائل مهم فلسفی به درستی نمی توان باز نمود، چه او هرگز اظهار علم قطعی نمی کرد، و به علاوه تعلیمات خود را نمی نوشت و بنا بر این جز آنچه پیروان او با اختصاص «گزنوفون» (۵)

و افلاطون و ارسطو نقل کرده اند،

ماخذی برای پی بردن به تعلیمات او نداریم

مهمترین ماخذ افلاطون است اما او هر چه

نوشته از قول سقراط نقل کرده و به درستی

اصول اخلاقی

سقراط

نمی توان عقاید استاد و شاگرد را از یکدیگر جدا نمود. آنچه تقریباً به یقین می توان دانست اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف اخلاق

Déduction (۳) Induction (۲) Définition (۱)

Xénophon (۵) Philosophie du concept (۴)

بوده، و بنیاد تعلیمات او این که، انسان جوای خوشی و سعادت است، و جز این تکلیفی ندارد، اما خوشی باستیقای لذات و شهوات به دست نیاید، بلکه بوسیله جلو گیری از خواهشهای نفسانی بهتر میسر می‌گردد، و سعادت افراد در ضمن سعادت جماعت است، و بنا بر این سعادت هر کس در این است که وظایف خود را نسبت بدیگران انجام دهد، و چون نیکوکاری بسته به تشخیص نیک و بد، یعنی دانائی است بالاخره فضیلت بطور مطلق جز دانش و حکمت چیزی نیست، اما دانش چون، در مورد ترس و بی باکی، یعنی علم بر این که از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید ملحوظ شود؛ شجاعت است، و چون در رعایت مقتضیات نفسانی بکار رود عفت خواننده میشود، و هر گاه علم بقواعدی که حاکم به روابط مردم بر یکدیگر می‌باشد منظور گردد عدالت است، و اگر وظایف انسان نسبت بخالق در نظر گرفته شود دینداری و خداپرستی است، و این فضایل پنجگانه یعنی: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت و خدا پرستی، اصول اولی اخلاق سقراطی بوده است. اراده آزاد نیست یعنی انسان فاعل مختار نتواند بود مگر اینکه پیروی از عقل کند که در آن صورت نیکی و خیر را انتخاب مینماید.

وجه اعتقاد بخداوند در نظر سقراط این بود که همچنان که در انسان قوه عاقله هست، در عالم نیز چنین قوه‌ای موجود است، خاصه این که می‌بینیم عالم نظام دارد و بی‌قاعده و بی‌ترتیب نیست و هر امری را غایتی است و ذات باری خود غایت وجود عالم است، پس نمیتوان مدار امور عالم را بر تصادف و

خداشناسی

اتفاق فرض نمود و چون عالم به نظام است، امور دنیا قواعد طبیعی دارد که قوانین موضوع بشری باید آنها را رعایت کند باین سبب سقراط در سیاست معتقد به قهر و زور نیست و با مردم مدارا و اقیان افکار را لازم میداند. به عبارت دیگر سیاست را نیز مبنی بر حکمت مینماید.

سیاست

۲- افلاطون

ولادت «افلاطون» در سنه ۴۲۷ پیش از میلاد، عمرش نزدیک به هشتاد و پنج سالگی بوده، در حدود هیجده سالگی بسقراط

برخورده وده سال در خدمت او بسر برده بعد از شهادت استاد يك
چند جهانگردی نموده ، سپس به تعليم
حکمت پرداخت . دوره افاضاتش راجع به
نیمه اول ماه چهارم است (مصادر اربوش دوم
و اردشیر دوم) . در بیرون شهر آتن باغی

مختصر ترجمه حال

داشت وقف علم و معرفت نمود. مریدانش برای درك فیض تعليم و
اشتغال بعلم و حکمت آنجا گرد می آمدند، و چون آن محل «آکادِمیا»
نام داشت فلسفه افلاطون معروف بحکمت «آکادِمی» (۱) شده و پیروان
آنرا «آکادِمیان» (۲) خواندند، و امروز در اروپا مطلقاً انجمن علمی را
آکادِمی میگویند .

از تعلیمات شفاهی افلاطون چیزی نمیدانیم، آثار کتبی او تقریباً
سی رساله است که نفیس ترین یادگار حکمت و بلاغت بشمار میرود و
شرح و وصف آنها در این مختصر نمیگنجد. نمونه ای از آن را به ترجمه
چند رساله از آن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست داده ایم. همه
آن رسائل بصورت مکالمه نوشته شده، و نظر بر ادات افلاطون نسبت
باستاد همواره يك طرف مکالمه سقراط است، و در بعضی از آنها که
محققان اروپا آثار جوانی افلاطون و ایام نزدیک بتعلیمات سقراط میدانند
بشیوه سقراط واقع میشود یعنی احقاد از طرف مقابل سؤال میکنند و
جواب او را موضوع بحث ساخته بطلان آن را ظاهر و خطای او را مینمایند،
اما جواب صحیح سؤال را بدست نمیدهد، و نتیجه اصلی که حاصل
میشود کشف نادانی و گمراهی طرف مقابل است، چنانکه غالباً قصد
سقراط هم گرفتن همین نتیجه بوده است ولیکن در بسیاری از رسائل
دیگر (مثل رساله فیدون) نویسنده یعنی افلاطون بنمودن شیوه مباحثه
سقراط اکتفا نکرده، کم کم آرا و عقاید خود را اظهار میدارد و حکمت
افلاطون از مجموع آن رسائل باید استخراج شود.

افلاطون با آنکه شعر و صنعتگری را نسبت بحکمت و معرفت
خوار می پنداشت خود ذوق و قوه شاعری سرشار داشت، مقام علمی او نیز
منحوصاً در ریاضیات عالی بوده و گفته اند که بر سر در باغ آکادِمی نشسته

بود: هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود، بنا بر این افلاطون در حکمت جمع میان طریقه استدلال و تعقل و قوه شاعری و تخیل نموده بود و با آنکه اعراض از دنیا و احتراز از آرایش های آن را بر حکیم واجب می‌دانست در امور معاشی و سیاست نیز تحقیق بسیار می‌کرد، بلکه غایت اصلی حکمت را حسن سیاست می‌دانست، و عمل سیاست را تنها در خور حکیم می‌پنداشت و مایل بود آرا و عقاید سیاسی خود را به مورد عمل بگذارد، و برای ایجاد و استقرار عدالت که جز ثمره حکمت نتواند بود می‌کوشید، اما چون محیط فاسد آتن را لایق نمی‌دانست که در آنجا به عملیات سیاسی اشتغال ورزد، با بعضی از حکمرانان زمان در خارج آتن بنا و بنیان گذاشته و نزد آنها مسافرت نمود، ولیکن استعداد آنان هم پیش از مردم آتن نبود، و افلاطون بالاخره از عمل سیاست دست کشیده و یکباره به حکمت پرداخت.

برای آنکه آنچه از این به بعد می‌خواهیم بگوئیم روشن باشد یاد آوری می‌کنیم؛ که چون در رفتار و گفتار حکما درست بنکریم، بر می‌آید که گرفتار این مشکل شده‌اند که آیا آنچه بر انسان احاطه دارد و آدمی

مشکلات حکما

آن را در می‌یابد حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر واقع است چرا متغیر است و بر یکسان برقرار نیست؟ اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می‌یابد چیست؟ اگر کثرت و تعدد حقیقی است، پس چرا عقل و ذهن ما نگران وحدت است؟ و اگر وحدت حق است، چرا تکثر در نظر ما جلوه دارد آیا محسوسات و مدرکات ما معتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که از روزی که انسان صاحب نظر شده، آن را طرح کرده و در آن باب هر کسی بر حسب فهم گمانی داشته، و خواسته است در این شب تاریک راهی بجوید، و افسانه‌ای گفته و در خواب شده، و هنوز رشته این خیال بافی سرد را دارد و به جایی نمی‌رسد، اما آنکه این معما به حکمت گشوده نشده، انسان از جستن راز دهر نمی‌تواند دست باز دارد، بلکه جز این جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت و قابل تعلق خاطر نمی‌شمارد.

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت و سرور حکما به شمار است، چه

گرفته از مقامات فضلی و متانت اخلاقی و مناعت طبیعی ، متفکری عمیق است ، و متکلمی بلیغ ، و محقق ربانی ، و نکته سنجی برهانی، و با اینهمه شور عشق و ذوق سرشار دارد ، و قوه متخیله اش خلاق معانی است .

مقام افلاطون

از سقراط طریق کسب معرفت و شیوه مکالمه و مباحثه آموخته ، و متوجه حد و رسم و کلیات عقلیه گردیده ، و به عوالم معنوی و مراتب اخلاقی و شناخت نفس پی برده ، به افکار و آراء دانشمندان پیشین از فلاسفه و سفسطائیان نیز مراجعه نموده ، و مخصوصاً از تعلیمات هرقلیطوس و فیثاغورس و برمانیدس و انکساغورس بهره کمال برده ، عقل خود را به حرارت شوق برافروخته و ذوق خویش را به نور عقل هدایت نموده ، مختصر در مکتب حقایق و پیش ادیب عشق کوشیده و آثاری از خود گذاشته که هنوز اهل ذوق از آن لذت میبرند و ارباب تحقیق استفاده میکنند .

سقراط مباحثات خود را به امور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاخص به اخلاق و سیاست متوجه است ، ولیکن به حقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد ، و اگر چه به امور طبیعی چندان نپرداخته است تا یک اندازه می توان گفت «علم الهی» را اوساخته است .

اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهر اند نه حقایق ، و عوارضند و گذرنده نه اصيل و باقی ، و علم (۱) بر آنها تعلق نمی گیرد بلکه محل حس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق میگیرد عالم معقولات

است ، به این معنی که هر امری از امور عالم مثل افلاطونی
چعمادی باشد ، مثل حیوان و نبات و جماد ،

وجه معنوی ؛ مانند درستی و خردی و شجاعت و عدالت و غیره ها ، اصل حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کمال او است و به حواس درك

(۱) مبتدیان را متوجه میکنیم به اینکه ؛ لفظ علم به معانی مختلف

استمال میشود گاهی به معنی دانستن است به طور مطلق (Savoir) وقتی به معنی مجموعه ای از معلومات مرتبط به یکدیگر است که يك یا چند فن را تشکیل می دهد (Science) و زمانی به معنی ادراك و حاصل شدن صورت اشیاء است در ذهن یا عقل (Connaissance) و در اینجا مراد معنی اخیر است .

نمی‌شود و تنها عقل آن را درمییابد و آن را در زبان یونانی به لفظی ادا کرده که معنی آن صورت است، و حکمای ماء مثال (۱) خوانده‌اند؛ مثلاً می‌گوید: مثال انسان یا انسان فی نفسه (۲) و مثال بزرگی، و مثال برابری، و مثال دوئی، و مثال یگانگی، و مثال شجاعت، و مثال عدالت، و مثال زیبایی، یعنی آنچه به خودی خود و به ذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و به درجه کمال و بطور کلی انسانیت است، یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی، یا دوئی، یا شجاعت، یا عدالت، یا زیبایی است. پس افلاطون معتقد است بر اینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد، و آن یکی است، مطلق و لا بتغییر و فارغ از زمان و مکان، و ابدی و کلی. و افرادی که به حس و گمان مادرمی آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید به زمان و مکان، و فانی‌اند و فقط پرتوئی از مثال (جمع مثال) خود می‌باشند و نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه، و وجودشان به واسطه بهره است (۳) که از مثال، یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آنها از آن بیشتر باشد به حقیقت نزدیکتر اند، و این رأی را به تمثیلی بیان کرده که معروف است، و آن اینست که: دنیا را تشبیه به مناره‌ای نمود که تنها یک منفذ دارد، و کسانی در آن مناره از آغاز عمر اسیر و در زنجیر اند، و روی آنها به سوی بشن مناره است، و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بشریر توانداخته، و میان آنها و آتش دیواری است، و کسانی پشت دیوار گذرمی‌کنند و چیزهایی با خود دارند که بالای دیوار برآمده، و سایه آنها بر بشن مناره که اسیران رو به سوی آن دارند می‌افتد. اسیران سایه‌ها را می‌بینند و گمان حقیقت می‌کنند، و حال آنکه حقیقت چیز دیگری است و آن را نمی‌توانند دریابند، مگر اینکه از زنجیر رهایی یافته از مناره در آیند. پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند، و سایه‌هایی که به سبب روشنائی آتش می‌بینند مانند چیزهایی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می‌شود، ولیکن آن چیزها هم مانند سایه‌های بی حقیقت‌اند، و حقیقت مثل است که انسان تنها به قوه عقل و به سلوک مخصوصی آنها را ادراک تواند نمود.

Participation (۳) L'homme ne soi (۲) idée (۱)

پس افلاطون عالم ظاهر، یعنی عالم محسوس و آن را که عامه درك میکنند، مجاز می‌داند. و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از «مثل» باشد و به این بیان مشکلاتی را که در آغاز این باب به آنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده، و معتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما عدم هم نیست، نه بود است نه نبود، بلکه نمود است و نیز دانسته شده که یگانگی لجا و ثرت جراست، ثابت لدام است و متغیر چیست، چه معلومی از معلومات ما معتبر و شدام يك بی اعتبار است؟

ضمناً از بیان افلاطون برمیآید که علم و معرفت انسان مراتب دارد، آنچه به حس و وهم درمیآید علم واقعی نیست حدس و گمان است و عوام از این مرتبه بالاتر نمیروند. همین که به تفکر پرداختند و قوه تعقل را ورزش دادند، به معرفت حقایق و مثل میرسند و ورزش فکر چنانکه سقراط میکرده «مجادله و بحث» (۱) میسر میشود، و علوم ریاضی بخصوص به این منظور باری میکند، اما باصطلاح افلاطون معنی بحث عام تر از معنی متداول آنست، و کلیه سلوک حکیم را در طلب معرفت به این اسم می‌خواند.

حال باید دید انسان از چه راه به وجود «مثل» و معرفت آنهایی میبرد. به عقیده افلاطون به «مثل» یا «صور کلی» بالفطره در عقل یا ذهن انسان به حال کمون موجود است، به این معنی که:

روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود
علم تذکر است
 به دنیای مجازی در عالم «مجردات» و

«معقولات» بوده «مثل» یعنی حقایق را درك نموده و چون به عالم کون و فساد آمد، آن حقایق فراموش شد، اما بکلی محو و نابود نگردید. این است که چون انسان سایه و اشباح، یعنی چیزهایی را که از «مثل» بهره دارند می‌بیند به اندک توجهی حقایق را به یاد می‌آورد، پس کسب علم و معرفت در واقع «تذکر» (۲) است؛ و اگر یکسره نادان بود مایه علم در او موجود نبود، البته حصول علم برای او میسر نمیشد. با این اندازه شناسائی هنوز علم ما به کمال و سیر و سلوک ما به انجام

نرسیده است، زیرا که هنوز وحدت مطلق را در نیافته‌ایم، یعنی هر چند افراد کثیر متجانس را در تحت يك حقیقت که «مثال» آنها خواندیم در آورده‌ایم، اما «مثل» متکثر

یافته‌ایم، و باقی مانده است اینکه دریابیم که «مثل» نیز مراتب دارند، و بسیاری از آنها تحت يك حقیقت واقع میشوند و

انجام سیر وسلوک

چنانکه در مادیات مثلاً حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره، جزء يك حقیقت کلی‌تر است که حیوانیت باشد، و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیره‌ها تحت يك حقیقت واحد فضیلت درمی‌آیند، و حقایق زیر دست، تابع و متکی بحقایق فرادست می‌باشند پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال

مراتب مثل

کنیم، سرانجام بحقیقت واحدی میرسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند، و آن «خیر» یا «حسن» است. زیرا که بمقیده افلاطون نیکوئی و زیبایی از هم جدا نیستند و نیکوئی بهیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست، و همه با او متوجهند، و قبله همه و غایت کل است. علت وجود انسان حقیقت انسانیت است، علت وجود گل حقیقت گل، همچنین، علت شجاعت حقیقت شجاعت است

حقیقت مطلق خیر است

و اما علت همه علل «نیکوئی» است، همچنان که خورشید عالم‌تاب دنیا را منور می‌سازد خیر و نیکوئی هم خورشید معنوی است که

عالم حقایق را روشن می‌نماید، و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود میشوند، حقایق هم به برکت خیر مطلق وجود می‌یابند، که باین بیان پروردگار عالم هم اوست.

درک این عالم و حصول این معرفت برای انسان به «اشراق» است که مرتبه کمال علم می‌باشد، و مرحله سلوک که انسان را باین مقام می‌رساند عشق است، و در باب عشق افلاطون بیان مخصوصی دارد و میگوید، روح انسان در عالم «مجردات»

اشراق و عشق

پیش از ورود بدنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی «خیر» را بی‌پرده و حجاب دیده است، پس در این دنیا چون حسن

ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که پیش ازین درک نموده یاد میکند، غم هجران با او دست می‌دهد، و هوای عشق او را برمی‌دارد، فریفتهٔ جمال می‌شود، و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد بسوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است، اما عشق جسمانی مانند حسن‌صوری مجازی است، و عشق حقیقی سودائی است که بر سر حکیم می‌زند، و همچنان که عشق مجاری سبب خروج جسم از عقیمی، و مولد فرزند و مایهٔ نقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی‌رهائی داده، مایهٔ ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جلودانی؛ یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگانی روحانی است، و انسان بکمال دانش وقتی میرسد که بحق واصل و به مشاهدهٔ جمال او نایل شود، و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

این است که علم و حکمت افلاطون در عین اینکه ورزش عقل است، از سر چشمهٔ عشق آب می‌خورد، و با آنکه آموزندهٔ شیوهٔ «مساء» (استدلال) است سالک طریق اشراق (ذوق) می‌باشد، و این جمله که بیان کردیم؛ خلاصه و لب تحقیقات او است، و گرنه در هر يك از این مسائل مباحثات طولانی دارد که در اینجا از ورود در آنها باید صرف نظر کنیم.

اثبات وجود باری به عقیدهٔ افلاطون با استدلال میسر نیست، به کشف و شهود است، همچنان که وجود خورشید را جز به مشاهدهٔ آن نتوان مدلل نمود، که آفتاب آمد دلیل آفتاب.

اما میتوان گفت، چون کلیهٔ موجودات متحرکند، البته محرکی دارند، و چون

وجود باری

همه مطالب خیراند، پس البته خیر مطلق غایت وجود است.

پیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگار است، که بخل و دریغ ندارد و به سبب کمال او است چه هر کاملی زاینده است. و نتیجهٔ اجتماع غنای او است با فقر ماسوای او که نیستی است، اما از پرتو خیر هستی- نما میشود.

بیانانی که افلاطون دربارهٔ عالم طبیعت و اوضاع زمین و آسمان دارد مبهم است، و چندان محل استفاده نیست، دربارهٔ انسان معتقد

است که زبده وجود و نخبه عالم امکان می باشد، و او خود عالم صغیر است.
جان و تن انسان عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر

زندانی تن شده، و تن دارای سه جزء مهم است که سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد؛ سرمقر عقل است، سینه مقر عواطف و همت و اراده است، شکم جای شهوات است، نفس یا روح انسان باقی است، و پس از مرگ شاید که به بدن دیگر حلول کند، و بهترین بیانی که در باب بقای نفس دارد همان است که در رساله فیدون از قول سقراط نقل کرده است.

اما در باب اخلاق، افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل نیک لازم علم به نیکی است، و اگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته به بدی نمی گرایند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت نتیجه علم است، و کوشش در نزدیک شدن به علم ملکوت، یعنی **اخلاق** آشنا و همدم کردن نفس انسان با «مثل»

و حقایق و تشبیه به ذات باری و صفات و کمالات. و هر یک از جنبه های سه گانه انسان را فضیلتی است؛ فضیلت سر (جنبه عقلی) حکمت است، فضیلت دل (همت و اراده) شجاعت است، فضیلت شکم (قوه شهوانی) خود داری و پرهیزکاری و عفت است، و چون این فضایل را جمعاً بنگریم عدالت می شود، و همین که در آدمی موجود شد خرسندی و سعادت مندی دست می دهد.

افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص، و سیاست را بی حکمت باطل می خواند، و سیاست و اخلاق را از یک منشاء می پندارد، و هر دو را برای نوع سعادت بشروا بپ می داند. برای سیاست اصول زیبا و مبانی محکم در نظر گرفته است، مثلاً می گوید: **سیاست** استقرار دولت منوط بر فضایل و مکارم

است، عدالت باید مرعی، و امنیت استوار باشد مجازات واجب است، اما قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار. میان مردم باید سازگاری و محبت باشد نه بغض و عداوت، مزیتی که یونانیان برای خود نسبت به دیگران قائلند بی مآخذ است، و بنا بر این اگر از ناچاری و برای ضرورت امور زندگانی آنها را به بندگی می گیرند

نباید خوار بشمارند، و شکنجه و آزار کنند (۱) بهترین دولتها آنست که بهترین مردم حکومت کنند، حاکم حکیم باشد، یا حکیم حاکم شود، و بر همین قیاس، اما در تطبیق فروع و تشکیلات هیئت اجتماعی بر اصول مزبور، باز افلاطون امور واقع را پیشنهاد خود نساخته و به تخیلات و نظریات پرداخته است، همچنان که در حکمت جزئیات و اشخاص را بی حقیقت و اهمیت شمرده و کلیات را حقیقی پنداشته است، در سیاست هم افراد مردم را مورد اعتنا ندانسته و هیئت اجتماعی را اصل انگاشته است، افراد که متکثرند در نظر او هیچند، و منظور جماعت است که واحد است و به عقیده او هیئت اجتماعی وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال و سایر متعلقات شخصی صرف نظر نموده به اشتراک زندگانی کنند، و هیئت خانواده و اختصاص زن و فرزند هم در میان نباشد. و همچنان که هر آدمی سه جزء دارد، جماعت نیز سه طبقه است، اول اولیای امور که قوه عاقله اند و در جماعت حکم سررادرند، دوم سپاهیان که حافظ و نگهبان قوه غضبیه و به منزله سینه اند، سوم پیشه وران از ارباب صنعت و زراعت که وسیله رفع حوائج مادی و مانند شکم می باشند، و همه این طبقات باید برای جمعیت کار کنند و در تحت نظر و اداره دولت که مظهر جماعت است باشند.

این عقاید را افلاطون در رساله ای بیان کرده که از مهمترین آثار او شمرده شده و نزد ما معروف به رساله سیاست است، و اروپائیان آن را امور «جمهور» (۲) خوانده اند. اصول حکمت افلاطون در آن رساله مضبوط است، اما ظاهر است که آنچه در باب سیاست نگاشته مرام و آرزو بوده، و آن نظریات را عملی نپنداشته است، چنانچه در اواخر عمر رساله ای دیگر موسوم به «نوامیس» (۳) نوشته و به عمل نزدیکتر شده

(۱) یونانیان مانند اکثر ملل باستان خود را افضل اقوام میدانستند و همچنانکه عرب مردم دیگر را عجم یعنی گنگ می خواندند یونانیان هم دیگران را بربر *Barbare* می نامیدند که امروز در زبانهای اروپائی تقریباً به معنی وحشی است و بنا بر این بنده گرفتن خارجیان را روا می داشتند و زحمات زندگی خود را بردوش آنها می گذاشتند.

Les lois (۳) La République (۲)

است، از طریقۀ اشتراك عدول کرده و قائل گردیده است به اینکه قوانین و نظامات تابع اوضاع و احوال اقتصادی و جغرافیائی باید باشد، و وظیفۀ اصلی دولت را تربیت و تعلیم ملت دانسته است .

با وجود همهٔ نقصها و شکفتی که در بعضی از آراء افلاطون دیده می‌شود چنانکه سابقاً اظهار داشتیم، سرآمد حکما بشمار میرود کمتر فکر و خیالی است که مایه و منشاء آن را به افلاطون نتوان نسبت داد، سقراط هم اگر مؤسس حکمت خوانده شده به اعتبار آنست که افلاطون را پرورش داده، و در حقیقت نمی‌توان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیک نمود، و از برکت تربیت آنها ارسطو به عرصه آمد، و مستعدین خلف دنبال این سه نفر افتادند و کاروان حکمت و عرفان را تشکیل دادند (۲)

۳ - ارسطو یا ارسطاطالیس

«ارسطو» در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در «استاگیرا» (۲) از بلاد «مقدونیه» متولد شد خانواده اش یونانی و پدرش طبیب بود، در هیجده سالگی در آتن به آکادمی در آمد و تا اوقات افلاطون یعنی مدت بیست سال از شاگردان او بود، در چهار و یک سالگی به معلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند سالی به تربیت او اهتمام ورزید، سپس به آتن برگشته در گردشگاهی بیرون آن شهر موسوم به «لوکایون» به تعلیم پرداخت، و لوکایون را فرانسویان «لیسه» (۳) گفته اند و از این رو بعضی اوقات حکمت ارسطو را «حکمت لیسه» می‌گویند، اما بیشتر معروف به حکمت «مشاء» است، چه ارسطو تعلیم خود را در ضمن گردش افاضه می‌کرد پس پیروان او را «مشائی» می‌گویند، و در یونانی این کلمه «پریپاتیتیکوس» (۴) است، حوزهٔ تدریس ارسطو تا زمان مرگ اسکندر در آتن دایر

۱- برای تکمیل شناسائی افلاطون و حکمت او به مقدمهٔ حکمت

سقراط (چاپ دوم) مراجعه فرمائید . (۲) Stagire

(۳) Lycée امروز در فرانسه مدرسه متوسطه دولتی را باین اسم

می‌خوانند . (۴) Péripatéticien

بود ، چون «آنتیان» از آن پادشاه دلخوش نبودند پس از مرگ او ارسطو نتوانست در آتن بماند مهاجرت کرد و سال بعد در شصت و سه سالگی در گذشت (۳۲۲).

از ارسطو مصنفات بسیار بازمانده که تقریباً جامع همه معلومات آن زمان است به جز ریاضیات ، اما ظاهراً آن کتب را به قصد اینکه آثار قلم او باشد ننوشته ، و چنین می نماید که غرضش ثبت و یادداشت

مصنفات ارسطو
مطالب بوده است ، و درباره بعضی از رسائل می توان معتقد شد که تحریر شاگردان او است ، از قراری که گفته اند از نوشته های ارسطو آنچه در دست ما است آن است که برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده و ارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آن که از افلاطون در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است ، در هر حال از آنچه در دست است دیده می شود که ارسطو به نوشته های خود آراستگی ادبی نداده و شاعری نکرده است ، اهل وجد و حال هم نبوده و جز قوه تعقل چیزی را در تحصیل علم و خیل نمی دانسته از این رو هم از آغاز با افلاطون اختلاف نظر و مشرب داشت ، اما برخلاف آنچه بعضی گفته اند از تجلیل و مهر ورزی نسبت به استاد چیزی فرو نمی گذاشت و افلاطون در مقام مقایسه شاگردان خود ، او را عقل حوزه علمی می خواند .

روابط ارسطو با افلاطون
اینقدر هست که در تحقیقات خویش از رد و ابطال رأی افلاطون در باب «مثل» و بعضی امور دیگر خودداری ننموده و در این مقام می گفته است ، «افلاطون را دوست می دارم ، اما به حقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم» (۱)

(۱) در باب مخالفت ارسطو با افلاطون گفتگو بسیار شده است ، بعضی به راه افراط رفته و گفته اند ، ارسطو در هر چیز مخالف افلاطون بوده و آراء او را نقض کرده است ، بعضی به راه تفریط رفته اختلافی میان استاد و شاگرد ندیده و خواسته اند رأی های ایشان را عم جمع کنند . حق اینست که میان ارسطو و افلاطون اختلاف نظرهایی هست ، اما از

←

ارسطو بزرگترین محقق و متبحرترین حکما است، تدوین و تنظیم کننده علم و حکمت است، شعب و فنون علم را از یکدیگر متمایز ساخته و چنان منقح نموده که نسبت به بعضی از آنها می توان گفت

مقام ارسطو واضع و موجود است. همه علوم و فنون را جزء حکمت می داند، و فلسفه را منبسط

بر همه اموری که ذهن انسان به آن اشتغال می یابد و منقسم به سه قسمت می شمارد: صنایع و عملیات و نظرات. صنایع (۱) فنی هستند که قواعد زیبایی را به دست می دهند و قوه خلافت را مکمل می سازند

مانند شعر و خطابه و امثال آن، عملیات (۲)

صلاح و فساد و نیک و بد و سود و

زیان را معلوم می نماید و آن اخلاق (۳) است، و سیاست مدن (۴) و تدبیر منزل (۵) نظریات (۶) حقیقت را مکتشف می سازد و آن طبیعیات (۷) است و ریاضیات (۸) و الهیات (۹) که اشرف اجزاء حکمت و زبده و لب آن است.

ارسطو حصول علم را برای انسان ممکن، و شرافت او را در همین

→

نوشته های او بر می آید که استادی افلاطون را نسبت به خود تصدیق دارد و در عین اینکه از اظهار مخالفت با بعضی آراء افلاطون خود - داری نمی کند؛ اساس فلسفه خود را از او می داند چنانکه مکرر دیده می شود که می گوید: «ما افلاطون» و مناقشات بسیاری که در نوشته های او دیده می شود همه نسبت، به شخص افلاطون نیست، غالباً نظرش به پیروان افلاطون است که نظریات استاد را نفهمیده و از حقیقت منحرف شده اند، چنان که می بینیم بسامی گوید: «افلاطونیان چنین می گویند» یا «فلان اشتباه را کرده اند.»

Sciences Pratiques (۲) Sciences Poétiques (۱)

politique (۴) morale یا Ethique (۳)

Spéculatives یا théoriques (۶) Economique (۵)

Mathématique (۸) Physique (۷) Sciences

Théologie یا Philosophie première—۹

می‌دانست و می‌گفت، اختصاص و مزیت انسان به این است که بدون غرض و قصد انتفاع طالب دانش و معرفت است و به همین جهت فنون علم هرچه از نفع و سود ظاهری دورتر باشند شریفترند، چنان که اشرف علوم، حکمت نظری است که فایده دنیوی ندارد.

مایه و بنیاد کلار ارسطو در کشف طریق تحصیل علم، چنانکه سابقاً گفته‌ایم، همان تحقیقات سقراط و افلاطون بود، ولیکن طبع موشکاف او

به مباحثه سقراطی قانع نشده و بیان

ارسطو واضع

افلاطون راهم در باب منشاء علم و سلوک

منطق است

در طریق معرفت کلمات مطابق واقع ندانسته،

و در مقابل مناقله و مناقشه سופسطائیان

و جدلیان بنا را بر کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت گذاشته، و به رهبری افلاطون و سقراط اصول منطق و قواعد قیاس را به دست آورده است و آن را بر پایه‌ای استوار ساخته که هنوز کسی بر آن چیزی نیفزوده است.

در جستجو از راه وصول به تمیز حق و باطل و کسب علم ارسطو برخوردار شده است به این که چون وسیله بروز فکر و عقل انسان زبان و سخن است، پس واجب است که چگونگی الفاظ و دلالت های آنها و ترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم، تا اجمال و ابهام از گفته‌های مادور شود، و اشتباهات زایل گردد، بنا بر این به قوه نکته سنجی خود به بحث الفاظ وارد شده، اشتراك لفظی و معنوی و سایر احوال الفاظ و معانی آنها را دریافته، آنکاه تصور و تصدیق و ذاتی و عرضی و جزئی و کلی را تشخیص داده «مقولات ده گانه» و «کلیات پنجگانه» قائل شده، و چگونگی حد و رسم و شرایط آنها را معین نموده، سپس در ترکیب مفردات، تشخیص موضوع و محمول نموده به انواع قضایای موجب و سالبه و کلیه و شخصیه و شرطیه و حملیه بر خورده، و اقسام تداخل و تضاد و تناقض و عکس و تقابل و غیرها را معین کرده و کیفیت تلفیق قضایای صغری و کبری و ترتیب مقدمات را برای اخذ نتیجه و صورت بستن قیاس و اشکال مختلفه آن را استنباط نموده، و انواع برهان را تمیز داده، و بالاخره رموز جدل و سفسطه را باز نموده

است (۱) این تحقیقات ارسطو در رسائل چند مضبوط می باشد که عمدتاً آنها از این قرار است،

«فاطیقوریاس» (۲) یعنی مقولات «باری ارمینئاس» (۳) یعنی تعبیرات (احوال قضایا) «آنولوئیقا» (۴) یعنی تحلیل و آن دورساله است در بیان قیاس و برهان «طوبیقا» (۵)

رسائل ارسطو در منطق

یعنی مواضع و آن در جدل است و آخری باب سفسطه می باشد و رسائل مذکور را جمعاً در قدیم ارغنون «ارگانون» (۶) می گفتند که در زبان یونانی مطابق است با لفظ ساز در فارسی به معنی آلت، زیرا که این فن آلتی است برای تشخیص خطا از صواب، و پرهیز از خطا، و لفظی که فرانسویان «لوژیک» (۷) تلفظ می کنند و در عربی منطق ترجمه کرده اند، پس از ارسطو برای این فن وضع شده است، و دیرزمانی پس از آن حکیمی موسوم به «فرفورئوس» (۸) مقدمه ای بر این فن در میحث «کلیات پنجگانه» نوشته است که نزد ما به همان لفظ یونانی آن «ایساغوجی» (۹) معروف می باشد، و ارسطو دورساله دیگر هم دارد که می توان متمم «ارگانون» محسوب داشت، یکی «ریطوریقا» (۱۰) در فن خطابه و آن نیز یکی از طرق اقناع است، و دیگری «بوئیقا» (۱۱) یعنی صنعت شعر، که مبنی بر تخیلات و ناشی از قوه ابداع ذهن می باشد (۱۲) حکمای ما مطالب این دو رساله را هم جزء

(۱) در شرح اشارات فوق وارد نمی شویم که سخن در آن می شود و در واقع یک دوره منطق است باید به کتب این فن رجوع فرمائید.

Peri ermeneias (۳) **catégories** (۲)

Topiques (۵) **Analytiques** (۴)

Organon (۶) اسم ساز معروف به «ارگ» نیز از همین لفظ

گرفته شده است. **Logique** (۷) **Porphyre** (۸) یعنی

مداخل یا مقدمه **Isagoge** (۹) **Rhètrique** (۱۰)

(۱۱) **Poésique** (۱۱) اسامی یونانی رسائل ارسطو را که

نقل کرده ایم از آن است که فضلی ما آنها را بدین اسامی می شناخته اند و لیکن در نقل آنها تحریف و تصحیف هم کرده اند.

مباحث منطق شمرده و برهان وجدل و سفسطه و خطابه و شعر را صنایع
خمس نامیده‌اند .

اما آن قسمت از آثار ارسطو که فی الحقیقه فلسفه شمرده می‌شود
در چند کتاب مضبوط است که عمده آنها از این قرار است: کتاب «طبیعت
یاسماع طبیعی» (۱) کتاب «آسمان» کتاب «کون و فساد» کتاب
«نفس» کتاب «حیوانات» کتاب «آثار جو» کتاب «مابعدالطبیعه» (۲)
به ملاحظه اینکه آن را بعد از کتاب طبیعت نوشته است، و از آن جا
که بیانات ارسطو در کتاب ما بعدالطبیعه

نمونه کامل از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث
در نظریات است، اسم این کتاب یعنی ما-
بعدالطبیعه در زبانهای اروپائی برای نوع آن
تحقیقات و بالاخصاص برای فلسفه اولی علم شده است. حکمای ماهمه
این فنون را به دو عنوان در آورده‌اند: مطالب سماع طبیعی و آسمان
و کون و فساد و آثار جو و معرفت نفس و حیوانات را طبیعیات یا
«حکمت سفلی» خوانده‌اند و مطالب ما بعدالطبیعه را الهیات یا حکمت
«اولی» نامیده‌اند و ریاضیات را که ارسطو چندان در آنها وارد نشده
«حکمت وسطی» گفته‌اند و مجموع این فنون را «حکمت نظری»
خوانده‌اند در مقابل اخلاق و سیاست و تدبیر منزل که آنها را «حکمت
عملی» نامیده‌اند .

علاصه فلسفه اولی

ارسطو خود فلسفه اولی را چنین تعریف می‌کند: علم به وجود
از حیث اینکه وجود است، یعنی نه علم به این وجود یا آن وجود، یا فلان
وجود، بلکه علم، به وجود بطور مطلق و علم به حقیقت وجود و مبادی
و علل و احوال و اوصاف اصلی آن.

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است، یعنی در باب علم هر دو متفق‌اند
که بر محسوسات که جزئیاتند تعلق نمی‌گیرد، بلکه فقط کلیات معلومند

Métaphysique (۲)

Physique (۱)

اختلاف ارسطو با افلاطون

که به عقل ادراک میشوند ولیکن اختلاف استاد و شاگرد در این است که افلاطون همان کلیات معقول را موجود واقعی میداند و بس، و وجود آنها را مستقل شمرده و جزئیات یعنی محسوسات را از آنها جدا و موهوم و بی حقیقت می پندارد؛ و نمایش ظاهری معقولات، و فقط پرتوی از آنها و منسوب به آنها می انگارد اما ارسطو جدائی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن قائل است، نه در خارج، و حس را مقدمه علم و افراد را موجود حقیقی می داند و کشف حقیقت و ماهیت آنها را که صورتش در ذهن مصور می شود از راه مشاهده و استقراء در احوالشان که منتهی به دریافت حد و رسم آنها می شود میسر می شمارد.

در رد و ابطال مثل افلاطونی ارسطو دلایلی اقامه می کند که حاجت به ذکر آنها نیست و بنا بر این سیر و سلوک و مباحثات و مجادلات او را برای رسیدن به حقیقت کنار می گذارد و طرحی تازه می ریزد که اصول و اساس آن از این قرار است:

بدواً باید «ذات» (۱) را از «صفات» (۲) فرق گذاشت، و «جوهر» (۳) را که وجود حقیقی مستقل قائم به «ذات» است از «عرض» (۴) که وجود مستقل ندارد و قائم به جوهر است تشخیص داد و چنان که سابقاً اشاره کردیم عرض را جوهر و عرض نه قسم شمرده و به ضمیمه جوهر «معقولات ده گانه» خوانده است.

مدار امر عالم بر «قوه» و «فعل» است. قوه (۵) یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی، و فعل (۶) یعنی بودن و تحقق آن چیز پس وجود زمانی بالقوه است، و گاهی بالفعل، چنانکه خاک و گل بالقوه کوزه است، همین که کوزه گر در آن کار کرد بالفعل کوزه می شود، و

Substance (۳)	Attribut (۲)	Essence (۱)
Puissance (۵)	Accident (۴)	
اصطلاح امروز که به معنی نیرو (Force) است اشتباه نشود.		
		Acte (۶)

قوه و فعل

تخم با لقوه گیاه است، چون نمو کرد گیاه
بالفعل خواهد بود، و تخم مرغ با لقوه مرغ

است، و بعد بالفعل مرغ می شود.

همین مطلب را به نحو دیگر نیز می توان بیان کرد و گفت: وجود عبارت است از «ماده» (۱) «هیولی» (۲) و «صورت» (۳) ماده همان وجود بالقوه است، و چون صورت گرفت فعلیت می یابد، پس در مثالهای فوق می توانیم بگوئیم گل و خاک

ماده و صورت

ماده است و کوزه صورت او است، یا تخم ماده است و گیاه صورت او است، باری صورت فعلیت ماده است، و حقیقت هر چیز صورت او است، و نیز می توان گفت: ماده یا قوه نقص است، و صورت یا فعل کمال است. در وجود انسان تن بمنزله ماده است و جان بجای صورت او است. در تعریفات و حدود جنس همچون ماده و فصل در حکم صورت است، ماده و صورت جوهر اند. تعیینات موجودات یعنی نوعیت و ماهیت آنها بصورتشان است، و در هر نوع از موجودات صورت که حقیقت آنها است یکسان است و کم و بیش و اختلاف ندارد، و تفاوتی که میان افراد هست به سبب عرضائی است که در ماده آنها حلول کرده است زیرا که ماده محل عرضها است، پس در یک نوع از موجودات افراد به واسطه عرضها از یکدیگر تشخیص داده می شوند، مثلا تمایز دو نفر آدم نه در ماده انسانیت است که تن باشد، و نه در صورت انسانیت است، که نفس ناطقه باشد، بلکه در عوارض تن است، از قبیل رنگ و شکل و کوچکی و بزرگی و مانند آن. همچنین امتیاز کوزه هادر صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست، بلکه در رنگ و شکل و بزرگی و نرمی و درشتی عبارت دیگر: کمیت و کیفیت و عرضهای دیگری است که در گل یعنی ماده آنها حلول دارد.

و بازمی گوئیم: شدنی ماده است، و بودنی صورت و ماده هیچگاه از یکدیگر جدا نمی شوند و جاویدند، اما صورت عوض میشود و بنا بر این

(۱) Matière با جسم اشتباه نشود - (۲) هیولی لفظ یونانی

ماده است.

(۳) Forme با شکل اشتباه نشود و همچنین با صورت در مقابل معنی

مرگ و ولادت و کون و فساد عبارت است از : زایل شدن صورتی از ماده ، و جمع شدن صورت دیگر به آن . ماده و صورت نسبی هستند و درجات دارند، مثلاً : انسانیت صورت است ، و حیوانیت مادهٔ او است اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت است و نباتیت که نسبت به حیوان ماده است نسبت به جماد صورت می‌باشد ، و هر جمادی هم صورت است نسبت به جسم که مادهٔ او است، و جسمیت نیز صورت است نسبت به مادهٔ صرف که متعین نیست و قابل تعین است و صورت ندارد ، و پذیرندهٔ صورت است، قوهٔ صرف است بدون فعلیت و لیکن چون گفتیم ماده از صورت هرگز جدا نمی‌شود، مادهٔ صرف که هیولای اولی باشد ، بعضی مادهٔ بی‌تعین و بی‌صورت فقط فرض‌ذهن ما است و وجود خارجی ندارد این هیولای اولی ، همان چیزی است که حکمای سلف به خطا بعضی آن را آب دانسته‌اند ، و برخی هوا و یکی آتش گفته است ، و دیگری جزء لایتجزی . و صوری که با ماده جمع می‌شوند همان است که افلاطون مثل ، خوانده و درست گفته است که حقایق اند، اما اشتباه کرده که وجود آنها را مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که در ذهن انسان نقش می‌یابد و به آن واسطه نسبت به موجودات علم حاصل می‌شود (۱) تغییر؛ یعنی دیگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن از قوه است به فعل، یعنی صورت پذیرفتن ماده یا تبدیل یافتن چگونگی آن، پس میتوان گفت: موجودات و حوادث روزگار دو علت دارند علت مادی (۲) و علت صوری (۳) . اما این دو علت برای وقوع حوادث

(۱) باید متوجه بود که تحقیق راجع به ماده و صورت اساس فلسفهٔ ارسطو است و در فهم آن باید دقت کرد، و گرنه حقیقت حکمت ارسطو به دست نخواهد آمد. و باید ذهن را بکلی از معنی ماده و صورت به قسمتی که اکنون در اذهان جا گرفته خالی کرد، زیرا که امروز عموماً وقتی که ماده می‌گویند جسم را در نظر دارند، و وقتی که صورت می‌گویند مراد شکل یا چهره و وجهه است، یا ظاهر در مقابل معنی و باطن، یا مجاز در مقابل حقیقت، و حال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف این است و حقیقت هر چیز را صورت آن چیز می‌خواند.

Cause efficiente (۳) Cause materielle (۲)

کفایت نمی کنند و دو علت دیگر هم در کار هست ، یکی علت محرکه یا فاعله (۱) یعنی امری که وجود را متغیر می سازد و صورت را به ماده می دهد، دیگری علت غائی (۲) یعنی امری که وجود برای آن بحرکت می آید یا متغیر می شود ، وغایت و منظوری که ماده برای آن صورت می پذیرد ، پس وجود موجودات همواره این چهار علت را دارد. مثلا وجود کوزه يك علت مادی دارد که خاک و گل است ، و يك علت صوری که حقیقت کوزه است ، و يك علت فاعله که کوزه گراست و يك علت غائی که کوزه برای آن ساخته شده است و آن آب نوشیدن است .

هر چند این چهار علت همواره در کارند ، اما در امور طبیعی چون درست تأمل کنیم می بینیم علت غائی با علت صوری یکی است ، زیرا صورت چنانکه گفتیم کمال ماده است ، وغایت وجود هم کمال است چه شك نیست که مراد وجود، از حرکت و تغییر و تبدیل همانا **چهار علت برمیگردد** کمال یافتن است ، پس ، صورت عین **به دو علت** غایت است و علت صوری همان علت غائی

است ، از طرف دیگر علت فاعله یعنی محرك وجود برای حرکت ، و باعث تغییر ، همان رسیدن به غایت و شوق وصال است ، پس علت محرکه یا فاعله نیز همان علت غائی است که با علت صوری یکی است ، و بنا بر این باز برمی گردیم به این که وجود دو علت دارد که ، صورت و ماده ، یا قوه و فعل باشد ، و چون کمال هر چیز بهترین وجه او است ، پس ، به این بیان بازمی رسیم به نظری که سقراط و افلاطون داشتند که غایت وجود خیر و نیکوئی است .

چون در مدارج و مراتب وجود بنگریم ، می بینیم جماد چون کمال یافته نامی شده ، و نامی حساس گردیده و به حیوانیت رسیده ، و حیوانیت به انسانیت کمال یافته ، که امتیاز او بمقل و فکر (نطق) است. پس می توان گفت ، کمال واقعی وغایت غایات و خیر الامور فکری یا عقل است ، و نیز گفتیم ماده یا قوه که ناقص است ، متحرك است برای رسیدن به صورت که کمال

Cause formelle (۱)

Cause finale (۲)

غایت وجود فکر یا عقل است

و غایت او است حال گوئیم، فعل بر قوه،
و کامل بر ناقص مقدم است؛ زیرا که دلیل
ورهب و قوه فاعله و محرکه او است.

پس می توانیم مطلب را این قسم ادا کنیم که: آغاز وجود در ناقص—

ترین مراتب ماده المواد است، یعنی،
هیولای اولی که قوه صرفاًست بدون فعل

آغاز و انجام وجود

و طی مراتب می کند برای رسیدن به غایت کمال و انجام وجود، یعنی
آخرین درجه کمال آن است که همه فعل باشد و قوه در او هیچ نباشد، و
آن فعل صرف همانا عقل مجرد و فکر مطلق است، و موضوع فکر او
هم خود او است، یعنی، اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم در او محقق
است، و صورت بحث بسیط بی ماده است، و جوهر اصیل قائم به ذات و
وجود کامل و غایت وجود است یعنی، موجودات همه رو به سوی او
دارند مانند معشوق که عشاق را بسوی خود می دواند و محرک آنهاست
و بنابراین همچنانکه علت غائی آنهاست علت فاعله آنها نیز می باشد.

بعقیده ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق نیست، قدیم و ازلی و
ابدی است، و حرکت موجودات هم لایزال می باشد، اما در سلسله علل،
دور محال است و باید جائی ایستاد یعنی، علتی نهائی باید جست که بتوانیم
به آن متوقف شویم، آن «علة العلل» یا «علت اولی» یا «محرک اول» که
خود ساکن مطلق است، و علت محرکه ای
ندارد؛ همان است که به زمره افلاطون زیبایی

علة العلل

یا خیر مطلق است، و بقول ارسطو فکر یا عقل مطلق، یعنی ذات باری
است، و او بی حرکت است، زیرا که حرکت از جهت نقص است و او کامل است و
علم او فقط به ذات خود است نه به ماسوای او، زیرا که چون ماسوی ناقص
است اگر علم به آن می داشت ناقص می شد و استقلال خود را از دست
میداد (۱) و واحد است زیرا که عالم یکی است، و بیک اثر محتاج به چندین

(۱) آنچه ما از حکمت ارسطو یا حکمای دیگر یونان نقل

می کنیم مأخوذ از گفته های خود آنها است، و اگر با عقاید حکمای ما
فرق دارد بسبب تصرفاتی است که حکمای ما در آراء قدما کرده یادر
نقل اشتباه نموده اند، چنانکه این رأی را که ذات باری چیز بر وجود خود
علم ندارد از قول بعضی از قدما نقل کرده اند، اما به ارسطو نسبت نداده اند.

مؤثر نیست و حرکتی که محرك اول به موجودات میدهد قسری نیست، شوقی است، یعنی، چنانکه گفتیم نظیر حرکتی است که معشوق به عاشق برای وصال می دهد بعبارت دیگر، محرك كل وجود جاذبه زیبایی است.

خلاصه حکمت طبیعی

طبیعت امری است ساری در وجود ذاتی او، که باعث حرکت یعنی حالت او می شود، و تغییر احوال با حرکت چند قسم است؛ یکی از آنها تغییر مکان است که در عرف همان را حرکت می گویند؛ دیگر تغییر کمیت است یعنی کم و زیاد بزرگ و کوچک شدن، دیگر تغییر کیفیت است مانند رنگ به رنگ شدن.

طبیعیات

گاهی از اوقات کون و فساد و حیات و ممات را هم که تغییر ذات و ماهیت میدانند حرکت می خوانند. در هر حال حرکت از هر قسم باشد از جهت نقص است، و برای رسیدن به کمال یعنی، صورت پذیرفتن ماده و فعلیت یافتن قوه. و حرکت مبدأ و منتهائی دارد که با هم متضادند، مانند سفیدی و سیاهی و خردی و بزرگی و زیر و بالا، و مادام که نقص باقی است و فعلیت تمام نشده حرکت دوام دارد، و همین که وصول بغایت دست داد سکون و ثبات روی میدهد.

عالم کروی است، و مرکب از کرات یعنی، افلاک چند که در درون یکدیگر جا گرفته اند، فلک نخستین که بر کرات دیگر احاطه دارد گرد محور عالم می چرخد و غیر از این حرکت مستدیر، که بسیط ترین و کملترین حرکات است حرکتی ندارد، و آن بلا واسطه از محرك اول یعنی «هله المثل»

هیئت عالم

ناشی است و فلک مزبور شبیه ترین اجزاء عالم است به محرك اول و هر چند خود متحرك است نسبت به افلاک دیگر محرك است، و ستارگان ثابت در این فلک جا دارند (۱) و در درون او افلاک چند می باشند که کواکب به آنها نصب شده، و به تبع افلاک خود دور مرکز عالم یعنی کره

(۱) هیئت ارسطو در کلیات بارآی هیوون قدیم موافق است، اما

در عدد افلاک و اسامی و جزئیات آنها اختلافاتی هست که در اینجا حاجت بتمرض آنها نیست.

عالم علوی

زمین می چرخند، و غیر از گردشی که به تبع فلک نخستین می کنند حرکات دیگر هم دارند که بلاواسطه از محرك نخستین ناشی نیست، و به این سبب جنبه نقص آنها بیش از فلک نخستین است.

آخرین افلاک، فلک ماه است که عالم علوی به آن ختم میشود، و در زیر آن عالم سفلی است که عالم «تحت القمر» (۱) نیز خوانده شده، و آن عبارت از، کره خاک است که ساکن و مرکز کل عالم است، و کره آب یا

عالم سفلی

اقیانوس که بر آن احاطه دارد، و کره هوا و پس از آن کره آتش که فوق همه کرات

عالم سفلی است.

خاک و آب و هوا و آتش عناصر چهارگانه اند، و این عالم سفلی عالم کون و فساد است، یعنی، اجزاء آن غیر از حرکت مستدیر تحولات دیگر دارند، و همواره در تغییر و تبدیل اند و کاست

عناصر

و فرود و زایش و مرگ دارند، و حرکات آنها هم مستدیر نیست مستقیم است یعنی، آغاز و انجام متمایز دارد نه اینکه هر نقطه آن هم آغاز و هم انجام باشد، چنانکه در دایره این چنین است. حرکات اجزاء عالم سفلی، یا صاعد است یا نازل بر حسب طبیعت عناصر آنها، طبع آتش خفیف است و صاعد، و طبع خاک ثقیل است و نازل، و آتش گرم است و خاک سرد، و این هر دو عنصر خشک اند و بین آنها بجانب خاک آب است که سرد و تراست و بجانب آتش هوا است که گرم و تراست، و عناصر چهارگانه گذشته از خواص گرمی و سردی و خشکی و تری به لامسه نیز تشخیص می شوند، اما «عالم علوی» که از تغییر و کاست و فرود و کون و فساد مصون است؛ از عناصر مرکب نیست، بلکه از «اثير» (۲) است که به لامسه در نمی آید و می توان آن را «عنصر پنجم» (۳) نامید ولی در واقع

(۱) Monde Sublunaire (۲) Ether در یونانی

این لفظ به معنی هوای لطیف بوده است. Quintessence (۳)

یعنی عنصر پنجم اما بهمان مناسبت که در بالا گفتیم اکنون این لفظ در اروپا بمعنی جوهر وزیده و وجود خالص استعمال می شود.

به منزله جوهر عناصر است ، خلاصه ، عالم سفلی عالم طبیعت ، و عالم فوق طبیعت و نزدیک به ملکوتیت است .

از بیان فوق معلوم می شود که عالم پر است ، و ضاهمه جاشاغل دارد ، و خلاء موجود نیست و محال است ، و موجودات بهم متصل میباشند یا به یکدیگر احاطه دارند ، و ظرف و مظر و فند ، و مکان عبارت است از ، سطح درونی جسم محیط ، یا حد بین محیط و محاط .
و ظروف و مظروف .

مکان

جهان محدود و متناهی است ، زیرا ،

آنچه بالفعل است ، بالضروره متناهی باشد ، و نا متناهی بودن فقط راجع بقوه است ، پس ، فلك نخستین پایان جهان است ، و چون چیزی بر او احاطه ندارد مظروف نیست ، پس ، و رای آن مکان نیست ، و چون مکان نیست نه خلاء است نه ملاء و بهمین سبب کره عالم حرکت انتقالی و اینی نیست زیرا که حرکت انتقالی در مکان باید باشد ، و مکان در درون جهان است ، نه در بیرون ، و موجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکان های خود را با یکدیگر مبادله میکنند نه اینکه جای خالی را اشغال نمایند .

فلك نخستین که پایان عالم است محدود

جهات

بجهات است ، جهتی که به سوی فلك است

بالا است ، و جهتی که بسوی مرکز فلك است زیر است .

عنصر های چهارگانه هر يك مکان طبیعی

مکان طبیعی

دارند ، مکان طبیعی خاک در مرکز جهان

یعنی در زیر است ، و باین ملاحظه ، هر چه بسوی زمین است زیر میگوئیم ، و هر چه از زمین دور میشود بالامی نامیم ، و مکان طبیعی آب روی خاک است ، و مکان طبیعی هوا روی آب ، و مکان طبیعی آتش روی هوا ، یعنی زیر فلك ماه است .

هر هنگام که جسم در مکان طبیعی خود

حرکت طبیعی

باشد ساکن است ، و چون آن را از مکان

طبیعی دور کردند ، پس از رفع مانع بسوی مکان طبیعی حرکت می کند تا به آن برسد ، از این رو است که ، چون خاک و آب را بالا

ببرند بسوی مرکز زمین فرود می آیند ، و چون هوا و آتش را بزیر آورند بسوی بالا حرکت می کنند .

خاک و آب که به سوی مرکز مایلند، این میل سبب سنگینی آنها است، و هوا و آتش که مایل به بالا هستند این میل سبب سبکی آنهاست.

حرکت سررازیر خاک و آب، و حرکت سر بالای

حرکت قسری

هوا و آتش، حرکت طبیعی است، چون ناشی

از طبیعت آنها و برای رسیدن بمکان طبیعی است، اما هر گاه ببینیم خاک یا آب روبرو به بالایی روند یا هوا و آتش به زیر می آیند، آن حرکت

طبیعی نیست، و علت خارجی دارد و این قسم حرکت را قسری میگوئیم

حرکت عناصر مستقیم است، و آغاز و انجام دارد به خلاف حرکت

افلاک که مستدیر است، و پایان ندارد و ناشی از نفس افلاک است.

زمان نتیجه حرکت مستدیر فلک، و در واقع اندازه و تقدیر حرکت

است ، و به شماره و عدد در می آید، و بنا بر این مانند سلسله اعداد نامتناهی است، و چون شماره به شمارنده احتیاج دارد پس زمان امری

ذهنی است چه اگر ذهن نباشد شماره واقع

زمان

نمی شود، و زمان هم نخواهد بود.

منظور از اجزای عنصری، اجرای عمل حیات است یعنی رسیدن

به صورت اجسام نامیه، یا به عبارت دیگر: دارا شدن روح نباتی که بمنزله صورت است نسبت بمناسر، یا فعل است نسبت به قوه. و غایت اجسام نامیه ترقی

روح یا نفس نباتی است به روح حیوانی، که

اجسام و نفوس

علاوه بر حیات و نمو، حس و حرکت نیز دارد، و

بالاخره کمال روح حیوانی هم روح یا نفس انسانی است (نفس ناطقه) و ارسطو در باب روح یا نفس رساله ای مخصوص دارد و آنجا قوای روح و

تأثیرات آنها را بیان می کند که چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضا و جوارح در می آورند، و آنها اعمال حیاتی را اجرا می کنند و این که نفس

نباتی فقط تغذیه دارد ، و نفس حیوانی علاوه بر آن دارای قوه حس است که ادراک جزئیات می کند، و حواس را پنج قسم می شمارد ؛ و یک

حس مشترك هم قائل است که حاصل و نتیجه حواس پنجگانه در آن ظاهر می گردد و قوه حافظه که محسوسات حواس را ضبط می کند، و حیوانات

قوه ای دارند که از آنچه ملایم طبع است مثل لذت و از آنچه منافرات متالم

می‌شوند، به عبارت دیگر، قوه شهوت و غضب دارند که به ملایم رغبت میکنند و از منافر میگریزند، و این سبب حرکت آنها میشود. و نفس انسانی علاوه بر قوای مزبور قوه ادراک کلیات و فکر و تعقل دارد، و نسبت روح بجهنم مانند نسبت تیزی است بآب تیر، که اگر تیزی نباشد تیر بی مصرف است، و اگر تیر نباشد تیزی هم نخواهد بود، همچنین چون بر جسم فساد راه می‌یابد یعنی می‌میرد، روح نیز فانی می‌شود و در این باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است، و قائل بانتقال روح و تناسخ نیست، روحی که ارسطو فانی می‌داند همان است که در بدن بمنزله صورت و مقرون بماده است و از آن منفک نمی‌تواند شد، و آن لوح ساده‌ای است که بواسطه احساسات و تأثیرات خارجی معلومات در او نقش و ضبط می‌شود، و علم و هوش میسازد و فعل تمام نیست و قوه و انفعالیست در او باقی است، این است که بمرک فانی می‌شود و از شخصیت انسان چیزی باقی نمی‌ماند.

اما در وجود انسان عقلی هم هست که کمالاً فعال است، و مجرد از ماده است، و با او علاقه ندارد، و از خارج یعنی از عالم ملکوت آمده، و قوای نفس منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور و بروز می‌دهد، و به واسطه او انسان مقامی میان حیوانیت و بقای نفس الوهیت دریافته است، و او باقی وابدی است و پس از مرگ دوباره به مبدأ اصلی و عقل کل که غایت غایبات است باز می‌گردد.

خلاصه علم اخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه رساله به ارسطو منسوب است که در اساس هر سه یکسانند ولیکن یکی از آنها که موسوم است به اخلاق «نیقوماخس» (۱) بیشتر محتمل است که از ارسطو باشد و اصول آن اجمالاً از این قرار است، آنچه انسان می‌کند برای سودی و خیری است، یعنی عمل انسان را غایتی است و غایات مطلوب انسان مراتب دارند، آنچه غایت کل و مطلوب

(۱) **Micomague** اسم پدرا ارسطو و هم پسر او است، و ظاهر این است که رساله را برای پسر خود نوشته است، یا اینکه پسر آن رابه تحریر در آورده است.

مطلق است مسلماً سعادت و خوشی است، اما مردم خوشی را در امور مختلفه می‌انگارند، بعضی به لذات راغب‌اند. برخی به مال و جماعتی به جاه اما چون درست بنگریم می‌بینیم هیچ وجودی به غایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره وظیفه‌ای که برای او مقرر است به بهترین وجه اجرا کند، و انجام وظیفه به بهترین وجه برای هر وجودی فضیلت او است. پس، غایت مطلوب انسان یعنی خوشی و سعادت بفضیلت حاصل می‌شود.

وظیفه‌ای که برای انسان مقرر شده او را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد. فعالیت نفس او است به موافقت با عقل. پس فضیلت انسان این است که وظیفه خود یعنی فعالیت نفس را به موافقت با عقل به بهترین وجه انجام دهد. و اگر چنین کرد سعید خوش خواهد بود. و علم اخلاق عبارتست از این که بدانیم برای این که فعالیت نفس به موافقت عقل انجام گیرد احوال و موارد مختلف عمل انسان چه باید باشد. یعنی چه وقت و در چه مورد و چگونه و

فضیلت

نسبت به که و برای چه باید عمل کند.

روح انسان دارای دو جنبه است، عقلانی و غیر عقلانی. عقلانی جنبه انسانی است. غیر عقلانی هم دو جنبه دارد. که یکی همان نفس نباتی یعنی قوه ناهیه است، و دیگری نفس حیوانی که بر حسب طبع دارای تقاضاها و میل و خواهش یعنی شهوت و غضب است. و این امور او را بعمل وامی‌دارد و اعمال او چون بموافقت احکام جنبه عقلانی واقع شود. فضیلت است. و این نوع فضیلت را فضیلت نفسانی یا اخلاقی

گوئیم، فضیلت نفسانی یا اخلاقی طبیعی نیست

فضیلت نفسانی

استعدادی است. و باید کسب شود و به

درجه عادت که طبیعت دومی است برسد. یعنی خوشنود و عمل بان شاق و دشوار نباشد. بلکه باید از روی رغبت و لذت و علم و اختیار واقع شود. و هر گاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد شد.

فضیلت اخلاقی عبارت است از اینکه، در هر امر حد وسط میان دو طرف، به عبارت دیگر: اعتدال بین افراط و تفریط و زیاده و نقصان مرعی شود، چه: افراط و تفریط در امور خلاف عقل است و رذیلت

شمرده می‌شود

فضیلت در اعتدال است

پس، تهور و جبن هر دو رذالت اند و وسط
آنها شجاعت است که فضیلت می باشد .
شهوایت و بی حسی هر دو مذموم اند و
فضیلت اعتدال مزاج است. کرامت اعتدال

بین بخل و تبذیر است. مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است شرافت-
خواهی میانه جاه طلبی و پست همتی است. خونسخونی بین آتش مزاجی
و بی غیرتی است. انقیاد و استبداد و مزاج گرونی و نزاع جوئی رذائل اند.
فضیلت ما بین آنهاست که سازگاری و همدمی باشد . لافزنی و فروتنی
هر دو قبیح ، و حقیقت گوئی حد اعتدال است. مسخرگی و تلخی
(بدگوشی) افراط و تفریط است ، رویه
معتدل ظرافت و گشاده روئی است. بالاخره

شماره فضایل

شرم و حیاد در جوانان که هنوز عقلشان بر نفس غلبه نیافته مستحسن است.
اما کاملین و نیک مردان اختصاراً عمل بد نمی کنند تا منفعل شوند .
عدالت و دادگری به یک اعتبار و بمعنی اعم شامل کل فضایل است
زیرا که هر کس مرتکب یکی از رذایل شود ستم کرده است. خاصه در
اموری که به دیگران تأثیر کند. اما عدالت به معنی خاص عبارت است
از ، برابر داشتن اشخاص و دادن بهر کس آنچه حق او است. و مقصود
از برابر داشتن در مورد دادگری همه وقت این نیست که همه یک اندازه
ستم ببرند . بلکه تناسب باید رعایت شود
و این حکم بیشتر در «عدالت توزیعی» (۱)

داد

باید مرعی باشد . یعنی : در مقام بخش جوایز و اجر و مزد و شئونات
و مناصب و مانند آنها . و نوع دیگر دادگری عدالت معامله ایست که در
مقام تصحیح معاملات و رفتار مردم است بایکدیگر بعبارت دیگر ؛
در مقام حکومت و داوری. و در آن باب برابری باید رعایت شود نه
تناسب . و از آنجا که داوری و اجرای داد بوسیله قانون میشود باید
متوجه بود که چون همیشه قانون بر همه کیفیات قضایا احاطه و شمول
ندارد بعضی اوقات رعایت انصاف بهتر از جمود بر قانون یعنی اجرای

عدالت است.

بالاخر از فضایل اخلاقی یا نفسانی که مذکور داشتیم فضایل عقلی است که عبارت است از : فهم و فراست و ذوق سلیم و قوه تمیز و حزم و موقع شناسی، به عبارت دیگر، هوشمندی و خردمندی که شخص بدانند

فضائل عقلی

در هر موقع چه باید کرد و این فضیلت به طول زمان و تجربه و آزمودگی حاصل شود، و سقراط حق داشت که فضیلت را با دانش مرتبط می دانست اما اشتباه می کرد که آن را عین دانش می پنداشت زیرا انسان جنبه حیوانیتی دارد که همیشه پیر و خرد نمی شود و بسا باشد که در استیفای لذت شهوانی یا پرهیز از رنج و آلام خودداری و بردباری ندارد. از طرف دیگر فضایل نفسانی هم در بعضی اشخاص بالطبع موجود است، اما تا وقتی که فضایل عقلی آن را رهبری و اداره ننموده اعتباری به آن نیست.

از جمله چیزها که ارسطو برای سعادت انسان واجب می داند دوستی است، و در اسباب و شرایط و لوازم و چگونگی دوستی تحقیقات مبسوط نموده، و آن یکی از بهترین مباحث کتاب او است، دوستان را سه طبقه می کند: اول جماعتی که دوستی آنها مبنی بر نفع است، و این غالباً در سالخوردهگان

دوستی

دیده می شود. دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع و تفنن است، دوستی جوانان اغلب از این نوع است، سوم دوستان حقیقی و کسانی که از آنها خود آنها را می خواهند، یعنی نیکان و دوستی آنها بالطبع نافع و با تمتع نیز می باشد. این نوع دوستی البته کمیاب است و بطول زمان دست می دهد، و غالباً میان اشخاص همپایه و هم درجه حاصل می شود چه انسان محتاج بمؤانست و همدمی است، و لازمه دوستی معاشرت و استفاده از یکدیگر است، و هر چه فایده دو طرف برای یکدیگر به برابری نزدیکتر باشد دوستی استوارتر است، و در این مقام این بحث پیش می آید که آیا انسان باید خودخواه باشد یا غیرا بخواهد؟ اگر خود خواهی اصل است چرا بد نما است و با وجود آن

فداکاری و

خودخواهی

دوستی خالص نمی شود؛ عکس آن راهم نمی توان تصدیق کرد، چه آشکار است که انسان هر چه می خواهد برای خود

می‌خواهد، پس حل مسئله را این قسم می‌نند که خود خواهی از آن جهت بداست که غالباً مردم برتری که برای خود نسبت به دیگران قائل می‌شوند در تحصیل مال یا جاه یا لذایت است، که این جمله متعلق به جزء غیر عقلانی نفس و میان مردم مطمح نظر و مورد تنافس است، اما هیچگاه ندیده‌ایم کسی ملسوم و مبهفوض شود از جهت آنکه بخواهد در دادگری و پرهیزکاری و فضایل بردیگران برتری داشته باشد. پس اصل خودخواهی است، اما خودانسان غیر از خود حیوان است، و انسان باید انسانیت خود را بخواهد، و اگر چنین باشد از مال و جاه و لذایت گذشت می‌کند، و نزد مردم فداکار محسوب، و محبوب می‌شود، و حال آنکه خود خواه واقعی او است، جز اینکه مطلوب او چیزی است که کسی برای آن با او نزاع ندارد. پس دوست اگر نیک باشد بانیگان متجانس و در نظر آنان خود است و غیر نیست و دوستی او بی‌ریا و خالص خواهد بود. تحقیق دیگر اینکه: آیا لذت خوب است یا بد؟ و طلب آن جایز است یا نه؟ پس می‌گوید: اگر تأمل کنیم، لذت فعالیت قوای نفس است، و هر قوه از قوای نفس که در زیباترین موضوع خود عمل کند، فعل خود را برورز داده و آن همراه لذت است، مثلاً: باصره فعلش دیدن و موضوع آن مرئیات است. پس هر گاه چشم در زیبایی‌ها عمل یعنی نظر کند، فعل خود را به بهترین وجه صورت داده و التذاز می‌یابد. پس البته لذت جایز بلکه برای سعادت لازم است اما لذایت مختلفند و مراتب دارند. همچنان که باصره از لامسه، و سامعه از ذائقه اشرفند؛ لذایت آنها هم اشرف می‌باشند. پس: اشرف لذایت متعلق به اشرف اجزاء انسان یعنی عقل است که عمل او تفکر است. از این گذشته همه فعالیت‌های نفس برای منظوری است، مگر تعقل و تفکر که خود منظور است. پس: لذت آن هم بالاترین لذت است، یعنی غایت مطلوب، یعنی کمال سعادت است. فضایل نفسانی و عقلانی که پیش از این شرح داده‌ایم همه برای آن است که انسان را آماده مقام تفکر نماید، که در واقع فعل الهی است و انسان به تفکر به ذات باری که فکر مطلق است تشبه می‌جوید.

تفکر یعنی فعالیت عقل، و وجه امتیاز حقیقی انسان از موجودات

دیگرومایه بقای اوست. زیرا چنانکه گفتیم، از انسان تنها عقل باقی است و چیزهای دیگرش فانی می‌شود.

انسان به اقتضای بشریت و تقیده جسم و تن البته حوائج دنیوی هم دارد، اما برای
لذا ید فکر است بالا ترین
سعادتمندی محتاج به لوازم بسیار نیست
چه، سعادتمندی واقعی نیکوکاری است و پهرای
نیکوکاری حاجت نیست که آدمی صاحب اختیار بر و بحر باشد، اما از
این جهت هم چون نظر کنیم، تفکر را آسانتر از هر کار دیگری می‌یابیم.
زیرا که لوازم دنیوی ندارد، بلکه علائق دنیوی عایق تفکر و مغل
آن است.

نیکوکاری به عقیده بعضی فطری و به نظر جماعتی تعلیمی است، ولیکن فطرت از اختیار ما خارج است، و تعلیم راهمه کس گوش نمی‌دهد یا نمی‌فهمد، اما چون مسلماً فضیلت باید عادت و ملکه باشد پرورش یافتن به آن از خردسالی و جوانی، یعنی تربیت خانوادگی که نیکو را دوست بدارد و از بدی بیزار باشد، بسیار مؤثر است، و برای عامه که این تربیت نیافته و به فضایل پرورده نشده باشند زور و اجبار یعنی سیاست لازم است.

خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

رسائلی که ارسطو در سیاست نوشته همه باقی‌نمانده است، تنهایی که رادردست داریم (۱) و آن نیز از نفایس کتب است و گذشته از احوال مدن شامل تدبیر منزل هم می‌باشد، بلکه
سیاست تحقیقاتی در باب مال و ثروت دارد که ارسطو را مؤسس علم ثروت ملل نیز قرار می‌دهد. ماحصل تحقیقات آن کتاب از این قرار است:
طبع انسان مدنی است و افراد آن باید به اجتماع زیست کنند و به یکدیگر باری نموده کارهای زندگی را میان خود تقسیم نمایند، تا حوائج ایشان برآورده شود و خوشی زندگانی و سعادت که اصل مقصود

La politique (۱)

و غایت مطلوب است حاصل گردد.

برخلاف افلاطون که افراد خانواده را در جماعت مستهلك می‌سازد و سعادت جماعت را منظور قرار می‌دهد، ارسطو افراد را اصل می‌داند چه، هیئت اجتماعیه که وجود مستقل از افراد ندارد، بدون سعادت اشخاص چگونه سعید تواند بود؛ و هم‌چنین برخلاف افلاطون مالکیت شخصی را واجب و هیئت خانواده را بنیان زندگانی اجتماعی و بهترین اقسام اداره آن می‌شمارد، که، پدر در رأس جمعیت واقع، و خانواده را در خیر و صلاح همه راه میبرد وزن و فرزند را که عقلشان نمو نکرده تربیت می‌کند، داد را رعایت می‌نماید و از داد بهتر مهربانی و شفقت می‌ورزد.

افراد و خانواده

فرزندان نسبت به پدر پرستش، و بایکدیگر دوستی باید داشته باشند. زن هر چند باشوهر بر ابر نیست، و باید پیرو او باشد، حقوق دارد و باید درباره او هم‌داد و مردانگی منظور داشت، و شریک در امر خانواده پنداشت، و وجود بندگان هم در خانواده ضرور است، نظریه این که مردم در استعداد و فهم و هوش یکسان نیستند، و یونانیان از اقوام دیگر اشرف‌اند، و اگر آنها راه بندگی بگیرند رواست، که، آزادگان باید بفریاد به وظایف انسانیت و کسب معرفت و تفکر بپردازند و کارهای بدنی را به بندگان و گذارند، که در حکم بهائم و به منزله آلات و ادوات‌اند، و اگر ادوات به خودی خود کار می‌کردند، البته حاجت به وجود بندگان نبود، خلاصه، بندگان اموال خداوندان می‌باشند و حقوقی بر آنها ندارند جز اینکه البته آنها را آزار نباید کرد که آنهم خلاف مصلحت است.

بشر در زندگانی به مال و ثروت محتاج است، و ابتدا آنرا به طور ساده و طبیعی از آب و خاک تحصیل می‌نموده و در جمعیت‌های کوچک به خوشی زیست می‌کرده است. کم‌کم مال فراوان شد و معاوضه پیش‌آمد، و چون دامنه مبادلات وسیع گردید به زندگانی اجتماعی

ثروت

فساد راه یافت، مشکلات معاوضه منتهی به اختراع نقود شد، مسئله ارزش و بهای اجناس و بازرگانی و صرافسی و مراهبه و ربا و کارگری و کارفرمایی و

مردوری پیش آمد ، و مردم از زندگانی ساده خود دور شده به تمیث و تفنن افتادند و طریق را مقصد قرار دادند، وقتی که دائره زندگانی محدود بود و حوائج انسان از زراعت بر می آمد ، اقوام برای خود هر يك مستقل بودند ، و حاجت به صادر و وارد و کشمکش و تنازع نداشتند ، و به صلح و سلامت و سعادت زندگانی می کردند . پس در نظر ارسطو که ذهنش همه متوجه به اوضاع یونان و معیشت آن زمان است ، بهترین اشکال اجتماع اینست ؛ که دول کم و ست و کم جمعیت و مرکب از ملاکان و فلاحان باشند ، و این جمله آزادگان و صاحب زندگانی و زن و فرزند بوده بفرغت به کسب معرفت بپردازند و زیر دست خود بندگان داشته باشند که حوائج زندگی را فراهم سازند .

شکل حکومت در هیئت های اجتماع به اختلاف مقتضیات محلی از احوال مردم و اوضاع جغرافیائی و غیرها مختلف می شود ، اساساً چون دولت مجموعه ایست از اشخاص آزاد و متساوی ، باید حکومت متعلق به عموم باشد «جمهوری و دموکراسی» (۱) همه در اتخاذ تصمیمات شرکت کنند ، و امور را به اکثریت آراء فصل نمایند . و آزادی برابری و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعیه نگاهدارند ، و این کیفیت وقتی دست میدهد که میان مردم از جهت تمول و تعقل فرق بسیار نباشد ، یا اگر باشد میان جماعت شریف و گروه حقیر یکطبقه متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال را نگاهدارد تا اشراف چندان خود سرو زبردست نشوند ، و مردمان حقیر پر زبردست نمانند . ولیکن بسا هست که جماعتی از مردم از جهت هوشیاری و چالاکی و پیش آمدهای روزگار مقتدر و متنفذ شده ، و حیثیات توانگری و نسب و شرافت به خود میدهند و قدرت و حکومت را در دست می گیرند ، و این شکل حکومت «اعیانی و اشرافی» (۲) است . و نیز اتفاق می افتد که يك فرد از مردم سمت برتری و قدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود و «سلطنت موروثی» (۳) تأسیس می کند . در هر يك از

(۱) **Démocratie** یعنی حکومت عامه

(۲) **Aristocratie** اگر شرافت نسبی باشد **Ploutocratie**

اگر بمال باشد و گرنه **Oligarchie** خواهد بود **Monarchie** (۳)

این سه نام حکومت اگر در خیر و صلاح جماعت واقع شود و کارها به دست نردان و قدرت محدود و مسئولیت در کار و قانون حکمفرما باشد صحیح است، اما اگر نفع شخصی و هوای نفس مدار امر شود غلط خواهد بود، و در دو قسم اخیر ظلم و استبداد و در قسم اول «عوام فریبی» (۱) شیوع می‌یابد و هرج و مرج برپا می‌شود و امور مختل می‌گردد.

ارسطو معتقد است که، انقلابات در ممالک وقتی روی میدهند که مردم در حقوق یکسان نباشند، و در تقسیم اموال و مناصب و شئونات راجر و مزد میان آنها رعایت تناسب و استحقاق نشود، و از این جهت ناراضی گردند.

پس برای آن امور حدود و نظاماتی قائل است که باید به موجب قانون برقرار شود اما اصلاح حقیقی مفاسد و معایب هیئت اجتماعی را به تربیت میداند و معتقد است که نباید امر تربیت را به مردم وا گذاشت و دولت باید آن را بدست بگیرد و برطبق صلاح هیئت اجتماعی جریان دهد، و اساس تربیت باید بر نگاهداری حد اعتدال میان قوای انسان باشد.

ورزش کاری و ریاضت برای صحت بدن و تعلیم موسیقی و مانند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است، اما نه به اندازه افراط یعنی، نه چندان که همه بخواهند پهلوان شوند یا اهل حال باشند. ولیکن متفکرین هر چه بیشتر باشند بهتر است. حاصل اینکه تن را برای جان پرورتر دهند، و نفسانیات را تابع اراده عقلی سازند تا نفس آماده و قابل تفکر و تعقل شود، که آن خوشی حقیقی زندگانی و غایت مطلوب انسانی است.



چون تعلیمات ارسطو مدت دو هزار سال در دنیا و همچنین در ممالک ما مدار دانش و معرفت و اساس فلسفه و حکمت بوده، و هنوز هم بسیاری از تحقیقات او به اهمیت خود باقی و محل استفاده است، در بیان اصول آن يك اندازه بسط و تفصیل روا داشتیم، هر چند با آنکه

سخن درازشد برای رعایت حوصله خوانندگان و تناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز و ترك و حنرف بسیاری از مطالب ناچار بوده‌ایم ، ولیکن از تأمل در همین مختصر مقام بی نظیر ارسطو در نکته‌سنجی و موشکافی و برشته درآوردن و تنظیم انواع مختلف مطالب و معلومات تشخیص می‌شود و نباید فراموش کرد که او نخستین کسی است که علم و حکمت را منقسم و مبوب و مرتب نموده بسیاری از فنون را مانند منطق و تاریخ فلسفه و تاریخ طبیعی و علوم اجتماعی و دیگرها ابتکار و تأسیس کرده ، و آنچه را از دیگران آموخته تکمیل و اصلاح نموده ، و مدون ساخته است. و این که او را معلم اول لقب داده‌اند بسیار به جا بوده است. راست است که امروز فلسفه ارسطو کهنه و مندرس و تعلیمات او در حکمت طبیعی یکسره باطل شده ، و در فلسفه اولی هم بر آراء او مناقشات بسیار وارد است ، و نیز گفته‌اند ارسطو مدت چندین قرن سبب رکود علم و مانع ترقی آن گردیده است ، ولیکن چون درست تأمل شود روشن می‌گردد که اگر این سخن راست باشد عیب آن حکیم نیست ، بلکه هنر او است که با معلومات ناقص آن زمان به قوه فکر و تمقل خویش طرحی در علم و حکمت ریخته که از آنرو پیروانش توانسته‌اند جمیع امور زمینی و آسمانی جهان را از مادی و محسوس یا مجرد و معقول توجیه نمایند ، و عالم خلقت را بر اساسی فرض کنند چنان استوار و موزون و متناسب که مدت دوهزار سال طبع اکثر مردمان هوشمند بآن قانع شده و خود را محتاج ندیده‌اند که در آن اصول تجدید نظر نمایند، و گرنه حکما باید بیایند و برونند و هر يك طرحی بریزند و فلسفه‌ای که میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروان سرا است که چندی در آن رفع حوائج موقتی خود را بکنند ، سپس آن را ترك گفته به کاروانسرای دیگری بروند ، و کاروانسرا توقفگاه دائمی نیست و فایده‌اش اینست که کاروان را برپیمودن مراحل قادر میسازد تا به بینیم کاروان عام کی بمنزل اصلی میرسد این قدر هست که میدانیم هنوز راهی دراز در پیش دارد ، و آنچه از این پس در سیر حکمت بیان خواهیم کرد این سخن را روشن خواهد نمود .

فصل سوم

متأخرین از حکمای قدیم

ذکر همه حکما یا مذاهب فلسفی که درمائه چهارم پیش از میلاد و بعد هادر یونان ظهور نموده ، از کنجایش این کتاب بیرون و هم بی ضرورت است . شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار بوده ، اما چندان چیزی بر تحقیقات آنها نیفزوده اند ، بنا بر این در اینجا به بیان اجمالی از احوال و مذاهب دانشمندی که از حکمای معتبر و استاد شمرده میشوند و آراء ایشان در افکار و عقاید مردم تأثیر داشته است اکتفا میکنیم .

ایپقور (۱)

«ایپقور» در ۳۴۱ پیش از میلاد متولد شده ، نزدیک هفتاد سال زیست کرد (معاصر خلفای اسکندر مقدونی) خانواده اش فقیر و پدرش مکتبی بوده است ، مادرش بنخانه‌های مردم میرفت و عملیاتی از قبیل جن‌گیری و طلسم سازی میکرد ، او در کودکی با مادر در آن عملیات همراه بود ، و از این رو به موهومات و عقاید سخیف عامه برخورد و بر آن شده که مایه بزرگ تلخی روزگار مردم ترس و تشویشی است که از ارباب انواع و موجودات موهوم و هول مرگ و عقبات آن دارند ، پس ، حکمت او بیشتر متوجه رفع این علتها گردیده و در زایل ساختن خرافات از اذهان پیروان خود کوشیده است .

فلسفه ایپقور تقریباً یکسره از «ذیمقر اطیس» گرفته شده است منی . علم را نتیجه حس میدانند عالم را کلاچسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی می‌انگارد که از شماره بیروند ، و ابدی و قدیم و متحرک دائم میباشد .

Epicure (۱)

و روح راهم مانند جسم ترکیبی از ذرات می‌پندارد و پس از مرگ فانی می‌شمارد.

فرق بزرگ رأی ابی‌قور با ذیمقراطیس اینست که ابی‌قور برای ذرات در حرکت نوعی از قوه و اختیار قائل و به تعادف معتقد است ، انسان را هم مختار میداند و کلیتاً جبر و ضرورت را منکر است.

از حکمت ابی‌قور آنچه بالاخص محل توجه است، شیوه اخلاقی او است. پیش از او یکی از شاگردان سقراط «آریستیپوس» (۱) نام نظر باینکه استاد بزرگوار سعادت و خوشی را غایت آمال انسان میخواند در پیروی این عقیده برخلاف سقراط که سعادت را در طلب دانش میدید خوشی را در

اخلاق ابی‌قوری

ادراک لذایت پنداشت و حکمت را برای تشخیص لذات حقیقی موضوع انگاشت. در این عقیده اشخاص بسیار شریک شدند، از جمله، ابی‌قور نیز این مشرب را پسندید، و تکلیف انسان را تنها در لذت فهمید، از این رو ابی‌قور و پیروانش نزد مردم بخوش گذرانی و عشرت رانی معروف شدند، و هم‌اکنون اروپائیان عیاشی و کلمرانی را زندگی «ابی‌قوری» (۲) خوانند.

اما عقیده عامه درباره ابی‌قوریان ناشی از عدم غور در فلسفه ایشان بوده ، و حقیقت اینست که ابی‌قور از مرتاضان بشمار میرود چه، خوشی که ابی‌قور دنبال م. کرد ، آسایش نفس و خرسندی خاطر بود که دوام دارد، نه شهوات و لذت آنی که گذرنده است و انسان پس از ادراک آن گرفتار درد ورنج میشود. و میگفت، حکیم لذایت معنوی را بر تمتعات مادی برتری میدهد چه، ادراک آنها آسانتر و در همه وقت و همه حال میسر است، و سایل بسیار نمیخواهد و اسباب آن در وجود انسان فراهم می‌باشد، اگر شخص حرص و طمع را از خود دور کند و در پی کلمرانی و خوش گذرانی نباشد، یعنی بر نفس تسلط یابد و بدخواهی و بدگوئی مردم را به چیزی نشمرد ، و از مرگ و عقبات آن‌واهمه و بیم نداشته باشد، خاطرش آسوده خواهد بود. و روزگار را همواره بخوشی خواهد گذراند ، و ابی‌قور این دستور را کاملاً پیشنهاد خود ساخته و بر طبق آن

عمل میکرد. دنبال مال و جاه نمی‌رفت از دخالت در امور ملکی احتراز داشت، در شهر آتن باغی خریده مدرس خود قرارداد داده بود و آنجا با فقر و قناعت بسر می‌برد و با شاگردان خود بمؤانست و یگانگی می‌گذراند و آنها نسبت به او پرستش داشتند و بایکدیگر نیز برادرانه رفتار میکردند و بر راستی اخوان صفا بودند. خودداری و بردباری ابی‌قورچنان بود که در معرض موت که سنگ مثانه و درد کلیه داشت و دائماً گرفتار عذاب الیم بدنی بود؛ آرامش خاطر را از دست نمیداد و بادوستان بخوشی مصاحبه و مکاتبه میکرد.

باغ ابی‌قور در نزد اهل علم معروف است، غالباً از آن ذکر میکنند و کنایه از «فلسفه ابی‌قوری» میدانند.

کلیبها و رواقیها

یکی از شاگردان سقراط «انتیس‌طینس» (۱) نام احوال و شیوه زندگی استاد را پیشنهاد خود ساخت، ولی راه مبالغه رفت غایت وجود را فضیلت، و فضیلت را در ترک همه تمتعات جسمانی و روحانی دانست، و مؤسس سلسله‌ای از حکما شد که ایشان راه کلیبی، (۲)

کلیبی‌ها

می‌گویند بسبب آنکه گفتگوهای «انتیس‌طینسی» در محلی از شهر آتن واقع میشد که بمناسباتی آن را «سگ-سفید» (۳) میخواندند، و نیز بسبب اینکه پیروان او در شیوه انصراف از دنیا و اعراض از علائق دنیوی، چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم معاشرت و لوازم زندگی متمدن نیز دست برداشته، حالت دام و دد اختیار نمودند، بالباس کهنه و پاره و سروپای برهنه و موی زولیده مانند درویشان میان مردم میرفتند. و در گفتگو هر چه بر زبان میگفتند بی‌ملاحظه میگفتند، بلکه در زخم زبان اصرار داشتند (۴) و به فقر و تحمل رنج و درد سرافرازی می‌کردند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگی اجتماعی بآن معید شده‌اند ترک کرده حالت طبیعی را پیشنهاد خود ساخته بودند.

Cyniques (۲) Antishónet (۱)

(۴) اکنون در زبان‌های اروپائی Cynosarge (۳)

Cynisme بمعنی پرروئی و بی‌شرمی و بی‌ملاحظه حرف زدن است.

فردکامل این جماعت «دیوجانوس» (۱) است که حکایت بسیار از رفتار و گفتار او نقل کرده‌اند، از جمله اینکه، در ترك اسباب دنیوی کار را بجائی رسانید که در خم منزل کرده (۲) و تنها يك کله برای آب نوشیدن داشت، روزی جوانی را دید که با مشت از نهر آب مینوشید پس کله را انداخت، که معلوم شد در دنیا به اینهم نیاز نیست، بی‌اعتنائی او بمردم از این‌رو دانسته میشود که، وقتی او را دیدند میان روز با فانوس روشن می‌گردید سبب پرسیدند، گفت: انسان می‌جویم (۳) و نیز وقتی ابناء و وطنش او را تمید کردند، کسی به طعن گفت همشهریان ترا از شهر راندند، گفت: نه چنین است من آنها را در شهر گذاشتم، و معروف است که اسکندر کبیر در حالی که بالای سر او ایستاده و میان او و خورشید حایل شده بود، گفت: از من چیزی بخواه، گفت: میخواهم سایه خود را از سرم کم کنی.



همچنانکه «اریستیپوس» واسطه میان سقراط و اپیتور بوده، کلبیها هم واسطه میان آن مرد بزرگ و «رواقیان» بوده‌اند، و این جمله حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی و دستور اخلاقی میدانستند، و استفاده علمی از آن نمیخواستند، و بحث
رواقیان
 علت و معلول را باندازه‌ایکه به اخلاق مدد میرساند روا میداشتند حتی اینکه درباره رواقیان میتوان گفت جمعیت ایشان جنبه مدهبی بیشتر داشت تا فلسفی، در هر حال سر سلسله این جماعت «زینون» (۴) نامی از اهل قبرس و معاصر اپیتور بوده، و دیگری از معتبرترین آنها «خروسبس» (۵) از

(۱) Diogène (۲) این فقره را در مشرق زمین به افلاطون نسبت داده اند اما اشتباه است خواجه حافظ میفرماید: جز فلاطون خم نشین شراب سر حکمت به ما که گوید باز؟ (۳) یقیناً گوینده ما نظر باین قضیه داشته که فرموده است: دی شیخ گردشهرمی گشت با چراغ کزدیوود دملولم و انسانم آرزوست
 Chrysispe (۵) Zénon (۴)

مردم آسیای صغیر که شاگرد و جانشین زینون بوده است، و آنان را «رواقی» از آن روگفته‌اند که حوزه ایشان در یکی از رواقهای شهر آتن منعقد میشد (۱)

بعقیده رواقیان «کلی» یعنی آنچه افلاطون «مثال» و ارسطو «صورت» یا «تصور» میخواند؛ تنها در ذهن موجود است، و ذهن انسان لوحی است ساده و معلومات او منحصراً از خارج به دست می‌آید، یعنی به وسیله محسوسات که در ذهن همچون نقش بر موم می‌باشد. و

فهم انسان چهار مرتبه دارد؛ وهم و گمان و ادراک و علم که مرتبه یقین است. و این

منطق رواقیان

چهار مرتبه را با اشاره بوسیله مشت بازومشت نیم‌بسته و مشت بسته و مشت که در مشت دیگر قرار گرفته باشد نمودار میکردند. کلیتاً رواقیان بمنطق اهمیت تمام میدادند و بسیاری از اصطلاحها و فصل و بابهای این فن را آنها وضع و تنقیح کرده‌اند.

فلسفه رواقیان نوعی از «وحدت وجود» (۲) است. اما جسمانی نه روحانی، به این معنی که، جز جسم وجودی قائل نیستند، و معتقدند که آن فاعل است یا منفعل، فاعل یعنی قوه (بمعنی قدرت نه به اصطلاح ارسطو) آن است که در انسان روح یا نفس و در کلیه عالم پروردگار خوانده میشود، و منفعل آن است

فلسفه رواقیان

که در انسان بدن و در عالم ماده مینامند، و این دو امر یعنی قوه و ماده، یا روح و بدن، یا خدا و ماسوی، که حقیقت آنها واحد است، و بایکدیگر مزج کلی دارند. چنانکه وجود یکی در تمامی وجود دیگری ساری است، و انسان عالم صغیر است، و جهان عالم کبیر و در باب حقیقت عالم از رأی «هرقلیطوس» پیروی می‌کنند که اصل وجود را آتش میدانست، و آتش بدوی بهوا و آب و خاک تبدیل یافته و دمی الهی در آن دمیده شده، و بنابراین هر

(۱) در زبان یونانی رواق را *Stoa* می‌گفتند از این جهت است که در زبانهای اروپا رواقیان را *Stoïcien* و حالت اخلاقی ایشان را *Stoïcisme* گفته‌اند.

(۲) *Panthéisme*

فردی از موجودات از دم الهی بهره‌ای دارد و آن به قوه‌ای که در او موجود است اجزاء عالم را نگاه می‌دارد .

مدار امر عالم بر ادوار است، و عاقبت متلاشی می‌گردد، و رجوع به اصل یعنی آتش بدوی می‌کند ، پس از آن دور دیگر آغاز کرده، و کلاماً مانند دور سابق جریان می‌یابد، و آن نیز سرانجام متلاشی می‌شود و همچنین بی‌نهایت.

« رواقیان » جریان امور عالم را ضروری می‌دانند و جبری مذهب‌اند، در امور اخلاقی بیان ایشان از این قرار است.

انسان که عالم صغیر است و جسماً و روحاً پاره‌ای از عالم کبیر می‌باشد، ناچار باید از قوانین طبیعت پیروی نماید، و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود او

اخلاق رواقیان است، انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال

خود بداند، پس عمل نیک و فضیلت آن است که با عقل سازگار باشد، و بنا بر این انسان باید نفسانیات را که از حکم عقل منحرف می‌شوند از خود دور کند، و سکون خاطر را رها ننموده و تأثر به خود راه ندهد، و اگر چنین کرد و نفس را مغلوب عقل نمود، فاعل مختار خواهد بود، زیرا جز آنچه عقل حکم می‌کند آرزو نخواهد نمود، و هر چه آرزو کند به آن خواهد رسید، پس امور خارجی در آزادی و اختیار و خوشی و سعادت انسان تأثیری ندارد، و خوشی امری درونی است، یعنی به خرسندی خاطر است، و هر چه خود را از علائق بیشتر رهایی دهدوارسته تر خواهد بود، و اهتمام دروارستگی و آزادی چنان برای انسان واجب است که جهت استخلاص از قیود و ناملایمات به خودکشی هم اگر محتاج شود بک نیست. و از رواقیان کسانی که رشته حیات خویش را به اختیار قطع کرده‌اند متعبداند.

فضیلت مقصود بالذات است، و غایت او خود اوست، و آن در واقع یکی بیش نیست؛ یعنی حکمت یا شیوه عقلانی که جنبه‌های مختلف دارد، مثلاً، اگر از حیث ترس و بی‌باکی ملحوظ شود دلیری نام می‌گیرد،

و اگر نسبت به تمتعات در نظر بگیرند

خودداری خوانده می‌شود، و هر گاه در

فضائل

تعیین حصه‌ها و حقوق مردم منظور گردد دادگری خواهد بود، و نظر

به اینکه فضایل همه از یک منشاء می باشند هر کس دارای یکی از آنها باشد جامع همه فضایل است، و اگر فاقد باشد جامع رذایل خواهد بود. چون رواقیان اصول مذکور در فوق را در زندگانی مدار عمل قرار می دادند و جز تقیده پیروی طبیعت یا عقل هیچ امر دیگری را قابل اعتنا و اندیشه نمی دانستند، در نزد مردم به نخوت و بی قیدی و عدم عاطفه و درویشی و قناعت و بردباری و خودداری معروف می باشند، و از این جهات ضرب المثل شده اند. اختلاف اقوام و ملل راهم قائل نبوده، همه افراد مردم را متساوی دانسته، و فرزندان جهان می خواندند، و بنده گرفتن را جایز نمی شمردند.

شکاگان

«شکاگان» (۱) جماعتی از حکما هستند، معتقد بر اینکه انسان برای کسب علم و یقین بمعلومات خود میزان و مأخذ صحیحی ندارد. حس خطا میکند و عقل از اصلاح خطای او عاجز است، چه اشخاص به حسب اختلاف بنیه و مزاج و ذوق و فهم و زمان و مکان و اوضاع و احوال و تربیت و انس و عادت و غیر آنها، ادراکاتشان مختلف می باشد، و امور را یکسان تشخیص نمی کنند، و بنا بر این در هیچ امری نباید رأی چرمی و حکم قطعی اظهار کرد، و همه چیز را با تردید و شبهه باید تلقی نمود، و در اعمال زندگانی، یعنی جنبه اخلاقی هم بیطرفی و بی تمایلی و عدم عاطفه را باید اختیار کرد.

هر چند در میان قدما هم این نوع عقاید بوده، و «پروتاغوراس» سوفسطائی که پیش از این شناسانیده ایم، نیز همین مذاق را داشته است، ولیکن کسی که به این مذهب معروف بلکه مؤسس آن شمرده می شود «پیرهون» (۲) نامی است که معاصر اسکندر مقدونی، و مردی بلند پایه بوده، و مریدان بسیار داشته است، و به این مناسبت اروپائیان شکاگان را پیرهونی نیز می گویند.

پیرهون

فضلای مابین شکاگان و سوفسطائیان از جهت مشابهتی که به یکدیگر دارند فرق نگذاشته و شکاک راهم سوفسطائی خوانده اند.

فصل چهارم

حوزه علمی اسکندریه و دوره رومیان

۱- حوزه علمی اسکندریه (۱)

تاریخ علم و حکمت یونان را درمائه ششم و پنجم و چهارم پیش از میلاد به اجمال و اختصار از نظر گذرانندیم . در سراسر این مدت دنیای متمدن غیر از یونان، یعنی مصر و آسیای غربی در تحت قدرت و سلطنت پادشاهان هخامنشی ایران بوده، و چون از آثار کتبی آن دوره و این اقطار هیچ باقی نمانده و مأخذ اطلاعات ما از آن جهت منحصر به کتب

یونانی است؛ با کمال تأسف باید گفت ،
از معارف آنان تقریباً بیخبریم . اجمالاً
میدانیم که در این ممالک نیز ارباب معرفت
و مردمان صاحب نظر بوده و یونانیها هم از

علم و حکمت

در مشرق

ایشان استفاده کرده اند، اما چه اشخاص بوده و وجه نظر داشته اند؟
به درستی نمی دانیم و در آن باب باید به حدس و قیاس و علائم و امارات
متوسل شویم. تنها نام بزرگی که از مردمان قدیم ایران بر سر زبانها
مانده «زردشت» است که مؤسس کیش و آئین ایرانیان باستان است
اما بیان حال و گفته های او مربوط به تاریخ ادیان می شود، و در هر حال
تحقیق این مسائل از موضوع این رساله بیرون است.

پس ازمائه چهارم یعنی در واقع بعد از ارسطو و شاگردهای او و
معاصران ایشان، شهر آتن بلکه کلیه یونان از جهت علم و حکمت از
روتق افتاده، و از آن پس ارباب معرفت و هنر هر چند باز اکثر یونانی

Ecole d, Aloxandrie (۱)

بودند، مجمع ومحل جلوه ومجال ایشان اسکندریه بود، زیرا که «بطلمیوس» های مصر که مؤسس دولتشان یکی از سرداران اسکندر موسوم به «بطلمیوس» (۱) بوده در پایتخت خود، یعنی اسکندریه به جمع آوری و تشویق اهل کمال اهتمام نمودند، و وسائل تحقیقات علمی را از کتابخانه وباغ نباتات و حیوانات و رصد خانه وغیرها از هر جهت برای آنها فراهم، و حوزة علمی را گرم کردند، در مائة سوم و دوم پیش از میلاد دارالعلم اسکندریه رونق تمام داشت، اما پس از آنهم تا اوایل مائة چهارم بعد از میلاد دایر بود.

اسکندریه و بطلمیوس ها

دانشمندان نامی این دوره چه آنها که در اسکندریه بوده، و چه معدودی که در اقطار دیگر زیست کرده اند، بایونانیان سابق يك فرق بزرگ داشتند، و آن اینست که دریونان بیشتر اهل علم، جامع علوم و فنون بودند و اهتمام خود را مصروف يك رشته مخصوص نمی نمودند.

به عبارت دیگر، حکیم بودند و در معارف

نظر به کلیات داشتند، در واقع ارسطو که

از آخرین حکمای متقدمین است،

تشعب و تخصص

در فنون

نخستین کسی است که تشعب و تفنن را در

علوم فتح باب کرده است، ولیکن او نیز خود جامع بوده و تخصص اختیار

ننموده است، اما دانشمندان متأخر اکثر ذیفن بوده اند، و هم خود را

مصروف رشته های خاص کرده و آنها را بسط و توسعه داده اند، و نتایج

کارها و کوششهای ایشان است؛ که معارف پروران اسلامی جمع آوری

کرده و موضوع بحث و تحقیق ساخته و مزید و مکمل نموده، و در

رسائل و کتب خود بر رشته تحریر و ثبت و ضبط در آوردند، و هنگامی که

مردم اروپا توجه به علم و معرفت کردند از آن مخزن و منبع استفاده

کامل نمودند، چنانکه بعدها نیز در این باب سخن خواهیم راند.

«ابولوتیوس» (۲) و «اقایدس» (۳) که کتاب او را در صدر اسلام

به عربی ترجمه کرده اند، و بعدها خواجه نصیرالدین طوسی تحریر

Euclide (۳)

Apollonius (۲)

Ptolèmèe (۱)

فضای نامی آن دوره

نموده، درهنگام نام بلند دارند و هر دو از حوزه اسکندریه و از مائه سوم پیش از میلاد می‌باشند. «ارشمیدس» (۱) در کلیه ریاضیات؛ خاصه جراثقال عالیمقام است.

معاصر «اقلیدس» بوده و در جزیره «صقلیه» (۲) می‌زیسته است. در هیئت و نجوم «ارسطرخس» (۳) قائل بحرکت زمین و مرکزیت خورشید بوده، و «ابرخس» (۴) بزرگترین منجم قدیم قلمداد شده، و در مائه دوم پیش از میلاد بوده‌اند،

«بطلمیوس» (مائه دوم بعد از میلاد) صاحب کتاب «المجسطی» (۵) مشهورترین علمای هیئت قدیم و حوزه علمی اسکندریه است، و تعلیمات او در هیئت مبنی بر مرکزیت زمین و حرکات افلاک و غیر آن تا مائه شانزدهم میلادی بنیاد و مدار این علم بوده است. «اراتوسطنس» (۶) که در مائه سوم پیش از میلاد می‌زیسته نیز مردی جامع و حکیم بوده، اما در جغرافیا و هیئت تبخیر خاص داشته است.

دیگر کسی که نام بردنش در این مقام واجب می‌نماید «جالینوس» (۷) طبیب معروف و تالی «بقراط» است، و او در مائه دوم میلادی در رم می‌زیسته، و تا زمانی که در اروپا علم تجدید نشده بود طب جالینوسی تقریباً تنها دستور معالجه امراض بوده است.

اما؛ فلاسفه و حکما همه خوشه چین خرمن قدما، مخصوصاً «فیثاغورس» و افلاطون و ارسطو می‌باشند، و طبقات چند تشکیل داده‌اند که آنها را «فیثاغوریان اخیر» و «آکادمیان اخیر» و «رواقیان اخیر» و امثال آن خوانده‌اند. در هر حال چون اسکندریه به مشرق زمین متصل و از

فلاسفه و نائیر مشرق زمین

آنجا ارتباط با مصر و ممالک آسیا آسان است، یونانیان در آن دوره به افکار مشرق زمینی بیشتر مانوس شدند، و این کیفیت در فلسفه ایشان بهتر محسوس می‌گردد، بعضی از متفکرین هم در صدد جمع میان گفته‌های

Aristarque (۳)	Sicilé (۲)	Archimède (۱)
Eratosthène (۶)	Almageste (۵)	Hipparque (۴)
		Galien (۷)

بیشینیان ووفق دادن آراء آنها با یکدیگر بوده . ویا از هر پلانفه
ازدما قولی را اخذ ودر واقع در حکمت
التقاطیون
التقاط کرده و فلسفهٔ مختلفی جمع آوری
نموده‌اند. واین جماعت را «التقاطیون» (۱) می‌نامیم.

ذکر همهٔ اشخاص یا طبقات حکمای مزبور برای ما باقیدی که به
اختصار کلام داریم. سودی ندارد، و اکتفا می‌کنیم به بیان مختصری از
حکمای حوزهٔ اسکندریه که «افلاطونیان
اخیر» (۲) نامیده شده‌اند، چه آنها از یک

جهت تجدید مذهب افلاطون کرده‌اند، و هر چند، از التقاطیون نیز
محسوب می‌شوند، تحقیقاتی که در حکم و معارف دارند بدیع است ،
و می‌توان ایشان را مستقل دانست، و به دیدهٔ اصالت در آن نظر کرد. و
چون از افکار شرقیان نیز اقتباس بسیار نموده‌اند و بعد ها همان فلسفهٔ
ایشان در افکار مردم مشرق تأثیر کلی داشته است. از این جهت نیز
برای ما به خصوص محل توجه می‌باشند.

چون «افلاطونیان اخیر»، آخرین سلسهٔ معتبر حکمای یونان و
خاتم دورهٔ حکمت قدیم می‌باشند، و معتبرترین آنها هم اصلارومی و
ساکن روم بوده است. پیش از آنکه بنای بحث را حوالهٔ و اقوال ایشان
بگذاریم، باید نظری هم به رومیان و ارباب معرفت آن قوم بیان داریم
تا شناسائی خود را نسبت به دانشمندان مغرب زمین کامل سازیم .

۲- حکمای روم

رومیان هر قدر در فنون جنگ و عملیات سیاست و کشورداری مهارت
داشتند، از علم و حکمت بی‌بهره بودند، و به عالم معقولات و ذوقیات
آشنا نشدند، مگر پس از آنکه یونان را مسخر کردند و با یونانیان
آمیزش نمودند. از این روشگفت نیست که در فلسفه و علوم خدمت
شایانی نکرده باشند، در حقیقت هر چه دارند از حکمای یونان کسب
کرده‌اند ، اما آثار قلمی فصیحی ایشان خاصه در اخلاقیات از نفایس
گرانبهای عالم انسانیت و مطالعهٔ آن نوشته‌ها بهترین مشغولیات است.

از این گذشته در صفحات تاریخ در باب علم و حکمت رومیان چند سطری بیش نمیتوان نگاشت .

از دانشمندان رومی کسانی که بسبب قدرت قلم یا قوت نفس و احوال اخلاقی نامی میباشند و باید شناخت از این قرارند ،

لوکرسیوس

«لوکرسیوس» (۱) در نیمه نخستین از مائه اول پیش از میلاد میزیسته است، اثری که از او مانده منظومه ایست با اسم «طبع اشیاء» (۲) یا «طبیعت» که دلیل بر کمال قدرت طبع شاعری او است ، و آن منظومه ای سراسر حکمت است و فلسفه ایقور را باز می نماید ، و رو بهمرفته از آثار مهم ادبی و فلسفی بشمار میرود اما غیر از آراء ایقور که مبنی بر حکمت ذیمقراطیس است چیزی ندارد که محتاج به بیان آن باشیم .

کیکرو (سیسرن)

«سیسرن» (۳) از رجال بزرگ سیاسی روم ، و بزرگترین خطیب آن قوم ، و یکی از فصیحترین و بلیغترین گویندگان و نویسندگان بوده است. رو بهمرفته از بزرگان دنیا بشمار میرود. متمایل بحکمت آکادمی است، اما در اخلاق شیوه رواقیان دارد . در واقع از التقاطیون و اهمیت او همان به حسن بیان است. رسائلش در اخلاقیات گرانبهاست در مائه اول پیش از میلاد میزیسته است . (اواسط دوره اشکانیان).

سنکا

«سنکا» (۴) از رجال مائه اول میلادی، و مربی امپراطور «نیرون» (۵) بود . در فلسفه مذاقتش با رواقیان موافق، و رسائلی در موعظه و اخلاق دارد که معروف و نفیس است. کردار او را نقادان با گفتارش چندان سازگار نیافته اند ، اما بسیاری معتقدند بر اینکه

De nature rerum (۲) بزرگان لاتین Lucréce (۱)

Cicéron (۳) De la nature des choses و بزرگان فرانسه

Néron (۵) Sénèque (۴)

خوش رفتاری نیروی در سالهای اول سلطنت اثرات تربیت این حکیم بوده است، ولیکن آن امپراطور مخبط و سببیت بر مزاجش غالب بود، فجایمی که مرتکب شده در تواریخ مضبوط و مایه حیرت است، از جمله این که، بر فضایل و جاه و منزلت و مال و ثروت مری خود رشک برده به او حکم داد رگهای خویش را باز کند، حکیم از اطاعت چاره نداشت و بدست خویش رشته زندگی خویش را قطع کرد.

اپیکتیتوس

«اپیکتیتوس» (۱) اصلاً یونانی، و در روم ابتدا از بندگان بود. بعدها آزاد شد، در پایان مائه اول و آغاز مائه دوم میزیست. احوالش به درستی معلوم نیست، در فلسفه تنها متوجه اخلاق بود و شیوه رواقیان را پسندیده، در زندگانی از جهت تجرد و وارستگی از سقراط و دیوجانوس پیروی میکرد، شخصاً چیزی ننکاشته و هلهما تشراف را یکی از ممتقدانش در یک کتاب (۲) و یک رساله مختصر (۳) بزبان یونانی جمع آوری نموده است، بنیاد تحقیقات او اینست که امورد دنیا بر دو قسم میباشد، قسمی که در اختیار ما هست، و قسمی که در اختیار ما نیست آنچه در اختیار ما هست فکر و اراده خود ما است، پس، اگر بر نفس خویش مسلط باشیم، وقوت و عزم و اراده داشته باشیم، آزاد و مستقل خواهیم بود چه، هیچکس نمی تواند بر عقل و نفس ما مسلط شود، سایر چیزها از اشخاص و اموال و غیر آنها از ما نیستند، و از اختیار ما بیرونند و نباید جز آنگونه که هستند آرزو و توقمی داشته باشیم، توجه به این نکته مایه آسایش خیال و فراغ خاطر ما خواهد بود، و به این طریق کمال خوش و سعادت مند خواهیم زیست.

از قرار معلوم احوال آن حکیم با این فلسفه کمالاً موافق بوده و بردباری و خودداری تمام داشته است، چنانکه نقل کرده اند، که در زمان بندگی روزی خواهش کرد که مردم آزار بود پای او را با آلات شکنجه رنج می کرد، او بی آه و ناله با کمال آرامی گفت، «پایم را خواهی

Epictète (۱) Les Entretiens d'Épictète (۲)

یعنی گفتگوهای اپیکتیتوس (۳) Manuel

شکست. « و عاقبت چنین شد. و باز او تغییر حال نداده به همان آرامی گفت: « نگفتم پیام رامیشکنی؟ »

مارکوس اورلیوس

در بزم حکمت « گدا با شهشه مقابل نشیند. » « اپیکتیتوس » بنده بود ، « مارکوس اورلیوس » (۱) از امپراطورهای ذیشان روم است که در مائۀ دوم میلادی زیسته ، و سلطنت کرده است (او اشرافان) و مذهب و طریقت او همان شیوۀ رواقیان بوده است . بوجود او آرزوی افلاطون به حصول پیوسته که می گفت : « پادشاه باید حکیم باشد . » سراسر زندگانی را بر طبق اصول حکمت بسر برده و اداره امور کشور را نیز بروفق همان اصول نموده است . وظائف سلطنت را بر حسب تکلیف ادا می کرد ، و حقیقت زندگانی را در اشتغال به حکمت می دانست . کتاب نفیسی از او بیادگار مانده که به زبان یونانی نوشته است ، اسم آن کتاب که مجموعه ای از تفکرات و تذکرات است اینست : « درباره خود » اما معروف است به « اندیشه های (۲) مارکوس اورلیوس » از این کتاب برمی آید که مارکوس اورلیوس به دستور « سنا » حکیم سابق الذکر نفس خود را همواره به معرض بازخواست درمی آورده است ، که : چه کردی ؟ چه دردی رادوا نمودی ؟ چه زخمی را مرهم نهادی ؟ کدام عیب را از خود دور ساختی ؟ چه ترقی و بهبودی به خود دادی ؟ و لب کلام او این است که : افراد مرتبط به کل عالم اند ، و حیات اگر معنی دارد اینست که هر فردی خود را جزء کل بداند .

از عبارات او این است که : « من دو میهن دارم ، به اعتبار اینکه مارکوس اورلیوس هستم میهنم روم است ، و به اعتبار آنکه انسانم ، میهنم جهان است . و خیر و نیکوئی آن است که برای این هر دو میهن نافع باشد . » عمل اخلاقی مردم آن است که جنبۀ کلی و عمومی ایشان جلوه و ظهور یابد ، و معتقد باشند که همچنان که درخت بدون علم و عمد به مردم میوه می دهد ، انسان هم باید بی توجه و تعمد وجودش برای دیگران سودمند باشد .



اشارات مختصری که درباره حکمای روم و آثار ایشان کردیم، آشکار می‌سازد که، دانشمندان آن قوم بحث در «حقیقت اشیاء» و جستجوی در «طبیعت و ماوراء طبیعت» را کنار گذاشته، بنا به سفارش سقراط همواره متوجه به تکلیف زندگانی و وظیفه اخلاقی بوده‌اند یعنی، از حکمت نظری به حکمت عملی پرداخته‌اند، و گنجینه‌ای از مواظ و حکم برای نوع بشر آماده ساخته‌اند.

۳- افلاطونیان اخیر

مؤسس این سلسله را «امونیوس ساکس» (۱) از مردم مصر می‌دانند که در پایان مائه دوم و نیمه اول مائه سوم میلادی در اسکندریه میزیسته است، ولیکن از احوال و تعلیمات او چندان آگاهی نداریم، و کلیه فلسفه‌ای که با افلاطونیان اخیر منتسب است، و در واقع

امونیوس ساکس

مربوط به «فلوطين» (۲) نامی است از یونانیان مصر که اصلاً رومی بوده، و در اسکندریه درك خدمت امونیوس ساکس نموده، و به برکت همدمی او از فلسفه و عرفان بهره مند و خواهان آشنائی با حکمت ایرانیان و

فلوطين و احوال او

هندیها گردیده، و برای این مقصود همراه «گردیانوس» (۳) امپراطور روم که با «شاپور بن اردشیر» ساسانی جنگ داشت به ایران آمد، و در بازگشت، به روم رفته آنجا ماند و تعلیم و ارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ میلادی درگذشت بسیار کسان به او ارادت می‌ورزیدند که از جمله «گالیانوس» (۴) امپراطور روم و زوجه او بودند. نزد مریدان و پیروان مقامی ارجمند داشت، و صاحب کشف و کرامت می‌دانستند. در این که سالک و مرتاض بوده حرفی نیست، زندگانی دنیا را به چیزی نمی‌شمرد هیچگاه از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی گفتگوئی به میان نمی‌آورد از گفتن روز و ماه و ولادت خویش که می‌خواستند عید بگیرند

Plotin (۲) Ammonius Saccas (۱)

Gallien (۴) Gordien (۳)

خود داری می کرد، وقتی تقاضا کردند بگذارند شمایل او را نقش کنند گفت «تواصلی چه شرافت دارد که بدلی هم برای او بطلبیم؟ بدن برای روح بمنزله گسور و زندان است. سایه تصویر او است، و قابل آن نیست که سایه و تصویر برای او قرار دهیم.» یکی از بزرگان روم از تأثیر تعلیمات او چنان آشفته شد، که همه اموال و کسان خود را رها کرده از حیثیات و اعتبارات گذشت، و زندگانی درویشی اختیار نمود، چنان که هر به دور و زیکبار خوراک می کرد. باری فلوطین تادبرگاهی به تعلیم شفاهی اکتفا نموده، به تصنیف کتب نمی پرداخت، عاقبت به اصرار دوستان فلسفه خود را در پنجاه و چهار رساله به تحریر در آورد و «فرفوربوس» صاحب رساله «ایساغوجی» که از مریدان خاص او بود، آن را درشش مجلد، هر یک مشتمل بر نه رساله مرتب نمود، و از این رو آن تصانیف «رسالات نه گانه» (۱) نامیده شده است.

فلسفه فلوطین فلوطین «وحدت وجودی» است (۲) یعنی حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل

و منشاء کل وجود می شمارد، موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی (۳) از مبدأ نخستین و مصدر کل می انگارد، و غایت وجود را هم بازگشت بسوی همان مبدأ می بیند ارد که در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می کند و در قوس صعود به حس (۴) و تعقل (۵) و اشراق و کشف

وحدت وجود

و شهود (۶) نایل می شود.

به عقیده فلوطین مبدأ نخستین (۷) که موجود کل موجودات است، صورت مطلق و فعل تام می باشد (به اصطلاح ارسطو) و قوه فعاله است (قوه به معنی قدرت نه مقابل فعل) احدیتش مبری از تعداد و شماره و تقسیم است. محیط بر کل و غیر محاط و نا محدود (۸) می باشد. نمی توان گفت،

باری تعالی و توحید

صورت دارد یا زیبا است، یا عاقل است، زیرا که او منشاء و نفس

Emanation (۳) Panthéiste (۲) Ennéades (۱)
intuition (۶) Raisonnement (۵) Perception (۴)
infini یا illimité (۸) Le Premier Principe (۷)

صور و زیبایی و فکر و عقل است. نباید گفت عالم و مدرك است چه ، او و رای علم و ادراك است. به عبارت دیگر، نسبت دادن علم و ادراك به او منافی توحید است، یعنی، سوی او چیزی نیست که معلوم او تواند شد، مرید نیست زیرا که نقیصی در او نیست تا طالب چیزی باشد کل اشیاء است اما هیچ يك از اشیاء نیست.

فلوطين از مبدأ و مصدر کل گاهی تمبیر به احد (۱) می کند زمانی به خیر (۲) وقتی به فکر مجرد (۳) یا فعل تام (۴) اما هیچ يك از این تمبیرها را هم تمام نمی داند، و هر تمبیر و توصیفی را مایهٔ تحدید و تصنیر او می خواند که او برتر از وصف و وهم و قیاس است ، حتی اینکه او را وجود نمی گوید، و برتر از وجود و منشاء وجود می شمارد و می گوید ، برای وصول با او باید از حس و عقل تجاوز نمود، و به سیر ممنوی و کشف و شهود متوسل شد. هر چند فکر و تعقل فرد بان عروج به سوی حق است ، اما برای رسیدن به او کوتاه است و وارد حرم قدس نمی تواند بشود ، و در این باب میان افلاطون و فلوطين مختصر اختلافی است، یعنی با آنکه فلوطين سیر و سلوک در عوالم وجد و حال را از افلاطون آموخته، نظرش دربارهٔ حق و اصل وجود از استاد برتر رفته است، زیرا که افلاطون خیر و حق را اعلی مرتبهٔ مثل و رأس مقولات می داند و فلوطين او را برتر از آن ها می پندارد.

مبدأ نخست چون کمال است و بخل و دریغ ندارد، البته فیاض و زاینده است. پدر موجودات و مصدر آنهاست . زایش می کند همچنان که خورشید نور می باشد و جام لبریز تراوش می نماید. و فرزند بلا - واسطهٔ او یعنی آنچه بدو از او صادر می شود در مراتب کمال به او نزدیک است اما البته به پایهٔ او نیست، آن صادر اول عقل است، و عالم مقولات (زیرا که عاقل و معقول متحدند) و او وجود است (زیرا چنانکه گفتیم مبدأ

عالم وجود فیضانی
از مبدأ اول است

Acte pur (۴) L' un (۱) Le Bien (۲) Pureté (۳)

مصدر برتر از وجود است) و صور کلیه (به قول افلاطون مثل) در این عالم اند، و به عقیده فلوپین نه تنها کلیات، یعنی اجناس و انواع دارای مثل می باشند، بلکه هر فردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد. خلاصه

صادر اول

عقل است

این عالم عالم نوروصفا است، و معقولات با وجود کثرت واحدند، هر یک همه اند و همه یکی هستند، و عقل آنها را بی واسطه یعنی به اشراق و شهود در می یابد. به عبارت دیگر نخستین آئینه احدیت عقل است، و معقولات نخستین مظهر او می باشند.

این صادر اول خود مصدر نیز هست، و آنچه از او صادر شده نفس است که برای ادراک معقولات به تفکر و استدلال و تفکیک و تحلیل احتیاج دارد، و در جنب عقل مانند ماه است نسبت به خورشید که روشنایی از او کسب می نماید.

صادر دوم

نفس است

احدیت (۱) (که او را خیر و فعل مجرد یا مبدأ و مصدر اول نیز می خوانند) و عقل (۲) (یا عالم معقولات) (۳) که از او به

وجود (۴) نیز تعبیر می کنند) و نفس یا روح (۵) (اقتانیم سه گانه، (۶) می باشند، و هر یک به قدر مرتبه خود لاهوتی (۷) هستند. عقل واسطه میان ذات احدیت و نفس است، و نفس واسطه میان مجردات (عالم روحانی) و محسوسات (عالم جسمانی) می باشد.

همچنان که عقل کل شامل معقولات و کلیه عقول است (مثل افلاطونی

و صور کلیه ارسطو) (۸) نفس کل هم منشاء نفوس جزئیه و شخصی (۹) و شامل آنها است، و هر چند که هر نفس برای خود استقلال دارد

L'intelligence (۲) L'unité یا L'un (۱)

L'âme (۵) L'Être (۴) Les intelligibles (۳)

Hypostase (۶) یعنی وجود اصیل (افنوم لفظ سریانی است.

âme universelle (۸) Divin (۷)

Les âmes Particul ires (۹)

عقول و نفوس جزئی

با نفس کل نیز متحد است. در هر حال نفس
مایه حیات و حرکت می باشد و هر چه در
عالم متحرك است دارای نفس است، به
عبارت دیگر، نفس کل در اجسام و ابدان

حلول نموده، و هر يك از آنها به قدر استعداد بهره ای از آن یافته و به
این طریق نفوس جزئی صورت پذیرفته است.

اما جسم (۱) که آخرین و ضعیف ترین پرتو ذات احدیت است،
صورتی است که در ماده قرار گرفته است. حقیقت اجسام همان صورت
است که مایه وجود آنهاست، و ماده (هیولی) همان قوه غیر متعینی
است که پذیرنده صورت است، صورت جنبه

عالم جسمانی

و وجودی جسم و ماده جنبه عدمی آن است

و بنا بر این عالم جسمانی مذنب بین وجود و عدم است، اینست که دائم
در تغییر و تبدیل می باشد، و در واقع شدن (۲) است نه بودن (صورت
و ماده را بهمان معنی که مراد ارسطو بوده در نظر بگیرید و فهم خود
را از آن تکمیل فرمائید).

ماده یعنی، بی صورتی و بدی و زشتی و نقص و عیب، و آن مایه
کثرت (۳) می باشد همچنان که صورت عبارت از نیگی و زیبایی و کمال
و وحدت است (۴) عقل و نفس هم با همه مقام لاهوتی که دارند جنبه
نقص و مایه تکثر و سبب حرمانشان از
احدیت مطلقه منتسب بماده است. فعلیت

ماده

و واقعیت هر حقیقتی بسته به درجه وحدت و اتحاد اجزای آنست، و
هر حقیقتی که اجزای آن کاملاً متحد نباشد بهره اش از وجود فعلی
تمام نیست، و واحدی فوق او نگهدارنده او است، چنان که مایه اتحاد
اجزای بدن روح است و همین که روح از بدن مفارقت کرد اجزای او
پراکنده میشوند و حقیقت او از میان برمیخیزد. اینست که گفتیم؛ مایه
وجود احدیت مطلقه است که فعل مطلق می باشد و ماده صرف یعنی قوه
مطلق موجب کثرت و مایه نیستی است.

یا Pluralité (۳)

Devenir (۲)

Corps (۱)

Unité (۴)

Multiplicité

فلوطين چون وحدت وجودی است ، و کلیه موجودات را ناشی از مبدأ کل و متصل به او میداند؛ در پی توجیه عالم ظاهر و بیان چگونگی محسوسات نیست، بلکه مرادش از حکمت وصول به حق یعنی به عالم باطن یا معقولات است، و عبور از عالمی که نیل بسعادت و معرفت در آن ممکن

مراد از حکمت

نیست؛ به عالمی که این منظور در آن حاصل می شود.

توضیح آنکه روح یا نفس انسان در قوس نزول (۱) از عالم ملکوت به عالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده، و به آلیشهای این عالم و نقص و زشتی و بدی که خاصیت ماده است آلوده گردیده است، پس اگر توجه خود را بیشتر به جسم و محسوسات که عالم قوس نزول مجازی است و بهره اش از حقیقت ضعیف

و ابتلاش به ماده قوی است معطوف سازد، و از عالم معقولات و روحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود، سقوطش کمال و حرمانش از سعادت و معرفت تمام خواهد بود، و مقدرات او تباہ و به مرتبه ادنی تنزل خواهد نمود. جز اینکه در این عالم ناسوت هم اشخاص مراتب دارند آنان که بکلی آلوده به شهوت باشند در درجات سافلند و کسانی که اعمال خود را بر طبق فضایل اجتماعی قرار می دهند یعنی به جای مردم آزاری خدمت خلق را شیوه خود می سازند سعادت مند تر از آنان میباشند. اما نفوسی که بخواهند بمبدأ بازگشت کنند، و قوس صعود (۲) را به پیمایند، باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره و سیر (۳) عالم معنی بپردازند.

نخست تزکیه و تطهیر نموده، خود را از قوس صعود

آلیش اعراض خواهش های پست پاک

کنند آنگاه در راه سلوک گام نهند، و این سلوک معنوی سه مرحله دارد،

«هنر» (۴) و «عشق» (۵) و «حکمت» (۶)

هنر طلب حقیقت و جمال است، یعنی جستجوی راستی و زیبایی

Conversion vers Dieu (۲) Procession dans le monde (۱)

L'amour (۵) L'art (۴) Contemplation (۳)

La Philosophie (۶)

هنر

که هر دو یکی است. زیرا آنچه راست است زیباست، و هیچ زیبایی جز راست نتواند بود، و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود در می آورد و وحدت می دهد. تابش روح است که بر جسم می افتد. و پرتو عقل است که بر نفس می تابد، چنانکه زیبایی نوره سبب دوری اواز جسمانیت است که نسبت به جسم به منزله روح می باشد. شوق و وجد و حالی که از مشاهده زیبایی برای روح دست می دهد از آنست که به همجنس خویش بر می خورد و آنچه خود دارد در دیگری می یابد، چنان که نغمات صوت صدای آهنگ هائی است که در نفس موجود است، و از آن سبب از استماع آنها نشاط حاصل می شود. (در این فصل هر جا صورت می گوئیم به اصطلاح ارسطو است).

باری اهل ذوق و ارباب هنر، دنبال تجلیات محسوس زیبایی و حقیقت می روند اما زیبایی محسوس یعنی جسمانی؛ پرتوی از زیبایی حقیقی میباشد که امری معقول است، یعنی به قوای عقل ادراک می شود، زیرا، اصل و حقیقت زیبایی چنانکه گفتیم

عشق

«صورت» است، چه زیبایی بدن از نفس است (روح) و زیبایی نفس از عقل، و عقل عین زیبایی، یعنی «صورت» صرق می باشد. پس، همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهده زیبایی جسمانی دست می دهد، برای اهل معنی از مشاهده زیبایی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل می شود، و این عشقی است که مرحله دوم و سیر و سلوک نفوس زکیه است.

در این مقام هنوز عشق نا تمام است، و عشق تام یا حکمت آنست که به ماورای زیبایی و صورت نظر دارد، یعنی باصل و منشاء آن که «خیر و نیکوئی» است و مصدر کل «صور» و همه موجودات و فوق آنها و مولد آنها است. زیبایی نفوس و

عشق تمام

یا حکمت

عقول، مطلوب و معشوق نمی شود، مگر آنکه به نور خیر منور و به حرارتش فروخته شده باشد، چنانکه در عالم ظاهر شمایل و پیکر بیجان دل نمی ریاید، و لطیفه نهائی که عشق از آن خیزد جان است، از آن رو که بخیر نزدیک است، پس، نفس انسان از زیبایی و صور

محسوس و معقول نظاره و مشاهده می‌خواهد. اما هنوز آرام نمی‌گیرد و بیقرار است، و آنچه مطلوب حقیقی او است خیریا وحدت است، و به مشاهده او قانع نیست بلکه وصال او را طالب و جوایب «اتحاد» (۱) با او است، چه: وطن حقیقی ما وحدت است. آرزوی ما بازگشت به آن میهن می‌باشد و سیر به سوی آن با قدم سر میسر نیست. چشم سر را باید بست، و دیده دل را باید گشود، آنگاه دیده می‌شود که آنچه می‌جوئیم از ما دور نیست، بلکه در خود ما است؛ و این وصال یا وصول به حق حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن «بیخودی» (۲) است. در آن حالت شخص از هر چیز حتی از خود بیگانه است. بیخبر از جسم و جان، فارغ از زمان و مکان، از فکر مستغنی، از عقل وارسته، مست عشق است؛ و میان خود و معشوق یعنی نفس و خیر مطلق واسطه نمی‌بیند، و فرق نمی‌گذارد؛ و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق به توهم درمی‌آیند و به وصل یکدیگر آن را می‌جویند، ولیکن این عالم مخصوص به مقام ربوبیت است، و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تا بقای در آن حالت نمی‌آرد و آن را فنا و عدم می‌پندارد. الحاصل، آن عالم دمی است؛ و در بدر دست می‌دهد، و فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده، و این لغت چشیده است.



از بیان اجمالی که از حکمت فلوطین کردیم، ظاهر می‌شود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و با نظر به حکمت ارسطو، بالاخصاص پیر و افلاطون بوده، و از آرای حکما و عرفای مشرق زمین هم استفاده کلی نموده، و به این ملاحظه است که محققان فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند، و به این معنی توجه نموده که، آن حکیم در قائل شدن به «اقانیم سه گانه» جمع میان نظر افلاطون و ارسطو و روایان کرده است، یعنی آنچه را از «مصدر اول» خوانده، همان است که افلاطون «خیر مطلق» نامیده است، و عقل را که ارسطو «مبدأ» یا «منتهای کل وجود» می‌داند، فلوطین «صادر اول» و «مصدر دوم»

Extase (۲) Union (۱)

شمرده و نفس را که رواقیان «پروردگار» عالم می‌دانستند، فلوطین «اقنوم سوم» قرارداده است. با اینهمه شك نیست که فلوطین مردی صاحب‌نظر بوده، و از مایهٔ طبیعی خود دایرهٔ تحقیقات فلسفی را بسط کلی داده، و حکمتی تأسیس نموده که می‌توان نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست. اما اینکه آیا عرفا و اشراقیون ما مشرب عرفان را از فلوطین و پیروان او دریافته؛ یا مستقیماً از منابعی که فلوطین اقتباس نموده گرفته‌اند؛ مسئلهٔ غامضی است که حل آن اگر ممکن باشد، محتاج به تفحص بسیار و از گنجایش این رسالهٔ مختصر بیرون است. نظر به کمال شباهت حکمت «افلاطونیان اخیر» با تعلیمات عرفانی و تصوف مشرق زمین، و به ملاحظهٔ اینکه درمائهٔ ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از افلاطونیان اخیر بودند، به ایران آمدند، بعضی از محققین بر این شده‌اند که عرفان و تصوف ما از آن منبع بیرون آمده است. اما از آنجا که می‌دانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق به ایران آمده و از گفته‌های دانشمندان و اشراقیون اسلامی هم برمی‌آید که در این کشور از دیرگامی حکمائی بوده‌اند که در مسلک اشراق قدم می‌زده‌اند؛ می‌توان تصور کرد که افلاطونیان اخیر عقاید خود را از دانشمندان مشرق گرفته باشند. اشاراتی که بعضی از نویسندگان یونان به مراضین هند کرده و ایشان را حکمای «عربان» (۱) خوانده‌اند نیز می‌توان مؤید این نظر دانست (۲).



«افلاطونیان اخیر» یعنی پیروان فلوطین بسیار بوده، و به‌نشی از ایشان در حکمت مقام بلند داشته‌اند، اما جماعتی هم در عقاید باطنی

Gymnosophistes (۱)

(۲) چنین به نظر می‌رسد که فلوطین در ممالک ما معروف نبوده و رسالاتش ترجمه نشده است، اما قسمتی از رسائل نه‌گانهٔ او را بعنوان اهل‌لوجی به عربی ترجمه کرده‌اند و به ارسطو نسبت داده‌اند، همچنین، بعضی از رسائل پیروان فلوطین نزد مسلمان به ارسطو منسوب گردیده و از این رو حکمای ما پاره‌ای از عقاید فلوطین را در ضمن حکمت ارسطو اختیار نموده‌اند چنانکه الهیات شیخ الرئیس به عقاید فلوطین نزدیک است.

وسری مبالغه کرده به اوراد و اذکار پرداختند، بلکه به طلسم و سحر و جادو نیز اشتغال یافتند، و معجزات و کرامات و خوارق عادات را پیشه خود ساختند. ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت و اذهان متوجه عوالم دیگر گردید، یکجا فلاسفه علیرغم عیسویان، پرستش را باب انواع، و آن نوع عقاید را نزد عوام تقویت میکردند؛ جای دیگر مسیحیان بتحریب مذاهب قدیم کوشیده و در عین اینکه از آراء حکما استفاده می کردند با فلسفه ضدیت مینمودند، و در اینجا باز باید اظهار تأسف کنیم از اینکه، آنچه می گوئیم راجع به ممالکی است که جزء امپراطوری روم بوده و دانشمندی که به زبان یونان و لاتین تحریر می کردند، و از اقطار خودمان و فارسی زبانان تقریباً بی خبریم. چون آثار ایشان بکلی بر افتاده و مفقود شده است. همینقدر می دانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودند، و ایرانیان هم به علم و معرفت اشتغال داشتند، و این معنی تنها از قرائن و امارات و آگاهی بر وجود امثال «بوذرجمهر» و «برزویه» به دست می آید و گرنه صاحب نظرانی که در ایران بوده اند اگر نامی از آنها برده میشود یا مانند «جاماسب» بکلی حالشان نامعلوم است، یا مانند «مزدک» و «مانی» مؤسس دین و مذهب تازه می باشند، جز اینکه تأثیر وجود «مانی» در افکار مردم چه در آسیا و چه در اروپا خالی از اهمیت نبوده است. بعدها در این باب مختصر اشارتی خواهیم کرد.

اما دانشمندان روم چنانکه مذکور داشتیم. مخصوصاً در شهر آتن باز به تعلیم حکمت اشتغال داشتند. ولیکن همین که امپراطوران رومی عیسوی شدند، و دین مسیح در قلمرو ایشان رسمیت یافت، رونق کار حکما رو به ضعف گذاشت، «هاقبت» زوستینین» (۱) امپراطور، فلسفه را مایه ضلالت و فساد انگاشت، و در سال ۵۲۹ میلادی بساط حکمت و حوزه فیلسوفی را برچید و ممانعت کرد، بعضی از حکما برای مصون بودن از تعرض به ایران آمدند و خود را به سایه دانش پروری انوشیروان در آوردند، اما دولت ساسانی هم رو به زوال و انقراض می رفت، و چیزی نگذشت که ورق روزگار یکسر بر گشت، و بیان مختصری از آن احوال را به فصول آینده برگزاری کنیم.

Justinien(۱)

فصل پنجم

علم و حکمت در اوائل قرون وسطی

۱ - آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت «عیسی» در میان ایشان ظهور نمود، فلسفه و حکمتی نداشتند، و جز انبیاء بنی اسرائیل که به موعظه و نصیحت زبان می‌گشودند و مردم را باطاعت فرمان خداوند دعوت می نمودند، کسی از ایشان دیده نشده بود که به حقایق و معارف پردازد و به عنوان فضل و علم و حکمت شناخته شود.

تنها کسی که از آن قوم در قدیم به سمت «حکیم» نسبة شهرت یافته «فیلون» (۱) نامی است که در اواخر مائه اول پیش از میلاد در «اسکندریه» ظهور نمود، و خواست محتویات «تورات» را با فلسفه یونان وفق

دهد. مذهب «تثلیث» را (۲) که «عیسویان»

بنیاد اصول عقاید خود قرار داده‌اند؛ فیلون

فیلون یهودی

بیان نموده و شاید که فلوپین هم از تحقیقات او متوجه به «اقانیم سه گانه» شده باشد از این گذشته عقاید یهود را با معارف یونانیان مناسبتی نیست، و در باب توحید هم که به نظر می‌آید با هم اشتراک داشته‌اند اختلافی بزرگ در میان هست، چه، حکمای یونان هیچگاه به خالق و صانعی که عالم را از عدم به وجود آورده باشد قائل نبوده‌اند، بلکه هر یک به وجهی و بیانی

که در فصول پیش اجمالاً باز نمودیم، ذات

احدیت و مقام ربوبیت را حقیقت عالم و

مصدر و مری آن انگاشته‌اند. و این فرض را

نکرده‌اند که وقتی بوده است که جهان بکلی

تفاوت نظر آریان

و سامیان

Trinité (۲)

philon (۱)

مردوم بوده، و حتی ماده بیصورت هم وجود نداشته است، و همه معتقد به وجود ماده ای بودند که همیشه موجود بوده و متصرف عالم آن را به صورت های مختلف در آورده و موجودات را خلق کرده است. هر بحث و اختلافی بود در چگونگی آن ماده بود، و مذاهب متعدد در این خصوص پیدا شد که شرح دادیم، به عبارت دیگر، مذاهب حکمای یونان، بلکه کلیه اقوام آریانی هر یک نوعی از وحدت وجود است، و اما یهود و کسانی که عقاید فلسفی خود را از تورات در آورده اند حکم کرده اند به این که خداوند جهان را از عدم مطلق به وجود آورده است، و آفرینش را وجودی جدا از آفریننده دانسته اند، و نسبت آنها را به یکدیگر نسبت «صانع و مصنوع» پنداشته اند.

عیسویان در اوایل امر، خاطر همه به عبادت و گرم کردن حوزه اخوت مسیحیت و تذکر و اندیشه در گفتار و کردار حضرت عیسی مشغول داشتند، و به حکمت و فلسفه نمی پرداختند و به ویژه که دانش پژوهی برای حقیقت جوئی است، و عیسویان به تعلیمات پیغمبران و مسیح و حواریون حقیقت را یافته، و از جانب خداوند نازل شده میدانستند و خود را بجزستن آن نیازمند نمی پنداشتند.

اما همین که عیسویت از یهود تجاوز کرد، و میان اقوام دیگر انتشار یافت و جمعیت مسیحیان فراوان شد، و برای مدافعه از حقانیت دین مسیح در مقابل منکران و مخالفان گرفتار مناقشه و مجادله گردیدند، و خود را به محاجه و مباحثه نیازمند دیدند، ناچار به کلمات حکما پرداختند، و کم کم به بلندی مقام ایشان برخوردند، چنان که بعضی گمان بردند آنها معرفت را از کتب مقدس دریافته اند، و برخی معتقد شدند که حکما خود ملهم بوده و از همان منبع که انبیاء درک معرفت نموده استفاضه کرده اند، حاصل اینکه، اذهان اولیاء دین مسیح هم به غور در مسائل مبدأ و معاد متوجه شد. و با قید به متابعت تمالیم «انجیل» و «تورات» از حکمت افلاطون و فیلون و فلوطین و اخلاقیات روایان اقتباساتی کردند، و «حکمت الهی مسیحی» یا «علم معرفه الله» (۱) را وضع نمودند؛ که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً به بیان علمی

(۱) **Théologie** که قدامی مسلمین اثولوجی خوانده اند.

باز می‌نماید، و نظیر علم کلام است در نزد مسلمین، و خلاصه اصول
مزبور یگانگی خداوند است و خالقیت او؛
علم الهی مسیحی یعنی اینکه؛ بدون ضرورت و اجبار از راه

محبت و از روی اختیار عالم را از عدم به وجود آورده است، و در عین
یگانگی سه وجود است «پدر» و «پسر» و «روح القدس» (۱) که «اقانم
سه گانه» می‌باشند «پدر» وجود مطلق است و منشاء قدرت؛ و «پسر»
کلام او است با عقل که به آن وسیله مخلوق را آفریده است؛ و «روح-
القدس» رابطه میان پدر و پسر و جنبه محبت است. ولیکن مسیحیان
«اقانم سه گانه» را در عرض هم و مقرون

اصول دین مسیحی به یکدیگر میدانند چنانکه؛ میان خورشید
و آفتاب که زاده او است جدائی و دوئی نیست، و در هر حال این عقیده
را منافی توحید نمی‌پندارند، و از اسرار (۲) الهی می‌شمارند و معتقدند
که چون بشر گناهکار و از درگاه احدیت رانده شد، و نفوس بنی آدم
هبوط کرد، و دچار حرمان گردید، خداوند که خیر و لطف محض است
«فرزند» خود را «جسمیت» داد و وجه صورت آدمی (حضرت عیسی)
در آورد تا دستگیر نوع بشر و فدائی آنها شود، و نفوس ایشان را از
هلاک رهایی بخشد، و «باز خرید» (۳) نماید. پس، نجات مردم به
ایمان به حضرت عیسی است، و وظیفه ایشان آنکه خداوند را دوست
بدارند، و حضرت عیسی را پروردگار بدانند، و عموم مردم را بدون امتیاز
قومیت و نژاد و تفاوت زن و مرد و ملاحظه وضع و شریف و خواجه
و بنده، برادر خود انگارند، و نسبت به آنها محبت بورزند؛ که
محبت خاصه الهی و مایه و باعث خلقت است، و باید تسلیم و رضا و
خضوع و فروتنی و فقر و ریاضت را پیشه سازند؛ تا فضل خداوند نصیب
شود و اثر تباهی که وسوسه شیطان به روزگار انسان وارد
آورده بر طرف گردد و نفوس مؤمنین به مشاهده جمال حق نائل و
واصل آید.

چون اولیای دین مسیح اهل نظر شدند، و بنای تحقیق در معارف

Le père, le Fils et le Saint Esprit (۱)

Rédemption (۲) Mystère (۳)

گذاشتند، ناچار بنا بر اختلاف فهم و ذوق و سلیقه ، اختلاف آراء پیدا کردند . و مذاهب چند در میان ایشان ظهور نمود که نسبت به اصولی که بیان کردیم يك زبان نماندند ، و از مذاهب مهم که در آغاز عهد عیسویت ظاهر شد، یکی مذهب «اریوس» (۱) بود که برای خداوند زایش و فرزند قائل نشده و «اقنوم» دوم را، مخلوق دانسته قرین خداوند نمی خواند . و دیگر مذهب «مانی» (۲)

اختلاف مذاهب عیسوی

ایرانی که تلفیقی از کیش «زردشتی» و مسیحیت بود، و زردشت و بودا و مسیح را فرستادگان خدا می دانست و هورمزد و

اهریمن را قرین یکدیگر قرار می داد و بر خلاف تعلیمات زردشت ترك دنیا و قطع علائق و پرهیز از تأهل و تناسل را سفارش می کرد .

این هر دو مذاهب سالها بلکه قرنها در مغرب و مشرق معتقدان داشته، و در افکار مردم تأثیرات مهم بخشیده است، ولیکن عاقبت پیروان آنها به سبب تعقیب عیسویان و زردشتیان و مسلمانان قلع و قمع شدند و باقی نماندند .

چون تاریخ ادیان و بحث در مسائل دینی و شقوق و شعب مذهبی، موضوع این رساله نیست؛ در این رشته بیش از این سخن گفتن روا نمی داریم، همین قدر گوئیم، چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت، برای حل مسائل، و اختیار طریقه واحد مجالس کردند و اصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم به اکثریت تثبیت نمودند، و رایهای دیگر را مذهب باطل (۳) خواندند .

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور، در ظرف چهار پنج ما: اول میلادی تحقق یافت، و کسانی که اینکار را صورت دادند «آباء دین مسیح» (۴) خوانده می شوند. در ذکر اسامی و احوال و گفته های آنها چون خارج از موضوع نظر ما است و وارد نمی شویم ، همین قدر گوئیم ، معتبرترین

اگوستین

و بزرگترین آنها معروف به «اگوستین» (۵) است، که از ادبای روم بود

Hérésies (۳) Manichéisme (۲) Arius (۱)

Augustin (۵) Les Pères de l' Eglise (۴)

(معاصر بهرام پور پادشاه ساسانی) در آغاز جوانی به مذهب «مانی» گرایید بعد متوجه حکمت افلاطون و فلوطین گردید ، و نسبت به آن تعلیمات عشق مفرط پیدا کرد، سرانجام از شنیدن مواعظ بمضی از آباء مسیحی به مذهب مادری برگشت، و چنان شوق و شور در سرداشت که هم در جوانی به حلقه کشیشان درآمد. مصنفات چند در تحقیق چگونگی علم و معرفت ، و یگانگی خداوند، و تثلیث و چگونگی خلقت ، و حقیقت نفس، و بقا و مبدأ و مآل او، و مسئله گناه و ثواب و جبر و اختیار و سرنوشت و تقدیر و نجات انسان به فضل الهی و غیرها دارد که در آنها حکمت افلاطونی را با مقتضیات مسیحیت جمع کرده ، و به صورت مخصوص در آورده است، چنانکه ، می توان او را از محققین و درعداد حکما به شمار آورد. مسیحیان «کاتولیک» از اولیاء محسوبش داشته لقب «پاک» (۱) به او داده اند. این حکیم ظاهراً نخستین کسی است که فکرا انسان را دلیل بر وجود او دانسته، و این تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت «دکارت» واقع شده، و در بیان فلسفه این حکیم مطلب را توضیح خواهیم کرد. از این گذشته تحقیقات او همه از افلاطون گرفته شده و بنا بر این حاجت به شرح و بسط آنها نداریم.

۴- دوره فترت

اهل خبردانند که در قرون اولیه تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیر از هندوستان و چین) در زیر تسلط دو دولت محظوم بوده، بر ایران و ممالک همسایه آن ، دولت ساسانی حکومت می کرد، و کشورهای پیرامون دریای «سفید» (مدیترانه) یعنی همه ممالک جنوبی و غربی اروپا و شمال آفریقا و سوریه و آسیای صغیر، زیر دست رومیان بودند، و در آن حال در قسمتهای شمال و مشرق اروپا و شمال آسیا طوائفی می زیستند از تمدن و تربیت دور ، که تقریباً زندگی بدوی می ردند ، و رومیان و یونانیان ایشان را «بربر» می خواندند . از طوایف مزبور آنها که در اروپا بودند سفید پوست، و از نژاد «آریایی» یعنی «ژرمن» یا «اسلاو» و جماعتی که در آسیا

بسر می بردند از تژاد زرد و مغول بودند .

و نیز در همان اوقات یعنی آغاز تاریخ میلادی، قبایل بربر بنای مهاجرت و مهاجمه بممالک روم گذاشتند، و بنیاد آن دولت را متزلزل ساختند، امپراطوران روم برای اینکه در مقابل حملات اقوام بربر بهتر مقاومت کنند، دولت خود را منقسم به دو قسمت نمودند و دو امپراطوری تشکیل

هجوم قبایل بربر

دادند، که در تاریخ معروف به امپراطوری های مشرق و مغرب می باشند. مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم روم بوده، و مرکز امپراطوری مشرق شهر جدید «قسطنطنیه» که امروز استانبول خوانده میشود لیکن این تدبیر هم فایده نبخشید. ممالک امپراطوری مغرب میدان تاخت و تاز قبایل بربر شد، و عاقبت آن دولت در ماه پنجم میلادی در هم شکست و منقرض گردید، امپراطوری مشرق در دولت ساسانی هم در ماه هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرفتار مهاجمه عرب شدند، دولت ساسانی یکسره انقضای یافت و ممالک ایران به ضمیمه سوریه و قسمتی از آسیای صغیر و سراسر شمال آفریقا و شبه جزیره اسپانیا به تصرف بنی امیه درآمد.

قصایای مزبور جریان امور عالم را بکلی دگرگون کرد، و از جمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم و حکمت خاموش شد، و مدت چندین قرن فوغای تاخت و تاز گردنکشان، قیل و قال مدرسه و دانش طلبان را ساکت نمود، و دیگر سر و صدای درس و بحث بلند نشد مگر، پس از آنکه در آسیا «خلفای عباسی» به سلطنت رسیدند، و در اروپا قبایل ژرمن از جوش و هیجان بازماندند، و تأسیس سلطنتهای چند نمودند که منتهی به تشکیل دول و ملل جدید انگلیس و فرانسه و آلمان و جز آن گردید. اوقاتی که هنگامه تاخت و تاز قبایل بربر در اروپا و آسیا برپا بوده، هر کس جای امن و آرام طلب می کرد، در دیرو کلیساهای مسیحیان می یافت. زیرا که طوائف ژرمن چون بر ممالک روم مسلط شدند به زودی زیر سلطه معنوی مسیحیت درآمدند، و دیرو کلیسا را محترم و مقدس شمردند، اولیای دین مسیح هم

التجاء معارف

به دیرو کلیسا

غالباً از مداخله در امور دنیا و شور و شر آن احتراز می کردند و اما کن مقلین را مخصوص عبادت نگاه می داشتند بنابراین، کشیشان و مخصوصاً راهبان مسیحی در سایه آرامی و سکوتی که در محوطه ایشان حکم فرما بود می توانستند به کارهای علمی نیز بپردازند، جز اینکه معلم و مدرسی عالیه مقام نداشتند که حوزه علمی را گرم کند، و چهارچوب خشک عقاید دینی هم اجازه نمیداد که عقول و افکار ارباب ذوق به آزاری مایه خود را بروز دهد، از این رو کار دانش طلبان تقریباً منحصر به مطالعه کتب قدیم و استنساخ آنها گردید و لیکن همین امر هم برای عالم علم فوزی عظیم بوده، زیرا که کتب علمی و فلسفی و ادبی یونان و روم تنها به این وسیله از خطر فقدان و تلف که کتب مشرق زمین کمالاً گرفتار آن گردید، نجات یافته و محفوظ مانده، و برای دانش پروران دوره های آزادی ذخیره شد، و چون موقع مقتضی گردید صاحبان استعداد بر آن گنجینه ها دست یافتند، و چراغ علم را دوباره برافروختند.

۳- نهضت علمی اسلامی

در تمام مدت سلطنت بنی امیه در ممالک اسلامی گفتگوئی از علم و حکمت در میان نبود، اما همین که دوره به «عباسیان» رسید برای اهل نظر نسیم آزادی وزید، و مردم آن کشورها که در تحت تأثیر تمدن ایرانی و رومی و یونانی بودند دوباره به میدان تحقیق و معرفت پا گذاشتند، و به يك نهضت علمی هم گماشتند که به اندک زمانی تقریباً نظیر نهضت علمی یونان شد، و در گرم کردن این هنگامه ایرانیان بالاحتمال دخالت تامه داشتند، و از فخر و شرفی که از این جهت نصیب مسلمین شده دارای بهره وافى می باشند. نخست نهضت مزبور از ترجمه کتب علمی و فلسفی یونانی و ایرانی و سریانی و هندی به زبان عربی و فرا گرفتن آن معلومات آغاز شد، و نمی توان گفت، نیمه دوم مائه دوم هجری و تقریباً تمام مائه سوم اشتغال مهم اهل فضل و دانش همین بوده است. سپس در مائه چهارم و پنجم فضلا و حکمای اسلامی عالم علم و معرفت را به تحقیقات خود روشن ساختند و در قرون بعد هم با آنکه به واسطه شیوع فتنه و فساد اوضاع روزگار چندان سازگار نبود، دانش طلبان ما از سعی و کوشش دست باز نداشتند، و در هر رشته

از تحقیقات علمی آثار نفیس از خود به یادگار گذاشتند. حاصل اینکه درمائه نهم و یازدهم و دوازدهم میلادی که اروپا را ظلمت جهل فراگرفته بود کشور های پهناور اسلامی از ترکستان گرفته تا افریقا و اسپانیا هر یک دانشگاهی محسوب می شد، و آنجا دانشمندان عالیمقام بازار فضل و ادب را گرم و رائج کردند. بودند.

برای شرح و بیان مساعی و زحمات مسلمانان، و نتایجی که در عالم علم به دست آورده اند مجلدات چند باید پرداخت. اجمال احوال اینکه مسلمانان علم و حکمت را چنانکه یونانیان تأسیس و تدوین کرده بودند فراگرفتند، و در جمیع شعب و فنون آن عملیات و تحقیق کردند و تصنیفها و تألیفها پرداختند، و در بیشتر فنون از قبیل جبر و مقابله و مثلثات و جغرافیا و هیئت و طب و شیمی بواسطه اختراعات و اکتشافات و مطالعات تازه، معلومات یونانیان را تکمیل و مزین نمودند. شرح احوال و بیان تحقیقات آن دانشمندان در اینجا روانیست، چه، اگر حق مطلب را ادا نکنیم دریغ باشد، و اگر بخواهیم چنانکه شاید و باید وارد مطلب شویم، دامنه سخن دراز می شود و منظور نظر ما هم نیست. زیرا که در این رساله مراد اصلی ما آنست که مثنی اروپائیان را در راه علم و حکمت باز نماییم، پس باز همان مرام را دنبال می کنیم و تاریخ تمدن مشرق و بحث در معارف اسلامی را به موقع دیگر محول می سازیم جز اینکه در ضمن سیر اروپائیان به سوی دانش و معرفت باز به اشاره به مناسبت ذکری از دانشمندان ممالک اسلامی به میان خواهیم آورد.

۴- مقدمه نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش از این بیان کردیم، پس از آنکه درمائه پنجم میلادی به سبب استیلای قبایل بربر دولت روم غربی انقراض یافت، در ظرف چندین مائه از دوره ای که مورخین اروپا «قرون وسطی» می نامیدند بساط علم و حکمت برچیده بود، و نادانی چنان غلبه داشت که اولیای دین هم از سواد و کمال بی بهره بودند، چنانکه شارل کبیر پادشاه فرانسه «امپراطور شارلمانی» (۱) که در آخر مائه هشتم تقریباً بر همه اروپا سلطنت داشت و مردی هوشمند بود و در ترویج معارف اهتمام می ورزید.

Charlemagne (۱)

چون خواست تحصیل کمالی کند و مکتب و مدرسه دایر نماید، بارنج فراوان از گوشه و کنار دوسه نفر از اهل فضل پیدا کرده پیش خود خواند. درس کهولت خواندن و نوشتن را آموخت، و فرزندان و اعضاء خاندان خویش را شخصاً تعلیم کرد، و مدارس چند تأسیس نمود، ولیکن مساعی

شارلمانی نتیجه کمال عاجل نبخشید. چه هنوز اروپا چنانکه باید امن و آرام نشده و طبایع آن مردم برای سیر در عوالم تمدن مستعد نگردیده بود. باری درس اسرمانه

معارف پروری

شارلمانی

نهم میلادی تنها یکنفر در آن ممالک به دانشمندی اشتهار یافته و او «اسکت اریژن» (۱) از اهل انگلستان است، که از حکما و متألهین آن زمان بشمار میرود و در مائۀ دهم نیز از فضلا کسی که قابل ذکر است «ژربر» (۲) فرانسوی می باشد که در پایان عمر بمقام پاپی رسید، و عنوان سیلوستر دوم (۳) اختیار کرد، و او یکی از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده، یعنی به اسپانیا (اندلس) که آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان آن سرزمین بزبان عربی تحصیل علم نمود و در ریاضیات و هیئت و نجوم دارای مقامی شد، و چون به فرانسه برگشت، به

اسکت اریژن و پاپ

سیلوستر دوم

نشر معلوماتی که در اسپانیا فرا گرفته بود همت گماشت و از آن پس دانش طلبان اروپا ممالک اسلامی را منبع علم و حکمت

شناختند، به آنجا مسافرت کردند و به تحصیل زبان عرب و معلومات فضلا و حکمای اقطار ما پرداختند، و همچنانکه مسلمانان به ترجمه کتب یونانی کلید خزانه علم را دریافتند، اروپائیان نیز به ترجمه کتب عربی یا معرب مفتاح دانش را به دست آوردند، و در مائۀ یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) همت ارباب کمال بیشتر مصروف

ترجمه کتب عربی

به زبان لاطین

ترجمه بود و چون آن زمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای مطالب علمی و فلسفی پخته و ورزیده نشده بود،

Grbert (۲) Scot Erigene (۱)

Le pape Sylvestre (۳)

ترجمه‌ها را به زبان لاتین می‌کردند و نوشته‌های علمی خود را نیز به آن زبان درمی‌آوردند و از اینرو در آن روزگار اهل فضل و ادب چاره جز فراگرفتن زبان لاتین نداشتند؛ ولیکن کسانی که می‌خواستند در علم و فلسفه تبحر کامل حاصل نمایند، زبان عرب نیز تحصیل می‌کردند که به سرچشمهٔ معرفت دسترس داشته باشند.

بسیاری از ترجمه‌های کتبی که در قرون وسطی از عربی به لاتین درآمده اکنون در دست است، از جمله، کتب یونانی که می‌دانیم به وسیلهٔ ترجمهٔ عربی نقل بزبان لاتین شده هندسهٔ «اقلیدس» است و مخروطات «ابولونیوس» و «المجسطی» «بطلمیوس» و «اکرئاوذیوس» (۱) و بعضی از رسائل جالینوس و ارسطو و دیگران و از کتب عربی اصل که در قرون وسطی به لاتین ترجمه شده، در ریاضیات و هیئت و نجوم، کتاب حساب موسی خوارزمی و مسألهٔ الاشکال پسر موسی بن شاکر و رسائل ابومعشر

بلخی و محمد بن جابر بتانی و هیئت فرغانی
ذکر بعضی از آنها
 و صور عبدالرحمن صوفی اصفهانی، و مناظر و مرایا و رسالهٔ باد و باران یعقوب کنندی و در جغرافیا نزهة المشتاق ادریسی و تقویم البلدان ابوالفدا و در طب کامل الصناعه و سایر کتب علی بن عباس مجوسی طبیب عضدالدوله دیلمی و ابن بطریق و ابن بیطار و کتاب حاوی و طب منصوری محمد بن زکریای رازی و قانون شیخ الرئیس ابوعلی سینا و کتاب جراحی و کتاب التریاق ابوالقاسم زهراوی و همچنین کلیات ابن رشد اندلسی و رسائل فارابی و ابوعلی سینا در فلسفه و مقاصد الفلاسفهٔ غزالی و بسیاری دیگر و بیشتر کتب مزبور پس از آنکه فن چاپ اختراع و شایع شد به چاپ رسیده، و بعضی از آنها مکرر شده، چنان که چاپ ترجمهٔ قانون شیخ الرئیس در همان سالها بی‌مرتبگی تکرار یافته است. اقدام به ترجمه و چاپ کتابهای عربی با مائۀ چهاردهم و پانزدهم نیز جریان داشت، و این غیر از ترجمه‌هایی است که اروپائیان در نهضت علمی اخیر خود از کتب عربی و فارسی و زبانهای دیگر شرقی کرده و می‌کنند، و از این

راه استفاده‌هایی غیر از آنچه در قرون وسطی می‌کردند می‌نمایند .
 به هر جهت از مائۀ یازدهم میلادی به بعد، بازار تحقیقات علمی و
 حکمتی در اروپا نیز رونق گرفت، وقیل وقال مدرسه بلند شد، ولیکن
 اهل تحقیق همه طلاب علوم دینی بودند و مدارس در دیرها و کلیساها
 و درس و مباحثه برای نیل به درک و اثبات اصول دین و استحکام ایمان
 بود، و فنون علوم همه مقدمات محسوب و در دو مرحله طی می‌شد، اول
رواج مباحثات علمی مرحله «ثلاثی» (۱) که عبارت بود از
 قواعد زبان (۲) و بلاغت (۳) و منطق (۴)
 دوم مرحله «رباعی» (۵) یعنی حساب و هندسه و موسیقی و نجوم، اما در
 این جمله مدت چندین قرن هر چه می‌گفتند همان تکرار حرفهای
 پیشینیان بود و تحقیق تازه نمی‌کردند، قرون وسطی برای اروپائیان
 به راستی دورهٔ ورزش ذهن و فکر بوده است. در آن مدت کسب استعداد
 نمودند. سپس از قریحۀ فطری و قوۀ مکتسب عجائب به ظهور آوردند.
 اسامی بسیاری از فضلاء و مدرسین و مؤلفین در آن دوره مذکور و
 مضبوط است، اما نام بردن افراد ایشان در اینجا ضرور نیست هر کدام
 شناختنی هستند در فصل آینده که برای بیان اجمالی از فلسفۀ قرون
 وسطی و چگونگی آن تنصیب داده‌ایم، مذکور خواهیم داشت .

Grammaire (۲)	Trivium (۱)
Logique (۴)	Rhetorique (۳)
	Quadrivium (۵)

فصل ششم

اسکولاستیک

چون در قرون وسطی بحث علمی و حکمتی تقریباً یکسره منحصر بود به آنچه در مدارس دیر و کلیسا واقع میشد ، و تعلیمات مقید بود به فیود مدارس مزبور ، یعنی دستور اولیای دین مسیح ، و مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» می گفتند ، از اینرو کلیه علم و حکمت آن دوره را منتسب به اسکولا نموده « اسکولاستیک » (۱) نامیده اند . علم و حکمت اسکولاستیک خصایصی داشته که هرگاه این کلمه گفته میشود آن خصایص در نظر جلوه می کنند و مختصر آن اینست ،

نخست بطور کلی تحقیقات علمی و حکمتی برای اثبات اصول دین و استوار ساختن عقاید بود ، نه کشف حقایق ؛ تا آنجا که اولیاء دین به صراحت می گفتند ، ایمان بر عقل مقدم است ، یعنی برای ایمان فهم لازم نیست ، اول باید خصایص اسکولاستیک ایمان آورد سپس در صدد فهم برآمد ، چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود . بنابراین این اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود به اینکه عقل را خادم ایمان قرار دهند و علم را با احکام دین سازگار نمایند ، چه ، اصول دین که از جانب خداوند بانسان افاضه شده ، البته حق است و عقل را نرسد که منکر آن شود . دوم استقلال فکر و آزادی رأی درکار نبود . در آغاز امر اتکاء و استناد همه بر مندرجات کتب مقدس و احکام و تعلیمات اولیاء دین بود ، و هر کس از آن تعلیمات بیرون می شد گرفتار تکفیر و حبس و آزار می گردید یا می بایست توبه و استغفار کند ،

Scolastique (۱)

و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید، و کسانی که بواسطه تخطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده، یا به قتل رسیده و زنده سوزانیده شده‌اند بسیارند، و همچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب و رسائل را بواسطه مخالفت با اصول دین سوزانیده‌اند. پس از آنکه اهل تحقیق متوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند، و آراء ایشان را با احکام اولیاء دین موافق ساختند، تعلیمات مزبور همان کیفیت پیدا کرد. و اگر کسی نظری مخالف رأی ارسطو اظهار می‌داشت کفر گفته بود. نتیجه اینکه تحقیق علمی بجای آن که مبنی بر مشاهدات و تجربیات و تعقل و مطالعه در امور و حقایق و واقعیات باشد، همه مبنی بر گفته‌های پیشینیان بود. افکار جدید ظاهر نمی‌ساختند، اصول و حقایق تازه نمی‌جستند تنها تعلیمات دانشمندان گذشته را مسلم دانسته، مأخذ می‌گرفتند و همواره موضوع بحث قرار می‌دادند. سوم چون اصول و مبانی علمی موضوع نظر و تفتیش و تفحص نمی‌توانست واقع شود قوه عقلی فقط متوجه مباحثه و مناظره و مجادله بود، و همواره بازار بحث منطقی را گرم میداشتند، و دل خود را به الفاظ خوش می‌کردند، موضوع مباحثات هم از این قبیل بود، آیا علم خدا افزایش پذیر هست یا نه؟ آیا کبوتری که روح القدس بصورت او در آمد حیوان واقعی بود؟ «اقنوم» اول که نازاده است آیا این خاصیت ذاتی او است؟ حضرت عیسی را چون بدار کشیدند دست و پا و پهلویش را مجروح کردند، بمدکه دو باره زنده شد آیا جای زخمهای او باقی بود؟ پیش از خلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند؟ حضرت آدم هنگام هبوط بچه قد و قامت بود؟

ملاحظه می‌فرمائید که در مشرق زمین و ممالک اسلامی هم از چندین قرن باین طرف جریان امور معارفی کاملاً مانند اوضاع اسکولاستیک اروپا بوده است، و این حالت بیشتر از این جهت شکفت آور است که شرع مقدس اسلام بنیاد احکام و کلیه امور را بر عقل گذاشته، و تعلیمات هیچ حکیم و فیلسوفی را ضروری دین نشمرده است، با این همه فضلی ما هم همان جمود و رکود اصحاب اسکولاستیک را داشته‌اند و نتیجه یکسان بوده است و عجب تر

این که مردم کشور ما در علم و حکمت نسبت به اروپائیان پیشی قدم بودند و مغربیان به واسطه معاشرت شرقیان معرفت آموختند، ولیکن آن ها به زودی بساط اسکولاستیک را برچیده وارد مراحل جدید شده، هفت شهر علم را گشتند و ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم. بحث در چگونگی و علل این حالت از موضوع گفتگوی ما در این کتاب بیرون است، آنچه در اینجا تکلیف داریم اینست که، معارف اسکولاستیک را اجمالا بشناسانیم، زیرا با همه نکوهشی که از آن کردیم نباید چنین پنداشت که اهل اسکولاستیک همه بر آن روش بوده‌اند، بلکه در آن دوره دانش طلبان اهل تحقیق نیز بسیار بوده‌اند، و در هر حال آن روزگار را نمی‌توان یکسره زمان بی حاصلی دانست، و چنان که پیش از این گفته ایم دوره ورزش فکر اروپائیان است، و آن از مائه نهم میلادی آغاز می‌کند و در مائه یازدهم ختم می‌شود.



نخستین حکیم اسکولاستیک «اسکت اریژن» را می‌دانند، که پیش از این از او نام برده‌ایم (نیمه مائه سوم هجری) او مدعی است که حکمت حقیقی با دیانت حقه مخالف، نیست، و حکم خدا آنست که عقل به آن حکم می‌کند، و در باب حقیقت خلقت متمایل به نظر افلاطون و وحدت وجود است. به مثل افلاطونی قائل و آنها را صادر اول و مخلوق بی واسطه

اسکت اریژن

خداوند و خلاق موجودات می‌شمارد، مخلوق را ناشی از ذات باری و مظهر او می‌داند، انسان را عالم صغیر و مرکز و خلاصه عالم خلقت می‌پندارد، و می‌گوید، در آغاز تن انسان پاک و شبیه به ذات الوهیت خلق شده بود، سپس جدائی افتاد، و از شباهت دور شد، و باید با طی مراحل چند دوباره به خدا بازگشت کند.

در مائه یازدهم میلادی یعنی در قرن پنجم هجری از دانشمندان اروپا کسی که قابل ذکر است «آنسلم» (۱) می‌باشد که

آنسلم

در نزد کاتولیکها از اولیای دین است
و لقب «پاک» به او داده‌اند و او کسی

است که تصریح کرده است که اول باید به حقایق دینی ایمان آورد، سپس آنها را تعقل نمود، اما می‌گوید: پس از ایمان تعقل هم لازم است، چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد جز اینکه تا ایمان نباشد فهم نمی‌شود. بنا بر این، هم آنسلم بیشتر مصروف به حکمت الهی بوده است. برای سازگار کردن ایمان با عقل و مخصوصاً در اثبات وجود باری بسیار کوشیده است

مشرّب فلسفی او نزدیک به «اگوستین» است، چنان‌که او را «اگوستین دوم» لقب داده‌اند، اما در امر آفرینش عقیده‌ای اظهار کرده است؛ میانۀ وحدت وجود و ابداع، و می‌گوید، خداوند موجودات را از عدم به وجود آورده است، به این وجه که: نخست موجودات فقط در علم خدا بوده‌اند، و وجود نداشته‌اند، تا وقتی که مشیت خدا بر این قرار گرفت که به آنها وجود خارجی بدهد، و نیز می‌گوید: صفات خداوند عین ذات اومی باشد، خدا را نباید گفت کامل است بلکه او عین کمال است، و همچنین عادل نیست عدل است، حکم نیست حکمت است، مهربان نیست مهربانی است، موجود نیست وجود است، و صفات او همه یکی است و متعدد نیست.

یادگاری که از آنسلم مانده براهینی است که برای اثبات وجود باری آورده، و از همه آنها پیدا است که فکرش مشغول مثل افلاطونی است، از جمله آن دلایل اینکه: هر چه نیکو است بسبب آنست که بهره‌ای از نیکوئی دارد. پس، البته يك براهین ذات باری نیکوئی هست که نیکوئی مطلق است،

و برتر از همه موجودات نیکو است، و او همانست که خدا می‌گوئیم. دلیل دیگر بر اینکه، وجود بطور کلی و مطلق یا يك علت دارد یا چند علت؟ اگر يك علت دارد همان خداست، و اگر چند علت دارد البته همه آنها قوه‌ای بر وجود دارند که در همه مشترك است، و همان قوه مبدأ وجود است.

دلیل دیگر اینکه، موجودات در درجات مختلف از کمال می‌باشند،

هن، یا باید مراتب کمال نامتناهی باشد؛ و این سخنی است بی‌معنی، یا باید وجودی باشد که کمالتش برتر از همه باشد، و اگر کسی بگوید، شاید وجود کمال متعدد است، این سخن هم معنی ندارد چون اگر در کمال برابرند يك وجودند.

از همه برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده آنچه بیشتر مذکور می‌شود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده آنست که معروف است به برهان «وجودی» یا «ذاتی» (۱) از این قرار، همه کس حتی شخص سفیه‌تصوری دارد از ذاتی که از آن بزرگتر ذاتی نباشد، چنین ذاتی البته وجود هم

برهان وجودی

دارد، زیرا که اگر وجود نداشته باشد، بزرگترین ذاتی که به تصور آید که وجود داشته باشد از او بزرگتر است، و این خلف است. پس، یقیناً ذاتی هست که در حقیقت بزرگترین ذات باشد و او خداست. آنسلم و هر کس مشرب او را داشته، این برهان را به تنهایی برای اثبات ذات باری کافی پنداشته است. ولیکن همه محققان آن را مقلع ندانسته‌اند، زیرا مبنی بر این عقیده است که آنچه در عقل انسان متصور است حقیقت و وجود دارد. در احوال دکارت فرانسوی خواهیم دید که او هم چنین برهانی بر ذات باری اقامه کرده، و مایه گفتگوی بسیار شده است.



یکی از مسائلی که میان حکمای اسکولاستیک محل گفتگو بود مسئله «حقیقت کلیات» است و این بحثی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بود که، آیا کلی وجود حقیقی دارد یا نه؟ و بیان نزاع در مسئله کلیات کردیم که افلاطون مثل را موجود حقیقی می‌داند و افراد را سایه یا پرتو آنها می‌پندارد، اما ارسطو افراد اعیان را حقیقی می‌شمارد. و حقیقت نوع و جنس را در خارج از افراد موجود نمی‌داند. حکمای اسکولاستیک این مسئله را گرفتند و در سراسر طول مدت قرون وسطی، بلکه پس از آنهم

موضوع بحث و اختلاف و مشاجره قراردادند (۱) آنسلم از معتقدین به حقیقت کلیات بوده، و برهان وجودی او هم ناشی از همین عقیده است، گروه دیگر به طرف مقابل افتادند و برای کلیات هیچ حقیقتی قائل نشدند، حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته و فقط لفظ و صوت پنداشتند، به درجه‌ای که سرده‌ای این جماعت برای «اقانیم سه گانه» هم وحدت قائل نشده، آنها را سه شخص متمایز مستقل پنداشت، و مذهب تثلیث واقعی اختیار کرد که با توحید منافی است.

توجه می‌فرمائید که فصل در کلیات یکباره بحثی بوج و بیهوده نبوده، و به يك اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است، شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم در تقسیم «کلی» به منطقی و طبیعی و عقلی به این مرحله وارد شده است. اما این بحث میان محققان ما به آن صورت که میان اروپائیان بوده در نیامده است.

اصحاب تحقیق و تسمیه
 چه اصحاب اسکولاستیک نزاع در «حقیقت» کلیات، را شغل شاغل خود ساختند و موضوع مهم حکمت شمردند.

به جماعتی که معتقد به حقیقت کلیات می‌باشند عنوانی داده‌اند که می‌توان اصحاب «تحقق» (۲) ترجمه کرد؛ و فرقه مخالف را می‌توان اصحاب «تسمیه» (۳) نامید.

حکیم دیگر که در مائه دوازدهم باید نام ببرم «ابلاز» (۴) فرانسوی است که داستان دل بستگی او به دختری «هلوتیز» (۵) نام نمک عشق و جراحی سوزان دارد. او نخستین مدرسی است که جمعیت مستمعینش به هزاران رسیده، و حوزه علمیه (۶) پاریس را رونق تمام

Réalistes (۲) Querelle des Universaux (۱)

باید متوجه بود که امروز این لفظ به معنایی استعمال می‌شود بکلی ضد معنای اصطلاحی اسکولاستیک و اگر اکنون آن معنی را بخواهند ادا نمایند **idéaliste** می‌گویند.

Abélard (۴) Nominalistes (۳)

Université (۶) Héliolse (۵)

بخشیده است . در نزاع کلیات رأی تازه‌ای ابداع نموده، که حد وسط میان دو طایفه است . و نزدیک به رأی ارسطومی باشد یعنی کلیات نه موافق نظر «اصحاب تحقق» وجود حقیقی خارجی دارند، نه بر حسب رأی اهل «تسمیه» فقط اسم و صورت می‌باشند، بلکه وجود ذهنی و حقیقت آنها تصویری است. پیروان این رأی را می‌توانیم اصحاب «تصور» (۱) بخوانیم .



تا اینجا سرچشمه تحقیقات اروپائیان در معقولات همان مختصر اطلاعاتی بود که از تعلیمات افلاطون داشتند، به واسطه اینکه بعضی از نوشته‌های او بزبان لاتین، یعنی زبان علمی اروپائیان ترجمه شده بود؛ و مخصوصاً به سبب تحقیقاتی که دانشمندان نزدیک به دوره یونانیان مانند اگوستین و دیگران در فلسفه افلاطون نموده، و راهی برای اهل تحقیق باز کرده بودند . ولیکن از معلومات دانشمندان دیگر یونان، چندان آگاهی نداشتند، و از تعلیمات ارسطو هم جز منطق چیزی به دست نیاورده بودند. این بود که در آن دوره در حوزه های علمی اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر به مباحثات منطقی و مشاجره در حقیقت کلیات و غوغای اصحاب تحقیق و تسمیه بود.

در مائه سیزدهم ترجمه کتابهای ابن‌سینا و ابن رشد بزبان لاتین میان اروپائیان شایع و موضوع بحث و تحقیق گردیده، و گفتگوی مباحث حکمت طبیعی نیز به میان آمد، ارسطو از افلاطون پیش افتاد، و با آنکه در آغاز امر مردود اولیای دین بود کم‌کم استاد مطلق شد و گفته‌های او در هر باب حجت گردید، ولیکن چنانکه اشاره کردیم، معرفت اروپائیان نسبت به ارسطو از راه «اسپانیا» و به وسیله حکمای اسلامی و یهودی مخصوصاً ابن‌سینا و ابن رشد بود، و هنوز به نوشته‌های ارسطو مستقیماً دسترس نیافته بودند .

از فضلی آن دوره که باید نام ببریم یکی «آلبرت» (۲)

آلمانی است که معروف به بزرگ می‌باشد ، و او بهترین معرف و مروج فلسفه ارسطو در اروپا بوده ، و خود او «ارسطوی قرون وسطی» خوانده شده ، و تألیفات بسیار مبتنی

آلبرت بزرگ

بر تعلیمات آن دانشمند ، خصوصاً ، در

رشته طبیعیات دارد . و آن جمله را از ابن رشد و محمد زکریا و مخصوصاً از شیخ‌الرئیس اقتباس کرده ، و از رشته های دیگر حکمت یونان یعنی ، ریاضیات و الهیات و اخلاق هم غفلت نداشته است .

بزرگترین حکیم قرون وسطی و مظهر کامل حکمت اسکولاستیک «طماس» (۱) از اهل «اکونیو» (در ایتالیا) می‌باشد و او

از خانواده ای محترم بوده ، و با

طماس اکوین

امپراتور آلمان و پادشاه فرانسه

خویشی داشته است . حسن فطرت و نجابت او هم از کودکی هویدا بود ، و با وجود اعتبارات خاندانی در آغاز جوانی طالب دخول در حلقهٔ رهبانی شد ، بزرگان خانواده هروسيله‌ای برای منصرف ساختن او از این عزم به کار بردند ، سودمند نیفتاد . حتی اینکه در قصر پدر حبسش کردند ، و زنی ماهرو به فریفتنش گماشتند ، او شوخ عیار را باهمه‌ای نیم سوز از پیش خود دوانید ، و سرانجام خود را به صومعه‌ای رسانید . و پس از تحصیل مقدمات در مراحل «ثلاثی و رباعی» به کسب معرفت در نزد آلبرت بزرگ نایل گردید . همگنانش او را به سبب اینکه غالباً خاموش و متفکر بود «گاو - زبان بسته» لقب دادند . اما استاد که به قریحه و استعداد او برخورد کرده بود گفت ، «نمرهٔ این گاو جهانیان را به شکفت خواهد آورد .» با اینکه سنش به پنجاه نرسید مصنفاتش از بیست مجلد بزرگ در گذشت ، گفتهٔ او هم اکنون برای معتقدان به مذهب کاتولیک در مسائل فلسفی و الهی حجت می‌باشد ، و نزد آنان مرتبه ای پیدا کرد که لقب «پاک» به او دادند و از اولیای دین مسیح شمرده شدند .

حیثیت مخصوص طماس در این است که «حکمت مشاء» یعنی

aint Thomes D'Aquin (۱)

فلسفه ارسطو را یکسره اختیار ، و با تصرفات مختصری که در آن
به عمل آورده به وجهی باز نمود که درست با اصول دیانت مسیح
سازگار بوده باشد ، و اجمال آن چنین است ،

رهبر انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است ؛ که
وجود خویش را به فضل و رحمت خود به میانگیری حضرت عیسی
بر مردمان آشکار ساخته است ، و
فلسفه طماس
انسان چاره ندارد جز اینکه باین

حقیقت ایمان داشته باشد ، و عقل را دسترس به دریافت آن نیست
و کاری که از حکمت بر می آید اینست که شبهات و مشکلات را
دفع نماید ، به عبارت دیگر ، فلسفه باید خدمتگزار دیانت باشد ،
و چون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عیسی بود ؛ حکمت صحیح همان
فلسفه ارسطو است و خادم حوزه مسیحیت است .

تعریف فلسفه چنانکه ارسطو گفته اینست ، علم به وجود
از حیث اینکه وجود است .

وجود دو قسم است ، ذاتی و ذهنی ، و ذوات بسیط اند یا
مرکب ، از ماده و صورت .

ماده ، وجود بالقوه است ، و صورت ، وجود بالفعل ، و جمع و تفریق
صورت و ماده عبارتست از کون و فساد ، و چون صورت با ماده جمع می شوند
انواع و اجناس و افراد را تحقق می دهند .

ماده جنبه نقص است ، و صورت جنبه کمال ، و صورتها هر چه به
نقص و ماده نزدیک تر باشند انواع و افرادشان بیشتر است ، و هر چه
رو به کمال می روند به وحدت نزدیک می شوند ، تا برسیم بصورت صور
یعنی «صورت بی ماده» که به هیچوجه انواع و افراد ندارد ، و کون و
فساد در او نیست ، و ذات بسیط یگانه و محرك نخستین و علل العلل
است . زیرا که سلسله علل را نمی توان نامتناهی دانست ، و او آفریننده
است و عالم را از نیستی به هستی آورده و مایه نیکی ، بلکه خود نیکی
است ، و بدی در او راه ندارد ، زیرا که بدی عدم است نه وجود .

عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است ، چه اگر کاملترین

عالم نباشد می‌بایست در حکمت کامله آفریدگار نقص را داشته باشد، که با وجود اینکه آفریدن عالم کامل ممکن بود عالم ناقص بیافریند. صورت ذاتها در علم خداوند همواره موجودند، و مایه و مصدر امکان عین موجودات می‌باشند، پس، موجودات نخست صورتهاستند در علم خداوند، سپس در خارج موجود می‌شوند و افراد را تشکیل می‌دهند و چون در ذهن انسان مصور می‌گردند کلی تحقق می‌یابد و به این بیان نسبت به خداوند «علم و عالم و معلوم» یکی است. و چون حقیقت مطابقه علم است با معلوم؛ پس خداوند صاحب حقیقت، بلکه نفس حقیقت است. و چون حقیقت البته موجود است، پس خداوند وجود دارد.

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هر مرتبه نسبت به رتبه بالاتر خود ماده است و نسبت به مراتب زیر حکم صورت را دارد، اما نسبت به حیات روحانی که در سایه ایمان به مسیح و رحمت خداوند حاصل می‌شود مانند ماده است. به این بیان حیات طبیعی نسبت به حیات ایمانی همچون طریق است نسبت بمقصد، و قوه است نسبت به فعل. نفس انسان پیش از ولادت موجود نیست، اما پس از مرگ باقی است.

غایت زندگانی سعادت است، و نیل به آن مستلزم فضایل دنیوی می‌باشد، که حکمای سلف تشخیص داده بودند، ولیکن بدون تفضل الهی میسر نمیشود و فضل خداوند به ایمان و امید و احسان شامل می‌گردد.

عالم، عالم اختیار است و اراده انسان آزاد، اما خود سربست و پابند اصل نیکوئی است. به عبارت دیگر، اراده انسان بالضروره مایل به نیکی است، اما شهوانیت مایل به بدی می‌باشد و گناهکاری از این راه روی می‌دهد. پس سرنوشت را نباید منکر شد، اما آن بی‌قاعده و بی‌مآخذ نیست زیرا که مشیت خداوند هم که حاکم بر همه امور است در عین آزادی، قاعده و حکمت دارد. و عقلانی است، یعنی؛ منشاء و مصدر افعال الهی و کارهای انسانی عقل است، و به این بیان

می‌توان گفت مشیت با ضرورت منطبق است .

به عقیده طماس وضع قوانین کشور باید با نظر اجماع مردم بشود، قیام بردولت جا بر جایز است، اما تخلف از امر دولت باید به وسیله واجازه اولیای دین باشد، یعنی روحانیت بر دولت نیز حاکم است^۱ اما در مسائل دینی آزادی فکر و زبان جایز نیست و هر کس از مذهب حق بیرون رود، تعقیب کردنی بلکه کشتنی است .

از شرح تعلیمات طماس آکونیو به همین مختصر اکتفا می‌کنیم ، چون در حقیقت تلفیقی است از فلسفه ارسطو با اصول عقاید مسیحیت به وسیله اقتباساتی از افلاطون و افلاطونیان اخیر و اگوستین و جز در آنچه مربوط به خصوصیات مسیحیت است به فلسفه ابوعلی سینا شباهت تام دارد . اهمیت وجود طماس در اینست که به مجاهدات او فلسفه اسکولاستیک به اوج کمال خود رسید، و اروپائیان هم عاقبت دارای یک فلسفه معقول تام و تمام شدند که نزدیک به چهار صد سال فلسفه رسمی حوزه‌های علمی و دیانتی اروپا بوده. و هنوز هم میان جماعتی که مقید به اصول دیانت کاتولیک می‌باشند به اعتبار خود باقی است .

از دانشمندان آن عصر کسان دیگری که قابل ذکر می‌باشند، یکی «رچریکن» (۱) انگلیسی است که فضل و تجرّی به کمال داشت ، و در تحصیل علم استدلال و اقامه برهان را کافی ندانسته به مشاهده و تجربه اعتنای تام می‌نمود و با اهمیت ریاضیات نیز به خوبی برخورد کرده بود

رچریکن

در طبیعیات معلومات تازه بدست آورده . و از پیشروان ترقیات علوم و مبتکرین راههای تازه علمی به شمار می‌رود ، آزادی رأی و استقلال فکر داشت ، و گفته‌های پیشینیان را حجت نمی‌دانست ، و در مائۀ سیزدهم رفتار و افکار دانشمندان مائۀ شانزدهم و هفدهم داشت ، ولیکن مردم آن زمانه شیوه او را نمی‌پسندیدند ، و مستعد استفاده از قریحه او نبودند ، بلکه چون از مذهب مختار تجاوز

Roger Bacon (۱)

می‌کرد دچار عقبات شد و چندین سال از عمر خود را در زندان گذرانید
 دیگر «ریمن لول» (۱) می‌باشد که او نیز مردی متبحر بود،
 ولیکن مدتی از روزگار خود را مصروف بر این داشت که مقولات و
 اجناس و انواع را فهرست کرده، وجوه ترکیب و تلفیق آنها را
 جمع نموده، دایره‌ها و جدول‌ها بسازد، که به مقارنه آنها موضوع‌ها
 و محمول‌های مختلف مقابل یکدیگر قرار گرفته، انواع قضایا
 ترکیب کند و قیاسها صورت پذیر شود، یعنی ترتیب قیاس برهانی
 را به صورت ماشین درآورد تا شخص محتاج به فکر نباشد همچنانکه
 امروز از ارقام و اعداد جدول‌هایی ترتیب داده‌اند که بی‌محاسبه
 جمع و تفریق و ضرب و تقسیم می‌کنند و آنها را ماشین محاسبه
 می‌نامند.

دیگر از دانشمندان آن دوره «دنس اسکوتس» (۲) انگلیسی
 است، و او در بسیاری از مسائل با نظر طماس مخالفت کرده، و
 در مقابل او اظهار وجود نموده است، چنانکه معتقد بود که فلسفه
 خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد، واحکام عقل
 معتبرتر از ظاهر عبارت تورات و انجیل است، ولیکن بسیاری از
 مسائل الهیات هم به برهان در نمی‌آید و بنابر این حکمت الهی
 علم نیست و در آن مسائل چاره جز توسل به ایمان نداریم.

به عقیده دنس اسکوتس افعال الهی و اعمال انسان چنانکه
 طماس گمان می‌کرد محکوم عقل نیست، بلکه مشیت خدا و اراده
 انسان مطلقاً آزاد می‌باشد و هیچ نوع
دنس اسکوتس قید و بندی ندارد، و ایجاد مخلوقات و عالم
 برای او ضروری نیست، اختیاری
 است. و قاعده و اصل همان امری است که مشیت بر او قرار گیرد،
 یعنی هر امری که مشیت الهی بر او تعلق یابد حق است و نیکو است.
 نه این که چون حق و نیکو است مشیت بر او قرار می‌گیرد، و چون
 انسان فاعل مختار است هلاک و نجاتش به اعمال و تقوای او بیشتر

منوط است تا به فضل و رحمت الهی ، و نیز ماده را امر وجودی می‌داند نه علمی ، و در امر کلیات بر خلاف طماس از اهل تسمیه است ، اما بیش از طماس به برهان وجودی آنسلم اهمیت می‌دهد ، هر چند اساساً در اثبات ذات باری چندان به برهان اعتماد ندارد زیرا که او به برهان «انی» چندان اعتباری نمی‌دهد و استدلال صحیح را در برهان «لمی» می‌داند و می‌گوید ، چون برهان لمی استدلال از علت به معلول است ، و ذات باری معلول نیست تا بتوانیم از علت به او پی ببریم ، پس در اثبات او نمی‌توان تکیه بر برهان نمود ، از این گذشته ذات باری نامتناهی است ، و عقل انسان از پی بردن به حقیقت او عاجز است ، و از این جهت «دنس اسکوتس» از پیروان «دکارت» است ، که از این پس او را خواهیم شناخت . در هر حال هر چند دنس اسکوتس در جوانی مرده ، و فلسفه اش به- پهناوری فلسفه طماس نرسیده ولیکن مردی صاحب نظر بود و پس از او بسیاری از متفکران پیرو نظریات او گردیده‌اند .

یکی دیگر از صاحب نظران آن دوره «ویلیام اکام» (۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است ، و برای کلیات حقیقتی جز در ذهن قائل نیست . و حقیقت را در افراد و اشخاص می‌داند و معتقد است که در تحقیق علمی هر چه کمتر به چیز هائی که باید برای آن ها در ذهن و عالم تصور وجود فرض کرد متوسل شویم بهتر است ، و حقیقت برای انسان یابد

اکام

بکشف و شهود معلوم شود ، و بنا بر این علم صحیح آنست که به تجربه و مشاهده به دست می‌آید . براهینی را هم که معمولاً بر اثبات باری و وحدانیت و صفات دیگر الوهیت اقامه می‌کنند ، وافی نمی‌داند و در آنها فقط ایمان را معتبر می‌شمارد نه استدلال را ، و بنا بر این حکمت الهی را یکسره از فلسفه جدا می‌کند و برای آنها ارتباطی به یکدیگر قائل نیست به عبارت دیگر بنیاد اسکولاستیک را متزلزل ساخته و برای تحقیقات تازه راه باز کرده است

William (Guillaume) of Ockam (۱)

در مائۀ چهاردهم پیروان اکام تعلیمات اورا دنبال کردند، و توسعه دادند و به افکار تازه انقلابی که در مائۀ شانزدهم وهفدهم در علم وحکمت واقع شد نزدیک شدند .

در قرون وسطی بسیاری از حکما و علمای مسیحی مشرب عرفان و عقاید باطنی شبیه بتصوف مشرق زمین نیز داشتند که به شرح وتفصیل آنها

عارف مشربان

نمی‌پردازیم، کسانی که در این مشرب نامی هستند در مائۀ سیزدهم «بنواونتور» ایطالیائی است که لقب «پاک» دارد (۱) و در مائۀ چهاردهم و پانزدهم «اکهارت» (۲) آلمانی و «ژرسن» (۳) فرانسوی می‌باشد .



از شرح اجمالی که در این فصل وفصل پیش از سیر علم وحکمت در قرون وسطی دادیم برمی‌آید که در آن دوره کار مهمی که اروپائیان کرده اند اینست که معلومات یونانیان یمنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان اخیر را مستقیماً یا به واسطۀ دانشمندان اسلامی و یهودی اخذ کرده، و در ظرف چندین قرن آنها را ورزیده و زیور و رونموده و موضوع مباحثه قرار داده، و روشها و مشربهای مختلف اختیار نموده‌اند؛ ولیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نکرده‌اند. جماعتی از ایشان کلیات و تصورات ذهنی را موجود حقیقی و اصلی پنداشته، و بعضی دیگر آنها را بی‌حقیقت انگاشته، و اسم و صوت دانسته، و اگر وجودی برای آنها قائل شده‌اند فقط در ذهن بوده است، به عبارت دیگر، اختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع نظر و بحث دائمی قرار دادند، و انواع گفتگوها در این باب پیش آوردند و نتیجه مهمی که می‌خواستند از این مباحثات بگیرند این بود؛ که برای انسان علم بر اشیاء و حقایق به چه وسیله حاصل می‌شود؟ آیا منشاء معلومات ماعقل و تصورات معقول است؟ یا ادراکات حس است؟ و این بحث در عقاید دینی آنها هم مداخلت تام داشت که ما موضوع نظر خود قرار ندادیم.

Eckhart (۲)

Saint Bonaventure (۱)

Gerson (۳)

مبحث دیگر که میان حکمای الهی مسیحی مطرح بود ، چنانکه اشاره کرده ایم مسئله بنیاد عقاید بود؛ که آیا تمقل و استدلال است ؛ یا امری باطنی و اشراقی و ایمانی است ؟
در این گفتگوها گاهی يك جماعت پیش بودند ، و گاهی گروه دیگر. در مائه سیزدهم پیروان ارسطو غلبه یافتند ، و فلسفه‌ای که از تعلیمات آن حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی و علمی و رسمی اروپائیان واقع شد ، و روندگان این مسلک کوشش داشتند که اعتبار عمومی به آن بدهند ، ولیکن محققان دیگر هم بیکار ننشستند و در مذهب رسمی رخنه‌ها کردند و اذهان را برای تجدد و انقلابی که در مائه شانزدهم و هفدهم واقع شد آماده ساختند ، و اینک باید به شرح آن نهضت پردازیم .

فصل هفتم

تجدید حیات علم و ادب

از اواخر مائۀ پانزدهم به بعد احوال اهل علم دیگرگون شد، و نهضت علمی رو به سرعت گذاشت، اختراعات و اکتشافات بی در پی نمایان شد. ستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند، و چندین واقعه مهم به این تغییر حال و سرعت ترقی مدد رسانید، یکی اینکه چون ترکان عثمانی

بر دولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه را که پایتخت آن دولت بود مسخر کردند؛ فصلای یونانی از آن کشور مهاجرت نموده به اروپا و مخصوصاً به ایتالیا رفتند، و کتب قدیم یونانی را همراه بردند و به این واسطه اروپائیان که تا آن زمان غیرمستقیم از دانش یونان فی الجمله آگاهی یافته بودند؛ مستقیماً به منبع علم و حکمت دست یافتند. دیگر اینکه به واسطه اختراع فن چاپ و انتشار کتبا و رسائل بسیار سریع و آسان شد، و دانش طلبان از دست تنگی از کتاب آسوده شدند.

کشف آمریکا و راه یافتن به آسیا و هندوستان نیز علاوه بر این که معلومات جغرافیائی را بسط داد، میدان وسیعی برای جولان اروپائیان فراهم کرد، و جنب و جوش مخصوصی در ایشان انداخت.

ضمناً میان عیسویان مذاهب تازه ظهور کرد، و بعضی از علمای ایشان از حوزه کاتولیکی اعتزال جسته و از فرمان پاپ و خلفای او سرپیچیدند و عنوان «پروتستان» (۱) اختیار کردند. این واقعه هم

Protestant (۱)

ساحبنظران را تکان داد و از جمود بیرون آمدند و برای تجدید فکر و استقلال رأی دل قوی ساختند.

باری مجموع این قضایا به ضمیمه پیش آمدهای سیاسی که در کشورهای اروپا واقع شد، از قبیل انجام یافتن جنگ صدساله و تشکیل ملل تازه، و توانا شدن دول و مانند آن در مردم آن اقلیم روح تازه دمید، و نهضت علمی ایشان از مائه شانزدهم آغاز کرد، و مقدمه آن نهضت در نزد خود اروپائیان دوره « تجدید حیات علم و ادب » (۱) نام دارد.

البته در مائه شانزدهم بلکه هفدهم نیز آزادی قلم و زبان و عقیده حاصل نشده و بسیاری از ساحبنظران آزار دیدند، و ترقی علم از این بابت گرفتار عوائق و مشکلات بود، ولیکن به سبب قضایائی که به آنها اشاره کردیم و همچنین به واسطه پختگی و ورزیدگی که در افکار روی داده بود، موانع مزبور از سیر کاروان علم و حکمت نتوانست جلوگیری نماید، و یک عامل مهم نشرو ترقی معارف نیز این شد که از مائه شانزدهم به بعد نویسندگان در هر کشور آغاز کردند به اینکه به زبان می خود تألیف و تصنیف کنند، و کم کم زبان لاتین که تا آن زمان تنها وسیله اظهار معلومات بود (مانند زبان عرب در ممالک اسلامی متروک و منسوخ گردید).

تفاوت مهمی که میان اوضاع علمی قرون وسطی و عصر جدید در اروپا دیده می شود، اجمالاً از این قرار است:

۱- در قرون وسطی اشتغال به امور علمی تقریباً انحصار به طلاب علوم دینی داشت، و منظور اصلی چنان که پیش از این گفته ایم، نیل به ایمان و یقین و اثبات حقیقت اصول دین و سازگارساختن آنها با احکام عقل و رفع شبهات و مشکلات و یافتن راه تأویلات بود. در دوره جدید این کیفیت تغییر کرد. بسیاری از دانش جویان از حوزه دیانتی بیرون بودند، و تنها جستجوی حقیقت را در نظر داشتند.

فرق قرون وسطی
و عصر جدید

۲- در قرون وسطی چنین به نظر

Renaissance des lettres et des sciences (۱)

می‌آید که دانش‌طلبان تصور می‌کردند دانشمندان قدیم «بر باغ دانش همه رفته‌اند» و آنچه تحقیق کردنی و معلوم‌ساختنی بوده تحقیق کرده و معلوم ساخته‌اند. و وظیفهٔ متأخرین تنها فهم و فرا گرفتن تعلیمات آنان است، و به این واسطه در سراسر دورهٔ هزارسالهٔ قرون وسطی می‌توان گفت بر معلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد. اوقات همه به مباحثه و مجادله در گفته‌های حکمای متقدمین مصروف می‌گردید، و هر کسی به عقاید و آرای یکی از اساتید گذشته متوسل و متعصب می‌شد، و قول او را حجت می‌شمرد و مخالفان را در گمراهی می‌پنداشت، تا آنجا که، بند و آزار و تکفیر و اعدام آنان را نیز روا می‌داشت. در عصر جدید اهل علم به این نکته برخوردند که متقدمین هر چند مردمان بزرگ بوده ورنجشان در دانش پروری باید مشکور باشد و متأخرین البته رهین منت آنان هستند؛ ولیکن مجهولات هنوز بسیار است و پیشینیان هم از اشتباه و خطا مصون نبوده‌اند، و بنا بر این هر کس مکلف است خود در مقام تحقیق برآید؛ درستی و نادرستی گفته‌های پیشینیان را بسنجد و در پی کشف معلومات تازه نیز باشد.

۳- بنا بر همین که در قرون وسطی گویا علم و حکمت را تمام می‌دانستند؛ دانش‌طلبی عبارت بود، از تعلیم و تعلم رساله‌ها و کتابهای قدما و مباحثه و شرح و حاشیه کردن آنها و تألیف و تصنیف تازه، همان جمع و تفریق یا تلخیص و تطویل گفته‌های پیشینیان بود اما فضیلتی عصر جدید در عین قدردانی از آثار گذشتگان؛ برخوردند به اینکه اگر قدما در طلب علم بهر معنی شده‌اند از آن است که در اوضاع و جریان امور عالم سیر کرده و مشاهدات و تجربیات به عمل آورده، پس از آن در مشهودات و محسوسات خود قوهٔ فکر و تمقل به کار برده و استنباط مطالب نموده‌اند، و راه صحیح کسب دانش همین است و به «علم کتابی» (۱) نمی‌توان قناعت کرد. پس چون در این خط افتادند، هر روز به معلومات تازه و اکتشافات جدید نائل شدند، و دامنهٔ علم را پهناور ساختند و امید است که از این راه همواره بیش از پیش نتیجه

حاصل شود ، و بهره‌هایی حاصل گردد که به تصور نمی‌آید ؛ چنانکه نتایج امروزی را کسی پیش از وقوع باور نمی‌کرد .

باری گذشته از رجریکن انگلیسی که سابقاً در شماره بزرگان مائه سیزدهم از او نام بردیم و «لئوناردودوینچی» (۱) ایتالیائی که نقاش و شاعر و ادیب و مهندس و فاضلی بی نظیر بوده و از رجال مائه پانزدهم است ، و این هردواز پیشقدمان نهضت علمی اروپا به شمار می‌روند. در مائه شانزدهم «کپرنیک» (۲)

لهستانی را باید بیاد آوریم که بنیاد کننده هیئت جدیده مبنی بر مرکزیت خورشید و سیاره بودن زمین می‌باشد و

مؤسین علوم جدید

«کپلر» (۳) آلمانی که قواعد حرکات سیارات را کشف نموده ، و «گالیله» (۴) ایتالیائی که مؤسس علم طبیعی و جراثقال و نجوم جدید است و به سبب قائل شدن به حرکت زمین نزدیک بود جهان بیازد و سرانجام به توبه و استغفار از هلاک نجات یافت، در ریاضیات و طبیعیات و طب و جراحی و غیر آنها نیز مردان نامی در آن عصر بوده‌اند مانند «کاردان» (۵) و «ویت» (۶) فرانسوی که اولی در جبر و مقابله راه حل معادلات درجه سوم و چهارم را یافته ، و دومی استعمال حروف و علامات را در آن علم افتتاح کرده است ، و «آندره وزال» (۷) مؤسس علم تشریح جدید و «پاراسلس» (۸) و «گسنر» (۹) سویسی که در علم ادویه و تاریخ طبیعی مقام مخصوص دارد ، و «آمبروازپاره» (۱۰) فرانسوی که در جراحی نامی شده ، و «ویلیام هاروه» (۱۱) انگلیسی کاشف دوران کبیر خون و «میشل سروه» (۱۲) اسپانیولی که دوران صغیر خون را کشف کرده است ، و او در معقولات نیز دخالت می‌کرد و

Copernic (۲)	Leonard de vinci (۱)	
Cardan (۵)	Calilée (۴)	Kepler (۳)
Paracelse (۸)	André vésale (۷)	Vièle (۶)
Ambroise paré (۱۰)	Gesner (۹)	
Michél servet (۱۲)	Williem harvey (۱۱)	

چون به تثلیث و بعضی از اصول دین عیسوی معتقد نبود به حکم «کالون» (۱) که یکی از مؤسسان مذهب پروتستان است محکوم به اعدامش کردند و زنده سوزانیدند .

بعضی از دانشمندان مائۀ شانزدهم در مسائل اجتماعی نیز نظر کرده، و مقدمات افکار سیاسی جدید را فراهم آورده اند . از جمله آنها «ماکیاول» (۲) ایتالیائی است که محقق و موشکاف بوده ولیکن عملیات سیاسیون زمان خود را اصول سیاست قرار داده ، و آن مبتنی بر زور و بی حقیقتی و تزویر بوده است ، و هم اکنون سیاستی را که مقرون به جبر و ظلم و خدعه و نفاق باشد «ماکیاولی» (۳) گویند .
دیگر «لابوئسی» (۴) و «بودن» (۵) فرانسوی که مدافع حقوق طبیعی بشر ، یعنی آزادی و مساوات بودند و «گروت» (گروسیوس) (۶) هلاندی که مؤسس علم حقوق بین‌الملل خوانده میشود و «طماس مور» (۷) انگلیسی که کتابی نوشته است معروف به «اتوپیی» (۸) و کشوری موهوم فرض کرده که اصول مساوات و اشتراك در آنجا حکمفرما بوده و اکنون لفظ اتوپیی میان اروپائیان بمعنی امر واهی ممتنع الوقوع است ، ولیکن کتاب مزبور شامل تحقیقات لطیف میباشد .

«رابله» (۹) نویسنده فرانسوی به صورت قصه نویسی و هزل و مطایبه آداب و افکار زمان خود را مورد انتقاد قرار داده ، و در امور زندگانی نظرهای بدیع اظهار داشته است و «مونتنی» (۱۰) که از نویسندگان بزرگ فرانسه است ، در احوال اخلاقی انسان تحقیقات نموده و در حقایق نفی و اثبات را جایز ندانسته ، و از شکاکان بشمار رفته است .

Machiavel (۲) Calvin (۱)

La Boétie (۴) Machiavélisme (۳)

Grotius یا Grote (۶) Bodin (۵)

Utopie (۸) Thomas More (۷) یعنی هیچ جا

Montaigne (۱۰) Rabelais (۹)

در فلسفه بیشتر فضلی مائۀ هائزوم هنوز با افلاطون و ارسطو
مشغولند . اصل مصنقات آن دو فیلسوف به زبان یونانی به دستشان
افتاده و برخوردارند به اینکه ، آنچه در قرون وسطی از حکمت
اشراق و مشاء دریافته بودند ، و نقص و
اشتباه ها داشته است بملت اینکه تعلیمات

فلسفه در مائۀ

مزبور به چندین واسطه به آنها رسیده بود ،
از یونانی به سریانی و عبرانی ، و از

شانزدهم

سریانی به عربی ، و از عربی به لاتین ترجمه شده ، و در این نقل و
ترجمه ها معانی اصلی آنها تحریف و تنبیر بسیار یافته بود ، پس ،
جماعتی از ارسطو سلب اعتقاد کردند و به افلاطون گرویدند ، و
گروهی ارسطوی تازه جسته را در مقابل ارسطوی اسکولاستیک
و داشتند و به یاد آوردند که بسیاری از رایهای او با اصول دین
عیسوی مخالفت دارد ، و روی هم رفته از این اختلافات مسلمیت
استادی ارسطو متزلزل گردید ، و کم کم اذهان متوجه شد باین که
باید به عقل خود رجوع کرد و مباحثه در گفته های گذشتگان برای
کشف حقیقت کافی نیست ، ولیکن از آنجا که هنوز عموماً علم و
حکمت را از اصول دین تفکیک نکرده بودند ، بعضی از محققان هم
در سر استقلال فکر جان باختند و شهید راه دانش شدند ، مانند
«وانینی» (۱) ایتالیائی که زبانش را بریده زنده سوزانیدند . و
«پیرلارامه» «راموس» (۲) فرانسوی که چون رساله بر رد ارسطو
نوشته بود ، کتابش را آتش زدند و آزارها دید و عاقبت در قتل عام
پروئیستان ها که در پاریس در سال ۱۵۷۲ واقع شده و معروف به
واقعه «سن بارتلمی» (۳) می باشد به قتل رسید .

دیگر از کسانی که به عقوبت زنده سوختن گرفتار آمدند یکی
«اتین دوله» (۴) فرانسوی است و دیگر «جیور دانو برونو» (۵)

Ramus یا Pierre la Ramèe (۲) Vanini (۱)

Etienne dolet (۴) St . Barthelmy (۳)

Giordano bruno (۵)

ایطالیائی که از پیشقدمان بزرگ فلسفه جدید به شمار میرود. وحدت وجودی است و عالم موجودات و زمان را لایتناهی میدانند و همه موجودات را دارای حیات میپندارد، حکیم دیگر ایطالیائی موسوم به «کامپانلا» (۱) عقوبتهای همشهریان خود را ندیده اما سالهای دراز در زندان گذرانیده است، و اونیز معتقد بوده که همه موجودات جان دارند و چون مخلوق خداوند توانای دانای مرید میباشند، آن ها هم هر يك بفراخور حال خود از توانائی و دانش و اراده بهره‌مند هستند.



اشارات مختصری که در این فصل از احوال فضلا و حکما کردیم، برای این بود که خوانندگان اجمالا از سیر علم و حکمت و انتقال افکار از قرون وسطی به عصر جدید آگاه شوند. اینک برای تکمیل مرام گوئیم، ورود حقیقی اروپائیان به دوره تجدد دانش و فلسفه به دستگیری دو مرد بزرگ واقع شده است، یکی دانشمند انگلیسی موسوم به «فرنسیس بیکن» (۲) که در نیمه دوم مائه شانزدهم. و ربیع اول مائه هفدهم می‌زیسته است (معاصر شاه عباس کبیر) دیگر حکیم فرانسوی موسوم به «رنه دکارت» (۳) که متعلق به مائه هفدهم میباشد و شایسته است که این دو محقق را معرفی به سزا بنمائیم.

Francis Bacon (۲) Campanella (۱)

René Descartes (۳)

فصل هشتم

فرنیس بیکن

«فرانیس بیکن» ، از خانواده‌ای محترم بود . در جوانی تحصیل علم کرد ، و فضل و تجری به کمال یافت ، ولیکن با اشتیاق فراوان هوس نزدیکی به پادشاه و خدمت دولت داشت و در راه وصول به این مقصود کوشش بسیار و تحمل زحمات و نا ملایمات بیکران نمود ، تا

احوال او

سرانجام بمراد رسید ، بعضویت مجلس ملی منتخب گردید . سپس عنوان لرد دریافت ، یعنی از طبقه اشراف شد و به مجلس اعیان رفت خازنی مهر سلطنت و مقامات بلند دولتی به او واگذار کردند و به ریاست قضات کشور منصوب شد اما احوال اخلاقیش نه بامقام علمی او متناسب بود ، و نه با مراتب دولتی . نه از فروتنی و تذلل ابا می کرد ، نه از خدعه و حیل به باک داشت ، و عاقبت به جرم ارتشاء محکوم گردید . مجازاتش را پادشاه بخشید اما به حکم ضرورت از کارکناره کشید ، و پنجسال پس از آن به سبب سرما خوردگی که در ضمن بعضی کارهای علمی پیدا کرد ، در سن ۶۵ در گذشت (سال ۱۶۲۵ میلادی)

با همه گرفتاریهای دنیوی فرانیس بیکن هیچگاه از اشتغال به علم دست نکشید و مصنفات گران بها از او به یادگار مانده که اهم آن ها همان است که شیوه علمی جدید را بر پایه ای استوار گذاشته است .

عمر فیلسوف انگلیسی و اندک فرصت و مجالی که در زندگانی برای کارهای علمی داشت به انجام تصنیف مزبور وفا نکرد ، و ناتمام ماند . زیرا که در نیت مصنف می بایست مشتمل برش کتاب باشد و تنها دو کتاب اولش نوشته شده ، بلکه کتاب دوم نیز ناتمام و از چهار

مصنفات او

کتاب دیگر فقط بعضی قطعات در دست
است . اما حق این است که خدمتی که

فرنسیس بیکن به عالم علم می توانسته است بکند همانست که در آن
دو کتاب مضبوط شده . زیرا که قاعده و شیوه کسب علم را بدست داده
است ، و در کتابهایی که به تصنیف آنها کامیاب نگردیده می خواسته است
نتیجه ای که از عمل آن قاعده و شیوه حاصل می شود بدست دهد ، ولیکن
البته این کاری نبوده است که يك نفر بتواند به انجام برساند ، دانش-
طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کاری کنند و قرنها باز باید
آن را دنبال نمایند و نمی دانیم سرانجام به کمال خواهد رسید یا نه؟ چه
مسلم نیست که برای بشر درك تمام علم میسر باشد .

در هر حال تصنیف مزبور اگر به انجام می رسد در نیت فرنسیس-
بیکن به نامی خوانده می شد که ترجمه اش «احیاء العلوم کبیر» (۱)
می باشد ، کتاب اول آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی و
فزونی دانش» (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به «ارغنون
جدید» (۳) «سازنو» نظر به اینکه برای تحصیل علم طریقه ای تازه
پیشنهاد کرده است به جای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم
بارغنون بود .

خلاصه مندرجات احیاء العلوم از این قرار است: در کتاب «ارجمندی
و فزونی دانش» نخست شرحی در فواید علم و فضیلت و شرافت آن و
لزوم نگاهداری و تجلیل و تکریم ارباب کمال ، تحقیق می کند و طعن
و اعتراضاتی را که به علم و علما وارد می آورند رد می نماید و اثبات
می کند که بسیاری از نسبت ها که به اهل
فضایل و معایب
اهل علم
فضل می دهند بهتان است ، پس از آن
خود بعضی انتقادات از کسانی که به علم

(۱) به زبان لاتین *Instauratio magna*

و به زبان فرانسه *Grande Restauration des sciences*

(۲) به زبان فرانسه *De la dignité et de l'accroissement
des sciences*

(۳) *Novum Organum*

و حکمت مشمولند می کند، که در گفتن و نوشتن پربه لفظ می پردازند، و به عبارت بیشتر توجه دارند تا به معنی، و روزگار را به مباحثه و مجادله بی حاصل می گذرانند و تکیه بگفته استادان و پیشینیان میکنند، و درصدد تمیز و تشخیص درستی و نادرستی آنها بر نمی آیند و متوجه نیستند که زمانهای باستان دوره کودکی و جوانی نوع بشر بوده، و ممکن نیست که آنچه مردم آن روزگار گفته اند درست و تمام باشد، و برای آیندگان تحقیق و تفحصی باقی نگذاشته باشند، و نیز تاکنون اشتغال مردم به علم و حکمت یا برای هوای نفس بوده یا استفاده مالی و یا طلب اعتبار و شهرت و برتری و مزیت، و حال آنکه علم برای توانائی بر بهبودی احوال مردم و اوضاع زندگانی و آسایش نوع بشر است. پس از آن شرحی سفارش می کند که باید برای پیشرفت علم و وسایل فراهم کرد، از مدرسه و کتابخانه و انجمنهای علمی و باید کتابهای سودمند تدارک نمود و نویسندگان آنها را دلگرم کرد و پاداش شایسته داد. آنگاه وارد ذکر فنون علم و تقسیمات آن می شود و می گوید: چون انسان سه قوه ذهنیه دارد «حافظه» و «متخیله» و «عقل» پس علوم را به سه دسته منقسم می توان نمود. آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است، اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی. آنچه متعلق به قوه متخیله است شعر است، چه منظوم باشد و چه نباشد. نتیجه قوه عقلیه هم فلسفه است، زانسه سه موضوع دارد. «خدا و طبیعت و انسان» آنچه راجع به خدا میشود علم الهی است. طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات را ملحق به آن می نماید، و اما آنچه راجع به انسان است نیز منقسم به چند شعبه است که مربوط به تن و روان می شود، مانند پزشکی و هنرهای زیبا و ورزش و منطق و اخلاق و غیر آنها، و همچنین مربوط به زندگانی اجتماعی مردم که آنرا علم مدنی می نامند و برای رشته های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد، مانند درخت شاخه های فرعی بسیار قرار می دهد و یک تنه هم برای آن قائل است که همه متفرع از آن می باشند، و آن را فلسفه اولی می خوانند و منظورش احکام اولی و اصول و مبانی علوم است.

در ضمن بیان تقسیم علوم، محقق انگلیسی نسبت به هر یک از آنها تحقیقاتی نموده و رایها و عقیده‌ها اظهار کرده، که برای پرهیز از درازی سخن از آنها خودداری می‌کنیم، چه آن گفته‌ها البته همه درست نیست و محل استغفاره هم نمی‌باشند. آنچه از تحقیقات فرنیس بیکن اهمیت دارد، مخصوصاً آنست که در ارفنون جدید بیان کرده، و آن کتاب مشتمل بر دو باب است؛ در باب نخستین علم و حکمت قدیم را مورد انتقاد قرار می‌دهد و خطا و ناقص بودن و بی‌حاصلی و بی‌ثمری آن را باز می‌نماید، و در باب دوم طریقه و روشی را که در کسب علم در دست می‌دانسته است نشان می‌دهد، و حاصل آن تحقیقات از این قرار است:

کسافی که تا کنون به علم و حکمت پرداخته‌اند، یا حظ نفس خود را در نظر داشته‌اند، یا کسب مال یا طلب شهرت و اعتبار و برتری بر دیگران در مباحثه و مناظره، یعنی فرض شخصی در کار بوده است، و حال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن بر عمل باشد، برای سود رسانیدن به نوع بشر، و اینکه گفته‌اند، منظور از دانشجوئی رسیدن به معرفت حقیقت است، سخنی تمام نیست، چه، علمی که از آن استفاده عملی نشود، چه حاصل دارد؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم دربر خواهد داشت، و این نتیجه بزرگی است که به دست می‌آید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد، یعنی انسان به مشاهده و تجربه و مطالعه در امور طبیعت از قوانین آن امور آگاه می‌شود و چون آن قوانین را به دست آورد از آنها پیروی می‌نماید، و بر طبیعت چیره می‌شود. قوانین طبیعت را به مقتضای نیازمندی خویش استخدام می‌کند و آن را تابع اراده خود می‌سازد، به اختراعات نایل می‌شود و زندگانی خویش را بهبودی می‌دهد، و از این روزه عقیده بیکن طبیعیات از همه علوم مهم‌تر است، و منظور نظر باید باشد و آن را «مادر علوم» می‌خوانند، و عدم توجه به آن را یکی از علت‌های اصلی رکود و خمود علم می‌شمارد، و روشی که برای کسب علم پیشنهاد می‌کند بیشتر متوجه آنست، هر چند

ادعای خود او اینست که آن روش راجع به سراسر علوم و مطلق حکمت است .

دانشمندان پیشین روشی درست نداشته و از علم نتیجه قابلسی نگرفته اند، هر نتیجه ای هم به دست آمده بر سبیل اتفاق بوده است، یکی روش غلط پیشینیان اینک؛ شیوه علمی آنها چنان بوده که نتایج عملی از آن حاصل نمی شده است ،

دوم اینک؛ برای رسیدن به معلومات از راهی نمی رفتند که به مقصود برسند، چه منطقی که آن را وسیله کسب علم قرار داده بودند، درحقیقت وسیله نیست؛ مجهولات به برهان قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمی شود؛ و حقیقت از آن مکشوف نمی گردد . فایده منطق الزام و اسکات خصم است درمباحثه ، و راسخ کردن خطاهائی که به ذهن وارد شده است ، زیرا کشف حقیقت تنها به تعقل و قیاس و استخراج جزئیات از کلیات میسر نیست ؛ بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را به ترتیب و تسلسل درآورد، و از آنها استخراج کلیات کرد و مادام که بمطالعه جزئیات و استقراء پی به حقایق امور برده نشده استدلال و تعقل بی مأخذ و بی بنیاد ، و مبتنی بر تخیلات و موهومات است ، و علمی که از آن نتیجه میشود توجیه و تحقیق واقعیات نیست، مجموعهات و موضوعات ذهن خود ما است ، و با احوال حقیقی طبیعت مناسبتی ندارد .

برای انسان در تحصیل علم مشکلات و موانعی در پیش است که

باید از آنها بپرهیزد ، و مهمترین آنها خطاهائی است که ذهن مبتلای آنها است، و نظر به اینکه آن خطاها مایه گمراهی انسان است بیکن آن را بت می خوانند و

موانع کشف حقیقت

به چهار قسم منقسم می کند.

قسم نخستین بتهای طائفه ای است ؛ یعنی خطاهائی که از خصائص طبع بشر است ، زیرا همچنان که در آئینه معوج و ناهموار اشعه نور، کج و منحرف میشود و تصاویر را زشت و ناهنجار می سازد؛ در ذهن انسان هم محسوسات و مقولات تحریف و تضییع می شوند . مثلاً؛

ذهن مایل است که همه امور را منظم و کامل بداند ، و میان آنها
مشابتهای بیجا قائل شود چنانکه ،
چون دائره و کره را می‌پسندد حکم به

بتهای طایفه

کرویت جهان و مستدیر بودن حرکات اجزاء آن می‌نماید و نیز در
هر چیز قیاس به نفس می‌کند و برای همه امور علت غائی می‌پندارد،
و نیز در هر امر بدون تحقیق و تأمل عقیده و رائی اختیار می‌کند ، و
برای درستی آن همواره مؤیدات می‌جوید و به مضمفات توجه نمی‌نماید
مثلاً يك بار که خواب با واقع تصادف می‌کند مأخذ می‌گیرد اما صد
بار که واقع نمی‌شود به یاد نمی‌آورد و به عقایدی که اختیار کرده‌پابند
و متمصب میگردد، و غالباً انصاف را ازدست می‌دهد، و از روی عواطف
و نفسانیت حکم می‌کند ، غرور و نخوت و ترس و خشم و شهوت در آراء
او دخالت تامه دارد. حواس انسان هم که منشاء علم او است قاصر است،
و به خطا می‌رود و حاضر نمی‌شود که به تأمل و تعمق خطای آنها را اصلاح
کند. ظاهر بین است و به عمق مطالب نمی‌رود ، به جای اینکه امور
طبیعت را تشریح کند؛ همواره به تجربیدات ذهنی می‌پردازد ، و امور
تجربیدی و انتزاعی ذهن خود را حقیقت می‌پندارد .

قسم دوم : بتهای شخصی است ، یعنی خطاهائی که اشخاص به-
مقتضای طبیعت اختصاصی خود به آن دچار می‌شوند مانند اینکه هر
کس به امری دلبستگی پیدا می‌کند و آن را مدار و محور عقاید خود
قرار می‌دهد، چنانکه ارسطو شیفتهٔ منطق شده بود، و فلسفهٔ خود را بر
آن مبتنی ساخت . و ذهن بعضی کسان متوجه مشابتهای و جمع امور
است ، و بعضی دیگر همواره به اختلافات و تفریق توجه دارند. بعضی
طبعاً در هر باب حکم‌جزمی می‌کنند، برخی تردید و تأمل دارند، تا آنجا
که شکاک می‌شوند، جماعتی عاشق قدما هستند و گروهی پیشینیان را
ناچیز شمرده به متأخرین می‌گرایند غافل از اینکه زمان نباید منظور
نظر باشد ، هر کس حقیقت گفته باید قبول کرد؛ خواه قدیم باشد خواه
جدید، و نیز بعضی اذهان همواره دنبال جزئیات است و برخی در پی
کلیات ، و حال آنکه هر دو را باید در نظر گرفت و همچنین .

قسم سوم : بتهای بازاری است ، یعنی خطاهائی که برای مردم ار

نشست و برخاست یکدیگر دست می‌دهد به واسطه نقص و قصوری که در الفاظ و عبارات هست ، چه ، آنها را عامه وضع کرده‌اند و از روی تحقیق نبوده‌است. بسیاری از الفاظ هست

بتهای بازاری

که معانی آنها در خارج موجود نیست ، مانند ، بخت و اتفاق و افلاک ، و یا معانی آنها مجمل و مشوش است و روشن و صریح نیست، مانند: جوهر و عرض و وجود و ماهیت و کون و فساد و عنصر و ماده و صورت و غیر آنها، و به این واسطه مطالب درست مفهوم نمی‌شود و تصورات غلط برای مردم دست می‌دهد.

قسم چهارم ، بتهای نمایی است، یعنی خطاهائی که از تعلیمات و استدلالهای غلط حکما حاصل می‌شود ، و در این مقام بیکن هرمنه‌بی

از مذاهب حکما را پرده نمایی می‌خواند

بتهای نمایی

و آن مذاهب را سه قسم می‌شمارد يك

قسم را «سفسطی» (۱) یا «نظری» می‌نامد و آنچنان است که فیلسوف بعضی امور متداول را گرفته و بدون اینکه در حقیقت و درستی آنها دقت کند ، بنیان قرار داده ، و بر آن اساس خیال بافی می‌کند ، و بهترین نمونه آن حکمت ارسطو است که

اقسام حکمت

منطق را مأخذ علم گرفته ، و همه مسائل

در قدیم

را به قیاس معلوم می‌نماید ، و حتی در

طبیعیات هم اگر تجارب و مشاهداتی

کرده باشد ، برای آنست که نتایج آنها را به اصول متخذة خود منطبق

و سازگار سازد ، قسم دوم ، حکمت

حکمت سفسطی

«تجربی» (۲) است که برعکس قسم اول

بر تعقل و استدلال کمتر تکیه دارد ، و عملیات و تجربیات را بیشتر

مأخذ می‌گیرد و در مقام تشبیه حکمای قسم اول نظیر عنکبوت می‌باشند

که دائماً آزمایش درونی خود تار می‌تند و

حکمت تجربی

پرده سست بی اساسی می‌بافد، و حکمای

قسم دوم مانند مورچه‌اند که همواره دانه فراهم می‌کنند و تصرفی در

Philosophie sophistique (۱)

Philosophie empirique (۲)

آن نمی‌نماید، و حال آنکه حکیم واقعی باید مانند زنبور عسل باشد، یعنی، همچنان که زنبورمایه را از گل و گیاه می‌گیرد و به هنر خود از آن انگبین می‌سازد؛ حکیم هم باید مایهٔ علم را از تجربه و مشاهده گرفته به قوهٔ عقلی از آن حکمت بسازد.

حکمت موهوماتی قسم سوم، از حکمت آنست که بر منقولات و احساسات و عقاید مذهبی مبتنی می‌باشد، مانند تعلیمات فیثاغورس، و افلاطون و کسانی که خواسته‌اند از روی «سفر تکوین» و کتاب «ایوب» و کتابهای دیگر تورات فلسفه بسازند، و حتی از ارواح جن و پری آخذ معلومات نموده‌اند و این قسم را فلسفهٔ «موهوماتی» (۱) می‌خوانند.

روی هم‌رفته بیکن بفلسفهٔ یونان خاصه ارسطو و افلاطون چندان اعتقادی ندارد، و از ایشان باز علمای متقدم بر سقراط را بیشتر می‌پسندند از آن جهت که به امور طبیعت توجه داشته‌اند، و نسبت به سایرین می‌گوید: همه سفسطی وجدلی و لفاظ بوده‌اند، و به جای اینکه مشهودات و محسوسات را مأخذ علم قرار دهند، به قیاسات پرداخته‌اند. در استخراج احکام کلیه عجله نموده، و از جزئیات دقتاً به اصول اولیه پرواز کرده‌اند، و از مراحل متوسطه طفره زده‌اند؛ و حال آن که می‌بایست در جزئیات بیشتر دقت کنند و **عیب کار قدما** به تدریج پیش رفته از مراحل فرودین به

مراتب میانگین روند تا بتوانند از روی اطمینان و درستی به مقامات برین، و دریافت اصول نخستین و کلیات برسند و نسبت به متأخرین می‌گوید: آنها بندهٔ متقدمین شده‌اند و آزاد نیستند و از خود رأی ندارند، هر چه دارند آنست که در کتابها و دفترها مقیداست، و مشغول زیرورو کردن آنها و مجادله و مباحثه در آن نوشته‌ها می‌باشند و موقع و مجالی برای ایشان نیست که به مطالب تازه بپردازند، و از رسیدن به کشفیات تازه مایوسند، و اگر بیچاره‌ای هم سخنی بگوید که تازگی داشته باشد، غوغا بلند می‌کنند، و حمایت دین را پیش می‌کشند چه، ارباب دیانت

غالباً دشمن حکمت طبیعی بوده‌اند ، از آن جهت که مسائل علمی را با امور دینی آمیخته کرده‌اند ، و می‌ترسند اگر علم ترقی کند عقایدی مخالف تفسیرات و تأویلاتی که ایشان در اصول دین کرده‌اند ظهور نماید ، یا بنیاد دین بهم بخورد، و این دلیل بر آن است که ایمان به عقاید دینی خویش ندارند ، تزویر می‌کنند و می‌خواهند مردم در نادانی بمانند، تا آنها ارجمند باشند ، ولیکن دین امری ایمانی است و مربوط به علم دنیوی نیست ، و اگر غرض فاسد در کار نباشد و به دیده حقیقت جوئی نگریسته شود، مسلم خواهد شد که علم ناقص ممکنست مردمان را از دین و خدا دور کند ، اما کمال علم انسان را به خدا بازمی‌گرداند .

پس از تشریح عیب و نقص و اشتباهاتی که در کار محصلین علم بوده است ؛ فیلسوف انگلیسی می‌پردازد به طریقه صحیحی که برای رسیدن به مقصود، یعنی ؛ حصول علمی که مایه توانائی بر عمل باشد در نظر داشته است ، و از پیش خاطر نشان می‌کند که قصد ندارد حکمت را تباه کند ، بلکه می‌خواهد آن را از راهی که بر گردانیده به راه راست بیاورد و تکمیل کند، و نیز

مقصود بیکن

مذهب فلسفی تازه نمی‌آورد بلکه راه

تحصیل علم را بدست می‌دهد، و شكاك و سوفسطائی هم نیست، زیرا که آنان حصول علم را غیر ممکن و حس و عقل را عاجز میدانند ، و لیکن او علم را ممکن می‌داند و می‌خواهد برای تحصیل آن به حس و عقل دستیاری کند تفکر و استدلال بی‌مایه و خیالیبافی را کنار بگذارد، و به مشاهده و تجربه برای فکر و عقل مایه فراهم کند .

اما روش بیکن چنان که تا کنون چند بار اشاره کرده‌ایم اجمالاً عبارتست ؛ از «مشاهده» (۱) و «تجربه» (۲) در امور طبیعت که به آن وسیله جمع‌آوری مواد شود و «استقراء» (۳) که در آن مواد قوه‌تعلل به کار رود ، و برای اینکه مطلب روشن گردد قدری به تفصیل می‌پردازیم.

بیان روش بیکن

کسب علم برای تحصیل قدرت است

(۱) Observation (۲) Expérience (۳) Induction

بر تصرف کردن در طبیعت، یعنی، تغییر و تبدیل اجسام .
قدرت این تصرف در طبیعت اینست که در جسم معینی که دارای
«طبیاع» (۱) خاصی (یعنی خواصی) می باشد، طبع یا طبایع تازه ایجاد
کنیم، مثلاً، سیم را که سفید و سبک و دارای خواص معینی است، زرد
و سنگین و دارای خواص زر بنمائیم .

علمی که ما را دارای این قدرت می سازد آنست که «صورت» (۲)
یا منشاء طبایع را بر ما مکشوف کند .

چنان که پیشینیان گفته اند، به واسطه علم همانا بی به علل امور
برده می شود و علتها به گفته ارسطو چهار است. اما علت مادی و علت
فاعلی قابل اعتنا نیست، و اهتمام در آنها حاصلی ندارد، علت فاعلی
هم فقط در الهیات و اخلاقیات به کار است، و تحقیق آن راجع به علم
ما بعدالطبیعه است .

پس در علوم طبیعی که منظور اصلی است، موضوع نظر علت صوری
یا صورت است .

مراد بیکن از صورت هر طبع، شرایطی است که به تحقق آنها آن
طبع موجود و به فقدان آنها مفقود میگردد، پس، اگر صورت طبایع بر
ما معلوم شود، بر ایجاد آن طبایع قادر خواهیم بود، پس، علم عبارتست
از شناخت صورت طبایع .

شناخت صور طبایع از این راه دست می دهد که محسوسات و
جزئیات را به مشاهده و تجربه در آوریم و برای استخراج قواعد و
کلیات جمع آوری مواد نمائیم، اما این جمع مواد و مشاهده و تجربه
را سرسری نباید گرفت، و با نهایت دقت و تأمل باید به کار داشت .
به نقل و قول و روایت نباید اعتماد کرد، و شخصاً باید به مشاهده و
تجربه پرداخت مواد تجربه را فراوان و بسیار متنوع باید نمود . در
استخراج کلیات هم شتاب نباید کرد، و نه! ننند قنما از کلیات ابتدائی
نیاید یکباره به احکام کلی فیهائی پرواز نمود، بلکه کم کم باید پیش
رفت، از کلیات ابتدائی کلیات متوسط استخراج باید کرد، که در علم
کمال اهمیت را دارند، و پس از آنکه کلیات متوسط به دست آمده اگر

Forme (۲) Natures (۱)

توانستیم به احکام کلیه نهانی هم می‌پردازیم.

در موقعی که مشغول تجربه هستیم به حافظه نباید اعتماد کنیم ، و نتایج مشاهدات خود را باید به کاغذ بسپاریم ، وضبط و ثبت نمائیم ، و به ترتیب و تسلسل درآوریم ، و چون موادی که جمع آوری می‌شود بسیار و پراکنده خواهد بود ، برای آنها باید جدول‌ها تنظیم کنیم . جدول‌های «تنظیمی» (۱) عبارتند از : جدول «حضور» (۲) و جدول «غیاب» (۳) و جدول «درجات و مقایسه» (۴) .

جدول حضور یعنی، جدولی که در آن کلیه مواردی را ثبت میکنیم که طبع منظور، موجود و حاضر است ، و در جدول غیاب مواردی را ثبت خواهیم کرد که طبع منظور، غایب و مفقود باشد . جدول درجات آنست که ، در آن کمیت ، یعنی افزایش و کاهش طبع منظور را ثبت نمائیم.

پس از آنکه این جدول‌ها به مشاهده و تجربه دقیق گوناگون با استقصای کامل تنظیم شد، از آن روبرو استقراء می‌پردازیم ، یعنی از مواد جزء که جمع آوری کرده‌ایم؛ قاعده و دستور (۵) یعنی احکام کلی در می‌آوریم ، و چنانکه گفتیم البته در استقراء دقت و تأمل تمام بکار می‌بریم، مواد را بسیار زیر و روی کنیم ، و مورد رد و قبول و اثبات قرار می‌دهیم آنچه را که به راستی قابل استفاده است (۶) می‌گیریم ، و باقی را دور می‌اندازیم . شتاب و بلند پروازی نمی‌کنیم تا سرانجام احکام کلی جامع و مانع به دست بیاوریم و «صورت» یعنی شرایط لازم ایجاد طبع یا طبایعی را در جسم خاصی معلوم سازیم .

چنانکه پیش از این گفته‌ایم، کتاب احیاء العلوم بیکن ناقص مانده، و حتی ارفنون جدید که يك جزء آن کتاب می‌باشد نیز به انجام نرسیده، ولیکن همین ناقص گنجینه‌ای از نکات و دقائق است که در مسطورات فوق نمونه بسیار مختصری از آن آوردیم ؛ تا اصول تعلیمات فیلسوف

Tables de coordination (۱)

Table d'absence (۳) Table de présence (۲)

Table de degrés et de comparaison (۴)

Exemples privilégiés (۶) Axiomes (۵)

مقام و اهمیت بیکن

حاصل کلام آنکه ، بیکن یکی از مهمترین اشخاصی است که اروپائیان را وارد تجدید علم و حکمت کرده است . هر چند بعضی از معاصران او (مانند گالیله) بلکه چند نفر پیش از او (مانند رجربیکن واکلم و لئوناردو وینچی) نیز به این خط افتاده ، و نتایجی هم گرفته بودند. اما فرانسویس بیکن روش تازه را روشن نموده و قواعد و اصول آن را به دست داده است. اهل فضل را از خشکی و جمود و تقید به کتابها و تعلیمات قدیم بیرون آورده، و علم و حکمت را از حوزهٔ دیانت مسیح بیرون کرده و مستقل ساخته و گفته‌های پیشینیان را از جهت انداخته است. اگرچه نسبت به ارسطو و افلاطون با وجود کمال اعجاب و اعترافی که به بلندی مقام ایشان دارد ، یک اندازه بی‌انصافی و زیاده روی کرده است . ولیکن این تفریط برای اصلاح افراطی که آن روزها از پیروی قدما می‌کرده‌اند شاید لازم بوده است . در هر حال طالبان علم را متوجه عیبها و نقصهای کارشان نموده و ترغیب و تشجیع کرده که در راه تأسیس علم و معرفت با پای خود گام بردارند ، و به مصای دیگری تکیه نکنند. ضمناً اهمیت تأثیر علم را در بدگانی انسان معلوم ساخته، و کشفیات و اختراعات جدید را پیش‌بینی کرده است . از این رو هر چند فرنیس بیکن خود در علوم و صنایع هیچ کشف و اختراعی ندارد؛ او را یکی از بنیادکنندگان علوم جدید که مبنی بر تجربه و مشاهده است می‌دانند. و با آنکه مذهب فلسفی تأسیس نموده ، بانی فلسفهٔ «تحقیقی» (۱) می‌خوانند .

(۱) فلسفهٔ تحقیقی اصطلاحی است که برای **Philosophie positive** به نظر ما رسیده است ، یعنی ، فلسفه مبنی بر امور محقق ، و آن فلسفه درمائه نوزدهم تأسیس شده ، ولیکن می‌توان گفت ، مؤسسان آن پیرو روش بیکن بوده‌اند .

فصل نهم

دکارت

بخش اول

زندگی دکارت و مصنفات او

«رنه دکارت» (۱) در «لامه» (۲) از شهرهای کوچک فرانسه ، در سال ۱۵۹۶ زاده است .

پدرش از قضاة و نجبای متوسط بود ، طبع کنجکاوی و محققى او از زمان کودکی نمایان شد و پدرش او را فیلسوف میخواند ، دوره تحصیل آن زمان را در مدرسه «لافلش» (۳) که «زروئیت» ها (۴) اداره میکردند ، در هشت سال طی کرد . چندی هم به علم حقوق و طب پرداخت و چون به سن بیست رسید ، متوجه به نقص تربیت علمی خویش گردید ، و بنا بر جهانگردی گذاشت حوزه و دوایر سیاسی و نظامی فرانسه در آن هنگام آلوده

(۱) René Descartes (۲) La Haye با پایتخت هلاند اشتباه نشود . (۳) La Flèche از شهر های کوچک فرانسه است . (۴) Jésuites یا Compagnie de Jésus خدمتگزاران دیانت مسیحی میباشند که پس از ظهور مذهب پروتستان برای حفظ و تحکیم مذهب کاتولیک جمعیتی تشکیل داده وسیله پیشرفت فارخود را تربیت جوانان و تأسیس مدارس دانسته اند ، و مدرسان و فضلاء آن جمعیت معروف اند .

بدسائس و باطبع سنگین دکارت ناسازگار بود، پس آهنگ کشورهای دیگر نمود، و داخل در لشکریان رئیس جمهوری هلاند شد، زیرا که آن زمان دولت هالشرملی نداشتند، و از همه قبایل و امم، سپاهی و فرمانده به مزدوری می گرفتند. اما منظور دکارت نه جنگ کردن بود، نه مزدگرفتن، بلکه وسیله سیر و سیاحت می جست چنانکه چندی بعد از هلاند به آلمان رفت.

هنگام توقف در هلاند واقعه کوچکی او را دوباره به تفکرات علمی مشغول کرد یعنی: روزی اعلانی به دیوار دید مشتمل بر طرح يك مسئله ریاضی که بنا به عادت آن زمان در آن سر زمین، فضلا مسائل علمی طرح و اعلان میکردند؛ تا اهل ذوق بحل آنها بپردازند. دکارت زبان هلندی درست نمیدانست، از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود درخواست کرد مسئله را باو بگوید، آن کس از اهل علم بود و «بکمان» (۱) نام داشت و گفت: میگویم بشرط آنکه اگر مسئله را حل کردی به من بنمائی، دکارت این کار را نکرد و بکمان که گمان نداشت جوان برحل مسئله توانا باشد، از استعداد ریاضی او در شکفت آمد، و با او دوست شد و ترغیبش کرد که از اشتغال به علم تن نزند، و دکارت این پند را پذیرفت؛ تا آنکه شبی از شبهای یائیز (ظاهراً دهم ماه نوامبر ۱۶۱۶) در «نوبورگ» (۲) از شهرهای آلمان در حالی که در کنار آتش تفکر میگرد، روش علمی تازه ای براو مکشوف شد، و همان شب سه مرتبه خواب هائی دید و تعبیر آن ها را چنین کرد؛ که خداوند او را به دنبال کردن آن رشته از تفکرات گمارده است، اما باز سیاحت را رها نکرده، در آلمان و مجارستان و ایتالیا و شاید دانمارک و لهستان گردش نمود، و مدت نه سال بسیر آفاق و انفس اشتغال و با دانشمندان ملاقات و گفتگوها داشت، سرانجام عشق فراوان به کسب معرفت و تحقیقات علمی و میل به پرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم، و بیرغبتی به جاه و آوازه، او را بر آن داشت که گوشه نشینی کند، پس هلاند را که برای او کشوری

بیکانه بود ، و میتوانست در آنجا مجرد از روابط و علائق باشد برگزید ، و بیست سال در نقاط مختلف آن دیار زیست کرد . امور مالی خود را در فرانسه به یکی از دوستان وا گذاشت که اداره کند ، و در واقع پیشکار او باشد . برای پیشکاری امور علمی هم یکی از دوستان فرانسوی را اختیار نمود که « مرسن » (۱) نام داشت ، و از فضایی عسرومانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسه لافلتس بود ، و نوشت و خواند دکارت با مرسن مهمترین سرچشمه آگاهی بر احوال دانشمند و تحقیقات علمی و عقاید فلسفی او میباشد .

در خلوت انزوای هلاند ، دکارت فارغ از امور زندگی روزگار را وقف امور علمی کرد . جز با اهل فضل معاشرت ، و غیر از مرسن و معدودی دیگر با کسی مکاتبه نداشت . شبانه روزی ده ساعت میخوابید و هر روز مدتی میان مردم به آزادی گردش میکرد در حالی که کسی او را نمیشناخت که مزاحم او شود . گوشت کم میخورد و شراب کمتر مینوشید ، به کلهای مردم مداخله و بامور سیاسی و دولتی بهیچوجه عنایت نداشت ، تحقیقات علمی او بیشتر به تفکر و تجربه شخصی بود ، نه بخواندن کتاب . و چنانکه خود گفته : « در کتاب جهان مطالعه میکرد ، یعنی سیر و تأمل در آثار طبیعت و چگونگی خلقت می نمود و یکی از دوستانش حکایت کرده است که ، روزی بدیدن او رفته بودم ، خواهش کردم کتابخانه خود را به من بنماید ، مرا پیشت عمارت برد ، گوساله ای دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود ، گفت : بهترین کتابها که غالباً میخوانم از این نوع است .

پس از آنکه چهار سال در هلاند به امور علمی اشتغال ورزید ، تصنیفی حاضر کرد موسوم به «عالم» (۲) و آن بیانی بود از کلیه خلقت ، و یکی از اصول عقایدی که در آن اظهار نموده حرکت زمین بود ، و میخواست آن تصنیف را بچاپ برساند در آن هنگام غوغای محاکمه گالیله بلند شد ، و خبر رسید که آن دانشمند به سبب اظهار عقیده ب حرکت زمین مبعوض اولیای دین شده ، و در محکمه شرع

محکوم گردیده است (سال ۱۶۲۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت و غوغای مذهبی را خوش نداشت. با تأسف بسیار از نشر کتاب خود منصرف گردید، و چهار سال پس از آن واقعه کتاب دیگری به چاپ رسانید موسوم به «گفتار در روش درست راه بردن عقل و طلب حقیقت در علوم» مذیل به رسالهٔ در «مناظر و مرایا و کائنات جووهندسه» (۱) مندرجات این کتاب همه نتیجهٔ تحقیقات و تفکرات شخصی دکارت بود، و این نخستین کتاب علمی و فلسفی است که بزبان فرانسه نوشته شده، زیرا که پیش از آن در سراسر اروپا فضلا نوشته‌های خود را به زبان لاتین می‌نوشتند، از همین رو تصنیف مزبور در نزد عامه بسیار دلچسب واقع شد. مسائلی که در بابهای سه گانهٔ آن کتاب بحث شده، سپس موضوع تحقیقات بیشتر گردید، و کم و زیاد بسیار پیدا کرده و تصانیف مکمل تر در آن مباحث نوشته شده که هم اکنون در مدارس متداول است، و بنا بر این آن سه باب که اصل بود کهنه و متروک گردیده ولیکن مقدمهٔ کتاب چون مشتمل بر سرگذشت روحانی دکارت و اصول عقاید فلسفی و بیان روش علمی او میباشد، از لحاظ تاریخی به اهمیت و اعتبار خود باقی مانده، و پس از سیصد سال هنوز یکی از بهترین کتابهای علمی فرانسه به شمار میرود و موضوع مباحثه و تحقیق دائمی فضلا و حکما می‌باشد، و نام آن را به اختصار «گفتار در روش» یا تنها «گفتار» می‌گویند، جز اینکه آن رساله چون کتابی مستقل نبوده و دکارت آن را به قصد دیباچه یا مقدمهٔ تصنیف علمی خود نگاشته است، در بیان مطالب غایت ایجاز و اختصار را روا داشته، و غالباً به اشاره گذرانیده است چنانکه بعضی از عبارات نامفهوم و رویهمرفته اگر به نظر سطحی نگریسته شود، چندان جلوه نمیکند و برای فهم مطالب آن باید به کتب دیگر او، و حتی نامه هائی که به دوستان نوشته و در آن ها افادات علمی کرده مراجعه نمود.

**Discours de la méthode Pour bien conduire (۱)
sa raison et chercher la vérité dans les sciences
niv. de trois traités : la dioptrique , les météores
et la géométrie**

پس از نشر آن کتاب ، دکارت در ظرف هفت سال دو تصنیف دیگر نیز به چاپ رسانید یکی تنها در مباحث ما بعد الطبیعه موسوم به «تفکرات در فلسفه اولی» (۱) و دیگری در کلیه حکمت الهی و طبیعی موسوم به «اصول فلسفه» (۲) و این جمله در واقع به منزله شرح و تفسیر بخش چهارم و پنجم رساله گفتار می باشد ، و چون فضایل معاصر اعتراضها بر دکارت نموده و بر بعضی از آراء او اشکال کرده بودند ، جواب آنها را هم نوشته دنباله کتاب «تفکرات» قرار داد .

انتشار این تصانیف آوازه دکارت را بلند کرد ، کم کم فضیلتها متوجه شدند و گروهی از اهل ذوق نسبت به او ارادت ورزیدند ، یاد در تحقیقات علمی با او مشارکت و دستیاری کردند ، اما آنچه از آن می ترسید و پرهیز داشت نیز واقع گردیده به این معنی که یکی از معتقدان او «رژئوس» (۳) نام که در یکی از دارالعلمهای هلند مدرس بود ، و مخصوصاً از تحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود ، رأیهای او را با ذوق و شوق تمام در ضمن درس بیان می کرد . معلم الهیات همان دارالعلم «وئسیوس» (۴) نام که کشیش و واعظ بود به نام حمایت دین و حکمت ارسطو به مخالفت رژئوس یعنی ، در واقع به معارضه دکارت برخاست ، و هنگامه ای بر پا کرد و موقعی بدست آورده گریبان درید و خاک بر سر نمود ، و علم تکفیر بر افراشت ، رژئوس بیچاره از مدرسی بازماند ، و دکارت بر سر زبانها افتاد ، و متهم شد به این که کارکن فرقه زروئیت است ، تا مذهب پروتستان را خراب کند ، و بعضی دیگر گفتند ؛ برای اثبات وجود صانع دلایل ضعیف می آورد تا بنیاد خدا پرستی را در نزد عوام متزلزل سازد . هیئت مدرسان دانشگاه هم حکم بطلان تعلیمات دکارت را صادر کردند . در این هنگام دید اگر خاموش بماند امر مشتبه می شود و سخن مدعیان به کرسی می نشیند . دعاوی ایشان را رد کرد ، و سخنریه قرارداد ، و وئسیوس دست بر نه داشته به دیوان عدالت دادخواهی

Méditations touchant la philosophie première (۱)

Les principes de la philosophie (۲)

Voëtius (۴) Regius (۳)

نمود ، و حکم نیایی صادر شد . کم مانده بود دکارت را تبعید کنند و کتابهایش را طعمه آتش سازند ، مطلب را با سفیر فرانسه در میان گذاشت ، و او به رئیس جمهوری متوسل و حکم محکمه توقیف شد ، پس اژدوسال دیگری از متعصبان دامن به کمزرد که دکارت را بمنه پروتستان در آورد ، دانشمند از مباحثه و مناقشه دوری جسته در جواب گفت ، مذهبی را که دایه ام به من آموخته از دست نمی دهم ، و در موقع دیگر گفت ، از مذهب پادشاه نمی خواهم سرپیچی کنم . این امتناع دکارت از پیروی مدعیان ، باز نزدیک بود غوغا بلند کند ، دوباره دست به دامن رئیس جمهوری شدند و از ماجراجوئی جلوگیری کردند .

با آنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی و فلسفی بسیار فاضل بود ، چون مطالب را با کمال روشنی ادا می کرد بیشتر مردم می فهمیدند ، و به درک آنها مشتاق می شدند چنانکه ، بسیار کسان به سبب خواندن مصنفات او خواهان علم گردیدند و کتابخانه و آلات و ادوات علمی فراهم کردند ، و مشغول مباحثه شدند ، و با دکارت به مکاتبه پرداختند و او با کمال سادگی و مهربانی و اهتمام جواب سئوالات را می نوشت و از جمله کسانی که در این راه وارد شدند « پرنس الیزابت » (۱) است که از طرف پدر نواده « فردریک پنجم » (۲) از پادشاهان آلمان ، و از طرف مادر نواده « جمزاول » (۳) پادشاه انگلیس بود . « شاهراده بانو » کمال سیرت را با جمال صورت جمع کرده ، و با او مکاتبه نمود ، حتی اینکه در کارهای شخصی از او پند می گرفت ، و به دیدار او نیز مایل شد ، و دکارت از حسن توجه پرنس شاد بود ، و کتاب اصول فلسفه را به نام او موشح ساخت و جمال و کمال او را ستود ، با شگفتی از اینکه با این زیبایی و نسب عالی دارای کمالات و اخلاق پسندیده نیز می باشد ، و مراسلات دانشمند با آن شاهراده مشتمل بر فواید علمی و تحقیقات اخلاقی بسیار است ، و قسمتی از بهترین یادگارهای او می باشد و احوال و صفات شخصی او را نمایان می سازد ، که چه اندازه

Frédéric V (۲) Elisabeth (۱)

Jacques (۳) به انگلیسی James I و به فرانسه

راستی و صمیمیت و مهر و محبت را با مناعت و متانت و استقلال طبع و اعتماد به نفس و اطمینان به روش علمی خویش جمع داشته است. باری گفتگوهای فیلسوف با شاهزاده بانوالیزابت منتهی شد به این که دکارت عقاید خود را در احوال نفس برای پرنسس به صورت کتابی درآورد موسوم به «رساله در انفعالات نفسانی» (۱) و آن به زبان فرانسه به چاپ رسید، سپس به لاتین ترجمه شد و آخرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود.

اقامت دکارت در هلاند نزدیک بیست سال بود، و در خلال این مدت سه سفر به پاریس رفت و مورد تکریم ابناء وطن شد، لیکن هیچ گاه اوضاع آن کشور را از جهت آرامی و امنیت با احوال خود سازگار ندیده به هلاند برگشت؛ تا این که ملکه سوئد دختر «گوستاوادلف» (۲) پادشاه نامی آن کشور که «کریستین» (۳) نام داشت، او را به دربار خود دعوت نمود، و او ملکه ای با فضل و کمال بود و مصنفات و بعضی از مراسلات دکارت را دید، و از ارتباط او با پرنسس الیزابت نیز آگاه شد، عوالم همچشمی بر ذوق علمی مزید گردید و یک چند خواست مشکلات فلسفه دکارت را پیش خود حل کند نتوانست. پس به توسط سفیر فرانسه دانشمند را نزد خود مهمان خواند، دکارت را هم جاذبه لطف مصاحبت ملکه با کمال، و شوق دیدن کشور و ملت و دربار تازه و تکمیل سیاحت آفاق و انفس محرک شد، و فایده دیگری نیز در قبول این دعوت تصور نمود، و آن این بود، که در حمایت یکنفر تاجدار از شر زحماتی که از اولیای دین و علمای تنگ نظر و حاسدان دیگر بر خود بینم داشت ایمن شود، چه آن زمان لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه صغیر بود، و دربار آن دولت محل دسیسه و خدعه درباریان و مرمزگرفته و ماساد شده، و دکارت از بزرگان میهن امید حصول آن مقصود را نداشت. پس در پائیز ۱۶۴۹ به پایتخت سوئد رفت و با ملکه به مباحثه و گفتگوی علمی و فلسفی مشغول شد، اما سرمای آن دیار به مزاج

Traité des Passions de l'Âme (۱)
Christine (۳) Gustave Adolphe (۲)

دکارت سازگار نیامد ذات‌الریه گرفت ، و پس از نه روز بیماری در سال ۱۶۵۰ به سن پنجاه و چهار درگذشت .

دکارت جاه و مقام ظاهری و آوازه و نام را سزاوار دلبستگی نمی‌دانست و جز اشتغال به علم و طلب حقیقت چیزی را بر خود روا نمی‌داشت ، از هر چه او را از تحقیق و مطالعه بازمی‌داشت گریزان بود ، و عمر را گرامی‌تر از آن می‌دانست که مصروف نشست و برخاست با ارباب دنیا شود .

بعضی بر دکارت عیب گرفته‌اند که در اظهار عقاید علمی و فلسفی شجاعت نداشته ، و تقیه را که در اظهار حقایق جایز نیست روا داشته است ، ولیکن باید در نظر گرفت که اهتمام و اشتیاق او همه به این بود که بی دغدغه و به فراغ خاطر عمر کوتاه را به کشف حقایق صرف کند ، و در پی آن نبود که از افادات خویش شهرت و اعتبار تحصیل نماید ، و هر چند قدر و منزلت یافتن پیش اهل فهم و دانش را دوست می‌داشت ، معروفیت در نزد عوام در نظرش ناچیز بود چنانکه در یکی از نامه‌های خود می‌گوید: «آنقدر وحشی نیستم که نخواهم اگر از من یاد کنند به خوبی باشد ، اما خوشتر دارم که هیچ از من یاد نکنند ، و از شهرت بیم دارم چه آزادی و آسایش را محدود می‌سازد و من این دو چیز را بسیار خواهانم ، و چنان عزیزم دارم که ثروت هیچ پادشاه را با آن برابر نمی‌دانم.» و از سخنان بدیع دکارت که احوال روحیه او را به خوبی می‌نماید اینست که پس از بازگشت از سفر آخری پاریس به یکی از دوستان می‌نویسد: «در هر سفر دیدم روزگار با من سازگار نیست و دل‌تنگی من بیشتر از آنست که هیچکس از من ، به جز دیدن چهره من نمی‌جست ، گوئی طالبان اقامت من در فرانسه مانند مشتاقان دیدن فیل و شیر و پلنگ می‌باشند؛ از آن جهت که وجودهای نادرند ، نه از سبب سودی که در آنها باشد.» و نیز در نامه دیگر به مناسبت گفتگو از تصنیفی در اخلاق می‌گوید: «ای کاش هیچ نگارش نکرده بودم چه ، می‌بینم آسایش را از من گرفته‌است . آن زمان که از علوم طبیعی می‌نوشتم هزار بلا به سرم آوردند پس چه خواهند کرد روزی که از قدر و قیمت

واقعی حسنات و قبايح بحث كنم ، يا از احوال روح و علاقهٔ او به بند
و چگونگی تكليف انسانی و لوازم زندگانی دم زنم . همان زمان كه
برشكاکان رد می نوشتم ، شكاکم خواندند، هنگامی كه ابطال انكار
صانع می كردم ، خداشناسم گفتند . پس اگر در اخلاق وارد شوم ، البته
مصل و مفسد خواهند دانست . بهتر آنست كه به كسب معرفت
اكثفا كنم و از نوشتن و تصنیف دست باز دارم ، و اندیشه های خود را
ابراز نكنم مگر به کسانی كه سمت اختصاص دارند و مصاحبهٔ ایشان
مایهٔ آزار نیست . »

بخش دوم

مقام علمی و فلسفه دکارت

اگر در مطالب فصول پیش تأمل فرموده باشید؛ برخورد این به این که دانشمندان یونان دوهزار سال پیش از این سررشته علم و حکمت را به دست آورده و به اندازه قوه و استعداد خود آن را بسط دادند. پس از آنکه

نظری به ماقبل

سیادت یونانیها و رومیها در اروپا متزلزل و برطرف گردید، در آن اقلیم يك چند دانش طلبی بکلی متروک بود. و پس از آنهم که اروپائیان در پی کسب معرفت افتادند معلومات یونانیان را از کتابهای ایشان با واسطه یا بی واسطه، صحیح یا غلط گرفتند، با قید اینکه علم و حکمت را خادم دین مشیح قرار دهند، و آنچه با این مقصود سازگار نباشد مطرود و مردود سازند. به این ترتیب اصول علمی معروف به اسکولاستیک تأسیس و در مدارس و حوزةهای علمی اروپا مدار و مبنای تعلیم و تدریس گردید، و در ظرف چندین قرن از آن تجاوز نکردند، بلکه امکان تجاوز به تصورشان نمی آمد و اگر هم فکری پیدا می شد که با تعلیمات اسکولاستیک مخالفت داشت، صاحب آن فکر ملمون و مکفر بود شکنجه و آزار می دید و به زندان می رفت یا اعدام می گردید.

نتیجه اینکه، در آن روزگار از مردمان منسوب به معرفت جماعتی بنا بر مصلحت و اغراض صنفی و شخصی، و گروهی از روی عقیده جاهلانه یا برسبیل تقلید بر آن بودند که علم و حکمت محدود و محصور است به آنچه قائدان قوم می آموزند و بیرون از آن تعلیمات مجهولی نیست که معلوم شود،

جمود در فکر متقدمین

یا اگر هست معلوم شدنی نیست . عقل بشر آنچه در توانائی او است دریافته و استادان فن آن معلومات را در تصانیف خود برای ما ودیعه گذاشته اند ، و تکلیف ما جز این نیست که علوم را از آن تصنیفها یا کتابهایی که آن ها را شرح و توضیح نماید فرا گیریم ، و از خود تصرفی ننمائیم و اگر قوه فکری داریم همواره مصروف ورزیدن همان افکار سازیم ، و هر جا مشکلی پیش آید رجوع کنیم به اینکه پیشینیان چه گفته اند ، و در میان دانشمندان گذشته کسانی که مطابعت و مسلمیت مخصوص داشتند ارسطو و «سن طماس» بودند ، چنانکه عادت برای این جاری شده بود که در مسائلی که محل اختلاف می شد هر گاه حجت قاطع می خواستند بیاورند می گفتند ، «استاد چنین گفته است .» (۱)

شك نیست که نتایجی که پیشینیان از مجاهدات علمی خود حاصل نموده ، و آراء و نظاری که اظهار کرده بودند و شمه ای از آن را در این کتاب باز نمودیم حیرت انگیز است .

و هنوز هم بنای علم و حکمت بر بنیادی است که آن بزرگواران پی افکنده اند ، و قدر و منزلت ایشان نزد ارباب بصیرت بهیچوجه کماست نشده ، بلکه روز افزون

بلندی مقام قدما

است . ولیکن اشتباه متأخرین در این بود که علم را تمام شده می دانستند ، غافل از اینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده و نمیشود ، بلکه بشر در هر درجه از فهم و فطانت باشد نسبت معلوماتش به مجهولات ، مانند

اشتباه متأخرین

قطره و دریا است . و انسان هر چه بیناتر شود به نادانی خود بیشتر پی می برد ، چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی به مجهولات دانست ، و منتهای شرافت کسانی که عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که ؛ ما را به نادانی ما آگاه تر سازند ، یا راهی برای کسب معرفت باز نمایند ، و بلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است که دریچه ای به جانب معرفت گشوده ، و راهی باز نموده اند ، و خود آن ها

هم مدعی وصول به علم تمام نبوده و حیثیت و اعتبار خود را در طلب وسلوک در راه کسب معرفت می‌دانستند ، و تکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را متقدمین گفته‌اند فراگیرند ، و آسوده باشند، بلکه آیندگان بایدراهی را که گذشتگان باز نموده بیمایند، و درهای بسته دیگر را که درس‌راه دارند بکشایند ، شاید روزی کاروان معرفت به سرمنزل مقصود رسد و علم بشر به اندازه‌ای که در طاقت او است به کمال نزدیک شود.

باری احوال اهل علم در اروپا در دوره معروف به «فرون وسطی، اجمالاً این بود که ، آراء و افکاری محدود و محصور ، صحیح و غلط از قدما دریافته ، و فکر ایشان در آن دایره تنگ را کد و جامد شده ، فرور و فرض و تعصب و آرایش‌های دیگر نیز بر جهل ایشان مزید گردیده، و این جمله مانع بود از این که علم و حکمت باز به سیر و سلوک در آید و مانند دوره های نهضت علمی قدیم در شاهراه نشو و ارتقاء قدم زند .

این کیفیت تا مائه هفدهم میلادی دوام داشت ، ولیکن چنان که در فصول پیش بیان کردیم در مائه چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم جسته جسته کسانی پیدا شدند که بالنسبه فکر مستقل داشتند ، و از **شروع به نهضت** جاده کوبیده اسکولاستیک منحرف شده به راههای دیگر افتادند ، و معلومات تازه به دست دادند ، ولیکن هر چند بعضی از ایشان مانند کپرنیک و کپلر و گالیله بواسطه اکتشافات علمی خود، دارای نام و مقام ارجمند گردیده ، و در ردیف مؤسسان علوم جدید و محرك های نهضت علمی اخیر قرار گرفته اند، با آن که خود سالک مسلک تازه بودند، راهنمای راه نونشده و انقلابی در افکار نینداخته ، و مخصوصاً در فلسفه که می‌توان آن را اساس علم و کلید در گنج معرفت گفت حجابی ندیده و روزنه‌ای باز نکرده بودند .

نخستین کسی که بزپیکر جهل «علم نامی. اسکولاستیک زخم کاری زد، فرنسیس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات او را

بیان کردیم ، اما در کار این دانشمندان با بلندی مقامی که دارد ،
نقصهائی بود . از این جهت که عنایت

نقصهای

خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت
و توجه با اهمیت روش استقراء و تجربه
و مشاهده او را از اعتنا به قوه تفکر

کار بیکن

بازداشت . علاوه بر این همت خود را مقصور به تخریب بنای پیشینیان
و منحرف ساختن اذهان از شیوه قدماء و التفات به اسلوب تازه گردانید ،
ولی خود به کشف جدید یا تأسیس فلسفه‌ای بدیع موفق نیامد .

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیاء
تجدید علم و حکمت برتر از بیکن می‌باشد و بلندی مرتبه او میان
اروپائیان محل اتفاق است ، و تقریباً هیچکس شبهه نمی‌کند ، که
در تاریخ معارف قرون اخیر می‌توان برای این دانشمند مقامی نظیر
بزرگترین حکمای سلف قائل شد .

نتایج و آثار وجود دکارت را می‌توان سه عنوان در آورد ،
نخست چگونگی سلوک و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار
کرده ، یعنی راه تازه‌ای که برای طلب علم باز نموده است . دوم ،
اکتشافاتی که در نتیجه سلوک در آن

آثار وجود

روش نصیب او شده و تکمیلاتی که در
علوم نموده ، و انقلابی که در ریاضیات و
طبیعیات آورده است . سوم ، آرائی که

دکارت

در فلسفه اولی اظهار داشته و حکمتی که تأسیس کرده است ، و اینک
ماهرسه فقره را به طور خلاصه و اجمال بیان خواهیم نمود .

۱- روش دکارت در تحصیل علم

دکارت در بخش نخستین از رساله گفتار اظهار می‌دارد که
از کودکی بتحصیل علم و ادب پرداخته ، و بانهایت شوق و ذوق آنچه
از علوم و فنون که در عصر او متداول
بود آموخته ، و در صف فضلا قرار گرفته ،
ولیکن چون درست تأمل نموده از آن
جمله چیزی که طبع او را قانع کند

پی بردن

به نادانی

بدستش نیامده ، و برخورداره است به این که آموخته ها همه یا غلط است یا بی حاصل ؛ و معلومات مکتسب ، گذشته از ریاضیات هیچیک یقینی و مبرهن نیست ، بلکه تخمینی و احتمالی است . و اعتقاد به آن ها مبنی بر حسن ظن و اعتماد به دیگران و پیشینیان است ، و آنچه هم مانند ریاضیات مبرهن و یقینی است چیز قابلی نیست و نتیجه ای از آن عاید نمی شود .

پس نخستین هنردکارت این بود ، که در زمان غرور جوانی با آنکه در ردیف دانشمندان واقع شد ، بی به نادانی خود برد و اذعان نمود و بیهودگی و ناقابلی و غلط و غیر یقینی بودن علم و حکمت عصر خود را دریافت ، و بر آن شد که به قوه شخصی خویش طلب علم نماید . به عبارت دیگر ، علم را از سر نو بسازد ، و رساله « گفتار » تقریباً سراسر بیان کوششی است که در این راه نموده است .

ضمناً برمی آید که دکارت برای کسب دانش روش مخصوصی

اختیار کرده ، و بهره ها از آن برده ، و معتقد است که انسان بر تحصیل علم یعنی ، فهم حقیقت خلقت و معلوم ساختن مجهولات ، توانائی دارد و افراد بشر چون همه انسانند ،

همه قوه تعقل را که وسیله کسب علم است
یکسان دارند ، ولیکن همه آن قوه را
یکسان بکار نمی برند ، چه روش راه بردن

عقل در وصول به دانش اهمیت بسیار دارد ، و آنها که به علم نمی رسند یا گمراه می شوند ، از آنست که از راه راست نمی روند یا از یک اسلوب و آئین پیروی ننموده بی رويه کاری کنند ، و بنا بر این اگر هم معلوماتی بدست آورند بر سبیل تصادف و غیر مرتبط به یکدیگر و بی بنیاد است . از این رو برمی آید که وسیله حتمی کسب علم ، روش صحیح است . و او این روش را پیدا کرده است .

پیشینیان و مخصوصاً اصحاب اسکولاستیک گذشته از اینکه علمشان منحصر در اخذ گفته های دیگران بود ، و تحصیل معرفت را عبارت از تعلم کتب می دانستند ، وسیله کسب علم را منطق ، یعنی فن

بی‌حاصلی منطق

برهان یافته بودند ، و حال آنکه قواعد منطق با همه درستی و استواری ، مجهولی را معلوم نمی‌کند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است . زیرا که برهان ، استخراج نتیجه است از مقدمات ، پس ، هرگاه مقدمات معلوم نباشد ، نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی ، معلومی نمی‌توان بدست آورد ، و اگر مقدمات درست در دست باشد ، نتیجه خود حاصل است . عقل سلیم انسان به فطرت خود قواعد منطقی را بکار می‌برد و به این همه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدماتی که در دست است غلط باشد ، نتیجه هم البته غلط خواهد بود ، و بجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد ، و از همین رو طالبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی می‌دانستند خطا بسیار کرده‌اند .

دکارت در بیان روش خود ، همچنین فرنیسیس بیکن در تأسیس ارغنون جدید ، عنوانشان این است ، که منطق تازه‌ای وضع کرده‌اند ، ولیکن نباید این مدعا را به این معنی گرفت که اصول ارغنون باطل شده ، زیرا که آن اصول علم به چگونگی استدلال و احتجاج و اقامه برهان است ، و بی عیب و نقص می‌باشد و باطل شدنی نیست ، چنانکه امروز هم چون می‌خواهند قواعد قیاس را بدست آورند ، بهمان اصول می‌گیرند ، ولیکن دانشمندان انگلیسی و حکیم فرانسوی کوشیده‌اند تا پدیدار سازند که منطق ارسطو وسیله کشف مجهولات نیست ، و اهمیتی را که اهل اسکولاستیک به آن می‌دادند ، نشاید که قسمت بزرگتر اوقات خود را در راه معرفت مصروف آن سازند ، بلکه باید دستور و اصولی بدست آورد که به آن وسیله کشف مجهولات میسر شود . دستور بیکن که پیش از این خلاصه کردیم ، تقریباً منحصر «به تجربه و مشاهده بود» روش دکارت بیشتر مبتنی است بر «کاربردن قوه فکر و نظر» در واقع این دو دستور مکمل یکدیگر می‌باشند و با هم منافات ندارند ، و محققان مغرب زمین در ظرف سیصد سال گذشته به آن اصول و قواعد گرویدند ، و رسیدند به آنجا که



از آنجا که دکارت علم را فقط به معلوماتی اطلاق می‌کند که کاملاً مبرهن و یقینی بوده، و جای شك و شبهه نسبت به آنها در ذهن باقی نباشد (۲) ریاضیات را نمونه و فرد کامل علم می‌داند، و معتقد است که،

**درستی روش
ریاضیات**

برای کشف مجهولات باید بهمان راهی که ریاضیون پیش می‌روند، کار کرد، و به ملاحظه اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست، پس همچنانکه عقل انسان یکی است؛ علم هم یکی بیش نیست. یعنی، علوم مختلف همه بهم مربوط و از سنخ واحدند، و شخص عالم باید جامع همه باشد و می‌تواند باشد، و بنابر اینکه علم در واقع یکی است، پس راه کسب آن هم یکی است. یعنی همان روش ریاضی. و باین مناسبت دکارت

علم یکی است

تأسیس علم واحد، یعنی علم کل را در نظر داشت و به دلیل مذکور آن را بعضی اوقات «ریاضیات عمومی» (۳) خوانده است. ولی فرض از این عنوان آن نیست که علم را منحصر به ریاضیات کند، بلکه این منظور را دارد

**ریاضیات عمومی و
علم کل**

(۱) منطق در نزد اروپائیان امروز بر دو قسم است، نخست همان منطق ارسطو است که حشو و زوائد آن را حذف کرده و ساده و مختصر نموده‌اند، و منطق «صوری» نامیده‌اند (Logique formelle) دیگر روش و قواعد و اصولی که برای کسب علوم از زمان بیکن و دکارت به دست آمده و تکمیل شده و اهمیت آن در نزد اروپائیان بیش از منطق ارسطو است، و آن را منطق «عملی» یا «علم بطریق عملی» می‌خوانند. (Méthodologie)

(۲) از اینقرار تاریخ و سیاسیات و اجتماعات در نظر دکارت علم نیستند و مورد توجه او نمی‌باشند در واقع همان ریاضیات و طبیعیات و الهیات را علم می‌داند.

Mathématique universelle (۳)

که همه علوم را به اصول ریاضی باید دنبال کرد، یا به عبارت دیگر موضوعات علمی اموری است از هر قبیل که با اصول ریاضی در آید و نسبت به آنها ترتیب و اندازه ملحوظ شود، یعنی پس و پیش و کم و بیش داشته باشد. بعبارت دیگر، تا زمان دکارت هر چه در امور طبیعی تحقیق می کردند، همه گفتگو در کیفیت و چگونگی عوارض وجود بود، دکارت بنا بر این گذاشت که، در آن امور هم تحقیق از کمیت و اندازه بشود، و باین اعتبار است که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی می شود و علم کل یا وحدت علم صورت می پذیرد، و از زمان دکارت به بعد آن روش در علوم طبیعی باقی مانده، و این قره انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده، و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت می باشد. کسانی که به علوم طبیعی جدید آشنا هستند، این نکته را باسانی در می یابند.

در اسلوب عملیات ریاضی، دکارت طریقه تحلیل را پسندیده است که پیشینیان در هندسه به کار می بردند و متأخرین در حساب نیز معمول ساختند؛ و جبر و مقابله نامیدند. و آن چنان است، که چون درستی قضیه را

شیوه تحلیل

بخواهند اثبات کنند، در آغاز آن را ثابت فرض می نمایند و نتایجی را که از آن گرفته می شود به نظر می آورند، و دم به دم از یک نتیجه به نتیجه دیگر پیش می روند، پس اگر نتیجه آخری درست آمد، حکم می کنند که قضیه ثابت است، و همچنین هر گاه بخواهند قضیه را حل کنند و مجهولی را معلوم سازند، نخست آن را حل شده می انگارند، و نتیجه را ملاحظه می کنند و کم کم پیش می روند تا به معلوم برسند، پس اگر آن درست بود مسئله حل شده است، به عبارت دیگر شیوه تحلیل آنست که قضیه پیچیده مشکل را برگردانند به قضیه ساده تر و آسان تر و در این روش مداومت کنند تا برسند به قضیه ای که بکلی روشن و معلوم باشد، و مسئله را حل نماید، و اگر به ریاضیات آشنا باشید، این اشاره را به خوبی درک فرموده و بر خواهید خورد به—

ایتکه جبر و مقابله بر همین بنیاد گذاشته شده است.

دکارت پیش از نوشتن رساله گفتار می خواسته است روش خود را

در رساله خاصی موسوم به «قواعد ادراک عقل» (۱) در ضمن سی و شش قاعده بیان کند، و مقداری از آن را نگاشته که
هم اکنون مورد استفاده می باشد، ولیکن
بعد از آن منصرف شده و معتقد گردیده
است که آن روش تعلیم کردنی نیست، و

قواعد روش دکارت

تنها به عمل و ورزش ذهن باید آموخته شود، پس در بخش دوم رساله
«گفتار» اصول و اساس روش خود را به چهار قاعده در آورده که
بسیار مجمل است و بی شرح و بیان به درستی مفهوم نمی شود.

قاعده نخستین آنست که: «هیچ چیز را حقیقت ندانم، مگر
اینکه بر من بدیهی باشد. و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن
و تمایل بپرهیزم، و نپذیرم مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد
که هیچگونه شك و شبهه در آن نماند.»

این قاعده چندین نکته را متضمن است، نخست اینکه: به رأی
دیگران نباید اعتماد کرد، و هیچ گفته ای را نباید حجت دانست، و
هر مطلب را باید به عقل خود سنجید.

استقلال فکر

امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی
و آغاز عصر جدید را در نظر ندارد، این سخن را مبتذل می پندارد،
ولیکن باید بیاد آورد که بهمین حرف ریشه اسکولاستیک کننده شده و
عقل نوع بشر آزاد گردیده است.

نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها در مقابل اشخاصی
که آرا و احکامشان حجت شده کافی نیست، بلکه هر کس در جستجوی
معرفت از خود نیز باید بترسد، یعنی: مراقب باشد که عقلش اسیر
نفس نشود، زیرا که سبق ذهن و تمایل
و هواهای نفسانی غالباً عقل را در رد و

عدم تمایل

قبول به خطا می اندازد و مانع میشود که مطالب را به درستی بسنجد.
و در آن صورت از روی شتابزدگی به نفی و اثبات می پردازد و به
کمراهی می رود.

اما نکته اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آن را

می‌داند که در نزد عقل بدیهی باشد ، و در این مقام اصطلاحی اختیار کرده است که می‌توان آن را «وجدان» یا «کشف» یا «شهود» (۱) گفت و می‌گوید ، معلوم را عقل باید به شهود دریابد علم (ضروری) یعنی ، همچنانکه چشم چیزها را می‌بیند، عقل هم معلومات را وجدان نماید ، و آنچه در عالم معتبر است «شهود عقل» است نه «ادراک حسی و وهمی» زیرا که حس خطا می‌کند ، اما آنچه عقل به شهود دریافت و برای او بدیهی شد. یعنی درست است . و وجدان امری است فطری و طبیعی که بی احتیاج به تفکر و استدلال درک حقایق می‌نماید چنانکه عقل هر کس به شهود و وجدان بالبداهه حکم به وجود خویش می‌کند، یا ادراک می‌نماید که مثلث سه زاویه دارد ، و کره بیش از یک سطح ندارد ، و دو چیز مساوی به یک چیز ، متساوی هستند .

اموری که عقل آنها را به بداهت و شهود و وجدان درمی‌یابد «بساطه» (۲) اند یعنی ، اموری که بسیار ساده و روشن و متمایز باشند (اولیات) و ذهن بتواند از آنها امور روشن‌تر و متمایز تر استخراج کند، مانند ، شکل و حرکت و ابعاد، یعنی عرض و طول و عمق (مثالها از امور مادی صرف)

امور بسیطه

و دانائی و نادانائی و یقین و شک (امور عقلی صرف) و وجود و مدت و وحدت (از امور مشترك میان مادی و عقلی) و غیر آنها، و ادراک عقل نسبت به این قبیل امور یقینی و درست است ، و خطا برای ذهن دست نمی‌دهد مگر هنگامی که می‌خواهد به نفی یا اثبات حکمی و تصدیقی بکند ، که در آن صورت سبق ذهن و تمایل و شتابزدگی مایه گمراهی می‌شود ، زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی و بنا بر این احوال اخلاقی در آن مدخلیت دارد ، و اختیار را کاملاً به عقل و انمی‌گذارد. در اینجا مشکلی پیش می‌آید ، که اگر علم را منحصر به اولیات و معلومات بدیهی و علوم متعارفه کنیم (یا طبایع بسیط و امور مطلق) که انسان نسبت به آنها علم بیواسطه دارد ، و به شهود و وجدان

(۱) Intuition (۲) گاهی اوقات هم بساطه را امور مطلق می‌خوانند (Les absolus) و مرکبات را امور نسبی (Les relatifs)

درمی یابد در آن صورت دائره معرفت ما بسیار محدود خواهد بود ،
فیرا بساطت در جنب مرکبات ، و امور مطلق در جنب امور نسبی ، بسیار
محدودند و اگر بنا بر این باشد ، مجهولات را چگونه معلوم خواهیم
کرد؟ و علوم چگونه خواهیم ساخت ؟

حل این مشکل از قاعده دوم شروع می شود که می گوید ، «هر يك

از مشکلاتی که به مطالعه در آورم تا

می توانم و به اندازه ای که برای تسهیل

قاعده تحلیل

حل آن لازم است تقسیم به اجزاء نمایم. » و این همان «عمل تحلیل» (۱)

است که پیش بیان کردیم . به عبارت دیگر ، چون مجهول البته امری

مرکب و مفید است پس برای معلوم کردنش آن را به قدری تجزیه

کنیم تا به جزء بسیط ساده که معلوم است برسیم و گره را بکشائیم.

پس ز آنکه مبادی و اجزاء بسیط يك مسئله مرکب را استخراج

نمودیم ، میرویم بر سر این مسئله مبتلا به های ما چگونه از آن مبادی

و بساطت مرکب شده است ، و به این روش حقیقت مسئله مکشوف خواهد

شد ، یعنی ، پس از تجزیه و تحلیل به

قاعده ترکیب

«ترکیب» (۲) می پردازیم و این عمل

همانست که در قاعده سوم به این عبارت ادا کرده است که ، «افکار

خوش را به ترتیب جاری سازم ، و از ساده ترین چیزها که علم به

آنها آسان باشد آغاز کرده ، کم کم به معرفت مرکبات برسیم ، و حتی

برای اموری که ظمناً تقدم و تاخر ندارد ترتب فرض کنم .»

در این قسمت نکته ای را که مخصوصاً سفارش می کند ، رعایت

ترتیب است در سیر دادن ذهن ، از امر بسیط معلوم به امر مرکب

مجهول ، یعنی ، از بسیط مطلق باید رفت به بسیط نسبی ، که فی الجمله

مرکب باشد ، و از نسبی به نسبی تر و بر

رعایت ترکیب

همین قیاس تا برسیم به مرکب تام که

مجهول و مطلوب است ، و اگر غیر از این کنند چنانست که از پای عمارت

بنیوانند بنیوان وسیله نردبان به فراز بام روند .

synthése (۲)

Analyse (۱)

این عمل را دکارت «استنتاج» (۱) نامیده و آن را وسیله رسیدن به علم مرکبات دانسته و تصریح کرده است که انسان تنها دو

راه برای حصول یقین دارد؛ نخست شهود

استنتاج مرکبات

یا وجدان نسبت به بسائط مطلق ، و قضایائی که نزدیک به آنها باشد ، دوم ، استنتاج نسبت به امور و قضایای مرکب بعید ، و به این وسیله دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل شود ، یعنی نخست اجزای بسیط استخراج شده باشد ، سپس از آن بسائط به ترتیب و تدریج قضایای مرکب بعید را استنتاج نمایند ، چنانکه حلقه زنجیر را یکان یکان به شهود و عیان می توان دید و پیوستگی یکی را به دیگری سنجید ، و در این صورت نسبت به سراسر زنجیر و پیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود ، اگر چه در یک نظر شخص نتواند پیوستگی همه حلقه ها را به یکدیگر مشاهده نماید . بالاخره کمال و تمامیت حصول نتیجه به آنست که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب جمیع مراحل امر را ببینایند و استقفا به عمل آورند ؛ و گرنه رشته استنتاج گسیخته می شود و چنانکه در زنجیر اگر یک حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود ؛ در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل ماند و در مرحله ای از مراحل طفره واقع شد ، مطلوب از دست می رود و نتیجه عاید نمی گردد ، و این تکمیل مرام را در قاعده چهارم نموده که گفته است ؛ «در هر مقام شماره (۲) امور و استقفا را چنان کامل نمایم و بازدید مسائل را به اندازه ای کلی سازم

قاعده استقفا

که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است . »

بیان فوق در قواعد طریقه دکارت سر رشته مطلب را به دست خوانندگان می دهد ، و هر گاه بخواهند بیشتر به حقیقت برسند باید کلیه مصنفات و نوشته های آن دانشمند را مطالعه فرمایند ، و یک

(۱) **Déduction** امروز این لفظ را به معنی قیاس منطقی

استعمال می کنند ، که با مراد دکارت متفاوت است و ما برای احتراز از اشتباه استنتاج ترجمه کردیم . (۲) **Enumération** که آن را

استقراء (**induction**) هم نامیده است ولیکن نه این استقراء و نه استنتاج به اصطلاح عامه حکما استعمال نشده و نباید اشتباه کرد .

اندازه‌آشنائی به علوم ریاضی هم ضرورت دارد .

در روش دکارت نقصهائی هم دیده می‌شود و خرده‌ها بر او گرفته‌اند که از این پس به آنها اشاره خواهیم کرد، ولیکن شك نیست که به واسطهٔ این روش دکارت دروازهٔ بزرگی برای علم گشوده و دانش‌طلبان را رهبری به سزا نموده است ، مخصوصاً از دو جهت ؛ یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیلهٔ کشف معلومات نیست ، و برای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است . دیگر اصرار و تأکید که همواره داشته است به اینکه هر کس باید خود به حقیقت برخورد و اکتفا به اخذ وضبط‌گفته‌های دیگران نکند ، و به تکرار عبارات قالبی که زبان می‌گوید ودل نمی‌فهمد قانع نشود که آن شیوه ثمری ندارد، جز اینکه عقل را در چهارچوب خشک گذاشته و از کار بازمی‌دارد، و معرفت بافی آنان که پیرو این راهند مانند شعر گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند و می‌خواهند از روی قواعد عروض و بیان و بدیع شاعری کنند و تصریح می‌کند، اگر کسی تمام قضایا و مسائل علم ریاضی را بی‌آموزد در صورتی که خود سررشتهٔ حل مسائل را به دست نیاورده باشد ، ریاضی‌دان نخواهد بود و نیز اگر همهٔ تحقیقات افلاطون و ارسطو را فراگیرد ، مادام که خود متصرف در تشخیص حقایق نشده «نه محقق بودنه دانشمند».

۴- اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازهٔ خود گرفته است

از آنچه گفتیم روشن شد که ، قرینهٔ دکارت قرینهٔ ریاضی بوده و در این رشته استعداد مخصوص داشته است و بهترین آثار علمی او که کهنه و متروک نشده همان تعمیم روش ریاضی است در طبیعیات ، و ترقیاتی که به خود علوم ریاضی داده است .

توضیح آن که در زمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً در سمت حساب و هندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند، با بعضی تصرفات و تکمیلاتی که فضلی دورهٔ اسلامی در آن به عمل آورده و باره‌ای ترقیاتی که در مائهٔ شانزدهم میلادی به دستیاری اشخاصی که

بعضی از ایشان را پیش از این نام برده ایم (۱) حاصل شده بود، روی-
 همرفته می توان گفت : در حساب و هندسه نسبت به آنچه اقلیدس و
 استادان دیگر یونانی به یادگار گذاشته بودند ابداعی نشده و انقلابی
 روی ننموده بود .

دکارت در دنباله روش علمی خود که مبنی بر تحلیل هندسی قدما
 وجبر و مقابله متاخرین بود کامیاب شد ؛ که باب جدید در ریاضیات
 باز کند ، و علمی را که امروز موسوم به

اختراع هندسه

تحلیلی

«هندسه تحلیلی» (۲) است اختراع نمود،
 و این فخره یکی از مسراحل مهم ترقی
 ریاضیات و تقریباً دارای همان اهمیت
 اکتشافات فیثاغورس و ارشمیدس می باشد .

کسانی که به علوم ریاضی آشنا هستند می دانند که اساس هندسه
 تحلیلی بر اینست که مسائل هندسی را از راه جبر و مقابله حل نمایند،
 یعنی : به جای آنکه خطوط و اشکال بسازند و قوای ذهن را مصروف
 تخیل و تفکر در آنها کنند ، دستورها (۳) و معادلات جبری را بجای
 آنها قرار داده و به عملیات جبری مسائل هندسی را حل، و مجهولات
 را معلوم ، و قضایا را اثبات نمایند . بواسطه این اختراع ، دکارت
 اشکال را که از مقوله «کیف» اند به مقادیر تبدیل کرده است که از
 مقوله «کم» می باشند، و از طرف دیگر ترتیبی اختیار کرده که نسبت
 و تناسب و مقادیر و عملیاتی که در آنها می شود به خطوط نمودار
 گردد ، یعنی : کم منفصل به کم متصل نموده شود ، و این جمله مایه
 آسانی بسیار شده و به علمای ریاضی بر کشف و حل مسائل قدرتی
 تمام بخشیده ، و کلید اختراع شعب دیگر از علوم ریاضی گردیده
 است مانند حساب «فاضله و جامعه» (۴) که «لایبنیتس» (۵) و «نیوتن»
 (۶) آن را اختراع نموده و وسعت دامنه ریاضی را به پهنای فلک

(۱) رجوع کنید به صفحه ۱۰۶ و ۱۰۷

(۲) Formules Géométrie analytique (۳)

Calcul différentiel et intégral (۴)

Newton (۶) Leibniz (۵)

رسانیده اند .

هندسة تحلیلی اختراعی دکارت اگر چه به يك اعتبار تکمیل و تسهیل هندسه است ؛ به اعتبار دیگر ؛ می توان آن را تکمیل جبر و مقابله دانست ، ولیکن گذشته از این اختراع در اصل جبر و مقابله هم دکارت تصرفات و تکمیلاتی نموده است، مانند: آسان کردن حل معادلات درجه سوم و

تکمیل جبر و مقابله

چهارم ، و مخصوصاً ترتیب استعمال حروف و علامات به -رای نمودن مقادیر و عملیاتی که در آنها باید واقع شود ، چنانکه بنا بر این گذاشته بود که معلومات را به حروف کوچک و مجهولات را بحروف بزرگ (۱) بنماید (امروز معلومات را بحروف اول الفباء و مجهولات را به حروف آخر می نمایند) و اینکه اکنون معمول است، قوای اعداد را به رقمهای کوچک مینمایند که بالای عدد و طرف راست گذاشته می شود و به فرانسه « اکسپوزان » ، (۲) می گویند و ما نماینده می خوانیم ، از ابداعات دکارت است . و کسانی که از رموز علوم ریاضی آگاه اند اهمیت این اختراعات را می دانند و متوجه هستند که چه اندازه کار را آسان کرده است .

از بیاناتی که کردیم برای خوانندگان تصور اجمالی از هنرمندی دکارت و نظر بلند او در ریاضیات حاصل می شود ، و بیش ازین در این مبحث سخن را دراز نمی کنیم ، کسانی که به ریاضیات آشنا هستند مطلب را در می یابند ، و اگر آشنا نباشند درازی سخن ما جز ملالت خاطر ثمری نخواهد بخشید .

اما در طبیعیات آرا و افکار دکارت بیشتر جنبه فلسفی دارد ، و مناسب تر آنست که در ضمن بیان فلسفه او مذکور شود . و همین اکتشافات او در مبحث نور و مناظر و مرایا دارای برجستگی مخصوص است ، و تحقیقاتی که در انعکاس و انکسار نور و چگونگی ابصار و بیان حدوث قوس

اکتشافات در طبیعیات

Exposant (۲) Lettres majuscules et minuscules (۱)

و قزح و قواعد تراش و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دوربین و مانند آنها - نموده ، در ترقی علوم طبیعی و خالت تام داشته است ، و آنچه از آن تحقیقات درست تر است راجع به انکسار نور است در عبور اجسام مختلف. و هم اکنون قاعده‌ای که دکارت در این خصوص کشف کرده به اعتبار خود باقی است (قاعده نسبت جیب زاویه تابش و انکسار) و تحقیقات فوق را هم آن دانشمند بنا بر همان قوه ریاضی و بر طبق روش مخصوص خود به عمل آورده است .

با وجود استمداد فوق الماده دکارت در حل مسائل ریاضی و اعتقادی که به استواری و درستی ریاضیات داشته است این فن را معتقد قرار نداده و فقط راه وصول به علم دانسته است و پس از ابتدائی که در هجر و مقابله و هندسه نموده و تحقیقاتی که در مناظر و مرایا بهم عمل آورده و قسمت مهم آنها را در نخستین تصنیف معروف خود و گنه مصدر به رساله گفتار می باشد ثبت کرده است ، ریاضیات را رها نموده و به تحقیقات دیگر پرداخته است زیرا برخلاف پیشینیان که از علم فایده دنیوی نمی خواستند ، دکارت نیز مانند بیکن معتقد بوده است که باید از علم برای بهبودی زندگانی

استفاده از علم
برای کار دنیا
نوع بشر استفاده کرد و خصوصاً به علم
طب امیدواری بسیاری داشته است که
به آن واسطه موجبات تندرستی و دزازی

سرم فراهم نمود و به این منظور در سالهای آخر زندگانی بیشتر به تشریح بدن و چگونگی اعمال و وظائف اعضا مشغول بود و در این مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار به او چندان امان نداد که آنها را تکمیل کند و کوشش دیگران خواه از معاصرین دکارت یا متأخرین چنان بر نتایج افکار او برتری یافته است که در اینجا حاجت به بیان تحقیقات او نداریم ، هر چند در ضمن فلسفه دکارت در کلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد .

۳- فلسفه دکارت در الهیات و طبیعیات

کامیابی که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده و به اجمال بیان کردیم همه در روزگار جوانی و از سن بیست تا سی و سه داده

بود ولیکن چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم همت بلند او به آن نتایج قانع نمی‌شد و همواره در فکر تأسیس فلسفه و حکمتی بدیع و به عبارت دیگر : علم کل بود ، زیرا او نیز مانند قنما نظر داشت به این که حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد ، چنان که در بعضی از نوشته‌های خود می‌گوید فلسفه یعنی خردمندی ، و خردمندی گذشته از حزم و عقل عبارتست : از معرفت کل آنچه انسان می‌تواند بداند ، خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد خواه برای حفظ تندرستی ، یا اختراع فنون و در

حکمت چیست

جای دیگر می‌گوید : فلسفه حقیقی جزء اولش مابعد الطبیعه است ، و جزء دومش طبیعی بنا بر این : فلسفه درختی است که ریشه اش مابعد الطبیعه و تنه اش طبیعی است ، و شاخه هائی که از این تنه برمی‌آید علوم دیگر می‌باشند که عمده آن ها «طب» و «اخلاق» و «علم الحیل» (۱) است و نظر بهمین عقیده برخلاف ارسطو و پیروان او که از طبیعت ابتدا کرده به مابعد الطبیعه منتهی می‌شدند ، دکارت در فلسفه از مابعد الطبیعه آغاز کرده به طبیعت می‌رسد به عبارت دیگر ؛ آن ها از ظاهر به باطن پی می‌بردند ، دکارت از باطن پی به ظاهر برده است .

این مرد هوشمند متوجه بوده است که در عنفوان جوانی شخصی هر اندازه با قریحه و استعداد باشد ، برای تأسیس حکمت آماده نیست بنا بر این پس از یافتن روش علمی و اکتشافاتی که در علوم نمود ، چند سالی باز بسیر آفاق و انفس پرداخته و در کار جهان تجربه حاصل کرد ، و یک چند در هلند گوشه انزوا گرفت ؛ آنگاه بنای نوشتن و تصنیف و چاپ و نشر معلومات و مباحثه قلمی با فضیله عصر خود گذاشت ، فلسفه او از مجموع آن تصانیف و نوشته باید استنباط شود . بنا بر آنچه پیش گفتیم ؛ تحقیقات ، فلسفی دکارت شامل دو قسمت است مابعد الطبیعه (الهیات) و طبیعت . آنچه راجع به مابعد الطبیعه

ما بعداً لطبیعه و طبیعت

است در بخش چهارم «گفتاره» و رساله
«تفکرات» و بخش اول رساله «اصول
فلسفه» بیان کرده است، و تحقیقات
راجع به طبیعت را در رساله های چند

قید نموده، و ما حصل آن ها را در بخش دوم و سوم و چهارم رساله
«اصول فلسفه» مندرج ساخته است.

الهیات

دکارت همچنان که در روش کسب علم، جاده کوبیده پیشینیان را
رها کرده، راه تازه در پیش گرفت، نسبت بخود علم نیز همین شیوه
را اختیار کرد. یعنی، آنچه را از پدر و مادر و مردم و استاد و معلم
و کتاب آموخته بود، نیست انگاشت؛ بساط کهنه را برچید، و طرح
نو در انداخت، پس بنا بر این گذاشت، که جمیع محسوسات و معقولات
و منقولات را که در خزینه خاطر دارد، مورد شک و تردید قرار دهد
نه به قصد این که مشرب شکاکن اختیار کند که علم را برای انسان

شک دستوری

غیر ممکن می دانند؛ بلکه باین نیت
که به قوه تعقل و تفحص شخصی خویش

اساسی در علم بدست بیاورد، و مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی
نیست. به عبارت دیگری، شک را راه وصول به یقین قرار داد، و
از این رو آن را «شک دستوری» (۱) یعنی «مصلحتی» خوانده
است، و گاهی هم «شک افراطی» (۲) می گوید تا آشکار باشد که
عمداً شک را به درجه افراط و مبالغه رسانیده است. و موجبات شک
و تردید در معتقدات را چنین بیان می کند؛ که بمحسوسات اعتبار
نیست، زیرا حس خطا بسیار می کند، و چون در خواب شخص بهیچوجه
شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد، و حال آنکه یقیناً باطل است،
پس؛ از کجا میتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه
بی اعتبار نیست؟ و آیا یقین است که من خود موجودم و دارای جسم
و جانم؛ و چگونه می توان دانست که مشیت خداوند بر این قرار نگرفته

Doute hyperbolique (۲) Doute méthodique (۱)

که من درخطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است؟ و حتی یقین من باینکه دو سه پنج می شود شاید از شبهاتی باشد که شیطان به من القا کرده است، و بنا بر این کلیه افکار من باطل باشد، پس، فعلا تکلیف من آنست که در همه چیز شك داشته باشم، و هیچ امری از امور را یقینی ندانم.

چون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد و هیچ معلومی نماند، که محل اتکاء بوده و مشکوک نباشد، متوجه شدم که هر چه را شك کنم این فقره را نمی توانم شك کنم که شك می کنم. چون شك میکنم پس فکردارم، و می اندیشم پس کسی هستم که می اندیشم، پس، نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمدم اینست که «می اندیشم پس هستم» این عبارت که «می اندیشم پس هستم»، یا «فکر دارم پس وجود دارم» (۱) در

می اندیشم

پس هستم

تاریخ فلسفه اروپا باقی مانده، و معروفترین یادگار دکارت است. فضیلتی معاصر او خرده گیری کرده و گفته اند با آنکه به برهان قیاس پشت پا زده بودی، در اساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی، به این قسم «هر چه می اندیشد وجود دارد، و من می اندیشم پس وجود دارم» و لازمه این استدلال آنست که پیش از تصدیق بر وجود خود، دو مقدمه دیگر یعنی صغری و کبری سابق الذکر را تصدیق کرده باشی، پس شك دستوری خراب شد و اساس فلسفه باز با اصول منطقی برگشت، آنهم ناقص، زیرا که کبرای قیاس خود را ثابت ننمودی، اما دکارت جواب گفته است، که این اصل که «اندیشه دارم پس وجود دارم» از ترتیب قضایای صغری و کبری بدست من نیامده، بلکه بوجدان و بداهت دریافته ام، و از روش خود به در نشده ام که تنها معلومات ساده بسیط را که صرف به وجدان ادراک کنم و در نظرم بدیهی باشد مورد قبول قرار دهم.

Je Pense donc je suis (۱)

دکارت می گوید، پس از آنکه به هستی خویش مطمئن شدم ، توجه کردم به اینکه چه هستم ، و دیدم هیچ حقیقتی را درباره خود نمی توانم به یقین قائل باشم . جز فکر داشتن ، زیرا تا فکر دارم می توانم خود را موجود بدانم ، و اگر **ماهیت نفس** فکر (شعور) ازمن زائل شود ، دلیلی

بر وجود داشتنم نخواهد بود، و چون وجودم (یعنی وجود نفس یا ذهنم) فقط مبتنی بر فکر داشتن است، و اثبات این وجود در حالی میسر شد که هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده ، پس : اثبات وجود نفس محتاج به اثبات بدن و مکان و لوازم دیگر نیست ، پس : حقیقت و ماهیت من (یعنی نفس من) جز فکر چیزی نیست . و از کلمات دکارت برمی آید که مرادش از فکر همه احوال و متعلقات نفس است ، از حس و خیال و شعور و تعقل و مهر و کین و اراده و تصور و تصدیق و غیر آنها ، می گوید : هر گاه کسی مدعی شود که مدرکات محسوس و مخیل یقینی تر از علم به وجود نفس ، یا ذهن است، گوئیم ، چغین نیست ، زیرا محسوسات و مخیلات را هم ذهن درک ، می کند و بخواه حقیقت داشته باشند یا تخیل صرف باشند ، دلیل بر وجود ذهن یا نفس که آنها را درک یا تخیل می کند می باشند و در این خصوص شبهه نمی توان کرد .

پس از اثبات وجود نفس و متعلقات آن : نخستین حقیقتی که دکارت خود را بر اثبات آن توانا دیده ، وجود صانع است . ولیکن **مایه یقین** مقدمتاً می گوید ، در ضمن این تحقیقات يك اصل هم بر من مسلم شد و آن اینست که، هر چه را عقل روشن و متمایز دریابد حق است ، چنانکه

یقین من به وجود نفس از این جهت میسر شد که آن را روشن و متمایز دریافتم، و این حکم برای تحصیل علم در دست من قاعده ای کلی است. و این در واقع عبارت دیگری است از همان قاعده نخستین از قواعد چهار گانه روش تحصیل علم که پیش از این بیان کرده ایم .

مقدمه دیگر اینکه ، به جز نفس آنچه من ادراک می کنم ، جز

احوال نفس یعنی آنچه بر ضمیرم می‌گذرد چیزی نیست ، و آن یا ارادیات است یا انفعالات ، یا تصدیق یا تصور. نسبت به ارادیات و انفعالات راست و دروغ و خطا و صواب

احوال نفس

مورد ندارد و فقط می‌توان نیکی و بدی درباره آنها قائل شد. به تصدیقات هم اعتمادی نیست ، زیرا بسیار دیده‌ایم که در آنها خطا واقع می‌شود. پس این سه قسم از ذهنیات را کنار می‌گذاریم و تصورات را به نظر می‌گیریم، یعنی معانی و مفهوماتی که در ذهن ما است ، و می‌بینیم آن معانی سه قسم ممکن است باشند: نخست «فطریات» (۱) یعنی صورتی که همراه فکرند ، یا تحولات فکر، یا قاعده تعقل می‌باشند. دوم «مجمولات» (۲) یعنی صورتی که قوه متخیله در ذهن می‌سازد. سوم «خارجیات» (۳) یعنی آنچه به وسیله حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن می‌شود تصورات مجمول را چون متخیله می‌سازد، می‌دانیم که البته معتبر نیستند. مفهوماتی هم که از خارج دارند، اگر هم

تصورات سه قسم است

داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد ، چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما هست، مسلماً با حقیقت موافقت ندارد ، زیرا به قواعد نجومی می‌دانیم خورشید چندین هزار برابر کره زمین است ، و حال آنکه صورتش در ذهن ما به اندازه يك كف دست هم نیست .

در هر حال چون مسلم است که هیچ امر حادثی بی علت نمی‌شود و نیز بدیهی است که حقیقت علت کمتر از حقیقت معلول نتواند بود، و همچنین کامل از ناقص بر نمی‌آید و قائم به او نمی‌تواند باشد ؛ بلکه منشأ و مقوم هر امری اگر از او کاملتر نباشد لا اقل به کمال او باید باشد ، پس ، معانی و صورتی

تصورات معلولند نه علت

(۱) *Idées innées* به عبارت دیگر ، تصورات ناشی از عقل که ذاتی انسان است. (۲) *Idées factices* که می‌توان آن را تصورات خیالی نامید (۳) *Idées adventices* یا تصورات حسی

که در ذهن من است ، یا باید مخلوق ذهن من ، یعنی ناشی از وجود خودم باشد ، یا حقیقتی خارجی آن را در ذهن من ایجاد کرده باشد ، و آن علت خارجی هم لااقل به اندازه ذهن یعنی نفس من دارای حقیقت و کمال باشد .

حال چون صور موجود در ذهن خود را از مد نظر می گذرانم ، می بینم بعضی اصلا روشن و متمایز نیستند ، تا بتوانم آنها را حق بدانم ، مانند گرمی و سردی و روشنائی و تاریکی و امثال آن ، زیرا که مثلا نمی دانم آیا سردی عدم گرمی است ، یا گرمی عدم سردی است ، یا هر دو حقیقت دارند . و شاید هیچکدام حقیقت ندارند پس ، اگر حقیقت ندارند منشأ حقیقی هم ندارند ، یعنی ، جنبه نقص و عدمی ذات من منشأ آنها است ، و اگر حقیقتی دارند ، چنان ضعیف است که ذات خود من از آنها قوی تر است ، و ممکن است منشأ آنها باشد ، و اما تصورات دیگر که در ذهن من است مانند : جسم و مدت و عدد و غیر آن ، که روشن و متمایز و بنا بر این باید آنها را حق بدانم . باز نمی توانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند ، زیرا مثلا در خصوص جسم هر چند اودارای ابعاد است ، و نفس من ابعاد ندارد ، و بنا بر این با هم متباین اند ، اما هر دو جوهرند ، و جوهر جسمانی برتر و قویتر از نفس من نیست ، پس تصور جسم و احوال او ممکن است ناشی از نفس خود من و بسته به او باشد . تصور مدت را هم می توانم مخلوق ذهن خود بدانم ، زیرا وجود خود را در حال حاضر می بینم و به یاد دارم که پیش از این هم موجود بودم ، و نیز چون افکار و احوال مختلف یعنی متعدد در نفس خود می بینم تصور عدد در ذهنم ایجاد می شود ، حاصل اینکه هیچیک از صور ذهنی خود را نمی یابم که مجبور باشم برای او منشأ و علت خارجی حقیقی قائل شوم .

باقی می ماند يك امر و بس ، و آن تصویری است که از خداوند در ذهن دارم ، یعنی ، ذات نامتناهی و جاوید و بی تغییر و مستقل و همه دان و همه توان ، که خود من و هر چیز

برهان اول
بر وجود صانع

دیگری که موجود باشد معلول و مخلوق او است . این تصور را حق اینست که نمی توانم از خود ناشی بدانم ، زیرا من وجودی محدود و

متناهی هستم ، پس ، نمی توانم تصورات نامحدود و نامتناهی را ایجاد کنم . زیرا که حقیقت ذات نامتناهی قوی تر از حقیقت ذات محدود است ، و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجود نامتناهی ایجاد شده باشد ، و اگر بحث کنند که آن تصویرم مانند تصور سردی و تاریکی امر عدمی است ، و ممکن است مخلوق ذهن باشد ، جواب می گویم ، چنین نیست ذات نامتناهی یعنی کمال مطلق ، و کمال امر عدمی نیست ، و من شك دارم و شك داشتن از نادانی است ، و خواهش دارم ، و خواهش داشتن از نیازمندی است . پس ، من ناقصم و از نقصی به کمال نمی توان برد ، بلکه به سبب تصور کمال که در ذهن من هست به نقص خود برخورد و طالب کمال شده ام ، و نیز کمال از تصورات معمول نیست ، زیرا نمی توانم آن را متبذل و کم و بیش کنم ، از خارج هم به ذهن نیامده ، زیرا که از محسوسات نیست . بنابراین از تصورات فطری است و چون بی علت نمی تواند باشد پس موجزش همان ذات کامل نامتناهی خواهد بود .

و نیز فکر می کنم که آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است ؟ پس ، می بینم اگر هستی من مستقل بود ، یعنی خود باعث وجود خویش می بودم ، همه کمالات را به خود می دادم و شك و خواهش در من نمی بود ، و خدا می بودم .

برهان دوم

اما من که عوارض را نمی توانم به خود بدهم چگونه هستی به خود بخشیده ام به علاوه اگر من توانائی داشته ام که به خود هستی بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام دهم ، و حال آنکه این قدرت را ندارم و دوام هستی من بسته به وجود دیگری است و آن دیگری یقیناً خدا است یعنی وجود کامل واجب قائم به ذات است و چون قائم به ذات است ، البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه ، زیرا که کمال بالقوه عین نقص است و حاجت به توضیح نیست که انتساب وجود من به پدر و مادر هم مسئله را حل نمی کند . زیرا که آنچه را می توان به پدر و مادر نسبت داد تن است حال آنکه ما گفتگواز روان می کنیم . و اگر بحث کنند که شاید من معلول علت های چند هستم که جمماً کمال اند ، گوئیم ؛ یکی از کمالات

که تصور آن را در ذات باری دارم یگانگی و جامعیت اوست. و اگر چنین وجودی نبود من این تصور را نداشتم .

و نیز گوئیم بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزهاست ، و با هم تلازم دارند ، مثلا : دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است ، ذات باری هم با وجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست.

برهان سوم

چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود، مانند : اینکه کوه بی دره متصور نمی شود ، و اگر بگویند ، ممکن است مثلثی نباشد که دو قائمه بودن زوایایش لازم آید ، و کوهی نباشد که وجود دره لزوم یا بد . گوئیم : این قیاس باطل است ، زیرا نسبت وجود به ذات کامل مانند نسبت دره است به کوه . یعنی ، همچنانکه کوه بی دره نمی شود ذات کامل هم بی وجود نمی شود . به عبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است (۱) .

پس وجود ذات باری یعنی «کامل نامتناهی» ثابت است و هر چند ذهن من به واسطه نقص و محدودیت خود نمیتواند بر آن محیط شود، و چنانکه حق او ست فهم کند، ولیکن روشن و متمایز درمی یابد چنانکه فی المثل کوه را در آغوش نمی توانم بگیرم ، اما می توانم آن را لمس کنم ، و اکنون که وجود خداوند ثابت شده ، می فهمم که یقین من به اینکه هر چه روشن و متمایز ادراک می شود حق است ، همانا به سبب اینست که ذات کاملی موجد و خالق کل امور است به این معنی، که چون خالق کامل است ، پس : البته راست و درست است و فریبنده نیست ، زیرا که فریبندگی از عجز و نقص

مایه یقین

است ، و اگر تصورات روشن و متمایزی که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد ، یا حقانیت از آنها سلب شود ، پس : خداوند باید فریبنده باشد ، و چون خداوند فریبنده و بخیل نمی تواند باشد ، پس هر چه عقل آن را روشن و متمایز می یابد، همواره راست و حق و محل اعتماد است .

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده و به

عباراتی ادا کرده است که در صفحه ۹۱ نقل کرده ایم .

حال ممکن است ایراد کنند ، پس چرا در بسیاری از موارد خطا می‌کنیم آیا در آن موارد خداوند ما را به خطا نمی‌اندازد ! گوئیم ، نه ، خطای ما به سبب آن است که ذات ما کامل نیست ، و چیزی است میان نیستی و هستی کامل ، پس هر چه را درست دریابیم ، از جهت جنبهٔ وجودی ، یعنی منتسب به خدا است و آنچه خطا می‌کنیم از جهت جنبهٔ عدمی و نقص خود ما است ، و در تصوراتی که عقل انسان روشن و متمایز درک می‌کند، خطا واقع نمی‌شود،

منشاء خطا

بلکه خطا همیشه در تصدیقات است ، و سبب آن اینست که نفس انسان دو قوه دارد : يك قوهٔ فعاله و يك قوهٔ منفعله . قوهٔ فعاله مایهٔ عزم و ارادهٔ او است ، و قوهٔ منفعله وسیلهٔ علم و حصول تصورات ذهنیهٔ او ، و انسان هر وقت تصدیق، یعنی حکم به نفی و اثبات می‌کند، ارادهٔ او دخیل می‌شود یعنی به قوهٔ فعالهٔ نفس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده ، قضایا می‌سازد اما عقل انسان محدود و مقید است ، و ارادهٔ او نامحدود و آزاد . پس هر گاه ارادهٔ خود را شامل اموری می‌نماید که عقلش آنها را درست فهم نکرده ، و روشن و متمایز درک ننموده است، به خطا می‌رود. پس؛ اگر مراقب و متوجه باشد که موضوع نفی و اثبات نسازد ، مگر آنچه را روشن و متمایز درک می‌کند همیشه به راه درست خواهد رفت .

و اگر بحث کنند؛ چرا باید خدا ما را ناقص خلق کرده باشد که به خطا رویم؟ گوئیم من که ذات ناقص و ضعیف نمی‌توانم غایات افعال الهی را دریابم، ولیکن اینقدر می‌دانم که من يك جزء از اجزاء خلقت خداوند هستم ، و جزء البته ناقص است . اما کل عالم خلقت را اگر جمعا بگیریم یقیناً کامل است .

دکارت قدرت ارادهٔ خداوند را محدود به هیچ گونه حدی نمی‌داند، حتی آنچه نزد عقل محال می‌نماید . زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است . هر چه محال است بر حسب مشیت محال شده، و هر چه حق است ، او حق قرار داده . و می‌توانست خلاف آن مقرر

اراده نامحدود الهی

دارد. و اراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است نیز تعلق دهد. به عبارت دیگر هم خالق وجود است هم جاعل ماهیات اما این عقیده هم نباید اطمینان ما را به قواعد

عقلی متزلزل سازد، و حقایق ثابت (۱) اند، زیرا آنچه مشیت الهی مقهور ساخته تغییر نمی پذیرد چه، آنکس که اراده اش متبدل می شود ناقصی عاجز است، به عبارت دیگر: راست است که اراده خداوند بر امر محال تعلق نمی گیرد، اما نه به علت اینکه نمی تواند تعلق بگیرد، بلکه به سبب اینکه اراده او آن امر را محال قرار داده. و اراده اش تغییر ناپذیر است.

خداوند هم صانع است، هم حافظ به قول حکمای ما: هم علت «محدثه» است، هم علت «مبقیه» و از کلمات دکارت چنین برمی آید: که حافظ و مبقی بودن خداوند را به این وجه قائل است که: عمل خلق «مدامی» است (۲) و اگر آنی خداوند از خلق بازمی ماند عالم معدوم می گردید.

خلق مدام

باری دکارت پس از آنکه از همه گفته های پیشینیان سلب اعتماد نمود، و جمیع

معلومات و معتقدات خویش را محل شك و تردید قرارداد، و پھر آن شد که شخصاً اساسی برای علم و یقین به دست آورد به شرحی که بیان کردیم: نخستین اصل ثابتی که پیدا کرد وجود نفس خویش بود، و دومین اصل وجود ذات باری، آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد، و در این مورد می گوید بنا بر اینکه اطمینان حاصل نمودم که آنچه را عقل من روشن و متمایز درک می کند حق است، پس: هیچگاه چیزی را از چیز دیگر بتوانم جدا گانه تعقل کنم، یقین خواهم داشت که آن دو چیز است نه يك چیز.

حال چون به خوبی درك می كنم كه نس من فقط فكر دارد (۴)

Création continuée (۲) Vérités éternelles (۱)

(۳) غفلت نکنیم که مراد دکارت از فکر اعم از حس و شعور و

تعقل و غیر آنهاست.

و ابعاد ندارد ، و نیز تصور روشن متمایزی دارم از ذات دیگری ، که ابعاد دارد و فکر ندارد ، و آن تن و جسم می باشد پس ؛ یقین است که نفس و بدن دو

عالم جسمانی

چیزند . از طرف دیگر تأثراتی بر نفس وارد می آید و احساساتی می کنم که چون به اختیار خودم نیست مخلوق نفس من نمی باشد ، و آنها را طبع منتسب به چیزهای خارجی میکنند و اکنون که به مدركات خود اعتماد پیدا کرده ام ، می توانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن و اجسام دیگر که تنم را احاطه کرده اند می شوم ، و نظر به همان تأثرات که از تن یا بوسیله تن بر نفس وارد می آید ، نمی توانم نفس و تنم را با یکدیگر غیر مرتبط بدانم ، ولی نفس را در تن مانند ناخدا در کشتی نمی نگرم ، بلکه در عین اینکه آنها را دو چیز می بینم ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم ، جز اینکه بعضی امور را هم در طبیعت تصور می کنم که خلاف حقیقت است ، و باید از آن اشتباهات بپرهیزم ، چنانکه از بعضی اجسام ادراک گرمی می کنم ، و چنین می پندارم که آنها همان گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم ، و حال آنکه آنچه را می توانم معتقد شوم اینست : که در آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی می کند ، اما از این احساس نباید درباره حقیقت شیء عقیده ای اتخاذ کنم ، زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود از زیان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست .

حواس وسیله ادراک حقایق نیستند

حاصل اینکه از این سیر و سلوک سه اصل ثابت بدیهی بدست دکارت آمد : نفس و جسم و ذات باری . و این سه حقیقت را جوهر می نامد ، چون قائم بذات می باشند و هر یک از آنها صفت اصلی (بقول بعضی حکما صفت نفسیه) یعنی حقیقتی دارند مخصوص به خود ، صفت نفس فکری جوهرهای سه گانه است (شعور) ، صفت جسم ابعاد است ؛ و صفت باری کمال ، و باقی امور همه احوال این سه حقیقت اند . ضمناً توجه می دهیم ، که دکارت

«مقولات ده گانه» و «کلیات پنجگانه» ارسطو را کنار گذاشته ، همه امور را سه قسم می‌شمارد: نخست آنچه قائم بذات است که «جوهر» (۱) می‌نامیم ، و می‌گوید قائم به ذات حقیقی یکی بیش نیست ، یعنی : ذات باری که جوهر مطلق نامحدود است ، و نفس و جسم جوهر نسبی محدودند ، دوم صفت «اصلی» (۲) جوهر (با صفت نفسیه) که مقوم ماهیت و حقیقت او است ، و آن در هر يك از جوهرها یکی بیش نیست (فکر در نفس بعد در جسم کمال در واجب الوجود) . سوم «حالات» (۳) و «عوارض جوهر» که بدون جوهر موجود و متصور نمی‌شوند .

این بود خلاصه تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه ، یا فلسفه اولی که به ترتیبی در آورده و به عباراتی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد . و چنان که ملاحظه می‌فرمائید آن دانشمند در این باب چندان به طول و تفصیل قائل نگردیده ، و وارد مباحث بسیار نشده ، و روی هم رفته آشکار است که از مسائل فلسفه اولی به کمترین مقدار ضرورت قناعت داشته ، و در بعضی از نامه‌ها تصریح کرده است به اینکه ، شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر در آن مسائل نماید ، و همین قدر کافی است که در همه عمر یکمرتبه اصول مابعدالطبیعه را فهم و ضبط کند ، و بقیه اوقات را به مطالعات دیگر مشغول دارد ، و درباره خود می‌گوید ، من سالی بیش از چند ساعت معدود به افکار راجع به مابعدالطبیعه نپرداختم ، و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است ، چنانکه پیش از این گفتیم ، برای این بوده ، که اساس و مأخذ برای یقین به معلومات به دست بیاورد . اما این که از عهده این کار به درستی برآمده یا نه ؟ داستان دیگری است .

طبیعیات

پیش از این گفته‌ایم که دلالت همه معلوم به نظر ریاضی مینگریست و در هر موضوع از آن جنبه تحقیق می‌کرد .

اصول طبیعی

در طبیعیات این کیفیت به خوبی محسوس

است ، چنان که از بیان آینده معلوم خواهد شد .

Mobes (۳)

Attribut (۲)

Substance (۱)

به عقیده دکارت علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شده‌نیست،

و بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه

خدا راه یابد ، پس ، در علم و حکمت

دنبال علت‌های غائی امور نباید رفت ، و

علت غائی را

نباید جست

فقط چگونگی و اسباب و علت‌های فاعلی و محدثه آنها را باید جست .

به هیچ خاصیتی از خواص جسم ، از رنگ و بو و مزه و گرمی

و سنگینی و غیر آنها اعتنا نباید کرد، و آثاری را که به حواس ادراک

می‌شود و معقول نیست نباید معتبر دانست ، زیرا که هر يك از آن

خواص را چون در نظر بگیریم می‌بینیم

مواردی هست که مفقودند ، و از فقدان

آنها هستی جسم نیست نمی‌شود، پس آن

خواص ضروری جسم و حقیقت او نیستند،

جسم همان بعد

است

و يك امر است و بس ، که بدون او جسم تعقل نمی‌شود و آن بعد هندسی

است (طول و عرض و عمق) که حقیقت جسم می‌باشد یعنی ، جسم همان

بعد است ، و بعد همان جسم است ، و خواص دیگر و احوال اجسام تنها

نتیجه حرکات آنهاست ، و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی،

دکارت همین دو امر یعنی : بعد و حرکت را کافی پنداشته ، و مخصوصاً

در یکی از نوشته‌های خود این ققره را تصریح کرده و گفته است : «بعد

و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم»

از این قرار علم طبیعی (فیزیک) مبدل به

علم حرکات (مکانیک) (۱) می‌شود و مباحث

خواص جسم همان

حرکت است

(۱) **Mécanique** مترجم‌های قدیم ما این فن را «علم الحیل»

خوانده‌اند به سبب اینکه در زبان یونانی این لفظ به معنی تدبیر و

حیله هم بوده است . مترجم‌های اخیر جراثقال گفته‌اند به سبب آنکه

فوائد جراثقال هم از این علم به دست می‌آید به عقیده اینجانب

هیچکدام از این دو اصطلاح مناسب نیست و فعلاً علم حرکات را اختیار

می‌کنیم که به حقیقت و تعریف این علم نزدیکتر است . لفظ منجنيق

نیز همان لفظ یونانی مکانیک است ، و اینجانب تصور می‌کنم نخست

میخنيق بوده و به تصحيف منجنيق شده است .

آن همه مسائل ریاضی خواهد بود

دکارت پس از آنکه این اصول را اختیار می کند چندین نتیجه می گیرد ، از جمله اینکه ، عالم جسمانی نامحدود است و برای ابعاد حد نمی توان تصور کرد . دیگر این

عالم نامحدود است

که چون حقیقت جسم بعد است ، وضا و مکان بی بعد معقول نیست ، پس : هیچ مکانی بی جسم نمی شود یعنی ، خلاء

موجود نیست ، و اگر مکانی به نظر خالی بیاید از جهت نقص و عجز حواس ما است که وجود جسم را در اینجا ادراک نمی کنیم . دیگر این

خلاء موجود نیست

که جزء لایتجزای باطل است ، زیرا هیچ بهره ای از بعد نیست که قابل قسمت نباشد ، بنا بر این جسم بی نهایت قابل تقسیم است دیگر اینکه اجسام زمینی و اجرام آسمانی

از یک جنسند ، و عالم سفلی و عالم علوی تفاوت ندارند ، زیرا که حقیقت همه بعد است ، و بطور کلی عالم

جزء لایتجزی باطل است

جسمانی امر واحد است ، و اجسام مختلف اجزاء یک کل اند ، به عبارت دیگر ، هر جسمی قسمتی است محبوس از فضای

نامحدود و امتیاز اجسام از یکدیگر تنها به شکل و وضع آنهاست .

تحوالات و عوارض اجسام ، از گرمی و روشنی و سنگینی و جذب و دفع و همه آثار طبیعت ، نتیجه حرکت اجسام است ، و حرکت جز نقل مکان چیزی نیست . و آن

اجرام آسمانی و زمینی یک جنسند

تغییر وضع اجزاء و اجسام است نسبت به یکدیگر پس ، هر گاه جسمی نسبت به جسم دیگر تغییر وضع ندهد ساکن است ، و گرنه متحرک می باشد

نتیجه اینکه هیچ جسمی حرکت نمی کند . یعنی ، جا به جا نمی شود مگر اینکه جای جسم دیگر را می گیرد ، و جسم دیگر

حرکت فقط نقل مکان است

به جای اومی آید و چون عالم پراست پس حرکات اجسام سرانجام ناچار
منحنی و دوری می شود .

حرکت نخستین را خداوند به جسم داده ،
و آن مستقیم بوده ، سپس به مقتضای
قاعده فوق به سبب تصادم بایکدیگر ،
اجسام بی اختیار حرکت کرده و می کنند

حرکات دوری است

و می چرخند ، و حرکات آنها همه با هم مرتبط است ، و در هر آنی مقدار
حرکتی که در جهان واقع می شود با مقدار حرکت اجسام دیگر

برابر است . حاصل اینکه کلیه عالم
مانند یک دستگاه کارخانه است ، و اجزای
آن مانند چرخها و آلات دستگاه میباشد
حرکات اجسام قوانین مضبوط دارد .

جهان یک دستگاه کارخانه است

قانون نخستین اینکه اشیاء در هر حالت هستند به همان حالت
می مانند ، ساکن باشند به سکون ، و متحرک باشند به حرکت باقی

خواهند بود ، مگر آنکه قاصر و مانعی
پیش بیاید . قانون دوم آنکه ، هر جسم
متحرکی حرکت خود را به خط مستقیم
امتداد می دهد ، و انحراف از خط مستقیم

قوانین حرکات اجسام

«عارضی» و به سبب مانع است . قانون سوم اینکه ، هر گاه جسم
متحرکی با جسم دیگری تصادم کند ، اگر قوه حرکت او کمتر از آن
دیگری باشد ، از حرکت او کشته نمیشود ، اما اگر بیش
از او باشد او را حرکت می دهد ، و به اندازه حرکتی که به او داده از
حرکت خودش میکاهد .

چون به موجداتی که گفتیم ، حرکات اجزاء عالم دوری میشود ،
طبعاً در نقاط مختلف جهان مراکز درست شده که مقداری از مواد
جسمانی گرد هر یک از آن مراکز به گردش در افتاده ، و حالتی مانند

گردباد های دکارت

«گرد باد» تشکیل داده اند، و مرکز هر گرد بادی ستاره ایست، و زمین جزء گردبادی است که خورشید مرکز آن است؛ و با سیارات دیگر به تبعیت گرد بادی

که جزء آن هستند دور مرکز می چرخد، و در اینجا برای آن که گرفتار زحمتی که بگالیله وارد آمد نشود خاطر نشان می کند که: نمی گویم زمین متحرك است، آن را نسبت به آسمان ساکن میدانم، ولیکن می گویم آسمانی که بزمین احاطه دارد و گردباد را تشکیل می دهد، دور مرکز خود گردش میکند، و زمین را همراه می برد (عیناً مانند کلام آن کس که گفت: یوستین افتاد منجم در جوفش بودم). در هر حال رأی دکارت در باب هیئت عالم و چگونگی حرکات ستاره ها و اصطلاح «گردباد» که در مقام تشبیه برای عوالم شمسی اختیار نموده معروف است و مدتها میان اهل ذوق و معرفت مطرح گفتگو بوده است.

مواد عالم جسمانی همه نخست متشابه و اجزاء آنها برابر بوده است، ولیکن در ضمن حرکاتی که عارض آنها شده، و به سبب تصادم اجسام بایکدیگر؛ این تشابه و برابری برهم خورده و اختلافات امروزه و تبعات آن بروز کرده است، و مواد بر سه قسم عمده منقسم شده اند. يك قسم که شکل و حجم اجزاء

مواد سه قسم اند

آن درشت و سنگین هستند، و حرکت کردن آنها آسان نیست، و تیره و حاجب ماوراء می باشند، و زمین و سیارات از

این قسم تشکیل شده اند. قسم دیگر که اجزاء آن مانند سنگ ریزه مدور خرد شده اند، و حاکی ماوراء می باشند و بر زمین و سیارات احاطه دارند و آسمان آن کرات از آنها صورت گرفته است. قسم سوم که در نتیجه تصادم سایر اجزاء به یکدیگر از آنها تراشیده شده، و بسیار خرد و نازکند، و خورشید و ستارگان ثابت از آن تشکیل شده اند. به عبارت دیگر، عناصر را سه قسم میتوان تقسیم کرد که عنصر خاکی و عنصر هوایی و عنصر آتشی. و روشنی بواسطه

عنصر آتشی درست میشود ، و گرمی و جذب مغناطیسی و سنگینی و ترکیب مواد با یکدیگر و چند ومد دریا و غیر آنها همه در نتیجه حرکات اجزاء مختلف مواد می باشند ، و حرکات آنها دومی است ، ومدت ندارد یعنی ، مثلا نور خورشید و ستارگان دريك آن به ما میرسند احساسات و ادراکات ما نتیجه تلاقی آن حرکات است باعضاء حواس ما ، مانند ادراکی که از شکل و وضع اشیاء می کنیم هنگامی که سرعصای خود را به آنها آشنا می سازیم ، و به واسطه حرکتی که در عصا حادث میشود و به دست ما می رسد ، امور چند استنباط می نمائیم .

اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بی جان میباشند ، و جان داشتن مستلزم وجود وامری زائد بر خواص جسم که «بمد و حرکت» باشد نیست ، و جانوران فقط ماشین و دستگاه می باشند ، ولیکن ماشین های کامل هستند ، و بسیار بدقت و نفاست تعبیه شده اند ، چنان که دستگاه های ساخت انسان در جنب آنها بسیار ضعیف و ناقص است ، اما از همان نوع است و حتی تن انسان هم این صفت را دارد ، و جز ماشین چیزی نیست . جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل او است ، و امری زائد بر تن است . و چنانکه پیش گفتیم ، با جسم بکلی متباین است ، و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد ، و اینکه میگویند ، بیرون رفتن روان از تن سبب مرگ میشود ، خطا است بلکه برعکس مرگ سبب بیرون رفتن روان از تن است ، و سبب مرگ فساد و تباهی تن میباشد ، چنانکه چون بر ماشین عیب راه یافت ، از کار بازمی ماند . و همچنین اشتباه است که ، حرکات تن ناشی از نفس می باشد بلکه مایه حرکت اعضاء تن حرارتی است که در او موجود است . و آن حرارت هم مانند گرمی آتش است ، و حدود و زوالش بهمان شرایط و قواعد واقع میشود . و هوا برای نگاهداری آن ضرورت دارد ، و فایده تنفس همین است ، و نیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد به دوران خون را تأیید کرده است .

و اما روان یا نفس که وظیفه اش از تن بکلی جدا است ، بعضی

از اعمال خود را مستقلاً از تن انجام میدهد مانند : تعقل و تفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن مانند : احساس و درک لغت و درد و مهر و کین و غیر آنها ، و هر چند روان در تمام تن تأثیر دارد ، ولیکن بیشتر به توسط مغز کار می کند و از غرایب عقاید دکارت اینست که : غده صنوبری مغز را مقر اختصاصی روان می داند .

اما جانوران دارای روان نیستند ، و باین سبب حس و شعور و عقل ندارند ، و حرکات آنها مانند ماشین است . چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صرف نظر کنیم ، حرکات حیاتی اش مانند جانوران حرکات ماشینی است ، و بنابراین «معرفة الحیات» هم شعبه ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است .

علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رساله گفتار می گوید : چون بنا بر این گذاشتم که کلیه معلومات خود را محل شبهه قرار دهم ، تا از روی تحقیق معلومات یقینی بدست آورم ، دیدم در کارهای زندگانی نمی توانم به حال تردید بمانم ، و تا وقتی که اصول و مبانی محکم برای عقاید پیدا نکرده ام ، بر سبیل موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم . آنگاه آن دستور را در ضمن سه قاعده شرح داده ، و نکات لطیف در آن موقع بیان می کند (۱) پس بعد از آنکه قواعد روش و اصول فلسفه خود را به دست آورد ، در علم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتابی به این عنوان نگاشته و ظاهراً بیم داشته است از اینکه گرفتار ممارضه اولیای دین شود ، و عقاید او را در اخلاق باید از نامه های او مخصوصاً آنها که به «پرنسس الیزابت» نوشته است استنباط نمود . قسمتی از رساله «انفعالات نفسانی» هم مربوط به اخلاق میشود ، ولیکن آن رساله در واقع روان شناسی است بمعنائی که امروز برای این علم قائلند زیرا که اکنون در روان شناسی فصیح در حقیقت و ماهیت نفس نمیکنند ، و این بحث را به ما بعد الطبیعه محول نموده اند ، و روان شناسی علم به احوال روح است و بر روزات

(۱) مراجعه کنید به گفتار دکارت بخش سوم.

آن ، وروابط روح با بدن ، و تأثیرات آنها به یکدیگر ، و این علم امروز در نزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته است ، و میتوان گفت که پس ، از ارسطو اول کسی که از راه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ، ولیکن ما برای احتراز از طول کلام از بیان آن خودداری می کنیم و به اشاراتی از اخلاقیات دکارت اکتفا می نمائیم .

دکارت انسان را فاعل مختار می داند ، به این معنی ، که اراده اش آزاد ، و دارای اختیار است . اما این آزادی و اختیار نه آنچنان است که اراده خود را بیشرط بر هر چیز تعلق دهد ، یا اینکه به هرامر اراده کند انجام بگیرد ، بلکه مقصود این است که اراده انسان قاصر و مانعی ندارد ، ولیکن البته به ترجیح بی مرجع نمی گراید ، و برای اختیارات خود

انسان مختار

دوای دارد ، و همواره می خواهد نیکی و صلاح را برگزیند ، و از بدی بپرهیزد .

است

و این قید منافی آزادی نیست . و بی طرف بودن اراده انسان را اختیار نمی توان گفت ، بلکه عین سرگردانی است . پس ، انسان مختار است ، اما البته در هر مورد آنچه را صواب میدانند اختیار می کنند ، و طرف حق را می گیرند ، مگر این که به اشتباه افتند ، از آن رو که فهمش کوتاه است . و در همه حال درك حقیقت نمی کند ، زیرا که میان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد می کند و مقرر می دارد ، و انسان موجد حق نیست بلکه باید آن را تشخیص کند و پیروی نماید . و نیز باید در نظر داشت ، که اگر اراده انسان آزاد و نامحدود

است ، قدرتش نامحدود نیست ؛ ولیکن قدرت خداوند حد ندارد ، و آنچه مقدر کرده محتوم است ؛ اما از طرف دیگر ، چون خداوند وجود کامل است ، البته کاملاً مهربان است . پس ، آنچه به ما میرسد در خیر و صلاح ما است .

تسلیم و رضا

اگرچه ظاهراً با رنج و غم همراه باشد . پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم و رضا در مقابل خواست خداوند باشد .

چون معلوم کردیم که تن و روان کاملاً از یکدیگر متمایزند ، و روان مجرد و روحانی است ، و اشرف از تن است ، و فنا به او راه نمی‌یابد ، پس ، خوشی روان برتر از خوشی تن است ، و آخرت بهتر از دنیا

است ، پس ، نباید از مرگ ترسید ، و به مال دنیا دل نباید بست ، و دنبال لذایذ روحانی باید رفت . این دو دستور از اصول مابعدالطبیعه به دست آمد ، اما از علم

دل نبستن به دنیا و مال دنیا

طبیعی هم می‌توانیم دستور اخلاقی بیرون بیاوریم ، به این معنی ، که چون به بزرگی جهان پی بردیم ، و دانستیم آن را نهایتی نیست ، حقارت وجود کرة زمین را که مسکن و مأوای ما است در خواهیم یافت و بر خواهیم خورد به

احتراز از تکبر و تذلل

اینکه ، ممکن نیست کلیه عالم برای وجود زمین ، و زمین برای وجود انسان خلق شده باشد ، چه ، این عقیده ناچار منتهی می‌شود به اینکه مقر اصلی انسان همین خاک است ، و زندگی حقیقی همین حیات دنیا است ، و در این صورت همت انسان بست می‌شود ، و چون غالباً امور دنیا موافق مطلوب جریان نمی‌یابد ، اگر این زندگانی با اصل بدانیم تلخ کام و ناراضی خواهیم شد ، و روزگار را هر چند به بدی خواهیم گذرانید ، ولی اگر امید سعادت اخروی را داشته باشیم ، هر چند حیات دنیوی بر وفق رضا نباشد خرسند خواهیم بود . ضمناً نظر به این مراتب ، نه غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت ، نه ذلت و فروتنی بیست به خود راه خواهیم داد .

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پیروی کرد ، بنیادش بر این است که ، اگر چه هر فردی از ما از افراد دیگر جدا است ، ولیکن چون تنها نمی‌توانیم زیست کنیم ، ناچار باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی که جزء آنها هستیم بنمائیم ، پس در این صورت روشن

نوع پرستی

می‌شود ، که کرة زمین جزئی از کل جهان ، و مسکن هر یک از افراد

بشراست ؛ ولیکن هر فردی به قسمتی از این کره بیشتر مخصوص است، و به ملت و خانواده‌ای که در میان آنها متولد شده بیشتر بستگی دارد، و نسبت به آنها وفاداری باید بنماید . نمی‌گوئیم ؛ برای اندک خیر دیگران به خود شر بزرگ وارد آورد، ولیکن عکس آن هم خطا است، و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم بر صلاح جزء است، مکارم والا از او ظهور خواهد کرد، و حتی برای خدمت به دیگران جان خود را به خطر خواهد انداخت.

در کارهای زندگانی تردید و عدم تصمیم مایهٔ پیریشان حالی است؛ زیرا کسی که نمی‌تواند یکطرف را اختیار کند، ناچار از کار خودداری می‌نماید ، یا بی‌رویه کار می‌کند . آنگاه اگر از عمل یابی عملی او مفسده‌ای تولید شود، پشیمانی و دلخوری برای اودست میدهد و پیریشان حال می‌گردد . پس ؛ برای پرهیز از این پیش‌آمد باید سبب تردید و بی‌عزمی را جست ، و آن جز هواهای نفسانی چیزی نیست که نمی‌گذارد خیر

پرهیز از تردید

و شر را چنان که هست در یابیم ، بنا بر این ؛ باید نفسانیات را به درستی شناخت و موارد ظهور و بروز آنها را دریافت ، و دانست که چگونه می‌توان آنها را خنثی و بی‌اثر کرد، یا از آنها استفاده نمود، و چون هواهای نفسانی غالباً با اختلالات مزاجی همراه است، برای جلوگیری یا دفع آنها علم طه، هم دستیاری تواند نمود، و رسیدگی و نکته‌سنجی در آداب و عادات اهل زمانه نیز سودمند و مؤثر خواهد بود .

خلاصه اینکه عمل انسان، باید همواره عقل‌پسند باشد و اگر چنین شود البته سعادت و خرسندی خاطر که مراد و منظور از علم اخلاق همانست حاصل خواهد گردید .

این بود مجملی از آثار و تعلیمات دکارت، که چون از درازی سخن پرهیز داریم بسیار به اختصار گذرانیدیم، و جز آنچه ضروری دانستیم چیزی نگفتیم . اکنون وقت آن است که اندکی هم نقادی کنیم ، سپس نتیجه بگیریم .

خردهٔ بزرگی که به روش دکارت در تحصیل علم گرفته‌اند این

است ، که دربخش دوم از رساله «گفتار» آنجا که قواعد روش خود را به دست می‌دهد ، از مشاهده و تجربه

سخنی به میان نیاورده ، و مانند اصحاب اسکولاستیک تنها تعقل را اساس تحصیل علم قرارداده است ، با اینکه از تحقیقات

خرده گیری بر دکارت

فرنیسیس بیکن آگاه ، و به تجربه معتقد بوده ، و بعد از عمل می کرده است ؛ تا آنجا که یکی از آزمایشهای معروف (۱) که در علم طبیعی واقع شده ، و نتیجه‌ای بزرگ بخشیده به اشاره و سفارش او بوده ، و آن آزمایش بلندی ستون مایع است در لولهٔ سربسته در ارتفاعهای مختلف ، که به آن واسطه مسلم شد که بالا رفتن مایع در لوله به سبب امتناع خلاء نیست ، بلکه فشار وزن هوا علت آنست ، و کسانی که علم فیزیک جدید خوانده‌اند ، از این مسئله مسبقند . از این گذشته دکارت در بخش پنجم همان رساله به لزوم تجربه اشاره می‌کند و جای دیگر می‌گوید ، استقراء باید به وسیلهٔ آزمایش ثابت و مکمل شود ، و نیز جهان را تشبیه به ممائی می‌کند که برای حل آن محتاج به فرض هستیم ، پس از آنکه فرض را کردیم باید درستی آن را به تجربه آزمایش کنیم . پس می‌توان گفت ، که هر چند دکارت در بیان قواعد روش خود تجربه را مسکوت گذاشته ، از آن غافل هم نبوده است .

خرده دیگر که بر روش دکارت می‌گیرند و حق است ، این است ؛ که همه بساط آن سان که او تصور کرده بدیهه ، و روشن و متمایز نیستند . و روش ریاضی برای بحث در جمیع علوم کفایت نمی‌کند ، و راه وصول به علم واحد و تام آن اندازه که او فرض کرده بود نزدیک نیست ، و این بزرگترین اشتباه دکارت است . و در این باب با همه مخالفتش با اصحاب اسکولاستیک نتوانسته است ذهن خود را یکسره از روش ایشان پاک کند ، و اعتماد و اتکایش بر عقل بیش از آن بوده که درخور است ، و به قدر کفایت بمحدود و قاصر بودن عقل پی نبرده بود . و دعوی او به اینکه ، بیان کلی از عالم خلقت بنماید ، سبب شده که از خطا

(۱) آزمایش پاسکال .

مصون نمانده است . چه ، يك تن هرچقدر هوشمند و محقق باشد ، محال است که ازعهدهٔ اینکار برآید ، و با آنکه از زمان دکارت تاکنون در ظرف سیصد سال هزاران دانش طلب در آن راه قدم زده ، و مجهولات بسیارمکشوف کرده اند ؛ هنوز سررشتهٔ حقایق درست به دست نیامده است . و از بیان کلی عالم خلقت و علم واحد ، یعنی ، دستوری که بآن وسیله همهٔ امور جهان را يك یا چند قاعدهٔ کلی درآوریم بسیار دوریم .

درمسائل مربوط به علوم طبیعی هم دکارت اشتباهات چند کرده است ، که بعضی از آنها عجیب است ، مانند اینکه ، حیوانات را یکسره بی حس و بی شعور دانسته ، و ماشین پنداشته است و عدهٔ صنوبری منزه را مقرر روح فرض کرده است ، و آنچه در حقیقت جسم و حرکات آن و گردبادها و هیئت عالم گفته است ؛ تمام نیست . بعضی از عقاید او بطلانش معلوم ، و برخی محل تردید یا محتاج به تکمیل است . در کلیات فلسفه ، و تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه ، از همه بیشتر خرده گیری شده است . بعضی شك دستوری او را بجانداخته ، و طعن زده اند ؛ که در آغاز همهٔ معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرارداد ، بعد برای وصول به یقین بهمان بدیهیات استناد کرد ، و نیز مدعی شده اند که اصل «می اندیشم پس هستم» مصادره به مطلوب است ، و متمایز و مستقل بودن نفس از بدن بوجهی که او بیان کرده است ثابت نمیشود و نیز گفته شده است که پیش از دکارت هم دانشمندان متوجه بوده اند که انسان بر وجود نفس خود شك نمی تواند بکند ، و علم به نفس علم «حضوری» است (۱) .

و نیز در این باب بحث بسیار شده است ؛ که دکارت در هر امر بداهت و روشن بودن آن امر را در نزد عقل مایهٔ یقین دانست ، و همین

(۱) اگوستین این فقره را تصریح کرده (رجوع کنید به صفحهٔ ۸۱) و مدعیان دکارت باو خاطر نشان نمودند ولیکن او گفته است من از این فقره آگاه نبودم . شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم در کتاب شفا وهم در اشارات باین امر اشاره کرده است ولیکن حق اینست که پیش از دکارت هیچکس علم انسان را بر نفس خود اساس کل علم قرار نداده بود و بیان دکارت از این جهت بدیع است .

بدهات را برهان بروجود ذات باری قرارداد ، سپس عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی بر اعتقاد به وجود ذات باری است (۱) و این دوراست . چون يك امر را بر امر دیگر مبتنی کرد ، سپس امر دوم را بر امر اول مبتنی ساخت . دکارت بر این اعتراض جواب گفته ، ولیکن حق این است که منظور دکارت هر چه بوده باشد صورت استدلالش دوری است .

و نیز گفته شده است ، که براهین دکارت بر اثبات وجود باری ، نه تازگی دارد ، نه مقنع است . چنانکه ، برهان وجودی را اول دفعه «آنسلم» اقامه کرده ، و همانوقت صاحب نظران به او اعتراض کردند که وجود ذهنی مستلزم وجود خارجی نیست . (۲)

به عقیده ما حق این است ، که بسیاری از خرده هائی که اشاره کرده ایم بر دکارت وارد است ، و مخصوصاً می توان گفت : دکارت انقلابی را که در ریاضیات و طبیعیات کرده ، در مبحث ما بعد الطبیعه نکرده است . و شاید این فقره از آن باشد که به ما بعد الطبیعه عقیده و دل بستگی نداشته ؛ چنانکه خود این فقره را اقرار کرده است . (۳) با این همه مقام دکارت در میان فیلسوفان ، و کلیه اهل علم بسیار بلند است . و حق این است ، که پس از

مقام حقیقی دکارت

جنبشی که یونانیان در علم و حکمت کردند ، و منتهی به تأسیس شد که اصحاب سقراط ، مخصوصاً افلاطون و ارسطو در فلسفه نمودند ؛ نخستین انقلابی که در این تأسیس واقع شده ، آن است که دکارت به عمل آورده است . و اصرار و تأکید ما به خاطر نشان کردن این امر ، نه برای اظهار ارادت به دکارت و تجلیل او است ، البته تجلیل بزرگان کاری پسندیده است ؛ ولیکن اصل مقصود استفاده از وجود آنهاست ، و اگر کسی درست به مقام دکارت و انقلابی که او در علم آورده پی نبرد ، معرفتش در فلسفه و علم ناقص خواهد بود .

(۱) رجوع کنید به صفحه ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵۴

(۲) رجوع کنید به صفحه ۹۲ (۳) رجوع کنید به صفحه ۱۵۸

وما برای اینکه خوانندگان ما از این نقص مبری باشند؛ محض آگاهی ایشان می‌گوئیم ، برای پی بردن به انقلاب دکارت باید دید علم و حکمت پیش از دکارت به چه پایه و چگونه بوده ، و پس از او در اروپا چگونه سیر کرده است ، آنگاه باید در گفته‌ها و اندیشه‌های دکارت از رساله‌های متعددی که نگاشته، و مکاتباتی که با فضیله‌ی عصر خود نموده، مطالعه و تأمل نمود (۱) با توجه مخصوص به اینکه ، دکارت این سخن را به کرسی نشانید ، که محقق و دانشمند واقعی آن نیست که همواره گفته‌های پیشینیان را زیر و رو کند ، و باید با استقلال فکر در امور عالم نظر و تأمل کرد . و نیز او معلوم نمود که فن منطق آن سان که از پیشینیان به ما رسیده و سهله کسب علم نیست ، و اگر فایده‌ای داشته باشد همانا دوری جستن از خطای فکراست، و درست بیان کردن مطلب، و گرنه معلوم کردن مجهولات به بحث در کم و کیف و جنس و فصل و تشریح قضایای شرطیه و حملیه و ممدوله و متصله و منفصله و محصوره و مهمله و عکس و ضد و تقیض و تقابل و مانعة الجمع و مانعة الخلو و امثال آنها صورت نمی‌پذیرد . چنانکه در ظرف دوهزار سال از این گفتگوها هیچ معلوم تازه به دست نیامده ، و آن مقصد راه دیگری دارد . و آن را دکارت تقریباً به درستی نموده است . و مانند فرنیسیس بیکن

(۱) شنیدم کسی پس از خواندن رساله «گفتار» اظهار عقیده کرده بود که این جانب این کتاب را ترجمه کردم تا ایرانیان به بینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپا است ، هیچ مقامی ندارد ولیکن اگر تشخیص مقام دکارت بخوانند رساله گفتار میسر می‌شد من به خود زحمت نمی‌دادم که کتاب سیر حکمت را بنویسم و مقدمه آن رساله قرار دهم ، و آن گوینده یا این مقدمه را نخوانده ، و در شرح فلسفه دکارت و مقام علمی او تأمل نکرده است ، یا بیان من کوتاه بوده است . از این رو در این موضوع اندکی به مزید توضیح پرداختم ، ولی باز خاطر نشان می‌کنم که تا کسی به علم و فلسفه جدید آشنا نباشد ؛ مقام دکارت را به درستی در نخواهد یافت ، و رساله گفتار نه معرف دکارت است ، نه مبین علم و حکمت جدید ، و اهمیتش از جهت دیگر است .

اكتفا به خرده گیری و نکته سنجی و دستوردادن ننموده، بلکه به عمل راه را باز کرده است. در ریاضیات به واسطه اختراع «هندسه تحلیلی»، و تکمیل جبر و مقابله فتح باب بزرگی نموده، و در طبیعیات گذشته از کشفیات خاصی که نصیب او شده، اساس علم را دیگرگون ساخته، و نشان داده است، که به غیر از آنچه ارسطو و پیروان او گفته اند، حرف دیگر هم می توان زد، و نوع دیگر نیز می توان فکر کرد، علم و حکمت اسکولاستیک همه حکایت حد و رسم و جنس و فصل و قوه و فعل و ماده و صورت و خاصیت و طبیعت و نفس نباتی و حیوانی و انسانی، یعنی، لفاظی و خیال بافی بود. بالا رفتن بخار به سبب آن بود که جسم گرم طبیعتش میل به بالا دارد، و زیر رفتن سنگ، به سبب آنکه طبع جسم سرد میل به زیر است. نمو گیاه از اثر نفس نباتی بود و حس حرکت خاصیت نفس حیوانی و قس علی ذلك.

دکارت معلوم کرد که این عبارات معنی ندارد، و گویندگان آنها خود و دیگران را فریب می دهند و نادانی خویش را پنهان می سازند، انسان را حیوان ناطق تعریف کردن، یا گیاه را جسم نامی خواندن، از حقیقت انسان و گیاه چیزی به دست نمی دهد و از اینکه بگوئیم: جسم هیولائی است که صورت جسمیه اختیار کرده، بر معلومات ما راجع به ماهیت جسم چیزی افزوده نمی شود. علت های غائی که ما برای امور خلقت قائل می شویم همه قیاس به نفس است کار خدا را از خود نباید قیاس بگیریم، فکر ما قاصر است از این که بفهمیم خداوند گیتی را برای چه آفریده؟ و مرادش از این حوادث چیست؟ ما باید چگونگی و اسباب حدوث امور را دریابیم، و از این علم خویش برای کلوزندگانی استفاده کنیم.

نکته دیگر که باید در آن تأمل کرد این است: که دکارت مانند سقراط و افلاطون جداً در پی این مسئله رفته است، که علم و ادراک انسان بر چه پایه و بنیاد است؟ آیا به محسوسات اعتباری هست یا نیست؟ آیا برای علم وسیله حقیقی انسان حس است یا عقل؟ حس تا چه اندازه معتبر است؟ و به کدام مدرکات می توان اعتماد کامل نمود؟ حکمای

قدیم و عرفا گفته بودند عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما بیان ایشان درین باب بیشتر شاعرانه بود، دکارت اول دفعه به وجه علمی باز نمود، که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست، و فقط وسیله ارتباط بدن با عالم جسمانی است، و تصویری از عالم برای ما می‌سازد که حقیقت ندارد، و حقیقت چیز دیگری است، مثلاً گوش آوازهائی می‌شنود، اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع رادرك می‌کرد، فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر به ما می‌نمود (۱). هر قلیطوس و بعضی دیگر هم حرکت را حقیقت عالم گفته بودند، اما دکارت آن را به درستی نمایان کرد، و از این رو طبیعیات را مبدل به علم حرکات نمود، و آنرا بر اساسی قرارداد که امروزه مدار علم است. و متوجه کرد که نمایشهای عالم مادی از یک جنسند، جسم همه جا یکی است، و علوی و سفلی ندارد. تغییرات همه حرکات مکانی هستند، و حرکات کیفی و کئی و وضعی هم در واقع حرکت اینی می‌باشند. و معرفت با مو رطبیعت بالمال باید منتهی شود به علم مقادیر اجسام و حرکات آنها، یعنی اصول ریاضی بر آنها حکم فرما است و از این رو است که دکارت دنبال تأسیس علم کل یا ریاضیات عمومی بوده، و این همان فیزیک ریاضی است که امروز

(۱) از اهمیت این نکته نباید غافل شد، حکمای قدیم می‌گفتند، علم یعنی صورت اشیاء در ذهن عین آن اشیاء نیست، اما با آنها موافق است. یعنی مثلاً آنچه ذهن ما از گرمی و سردی و مانند آنها درک می‌کند، با حقیقت منطبق است. و می‌دانیم که کینه حقیقتش همین است که ما درک می‌کنیم و چنان در این عقیده راسخ بودند که می‌گفتند، هر کس در این باب شبهه کند دیوانه است. امروز به مشاهده و تجربه و دلیل و برهان عقیده دکارت ثابت شده، و مسلم گردیده است که ادراکات ما با حقیقت منطبق نیست، و آن‌طور راز ذهن انسان از تأثیراتی که بر او وارد می‌آید می‌سازد، و نه تنها صوت، بلکه حرارت و نور و رنگها همه خواص جسم ناشی از حرکت است. و اگر ذهن انسان این صور را نمی‌ساخت بکلی چیز دیگر درک می‌کرد و عالم را دیگر گونه می‌دید.

اساس علم طبیعی واقع شده است . نامحدود بودن عالم وقاعده نشو و ارتقا و چگونگی تکوین عوالم شمسی و بسیاری از مسائل دیگر که امروز مورد تحقیق و جستجوی علما و حکما می باشد ، افکاری است که دکارت متوجه بوده و بسیاری از تحقیقات او هنوز یاعیناً مقبول است ، یا با تصرفات و تکمیلات که در آنها به عمل آمده محل اعتنا و اعتبار می باشد ، و آنچه هم مقبول نیست باز این تأثیر را داشته است که افکار را به جنبش آورده است و بنا بر این دکارت مجدد علم و حکمت و مؤسس فلسفه جدید است و سیر این فلسفه جدید هم خود داستانی دراز است که بموقع باید به آن بپردازیم .

و اما اینکه ، تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه دلچسب مانمیشود آن را هم نباید گمان کرد از بی بنیاد بودن فکراوست ، بلکه برعکس باید گفت ، فکرش ریشه ای عمیق دارد چنانکه امروز هم بسیاری از حکما با او هم عقیده اند . توضیح مطلب اینکه دکارت در فلسفه مابعدالطبیعه مذاقش نزدیک با فلاطون است ، نفس انسانی را ذاتی می داند قائم بخود و بکلی مستقل از تن و جسم ، و برای معقولات هر چند که جای آنها در نفس است ، وجود حقیقی ذاتی قائل است . یعنی ، همانکه آنها را مفهومات «فطری» (۱) می نامد ، و در فلسفه افلاطونی مثل نامیده شده است ، و حصول علم به مجردات را برای نفس محتاج به ادراک جزئیات نمی داند ، و هم عقیده نیست با کسالی که وجود مفهومات مجرد را ذهنی و مانند تصاویری می دانند که در آئینه نقش می شود ، و همین اعتقاد او را به بی اعتباری محسوسات متوجه نموده ، و سرانجام علم را منحصر به مدرکات عقلی دانسته است ، و از این سبب است که می گوید ، من بهیچ چیز اعتماد ندارم ، مگر آنچه در نزد عقل من روشن و بدیهی باشد ، یعنی همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی می پندارد ، و وقتی که می گوید ، من وجود باری را به بداهت درمی یابم صادق است ، اگر چه در اشتباه باشد یعنی ، از روی عقیده

می‌گوید ، وبرهان وجودی هم برذات باری (۱) مبنی بر همین اساس است ، و هر کس دربارهٔ نفس و معقولات عقیدهٔ دکارت و آنسلم و افلاطون ردا داشته باشد ، ناچار این فقرات را تصدیق می‌کند و نزاع همه بر می‌گردد به اینکه ، آیا معقولات حقیقت دارند ؟ یا فقط تصاویری هستند که در ذهن نقش می‌یابند ؟ و شاید بتوان گفت بیان دکارت عجب نیست ، عجب از کسانی است که برای نفس وجود مجرد مستقل از بدن قائل باشند ، و بنیاه عقایدشان در فلسفهٔ اولی با افلاطون و دکارت موافق نباشد ، و نیز نکتهٔ دیگر توجه کردنی ، مربوط بهمین بحث این است که چنانکه گفتیم ، معمولاً محققان وجود عالم جسمانی را مسلم دانسته ، از آن به مجردات پی می‌برند ، دکارت عکس این روش را پیش گرفته از مجردات پی به عالم محسوس برده است . و چون به عقیدهٔ دکارت دربارهٔ تصورات فطری و ذات باری و بدهات عقلی درست پی بردیم ، مشکل استدلال «دوری» (۲) او را هم می‌توان حل کرد ، و من آن‌را را این قسم تأویل می‌کنم که می‌خواهد بگوید ، خدا ذاتی است که وجودش سبب نظام و سامان داشتن جهان است ، و اگر به وجود چنین ذاتی معتقد باشیم کارهای عالم را بی‌سامان و هرج و مرج باید بدانیم ، در آنصورت به وجود حقایق ثابتی (۳) در جهان نمی‌توانیم معتقد باشیم ، پس ، من چگونه اطمینان کنم که آنچه امروز حقیقت می‌یابم ، فردا هم حقیقت باشد ؟ اما چون دانستم که خدا هست به صحت حقایقی که درمی‌یابم می‌توانم اطمینان کنم . این است که يك جا در وجود باری به بدهات عقلی استناد می‌کند ، و يك جا اطمینان به بدهات را از وجود باری میدانند و این استدلال به نظر «دوری» می‌آید .

پس ، در ما بعد الطبیعه هم نمیتوان گفت فکر دکارت بی پایه و مایه است ، مگر اینکه در بنیاد فکر او مناقشه کنیم ، و آن داستان دیگری است . در هر صورت مطلب قابل تأمل است و از مطالعهٔ آن فکرهای نیکو برای شخص پیش می‌آید ، چنان‌که برای مردمان صاحب‌نظر پیش آمده ، و از این پس معلوم خواهیم کرد .

(۱) رجوع کنید به صفحهٔ ۱۵۳ و ۹۲ (۲) رجوع کنید

به صفحهٔ ۱۶۹ (۳) رجوع کنید بصفحهٔ ۱۵۶

واگر کسی بگوید، ازدکارت چه حاصل که در طبیعیات خطاها و اشتباهات دارد؛ والهیات را بر پایه‌ای قرار نداده اهدت که بی تزلزل باشد؛ گوئیم؛ توقع شما فوق طاقت بشر است، و نه کسی از گذشتگان تا امروز به آن مقام رسیده، و نه از این پس انتظار داریم که بزودی کسی برسد که حقیقت را تمام بیابد. هر کس فی الجمله دامنۀ جهل ما را کوتاه کند از او ممنون می‌شویم، و او را مردی بزرگ می‌نامیم، و فلسفه‌های فیلسوفان چنانکه پیش از این گفته‌ایم (۱)، مانند کاروانسرا است که کاروان علم یک چند در آن رفع حوائج می‌کند، سپس آن را ترک کرده به کاروانسرای دیگر می‌رود.

امیدواریم این توضیحات خوانندگان را به فهم حقیقت فلسفۀ دکارت نزدیک کرده، یا لاقلاً متوجه ساخته باشد که سرسری به آن نباید تکیه کرد و پیش از این در این موضوع سخن راندن زیاده از کتجایش این کتاب است، و هنگام آن رسیده که به سیر حکمت در اروپا پس از دکارت بپردازیم.

گفتار

در روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه دکارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نگارش :

محمدعلی فروغی

ضمیمهٔ جلد نخستین از کتاب سیر حکمت در اروپا

گفتار در روش درست راه بردن عقل

وجستجوی حقیقت در علوم

اگر این گفتار پرداز نماید که خواندش همه در یک هنگام میسر نباشد میتوان آنرا شش بخش نمود. بخش نخستین ملاحظات چند در باب علوم را در بردارد ، بخش دوم قواعد اصلی روشی که مصنف در آن آورده است. بخش سوم پاره‌ای از قواعد اخلاق که از آن روش بر آورده است . بخش چهارم دلایل اثبات وجود باری و روح انسانی که بنیاد علم ما بعد الطبیعه (۱) است . بخش پنجم ترتیب مسائل علم طبیعی که آنها را جستجو کرده است مخصوصاً بیان حرکت قلب و پاره‌ای از مشکلات دیگر که متعلق بطب میباشد پس تفاوتی که میان روح انسان و روح جانوران است . و در بخش آخر گفتگو میکند از آنچه ضرور است برای اینکه در تحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود و آنچه مصنف را بنویشتن این کتاب برانگیخته است .

بخش اول

میان مردم عقل آزر چیز بهتر تقسیم شده است (۱) چه هر کس بهره خود را از آن چنان تمام میدانند که در مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند، از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمیکنند و گمان نمیروند همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آنرا دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب، یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعضی دیگر عقل دارند بلکه از آنستکه فکر خود را بروشهای مختلف بکار میبرند و منظوره‌های واحد در نظر نمیگیرند چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه اصل آنستکه ذهن را درست بکار برند و نفوس هر چه بزرگوار باشند همچنان که بفضائل بزرگ راه میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میشوند و کسانی که آهسته میروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنان که میشتابند و از راه راست دور میشوند بسی بیشتر میروند.

من در باره خود هر گز گمان نبرده‌ام که ذهنم از هیچ جهت درست‌تر از اذهان عامه باشد، بلکه غالباً آرزو مند شده‌ام که کاش مانند بعضی کسان فکرم تند یا خیالم واضح و روشن یا حافظه‌ام وسیع و حاضر میبود و جز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمال ذهن بکار باشد چه عقل را چون حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان است در هر کس تمام میندازم و در این باب پیرو عقیده اجتماعی حکما هستم که میگویند کمی

(۱) در بادی نظر این مدعا غریب مینماید و بعضی گمان کرده‌اند مصنف این کلام را از روی استهزاء میگوید ولیکن مراد او از عقل آنست که با اصطلاح حکما ممیز انسان از حیوان است و نمیخواهد بگوید همه مردم در فهم و دانش یکسان هستند و از بیانات بمد مطلب روشن میشود با اینهمه عبارت دوم که هیچکس از عقل بیش از آنچه دارد آرزو نمیکنند خالی از استهزائی نیست. دیگران هم پیش از دکارت این حرف رازده‌اند.

ویشی، دراعراض است و در هر نوع از موجودات صورت (۱) یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد.

اما باک ندارم و میگویم که بگمانم طالبم یار بوده و در روزگار جوانی براههائی افتاده‌ام که مرا بنظرهائی و اصولی رهبری نموده و بآن واسطه روشی برای خود درست کرده‌ام که میتوانم بآن روش اندک اندک بر معرفتم بیفزایم و کم کم آنرا ببالاترین مرتبه که ذهن ضعیف و عمر کوتاه من امکان وصولش را متحمل است برسانم. چه هم اکنون بهره‌هائی از آن برده‌ام (۲) که هر چند در احکامی که درباره خود میکنم میخواهم بیشتر بجانب شك متمایل باشم تا غرور، و چون بدیده حکیم بکارهای همه مردم مینگرم تقریباً هیچک نیست که بچشم لنو و بیهوده نیاید. با اینهمه از پیشرفتهائی که بگمان خود در جستجوی حقیقت کرده‌ام بسی خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که میتوانم باور کنم که اگر در میان مشاغل بشری شغلی درست و نیکو و مهم باشد آنست که من برگزیده‌ام.

ولیکن ممکن است من با اشتباه بوده و آنچه را زر و الماس میندازم مس و خرف باشد، زیرا که میدانم ما چه اندازه درباره خود ممکن است سهو کنیم و از تصدیقهائی هم که دوستان در باره ما میکنند باید بدگمان باشیم. اما دلخواه من آنست که در این گفتار بنمایم که از چه راهی رفته‌ام و احوال خود را مانند تصویری نمایش دهم که همه کس بتواند درباره آن حکم کند (۳) تا از عقایدی که اظهار میشود و

(۱) صورت در اینجا با اصطلاح ارسطو و در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را متحقق میسازند.

(۲) هنگامی که دکارت این کتاب را مینوشت با آنکه چهل سال بیشتر نداشت در ریاضیات اکتشافات عمده نموده و در طبیعیات و الهیات تحقیقات مهم کرده بود.

(۳) اشاره است به نقاشی که پشت پرده نقاشی خود پنهان شد، بگفتگوی مردمانی که نقادی میکردند گوش میداد و استفاده میکرد.

آوازه‌اش بمن میرسد وسیله معرفتی بیش از آنچه بر حسب عادت بکار
میبرم بدستم آید .

پس در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس
عقل خود را درست براه برد ، بلکه تنها مقصودم اینست که بنمایم من
عقل خویش را از چه راه برده‌ام ، زیرا کسانی که میخواهند بدیگران
دستور دهند باید خود را از آنان داناتر بدانند و اگر در اندک چیزی
بخطا روند سزاوار سرزنش خواهند بود اما این نوشته را تنها مانند
سرگذشتی یا بلکه افسانه‌ای پیشنهاد میکنم که پاره‌ای از نمونه‌های آن
شاید سزاوار پیروی بوده و بسیاری از آنها در خور متابعت نباشد ، پس
امیدوارم ببسی سود دهد و بهیچکس زیان نرساند و همه از صداقت من
خشنود شوند .

من از کودکی در فضل و ادب پرورده شده بودم و چون اطمینان
میدادند که باین وسیله از آنچه برای زندگانی سود دارد میتوان بیقین
و وضوح آگاهی یافت بجز اگر رفتن آنها شوق تمام داشتم . اما چون دوره
تحصیلاتی را که در انجام آن بر حسب عادت شخص در صف فضلا پذیرفته
میشود پایان رسانیدم یکسره تغییر عقیده دادم . چه خود را با اندازه‌ای
گرفتار شبهه و خطا یافته‌م که ددم از کوششی که در دانش جوئی کرده‌ام
هیچ سودی نبرده‌ام . مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود بر خورده‌ام
در صورتیکه در یکی از نامی‌ترین مدارس اروپا (۱) بودم که اگر در
جائی از روی زمین مردمان دانشمند وجود دارند یقین داشتم آنجاست
و آنچه دیگران در آن دارالعلم فرامیگیرند آموخته بودم بلکه بملومی
که بما تعلیم میدادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب
غیر متداول بحث میکند و بچنگ میافتد مطالعه میکردم و نیز میدانستم
دیگران درباره‌ی من چه عقیده دارند و مرا از هم مقدمانم پست تر نمی-
شمارند ، با آنکه بعضی از ایشان بنا بود جانشین استادان ما شوند

(۱) مدرسه معروف ، بسطانی در بلدة لافلتش La Flèche

از شهرهای فرانسه .

و عصر خود را هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر از اعصار گذشته نמידیم، بنا بر این میتوانستیم دیگران را نیز ضربه خود قیاس کرده معتقد شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست که بمن امیدواری داده بودند .

با اینهمه آنچه را که در مدارس بدان اشتغال میورزند نا چیز نמידیم و میدانستم زبان هائی که در آنجا میآموزند (۱) برای فهم کتب پیشینیان ضرور است، و ظرافت افسانه ها (۲) ذهن را بیدار و آگاهی بروقایع مهم تاریخ طبع را بلند میسازد و چون آدمی آنها را با تمیز بخواند، قوه تعقل خویش را پرورش میدهد . و خواندن همه کتب نیک مانند همصحبتی با مردمان بزرگوار دوره های گذشته است که نویسنده آن کتابها میباشند و مصاحبه با رویه ایست که در ضمن آن بهترین افکار خود را بما مینمایند ، و بلاغت تأثیرات و محسنات بی نظیر دارد . و لطافت و حلاوت شعر بهجت انگیز است . و در ریاضیات تدابیر دقیق بکار است که هم طبع کنجکاو را خرزند و هم کلیه فنون را آسان میکند و بار زحمت انسان را سبک میسازد و رسائل اخلاقی مشتمل بر تعلیمات سودمند بسیار است که مردم را با کتساب فضائل برمیانگیزد و علم الهی راه بهشت را ب مردم مینماید . و فلسفه شخص را توانا میکند که چون از هر باب سخن راند درست بنظر آید و عوام را باعجاب افکند (۳) و قه و طب و علوم دیگر به مشتغلین آنها عزت و نعمت میرسانند و بالجمله مطالعه همه، حتی آنها که خطا و باطل میباشند رواست تا آدمی قدر و قیمت واقعی هر یک را دریابد و بتواند از فریب خوردن بپرهیزد .

-
- (۱) مقصود لغت لاتین و یونانی است که مبنای تحصیلات علمی و ادبی اروپائیان بوده و هنوز تا یک اندازه هست .
(۲) مقصود افسانه هائی است که در تواریخ یونان و روم یا کتب ادبی منقول است .
(۳) خاصیتی که برای فلسفه ذکر میکند قابل توجه است .

ولیکن (۱) گمان داشتم که بقدر کفایت، عمر صرف آموختن زبان و مطالعه کتب قدما و تواریخ و افسانه های آنها که دهام زیرا همصحبتی با مردمان پیشین فی الجمله مانند مسافرت باشد که يك اندازه آگاهی بر آداب اقوام مختلف ضرور است تا شخص بتواند رعا دات قوم خویش بدرستی حکم کند و گمان نبرد آنچه با رسوم ما مخالفت دارد سخیف و باطل است. چنانکه این عقیده کسانی است که سیر و سیاحتی نکرده اند اما هر کس مسافرت بسیار کند سرانجام نسبت بکشور خویش بیگانه میگردد، همچنین اگر آدمی بکارهایی که در قرون گذشته بدان اشتغال میوزیدند پرسرگرم شود، از مسائلی که در عصر حاضر محل ابتلاست عاری میگردد. بعلاوه انس با افسانه ها بسیاری از امور را که ممتنع است ممکن بنظر می آورد و حتی تواریخ صحیح هم مقدار قضایا را تغییر میدهند و بزرگ مینمایند تا مردم را بخواندن آنها راغب سازند و اگر هم چنین نکنند همانا اکثر قضایای حقیر را که چندان برجسته نیست بسکوت میگذرانند و باین سبب امور دیگری را که نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمی نماید، و هر کس امثال و شواهد تاریخ را جهت رفتار و کردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجر میشود که از پهلوانان و عیاران افسانه ها سرمشق بگیرند و مقاصد را وجه همت میسازد که از قوه او بیرون است (۲)

(۱) دروسی را که آن زمان تعلیم میشد با فوایدی که از آن متصور بود مذکور داشت، اینک آنها را يك بيك مورد انتقاد میسازد (۲) این سرزنش بیجا نبوده است زیرا که آن زمان تاریخ فقط نقل وقایعی بوده است، راست یا دروغ و ناقص و بیشتر راجع به سلاطین و جنگهای آن ها و چندان باقصه و افسانه تفاوتی نداشته است، لیکن امروز تاریخ گذشته از اینکه در صحت و سقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمحاربات و اعمال ملوک نکرده، کلیه احوال اقوام و ملل و ترقی و تنزل آن ها را از جهت علم و ادب و صنعت و تجارت و سیاست و دیانت و افکار و عادات و رسوم ظاهر میسازد و علل و اسباب و فلسفه آنها را جستجو میکند و میتوان گفت مجموعه و خلاصه کلیه معلومات انسان و مخصوصاً اساس سیاست مدن است.

بلاغت را گرامی داشتیم و بشرع عاشق بودم اما این هر دو رادر طبع انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن میسر نیست، چه هر کس از قوه استدلال بهره مند تراست و افکار خویش را پخته تر میکند تا روشن و مفهوم گردد مدعای خویش را بهتر در اذهان جای میدهد هر چند بزبان روستائی سخن گوید و علم بلاغت نیاموخته باشد، و همچنین کسانی که ابتکار مضامین دلپسند کرده و آنها را لطف و آرایش بیشتر میدهند در شعر مقامی عالی تر دارند اگر چه از علم صنعت شعر بی بهره باشند.

از ریاضیات لذت مخصوص میبردیم از آن رو که براهینش را یقین و واضح می یافتیم، اما سود درستی از آن در نیافته بودم و چون نفع آن را تنها در صناعات میدیدم شکفت داشتم از اینکه بر آن بنیاد سخت و استوار بنائی والاتر نساخته اند (۱) و برعکس این قضیه نوشته های قدمای غیر موحد را که از اخلاق بحث کرده اند، بکاخ بلند بسیار با شکوه مانند یافتیم که بنیادش بر آب باشد، چه فضایل را بسیار بالا می برند و بر هر چیز در عالم مزیت می نهند، اما وسیله شناخت آنها را درست بدست نمیدهند و غالباً آنچه را باین اسم شریف میخوانند جز سنگدلی یا نخوت یا نومیدی یا پدراکشی چیزی نیست (۲)

(۱) در احوال دکارت بیان کردیم که پیش از او ریاضیات در واقع تفنن بود و این دانشمند آن را اساس علم قرار داد.

(۲) نظر مصنف در اینجا بحکمای رواقی است، سنگدلی اشاره است باینکه آن جماعت فضیلت را در این میدانستند که نفسانیات و عواطف را ترک کنند، چنانکه یکی از آن ها پسران خود را که بمقیده او برخلاف مصلحت کشور عمل کرده بودند محکوم بقتل نمود و شاهد اعدام آن ها گردید و نخوت اشاره بآنست که حکمای مزبور میگفتند حکیم معصوم و آزاد و مستقل و بی نیاز است و اعتبار بهیچکس نمیکردند و نومیدی اشاره است باینکه حکمای رواقی از دنیا ناامید میشدند و حتی خودکشی را روا میدانستند و پدراکشی اشاره بآنست



علم الهی خودمان را پس ارجمند می‌شردم و مانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم اما بمن بیقین آموخته بودند که راه آن برای نادان و دانا یکسان باز است، و رهبرش حقایق منزله می‌باشد که برتر از عقلهای ماست، پس جسارت نداشتم که آنرا تابع قوه استدلال ضعیف خود سازم و معتقد بودم که اقدام و نیل بمطالعه در آن حقایق محتاج بتأیید فوق‌العاده از عالم بالا و احراز مقامی فوق‌بشراست (۱).

از فلسفه (۲) چیزی نمی‌گویم جز اینکه می‌دیدم با آنکه از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه‌ای از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد و بخود آن چنان فرور نداشتم که امیدوار باشم در این باب بر خوردار تر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رأی مختلف می‌توان یافت که هر یک از آنها را جمعی از فضلا طرفدارند، در صورتیکه البته رأی صولب و حقیقت یکی بیش نیست، پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل میانگاشتم.

اما دانشهای دیگر چون اصول آنها از فلسفه گرفته شده است قیاس می‌کردم که بر بنیادی باین سستی ممکن نیست بنائی استوار گذاشته شده باشد و عزت و نعمتی که از آن علوم ممکن بود تحصیل کنم مرا راغب بفرافرفتن آنها نمیساخت. چه بفضل الهی خود را نیازمند نمی‌دیدم ۱

→

که بعضی از رواقیان از کشتن دوستان و خویشان و منسوبان بجهت منظور و آمال فلسفی خود دریغ نکرده‌اند چنانکه بر وتوس رومی در کشتن قیصر که میخواست جمهوریت روم را مبدل بسلطنت کند شرکت نمود با آنکه قیصر بر او حق پدیری داشت.

(۱) در مذهب کاتولیک نجات اخروی بایمان است و ایمان مبنی و موکول بر تعقل نیست و درک اصول دین و ایمان بتفضل الهی است.

(۲) فلسفه‌ای که دکارت مورد تحقیق قرار داده همان اسکولاستیک است و از خصایص و اعتبارات اهل مدرسه این بود که در مسائل حکمت مباحثه و مجادله کنند و در هر حال بالزام خصم نایل شوند.

که علم را برای مال‌پیشه کنم و اگر چه مانند پیروان روش «کلبیان» (۱) مجد و شرف را خوار نمی‌شردم. بر آنچه امیدوار نبودم از روی شایستگی دارا شوم چندان وقعی نمی‌گذاشتم و بر قدر و قیمت تعلیمات خبیثه (۲) هم آن اندازه خود را آگاه میدانستم که از وعده‌های کیمیا-گران و اخبار اهل تنجیم و دروغهای ساحران و نیرنگها یا گرافه-کوئی‌های کسانی که بیش از معلومات خود داعیه دارند فریب نخورم.

بنابراین همینکه سنم بجائی رسید که توانستم از اختیار آموزگاران بیرون روم، آموختن علوم رایکسره رها کرده بر آن شدم که دیگر طلب نکنم مگر دانشی را که در نفس خود یا در کتاب بزرگ جهان بیابم و بقیه جوانی را بجهانگردی و سیاحت در بارها و لشگرها و آمیزش با مردمی که احوال و اخلاق مختلف دارند و جمع‌آوری تجارب گوناگون گذرانیدم و نفس خود را در قضایائی که زمانه با من مصادف می‌ساخت بازمایش درمی‌آوردم و در کارهایی که پیش‌می‌آمد اندیشه می‌کردم تا سودی ببرم، چه گمان داشتم از تحقیقاتی که مردم درباره اموری که مبتلا هستند میکنند که اگر بفلط روند در نتیجه آن زیان می‌بینند بیشتر درک حقایق خواهم نمود تا از بیانات علمائی که در حجره آرمیده و در نظریاتی اظهار رأی میکنند که هیچ نوع تأثیری ندارد و نتیجه‌ای عاید ایشان نمی‌کند جز اینکه شاید بسبب دور بودن آن‌ها از فهم عامه می‌توانند بر خود ببالند که هوش و صنعت بسیار بکار برده‌اند تا آن‌ها را صحیح جلوه دهند. ولی همواره سخت مشتاق بودم که تشخیص غلط را از صحیح بیاموزم تا کارهای خود را بدرستی تمیز دهم و در زندگانی باطمینان راه ببیمایم.

(۱) کلبیان طائفه‌ای از حکمای یونان بودند که حیثیات و

اعتبارات دنیوی را خوار می‌شردند.

(۲) از تعلیمات خبیثه مقصود کیمیاگری و تنجیم و ساحری است

چنانکه بعد توضیح میکند و تعلیمات مزبور آن زمان هنوز در اروپا شیوع داشت و خبیث از آن جهت می‌گفتند که در نزد اهل دیانت حرام بود.

هر چند تا زمانی که آداب و عادات مردم دیگر را فقط مینگریستم (۱) موجباتی برای یقین نمی‌یافتم و تقریباً همان اندازه اختلاف که در آراء فلاسفه دیده بودم در احوال مردم مشاهده میکردم، و بنا بر این بزرگتر سودی که از این سیر در انفس میبردم این بود که بسیار چیزها میدیدم که پیش ما سخیف و رکیک است ولی اقوام بزرگ دیگر آنها را میپذیرند و معمول میدارند و از این رو عبرت می‌گرفتم که عقاید و ملکاتی را که فقط از راه انس و عادت پیدا کرده‌ام چندان مسلم نپندارم و از این راه کم‌کم بسیاری از اشتباهات را از خود دور می‌کردم که روشی طبیعی ذهن را مایه تیرگی است و مانع از آنست که شخص بدرستی تعقل نماید. اما چون چند سال از عمر خود را بمطالعه کتاب جهان بسر بردم و در تحصیل تجربه کوشش نمودم یگروز بر آن شدم که در خود نیز بنای مطالعه گذارم و تمام قوای ذهن خویش را برای اختیار راههایی که باید پیمایم بکار برم و گمان دارم که فواید مهاجرت از وطن و دوری از کتب سبب شد که از آن مطالعه بسی بیشتر سود بردم.

بخش دوم

آن زمان در آلمان بودم و بمناسبت جنگی که هنوز هم پایان نرسیده است (۲) بآن سرزمین رفته و چون از تماشاى تاجگذاری امپراطور (۳) بسپاه برمیگشتم؛ آغاز زمستان در لشکرگاهی درنگ کردم و آنجا هم صحبتی نبود که مرا مشغول کند، و از حسن اتفاق اندیشه‌ای در دل و هوایی در سر نداشتم که حواسم را پریشان سازد. پس همواره تنها در حجره کنار آتش بسر میبردم و فرصت تفکر داشتم و یکی از نخستین فکرها که بخاطرم رسید این بود که غالباً مصنوعاتى که دارای اجزاء بسیار و دست استادان چند در آن کار بوده است بکمال چیزهائی

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار ندادم و فقط نظاره می‌کردم.

(۲) جنگ سی ساله که یازده سال پس از نگارش این رساله

پایان رسید.

(۳) فردیناند دوم پادشاه بهم و مجارستان.

نیست که یکنفر آنرا ساخته و پرداخته باشد (۱) چنانکه عمارتی که يك معمار برعهده گرفته و انجام داده غالباً زیباتر و مناسب تر از ساختمانهایی است که چندین کس خواسته‌اند اصلاح کنند و دیوارهای کهنه را که برای منظوره‌های دیگر ساخته شده بکار برده‌اند و همچنین شهرهای کهن که نخست دهکده بوده و بمرور زمان شهرهای بزرگ شده غالباً نسبت با بادیهای منظمی که یکنفر مهندس بسلیقه خود در بیابان طرح ریخته زشت و بدتر کیب است. هر چند عمارت آنها را چون یکان یکان در نظر گیری بهمان آراستگی ساختمان های دیگر بلکه آراسته تر است ولیکن چون تنظیم و جمع آن ها را با یکدیگر بنگری که یکی بزرگ و دیگری کوچک و کوچه ها کج و ناهموار است، گوئی تصادف و اتفاق آنها را باین صورت در آورده و اراده مردم عاقل در آن دخیل نبوده است، با آنکه در شهر ها همواره مأمورین مخصوص گماشته بودند تا در ساختمانهایی که مردم میکردند مراقبت کنند که مایه زیبائی شهر و تفریح ناظرین باشد. پس چون این کیفیت را مشاهده کنیم یقین حاصل میشود که ساخته های دیگران را پرداختن و از آنها انبیه کامل ساختن آسان نیست. همچنین بخاطر رم رسیدا فوامی که سابقاً نیمه وحشی بوده و تدریجاً متمدن شده و قوانین خود را به مرور زمان بر حسب ضرورت و بواسطه زحمات حاصله از منازعات و جنایات وضع کرده اند مانند مللی که از آغاز اجتماع پیروی از قوانین یکنفر مقنن عاقل نموده‌اند دارای انتظام نیستند (۲) چنانکه آراستگی دستگاه «دیانت حقه» (۳) که نظامات آن تنها بامر الهی داده شده نباید با دستگاههای دیگر طرف نسبت باشد و چون ما باید

(۱) تمهید مقدمه است برای بیان اینکه چرا علوم سابقین را

يك سره کنار گذاشته و خود در صدد تحصیل معرفت برآمده است.

(۲) عقیده عقلای امروز بکلی مخالف این نظر است و معتقدند

که بهترین قوانین آنست که از روی تجربه و بر حسب ضرورت پیش آمد امور، وضع شود و ناشی از خیال بافی نباشد.

(۳) مراد دین مسیح و بالخصوص دستگاه مذهب کاتولیک است.

سخن از امور بشری برانیم باز بیاد می آوریم که ترقیات اسپارت (۱) در قدیم از جهت خوبی و درستی یگان یگان قوانین آن نبود، چه بسیاری از آن‌ها عجیب و حتی مخالف آداب نیکو است، بلکه بسبب آن بود که آن قوانین را یکنفروض کرده و همه متوجه یک منظور بوده و همچنین فکر کردم که علوم کتابی خاصه آن‌ها که اصولشان فقط احتمالی است و برهانی نیست، چون اندک اندک از عقاید اشخاص بسیار فراهم آمده نمیتواند مانند تحقیقات یکنفر خردمند که درباره پیشرفت امور استدلال ساده طبیعی کند بحقیقت نزدیک باشد و نیز یاد کردم که همه از کودکی بمردی رسیده ایم و مدت زمانی محکوم نفسانیات خود و مریبان خویش بوده ایم و بسا که آنها با یکدیگر ضدیت داشته و شاید همیشه بهترین راه را پیش پای ما نمیگذاشتند پس البته افکار ما انسان پاک و استوار نتواند بود که ممکن میشد اگر میتوانستیم از آغاز ولادت قوه تعقل خویش را تمام داشته باشیم و جز آن چیزی را برهبری اختیار ننمائیم.

راست است که هیچگاه نمی بینیم همه خانه های يك شهر را ویران کنند تا آن‌ها را بشکل دیگر بنا کرده و کوجه‌ها را زیبا بسازند ولیکن بسیار دیده میشود که مردم خانه های خود را میکوبند و از نو میسازند و حتی بعضی اوقات که پای بست آنها استوار نیست، و خود آماده ویرانیست این کار را از ناچاری می کنند. بر همین

(۱) اسپارت **Sparte** شهر معتبری از یونان که مانند آتن بود و قومی جنگجو در آن سکنی داشتند و با قوانین سخت زندگی میکردند و وضع آن قوانین منسوب بیکی از قدمای ایشان بود معروف به «لیکورک» **Lycourque** از جمله آن قوانین این بود که هر طفل ناقص الخلقه‌ای را بالای کوه برده تلف مینمودند و کودکان خود را تعلیم میدادند که مال دیگری را بر بایند و نگذارند دیگری مال آن‌ها را بر بایند و خدعه و جاسوسی را مستحسن میدانستند و همه این قوانین و رسوم برای این منظور بود که هر فردی از مردم اسپارت جنگی کامل باشد و حیات او تماماً مصروف خدمت دولت شود.

قیاس یقین داشتیم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی از افراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باین که همه چیز را از بنیاد تغییر دهد و دولت را واژگون نماید که از نوبسازد و با آن که همه علوم را تجدید یا ترتیب تعلیم آنرا در مدارس یکسره دیگرگون کند ولیکن خستیم بمقایدی که من تا آن زمان در خاطر پذیرفته بودم هیچ به از آن ندیدیم که یکمرتبه عزم کنیم باین که همه آن ها را از ذهن بیرون سازیم تا از آن پس عقاید درست تر بجای آن ها بگذاریم، یا همان عقاید پیشین را پس از آن که بمیزان عقل سنجیدیم و مطابق نمودم دو باره اختیار کنیم، و جزماً معتقد شدم که باین وسیله زندگانی خود را بهتر پیش خواهیم برد تا اینکه برپای بست کهنه عمارت بسازیم و بر اصولی که در جوانی بذهن گرفته، و صحت آنها را تحقیق ننموده‌ام اعتماد کنیم. زیرا با آنکه در این کار مشکلات چند می‌دیدم آن ها را بیچاره نمی‌دانستم و طرف نسبت با دشواری بهبودی کمترین امری از امور عامه نمی‌یافتم چه آن بناهای بزرگ را (۱) پس از خرابی دو باره ساختن یا با وجود تزلزل نگاهداشتن بنایت دشوار و سقوط آن ها نیز البته عتیف است، و اگر هم عیب ها و نقص هائی دارند چنانکه از تنوع آن ها باید یقین کرد که بعضی از آنها بی‌عیب و نقص نیستند انس و عادت آنرا ملایم و گوارا ساخته و بسیاری از آن ها را محو یا اصلاح کرده که تنها بقوه عقل یا حزم ممکن نمیشد و در هر حال تحمل آن عیب ها آسان تر است تا تبدیل آن ها، چنانکه راه های پر پیچ و خم که میان کوهها گردش میکنند کم کم از رفت و آمد چنان هموار و آسان می‌شود که پیروی آن ها بسی بهتر از آنست که خود را بدیده و ماهر بزنند و از کمره و پیرتگاهها زیروبالا روند برای این که راست رفته باشند (۲)

(۱) یعنی اساس دول و ملل و تشکیلات آنها.

(۲) همه این مقدمات برای آنست که برساند که نمی‌خواهد در اساس سیاست یا روحانیت انقلاب بیندازد زیرا هر چند دکارت



از اینرو من بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی آرام را نمی‌پسندم که اصل و نسب و استطاعت آنها درخور اشتغال بامور عامه نیست، ولیکن همواره فکر تجدد و اصلاحی در آن امور وارند، و اگر میدانستم در این رساله چیزی هست که چنین سفاقتی درباره من بگمان می‌آورد از اجازه نشر آن دلخور میشدم چه دلخواه من بیش از این نیست که افکار خویش را اصلاح کنم و بر بنیادی استوار سازم که خود آنرا بی افکنده باشم، پس اگر کار خویش را پسندیده و نمونه آنرا برای شما باز مینمایم از آن نیست که مردمان رابه پیروی آن میخوانم کسانی که فضل خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه های عالی تر داشته باشند ولیکن برای بسیاری از مردم از آن میترسم که پیروی همین نقشه برتر از توانائی ایشان باشد، و همه کس را نمیرسد که بخواهد همه عقایدی که سابقاً بذهنش راه یافته پاک کند، چه بیشتر مردم ازدو گروه اند که برای هیچیک از ایشان اینکار شایسته نیست، یکی آنانکه خود راداناتر از آنکه هستند میدانند و از شتاب در اتخاذ رأی خودداری نمیتوانند و آن اندازه صبر و حوصله ندارند که افکار خویش را بترتیب جریان دهند و بنا بر این اگر اصولی که در دست دارند محل شك و ریب قرار داده از راه عمومی کج شوند، هرگز سر رشته کار را بدست نمی‌آورند و همه عمر گمراه میمانند. گروه دیگر کسانی هستند که بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگر را در تمیز درست از نادرست توانا تر از خویش شناخته و از ایشان تعلیم میتوانند کرد و بنا بر این باید به پیروی عقاید آنان اکتفا نمایند و از اینکه بقوه شخصی افکار خویش را بهبودی دهند منصرف باشند.

اما من اگر همواره تنها يك استاد داشته یا اختلاف عقایدی



یکی از بزرگترین منقلب کنندگان افکار است، از متهم شدن بانقلاب سخت پرهیز داشته است، مخصوصاً در عقاید دینی، و چون تعلیمات علمی آن زمان در دست اولیاء دین بود منقلب کردن آن ها هم تزلزل اساس دین محسوب میشد.

را که همه وقت میان فضلا بوده در نیافته بودم همانا از گروه دوم میبودم لیکن از همان روزهای مدرسه دانستم که هیچ اندیشه و رأی سخیفی نیست که یکی از فیلسوفان آنرا اظهار نکرده باشد. سپس هنگام جهانگردی دریافتم که مردمانی که افکارشان از ما بسی دور است همه بی تربیت یا وحشی نیستند، بلکه بسیاری از آنها باندازه ما و بیش از ما قوه تعقل بکار میبرند و نیز بر خوردم باینکه يك تن چون از کودکی میان فرانسویان یا آلمانیان پرورده شود، بکلی فرق دارد با آن که با همان طبع و همان ذهن میان چینیان یا آدمخواران زیست کند، تا آنجا که در شیوه جامعه و زندگانی مردم آنچه ده سال پیش سندیده بود و شاید ده سال بعد نیز مرغوب خواهد بود، اکنون غریب و رکیک مینماید. پس دانستم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت و تقلید است نه بر یقین و تحقیق و نسبت بحقایقی که کشف آنها دشوار است. کثرت آرا مناط اعتبار نتواند بود، چه احتمال دریافت حقیقت برای يك تن بیش از گروه است. پس باین دلایل در نظر من هیچکس نبود که عقاید او را بردیگران ترجیح دهم و ناچار شدم خودم درصدد کشف طریق برآیم.

اما مانند کسی که تنها در تاریکی راه میبیماید بر آن شدم که بسیار آرام گام بردارم و در هر باب احتیاط تمام بکار برم تا اگر آهسته پیش میروم باری از افتادن مصون باشم حتی اینکه نخواستم نفی هیچیک از عقایدی را که سابقاً بی تحقیق در ذهنم راه یافته بود آغاز کنم مگر اینکه از پیش با تأنی و طول مدت لازم طرح کاری را که در پیش گرفته بودم ریخته و راه صحیح را برای رسیدن بمعرفت آنچه ذهنم بر آن قادر است یافته باشم.

هنگامی که جوان تر بودم، از ابواب فلسفه بمنطق و از ریاضیات بجبر و مقابله و تحلیل هندسی (۱) بیشتر دل داده بودم و این سه فزیا علم را چنان می پنداشتم که بمقصود من یاری خواهند کرد اما چون درست تأمل نمودم درباره منطق بر خوردم باینکه فایده عمده قیاسات

(۱) صفحه ۱۳۸ رجوع کنید.

و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی را که نمیداند دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را میداند بدیگری بفهماند یا مانند «فن ریمون لول» (۱) از آنچه نمیداند بی تصور و تصدیق گفتگو کند و هر چند در واقع دستورهای صحیح نیکو بسیار دارد اما چنان با مطالب پر ضرر یا حشو و زاید آمیخته است که جدا کردن مفید آنها از مضر بهمان دشواری است که کسی بخواهد از یک پارچه سنگ مرمر ناهموار، پیکر «دیان» و «منرو» (۲) بسازد. اما درباره تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متأخرین، گذشته از این که بر مواد ذهنی مجرد تعلق می گیرند و سودی از آنها نیست هندسه چنان پای بند شکل است که ورزش قوه فهم بدون فرسودن قوه و هم از آن میسر نمی شود و جبر و مقابله گرفتار بعضی قواعد و ارقام است که تاریک و مشوش گردیده و بجای اینکه ذهن را پرورش دهد بیشتر آنرا گرفتار عوائق و تعقیدات میسازد (۳) بنا برین معتقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای این سه فن بوده و از معایب آنها عاری باشد و همچنانکه در ممالک ، کثرت قوانین غالباً بهانه برای فساد میشود و اگر معدود ولی کاملاً مجری و مرعی باشند انتظام دولت بسی بیشتر است بر همین قیاس بر آن شدم که بجای قواعد فراوان که منطبق از آن ترکیب یافته چهار دستور آینده مرا بس است، بشرط این که عزم دائم راسخ کنم بر اینکه هرگز از

(۱) بصفحه ۹۹ رجوع کنید .

(۲) *Minervè, Diane* دواله یونانی که مجسمه های زیبا از

آنها ساخته شده است .

(۳) باید بخاطر داشت که آنرمان تسهیلاتی که امروز در هندسه

و جبر و مقابله بعمل آمده هنوز واقع نشده بود و دلالت خود یکی از اشخاصی است که در تنقیح علوم خاصه ریاضی مدخلیت تام داشته ، و هندسه را از مراجعہ باشکال و جبر و مقابله را از قید ارقام بی نیاز ساخته

است (بصفحه ۱۴۴، ۱۴۵ رجوع کنید) .

رعایت آنها تخلف نورزم (۱) .

نخست اینکه هیچ گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم، جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود . یعنی از شتاب زدگی و سبق ذهن سخت بپرهیزم و چیزی را بتصدیق نپذیرم؛ مگر آنکه در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچگونه شکی باقی نماند.

دوم آنکه هر يك از مشکلاتی را که بمطالعه در میآورم، نامیتوانم و باندازه ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم به اجزاء نمایم .

سوم آنکه افکارخویش را بترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیزها که علم بآنها آسانتر باشد آغاز کرده، کم کم بمعرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتب فرض کنم.

چهارم آنکه در هر مقام (۲) شماره امور و استقصا را چنان کامل نمایم و بازدید مسائل را باندازه ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است .

تسلل دراز دلایل ساده و آسان که علمای هندسه آن ها را بر حسب عادت برای رسیدن بدشووارترین براهین خود بکار میبرند مرا بخیال انداخته بود که جمیع چیزهایی که معرفت انسان بر آن تعلق میگیرد بهمان قسم نسبت بیکدیگر مترتب می باشند ، و اگر شخص از یادرفتن آنچه حقیقت نیست بپرهیزد، و ترتیبی را که برای قیاس و استنتاج آنها از یکدیگر باید رعایت کرد بنماید، هیچ امر دوری نیست که سرانجام بآن نرسد و پنهانی که آشکار نسازد، و من بآسانی دریافتم که از چه چیزها باید آغاز کنم یعنی از آنچه آسان

(۱) سطور آینده یکی از مهمترین مواضع این کتاب است که سررشته روش دکارت را بدست میدهد و باید درست در آن تامل کرد برای مزید توضیح رجوع کنید بصفحه ۱۳۷ و مابعد .

(۲) یعنی خواه در مقام تقسیم مشکلات باجزاء نظر بقاعده دوم و خواه در جای ساختن افکار بترتیب و تدریج نظر به قاعده سوم .

وساده تر و بفهم نزدیک تر است (۱) و چون ملاحظه کردم که از میان همه کسانی که تاکنون در علوم طلب حقیقت کرده اند تنها ریاضیان بپراهمین پی برده یعنی ، دلایل محقق و بدیهی بدست آورده اند، شک نمی‌کردم که از همان امور که آنان در نظر گرفته اند باید آغاز کنم هر چند امید سودی از آن ها نداشتم، جز این که ذهنم را عادت دهند که از حقایق تغذیه کند، و بدلائل غلط قانع نشود (۲) اما برای این مقصود بنا نگذاشتم که جمیع فنون خاصی را که عموماً ریاضیات می‌خوانند (۳) فراگیرم، و نظر باینکه با وجود اختلاف موضوعات (۴) همه باهم موافقت دارند، از آن جهت که تنها منظور علوم مزبور نسبت و تناسبات (۵) موجود در آن موضوعات است، دیدم بهتر آنست آن تناسبات را بطور کلی در نظر گیرم و فقط در موضوعاتی که بتواند معرفت آن ها را برای من سهلتر نماید (۶) اما آن تناسبات را محصور و محدود بآن موضوعات ندانم تا بتوانم بعدها بهر چیز دیگری که در خور باشد شامل نمایم (۷) پس از آن چون برخوردارم باینکه برای معرفت آن نسبت گاهی محتاجم که هر يك را جداگانه ملاحظه کنم و بعضی اوقات فقط باید آنها را در ذهن نگاه دارم یا چند قفره را جمعاً در نظر گیرم فکر کردم که چون بخواهم آنها را جداگانه بیاد آورم، باید در خطوط مستقیم فرض کنم زیرا که چیزی از آن ساده تر

(۱) بمقتضای قاعده سوم .

(۲) رجوع کنید بصفحه ۱۴۴

(۳) ریاضیات منقسم بود بحساب (یا جبر و مقابله) و هندسه و

نجوم و موسیقی و مناظر و مرایا .

(۴) موضوع هندسه اشکال است، موضوع نجوم ستارگان، موضوع

موسیقی، اصوات موضوع مناظر و مرایا احوال نور .

(۵) یعنی نسبت های بین مقادیر از حیث مساوات یا اضافه .

(۶) یعنی خطوط که ساده ترین کبیات می باشند .

(۷) باین ملاحظه است که دکارت در بعضی از تحریرات خود

گفتگو از ریاضیات عمومی می کند .

نمی‌یافتیم یا چیزی که بتوانیم در فهم یا حس خود از آن روشن‌تر تصور نماییم، اما چون بخواهیم آنها را در ذهن نگاهداریم یا چند قمره را جمعاً در نظر بگیریم، باید بار قام و علامات معدودی هر چه کوتاه‌تر در آوریم (۱) و باین وسیله از تحلیل هندسی و جبر و مقابله آنچه نیکوست اختیار کرده و نقص‌های یکی را بواسطه دیگری رفع خواهیم نمود (۲).

حال بجزرات می‌توانم گفت که رعایت این چند دستور که اختیار کرده بودم، چنان در حل مسائلی که آن دو علم شامل آنهاست کار را بر من آسان کرد که در ظرف دوسه ماه که مشغول مطالعه آنها بودم در حالی که از ساده‌ترین و کلی‌ترین امور آغاز کرده، و هر حقیقتی که درمی‌یافتیم قاعده تازه‌ای برای کشف حقایق دیگر می‌شد، نه تنها مسائل چندی را که سابقاً دشوار می‌پنداشتم حل نمودم بلکه عاقبت چنین یافتیم که در مسائلی هم که بکلی بر من مجهول است اکنون می‌توانم دریابیم که بچه وسیله و تا چه اندازه حل آنها میسر میشود و شاید که این ادعای مرا گزاف نپندارید هر گاه بیاد آورید که چون در هر باب حقیقت یکی بیش نیست پس هر کس آنرا بیابد در آن خصوص آنچه را که دانستن آن ممکن است میدانند، چنانکه فی‌المثل کودکی که نلم حساب آموخته هر گاه چند عدد را موافق قواعد مقرره با هم جمع کند می‌تواند مطمئن باشد که راجع بمیزان کل آن اعداد آنچه را که ذهن آدمی قادر بر کشف آن هست دریافته است و سرانجام روشی که رعایت ترتیب حقیقی و شماره صحیح از همه احوال، امر مجهول مطلوب

(۱) در ادراک موضوعات ریاضی فهم یا عقل و وهم یا خیال بهم مدد می‌رسانند، مقادیر چون بطور کلی و مطلق در نظر گرفته شوند معقول صرف می‌باشند و بعد نباید نموده شوند، همین که خواستیم آنها را بوهم در آوریم جزئی می‌شوند و بصورت خط و شکل درمی‌آیند، اینست که مصنف می‌گوید چون بخواهیم آنها را جداگانه یعنی بطور جزئی در نظر بگیریم بخطوط درمی‌آوریم و هر گاه بخواهیم جمعاً یعنی بطور کلی ملحوظ بداریم بمانند می‌نماییم. (۲) این چند سطر اشاره بتصرفات مهمی است که مصنف در ریاضیات نموده و هندسه تحلیلی را اختراع و جبر و مقابله را تجدید کرده است.

را بدست می‌دهد کل آنچه را که موجب قطع و یقین بقواعد علم حساب می‌باشد شامل است .

اما در پیروی این روش چیزی که بیشتر مایه خرسندی من می‌شد این بود که اطمینان داشتم در همه مورد عقل خود را اگر بنحو کمال نباشد، باری بی‌بهرترین راهی که برای من مقدور است بکار می‌برم، از این گذشته در ضمن علل میدیدم ذهنم اندک اندک خومی‌کننده که منظوره‌های خود را روشن‌تر و متمایزتر ادراک نماید ، و چون آن روش را بماده مخصوصی منحصراً ساخته بودم، امیدواری داشتم که در حل معضلات علوم دیگر نیز مانند غوامض علم جبر و مقابله از آن برخوردار شوم ولیکن دلیری نمی‌کردم که از آغاز بمطالعه همه مشکلاتی که بنهن میرسد بپردازم، چه این مخالف همان ترتیبی میشد که بمقتضای آن روش است ولیکن چون بیاد آوردم که اصول آنها همه از فلسفه باید اخذ شود و در فلسفه هنوز اصول یقینی نیافته بودم، پس اندیشیدم که مقدم بر هر چیز آنست که آن اصول را بدست آورم و چون اینکار مهمترین امور عالم و بیم شتابزدگی و خطر سبق ذهن در آن از همه بیش است دست بردن بان باید برای زمانی گذاشته شود که از جهت سن کامل‌تر باشم چه در آن هنگام بیش از بیست و سه سال نداشتم و شایسته بود که از دیر گاهی پیش خود را آماده کرده، همه عقاید غلط را که تا آن زمان در ذهنم نشسته بود ریشه‌کن سازم و تجارب بسیار نیز بدست آورم که برای استدلالات خویش موادی داشته باشم و ضمناً در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم پیوسته ورزش نموده استوارتر و زبردست‌تر شده باشم .

بخش سوم

باری همچنان که هر گاه کسی خانه‌ای دارد و می‌خواهد آنرا نو کند پیش از دست بردن باین کار هر آینه آنرا میکوبد، و مصالح فراهم میسازد و معمار میباید یا خود فن معماری می‌آموزد و با دقت تمام طرح میریزد اما با اینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانه دیگری آماده میکند که هنگام ساختمان بتواند در آن باسایش زیست نماید. بر

همین سان جوہ مرا عقیر بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم
 برای اینکه در اعمالم باری بحال تردید نمانم و بتوانم تاممکن است
 بخوشی زندگانی کنم یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم و
 آن مبنی بر سه چهار اصل بود که بیشک برای شما از بیان آن تن نمیزم.
 اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم، و دیانتی را
 که خداوند در باره من تفضل کرده و از کودکی مرا بآن پرورده
 است پیوسته نگاه بدارم و در امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل
 دور از افراط و تفریط که خردمندترین اشخاصی را که باید با آنها
 نشست و برخاست کنم به آن معتدل و عامل یابم، زیرا چون معتقدات
 خود را کنار می گذاشتم که به آزمایش در آورم همانا بهترین کار این
 بود که عقاید خردمندترین مردم را پیروی کنم و چون ممکن است میان
 ایرانیها و چینیها هم کسانی بدانشمندی خود ما باشند (۱) سودمندتر
 آن دانستم که دانشمندانی را که با آنها باید آمیزش داشته باشم مقتدای
 خود قرار دهم و برای اینکه بدانم برآستی عقاید آنها چیست آنچه را
 بآن عمل می کنند مناظ بدانم نه آنچه می گویند، زیرا با فساد اخلاق
 ما کمتر کسی حاضر میشود آنچه را که معتقد است بگوید گذشته از
 این که بسیاری از مردم از عقاید خویش آگاه نیستند، چه
 عملی از ذهن که مایه اعتقاد با مری می شود غیر از آنست که علم به
 اعتقاد را حاصل می کند (۲) و غالباً این دو عمل با هم جمع نمی شود.
 هر گاه می دیدم در یک امر چندین عقیده یکسان پذیرفته است، آنرا
 که معتدل تر بود بر می گزیدم چه عقاید معتدل همواره در عمل آسانتر
 و بر حسب ظاهر بهتر است، از آنرو که آنچه زیاده روی و از حد
 اعتدال بیرون باشد بر حسب عادت بد است و همان روی باین ملاحظه
 (۱) جواب از سؤال مقدم میدهد و می خواهد برساند که چاره جز پیروی
 از دانشمندان کشور خود نیست، زیرا که بدانمندان ممالک دیگر
 دسترسی ندارد و از میان اقوامیکه آن زمان بتمدن و دانشمندی معروف
 بودند ایرانیها و چینیها را بمناسبت دوری و دسترس نبودن مثال
 می آورد (۲) مصنف اعتقاد را ناشی از اراده میدانند که قوه
 فعاله نفس است و علم قوه منفعله او است.

پسندیده‌تر است، که اگر کج روم از راه راست کمتر دور شوم، چه هر گاه از کناری روم، ممکن است از راه راست برکنار دیگر باشد و ناچار شوم با آنجا برگردم و بویژه از جمله زیاده‌روها میدانستم تمهیداتی را که بموجب آن شخص چیزی از آزادی خود میکاهد، هر چند این قاعده را ناپسند نمیدانم که نظریت لون نفوس ضعیف، برای این که اگر کسی نیت خیری دارد آنرا بر نگرداند، عهد و پیمانی کند که پای بند آن گردد و با اگر هم نیت او خیر و شری ندارد، در معامله برای اطمینان از وقوع آن عقدی ببندد که لازم شود (۱) اما چون من هیچ چیز در جهان نمیدیدم که پیوسته بیک حالت بماند، و درباره خویش مخصوصاً امیدوار بودم باینکه همواره آراء خود را تکمیل کنم و بهبودی دهم پس خطای بزرگ و خلاف عقل میدانستم که اگر در آن موقع چیزی را بپسندم مقید شوم که بعدها نیز آنرا درست بدانم. در حالیکه ممکن است درستی از او زایل شود یا عقیده من برگردد. اصل دوم این بود که هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود یا بر جا و استوار باشم، و هر گاه بر رأیی تصمیم کردم هر چند محل شبهه و تردید بوده باشد چنان دنبال آن را بگیرم که گوئی بهیچوجه جای تشکیک نبوده است، و در این باب مانند مسافرین رفتار کنم که چون در بیشه راه گم کنند نباید بسرگردانی گاه از یکسو و زمانی سوئی دیگر روند یا یکجا در تنگ کنند، بلکه باید همواره تا میتوانند بیک جهت بخط مستقیم حرکت کرده بدلائل ضعیف تغییر خط سیر ندهند، هر چند در آغاز آنرا بتصادف اختیار کرده باشند، چه باین شیوه اگر بنقطه مقصود نروند لامحاله بجائی میرسند که در هر حال بهتر از میان بیشه است. همچنین چون غالباً در اعمال زندگانی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقتی است مسلم که هر گاه کسی قادر بر تشخیص رأی درست نباشد، باید رأیی را که درستی آن محتمل است اختیار کند و اگر هم میان چندین رأی ترجیح نتواند، باید بر یکی جازم شود و از آن پس در عمل آن را مورد تردید نداند، بلکه چون موجبات چیزم او صحیح بوده آنرا درست و مسلم انگارد و این شیوه از آن زمان

(۱) میخواهد بگوید نذرها و عقود شرعی را منع نمی‌کنم.

مرا رهایی داد از پشیمانی و افسوسی که نصیب نفوس ضعیف و متردد است ، و آنان از سستی رأی اموری را نیکو دانسته عمل میکنند و بعد حکم ببندی آن می نمایند .

اصل سوم اینکه همواره بقلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا برروزگار، و بتبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا بتغییر امور گیتی، و کلیه این اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جز اندیشه و ضمیر ما هیچ امری کاملادر اختیار ما نیست، و بنا براین در اموری که سواى خود ما است پس از آنکه بقدر قوه کوشیدیم، اگر چیزی بروفق رضا نشود آن را نسبت بخوديك سره غیر ممکن بشماریم و همین اعتقاد بس بودتا مرا مانع شود از این که آرزوئی کنم که بآن نرسم و بنا براین خرسند باشم. زیرا اراده ما طبعاً نمیگراید مگر بآنچه فهم ما حصولش را بوجهی ممکن جلوه می دهد، پس اگر جمیع آنچه سواى خود ما است یکسان از توانائی خویش بیرون بدانیم، البته فقدان چیز-هائی که بطبع از آن محرومیم و تقصیری از آنجهت نکرده ایم مایه حسرت نمی شود. چنانکه از دارا نبودن ممالک چین و مکزیك دلتنگ نیستیم، و بقول معروف چون ضرورت راضیلت خود قرار دهیم، هنگام ناخوشی حسرت تندرستی نخواهیم خورد ، و در زندان بر آزادی تأسف نخواهیم داشت، چنانکه اکنون حسرت نمیبریم که تن ما مانند الماس فساد ناپذیر نیست، یا مانند مرغان برای پرواز بال و پرنداریم ولیکن اذعان می کنیم که ورزش طولانی و تکرار بسیار باید تا شخص خو کند باینکه امور را باین وجه ببیند ، و گمان دارم آن فیلسوفان پیشین (۱) که توانسته اند از سرپنجه روزگار رهایی یابند و با دردمندی و بیچارگی درخسندی و خوشی با خداوندان خود همچشمی کنند سرکارشان همین بوده است یعنی همواره حدودی را که طبیعت برای ایشان مقرر نموده در نظر داشتند و چنان مسلم می گرفتند و

(۱) حکمای رواقی را در نظر دارد ، و کلام یکی از آن طایفه

است که، حکیم مانند خداوند خرسند است. کلیتاً از این دستور سوم اخلاقی استفاده می شود که دکارت در اخلاق متمایل بشیوه رواقیان بوده، و پوشیده نیست که آن جماعت از اینرو طریقه عرفا و مرناضین داشتند .

قطع می‌کردند که جز اندیشه خود هیچ چیز را در اختیار ندارند که همین کیفیت مانع می‌شد از این که دردل هوای دیگری داشته باشند، ولی در عوض توانائی خویش را بر نفس و اندیشه چنان کامل می‌ساختند که از این رو حق داشتند خود را غنی تر و توانا تر و آزاد تر و مسعد تمند تر بدانند از همه مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده و هر چند بخت و روزگار با آن ها مساعد باشد البته آنچه را می‌خواهند ندارند .

باری در تمیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتم بر اینکه کارهای مختلف را که مردم در زندگی دنیا بآن اشتغال می‌جویند از نظر بگنجانم تا بهترین آن ها را برای خویش برگزینم، و نمی‌خواهم از کارهای دیگران سخن گویم ولیکن چنین یافتم که برای من نیکوتر کار آنست که در همان شغلی که دارم پایداری نمایم یعنی همه عمر را صرف پروردن عقل کنم و باندازه‌ای که می‌توانم در شناخت حقیقت بروی که برای خود اختیار کرده‌ام پیش روم، چه از زمانی که به پیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادی های تمام درمی‌یافتم که گمان نمی‌کردم در این زندگانی از آن بهتر و بی‌آزارتر کفرانی میسر شود، و چون هر روز بآن وسیله حقایقی کشف می‌کردم که بنظر من در کمال اهمیت و برای مردم دیگر عموماً مجهول بود، خاطر من چنان خرسند می‌شد که بهیچ چیز دیگر دل نمیدادم. از این گذشته اختیار اصول سه‌گانه سابق الذکر مبتنی بر عزم من بود، بر اینکه کسب معرفت را دنبال کنم زیرا چون خداوند بهر کس بینائی داده که حق را از باطل تمیز دهد هرگز ممکن نبود به پیروی عقاید دیگران راضی شوم، مگر باین نیت که در زمان مقتضی آن ها را با قوه عقل خویش بیازمایم، و اینکه به پیروی آن عقاید راضی شده و تردید را از خود دور کردم باین امید بود که اگر عقاید نیکوتری وجود دارد، موقع دریافت آن ها را از دست نخواهم داد. بالاخره آرزوی خود را محدود نساخته و قانع و خرسند نمی‌شدم، اگر راهی در پیش نگرفته بودم که از آن راه با اطمینان از کسب همه معلوماتی که بر آن توانا

هستم از درك همه نعمت های حقیقی که برای من میسر است نیز مطمئن باشم . خاصه اینکه چون اراده ما مایل بطلب یا دفع چیزی نمی شود مگر بسبب اینکه فهم ما آن را نیک یا بد جلوه می دهد پس کردار نیک بسته است بفهم درست (۱) و اگر شخص به نیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که بر آن قادر است نیز می نماید یعنی همه فضایل و نعمت های دیگر را که ممکن است دارا می شود و هر کس بر این قضیه یقین کند البته خرسند خواهد بود .

پس از آن که این اصول را بدست آوردم و آن ها را با حقایق ایمان که همیشه خاطر م دیگر مقدم میدارد بیک سو گذاشتم بر آن شدم که دیگر معتقدات خویش را می توانم بلامانع دور بیندازم و از آنجا که امیدوار بودم بآمیزش با مردم باینکار بهتر بپردازم تا با آرامیدن در حجره و کنار آتش که همه تفکرات پیشین در آنجا برای من روی داده بود ، دوبار عزم سفر کردم و پیش از آن که زمستان بآخر برسد براه افتادم و نه سال پی در پی دیار بیدار گردش نمودم و کوشیدم تا در همه بازی هایی که در نمایشگاه جهان داده می شود از تماشا ئیان باشم نه از بازیگران، و مخصوصاً در همراهان دیشه می کردم و در آنچه ممکن است آن را مشکوک سازد و ما را به اشتباه اندازد پس همواره خطاهائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود بیرون می کردم و در این باب بروش شکاکان (۲) نمی رفتم که تشکیک آنها محض شك داشتن است، و تعمّد دارند که در حال تردید بمانند ، بلکه برعکس منظور من همه این بود که به یقین برسم و از خاک سست و رمل رهائی یافته ، و بر سنگ و زمین سخت پا گذارم . و به گمانم که در این نیت کلمیاب می شدم ، زیرا چون کوشش داشتم غلط یا غیر متیقن بودن قضایائی را که به نظر دارم به دلایل روشن و

(۱) این مدعا موافق است با رأی سقراط و افلاطون که فضیلت را دانش میدانند .

(۲) صفحه ۵۹ رجوع کنید .

مطمئن ثابت کنم ؛ نه با حدسیات ضعیف ، پس ، همواره ازهر قضیه هرچند مشتبه ومشكوك می نمود سود قطعی می بردم ؛ اگر همه این بود که بدانم ، هیچ معلوم یقینی از آن حاصل نمی شود . وهمچنان که مردم چون خانه کهنه را کوبیدند ، مصالح آن را برای ساختن خانه نوبه کار می برند ، منم درضمن ویران ساختن عقاید بی بنیاد خویش ، مشاهداتی نموده وتجربه های چند می کردم که به آن واسطه بعدها می توانستم عقاید درست تر اتخاذ کنم ، ونیز درروشی که پیشنهاد خود ساخته بودم ، همواره قدم می زدم ، زیرا علاوه بر آن که می کوشیدم کلیه افکار خویش را بر وفق قواعد آن روش اداره کنم ، گاه گاه ساعتی چند ذخیره وبالاخصاص مصروف می نمودم به عمل کردن در آن روش ، درمشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که می توانستم یک اندازه نظیر مشکلات ریاضی قرار دهم ، به این وسیله که آنها را از همه اصول علوم دیگر که به درستی استوار نمی یافتم (۱) جدا سازم ، چنان که بیان آن را در این کتاب درموارد چند (۲) ملاحظه خواهند نمود. پس به این روش ظاهراً مانند کسانی روزگار می گذراندم که جز آرام و بی آزار زندگی کردن کاری نداشته ، در پی جدا ساختن لذایذ ازقبایح می باشند ، وبرای برخورداری از اوقات فراغت و پرهیز از دلتنگی ، هرگونه تفریح نجیب را به کار می دارند ؛ ولیکن در همان حال ازدنبال کردن مقصود بازمی ایستادم ، وشاید که درکسب معرفت حقیقت از این راه بیشتر استفاده می کردم ، تا این که تنها بخواندن کتب ومعاشرت فضلا اکتفا کنم (۳) .

اما این نه سال گذشت ، وهنوز درباره مشکلاتی که برحسب عادت

(۱) مقصود اصول طبیعیات ارسطو است .

(۲) مقصود کتاب مناظر وكائنات جووهنده است ، که این گفتار مقدمه آن بود ، ودرواقع مصنف انقلابی را که درعلم وحکمت آورده در آن کتاب واین مقدمه بنیاد نهاده است .

(۳) از کلیه احوال دکارت برمی آید که به معاشرت مردم و مخصوصاً خواندن کتب رغبت نداشته است .

میان فضلا بحث می‌شود اتخاذ رائی نکرده ، و به جستن مبانی حکمتی که از فلسفه متداولی (۱) به یقین نزدیک تر باشد وارد نشده بودم ، و چون می‌دیدم بسیاری از مردمان بلند قدر سابقاً به این کار دست برده ، و کامیاب نگردیده‌اند (۲) آن را چنان دشوار می‌انگاشتم که شاید جرأت به اقدام نمی‌کردم ولیکن دیدم برس زبانها افتاده که من به مقصود راه یافته‌ام ، و نمی‌دانم منشاء این آوازه چه بود ، اما اگر سخنان خودم در این باب تأثیری داشته و مایه این فرض شده باشد ، از آن نیست که داعیه علم داشتم ؛ بلکه جز این نبوده است که در آنچه نادان بودم بیش از کسانی که تحصیل اجمالی کرده‌اند صادقانه به نادانی خویش اقرار می‌کردم، و دلایل خود را بر مشکوک دانستن بسیاری از چیزها که مردم دیگر یقین می‌دانند اظهار می‌نمودم ، اما چون آن اندازه بزرگ منش بودم که نمی‌خواستم جز آنچه هستم در باره من گمان برند ؛ بر آن شدم که بهر وسیله بکوشم، تا آوازه و نامی را که دریافته‌ام سزاوار شوم. پس این آرزو درست هشت سال پیش مرا از همه اماکنی که در آنجا دوست و آشنا داشتم دور ساخت ، و اینجا منزوی گردانید ؛ در کشوری (۳) که طول مدت جنگ (۴) سامانی در آن فراهم کرده، که گویا تنها مرادش از لشکر داری آنست که مردمان در کمال آسودگی از ثمرات امنیت بهره‌مند باشند (۵) . و در میان گروهی انبوه که اهل سمی و عمل‌اند و توجه ایشان به کارهای خویش ، از کنجگای به امور دیگران بیش است ، و من در اینجا از هیچیک از لوازم آسایش که در شهرهای پر رفت و آمد فراهم است ، کمی ندارم .

(۱) مقصود حکمت اسکولاستیک است که آن زمان رائج و اساس معارف اروپا بود.

(۲) مقصود فرنسیس بیکن و بعضی از دانشمندان مائه شانزدهم می‌باشد (به صفحه ۱۰۸ رجوع کنید)

(۳) مملکت هلاند. (۴) جنگ هلندی‌ها با اسپانیا برای

تحصیل آزادی و استقلال (۵) نظر به اینکه لشکر داری ممالک دیگر برای جنگ و جدال بود، نه برای حفظ انتظام و امنیت .

هرچند مانند اینکه در بیابان دور دست افتاده باشم ، توانستم به —
تنهایی و گوشه نشینی بس برم.

بخش چهارم

نمی‌دانم نخستین مطالعاتی را که آنجا کردم، باید برای شما نقل کنم یا نه ؛ زیرا که آن فکرها چنان فلسفی و از اندیشه‌های متعارفی دور است ؛ که شاید برای همه کس خوش آیند نباشد . ولیکن برای این که همه بتوانند نظر کنند در این که مبنایی که من اختیار کرده‌ام استوار هست یا نیست ، يك اندازه خود را ناچا می‌دانم که سخنی از آن به میان آورم (۱)

در دیرزمانی بر خورده بودم باینکه در اخلاقیات گاهی لازم می‌شود آدمی از عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آن را می‌داند ، ولیکن مصلحت در این می‌پسندد که آن را یقین فرض کند ، چنان که پیش از این بیان کردیم ، اما من چون در آن هنگام می‌خواستم فقط ب جستجوی حقیقت مشغول باشم ، معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم ، و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انکارم ؛ تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که بدرستی غیر مشکوک باشد ، پس ، چون گاهی از اوقات حس ما خطا می‌کند ، و ما را با اشتباه می‌اندازد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور ما درمی‌آورند ، و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه بخطا می‌روند ، و استدلال غلط می‌کنند ، و برای منم مانند مردم دیگر خطا جایز است ، پس ، همه دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم ، غلط انگاشتم ، و چون همه عوالمی که به بیداری برای ما دست می‌دهد در خواب هم پیش می‌آید ، در صورتی که هیچیک از

(۱) گذشته از غموض مطالب عبارت هم ایجاز منحل دارد ، و باید به توضیحاتی که در فلسفه دکارت داده ایم مراجعه نمود ، به صفحه ۱۴۸ رجوع فرمائید .

آن‌ها در آن حال حقیقت ندارد بنا را بر این گذاشتم که فرض کنم هر چه هر وقت بندهن من آمده، مانند توهمات‌ی که در خواب برای مردم دست می‌دهد بی حقیقت است، ولیکن همانند بر خوردم باینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم، و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» (۱) حقیقتی است چنان استوار و پابرجا، که جمیع فرضهای غریب و عجیب شکاکان هم نمیتواند آن را متزلزل کند. پس: معتقد شدم که بی تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم.

آنکاه با دقت مطالعه کردم، که چه هستم؟ و دیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم، و جهان و مکانی که من آنجا باشم موجود نیست، اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم، بلکه برعکس همین که فکر تشکیک، در حقیقت چیزهای دیگر را دارم، به بداهت و یقین نتیجه می‌دهد که من موجودم، در صورتی که اگر فکر از من برداشته شود، هر چند کلیه امور دیگر که به تصور من آمده حقیقت داشته باشد، هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت (۲). از این رو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است، و هستی او محتاج بمکان و قائم

(۱) یا «فکر دارم پس وجود دارم» این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت واقع شده در فرانسه چنین است *je pense donc je suis* و بزبان لاتینی چنین ترجمه شده است، *Cogito ergo sum* و در نزد حکمای فرنگ اشاره بقضیه *Cogito* بسیار میشود، و مقصود همان جمله است. و در این عبارت مفهوم فکر و اندیشه متضمن معنی حس و شعور و علم و ادراک و اراده نیز هست.

(۲) یعنی مادام که فکر دارم، فرضاً که دنیا معدوم شود من موجودم. اما اگر فکر از من زایل گردد، فرضاً دنیا موجود باشد من نیستم، پس: وجود من امری است باطنی که متوقف بر وجود عالم ظاهر نیست.

به چیزی مادی نیست ، و بنابراین ، آن من ، یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم هستم ، کاملاً از تنم متمایز است ، بلکه شناختن او از تن آسانتر است ، و اگر هم تن نمی بود روح تماماً همان بود که هست .

سپس تأمل کردم ، که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقینی باشد؟ زیرا چون يك قضیه یقینی یافته ام ، باید بدانم یقین چیست ؟ پس برخوردیم باینکه در این قضیه «فکر دارم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من بحقیقت آن نیست ، مگر این که روشن می بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست ، از این رو معتقد شدم که قاعده ای کلی می توانم اختیار کنم ؛ که هر چه را روشن و آشکارا در می یابم حقیقت دارد ، ولیکن يك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانیم آنچه آشکارا دریافته می شود کدام است ؟ آنگاه فکر کردم که من در حال شك می باشم و بنابراین وجود من کامل نیست ، زیرا روشن و آشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تا شك داشتن . پس ، بر آن شدم که معلوم کنم اندیشه وجود کامل تر از خود را از کجا آورده ام؟ پس ، آشکارا معلوم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل تر از من است ، به من رسیده است . درخصوص منشأ فکر خودم بر بسیاری از چیزها ، سوای خویش ، مانند آسمان وزمین و روشنی و گرمی و هزار چیز دیگر ، نگرانی نداشتم . زیرا چون در آنها چیزی نمی یافتم که آنها را به من برتر از خودم بنماید ، می توانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند ، بسته به ذات من می باشند . از جهت کمالی که در آن هست ، و اگر حقیقت ندارند ، منشأ تصور من از آنها عدم ، یعنی جنبه نقص وجود من است . (۱) اما

(۱) این مدعا ناشی از این عقیده است ؛ که حقیقت عین وجود است ، همچنان که خلاف حقیقت همان عدم است ، و معنی عبارت اینکه چیزهایی که در مرتبه مادون من هستند ، منشأ علم من به آنها خود من هستم ، اگر حقیقت یعنی وجودند ، جنبه کمال من منشاء آنست ، و اگر حقیقت ندارند ؛ یعنی معدوم اند ، تصور من از آنها ناشی از جنبه نقص من است .

در باب منشأ تصور وجود کاملتر از خودم، چنان نبود. چه؛ روشن است که آن را ناشی از عدم نمی‌توان دانست، و نیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص‌تر، و تابع آن باشد همان اندازه بر ذهن گران است، که بخواهد قبول کند که از «هیچ» چیزی بیرون آید. پس؛ می‌توانستم آن را از خود ناشی بدانم، بنا بر این جاره نبود جز اینکه بگویم ذاتی بحقیقت کاملتر از من آن را در ذهن من نهاده، و آن ذات همه‌کمالاتی را که به تصور من می‌آید دارا می‌باشد یعنی به عبارت دیگر، اگر بخواهم به يك کلمه ادا کنم آن خدا است. (۱) بر این بیان افزودم که چون من به کمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها می‌باشم پس، وجود منحصر به فرد نیستم (اجازه بدهید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکار ببرم) و ناچار وجود دیگری که کاملتر از من، که من بسته به او باشم، و آنچه را که دارم از او کسب کرده باشم، باید بوده باشد. چه؛ اگر من تنها و مستقل از هر وجود می‌بودم، و بهره‌اندکی که از وجود کامل دارم، از خودم بود، بهمان دلیل کمالات دیگری راهم که می‌دانستم فاقد آنها هستم می‌بایست از خود بتوانم دارا شوم، و بنا بر این وجودی باشم بیکران، جاوید، بسی تغییر، همه‌دان، همه‌توان، مختصر؛ دارای همه‌کمالاتی که می‌توانستم در وجود خداوند قائل شوم، زیرا بنا بر استدلالی که کردم؛ برای آنکه به معرفت ذات باری به اندازه‌ای که برای ذات من میسر است برسم، همین بس بود که هر چه را که تصویری از آن در ذهن من است به نظر آورم؛ که آیا دارا بودن آن کمال است یا نقص؟ و به یقین می‌دانستم که هر کدام از آنها که دلیل بر نقص است، در وجود باری نیست. و آن دیگرها هست، چنان که می‌دیدم که شك و تلون و غم و امثال آن نمی‌تواند در او باشد، زیرا که من خود آرزو دارم از این احوال فارغ باشم، از این

(۱) به عبارت دیگر، استدلال دکارت بر اثبات وجود خداوند اینست که؛ فکر وجود کامل در ذهن من هست، و چون من ناقصم ممکن نیست خودم منشأ آن فکر باشم، پس؛ ناچار وجود کاملی هست که منشأ آن فکر است، و وجود کامل خدا است.

گذشته از بسیاری از چیزهای محسوس و جسمانی تصوراتی داشتیم ، و هر چند فرض می‌کردم خواب می‌بینم ، و آنچه رؤیت می‌کنم یا به خیالم می‌رسد بی‌حقیقت است ، نمی‌توانستم منکر شوم که تصور آنها راستی در ذهن من موجود است اما پیش از این روشن دیده بودم که ذات مدرك غیر از ذات جسمانی است ، و ترکیب مطلقاً علامت تبعیت ، و تبعیت مسلماً نقص است ، پس ؛ حکم کردم که مرکب بودن از آن دو ذات (۱) برای خدا کمال نتواند بود ، و بنا بر این ذات باری مرکب نیست ، اما اگر در عالم اجسامی یا عقولی یا ذوات دیگری هست که کامل نباشند ، وجود آنها البته تابع وقائم به قدرت او است ، و بی او یکدم نمی‌توانند باقی بمانند (۲).

آنگاه خواستم حقایق دیگر جستجو کنم ، پس ؛ موضوع نظر ارباب هندسه را در پیش گرفتم که آن را مانند جسمی پیوسته تصویر می‌کردم ، یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول و عرض و عمق یا ارتفاع قابل تقسیم به اجزاء چند که پذیرنده اشکال و مقدارهای مختلف ، و همه نوع حرکت و تغییر مکان بوده باشند ، چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خود را تصویر می‌کنند ، و بعضی از براهین ساده آنها را درمد نظر آوردم ، و با توجه به اینکه قطع و یقینی که همه کس درباره آنها قائل است ، فقط مبنی بر این است ، که بر طبق قاعده‌ای که پیش ازین مذکور داشته‌ام ، تصور آنها بدیهی است ؛ برخوردارم به این که در آن براهین نیز هیچ چیز نیست که مرا به وجود موضوع (۳) آنها مطمئن سازد ، چه ؛ مثلاً تصدیق داشتم به اینکه چون فرض مثلث کنیم لازم می‌آید که مجموع سه زاویه اش دو قائمه باشد ، اما چیزی نمی‌یافتم که مرا مطمئن کند در عالم مثلثی وجود دارد ، ولیکن چون بر می‌گشتم به تصویری که از یک وجود کامل دارم ، می‌دیدم همان اندازه متضمن هستی است ؛ که در تصور مثلث دو قائمه بودن سه زاویه

(۱) یعنی ذات مدرك و ذات جسمانی .

(۲) اشاره به خلق مدام که در جای خود توضیح داده‌ایم (به

صفحه ۱۵۶ رجوع فرمائید). (۳) یعنی ابعاد و اشکال .

ضرورت دارد، یا در تصور کرده لازم می آید که همه نقاط آن از مرکزش به يك فاصله باشد، بلکه از آنها بدیهی تر و بنابراین هستی خداوند که همان وجود کامل است لااقل به اندازه براهین هندسی متیقن می باشد (۱).

اما اینکه بسیاری از مردم شناختن آن وجود، و حتی نفس خویش را دشوار می یابند به سبب آنست که هیچگاه ذهن خود را از امور محسوس برتر نمی برند و به اندازه ای خو کرده اند به اینکه همه چیز را به وسیله قوه خیال که طریق مختص به تصورات اشیاء جسمانی است، به ذهن بیاورند که هر چه را به وهم ایشان نکنند، قابل ادراک نمیدانند. و درستی این قول از اینجا معلوم است که فیلسوفان هم در مدارس به این اصل قائلند که هیچ چیز در فهم انسان وارد نمی شود مگر اینکه بدو به حس درآمده باشد، و حال آنکه تصور خدا و روح البته هیچوقت به حس درنیامده، و هر کس بخواهد برای درک آنها به قوه وهم و متخیله متوسل شود، مانند کسی است که شنیدن آوازا یا بوئیدن بوها را بخواهد به وسیله چشم انجام دهد، با این تفاوت که اطمینان به قوه باصره کمتر از شامه یا ساممه نیست، ولیکن قوه خیال و حس هرگز ما را به چیزی مطمئن نمی سازد مگر این که فهم ما میانجی شود. (۲)

باری اگر هنوز کسانی هستند که با دلائلی که من آورده ام، به هستی خداوند و روح خویش یقین نکرده اند، باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آنها، که شاید

(۱) حکمای اروپا این بیان را برهان وجودی *Preuve*

ontologique گفته اند، ولیکن در حقیقت برهان نیست، و حاصل کلام دکارت این می شود که تصور وجود خداوند از ضروریات عقلی و بدیهیات است.

(۲) یعنی حواس ظاهر همه در عرض یکدیگرند، در حالی که عقل فوق حواس است، پس، توقع ادراک معقولات از حواس ظاهر بیجا تر است تا توقع ادراک بو از چشم.

بیشتر به آن اطمینان دارند، کمتر یقینی است زیرا هر چند اخلاقاً (۱) این چیزها را می‌توان به یقین موجود دانست، و شك در وجود آنها سفاقت به نظر می‌آید، و لیکن هر گاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد، ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی و زمینی و ستارگانی می‌بیند بی‌حقیقت، ولی در حال رؤیا در وجود آنها شك نمی‌کند؛ بر همین قیاس به آنچه در بیداری حس می‌کند نیز نمی‌تواند مطمئن باشد، زیرا، از کجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی‌حقیقت‌تر از محسوسات بیداری است؛ در صورتی که در عالم رؤیا هم قوت وحدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست، و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شك را مرتفع کند؛ مگر این که از پیش وجود باری را مسلم بدارند، چه نخست همین فقره که من آن را قاعده قراردادام: که هر آنچه ما روشن و آشکارا درك می‌کنیم حقیقت دارد، یقین نیست مگر به سبب آنکه خداوند موجود، و وجود کامل است. و از ما آنچه هستی است ناشی از او است (۲) و از اینجا معلوم می‌شود که تصورات ما چون امور

(۱) دکارت دو قسم یقین قائل است: یقین اخلاقی، برای آنکه شخص اعمال خود را بر آن مبتنی کند، و یقین فلسفی که بیان عقاید باید باشد، و آن وقتی است که امری در نزد عقل ضروری شود.

(۲) بر دکارت اعتراض کرده‌اند که اول اثبات وجود باری را به بداهت کرد، و اینك حقیقت امور بدیهی را متکی به وجود باری می‌کند یعنی، وجود خداوند را ضامن صحت امور بدیهی قرار می‌دهد پس دور قائل شده است، و درین باب بحث بسیار کرده‌اند، من جمله گفته‌اند: وقتی که عقل امری را به بداهت درك می‌کند، صحتش ضمانت خداوند را لازم ندارد. چنانچه، در موقع ادراک وجود، نفس و باری تعالی حاجت نبود، ولیکن هنگامی که عقل استناد به ادراک قبلی می‌کند نه حضوری در آن صورت اطمینان بدرستی آن نظر بصدق ذات باری می‌باشد.

واقعی هستند ، و آن اندازه که روشن و آشکارند ناشی از خداوند میباشند ، از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود . و بنا بر این در تصورات ما خطا نمی‌افتد مگر در آنها که مبهم و تیره‌اند به سبب آن که مناسبتی با عدم دارند ، یعنی تیرگی و ابهام آن‌ها در نزد ما از آن جهت است که ما وجود های کامل نیستیم ، و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا به خداوند بهمان اندازه ایبا دارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندارد ، اما اگر نمی‌دانستیم که در وجود ما هر چه حقیقت و واقعیت دارد ناشی از وجودی کامل و بی پایان است ، تصورات ما هر چند روشن و آشکارا می‌بود بهیچ دلیل نمی‌توانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند (۱) .

اما پس از آن که شناخت خدا و نفس آن قاعده را بر ما مسلم ساخت باسانی دانسته می‌شود که عوالمی که در خواب بمخیله ما می‌گذرد ، بهیچوجه ما را نسبت به حقیقت افکاری که در بیداری داریم نباید به شك بیندازد ، زیرا اگر در خواب هم تصور واضحی برای ما دست دهد ، مثلا مهندسی برهانی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از این که راست باشد ، و خطا های بسیار در عالم رؤیا یعنی این که بسا چیزها همان گونه که بحواس ظاهری در بیداری درمی‌آید در خواب جلوه می‌نمایند آن نیز نباید ما را درباره حقیقت آن تصورات متزلزل سازد چه ، در بیداری هم ممکن است در آن امور بنخطا رویم ، چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض یرقان باشد همه چیز را زرد می‌بیند ، و یا این که ستارگان و دیگر چیزهای دور بسیار خردتر از آن می‌نمایند که هستند ، زیرا که در هر حال چه در خواب باشیم و چه در بیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر به بداهت امور در نزد عقل و توجه فرمائید که بداهت در نزد عقل را معتبر می‌دانم ، به در نزد خیال یا حس ، چه ، هر چند خورشید را به نهایت روشن می‌بینیم ،

(۱) این استدلال مبنی بر اینست که کمال و حقیقت معادل با وجودند و خطا و نقص مساوی عدم می‌باشند .

نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که می بینیم ، و همچنین می توانیم واضح و روشن سر شیری بر تن بزی تصویر کنیم ، و از آن لازم نمی آید که چنین موهومی موجود باشد ، زیرا عقل حکم نمی کند که آن چه این قسم می بینیم یا تخیل می کنیم واقع است ، اما حکم می کند که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید يك منشاء حقیقی داشته باشد (۱) و گرنه ممکن نبود خداوند که مطلقاً کامل و حق است ، آن تصورات یا معانی را در ما نهاده باشد و همچنان که استدالات ما هرگز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست ، هر چند توهمات و تخیلات ما در عالم رؤیا بمضی از اوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم می کند که چون همه افکار ما نمی تواند حقیقت باشد به سبب آن که ما کامل نیستیم ، پس آن اندازه از حقیقت که در آن ها هست البته در افکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که در خواب روی می دهد .

بخش پنجم

کمال خرسندی را می داشتیم که دنباله سخن را بگیریم و سلسله حقایق دیگر را که از آن حقایق اولیه استخراج کرده ام باز نمایم ، اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود از مسائل چند گفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است ، و با آن ها نمی خواهم نزاع داشته باشم ، بهتر می دانم خودداری نمایم و فقط بطور کلی اشاره کنم که : آن مسائل کدام است؟ تا دانشمندان حکم کنند که عامه را از اطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی و فایده ای هست یا نیست؟

در تصمیم خود باقی بوده ام بر اینکه ، هیچ اصلی را نپذیرم جز آنچه برای اثبات وجود خدا و نفس بکار برده بودم ، و هیچ امری

(۱) چنانکه در جای دیگر گفته ایم ، دکارت تصورات را خطا نمی داند و وقوع خطا را در تصدیقات یعنی در مقام نفی و اثبات ممکن می شمارد و معتقد است که حواس ظاهر حقایق اشیاء را بما نمی نمایند ، فقط نفع و ضرر آنها را برای وجود ما معلوم می کنند و این خود حقیقتی است اما اگر ما بوسیله حواس حکم بحقایق اشیاء بکنیم به خطا می رویم .

را حقیقت نیندارم مگر آنکه از براین ارباب هندسه روشن تر و متیقن تر
 بیایم ، با این همه به جرأت میگویم که نه تنها در افندگ زمانی در
 کلیه مشکلات مهم که در فلسفه بر حسب عادت محل بحث است کامیابی
 حاصل نمودم ، بلکه برخوردارم به بعضی قوانین که خداوند چنان در
 عالم خلقت مقرر داشته ، و صورتی از آن در ذهن ما نگاشته است ،
 که پس از آن که به قدر کفایت اندیشه کردیم نمی توانیم شك نمائیم که
 آنچه در عالم هست یا روی می دهد قوانین مزبور کاملاً در آن مرعی
 می باشد . سپس چون دنباله آن قوانین را گرفتم گمان دارم حقایقی
 چند مکتشف ساختم که هر چه پیش از آن دریافته یا امیدوار به
 دریافت آن بودم سودمندتر و مهمتر بود .

ولیکن چون اصول آن کشفیات را در تصنیفی (۱) بیان کرده ام
 که به بعضی ملاحظات طبع و نشرش را مناسب نمی دانم ، بهترین وسیله
 شناساندن آنها این است ، که محتویات آن کتاب را به اختصار ذکر
 کنم ؛ قصدم این بود که آنچه را پیش از نوشتن کتاب گمان می کردم در
 خصوص حقیقت اشیاء جسمانی می دانم در آن درج نمایم ، اما همچنان
 که نقاشان چون نمی توانند همه سطوح جسم جامدی را بر یک صفحه
 بنمایند ، یکی از سطوح مهم آن را اختیار کرده روشنائی می دهند ، و
 دیگرها را در سایه می اندازند ، و نمی نمایند مگر به اندازه ای که به
 واسطه نظر کردن به آن سطح دیدن آنها ممکن است ، من هم از ترس
 این که نتوانم آنچه را در ضمیر دارم بنگارم ، بنابر این گذاشتم
 که ؛ آنچه در خصوص نور درک کرده ام به تفصیل بیان کنم ، آنگاه به
 مناسبت نور چیزی از خورشید و ستارگان ثابت بگویم . به سبب این که
 نور تقریباً تنها از آن اجسام می تابد و از افلاک سخن برانم چه ؛ آنها

(۱) مقصود کتاب موسوم به «احوال عالم» است **Traité du Monde** که چون متامل و مبتنی بر رأی به حرکت زمین بود ، همین
 که گالیله به این جرم محکوم شد ، دکارت از طبع و نشر آن تصنیف
 منصرف گردید و از ساناتم که اشخاصی کند ، هر چه خواهد زمینه تهیه
 نماید شاید بتوان آن کتاب را بی دغدغه و غوغا منتشر سازد .

نور را انتقال می‌دهند ، و از سیارات و ستاره‌های دنباله‌دار و زمین گفتگوبه میان آورم از آن جهت که نور را منعکس می‌کنند و بالاخص از هم اجسامی که در روی زمین موجود است سخن گویم از آن رو که یا رنگین یا حاکی ماورا یا نورانی می‌باشند ، و عاقبت از آدمی بحث کنم به ملاحظه اینکه ناظر نور است ، حتی برای اینکه مطلب پر زنده نباشد و آنچه را در نظر داشتم بهتر به آزادی بیان کرده مجبور نشوم نسبت به عقایدی که فضلا پذیرفته‌اند رد یا قبول اظهار کنم ، بنا گذاشتم که این عالم را رها نمایم تا میدان مباحثه ایشان باشد و عالم دیگری فرض کنم که خداوند در جائی دیگر در فضای موهوم مقداری از ماده بیافریند و اجزاء عدیده آن را بی‌ترتیب و به انواع مختلف به حرکت درآورد ، و اختلاطی و هبائی (۱) فراهم کند ، همان اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیل کنند (۲) و سپس کاری نکند جز رسانیدن همان مددی که بر حسب عادت به عالم خلقت می‌رساند ، و آن را رها کند تا بر وفق قوانینی که برقرار فرموده جریان می‌یابد ، و با این فرض ببینیم چه پیش می‌آید ، (۳) پس بدو احوال آن ماده را بیان کردم ،

Chaos (۱)

(۲) اشاره است به تشویش اوضاعی که هیسودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت ولو کرسیوس شاعر رومی در کتاب طبیعت فرض کرده‌اند .

(۳) چون منظور دکارت این بوده که کلیه خلقت و امور عالم را به وجه علمی بیان کرده و تابع قوانین علم حرکات قرار دهد ، و این مدعا مخالف تعلیمات اسکولاستیک و تفییراتی بوده که اولیای دین کاتولیک از مدلول توراة می‌کردند ، لهذا عقاید خود را در طبیعیات به این عنوان پیش آورده که عالم موجود را موضوع بحث قرار نداده . و عالم موهومی فرض کرده و اصول متخذه خود را به آن علم تطبیق نموده و خواسته است به طور غیر مستقیم برساند که عالم موجود هم تابع همان قوانین است ، و جریان امور بر طبق قوانین مزبور ضروری است .

و آن را چنان باز نمودم که بگمانم چیزی روشن تر و مفهوم تر از آن در دنیا نیست ، مگر آنچه درباره خداوند و نفس پیش از این گفته ام چه مخصوصاً فرض کردم که در آن ماده هیچیک از صور یا صفاتی (۱) که در نزد اهل مدرسه، محل مشاجره است وجود ندارد، و هیچ چیزی که معرفتش برای اذهان ما باندازه‌ای فطری نباشد که در آن باب تجاهر هم نتوانیم بکنیم ، آنگاه باز نمودم که قوانین طبیعت چگونه است ؟ و دلایل خود را بر هیچ اصلی متکی نساختم ، مگر بر کمالات بی پایان الهی ، و آنچه از قوانین مزبور ممکن بود محل شبهه واقع شود در اثبات آن اهتمام کردم ، و باز نمودم که اگر خداوند عوالم بسیار نیز خلق می‌فرمود ، در هیچکدام از آنها آن قوانین غیر مرعی نمی‌ماند . سپس ظاهر کردم که جزء اعظم آن ماده به مقتضای قوانین مزبور البته باید یک ترتیبی قرار گیرد که متشابه با افلاک ما باشد ، و قسمتی از آن باید یک کره زمین تشکیل دهد و قسمت دیگر سیارات و ستاره های دنباله‌دار را بسازد، و مقداری از آن هم یک خورشید و ستارگان ثابت ایجاد کند ، و در این مقام درباره نور بسط سخن دادم و به تفصیل بیان کردم که نوری که درخورشید و ستارگان باید باشد چیست ، و چگونه از آنجا در یک دم فضای پهناور آسمان را می‌پیماید ؟ (۲) و از سیارات و ستاره های دنباله دار بسوی زمین منعکس می‌گردد ، و نیز مطالبی چند راجع به ماده افلاک و ستاره ها و وضع و حرکات و تمام صفات متنوعه آنها افزودم، چنانکه بمقیده خود بدرستی باز نمودم که در این عالم واقعی هیچ چیز دیده نمی‌شود که در آن عالم فرضی که

(۱) باصطلاح حکمای قدیم صور جسمیه و نوعیه و خواص و طبایع اجسام و مقصود از این فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیک را انکار نکنند ، بلکه چون معلوم شد عالم را بوجه دیگر می‌توان توجیه نمود ، تعلیمات اسکولاستیک ضمناً و بالطبع ابطال شود .

(۲) دکارت مانند حکمای سلف سیر نور را آنی می‌دانست .

وصف می‌کردم ، مانند آن نباشد ، یا نتواند باشد ، آنگاه از آنجا سخن را بالاخصاص بسوی زمین کشانیدم و باز نمودم که هرچند فرض من بصراحت این بود که خداوند در ماده ای که زمین را از آن ترکیب کرده ، ثقل قرار نداده است ، معذک تمام اجزای آن درست بسوی مرکزش متوجه می‌شوند (۱) و چون در سطح زمین آب و هوا موجود باشد ، اوضاع افلاک و ستارگان مخصوصاً ماه می‌بایست سبب ظهور حزر ومدی شود ، که ازهرحیث مانند جزر ومددریاهای ما باشد . و به علاوه هم آب و هم هوا باید جریانی ازمشرق بسوی مغرب داشته باشند ، چنان‌که در اقطار میان مدارین (۲) مشاهده می‌شود ، و نیز در روی زمین باید کوه و دریا و چشمه و رودخانه به طبیعت حادث‌گردد ، و درکانه‌ها و معدنیات موجود شود ، و دربیابانها گیاه بروید ، و بطور کلی همه موادی که ممتزج یا مرکب می‌نامند تکوین‌گردد ، و منجمله چون بعد از ستارگان در دنیا بجز آتش چیزی نمی‌دانم که نور از آن بتابد ، پس : ساعی‌شدم که آن چه راجع بماهیت آتش است بدرستی معلوم کنم ؛ که چگونه ظاهر می‌شود و دوام می‌یابد و چرا گاهی حرارت بی نور و زمانی نور بی حرارت دارد و چگونه دراجسام رنگهای گوناگون عارض می‌سازد و حالات مختلف دیگر . و بعضی را ذوب و برخی را سخت می‌کند و تقریباً همه را می‌سوزاند یا تبدیل به دود و خاکستر می‌کند و بقوت عمل خود از خاکستر آبگینه می‌سازد ، و چون تبدیل خاکستر به شیشه بنظر من یکی از معجب‌ترین اموری است که در طبیعت واقع می‌شود مخصوصاً از بیان آن مسرت نام داشتم .

ولیکن از این بیانات نمی‌خواستم نتیجه بگیرم که این عالم

(۱) حکمای اسکولاستیک میان اجسام را بمرکز نتیجه ثقل .

ثقل را نتیجه طبیعت جسم می‌دانستند .

(۲) مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدی .

چنانکه من وصف می‌کنم خلق شده است (۱) چه ، بیشتر محتمل است که خداوند آن را هم از آغاز انسان که می‌بایست باشد آفریده است ، اما یقین است والهیون مسلم دارند که فعلی که خداوند اکنون به آن فعل عالم را نگاه می‌دارد درست همان فعلی است که به آن عالم را آفریده است ، چنانکه ، اگر هم در ابتدای امر جز صورتی مشوش به عالم نمی‌داد می‌توان معتقد شد همین قدر که قوانین طبیعت را مقرر می‌فرمود و به او مدد می‌رسانید ، تا به رسم خود عمل نماید ، به همین وسیله اشیاء مادی صرف به مرور زمان به حالتی که اکنون آنها را می‌بینیم درمی‌آمدند، و با فرض این که آن اشیاء به این طریق تدریجاً ظهور یافته‌اند درک حقیقت آنها آسان‌تر است ، تا این که خلقت آنها را دفعی و از ابتداء ساخته و پرداخته تصور نماییم ، و در هر حال به معجزه بودن خلقت هم خللی وارد نمی‌آید .

از بیان اجسام بی‌جان و گیاه‌ها به جانوران و مخصوصاً به انسان پرداختم ، اما ، چون معرفت کافی به احوال آنها نداشتم که به شیوه مسائل دیگر بیان کنم یعنی معلول را از علت در آوردم و باز نمایم که آن موجودات را طبیعت از چه مواد و چسان باید تولید کند، اکتفا کردم به این فرض که خداوند بدن انسان را چه از جهت صورت بیرونی جوارح ، و چه از حیث ترکیب درونی اعضاء کاملاً همین قسم که هستیم از همان ماده که وصف کرده بودم آفریده و بدو نفس ناطقه یا چیزی که کار روح نباتی یا حساس را انجام دهد ، در آن قرار نداده و فقط در قلب او قسمتی از آن حرارت‌های بی‌روشنی که پیش از این بیان نموده بودم برانگیخته است ، و آن حرارت را از همان جنس فرض کردم که علف راهنگامی که برای خشکانید جمع می‌کنند گرم می‌نماید، یا شراب تازه براروی ثقل انگور به جوش می‌آورد، زیرا چون سنجیدم که در نتیجه این فرض چه اعمالی ممکن است از تن سرزند، آن را

(۱) یعنی ، تام و تمام نه آنطور که مصنف فرض کرده ، که خالق ابتدا عناصر و قوانین طبیعت را ایجاد فرموده ، و سپس عالم بر حسب قوانین طبیعت و بمرور زمان صورت حالیه را یافته است .

درست مطابق یافتیم با جمیع آنچه در تن می‌توان بدون فکر (۱) و مدخلیت نفس، یعنی آن قسمت ممتاز از تن که پیش گفتیم، طبع او تنها فکر کردن است واقع شود، و اعمال مزبور تماماً همان است که جانوران بی عقل در آن با ما شریک‌اند، و هیچیک از اعمال مرتبط به فکر را که از آن جهت که ما انسان هستیم مختص به ما است در آن نیافتیم، آنگاه چون فرض کردم که خداوند نفس ناطقه را بیافریند و به ترتیبی که در آن رساله بیان کرده‌ام به بدن ملحق سازد همانند این اعمال اختصاصی انسان را هم در آنجا یافتیم (۲)

اما برای آنکه معلوم شود این مسائل را چگونه در آن رساله باز نموده‌ام، بیان حرکت قلب و شرایین را که نخستین حرکتی است که در جانوران مشاهده می‌شود، و از همه شایع‌تر است در اینجا نقل می‌کنم (۳) سپس بآسانی از آن میتوان حرکات دیگر را قیاس نمود، و برای آسانی درک مطلبی که در پیش است کسانی که از علم تشریح بهره ندارند، بهتر آنست که زحمت کشیده پیش از خواندن این مبحث، قلب یکی از حیوانات بزرگ را که دارای ریتین می‌باشند، و از هر جهت شبیه به

(۱) مراد از فکر اعم از شعور و عقل و اراده است.

(۲) اشاره به اینست که انسان فقط دارای يك نفس ناطقه است که غیرمادی و مجرد و ملکوتی است، و حس و شعور و عقل و اراده منتسب به او است، و يك بدن که مادی است و از هر جهت تابع قوانین ماده است، و احوال او حتی از جهت اعمال حیاتی تابع قواعد طبیعی و ریاضی میباشد به عبارت دیگر، بدن انسان صرف نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است، و به همین جهت حیوانات را که دارای نفس ناطقه نیستند حساس نمی‌داند، و مانند آلات و ادوات می‌پندارد. چنانکه بعد توضیح خواهد کرد.

(۳) در این بیانات اشتباهاتی هست که بعدها علمای علم تشریح رفع کرده‌اند.

قلب انسان است شکافته ملاحظه نمایند ، و حجر تین یعنی دو بطن (۱) آن را ببینند، نخست آنکه به جانب راست است ، و دولوله وسیع به آن مربوط می باشد یکی ورید اجوف که مجمع عمده خون ، و مانند تنه درختی است که سایر اورده شاخه های آن محسوب می شوند، دیگری ورید شریانی (۲) که به غلط نامیده شده زیرا در واقع شریان است ، و مبدأ آن قلب می باشد ، و پس از خروج قلب چندین شعبه شده در ریتین منتشر می گردد.

دوم بطن سمت چپ، که آنهم مربوط به دو لوله است به بزرگی لوله های سابق الذکر بلکه بزرگتر ، که یکی موسوم است به شریان وریدی (۳) و این اسم نیز غلط است به واسطه این که آن ورید حقیقی است ، و از ریه می آید ، و آنجا منشعب به چند شعبه است که با شنب ورید شریانی و شعب مجرای موسوم به قصبه الریه که هوای تنفس از آن داخل می شود در هم پیچیده شده است ، و دیگری شریان کبیر است (۴) که از قلب بیرون می آید ، و شعب آن به تمام بدن می رود و نیز باید توجه بفرمائید به یازده پرده پوستی (۵) کوچکی که چهار منفذ واقع در آن ، دو حجره را مانند دریچه می بندند ، و باز میکنند، سه پرده در مدخل ورید اجوف است ، و چنان قرار گرفته که جریان خون را از ورید اجوف به درون بطن راست قلب نمی تواند مانع شود، ولیکن خروج آن را منع می کند . سه پرده دیگر در مدخل ورید شریانی و برعکس چنان واقع شده که خونی که در آن بطن است به ریه می رود، اما خونی که در ریه است به قلب نمی تواند برگردد ، و به همین قسم دو پرده در مدخل شریان وریدی می باشد ، که خون را از ریه به بطن چپ قلب راه می دهد ، اما مانع بازگشت آنست ، و سه

-
- (۱) اذتین قلب را اتساع منتها الیه ورید اجوف و ورید ریوی فرض کرده است ، چنانکه ذیلا تصریح می کند .
(۲) امروز شریان ریوی می گویند .
(۳) به اصطلاح امروز ورید ریوی .
(۴) شریان اورطی .
(۵) دسامهای قلب .

پرده آخری درابتدای شریان کبیر است ، و خروج خون را از قلب مانع نیست ، اما نمی گذارد به قلب برگردد و علت اختلاف عدد پرده ها جز این نیست ، که چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعی بیضی شکل افتاده ، با دو پرده بسهولة بسته می شود ، ولیکن آن دیگر ها چون مدورند سه پرده حاجب دارند ، و نیز باید توجه کرد که شریان کبیر و ورید شریانی جنساً سخت تر و محکم تر از شریان وریدی و ورید اجوف می باشند ، و این دو وعاء اخیر پیش از آنکه وارد قلب شوند ، اتساع یافته و حالت دو کیسه پیدا می کنند ، و آنها را اذن قلب خوانند و از عضله ای شبیه به عضله قلب ساخته شده اند و نیز باید متوجه بود که در قلب از هر موضع دیگر بدن حرارت بیش است ، و این حرارت می تواند سبب شود که هر گاه قطره ای از خون داخل حجرتین گردد ، فوراً مانند هر مایع دیگر که آن را قطره قطره وارد ظرف پر حرارتی کنند ، بزرگ شده انبساط یابد .

پس از توجه بمسائل مزبور ، برای بیان حرکت قلب حاجت به ذکر چیزی ندارم جز اینکه: هر گاه حجرتین قلب پر از خون نباشد ، ناچار از ورید اجوف در بطن راست ، و از شریان وریدی در بطن چپ وارد می شود ، زیرا که آن دو وعاء همیشه از خون پر است ، و منافذ آنها که رو بسوی قلب دارند ، در آن حال بسته نمی توانند شد ، اما همین که ذره یک از حجرتین یک قطره خون داخل می گردد ، چون منافذی که از آن وارد می شود وسیع می باشد ، و او عیبی که از آن جریان می یابد پر از خون است آن قطره ها هم درشت خواهند بود و بسبب حرارتی که در قلب هست متخلخل و منبسط می شوند ، و باین جهت تمام قلب نفخ می کند و پنج پرده واقع در مدخل دو وعائی که خون از آن ها وارد شده بسته می شود و نمی گذارد زیاده بر آن خون بسمت قلب پائین برود ، و چون آن دو قطره خون که وارد شده همواره متسع می شود عاقبت شش پرده دیگری را که در مدخل دو وعاء دیگر واقعند ، پس زده در پیچه ها را بازمی کنند و بیرون می روند باین طریق همه شعب ورید شریانی و شریان کبیر را در یک آن با قلب

منتفخ و منبسط می‌سازند اما پس از آن چون خون سرد می‌شود فوراً قلب و شرایین دو باره منقبض میشوند و درپچه های ششکانه آن ها بسته شده ، و درپچه های پنجگانه وریداجوف و شریان وریدی باز میشود ، و دو قطره خون دیگر وارد قلب گردیده دوباره مانند سابق قلب و شرایین را منبسط می‌نمایند ، و چون خونی که باین ترتیب داخل قلب میشود از آن دو کیسه که اذنین می‌نامند عبور می‌کند ، باین سبب حرکت آنها عکس حرکت قلب است ، و هنگامی که او منبسط می‌گردد آنها منقبض میشوند، از این گذشته محض اینکه اگر کسی قوت براهین ریاضی را نداند، و معتاد نباشد که دلایل متیقن را از محتمل تمیز دهد ، بی مطالعه انکار این مطالب نکند خبر میدهم، که این حرکات قلب که بیان کردم، از وضع اعضائی که با چشم میتوان در قلب دید ، و حرارتی که با دست می‌توان حس کرد ، و ماهیت خون که به تجربه می‌توان شناخت ، بالضروره نتیجه می‌شود . چنانکه حرکت ساعت از قوت و وضع و شکل لنگرها ، و چرخهای آن بالضروره حادث می‌گردد. اما اگر پیرسند چگونه است که خون وریدها با وجود جریان دائمی و ورود بقلب تمام نمیشود؟ و شرایین ممتلی نمیگردند؟ در صورتی که کلیه خونی که بقلب می‌رسد بآنها میرود باین سؤال جواب دیگری حاجت ندارم بدمم جز آنچه یکنفر طبیب انگلیسی (۱) سابقاً گفته و در حل این مسئله فضل تقدم دارد ، و نخستین کسی است که تعلیم نموده است که در انتهای شرایین مجاری باریک بسیار هست ، و بواسطه آنها خونی که از قلب بشرایین می‌رود وارد شعب کوچک آورده شده ، از آنجا دوباره بقلب برمی‌گردد و باین واسطه جریان خون يك دوران دائمی میشود .

طبیب مزبور این مطلب را بخوبی ثابت می‌کند بواسطه تجربه کثیر الوقوع جراحان ، که چون باروی انسان را در بالای نقطه‌ای که رگ می‌زنند اندکی محکم می‌بندند، خون فراوان تریرون می‌آید، و اگر در زیر نقطه رگ زدن یعنی میان آن نقطه و پنجه بازو را ببندند،

(۱) هارو Harvey که کاشف دوران دم است .

یا اگر در بالای آن نقطه بند را سخت محکم نمایند ، برعکس واقع میشود؛ و دلیل آن اینست که چون بنداندکی محکم بسته باشد، خونی که در بازو موجود است ، از آورده بقلب نمی تواند برود ، ولیکن مانع نیست از اینکه از شراین به آورده بیاید به سبب اینکه شراین زیر آورده واقع می باشند ، و چون جدار آنها سخت تر است ، کمتر فشرده می شوند ، و همچنین خونی که از قلب می آید ، بیشتر بقوت از شراین بسوی پنجه مایل میشود، تاخونی که از آورده بقلب برمیگردد، و چون خون بواسطه منفذی که در یکی از آورده احداث شده بیرون می رود ، ناچار باید در زیر بند یعنی بجانب انتهای بازو راهی باشد که بتواند از آن راه از شراین عبور کند ، و نیز طیب مزبور آنچه را در باب جریان خون گفته بخوبی ثابت می کند بوجود پرده های پوستی کوچکی که در طول آورده در نقاط چند واقع و مانع از آن هستند، که خون از میان بدن باطراف برود ، و فقط می گذارند که از اطراف بقلب برگردد و بعلاوه بواسطه این تجربه مطلب را اثبات می کند که هر گاه یکی از شراین را قطع کنند ، در اندک زمانی کلیه خونی که در بدن هست خارج میشود . هر چند آن شریان در نزدیکی قلب محکم بسته و میان قلب و بند بریده باشند ، تا جای این فرض نباشد که خونی که بیرون میرود از جای دیگر می آید .

اما اموردیگرنیز بسیار هست، دال بر اینکه سبب حقیقی حرکت خون آن است که من باز نمودم ، از جمله یکی تفاوت میان خونی که از وریدها بیرون می آید و خونی که از شریانها خارج میشود، نتواند بود مگر از اینکه چون خون از قلب می گذرد ، تخلخل و تقریباً تقطیر می یابد . و لطیفتر و زنده تر است ، و چون از قلب بیرون آمد، یعنی هنگامی که در شریانها است لطیفتر و زنده تر و گرمتر است از زمانی که هنوز وارد قلب نشده ، و در وریدها می باشد و اگر درست توجه کنند خواهند دید ، که این تفاوت در نقاط نزدیک به قلب محسوس تر است تا در نقاط دور و سختی جدار ، ورید شریانی و شریان کبیره خوبی می نماید که خون به آنها بیشتر بقوت برمیخورد

تا به وریدها ، و علت آنکه بطن چپ و شریان کبیر بزرگتر و وسیعتر از بطن راست و شریان وریدی است ، جز این نتواند بود که خون شریان وریدی پس از آنکه از قلب عبور کرد ، فقط در ریتین سیر نموده ، و بنا براین رقیق است ، و ازخونی که از وریداجوف می آید بیشتر و آسان تر متخلخل میشود ، و پزشکان چون نبض را امتحان می کنند از اینجا مطلب را درمی یابند که می دانند رقت یافتن خون بواسطه حرارت قلب در حالت های مختلف شدید و ضعیف و تند و کند می شود و چون ، مطالعه کنیم که حرارت قلب چگونه باعضای دیگر میرسد ، همانا باید قبول کنیم که بواسطه خون است که در گذر کردن از قلب گرم شده در سراسر بدن روان می شود ، و بهمین علت هر گاه خون را از قسمتی از تن بگیرند ، حرارت آن نیز بر طرف میشود ، و اگر قلب مگر می آهن تفتیده هم می بود ، هر گاه دائماً خون تازه باطراف تن روانه نمی کرد نمی توانست آنها را گرم نگاه بدارد ، و نیز از اینجا پیدا است که خاصیت حقیقی تنفس آنست که هوای تازه باندازه کفایت به ریه برساند تا خونی که در بطن راست قلب رقیق و تقریباً بخار شده آنجا برود ، و پیش از ریختن به بطن چپ غلظت یافته دو باره مبدل بخون شود ، و اگر جز این بود نمی توانست آتشی را که در قلب هست زنده نگاه بدارد ، و این مدعا ثابت می شود باینکه جانورانی که ریه ندارند قلبشان يك بطن دارد و بس ، و کودکان هنگامی که در شکم مادر هستند ، و نمیتوانند ریه را به کار بیندازند ، منفذی دارند که خون ورید اجوف بواسطه آن به بطن چپ قلب می رود و مجرائی دارند که خون ورید شریانی از آن مجری بشریان کبیر می رسد بی آنکه از ریه بگذرد . دیگر اینکه پخته شدن غذا در معده چگونه واقع می شد ، هر گاه قلب به وسیله شریانها حرارت بآن نمی رساند ؛ و بعضی اجزای سیال تر خون را که ممد هضم غذا می باشند بآنجا نمی فرستاد ؛ و عملی که شیرۀ آن غذا ها را تبدیل به خون می کند باسانی مفهوم خواهد شد ، هر گاه توجه کنند باینکه آن شیرۀ هر روز شاید یکصد ، بلکه دویست مرتبه

بقلب می‌آید و برمی‌گردد و تقطیر میشود ، و برای بیان عمل تغذیه و تولید اخلاط مختلف بدن حاجت به چیز دیگر نیست جز اینکه بگوئیم ، خون چون رقیق می‌گردد ، و از قلب باطراف شرائین می‌رود ، قوت حرکتش سبب می‌شود که بعضی از اجزاء آن میان اجزاء اعضا متوقف می‌شوند ، و بعضی اجزاء دیگر را از آن بیرون کرده ، جای آنها را می‌گیرند ، و بر حسب موقع و شکل خردی و بزرگی خلل و فرجی که ملاقات می‌کنند ، در بعضی نقاط بیشتر جا می‌گیرند تا نقاط دیگر ، همچنانکه همه کسی دیده است که غربال های چند که درشتی منافذ آنها مختلف است ، دانه های متفاوت را از یکدیگر جدا می‌سازند ، و از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی (۱) است که به نسیم بسیار لطیف ، یا شعله بسیار صافی و حدیدی می‌ماند که دائماً به فراوانی بقلب و دماغ بالا می‌رود و از آنجا بوسیله اعصاب به عضلات می‌رسد ، و همه اعضا را بحرکت می‌آورد و اینکه اجزای پر حرکت و نافذتر خون چون جهت احداث آن روح حیوانی مستعدترند بدماغ بیشتر میل می‌کنند تا به نقاط دیگر ، علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه بگوئیم ، شرائینی که آن را بدماغ می‌رسانند از شرائین دیگر که از قلب بر می‌آید مستقیم ترند ، و بنابراین به مقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی می‌باشند همین که چندین چیز متفقاً به یک سو متوجه باشند ، و در آنجا برای همه آنها جا نباشد (چنانکه اجزاء خون که از بطن چپ قلب خارج میشوند ، همه متوجه دماغ می‌گردند)

(۱) **Esprits animaux** لفظ روح در اینجا بمعنائی که

متبادر بذهن ما است استعمال نشده یعنی ، امر مجرد غیر مادی نیست ، بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بفرض دکارت چون بعضلات می‌رسد مایه حرکت آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته ، و حامل آن ذرات تصور کرده زیرا که دکارت به جز نفس انسان هیچ چیز مجرد غیر مادی قائل نبوده است .

ناچار اجزائی که قویترند اجزای ضعیف کم حرکت را ممانعت می‌نمایند و به تنهایی خود را بمقصد میرسانند .

در رساله‌ای که پیش ازین می‌خواستم منتشر کنم؛ همه این مطالب را يك اندازه به تفصیل بیان کرده بودم ، پس از آن باز نموده بودم که ساختمان اعصاب و عضلات بدن انسان چگونه باید باشد ، تاروح حیوانی که درون آنست به‌تواند اعضا را حرکت دهد ، چنانکه می‌بینیم سر بریده با آنکه بیجان است ، باز اندک مدتی پس از جدا شدن از تن می‌جنبد و خاک را به دندان می‌گیرد ، و نیز شرح داده بودم ، که در دماغ چه تغییراتی باید واقع شود ، تا خواب و بیداری عارض گردد ، و در خواب رؤیا دست دهد ، و چگونه روشنی و آواز و بو و مزه و گرمی و خواص دیگر اشیاء خارجی به وسیله حواس می‌توانند تصورات مختلف را در دماغ مصور کنند ، و چگونه گرسنگی و تشنگی و نفسانیات دیگر درونی در آن تأثیر می‌نمایند و حس مشترك (۱) که این تصورات را دریافت می‌کند کجا است و حافظه که آنها را ضبط می‌نماید و متصرفه (۲) که آنها را به انواع مختلف تغییر و تبدیل داده ، صورت‌های جدید ترکیب می‌کند ، و به همین وسیله روح حیوانی را در عضلات توزیع نموده ، اعضا بدن را به اقسام چند به حرکت می‌آورد ، چه ، از جهت اشیائی که به حواس او ظاهر می‌شوند ، و چه به سبب نفسانیات درونی که در آن می‌باشند و اعضا ما می‌توانند بدون اینکه اراده ما آنها را راه ببرد حرکت کنند و این فقره عجیب نخواهد بود ، در نظر کسانی می‌دانند انسان به صنعت خود یسی ادوات و دستگاههای جنبنده می‌تواند بسازد . با اجزا و قطعات معدود ، در حالی که در بدن هر حیوانی عده کثیری استخوان و عضله و عصب و شریان و ورید و اجزاء دیگر موجود است ، و بنا بر این بدن را مانند دستگاهی خواهند انگاشت که خداوند آن را ساخته ، و تنظیم آن البته بهتر از دستگاههای بشری

Sens Commun (۱)

Imagination باصطلاح امروز Fantaisie (۲)

داده شده ، و با آنها قابل مقایسه نیست ، و حرکاتی معجت تر از حرکات دستگاہها و ادوات مصنوع انسان از آن سر می زند ، و در این مورد مخصوصاً تفصیل داده باز نموده بودم ؛ که اگر دستگاہهایی ساخته شود که اعضاء و صورت ظاهر بوزینه یا حیوانات دیگر بی عقل داشته باشد ، هیچ وسیله ای نخواهیم داشت که جنس آنها را از هر جهت غیر از آن حیوانات بدانیم ، ولیکن اگر دستگاہهایی شبیه به بدن ما بسازند که به قدر امکان جمیع حرکات ما را تقلید کند ، باز همواره دو وسیله در دست ما هست که از روی اطمینان حکم کنیم که انسان حقیقی نیستند . اول این که ، آنها هیچ گاه سخن یا دلائل دیگری که ما برای نمودار ساختن منویات خود داریم نمی توانند به کار برند ، هر چند به خوبی می توان فرض کرد که دستگاہی از آلات ساخته شود که ادای الفاظ کند ، حتی این که چون به تأثیراتی جسمانی در اعضاء آن تصرفاتی به عمل آید کلماتی بگوید ، مانند اینکه اگر نقطه ای از آن را لمس کنند بپرسد از من چه می خواهید ؟ و اگر جای دیگر را دست بزنند ، فریاد کند آزارم کردید ، و قس علیهذا ولیکن نخواهد توانست آن کلمات را تنوع دهد ، تا بر طبق آنچه در حضور او اظهار می کنند سخن بگوید ، در صورتی که آدمی هر قدر هم ابله باشد ، بر این امر قادر است . دوم این که ، هر چند آن دستگاہها بسیاری از کارها را مانند ما ، بلکه بهتر از ما انجام می دهند از پاره ای امور دیگر حتماً عاجزند که از آن معلوم می شود که فعل آنها از روی شعور نیست ، بلکه نتیجه وضع و چگونگی اجزاء و اعضاء آنها است و بس ، زیرا که عقل و شعور وسیله ایست عام که در هر مورد به کار می رود ، ولیکن اعضاء برای هر عمل خاص کیفیت و تنظیم مخصوص لازم دارند ، و بنا بر این بر حسب عقل ممکن نیست ، در یک دستگاہ به قدری اعضاء و تزیینات گوناگون تعبیه شود که در همه موارد زندگانی بتواند کار کند ، چنانکه عقل ما ما را به کاروا می دارد .

پس ، به همین دو وسیله تفاوت میان حیوان و انسان را نیز می توان دریافت ، زیرا که این نکته ایست مهم که آدمیان هر اندازه .

ابله و بلید باشند ، حتی سفها و دیوانگان می توانند الفاظ چند با هم ترکیب کرده کلامی بسازند که افکار خود را به آن وسیله بفهمانند ، و هیچ حیوان دیگر هر قدر کامل و خوش خلقت باشد چنین کاری نمیتواند و این نه از آنست که نقی در اعضاء آنها است ، چه دیده می شود که زاغ و طوطی مانند ما ادای الفاظ می کنند ولیکن مثل ما نمی توانند سخن بگویند ، یعنی معلوم سازند که آنچه می گویند نتیجه فکر آنها است ، در صورتی که مردم کر و گنگ مادرزاد که مانند حیوانات ، بلکه بیش از آنها فاقد اعضاء تکلم می باشند ، بر حسب عادات علائمی می سازند ، و مطالب خود را به کسانی که با ایشان معاشرند ، می توانند زبان آنها را بیاموزند می فهمانند ، پس از اینجا می توان دانست که جانوران نه اینست که کمتر از آدمیزاد عقل دارند ، بلکه هیچ عقل ندارند ، زیرا معلوم شد که برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست ، و یقیناً روح حیوانات بکلی با روح انسان متفاوت است ، و گرنه چون میان جانوران همجنسی نیز مانند افراد انسان تفاوت هست ، و بعضی از آنها زودتر از بعضی دیگر تربیت می پذیرند ، همانا يك فرد طوطی یا بوزینه در نوع خود چنان کامل می شد که به اندازه يك طفل بلید یا لاقل طفلی که شعورش مختل است ، استعداد داشته باشد . و نیز نباید سخنگویی را با حرکات طبیعی که دلالت بر نفسانیات میکند و آلات و ادوات هم می توانند آنها را مانند حیوانات تقلید نمایند ، اشتباه نمود و نباید مانند بعضی از پیشینیان گمان کرد که جانوران سخن می گویند ، و ما زبان آنها را نمی فهمیم ، زیرا اگر چنین بود چون بسیاری از اعضاء آنها نظیر اعضاء ما است به ما هم مانند همجنسان خود تفهیم می کردند . و نیز این نکته بسی قابل ملاحظه است ، که بسیاری از جانوران در پاره ای از اعمال خود از ما زبردست ترند . اما همان جانوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارند ، و بنابر این آنچه را بهتر از ما می کنند ، دلیل نیست بر اینکه عقل دارند ، زیرا اگر چنین بود عقل آنها کاملتر از عقل انسان می بود ، و همه کارهای دیگر را هم بهتر میکردند بلکه دلیل بر اینست که هیچ عقل

فدارند ، و محرك اعمال آنان طبيعت است ، كه به مقتضای چگونگی
اعضاء كارجزئی از آنها سر می زند چنانكه می بینیم با همه عقل و دانائی
ما ، ساعت كه جز چرخ و فنر چیزی نیست ، شماره ساعات و میزان
اوقات را درست تر از ما معلوم می كند .

پس از آن نفس ناطقه را وصف کرده ، و باز نموده بودم كه آن
مانند چیزهای دیگر كه شرح داده ام ممكن نیست از خاصیت ماده
برآمده باشد ، بلكه مخلوقی جداگانه است ، و بیان کرده بودم كه
سكنای او را در بدن مانند قرار گرفتن كشتیبان در كشتی نباید فرض
كرد ، چه ؛ با این فرض فقط حرکت دادن اعضاء درست می شود ، و
ليكن دارا بودن عواطف و خواهشها چنان كه ما داریم به عبارت
دیگر ، انسان واقعی بودن ، چنانكه ما هستیم ، مقتضی است كه نفس
با بدن پیوستگی و یگانگی كامل داشته باشد ، و اگر اینجا در خصوص
نفس سخن را اندكى دراز كشیدم به سبب غایت اهمیت آنست ، زیرا
گذشته از انكار وجود باری كه گمان می كنم به قدر كفایت خطا بودن
آن را پیش از این اثبات کرده باشم ، هیچ خطای دیگری عقلهای
ضعیف را از شاهراه فضیلت آنقدر دور نمی كند كه گمان كنند نفس
حيوان و انسان از يك جنس است ، و بنا بر این ما هم مانند مور و
مگس پس از این زندگانی بیم و امیدی نباید داشته باشیم ، در صورتی
كه اگر بدانند نفس حيوان و انسان چه اندازه با هم تفاوت دارند
دلایل مستقل بودن نفس انسان را از بدن وفانی نبودن آن را بافناى
بدن بهتر فهم می كنند ، و چون سبب دیگری نیز كه آن را معدوم
سازد دیده نمی شود ، طبعاً حكم به بقای آن می نمایند .

بخش ششم

كتابی را كه شامل همه این مسائل بود ، سه سال پیش به پایان
رسانیده ، مشغول بازديد آن شده بودم تا به چاپخانه بفرستم ، ولى

در آن هنگام آگاه شدم که کسانی که من سر در پیش آن‌ها دارم (۱) و فرمانروائی ایشان بر اعمال من کمتر از فرمانروائی عقل خودم بر افکارم نیست ، رأیی را که دیگری (۲) چندی پیش درباره یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردود دانسته‌اند ، و هرچند نمیخواهم بگویم من با آن رأی موافقم ، ولیکن پیش از آن که آنها از آن عیبجوئی نمایند چیزی که برای دین یا دولت زیان داشته باشد ، در آن ندیده بودم. و بنا بر این اگر عقل مرا به اختیار آن رأی واداشته بودمانمی نمی‌دیدم که خود آن را نوشته و منتشر کنم . از این روترسیدم که مبادا من هم در پاره‌ای عقاید خود گمراه باشم هر چند اهتمام کرده بودم که عقاید تازه نپذیرم ، مگر آن که به یقین آن را میرهن ساخته باشم . و چیزی ننویسم که بتواند به کسی زیانی برساند . پس همین ملاحظه مرا مکلف نمود که از عزم خود برگردم ، و از نشر آن عقاید خودداری کنم ، زیرا هرچند دلایل من بر آنچه عزم کرده بودم ، بسیار قوی بود . طبع من که همواره مرا به تصنیف کتب بی- رغبت می‌ساخت فوراً دلایل دیگر برانصراف از این عزم اقامه نمود ، و دلایل دوطرف قضیه چنانست که ذکر آن‌ها در این جا برای من بجا است ، و شاید که برای خوانندگان نیز دلپسند باشد .

من هیچ گاه به اموری که از نتایج طبع و ذهن خودم بوده، چندان وقع نگذاشته‌ام، و تا وقتی که بهره دیگری از روش خود نبرده بودم ،

(۱) مقصود اولیای دین‌اند به مقتضای قاعده اول اخلاقی که اختیار کرده بود، و در آغاز بخش سوم این رساله بیان نموده است ، و باید توجه کرد که فرمانروائی آنان را فقط بر اعمال خود قائل است و افکار خویش را تنها تابع عقل می‌داند .

(۲) گالیله مقصود است که رأی به حرکت زمین داده بود ، و دکلرت هم در کتاب خود همین رأی را اختیار کرده، اما پس از محکوم شدن گالیله جرات نکرد آن را اظهار کند ، و در اینجا هم احتراز می‌کند از این که بگوید من به آن رأی قائلم .

جز اینکه در پاره‌ای از مشکلات علوم نظری کامیاب شده ، و یا اعمال خویش را با موجباتی که آن روش بر من معلوم می‌ساخت سازگار نموده بودم ، خود را مکلف به تصنیف و تحریر آن مطالب نمی‌دیدم ، زیرا که همه کس در آداب و اخلاق ، رأی و نظر دارد ، و چنان خود را مصاب می‌داند که اگر غیر از کسانی که خداوند آنها را بر مخلوق خود سلطان قرار داده ، یا فضل و همت پینامبری به ایشان عطا فرموده کسی مجاز بود که آداب مردم را تغییر دهد ، اصلاح کنندگان امور عامه به عدد نفوس خلایق می‌بودند ، و در باب نظریات عقلی هم هر چند آراء خود را می‌پسندیدم ، قیاس کردم که دیگران نیز البته آرائی دارند . که شاید بیشتر می‌پسندند . اما همین که در طبیعیات کلیاتی به دست آوردم ، و آنها را در بعضی از مشکلات خاص به آزمایش در آوردم ، و مشاهده کردم که چه نتایج از آن می‌توان گرفت ، و چه اندازه با اصولی که امروز به کار برده شد تفاوت دارد ، معتقد شدم که اگر آنها را پنهان نگاهدارم ، گناه کرده و با قانون کلی که هر کس مکلف است به اندازه توانائی خود خیر عموم مردم را فراهم کند ، مخالفت نموده‌ام . زیرا آن کلیات را چنان یافته‌ام که برای زندگانی می‌توانند معلومات بسیار مفید به دست دهند ، و به جای فلسفه نظری که در مدرسه‌ها می‌آموزند ، می‌توان يك فلسفه علمی قرار داد که قوت و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاک و همه اجسام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند ، به همان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه‌وران بر ما معلوم است ، بنا بر این بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایدی که درخور آن می‌باشند به کار بریم و طبیعت را تملك کنیم و فرمان‌بردار سازیم ، و این نه تنهای برای اختراع صنایع و حیل بیشمار مطلوب است که ما را از ثمرات زمین و تمام وسایل آسایش که در آن موجود است بی‌رحمت برخوردار می‌سازد ، بلکه به خصوص برای حفظ تندرستی بکار است که نخستین نعمت و پایه نعمت‌های دیگر دنیوی است ، زیرا که روح هم چنان به مزاج و کیفیت اعضاء بدن بسته است ، که اگر

وسيله‌ای برای افزون ساختن خردمندی وزیر کی مردم بتوان یافت به عقیده من همانا از علم طب آن را باید خواست ، هر چند طبی که امروز متداول است چندان چیزی که فایده آن قابل اعتنا باشد ندارد . ولی با آن که نمی‌خواهم آن را حقیر بشمارم می‌دانم که همه کس حتی آن‌ها که به آن اشتغال دارند ، اقرار می‌کنند که آنچه امروز از طب معلوم است ، نسبت به آنچه باید معلوم شود قابل مقایسه نیست ، و اگر علل و اسباب دردها و درمان‌هایی که طبیعت برای آن‌ها مقرر داشته است درست معلوم می‌شد ، بسیاری از امراض جسمانی و روحانی وحتى شاید ضعف پیری را می‌توانستیم از خود دفع کنیم ، و چون من قصد داشتم همه عمر را مصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم و برای افتاده بودم که پیروی آن البته به مقصد می‌رساند ، مگر اینکه کوتاهی عمر یا نقصان تجربه مانع شود ، با اینهمه معتقد شدم که بهترین چاره این دو مانع آن خواهد بود که قدر قلبی را که خود دریافته‌ام به درستی به عموم برسانم و اذهان مستعد را دعوت کنم ، که بر حسب میل و توانائی در تجاربی که باید به عمل آورد شرکت نموده بر معلومات بیفزایند ، و آنها نیز هر چه بیابند میان مردم نشر دهند ، تا متأخرین از جائی که متقدمین ختم کرده آغاز کنند ، و از این راه عمر و زحمت اشخاص بسیار به یکدیگر پیوسته شود و جمعی نتایجی بس بزرگتر از آن که افراد به تنهایی می‌توانند بگیرند حاصل آید (۱)

حتی برخوردارم به اینکه هر چه معلومات انسان پیش می‌رود به عملیات آزمایشی محتاج تر می‌گردد ، زیرا در بدو امر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایش‌های غریب و نادر نرود ، و فقط تجاربی را به کار برد که طبعاً پیش می‌آید ، و اگر شخص اندکی فکور باشد ، ناچار به آنها بر می‌خورد ، و دلیل آن اینست که هر گاه کسی علل امور پیش‌باز افتاده را نداند ، از قضایای نادره غالباً فریب می‌خورد ، زیرا

(۱) همین دستور است که در قرون اخیر پیروی کرده ، و دامنه علم را فوق‌العاده وسعت داده‌اند .

کیفیتی که همراه آنها است به قدری خرد و دقیق است که برخوردن به آن بسیار دشوار می باشد. اما ترتیبی که من رعایت کردم چنین بود، نخست کوشیدم که اصول و علل اولی هر چیزی را که هست، یا می تواند باشد به طور کلی دریابم، و برای این مقصود جز خداوند را که آفریننده هر چیز است، در نظر نگیرم و آن اصول را جز از چند فقره تخمه های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرانگیرم، پس از آن ملاحظه کردم که اولین و متعارفی ترین اثراتی که از آن علل می توان استنباط کرد چیست، و چنین می بیندادم که در آن مقام افلاك و کواكب و خاک را یافتم، و حتی در روی زمین آب و هوا و آتش و معدنیات و چیزهای دیگر که از همه ساده تر و پیش پا افتاده تر و بنا بر این شناختن آنها آسان تر است. سپس چون به چیزهای جزئی توجه نمودم، آنها را چنان گوناگون یافتم که ذهن انسان را عاجز دیدم از اینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آنچه ممکن بوده است به مشیت خداوند در آن موجود شود، تشخیص و تفکیک کند. و همچنین از اینکه بتواند از آنها استفاده نماید، مگر اینکه از آثار پی به علل برد، و تجارب مخصوص بسیار به کار آورد. سپس همه چیزهایی که در هر زمان بر حواس من پدیدار شده بود به ذهن خویش عرضه کردم، و به جرأت می توانم گفت، هیچ چیز نیافتم که آن را با اصولی که به دست آورده بودم توجیه نتوانم کرد، اما همچنین باید اقرار کنم که قدرت طبیعت به اندازه ای بسیط و وسیع، و اصول سابق الذکر ساده و کلی می باشند که هرائر خاصی را می بینم فوراً درک می کنم؛ که آن را به اقسام چند می توان از اصول مزبور استنتاج و توجیه نمود، و غالباً بزرگترین مشکل من این است که دریابم که به کدام قسم از توجیه باید متوسل شد، و چاره دیگری برای آن نمی یابم جز آنکه به آزمایشها و عملیاتی تازه دست برده شود، آن چنان که توجیه آن امر به یکی از اقسامی که در نظر است با درستی تجربه سازگار گردد، و به قسم دیگر ممکن نشود، و من اکنون در آن مقام هستم که به عقیده خودم اکثر آزمایشهایی را که برای این

مقصود می‌تواند به کار رود به درستی می‌دانم که به چه شیوه باید عمل نمود، لیکن این فقره را هم می‌دانم که آن نجارب چنان است، و به اندازه‌ای فراوان که به تنهایی از دست من ساخته نیست، و مال من نیز کفاف نمی‌دهد، اگرچه هزار برابر آنچه دارم داشته باشم، و بنا بر این میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته به مقدار آزمایش‌هایی است که وسیله عمل آنها برای من فراهم شود، و این کیفیت را می‌خواستم در کتابی که تصنیف کرده بودم معلوم کنم، و سودی را که برای عموم از آن حاصل تواند شد چنان آشکار سازم که جمیع کسانی که به طور کلی خیر مردم را می‌خواهند، یعنی همه اشخاصی که به حقیقت رادمردند و تزویر و ریا نمی‌کنند و صرف مدعی نیستند، مجبور شوند مرا از آزمایش‌هایی که به عمل می‌آورند آگاه سازند، و همچنین در دنبال کردن آزمایش‌هایی که باید به عمل آید مساعدت نمایند.

اما از آن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تنبیر داد، و معتقد شدم که راستی باید هر اندازه در کشف حقایق پیش می‌روم، آنچه را که اهمیتی دارد بنگارم، و چنان در آن باب دقت کنم که گوئی می‌خواهم آن را بچاپ بدهم، تا اینکه نخست در مسائل بهتر غور نمایم، زیرا مسلماً شخص درکاری که به نظر عموم باید برسد بیشتر اهتمام می‌ورزد تا آنچه برای خویش می‌کند، چنانکه بسیار شده است که مطلبی به ذهن رسیده و آن را درست پنداشته‌ام، اما چون خواسته‌ام بتحریر درآورم، خطای آن را دریافته‌ام. دوم اگر بتوانم سودی بمردم برسانم، و هرگاه نوشته‌های من ارزش دارد کسانی که پس از من بر آنها دست یابند، چنانکه درخور است از آنها بهره برند، ولیکن بهیچوجه راضی نشوم که در زندگی من منتشر گردد، تا غوغائی که ممکن است درباره آنها واقع شود، و آوازه نیک یا بدی که شاید از آن برای من حاصل گردد، اوقاتی را که می‌خواهم مصروف کسب معرفت نمایم از من نگیرد، و بهدر ندهد، زیرا اگرچه هر کس باید بقدری که در قوه دارد بدیگران خیر برساند، و کسی که نفعی برای مردم ندارد وجودش بی‌مصرف است، لیکن از این نکته نباید غافل

شده که تنها نگران زمان حال نباید بود ، و سزاوار است که آنچه اندک سودی برای حاضرین دارد فدای کارهایی بکنیم که نفع بزرگتری به اخلاف ما برساند ، و نیز پنهان نمی‌کنم که آنچه من تا کنون درك کرده ام ؛ نسبت با آنچه برای من مجهول مانده ، تقریباً هیچ است . ولی از درك آن مأیوس نیستم ، زیرا کسانی که در علوم کشف حقایق می‌کنند مانند اشخاصی هستند که به جمع مال آغاز می‌نمایند ، که چون فقیرند بدست آوردن مالی اندک برایشان بسیار دشوارتر است از تحصیل اموال فراوان برای توانگران ، همچنین می‌توان آنان را تشبیه کرد بفرماندهان لشکر که برحسب عادت هرچه فیروزی بیشتر می‌یابند ، برقوای ایشان افزوده میشود ، و سرداری که شکست خورده است اگر خودداری کند و لشکر را جمع‌آوری نماید ، بیشتر کاردانی و هنر دارد تا فرماندهی که هنگام فیروزی شهرها و کشورها مسخر مینماید ، و برآستی که سعی در رفع مشکلات و شبهاتی که مانع از معرفت حقیقت است ، مانند کارزار است ، و چون شخص در امری که فی‌الجمله مهم و کلی باشد عقیده غلط پیدا کند ، در واقع شکست خورده ، و پس از آن بسیار چالاکی باید تا باز بحالت سابق بازآید ، و اگر اصول و مبانی درست و استوار در دست میداشت ، بسی بیشتر پیشرفت حاصل می‌نمود . اما من اگر پیش از این حقایقی در علوم کشف کرده ام (و امیدوارم مندرجات این کتاب (۱) معلوم کند که چنین است) میتوانم گفت ؛ آن در نتیجه فیروزی بر پنج یا شش فقره مشکلات عمده است که آنها را بمنزله فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است ، و بلکه باک ندارم و می‌گویم که بیش از دو سه فتح دیگر مانند آن‌ها حاجت ندارم تا کاملاً بمراد خود برسم (۲) و برحسب ترتیب طبیعی از عمر من آن قدر نگذشته که

(۱) کتابی که این‌گفتار مقدمه آن است .

(۲) راه را بسیار نزدیک میدانسته است ، از آن زمان تا کنون

سیصد سال است دانشمندان بسیار بهمین دستور کار می‌کنند و هنوز بجائی نرسیده ایم .

برای نیل این مقصود مجال نداشته باشم. ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت و مجال را نیکو بکار برم خود را مکلف میدانم که آنرا تقویت نکنم ، و اگر کتاب «مبانی علم طبیعی» (۱) را بطبع برسانم ، البته موجبات فوت وقت برای من دست میدهد ، زیرا هرچند آن مسائل چنان واضح است که هر کس بشنود می‌پذیرد ، و هیچیک از آنها نیست که نتوانم مبرهن سازم ؛ معهذا چون ممکن نیست با همه عقاید مختلف مردم دیگر موافق باشد ، البته مخالفت هائی بر خواهد انگیخت و مرا از کار باز خواهد داشت .

شاید بگویند این مناقشات هم سودمند است ، برای اینکه اگر خطائی رفته متنبه شوی ، و اگر حق گفته باشی بواسطه همان مخالفت‌ها آشکار تر گردد ، و مردم بهتر درک نمایند ، و چون اشخاص چند بیش از يك تن می‌توانند مطالب را ببینند ، هم اکنون اگر از آنها بنائی استفاده بگذاری کشفیات آنان به تو مدد خواهد کرد . لیکن هرچند من خود را بشدت خطا کار میدانم ، و هیچگاه با فکاری که بذهنم میرسد اعتماد نمی‌کنم؛ معهذا تجربه مانع است که از اعتراضاتی که بمن بشود ، امید نفعی داشته باشم . زیرا پیش از این آراء مردم را آزموده ام ، چه از ناحیه دوستان ، و چه از اشخاصی بیطرف ، و حتی از کسانی که سوء نیت و حسد داشتند ، و البته عیبی را که دوستان از نظر محبت پنهان میکردند ، آنان آشکار می‌ساختند ، با اینهمه نادر افتاده که از اعتراضات چیزی بر من معلوم شود که خود پیش بینی نکرده باشم ، مگر اینکه از مورد نظر من بسیار دور و غیر مرتبط بوده است ، و بنا بر این معترضی نسبت بمقاید خود نیافتم که از خودم با اغماض تر یا بی انصاف تر نبوده باشد . هیچگاه ندیدم مباحثاتی که در مدرسه میشود ، مجهولی را معلوم کند ، چه ، هر کس میکوشد تا بر دیگری غلبه یابد ، و باین واسطه همه بیشتر دنبال آن هستند ، که حفظ ظاهر نمایند ، و دلایل هر دو طرف را از روی حقیقت نمی‌سنجند ، و کسانی که يك مدت وکیل بوده و

مدافعه ای نیکو نموده باینجهت بدرستی قضاوت نخواهند کرد .
 اما سود دیگران از آگاهی براهکار من نیزچندان نخواهد بود .
 زیرا هنوز آنها را باندازه ای بسط نداده ام که از افزایش بسیار
 بی نیاز شده باشد ، و بنابر این موقع نرسیده که آن ها را بکار
 بیندازند ، و گمان دارم بی خودستائی میتوانم گفت ، که برای افزایش
 آنها ، خود از دیگران توانا ترم نه از جهت آن که در دنیا کسی
 دانایتر از من نیست ؛ بلکه از آن سبب که هیچکس چیزی را که از
 دیگری بیاموزد ، مانند آنچه خود ابتکار نموده بخوبی درک نمیکند .
 چنان که برای من بارها شده است که بعضی از عقاید خویش را برای
 مردمان بسیار زیرک بیان نموده ام ، و هنگامی که با ایشان گفتگو
 میکردم ، چنین می نمود که بخوبی آن را فهم میکنند ، ولیکن چون
 باز گو میکردند . مبدیدم دیگرگونش ساخته اند ، و با عقیده من
 بکلی متفاوت شده است . و باین مناسبت موقع را مغتنم شمرده از
 آیندگان تمنی می کنم هر گاه کسی چیزی را بمن نسبت میدهد ، اگر
 خودم آن را نشر نکرده ام باور نکنند ، و نیز شگفت ندارم از آراء
 عجیب و غریبی که بحکمای پیشین نسبت میدهند ، در حالی که
 نوشته های آن ها بما نرسیده ، و بهمین جهت گمان نمیکنم افکار
 ایشان این اندازه نامعقول بوده باشد ، بلکه معتقدم که آن ها
 را بدرستی نقل نکرده اند ، چه ؛ آن حکما بهترین مردم عصر خود
 بوده اند ، چنانکه تقریباً هرگز نشده است که کسی از پیروانشان
 برایشان تفضیل بیاید ، و یقین دارم که همه آن کسانی که امروز با
 کمال عشق و شور از ارسطو پیروی میکنند ، خرسند خواهند بود که
 باندازه او بر احوال طبیعت معرفت بیابند (۱) اگرچه باین شرط

(۱) توجه باید کرد که دکارت نسبت بارسطو و حکمای سلف
 رعایت ادب و قدردانی را از دست نمیدهد ، وجدالش با کسانی است
 از متأخرین که از شهرت و اعتبار متقدمین سوء استفاده کرده ، تعلیمات
 آن ها را بدرستی درک ننموده ، و با اشتباهات خود جامد و متمصب
 شده ، و علم را محدود و محصور بهمان سخنها میدانند .

باشد که هرگز بیش از آن چیزی ندانند، مانند گیاه عشقه، که هیچگاه از درختی که بآن پیچیده بالاتر نمیرود، بلکه غالباً چون بر آن رسید بزیر برمیگردد و تنزل میکند، و همین ترقی معکوس نصیب ابنای زمان ما است، چه محققان سلف هر یک مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده، و تحقیقاتش از بیاناتی که در تصنیفات خود نموده درست مفهوم میشود، ولیکن پیروان او از بیانات او می‌خواهند مشکلات دیگری را هم که مصنف متمرکز آن‌ها نشده، بلکه آنها شاید هیچ بخاطرش خطور نکرده از بیانات او دریابند، و بعقیده من این اشخاص بجای ترقی تنزل میکنند، یعنی نادان تر میشوند از آنکه هیچ تعلم نمیکردند، ولیکن برای کسانی که قریحه عالی ندارند این قسم حکمت بافتن کلام را آسان میکنند، زیرا که بسبب ابهام و اجمال حدود و اصولی که بکار می‌برند از هر چیز می‌توانند چنان به جرأت بحث کنند که گوئی آن را میدانند، و با دقیق ترین و زبردست ترین اشخاص در آن باب جدل کنند و بهیچ طریق ساکت و قانع نشوند، و چنین اشخاص بنظر من به نابینائی می‌مانند که چون بی‌خواهد با آدم بینا زد و خورد کند، و بر او چیره شود، او را بقعر سردابه تاریکی میبرد. پس البته، صرفه چنین کسان در آنست که من از نشر اصول فلسفی که بکار می‌برم خودداری کنم، زیرا آن اصول در نهایت سادگی و روشنی است، و اگر منتشر کنم چنان است که به سردابی که برای زد و خورد در آن نزول کرده اند، درجه ای باز کرده و روشنائی وارد نموده باشم، اما برای نفوس عالی تر نیز شناسائی فلسفه من مطلوب نخواهد بود، زیرا اگر میخواهند در هر موضوع بتوانند بحث کنند، و آوازه فضل و حکمت دریابند، اکتفا بظاهر سازی برایشان بهتر است. چه، در هر باب صورت ظاهری از حقایق دریافتن زحمتی ندارد، ولی کشف حقیقت مدت می‌خواهد و تدریجی است، و نسبت بمعمودی از امور میسر میشود، و چون از غیر از آن امور سخن بمیان آید ناچار باید صریحاً اقرار به نادانی نمود و اما اگر با من هم سلیقه هستند و معرفت حقایق معدود را برنمایش به علم کل اشیاء برتری میدهند،

چنانکه برتری هم دارد در آنصورت زیاده بر آنچه در این گفتار اشاره کرده ام حاجت ندارند چه ، اگر قادرند بر اینکه ازمن پیشتر بروند بطریق اولی آنچه را من بمقیده خود دریافته ام ، آنها نیز می‌توانند دریابند ، خاصه اینکه ، چون من همیشه امور را برحسب ترتیب بمطالعه درآورده ام ، یقیناً آنچه هنوز بر من مکشوف نشده و باید بشود بالطبع دشوارتر و نهان‌تر از آن است که تاکنون دریافته ام ، و البته اگر ازمن بیاموزند برای ایشان کمتر لذت خواهد داشت تا خودکشف کنند ، گذشته از اینکه چون باید از جستجوی مسائل آسان آغاز کرده کم کم بمطلب مشکل برسند ، قوه و ملکه ای پیدا میکنند که از همه تعلیمات من برای ایشان مفید تر خواهد بود چنانکه درباره خودم معتقدم براینکه اگر همه حقایق که شخصاً جستجو کرده و اثبات نموده ام ، از دیگران آموخته و زحمتی برای درک آنها نکشیده بودم ، هرگز حقایق دیگر کشف نمی‌کردم . و البته ملکه‌ای که حاصل نموده و سهولتی که برای من دست داده که چون سعی در جستجوی حقایق میکنم ، هرروز مطلبی تازه درمی‌یابم پیدا نمی‌کردم ، و مختصر کلام اینست ، که اگر در دنیا کاری باشد که دیگری نتواند ، مانند کسی که آن را آغاز کرده بخوبی به پایان برساند . کاری است که من مشغول آن هستم .

هرچند انجام رسانیدن همه آزمایشهایی که جهت آن مقصود لازم است ، ازیک نفر ساخته نیست ، ولیکن دست دیگری را هم نمیتواند در کار بیاورد ، مگر کارگران و کسانی که بتوانند بآنها مزد بدهد . تا بامید نفع که محرك بزرگی است ، آنچه را دستور دهد بدرستی سازند ، چه ، آن‌ها که از روی کنجکاوی یا بقصد تعلم داوطلبانه برای معاونت حاضر شوند ، گذشته از اینکه غالباً وعده می‌دهند و وفا نمی‌کنند ، و پیشنهاد های نیکو می‌نمایند و هیچ یک بجائی نمیرسد ، البته درعوض مساعدتی که می‌کنند توقع دارند مشکلاتی که دارند حل شود ، یا نسبت بزحمتشان قنردانی و تعارفاتی ابراز گردد ، که در این گفتگوها عمر بیهوده تلف میشود و اما آزمایشهایی که دیگران کرده باشند ، اگر هم حاضر شوند باطلاع او برسانند

در صورتی که هرگز نخواهند کرد چه ، آنها را از اسرار خواهند دانست) غالباً چنان حشو و زواید دارد ، که بیرون آوردن حقیقت از آن جمله بسی دشوار خواهد بود ، و بر فرض که بعضی از آن آزمایشها قابل استفاده باشد ، چون عمل کنندگان آن ها سعی داشته اند آنها را با اصول متخذة خود موافق نشان دهند ، البته چنان بد و غلط تعبیر و توجیه شده که صرفاً ، هم برای انتخاب و اختیار آن آزمایشها نیز ارزش ندارد ، حاصل اینکه ، اگر در دنیا کسی باشد که بطور یقین قادر بر کشف مسائل مهم ، و بر آنچه برای مردم از هر چه سودمندتر است توانا بوده باشد ، و بهمین جهت دیگران بخواهند بهر وسیله ای باو یاری کنند تا بمقصود خود نائل گردد ، نمیدانم برای او چه میتوانند کرد ، جز اینکه مضارف آزمایشهایی را که به آن محتاج است فراهم سازند ، و مراقب باشند که بمزاحمت اشخاص فرصت از او فوت نشود اما من درباره خود آن عقیده را ندارم که بتوانم وعده های فوق العاده بدهم ، و چنان خود پسند و مغرور نیستم که تصور کنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دل بستگی داشته باشد ، و طبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم از مردم مساعدت بپذیرم ، در حالی که بتوان گمان برد که سزاوار نبوده ام .

همه این ملاحظات رو بهمرفته سه سال پیش مرا از نشر کتابی که در دست داشتم بازداشت ، بلکه عزم کرده ام تا زنده ام تصنیف دیگری هم که آنطور کلی باشد و مبانی آراء مرا در علوم طبیعی معلوم سازد باز ننمایم اما پس از آن باز دو نظر پیدا شد که مرا بنوشتن بعضی رسائل خاص و آگاه ساختن عامه از پاره ای از اعمال و نیات خودم وادار نمود . نخست اینکه ، اگر اینکار را نمی کردم بسیاری از مردم که از نیت سابق من بر نشر بعضی نوشته ها آگاه بودند ، ممکن بود محملهایی بر خودداری من قرار دهند که وهن من باشد ، زیرا هر چند جوایب شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم از آن بیزارم ، چون مخمل آسایش است و من آسایش را بر هر چیز ترجیح میدهم ، لیکن هرگز نخواسته ام اعمال خود را مانند جنایت پنهان بدارم یا سعی و احتیاط بکار برم که ناشناس بمانم ، زیرا گمان داشتم از این

جهت بخویش زیان میرسانم ، و نیز از همین راه نوعی تشویش حاصل می‌کردم که آن خود مخمل فراغ خاطری است که خواهانم ، و با آنکه همواره این شیوه را داشته‌ام ، که نه جوپای نام ، و نه از آن گریزان بوده‌ام ، بالطبع شهرتی پیدا کرده‌ام . پس عقیده داشتم که باید بکوشم که لااقل نام خود را تنگین نکنم . نظر دوم که مرا بنوشتن این کتاب واداشت آن بود که دیدم هر روز حصول نیت من بر کسب معرفت به تأخیر می‌افتد به سبب آنکه با آزمایشهای بسیار حاجت دارم ، و بی مساعدت دیگران از عهده بر نمی‌آیم ، هر چند آنقدرها امید ندارم که کسی توجهی بکارهای من بنماید ، لیکن نمی‌خواهم با اندازه‌ای درباره خود کوتاهی کنم که بازماندگان روزی سرزنشم نمایند که اگر اهمال نکرده و بر ما معلوم می‌ساخت که چه یاری به مقاصد او می‌توانیم بکنیم نتایج و آثار بهتر برای ما می‌گذاشت .

پس ، فکر کردم که به سهولت می‌توانم موادی اختیار کنم که چندان محل اختلاف و مناقشه نباشد ، و مرا مجبور نسازد که از اصول و آراء خود بیش از آنچه مایلم ابراز کنم ، و با اینحال به قدر کفایت معلوم و آشکار سازد که در علم چه کار از من ساخته است ؛ و چه ساخته نیست ؛ و نمی‌خواهم بگویم از عهده اینکار برآمده‌ام و بر دیگران پیش‌دستی کرده در نوشته‌های خود اظهار نظر کنم ، بلکه میل دارم آنها مورد مطالعه شده به آزمایش درآید ، و از همه کسانی که اعتراضاتی به نظرشان می‌رسد برای مزید رغبت ایشان درخواست می‌کنم که قبول زحمت فرموده آنها را برای کتاب‌فروش من بفرستند ، تا هم از آن آگاه شوم ، و هم جوابم را ضمیمه سازم ، و به این وسیله خوانندگان جواب و سؤال را ببینند و حقیقت را بهتر دریابند ، و وعده می‌دهم که در جواب سخن را دراز نکشم و اگر به خطای خود برخوردنم صادقانه اذعان کنم و هرگاه خطائی در خود نبینم آنچه را که برای دفاع از نگارش‌های خود لازم می‌دانم به سادگی بگویم ، و وارد بیان تازه نشوم تا رشته مطالب از این ماده به آن ماده دراز نگردد .

اگر پاره‌ای از مواد که در ابتدای مناظر و مرایا و کاینات جو ذکر کرده‌ایم، بدو غریب به نظر آید، به واسطه اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام، و چنین می‌نماید که نمی‌خواهم مبرهن سازم، باید حوصله کنند و همه را به دقت مطالعه نمایند، و در این صورت امیدوارم راضی شوند. زیرا به عقیده من دلایل دنبال یکدیگر می‌آیند، چنانکه مؤخرات به مقدمات که علت آنها می‌باشند و مقدمات به مؤخرات که معلول آنها هستند ثابت می‌شود، و نباید چنین پنداشت من در این مورد مرتکب خطائی هستم که اهل منطق آن را دور می‌نامند، زیرا که چون اغلب معلولها بر حسب تجربه کمالاً یقین میشوند، پس، علت‌هایی که من آن معلولها را از آنها استنتاج می‌کنم بیشتر توضیح آنها است نه اثبات. اما برعکس به واسطه معلولها علتها اثبات می‌شود، و اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام برای آنست که بدانند به عقیده من می‌توان آنها را از حقایق اولیه که فوق‌البیان کرده‌ام استخراج نمود، ولیکن خود عمداً نخواستم استخراج کنم، تا از يك امر پرهیز کنم، و آن اینست که بعضی اشخاص تصور می‌کنند آنچه را دیگری در عرض بیست سال فکر کرده و فهمیده همین که دو سه کلمه از آن را شنیدند در يك روز می‌فهمند و می‌دانند و حال آنکه هر چه ذهن ایشان تیز و تندتر باشد بیشتر مبتلا به سهو و خطا، و کمتر قادر بر درك حقیقت می‌باشند، پس، نخواستم این چنین اشخاص آنچه را به تصور ایشان اصول و مبانی علمی من است گرفته فلسفه عجیب و غریبی بر روی آن بیافند و گناه آن را بر من بگیرند، زیرا نسبت به عقایدی که از خود من است اگر تازه باشد عیب نمی‌شمارم، چه هر گاه در دلایل درست تأمل کنند یقین دارم آنها را چنان ساده و موافق عقل خواهند یافت، که از هر رأی دیگری که در همان باب اظهار شود کمتر عجیب و غریب خواهند دانست. و نیز هیچ يك را ادعا ندارم که من نخستین مخترع آن هستم، ولیکن می‌گویم اختیارات من مبنی بر این نیست که دیگری آن را گفته یا نگفته است، بلکه تنها از آنست که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است.

اما اگر منتظران نترسند اختراع را که در باب مناظر و مرایا

شرح داده شده (۱) به زودی به موقع عمل بگذارند، گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست. چه، برای ساختن و سوار کردن دستگاه و آلاتی که من وصف کردم، نکته‌ای فروگذار ننموده‌ام زبردستی و انس لازم است. و اگر می‌توانستند در بدو امر نتیجه حاصل کنند، همان اندازه مایه شگفتی می‌بود که کسی بتواند به مجرد اینکه دستور صحیحی از آهنگ موسیقی به او بدهند، در ظرف يك روز عود را کاملاً به درستی بنوازد. و اینکه به لغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشاء می‌کنم و به زبان لاتین که استادان مرا به کار است نمی‌نویسم، به امید آنست که کسانی که عقل طبیعی بی‌آلایش خود را به کار می‌برند، از آنها که تنها اعتقاد و اتکاء به کتب قدما دارند، عقاید مرا بهتر درک خواهند نمود. و اما آنانکه ذوق سلیم را با فضل توأم کرده‌اند، و آرزوی من آنست که تنها ایشان درباره من حاکم شوند، یقین دارم آن اندازه هواخواه لغت لاتین نیستند که به سبب اینکه من مطالب خود را به زبان عامه بیان کرده‌ام از شنیدن آن خودداری نمایند.

در اینجا نمی‌خواهم پیشرفتهائی را که امیدوارم در آینده در علوم حاصل نم، بیش از این تفصیل دهم، یا در مقابل کسان تمهداتی نمایم که از وفای آن مطمئن نباشم، همین قدر می‌گویم عزم دارم بر اینکه آنچه از روزگار من باقی است، جز به سعی در کسب معرفت احوال عالم خلقت نگذرانم. چنان که بتوان از آن برای علم طب قواعدی مطمئن‌تر از آن که تاکنون در دست بوده استخراج کرد، و طبع من از رغبت به هر امر دیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زیان برخی دیگر باشد (۲) چنان دوراست که اگر پیش‌آمد روزگار ناچارم کند که دست به آن کار بزنم، گمان دارم نتوانم از پیش

(۱) دستور تراشیدن بلور و ساختن دوربین

(۲) گویا منظورش به کار بردن معلومات خود در فنون لشگری

بوده است.

ببرم ، و این امر را اقرار می‌کنم هر چند می‌دانم که در دنیا مایهٔ اعتبار من نمی‌شود، ولیکن من آرزومند اعتبارات نیستم ، و همواره نسبت به کسانی که از عنایت ایشان بتوانم بدون مزاحمت اشخاص از فرصت و مجال خود استفاده کنم ، بیشتر سپاسگزار خواهم بود ، تا آنکه محترم‌ترین مشاغل روی زمین را به من پیشنهاد نمایند (۱)

پایان جلد اول

(۱) از احتیاطها و التماس‌ها که می‌کند می‌توان استنباط نمود که احوال مردم آن زمان چگونه بوده و کسی که می‌خواسته است با استقلال فکرسخن گوید چه مشکلات در پیش داشته است .

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم
تا پایان سده هیجدهم

جلد دوم

نگارش
محمد علی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زوآه

تهران - شاه آباد

تهران ۱۳۴۴

چاپ تهران مصور

فهرست مطالب

صفحه

۵ بنام خداوند بخشنده مهربان
۸ مقدمه

فصل اول حکمای فرانسه در سده هفدهم

۱۶ یاسکال
۱۹ مالبرانش
۲۶ حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

فصل دوم : اسپینوزا

۳۰ بخش اول - شرح زندگانی او
۳۲ بخش دوم - فلسفه اسپینوزا
۲۲ ۱ - کلیات
۳۶ ۲ - سلوك در جستجوی حقیقت
۳۹ ۳ - خداشناسی
۴۸ ۴ - خودشناسی
۵۹ ۵ - بندگی و آزادی انسان

فصل سوم : لایب نیتس

۷۰ بخش اول - شرح زندگانی او
۷۳ بخش دوم - مقام علمی لایب نیتس و احوال روحی او
۷۵ بخش سوم - یادآوریهایی لازم
۸۲ بخش چهارم - فلسفه لایب نیتس
بهره اول - بیان لایب نیتس در باب
جوهر و حقیقت وجود
۸۲ بهره دوم - بیان لایب نیتس در باب فهم و عقل انسان
۹۶ بهره سوم - بیان لایب نیتس در خداشناسی
۱۰۰ بهره چهارم - بیان لایب نیتس در چگونگی آفرینش
۱۰۳

	فصل چهارم : حکمای انگلیس در سده هفدهم
۱۰۹	بخش اول - هابز
۱۱۳	بخش دوم - لاک
۱۳۲	بخش سوم - نیوتن
	فصل پنجم : حکمای انگلیس در سده هیجدهم
۱۳۸	بخش اول - برکلی
۱۴۵	بخش دوم - هیوم و حکمای دیگر انگلیس در سده هیجدهم
	فصل ششم : حکمای فرانسه در سده هیجدهم
۱۵۸	بخش اول - فونتنل
۱۶۰	بخش دوم - منتسکیو
۱۶۷	بخش سوم - ولتر
۱۷۴	بخش چهارم - روسو
۱۸۱	بخش پنجم - دیدرو و اصحاب دایرة المعارف
۱۸۷	بخش ششم - کندیاک

فصل هفتم : کانت

۱۹۲	بخش اول - شرح زندگانی و سیروتحول افکار او
۲۰۱	بخش دوم - بیان تحقیقات کانت در عقل مطلق نظری
۲۰۱	بهره اول - مقدمات
۲۰۹	بهره دوم - شناخت برترین حس
۲۱۵	بهره سوم - تحلیل برترین قوه فهم
۲۲۹	بهره چهارم - جدل برترین
۲۳۹	بهره پنجم - حاصل کتاب نقادی عقل مطلق
	بخش سوم - تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل
۲۴۲	مطلق عملی
۲۶۱	فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده
۲۶۳	فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است
۲۶۵	نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است
۲۶۶	فهرست اصطلاحات علمی و حکمی از زبان فرانسه
۲۷۶	فهرست اصطلاحات حکمتی بامعادل فرانسوی آنها

بنام خداوند بخشنده مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود به اسم «سیر حکمت در اروپا تا مائه هفدهم» و هر چند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آن را بفارسی درآورده بودم مقدمه باشد، در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفه اروپائیان، از زمان باستان و دوره یونانیان تا سصد سال پیش، و هر چند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آن را پسندیدند و آرزومند شدند که دنباله اش نیز نوشته شود، و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً تا زمان حال مرا به این کار ترغیب نمود، و وسیله جاپ آن را فراهم آورد.

خوانندگان محترم را یادآور می‌شوم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی درمی‌آورد و بنا بر این البته خالی از نقص و عیب نیست و شایسته است که به دیده مهربانی در آن نگرند، و از لغزشها درگذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده است که از بحث در جزئیات و فروع دوری جسته، اصول تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن به زبان فارسی حقیقی به نگارش درآورم، و مقصودم از زبان فارسی حقیقی؛ زبانی است که ایرانیان بدان گفت و شنید یا نوشت و خواند می‌کنند، که اذهانشان به سبب معاشرت با خارجیان مشوب نگردیده، و در نویسندگی از زبان پدران ما منحرف نشده‌اند، و چون تأثیر آشنائی جوانان ایرانی را به بیانات اروپائی در نگارشهای ایشان می‌بینم، توجهی میدهم که در این باب اهتمام تام باید بعمل آید و فراموش نشود که هر قوم در بیان مطالب شیوه‌ای خاص دارد که انحراف از آن تصبیح زبان است. و کمترین نتیجه فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مراد گوینده یا نویسنده را بدرستی در نمی‌یابد.

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را به آنچه پدران ما می گفتند و می نوشتند محدود کنیم ، و در مقام ابداع و تجدد نباشیم ، بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم و جداً معتقدم که ما هم خود باید در فکر ابداع باشیم ، و هم از خارجیان و مخصوصاً از اروپائیان اخذ و اقتباس بسیار کنیم ، و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را به انواع مختلف بشناساندن احوال و افکار و اقوال اروپائیان گذرانده ام ، و نگارش همین کتاب خود یکی از نشانیهای آنست ، ولیکن آگاهی و اقتباس از افکار و لطائف افکار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوه زبان و بیان خود را از دست بدهیم ، و پسندیده تر آنست که فکر اروپائی را به زبان و بیان اختصاصی ایرانی در آوریم ، و اینجانب چه در نگارش و چه در ترجمه همه وقت کوشیده ام که این نتیجه را حاصل کنم ، اما اینکه کامیاب شده ام یا نشده ام حکمش با خوانندگان است بعقیده خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهای این خواهد بود که خوانندگانی که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند ، برخوردارند به اینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه می شود حکما و عرفای ما به جوهری دانسته و گفته اند . توجه به این نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد ؟ آیا مقام دانشمندان ما را باید بزرگ کند ؟ یا محققان اروپا را باید در نظر ما حقیر سازد ؟ اگر نتیجه اول گرفته شود بعقیده من کاملاً حق است و نتیجه دوم امیدوارم دست ندهد ، زیرا که نشانه عدم تعمق در مطالب خواهد بود . چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند ، آنچه هم با گفته های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً برسبیل توارد بوده است ، و از این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و بصوری بدیع در آورده اند .

در حال اگر اینجانب موفق شده باشم که مطالب را ساده و روان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت منرور نشوند . و سرسری نخوانند . روان بودن لفظ نشانه آسان بودن معنی نیست ، مطالب بسیار عمیق است و فهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد ، و هر چند گمان دارم هر شخص هوشیاری می تواند از این کتاب استفاده کند

چهره‌مندی کامل کسی راست که لااقل به اجمال از اصول عقاید حکمای پیشین آگاه بوده . و نسبت بمعارف جدید و علوم ریاضی و طبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد .

در این کتاب در مقام رد و قبول و انتقاد تحقیقات فیلسوفان ، و با مقایسه آنها با عقاید دانشمندان خودمان نبوده‌ایم که آن خود داستانی دراز و از گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین می‌کردیم اطناب ممل و بفهم مطالب مغل می‌شد و در نظر ما کار لازم تر و مفیدتر و مقدم‌تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند و نیز این که گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را به بیان اختصاصی ایرانی درآوریم ، نباید حمل‌شود بر اینکه گفته‌های اروپائیان را از قالبی که آنها به معانی داده‌اند بیرون آورده و به افکار خودمان نزدیک کرده باشیم ، آنچه گفته‌ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است ، و هر چند ترجمه نیست ، کاملاً مطابق با گفته‌های ایشان است ، و از خود نه چیزی افزوده‌ایم نه تحریف و تنبیری به مطالب داده‌ایم .

برای مزید فایده چندین فهرست به آخر کتاب ملحق ساخته‌ایم؛ از جمله دو فهرست از لغات و اصطلاحات فلسفی است، یکی از فرانسه به فارسی ، و دیگری از فارسی به فرانسه ، اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است به الفاظی که در حواشی کتاب مذکور شده، و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است ، که در این کتاب آمده است، و لیکن هیچکدام از این دو فهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست ، و نسبت به همان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمی‌باشد ، يك لفظ فارسی بر حسب مناسبت به چندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود ، و همچنین الفاظ فرانسوی در هر جا به وجهی باید بفارسی درآید و توضیح این فقرات باید با شرح و بسط تمام بیان شود ، و تصنیفی جداگانه و مخصوص و مفصل لازم دارد .

فروردین ۱۳۱۸

محمد علی فروغی

مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد، و مراحل پیمود، در ضمن سیر خود در کشور های مختلف در حدود دو هزار و پانصد سال پیش از این به «یونانیان» رسید که گروهی از ایشان در «آسیای صغیر» بودند، و جمعی هم در ناحیه‌ای سکنی داشتند که امروزه آنرا «یونان» میخوانیم.

در نزد یونانیان نیز علم و حکمت سیر تکاملی کرده، و در سده چهارم پیش از میلاد به منتهای رونق خود رسید، و تا سده ششم بعد از میلاد چه در یونان و چه در کشور های زیر دست رومیان رواج و شیوع داشت.

در این مدت در مشرق زمین یعنی، در ایران و هندوستان دانش طلبی چه صورت داشته؛ و دانشمندان ما در چه حال و کار بودند؟ مبحثی جداگانه است، و موضوع گفتگوی این کتاب که راجع به سیر حکمت در اروپا میباشد، نیست.

در سده ششم میلادی امپراطور های روم بساط حوزه علمیه را در قلمرو خود برچیدند، و غلبه اقوام وحشی در اروپا از سده پنجم بعد، و استیلای قوم عرب بر ممالک روم و ایران از سده پنجم، خاموشی چراغ علم و حکمت را به کمال رسانید. اما این دوره تاریکی چندان دراز نشد، و از سده هشتم میلادی نخست در کشورهای اسلامی و سپس در اروپا دوباره بساط بحث و تحقیق علمی گسترده شد، ولی همچنانکه در ممالک اسلامی مدارس و حوزه های علمی تقریباً همه مربوط بدستگاه دیانت بود، در اروپا هم تعلیم تنها در دیرها و صومعه های مسیحی به عمل می آمد، جز اینکه در ممالک اسلامی کاروان علم به سرعت پیش رفت، و چنانکه بر اهل آگاهی معلوم است؛ در ظرف سیصد چهارصد سال به اوج کمال رسید، ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود، تا اینکه در سده یازدهم مجالس درس و بحث روبه گرمی گذاشت، و در سده دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی حسابی

مستقل به نام «اونیورسیتیه» (۱) یعنی جامعهٔ طلاب و مدرسان که ما بتازگی دانشگاه اصطلاح کرده‌ایم آغاز شد. نخستین اونیورسیتیه‌های مهم در فرانسه و انگلیس، و پس از آن در ایتالیا و اسپانیا و آلمان تشکیل گردید، و آنها در حمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند ولیکن منظور اصلی از وجود اونیورسیتیه‌ها تربیت و تهیهٔ علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر به علوم مربوط بزبان لاتین و معلوماتی که به توسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند، و آن تعلیمات انسان که در قرون وسطی مقرر شده بود معروف به «اسکولاستیک» (۲) میباشد و این جمله را در جلد اول این کتاب به اجمال و به قدر کفایت شرح داده‌ایم.

نتیجه اینکه در سدهٔ چهاردهم و پانزدهم، یعنی درست مقارن اوقاتی که ایران و ممالک دیگر اسلامی میدان ترکتازی منول و اقوام دیگر مانند ایشان گردیده، و حیات تمدنی آنها سکنه و لطمه دید که هنوز از زیر آن صدمه کمر راست نکرده است، اروپائیان برای نهضت علمی و اقامی مستعد شده بودند، و در سدهٔ شانزدهم میلادی در اروپای غربی و مرکزی جنب و جوشی در گرفت که معروف به «رنسانس» (۳) یعنی تجدید حیات علمی و ادبی می‌باشد، و مجملی از این احوال و موجبات آن را نیز در جلد اول سیر حکمت بیان کرده‌ایم، و برای یادآوری و مزید توضیح گوئیم.

حکمت یا فلسفه در نزد قدما پس از آن که مدون گردید، منشعب بود به حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری مشتمل بود بر الهیات، یا حکمت علیا، یا فلسفهٔ اولی، و ریاضیات یا حکمت وسطی و طبیعیات یا حکمت سفلی و حکمت عملی مشتمل بود بر سیاست، مدن و اخلاق و تدبیر منزل، و آنچه بالاخص آن را علم می‌گفتند، همان حکمت نظری بود که در مقدمهٔ آن علوم ادبی و منطق را نیز تحصیل میکردند، و اصول و اساس حکمت در اروپا تا سدهٔ شانزدهم و در نزد ما تا چندی پیش همان تعلیماتی بود که از یونانیان، خاصه سقراط و افلاطون و بالاخص از ارسطو برای ملل

(۱) Université (۲) Scolastique (۳) Renaissance

متمدن به ارث رسیده بود ، و محققان اروپا آن تعلیمات را بـا
اساس دیانت مسیحی تطبیق ، و فلسفه اسکولاستیک را برای تقویت
عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند ، و کسانی که نظر خود را از آن
دائرة محدود و سعت داده و به جستجوهای تازه دست برده بودند
بسیار اندک بودند ، و تحقیقات ایشان یا محل اعتنا نگردیده یا اگر
توجهی به آن شده بود بصورت مخالفت و مجادله و حتی تکفیر و زجر
و منع و حبس و اعدام صاحب آن تحقیقات بود ، زیرا که آن زمان
در نزد اهل علم اروپا گفته حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که اولیای
دین مسیح آن را مبنای دیانت قرار داده بودند ، حجت بود و تجاوز
از آن را جایز نمی دانستند .

در سده شانزدهم میلادی در ایتالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان
دانشمندانی پیدا شدند ، که بیرون از اونیورسیتیه ها بمطالعات
علمی پرداختند و در بعضی از مسائل طبیعی و ریاضی مخصوصاً در علم
هیئت و طب سخنهای تازه گفتند ، ورشته این تحقیقات به سده هفدهم
نیز کشید و از آن پس بریده نشد . و از خصایص این دوره تشکیل و
تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است در کشور های مهم اروپا که نام
بر داریم ، و آنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای
استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد می آمدند و کم کم منتهی گردید
به اینکه صورت رسمیت بیابد و دولت از آنها تقویت نماید و مدد
حالی و مالی به آن مجامع برساند ، و سرانجام بعضی از آنها بنام
«آکادمی» یا «انجمن علمی» در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند
و دنباله اینکار تاکنون کشیده است .

مهمترین امری که در سده شانزدهم و هفدهم سبب انقلاب افکار
اروپائیان گردید ، باطل شدن هیئت بطلمیوسی ، و مسلم گردیدن مرکزیت
خورشید ، و حرکات وضعی و انتقالی زمین و سیارات دیگر بود ، که
یکسره تصور دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم دیگرگون کرد
و این فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت . زیرا که بنیاد
علم طبیعی قدیم چنان که ارسطو مدون و مرتب کرده بود ، بر این بود
که زمین در میان عالم جا دارد و مرکز او مرکز جهانست و کلیه عالم

دو قسمت است ، غاوی و سفلی . عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاک قرار دارند ، و عالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است ، یعنی کره خاک که آب و هوا و آتش بر آن احاطه کرده اند و کلیه جهان بر گرد مرکز زمین می چرخد ، و از این رو جهات صورت میگیرد ، یعنی فلک الافلاک جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد ، و اجسام عنصری هر يك مكان طبیعی دارند ، مكان طبیعی خاک در مرکز و زیر همه است و پس از آن مكان آب است ، آنگاه مكان هوا و روی آن مكان آتش است ، و این اجسام عنصری هر وقت در مكان طبیعی خود باشند ساکنند ، و چون از مكان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن به مكان طبیعی حرکت میکنند ، یعنی آب و خاک بزرگ میروند و هوا و آتش بالا . و همین امر منشأ سبکی و سنگینی آنها است ، و این حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند ، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است ، و نهایت بالا فلک است ، و افلاک هم متعددند و منتهی به فلک اعظم میشوند که بر کل جهان احاطه دارد ، و پس از آن دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است . و عالم سفلی یعنی آن که اجسام عنصری در آن جا دارند ، عالم کون و فساد یعنی تغییر و تبدیل است ، و عالم علوی ، یعنی اجرام آسمانی کون و فساد و تغییر و تبدیل ندارند و هر چند جسمند ، نوع دیگری غیر از عنصریاتند و خرق و التیام در آنها واقع نمی شود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد کلیه علم طبیعی بر این اساس گذاشته شده بود ، ولیکن پس از آنکه مرکزیت کره خاک و وجود افلاک و حرکات آنها بر گرد زمین باطل شد ، و به واسطه رصد اجرام آسمانی بادوربین ها و وسائل دیگر مسلم گردید که آنها اجسام عنصری هستند و خرق و التیام دارند حرکاتشان مستدیر نیست ، بلکه بیضی است و حکایت مكان طبیعی و حرکات طبیعی هم از میان رفت ، تقریباً همه اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد ، و اهل تحقیق ناچار شدند روش خود را برگردانند ، ضمناً متوجه گردیدند که برای پی بردن به اسرار خلقت بهتر آنست که بجای خیال بافتن به مشاهده امور بپردازند و به تجربه و معاینه ، چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند ، و تحقیقات «فرنیس بیکن» انگلیسی به

خوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی بر مقدمات ذهنی باشد، معلومات تازه به دست نمی‌دهد، و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و به تجربه و مشاهده و استقرا و استقصا مواد و مقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود، و مقارن این حال « دکارت » فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان داده، بنیان فلسفه را دیگرگون نمود. و این راه را باز کرد که گفته‌های پیشین را حجت نشناسند، و کنار بگذارند و هر کس به عقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکر خود بجوید، و از جمله خود او پس از صرف نظر کردن از کلیه حکمت قدیم فلسفه جدیدی تأسیس کرد، به جای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نموده و در همه رشته‌های حکمت و فلسفه به شیوه بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد. ما بعد الطبیعه یعنی فلسفه علیار را بسیار خلاصه کرده، محدود نمود به اثبات وجود نفس انسانی، و عالم جسمانی و ذات‌باری، و در فلسفه وسطی یعنی ریاضیات به واسطه اختراع هندسه تحلیلی و ترقیاتی که به علم جبر و مقابله داد فتح باب بزرگی نمود، و گذشته از کشفیات تازه‌ای که در بعضی از مسائل طبیعی کرد، بنیاد فلسفه سفلی یعنی طبیعیات را یکسره دیگرگون ساخت، و این جمله را در جلد اول سیر حکمت بقدر کفایت باز نموده‌ایم.

پس از آنکه فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی قلعه و حصاری را که در قرون وسطی برای محدود و محبوس کردن ذهن و عقل انسان ساخته شده بود، خراب کردند؛ در سده هفدهم و قرون ما بعد صاحبان ذوق به دستور آنان و به پیروی از عملیات « کپرنیک » و گالیله و کپلر و هاروه، و دانشمندان دیگر از آن قبیل به تحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنه آن تحقیقات وسعت یافت، تا به حالت حالیه رسیده و از این پس نیز نمی‌دانیم بکجا خواهد رسید.

نتیجه اینکه، جمیع شعب حکمت عملی و نظری و اصول و فروع آنها هر یک بسط و پهنای فوق‌العاده پیدا کرد، که دیگر ممکن نیست کلیه معلومات نوع بشر را مجموعه واحدی بنام حکمت یا فلسفه قرار

دهند ؛ و هر يك از آنها دامنه عريض و طولی دریافت که به ضرورت منقسم به قسمتها و شعبه های فراوان گردید ، چنانکه امروزه احاطه بهیچ يك از آنها برای يك نفر هر قدر باهمت و بااستعداد باشد میسر نمیشود. سابق بر این معلومات بقدری بود که اشخاصی مانند «ابوعلی سینا» و «خواججه نصیر» و امثال ایشان نه تنها بر کلیه حکمت میتوانستند احاطه یابند بلکه می توانستند جامع معقول و منقول شوند، یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست و استاد باشند، ولیکن امروز دریای علم چنان پهناور شده که نه همین جامع معقول و منقول شدن ممتنع است، بلکه در شعبه های حکمت هم که وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرهادر هیچيك از آنها به تنهایی یکنفر نمی تواند احاطه کامل بیابد و هر يك به چندین رشته تقسیم شده که هر کس بخواهد در يك رشته از آن رشته ها استاد شود، عمری دراز باید بالاخصاص مصروف آن نماید، و با اینهمه هنوز معلومات نوع بشر به جائی نرسیده، و دانشمندان واقمی آنست که بدانند که چیزی نمی دانند و فقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آیا نوع بشر بتواند به کشف و درك حقیقت نایل شود یا نه، و اگر بتواند چه وقت خواهد بود .

بنابراین آنچه امروز حکمت یا فلسفه می گویند بکلی غیر از آنست که پیش از اینها می گفتند . طبیعیات و ریاضیات و اصول و فروع آنها هر کدام چندین شعبه شده ، و هر شعبه علمی و فنی جدا گانه است. حکمت عملی نیز همین حال را پیدا کرده است، و اکنون حکمت یا فلسفه به دو معنی گفته می شود . یکی ، هر تحقیقی در امور عالم که محقق در آن به نظر کلی و عمومی بنگرد ، و برای مصالح دنیوی یا اخروی و مادی یا معنوی عبرتی حاصل کند و نتیجه بگیرد، و به این معنی حکمت یا فلسفه جولانگاه فکر همه صاحب نظران است ، و فن مخصوصی به شمار نمی رود و منظور نظر ما نیست ، آنچه منظور ما و موضوع بحث این کتابست معنی دیگر اختصاصی حکمت است، و آن تحقیقاتی است که درباره نفس انسان و فکر و حس و شعور و طریقه ها و به عمل آید ، و چگونگی تحصیل علم و اصول و مبانی اخلاق و چگونگی عالم خلقت ، و مناسبات مخلوق با خلق و احکام کلی که در آن مسائل

به واسطه گرد آمدن معلومات پراکنده ، و مقایسه آنها بایکدیگر بدست می آید .

با آنکه حکمت و فلسفه امروز ، به معنی مجموع معلومات بشری گفته نمی شود ، و محدود به تحقیقات معینی است ، همین قسمت نیز در ظرف سیصدسال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده ، و دانشمندان بزرگ در آن وارد شده ، و تحقیقات گرانبها نموده اند؛ که آگاهی بر آنها بی اندازه سودمند بلکه برای توسعه ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است .

بنابراین در بیان سیر حکمت در اروپا از سده هفدهم به بعد، تاریخ سیر علمی را که از قلمرو فلسفه بیرون رفته و مستقل شده اند (یعنی طبیعیات و ریاضیات) ناچار کنار میگذاریم، و فقط به سیر افکار در آنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم، جز اینکه همین قسمت هم با علوم دیگر و ترقیاتی که در آنها روی میدهد ارتباط تام دارد . و طبعاً در ضمن حکایت سیر حکمت گاه گاه مجبور می شویم به آن فقرات نیز اشاره کنیم ، و کسانی که بخواهند از این کتاب به خوبی بهره مند شوند؛ البته از علوم جدید نباید بکلی بیخبر باشند .

و نیز باید دانست که در مغرب زمین در ظرف این مدت کسانی که اهل معرفت بوده ، و به وجهی از وجوه در معارف تحقیقات نموده اند بسیارند، و ما اگر بخواهیم همه آنها را نام ببریم و معرفی کنیم و خوانندگان را از تحقیقاتشان آگاه سازیم، رشته سخن دراز میشود، و مجلدات بسیار برای آن باید مدون گردد ، بنابراین به ذکر حکمای بزرگ که افکار ایشان اهمیت کلی دارد، و برای دانش طلبان راههای تازه باز نموده ، و در عقاید دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است اکتفا می کنیم، و زبده و لپ فلسفه جدید را به دست می دهیم .

پس گوئیم : از سده هفدهم به بعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی در فنون خاص کنجکاویهای دقیق می کنند و اکتشافات و اختراعات بدیع دارند؛ بلکه صاحب نظرانی می بینیم که در فلسفه به معنائی که اشاره کرده ایم نیز تحقیقات عمیق می نمایند و هر روز دری از معرفت بروی اهل دل می گشایند . البته چنانکه پیش از اینهم گفته ایم هیچ

حکیمی تاکنون فلسفهٔ تمامی نیاورده است که حقیقت را به درستی بنماید ، ولیکن اینقدر هست که دانشمندی که معرفی خواهیم کرد . مانند پیشینیان نظر خود را محدود بگفته‌های قدما نساخته ، و در شاهرایی که بیکن و دکارت گشوده‌اند قدم زده ، و هر يك از ایشان با استفاده از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده ، و بوزنه‌ای باز کرده و برحسب فهم و ذوق خود پرده‌ای از پرده‌ها را که حجاب بینش انسان است دریده ، و هر چند چنین می‌نمایند که این راه را نهایت صورت نمی‌توان بست ، مسافتی از راه را پیموده‌اند .

فیلسوفان بزرگ در این سیصد سال گذشته ، بجز معدودی ، همه فرانسوی و انگلیسی و آلمانی بوده‌اند ، و اینک از فرانسویان آغاز می‌کنیم .

فصل اول

حکمای فرانسه در سده هفدهم

در سده هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظریه دکارت دارند، یا از او پیروی می کنند که این جماعت را «کارتزین» (۱) می گویند. یا در تحقیقات او بحث و گفتگو از رد و قبول می نمایند، و در هر حال فلسفه مهم بدیمی نساخته اند که مالازم بدانیم خود را بگفتگوی آن مشغول بداریم، و تنها از دو نفر نام می بریم که هر یک از جهتی قابل توجه می باشند.

پاسکال

نخست «بلز پاسکال» (۲) است که در سال ۱۶۲۳ زاده و در ۱۶۶۲ درسی ونه سالگی در گذشته است، و او از نادره های روزگار است. استعدادش برای علم مخصوصاً در ریاضیات چنان بود که در کودکی پیش از آنکه از استاد چیزی بیاموزد، و حتی قبل از آنکه اسامی اصطلاحی خطوط و اشکال را بداند، چندین قضیه از قضایای هندسه اقلیدسی را از پیش خود کشف کرد، و هم در جوانی رساله ای در مشکلات علم هندسه و حساب نوشت، و آلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه را از استعمال قلم و کاغذ و عملیات جمع و تفریق بی نیاز ساخت (۳) در تأسیس محاسبه «مقادیر بی نهایت خرد» (۴) و همچنین محاسبه «احتمالات» (۵) که امروز از شعب مهم علوم ریاضی است، و محاسبه

Blaise Pascal (۲) Cartésiens (۱)

Calcul infinitésimal (۴) Machine à calculer (۳)

Calcul des probabilités (۵)

علمی را بکلی منقلب ساخته و قدرت اهل علم را بر امر حساب فوق‌العاده بالا برده است؛ پاسکال مدخلیت تام داشته است. در طبیعیات نیز مجهولات چند معلوم نموده، و از جمله بنیاد علم فشار مایعات و بخارات را گذاشته، و وزن داشتن هوا و کاهش و افزایش آن و امکان خالی شدن ظرف مسدود را از هوا به تجربه و عمل معلوم کرده است.

در حکمت در آغاز پاسکال پیرو دکارت بود، و در اینکه در علم قول کسی را حجت نباید شمرد و خود باید به حقایق پی برد؛ کاملاً با او موافق است، اما به زودی طبیعتش متمایل به مباحثات دینی شد چنانکه دوائر مهم ادبی که از او باقی مانده است؛ یکی مشاجره است در یکی از اختلافات مذهبی، که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که به صورت اندیشه‌های پریشان در حال مسوده است، و عمرش وفا نکرده است به اینکه آنها را مدون و منظم کند؛ در حقانیت دین مسیح است (۲) و اهمیت این آثار امروز بیشتر از جهت حسن عبارت و سخن پردازی است. و پاسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده می‌شود که نوشته‌هایش سرمشق نویسندگی و بلاغت شده است.

پاسکال عالم را نامتناهی و بیکران می‌داند، و در این باب بیان شیوائی دارد و از جمله عبارات معروفش این است که: «جهان کره‌ایست که مرکزش همه جا است، و محیطش هیچ جا نیست» و بی‌کرانی تنها از سوی بزرگی نیست، از سوی خردی نیز بیکران است (۳) و انسان به درک بی‌کرانی توانا نیست، خواه از سوی بزرگی باشد، خواه از سوی خردی، توانائی انسان تنها به دریافت اموری است که میانه خردی و بزرگی است، چنانکه وجود خود او نیز در میانه این دو نهایت است، نسبت به عدم (یعنی نهایت خردی) کل است و نسبت به کل عدم است، و علم انسان نه بر مبدأ و آغاز است و نه بر مآل و انجام پس، علم حقیقی برای انسان میسر نیست، و فقط امور متوسط را درمی‌یابد و هم در پیش و هم در پس دریائی بی‌پایان از نادانی بر او

Les Pensées (۲) Lettres provinciales (۱)

Les deux infinis : l'infiniment grand (۲)

et l'infiniment Petit

احاطه دارد ، به قول شاعر ایرانی : «اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است .»

در بیان فلسفه دکارت نمودار ساختیم؛ که آن فیلسوف در سیر درونی که در امور عالم کرد گذشته از ذات باری دو قسم وجود را محقق یافت ، یکی ، وجود جسمانی که حقیقتش بعد است؛ دیگری ، وجود روحانی که حقیقتش تعقل است . پاسکال نیز این معنی را معتقد است با این خصوصیت که وجود جسمانی را در جنب وجود روحانی بکلی ناچیز می خواند ، و انسان را که از جهت جسمانیت حقیر و فقیر و صغیر است ، از جهت عقل و روحانیت بزرگ می شمارد چنانکه می گوید : « انسان گیاهی بیش نیست و ناتوان ترین موجودات طبیعت است ، اما گیاهی است که عقل دارد . برای تباہ کردن او لازم نیست کلیه جهان دست بهم دهند ، يك بخار و يك قطره آب برای کشتن او بس است ، اما اگر سراسر جهان کمر برهلاک او ببندند ، باز او شریفترا از آنست که به هلاک او کمر بسته است ، چون او می داند که می میرد و جهان که بر او چیره می شود ادراک توانائی خود را ندارد .»

پاسکال امر دیگری را قائل است، که هم برتر از عقل است و هم برتر از جسم است ، و آن «محبت» (۱) است و بخشی است الهی ، و محبت حقیقی آنست که به ذات باری تعلق می گیرد ، که مهری که به دیگران تعلق یابد به ذات نیست ، بلکه به صفات است که امور عارضی می باشند، و پاسکال در باب محبت که آن را برتر از همه موجودات می داند عبارات زیبا نوشته است .

بنابراینکه پاسکال محبت را برتر از عقل می داند بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار می دهد و می گوید: «به وجود خدا دل (۲) گواهی می دهد نه عقل، و ایمان از این راه به دست می آید» و نیز می گوید: «دل دلایلی دارد که عقل را به آن دسترس نیست .»

La charité (۱)

(۲) میان قدمای مادل را غالباً به معنی عقل می گیرند، ولیکن اروپائیان عموماً دل را موضع عواطف و احوال نفسانی می گویند.

پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم، باید او را عارف بخوانیم، چون در الهیات پای استدلالیان را چوبین می‌داند و فلسفه را بیحاصل می‌انگارد و شک نیست که توجه او در معرفت به کار دل‌یعنی به اشراق نظری بسیار بلند است، و در این زمان مورد اعتنای تام می‌باشد، اما معاصران او این اعتنا را نداشتند، و او را از حکما نینداشتند و حق اینست که پاسکال در علوم ریاضی و طبیعی و همچنین در نویسندگی از اشخاص درجه اول است اما از فلاسفه بشمار نمی‌آید.

مالبرانش

«نیکلامالبرانش» (۱) در سال ۱۶۳۸ در پاریس به دنیا آمده، پس از اتمام تحصیل در صنف کشیشان داخل شده، و سپس از خواندن کتابهای دکارت به حکمت دل‌بستگی یافته، و تا پایان عمر جز مطالعه و تألیف و تصنیف در مباحث حکمتی کاری نکرده، و در سال ۱۷۱۵ در هفتاد و هفت سالگی در گذشته است.

«مالبرانش» نیز از حکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد. تصنیفهای او متعدد است، نخستین تصنیف مهم نامی او آنست که «جستجوی حقیقت» (۲) نام دارد، و مصنفات مهم دیگرش یکی «وسوم است به تفکرات مسیحی» (۳) و یکی «گفتگو در مابعدالطبیعه» (۴) و یکی «رساله‌ای در اخلاق» آراء فلسفی مالبرانش اساساً و بطور کلی از دکارت گرفته شده، و او یکی از دانشمندانی است که روش دکارت و عقاید او را در منطق و ریاضیات و طبیعیات ترویج و توضیح نموده است، و در مابعدالطبیعه بیش از دکارت به اگوستین یعنی در واقع با فلاطون نزدیک شده، و به مثل افلاطونی به درستی معتقد است. تا آنجا که او را افلاطون مسیحی لقب داده‌اند.

Nicolas Malebranche (۱)

De la recherche de la vérité (۲)

Méditations chrétiennes (۳)

Entretiens sur la Métaphysique (۴)

نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام دارد، در واقع شرح و توضیحی است از بیان دکارت بر نامعتبر بودن ادراکات و خطاهای انسان در علم و فهم خود، و تحقیق در آنچه میتوان به آن یقین نمود، و روشی که می‌توان از آن راه به علم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست،

علت اصلی خطا کردن انسان اینست، که روح و عقل او گرفتار تن شده است، و به واسطه تن دارای قوه احساس و تخیل و همچنین تمایلات و نفسانیات گردیده، و در فهم و تعقل او تن مداخله یافته، و از همه این راهها برای او خطاها و اشتباهها دست میدهد.

منشأ خطاهای انسان از حواس اینست که، حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیله محافظت تن و ابقای وجود او باشد، ولیکن انسان حواس را وسیله علم پنداشته است، حواس در آن قسمت که وسیله محافظت تن است درست کار می‌کند، یعنی مناسبات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ می‌نماید. اما انسان خطا می‌کند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء می‌پندارد، و آنچه به توسط حواس درک می‌کند خواص موجودات می‌انگارد، و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن از حادثات و عوارض جهان نقش می‌شود، و صور نوعیه و غرضهائی که ما برای اشیاء فرض می‌کنیم (۱) حقیقت ندارد، و همچنین لذت و المی که از تأثیر اشیاء درک می‌کنیم، در حقیقت از آنها نیست احوال خودما است. حاصل اینکه عوارضی که در نفس خود ما روی می‌دهد نسبت به اشیاء خارج می‌دهیم و به خطا برای آنها حقیقت فرض می‌کنیم (۲).

تخیل و توهم نیز مایه بسیاری از خطاهای ما است مثلاً، از این راه است که شیفته اشخاص می‌شویم، و گفته‌های پیشینیان را

(۱) اشاره است به فلسفه ارسطو و پیروان او، و حکایت جنس و فصل و نوع و غیر آنها.

(۲) درستی این سخن روز به روز روشن‌تر می‌شود و در علوم جدید ثابت و مسلم شده است.

برای علم خود حجت می‌شماریم ، و از دیگران تقلید های بیجا و بی مورد می‌کنیم .

تمایلات هم درطبع انسان مهر و کین ایجاد می‌کند ، و مهر و کین حجاب فهم می‌شود و آن را مشوب می‌سازد ، و نمی‌گذارد حقیقت امور را به درستی دریابد .

نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدیدتر است ، و بیشتر انسان را به خطا می‌اندازند .

خود قوه فهم نیز به واسطه محدود بودنش امور را بر انسان مشتبه می‌سازد ، و مخصوصاً غفلت انسان از محدود بودن فهم خود و گمانش بر اینکه می‌تواند به علم خویش بر امور عالم احاطه بیابد ، او را به طمع می‌اندازد و گمراه می‌کند .

پس از آن که موجبات مختلف خطا و گمراهی را در ضمن پنج باب به تفصیل شرح داد ، در باب آخر روش درک حقیقت را بیان می‌کند و اینکه از حواس و قوه تخیل و تمایلات و نفسانیات چه استفاده‌ها می‌توان کرد ، و شتر قاعده برای جستجوی حقیقت به دست می‌دهد که آنها هم از دکارت اقتباس شده ، و خلاصه اش اینست : که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بیواسطه حل‌شدنی نباشد ، وسایط مشترک را باید به درستی به دست آورد و حشو و زوائد را باید کنار گذاشت ، و مطالب را باید خلاصه و مرتب کرد ، و ترکیباتی که از معلومات ساخته می‌شود باید محل تأمل قرارداد و به یکدیگر سنجید و چیزهای بیفایده را حذف نمود .

مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه ندارد و به آن چه از دکارت دریافته اکتفا کرده است ، ولیکن برخلاف دکارت در مابعدالطبیعه به تفصیل وارد شده ، اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار نموده ، ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده و از خود نیز رأیها اظهار نموده ، که بعضی از صاحب نظران دیگر خاصه عرفا و اشراقیان نیز نظیر آن تحقیقات را داشته‌اند ، ولیکن مالبرانش به صراحت بیان کرده و به نحو مخصوص آنها را موجه ساخته است .

پاسکال که پیش از این به اختصار او را معرفی کرده ایم ، بردکارت

خرده گیری مهمی که کرده بود این بود: که به اندازه کفایت خدا را در کار جهان دخالت نداده ، و از او به قدر ضرورت اکتفا نموده است ، این خرده را بر مالبرانش نمی توان گرفت ، زیرا که او همه چیز را از خدا می داند و غیر از ذات باری مؤثری قائل نیست ، و برای انسان نیز معتقد است که هم علم و ادراک او از خدا است و هم اراده و افعال او و بیان روشن مطلب از این قرار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است ، انسان مرکب از دو جوهر است ، یکی تن که جسم است ، یعنی حقیقت آن بعد است ، دیگری ؛ نفس یا روح که حقیقت او علم و عقل است ، و هم چنان که جسم پذیرنده شکل و حرکت است ، نفس قابل ادراک (علم) و اراده است (عمل) . ولیکن برخلاف آن که عامه معتقدند که نفس را مبدأ حرکت جسم می دانند نه جسم در جسم تأثیر دارد ، نه روح در تن مؤثر است ، و هر فعلی که در عالم واقع می شود از خداوند است ، و غیر از خدا چیزی علت حقیقی معلومات نیست .

بیان آن اینست که ؛ روح انسان هر چند به ظاهر به تن پیوسته است ، ولیکن پیوستگی حقیقی و اصلی او به خداست ، اما چون انسان گناهکار شده به تن متوجه گردیده ، و اتصالش به مبدأ ضعیف شده است پس ؛ باید بکوشد که آن اتصال قوت بگیرد ، و هر چه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهد داشت .

روح (یا نفس یا عقل) نمی تواند ادراک کند ، مگر آن چه را با او متحد و پیوسته است ، و چون به جسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع به خداست فقط وجود خدا را ادراک می کند ، و دلیلش اینست که انسان معصوم را چنان که نمی تواند دید ، تعقل هم نمی تواند کرد و هر چه انسان تعقل می کند وجود دارد ، و ما می بینیم ادراک امر نامتناهی و بیکران را داریم پس از این فقره دو نتیجه می گیریم ؛ یکی اینکه امر بیکران وجود دارد ، دیگر اینکه ما به او پیوستگی داریم ؛ زیرا که اگر وجود نداشت به عقل مادر نمی آمد ، و اگر به او پیوسته نبودیم ، او را ادراک نمی کردیم ، و امر بیکران یعنی آن چه کمالش محدود نیست ، جز ذات باری چه خواهد بود؟

از این بیان روشن می‌شود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش بدیهی و علم انسان به هستی او ضروری است، و نفس انسان خدا را مستقیماً و بلاواسطه ادراک می‌کند و می‌توان گفت، ذات باری موضع نفوس است چنان‌که فضا مکان اجسام است.

اما آنچه انسان از مخلوق درک می‌کند، نظریه اینکه به آن‌ها بیوستگی حقیقی ندارد و آن‌ها را به حس و خیال و وهم درمی‌یابد، در حقیقت علم نیست و خطای بزرگ ما همین است، که گمان می‌کنیم بر موجودات علم داریم، و حال آنکه علم بر همان امور تعلق می‌گیرد که تعقل می‌کنیم پس، آن چه ما بر آن علم داریم، در صورتهای موجودات است (آن که در فلسفه افلاطون مثل می‌نامند) و صوری‌امثل در علم خدا وجود دارند، و نفوس ما آن صور را مستقیماً ادراک نمی‌کند، بلکه به آن واسطه ادراک می‌کند که آنها در علم خدا وجود دارند، و چون ما ادراک ذات باری را داریم صور موجودات را هم به واسطه او ادراک می‌کنیم، در واقع علم صفت خدا است، خدا را که می‌بینیم، صور را می‌بینیم، صور را که می‌بینیم موجودات را در می‌یابیم. و البته مراد از دیدن تنها بینائی چشم نیست، بلکه دیده دل است، یعنی تعقل. اینست بیان اینکه می‌گویند، رأی مالبرانش در باب علم اینست که انسان هر چه می‌بیند در خدا می‌بیند، خدا را بلاواسطه می‌بیند، و مخلوق را به واسطه خدا می‌بیند.

اینکه انسان هر چه می‌بیند در خدا می‌بیند؛ یکی از رای‌های اختصاصی مالبرانش است (۱). و از این رأی نکته سنجان بر خورده‌اند به اینکه معنی واقعی این سخن اینست که: هر چه هست خداست، و این وحدت وجود است، و راستی این است که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بر وحدت وجود می‌کند. اما او چون به اصول دیانت مسیحی مقید است، از این مذهب ابا و استیحاش دارد و «اسپینوزا» (۲) از معاصران خود را که به صراحت وحدت وجودی است لعن می‌کند، اما معلوم نیست با عقایدی که دارد، جز به استیحاش و تأکید لفظی بر

اینکه ذات باری از مخلوق جداست ، بجه وجه از وحدت وجود تخلص می‌یابد این قدر هست که علمی که برای انسان در خدا قائل است ، علم بر صور کلیه و معقولاتست ، و ظاهر اینست که علم بر جزئیات را که به حس و وهم دست می‌دهد مشمول رؤیت در خدا نمی‌سازد ، و چون می‌پرسند آیا بعد (یعنی جسم) را در خدا می‌بینیم یا نه ؟ می‌گوید : بعد معقول را در خدا می‌بینم ، نه بعد محسوس را ، آنگاه ایراد می‌کنند : که اگر بعد معقول را در خدا ادراک می‌کنیم پس : خدا بعد دارد ، یعنی جسم است . اما مالبرائش این ایراد را به بیانی رد می‌کند که درست مفهوم نمی‌شود و سرانجام منتهی می‌گردد به اینکه اطمینان به وجود عالم مادی و محسوسات ، و جدا بودن آنها از ذات باری از این راه است ، که در تورات تصریح شده است به اینکه خداوند آسمان و زمین و موجودات دیگر جسمانی را آفریده است ، و این قهره جزء دیانت است ، و یقین به دیانت امری ایمانی است و دخلی به عقل ندارد .

در بیان فلسفه این فیلسوف مشابهت‌هایی که میان او و مالبرائش است نمایان می‌شود .

گفتیم ، مالبرائش هم علم و ادراک انسان را از خدا می‌داند ، هم اراده و افعال او را . و مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست ، که به قول مالبرائش جسم در جسم تأثیر و فعل نمی‌کند و روح و جسم هم به طریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند چون از جنس یکدیگر نیستند پس ، مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خداست ، و او علت ذاتی و حقیقی می‌باشد از مخلوق هر فعل و تأثیری دیده می‌شود ، او علت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است ، شرط و آلت یا سبب است نه علت تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می‌بینیم حکایت علت و معلول نیست ، مقارنه امور است مثل ، اینکه می‌بینیم جسمی به جسمی برمی‌خورد و آن را به حرکت می‌آورد ، این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست ، بر خوردن جسم به جسم سبب شده است برای فعل خداوند . به عبارت دیگر ، چنانکه دکارت معتقد بود (۱) ذات پروردگار دائماً در کار خلقت است ، نه اینست که چیزی را که يك

(۱) رجوع کنید به جلد اول سیر حکمت بخش دوم از فصل نهم

بارخلق کرد آن چیز به خودی خود موجود بماند، به اصطلاح حکمای ماهم علت محدث است هم علت مبقی پس ، خداوند پیوسته در کار ایجاد موجودات است و هر جسمی را که وجود می‌دهد در مکانی ایجاد می‌کند پس ، اگر یک جسم را همواره در یک مکان موجود بدارد، آن جسم ساکن است ، و اگر در مکانهای چند ایجاد کند، متحرک خواهد بود . و نیز وقتی که خورشید می‌دمد و روشنی می‌دهد روشنی دادن از خداست، دمیدن خورشید سبب می‌شود و موقع می‌دهد برای روشنی بخشیدن خداوند ، و همچنین است تحریک نفس نسبت به اعضاء بدن که فعل از خداست ، و اراده نفس فقط سبب و موقع فعل خداوند است . اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی و مؤثر حقیقی را خدا می‌داند ، و چیزهای دیگر را که به نظر می‌آید علت امورند، علت عرضی یا سببی (۱) یا مقارنه یا شرط می‌خوانند . بنا بر این ، قدرت همه از خداست ، و از مخلوق همه عجز است ، بیم و امید همه سزاوار خداوند است ، مخلوق که فقط آلت و سبب اند شایستگی بیم و امید ندارند و هر کس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است .

شگفت اینجاست که مالبرانش با آنکه هر چه فعل است به خدا منسوب می‌داند و حتی نفس را در تحریک بدن مؤثر واقعی نمی‌پندارد، جبری هم نیست و برای انسان اختیار قائل است ، و می‌گوید ، مشیت خداوند فقط به کلیات تعلق می‌گیرد نه به جزئیات ، و اینکه دکارت اراده خداوند را مقید به قیودی ندانسته اشتباه است ، زیرا می‌بینیم امور عالم همیشه تحت انتظام است ، و استثنائی در کار نیست ، و حال آنکه اگر مشیت مفید به قیودی نبود نظام و قانون مقرر در کار دنیا ممکن نمی‌شد . خلاصه اینکه مشیت‌های خداوند کلی است ، و همان توانینی است که در امور عالم مقرر فرموده است . و اراده جزئی مخصوص بشر است ، و هر کس در جزئیات نسبت اراده به آفریدگار بدهد قیاس به نفس کرده است ، و کار خدا را به کار بشر قیاس کردن (۲) باطل

Cause occasionnelle (۱)

Anthropomorphisme (۲)

ست. هر چند در تورات دیده می شود که رفتار و گفتاری به خدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است، ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جز این نیست که به قدر عقولشان سخن گفته شود، ولیکن درسرخ حکیمان در باره خداوند از قیاس به کارهای بشری باید دوری جست.

اگر فعل همه از خداست، آیا گناهکاری انسان هم از خداست؟ مالبرانش می گوید: نه. بد کردن و گناه فعل نیست عدم فعل است، فعل آنست که از عقل سر می زند و عقل در عالم ادراک نظام می کند، و باید از آن پیروی نماید، مراتب کمال را در یابد و به آن مهر بورزد، اینست فضیلت و دستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان در نظام عالم و مراتب کمال تفکر کند، و تفکر دانشمند مانند دعا و نماز است و عبادت او است (۱).

کتابی که مالبرانش در اخلاق نوشته خواندنی است، اما به تفصیل آن نمی پردازیم و از بیان فلسفه آن دانشمند بهمین اندازه اکتفا می کنیم، شرح و بسطی هم که در آن دادیم برای این بود که نکته سنجان را به فلسفه افلاطون و اگوستین و دکارت و نتایج آنها بهتر متوجه می سازد و به فلسفه اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس از این باید بشناسانیم، یاری میکند، و گر نه مالبرانش با آنکه بسیار خوش بیان و صاحب قلم است، و نوشته هایش به راستی خواندنی است، از حکمای درجه اول بشمار نمی آید، به علاوه جای تأمل است که او را فیلسوف باید خواند یا متکلم؛ و حکیم باید گفت یا عارف؛ بهر جهت رأیهای که مالبرانش به آن معروف است دو فقره است: یکی آنکه انسان آنچه می بیند در خدای می بیند، دیگر اینکه، فعل همه از خداست، و آنچه را عادتاً علت می گویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یا سبب است.

حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

چنانکه پیش از این گفتیم: در میان فرانسویان در سده هفدهم گذشته ازدکارت و پاسکال و مالبرانش، کسی که در فلسفه مقامی ممتاز

و مخصوص به خود داشته باشد نیست. البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده‌اند، و بعضی از آنها از جهانی کمال اهمیت و برجستگی را دارند، اما در فلسفه مبتکررأی و نظر مهمی نیستند.

نخستین کسی از این گروه که باید یاد کنیم «گاساندی» (۱) نام دارد، و او معاصر دکارت و چهارینج سال هم بر او مقدم بوده است، و از کسانی است که در سرنگون کردن فلسفه اسکولاستیک کوشیده است، اما اگر با ارسطو مخالف بوده با دکارت هم چندان موافقت نداشته، و از اشخاصی است که بر او اعتراضات مفصل کرده است، در مذاق فلسفی بیشتر متمایل به ابی‌قور و ذیمقراطیس بوده است.

دیگر «بسونه» (۲) کشیش و الامقام، که در سخنوری منبری و فصاحت و بلاغت بی نظیر و حکیم نیز بوده است، اما در فلسفه تا آنجا که عقیده دینی او مقتضی بود، پیروی از دکارت می کرده است. اثری از او که می توان مرتبط به فلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله در معرفت خدا و نفس، و این هر دو کتاب را برای تربیت و لیعهد، یعنی پرسلونی چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است.

یکی دیگر از کشیشان فرانسوی آن زمان که او نیز مردی بزرگوار و در سخنوری و نویسندگی و حکمت و عرفان مقامی بلند داشته «فنون» (۳) است مصنفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط به فلسفه می باشد کتابی است در اثبات ذات باری و صفات او، که آنهم برای تربیت نواده لونی چهاردهم نگاشته شده است.

اثر دیگری که در نیمه دوم سده هفدهم در فرانسه نوشته شده، و نمی توان آن را مسکوت گذاشت؛ کتابی است در منطق؛ که دونفر از پیروان دکارت به اتفاق نوشته‌اند، و آن نخستین تصنیفی است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطو آنچه را سودمند است به کار برده، و در این فن تجدیدی به عمل آورده است، و آن کتاب هنوز خواندنی است. نویسندگانش یکی «پیر نیکل» (۴) و دیگری «آنتوان ارنو» (۵)

Fenelon (۳) Bossuet (۲) Cassendi (۱)

Antoine Arnauld (۵) Pierre Nicole (۴)

نام داشته و آن هر دو از دانشمندان آن عصر بوده اند ، و چون مرتبط به صومعه «پورروایال» بوده اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال (۱) می باشد .

«لارشفوکو» (۲) نویسنده کتاب موسوم «به کلمات قصار» (۳) و «لابرویر» (۴) صاحب کتاب معروف به «اخلاق» (۵) از فیلسوفان شمرده نمی شوند ، اما در نویسندگی بلندپایه اند و این دو کتاب دو گنجینه از معارف و نکته سنجی های اخلاقی است .

آخرین دانشمند فرانسوی در سده هفدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن است «پیر بل» (۶) است ، و او از حکمائی نیست که شخصاً فلسفه خاصی آورده باشد ، و شاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده نمی شود بلکه از فاضلان و محققان است . و کتاب مهم او « فرهنگ تاریخی و تحقیقی» (۷) نام دارد، و آن برآستی گنجینه ای از تحقیقات است که همه مسائل علمی و فلسفی و دینی را به نظر گرفته و رأیهای مختلفی را که دانشمندان در آن مسائل اظهار کرده اند مورد نقادی قرار داده است ، که هر کدام چه نقص وضعی دارند ، و روشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و از درک حقایق مطلق عاجز است ، و جز معلومات نسبی نمی تواند دریابد ، و براهینی که بر اثبات صانع و بقای نفس و جبر و اختیار ، و مبانی اخلاقی و مسائل اساسی دیگر اقامه شده هیچیک تمام نیست ، و همه کس را قانع نمی سازد ، و امور دینی را از امور علمی باید جدا کرد . در دین ایمان را باید حاکم قرارداد ، و به گفته مقتدایان باید عمل نمود ، و در علم و حکمت به عقل باید رجوع کرد . اختلافات و منازعاتی که میان فرقه های مختلف هست ، غالباً مبنی بر اغراض و هواهای نفسانی است ، بسا هست که

La Logique du Port-Royal (۱)

Les Maximes (۳) Laroche foucauld (۲)

Les Caractères (۵) La Bruyère (۴)

Di ctionnaire historique (۷) Pierre Bayle (۶)

et Critique

در اصل مطلب متفقند ولیکن الفاظ و عبارات و شیوه بیان را مختلف ساخته و با هم مشاجره می‌کنند، و نمی‌دانند چه می‌گویند، یا می‌دانند و لجاج و عناد کرده به تقبیح و تکفیر یکدیگر می‌پردازند. پس افکار و عقاید را باید آزاد گذاشت، و از این جهت متعرض کسی نباید شد.

پیربل از کسانی است که در باز کردن چشم و هوش مردم مجاهده کرده، و تحقیقاتش در روشن ساختن اذهان و افکار تأثیر عمیق بخشیده است (در سال ۱۶۴۷ زاده و در ۱۷۰۷ درگذشته است).

فصل دوم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

«بروخ اسپینوزا» (۱) که از حکمای درجه اول اروپا است . در اواخر سال ۱۶۳۲ در «آمستردام» (۲) پایتخت هلاند متولد شده است . پدر و جدش از یهودیانی بودند که در پایان سده شانزدهم به سبب تعدیات کاتولیک‌های اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ، ابتدا به یرتقال و سپس به هلاند مهاجرت کردند . مادرش شش سال پس از زادن او و پدرش در بیست و دو سالگی او در گذشتند ، و اسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر را به خواهر یگانه خود واگذار کرد . تحصیل و تربیتش در مدرسه اختصاصی یهودیان واقع شد ، اما به آن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات و فلسفه نیز آموخت ، و مخصوصاً به تعلیمات دکارت آشنا گردیده ، چون فکری باز داشت نتوانست به تعلیمات ظاهری و رسمی دین یهود مقید بماند ، و تعلیمات عیسوی را بالاتر یافت ، و اندک اندک رفت و آمدش به حوزه روحانی یهود کم شد ، چون همه کس او را جوانی دانشمند یافته بودند علمای یهود برای اینکه وهنی به جماعت وارد نیاید به تهدید و تطمیع خواستند او را بر آن دارند که به آداب یهود تظاهر کند ، اما او هر چند از دین اجدادی رسماً بیرون رفت آن تعهد را هم نکرد . بنابراین در بیست و چهار سالگی مکفر و از جامعه یهود اخراج شد . مخالفان آهنگ کشتن او را هم کردند اجلس نرسیده بود ، پس دست به دامن حکومت شدند ، و از آمستردام

Amsterdam (۲) Baruch Spinoza (۱)

تبعیدش کردند به نقاط مختلف رفت و سرانجام در «لاسه» (۱) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید ، و یکسره به مطالعه و تفکر در مسائل فلسفی مشغول گردید، ضمناً شغل تراشیدن بلور برای عینک و دوربین و ذره بین اختیار کرد ، و در این صنعت زبردست شد ، و از این شغل و تدریس خصوصی که برای طالبان علم می کرد در آمد مختصری داشت ، و زندگانی محقری بی هوا و هوس به قناعت ولیکن خوش و بی دلتنگی و افسردگی می گذرانید. از یکی از خانه داران يك حجره گرفته و در آن به سر می برد و بسا می شد که چندین روز و هفته در حجره می ماند و بیرون نمی آمد ، فقط گاهی برای رفع خستگی از کار و مطالعه و نوشت و خواند به حجره صاحبخانه می رفت و چند دقیقه خود را به صحبت های متفرق مشغول می کرد، کم کم آوازه اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان با او رفت و آمد نمودند، و بزرگان خواستار دیدنش شدند ، یکی از امرای آلمان مدرسی در حوزه علمیه شهر خود را به او پیشنهاد نمود نپذیرفت ، و گفت ، یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود بازمی دارد ، دیگر اینکه آزادی فکر مرا از من سلب می کند ، و مجبور می شوم تعلیمات خود را تابع عقاید مردم زمانه نمایم . بعضی از بزرگان دانش پرور خواستند برای او وظیفه مقرر کنند ، عزت نفسش قبول نکرد یکی از ارادت کیشانش که فرزند داشت خواست اموال خود را در وصیت با او اگذار کند چون آن شخص برادر داشت اسپینوزا حاضر نشد او را از ارث محروم سازد، سرانجام آن مرد قدردان به موجب وصیت مبلغ پانصد «فلورن» (۲) پول هلندی از مال خود برای او وظیفه سالیانه مقرر داشت . آن را هم یکجا نپذیرفت و دو بست فلورن را رد کرد که سیصد فلورن برای مدد معاش من بس است . با اینهمه توجه بزرگان نسبت به او مایه سوء ظن سیاسی گردید چنان که صاحبخانه بیمناک شد که مبادا از غوغای عامه به خانه او آسیبی برسد اسپینوزا گفت : آسوده باش که من آلاشی

La Haye (۱)

Florin (۲) این مبلغ در حدود چهل لیره انگلیسی است.

ندارم و بیگناهییم آشکار است. و اگر غوغائی برخاست مطمئن باش که من از خانه بدرآمده و از مردم استقبال خواهم کرد، و مجال نخواهم داد که به خانه تومتعرض شوند.

باری آن دانشمند روزگار را یکسره حکیمانه و درویشانه گذرانید اما از دیرگاهی بیمار و ظاهراً مسلول بود بسیاری کار هم برناتوانی او افزود، و در آغاز سال ۱۶۷۷ در جهل و چهارسالگی راه جهان دیگر پیمود.

اسپینوزا در زندگی خود دو تصنیف منتشر ساخت، یکی رساله‌ای در بیان فلسفه دکارت (۱) که برای یکی از شاگردان خود نوشته، دیگری کتابی به نام رساله الهیات و سیاسیات که در آن عقاید خود را در تفسیر تورات و ترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۲) اما این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار نبود، گفتگو بلند کرد. و از این رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر ننمود، ولی همان سال که وفات یافت دوستانش نوشته‌های او را چاپ کردند، و عمده آن مصنفات یکی رساله کوچکی است بنام «بهبودی بعقل» که ناتمام است (۳) و یکی کتابی به نام «سیاست» (۴) که آن نیز به پایان نرسیده است و یکی کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۵) که حاوی اصول فلسفه او و مهمترین آثار او است و از کتاب‌های نامی دنیا می‌باشد.

همه این کتاب‌ها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنها را ما بزبان فرانسه یاد میکنیم که برای خوانندگان ما مفهوم باشد.

بخش دوم فلسفه اسپینوزا

۱- کلیات

چنان که در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم، او از کسانی است که

Les Principes de la Philosophie de Descartes (۱)

Traité Théologico-politique (۲)

Traité de la Réforme de L' Entendement (۳)

L' Ethique(۵) Traité Politique (۴)

در اشتغال به فلسفه بکلی از هر گونه آلابش ریب و ریا و فضیلت فروشی و شهرت طلبی و منفعت خواهی و خورپرستی و دنیا داری مبری بوده و فلسفه را به جد گرفته و حکمت را یگانه امری که قابل دل بستگی باشد انگاشته ، و زندگانی خویش را به درسی تابع اصول عقاید خود ساخته و در آن عقاید ایمان راسخ داشته است ، چنان که دژیکی از نامه ها می گوید : من نمی دانم فلسفه من بهترین فلسفه ها هست یا نیست ولیکن خودم آن را حق می دانم و اطمینانم به درستی آن بهمان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است .

حکمت اسپینوزا یکی از بزرگترین فلسفه هائی است که در دنیا به ظهور رسیده ، و طرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست ، بلکه می توان گفت از زمان باستان تا امروز ، گذشته از علمای قشری دینی و بعضی از فلاسفه قدیم ، همه حکما و دانشمندان با ذوق در همه اقوام و ملل دانسته یا ندانسته به وجهی و تا اندازه ای دارای این مذهب بوده اند ، و آن نوعی از وحدت وجود است (۱) شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و اگوستین و معتقدان او ، و هم از حکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی و عصر جدید ، و هم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است . با این همه وحدت وجود بنحوی که او بیان کرده و موجه ساخته ، چنان است که چاره نداریم جز اینکه فلسفه او را مستقل و بدیع بشماریم و در بیان آن از شرح و بسط چیزی فرونگذاریم .

بسیاری از محققان اسپینوزا را از حکمای «کارتزین» یعنی از پیروان دکارت خوانده اند و حتی «لایبنیتس» (۲) آلمانی گفته است

(۱) **Pantheisme** معنی تعین اللفظی این کلمه به فارسی «همه خدائی» است ؛ ولیکن حکمای ما آن را وحدت وجود گفته اند
(۲) **Leibniz**

فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت است که از حد اعتدال بیرون رفته است ، ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیک را رها کرده ، و روش دکارت را برگزیده یعنی ؛ اصول و مبانی او را در علم گرفته و حتی اصطلاحات او را اختیار کرده ، و «مقولات ده گانه» و «کلیات پنجگانه» را کنار گذاشته ، و هیولی و صورت و صور جنسیه و نوعیه و آن حدیث ها را ترك نموده ، و فقط ذات و صفات و عوارض را موضوع نظر ساخته ، و محسوسات را بی اعتبار دانسته ، و مقولات را اساس قرار داده است راست است ، و نیز باید تصدیق کرد که در فلسفه دکارت هم وحدت وجود نهفته ، و تخمی است که آن جا کاشته شده است . چنان که «مالبرانیش» در پیروی از دکارت با همه استیحا شی که از وحدت وجود داشته است ، عقایدی اظهار کرده که جز با وحدت وجود سازگار نمی شود و شاید بتوان گفت ؛ اگر اسپینوزا فلسفه دکارت را ندیده بود به این خط نمی افتاد ، یا لا اقل بیان خود را به این صورت در نمی آورد ، اما اینکه فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت باشد که جزئی تصرفی در آن به عمل آمده نمیتوان تصدیق کرد ، آری در مقام تمثیل می توان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده ، و يك چند با او همقدم گردیده است ولیکن وقتی به جائی رسیده اند که يك راه به راست ، و يك راه به چپ میرفته است ، و هر يك از ایشان یکی را اختیار کرده است . از این گذشته دکارت در فلسفه اولی و ما بعد الطبیعه به اصول اکتفا کرده و زود متوقف شده و به شعب دیگر علم پرداخته است ، ولی اسپینوزا تا پایان عمر در فلسفه اولی قدم زده است و نیز انصاف باید داد که اسپینوزا در فلسفه خویش خواه راست رفته باشد خواه کج ، نتیجه ای که از مقدمات گرفته سازگارتر است از نتیجه ای که دکارت گرفته است ، و چون به بیان حکمت اسپینوزا پرداختیم این مطلب روشن خواهد

Leibniz (۱)

شد ، از نکته های توجه کردنی اینست که ، دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم ووصول به یقین پیشه خرد ساخته است ، ولیکن به حکمت گرائیدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت به جهت خود و دیگران بود ، و از همین رو است که مهمترین تصنیف او با آن که جامع فلسفه اولی می باشد ، موسوم به علم اخلاق است ، و نیز بهمین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت خویش را بیشتر مصروف به فلسفه اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است .

از اموری که اسپینوزا در آن به دکارت بسیار نزدیک است ، چگونگی مطالعه و جستجو در حکمت و استدلال فلسفی است یعنی ؛ او نیز مانند دکارت روش ریاضی را پسندیده و در این راه از آن فیلسوف هم پیش افتاده است ، تا آنجا که در بعضی از مصنفات خود از جمله در همان کتاب علم اخلاق که تصنیف اصلی او است بیان مطلب را هم به صورت مسائل ریاضی در آورده ، و مباحث الهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسه اقلیدسی عنوان کرده است . در آغاز موضوع بحث را تعریف می کند و اصول متعارفه و موضوعه را بنیاد قرار میدهد و حکمی عنوان میکند ؛ و برای آن برهان اقامه می نماید و نتیجه میگیرد و به ثبت المطلوب میرسد ، و بهمین جهت خواندن و فهمیدن کتاب اودشوار است ، و اما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ، ناچاریم از پیروی اصول او صرف نظر کرده ، و مطالب او را از صورت قضایای اقلیدسی بیرون آورده به بیان ساده متعارفی در آوریم ، چنان که هر کس دیگر هم که خواسته است فلسفه اسپینوزا را برای مبتدیان بیان کند همین روش را اختیار کرده است .

در هر حال این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده اند ، بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ، ولیکن اسپینوزا با آن که صریحاً وحدت وجودی است ، فلسفه اش کاملاً استدلالی است ، و هیچ امری را جز تمقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است ، هر چند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود می داند ، اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل

نیست ، فقط ناشی از عقل است به عبارت دیگر ، حکمتش حکمت اشراق ، اما روشش روش مشاء است .

۲ - سلوک در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که ، من جوئی خیر حقیقی و خوشی دائمی گردیدم ، و دیدم خوشی و ناخوشی بسته به اینست که شخص به چه چیز دل ببندد . اگر دل بستگی او به چیزهای ناپایدار باشد ، چون از دستش بروند و دیگری را از آنها برخوردار به بیند ، بیم و اندوه و رشک و کین به او دست می‌دهد ، و این همه فسادها و دشمنی‌ها و بدبختی‌ها از همین جهت است ؛ اما آنکه مهرش بر چیزهای پایدار باشد و نعمتی را دریابد که زایل شدنی نیست شادی و خوشی او بی آلایش و همیشگی خواهد بود .

پس ؛ دیدم مردم دنیا همه دنبال عشرت و لذایذ حسی یا مال و جاه می‌روند و در این راه تحمل مصائب و بلیات و رنج و درد میکنند ، تا آنجا که جان خود را هم به خطر می‌اندازند ولیکن من می‌بینم لذایذ حسی شخص را از هر منظور دیگر باز میدارد ، درحالی که پس از ادراک آن لذایذ غم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکند و هرچه افزون میشود بیشتر مطلوب می‌گردد ، و خرسندی و سکون خاطر حاصل نمیشود و حب جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص باید زندگانی خود را تابع میل و نظر مردم دیگر کند ، و اختیار را از دست بدهد و مقید به قیود بسیار شود ، و در هر حال به زودی برخوردارم به اینکه این امور را مقصد نباید قرار داد ، و فقط باید وسیله‌ای برای رسیدن به خیر دیگر باشند .

(۱) این فصل خلاصه ایست از رساله‌ی نا تمام «بهبودی عقل»

که بمنزله‌ی مقدمه‌ی فلسفه‌ی اسپینوزا می‌باشد و نظیر نیمه‌ی اول رساله‌ی گفتار دکارت است .

اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد؛ هر چه جسم دیدم همه نیک و بدعا به نسبت اند، و بد مطلق نیست، و هر چیزی به جای خوش نیکو است. و عقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البته تابع آن است در نمی یابد، چیز اینک هر کسی حس می کند و معتقد می شود که در طبع انسان مرتبه کمالی هست، یا لائز از آن که او خود دارد و رسیدن به آن مرتبه کمال مانمی ندارد، پس؛ خیر حقیقی چیزی است که وسیله رسیدن به آن کمال است، و منظور من باید این باشد که خود را به آن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر را هم در این امر با خود شریک سازم. و این شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممد آنست.

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت، و البته شناختن کل عالم طبیعت نیز لازم است. و فلسفه اخلاقی و علم تربیت و علم طب و علوم فنی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است، و ما را به رسیدن بکمال مطلوب یاری میکند. و مقدمه حصول این مقصود اینست که، قوه فهم را متعلق خود بدانیم، و بهبودی دهیم و چون تا وقتی که رله مقصود را نیافته ایم برای زندگی به دستوری نیازمندیم، این قواعد را پیشنهاد خود ساختیم.

۱- سخنانم را مطابق فهم عامه بگویم، و کارهایم را تا آنجا که مغل به مقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامه باشد.

۲- از لذایذ و تمتعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم و بیش از آن نجویم.

۳- از مال فقط آن اندازه بهره بیابم، که برای حفظ جان و تندرستی و رعایت آداب ضرورت دارد.

اما در مقام بهبودی قوه تعقل دریافتم که انسان علم را به چهار وجه حاصل می کند، یکی آن چه از افواه مردم فرا می گیرد مانند، علم هر کس به تاریخ ولادت خویش. دوم آن چه به تجربه اجمالی معلوم ما میشود، مثل اینکه به تجربه درمی یابیم که نفت می سوزد از این دو وجه معتبرتر، علمی است که از رابطه علت و معلول، و مرتبط ساختن جزئیات به قوانین کلی بدست می آید. اما علم حقیقی

آنست که به وجدان و شهود (۱) حاصل شود ، و این علم است که خطا در آن راه ندارد ، و چون با معلوم منطبق است ، موجب یقین است . بلکه علم حضوری و ضروری است ، و آن بر بساطت و مبادی تعلق میگیرد ، اما مواد این قسم علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر بساطت تعلق میگیرد ، و روشن و متمایز و صریح و با معلوم منطبق است ؛ نشانهٔ صحتش با خودش است و برای اطمینان به درستی آن به نشانی خارجی نیاز نیست ، به عبارت دیگر ؛ برای رسیدن به یقین بر درستی علم راهی نیست ، بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت ، سپس روش تحصیل علم را با قاعدهٔ آن علم ، صحیح منطبق ساخت تا علم به علم حاصل شود .

معلوماتی که این قسم به دست می‌آید عوارض زمانی و شخصیات و جزئیات نیستند ، چه آنها متغیرند ، و موضوع علم حقیقی نمیشوند کلیات و امور انتزاعی هم نیستند چون امور انتزاعی و کلیات حقیقت ندارند ، زیرا که کلیات صورتهای اجمالی اشیاء هستند که چون انسان عاجز است از اینکه همهٔ صورت اشیاء را در ذهن بگیرد ، به قوهٔ خیال صورتی اجمالی و انتزاعی درست میکند ، و آن را کلی میخواند ، و حقیقت میپندارد . و حال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه تمغلی می‌باشند .

به این بیان اسپینوزا از آن جهت که منکر حقیقت کلیات است از اصحاب «تسمیه» (۲) است و از جهتی پیرو افلاطون است ، چون به اعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است ، و از این رو بمقیدهٔ او بهترین وجه تحصیل علم چنان که سقراط و افلاطون می‌گفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه حقیقت و ماهیت معلوم باشد ، و تعریف صحیح هر چیز حقیقت آن است و در ذهن و در خارج یکسان است . پس باید تعریف هر حقیقت را دریافت ، و فکر خود را بر نتایجی که از آن تعریف به دست می‌آید اعمال نمود ، و چون چنین کردیم ؛ بیان مطلب صورت قضیهٔ اقلیدسی پیدا میکند ،

(۱) **Intuition** (۲) رجوع کنید به جلد اول در فصل اسکولاستیک

و از این سبب است که اسپینوزا فلسفه خود را به این صورت در آورده است .

باری چنانکه اشاره کردیم ، راه تمیز حق و باطل اینست که بدوای حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم ، و البته این حقیقت هر چه بسیط تر و کامل تر باشد مبنای علم محکم تر و به آن واسطه احاطه ذهن بر امور عالم وسیعتر خواهد بود . پس : مهترین وجوه اینست که به کامل ترین وجود متوسل شویم ، که همه معلومات ما از حقیقت او بر آید ، به عبارت دیگر : همه حقایق را در او ببینیم ، و او را در همه حقایق دریابیم ، یعنی علم به ذات واجب الوجود پیدا کنیم .

از این رو است که اسپینوزا خود گفته است : حکمای پیشین فلسفه خویش را از عالم حقیقت آغاز می کردند ، و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت ، اما من خدا را مبدأ فلسفه یافتم . به عبارت دیگر ، پیشینیان می گفتند : خودشناسی وسیله خداشناسی است ، اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی دانست ، و نظریه اینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا می دید ، یکی از محققان گفته است ، اسپینوزا مست خداوند است ، با اینهمه معاصران و علمای قشری او را منکر ذات باری گفتند ، و مملونش خواندند .

۳- خداشناسی (۱)

چون اسپینوزا بنا بر این گذاشت که حقیقت روشن متمایزی به دست آورد ، که به اعلی درجه بسیط و کامل باشد ، و بر آن شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف او است ، ذات باری را روشنترین حقایق دانسته ، و به تعریف آن پرداخته ، و این تحقیق را سر آغاز فلسفه خود ساخته است .

چنین بر می آید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلم و حاجت به گفتن نداشته است ، که چون سلسله معلولها را نسبت به علتها در نظر بگیریم ، ناچار می رسیم به آن که قائم به ذات ، یعنی خود علت

(۱) مطالب این فصل خلاصه بخش اول از کتاب علم اخلاق است .

خود است . پس آغاز سخن را از این تعریف می‌کنند که ، « من آن را می‌گویم که خود علت خود است ، که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است ، یا به عبارت دیگر ، آنچه حقیقت او را جز موجود نمی‌توان تعقل کرده یعنی به عبارت دیگر ، قائم به ذات وجودش واجب است .

آنگاه تعریفهای دیگر پیش می‌آورد و از جمله می‌گوید ، « جوهر (۱) چیزی را می‌گویم که به خود موجود و به خود تعقل شود یعنی تعقل او محتاج نباشد به تعقل چیز دیگری که او از آن چیز پیرآمده باشد ، بنابراین جوهر همان قائم به ذات است و قائم به ذات همان جوهر است .

تعریف دیگر اینکه ، صفت (۲) را اصطلاح می‌کنم برای آنچه عقل در یاد که او ماهیت ذاتی جوهر است .

از این تعریفها بر می‌آید که دو جوهر (یا خود ذات) باید دارای دو حقیقت مختلف باشند ، و هرچگونه مشارکتی با یکدیگر نداشته باشند ، و ممکن نیست دو جوهر یک صفت یعنی یک حقیقت داشته باشند ، زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمن نیست ، مگر ماهیتش را و همه صفاتی مستلزم تعدد او نیست (۲) و هر چیزی وجودش هکلی دارد ، و آن علت یا باید داخل در ماهیتش باشد یا خارج از آن ، و چون تعدد داخل در ماهیت چیزی نیست . پس ، باید علت وجود افراد متمدد از ماهیت آنها بیرون باشد ، پس ، آن افراد جوهر نخواهند بود ، زیرا

(۱) Substance و ذات هم می‌توان گفت .

(۲) **Attribut** این لفظ در منطق «محمول» ترجمه می‌شود مقابل موضوع ، و در علم بیان «مسند» ترجمه می‌شود مقابل مسندالیه .

لیکن در این مقام جز لفظ صفت چیزی مناسب نیافتیم هر چند آنچه مراد اسپینوزا است غیر از صفتی است که حکمای ما برای واجب الوجود قائل‌اند و نزدیک به معنی ماهیت است ولیکن چون حکمای ما هم صفات واجب الوجود را عین ذات او می‌دانند بی‌مناسبت نیست . منتها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت .

(۳) حکمای ما هم می‌گفتند ماهیت از حیث ماهیت بودنی جز

ماهیت چیزی نیست .

جوهر باید خود علت خویش باشد ، پس چاره نیست از اینکه معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی پیش نیست .

و نیز دو جوهر علت و معلول یکدیگر نمی‌توانند باشند ، چون اگر جوهرند تعقل هیچیک از آنها به تعقل دیگری نباید محتاج باشد ، و نیز جوهری جوهر دیگر را نمی‌تواند ایجاد کند (۲) .

اکنون تعریف دیگر پیش می‌آوریم و می‌گوئیم ، محدود ، یعنی چیزی که چیزی دیگر از جنس او بتواند او را محصور کند ، زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید به واسطه همجنس او باشد ، چنان که نمی‌توان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند ، یا جسم عقل را محصور نماید . پس ، جسم اگر محصور شدنی باشد به جسم است و عقل به عقل .

از این تعریف و از تعریفها و احکام سابق برمی‌آید که ذات (جوهر) نامحدود است به ناچار ، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش را محدود کرده باشد ، و لازم می‌آید که دو ذات دارای يك صفت باشند ، و این چنانکه معلوم کردیم باطل است و معنی ندارد . و از تحقیقات سابق برمی‌آید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشد ، یعنی وجود در او قویتر باشد ، صفتهایش متعددی خواهد بود . پس ، هر چند دو ذات نمی‌توانند يك صفت داشته باشند يك ذات می‌تواند چندین صفت دارا باشد . (۲)

(۱) حکما ، ماتقرباً همین معنی را به این عبارت گفته‌اند ، که دو واجب با هم تکافونمی‌کنند .

(۲) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت ، یعنی چندین حقیقت و ماهیت به ذات واجب الوجود استیحاş نکند ، بر سبیل تمثیل گفته‌اند : ذات نسبت به صفات مانند معنی است نسبت به لفظ ، و چنانکه يك معنی ممکن است به چند لفظ ادا شود ، برای جوهر هم می‌توان صفات بسیار قائل شد (عبارة تناسلی و حسنك واحد) و با اینهمه همچنان که معانی هرگز اندر حرف ناید ، صفات هم آفسان که ذهن عاجز ما تعقل می‌کند حقیقت ذات را نمی‌رساند .

اکنون تعریف دیگر پیش می‌آوریم می‌گوئیم : « خدا وجودی را می‌گوئیم که نامحدود مطلق (یعنی از هر جهت نامحدود) باشد ، یعنی ذاتی که صفاتش بشمار و هر صفتش حقیقتی باشد، جاوید و نامحدود و چنین ذاتی وجودش واجب است .»

ضمناً باید متوجه بود که در نظر اسپینوزا (و همچنین در نظر دکارت و پیروانش) وجود نامحدود معادل است با وجود کامل و محدود، و محصور بودن نقص است . جاویدی هم که روشن است که از لوازم واجب است ، زیرا جاوید نبودن محدود بودن در زمان است و به علاوه اگر واجب است چگونه می‌شود که وقتی باشد که او نباشد؟

هر چند تعریف آخری و حکمی که متضمن است نتیجهٔ تعریفها و احکام پیشین بود ، ولیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است ، از جمله اینکه ، از بدیهیات است که هر چیزی وجود داشتنش قدرت است ، و وجود نداشتنش عجز است ، پس : در صورتی که وجودهای محدود ، یعنی ناقص را می‌بینیم، اگر منکر وجود کامل شویم معنی آن این خواهد بود که ناقص قادر و کامل عاجز است، و این سخن البته باطل است (۱)

پس خدا جوهری است قائم به ذات و جاوید و واجب الوجود ، یا صفات بشمار و نامحدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است . اکنون گوئیم : بنا بر همان مقدمات پیش می‌توانیم حکم کنیم بر اینکه خدا یکی است ، بلکه ذاتی غیر از او تعقل نمی‌توان کرد ، زیرا که او ذاتی است کامل یعنی جامع همهٔ صفات و حقیقت مطلق است، و مطلق حقیقت است، پس اگر جوهر دیگری غیر از او قائل شویم، هر صفت و حقیقتی برای او فرض کنیم ممکن نیست که آن حقیقت در خدا نباشد، پس: لازم می‌آید که دو ذات دارای يك صفت باشند ، و بطلان این امر را پیش از این نموده‌ایم .

(۱) این همان برهان وجودی آنسلم و دکارت است که در فصلهای

پیش این کتاب آورده‌ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین تر است .

یکی دیگر از تعریفهای اسپینوزا اینست ، «عوارض جوهر را حالت (۱) می گویم ، یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و به توسط او تعقل شود.» به قول حکمای پیشین اعراض که باید در موضوع باشند . و از احکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که ، موجودی با خود موجود است ، یعنی جوهر است ؛ یا در چیز دیگری است ، یعنی حالت است؛ از آن طرف معلوم کردیم که جوهر به معنایی که ما گفته ایم منحصر به ذات واجب است ، پس می توانیم حکم کنیم که هر چه هست در خدا است ، و بی او هیچ چیز نمی تواند باشد ، و نمی تواند تعقل شود ، یعنی هر چه وجود دارد حالتی است از حالات واجب الوجود .

نتیجه ای که از این مقدمات گرفته می شود اینست که : خدایکی است ، یعنی جوهر یکی بیش نیست ، و او مطلقاً نامحدود است ، و ادراک نفوس و ابعاد و اجسام باید یا صفات خداوند باشند یا حالات او . اینجا اسپینوزا تحقیقی دارد که حاصلش اینست ، که جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم ، اما زنهار این سخن را به این معنی مگیرید که خدا جسم است ، من می گویم ذات واجب الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب الوجود داشته باشد ، و مخلوق هم نیست ، به این معنی که صانعی او را از عدم به وجود آورده باشد ، زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمی کند . پس ، چون جسم یعنی بعد رانه جوهر و ذات مستقل می توانیم بدانیم ، و نه مصنوع ؛ ناچاریم آن را صفتی یا حالتی از واجب الوجود بدانیم (۲) و چرا باید از این امر استیحاظ نمود ، چون بعدهم که حقیقت جسم است نامحدود است ، و نالایق نیست که از صفات یا حالات واجب الوجود باشد ، و در این مقام بر بطلان قول حکمائوسی که جسم را محدود دانسته اند دلیل می آورد . و بر این ایشان را نقض

(۱) Mode (۲) اگر گران بیابید که جسم را صفت یا

حالت واجب الوجود بگویند بخاطر بیابید که این همان معنی است که بزرگان ما آن را تجلی ذات حق می خوانند .

می‌کند و می‌گوید، اینکه از نامحدود بودن جوهر جسمانی امتناع می‌کنند، از آنست که کمیت نامحدود را قابل تقدیر و قابل تقسیم فرض می‌کنند، و حلال اینکه جوهر نامحدود قابل تقسیم نیست، زیرا اگر تقسیم شود دو جوهر خواهد بود با يك حقیقت، و این محال است، و کمیت را به دو وجه می‌توان تمقل کرد، یکی به وجه امر انتزاعی، و این کار قوه و اهمه و متخیله است، دیگر اینکه جنبه جوهری آن را در نظر بگیرند و این کار عقل است. به وجه اول کمیت محدود و متفیرو قابل تقسیم، یعنی دارای اجزاء است - به وجه دوم که صرف از جنبه جوهری و عقلا ملاحظه شود، البته نامحدود و لایتییر و غیر منقسم خواهد بود. مثلا آب را اگر از جنبه آب بودن ملاحظه کنند محدود است، و قابل تقسیم، و قابل کون و فساد، ولیکن اگر جنبه جوهری آن را در نظر بگیرند نه محدود است، نه قابل تقسیم، نه قابل کون و فساد، و محدودیت و اندازه و شماره و کون و فساد (یعنی به وجود آمدن و به عدم رفتن) به جوهر و صفات او تعلق نمی‌گیرد. چه عبارت دیگر، حقیقت جسم امری است مفعول، و غیر از تعینات است که چون محسوس و مخیل می‌باشند، ذات باری از انتساب به آنها منزله است، و اما اینکه اشکال می‌کنند که جسم منفعل است، و جنبه الهی نمی‌تواند داشته باشد، جواب می‌دهم، وقتی که من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم، انفعالیتم هم عیب نخواهد بود، زیرا از غیر ذات واجب، منفعل نمی‌شود تا شبهه برود که به واجب الوجود به واسطه جسم جنبه انفعالیتم داده شده باشد.



اسپینوزا مختار آن را می‌داند که وجود و فعلش به اقتضای ذات خودش است، و موجب خارجی ندارد، و مضطر و مجبور آنست که دیگری او را به وجود آورده و فعل او را بر حسب اقتضای معینی برمی‌انگیزد.

بنابراین جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود، و البته معنی این سخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کار می‌کند،

و مختار بودن منافی نیست ، با اینکه عمل نظام معین داشته باشد (۱)
 جز اینکه چون ذات واجب الوجود نامحدود است ، اقتضای او هم
 نامحدود است . پس : افعالش نامحدود است ، و موجودات بشمار به ظهور
 می‌رساند ، اما همه آنها بالضرورة از اقتضای ذات او ناشی می‌شوند ،
 و معنی قدرت کامله همین است .

علم و اراده را آن قسم که به بشر تعلق می‌گیرد به خداوند نمی‌توان
 نسبت داد . به اصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو
 مورد به اشتراك اسمی است ، و تفاوت علم انسان با علم خدا ، مانند
 تفاوت شیربیشه است با شیری که از صور آسمانی است ، و این سخن به
 آسانی روشن می‌شود چون به یاد بیاوریم که علم بشر بر موجودات و
 حقایق ، متأخر بر وجود آنها است ، و حال آنکه ذات باری بر هر حقیقت
 و هر موجودی مقدم است ، و علت آنها است . پس ، علم خدا بر
 موجودات به معنی علت پدید آورنده موجودات است که هم علت وجود
 آنها و هم علت ماهیت آنها است (به قول حکمای ما علم فعلی
 است نه انفعالی) . بنا بر این علم و اراده و قدرت خداوند امر واحد
 است . و دلیل دیگر بر اینکه علم انسان از نوع علم خداوند نیست ،
 اینست که علم انسان مانند وجود او معلول علم خداوند است ، و معلول
 عین علت نمی‌تواند باشد . در اراده نیز همین سخن می‌رود بر اراده
 انسان همیشه بر امری ، تعلق می‌گیرد که در نفع او باشد ، اما درباره خدا
 نمی‌توان فرض کرد که بر نفع خود به امری اراده کند ، زیرا او نیازمند
 نیست که نفعی بخواهد .

وجود و ماهیت خداوند یکی است ، بنا بر اینکه ماهیتش موجب
 وجودش است و از این رو است که البته جاوید است ، و جاوید بودن هم
 به وجود او متعلق است هم به صفات یا ماهیت او ، و این معنی متضمن
 لایتغیر بودن او نیز هست .

(۱) چنان که مجموع زوایای مثلث بالضرورة دو قائمه است ،
 و غیر از این ممکن نیست ، اما این ضرورت با فاعل مختار بودن
 خداوند و قدرت کامله او منافی نیست ، و بر همین قیاس است امور دیگر .

خداوند علت همه موجودات و مؤثرات است ، و هیچ وجودی و مؤثری جز به طفیل وجود او موجود نمی‌شود ، اما علیت او بر سبیل تعدی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده ، و علت بیرون از مملول نیست و امری درونی است (۲) .

هر موجود و مؤثری بر حسب وجوب و اقتضای ذات باری است ، یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است ، و جز به وجهی و به ترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود ، زیرا چون مملول ذات کامل است ، پس ، به کاملترین وجهی موجود است ، و از ذات کامل جز امر کامل صادر نمی‌شود

حاصل اینکه ، خداوند جوهر جهان و جنبه جاویدی جهان است ، و منبع و مجمع و منشأ موجودات است ، و اسپینوزا حیثیت انشاء کننده و آفریدگاری او را به اصطلاحی خوانده است که آن را « ذات ذات سازنده » (۳) ترجمه می‌کنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آن‌ها را « ذات ذات ساخته » (۴) می‌خوانند .

اینست خلاصه بیان اسپینوزا درباره ذات واجب الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم به علم اخلاق آورده ، و حاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه ، و واجب و قائم به ذات و لایتغیر و جاوید و نامحدود مطلق ، و دارای صفات بی‌شمار ، نامحدود ، و او به تنهایی جوهر است ، و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه اعراض و حالات او و قائم به ذات او هستند و به اقتضای ذات او بوجود آمده‌اند و از او جدا نیستند . و او به تنهایی فاعل مختار است ؛ اما نه به این معنی که هوس می‌کند ، بلکه به این معنی که فقط به اقتضای ذات خود عالم را موجود کرده ، و برای این امر موجب و ملزومی نداشته است ، و موجودات جز اینکه هستند نمی‌توانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که به اقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر

(۱) به اصطلاح فرانسه Cause Transitve نیست

(۲) Cause immanente

(۴) Nature natureé

(۳) Nature naturante

شده و از آن منحرف نتواند شد (۱) و علم و اراده را به قیاس به نفس خودمان نباید به خداوند نسبت بدهیم ، زیرا که قیاسات ما در این خصوص باطل است و به خداوند افعال و ارادات و غایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشر است ، و در واقع شرك است و متوجه نیستیم که نیکی و بدی و زشتی و زیبائی و پسند و ناپسند و رغبت و نفرت هر حقیقتی داشته باشد نسبت به بشر و سود و زیان او است ، و ذات باری برتر از این عوالم است . و خداوند مهر و کین و خشم و رأفت نمیتواند داشته باشد چون هر چه واقع میشود بر حسب طبیعت و نظامی است که اقتضای ذات خود او است .

این جمله چنان که گفتیم تازگی ندارد ، خاصه برای ما شرقیان ، وحدت وجود از مذاهب دیرین است ، اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب را از لباس عرفان شاعرانه و ذوقی بیرون آورده ، و برهانی نموده و همه این احکام را از چند فقره تعریف و علوم متعارفه و اصل موضوع بر روش هندسه اقلیدسی در آورده ، تازه و بدیع است . و اینک باید به بقیه مندرجات کتاب «علم اخلاق» و تتمیم بیان در فلسفه اسپینوزا به پردازیم (۲) .

(۱) این کیفیت را که همراهی به علت امر دیگر مقدم بر او واقع می شود ، و جز آن نمیتواند بشود به فرانسه **Determinisme** میگویند یعنی وجوب ترتب معلول بر علت .

(۲) گفته اند فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعی است ، و آن را که خدا مینامد همان طبیعت است . این راست است و اسپینوزا خود باین معنی تصریح کرده است ، ولیکن او طبیعتی را که خدا می خواند مدرك می داند و علم و اراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت اومی شمارد و مانند طبیعیانی نیست که در عالم متصرف مدرك مرید قائل نیستند ، جز اینکه ادراك و اراده ذات حق را قابل مقایسه با ادراك و اراده بشری نمیداند .

۴ - خودشناسی (۱)

گفتیم ، جوهر یکی بیش نیست، اما صفاتش بیشتر است ؛ و جز این نمی تواند باشد ، چون اگر صفاتش بیشتر نباشد محدود میشود و ما ثابت کردیم که جوهر به آن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نامحدود است .

ما از صفات بیشتر جوهر فقط دو صفت را دریافته ایم ، یکی بعد (۲) که مبدأ جسمانیت است ، و یکی علم (۳) که مبدأ روحانیت است ولیکن نه بعدی که ما در اجسام می بینیم ، و نه علمی که در نفوس دومی داریم ، زیرا بعد اجسام و علم نفوس محدودند و تعینات و حالاتی گنترنده اند از بعد و علم مطلق ؛ که دو جنبه از ذات واجب می باشند ، این دو جنبه داشتن بهیچوجه نباید در ذهن ما خللی به یگانه بودن

(۱) در قسمت خداشناسی با اینکه عیناً به روش اسپینوزا نرفتیم ، برای اینکه میزان از فکر او بدست آید يك اندازه چگونگی ورود او را در مطلب رعایت کردیم ، اما از این پس برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ، بیان را تا می توانیم ساده می کنیم ، مطالب این فصل خلاصه بختی دوم و سوم از کتاب «علم اخلاق» است .

(۲) **Etendue** (۳) اینجا علم ترجمه **Pensée** است ؛ که معمولاً باید فکر ترجمه شود و به آن معنی است که دکارت این لفظ را بکار میبرد آن جا که میگفت ، جسم جوهر صاحب ابعاد است و روح جوهر صاحب فکر است ؛ و مراد او فکر از کلیه آثار نفس بود ، از حس و شعور و فهم و تعقل و تفکر و تخیل و توهم و اراده . در بیان فلسفه دکارت آن لفظ را بر حسب عادت فکر و اندیشه ترجمه کردیم ، چون آن جا این صفت درباره انسان گفته می شد ، ولیکن چون اسپینوزا آن را از صفات اصلی ذات واجب الوجود می شمارد فکر برای آن مناسب نیست ، پس علم ترجمه کردیم .

جوهر واجب وارد آورد (۱)

بعد مطلق نامحدود که یکی از دو صفت جوهر است ، نخستین حالتی که اختیار می کند حرکت است و علم مطلق نامحدود که صفت دیگری از جوهر است ، نخستین حالتی که اختیار می کند ادراک و اراده است ، و این دو حالت که اولی مقدمه جسمانیت و دومی مقدمه روحانیت است ، هنوز نامحدود و بی تمین می باشند همین که محدود و متعین شدند ، اولی اجسام محسوس و دومی صور یا معقولات را به ظهور می آورند ، و در واقع آن دو حالت نامحدود نامتعین جاوید هر دو مظهر یک ذاتند و واسطه میان جوهر لایتغیر واجب الوجود و عوارض گذرنده ممکن الوجود می باشند. آن ها را باید بوسیله واسطه به ذات واجب تعلق دهیم ، و موجودات دیگر را به واسطه آنها به او متصل بدانیم ، یعنی خداوند برای آن ها علت قریب و برای موجودات متعین علت بمید است .

پس ، موجودات عالم جسمانی همه حالت های بیشمار ، ولیکن محدود و متعین می باشند از حرکت که حالت نامحدود و نامتعین است ؛ از بعد مطلق که او یکی از جنبه ها و صفات جوهر واجب است ؛ و موجودات روحانی همه حالت های بیشمار ولیکن محدود و متعین می باشند از ادراک و اراده ای که حالت نامحدود نامتعین است ؛ از علم مطلق که او یکی دیگر از جنبه ها و صفات جوهر واجب است ، ولیکن این دو حالت همواره با یکدیگر قرین و متلازمند ، و همچنان که بعد و علم مطلق هر دو صفت لاینفک جوهر اصل می باشند ، در موجودات عالم خلقت هم جسم و روح با هم متلازمند ، و در هر مورد یک وجود تشکیل

(۱) از بیان اسپینوزا بر نمی آید که ثابت و لایتغیر بودن جوهر با تحول دائمی او به حالات مختلف چگونه سازگار است. مگر اینکه بگوییم تحول چنان که او قصد کرده با ثبات منافات ندارد چون جوهر در عین تحول به جوهریت خود باقی است .

می‌دهند، که دارای دو جنبه است (۱) و از این معنی اسپینوزا تعبیری می‌کند که ما به این عبارت درمی‌آوریم: «روح صورت است و جسم شیئی او است» (۲) و این عبارت محتاج به توضیح است. این معنی که

(۱) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واجب و موجودات عالم خلقت و نسبت خالق و مخلوق می‌توان کرد، همانست که عرفای ما آورده‌اند که ذات حق را به دریا و موجودات را با امواج تشبیه کرده‌اند که آب دریا به ذات خود تعینی ندارد، همین‌که به حرکت آمد تعین یافته امواج تشکیل می‌دهد، و اگر بر ذهن‌گران بیاید که جوهر چگونگی می‌تواند دو یا چند صفت ذاتی داشته باشد، و بازیکی باشد همان تشبیه مشکل را آسان می‌کند که آب هم سرد است. و هم رطوبت دارد، و با اینکه سردی و رطوبت دو صفت است نمیتوان گفت: آب دو چیز است و همچنین همان قسم که آب بی تعین دریا دو صفت سردی و رطوبت را دارد، تعینات او یعنی امواج نیز هر یک هم سردی و هم رطوبت دارند، و از این رومی‌توان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی تعین واجب - الوجود دو صفت بمد و علم را دارد، تعینات او هم که موجودات عالم خلقتند، هر یک به قدر مرتبه خود بهره‌ای از همان دو صفت دارند که در مورد آن‌ها جسمانیت و روحانیت خوانده می‌شود، و نیز آب را جاوید و لایتغیر و نامحدود می‌توان فرض کرد، ولی امواج او همواره متغیر و محدود و ناپایدار می‌باشد. البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است و دریا از هیچ جهت قابل مقایسه با جوهر واجب نیست و لیکن چون ذهن ما محتاج به تخیل و تصور است، این تشبیه بعید یک اندازه به فهم مطلب یاری خواهد کرد.

(۲) اگر می‌خواستیم به عبارات شاعرانه در آوریم؛ می‌گفتیم جسم یا تن صورت است، و روح معنی او است. البته خوانندگان در معنی «صورت و معنی» آن قسم که اصطلاح شعرا و عامه است با اصطلاح علمی و فلسفی صورت اشتباه نخواهند کرد، چنان که در متن اشاره کرده‌ایم.

اینجا صورت (۱) نه به معنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد ، و نه به اصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد ، بلکه نزدیک است به معنایی که ما به يك اعتبار تصور ، و به يك اعتبار علم ، و به يك اعتبار مفهوم می نامیم ، ولیکن هیچکدام از این الفاظ بر آن معنی منطبق نیستند ، زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان ، و صورتی که اسپینوزا می گوید نزدیک است به آن معنی که افلاطون برای صور قائل است ، که وجودشان حقیقی و مجرد است ، و می توان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آن را حالت و تعیینی از صفت علم واجب الوجود می خواند و روح یا نفس را مقوم از آن صور می داند . و آنچه ما از ناچاری شیئی (۲) ترجمه کردیم ، همانست که در موارد دیگر به اعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق می گویند ، و این الفاظ هم در اینجا مناسب آن معنی نیست . پس ، به جای تصور صورت گفتیم تا با امر ذهنی مشتبه نشود ، و به همان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصداق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم .

کنون با این توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (به منزله تصور) و جسم شیئی او است (به منزله متصور) با توجه به نکاتی که قید کردیم (و صورت یعنی روح یا نفس ، مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است ، و از آن راه باو اتصال دارد ، و شیئی یعنی جسم یا تن ، مبدأش صفت بمد داشتن جوهر واجب است ، و او نیز از آن راه بذات واجب متصل است ، و آنچه در باب روح و تن یا جسم و نفس گفتیم اختصاص بانسان ندارد و به عقیده اسپینوزا (به خلاف دکارت) همه موجودات این دو جنبه را دارند ، جز اینکه مراتب نفوس آن ها مختلف و پست و بلند است ، و جسم یا تن هر چه قوه فعل و انفعالش بیشتر و متنوع تر باشد ، قوه ادراکش بیشتر است ، و در انسان این قوه از موجودات دیگر افزون و در افراد

Objet (۲) Idée (۱)

انسان هم این شدت و ضعف پدیدار است (۱) .

جوهر و صفات و حالات نخستین او البته پایدار و جاویدند ، اما موجودات تعینی چون حالات عارضی می‌باشند ، زمانی و ناپایدارند و علت و معلول یکدیگرند ، و سلسلهٔ این علت و معلول ها بی نهایت ممتد است ، و تبدلات و تحولات آنها و بوجود آمدن آن معلول ها و علتها به عبارت دیگر : کون و فساد بروفق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست (۲) و ترتیب و ارتباط اشیاء و مواد نسبت به یکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنها است یعنی همان سیر و حرکتی که اشیاء دارند ، صور هم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشند ، همان سیر و حرکت را دارند و هرچه در بدن واقع میشود روح آن را درک می‌کند و حق اینست که اگر انسان جنبهٔ جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش تحولات بدن او هستند ، و اگر جنبهٔ روحانی او در نظر گرفته شود ، حالاتش تحولات روح و نفس او می‌باشند .



چون روح احوال بدن را درک می‌کند ، و احوال بدن به واسطهٔ تأثیر خارجی است پس به يك اعتبار میتوان گفت: روح اشیاء خارجی

(۱) کسانی که فلسفهٔ اسپینوزا را نپسندیده اند ایراد کرده اند ، که فلسفهٔ اومادی است ، و خود او دهری است ، ولیکن توجه نکرده اند که فلسفهٔ مادی آنست که وجود روح و روحانیت را منکر است یا آن را ناشی از ماده میدانند و فکر و شعور را خاصیت جسم می‌پندارد ، و این بکلی مخالف رأی اسپینوزا است ، که روحانیت را از صفات ذاتی واجب الوجود و مستقل از جسم می‌شمارد ، و حتی برای اجسامی هم که دیگران غیر ذی روح می‌انگارند ، او روح قائل است جز اینکه مرتبهٔ روح آن ها را پست تر میدانند ، و روح و جسم و هرچه هست متصل به ذات واجب الوجود می‌شمارد .

(۲) رجوع کنید به حاشیهٔ ۱ صفحهٔ ۴۷

را هم درك ميکند ، وليکن درست تر اينست که ادراک روح نسبت به اشياء خارجي در واقع همان ادراک او است نسبت به بدن خود ؛ و چون روح به مبدأ متصل است مي توان گفت ؛ علم روح به بدن خود ، و همچنين باشياء خارجي همان علم خداوند است (۱) و روح انسان بهره و پرتوي از ذات واجب الوجود است ، جزاينکه چون روح انسان وجودي است متعين و محدود ، البته آن چه از بدن خود و اشياء خارج درك ميکند تمام نيست ، و علمي مجمل و مبهم است ، و به واسطه جنبه منفي و عدمي ، يعني نقص وجود خود بساهست که به خطا ميرود ، و آنچه درست درمي يابد بواسطه جنبه وجودي و مثبت است و چنان که پيش گفته ايم ؛ علمي که انسان به وجدان يا به تعقل حاصل مي کند خطا ندارد ، و خطا فقط در معلوماتي راه مي يابد که از راه حس دست مي دهد ، آنهم بخصوص در وقتي که قوه متخيله بميان مي آيد . مثلاً بواسطه تأثيري که از خارج به نفس ميرسد چيزي را حس کرده ، حکم بوجود او و حاضر بودن او مي کند ، و تا وقتي که تأثير ديکري تأثير اولي را محو نساخته ، آن چيز را بخيال حاضر مي پندارد ، و حال آن که او غايب شده است ، و در واقع در اين مورد نيز اشتباه بواسطه جهل و غفلت از غايب بودن آن شيئي است ، يعني بواسطه جنبه عدمي است ، و بواسطه اينکه تعقل در امور نمي کند . و نيز از خطا ها که دست مي دهد ، چنان که پيش اشاره کرده ايم اين است ؛ که متخيله بواسطه عجز از اينکه صور اشياء بسيار را بذهن بسپارد ، صورت منتشر مبهمي از آن ها درست کرده ، کليات را ميسارد که فقط الفاظي هستند با معاني مجمل و تاريک ، و حقيقي در بر ندارند ، و بسياري از اشتباهات بواسطه اينست که الفاظ در معني صحيح بکار برده نشده و مطلب بد ادا ميشود ، و بسياري از اختلافات که ميان مردم روي مي دهد نزاع لفظي است .

(۱) در اين معني مالبرانش با اسپينوزا موافق . وليکن بيانش متفاوت است چنانکه در بيان فلسفه مالبرانش باز نموده ايم .

و همچنین از خطاها که بواسطه ناتمامی علم دست میدهد اینست که ، انسان اموری را می بیند و بی بعلت آنها نمی برد پس حکم به اتفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود ، یا قسم دیگر واقع شود ، و غافل است که هیچ امری جز ذات واجب الوجود بی علت نمیشود ، و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود می آید ، و آن علت هم خود معلول علت دیگری است پس ؛ وقوع امور بر وفق جریان مرتب و حتمی است ، نه اتفاقی در کار است ، نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود ، و هر چه واقع میشود بر حسب وجوب است و معلول از علت منفک نمیشود .

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هوا های ،سانی به ذات باری ، و قیاس کردن ادراک و اراده و افعال او به ادراک و اراده و افعال بشری ، نیز از خطاهائی است که بواسطه قوه متخیله و عدم تعقل دست می دهد ، همچنین است فاعل مختار پنداشتن انسان و آزاد و مطلق دانستن اراده او ، که از جهت غفلت یا جهل است باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی ، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است ، یعنی قصد هائی که شخص در موارد مختلف میکند ، و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگر آن علت نبود آن قصد نمیشد ، و با وجود آن علت ، آن قصد حتماً پیش می آید ، و این علت خود معلول علت دیگری است ، و سلسله این علل ممتد است تا به ذات واجب برسد ، پس اراده ها همه منتهی به مشیت او میشود و اختیاری برای کسی نیست ، و اینکه مردم اراده را آزاد و خود را فاعل مختار می دانند از آنست که متوجه این معنی نیستند ، و از علل قصد های خود آگاهی ندارند ، و بعلاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست ، و هر علم و تصویری متضمن نفی و اثباتی است ، چنانکه هر قصد و اراده ای نیز نفی یا اثباتی است پس ؛ علم و اراده يك چیز است .

اما علم دو قسم است تمام و نا تمام ، علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً درک کند ، یعنی هم خود او را دریابد ، هم علل او را .

بمبارت دیگر، علم تمام آنست که انسان برای ادراک آن محتاج به علم دیگر نباشد، و در آن علم مستقل و ازدیگری بی نیاز باشد. علم ناتمام آنست، که معلوم را ذهن کمالاً درنیابد، یعنی ادراک آن محتاج بعلم به چیزهای دیگر باشد، که علت یا شرط وجود او هستند و بنا براین در آن علم کمالاً مستقل و بی نیاز نیست.

انسان که موجودی محدود است. و قائم بذات نیست و روحش مقید به تن است، اکثر معلوماتش از راه حس و تخیل و توهم حاصل شده و در آنها علمش ناتمام است، و حتی علمش به نفس و بدن خود نیز تمام نیست، تا چه رسد بموجودات خارجی.

معلومات تام انسان که بسیار معدودند، همان مبانی عقل او می باشند، و در نزد همه مردم یکسان و مشترك و صحیح اند، و نفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام که در نزد همه کس یکسان نیست، و بنا بر این بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱). همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشند دو قسمند، بعضی فقط باقتضای طبع او است و امر دیگری در آن مدخلیت ندارد، بمبارت دیگر طبع انسان علت تامه او است. بعضی تنها باقتضای طبع او نیست، و تأثیر دیگر از خارج نیز در وقوع او دخالت دارد.

(۱) اینجا علم ترجمه **Idée** است، و علم ناتمام که گفته شده با **Idée inadéquate** منطبق میشود، بوجه اول و دوم از علم که در فصل «سلوک در جستجوی حقیقت» (صفحه ۳۶) بیان کردیم و علم تمام **Idée adéquate** وجه سوم از علمی است که آنجا بیان شده، و از آن تمام تر وجه چهارم است. بکسانی که بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهیم که در این کتاب، ما علم را در موارد چند استعمال می کنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف می آورند، از قبیل **Pensée . Idée , notion , conscience , science , art , connaissance**

و غیر آنها. البته برای هر کدام از این الفاظ و اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم، ولیکن



امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل (۱) گوئیم ، و امور قسم دوم را انفعال (۲) خوانیم ، اگرچه بصورت عمل باشد ، چراکه نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامه آن عمل نبوده است ، مثلاً کسی که بدیگری احسان می کند اگر تنها از آنجهت باشد که وظیفه خود را خیر کردن دانسته است ، به مقتضای طبع خود عمل کرده و در آن نفسش با استقلال کار کرده است ، پس ، این فعل است ، اما اگر کسی بدیگری احسانی بکند از آنرو که از او خرسندی حاصل کرده است علت خرسندی خاطر اولاً اقل جزء علت تامه عمل بوده ، و بنابراین نفس در آن عمل مستقل نبوده و این انفعال است .

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است ، و در اختیار او نیست ، و هرچه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیارش کمتر است .

در موجودات میل به بقا از طبع خود آنها است ، و علت فنا از خارج است ، و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را باقی و



اینکه لفظ علم را هر وقت برای یکی از آن الفاظ می آوریم يك جا بملاحظه اینست که دانشمندان ما لفظ علم را بآن معانی مختلف استعمال کرده اند، و ذهنشان بآن معانی مأنوس است، و مراد را از آن لفظ درمی یابند ، و يك جا بسبب آنست که سلیقه خود فرانسویان هم در استعمال آن الفاظ در مواقع مختلف تفاوت دارد ، و اصطلاحات صراحت تمام و خاص برای معانی مخصوص مشخص ندارد ، و این کیفیت منحصر به کلمه علم و الفاظ مذکور نیست ، و در بسیاری از موارد مجبوریم برای يك لفظ فرانسوی در موارد مختلف ، الفاظ مختلف بیاوریم ، یا بعکس برای چند لفظ فرانسه يك لفظ واحد بکار ببریم .

Passion (۲) Action (۱)

پردوام بسازند ، انسان نیز از این قاعده کلی بیرون نیست ، و این نیز از مظاهر قدرت خداوند است .

اگر علاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد ، اراده (۱) است ، و اگر بدن هم دخیل باشد شهوت (۲) است ، و هر گاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است (۳) .

بنا بر این انسان هر چه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایه نزدیک شدنش بکمال قوای خود بداند ، آن را خواهان است ، و از خلافتش گریزان است ، و اینکه می گویند نیک را نفس خواهان است و از بدگریزان است ، درست نیست و بعکس است یعنی هر چه را نفس خواهان است نیک می انگارد ، و آنچه از آن گریزان است بد می بیند ، و نیک و بد اموری هستند نسبی و بقیاس به نفس انسان میباشند .

حالتی که به نفس رومی دهد اگر سبب نزدیکی او به کمال قوای خود باشد ، مایه شادی (۴) خاطر است ، و اگر سبب دور شدنش از کمال باشد ، مایه اندوه (۵) خاطر میشود ، و اگر شادی و اندوه به بدن نیز مربوط باشد ، لذت و خوشی (۶) و الم و ناخوشی (۷) خواهد بود . پس : شادی و اندوه که بسته بامور خارج از نفسند انفعالات نفسند ، و خواهش و شادی و اندوه انفعالات اصلی نفس میباشند و همه نفسانیات انسان از آنها ناشی میشوند .

از این سه حالت اصلی نفسانی اسپینوزا بهمان روش هندسه اقلیدسی همه عواطف و نفسانیات انسان را استخراج کرده ، و تحقیقات دقیق لطیف درباره آنها نموده ، که اگر بخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شد ، و براستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی هنر نمائی کرده ، و این قسمت یکی از بهترین باب های کتاب او است (۸) مثلاً روشن نموده است که شادی هر گاه باتصور علت خارجی آن

Appetit (۲) Volonté (۱)

Joie (۴) Désir (۳)

Plaisir (۶) Tristesse (۵)

Douleur (۷) (۸) بخش سوم از کتاب علم اخلاق .

همراه باشد مهر و حب است ، و اگر اندوه با تصور علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است ، و هرگاه شخص چیزی را هنگام شادی درك کند نسبت باومهربان است ، و چون هنگام اندوهناکی درك کند از او بیزار میشود ، و همچنین چیزی که شبیه به امر محبوب باشد محبوب است و چیزی که شبیه با امر مبنفوز باشد ، مبنفوز است ، و شادی اگر مقرون با تصور امر آینده باشد امید است ، و اگر مقرون به تصور امر گذشته باشد خشنودی است ، و اندوه اگر مقرون به تصور امر آینده باشد ، بیم یا ناامیدی است ، و اگر مقرون بتصور امر گذشته باشد افسردگی یا پشیمانی است . و شادی شخص محبوب و اندوه شخص مبنفوز مایه شادی است و علتش نزد ما محبوب خواهد بود ، و برعکس اندوه شخص محبوب و شادی شخص مبنفوز مایه اندوه ما است ، و علتش نزد ما مبنفوز می گردد ، و از همین قفره چندین حالت از حالات نفسانی نمایان می شود مانند دلسوزی و رقت که اندوه بر اندوه محبوب است و غضب بر کسی که مایه آن اندوه شده است ، و بهمین نکته سنجیها میزان نفسانیات دیگر به دست می آید از قبیل : رحم و مروت و بیرحمی و قساوت و هم چشمی و رقابت و سرافرازی و سرشکستگی و بخل و رشك و حسد و کینه و سیاستداری و سربزرگی و فروتنی و کرامت و قوت نفس و بزرگواری و بسیاری دیگر ، و چگونگی آنها و علتها و موجبات شدت و ضعف آن نفسانیات و نتایجی که از آنها بروز می کند ، و اعمالی که به سبب امور مزبور از انسان سر میزند و این جمله معلوم می دارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند ، مانند پر کاهی است که گرفتار طوفان امواج دریا باشد ، و بی اختیار به این سو و آن سو کشیده می شود و پرتاب می گردد ، و هیچگاه نمی داند چه درپیش دارد و چه بر سرش خواهد آمد ، و کمتر عملی از اعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود اودانست ، و او را از جهت نیکی و بدی سزاوار سیاستداری و ستایش یا سرزنش و نکوهش پنداشت .

۵ - بندگی و آزادی انسان (۱)

معلوم شد انسان دستخوش هواهای نفسانی است ، و هواهای نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق و دشمنی مردم با یکدیگر است ، جز اینکه چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف و عاجزند و به تنهایی از عهدهٔ حوادث روزگار بر نمی آیند ، ناچار به تعاون یکدیگر راضی شده مجتمع می شوند ، و برای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند ، یک اندازه از احوال یکدیگر لایحیت کرده از هواهای نفسانی خود جلوگیری می کنند ، و سر طبیعی آن اینست که از هواهای نفسانی آن که قویتر است طبعاً بر هوای نفسانی ضعیف تر چیره می شود ، و آن را از میان می برد . به عبارت دیگر ، شری بشری دفع می شود . آداب و رسوم و قوانین که میان مردم استقرار می یابد ، و موجب آسایش و امنیت اجتماعی می گردد ، از اینجا ناشی است ، هر چه را با مصالح هیئت اجتماعیه سازگار می یابند نیکومی خوانند و عمل به آن را فضیلت می نامند و هر چه را مخالف مصلحت می بینند بد می خوانند و عملش را از رذائل می شمارند ، اما این فضیلت و رذالت نظر به حوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد ، چون منشأ آن همان نفسانیت است ، چنان که می بینیم یک صفت در یک موقع پسندیده است ، و در موقع دیگر ناپسند است مثلاً عداوت و رزیدن را از صفات بد می شمارند ، ولیکن اگر نسبت به اشرار ابراز شود می پسندند ، و حال آن که اگر اعتبارات را در نظر نگیریم ، و نفس الامر را ملاحظه کنیم ، درمی یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است ، و پیش از این باز نمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است ، پس ،

(۱) این فصل خلاصه ایست از بخش چهارم و پنجم کتاب علم اخلاق ، و کتاب مزبور به آن خاتمه می یابد و این قسمت هم مانند همهٔ اجزاء آن کتاب به شیوهٔ قضایای هندسهٔ اقلیدسی نوشته شده و ما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود ، به صورت دیگر در آورده ایم .

عداوت ممکن نیست نیکو باشد ، صفات دیگر هم از قبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم و حیا همین حال را دارد ، و بنا بر تحقیقاتی که پیش از این کرده ایم کمال در اینست که ، مطلقاً از اندوه و هر چه از آن ناشی می شود دوری بجویند. از این گذشته اگر انسان از راه وصول به کمال دور نمی شد و گرفتار انفعالات نمی گردید ، به بدی بر نمی خورد ، خاصه اینکه بدی امری است عدمی و جنبه منفی دارد ، و چون بدی ادراک نشود نیکی هم که ضد او است ادراک نخواهد شد ، پس باز می رسیم به اینکه ، نیکی و بدی امور اعتباری هستند و حقیقت ندارند . کسانی هم که از ترس دوزخ یا امید بهشت ، و این قبیل ملاحظات خود را مقید به احوالی می کنند و کف نفس و زهد و ورع و عبادت پیش می گیرند ، یا تحمل ریاضت می نمایند و به قول معروف از دنیا می گذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانی است که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از نادروستی دوری می جویند ، گذشته از اینکه ریاضت و گوشه گیری و تحمل درد و رنج و حرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند .

البته به این وسایل اصلاح مفاسد کردن ، باز از پیروی هواهای نفسانی بهتراست ، و برای عامه مردم و زندگانی اجتماعی غیر از این چاره نیست ، اما از نظر فلسفی و برای کسی که دنبال حقیقت می رود قانع کننده نتواند بود که فسادی به فساد دفع شود ، چون این احوال خود ناشی از نفسانیات است و صاحبان آن اعمال هم مانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز و بی اختیارند ، حاصل اینکه ، مردم عموماً در حال بندگی و اسیری زندگی می کنند ، و کمتر کسی است که بتوان او را آزاد گفت .

اکنون شاید بگویند ، چون برای نیکی و بدی حقیقتی در نفس امر قائل نشدیم ، و انسان را بنده و اسیر دانستیم ، و از اونفی اختیار کردیم ، و وقوع قضایا را حتمی و ظهور معلول را از علت واجب شمردیم ، دیگر جان ندارد کسی را مسئول بدانیم ، و از اونوقمی بکنیم و کیفر و پاداشی برای اعمال قائل باشیم . و اسپینوزا که عقایدش چنین است

به چه مناسبت کتاب فلسفه خود را علم اخلاق نامیده است ؟
 جواب این سؤال اینست که، پاداش و کیفر داشتن اعمال مستلزم
 آزادی و اختیار نیست و هر تخرمی کشته شود خواه از روی اختیار
 باشد خواه نباشد می‌روید . چنان که سگی که هار می‌شود تقصیری
 ندارد ، اما بی تقصیری او مانع از این نیست که او را بکشند . از این
 گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست . و برای انسان
 نوعی از اختیار هم قائل است . ولیکن در این باب نظر و بیان مخصوص
 دارد و گرنه چنانکه پیش ازین اشاره کرده‌ایم وارد شدن او به فلسفه
 همانا برای یافتن زاه سعادت بود، و گفتیم که او در سلوک در جستجوی
 حقیقت سرانجام چیزی را که قابل دل بستگی یافت و مایه خوشی بی-
 شایه دانست، کوشش در رسیدن به مرتبه کمال بود و نتیجه تحقیقاتش
 بادلایل و برهان این شد که اصل در عالم فعالیت است، و همه موجودات
 همواره در کوششند بر اینکه وجود خود را باقی بدارند و انسان هم از
 این قاعده مستثنی نیست، و این امر فطری موجودات است و حقیقت است.
 پس هر چه قوه انسان را بر فعالیت افزون کند ، که مطلوب یعنی بقای
 وجود خویش را دریا بد ، مایه نزدیک شدن به کمال و موجب شادی
 است، و طبع انسان آن را خواهان است ، پس نیکو است و هر چه فعالیت
 را بکاهد روجه نقص می‌برد و مایه اندوه است ، و طبع از آن گریزان
 است پس بد است .

پس ملاک خوبی و بدی سود و زیان است ، اما سود و زیان شخصی
 و به این معنی که سودمند آن است که قوه فعالیت انسان را بیفزاید و
 عکس آن زیان می‌رساند ، و چون سود و زیان و نیک و بد را به این
 معنی گرفتیم ؛ تکلیف انسان چنین تشخیص می‌شود که سود خود را
 بخواهد ، و از زیان بگریزد ، که به این وسیله مایه بقای خویش را
 افزون سازد .

ممکن است ایراد شود که این دستور مخالف همه دستورهایی
 اخلاقی ، و صرف خودپرستی است . اسپینوزا در جواب می‌گوید :

مردم جز خودپرستی تکلیفی ندارند ، به شرط آنکه خودپرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد ، و اگر چنین شد به شرحی که بیان خواهیم کرد خودپرستی ایشان عین نوع پرستی و خداپرستی خواهد بود .

چنان که گفته شد از خود گذشتن و زندگانی خویش را باطل کردن ، و ترك دنیا گفتن فضیلت نیست ، فضیلت عمل کردن به مقتضای طبع و پافشاری در ابقای وجود خویش است ، و چون اندوه منافسی این منظور و شادی مساعد آنست ، باید همیشه شادمان بود (۱) از تمتعات نباید خود را محروم کرد ، در حد اعتدال باید خورد و نوشید ، بوی خوش باید بوئید زیبایی و صفا باید دید ، آهنگهای موزون باید شنید ، تفریح باید کرد ، حتی از زینت و آرایش هم نباید پرهیز داشت ، و اگر در این امور افراط نکنند و تاحدی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نگاهد ؛ بلکه بیفزاید . رسیدن به کمال رایاری می کند . مخصوصاً اگر در لذایذی که در بدن موضع خاص دارد اصرار نوزند (۲) و بیشتر به تمتعاتی بگرایند که کلیه طبع را خوش میکند و فرح و انبساط می آورد .

اما این قسمت يك جزء از دستور زندگانی است ، و اگر به این اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست . توضیح آن که پیش از این گفتیم ، عمل انسان دو قسم است ، اگر عوامل خارجی آن را برانگیزد ، از تأثیر علم ناتمام است ، و محدود و مقید است ، یعنی جنبه منفی و عدمی دارد و انفعال است ، و اگر بر حسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام برآید ؛ غیر مقید و مثبت است و فعل است ، پس قسم اول از اختیار او بیرون است ، و نفس از آن جهت بنده و زبون است ، ولیکن اعمال قسم دوم به اختیار خود انسان است . اعمال قسم اول تابع

(۱) این قسمت فلسفه ابیقر را به یاد می آورد .

(۲) زیرا که چون يك موضع بدن التذاذ شدید یافته . اعتدال ،

احوال از کلیه بدن سلب می شود .

موجودات دیگر و کلبه عالم طبیعت و مقید به مقتضیات تن است ، یعنی مادی و جسمانی است . اعمال قسم دوم از نفس به استقلال سر می‌زند و تابع امور جسمانی نیست ، یا تبعیتش کم است ، پس روحانی و عقلانی است . در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوه متخیله و توهم است ، در اعمال قسم دوم عقل از تخیل و توهم فارغ و آزاد است . نتیجه اینکه ، انسان در اعمالی که صرف از عقل و دانش برمی‌آید متوجه کمال است ، و آزاد و مختار و در واقع آن چه در انسان آزاد و مختار است عقل است و پس (۱) و هرچه عقل و دانش را مختل سازد ، مایه اسیری و بندگی است و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درک حقایق است ؟ پس دانش عقلانی بهترین سرچشمه شادمانی و تکمیل‌کننده زندگانی است ، لذتی است که اندوه ندارد ، زیرا که اندوه انفعالی است ، و دانش فعل است و انفعال از تأثیر امور خارجی است ، و فعل تماماً متعلق به نفس انسان و مستقل از هر چه غیر از آنست .

پس يك جا نيك و بد را شناختيم ، و سود و زیان را تشخیص دادیم، و يك جا آزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم ، و معلوم کردیم که این هر دو امر سعادت و کمال انسان در اوست يك سرچشمه دارد و آن عقل و دانائی است که مایه توانائی است . پس : فضیلت همان عقل و دانش است و فهم درست (۲) و عقل و فهم درست همدست نمیدهد مگر به معرفت خداوند که هر چه هست در او است و علم منحصر به معرفت ذات واجب الوجود است .

اینکه گفته می‌شود عقل و دانش مایه آزادی است ، و انسان را به کمال و سعادت می‌رساند نباید به این معنی گرفت که کلهای عاقل

(۱) در اینجا عقل ترجمه **Raison** است، یعنی آن قوه که شخص را قادر بر استدلال و استنتاج میکند و تشخیص درست و نادرست می‌دهد.
 (۲) این قسمت نظر سقراط و افلاطون را درباره فضیلت و اخلاق به یاد می‌آورد .

دانشمند بالضروره با کارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد ، بلکه مقصود اینست که دیگران هر چه می کنند در اثر انفعال و بی اختیاری است ، و بنا براین یا بیموقع و بیجا می کنند یا بد می کنند، ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیار خود را دارد به جا و به موقع می کند و خوب می کند ، مثلاً جاهل و عاقل هر دو اتفاق می افتد که به کسی کیفر یا پاداش دهند ، اما جاهل از روی غضب و عداوت یا طرفداری و محبت بیجا ، و عاقل بنا بر مصلحت و بجا می کند. عاقل همیشه از دو کار آن را که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار می کند ، جاهل غالباً به افراط و تفریط می رود. عاقل از گذشته عبرت می گیرد و نسبت به آینده مآل اندیشی می کند ، جاهل فقط زمان حال را در نظر می گیرد و عاقبت امور را نمی اندیشد .

از این گذشته دانشمند به نکاتی بر می خورد که او را به عفو و اغماض و مهربانی و یگانگی و اتفاق می کشاند ، و نادان غالباً از آن غافل است. مثلاً دانشمند می داند که هر چیزی علتی دارد و چون علت موجود شد ، معلول حتماً موجود می شود . بنا براین نه تعجب و تحیر بیقاعده به او دست می دهد ، نه خشم و کین بیجا می راند ، اما جاهل به این نکات پی نمی برد ، و حب و بغض بیخورد پیدا می کند ، و این معنی را به تمثیلی روشن می سازیم ؛ کودکان همه درسخن گفتن و راه رفتن و تمقل کردن عاجزند، پس چرا چون این عجز را در سالخوردهگان مشاهده کنیم متأسف می شویم ، اما بر خردسالان تأسف نمی خوریم؛ از آنست که در خردسالان می دانیم که باید چنین باشد ، اما در سالخوردهگان چنین نمی بینداریم .

خردمند چون میداند که کینه ورزی و دشمنی از فروع اندوه است ، و وجود انسان را می کاهد پس عداوت نمی ورزد ، دشمن را بمهربانی مغلوب می کند و او مغلوب میشود و از مغلوبی خود شاد است ؛ زیرا دل را که بشمشیر مسخر نمی توان کرد بمحبت و کرامت میتوان فریفت . خردمند بد نمی کند سهل است ، اصلاً متوجه بدی

نیست، اگر چه برای مبارزه آن باشد. خردمند میخواهد همه خردمند باشند، چون خرد نعمتی است مشترك و دارا بودن یکی سبب محرومی دیگری از آن نمیشود و عقل و دانش مایهٔ اتفاق و اتحاد است، بخلاف نفسانیت که موجب اختلاف و نفاق است، و دانشمندان می‌دانند که اتفاقشان مایهٔ قدرتشان است و در می‌یابند که بهترین یار و یاور برای هر دانشمند وجود دانشمند دیگر است، و هر چه دانشمندتر باشند برای یکدیگر سودمندتر خواهند بود، پس خیر یکدیگر را می‌خواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش و خردمندی مایهٔ همهٔ فضایل است، و مردم به آن واسطه توانا میشوند و همهٔ مقتضیات طبیعت خود و طبع عالم را در می‌یابند و از آن پیروی می‌کنند پس؛ اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود، و باین طریق هیئت اجتماعیه که مشتمل بر بندگان بود جمعیت آزادگان خواهند شد، و اینهمه نتایج نوع پرستانه از همان تحقیق بر آمد که خودپرستی می‌نمود، و نیز چون حقایق عقلی در همهٔ مردم یکسان است، همه یکنوع شادی خواهند داشت، و پرستندهٔ يك خدا خواهند بود. بخلاف گرفتاران انفعالات که هر يك هوسی می‌یزند و هوائی می‌پرستند.



اکنون یادآوری می‌کنیم که در رسالهٔ بهبودی عقل، اسپینوزا علم انسانی را بچهار وجه تقسیم کرد. در کتاب علم اخلاق وجه اول و دوم را یکی کرده آن را معرفت ابتدائی می‌نامد، و وجه سوم را که علم تعقلی است، در اینجا درجهٔ دوم معرفت می‌خواند، و عقل و دانشی که تاکنون موضوع گفتگوی ما بود همان است. در پایان کتاب علم اخلاق گفتگو از درجهٔ سوم معرفت پیش می‌آورد که در رسالهٔ بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود، یعنی وجدان و شهود که در واقع علم حضوری است و بالاترین مرتبهٔ معرفت است، بلکه معرفت حقیقی همان است که از آن راه حقایق متعیناً بر ذهن مکشوف گردد، و محتاج بواسطه نباشد، و علم به ذات واجب الوجود باین

قسم از معرفت دست میدهد که هر چه را ادراک می کند در او درک می کند و در هر چیز او را می یابد ، ووصول باین مرتبه به ورزیدن قوه تعقل و تفکر ، یعنی معرفت درجه دوم است که هرچه آن قوه را بیشتر اعمال کنند ، ملکه کشف و شهود راسخ تر میشود ، و چون قوه عقلی درست ورزیده شود ، درهرچه تأمل کنند آن را واجب میابند ، و جاوید بودنش را ضروری می بینند ، و مظهر ذات حق مشاهده می کنند ، و چون شخص به این معنی متوجه و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد ، شادی اودائمی است ، تعلق خاطرش به او است و به قول معروف عاشق حق است ، یعنی خدا را دوست میدارد و درمی یابد که خود از خدا دور نیست ، بلکه در خداست ، یا خدا در او است و او یکی از تجلیات ذات است .

عشق به ذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی ، و هیچ انفعالی براو چیره نمی شود و در این عشق به خلاف عشق نفسانی بخل و رشک راه ندارد ، یعنی عاشق حق همه را عاشق حق می خواهد ، و چون همه کس را مظهر حق می داند همه را دوست میدارد . عشق به ذات حق نتیجه عشقی است که ذات حق به خود دارد ، و نیز از همین رو است که می گوئیم خداوند مردم را دوست می دارد . در واقع عشق حق به حق ، و عشق حق به خلق ، و عشق خلق به حق ، همه يك عشق است .

هرچه معرفت انسان به نفس خود و عوارض و حالات او بیشتر و روشن تر و به علم تمام نزدیکتر باشد ، عشقش به ذات حق بیشتر خواهد بود ، و اگر نظر تأمل درکار باشد دانسته میشود که هر علمی متضمن اثبات وجود واجب ، و هرخواهی متضمن عشق او است . حتی هواهای نفسانی هم متضمن عشق حق است ، جز اینکه از راه راست منحرف شده ، و بت را به جای خدا گرفته و می پرستد ، از آن رو که نفسانیت ناشی از علم ناتمام است .

نجات و سعادت و آزادی و شرف انسان ، همان عشق به ذات حق است ، و این عشق جاوید و باقی است به خلاف هواهای نفسانی

که بسته به تن است و به فزای او فانی می‌شود . (۱)
بقای نفس را اسپینوزا به این وجه بیان می‌کند، که چون روح
صورت شخص است (به معنایی که در صفحه ۵۰ توضیح کرده‌ایم) و
صور موجودات همه در علم خدا هستند ، و علم خدا جاویدانی است ،
پس نفوس در علم خدا جاویدند ، و نیز به واسطه اینکه روح حقیقت
شخص است و حقیقت فانی نیست .

ولیکن چنین نیست که هرچه متعلق به نفس باشد باقی است
تخیلات و توهمات و انفعالات که در واقع معلول جسمانیات می‌باشند
فانیند و آنچه باقی است قوای تعقلی او است . هر چه شخص قدرتش
را بر اعمال گوناگون افزون سازد . و قوه فعل خود را بسط دهد ،
و تفکر و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجه سوم خود بیفزاید ،
روح خویش را کاملتر و بزرگتر می‌کند ، و از گرفتاری خود به
انفعالات می‌کاهد ، و از جنبه فانی بیشتررهایی یافته جنبه باقی را
وسعت می‌دهد ، و اتصالش به مبدأ بیشتر می‌شود ، و از این رو است که
عشق عقلانی به ذات حق مایه زندگانی جاودانی است . قوت دادن
تعقل و تفکر ، خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء خارجی که
علل حقیقی نیستند، به علت حقیقی که ذات باری است منتقل می‌سازد،
و قدرتش بر بقا افزون می‌شود ، و ضمناً کرامتش قوت می‌گیرد ، و به
یاری ابناء نوع و استوار ساختن رشته مودت راغب‌تر می‌گردد .
خلاصه اینکه اشتغالی که به راستی شایسته انسان است حکمت است ،

(۱) هر چند اسپینوزا از شاعری بسیار دور بوده و بیاناتش همه
استدلالی و برهانی بلکه هندسی و در نهایت خشکی است ، در اینجا
این شعر خواجه حافظ بی‌اختیار به یاد می‌آید و از ذکر آن نمی‌توان
خودداری کرد که می‌فرماید :

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

وزندگانى سعادتمندانه زندگانى حكيمانه است .

برای این مقصود لازم نیست تن را خوار بشمارند ، و مهمل بگذارند بلکه تندرستى و قوت بدن به این مقصود یارى مى کند ، وليکن به تفکر باید زندگانى عقلانى والهى را وسعت داد و چون چنین شد نفسانیات به خودى خود مغلوب مى گردند و سعادت دست مى دهد .

عوام که به این نکات برنخورده اند ، آزادى و قدرت را در این مى پندارند که بتوانند هواى نفس خود را پیروى کنند ، و رعایت فضائل اخلاقى را قید و بند مى دانند ، و اگر به آن مقید شوند از جهت بیم و امید دنیوى یا اخروى است ، و منتظرند که به واسطه این کف نفس مزد یا پاداش دریافت کنند و غافلند از اینکه فضیلت خود مزد است ، و خود سعادت است ، خواه زندگى اخروى باشد خواه نباشد ، همان پیروى هواى نفس است که مایه اسیرى و بندگى است ، و راه نجات اینست که ، بندگى را پستى بدانیم ، و پشت بر آن کرده روبه حقیقت نمائیم و شاد باشیم . البته رسیدن به این مقام آسان نیست ، وليکن هیچ دولتى نیست که بى خون دل به کنار آید و عروج بر فلک سرورى به دشوارى است .



چنان که پیش از این گفته ایم ، زندگانى اسپینوزا سراسر بر این عقاید منطبق بوده و مى توان او را از اولیا بشمار آورد ، تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفى ، به علاوه اسپینوزا نخستین کسى است که در کتب مقدس نظر علمى کرده ، و تفسیر عقلی و حکیمانه نموده است ، و در سیاسات نیز نظریات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است ، در الهیات و اخلاقیات هم با آن که سخن دراز شد تحقیقات او را بسیار فشرديم . و مخصوصاً از دلایل و براهین که ایراد کرده و به صورت هندسه اقلیدسى در آورده است صرف نظر کردیم ، کسانی که از این مختصر شوق تعمق در آن افکار دریابند ، به نوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود ، و

کتاب موسوم به علم اخلاق را با اختصاص مورد تأمل قرار خواهند داد . کتاب بهبودی عقل هم با آن که ناتمام است قابل توجه است ، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است .

عقاید اسپینوزا پس از خود تقریباً تا صدوپنجاه سال چندان محل توجه نشده است و هر کس هم از محققان و مخصوصاً ارباب دیانات توجه کرده اند آن را مورد مخالفت شدید قرار داده اند، ولیکن در صد سال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده ، و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است ، البته فلسفه او را هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و نقص نمی توان گفت ، و حکمای متأخر بر او نکته سنجی های متین نیز کرده اند و از بعضی جهات آن را مکمل ساخته اند ، چنان که خواهیم دید . اما هنوز هم بعضی از اهل تحقیق عقیده وحدت وجودی او را نمی پسندند ، مخصوصاً از اینکه انسان را فاعل مختار نامرده است بر او اعتراض دارند .

فصل سوم

لایبنیتس

بخش اول

شرح زندگانی او

«گتفرید ویلهلم لایبنیتس» (۱) آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا و از اعجوبه های روزگار است. در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر «لایپسیک» (۲) از شهرهای آلمان متولد شد، پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او درگذشت. لایبنیتس از کودکی شوق مفرط به خواندن داشت، و هرچه کتاب در کتابخانه پدرش بود، یا از جای دیگر بدستش آمد خواند، و تبحری به کمال یافت و از همه علوم و فنون بهره برد، اما تحصیل رسمی مدرسه اش حقوق و فلسفه بود، در بیست سالگی در حقوق به درجه دکتری رسید و داخل در زندگانی شد به خلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جوئی از کارهای دنیا را خوش نداشت، و جاه و مال را نیز خواهان بود. با امرا و بزرگان مربوط شد و به توسط آنها در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت. بر حسب وظیفه میهن دوستی برای ممالک آلمان صلاح اندیشی می کرد و بنا بر غیرت دینی عیسوی، خیر همه اروپائیان را می خواست کشورهای دیگر را نیز آرزومند بود که به خیر و فلاح یعنی به عقیده او به کیش مسیحی و بهره مند شدن، از تمدن اروپائی نایل شوند. یکی از افکار بلند او رفع اختلاف از کاتولیکها و پروتستانها بود، و در این باب کوششها کرد ولی به جائی نرسید، چون آن زمان لوئی چهاردهم (۳) پادشاه فرانسه

Gottfried Wilhelm Leibniz (۱)

Louis XIV (۳) Leipzig (۲)

فرانسه با آلمانها سر به سر می گذاشت ، لایبنیتس برای رفع این شر به امرای آلمان التواء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنک بادولت عثمانی یعنی به عقیده او به دفع شر کفار معطوف کنند ، آنها هم این رأی را پسندیدند و خود او را به پاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند . چهار سال در فرانسه بسر برد . آن مقصود را حاصل نکرد اما با فضلی فرانسه مرتبط و از ایشان بهره مند گردید . مخصوصاً علم خود را در ریاضیات تکمیل کرد ، و اختراعات نموده از همه مهمتر حساب فاضله و جامعه (۱) و محاسبه بی نهایت خرد است (۲) و آن مهمترین تکمیلی است که پس از دوره یونانیان قدیم در ریاضیات به عمل آمده و قدرت اهل علم را بر حساب فوق العاده افزون ساخته ، و مخصوصاً در علم طبیعی به تحقیقاتی موفق نموده که بدون آن وسیله میسر شدنی نبود . اگر چه زمینه این اختراع به واسطه کارهای امثال دکارت و پاسکال و بعضی دیگر تهیه شده بود ، ولیکن در رسیدن به نتیجه افتخار نصیب لایبنیتس گردید ، جز اینکه «نیوتن» (۳) انگلیسی که پس از این به کارهای او اشاره خواهیم کرد در این افتخار شریک ، بلکه به زمان بر لایبنیتس مقدم است ، زیرا او چند سال پیش از لایبنیتس همین محاسبه را یافته و به این اختراع موفق شده بود . چون اختراع لایبنیتس بر دانشمندان مکشوف شد ، این گفتگو به میان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد ، و در این باب تحقیقات به عمل آمد ، و معلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است ، به علاوه شیوه لایبنیتس در این محاسبه با شیوه نیوتن یکسان نیست ، و از او ساده تر و کاملتر است ، و در هر حال آن دو دانشمند هر دو یکسان از این افتخار بهره دارند .

لایبنیتس در زمان اقامت در فرانسه به انگلیس هم رفته ، و با دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است . هنگام بازگشت به آلمان در هلاند با اسپینوز هم ملاقات کرد ، و درسی سالکی بر حسب

Calculs différentiel et infegral (۱)

Newton (۳) Calcul infinitésimal (۲)

دعوت امیر «هانور» (۱) به کتابداری کتابخانه آن شهر بر قرار شد و آنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که در داخله آلمان و اطریش و ایطالیا برای بعضی تحقیقات کرد، تا پایان عمر از هانور هجرت ننمود و همواره به تحقیقات علمی و کارهای کشوری و تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با بزرگان و فضلا مشغول بود. چون آن زمان در آلمان دولت مقتدری وجود نداشت. برای منظورهای اساسی خود راجع به ترقی کشورهای مسیحی و داخل کردن کشورهای غیر مسیحی، در عالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطریش و شارل دوازدهم پادشاه «سوئد» (۲) و «پتر کبیر» امپراطور روس مکاتبه یا ملاقات کرد، و رأیها و نظرهای بلند به ایشان اظهار نمود. از جمله افکار او یکی کردن قوانین و نظامات نقاط مختلف آلمان بود، و اهتمام داشت که تربیت و فرهنگ ممالک آلمان را یکسان سازد، یکی از آثار وجود او انجمن علمی برلن است که تأسیس آن را به پادشاه پروس توصیه کرد، و خود او به ریاستش برگزیده شد، و آن انجمن هم اکنون بر قرار و در کمال اعتبار است، و به اهتمام فردریک دوم پادشاه معروف پروس (۳) اهمیت تمام یافته، و آکادمی علوم نامیده شده است، و پیش از تأسیس این انجمن در آکادمی پاریس و انجمن علمی لندن عضویت یافته بود.

لایبنیتس با همه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی، در پایان عمر چون بزرگانی که با او دوستی داشتند و قدرش را می دانستند، در گذشته بودند در هفتاد سالگی مانند بیکسان از دنیا رفت. (۱۷۱۶) و او نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده، و خانواده تشکیل نداده بود. تصنیفها و نوشته های لایبنیتس فراوان، و در موضوع های بسیار متنوع نوشته شده است. از تاریخ و شعر و ادب و علم و زبان گرفته، تا حقوق و فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم و فلسفه و غیر آنها، اما اکثر آن

(۱) Hanovre از شهرستانهای آلمان.

Charles XII de suéde (۲)

Frédéric II de prusse (۳)

نوشته‌ها به صورت مقاله و رساله های مختصر است ، و فلسفه و تحقیقات علمی خود را کامل و مشروح تدوین نکرده است، در حکمت چندین رساله نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او و مطالب معینی است که به تعبیرات مختلف در آورده است. برای درک فلسفه و عقاید علمی او به همه آن رساله‌ها و نیز به مراسلاتی که به اشخاص نوشته است باید مراجعه نمود، اما شماره آنها چندین هزار است . از رساله های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است، یکی کتابی است که «منادولوژی» (۱) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده می‌شود، و خلاصه ایست از اصول فلسفه او . دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی» (۲) و دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات در عدل خداوند» (۳) خلاصه مندرجات این نوشته‌ها را در ضمن بیان فلسفه لایبنیتس معلوم خواهیم کرد، اکثر آنها در سالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است، و از نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط به امور کشوری است به زبان آلمانی است و آنچه علمی و فلسفی است به زبان لاتین و بعضی از آنها به زبان فرانسه است، که از جمله همین سه کتابی است که نام برده ایم، و در فلسفه مهمترین آثار او می‌باشد .

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی از متبحرترین دانشمندان، و به راستی جامع فضایل بوده است ، و از این جهت او را نظیر ارسطو دانسته اند . گذشته از اینکه مرد سیاسی و در امور کشوری و دنیوی صاحب نظر، و دارای افکار

Monadologie (۱)

Nouveaux Essais sur L'entendement humain (۲)

Théodicée (۳) این لفظ که اختراع لایبنیتس است، امروز

به معنی مطلق حکمت الهی و خداشناسی نیز به کار می‌رود.

بلند بوده ، و در کار بردن آنها هم کوشش داشته است ، در همه فنون علم وارد شده و صاحب رأی گردیده ، و در آنها قوه تصرف نشان داده است . يك جاشاعر و ادیب و زبان‌دان و مورخ ، و يك جا فقیه و الهی و منطقی و ریاضی و طبیعی و فیلسوف بوده است . و در هر علم و فنی وارد شده ، نظر فلسفی به کار برده ، و در تحقیقات اصول و اساس مخصوص در نظر گرفته است ، و نیز ذوق سلیم و مزاج معتدل و طبع منصف داشته است . از گفته هر کس آنچه محل استفاده بود می گرفت ، و تمصب و طرفداری یا عناد و لجاج به خرج نمی داد . از خصایص او اینکه میکوشید تا اقوال را جمع و با یکدیگر سازگار کند . همچنان که در دین میخواست کاتولیک و پروتستان را با هم سازش دهد ، در حکمت هم میخواست ارسطو و متقدمین را با دکارت و متأخرین سازگار نماید . از سخنهاى بزرگ او اینست که ، « حکما در حقایق آنچه اثبات کرده اند درست است ، و در آنچه نفی کرده اند به خطا رفته اند » و درستی این گفته از آنست که حقیقت به اندازه ای بسط دارد که هر چه برای آن اثبات کنند در او می گنجد . نسبت به ارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده روی کرده اند ، و هنوز از تعلیمات او استفاده بسیار می توان کرد . در فلسفه خود اورعایت همین شیوه پدیدار است ، در عین اینکه از روش دکارت پیروی میکند منطق ارسطو و عقاید فلسفی او و دانشمندان دیگر را نیز از نظر دور نمی دارد ، ولی در هر حال در هیچ امر مقلد صرف نیست ، صاحب رأی مستقل و مبتکر و مخترع است . یکی از نخستین فکرهای او اختراع منطق ریاضی است (۱) مبنی بر اینکه فکر انسان را مانند اعداد و مقادیر به مبادی بسیط تجزیه کنند ، چنانکه کلمات را به اصوات و حروف تجزیه می توان کرد ، و انواع و اقسام آن مبادی را تشخیص دهند ، و قواعد ترکیب آنها را به دست آورند و صورها و تصدیقهای بسیط را مانند مقادیر قرار داده ، برای آنها علاماتی مانند آنچه در جبر و مقابله به کار است اختیار نمایند و تعقل و تفکر و استدلال را نظیر عملیات جبر و مقابله ساخته ، همچنانکه در این علم دستورهای جبری برای حل

مسائل ریاضی به کار می‌رود، منطق را هم به دستورهائی نظیر آنها درآوردند تا میزان تفکر و استدلال مشخص باشد، و اختلاف فهم‌ها و سلیقه‌ها مایهٔ اشتباه در حقایق و سوء تفاهم نشود، و نیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیلهٔ تفهیم و استدلال نباشد، بلکه به وسیله آن بتوان کشف حقایق کرد، و از این راه علم کلی (۱) به دست آید. در واقع منشاء فکر لایبنتیس در اختراع این منطق همان امری بود که او را موفق به اختراع محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست به جایی برساند. در نظر لایبنتیس اگر این فن درست می‌شد یک زبان علمی بین‌المللی دأرا می‌شدیم که افکار اقوام مختلف را به یکدیگر نزدیک می‌ساخت؛ چنانکه امروز دستوره‌های جبری مخصوص یک قوم نیست، و اهل همهٔ زبانها همان دستورها را به کار می‌برند و مقصود یکدیگر را کاملاً درمی‌یابند، به اینواسطه فنی را که لایبنتیس در فکر اختراع آن بود و عنوزهم بعضی از دانشمندان در پی آن هستند، و در آن کار می‌کنند زبان یا خط عمومی (۲) نیز می‌گویند.

بخش سوم

یادآوریه‌های لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفهٔ لایبنتیس بپردازیم، سودمند می‌دانیم که بعضی نکات را یادآوری کنیم. اگر فصلهای پیشین این کتاب را به درستی مطالعه فرموده باشید؛ برخوردی آید به اینکه در آغاز امر چون متفکران در امور عالم

Science générale (۱)

Caractéristique Universelle یا Langue Universelle (۲)

و این غیر از زبان‌های بین‌المللی است که بعضی در این اواخر به فکر آن افتاده‌اند.

تأمل و در وجود موجودات جهان نظر کردند ، و حرکات و تغییر و تبدیل دائمی آنها را دیدند ، کم کم متوجه شدند که این تغییر و حرکت دائمی بی‌قاعده و بی‌نظام نیست ، و رابطه علت و معلولی در کار هست ، و در عین اینکه هیچ چیز و هیچ حالت ثابت و پایدار نیست ، دوام و بقائی هم در کار هست ؛ و نیز در عین اینکه موجودات بسیار بلکه بشمارند ، از وحدت و یگانگی هم نمی‌توان غافل شد . پس ، در اندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی و خواه بسیار باشد ، کدام است ؛ و منشاء حرکات و تغییر و تحولاتی که در عالم دیده می‌شود چیست ؛ و رشته علت و معلولها به کجا می‌رسد ، و آیا غیر از محسوسات هم وجودی در عالم هست یا نیست ؛ و اگر هست ، چیست ؛ و مناسبتش با محسوسات چگونه است ، و آیا این عالم به خودی خود موجود است ؛ یا ایجاد کننده‌ای دارد ؛ و نیز چه می‌شود که برای انسان فهم و ادراک دست می‌دهد ؛ و آیا آنچه ادراک می‌کند درست است یا نه ؛ و آیا انسان در عملیات خود مختار یا مجبور است ؛ و حقیقت انسان چه ؛ و در زندگانی تکلیفش چیست ؟

این اندیشه‌ها میان مردم مایه ظهور علم و حکمت گردید ، بعضی از تحقیقات موضوع فن منطبق شد ؛ و قسمتی را فلسفه اولی و حکمت الهی خواندند ، و بعضی را حکمت طبیعی نامیدند ، و پاره‌ای از آنها را معرفت نفس گفتند ، و نیز علم اخلاق تأسیس شد ، که يك رشته از حکمت عملی بشمار رفت ، و هر صاحب نظری بر حسب ذوق و فهم خود در مسائلی که اشاره کردیم ، عقلش حکمی کرد و رائی اظهار نمود ، که اصول آنها را در این کتاب باز نمودیم . سرانجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت ، یکی اینکه ، کلیه جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است ، و آن اجزاء ملاء را تشکیل می‌دهند و فاصله‌ها که میان آنهاست خالی است ، و حرکت‌هایی که آن ملاء ها در آن خلأها دارند و جمع و پراکنندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازه‌ای که در آنهاست مایه کون و فساد و ظهور و بروز این همه آثار و اوضاع می‌باشد ، پیشروان اهل این نظر دریمقراطیس و ابیقور بودند ، و آنها را «مادیون» گفته‌اند .

رأی دیگر اینکه جسم متصل واحد است ، و اجزاء بالفعل ندارد، و خلاء محال است. ومدار امر عالم بر قوه و فعل است ، و کون و فساد، و تغییر و تحول را چهار علت است، ماده و صورت و فاعل و غایت، و موجودات دو قسمند ، یا جوهرند یعنی قائم به ذات اند ، یا عرضند که وجودشان بسته به جوهر است ، و جوهر جسمانی ماده ایست که صورت جسمیه اختیار کرده است؛ و صورت جسمیه همان ابعاد سه گانه، یعنی طول و عرض و عمق است . و جسم جنسی است دارای انواع مختلف، و اختلاف آنها به صور نوعیه آنها است ، و کون و فساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند ، و اجرام فلکی از نوع دیگرند و کون و فساد ندارند و جهان محدود است . و فلك اعظم مانند سقفی مدور بر عالم احاطه دارد و زمین در مرکز آنست . در باب موجد عالم و دلایل وجود او و نفس انسان و حقیقت و بقای او ، و چگونگی علم و عقل انسان و تکلیف او در اعمال خویش نیز رأی های مختلف گوناگون ابراز شد که اصول آنها را معلوم ساختیم .

بیان کامل رأی دوم را که اصحابش «روحیان و الهیان» خوانده شده اند ارسطو کرده ، و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند ، و در کلیات این رأی موافق بودند، و اختلافشان فقط در جزئیات بود ، و در اروپا این فلسفه را بصورتی در آورده بودند که آنرا «اسکولاستیک» نامیده اند و حال بر این منوال بود؛ تازمانی که کم کم در اروپا بشرحی که پیش از این گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد ، و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه پیشینیان را یکسره باطل انگاشت ، و هم اجزاء ذیمقراطیس و ابیقور را منکر شد ، و هم قوه و فعل و علت های چهارگانه ارسطو را کنار گذاشت ، و طرح تازه ای ریخت که اصول آن را پیش از این باز نموده ایم. از جمله اینکه ، در عالم گذشته از ذات باری، دو قسم جوهر هست ، یکی جسم که حقیقت آن بعد است ، و یکی روح که حقیقت آن فکر یا علم است، و مدار امر عالم بر جسم و حرکت جسم است ، و مقدار حرکات در

جهان معین و ثابت است ، و کم و زیاد نمی‌شود و همه آثار طبیعی که نتیجهٔ بد و حرکت می‌باشند ، به قاعده و اصول ریاضی در می‌آیند ، و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بجز دیگر نیاز نیست . و کلیهٔ جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن بحرکتی که خداوند به آن ها داده درجنبشند ، و از خود قوه و تصرفی ندارند (۱) و آفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است ، و روح جوهری است مخصوص انسان ، و حس و شعور و اراده که خاصیت روح است ، منحصر باو است و باقی موجودات از جماد و حیوان و نبات همه یکسان ماشین می‌باشند ، و انسان فاعل مختار است و روح او پس از مرگ باقی است .

فلسفهٔ دکارت که آن را «کارتزیا نیسم» (۲) و پیروان آن را «کارتزین» (۳) گفته اند ، در اندک زمانی در اروپا قوت گرفت ، و چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم ، بسیاری از دانشمندان عقاید او را پسندیدند و کارتزین شدند ، و فلسفهٔ اسکولاستیک جز در حوزهٔ دیانتی مسیحی که هنوز هم پیروان فلسفه می‌باشند منسوخ گردید اما به زودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با وجود تصدیق شیوهٔ دکارت ، و اساس فلسفهٔ او ، رأی های شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند ، و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هر دو کارتزین بشمار رفته اند ، و حال آنکه مالبرانش در بعضی از مسائل ، و اسپینوزا در بسیاری از آنها و بلکه در بعضی از اصول با دکارت مخالف بودند و حتی پاسکال که در اصول عقاید مربوط به ما بعدالطبیعه یکسره مخالف دکارت است ، در اساس علم کارتزین خوانده می‌شود .

لایبنتیس هم از حکمای کارتزین بشمار رفته است . یعنی تجدیدی

(۱) این ترتیب را اروپائیان (Mécánisme) یعنی هیئت یا دستگاه ماشینی می‌گویند .

(۲) Cartésianisme (۲) (۳) Cartésien

را که دکارت در علم و حکمت آورده پذیرفته است ، ولیکن تحقیقات شخصی او چنانست که می توان او را مستقل بلکه همپایه دکارت دانست ، و او گفته است : « فلسفه دکارت بمنزله دهلز حقیقت است از آن باید وارد شد ؛ اما نباید آنجا متوقف گردید . » و پیروان دکارت را ملامت می کند که نسبت باو همان شیوه پیروان ارسطو را اختیار کرده اند ، و از گفته او تجاوز را جایز نمی شمارند ، و کارتریانیم را نوعی اسکولاستیک ساخته اند .

مقصود اینست ؛ که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دوره آمادگی آنها برای علم و حکمت بود ، چون در سده شانزدهم و هفدهم پدرستی وارد تحقیق علمی شدند ، تبعیت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند ، و بزیرورو کردن گفته های آنها قانع نشدند ، و بی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده از تحقیقات گذشتگان هر یک نظر ورآی خاصی در کلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده ، و خطاها را کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته ، و بر مقدار معلومات افزوده و دائره علم و حکمت را وسعت دادند ، چنانکه در فصلهای آخر جلد نخستین از این کتاب ، و فصلهای اول جلد دیگر بزرگان آن ها را نام بردیم ، و این احوال تا کنون دوام داشته و ظاهراً پس از اینهم برقرار خواهد بود .

امالابینیتس که رأی و نظر او در مسائل حکمتی موضوع گفتگوی ما است ؛ مدت پنجاه سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته ، و درین مدت تغییر عقیده ورآی هم داده است اما آن چه ما از فلسفه او بیان خواهیم کرد ، مختصری از عقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود ، مخصوصاً در کتابهایی که در بخش اول این فصل نام برده ایم اظهار داشته است .



نیز برسبیل مقدمه خاطر نشان می کنیم ؛ که دکارت و پیروان او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض و امتناع جمع و رفع دو

طرف نقیض قضیه است ؛ که از زمان باستان حتی از عهد حکمای
اقدم یونان نیز مدارتعمل و استدلال و مسلم بوده ، و ارسطو منطق
را بر همان اصل بنا نموده که نمیشود که يك چیز در آن واحد ، و
کیفیات واحد ، باشد و هم نباشد . و سخنها همه باین حکم منتهی
می شود (۱) و شیوه علوم ریاضی که مبتنی بر همین است ، باید برای
یافتن همه معلومات بکار برده شود .

ولیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون يك
اختلاف بزرگ داشت که از علل ، فقط علت فاعلی را منظور می داشت ،
و نظر در علت غائی را لازم نمی پنداشت ؛ بلکه ممکن نمی دانست
لایبنتیس در اینجا با دکارت مخالف شده گفت ، برای اینکه بتوانیم
امور جهان را بیان کنیم به علت فاعلی نمی توان اکتفا کرد ، باید
نظر کنیم در اینکه ، فلان امر چرا چنین واقع شد ، و قسم دیگر
واقع نشد ؛ با آنکه ممکن بود بشود ، زیرا ذهن انسان ترجیح بی
مرجح را نمی پذیرد ، و هیچ چیز تا واجب نشود موجود نمی شود و
لایبنتیس در این تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون و ارسطو
می گفتند ؛ که هر چه واقع می شود برای رسیدن به کمال وجود است ،
یعنی به بهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی
او است . لایبنتیس علت ترجیح را علت «کافی» یا علت «موجبه» (۲)
نامیده ، و نتیجه ای که از آن اصل گرفته است در ضمن بیان فلسفه او

(۱) این اصل را اروپائیان **Principe de contradiction**

می گویند و آن خود فرع اصل دیگری است ، که آن را
Principe d'identité می خوانند و ما آن را اصل مساوات یا
«اینهمانی» ترجمه می کنیم ، یعنی ، هر استدلالی بر می گردد به اینکه
میان دو جمله يك قضیه حکم به مساوات کنیم ، و بگوئیم این همان
است مثلاً ، وقتی که می گوئیم انسان حیوان ناطق است ، حکم می کنیم
به مساوی بودن انسان با حیوان ناطق ، و می گوئیم انسان همان
حیوان ناطق است .

(۱) **Raison suffisante** یا **Cause déterminante**

بدست خواهد آمد .

پس می توان گفت : علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات به یکدیگر به وسیله دو اصل عدم تناقض ، و علت موجب . اصل دیگر که فلسفه لایبنتیس بالاخص بر آن مبتنی می باشد، همان نظری است که در پی کردن آن به اختراع محاسبه جامه و فاصله موفق شده است ، و آن اینست ، که در عالم ممکن نیست دو چیز عیناً مانند یکدیگر باشند ، زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دو چیز يك جا باشد ، و دیگری جای دیگر ، و البته همه موجودات با یکدیگر متفاوتند ، ولیکن بسیار چیزها با هم متشابه می نمایند ؛ از آن رو که تفاوتشان نا محسوس است (۱) و این فقره مرتبط است به این اصل دیگر ، که در طبیعت طافره جایز نیست (۲) یعنی نمی شود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد ، و البته امور متوسطی در میان هست که آنها را به یکدیگر می پیوند ، و بنا بر این همه موجودات بهم پیوسته و متصلند (۳) چه در زمان و چه در مکان ، و فتایجی که لایبنتیس از این اصول گرفته است ، نیز در فلسفه او نمایان خواهد شد

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجه دهیم اینست ، که فرنیس- بیکن وهم مشربان او در تحقیق علمی و فلسفی اهمیت را همه به امور محسوس داده بودند ، و دکارت هم که جنبه تعقل را مهمتر دانست ؛ یکسره

(۱) این اصل را لایبنتیس **Principe des indiscernables** نامیده است یعنی امور غیر متمایز ، و مقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را از یکدیگر تمیز نمی توان داد .

(۲) این اصل را در فرانسه چنین می گویند

La Nature ne fait pas de sauts

(۳) این حکم را هم فرانسویان **Principe de Continuité**

می گویند ، یعنی اصل پیوستگی .

اصول و مبانی و شیوه علوم ریاضی را گرفته و چون مقید به این قید شده بود که ، هر چه را روشن و صریح در نیابد ؛ محل اعتنا قرار ندهد ؛ گذشته از ذات باری و نفس انسانی که تصور آنها را روشن یافته بود به جز «بعد و حرکت» حقیقتی قائل نشده و این دو حقیقت را تابع و مضمول قواعد ریاضی دانسته ، بیان عالم خلقت را تنها بر این مبانی صورت پذیر انگاشته بود. اما لاینیتس متوجه شد که عالم خلقت به این سادگی نیست و غیر از بعد و حرکت حقیقت دیگر در عالم هست ؛ بلکه بعد و حرکت هیچکدام حقیقت نیستند و مفاهیم فلسفی را نمی-توان از نظر دور داشت و مقصود از مفاهیم فلسفی (۱) اموری است که عقل به وجود آنها حکم می کند، اما تصور آنها را روشن و صریح در نمی یابد مانند ؛ مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لاینیتس آن را وجود اصیل می داند و آن امری است که از آثارش بی بوجودش می بریم اما حقیقتش را روشن و صریح در نمی یابیم ، و این روش لاینیتس بازگشتی است به سوی حکمت قدیم ، و مطلب در ضمن بیان فلسفه آن حکیم روشن خواهد شد .

بخش چهارم

فلسفه لاینیتس

بهره اول - بیان لاینیتس در باب جوهر و

حقیقت وجود

پیش از این گفته ایم ، که دکارت گذشته از ذات باری که آن را جوهر یا وجود اصیل می دانست ، در عالم خلقت دو جوهر قائل شد ، جسم و روح ، ولیکن از گفته او برمی آید که لفظ جوهر را نسبت به ذات باری ، و جسم و روح به اشتراك اسمی اطلاق می کند یا لا اقل مقول

Concepts métaphysiques (۱)

به تشكيك می‌داند، بنا بر این اسپینوزا گفت، چه حاجت که سه جوهر فائل باشیم؛ جوهر را همان به ذات باری اطلاق می‌کنم، و بعد و علم را که حقیقت جسم و روح می‌دانیم از صفات باری می‌شماریم. لایبنتیس در این باب عقیده‌ای اظهار کرده است که ظاهراً بادکارت و اسپینوزا هر دو مابین است ولیکن در باطن و در حقیقت با آن هر دو می‌سازد. و آن دو رأی را بیکدیگر منضم نموده تکمیل می‌کند، هر چند او هم مانند مالبرانش از اقرار به وحدت وجود استبحاش دارد، و ظاهر کلامش دال بر کثرت وجود است.

به این معنی، که لایبنتیس متوجه شده است که حقیقت جسم بعد نمی‌تواند باشد، چه، اگر بعد باشد و بس؛ جوهر نخواهد بود، چون جوهر باید بسیط باشد، و بعد بسیط نیست از آن رو که قابل قسمت است. از این گذشته سنگی اجسام و مقاومت و عدم تداخل آنها از کجا است؟ چرا يك جسم را تند و آسان می‌توان حرکت داد، و جسم دیگر به دشواری و کندی می‌رود؟ یا چرا جسمی که به دیگری برمی‌خورد تمام حرکت خود را به او نمی‌دهد؟ چرا حرکت خود او کاسته می‌شود؟ چرا دو جسم که حرکتشان یکسان است، چون به دیگری برخوردند تأثیرشان در او مختلف است؟ پس معلوم می‌شود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت او است، و بعد که به خودی خود تأثیری ندارد، حقیقت نیست و چیز دیگری لازم است که بعد به او تعلق بگیرد. از طرف دیگر لایبنتیس هم مانند حکمای مشاء به خلاف ذیمقراطیس و پیروان او معقول نمی‌داند که جسم از اجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکب باشد، زیرا که آن اجزاء هر اندازه خرد باشند تقسیم پذیراند، و حدی برای تقسیم آنها نمی‌توان تصور کرد. خلاء را هم فائل نیست زیرا که آن را منافی با اصل علت کافی می‌داند، یعنی؛ اگر جایی از فضا را خالی، و جایی را پر فرض کنیم؛ ترجیح بی مرجح لازم می‌آید، چون در هر جای خالی هر آینه امکان وجود شیئی هست، پس، اگر نباشد موجبی باید داشته باشد، و آن موجب چه خواهد بود؟

و اما روح؛ اگر حقیقتش فکر یا علم و ادراک است، پس خواب و بیهوشی چیست؟ کسی که خواب یا بیهوش است زنده است، پس روح

دارد . و حال آن که فکر و علم ندارد ، پس فکر و علم آثار روح هست ، اما حقیقت او نیست . گذشته از این که می‌دانیم در نفس انسان بسیار امور واقع می‌شود که آن‌ها را به درستی ادراک نمی‌کند و بر آن‌ها علم ندارد .

- پس این که گفته‌اند : حقیقت جسم بمد است ، و حقیقت روح علم است ، سخنی تمام نیست ، و اگر درست تأمل کنیم : جسم و روح دو حقیقت نیست ، يك حقیقت است . زیرا حقیقت نمی‌توان گفت مگر آنچه را که فعل و تأثیری داشته باشد ، و آن چه فعل و تأثیر دارد ؛ نیرو (۱) و کوشش (۲) است . و نیرو هر گاه فعلش به حرکت و اشباه آن باشد جسم است ؛ و چون به صورت علم و ادراک درآید روح است .

پس لایبنتیس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی می‌داند ، اما می‌گوید کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است ، و وجود افراد را نمی‌توان منکر شد ، ذیمقراطیس و ابیقوربان انفصال (۳) و کثرت (۴) را دیده ، و از وحدت (۵) غافل شده بودند . حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال (۶) را اصل گرفته ، و کل موجودات را جمماً وحدت نامیدند ، و کثرت را از نظر دور داشتند ؛ ولی حق این است که باید هر دورا منظور داشت . حقیقت را واحد می‌دانیم اما کثرت را هم باید توجیه کنیم ، و آن به این وجه می‌شود که بگوئیم ، حقیقت واحد به صورت اجزای بسیار درآمده است ، که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است . اما نه اجزائی مانند آن چه پیروان ذیمقراطیس و ابیقور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند ، بلکه اجزائی که

(۱) Force از استعمال لفظ قوه پرهیز کردیم ، چون حکمای ما قوه را برای امری که موجود نیست و استعداد وجودش هست ، یعنی در مقابل فعل نیز بکار برده‌اند ، و آن را به فرانسه **Puissance** می‌گویند . (۲) Effort (۳) Discontinuité
(۴) Pluralité (۵) Unité (۶) Continuité

ابعاد ندارند ، مانند نقطه‌های هندسی ، جز این که نقطه هندسی موهوم است و آن اجزا معقولند و حقیقت دارند (۱) زیرا که هر يك از آنها نیروئی است ، و منشأ آثار می‌باشد جان دارد ، و مانند جسمی که دکارت معتقد بود مرده و بیجان نیست ، و به این وجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت تصور کرده بود تکمیل و تبدیل می‌شود ، به جهانی جاندار که نیرومندی و قوه فعلی از خودش است . (۲)

این اجزا را لایبنتیس جوهر وجود بسیط می‌داند ، و آن‌ها را «موناد» (۳) می‌نامد و این لفظی است اصلاً یونانی به معنی واحد ، و اصطلاحی که ما برای آن مناسب می‌دانیم «جوهر فرد» است و در مقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت ؛

به وجود جوهرهای فرد ، لایبنتیس به قیاس به نفس پی برده است ؛ یعنی دیده است که در انسان جان و روحی هست که بعد ندارد ، اما منشأ آثار است و نیرو دارد ، و نیز دیده است که هر موجودی را به فراخور خود فعل و تأثیری است . پس ؛ معتقد شده است که آن‌چه در انسان جان و روح یا نفس می‌نامند در همه موجودات هست به درجات مختلف ، و حقیقت همان است و آن را جوهر فرد نامیده ، و حقیقت او را نیرو دانسته است ، و نیرو چیزی است که آثارش مشهود است ؛ اما خودش محسوس نیست ؛ یعنی غیر مادی است . پس ؛ در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادی است ، و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است ، و فقط ابداعی است ؛ یعنی وجودش علتی ندارد مگر ذات مبدع ، و همچنین جز به مشیت خالق قابل اعدالم نیست .

جوهرهای فرد بشمارند ، و نیروئی که در هر يك از آن‌ها هست

(۱) به قول لایبنتیس نقطه‌های فلسفی یا جوهری

Points substantiels یا Points métaphysiques

(۲) این ترتیب Dynamisme گفته می‌شود یعنی نیروئی در

مقابل Mécanisme که به معنی ماشینی است (۳) Monade

دوجنبه دارد، جنبه فعل و تأثیر، و جنبه مقاومت نسبت به فعل دیگری، زیرا که جوهر فرد مخلوق است، و بنا بر این محدود است و نیرویش نمی‌تواند تمام، و تأثیرش نا محدود باشد، پس؛ جنبه فعل جوهر فرد محدود و ناقص است، و این محدودیت و نقص که به صورت مقاومت درمی‌آید هم ذاتی اوست، و هم نتیجه مناسبتش با فردهای دیگر است، و سبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) می‌شود و لایبنتیس آن را «ماده نخستین» (۲) می‌نامد و این ماده اقتضای بعد داشتن دارد. پس، بعد نتیجه وجود جوهر است که حقیقت او؛ یعنی جوهر-های فرد اگر چه هر يك به تنهایی بعد ندارند، همین که مکرر و مجتمع شدند، در ذهن انسان بعد را متصور می‌کنند، چنان که واحد های عددی هر يك به تنهایی کثرت نیستند، همین که جمع شدند کثرت را به نظر جلوه گر می‌سازند. باری ماده نخستین که جنبه فعلی ندارد، و در واقع امری عدمی است، چون جنبه فعلی که امری وجودی است به او منضم گردد؛ جوهری تمام می‌شود. و به این بیان لایبنتیس مبحث هیولی و صورت افلاطون و ارسطو را تازد می‌کند، درعین اینکه بر روش دکارت و اسپینوزا رفته، و ضمناً چون به وجود اجزاء قائل شده، رأی ذیمقراطیس و ابیقور را نیز از نظر دور نداشته است.

چون گفتگو از حقیقت ماده و بعد به میان آمد، پیش از آنکه به تکمیل معرفت جوهر فرد بپردازیم؛ مناسب است که عقیده لایبنتیس را در باب زمان و مکان نیز مجملاً معلوم سازیم، زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است، قدما در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که باید با آنها آشنا شویم از جمله لایبنتیس می‌گوید:

Impénétrabilité (۱)

Antitypie (۲) Matière première که لایبنتیس آنرا

می‌گوید.

کسانی که برای زمان و مکان یا فضا یا بعد حقیقت قائل شده‌اند، اشتباه کرده‌اند و توجه نداشته‌اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذعن انسانند، و امور انتزاعی هستند. فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر، و زمان ترتیب موجود شدن است بی دربی. به بیان دیگر چون جسم را می‌بینیم همین که توهم عدم آن را بکنیم؛ بعد یعنی فضا در ذهن ما متصور می‌شود، و زمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود. و معدوم شدن اجسام و احوال است پس؛ زمان و مکان نتیجه و معلول وجود جوهرند نه علت و مقدم بر جوهر چنانکه عدد نتیجه وجود آحاد است و به خودی خود حقیقت ندارد، و این خلاصه‌ایست از بحثی طولانی که فعلاً بیش از این تفصیلش مقتضی نیست.



فردها از جهت جوهر، یعنی نیرو بودن و فعل و تأثیر داشتن حقیقت واحدند؛ ولیکن بنا بر اصلی که پیش از این گفته‌ایم؛ که ممکن نیست دو چیز یکسره مانند یکدیگر باشند، جوهرها با آنکه بشمارند همه باهم تفاوت دارند. جز اینکه بعضی تفاوتشان نامحسوس است؛ و بعضی چنان متفاوتند که بر حسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند، و میان این دو نهایت درجات بسیار بلکه بیشمار است، چنان که رشته جوهرها را می‌توان پیوسته دانست؛ در تأیید آن اصل که در طبیعت طفره جایز نیست.

گفتیم؛ فرض وجود جوهر فرد به قیاس به نفس به ذهن لایبِنیتس آمده است؛ یعنی او چنان که خود را ذی روح دیده، جهان را پر از روح یافته، و غیر از روح وجودی در عالم قائل نشده، و هر روحی را وجود بسیط اصلی دانسته و آن را جوهر فرد نامیده است. پس؛ هر فردی روحی است و ادراکی (۱) دارد، اما لایبِنیتس لفظ ادراک را به معنی خاصی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام و تمام نیست.

بنابر اینکه برای ادراك درجات بیشمار قائل شده است ، از ادراکی چنان ضعیف که به منزله بی ادراکی است ؛ تا ادراك تمام مطلق که مخصوص ذات باری است .

توضیح این معنی چنین میشود ؛ که هر جوهر فردی برای خود جهانی است ، یعنی آنچه در همه جوهرهای جهان هست در هر جوهری هست ، و هر يك از جوهرها آئینه تمام نمای کلیه جهان است ، مثل این که تمام جهان در او منعکس باشد ، جز اینکه هر جوهری يك اندازه از حقیقت را بالقوه در بر دارد ، و يك اندازه را بالفعل ، آن اندازه که حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراك او است ؛ و آن اندازه در هر فردی متفاوتست به تفاوت های نامحسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم ؛ رشته جوهر ها را بهم پیوسته و متصل می دارد .

و نیز می توانیم مطلب را به این عبارت در آوریم ، که ادراك هر جوهری نسبت به حقیقت جوهرهای دیگر ؛ یا حقیقت کلیه جهان ، مانند تصویر محو بی رنگی است ، که در آئینه ای زنگ گرفته افتاده باشد ، و این ادراکی است مبهم که نمایان نیست ، و مانند بی ادراکی است ، و هر جوهری فقط جزئی از حقیقت را به فراخور استعداد خود روشن و صریح نمودار می سازد و آن ادراك فعلی او است .

و نیز می توان گفت ؛ هر جوهر فردی نظر گاهی (۱) است که از آن نظر گاه ، جهان دیده می شود ، جز اینکه وسعت منظره ها مختلف است و تنگ و فراخ دارد .

اجتماع جوهرهای فرد ، حقیقت ذاتی را می سازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند ، و در واقع اعراض آن جواهرند . جوهرهایی که جمادات را می سازند ادراکشان بسیار ضعیف است ، چنان که کوئی هیچ نیست ، گیاه ها ادراکشان بیشتر است ، و جانوران از گیاه هم بیشتر ، و انسان از همه برتر ، و بنابر این که طفره جایز

(۱) نظر گاه ترجمه **Point de vue** که اصطلاح هندسه نقاشی

است ، و نویسندگان ما معمولاً نقطه نظر می گویند و این اواخر این کلمه را فراوان و بسیار بیمورد و غالباً غلط و زشت استعمال می کنند .

نیست انتقال از جماد به گیاه و از گیاه به جانور و انسان تدریجی است، چنانکه گوئی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است. موجوداتی که آنها را جاندار می نامند، یعنی گیاه و جانور و انسان، در هر شخص آنها از میان مجموع جوهرهای یکی هست که بر همه برتری دارد، چنان که گوئی بر آنها فرمانروا است. او همانست که روح یا نفس اومی نامند و فردهای دیگر فرمانبردار و تابع اراده اومی باشند و جسم آن شخص را تشکیل می دهند. از این گذشته هر عضوی از اعضای بدن؛ و هر جزء از عضو که تا يك اهدازه شخصیت داشته باشد، يك جوهر فرد دارد که بر جوهرهای دیگر از همان عضویا جزء فرمانروا می باشد که او بمنزله روح و آنها بجای جسم آن عضویا جزئند؛ جز اینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمانروای کل وجود او است، ولیکن این فرمانروائی و فرمانبری فردها نسبت بهم به طبیعت واقع می شود نه به قسر، زیرا که فردها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند، و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نماینده کل وجود می باشند.

خلاصه اینکه: هر وجود ذیحیاتی بلکه هر جمادی، هیئت است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه ها از فردهای بسیارند، هر يك در تحت فرمان يك فرد عالی، و این مجموعه ها در مراتب مختلف از ادراکند و تو بر اومی باشند. هر جانور یا هر گیاهی مانند باغی است پر درخت یا دریاچه است پر از ماهی و هر عضوی از جانور و هر شاخه ای از گیاه خود نیز همچنان باغ یا دریاچه ای است، بلکه هر قطره ای از خون حیوان یا شیره گیاه همین حال را دارد، همه جا نیرو است، همه جا روح است، و هر يك از آنها جهانی است، به اعتباری بزرگ و به اعتباری کوچک دریا به اعتباری قطره است، و قطره به اعتباری دریا است و همه بر همین قیاس است و پیدا است که اختراع ذره بین که آن اوقات تازه واقع شده، و کم کم اهمیت موجودات ذره بینی و جانورها و گیاههای نا مرئی را پدیدار می ساخت، در پیدایش این افکار تأثیر داشته است.

با آنکه درجات فوت و ضعف ادراکات جوهرها بشمار است،

روی هم رفته می توان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد، يك قسم همان ادراك نامحسوس و نامعلوم است که به درجه ای ضعیفند که نفس از آنها متنبه و مستشعر نمی گردد ، نظیر ادراکات جوهرهائی که گیاهها را تشکیل می دهند. قسم دوم احساسات و ادراکات روشن است مانند آوازاها که می شنویم ، و رنگها که می بینیم و مقدم بر همه آن ادراکات ادراك انسان است نسبت بد تن خود، و آنچه مجاور اومی باشد ، در این قسم ادراك جانورها هم با انسان شریکند . قسم سوم ادراکی که مخصوص انسان است و عقل و معرفت او را صورت می دهد .

از بیانات پیش معلوم شد ، هر جوهر فردی عالم صغیری است که هر چه را در عالم کبیر هست در بردارد ، بعضی را بالقوه و به طور مبهم ، و بعضی را بالفعل و صریح و روشن ، ولیکن هر چه هست در خود او است ؛ نه از بیرون چیزی به او داخل می شود و نه از او چیزی بیرون می رود به قول خود لایبنتس جوهر در و پنجره ندارد ، و هر چه در می یابد خود را دریافته است ، و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراك می کند از آنست که ماسوای او هم هر چه هست در خود او هست ، جز اینکه هر وجودی تأثیراتی را که مجاور او است و در پیرامون او روی میدهد بهتر درک می کند و نسبت به آنها که دور اند ادراکش ضعیف است ، تا بجائی که مانند هیچ می شود و مادر میان ادراکات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم ، و قسمت عمده از احوال درونی ما از تأثیر آنها است که همواره در کار است و مانند تار و پودها هستند که زندگانی و احوال ما از آنها بافته می شود ، و همین پیوستگی و اتصال آنها سبب است که از آغاز عمر تا به پایان يك وجودیم و يك شخص باقی می مانیم ، در صورتی که ذرات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است . اگر کسی ایراد کند : که از ادراکهای نامحسوس و نامعلوم چه حاصل ؛ و از مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست می دهد ؛ زیرا که هزاران صفر چون با هم جمع شوند مقداری بوجود نمی آورند و هزاران امر معدوم ذره ای را بوجود نمی سازند ؛

لابینیتس جواب می گوید ، ادراك جوهرها هر قدر ضعیف باشد ، صفر و عدم صرف نیست ، و از مجموع مقدار های بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته می شود ، چنانکه در کنار دریاغرش امواج را می شنویم در صورتی که آن هنگامه از آوازه های قطره های آب صورت می گیرد که البته هر يك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند ، که جوهر فرد با آن که بسیط است ، چگونه این همه امور و ادراکات معلوم و نامعلوم را در بردارد ؟ گوئیم ، قیاس به نفس خود بکنید ، که با آن که مجرد یعنی بسیط است ، چقدر ادراکات و افکار و احوال متنوع دارد . از این گذشته به تمثیلی مطلب را می توان روشن کرد و آن اینست که ، يك نقطه هندسی ، بی شبهه امری بسیط است ، و ابعاد ندارد با وجود این هزاران خط می توان بر او مرور داد ، و از تلاقی آن خطوط هزاران زاویه تشکیل می یابد ، و آن يك نقطه رأس همه آن زاویه ها است .



گفتیم ، جوهر فرد عالم صغیری است ، و کل جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگر در او هست ، بعضی صریح و روشن و بعضی تیره و مبهم ، و نیز گفتیم ، هر فردی نظر گاهی است برای کل جهان ، ولیکن نظر گاهی محدود و کم وسعت است ، اکنون گوئیم ، نیروی جوهر که حقیقت او است این خاصیت را هم دارد ، که مشتاق کمال است ، و مایل بوسعت دادن نظر گاه خود می باشد و بنابراین هر چند همیشه به کمال نمی رسد ادراکاتش همواره تبدیل می یابد ، و از ادراکی به ادراك دیگر می رود و تغییر حالت می دهد ، ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجه حالت پیش است ، و حالت آینده را هم در بردارد ، و رابطه علت و معلولی استوار است ، چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند ، از حالت کنونی هر فردی بی به گذشته و آینده او می برد ، و اگر کسی بتواند در هر فرد به همه احوال مبهم و نهانی او ، مانند احوال آشکارش پی ببرد ، گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام می خواند از سرگذشت او به سرگذشت همه جوهرهای دیگر نیز پی می برد ، و

نقص و کمال جوهرها به همین است که هرچه ادراکات نهانی آنها کمتر و ادراکات آشکارشان بیشتر باشد، یعنی هرچه نظرگاه جوهر از کلیه جهان گشاده تر باشد، نمایندگیش نسبت به جهان روشن تر و به کمال نزدیکتر است. خلاصه: علت غائی کمال در جوهر فرد محرك «شوق» (۱) است که در جنبه روحانی مایه علم و فکر و تعقل، و در جنبه جسمانی علت فاعلی حرکات می شود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت و سکون هم خلاصه بیان لایبنتیس اینست، که حرکت نیز به خلاف عقیده دکارت مانند زمان و مکان بی حقیقت و مخلوق ذهن انسان است، نظر به تغییر مناسبت اجسام با یکدیگر، حقیقت همان نیرو است که دوام او مظهرش حرکت است، و سکون مطلق هم در کار نیست چه، نظر به اینکه طفره محال است، می کند نیست جسم از سکون دفتاً به حرکت آید پس، چون نیرو هیچگاه از جوهر منفک نمی شود، سکون امری ظاهری است، یعنی حرکتی بی نهایت خرد و نامحسوس است. و از این بیان بر می آید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معین است، آن سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست، بلکه نیرو است که هر جا کاسته شود البته جای دیگر افزون شده است، و در واقع تغییر جهت داده است.

توجه لایبنتیس به اینکه حقیقت وجود نیرو است، و آنچه در عالم ثابت است همانست، و همه موجودات و حوادث و احوال، چه در محسوسات، و چه در معقولات نمایش اومی باشند به ضمیمه اختراع او در محاسبه مقادیر بی نهایت خرد، که تأثیرش در فلسفه لایبنتیس محسوس است، از بزرگترین غنیمت هائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است، و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت می باشد و نتایج سترک از آن به دست آمده است، و فهم درست آن موکول به اینست که شخص در علوم ریاضی

(۱) ایر شوق یا خواهش را لایبنتیس **Appétition** می خواند

و بضمیمه ادراک **Perception** صفت اصلی جوهر فرد می داند.

و طبیعی به تفصیل وارد شود، و بنا بر این تکمیل این معلومات را به آنجا محول می‌داریم .

گفتیم، جوهرها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمی‌کنند، و درو پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود، یا بر آنها وارد شود پس این مشکل پیش می‌آید که ادراک جوهرها از یکدیگر به چه وسیله می‌شود؟ و مخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی و فرمانبرداری فردهای سافل، یا به عبارت دیگر، روابط جان و تن و روح و جسم چگونه است؟ و روح که خاصیتش علم است، چگونه در جسم تأثیر کرده، او را به حرکت می‌آورد و حرکات جسم چگونه در روح تأثیر نموده علم را ایجاد می‌نماید؟ این مشکل در فلسفه دکارت که جسم و روح را دو جوهر متباین می‌دانست حل نشده بود؛ مگر اینکه بگوئیم، عقیده‌ای که او در «خلاق مدام» (۱) اظهار کرده است جواب این مشکل باشد، چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه امور خدا است؛ و تأثیرات مخلوقها نسبت به یکدیگر ظاهری است، و اگر علت باشد علت عرضی است (۲). اسپینوزا حل مشکل را به این وجه کرد که جوهر یکی است، و هباینتی در میان نیست. لایبنتیس هم همه امور را منتسب به خدا می‌کند، اما نه به وجهی که مالبرانش میگوید؛ بلکه بر او خرده می‌گیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است درماشینی که ساخته دست ببرد تا راه بیفتد، و می‌گوید؛ خداوند از آغاز که جهان را آفریده، این ماشین را چنان کامل ساخته که تا ابد چرخها و اجزایش به اتفاق کار می‌کنند. به عبارت دیگر هر امری که در هر جوهر فرد واقع می‌شود؛ نتیجه امری است که بلافاصله پیش از آن در آن جوهر واقع شده بود، و این رشته همچنان به قهقرا تا روز اول خلقت کشیده است، و در جوهرهای دیگر

(۱) رجوع کنید به جلد اول سیر حکمت بخش دوم

(۲) رجوع کنید به فلسفه مالبرانش در همین کتاب .

همچنین ، و این احوال جوهر های مختلف بر حسب ترتیبی که خداوند از آغاز مقرر فرموده ، با هم مقارنه و موافقت دارند ، و این مقارنه و موافقت به نظر ما به صورت تأثر و علت و معلول جلوه می کند ، ولی خطا است چون هر حالتی که در هر جوهری معلول حالت پیشین خود او است نه معلول حالت جوهر دیگری که مقارن او است ، و تمثیل آن چنین است ؛ که دو ساعت را کاملاً بی عیب ساخته باشند ، و آنها را با هم مطابق نموده ، و چنان کوك کرده باشند که تا ابد با هم کار بکنند ، و ذره ای تخلف نداشته باشند ، پس هر کس آنها را می بیند حرکات آنها را به یکدیگر مرتبط فرض می کند ، و حال آنکه ارتباط آنها فقط به اینست که يك سازنده آنها را ساخته و با هم سازش داده است ، بنا بر این وقتی که من اراده می کنم که پای خود را برداشته پیش بگذارم ، اراده من که معلول احوال پیشین نفس من و متوجه غایت خود بوده ، مقارن شده است با حرکت پای من که آن نیز معلول احوال پیشین همان پا بوده است ، و این مقارنه را خداوند از روز ازل مقرر داشته است به این قاعده عجیب لایبیتس نامی نهاده است که ما آن را قاعده « همسازی پیشین » (۱) ترجمه می کنیم ؛ و آن در تاریخ فلسفه جدید معروف است ، و شگفت اینکه ، با اعتقاد به این قاعده ، لایبیتس از جبری بودن استیحا ش دارد ، چنانکه پس از این معلوم خواهیم کرد .

زندگی یعنی چه ؟ و زایش و مرگ چیست ؛ به عقیده لایبیتس زندگی حال طبیعی موجودات است ، چون همه جان دارند ، ولی چنان که گفتیم در درجات مختلف هستند ، و موجودات جاندار همواره در معرض تغییرند ، و اجزای تن خود را دائماً تبدیل می کنند در حالی که صورت آنها پابرجا است اجزاء آنها هم که جوهرهای فرد باشند ، چنانکه پیش ازین گفته ایم . معدوم شدن نیستند . از این گذشته هر يك از موجودات مرکب يك هسته و تخمه اصلی دارند که

La loi de l'harmonie Préétablie (۱)

می‌تواند به نهایت خردی برسد، و با آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند، و از میان بروند، او به حال خود باقی است، و روح آن بدن را دربردارد.

زایش چنانکه محسوس و مشهود است، عبارت است از این که تخمه باروحي که دربردارد، اجزای تنی برای خود فراهم کند، به عبارت دیگر، زایش از عدم به وجود آمدن نیست بلکه روئیدن، و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است. بر همین قیاس می‌توانیم معتقد شویم که مرگ هم از وجود به عدم رفتن نیست، بلکه ریختن شاخ و برگ و کاستن و درهم رفتن وجود است. پس، چون درست بنگریم زایش و مرگ به معنی موجود و معدوم شدن حقیقت ندارد، تبدیل تن و اعضاء و اجزا است به آهنکی سریع تر و شدیدتر از آنچه در حال عادی زندگانی واقع می‌شود، پس، هر جانی همواره به تنی پیوسته است، با تغییر حال و صورت، و این بیان البته مستلزم قول به تناسخ هم نیست، زیرا تناسخ چنان که می‌دانیم چیز دیگری است.

انسان که میان همه حیوانات روحش بلندترین پایه را دارد، علاوه بر اینکه مانند روح حیوانات دیگر باقی است، شخصیت خود را هم از دست نمی‌دهد، و از جمله دلایل بقای روح اینست که، او نماینده جهان است، و کل عالم در او موجود است، پس، دوام او مانند دوام کل جهان است، و برای اینست که همواره رو به کمال برود، ضمناً از آنجا که کمال نفس انسانی با کمال ذات باری فاصله‌ای بسیار دارد. به حکم اینکه طفره جایز نیست، مخلوق هائی شریفتر و کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که به خدا نزدیکتر باشند.

این قسمت از فلسفه لایبنیتس که بیان کردیم، مطالبی است که در رساله‌ها و نوشته‌های آن حکیم پراکنده است، ولیکن عمده آنها به طور خلاصه در رساله‌ای معروف به «معرفت جوهر فرد» مندرج می‌باشد.

بهره دوم : بیان لایبنتیس در باب فهم و عقل انسان

گفتیم ، به عقیده لایبنتیس جهان مرکب است از عدهٔ بشماری از جوهرهای فرد که هر يك از آنها نمایندهٔ همهٔ جوهرهای دیگر و کل جهان می‌باشند ، و حقیقت جوهر فرد نیرو و کوشش است که منشأ همهٔ آثاری است که در جهان دیده می‌شود ، و در هر وجودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یا روح او است .

و نیز معلوم کردیم که نیرو و کوشش جوهر فرد متضمن دو خاصیت است : یکی ادراک و یکی شوق ، و گفتیم : شوق محرک جوهر است . برای رسیدن به کمال که علت غائی است ، و این سبب تغییرات و حرکات او می‌شود ؛ بنابراینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن و آشکار و بسیاری از آنها تاریک و پنهانی می‌باشند .

تقسیم ادراکات به آشکار و پنهان که امروز در روانشناسی و فلسفه اهمیت بسیار دریافته است ، از یادگارهای مهم لایبنتیس است ، که معلوم کرده است که جوهرها و نفوس حتی نفس انسان ، امور را دو قسم ادراک می‌کنند . يك قسم ادراکی است که نفس از آن غافل است ، و متنبه نیست ، و قسم دیگر ادراکی است که نفس به آن متنبه است . قسم اولاً ادراک پنهان و بالقوه ، و قسم دوم را ادراک آشکار و بالفعل می‌گوئیم ، و بنابر اینکه هر جوهری نمایندهٔ کل جهان است ؛ یعنی همهٔ آنچه در جهان ادراک کردنی است دربردارد ، پس یقین است که مقدار ادراک پنهان حتی در نفس انسان بسی بیشتر از ادراک آشکار است ، چون می‌دانیم که معلومات ما در جنب مجهولات چقدر اندک است ، و جوهرها و نفوس هر چه مدرکات آشکارشان بیشتر باشد مرتبتشان والاتر است ، چنانکه پیش ازین بیان کرده ایم (۱)

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۹۱ تا ۹۴ عمین کتاب . لایبنتیس

ادراک پنهان را Perception و ادراک آشکار را Aperception می‌خوانند امروز اصطلاح تغییر کرده و قسم اول را



نه تنها ادراکات انسان بمضی پنهان و بعضی آشکار است ، بلکه همان ادراکات آشکار هم غالباً نتیجه اجتماع ادراکات پنهان است چنانکه پیش از این مثال زده ایم ، که غرض موجهای دریا که شخص به خوبی می شنود از مجموع آوازه های قطره های آب درست می شود که هر یک از آنها به تنهایی محسوس نیست ، و مدرکات دیگر هم چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد .

از این گذشته ، کارهای انسان هم نتیجه ادراکات پنهان است ، به این معنی که انسان هر کار می کند البته علتی و سببی دارد ، ولی غالباً شخص سببهای حقیقی اعمال خود را نمی داند چون سببهای آشکار نتیجه امور پنهانی است که در نفس هست و او از آنها غافل است . این مسئله ، که ادراک و علم برای انسان از چه راه دست می دهد ، و چگونه است ، از مسائل دیرین و بسیار قامض فلسفه است . تاریخ عقیده ها و تحقیقات در این باب طولانی است . در میان قدما نظرهای برجسته یکی رأی افلاطون ، و یکی رأی ارسطو است . افلاطون علم را در نفس انسان به حالت نهانی موجود می دانست ، و معتقد بود که انسان پیش از این زندگانی بهمه چیز عالم شده ، ولیکن فراموش کرده است و باید یادآوری شود . ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی است مجرد (۱) که بر حسب استعدادی که دارد به واسطه حواس معلومات در او وارد و منقوش می شود ، و به سبب حافظه تجربه حاصل می گردد ، و عقل آن معلومات و تجربه ها را پرورش می دهد و نتایج کلی می گیرد . محققان دیگر هم همه روی یکی از این دو زمینه کار کرده بودند .



Perception inconsciente یعنی ادراک غیر مقرون به شعور ،
و قسم دوم را **Perception consciente** می خوانند یعنی مقرون
به شعور .

Table raise (۱)

دکارت اظهار نظر کرد؛ که معلومات انسان بعضی از خارج یعنی توسط حواس حاصل می‌شود ولیکن بعضی مفهومات کلی و مجرد در نفس انسان به فطرت موجود است (۱) که حقایق علمی و فلسفی را به وسیله آنها به دست می‌آورد. از قبیل تصویری که از خدا و نفس خود و جوهر و بعد زمان و مکان و مانند آنها دارد، و در واقع تصورات روشن و آشکاری که در ذهن انسان هست همان معانی است، و مدرکات حسی همه مجمل و مبهم و غیر یقینی است. این عقیده را که علم انسان مبتنی بر مفهومات مجردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم می‌کند؛ و مستقل از حس است اروپائیان مذهب «اصالت عقل» (۲) می‌گویند. یکی از حکمای انگلیس که «لاک» (۳) نام داشت، و معاصر لایبنیتس بود، و پس از این به تفصیل از او سخن خواهیم گفت. عقیده دکارت را باطل دانسته، همۀ معلومات انسان را منتسب به حس و تجربه کرد، و به اینجهت عقیده او را مذهب «اصالت تجربه» (۴) می‌گویند.

لایبنیتس در این باب به مخالفت لاک برخاست، نظر به اینکه او هر علم و ادراکی را منتسب به جوهر فرد می‌کرد، و جوهر فرد را بی در و پنجره می‌دانست که چیزی از خارج بر او وارد نتواند شد، و هر چه ادراک می‌کند از درون خود او است، حتی محسوسات که به قاعده همسازی پیشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم می‌گردد، ولیکن در اینجا هم لایبنیتس مطلب را چنان می‌پرورد که رأی افلاطون و ارسطو و دکارت و لاک با رأی خود او همه با هم سازگار می‌شود.

به این معنی که می‌گوید: می‌توان گفت محسوسات و مدرکات نفس از خارج با او می‌رسد و تجربه حاصل می‌شود، باین اعتبار که هر فردی مدرکات فردی دیگر را در بردارد، پس: اگر چه هر گاه جوهر امری را ادراک می‌کند در واقع يك ادراك نهانی او مبدل به ادراك

Idées innées (۱) رجوع کنید بجلد اول این کتاب صفحه ۱۵۱

Locke (۳) Rationalisme (۲)

Empirisme (۴)

آشکار شده است ، ولیکن چون همان ادراک در جوهر دیگر هست ، می توان گفت آن را درک کرده است . پس ، ارسطو ولاک بیحق نیستند ، ولیکن دکارت هم حق دارد ، بلکه ما از او پیش می افتم و می گوئیم ؛ همه مدركات فطری هستند ، چون همه را بالقوه در جوهرها موجود می دانیم ، و اینکه تصدیق کردیم که به اعتباری ادراکات از خارج بر نفس وارد می شود ، منافی نیست با اینکه آن ادراکات رادرواقع کرده اند ؛ که اگر بعضی مفهومها و تصورات را هر نفسی بالفطره دارد ، پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند ، دفع می شود به اینکه کودکان و وحشیان فقط در غفلتند ، و اگر در عقل آنها آن مفهومها بالفعل نیست ، بالقوه هست . و تمثیل این فقره را به این وجه میتوان کرد ؛ که سنگی فرض کنیم که در او از روز ازل خطوطی کشیده شده باشد ، که چون سنگ تراش بر طبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه بزند ، مجسمه فلان شخص از آن بدر آید ، پس ، آن سنگ اگر چه به ظاهر و بالفعل تصویری نمی نمود ، در واقع و بالقوه مصور بود . و شاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات در ذهن انسان هست که فراموش شده و به اندک یادآوری باز در ذهن حاضر می شود ، پس ؛ آن معلومات پنهان بوده ، و آشکار شده است . و دلیل دیگر اینکه ، می بینیم هر آدم با شعوری اگر چه کودک یا وحشی باشد ، همین که زبان و بیان داشته باشد ، در امور مانند کسان دیگر حکم می کند ، و استنباط و استدلال می نماید . پس معلوم می شود ؛ بعضی حقایق و اصول در همه نفوس هست ، جز اینکه بیش و کم پنهان و آشکار است ، و ظهور و بروزش محرک و منسب می خواهد ، و به این وجه عقیده افلاطون را هم می توان تصدیق کرد .

به عقیده لایبنیتس گذشته از ادراکات ، دیگر حقایق و اصول کلی که در همه نفوس بالفطره هست ، و مبنای تعقل و علم و فلسفه می باشد همان قاعده امتناع تناقض و لزوم وجود علت موجب است که در بخش سوم از همین فصل به آنها اشاره کردیم ، در فصل آینده بازم به این مبحث خواهیم رسید ، زیرا چنانکه اشاره شد ؛ سبب عمده ورود

لا یبیتس در این بحث تحقیقاتی بود که «لاک» حکیم انگلیسی در این باب نمود بوده و چون کتاب لاک مشتمل بر فواید بسیار بود، مورد توجه خاص دانشمندان واقع شد و از آنجا که لایبیتس در باب فطری بودن معلومات با او مخالف بود، کتابی در مقابل کتاب لاک تصنیف کرده در همه مباحث کتاب لاک وارد شد، و نظر خود را در آن مباحث اظهار نمود، و ما هم در فصل آینده در ضمن بیان فلسفه لاک ناچار خواهیم بود به این مسائل به اختصار اشاره کنیم .

بهره سوم - بیان لایبیتس در خداشناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم، رأی لایبیتس منتهی به وجود خدا شد، مراتب نفوس و ادراک جوهرهای فرد را دیدیم که درجات مختلف بشمار دارد، از مراتب بسیار پست و ادراکی که مانند نبودن است، تا ادراک تام مطلق که جز به ذات پروردگار نمی تواند تعلق داشته باشد. و نیز ارتباط جوهرها و اثر آنها را در یکدیگر ملاحظه کردیم که بر حسب تقدیر الهی است، یعنی به واسطه همسازی پیشین است که خداوند مقرر فرموده است در هر موضوع دیگر هم که به دقت وارد شویم سرانجام به همانجا می رسد.

در اثبات ذات باری برهانهای لایبیتس چندان تازگی ندارد، و همان دلایلی است که پیشینیان آورده اند، جز اینکه مانند همه مسائل دیگر آنها را به صورت خاصی در آورده است. استدلال مهم او در این مبحث بعضی اوقات به برهان «لمی» (۱) و گاهی به برهان «انی» (۲) است.

نخست اینکه، موجودات عالم بیشک همه ممکن اند، و علت موجبه آنها در خودشان نیست، و عقل حکم می کند به اینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجبه اش در خودش باشد، یعنی قائم به ذات و واجب الوجود باشد، و البته بیرون از ممکنات و مقدم بر آنها

Démonstration à priori (۱)

Démonstration a posteriori (۲)

است این برهان را اروپائیان «برهان جهانی» (۱) نام نهاده اند ، چون از وجود جهان یی به وجود آفریدگار برده می‌شود . از این گذشته نظام عالم محتاج است به اینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامتناهی این نظام را برقرار کرده باشد ، و احتیاج به چنین وجودی در فلسفه لایبنیتس بیشتر محسوس می‌شود، از آنرو که او قاعده همسازی پیشین را پیش کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را به آن منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است ، جز به وجود ناظمی متصور نمی‌شود ، و چون قاعده همسازی پیشین متضمن تصدیق بر علت غائی می‌باشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان «علت غائی» (۲) خوانده اند .

برهان دیگر مبنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل ، اصل لزوم علت موجب ، و امتناع تناقض ، و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس ما وجودشان ذهنی است ، ولیکن مسلم است که ذهن ما منشأ آنها نیست و باید ناشی از حقیقتی تام و تمام باشند . که آن علم خداوند است این برهانها که ذکر شد همه برهان «انی» بود .

برهان دیگر که «دلی» است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آن را تجدید نموده ، و حاصل آن اینست: که همین که ما تصور ذات کامل را داریم ، دلیل است بر اینکه او وجود دارد ، و لایبنیتس این برهان را تکمیل می‌کند باینکه تصور ذات کامل و نامحدود مانع عقلی ندارد ، یعنی متضمن تناقض نیست ، پس البته موجود است . توضیح آنکه از سخن لایبنیتس چنین برمی‌آید که معتقد است به اینکه هر ذاتی به تصور آید و وجودش ممتنع عقلی نباشد به تناسب حقیقت و کمالی که در او هست اقتضای وجود دارد ؛ تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است . به این

Preuve comologique (۱)

Preuve téléologique (۲)

معنی که ذاتی که کامل نیست ، و محدود است ، بسا هست که از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش می آید. اما برای وجود کامل مانعی نمی تواند بود . به این وجه لاینیتس به اعتقاد خود برهان وجودی را تکمیل می کند به اینکه نخست ثابت می شود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست ، و مانعی هم ندارد و اقتضای وجودش به حد وجوب است، پس، چنین ذاتی که ما تصورش را داریم ، و می توانیم تعقل کنیم وجودش واجب است .

در همه این براهین تکیه استدلال بر اصل علت موجهه است که متمم علل است ، برای اینکه علت تامه شوند، و حقیقت این اصل خود در علم خداوند است ، یعنی ما به واسطه این اصل بی به وجود آفریدگار می بریم ، و آفریدگار این اصل را متحقق می سازد ، و وجود موجودات همه تابع آن اصل است ، و بنا بر این می توان گفت ؛ کلیه فلسفه لاینیتس مدارش بر لزوم علت موجهه یا کافیه است .

در نظر لاینیتس تصور ذات واجب الوجود از تصورهای فطری عقل انسان است ، و از معانی فطری دیگر که پیش از این به آنها اشاره کردیم بیرون نیست. انسان چون ذات خود را ادراک می کند، مفهوم ذات به طور کلی در عقلش صورت می پذیرد، و چون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است ، برای او حاصل است ، و چون در ذات خود علم و قدرت و اراده مشاهده می کند ، و آنها را ناتمام می بیند ، البته عقلش حکم به وجود ذاتی که این قوه ها در او تمام باشد می نماید ؛ پس، چون در عقل تصور کمال منضم به تصور ذات شد ، تصور خداوند حاصل می شود ، و می دانیم که کمالات در وجود انسان محدود است، و سبب محدودیتش مقید بودن نفس به بدن و ماده، یعنی به ادراکات مبهم و تاریک و اراده های مشوب به نفسانیات می باشد . پس برای تصور ذات باری کافی است ، که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادی بکلی مجرد، و بنا بر این حقایق بر او تام و تمام جلوه گر و اراده اش بیحد و قید متوجه خیر مطلق باشد ، و نفس انسانی که به مقتضای مخلوقیت البته محدود و گرفتار ماده است ، پر تو ضعیفی از آن منبع روشنائی خواهد بود ، و اگر

موجودات هر کدام جوهر فردی هستند ؛ خداوند فرد کمال جوهر است و او را «جوهر جوهرها» (۱) نیز نامیده‌اند .

درضمن اثبات ذات باری به صفات او نیز می‌برسیم ، و دانستیم که ناچار او ذاتی است یگانه ، چون علت غائی وجود است و علت موجه و علت کافی است ، پس ؛ به ذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست ، و نیز او ذات کامل است ، چون نامحدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است . علمش جاعل ماهیات است اراده اش جاعل وجود آن ماهیات ، و قدرتش مایهٔ این هر دو امر است ، و این هر سه صفت باریتمالی در جوهرهای فرد نیز به صورت ادراک و شوق که پیش ازین بیان کرده ایم ؛ بیش یا کم ظهور می‌کنند ، و بیش یا کم هر چه باشد در جنب علم و قدرت الهی مانند قطره‌ای در جنب دریا است ، و با همهٔ این بیانات که کرده شد ، عقل و فهم بشر از شناختن ذات باری چنانکه باید البته عاجز است ، همان اندازه که حیوان از دریافت حقیقت عالم انسانی ، و گیاه از دریافت حقیقت عالم حیوانی عاجز دارد .

بهرهٔ چهارم - بیان لاینیتس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست ؛ و او جوهرهای فرد را که تجلیات ذات اومی باشند ایجاد می‌کند . و همچنانکه آنها را ایجاد می‌کند ابقا نیز می‌نماید ، و اینکه دکارت می‌گفت ؛ خالق دائماً در کار خلق کردن است ، به این معنی درست بود ؛ که اگر آفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم می‌شوند .

اکنون باید دید آفرینش به وجوب و اضطرار (۲) است و یا به قدرت و اختیار (۳) . دکارت در کار آفرینش شرط و قیدی تصور نمی‌کرد ، و قدرت را به طور تساوی قائل بود ، یعنی نباید گفت ؛ خداوند در فعل خود به نیکی و زیبایی و داد و خرد مقید است ، زیرا نیکی و بدی و

la Monade des monades (۱)
liberté (۳) Nécessité (۲)

زیبائی وزشتی و داد و بیداد را خودجمل می کند ، و به حکم او مقرر می گردد ، و نتیجه این وای تقریباً این می شود، که اراده الهی اراده « جزافیه » است (۱) . اسپینوزا می گفت : فعل پروردگار ایجابی و مقید به ضروریاتی است ، مانند وجود احکام هندسی که به غیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لایبنتیس گفت : هیچیک از این دو قسم نیست ، چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج و مرج است ، و نتیجه رأی اسپینوزا این می شود ، که خدا بی اختیار است ، ولیکن این هردو نظر را به وجهی تصدیق هم می توان کرد ، و با هم جمع می توان نمود به این معنی که وجوب و ضرورت دو قسم است : یکی هندسی که منطقی و عقلی (۲) هم می توان گفت ، و یکی اخلاقی (۳) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجه اصل امتناع تناقض است ، مانند این حکم است که دو دوجهار می شود . ضرورت اخلاقی آنست که آنکه اراده ای عقلانی دارد ، در امری که به دووجه ممکن است واقع شود ، وجه بهتر را اختیار می کند و این میانه قدرت بر تساوی و اضطرار است . اختیار است اما بی قید نیست ، و چون درست تأمل شود دیده می شود که ماهیت مقیده به ضرورت عقلی و اصل امتناع تناقض است یعنی به غیر از وجهی که تعقل می شود ممکن نیست اما وجود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجب است ، یعنی : اگر با خیر و صلاح سازگار باشد ، ایجاد می شود و گرنه نمی شود (۴) . پس : نسبت به ماهیت رأی اسپینوزا حق است

- (۱) یعنی برای اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیست ، و این قسم قدرت را اروپائیان *Liberté d, Indifférencé* میگویند
 (۲) *Nécessité logipue* یا *Nécessité géométrique*
 یا *Nécessité morale* (۳) *Nécessité -métaphysique*
 (۴) مثال روشن این سخن اینست : که مثلا تساوی بودن قطر های دایره هندسی عقلا واجب است ، و دایره ای که قطر هایش متساوی نباشند ، فرضش متضمن تناقض است . و ممتنع است و حتی



و نسبت بوجود دکارت حق داشت، و در هر حال ذات پروردگار چنانکه از اضطرار و جبر منزّه است، فعل هوسناکانه هم شایسته او نیست، در فعل و ایجاد قادر و مختار است، ولی ترجیح بی مرجع روا نمی‌دارد به حکمت کل می‌کند.

مسئله قضا و قدر را لابنیتس به این وجه حل می‌کند که هر امری که امتناع عقلی نداشته باشد، در حد خودش البته ممکن است، اما از میان امور ممکن آن امری واقع می‌شود که با امور دیگری که بر او مقدم بوده، و با او مقارنند سازگار باشد، بر حسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجب، و مشیت الهی، جز بر این وجه قرار نمی‌گیرد. به این اعتبار می‌توان گفت: همه امور مقدر است، چون رابطه علت و معلول در کار است، و بیرون آمدن معلول از علت حتمی است، و این کیفیت را اروپائیان به لفظی (۱) ادا می‌کنند که معنی آن وجوب ترتب معلول بر علت است.

نسبت به اعمال انسان هم لابنیتس نه جبر (۲) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۳) به این معنی که تفویض مطلق را قائل نیست، چون مقدر بودن امور را بنا بر ترتب معلول بر علت و به حکم قاعده همسازی پیشین معتقد است بنا بر اینکه هر امری واقع می‌شود البته معلول امری است مقدم بر او و متناسب با امری که مقارن او می‌باشد جبر مطلق را هم معتقد نیست و می‌گوید اختیار است (امر بین الامرین) زیرا که مختار کسی را می‌گویند، که فعلش از روی شعور باشد، و دیگری او را مجبور نکند، و آن فعل ممکن باشد



در علم خدا هم صورت نمی‌پذیرد، اما ایجاد دایره امری است ممکن، و اختیاری اگر خیر و مصلحت باشد خداوند ایجاد می‌کند، و اگر نباشد نمی‌کند و این همان سخن است که حکما گفته‌اند: اراده الهی بر امر محال تعلق نمی‌گیرد ولیکن در امور ممکن مختار است.

Fatalité (۲) Déterminisme (۱)

Liberté d'indifférence (۳)

نه واجب هندسی ، و این هر سه شرط در اراده انسان موجود است . شعور و عقل و قوه تمیز داشتنش که آشکار است ، اگرچه بیش و کم دارد و در هر حال محدود است . دیگری هم او را مجبور نمی کند ، چون هرنفس انسانی يك جوهر فرد است ، و پینی از این گفته ایم : که بر جوهر از خارج تأثیری وارد نمی آید و هر اثری از او بروز می کند از نیروی درونی خود اوست ، جز اینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است ، و مانند آفریدگار قدرت تام ندارد. اموری را هم که بر آنها اراده می کند البته امور ممکن است ، یعنی اموری است که می تواند نکند یا خلاف آنها را بکند . پس ، به این بیان انسان فاعل مختار است ، هر چند مختار بودن او با مختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ، ولیکن شك نیست که هر چه می کند با علم به اینست که خلاف آن ممکن است ، و این اختیار است و به مقتضای مرجح بودن امر عمل می کند .

این بیان لایبنتی را در جبر و اختیار بعضی پسندیده ، و رافی می دانند، اما بسیاری هم می گویند حق اینست که او به لفظ و صورت ظاهر قناعت کرده است ، چه تصدیق می کند که عقل و شعور و نیروی انسان محدود است ، و از این گذشته قبول دارد که فعل و اراده انسان همه معلول امور مقدم و متناسب با امور متقارن او می باشند ، و قاعده همسازی پیشین را خود او اختراع کرده است، و چه بسا می شود که اختیار انسان ناشی از دواعی است که خود از آنها آگاه نیست . با اینحال چگونه می توان معتقد شد که انسان فاعل مختار است ؟

آخرین مطلب مهمی که از عقاید لایبنتی در امور فلسفی و خداشناسی و جگونگی آفرینش باقی مانده است که خاطر نشان کنیم ، این است که ، آن حکیم شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است ، نظر به اینکه آفریدگار که فاعل مختار است ، بنا بر حکمت بآله آنچه را بهتر است اختیار می کند. البته نمی گوید در دنیا بدی و شر وجود ندارد، ولیکن اظهار عقیده می کند که رویهمرفته خیر بیش از شر است، و آن

اندازه که بعضی شکایت می کنند بدی غلبه ندارد ، چنانکه هر کس عمری دراز کرده و گرم و سرد بسیار چشیده ، با همه دلتنگی که از روزگار داشته باشد اگر بنا شود عمر را از سر بگیرد ، بسی شادمان خواهد بود . آن اندازه نقص و عیب هم که در دنیا هست به خداوند منتسب نیست . آفریدگار فعلش مثبت است و وجودی است ، و بدی و نقص امر عدمی است . مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است ، از نقص و عیب میری نمی ماند و سیه روئی از ممکن هرگز جدا نمی شود ، و بنا برین وجود شرناگزیر است ، و از کجا که سودمند نیست ؛ و علم ما به حکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است ؛ که حکم کنیم به اینکه سودمند است ، و با حکمت و مصلحت موافقت دارد . وانگهی عالم خلقت را رویهمرفته باید نگاه کرد ، و موارد خاص را نباید میزان گرفت و در آن صورت دانسته می شود که خیر و شر جهان را چون درست بسنجیم ؛ خیر غالب است . و آنچه در عالم آفرینش روی می دهد به بهترین وجه است .

هر چند اکثر حکمای پیشین هم این نظر را اظهار کرده بودند ؛ که هر چیزی به جای خویش نیکو است ، و لیکن در متأخران و محققانی که از ارباب دیانت نبوده اند ، خاصه در اروپا کسی به اندازه لایبنتس در این باب بحث نکرده ، و مبالغه ننموده است . چنانکه خوش بینی (۱) او معروف و ضرب المثل شده ، و بعضی از ظرفا به جد و به هزل سربه سر او گذاشته اند ، و « آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد » گفته اند .

پیش از این گفته ایم ؛ لایبنتس در همه رشته های معارف وارد

(۱) **Optimisme** این خوش بینی را در زبان فرانسه به این عبارت ادا می کنند که مثل شده است ؛ « در این عالم که بهترین دوالم ممکن الوجود است همه چیز به بهترین وجه است . »

Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes Possibles

شده ، و تحقیقات گرانبها نموده است . ولیکن نظر ما در این کتاب همه متوجه به مباحث فلسفی است ، و به مسائل دیگر نمی پردازیم ، در اخلاق و اصول و مبانی دیانت و سیاست و حقوق و عدالت هم گفتگو بسیار دارد ، ولیکن تحقیقاتش در اخلاق بر آنچه دیگران گفته اند ، چیزی نمی افزاید و علم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی او است که به آسانی می توان استنباط کرد . در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط به عالم عیسویت است ، برای ما چندان سودمند نیست ، و به همین اندازه که سررشته عقاید فلسفی لایبنیتس را به دست دادیم . دانسته می شود که وجود او در عالم علم و حکمت چه تأثیر بزرگ داشته است .

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سده هفدهم

بخش اول

هابز

طامس هابز (۱) در سال ۱۵۸۸ در یکی از شهرهای کوچک انگلستان زاده ، و در سال ۱۶۷۹ در نود و دو سالگی در گذشته است . پس از انجام تحصیل بهره اومعلمی وندیمی بزرگزادگان شد، و قسمت مهمی ازدوره زندگی اومصادف با انقلابات انگلستان بود، ازاینرو بارهابمسافرت ازانگلستان بیرون رفت، گاهی بمصاحبت بزرگان و گاهی برای دوربودن ازناامنی وغوغای انقلاب . ازجمله مدتزمانی درفرانسه مقیم وبا فضلی آن کشورهمنشین بود . معلوماتی که در مدرسه فراگرفت ادبیات بود، اما فلسفه اسکولاستیک راکه آن زمان بنیاد علم بودنیستدید ، واوزکسانی است که با فرنیس بیکن و دکارت در خراب کردن اساس اسکولاستیک همکاری کرده است . در چهل سالگی به ریاضیات وطبیعیات پرداخت ، و در ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت . در حدود پنجاه سالگی به فلسفه مایل و بیشتر به حکمت عملی ، یعنی سیاست و اخلاق متوجه شد ، ودر این رشته کتابهای چند تصنیف نمود ، و تحقیقاتش دراین مباحث غوغا بلند کرد . و به مشاجره بلکه به مخاطره دچار شد ، به بیدینی هم متهم گردید . و يك اندازه جهان گردی و سرگردانیش از این راه بود . با آن که از حکمای درجه

Thomas Hobbes (۱)

اول نیست ، چون محقق و صاحب فکر بود ، و عمری دراز کرد و به پیری رسید کم محترم و معتبر گردید ، نظریاتش در افکار تأثیر مهم نموده و مخصوصاً در تأسیس علم نفس و علم اجتماع مدخلیت تام داشته است ، تصنیف مهم او در این مباحث دو کتاب است یکی که به زبان انگلیسی است «لوایاتان» (۱) نام دارد و دیگری به زبان لاتین به نام «اهل شهر» (۲) معروف است .



از حکمای انگلیسی کسانی که صاحب نظر و محقق بوده ، و از خود رأی مستقل داشتند همه به مشرب اهل حس و تجربه متمایل و در فلسفه مذهب مادی را می پسندیدند ، سردفتر آنها در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم فرنیس بیکن است که در جلد نخستین این کتاب به قدر کفایت او را شناسانیده ایم هابز که اینک مختصری از عقایدش را بیان می کنیم در جوانی درک خدمت فرنیس بیکن را نموده و در علم از او پیروی کرده ولیکن بیش از او به برهان قیاس و فلسفه اولی توجه داشته و از این جهت به دکارت نزدیکتر است و با فیلسوف فرانسوی معاصر بوده و از فضیلتی است که بر رأی های او اعتراضات کرده و مباحثات نموده است .

تعریفی که هابز از فلسفه می کند اینست : شناخت معلولها به علت ، و شناخت علتها به معلولشان به وسیله استدلال درست ؛ استدلال و فکر درست یعنی : جمع کردن معلومات با هم ، یا جدا کردن آنها از یکدیگر ، به عبارت دیگر : فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب ، و تجزیه و ترکیب تنها به اجسام تعلق می گیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم نمی تواند باشد ، و مربوط به دین و ایمان است .
پس : علم و فلسفه با جسم سروکار دارد ؛ خواه جسم طبیعی یعنی

(۱) **Leviathan** نام ازدهای هولناکی است که در تورات

مذکور است ، و مقصود مصنف از این ازدها دولت و حکومت است که باید بسیار مقتدر باشد .

(۲) **De Give** و مقصود سیاست مدن است .

جماد و نبات و بدن های حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام و ملل (اخلاق و سیاست) و در همه این علوم مدار عمل بر تجربه و حس است ، و فکر و تعقل نیز بنیادش بر حس است . محسوسات به وسیله حافظه در ذهن اندوخته می شود ، و معلومات را تشکیل می دهد که جمع و تفریق آنها فکر و تعقل را می سازد .

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء در محیط احداث می شود و به وسیله اعصاب به مغز انسان می رسد ، و نکته در اینجا است ؛ که محسوسات همه جز حرکاتی که در مغز و بدن انسان واقع می شود چیزی نیست ، و حادثات و عوارضی که به نظر ما می رسد همه توهم است ، چنانکه به تجربه می بینیم که چون به چشم ضربتی وارد می آید ، اگر چه در شب تاریک باشد چشم برق می زند و روشنائی حس می شود ، و حال آن که نوری در میان نیست .

نفس یا روح (روان) هم امر غیر جسمانی نیست ، و میان حیوان و انسان تفاوت در شدت و ضعف مدارک است . و ما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که بر ما مسلطند ، و اختیاری از خود ندارند . عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمی کند و محرك انسان در اعمال تنها مهر و کین و بیم و امید است . هر حرکتی که در نفس واقع می شود اگر با زندگانی ملایم و مساعد است خوش آیند می باشد ، و انسان آن را خواهان است ، و اگر منافی و مزاحم باشد ناخوش آیند است ، و شخص از آن می گریزد . مبدأ رنج و خوشی و الم و لذت همین است ، و داعی انسان هم بر آنچه می کند جز گرائیدن به خوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست ، یعنی میزان اخلاق و بنیادش بر سود و زیان است ، و نیک و بد اموری نسبی می باشند ، یعنی حسن و قبح امور بر حسب سود و زیان آنها است ، و نیک و بد و داد و بیداد در نفس امر وحد ذات حقیقت ندارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در او است همان نیک است و داد است ، پس ؛ مایه کلاه های انسان خودخواهی است .

دینداری از ترس کیفر و عذاب است ، و حتی شفقت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان می آورد از رنجی است که می برد ، چون تصور

می‌کند که ممکن است به خود او همان بیچارگی روی دهد.

اکنون هیئت اجتماعی را به نظر بگیریم . به عقیدهٔ ما بزاینکه گفته‌اند ؛ طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است ، خطا است . در حال طبیعی انسان دشمن انسان است ، و این عبارت از هابز معروف است ؛ که انسان برای انسان گرگ است (۱) . هر کس هر چه می‌خواهد برای خود می‌خواهد و به ضرر دیگری می‌خواهد ، بنابراین همه با همه در جنگ خواهند بود ، و هر که نیرویش بیشتر است پیش می‌برد ، و این حقی است طبیعی ، جز اینکه به این وضع امنیت میان مردم نخواهد بود ، و زندگانی تلخ و دشوار است ، چه بزرگترین نعمتها برای هیئت اجتماعی امنیت است پس ؛ مصلحت و سعادت در اینست که وسیلهٔ استقرار امنیت را فراهم کنند ، و آن اینست که هر کس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند ، و پای بند عهد و پیمان شود . از این رو است که مردم بر حسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنگ وجدال دائمی قواعد و قوانین وضع می‌کنند و خود را به آن مقید می‌نمایند ، جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم به خودی خود صورت نمی‌پذیرد ، پس ؛ صلاح در اینست که امور خویش را تفویض نکنند نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند ، و امنیت را با نیرو و زور نگاه بدارد و برای چنین مدیری هیچگونه قید و بند روا نیست .

باری هابز در کارهای دنیا بدبین است ، و فلسفه‌اش مادی است ، بنیاد علم را حس می‌داند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد می‌پندارد ، و قدری از این عقاید نتیجهٔ انقلاباتی است که در کشور او دست داده ، و از آن جهت آزار کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است در هر حال می‌توان گفت ؛ عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و به زبان

(۱) این عبارت به زبان لاتین چنین است ؛

Homo homini lupus

نمی‌گویند یا عمل می‌کنند و خلافتش را مدعی هستند ، هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است .

بخش دوم

لاک

«جان لاک» (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیس ، در سال ۱۶۳۲ زاده و در هفتاد و دو سالگی در ۱۷۰۴ در گذشته است . پس از تحصیلات عمومی چون فلسفه اسکولاستیک را نمی‌پسندید به طب پرداخت ، ضمناً با بعضی از بزرگان هم رابطه داشت و به این واسطه درباره‌ای از کارهای کشوری نیز دخالت یافت . به خارج انگلستان هم مسافرت کرده و خصوصاً در پاریس و هلاند مدتی اقامت نموده است به واسطه عقاید سیاسی که داشت مدتی از عمر گرفتار آزار مخالفان بود، اما جزئیات وقایع زندگانی او چیزی نیست که نقل آنها سودی داشته باشد . در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله‌های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفه او است که «تحقیق در فهم و عقل انسانی» (۲) نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفه او بیان خواهیم کرد نقل از آن کتاب است .



بازها گفته‌ایم ، که یکی از مسائل غامضی که از دیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده ، مسئلهٔ چگونگی علم انسانی است ، یعنی اینکه ، انسان چگونه علم پیدا می‌کند؟ و ادراکات به چه وسیله برای او حاصل می‌شود؟ و چه اندازه حقیقت دارد؟ و تا کجا با واقع مطابق است؟

(۱) John Locke (۲) به زبان انگلیسی

Essay concerning human understanding

Essai sur L'entendement humain به زبان فرانسه

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را این قسم حل کرده بودند: که بعضی از مدرکات به واسطه حواس پنجگانه، یعنی به وسیله تن دست می‌دهد، و بعضی امور را هم انسان به وسیله عقل که امری مجرد و از تن جدا است درمی‌یابد، و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است، مدرکات حسی را متغیر ندانسته تنها برای معقولات حقیقت قائل شدند، و معتقد بودند که معلومات عقلی در نفس انسان آشکار یا پنهان موجود است، و باید کوشید که هر چه از آن معلومات پنهان و بالقوه است؛ آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطو است ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمردند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درک می‌کند و ادراک کلیات و مجردات مخصوص عقل است، بعضی هم مانند ابی‌قوریان و رواقیان علم انسان را منحصر به محسوسات دانستند، و معقولات را نتیجه محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نوریخت، محسوسات را فقط وسیله تشخیص سود و زیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت، و تحقیق کرد که معلوماتی که از راه حس برای انسان حاصل می‌شود با واقع مطابق نیست، و بنا بر این در علم اعتماد بر عقل باید باشد، و اظهار عقیده کرد بر اینکه گذشته از تصویری که از راه حس از خارج وارد ذهن می‌شود و آنچه ذهن خود به قوه متخیله جعل می‌کند، معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است به عبارت دیگر: آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که کراتزین شمرده شده‌اند، این عقیده را داشتند و تصدیق می‌کردند، و پیش از این گفته‌ایم، که آنان را اصحاب عقل نامیده‌اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاک کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند، و در باب وجود معانی فطری با دکارت موافق بودند، اما لاک که در بسیاری از چیزها با دکارت موافقت داشت، در

باب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق در عقل انسان» از این رونگاشته شده، و آن نخستین کتابی است که در چگونگی علم انسان به تفصیل وارد گردیده، و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا در این باب نموده‌اند، و در واقع لاک از مؤسسان روانشناسی علمی می‌باشد. اینک خلاصه اصول مطالب آن کتاب را به دست می‌دهیم.



به عقیده لاک معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست، چه، اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر می‌بود، مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است، اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخنی است بی‌معنی و تناقض دارد.

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود، همه کس آنها را می‌داشت و حاجت به تحصیل نبود، و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمی‌شود، و می‌دانیم که کودکان و وحشیان و عامیان بسیاری از معلومات را ندارند، و اگر درست تأمل کنیم در می‌یابیم که معلومات انسان مکتسب و نتیجه تجربه است، جز اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی کسب می‌کند، و به این واسطه چنین می‌نماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد، و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را می‌گذارد و همه را به تدریج در می‌یابد.

اینکه می‌گویند، بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند، و این دلیل بر فطری بودن آنها است، اشتباه است، چون مسلم نیست که آن معانی راهم کس تصدیق داشته باشد و بر فرض که چنین باشد دلیل بر فطری بودن آنها نمی‌شود، و می‌توان گفت، آن معانی را همه از یکدیگر کسب می‌کنند.

بعضی مفهوم‌ها را هم که ادعا کرده‌اند فطری هستند، یا ممکن است چنین به نظر آیند لاک بر می‌شمارد و تحقیق می‌کند که فطری نیستند مثلاً: مفهوم تساوی (اینهمانی) و یگانگی و جزء و کل و جوهر و خدا و پرستش و مانند آنها، چنانکه در باب مفهوم حدامی گوید، بسیاری از اقوام هستند که هیچ تصویری از خدا ندارند، بلکه در زبان

آنها لفظی برای این معنی نیست . از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند ؛ آیا همه تصویری که از خدا دارند یکسان است ؟ صرف نظر از کسانی که منکر وجود خدا هستند ، آیا تصویری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند ؟ و آیا این تصویرها را با این اختلافها می توان فطری دانست ؟

و اما اینکه ؛ گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم فطری است ، آنهم اشتباه است . بعضی خواهشها و آرزوها را می توان گفت فطری است . مانند ؛ آرزوی خوشی و بیزاری ازرنج ، اما اینها طبایع است نه حقایق ، و اصول اخلاقی یعنی حسن و قبح در مردم عمومیت ندارد ، و بسا امور در نزد قومی زشت است و در نزد قوم دیگر زیبا است . بعضی چیزها در یک دیانت ممنوع و حرام است ، و در دیانت دیگر جایز و مباح . بعضی اقوام وحشی را می بینیم که آدم می خورند و اینکار را نه بر سبیل اتفاق ، و از روی هوای نفس یا اضطرار می کنند بلکه جایز و مستحسن می دانند . از این گذشته چیزهایی هم که اکثر مردم نیکو یا واجب می دانند ، اگر بررسی چرا نیکو و یا واجب است یکی می گوید ؛ چون حکم خدا است ، دیگری می گوید ؛ چون شرافت انسان این قسم مقتضی است ، سومی می گوید ؛ دل گواهی می دهد . پس با این اختلافات چگونه می توان این اصول را فطری دانست ؟ وجه بسیار عقاید و اصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می بینی ؛ فلان پیرزن با فلان دایه در کودکی به ذهن ما فرو برده ، و به طول زمان و انس و عادت برای ما حکم خدا و عقیده صحیح شده ، و مانند عقاید دینی و اصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته ایم .

و چون معانی و تصویرها فطری نشد ، تصدیقها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته می شود به طریق اولی فطری نخواهد بود ، و البته مقصود این نیست که در عالم حقایقی نیست ؛ و اصول و قواعدی وجود ندارد ، عالم خلقت همانا حقیقتی دارد و قوانینی بر حسب طبیعت بر آن حاکم است ، اما این غیر از آنست که آن حقایق و اصول بر انسان به فطرت معلوم باشد و حاجت به اکتساب نداشته باشد .

در فطری دانستن معلومات حقیقت اینست ، که چون دیده اند بعضی احکام و قضا یا مورد تصدیق همه کس است ، و نیز به عقل خود رجوع کرده و آنها را درست یافته و محل تردید ندانسته اند ، چنین پنداشته اند ، که از روزی که به دنیا آمده اند آن حقایق را می دانسته و تصدیق داشته اند پس ، دنبال کشف مبدأ و منشأ آنها بر نیامده اند ؛ بعضی را تنبلی فکر مانع شده و بعضی را خود پسندی بشری بر آن داشته که بگویند این حقایق را خدا در وجود انسان سرشته است و طبیعی و فطری او می باشد .

و نیز گفته اند : بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چون که

دل به درستی آنها گواهی می دهد و وجدان (۱) حکم می کند ولیکن اگر درست تأمل شود دانسته می شود که وجدان مردم مختلف است ، و دل همه کس به يك چیز گواهی نمی دهد و چه بسیار چیزها هست که دل به آنها گواهی می دهد ، و وجدان حکم می کند ، ولی سبب حقیقی آن انس و عادت است و اگر غیر از این بود و حسن و قبح کارها به فطرت معلوم بود به تعلیم و تربیت اخلاقی حاجت نبود .

در فصل پیش گفتیم : که لایبئیس با لاك در این عقیده مخالفت کرد و در مقابل کتاب او که این تحقیقات در جزء اول آن به عمل آمده و تحقیقات دیگرش در باره علم انسان ، همه مبتنی بر همین نظر است . کتابی به نام « تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی » نگاشت و بیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری را توجیه کرد و معلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست ، و پنهان است و اینکه می گوئیم : معانی برای انسان فطری است ، غرض این نیست که همه معانی در ذهن او در همه حال حاضر و بالفعل موجود است ، بلکه غرض اینست که : انسان قوه درك و کشف آن معانی را دارد ، و یقین است که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نمی بود ، نمی توانست آنها را دریابد چنانکه در ذهن حیوان بهیچ وسیله نمی توان آن معانی را وارد نمود . و اشتباه لاك از اینجا برخاسته است

که حقایق واجب و ضروری را با حقایق ممکن و عادی فرق نگذاشته است ، و اگر فرق گذاشته بود بر می خورد به اینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض و مانند آنها چاره ندارد از اینکه در عقل انسان به فطرت موجود باشد ، و معلومات و تصوراتی که می توان گفت به تجربه و مشاهده بر انسان معلوم می شود فقط آنها است که عقل به وجوبشان حکم نمی کند و از انکارشان امتناع ندارد (۱) .



مندرجات کتاب لاک منحصر به نفی معانی فطری نیست ، و پس از فراغ از این مبحث وارد می شود در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست ؟ پس ، انواع مختلف معانی را از مد نظر می گذراند ، و از جهات چند تقسیم می کند ، و منشأ آنها را به دست می دهد و اشتباهاتی که در باب آن معانی برای مردم دست داده ، معلوم می سازد ، و در چگونگی آنها به تفصیل تحقیق می کند و نکته سنجی های دقیق می نماید و اعمال دماغی انسان را که منتهی به درک آن معانی می شود تشخیص می دهد ، و احوال نفسانی که از آنها ناشی می شود معین می کند ، و نتایج اخلاقی که حاصل می شود به دست می دهد ، چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده ، بالاخره کیفیت حصول علم و معرفت را به وسیله آن معانی و مفهومها در نظر می گیرد ، و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز می شود ، پس ناچار مهمترین آنها را به اشاره می گذرانیم تا نمونه ای از تحقیقات او باشد . می گوید :

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ، ولی کم کم تجربه معلومات را در آن نقش می کند ، و تجربه دو قسم است ؛ یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در می یابد دیگر ، مشاهدات درونی که به تفکر و تعقل برای او دست می دهد ، و تعقل معلومات حاصل در ذهن را می پرورد و می ورزد . مطالعه در احوال کودک کان این سخن را به درستی روشن می کند که چگونه

(۱) این تحقیقات از باب اول کتاب لاک با نظر به باب اول از

کتاب لایبنتس گرفته شده است

ذهنشان روز به روز به واسطه تجربه ، یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت می‌یابد ، و در هر حال هیچیک از معلومات و تصورات نیست که به یکی از این دو مبدأ یعنی حس و فکر منتهی نشود، و فکر و تعقل هم پس از آن پیش می‌آید که محسوساتی در ذهن وارد شده باشد ، و اینکه گفته‌اند : نفس دائماً در حال تفکر است مسلم نیست ، و خلاف آن مشهود است ؛ و این ادعا چنان است که بگویند ، جسم همواره در حال حرکت است، و حرکتش دیده نمی‌شود، یا بگویند، شکم همیشه گرسنه است ، ولی بعضی اوقات متوجه نیست .

باری ذهن در امر علم بکلی منفعل است ، مانند آئینه که در اوعکس می‌افتد و تعقل هر اندازه عالی باشد جز حس و مشاهده درونی منشأ دیگر ندارد ، و از عبارات معروف لاک است که « جز آنچه به حس درآمده باشد. هیچ چیز در عقل نیست، و جواب لایبنتیس هم معروف است که گفته است : « آری جز آنچه به حس درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست ، مگر خود عقل، چون خود لاک منکر عقل نیست .

تصور (یا مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است ، بسیط و مرکب . مفهوم بسیط به وسیله حس یا فکر حاصل می‌شود ، و ذهن نسبت به آن منفعل است ، یعنی فقط پذیرنده است . همین که آن معانی را دریافت کرد، آنها را به قوه فاعلی با هم جمع می‌کند، و معانی مرکب را می‌سازد و ذهن انسان جز این دو قسم معنی نمی‌تواند دربر داشته باشد ، و همچنانکه انسان نسبت به امور مادی جز جمع و تفریق مواد کاری نمی‌تواند بکند و نه یک ذره می‌تواند ایجاد نماید، و نه یک ذره را می‌تواند معدوم بکند نسبت به معانی و تصورات هم چنین است . بعضی از تصورات بسیط از راه یک حس تنها حاصل می‌شود، مانند

(۱) یادآوری می‌کنیم ، که در اینجا معنی و مفهوم و تصور هر سه ترجمه *Idée* است به اعتبارات مختلف ، و هر سه را می‌آوریم تا برای اصل اصطلاح مطلب روشن باشد ، گاهی هم ناچار می‌شویم همین کلمه را علم یا معلوم ترجمه کنیم .

رنگ و آواز و مزه و بو و گرمی و سردی ، یکی از آن تصورات مهم که به وسیله لامسه حاصل می شود تصور «جرم» (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است . بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل می شود و بیشتری به واسطه باصره و لامسه ، مانند : زمان و بعد یا فضا و حرکت و سکون و شکل . تصوره‌های بسیطی که از راه فکر حاصل می شود ، تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند آنها .

تصورات و معانی بعضی مثبت اند و بعضی منفی . تصوره‌های مثبت مانند گرمی و روشنایی است ، و تصوره‌های منفی مانند سردی و تاریکی .

آنچه در عقل وارد می شود و ذهن درک می کند ، تصور یا معنی یا مفهوم است ، ولی قوه‌ای را که در چیزها هست که تصور را در ذهن ایجاد می کنند «خاصیت» (۲) می گوئیم مثلاً ، سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است ، و در برف خاصیت است ، و خاصیت دو قسم است . بعضی ذاتی جسمند و از آن منفک نمی شوند و آنها را خاصیت نخستین می نامیم مانند : جرم و بعد و شکل و عدد و حرکت یا سکون . بعضی خاصیت‌ها مربوط به ذات جسم نیستند ، و عرضی اند و فقط احساساتی هستند که به واسطه خاصیت‌های نخستین در ذهن ایجاد می شوند مانند ، رنگ و بو و آنها را خاصیت های دومین می گوئیم . ایجاد مفهومات در عقل به واسطه اینست که او چندین قوه دارد ، یکی «ادراک» (۳) که نخستین مرحله علم است ، دوم «حفظ» (۴) که معلومات را در ذهن نگاه می دارد و درموقع به یاد (۵) می آورد ،

(۱) مصنف برای این معنی لفظی به کار برده است که گاه جمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (به فرانسه Solidité) ولیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است ، و ما جرم را مناسب تر دانستیم

Qualité (۲) Perception (۳)

Mémoire (۵) Rétenion (۴)

سوم «تمیز» (۱) که معانی را از یکدیگر جدا می کند و تشخیص می دهد . چهارم «سنجش» (۲) که نسبت بیان معلومات را درمی یابد . پنجم «ترکیب» (۳) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب می سازد . ششم «تجرید» یا «انتزاع» (۴) که يك معنی جزئی را که از مشاهده يك فرد معلوم شده ، از مقارناتی که همراه دارد جدا می کند ، و مفهوم کلی می سازد .

این شش قوه که برشمرديم پنج قوه اول میان حیوان و انسان مشترك است و ششمی مخصوص انسان است ، و سه قوه اول فقط انفعالی است و در سه قوه آخر نفس فعالیت دارد و به واسطه این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب را می سازد .

تصورات مرکب هم سه قسمند : تصور « حالات » (۵) تصور «ذوات» (۶) تصور «اضافات» (۷)

مثلا تصور مکان و شکل و دوری (مسافت) حالت های ترکیبی هستند از تصور بسیط بعد که به باصره و لامسه حاصل شده اند ، و تصور موقع وساعت و روز و سال و مانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان و بی دربی بودن چیزها که به واسطه پیاپی آمدن تصورات در ذهن حاصل می شوند ، و تصور متناهی و نامتناهی و جاوید حالاتی از تصور کمیت و مقدار می باشد . و اگر کسی ایراد کند که تصور نامتناهی و جاوید از کجا به ذهن ما وارد شده ؛ در صورتی که چیزی در خارج نیافته ایم که زمان یا مقدارش بی نهایت باشد ؛ لاک جواب می گوید ، این تصورات معانی منفی می باشند ، چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند . تصور نامتناهی چنان که لفظش دلالت دارد ؛ از نفی حد و نهایت حاصل می شود به واسطه اینکه ذهن توانائی دارد که بر هر مقداری ، مقداری تازه بیفزاید ، و لازم نیست بی نهایتی را به طور مثبت ادراک کند ، و نباید اشتباه کرد تصور بی نهایت بودن زمان

Discernement (۱) Comparaison (۲)

Composition (۳) Abstraction (۴)

Idées de modes (۵) Idées de substances (۶)

Idées de relation (۷)

یا فضا یا عدد را، با تصور زمان یا بعد یا عدد بی‌نهایت؛ چه بی‌نهایت بودن مقدار را می‌توان پذیرفت به واسطه همین که می‌توانیم بر هر مقداری مقدار دیگر بیفزائیم؛ اما مقدار بی‌نهایت را نمی‌توان تصور کرد؛ یعنی ادراک و ذهن ما گنجایش مقدار بی‌نهایت را ندارد به عبارت دیگر؛ بینهایت بودن زمان یا بعد یا عدد را تعقل و تصدیق می‌توان کرد، اما تصور نمی‌توان نمود.

یکی دیگر از این تصویرها تصور قدرت و توانائی است؛ یعنی چون تغییر را در چیزی می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم که چیز دیگری آن تغییر را سبب شد؛ تصور توانائی بر انفعال برای چیز نخستین، و تصور توانائی فعل برای چیز دومین به ذهن می‌آید. و بهترین وجه ادراک توانائی؛ آنست که شخص در خود مشاهده می‌کند که فکری یا عملی را می‌تواند بکند و می‌تواند نکند؛ و از اینجا تصور اراده در ذهن حاصل می‌شود، که توانائی به فعل یا ترک فعل است، و چون اراده را به کار بیندازیم آن را عزم و قصد گوئیم.

اما تصور ذوات این قسم روی می‌دهد که ذهن در بعضی موارد متوجه می‌شود که یک عده از تصورات بسیط که به وسیله حواس مختلف حاصل می‌شوند، همواره با هم هستند بنا بر این مجموع آن تصورات را یک چیز می‌انگارند. مثلاً ذاتی که آن را خورشید می‌نامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی و روشنائی و گرمی و حرکت منظم دائمی؛ که چون این مجموعه همیشه یا هستند یک چیز پنداشته شده و آن را خورشید نامیده‌اند. پس اهل تحقیق به تشخیص جوهر و عرض قائل شده‌اند؛ و فرض کرده‌اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات بسیط را در ذهن تولید می‌کند، و آن موضوع خیالی را جوهر و آن صفات را عرض خوانده‌اند، ولی ما جوهر خالی از عرض را بهیچوجه نمی‌دانیم چیست. و این فرض مانند آن است که بعضی می‌گویند؛ زمین بر روی شاخ گاو است، و گاو بر پشت سنگ است، و سنگ پشت درآب است، و چون بررسی آن را می‌کنیم می‌بینیم که در واقع حکما هم از اینجهت گرفتار مشکلات شده‌اند. در حالی که انسان چیز بر اعراض بر چیزی معرفت ندارد، خود است که از اعراض تجاوز

کنند، و گمان کرده اند؛ بر حقیقت معرفت یافته اند .
آمدیم بر سر تصورات اضافات که عبارت است از: نسبت دادن چیزی به چیزی ، مهم ترین آنها تصور علت و معلول است ، به این معنی: که چون تبدلهائی همواره بريك سان در احوال چیزها مشاهده می کنیم، و چیزهای دیگری را می بینیم که همواره آن تبدلها را می دهند پس آن تبدلها را معلول ، و چیزهائی که این تبدلها را می کنند ، علت می نامیم . و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل می شود .

کهنگی و تازگی و پیری و جوانی و پس و پیش و زیر و بالا و شدید و ضعیف و مانند آنها ؛ صورهای اضافی هستند که مربوط به زمان و مکان و کمیت می باشند. ملاحظات دیگری که در خصوص تصورات هست اینست، که بعضی از آنها روشنند و بعضی تیره و مبهم ، و بعضی حقیقی هستند . یعنی به ازاء آنها حقیقتی در خارج هست ، و بعضی موهوم و تخیلی هستند (تصورات بسیط همه حقیقی، و تصورات مرکب که مخلوق ذهن ما هستند؛ بعضی حقیقی و بعضی مخیلند) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (بر حسب اینکه حقیقت آنها را تمام می دانیم یا اینکه معرفت ما بر آنها ناتمام است) و بعضی صحیح اند و بعضی غلط ، و در باره همه این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم به آنها بپردازیم سخن دراز می شود (۱) و ما چنانکه پیش گفته ایم : فقط فهرست مختصری از مطالب مهم کتاب لاک را به دست می دهیم ، و از وارد شدن در انواع و اقسام معانی و چگونگی آنها و نکاتی که در آنها هست و استفاده ای که از آنها می توان کرد ، و اموری که از آنها باید پرهیز کرد تا خطا دست ندهد ، و بسیاری از جزئیات آنها، ناچار تن می زنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ما شرح و بسط دارد و همه قابل توجه است .

(۱) این تحقیقات از باب دوم کتاب لاک گرفته شده است .

نظر به اینکه انسان معانی ذهنی خود را به لفظ درمی آورد ، و میان لفظ و معنی مناسبات تام دائمی هست ، پس ؛ لاک به مناسبت تحقیق درمعانی به مبحث الفاظ نیز وارد شده ، و یکی از مؤسسان فلسفه لغت گردیده است. و از این مبحث نیز ما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را به اشاره خاطر نشان کنیم ازاینقرار :

خداوند چون طبع انسان را مدنی و اجتماعی ساخته ، برای اینکه افراد بتوانند با یکدیگر مرتبط باشند، قوه و آلت سخنگوئی به ایشان داده است ، از این رو مردم جمل الفاظ کرده اند ؛ یعنی بعضی صوتها را نماینده بعضی معانی قرار داده اند ، و اینکار را فقط به اختیار خود کرده اند، و لیهیج سواالزامی نداشته و به رعایت شرایط خاصی مقید نبوده اند، و اینکه بعضی مردم میان الفاظ و معانی، مناسبت و ارتباط طبیعی و ضروری فرض کرده اند خطا است ؛ چه ؛ اگر چنین بود نوع بشر همه يك زبان داشتند ، و حال آنکه چنین نیست ؛ سهل است اهل يك زبان هم همیشه سخن یکدیگر را به درستی فهم نمی کنند

اگر به سخن گفتن کودکان توجه کنیم ؛ درمی یابیم که در آغاز آنچه به لفظ ادا می کنند معانی جزئی است ، نخستین الفاظی که می گویند مادر و پدر و دایه است، ولیکن وقتی که مادری گویند شخص مادر خود را در نظر دارند ، نه مادر را بطور کلی، پس از آن چون مردان و زنان دیگر می بینند که شبیه به پدر و مادر ایشان هستند ؛ کم کم معنی کلی مردیازن در ذهن ایشان حاصل می شود . و یقیناً در نوع بشر در آغاز همچنین واقع شده ، و همه الفاظی که جعل کرده اند نخست برای معانی جزئی بوده است ؛ و چون چیزهایی که با آنها سروکار پیدا می کردند و اموری که به آن مبتلا می شدند بسیار شد ، ناچار برای اینکه الفاظ بشمار نشوند نظر به شباهت چیز ها به یکدیگر اختلافات جزئی را در آنها کنار گذاشته ، و بهمه چیز های متشابه يك نام داده ، و مشابهت ها را انتزاع کرده اند . و به این وجه معانی کلی در ذهن انسان ساخته شده است . پس کلی حقیقتی ندارد .

و ذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است ، و اینهمه مباحثاتی که درباره حقیقت کلیات کرده اند ؛ پوچ و بی حاصل بوده است . اینکه برای انواع موجودات حدود مشخص فرض کرده ، و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده ، و متوجه نشده اند که موجودات همواره در حال تغییر و تبدیلمند ، و در قالبهای ثابت ریخته نشده اند ، و مقولات ده گانه ، و «صورت نوعی» و «نفس نباتی» و حیوانی و بسیاری دیگر از امور که به طور کلی گفته می شود ؛ فقط لفظ و صوتند که ضعف ادراک بشر آنها را سرپوش نادانی خود قرار داده است .

نکته دیگر اینکه ، همچنان که معانی اولی که در ذهن انسان تشکیل می شود ، ناشی از حس است ، الفاظی هم که بشر جعل کرده ، در آغاز همه برای محسوسات بوده ، سپس چون ذهن مردم وسعت یافته و قوه تجرید و انتزاع پیدا کرده ، کم کم معانی الفاظ منقول شده و آنها را به معانی مفعول دلالت داده اند ، و حتی الفاظی که بر کار و عمل و بر چیزهایی که یکسره از حس دور می باشند دلالت می کنند ، در آغاز از محسوسات برآمده اند . و شاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی مفهومیهای معنوی را به الفاظ مربوط به احساسات تعبیر می کنیم ، مثلاً می گوئیم : از فلان کارسیر شدم و به فلان امر تشنه ام ، و از فلان کس دل برکندم ، و نیز می دانیم که انگاشتن از نگارش است (۱) و امثال این الفاظ بسیارند . و یقین است که اگر مبدأ همه الفاظ را می توانستیم معلوم کنیم ؛ می دیدیم که همه مقولات به محسوسات منتهی می شوند .

پس ، الفاظ همه در آغاز دال بر جزئیات بوده اند ، و معلوم کردیم که همه بر محسوسات دلالت داشته اند ، و کم کم به استعاره و

(۱) شواهدی که لاک برای امثال این الفاظ آورده ، البته از زبان انگلیسی است ، و چیزهای دیگری است . ما از زبان فارسی شواهد آوردیم ؛ تا خوانندگانی که زبان خارج نمی دانند دریابند .

بر حسب مناسبت به معقولات نقل شده‌اند (۱)

باب آخر کتاب لاک در چگونگی علم و معرفت، یعنی دانش انسان است، و خلاصه تحقیقاتش اینکه، دانش چیزی نیست، مگر درک سازگاری و ناسازگاری تصورات و معانی که در ذهن ما هست به عبارت دیگر، احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود می‌کند، و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی) (۲) و «غیریت» (این نه‌آنی) (۳) مساوات یعنی اینکه دو تصور را تشخیص بدهیم که یکی هستند و با هم مساویند و عین یکدیگرند، و بگوئیم این همانست؛ مانند اینکه، سه چهارتا دوازده‌تا است، و غیریت آنست؛ که یکی غیر از دیگری است، و بگوئیم این نه‌آنیست؛ مانند اینکه سبز غیر از سرخ است. دوم اضافه است مانند؛ نسبت پدر به پسر یا نسبت بزرگتر به کوچکتر یا نسبت مشابهت و بی‌شابهتی. سوم مقارنه است، یعنی اینکه دو چیز با هم باشند (همبودی) (۴) مانند اینکه، هوا سرد است یا برف گرم نیست؛ که عبارتست از اثبات یا نفی سردی و گرمی برای هوا و برف. چهارم تصدیق به وجود تحقق برای چیزی که تصورش را داریم، اینکه؛ خدا موجود است. و این چهار قسم نسبت را می‌توان به دو قسم برگردانید. که اضافه و وجود باشد، زیرا که اینهمانی و این نه‌آنی و همبودی (مساوات و غیریت و مقارنه) را می‌توان از مقوله اضافه شمرد. پس دانش واقعی می‌شود؛ اثبات یا نفی اضافه، و اثبات یا نفی وجود خارجی برای مفهومات و تصوراتی

(۱) این تحقیقات از باب سوم کتاب لاک گرفته شده است.

(۲) *Identité* (۳) *Diversité*

(۴) *Coexistence* اصطلاحات فارسی که برای این معانی ساخته‌ایم شاید به نظر غریب آید، ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمی‌دانم و گمانم اینست که به آسانی مانوس می‌توانند شد، و از الفاظ عربی که برای آنها هست مناسب‌تر است، چنانکه اینهمانی به نظر اینجانب بهتر از تساوی است، معهذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب‌تر بیاید البته خوشوقت خواهم شد.

که در ذهن داریم .

دانش گاه وجدانی و حضوری است ؛ و آن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصور را ادراک و تصدیق کند ، مانند : علم نفس به وجود خود و اینکه سه با يك و دو برابر است ، و اینکه ؛ مثلث غیر از مربع است و این قسم از علم کاملاً یقینی است ، و گاه کسبی و تعقلی است ، و آن وقتی است ؛ که برای درك نسبت میان دو معنی احتیاج به تصور معانی دیگر هست که واسطه باشند، و این تعقل و استدلال است ، مانند ؛ علم به این که مجموع زوایای مثلث دو قائمه است ، و یا اینکه جهان آفریدگار دارد؛ و البته این قسم دوم از دانش مانند قسم اول روشن و آشکار نخواهد بود، و یقین در او بسته به اینست که صورهای واسطه وجدانی و حضوری باشند .

از این دو قسم دانش که بگذریم هر آگاهی که برای ما دست دهد گمان و پندار است .

قسم سوم از دانش آنست، که به واسطه حس حاصل می شود، و هر چند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست ، ولیکن البته یقین بر آنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی و تعقلی نیست، و از نظر علمی و فلسفی می توان آن را در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ، ولی در امور زندگی دنیوی البته باید به حقیقت محسوسات یقین داشت .

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ، ولی نظر به اینکه دانش جز درك سازگاری و یا ناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست ، یقین است که اندازه دانش انسان از حدود تصورات ذهنی برتر نمی رود بلکه از آن حدود هم کمتر است، و بنا بر این ما نمی توانیم بر کل آنچه دانستنش را آرزو داریم دانا شویم . مثلاً یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم ؛ که آیا خداوند به جسم قوه ادراک داده یا نداده است ؛ و علم ما بر نفس خودمان مسلم هست اما از حقیقت او چیزی نمی دانیم ، و اگر در تحقیقاتی که در باب تجرد نفس به عمل آمد دقت شود ، دیده می شود که از روی حقیقت و یقین

نه به مجرد بودن اومی توانیم حکم کنیم؛ نه به مادی بودن، و همچنین نمی‌دانیم آیا بعد و ادراک دو امر متباینند یا نه؟ و همچنین ربط میان خاصیت‌های نخستین و دومین چیزها را نمی‌دانیم، مثلاً معلوم نیست درشتی یا شکل، یا حرکت جسم با رنگ و بو و مزه آن چه مناسبت دارد؛ و چه می‌شود که این چیز سبز است؛ و آن چیز سرخ است یا تلخ و شیرین است؟

چون گفتیم، دانش چیزی نیست جز اثبات یا نفی اضافه، یعنی تشخیص نسبت‌های موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود؛ چیزی که تصور از او در ذهن حاصل شده است. پس: دانش واقعی آنست که در او این دو امر محقق شود.

این دانش واقعی در روابط تصورات بسیط و مرکبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست؛ حاصل شدنش به مجرد اینست که نسبت میان آنها را درک کنیم، و از همین راه می‌توان بر آنها اطمینان و یقین کرد، اما در تصورات مربوط به ذوات که مصداقشان از ذهن ما بیرون است، روابط و خاصیت‌های نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان به آن یقین کرد، تنها به درک نسبت میان آنها حاصل نمی‌شود؛ و باید به تجربه معلوم شود که آن تصورها با مصداق خارجی مطابقت دارند یا نه؛ اینست که در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانند آنها به مجرد تعقل می‌توان یقین به حقیقت کرد، و در علوم طبیعی تعقل و استدلال کفایت نمی‌کند و باید به مشاهده و تجربه پرداخت. تا اینجا گفتگو از ماهیات بود؛ اما علم به وجود سه قسم است: علم به وجود خود، علم به وجود خدا، علم به وجود اشیاء.

علم به وجود خود علم حضوری و وجدانی است.

علم به وجود خدا از راه عقل است، به این معنی که چون به وجود خود یقین داریم و می‌دانیم که وجود ما حادث است، و همه وقت نبوده است؛ و نیز عقل حکم می‌کند که عدم نمی‌تواند چیزی را به وجود آورد، پس یقین می‌کنیم که ما را ذات دیگری به وجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری به وجود آورده

است پس ، هر چه در ما هست از او است ؛ پس : او قدرتش کامل است ، و چون ما عقل داریم ، پس ، البته آن ذات هم عاقل است . و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمی تواند منکر شود که چون وجودهای جهان همه حادثند پس ، وجودی هم باید باشد که قدیم باشد ، و دیگری او را به وجود نیاورده باشد . از طرف دیگر می دانیم که ذات دو قسم می تواند باشد ، مدرك و بی ادراك ، و هیچکس نمی تواند بپذیرد که ذات بی ادراك ادراك ایجاد کند ، پس ، ذاتی که همیشه بوده و هست مدرك است ، و مجرد هم هست چون می دانیم که ادراك خاصیت نوعی ماده نیست .

و اما علم ما به اشیاء به وسیله حواس دست می دهد که درباره آنها پیش از این به تفصیل گفتگو کرده ایم .



اگر بخواهیم به همه تحقیقات لاک وارد شویم ، اگر چه بر سبیل اشاره و در کمال اختصار باشد ، از گفتگوهای دیگر باز می مانیم ، این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است . همین قدر خاطر نشان می کنیم که لاک جریان افکار فلسفی را تمییز داده ، و به مجرای تازه ای انداخته ، و نخستین کسی است که به شیوه تحقیق و نقادی امروزی در چگونگی علم انسان و حدود آن وارد شده ، و این بحث را به این روش آغاز کرده ، و با شرح و بسط هر چه تمامتر از جهات گوناگون در آن مطالعات به عمل آورده ، و در این رشته مسائلی طرح کرده که پیش از او طرح نشده بود ، و به حل آنها آغاز نموده ، و در این راه همیشگی محققان آینده گردیده است . البته تحقیقات او کامل نیست ، و همه را هم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنتیس منکر اساس نظریات او بود ، ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده و تحقیقاتش در افکار دانشمندان مخصوصاً محققان سده هیجدهم تأثیر کلی داشته ، و هنوز هم محل ملاحظه و مورد استفاده است و کوششهای او در کشف حقیقت علم مقدمه تحقیقات « کانت » و صاحب نظران دیگر که از این پس معرفی خواهیم کرد شده است ، و شکی نیست در اینکه

لاك از اشخاصی است كه به جد و به صداقت در جستجوی حقیقت بوده اند .



لاك در حكمت عملی هم تصنیفهای چند دارد ؛ و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حكمای سده هیجدهم واقع شده ؛ و منتهی به شیوه حكومتهای اخیر اروپا و امریکا گردیده است .

در حكمت عملی لاك راجع به علم اخلاق چندان تحقیقاتی به عمل نیاورده ، و بیشتر به سیاست نظر انداخته است . به عقیده لاك هابز در اشتباه است كه می گوید ؛ حال طبیعی مردم جنگ و جدال ، و چیره بودن نیرومندان برضعیفان است ؛ این حال طبیعی را برای جانوران می توان تصدیق كرد ، اما برای انسان حال طبیعی اینست ؛ كه هر كس بر نفس خود مسلط باشد ، افراد نوع بشر آزاد گانند ؛ كه هم مختار و هم با یكدیگر برابرند ، و نتیجه عكس آن می شود كه هابز مدعی بود ؛ كه هر كس هر چه بكنند حق دارد ، راستی اینست كه هر كس فقط حق تسلط بر نفس خویش دارد ، و حق تسلط بر مال هم مربوط بهمین حق است و مبنای مال یعنی مالكیت كار است . به عبارت دیگر ؛ مال دسترنج انسان است ، هر كس آنچه به رنج و كار خود فراهم می كند مال او است ، و دیگران بر آن حقی ندارند ، حق حیات هم در واقع ناشی از كار است ، و حق تصرف جز بر این اساس نیست . ولی مشروط به دو شرط است ؛ یکی اینکه متصرف مال را به هدر ندهد و عاطل نگذارد ، دوم اینکه ؛ دیگران را ممنوع و محروم نسازد و حداعتدال را رعایت كند .

لاك از كسانی است كه نظر به حق تسلط بر نفس ، مخالف بندگی و برده فروشی بوده اند . تسلط پدر را هم بر فرزند محدود و موقت می داند ؛ به این معنی كه پدر را بر فرزند تسلط داده اند كه او را بیورود تا نفسی آزاد شود ؛ همین كه پرورده شد از پدر اختیار سلب می گردد ، و اگر پدری در پرورش فرزند کوتاهی كرد هیئت اجتماعیا

باید آن فرزند را از اختیار او بیرون بیاورد .

با اینهمه تسلط پدر بر فرزند حقی طبیعی است، اما تسلط حکومت بر ملت بنا بر مواضعه است ، و در این باب هابز درست می گفت و بیان مطلب اینست ، که مردم در آغاز همه آزاد و خودسر بودند چون به این ترتیب زندگانی تلخ بود به رضای خود هیئت اجتماعی تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند ، و امنیت جانی و مالی برقرار باشد، و برای این مقصود انسان دو حق دیگر هم دارد ، یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال ، دوم حق جبران خسارت و صدمات ، و آن بصورت مجازات و کیفر درمی آید، ولیکن این حقوق یعنی حق حفظ تسلط بر نفس و مال، و حق کیفر دادن به متخلف و متعدی را افراد نباید اجرا کنند، چون آن منتهی به پیشرفت زور می شود پس ، این اختیار را بحکومت و قوه داورى و امی گذارند ، و چون از پیش باید مواردی که کیفر به متعدی داده می شود معلوم باشد؛ قانون لازم است. بنا بر این قوه قانونگذاری لازم است ، و چون قانون باید اجرا شود قوه اجرا برقرار می شود و از شعب قوه اجرا قوه حفظ حقوق است در مقابل بیگانگان، که به جنگ یا وسایل مسالمت آمیز به عمل می آید .

سپس لاک حدود اختیارات قوه قانونگذاری و اجرا و داورى را شرح می دهد، و حقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان می کند، و ما حاجت نداریم به شرح آنها بپردازیم ، چون تقریباً همان اصولی است که امروز در قوانین اساسی کشورهای که حکومت مشروطه دارند مضبوط و مرعی می باشد .

از جمله تحقیقات لاک بیان مناسبات حکومت است با دین و مذهب؛ که دیانت امری است مربوط به وجدان مردم و روابط میان خدا و خلق ، و حکومت برای مردم دین و مذهب نباید معین کند ؛ فقط عملیاتی را که منافی خیر و صلاح عامه است باید منع نماید و عقیده باید آزاد باشد و از جهت عقیده و ایمان متعرض کسی نباید شد ، و همچنین ارباب دیانت هم به کارهای حکومت نباید مداخله کنند . و لاک در چگونگی دین عیسوی نیز رساله های مخصوص نگاشته ، و

کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برگ و سازهایی که به دین افزوده اند ترک کنند ، و به سادگی و پیراستگی آن بپردازند ، و اگر هم نمی‌توانند بريك مذهب متفق باشند نسبت به یکدیگر اغماض و تحمل و سازگاری داشته باشند .

در چگونگی تربیت کودکان و جوانان نیز لاک مباحثات کرده ، و دستورهای نیکو داده است ؛ که بسیاری از آنها را اروپائیان منظور داشته و می‌دارند و حاجت به بیان آن نیست ، و به کتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود .

از این مختصر که در فلسفه لاک بیان کردیم ، مقام بلند او تأثیر مهمی که در افکار اروپائیان داشته است روشن می‌شود ، در روانشناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل «کندیاک» (۱) را رهبری کرده و سررشته به دست «کانت» (۲) داده ، و در علم سیاست راهنمای «روسو» (۳) و «مونتسکیو» (۴) و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده ، و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که با نظر بازو آزاد در امر دین بحث کرده‌اند ، و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرفی خواهیم کرد .
از خصایص لاک اعتدال مزاج و فکر او است و از این رو غالباً چون می‌خواهند نام او را ببرند او را لاک خردمند می‌گویند .

بخش سوم

«نیوتن» (۵)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم به اعتبار اینست ؛ که از بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است ، و گرنه در مباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد ، اما اکتشافات او در علوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که از یاد آوری او صرف نظر نمی‌توان کرد ، خاصه اینکه ، معلوماتی که او به دست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان

Rousseau (۳) Kont (۲) Conbillac (۱)

Isaac Newton (۵) Montesquieu (۴)

تأثیر بزرگ داشته و بنابراین خود او هم اگر از حکما بشمار نرود ، حکمای بعد از او در نظرهایی که نسبت به امور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات اومی باشند .

در شرح حال نیوتن به تفصیل وارد نمی‌شویم . از فضایل انگلیسی سده هفدهم است ، در ۱۶۴۲ زاده ، و در ۱۷۲۷ در هشتاد و پنج سالگی در گذشته است . شغل مهم او کارهای علمی و استادی در دانشگاه « کمبریج » (۱) و عضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده اس به عضویت پارلمان انگلیس نیز منتخب شده ولیکن در این مقام اهمیتی در نیافته است . چندی هم به ریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است .

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که از همه مهمتر ، اختراعی است (۲) شبیه به محاسبه جامعه و فاصله که لایبنتیس مخترع آن است . و در شرح حال فیلسوف آلمانی به این فقره اشاره کرده ایم . در اهمیت اختراع این دو حکیم آلمانی و انگلیسی هر چه بگوئیم کم است ، و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه به معلم یا کتابفنی مراجعه نماید .

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی به این اهمیت است ؛ کشف قانون جاذبه عمومی عالم است ؛ که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان از زمینی و آسمانی جاذب و معجنوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب به این علت است ، و منشأ حرکات ماه و ستاره های آسمان همان امری است که سبب سقوط اجسام بر روی زمین ، و علت سنگینی آنها می‌شود ، و قاعده این قوه جاذبه را به دست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را می‌دانند و به اهمیت آن در هیئت عالم برخورد دارند ، حاجت به شرح و بیان نداریم ، همیز قدر توجه می‌دهیم که از لفظ جاذبه که در این مورد گفته می‌شود ، نباید اشتباه کرد و تصور نمود که حقیقت این امر جذب و انجذاب است ؛ بلکه مانند خود نیوتن باید گفت ؛ آنچه در عالم واقع می‌شود مثل

Coleul qes fluxions (۲) Cambridge (۱)

اینست که اجسام جاذب و مجنوب یکدیگر باشند (۱) حقیقت چیست؛ نمی دانیم آثار چنان است که می توانیم چنین تعبیر کنیم در این سالهای اخیر در این مبحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجا اقتضا ندارد. در هر حال اکتشاف نیوتن این نظر را تأیید کرد که کلیه جهان به منزله يك دستگاه ماشینی است.

تأثیر و نتیجه این اکتشاف در هیئت و نجوم و علم حیل (۲) (علم به قواعد حرکات و قوای محرکه) و کلیه علوم طبیعی چه بوده؛ شرحش طولانی است و باید به مراجع مخصوص رجوع نمود.

یکی دیگر از آثار بزرگ نیوتن تجزیه نور و چگونگی رنگها است؛ که شرح آن نیز در این مورد مقتضی نیست همین قدر گوئیم، تا زمان نیوتن از حقیقت نور و رنگ تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود، و هر چه در این باب گفته بودند بی مأخذ و واهی بود. نیوتن معلوم کرد که نور سفید و مخصوصاً نور خورشید مرکب از همه رنگها است، و رنگین بودن اجسام از آنست که نور خورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون بر جسم می تابد؛ جسم به مقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگها را فرومی برد، و بعضی را پس می دهد، و منعکس می کند، و رنگی را که پس می دهد به چشم ما می رسد، و ما جسم را به آن رنگ می بینیم و اینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست که نور بر آنها نتابیده است تاریکی بخود بگیرند و سیاهی بیرنگی است.

مرکب بودن نور سفید از رنگهای گوناگون، و تجزیه آن به واسطه اسباب طبیعی یا صنعتی که نتیجه اختلاف انکسار شعاع های نور است؛ نیز در علم طبیعی نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته از آن مسبوقند، و از آن جمله کشفی است که بعدها در خواص اشعه نور کرده اند؛ که از آن رومی توان پی به وجود مواد برد در مواردی که دسترس به خود آنها نیست. مثلاً به واسطه اشعه نور ستارگان می توان دانست که در آنها چه موادی موجود است، و همچنین

Tout se passe comme si les corps S,attirent (۱)

La mecanique (۲)

از چگونگی نورستارگان می توان بی به چگونگی حرکات آنها برد و دانست که به مانند یک می شوند یا دور می روند و به چه سرعت حرکت می کنند .

نیوتن گذشته از معلوماتی که به حساب یا به مشاهده و تجربه حاصل می کرد ، قوه فرض و اظهار نظر نیز داشت . چنان که ، در باب حقیقت نور اظهار عقیده کرد که ذرات خردی است که از جسم نورانی صادر می شود ، و به سرعت فوق العاده در فضا سیر می کند ، و این فرض را فرض «فیضان نور» (۱) می گویند ، ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی «هویکنس» (۲) هلاندی در باب حقیقت نور فرض دیگری کرد ، که به دلایل چند در نزد علما مقبول شد ، و بر فرض نیوتن ترجیح یافت . و آن این بود ، که فضای عالم پر از ماده رقیق لطیفی است موسوم به «اثير» (۳) که آن به واسطه اجسام نورانی مرتعش می شود ، و مانند آب دریاچه که از اثر باد به موج درمی آید در اثير هم موجهای نور تشکیل می گردد ، و در فضا سیر می کند و این فرض موج (۴) تا چند سال پیش مسلم شمرده می شد ، ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان به دلایلی از آن عدول کردند و به فرض فیضان برگشتند ، و بعضی هم رأیی اظهار کرده اند که جمع میان آن دو رأی می کند و ما در این جا نمی توانیم به شرح آنها بپردازیم . ضمناً خاطر نشان می کنیم که در همین سده هفدهم بعضی از دانشمندان وسیله اندازه گرفتن سرعت سیر نور را نیز پیدا کردند ، و معلوم شد که هر چند سرعت سیرش فوق العاده است ؛ ولیکن انتقالش چنان که پیش از آن فرض کرده بودند آنی نیست ، و همین فقره هم در تحقیق احوال نور و حقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگر علوم طبیعی مدخلیت تام پیدا کرده است .

Théorie de l' émission (۱)
Ether (۲) Christian Huygens (۲)
Théorie de l' Ondulation (۴)

سیر حکمت را در اروپا در سده هفدهم اجمالا بازنمودیم ، و دانسته شد؛ که در نتیجه تعلیمات فلسفی فرنیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانی مانند کیلر آلمانی و گالیله ایتالیائی و هاروۀ انگلیسی ، در اروپا نهضتی علمی آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید . معرفی اجمالی که از اسپینوزا و لایبنیتس و لاک کردیم، نمایان ساخت که ، چه نظریات بلندبدیع در فلسفه به ظهور رسید، و از اشاراتی که به اکتشافات لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد ، که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد ، و در اینجا لازم است که از «هویگنس» دانشمند هلاندی که پیش از این از او نام بردیم و به فرض او در حقیقت نور اشاره کردیم یاد کنیم ، زیرا که او هم از علمای بزرگ ریاضی و مؤسسان علم حیل است، و اثر مهم او گذشته از فرض موج نور اختراع ساعت است که حرکات منظم آونک (۱) را وسیله اندازه گرفتن زمان قرار داد .

در نتیجه کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر که چون به این اهمیت نیستند از نام بردن آنها تن می‌زنیم هیئت و نجوم و علوم طبیعی یکسره منقلب و بر بنیاد تازه‌ای گذاشته شد . علم حیل یعنی علم به حرکات و قوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد . علوم ریاضی دامنه پهناوری دریافت . در رشته های دیگر علم از تشریح بدن انسان و حیوان و وظائف اعضا و گیاه شناسی و غیر آن نیز تحقیقات سودمند مهم به عمل آمد و در این پیشرفتهای بزرگ که در علم دست داد از عوامل مهم، یکی انجمنهای علمی بود که در انگلیس و فرانسه و آلمان تشکیل شد، و تحقیق علمی را از او نیورسیده ها بیرون کشید که آنها اسیر مباحثات قدیم و گرفتار زیر و رو کردن کتاب های کهنه بودند ، دیگر روزنامه ها و مطبوعات علمی که سبب انتشار تحقیقات علما گردیدند ؛ و به این وسیله هر کس طالب علم بود از معلوماتی که برای دیگران دست می‌داد آگاه می‌شد ؛ رصد خانه های چند در کشورهای مختلف اروپا تأسیس شده وسایل رصد و

کارهای علمی را برای دانشمندان آسان می‌کرد . اختراع و تکمیل دوربین مایه کشف اقماریات و کمر بند زحل و اوضاع سطح کره ماه و سیارات و تشخیص حرکت وضعی آنها و بسی چیزهای دیگر شد ، اختراع ذره بین دانشمندان را به مشاهده جانورهای نامرئی و اجزاء خرد اعضاء آنها و گیاهها و دانه های سفید و سرخ خون و مانند این چیزها موفق گردانید . اختراع ساعت تعیین زمان و مدت حوادث طبیعی را آسان کرد ، اندازه گرفتن درجه نصف النهار سبب شد که ابعاد کره زمین نزدیک به حقیقت تشخیص داده شد و اندازه گیری مسافت آسمانی را نیز میسر کرد ، و از این کارها بسیار واقع شد که روز بروز علوم را روبه کمال برد ، و هر چه این قبیل معلومات افزون شد بروست نظر دانشمندان افزود ، و در حکمت و فلسفه نیز اقیهای تازه و وسیع ظاهر نمود ، و اینک باید به تحقیقات فلسفی حکمای سده هیجدهم و مابعد پردازیم ، و چون در این فصل به حکمای انگلیس مشغول بودیم ، سیر حکمت را در سده هیجدهم از همان طائفه شروع می‌کنیم که دنباله همین سخن باشد ، پس از آن به دانشمندان فرانسه می‌پردازیم آنگاه به آلمان می‌رویم و از کانت که یکی از بزرگترین حکما است گفتگو به میان می‌آوریم .

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سده هیجدهم

بخش اول

برکلی

«جرج برکلی» (۱) در سال ۱۶۸۵ متولد شده و فکرش هم در آغاز جوانی نمایافته و به رشد رسیده، چنان که در بیست و چهار سالگی شروع به نگارش فلسفه خود نموده است، در عقیده دینی مسیحی راسخ بود، و به صنف کشیشان درآمد و در نوشته های خود همواره با افکار کسانی که در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت، گذشته از فلسفه به معلومات دیگر از جغرافیا و باستان شناسی (۲) و امور اقتصادی نیز متوجه بود مسافرت بسیار کرده و مردی بزرگوار و با کرامت نفس بوده است وفاتش در ۱۷۵۳ روی داده است. کتابها و رساله های چند نوشته است که آنچه مهم تر است: یکی کتابی است در «چگونگی ابصار» (۳) و دیگر کتابی به نام «مبادی علم انسان» (۴) و یکی دیگر در همان موضوع به بیان دیگر موسوم به «مکالمات میان هیلز و فیلونوس» (۵) و یکی دیگر

-
- Archéologie (۲) George Berkeley (۱)
Essai d'une nouvelle théorie de la vision (۲)
Principes de la Connaissance humaine (۴)
Dialogues entre Hylas et Philonous (۵)

موسوم به «السیفرون» (۱) یا «خرده فیلسوف» و یکی دیگر به نام «آب قطران» (۲) که آخرین تصنیف مهم او است و در آن بیشتر به مشرب افلاطون سخن گفته است .

بر کلی فیلسوفی عالی‌مقام است ؛ و با اینکه از پیشینیان به مالبرانش ولاینیتس ولاک نظر خاص داشته است ، عقایدی بدیع مخصوص به خود دارد که بیان آن اجمالاً از این قرار است ؛
نخست باز باید یادآوری کنیم که دکارت واکثر حکما دو قسم وجود درجهان قائل بودند «جسمانی وروحانی» جسم را بی ادراک و بی شعور می‌دانستند ؛ و علم و ادراک را به روح (نفس) منتسب می‌ساختند ، و آن را دو قسم قلمداد می‌کردند «حسی و عقلی» و دیدیم که لاینیتس اصل وجود را روحانی شمرد ، و همه موجودات را به درجات مختلف مدرک انگاشت و بالاخره لاک حس را مبدأ کل علم پنداشت ، و اظهار عقیده کرد به اینکه ؛ آنچه انسان درک می‌کند ، خاصیت‌هایی است که به اصطلاح پیشینیان عرض‌ها می‌باشند ، و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده‌اند ، و حقیقت آن معلوم نیست . و خاصیت‌های اجسام هم دو نوعند ؛ بعضی خاصیت‌های نخستین‌اند که در خارج وجود دارند و حقیقی هستند (بعد و شکل و حرکت) و بعضی خاصیت‌های دومین‌اند (بوورنگ و مزه و مانند آنها) که حقیقت ندارند و وجودشان بسته به احساس انسان است ، یعنی مخلوق حواسند .

بر کلی هم دو قسم بودن موجودات، و هم دو قسم بودن خاصیت‌های جسم را منکر شد ، با تصدیق به اینکه علم انسان منحصر به تصویری است که از راه حس برای او حاصل می‌شود .

توضیح آنکه ؛ بر کلی در نفی وجود جسم و مادیات، از لاینیتس هم بالاتر رفته‌گفت، وجود برای هیچ چیز نمی‌توان تصدیق کرد؛ مگر

Alciphron (۱)

Les vertus de L'eau de goudron یا Siris (۲)

اینکه ادراک کننده باشد یا ادراک بتواند بشود . آنچه ادراک کننده است شبهه‌ای نیست در اینکه روح است ، اما آنچه ادراک می شود جز صورتی که در ذهن ما صورت می بندد چیزی نیست ، و اینکه مردم تصورات ذهنی را نماینده و عکس اشیاء خارجی می دانند و چنین می پندارند که وجود آن اشیاء را درک می کنند ، اشتباه است زیرا که آن اشیاء یا ادراک شدنی هستند یا نیستند ؟ اگر ادراک شدنی نیستند ، موجود دانستن آنها معنی ندارد ، و اگر بگوئید ادراک می شوند ادراک ما از آنها جز صورتهائی که در ذهن ما هست چیست ؟ این چیزهائی که برای آنها وجود خارجی قائل هستید آیا از آنها جز صوری که به توسط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درک می کنیم ؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می پندارند ، و موضوع اعراض می خوانند و در خارج از ذهن برای آنها وجود قائل هستند ، جز مجموعه‌ای از تصورات ذهنی چیزی نیستند . و در اینجا بر کلی ازلاک هم بالاتر رفته است ، زیرا که لاک برای بعد و حرکت و شکل وجود حقیقی قائل بود ، و آنها را خاصیت نخستین جسم می خواند ، و فقط وجود رنگ و بو و مزه را که خاصیت دومین می نامید منتسب به حس می کرد و بی حقیقت می دانست اما بر کلی فرقی میان خاصیت نخستین و دومین نمی گذاشت و وجود همه را ذهنی می پنداشت .

ایراد می کنند ، که اگر چنین باشد ، پس ما تصور می خوریم و تصور می پوشیم . بر کلی جواب می دهد ، این نوعی از مناقشه است من می گویم ، آنچه ما می خوریم و می پوشیم علم ما بر آنها جز آنچه به توسط حواس ادراک می کنیم ، و تصویری که در ذهن ما از آنها نقش می بندد چیزی نیست ، و من جز آنچه ادراک می کنم وجودی قائل نیستم ، و اینکه ایراد می کنند که پس اگر من نباشم خورشید و ماه هم نخواهند بود ، جواب می گویم ، اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آنها را ادراک کنند ، و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراک کند ، به چه دلیل چیزی موجود خواهد بود ؟ و چگونه می توان

تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی درنیاید؛ زیرا چنانکه گفتیم: موجود یعنی چیزی که یا ادراک کند یا ادراک شود، و گفتگوهائی که می‌کنیم از جوهر و چیزهای دیگری که به ادراک در نمی‌آید و حقیقت آنها را نمی‌توانیم دریابیم؛ اباطیلی است که ذهن خود ما آنها را اختراع کرده است، و در این خصوص درست مانند کسی هستیم که به دست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشم نمی‌بیند.

و بسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست؛ که به معانی الفاظ درست توجه نمی‌کنیم و از آنها چیزها می‌فهمیم که غلط است، چنانکه، برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر می‌گیریم، بدون اینکه توجه کنیم که هر گاه من می‌گویم فلان چیز موجود است، معنی این سخن اینست که من آن را درک می‌کنم یا دیگری درک میکند، مثلاً میزی که روی آن چیز می‌نویسم می‌گویم موجود است، یعنی آن را می‌بینم و لمس می‌کنم، و اگر آن را لمس کنم مقاومتش را حس می‌کنم، و اگر چیزی به آن برخورد می‌شوم، و اگر در دفتر خود نباشم چون به دفتر بروم آن را درک خواهم کرد، یا اگر دیگری به دفتر من برود درک می‌کند، و نسبت وجود دادن به چیزی جز این معنی ندارد که کسی از او چیزی درک می‌کند، یعنی در ذهن تصویری روی می‌هد و وجود داشتن یعنی «بودن در ادراک یک نفس مدرك» و این معنی سزاوار نیست مگر برای صورهایی که در ذهن داریم، بنابراین اشیاء خارجی غیر مدرك را به نحو وجودی خارج از تصورات ما نمی‌توان گفت موجودند، و از این جهت فرقی که لاک میان خاصیت‌های نخستین و دومین گذاشته است مورد ندارد، و مجرد کردن بعد و شکل و حرکت و سکون و واحد و کثیر از رنگ و بو و گرمی و سردی و غیر آنها با حقیقت مطابق نیست، و امکان ندارد که ذهن انسان خاصیت‌های نخستین را مجرد از خاصیت‌های دومین ادراک کند، و وجود خاصیت‌های نخستین هم مانند خاصیت‌های دومین جز به وجه مفهوم ذهنی، یعنی بودن در ادراک نفس مدرك معنی ندارد، زیرا که معانی

انتزاعی و تجربیدی در واقع بی حقیقت است ، و بسیاری از اشتباهات از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجربیدی و انتزاعی حقیقت فرض کرده اند .

بر کلی می گوید : از این بیان من گمان مبرید من از طائفه سوفسطائیانم ، و در وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منكرم . من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ، ولیکن معنی وجود و موجود را غیر از آن می دانم که دیگران می پندارند به عبارت دیگر منكر محسوسات نیستم ، شك نیست که انسان شکل و حرکت و رنگ را می بیند و آواز را می شنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را به شامه و ذائقه و لامسه حس می کند ، و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است ، و حقیقتی دارد آنچه من منكرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده اند ، و موضوع اعراض محسوس پنداشته اند .

خواهید گفت ، وجود محسوسات را به معنی بودن در ادراک نفس مدرک می گیری و بیرون از صورتها چیزی معتقد نیستی ، صور هم که به خودی خود فعلی و عملی نمی کنند و این فقره را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه فعال ، از آن طرف می بینیم صورها همواره می آیند و می روند ، و تازه و کهنه می شوند پس ، اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کننده این صورها در ذهن ما چیست ؟

جواب بر کلی اینست ؛ که آری من حقیقتی قائل نیستم . جز آنچه ادراک بشود یا ادراک بکند . آنچه ادراک می کند نفس یا روح است ، و آنچه ادراک می شود تصورات (یا مفهوم یا معنی یا معلوم) . روح ذاتی است بسیط و غیر منقسم و فعال ، و فعلش دوجنبه دارد ؛ یکی ادراک و یکی ایجاد . جنبه ادراکش را علم و عقل می گویند ، و جنبه ایجادش را اراده می نامند و آنچه اراده ایجاد می کند همان صور است و هر کس درست تأمل کند می بیند که در ذهن خود می تواند صورتهائی ایجاد کند ، و آنها را تبدیل و تازه و کهنه نماید ، و این

عمل را که نفس می کند که در ذهن ایجاد صورتی نماید تخیل می نامند. با تصدیق به این فقره شك نیست که صور تخیلی غالباً قوت و روشنی و انتظام محسوسات را ندارند. از این گذشته می بینیم ایجاد محسوسات به اختیار ما نیست. مثلاً، وقتی که روز چشم را باز می کنیم دیدن و ندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است، هر چه بخواهیم نمی توانیم ببینیم یا پدیدار کنیم، و آنچه می بینیم دیدن یا پدید کردنش را اراده نکرده ایم، پس؛ یقین است که ذات دیگری هست که بر ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا می باشد و آن ذات باری است، و من به جای اینکه محسوسات خود را به جوهرهای جسمانی منتسب سازم به اراده خداوند نسبت می دهم، پس ذاتی که من می توانم به حقیقتش معتقد شوم نخست ذات باری است، دوم نفوس یا ارواحند که مخلوقند.

پس؛ صور محسوس را خداوند در اذهان ما ایجاد می کند، و آنها را اشیاء و حقایق می گوئیم، و تصوراتی که نفس پدیدار کننده آنست عکس و شبح صور محسوس است، و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتر از محسوسات می باشد. در هر حال محسوسات هم صورتهای ذهنی هستند، و در خارج حقیقتی ندارند، ولیکن ارتباط آنها با یکدیگر به حکمت بالغه الهی منتظم و در تحت تربیت و ضابطه است، و آن انتظام و انضباط را قوانین طبیعی می نامیم، و چون به تجربه دریافتیم در امور زندگانی خود از آنها استفاده می کنیم.

بر کلی محسوسات را به معانی تشبیه می کند، و احساسات را به الفاظ یعنی همچنان که از الفاظ پی به معانی می بریم و مطالب استنباط می کنیم؛ همان قسم از حواس پی به اموری می بریم که برای ما سود و زیان دارند، و ما را خوش یا ناخوش می کنند؛ و نیز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعی را دال و مدلول یکدیگر می دانند نه علت و معلول، و می گوید؛ علت حقیقی امور خدا است که بحث از او

مربوط به فلسفه اولی است (۱). علم طبیعی فقط علم به دال ومدلول است، و برسبیل تمثیل می توان گفت؛ روح کل عالم که ذات پروردگار باشد با ارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق به يك زبان مرتب ثابتی سخن می گوید، و حادثات طبیعی الفاظ و عبارات آن سخن است، به علم طبیعی بر آن الفاظ و عبارات و مدلولهای آنها معرفت پیدا می کنیم و به فلسفه اولی معانی حقیقی آنها را درمی یابیم.

بنا بر تحقیقاتی که به عمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرك مسلم است، و در وجود تصویرهایی که از محسوسات در ذهن حاصل می شود نیز شکی نیست، اما از خود نفس در ذهن تصویری نیست و نمی تواند باشد، زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی، و نفس ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است، پس، اضافه تصور بر نفس جمع ضدین است، و اگر کسی توقع کند که از نفس تصویری داشته باشد، مانند آنست که بخواهد شب را آئینه روز بسازد. نفس معلوم هست اما متصور نیست.

بر کلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم، همه ایرادهائی را هم که ممکن دانسته است که بر عقاید او وارد کنند، پیش بینی کرده و جواب داده، و ما به بعضی از آنها اشاره کرده ایم و به تفصیل نمی پردازیم. از فلسفه خود در علوم ریاضی و طبیعی هم نتایجی گرفته است که حاجت به بیان آنها نیست، همین قدر می گوئیم او نیز مانند همه حکمائی که در عقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند؛ چنین پنداشته است؛ که اصول مسائل مربوط به حقیقت را به دست آورده، و بسیاری از مشکلات را حل کرده است، چنانکه مزایائی برای فلسفه خود می شمارد و می گوید؛ چون حقیقت داشتن جوهر مادی و جسمانی را نفی کردیم، چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنهای فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته می شود، از قبیل اینکه؛ آیا جسم ممکن است مدرك باشد؟ و آیا بسی نهایت

(۱) البته توجه فرموده اید که عقاید بر کلی به عقاید مالبرانش بسیار نزدیک است.

قابل تقسیم است؟ و آیا جسم بر روح تأثیر دارد و میان آنها فعل و انفعالی هست؟ و آیا ماده قدیم است یا حادث است؟ و از عین به وجود آمده است؟ و آیا معاد حقیقت دارد یا ندارد؟ و اگر حقیقت دارد جسمانی است یا روحانی؟ و نیز به واسطه این فلسفه روحانی بسیاری از مفاسد مرتفع می گردد، منذهبهای فاسد مادی بيموضوع و انکار روح بيمعنی می شود، شرک و بت پرستی یا انکار صانع و بیدینی از میان می رود، و همچنین بسیاری چیزهای دیگر که شرح آنها ضرورت ندارد.

بخش دوم

هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم

«دوید هیوم» (۱) از مردم اسکاتلند در سال ۱۷۱۱ به گیتی آمد، و از آغاز جوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی در او هویدا بود. خانواده اش او را برای داخل شدن در حوزه قضائی تربیت می کردند، اما رغبت به آن کار نکرد. خواست به کسب و تجارت بپردازد با طبمش سازگار نبود. سفری به فرانسه رفت و در گوشه ای به کلهای علمی مشغول شد و تصنیفی را که از مهمترین آثار فلسفی او است و کتاب «در طبیعت انسان» (۲) نام دارد در بیست و هشت سالگی منتشر ساخت، و آن امروز از کتابهای نامی بشمار می رود، ولیکن آن زمان محل اعتنا نشد. بعدها هیوم عقاید فلسفی خود را به صورتهای دیگر و به نامهای دیگر منتشر نمود، و بیشتر طرف توجه شد.

باری چندی پس از انتشار کتاب «طبیعت انسان» از فرانسه به میهن بازگشت و زندگانی ساده ای برای خود ترتیب داد، و چندسالی مشغول تالیفی در تاریخ انگلستان بود، و آن کتاب او را در ردیف

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داوداست.

(۲) *Traité de la Nature humaine*

مورخان بزرگ درآورد . و اوندختین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده و به تحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت . پس کم کم به سبب آثاری که از او پی در پی به ظهور رسید شهرت و اعتباری به سزا پیدا کرد ؛ تا آنجا که به مقام معاونت وزارت رسید، اما زندگانی سیاسی را نپسندید و به زودی به گوشه نشینی برگشت . مردی مهربان و دوستی وفادار و خوش معاشرت بود، نسبت به اهل فضل و کمال محبت و مساعدت خاص داشت . با دانشمندان فرانسه که معاصر او بودند نیز دوستی می ورزید . «ژان ژاک روسو» نویسنده معروف فرانسه را به انگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد . اما کارشان سخت به رنجش کشید ، و ظاهراً روسو سوء ظنی بیجا حاصل کرده و تقصیر با او بوده است . هیوم تصنیفها در فلسفه و تاریخ و سیاست و اقتصاد و مباحث ذهنی و اخلاقی متعدد دارد ، ولیکن ذکر آنها بی ضرورت است . وفات او در سال ۱۷۷۶ در شصت و پنج سالگی روی داده است .



انقلابی که در آغاز سده هفدهم در فلسفه اروپا دست داد، و شجاعت فکری که بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند ؛ برای دانش طلبان راهی باز کرد که در اواخر سده هیجدهم منتهی به انقلاب دیگری در فلسفه گردید ، و آن در اهمیت کمتر از انقلاب اول نبود . به این معنی ؛ که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محال تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایه ای تازه بگذارد، هر چند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود ، و به ریاضیات هم ترقی شایان داد و در این دورشته مقصودی را که داشت حاصل کرد ، ولیکن فلسفه اولی را دوباره بر همان اساس سابق گذاشت، یعنی در عالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است ، و در وجود انسان جوهری روحانی و عقلانی قائل شد ، که ادراک و اراده منتسب به او است ، و این امور را مسلم پنداشت ، و درست به این مقام بر نیامد که حقیقت ادراک و اراده انسانی چیست ؛ پیروان او هم خواه آنها که

صرف تابع او بودند ، خواه کسانی که رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند ، در همان راه قدم زدند ، و هر چه بحث کردند در این بود ، که جوهر یکی است یا دو تا است ؟ و اگر یکی است جسمانی است یا روحانی ؟ و اگر دو تا است با هم چه مناسبات دارند ؟ فقط در انگلستان لاک این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل می شود ؟ در این باب تحقیقاتی کرد که اجمالاً باز نمودیم و اشاره کردیم که او افکار فلسفی را به مجرای تازه ای انداخت ، سپس بر کلی به وجه دیگری در همین بحث وارد شد ، و خلاصه نظر او را هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمه انقلابی بود که در اواخر سده هیجدهم به دستگیری « کانت » آلمانی در فلسفه واقع شد ، و کسی که به درستی زمینه این انقلاب را آماده کرد ، هیوم بود که اینک باید فلسفه او را بشناسانیم .

از زمان دیرین گفته بودند ، فلسفه برای معرفت به حقیقت وجود است ، و چنان که گفتیم ، بحث مهم فلسفی درباره حقیقت جسم و روح بود ، و این مباحثات را فلسفه اولی می گفتند . هیوم گفت ، این بحث بی حاصل است ، و سخنانی که در این باب می رانند بی معنی است ، خود را به الفاظ مشغول می کنند و به مردمان سطحی ظاهر بین ، نکایش دانشمندی می دهند ، نخست کاری که باید کرد اینست ، که به بینیم انسان تا چه اندازه توانائی دانش و معرفت دارد ؟ علم هر چه باشد نتیجه عقل انسان است ، پس اول باید میزان عقل را که می خواهد در حقیقت اشیاء حکم کند به دست آورد ، و قدرت و توانائی ادراک را سنجید ، و معلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم می باشند چه حال دارند ، و عقل در فکر و استدلال چه عملیات می کند ، به عبارت دیگر باید عقل و ادراک انسان را موضوع تحقیق و نقادی قرار داد . در شرایط حصول علم و حکمت و منشأ تصورات فلسفی حدود و صلاحیت آن ها باید مطالعات نمود ، و در این جمله همان روشی را باید اختیار کرد که در علوم طبیعی به کار بردند ، و این ترقیات را حاصل نمودند ، یعنی روش تجربه را پیش باید گرفت ، و خیال بافی را کنار باید گذاشت ،

زیرا همچنان که حقیقت جسم را نمی‌توانیم دریابیم ، حقیقت نفس را هم نمی‌دانیم، و باید آثارش را به نظر بگیریم ، و به آزمایش درآوریم، و این روشی است که در همه علوم باید به کار برد ، و تنها از این راه معرفت حقیقی دست می‌دهد. کسانی که این طریق را پیش گرفتند ، در علوم طبیعی چنان کلمیاب شدند که قواعد حرکات ستارگان را کشف کردند، ما چرا باید نا امید باشیم از اینکه قواعد عقل خویش را به دست بیاوریم ؟

نظر به اینکه هیوم می‌گوید : حقیقت جسم یا حقیقت روح را نمی‌توانیم معلوم کنیم ، چنین می‌نماید که از شکاکان و سوفسطائیان (۱) است، ولیکن شك شاید، اما سوفسطائی نیست . چه ، سوفسطائی علم را برای انسان ممکن نمی‌داند، و هیوم منکر علم نیست ، فقط منکر کسانی است که در حقایق حکم بتی می‌کنند ، و خیال بافیهای خود را علم می‌پندارند . هیوم می‌گوید، فلسفه را هم از راهش باید جست ، از فرضیات باید دست کشید و به تجربه و مشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) باید گذاشت . البته تا زمانی که حقیقت به دست نیامده ، فیلسوف در مطالب حکم قطعی نمی‌کند ، و در عالم تردید می‌ماند ، و جز این نباید باشد ، اما این تکلیف فیلسوف است که اهل نظر است نه تکلیف کسانی که اهل عملند، آنها باید امور را چنان که درمی‌یابند یقین دانسته ، میزان و مأخذ کار قرار دهند ، و در عمل معطل نمانند . اما فیلسوف باید نگران باشد که یقین علمی حاصل نماید ، و از شرایط جستجوی علم اینست : که جوینده نظریه نتایج عملی که از معلوماتش حاصل می‌شود صلاح و فساد که از آن به نظر می‌رسد نداشته باشد، یعنی نباید مقید باشد که تحقیقاتش او را به

(۱) **Sceptiques** در جلد نخستین این کتاب باز نمودیم ، که جماعتی از حکما منکر شدند که درک حقیقت برای انسان ممکن باشد و میان ما آن جماعت معروف به سوفسطائی می‌باشند و این غیر از آنست که شخص در امری از امور شك داشته باشد، زیرا که انسان تا شك نکند به علم نمی‌رسد چنان که دکارت در همه چیز شك کرد .

فلان عقیده دینی یا منہبی یا فلسفی یا اخلاقی یا سیاسی برساند ، چه اگر این قید را داشته باشد به حقیقت نمی رسد ، و مصلحت‌هایی که صلاح اندیشان در نظر می گیرند و می خواهند علم و معرفت را به سوی آن ها بکشانند ، به راستی مصلحت نیستند ، و مصلحت جز حقیقت چیزی نمی تواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد .

اکنون ببینم هیوم در تحقیقات خود به کجا رسید . خلاصه آن از اینقرار است :



پیشینیان و آخر از همه بر کلی مدعی بودند که نفس جوهر است ؛ و وجودی به ذات خود دارد ، و او مبدأ ادراک است ، ولیکن از مطالعه دقیق برای ما معرفتی بر نفس حاصل نمی شود جز مجموعه ای از احوال یا ادراکات که با هم مناسباتی دارند ، و به واسطه آن ها بهم پیوسته اند . آن ادراکات دو قسمند ، بعضی قوت دارند ، و آن ها «تأثرات» (۱) فعلی هستند یعنی احساساتی که شخص فعلاً درک می کند ، مانند رنگ سرخی و زردی که می بیند ، یا گرمی و سردی که حس می کند ، و مهر و کین و خواهش و اراده هم ملحق به این احساسات است . بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی ورنج و شادی که شخص به یاد می آورد یا تخیل می کند ، و آنها تصورات یا معانی یا مفاهیمند (۲) و در هر حال منشأ آنها هم حس است .

تصورات که پیشینیان آن ها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن می دانستند ، تصویر هستند ، اما نه از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شده تأثرات فعلی و حسی می باشند و حتی آن چه معقولات می نامیم ، و مرتبه ای بلند برای آن ها قائلیم ، نیستند مگر احساساتی که خفیف و ضعیف شده با با یکدیگر مرکب گردیده اند

(۱) Impressions (۲) Idées اختیار بین تأثرات و

تصورات را که اساس فلسفه هیوم است باید محل توجه قرار داد .

اینست تارو بود بافته افکار ما، و عقل جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزا و مبادی کار دیگری نمی کند، حتی تصورات ذات باری هم جز این نیست که ذهن به احوال خود و فضایی که در خویش می بیند، از خردمندی و مهربانی و دانشمندی و جز آن مراجعه می کند و همان فضایل را در مرتبه اعلی و بی پایان برای خدا تصور می نماید، و همچنان که کور مادرزاد ممکن نیست تصور رنگ و روشنایی داشته باشد، نفس هم اگر از کلیه تأثراتی که از حواس روی می دهد عاری باشد معدوم خواهد بود.

تأثرات حسی چیست و بجه طریق دست می دهد؟ نمی دانیم، و تحقیق آن بر عهده فلسفه نیست، مربوط به علم طب است، و وظیفه فیلسوف تحقیق در احوال تصورات و روابط آنها است.

این تصورات که به طریق مذکور حاصل می شود پراکنده و بی ترتیب نیستند، مرتبط و مرتبند، پس معلوم می شود که ترکیب و تعاقب و ارتباط آنها اصول و قواعدی دارد، و آن اصول یکی مشابهت (۱) است، و یکی مجاورت (۲) زمانی یا مکانی، و یکی علیت (۳) مثلاً من هرگاه دو کس دیده باشم که به یکدیگر شباهتی دارند، یا اینکه آن ها را در یک هنگام یا یک جا دیده باشم، چون یکی را باز به بینم از دیگری یاد می کنم، یا چون دود به بینم یاد از آتش می کنم. پس تنبه و تفکر و تعقل یعنی کلیه اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصورات را با هم جمع کنند، به اصطلاح علمای روان شناسی تداعی معانی (۴) نمایند، که آن معانی چنان که گفتیم، همه از تأثرات حسی حاصل شده اند، و آن جمع و تداعی هم عملی است که به خودی خود و به طبیعت واقع می شود.

پس: قوه خیال است که منشأ اصلی تعقل است، زیرا که یاد کردن از چیزی به قوه خیال دست می دهد.

بنابراین علم انسان خلاصه تجربه های گذشته او است، و محدود است به محسوسات از پیش بینی آنکه شخص از راه علم می کند جز

Contiguite (۲)	Ressemblance (۱)
Association d'idées (۴)	Causaite (۳)

این نیست که یاد گذشته‌ها را به آینه برمی‌گرداند .
 اما ذات و جوهر که فیلسوفان اینقدر در آن بحث کرده‌اند، آن چه جوهر جسمانی است ، بر کلی به خوبی نشان داد که جز مجموعه‌ای از احساسات و تأثرات چیزی نیست . در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق می‌کند و می‌گوید ، آن چه آن را «نفس» و «من» می‌خوانیم ، واحد و ثابت و پایبرجا می‌دانیم ، چون درست بنگریم ، نتیجه هیچ تأثر ساده مستمری که درک کرده باشیم نیست ، هر دفعه که آن را به ذهن می‌آوریم حس و تأثر خاص است ، و در واقع نفس هم مجموعه‌ایست از ادراکات که با کمال سرعت دنبال یکدیگر می‌روند . «من» یا نفس تعاقب پی‌درپی تصورات است ، همچنان که اشیاء خارجی تعاقب پی‌درپی تأثرات است ، پس نفس هم مانند جسم رشته‌سلسلی است از حوادث که یکدیگر را پی‌می‌کنند . در واقع بنا بر تحقیق هیوم همچنان که در چشم از حرکت شعله جواله حلقه‌آتشین نمودار می‌شود ، همان قسم هم از تعاقب تأثرات تصور ماده ، و از تعاقب احوالات نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدار می‌گردد ، و منشأ آن قوه خیال است .
 اما علیت که گفتیم ، یکی از موجبات جمع تصورات است آن هم حقیقتش مسلم نیست ، و منشأ اعتقاد به علیت همان چیزی است که منشأ اعتقاد به وجود جوهر شده است .

هیوم می‌گوید : شك نیست که در امور زندگانی چه در عمل ، و چه در نظر اعتماد بر رابطه علت و معلول می‌کنیم و باید بکنیم ، ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی بر می‌آئیم می‌بینیم این اعتقاد ضروری نیست ، به این معنی ؛ که چون می‌بینیم سنگ متحرکی به سنگ ساکنی برخورد و سنگ ساکن به حرکت آمد ، برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن می‌خوانیم ، و لیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است ، و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم به وجوب این امر ، یعنی حدوث این معلول از آن علت نمی‌نماید . آنچه علت و معلول می‌خوانیم بکلی از یکدیگر متمایزند و هیچگاه در آن واحد با هم نیستند ، و هیچ موردی نیست که اگر تجربه

فکرده باشیم ، رابطه علت و معلول را به قاعده عقلی دریابیم ، و تجربه هم فقط معلوم می کند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است ، اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگر اند معلوم نمی شود . علتها سرانجام به قوه و نیرو و مانند آن منتهی می گردد . اما ما از این امور هیچگونه ادراکی نداریم ، مگر اینکه قیاس به اراده و به قوه درونی نفس خود بکنیم ، آن هم جز تعاقب امور چیزی نیست ، و علم ما بر آن قوه به تجربه است ، و با علم به قوای خارج از نفس تفاوتی ندارد ، و دلیل بر اینکه رابطه علت و معلول ضروری نیست این است که چون امری را دنبال امر دیگری بینیم ، نخستین بار حمل بر تضاد می کنیم ، چون مکرر شد میان آنها مقارنه می یابیم ، و حکم به رابطه علت نمی کنیم ؛ مگر پس از آن که تکرار امر چنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم . به عبارت دیگر : حکم به رابطه علیت نتیجه عادت است که برای ما حاصل می شود ، از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر به بینیم ، و این عادت اعتقاد را به اینکه دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند ، در ذهن راسخ می سازد ، پس در واقع منشأ تصور علیت هم در ذهن انسان همان قوه خیال است ، زیرا که اساساً قوه خیال در ایجاد اعتقاد و رسوخ آن در ذهن مداخلیت تام دارد ، چون که اعتقاد نتیجه قوت یافتن تصور است در ذهن به واسطه تأییدی که تأثر از اومی کند به قوه خیال ، و هرچه تأثر بیشتر مکرر شود چنان که عادت دست دهد ، تصور بیشتر قوت می یابد (۱)



در مسائل مربوط به الهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است ، در باب نفس مثلاً تحقیق می کند که گفته اند: مجرد است چون واحد است و تقسیم پذیر نیست و حال آنکه واحد بودنش را معلوم کردیم از چه قرار است ، تقسیم ناپذیر بودنش هم چگونه می شود ، در صورتی که ادراک بعد را می کند ، و بعد که کمیت

(۱) به همین جهت است که ارباب دیانات برای راسخ کردن عقاید در اذهان عامه به نمایش محسوسات فراوان موجبات کثرت تأثر آن ها را فراهم می سازند .

است تقسیم پذیر است ؟

در اثبات صانع برهان انی می آورند ؛ که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ، و لیکن این قیاس درست نیست ، زیرا که جهان به این عظمت را قیاس به مصنوعات ناچیز انسان می کنند و به خالق منزلت کارگران بشری می دهند . برهان لمی هم که ضرورت وجود واجب را می رساند مقنع نیست . از کجا که وجود واجب ضرور باشد ؟ و اگر هم ضرورت داشته باشد ، از کجا که خود ماده وجودش واجب نباشد ؟

در باب حکمت بالغه هم می توان تشکیک کرد ، که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق کند که در او شر و بدی نباشد ؟ و نکته لطیف این است که همین وجود شر و بدی که می تواند مایه تشکیک وجود حکمت بالغه باشد ، در نزد عامه مایه اعتقاد وجود قادر مطلق است ، برای اینکه مردم پناه گاهی می خواهند که ایشان را از آسیب شر و جدی محفوظ بدارد .

در علم اخلاق به عقیده هیوم اساس همان است که انسان جوای خوشی است ، و باید باشد و برای خوش بودن باید کار پسندیده بکند و سود خود را در سود دیگران بداند . میزان پسندیده و ناپسند بودن کار هم همان تصدیق و تکذیب عموم است ، و اینکه گفته اند ؛ نیکی و بدی در نزد مردم مختلف است ، و میزان ندارد ، در اصول عقاید و حقایق نیست . راستگویی و دلآوری و جوان مردی و آزادگی پیش همه اقوام و قبایل پسندیده است ، آنچه در نزد قومی پسندیده و نزد طایفه ای دیگر ناپسند است ؛ اوضاع و امور قراردادی است که حسن و فبیح و صلاح و فساد آنها بسته به کیفیات و مقتضات زمان و مکان است .

برای اینکه از درازی سخن پرهیز کنیم ، تحقیقات هیوم را بیش از این تفصیل نمی دهیم هر چند در خور تفصیل است . خلاصه مطلب این است که هیوم را می توان گفت ؛ فیلسوف

نیست بلکه نقاد (۱) فلسفه است هر چند نقادی هم قسمتی از فیلسوف بودن است ، و نتیجه نقادی او تشکیک در وجود ذوات (۲) است ، خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی (۳) و نفسانی ، خواه بیرونی یعنی جسمانی (۴) . فقط چیزی که به وجودش تصدیق دارد عوارض و حادثات (۵) است ؛ که در ذهن ایجاد تأثر (۶) و تصور (۷) یا صور و معانی می کنند . معانی را تصویر و شیخ و رونوشت (۸) صور محسوس می پندارد و به این وجه معقولات را هم منتهی به محسوسات می نماید ، و علم انسان را منحصر در تجربه حسی (۹) قرار می دهد و در نتیجه در اکثر عقاید راسخ فیلسوفان و فلسفه جزمی (۱۰) ایشان تزلزل

(۱) Critique در ترجمه این کلمه از لفظ انتقاد دوری جستیم ، برای اینکه امروز معنی متبادر به ذهن از این لفظ در میان ما عیب جوئی است ، و حال آنکه مقصود عیب جوئی از کسی یا چیزی نیست ، بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است ، یعنی سنجیدن حق و باطل را تشخیص دادن و این لفظ در نزد اروپائیان در هر مورد به کار می رود ولیکن در فلسفه جدید اصطلاح خاص است برای فاسفه هیوم ، و مخصوصاً فلسفه کانت که از این پس بیان خواهیم کرد ، و مقصود نقادی و تحقیق در چگونگی علم و عقل انسان است و مورد بحث ساختن معلومات ، برای اینکه تکلیف دانش طلبان در جستجوی دانش روشن شود ، و انتقاد از تعلیمات حکما در ضمن این نقادی به تبع و ناچار پیش می آید ، نه اینکه بنای هیوم و کانت انتقاد حکمای پیشین باشد . خوانندگان ما در فصلهای آینده این نکته را همواره باید متوجه باشند .

Spirituelles (۳) Essences یا Substances (۲)

Phénomènes (۵) Matérielles یا Corporelles (۴)

Idées (۷) Sensation یا Impression (۶)

Empirisme (۹) Copie (۸)

Dogmatisme (۱۰)

می اندازد وشكاك (۱) می شود .

اما چنانکه پیش اشاره کردیم ، هیوم ترلززل و تشكيك را تنها در تحقیق فلسفی جایز می شمارد ؛ بلکه واجب می داند که این تشكيك ها بشود تا علم و حکمت بنیاد استوار بیاید . چون فرضش آنکار و عناد نیست بلکه تحقیق است و در عمل و اصول اخلاق و سیاست و اقتصاد عقاید محکم دارد . از جمله اینکه ، رابطه علت و معلول را که در فلسفه مورد تردید ساخته ، در اخلاق و سیاست سخت جاری می داند ، تا آنجا که از اصحاب وجوب (۲) می شود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی می گذارد که بشر طبیعتی مخصوص دارد ، و از آن تخلف نمی کند و اعمالش را هم نتیجه ای حتمی است و هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت ، و فایده حقیقی تاریخ اینست ، که اصول و قواعد طبیعت انسان را که دائمی و عمومی می باشد و نتیجه اعمال را که حتمی است نشان بدهد .



از آنچه تا کنون گفته ایم دانسته می شود ، که نقادی فلسفه و علم را فرنیس بیکن آغاز کرده ؛ و لاک دنبال آن را گرفته و بر کلی به شیوه ای دیگر در آن وارد شده . و هیوم این مشرب را به درستی روشن و آشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بوده اند . البته تحقیقات ایشان تمام نیست و عیب و نقص دارد ، اما هنرشان تأسیس این شیوه است . در سده هیجدهم بسیاری از حکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیدند ، و پیروی نمودند چنانکه در فصل آینده خواهیم دید . سرانجام کانت آلمانی به راهنمایی هیوم در این خط افتاد و به اصلاح خطاها و تکمیل نسیهای او زرق فلسفه را یکباره برگردانید . اما حکمای دیگر انگلیسی در سده هیجدهم و آغاز سده نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی و اهمیت ندارد که میانش در این مختصر

(۱) Sceptique و فلسفه اش Scepticisme

(۲) هیوم و وجوب علت معلول ، علت استوار در سده هجدهم

احتمالاً برسیح کرده اند . (determinisme)

واجب باشد . برای اینکه نام ایشان از درج کلام ساقط نشود گوئیم: یکی از آنها «طامس‌رید» (۱) با عقاید هیوم مخالف بود، و از جمله در اینکه علیت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند ؛ گفته است : شب و روز و سرما و گرما با کمال نظم همواره دنبال یکدیگر می‌آیند و هیچکس نگفته است میان آنها رابطه علیت است . یکی دیگر «ادم اسمیت» (۲) بنیاد کننده علم ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است ، و تصنیف او در این فن از کتابهای نامی دنیا است . و او کتابی در اخلاق نوشته و بنیاد فضایل و اعمال انسان را بر انصاف و همدردی نسبت به ابناء نوع دانسته است ، یکی دیگر «دیوگلد استورت» (۳) نام دارد که در اصول اخلاق اهمیت تام به قاعده تداعی معانی داده است ، و یکی دیگر «بنتم» (۴) است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است . گروهی از دانشمندان نیز بوده‌اند که از علماء علم طبیعی می‌باشند ، و نظرهای فلسفی هم اظهار داشته‌اند ولیکن از نام بردن و تفصیل عقاید ایشان به ناچار خودداری می‌کنیم .

Adam Smith (۲)

Thomas Reid (۱)

· Jeremy Bentham (۴)

Dugald Stewart (۳)

فصل ششم

حکمای فرانسه در سده هیجدهم

سده هیجدهم را در تاریخ فرانسه عصر فیلسوفان می‌گویند ، ولیکن آن فیلسوفان به مسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده ، و بیشتر به امور سیاسی و اخلاقی پرداخته‌اند ، و حکمت را با ادب آمیخته‌اند چنانکه می‌توان گفت ، بیان احوال ایشان به تاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تا به تاریخ فلسفه ، اگر هم به حکمت نظری توجهی کرده‌اند ، برای انتقاد بوده و نسبت به فلسفه اولی و مخصوصاً الهیات زبان استهزاء و بی‌اعتقادی دراز کرده‌اند ، و قید و بند رعایت جلب‌بزرگان دین و دنیا را رها کرده ، خود را آزاد فکر خواندند (۱) بعضی از ایشان یکسره مادی و منکر روحانیات بودند و بعضی منکر نبودند ولیکن به عقاید حکمای پیشین وقعی نگذاشته و آنها را خیالی‌بافی و لفاظی پنداشته‌اند. از این جمله آنان که صاحب نظر و هوشمند بودند، در فلسفه نظر به تحقیقات لاك و هیوم داشتند، و در علوم طبیعی و ریاضی پیرو نیوتن بودند. در سیاست هم روش حکومت انگلیس را می‌پسندیدند ، و آن را ترویج می‌کردند چنان که می‌توان گفت : در سده هیجدهم فرانسویان از هر جهت پیرو انگلستان بوده‌اند . رویهم‌رفته حکمای فرانسوی آن دوره در حکمت نظری هنری نشان نداده‌اند ، اما در اخلاق و سیاست و امور اجتماعی مقامی بلند دارند . بیشتر از این جهت که فصیح و بلیغ و خوش بیان و شیرین سخن بودند ؛

Libre penseur (۱)

و تحقیقات خود را به شیوه داستان سرائی و تاریخ نویسی یا بهر وجه دیگر که ادا می‌کردند جنبه خطابه و شاعری یا انتقاد و مطایبه و استهزا به آن می‌دادند، چنانکه برای عامه مردم قابل فهم و دلنشین بود، به این واسطه آنچه را هم که مبتکر نبودند، و از دیگران گرفته بودند، بهتر از صاحبان آن افکار جلوه می‌دادند. بیاناتشان هم عوام را مجذوب می‌کرد هم پسند خواهی بود. پادشاهان و اعیان به صحبت ایشان مشتاق می‌شدند، و بانوان با کمال، مجالس خود را به حضور آنها رونق می‌دادند از این روح این است که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت به بدی اوضاع و معایب امور اجتماعی یا اخلاقی، و هوشیار ساختن آنها نسبت به اوهام و خرافاتی که جهل یا غرض در اذهان راسخ نموده، حق بزرگ بر کلیه نوع پشتر دارند، و در این راه مجاهده کرده اند، و در نتیجه آثار قلمی ایشان در فرانسه در پایان سده هیجدهم و در کشورهای دیگر اروپا در آغاز سده نوزدهم افکار و اوضاع را یکسر منقلب نمود.

کسانی که بخواهند از تفصیل این اجمال آگاهی یابند، باید به تاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند، و بر احوال آثار نویسندگان سده هیجدهم شناسا شوند. ما در اینجا فقط بزرگان آنها را اجمالاً معرفی می‌کنیم تا سرشته‌ای به دست آید.

بخش اول

فونتئل

و برنارد فونتئل « (۱) درست صدسال عمر کرد (از ۱۶۵۷ تا ۱۷۵۷) و نیمی از این عمر در سده هفدهم، و نیم دیگرش در سده هیجدهم بوده است. زندگانی او تفصیلی ندارد؛ مردی فاضل و خوش بیان و خوش ذوق، و نویسنده‌ای شیرین سخن و سالیهای دراز

Bernard Fontenelle (۱)

عضو آکادمی علمی پاریس بود، و به دبیری آن انجمن اشتغال داشت، هریک از اعضای آکادمی که بدرودجهان می‌گفتند، فونتئل برحسب وظیفه ستایشنامه‌ای برای اومی نگاشت، مجموع این ستایش‌نامه‌ها (۱) کتابی شده که خوانندش سودمند و دلکش است، در علم و حکمت پیرو دکارت بود، ولیکن به فلسفه اولی رغبت نداشت، و در باره منشأ علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می‌پسندید. تأثیر عمده او نشر علم بود که نوشته هایش هم به فضلاسود می‌بخشید و هم عامه را دلنشین می‌شد، و او از کسانی است که به علم جامعه ادب یوشانیده است. معروف‌ترین یادگار او کتابی است به نام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون»، (۲) و آن یکی از نخستین کتابهایی است که هیئت جدید را بی‌پرده و به زبانی بسیار شیرین بیان نموده، و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است، مانند اینکه: بشر بیچاره و چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترک است؛ و نیز اینکه: قدا ام‌اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند؛ نظیر آنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد، بگوید: هرگز ندیده‌ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خود پسندی سفاقت آمیزی است که انسان چنین بیندارد؛ که کلیه طبیعت برای مصرف او خلق شده، و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حظ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اندازه محدود، و عقل او چقدر عاجز است، و شاید که در کرات دیگر موجوداتی باشند که حواس ظاهر و باطن ایشان بیش از ما، و بر معرفت حقایق بسی توانا تر از ما باشند.

یکی از مسائل که آن زمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند، این بود که: آیا حکمای قدیم بردانشمندان جدید برتری دارند یا امر به عکس است؟ جماعتی قدا را مزیت می‌دادند و بعضی طرفداری از متأخرین می‌کردند، فونتئل از گروه دوم بود و عقیده داشت، که

Eloges (۱)

Entretiens Sur la Pluralité des mondes (۲)

متأخرین در علم ، یعنی در ریاضیات و طبیعیات بر متقدمین بر تری دارند ، و معرفت انسان روز به روز در ترقی است ، و احوال او به سبب ترقی علم همواره رو به بهبودی می‌رود ، و دانش پیوسته از کثرت به وحدت می‌گراید. و باید به یاد آورده که این سخنها که امروز پیش پا افتاده است آن زمان تازگی داشت ، و فوننتل از مؤسسان و مروجان این عقاید است . در امور تاریخی و مسائل دینی هم تحقیقاتی دارد که با کمال احتیاط نکته سنجیهائی نموده ، و رسانیده است که عقاید پذیرفتنی آنست ، که به میزان عقل‌درست آید ، و آنچه با عقل سازگار نباشد مردود است . تألیف و تصنیف بسیار دارد ، اما آنچه امروز محل استفاده است همان است که نام بردیم .

بخش دوم

منتسکیو

« شارل دومنتسکیو » (۱) (عمرش از ۱۶۸۹ تا ۱۷۵۵) از خانواده‌ای محترم و در «بز دو» (۲) از شهر های فرانسه داوور ، بلکه از رؤسای دیوانخانه بود .

هنوز به چهل سالگی نرسیده از شغل رسمی کناره کرد ، و یکسره به تحقیق و تصنیف مشغول شد . برای سیر در آفاق و انفس به جهانگردی نیز پرداخت ، مردی نیکوکار و با وقار بود ، و عمری به آبرومندی گذرانید .

از تصنیف های معروف او ؛ یکی کتابی است موسوم به «نامه‌های ایرانی» (۳) و آن نامه هائی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که به فرانسه مسافرت کرده ، و از اوضاع و احوال اروپائیان مخصوصاً

Bordeaux (۲) Charles de Montesquieu (۱)

Lettres Persanes (۳)

فرانسویان آنچه می بینند و درمی یابند به یکدیگر و کسان خود می نویسند ، و نقل می کنند و نکته سنجی و انتقاد می نمایند . دیگر کتابی است در فلسفه تاریخ ، و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان (۱) و به واسطه این کتاب و بعضی نوشته های دیگرش ؛ منتسکیو از نخستین کسانی است که در تاریخ به نظر فلسفی نگریسته ، و در امور تاریخی رابطه علت و معلول تشخیص داده ، و نمایان کرده است که مسئله قضا و قدر و مشیت الهی به جای خود درست است ؛ ولیکن هر چه روی می دهد علت دارد ، و جریان امور به اسباب است و هر عملی را نتیجه ای حتمی است ، و کافی نیست که هر چه واقع می شود بگوئیم خواست خدا بود .

ولیکن اثر بزرگ منتسکیو که او را در حکمت عملی و سیاست مدن در ردیف فیلسوفان می آورد کتابی است به نام «روح قوانین» (۱) که در واقع فلسفه قوانین و شرایط قانونگزاری است ، و پس از تحقیقات افلاطون و ارسطو معتبر ترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است .

منتسکیو طبعی معتدل و آرام داشته ، و به انقلاب و دیگر گونی ناگهانی کلرها معتقد نبوده ، و مدارا و تدریج را در اصلاح امور لازم می دانسته است . عقاید سیاسی او بیشتر از لاک اقتباس شده ، و کلیتاً اوضاع انگلستان را خیلی می پسندیده است ، و بسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است . به اصول عقاید و نکات مهم تحقیقات او در اینجا خیلی به اختصار و به وجهی که فهم آن برای خوانندگان ما آسان و سودمند باشد اشاره می کنیم .

چون انسان باید با همجنسان خود به اجتماع زندگی کند ، چاره جز این نیست که روابط میان مردم به حکم قانون مشخص شود ، خواه قانون نوشته و مدون باشد ، و خواه بر حسب آداب و عادات مقرر شود ،

Considérations sur les causes de la grandeur (۱)

et de la décadence des Romains

L'Esprit des Lois (۲)

و اگر جماعتی بی قانون زندگی کنند ، در میان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود ، زیرا هر کس بنده قویتر از خود خواهد شد ، و چون برای اینکه انسان به خوشی زندگی کند ، باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس ، مهم ترین چیزی که در زندگی منظور نظر است ، قانون است که به واسطه آن آزادی همه تأمین می شود . و از یک طرف معنی آزادی اینست ، که شخص در آنچه قانون منع نکرده است ، مختار عمل خود بوده ، و از هیچ چیز ممنوع نباشد مگر به حکم قانون ، و از طرف دیگر بهترین قوانین آنست که مردم را تا اندازه ای که مصلحت عامه اقتضا دارد به منتها درجه آزادی نایل سازد پس ، قانونگزاری یکی از مهمترین کارها است و علم قانونگزاری یکی از شریف ترین علوم است ، و مبتنی بر اینست که معلوم کنیم که با احوال تاریخی و مادی و معنوی خاصی که هر قومی دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد ، تا منتها درجه آزادی و امنیت یعنی مساعدترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد . و منتسکیو در جائی می گوید ، نهایت سعادت من اینست که کاری بکنم که فرمان دهندگان بر وظیفه خود آگاه تر شوند ، و فرمان برندگان از فرمان بردن دلخوش باشند .

قوانین در میان مردم بیقاعده و به دلخواه مقرر نمی شود ، و قواعد و اصولی دارد چه ، نه کارهای خدا بیقاعده و بی نظام و دلخواهی است ، و نه کارهای مردم ، و نه امور طبیعی ، و همه چیز در تحت ضابطه و اصول است . بعضی از محققان گمان برده اند نیک و بد داد و بیداد بکلی تابع وضع است ، یعنی در هیئت اجتماعی هر چه را منع کنند زشت می شود ، و هر چه را جایز کنند ، زیبا خواهد بود ، ولی البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند ، مساوی بودن و نبودن شعاعهای دایره به اختیار مهندس است ، و پیش از آنکه کسی دایره ای رسم کند شعاعها همه مساوی نبوده اند .

از طرف دیگر بعضی از دانشمندان نظریه تفاوتهایی که در آداب و قوانین اقوام مختلف دیده بودند ، گمان بردند آن مقررات به موجب تصادف یا به دلخواه رؤسا ، وضع شده است اما ضوابط و قوانینی طبیعی به طور مطلق هست ، که اگر آنها را بجوئیم و بیابیم ، بهترین

اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم، و برطبق آنها هیئت اجتماعی به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره می‌شود، و دانشمندان مزبور بروفق این عقیده جوای آن قوانین طبیعی بوده‌اند، اما این عقیده هم غلط است، البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست. مثلاً، دادنیکو است و بیداد بداست، آزادی به ازبندگی است، و دانائی بهتر از نادانی است، اما اینها اصول کلی است نه قوانین، و باید دید چه قوانین باید مقرر شود تا این اصول کلی مرعی و منظور گردد و اشکال اینجاست که یکدستگاه قانونی که مناسب حال همه اقوام و ملل باشد نیست، و هر قومی و هر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد، و قوانین هر قوم باید با احوال اقلیمی و اخلاقی و آداب و رسوم و عقاید دینی و استعداد آن قوم متناسب باشد، و این مناسبات را قانونگذار باید بیابد و رعایت کند، و اگر نیابد و نکند قوانینش مجری نمی‌شود و محترم نمی‌ماند، و هر بنائی بر آن نییاد ساخته شود ناپایدار خواهد بود. قوانین و مقررات و دستگاه حکومتی که برطبق آنها ترتیب دهند، کاملاً مانند دستگاه کارخانه‌های ماشینی است که اگر چرخها و ماشینهای آن را آن سان که سزاوار است ترتیب ندهند، و باهم متناسب نسازند کارخانه کار نمی‌کند، باید کار می‌کند و به اختیار مهندس نیست که هر قسم ماشین و مصالح که دلخواه او است قرار دهد، ولیکن کاربکلی هم از اختیار او بیرون نیست، و هر گاه قواعد فنی را منظور بدارد، مقصود حاصل می‌شود، و مهندس قابل آنست که آن قواعد را بداند، و هر کارخانه را به مقتضای حال بسازد.

قانون همانا روابط ضروری است که میان چیزها هست، و از طبیعت آنها برمی‌آید و قانون حقیقی انسانی همان عقل انسان است که باید حاکم باشد، عقل کلیات را به دست می‌دهد و قوانین هر قوم و هر کشور موارد خاصی است که آن کلیات عقلی بکار می‌رود حکومت در دنیا سه قسم دیده شده است: جمهوری (۱) و

République (۱)

وپادشاهی (۱) و خودسرانه یا دلخواهی (۲).

جمهوری حکومت جماعت است و آن دو قسم است. اگر جمیع مردم در حکومت دخیل باشند دموکراسی (۳) گویند یعنی حکومت عامه و اگر جماعتی از مردم حاکم باشند اریستوکراسی (۴) گویند یعنی حکومت خواص. در هر صورت بنیاد این قسم حکومت یعنی شرط آن میهن پرستی است و قانون خواهی و رعایت مساوات میان مردم و اجترام حقوق هر کس و حاضر بودن حکومت کنندگان به اینکه خیر و صلاح عموم را بر نفع شخصی برتری دهند و برای ادای وظیفه فداکاری کنند و از اغراض خود بگذرند.

حکومت پادشاهی آنستکه حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم رفتار کند و شرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشند دارای حیثیات و مزایا که بتوانند اراده پادشاه را به رعیت برسانند و حوائج رعیت را به پادشاه بنمایند و بنیاد این قسم حکومت بر شرافت و غیرت و آبرومندی طبقات متوسط است که به حفظ حیثیات خود مقید باشند.

حکومت خودسرانه و دلخواهی آنستکه در روابط میان حکومت و مردم قید و بندی نبوده و هوا و هوس حاکم مدار امر باشد به عبارت دیگر کارها فقط به زور پیش برود و بنیاد این قسم حکومت ترس است.

مثال صحیح از حکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی است؛ و دول جدید سویس و هلاند و مثال صحیح از حکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است. مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است و مثال صحیح حکومت خودسرانه آنست که نزد اقوام وحشی دیده میشود. و باید به خاطر داشت که این تحقیقات را منتسب به نزدیک به دوست سال پیش از این کرده و اوضاع آن زمان را در نظر داشته که دولت هلاند جمهوری و دولت

Despotisme (۲)	Monarchie (۱)
Aristocratie (۴)	Démocratie (۳)

فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری از دولتهای کنونی یا وجود نداشتند یا به صورت حالیه نبودند. و از جمله عقایدی که اظهار کرده است اینست که ، حکومت جمهوری فقط جائی به خوبی پیشرفت می کند که کشور کم وسعت و ملت گروهی اندک باشند چنانکه آتن و روم این حال را داشته اند .

این حکومتهای مختلف هر وقت بنیادی که برای آنها ذکر کردیم سست شود فاسد می گردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد می شود هر گاه میهن پرستی و قانون خواهی و احترام مساوات میان مردم سست گردد ، و جمهوری اریستوکراسی فسادش بیشتر از این براه است که اعیان و خواص که حکومت به دست آنها است قدرت خود را بیقاعده به کار برند و برای منافع شخصی از آن سوء استفاده کنند یا تن پرور شوند، و از زحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خودداری داشته باشند، و حکومت پادشاهی فاسد می شود هر گاه در طبقات متوسط حس شرافت و غیرت ضعیف گردد ، و کسی در پند حفظ حیثیات نوعی نبوده، همه دنبال شئونات و منافع شخصی باشند ، یا اینکه پادشاه عدالت را مبدل به قساوت کند ، یا طبقه متوسط از میان برود . اما حکومت خودسرانه و دلخواهانه فاسد شدن ندارد ، چون خود به ذات فاسد است ، و در واقع حکومت نیست، زیرا غرضی که از حکومت منظور است ، یعنی حفظ آزادی و امنیت مردم از آن حاصل نمی شود. چون مبتنی بر ترس است سکوت حکمفرما است اما سکوتی که دلیل بر رضا نیست ، مساوات هست اما مساوات در بندگی است ، این قسم حکومت را که مخصوص وحشیان است باید قیاس کرده عملی که از وحشیان دیده ایم که هر وقت به میوه میل می کنند ، درخت را می اندازند تا به میوه دسترس داشته باشند .

و از تحقیقات منتسکیو اینست، که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی سه وظیفه دارد، اول قانونگزاری (قوه مقننه) دوم اجرای قانون (قوه مجریه) سوم حق گزاری بر طبق قانون (قوه قضائیه) و برای اینکه مقصود از حکومت که حفظ آزادی و امنیت است به خوبی حاصل شود، این سه قوه باید از هم جدا باشند و به کار

یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود، چه ، هر گاه قانونگزاری با اجرای قانون یا با حقگزاری یا هر سه وظیفه با هم یک جا جمع شوند، بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد، در واقع جمع این سه قوه در یک جا در نتیجه مانند بی قانونی است .

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش از این تفصیل دهیم سخن دراز می شود خلاصه این است که : این دانشمندیکی از بنیاد کنندگان علم اجتماع و فلسفه تاریخ ، و از کسانی است که در تاریخ و سیاست هم حتمی بودن رابطه علت و معلول را تأیید و تأکید کرده اند. به علاوه بسیاری از رسوم خلاف انسانیت را که آن زمان در اروپا شایع بود، تقبیح کرده و افکار را به ترک آنها متوجه ساخته است ، که از جمله خرید و فروش بندگان است و شکنجه و بدرفتاری با کسانی که تحت تعقیب واقع می شوند، و اصرار کرده است که کسی حق ندارد هم نوع خود را بنده خویش نماید، و کسی که متهم به تقصیری می شود تا تقصیرش ثابت نشده به او آزار نباید کرد، پس از آنهم که تقصیرش ثابت شد در عقوبت او بیرحمی نباید نمود، و متعرض عقاید دینی و مذهبی و وجدانی مردم هم نباید بود .

منتسکیو در امور اقتصادی و چگونگی وضع مالیات نیز دستورهایی نیکو داده است . می گوید، مالیات سهمی است که هر کس از دارائی خود باید به دولت بدهد تا بقیه دارائیش محفوظ بماند، و دولت در مالیات گرفتن باید میزان احتیاجات حقیقی خود را در نظر بگیرد ، و برای هوا و هوس مالیات بر مردم نبیند و رعایت رفاه حال مالیات دهنده را هم داشته باشد و ضروریات زندگانی مردم را به نام مالیات نگیرد ، و نیز بر دولت واجب است که از بینوایان دستگیری کند، اما نه اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکران کار فراهم کند، زیرا بینوا آن نیست که دارائی ندارد بلکه آنست که کار ندارد .

از تعلیمات و دستورهایی منتسکیو آنچه صحیح و درست بوده در ظرف دو بیست سالی که از زمان او می گذرد چنان مصدق و مسلم شده که امروز گفتن آنها غیر لازم می نماید ولیکن وظیفه مورخ این است

که معلوم کند که آنچه امروز داریم و می‌دانیم همه وقت نداشتیم و نمی‌دانستیم، چه کسان به هوش خدا داده و قوهٔ تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده، و در پیش بردن آن حقایق مجاهده نموده‌اند.

بخش سوم

ولتر

«ولتر» (۱) که از مشهورترین مردمان است. در ۱۶۹۴ در پاریس به دنیا آمده است، از جوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری و ذوق ادبی او نمایان بود، در محافل ادبی رفت و آمد می‌کرد و به خوبی پذیرفته می‌شد. شاهزادگان و بزرگان و بانوان با کمال به او مهربان بودند، ولیکن طبعش مایل به بدگویی و انتقاد و حتی هجو ساختن بود از این رو چندین مرتبه به زندان و تبعید گرفتار شد، از جمله یک نوبت به انگلستان رفت و سه سال آنجا ماند، و به فلسفه و علم و ادب و اوضاع آن کشور و احوال مردمش آشنا شد، و بسیار پسندید. تا نزدیک به چهل سالگی آثار مهمی که از او ظاهر شد شمر بود، به صورت داستان یا تئاتر یا قطعات متفرق، پس از آن هم تا آخر عمر همین قسم آثار از خود ظاهر می‌نمود ولیکن علاوه بر آن کارهای دیگر نیز می‌کرد و به نظم یا نثر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی و فلسفی منتشر می‌ساخت، و بعضی از نوشته‌های او چنان زنده بود که به حکم دولت سوزانیدند. با اینهمه به واسطهٔ روابطی که با اشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی به او نرسید، بلکه به امتیازات دولتی هم نایل گردید، که از جمله عضویت آکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه بود. آن اوقات یعنی در نیمهٔ سدهٔ هیجدهم «فردریک دوم» (۲) در پروس سلطنت می‌کرد، و او از بزرگان پادشاهان است و از خصایص او ذوق

فلسفی و ادبی بود، و مخصوصاً به ادبیات فرانسه اعتقاد تام داشت، از این رو چندین بار ولتر را به دربار دعوت کرد، سرانجام ولتر این دعوت را پذیرفته به برلن رفت، و نزدیک دو سال مهمان آن پادشاه بود، ولیکن خلق و خوی میزبان و میهمان با هم سازش نداشت، با یکدیگر مشاجرات کردند و عاقبت از هم جدا شدند، و ولتر به فرانسه رهسپار شد، ولی ماندن در پاریس را مناسب حال خود ندیده و به «ژنو» (۱) رفت و در یک فرسخی آن شهرملکی به دست آورد که به نام «فرنه» (۲) معروف است، و نزدیک به بیست سال آخر عمر را آنجا به سربرد و از این رو او را «پیرفرنه» (۳) می گفتند. آنجا هم دائماً مشغول تألیف و تصنیف و نوشتن و خواندن با فضلا و بزرگان و دوستان در هر شهر و هر کشور بود، و مردمان بزرگ نامی اروپا به زیارتش می رفتند، و از مصاحبتش بهره مند می شدند. سرانجام در سال ۱۷۷۸ پس از بیست و هشت سال دوری از پاریس به آن پایتخت رفت، و چون شهرتش عالم گیر شده بود مردم پاریس از خارجی و فرانسوی از او تجلیل ها کردند، و تشریفات فراهم آوردند، ولیکن سنش به هشتاد و چهار رسیده بود، و نزدیک به چهار ماه پس از ورود به پاریس زندگانی را بدرود گفت.

آثار ولتر یک کتابخانه است، مقدار زیادی از آن شعر و تئاتر است که مورد توجه ما در این کتاب نمی باشد همین قدر گوئیم، این آثار از اشمار درجه اول ادبیات فرانسه نیست، ولیکن از بسیاری جهات قابل اعتنا است. قسمتی دیگر از آثار او داستانهایی است که به نثر نوشته است، و آنها در جنس خود شاهکار است. و همه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است. قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ نویسی و انشاء سرمشق است. و شامل نکات و دقایق لطیف نیز هست، و ولتر از مورخانی است که تاریخ نویسی به سبک جدید را آموخته است. بالاخره نوشته های فلسفی او است که متعدد

Genève (۱) Ferney (۲)
Patriarche de Ferney (۳)

است، و از همه معروف ترش «فرهنگ فلسفی» (۱) نام دارد. مراسلاتی هم که به اشخاص نوشته و مجموعه آن ها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار می باشد و خواندنی است .



ولتر را که حکیم می خوانیم ، از آن نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیعی مخصوص خود دارد ، بلکه شیوه خاصی داشته است که بر گفته های پیشینیان زبان به خرده گیری گشوده و مخصوصاً با خرافات و عقاید سخیف مبارزه نموده ، و برای هشیار ساختن مردم بر عقاید غلط و زشتی آداب و عادات ناپسند مجاهده کرده است ، در واقع مبلغ و ناشر افکار و یکی از مریبان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق و عدالت بود ، و در پافشاری از رفع ظلم و ستم خودداری نمی کرد . به روشنائی علم و مضرات جهل و لزوم فراهم ساختن موجبات ترقی و لوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود، و در بیان مطالب حسن تعبیر و نکته سنجی و بذله گوئی هائی داشت که سخنش بسیار دلپذیر می شد ، و او از کسانی است که معارف را از گوشه های انزوا به در آورده ، و به دسترس عامه گذاشته و از این رو وجودش در تربیت مردم تأثیر کلی داشته است .

ولتر را به کفر و الحاد معروف کرده اند ، و گمراه کننده خلق خوانده اند ، و شك نیست که او با دین و مذهب عناد ورزیده است ، ولیکن علت اصلی اینست ؛ که او با عقایدی که اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها بر مردم الزام می کردند ، مخالف بوده است . پیش از این گفته ایم ؛ که بنیاد دین مسیحیان بر این است که وقتی که خدا آدم و حوا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند ، پس از آنکه آدم نسبت به فرمان پروردگار عصیان ورزید ، و از درگاه خداوند رانده شد ، ذریه او مقام قدس را فاقد و یکسره هالك شدند ، و دیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسر نیست ، مگر اینکه به حضرت عیسی واصل شود که او فرزند یگانه خدا بود و برای همین مقصود به صورت بشر به دنیا آمده ، نجات بنی آدم را به خون خود خرید و واصل شدن

به حضرت عیسی هم فقط به وسیله آداب و رسوم است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته‌اند ، و به توسط کشیشان باید انجام بگیرد از غسل نممید و خوردن نان و شراب متبرک و آداب دیگر که شرح آن طولانی و بی ضرورت است و این اصول را فروعی هم هست که به ذکر آنها حاجت نیست ، و از زمانی که مسیحیت در اروپا قوت گرفت تا همین سده هیجدهم ، اولیای دین مسیحی گذشته از اینکه این اصول و فروع را تعلیم می کردند « و هنوز هم می کنند » به هیچکس اجازه نمی دادند که سخنی بگوید که مستقیم یا غیر مستقیم و به صراحت یا به کنایه و اشاره با این تعلیمات مخالفتی داشته باشد و چون تورات و انجیل کتاب آسمانی مسیحیان است ، با آنکه در بسیاری از مواضع ظاهر عبارات آن دو کتاب چنان است که به عقل درست نمی آید اولیای مسیحیت هر کلامی را که اندک منافاتی با ظاهر همان عبارات داشت کفر و الحاد می خواندند ، و گوینده را مورد تعقیب می ساختند ، بلکه کشتن را واجب می دانستند و در تضییق بر عقاید مردم چنان سخت می گرفتند که حتی مخالفت با حکمت ارسطورا به قسمی که با اصول دین عیسوی تطبیق کرده بودند جایز نمی شمردند و در محدود ساختن افکار چنان جد داشتند که گاهی از اوقات به تدبیر و حیل در عقاید مردم تفتیش می کردند و بهر کس ظن می بردند که نسبت به این تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد او را به انواع عقوبات از شکنجه و کشتن و زنده سوزانیدن گرفتار می ساختند .

کفر و الحاد و لتراز اینست ، که به آن تعلیمات و همچنین به بعضی از مندرجات تورات و انجیل معتقد نبوده و به انواع مختلف مخصوصاً به استهزا و انتقاد یا آنها مبارزه کرده و اصرار ورزیده است که وجدانیات باید آزاد باشد و متعرض عقاید مردم نیابد و عفو و اغماض باید داشت خداوند انسان را با همین طبیعتی که می بینیم خلق کرده نفسانیات در وجود او نهاده و عقلی هم به او داده است هر اندازه بد بکنند بد می بیند و هر قدر عقلش بر نفسش غلبه کند سعادتش بیشتر می شود و دین حق آنست که از این تعلیمات عاری باشد و فقط دستور اخلاقی بدهد و مردم را آزاد بگذارد که غایتی را که طبیعت برای آنها معین کرده دنبال کنند و دین برای تکمیل اخلاق مردم است از تعلیمات اخلاقی گذشته تعلیمات

فلسفی که آن را پایهٔ دین قرار می‌دهند مانند آنچه اولیای مسیحیت می‌آموزند پایه و مایه ندارد و هر کس یابند آنها باشد یا احمق است یا مزور و به این حرفها مزور احمق را تسخیر می‌کند و بر او سوار می‌شود و تنها وسیلهٔ تهذیب مسیحیت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستند که بهمان اندازهٔ مسیحیان متمدن و مذهبند و ضرورت ندارد که ما آن‌ها را مترزل و پریشان کنیم که به علت عصیان آدم روی خود راسیاه و روزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیلهٔ آداب و عملیات مخصوصی به حضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیت مخالف است در علم و حکمت به دکارت و پیروان او بی‌اعتقاد است. در فلسفه لاک را می‌پسندد و در علم مخصوصاً در طبیعیات نیوتن را می‌ستاید و در واقع فلسفهٔ لاک و علم نیوتن را و لتر به حسن بیان شناسانده و در دنیا منتشر ساخته است. پس در سدهٔ هیجدهم سیاست و کشور داری انگلستان را منتسب و به فرانسه و از آنجا به دنیا شناسانیده و علم و حکمت انگلیس و آزادی عقیده را و لتر ترویج نموده است.

تأثیر قوی وجود و لتر در نشرافکار به جای خود؛ اما در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است. فلسفهٔ اولی را یکسره بی‌حاصل می‌پندارد و خیال بافی می‌انگارد و می‌گوید: در این غلم هر چه

(۱) کشیشان عیسوی در عداوتی که با اسلام داشتند به مسلمانان از جهت عقاید دینی و آداب و رسومشان تهمت‌های عجیب زده و افتراها بسته، و اسلام را نزد اروپائیان سخیف‌ترین و فاسد‌ترین ادیان معرفی کرده بودند، چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت به مسلمانان مشوش است. و لتر با آنکه به اسلام هم معتقد نبوده و ترویج آن را قصد نکرده بود، بلکه به شارح اسلام بی‌ادبی هم کرده است. از غایت نفرتی که از تزویر و حيله بازی کشیشان داشت، و در عالم انصاف مکرر در نوشته‌های خود از مسلمانان دفاع کرده، و اذهان را به تهمت‌ها و افتراهایی که به ایشان می‌زدند متوجه ساخته است.

حقیقت است آنست که همه کس می‌داند و باقی موهومات است و هیچگاه به درستی معلوم نخواهد شد ادراک عقل انسان حدی دارد که باید به آن قانع شود و در هر چیزی که نمی‌تواند ادراک کند به خیال بافتن خود را دلخوش نسازد در هر موضوع باید سخنی گفت که همه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمی‌فهمند گفتنش چه سود دارد؟ باید حس و تجربه را مآخذ علم قرار داد و آنچه از آن رو معلوم می‌شود موضوع تعقل ساخت، و به فرضیات نباید پرداخت اهل نظر جز لفاظی و سخنرانی هنری ندارند، کار صحیح آنست که اهل عمل می‌کنند که اکتشافات و اختراعات می‌نمایند.

پس معلوم می‌شود که ولتر همچنان که در مسیحیت به چشم عیب- جوئی می‌نگریست و محسنات دیانت را نمی‌دید و به نظر سطحی نگاه می‌کرد، در مباحث فلسفه اولی و تحقیقات امثال افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و مانند آنها هم درست تأمل ننموده، یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیر و هوس سرشار و مراقبه و تفکر بچه نکات دقیق برخوردارند، و چه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده‌اند. و آنچه ولتر و امثال او موهومات و خیال بافی خوانده‌اند، اگر آنها نیافته بودند هرگز مدارک و مشاعر نوع بشر به این پایه که امروز رسیده نمی‌رسید حتی در علوم طبیعی هم ترقیاتی که می‌دانیم حاصل نمی‌شد.

به هر حال ولتر مرید لاک و نیوتن است، و می‌گوید: سخنان حکمای پیشین در حقایق و مخصوصاً در چگونگی علم و عقل انسان در جنب تحقیقات لاک، مانند افسانه و رمان است در جنب تاریخ و علم تشریح، و همچنین است فرض گردباد های دکارت در جنب نظر نیوتن در باب جاذبه عالم و قاعده حرکات کرات آسمانی.

ولتر برخلاف آنچه تصور کرده‌اند، موحد است، و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد، و در این باب هم دقایقی به کلام برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد و همان سخنهایی است که همه گفته‌اند. از جمله اینکه، وجود موجودات و احوال و عوارض آنها را می‌بینیم که لغو نیست، و هر چیزی و هر امری را غایتی است، و آثار عقل و

حکمت در عالم خلقت هویدا است ، پس ، عالم باید در تحت تاثیر ذاتی که حکیم است باشد . البته در تشخیص علت غائی دقت باید کرد ، و از اشتباه دوری باید جست . مثلا اگر کسی بگوید علت غائی بینی اینست که عینک روی او جاداده شود ، سخنی سخیف گفته است . اما وقتی که امری را می بینیم که همواره يك نتیجه می دهد و جز آن نتیجه ای دیگر ندارد ، و مشاهده می کنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی به يك نتیجه می شود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود و آن امور بدانیم ، و چون از تصدیق علت غائی ناگزیر شدیم ، باید به وجود پروردگار مدبرك اذعان کنیم .

تصدیق حکمت بالذمه مستلزم انکار وجود شر و بدی نیست ، و واجب نمی آید که مانند لایبنتیس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است ، و هر چه در آن هست به بهترین وجوه است (۱) البته شروبدی هم درعالم بسیار است ، و نتیجه مادی بودن جهان است و این مشکلی است که حل آن برای ما میسر نیست ؛ ولیکن وجود شر دلیل برانکار ضائع نمی شود و روشن است که این دستگاه با عظمت جهان از يك دستگاه ساعت کمتر نیست ، و همچنان که وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمی توان فرض کرد، وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمی توان تصور نمود. و ازسختنهای دلکش ولتر در این مقام اینست که مکالمه ای فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت ، که باهم سؤال و جواب می کنند در یکی ازمواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب می کند ، طبیعت به او می گوید ، « فرزند این تعجب به تو از این راه دست داده که نام مرا به غلط گذاشته اند، و مرا طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سرا پا صنعتم ،

(۱) ولتر از کسانی است که لایبنتیس را^۳ به سبب عقیده حوثر-

بینی بسیار دنبال کرده است ، و چون شروری را که در دنیا واقع می شود یاد می کند می گوید : اگر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود؟

مقصود اینکه در طبیعت دست صانع آشکارا دیده می‌شود. ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع استحسان است، و برهان نیست ولیکن می‌گوید استحسانی است که یقین می‌آورد، و بهتر از آن براهین فلسفی است که غالباً فهمیده نمی‌شود و مفید یقین هم نیست. در مسئله جبر و اختیار تحقیقات ولتر به اینجا منتهی می‌شود که وجوب ترتب معلول را بر علت منکر نمی‌توان شد، و بنا بر این عزم و اراده انسان خودسرانه نیست، چون هر چه را قصد می‌کند علتی دارد، اینقدر هست که موافق اراده خود می‌تواند عمل کند، و مختار بودن همین است.

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی؟ و آیا باقی است یا فانی؟ آیا ماده قوه ادراک می‌تواند داشته باشد؟ و ماده چیست و آیا قدیم است یا حادث؟ اینها مشکلاتی است که به عقیده ولتر حل‌شدنی نیست، و بحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد، آنچه می‌دانیم و دانستنش سودمند است؛ اینست که علم نفع و جهل زیان دارد و راه کسب علم حس و تجربه است، و راه سعادت اینکه مردم به یکدیگر ستم و بیداد نکنند، و مدار امور برداد و قانون و رعایت حق باشد، و نیکوکار آنست که خیر عموم را بخواهد، و عدل و داد امری است که فطرت بر آن حکم می‌کند، و طبیعت و فطرت را نمی‌توان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل به علم میسر و در تربیت نفوس مؤثر است.

بخش چهارم

روسو

«ژان ژاک روسو» (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنو زاده، و در زندگانی بدبخت بوده است. مادرش زود از دنیا رفت و پدرش

Jean Jacques Rousseau (۱)

که ساعت ساز بود به سبب بعضی پیش آمدها نتوانست از اونگاهداری، کند. روزگارش همه به درپردری و بی خانمانی گذشت، و سبب اصلی آن هوسناکی و تند مزاجی و غرور و خود پسندی بسیار، و سوء ظن شدید او بود. بهر حال تحصیل مرتبی نتوانست بکند، و فضل و کمال فراوانی نیاموخت، اما مردی حساس و باذوق و پرشور و صاحب قلم بود، و او یکی از بزرگترین نویسندگان فرانسه است. گفته هایش غالباً با عقاید متعارف و احکام ظاهر عقل مخالفت دارد، اما با بلاغت تمام و حرارت مفرط مقرون است چنانکه هر چند آنچه نوشته به نثر است، می توان او را شاعری بزرگ دانست. از این رونوشته هایش در افکار تأثیر کلی داشته است. تا نزدیک چهل سالگی اثر مهمی از او ظاهر نشد، تا اینکه انجمن ادبی یکی از شهرهای فرانسه مسئله ای میان دانشمندان طرح کرد که در آن باب رساله ای بنویسند، و جایزه بگیرند، و مسئله این بود: « آیا تجدید عهد علم و ادب و هنر برای تهذیب مردم سودمند بوده، یا زیان رسانیده است؟ » روسو در این مسابقه شرکت کرد و جایزه را برد و آوازه اش بلند شد. گفتار او مبتنی بود بر اینکه علم و ادب ظاهر مردم را آراسته می کند، اما باطن را فاسد می سازد، طبع را منحرف می نماید و به دل و دماغ حالتی مصنوعی می دهد، مختصر اینکه: مردم عالم هنرمند می شوند اما آدم نمی شوند. (۱)

سه سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد به این مضمون: « منشاء عدم مساوات میان مردم چیست؟ و آیا قانون طبیعت آن را روا می دارد؟ » در جواب این سؤال روسو رساله ای نوشته است که معروف است به نام « گفتار در عدم مساوات میان مردم » و بنیاد سخن او اینست: که عدم مساوات میان مردم به واسطه هیئت اجتماعی، یعنی مدنیت روی داده که انسان را از حال طبیعی بیرون کرده است.

(۱) گوینده ما را به یاد می آورد که گفته است:

ایدل نفسی به دوست همدم نشدی در خلوت کوی یار محرم نشدی
مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند این جمله شدی ولیک آدم نشدی

مردم در حال طبیعی تفاوت‌هایی با هم دارند . اما آن تفاوتها طبیعی است ، و مضر به حال ایشان نیست . انسان طبیعی نیک و آزاد و خوش است ، انسان اجتماعی بد و بنده و ناخوش می‌شود ، زیرا که در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول به دو چیز است ؛ یکی حفظ وجود خود ، و یکی دلسوزی بر حال دیگران . اما حفظ وجود برای او آسان است چون حواشش بسیار کم است ، معاش خود را به سهولت فراهم می‌کند ، و چون مزاجش سالم است درد ندارد ، و از درمان بی‌نیاز است ، فکر و اندیشه به خاطر او راه نمی‌یابد ، و اعمال و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است . و اما نسبت به دیگران داعی ندارد که بدخواه باشد ، در زندگانی وحشیگری هم با آنکه حال طبیعی نیست چون زیاد از طبیعت دور نشده هنوز فساد کم است ، همین‌که انسان با ابناء نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنا بر این شد که افراد به یکدیگر یاورى کنند و همکاری داشته باشند ، حکایت من و تو می‌شود و مسئله مال من و مال تو پیش می‌آید . حرص و طمع مورد بروز پیدا می‌کند و توانگری و درویشی رخ می‌نماید ، کار کردن لازم می‌شود و کارگری و کار فرمائی پیش می‌آید . پس ، البته مردم باهم سازش نخواهند داشت ، جنگ و نزاع در می‌گیرد و به داور و قانون و آمر و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیه لوازم مدنیت حاجت می‌افتد ، و انسان فکر و اندیشه به کار می‌برد و حيله و چاره برای کار می‌یابد ، علم و صنعت اختراع می‌کند ، و هر چه در این راه بیشتر می‌رود از خود یعنی از طبیعت دورتر می‌شود ، و در فساد بیشتر غوطه ور می‌گردد ، و تمدن که نعمتی گرانبها به نظر می‌آید مصیبت و مایه بدبختی یافته می‌شود .

پیدا است که این عقاید با افکار دانشمندان آن عصر که شور و شوقی تمام نسبت به علم و معرفت و تمدن دریافته ، و وسایل ترقی آن را می‌جستند ، چه اندازه منافات داشته است . ولتر که بکلی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو با شیوه استهزائی که مخصوص او است به او نامه نوشته می‌گوید ؛ « حقایقی که شما بر مردم ظاهر می‌فرمائید خواهند پسندید اما عمل نخواهند کرد . زشتی تمدن انسانی را که ما از نادانی پناه گاه خود دانسته‌ایم ، بهتر

از شما کسی جلوه گر نساخته است و هیچکس این اندازه هوش و فهم
سکار نبرده است که مردم را حیوان کند . حقیقت چون شخص کتاب
شمارا می خواند هوس می کند که چهارپا شود ، متأسفانه من شصت سال
است عادت چهارپا راه رفتن را از دست داده ام . و از من گذشته است
که به آن حال بازگردم ، و ناچار باید این رفتار طبیعی را به کسانی که
از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم . مهاجرت نزد وحشیان آمریکا
را هم بر خود نمی توانم هموارسازم ، زیرا کسالت های مزاجی و دردهائی
دارم که درمان آن را باید از طبیب حاذق اروپا بجویم ، و مانند آن
را نزد آن نیک بختان نمی یابم ، و دیگر اینکه می بینم آن مردم هم
پیرو بی تربیتی همگنان ما شده ، شقاوت پیشه کرده و با یکدیگر زد
و خورد می کنند ...» و همچنین تا پایان نامه .

با اینکه روسو همه مفاسد و بدبختی های انسان را از تمدن و
زندگانی اجتماعی می داند؛ متوجه شده است که بازگشت به حال طبیعی
دیگر ممکن نیست، و در پی آن بوده است که ترتیبی در هیئت اجتماعی
داده شود که در عین بهره مند بودن از فواید تمدن تا آنجا که ممکن
است به حال طبیعی نزدیک شویم ، و یک اندازه از نیکی و آزادی و
خوشی که داشتیم باز به دست آوریم .

این مقصود به دو وسیله حاصل می شود ، یکی به وسیله تنظیم
هیئت اجتماعی دیگر به وسیله تربیت افراد .

روسو عقاید خود را در تنظیم هیئت اجتماعی در کتابی بیان
کرده است که « پیمان اجتماعی » (۱) نام دارد ، بنا بر اینکه اگر
بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع قائل
شویم ، اینست ؛ که مردم که در حال طبیعی آزاد و خود سرند ، برای
زندگانی خود موافقی در پیش به بینند که هر یک به تنهایی بر آن غلبه
نتوانند کرد ، و با یکدیگر بر اجتماع پیمان کنند تا به اتفاق و همدستی
بر موافقی چیره شوند پس این مسئله پیش می آید که اجتماع به چه
صورت واقع شود که به قوه جماعت ، جان و مال هر فردی محفوظ بماند ؛

Contrat social (۱)

و با آن صورت هر فردی که با دیگران شریک اجتماع شده جز به خود
 بکسی فرمانبر نبوده ، و مثل سابق مختار نفس خود باشد ؟
 به عقیده روسو برای این منظور باید اجتماع بر این وجه باشد ،
 که هر فردی همه اختیارات خود را به جماعت بدهد ، جماعت يك كل
 شود که همه افراد اجزاء لاینفك آن باشند ، و این كل صاحب اختیار
 مطلق بوده ، هیئت اجتماعیه را بر طبق قانون اداره کند ، و قانون
 نماینده اراده كل ، یعنی جمیع افراد و متضمن مصالح عموم باشد ،
 یعنی متوجه امور خصوصی افراد نشود و همه افراد به تساوی مشمول
 آن باشند. اگر حقی اثبات می کند برای همه اثبات کند و اگر تکلیفی
 وارد می آورد بر همه وارد آورد .

این ترتیب چه نحو عملی می شود ؟ به این نحو که مردم به هیئت
 اجتماع قانونگذار یعنی فرماتده و در حال افراد تابع قانون یعنی
 فرمانبر باشند و این وجه به خوبی صورت پذیر نیست مگر در
 جماعت های کوچک و بنابراین به عقیده روسو يك هیئت اجتماعیه نباید
 از يك شهر کوچک تجاوز کند ، علاوه بر این چون مسلم نیست که
 هیئت اجتماعیه بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا و
 خردمند قانون را با رعایت جوانب و مناسبات آماده کند ، و به
 قانونگذار یعنی هیئت اجتماعیه عرضه بدارد که به تصویب برسد .
 علاوه بر این قانون اجرا کننده می خواهد و چون اجرای قانون عملی
 است که نسبت به افراد می شود ، از عهده جماعت بر نمی آید و هیئت
 اجتماعیه باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت
 را تشکیل می دهند .

به این روش مردم بر حسب ظاهر بی اختیارند چون اختیار خود
 را تسلیم هیئت اجتماعیه کرده اند ، اما در واقع همه آزادند چون به میل
 خود کرده اند ، و هر کس اختیار خویش را تسلیم کل کرده است نه تسلیم
 جزء پس مثل اینست که تسلیم نکرده باشد و همه در فرماندهی و
 قانونگذاری شریکند و همه با هم برابر و یکسانند و عدالت محفوظ
 است و ظلمی واقع نمی شود زیرا که ظلم آنست که ممدودی جماعت را

تابع هوای نفس و آلت اغراض خود سازند ، و در تربیتی که ما دادیم هر کسی تابع اراده کمال است ، که اراده خود او هم جزء آنست ، و هر کس فقط آن مقدار از اختیار خود را تسلیم کلی می کند که برای منافع و مصالح عموم ضرورت دارد .

کتاب پیمان اجتماعی روسو را مانند کتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل بیست و محصلین علم حقوق بخوانند ، اما ما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعی فرض کرده است وارد نمی شویم ، که مجال سخن تنگ است و برای اینکه اساس فکر او دانسته شود ، همین اندازه کفایت است . ولی چنانکه اشاره کردیم ، روسو استواری بنای هیئت اجتماعی را بر بنیادی که به نظر گرفته است مشروط می داند ، به اینکه افراد به درستی تربیت شوند ، و او از دانشمندانی است که به احوال کودکان و جوانان توجه خاص داشته و کتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است و آن « امیل » (۱) نام دارد . به مناسبت اینکه در آن کتاب داستان مانند کودکی به این اسم فرض کرده و او را موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش می دهد ، و این کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیلاتی است ، که صورت وقوع نمی تواند بیابد ، ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجیهای لطیف میزداید و در اینجا هم سخن روسو مبتنی بر ایتست که انسان اگر به طبیعت و فطرت خود وا گذاشته شود ، نیکوکار خواهد بود . و بنا بر این در تربیت کودکان و جوانان باید تا جائی که ممکن است قید و بند را کنار گذاشت و آنها را به حالت طبیعی و آزادی پرورش داد و از آغاز نباید به یک رشته مخصوص از علوم و فنون وارد کرد بلکه باید به طور کلی قوای انسانی را در ایشان پروراند که بتوانند به خوبی زندگانی کنند . کتاب هرچه کمتر باید به دست آنها داد تا ممکن است تعلیمات باید جنبه عملی داشته باشد ، از وارد کردن افکار غلط و خرافات در ذهن کودک پرهیز باید کرد ،

و نباید گذاشت فکر او متوجه بدی و دروغ و ستم و آزار شود .
 روسو نیز مانند حکمای دیگر سدهٔ هیجدهم با مسیحیت و آداب
 دینی که کشیشان مقرر داشته‌اند مخالف ، و معتقد است که به برآورده
 او تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتی که خود او دیانتی را که به
 فطرت سلیم می‌پسندد اختیار کند . به مباحث فلسفهٔ اولی هم اعتقاد
 ندارد و می‌گوید ، ما نمی‌توانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث ؟ و
 نفس باقی است یا فانی ؟ جز اینکه به وجود ذات مدرك مرید حکیم
 که در امور عالم متصرف و مؤثر است ، می‌توان یقین کرد بنا بر اینکه
 حرکت در جسم امری ذاتی نیست . و محرك لازم است و سلسلهٔ محرك
 ها ناچار باید به محرك کل منتهی شود ، و در حرکات عالم و جریان
 امور آثار عقل و حکمت پدیدار است . فاعل مختار بودن انسان هم
 به این وجه است که همان حس نیکوکاری و هواهای نفسانی گرفتار
 است ، اما می‌تواند آنچه را خیر او است اختیار کند ، و مختار بودن
 جز این چیزی نیست و اینقدر می‌دانیم که خوشی و سعادت که مطلوب
 حقیقی انسان باید باشد ، در اینست که ستم روا ندارد ، و نیکوکار
 باشد و همین مقدار برای دستور اخلاقی بس است .

باری اساس فلسفهٔ روسو عشق به طبیعت است و مدار امر دانستن
 عواطف و آنچه دل به او گواهی می‌دهد . و معتقد است که طبیعت راست
 می‌رود و دل درست گواهی می‌دهد ، و مفسده ها همه از این است که
 انسان عقل شریف خود را در کار داخل می‌کند .

عقاید روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود ، البته
 میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیت غوغا بلند کرد کتاب را
 سوزانیدند و نویسنده را تعقیب کردند ، و او همچنان متواری و در-
 بدر بود ، تا در ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر در شصت و شش
 سالگی به عالم طبیعت باز گردید ، و زندگانی پرمراتش به پایان
 رسید ، و چندی از وفاتش نگذشت که معتقدانش بسیار شدند ، و به
 تلافی خفتهائی که در زندگی کشیده بود از او قدردانی و تجلیل

کردند ، تا آنجا که جسدش را به « پانتئون » (۱) که محترم ترین مدفنه‌های فرانسه است انتقال دادند .

بخش پنجم

دیدرو و اصحاب دایرةالمعارف

« دنی دیدرو » (۲) روزگار خود را یکسره به کار های علمی، مخصوصاً به ترجمه و تألیف و تصنیف بسر برده و سرگذشت دیگری ندارد . معاش او هم از این راه می گذشت و بنا بر این هیچگاه از عمر خود فراغت نداشته است که در امور فلسفی تفکر عمیق کند و آنچه از آثار او بدیع و دلکش است به سبب قریحه و ذوق و قوه حدس او بوده است . از نویسندگان معتبر فرانسه به شمار می رود، و مقداری از نوشته هایش مربوط به ادبیات است، در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد ، اما تصنیف جامعی در کل فلسفه یا رشته مخصوصی از آن نپرداخته است . اثر بزرگ او « دایرةالمعارف » (۳) است که از کتابهای نامی دنیا است، بیست سال از عمر خویش را مصروف این کتاب نموده ، و قسمت عمده آن به قلم خود او نوشته شده ولیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم به او یاری کرده اند ، و چون کسانی که در این کار شرکت داشته اند کم و بیش در علم و حکمت با او هم مشرب بوده اند ، آنها را اصحاب ذایرةالمعارف گویند ، و صفت بر جسته ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است ، و کم اعتقادی به تحقیقات حکمای پیشین و توجه تام به شیوه مشاهده و تجربه و اهمیت دادن به حس و شهود و نقادی ، بلکه انتقاد از

Denis Diderot (۲) Panthéon (۱)

L' Encyclopédie (۳)

عقایدی که گذشتگان در اذهان عامه راسخ نمودماند خاصه در روحانیات؛ و از همین رو کسانی که نسبت به آن معتقدات تصعب داشتند با انتشار دایرة المعارف مخالفت ورزیدند، گاهی به دیدرو و چاپ کننده کتاب آزار رسانیدند و به زندان انداختند، و گاهی اسباب منع انتشار آن را فراهم آوردند، و دوستان هم چنان که باید و سازگاری نکردند؛ اما همت او در کار کوتاهی نیافت، بسا می شد که روزها به دکان و کارخانه پیشه و روان رفته پیشه می آموخت. و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دایرة المعارف به نگارش در می آورد، و نوشته هارا پنهانی به چاپ می رسانید. سرانجام عزم استوار و پشت کار دیدرو کتاب را به پایان برد. و در بیست و یک مجلد بزرگ از چاپ درآمد، جز اینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن از گزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و یک اندازه از رنج او را به هدر دادند.

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرة المعارف در چند سال اول «دالامیر» (۱) بوده است، و او مردی دانشمند و مخصوصاً در ریاضیات زبردست بود. گفتاری که در چگونگی علم به صورت مقدمه در صدر دایرة المعارف قرار داده، خود کتابی معتبر بشمار می رود، اما دالامیر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت. منتسکیو وولتر و پگان زاک روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی به دایرة المعارف داده اند؛ و آن کتاب که امروز کهنه شده در سده هجدهم بزرگترین عامل ترویج علوم و نشر افکار جدید و منقلب کننده عقاید بوده است.

اینهمه رنجی که دیدرو در تألیف و تصنیف کشید، سبب اشتها او گردید. اما نه بهره مالی به او بخشید نه جاه و منزلتی یافت. وقتی که خواست دختر خود را به شوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبور شد کتابخانه خود را بفروشد «کاترین دوم» (۲)

D' Alembert (۱)

Catherine II Impératrice de Russie (۲)

امپراطریس روسیه که گذشته از کشورداری معارف پرور و حکمت دوست بود ، از این امر آگاه شد و کس نزد او به پاریس فرستاده کتابخانه را به مبلغ پانزده هزار فرانک خرید ، با این قید که دیدرو کتابهارا در پاریس به امانت نگاه دارد ، تا موقع حمل آنها به روسیه برسد و خود او کتابدار کتابخانه باشد ، و سالیانه مبلغ یک هزار فرانک مزد کتاب داری دریافت کند .

ولادت دیدرو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸۴ یعنی پنجاه و پنج از آغاز انقلاب فرانسه روی ولد ، و اتمام دایرة المعارف در سال ۱۷۶۶ بوده است .



تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است . و به صورت یک مجموعه از حکمت در نمی آید . ابتکار فلسفه مخصوصی هم ننموده است که به بیان آن بپردازیم . در علم اعتمادش بیشتر به طبیعیات و به شیوه ای از دانشجوئی که مقتضی آن علوم می باشد یعنی به مشاهده و تجربه بود ، و چندان اعتقادی به روش دکارت که علم را مبتنی بر ریاضیات می کرد نداشت ، و می گفت وسیله اصلی کسب علم سه چیز است : مشاهده و تعقل و تجربه . به مشاهده باید مواد فراهم کرد ، به تعقل آنها را باید جمع نموده ، بهم مرتبط ساخت آنگاه نتیجه ای که به دست آید برای اطمینان از درستی آن باید به آزمایش در آورد

پیدا است که دل بستگی کامل دیدرو به سیر و مطالعه در آثار طبیعت است ، و می توان او را طبیعت پرست گفت . در تعشق به طبیعت نزدیک به روسو بود ، و مانند او در بیان مطالب قوه شاعری به کار می برد ، اما برخلاف روسو علم را برای ترقی و سعادت بشر لازم می دانست . از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنتیس بلکه به اسپینوزا نزدیک است . مثلاً از جهت اینکه هر جزئی از وجود را نماینده کل می دانست ، درهمه یکی و یکی را درهمه می دید ، به عبارت دیگر ، وحدت وجودی بود ، اما به مذهب طبیعی و مادی به توجه به علل غائی اعتقاد نداشت و می گفت دنبال کردن به اینکه امور برای چه

واقع می‌شود؟ حاصلی ندارد، باید در پی آن بود که چگونه واقع می‌شود؟

دیدرو در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدسهائی داشت، که دانشمندان متأخر به خوبی به آنها برخوردند و موجه ساخته‌اند از جمعا اینکه ذهنش اجمالا متوجه به تحول موجودات و فلسفه تکامل و ارتقاع بوده است. و از نکته سنجیهای او اینست که ما موجودات کنونی را می‌نگریم، و آنها را کامل می‌بایم، و غافلیم که چقدر ناقصها در طبیعت پیدا شده تا وجود به این درجه از کمال رسیده است.

در باب ذات باری سخنهای مختلف دارد. در بعضی از نوشته‌هایش چنین می‌نماید که معتقد است، بعضی گفته‌های دیگرش دلیل بر تردید است. در هر صورت اگر باشد مانند ولتر و بسیاری دیگر خدا پرست است نه عیسی پرست (۱) و همین است که اولیای دین مسیحی او را از ملحدان می‌شمارند، و حال آنکه از عبارت او

(۱) پیش از این خاطر نشان کرده ایم: که اصول دین مسیحیان چیست اینک برای مزید توضیح توجه می‌دهیم که کفر و الحادی را که اروپائیان می‌گفتند به کفر و الحادی که ما می‌گوئیم نباید قیاس کرد. مسیحیان آنکس را فیلسوف واقعی می‌دانستند که به اصولی که الهیون مسیحی حکم کرده بودند، و به آنها اشاره کرده‌ایم ایمان داشته باشد، و گرنه هر قدر خدا پرست و متقی بود ملحدش می‌خواندند و *déiste* می‌گفتند: که باید «خدائی» ترجمه کنیم، در مقابل عیسائی، و چون کسی را چنین می‌نامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خدا پرستی است ولیکن ملحد است، چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد. و چون پیش از سده هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود، فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه می‌کردند، چون اگر چیزی بر خلاف اصول الهی مسیحی می‌گفتند مکفر می‌شدند و عقوبت می‌دیدند. این بود که در سده هیجدهم جماعتی از دانشمندان که بزرگان ایشان را در این فصل شناساندیم مجاهده کردند. و

←

اینست؛ که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت می‌توانند ملحدان را عاجز کنند. و نیز از سخنهای لطیف او اینست، که خدا را اولیای دین از میان مردم دور کرده و به معابد روانه ساخته اند، چنانکه گوئی بیرون از معبد خدا نیست در واقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب و حصار شده اند. پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که همه جا هست.

جای دیگر می‌گوید؛ اینکه کمال موجودات را دلیل بر وجود خدا می‌گیریم، از خود پسندی است. یعنی همین که خود را در امری عاجز یافتیم، فوراً آن را نسبت به خدا می‌دهیم و راضی نیستیم جز خداوند بالای سر خود مؤثری قائل شویم.

از عبارات تردید آمیز دیدرو این کلمات است که در پایان کتابی که در بیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته است به صورت دعا آورده می‌گوید؛

« بیان خود را از طبیعت آغاز کردم، که می‌گویند صنع تست و به توانجام می‌دهم که نامت در روی زمین خدا است. خدایانمی‌دانم هستی یا نیستی، اما اندیشه‌ام را بر این می‌گذارم که تو ضمیر مرا می‌بینی، و کردار چنان می‌کنم که در حضور تو باشم. اگر بدانم



به زبان‌های مختلف چشم و گوش مردم را باز نمودند، و در مقابل تعقیب‌های اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند، روزگار هم يك اندازه تغییر کرده و تیغ کشیشان چندان برنده نبود، با اینهمه ملاحظه فرمودید که غالباً کتابهای حکما را می‌سوزانند، و خود آنها را به زندان یا تبعید می‌فرستادند، فقط مانند قرون وسطی کشتن و زنده سوزانیدن در کار نبود. سرانجام در پایان سده هیجدهم انقلاب بزرگ فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت، و این گفتگوها از میان برخاست.

د بر خلاف عقل خود یا حکم تو گناهی کرده‌ام ، از زندگی گذشته خور ناخشنود خواهم بود ، اما از آینده آسوده ام چون همین که من گناه خود را تصدیق کردم تو از آن می‌گذری . در این دنیا از تو چیزی نمی‌خواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تونستی به طبیعت و اگر تو هستی به حکم تو می‌شود . اگر عالم دیگری هست آنجا از تو امید پاداش دارم ، هر چند در این عالم آنچه کرده‌ام برای خود کرده‌ام . اگر از بی نیکی بروم باری نبرده‌ام و اگر بدی کنم از تو فاعل بوده‌ام . خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت و فضیلت را دوست می‌دارم و از دروغ و نابخکاری بیزارم . چنینم که هستم خواه پاره ای از ماده واجب و جاوید باشم، خواه مخلوق تو باشم. اما اگر نیکوکار و مهربانم ، ابناء نوعم را چه تفاوت که به تصادف نیکو افتاده ام و به اختیار خود نیکو کرده‌ام یا فضل و رحمت تو شامل حالم بوده است .»



چندتن دیگر از اصحاب دایرة المعارف یا هم‌مشربان آنها هستند که گاهی آنان را هم از فیلسوفان می‌خوانند، ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید بادیانت ، و تعصب در مادیت و انکار روحانیت و حتی نفی صانع حیثیتی ندارند از این جمله کسانی که نام برده می‌شوند یکی «لامتری» (۱) است که بردکارت بحث داشت که چرا انسان راهم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است ؛ دیگر «هلپاک» (۲) که حرکت را ذاتی جسم می‌دانست و محرك قائل نبود و حتی قوه جاذبه را هم انکار داشت . دیگر «هلوسیوس» (۳) که جوانمرد و نیکوکار بود . اما برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی و خود پسندی می‌دانست و درباره این جماعت بیش از این صرف وقت روا نیست .

Holbach (۲)

La Mettrie (۱)

Helvétius (۳)

بخش ششم

کندیاک

دانشمندان فرانسوی که درین فصل از ایشان یاد کردیم ، همه در راه معارف مجاهد بوده ، و با خرافات و نادانی و ظلم و ستم و آداب ناپسندیده مبارزه کرده اند ، و از این رو آن کسان و دوره ایشان را پرتو افکن نامیده اند ، ولیکن هیچیک سازنده حکمت به معنی که ما در نظر داریم نبودند ، و فقط به نشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند . در سده هجدهم از فرانسویان تنها یکی است که در گوشه عزلت به تحقیق حکمتی پرداخته ، و از خود فلسفه مستقلی ساخته ، و در حالی که با اصحاب « ایره الممارف دوست بود به زد و خورد های ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده ، زندگانی آرامی به سلامت بسر برده است و او « اتین بونو دو کندیاک » (۱) نام داشت .

در سال ۱۷۱۵ متولد شد و در ۱۷۸۰ در گذشت . در صنف کشیشان بود اما به کشیشی عمل نمی کرد . مردی فاضل و نویسنده ، و یک چند مربی یکی از شاهزادگان ایتالیا بود ، برای تربیت آن شاهزاده تصنیفهای بسیار کرده ، در علم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ، ولیکن به فلسفه بیشتر معروف است ، و با اختصاص دو کتاب از او یاد می کنند ، یکی رساله ای در منشاء « علم انسان » (۲) و دیگری کتاب در « احساسات » (۳) و چون در زندگانی بسیار ساده حرکت می کرد ، و عاقل و محتاط بود سر گذشتی که نقل کردنی باشد ندارد .



فلسفه کندیاک دنباله فلسفه لاک است ، یعنی تحقیق در اینکه علم

(۱) Etienne Bonnot de Condillac

(۲) Essai sur L'origine des connaissances humaines

(۳) Traité des sensations

برای انسان چگونه دست می دهد و آن قسمت مهمی از روانشناسی است .

کندياك مذهب اهل حس را به کمال رسانيد ، و از لاک هم پيشتر رفت ، زیرا که لاک پس از آن که تصورات فطری را نفی نمود . برای علم دو مبدأ قائل شد ، یکی حس و ديگر تعقل ولي کندياك مبدأ علم را منحصر به حس دانست ، و جميع اعمال عقلی و نفسی را هم به تبدلات احساسات بیان کرد .

پيش از آنکه رأی کندياك را درباره احساسات بیان کنیم؛ بايد خاطر نشان نمائيم ، که آن حکيم حسی هست اما مادی نیست چون هر کس مادی است البته حسی هم هست ، اما هر کس حسی است لازم نیست مادی باشد . مادی آنست که به وجود چیزی جز مادیات و اجسام قائل نیست و حس و ادراك و تعقل را هم خاصیت ماده می داند ، وليکن کندياك ماده را قادر بر ادراك نمی پندارد و به وجود نفس مجردی که ادراك خاصیت او است قائل است ، جز اینکه ادراك و ارادت نفس را همه به حس منتهی می کند به شرحی که بيان خواهیم کرد و در این بیان تنها نظر به کتاب « احساسات » خواهیم داشت زیرا که فلسفه کندياك در آن کتاب به کمال رسیده و به بهترین وجهی بیان شده است .

ادعای کندياك اینست؛ که همه حواس باهم برابرند ، یعنی هر يك از حواس را که به تنهایی بگیريم و فرض کنیم ، انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوهها و اموری که به نفس نسبت می دهيم در او ظاهر می شود و ضمیمه شدن حواس ديگر فقط مایه قوت و کمال آن ادراکات می گردد و برای اثبات این مدعی می گوید ؛ يك مجسمه فرض می کنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد ، اما هیچگاه حرکت نکرده ، و همواره به جای خود بوده . و سرا پای او را حجابی پوشانیده باشد . که از عالم خارج هیچ چیز به او نرسیده و هیچ چیز درك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او برمی داریم تا شامه اش به کار افتد ، در این صورت ادراك او منحصر به دریافت بوها خواهد بود ، در حالی که از شکل و اندازه و صورت رنگ اشیاء

بکلی بی خبر است ، پس گلی به بینی او نزدیک می‌کنیم ، بوی گل را احساس می‌کند، اما چون هیچ چیز دیگر ادراک نکرده است ، نه از خود خبر دارد نه از ماسوای خود ، تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است . آنچه همه کس « من » می‌گویند برای او همان بو است و بس ، و چون جز آن بو چیزی به دراک او نرسیده ذهن او فقط مشغول به آن است ، بنابراین برای او توجه به آن حس حاصل می‌شود ، پس ، بر احساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است :

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیک می‌کنیم . چون بوی این گل با گل پیش تفاوت دارد ، و چون از گل پیشین هنوز چیزی به یاد دارد ، طبعاً مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست می‌دهد که آن نیز از اعمال نفس است ، و مشابهت و اختلاف را درمی‌یابد و این اعمال چون مکرر شد تفکر است . کم‌کم در میان بوهایی که به مشامش می‌رسد بعضی او را خوش می‌آید و بعضی را ناخوش می‌یابد ، پس ، لذت و الم ادراک می‌کند ، و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آزرده‌گی از بوی ناخوش برای او می‌آورد ، و خواهانی و ناخواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید می‌کند، و چون این احساسات بی در پی روی داد دارای تصور و تصدیق و قوه انتزاع می‌شود . از مکرر شدن احساسات مشابه و قوه انتزاع تصور نوع و مفهوم کلی برای او پیش می‌آید و تعقل می‌کند و مجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند و از آنها یاد می‌کند ؛ نفس او را تشکیل می‌دهند، و خود را درمی‌یابد . زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارت است از ادراک آنچه حاضر است ، و به یادداشتن آنچه بوده و غایب شده است .

همه این قوی و اعمال ذهنی در آن مجسمه فقط به واسطه حس شامه حاصل شد، پس حس ذائقه و سامعه و باصره هم که بر آن مزید شد این قوی بسط و قوت می‌یابد ، و نفس عظمت می‌گیرد، ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه به اشیاء خارجی علم دارند نه به تن خود، یعنی

علمش از نفس به ماسوای نفس تجاوز نموده است ، صوت می شنود و رنگ و روشنائی می بیند اما همه این احساسات حالانی است که به او دست می دهد ، و بر نخورده است به اینکه در خارج چیزهایی است که این حالات را در نفس او تولید می کند ، و این علم به اشیاء خارجی برای او حاصل نمی شود مگر اینکه جهاب را از قوه لامسه او نیز برداریم ، زیرا به واسطه لامسه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بعد و اندازه و شکل و جرم ؛ یعنی مقاومت و جسمیت برای انسان حاصل می شود ، چون دیده ایم و محقق شده است که کسی که کور مادرزاد است ، پس از آنکه چشمش معالجه و بینا شد شکلها را تمیز نمی دهد مگر پس از آنکه اشیاء را لمس کند ، و البته با صره و حواس دیگر به تکمیل علم او مدد می رسانند ، و چون حرکت کرد فاصله و ابعاد را بهتر درک می کند ، و به این واسطه کم کم علم به اشیاء خارجی درمی یابد ، ولی علم به وجود تن خویش ندارد تا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند و در نهایت کسب آن اعضاء فیر از اشیاء خارجی می باشند .

کنندیاك با شرح و بسط تمام يك يك از حواس را تشریح می کند ، و می نماید که هر يك از آنها چه تصورات و چه معلومات به انسان می دهد و چگونه به وسیله احساسات علم انسان به خود و به کلیه موجودات جهان تمام می شود ، و به تفکر و استدلال راه می برد ، اما اگر ما بخواهیم همه تحقیقات او را نشان بدهیم ، باید تمام کتاب او را نقل کنیم ، اشاراتی که تا کنون کرده ایم برای اینکه کلید فلسفه او را به دست بدهد بس است و خواننده دانا از همین اجمال می تواند پی به تفصیل ببرد ، و اگر بخواهد آن تحقیقات را کاملاً دریابد به کتاب خود کندیدك رجوع خواهد کرد . همین قدر باز خاطر نشان می کنیم که کندیاك نمی خواهد در وجود انسان منکر نفس مجرد شود ، بلکه می گوید ؛ نفس چنین ذاتی است که فقط به واسطه احساسات اینهمه قوه ها از خیال و وهم و حافظه و توجه و مقایسه و تصدیق و حکم و تفکر و تنقل و استدلال و علم به وجود خود و وجود تن ، و وجود اشیاء خارج و بعد و فاصله و شکل و اندازه ، و کمیت و کیفیت و وضع

وزمان و مکان و وحدت و کثرت ، و جزئی و کلی و غیر آنها پیدا می‌کند. و خواهش و اراده برای اودست می‌دهد ، و کندیاك چگونگی بروز این قوه ها و معلومات را تشریح نموده، و روانشناسی را از این راه مبتنی پیش برده است . مثلاً می‌گوید ، تصور که در ذهن است همانا احساسی است ، که مکرر شده ، و به مدد احساسات دیگر قوت گرفته و تثبیت شده است ، و خواهش احساسی است که تکرار آن خوش آیند است ، و نفس موقع برای تجدیدش می‌جوید ، و خواهش چون قوی شد اراده می‌شود ، و چون معلوم شد که نفس به وجود خود علم حضوری و وجدانی دارد ، همان درك احساسات حاضر و یاب احساسات غایب است و بنابراینکه دانستیم که معلومات و معقولات ما همه نتیجه احساسات است ، و نظر به اینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند، پس کندیاك این عبارات را می‌گوید، که ما جز وجود خود به چیزی بی نمی‌بریم ، و اگر به آسمان بالا رویم یا به تنگ زمین فرو شویم از خود بیرون نتوانیم شد .

فصل هفتم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او

«ایمانوئل کانت» (۱) در سال ۱۷۲۴ در «کنیگسبرگ» (۲) از شهرهای آلمان متولد شده است. پدرش شغل سراجی داشت، و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدس و مهذب بودند. تمام مدت هشتاد سال زندگانی را به دانشجویی و دانش آموزی و تألیف و تصنیف گذرانید، و هیچ کار دیگر حتی مسافرت هم نکرد. در آغاز در خانه‌های بزرگان برای تحصیل معاش به تدریس مشغول شد ضمناً در همنشینی با آن مردم از کار دنیا تجربه حاصل می‌کرد. بعدها در دانشگاه شهر خود به دانشیاری و پس از چند سال به استادی پذیرفته شد، ورشته‌های مختلف از علوم می‌آموخت اما ریاضیات و طبیعیات و هیئت و نجوم و فلسفهٔ اولی را فنون اختصاصی خود ساخته، و عمر خویش را وقف علم و حکمت نموده بود. متأهل نشد و زندگانی مرتب و منظمی برای خود ترتیب داده، در ساعت مقرر از خواب برمی‌خاست و در عرض روز کارهای معین معلوم انجام می‌داد، به اندازهٔ معین می‌خورد و مدت معین می‌خوابید. تفریح و تفنن نداشت، ادای تکلیف زندگانی را بر تعیش مقدم می‌دانست، و چیزی را که واجب می‌پنداشت پیروی کامل از اصول اخلاقی بود، لیکن در اطوار خشکی و زندگی نداشت

Koenigsberg (۲) Immanuel Kant (۱)

گشاده رو و خوش مشرب و بامهر و محبت بود ، در دوستی وفادار و با مردم نیکوکار . وقتی به دوستان خود می گفت ، از مرگ باک ندارم و اگر به من خیر بدهند که امشب می میری خواهم گفت ، فرمان خدا راست ، اما خدا نکند کسی به من بگوید ، يك تن به سبب تو روزگارش تلخ شده است .

نظر به این احوال و مقامات علمی و آثاری که از او ظاهر شد ، طرف مهر و احترام خاص وعام گردید . و دولتیان هم به او مهربان بودند . غبار کدورتی که به خاطر او رسید این بود که در سلطنت « فردریک گیلیوم » دوم پادشاه پروس ، در نتیجه رساله ای که به نام « دین در حدود عقل » نوشته بود مورد سرزنش گردید ، و حتی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد ، اما کانت پس از روزگار « فردریک گیلیوم » خود را از این التزام آزاد دانست ، و موافق عقاید خویش سخن گفت ، و دیگر متمرض او نشدند . هشت سال پیش از مرگ قوای دماغیش سست شد ، و از کار بازماند و در سال ۱۸۰۴ درگذشت همشهریانش همه در مرگ او سوگواری نمودند و این عبارت را که در پایان یکی از کتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبه کردند ، « دو چیز روح را به اعجاب می آورد و هرچه اندیشه و تأمل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت به آن دو چیز همواره تازه و افزون می شود ، یکی آسمان پر ستاره که بالای سرما جا دارد ، دیگر قانون اخلاقی که در دل ما نهاده شده است . »

کانت از کسانی بوده است که از دانشجویی جز دریافت حقیقت منظوری نداشته و از خود نمائی و شهرت طلبی و کسب جاه و مال یکسره دور بوده است ، و جز آنچه حقیقت می دانسته نمی گفته و نمی نوشته است .

نوشته هایش غالباً پیچیده و دشوار است ، در مطالب غور بسیار می کرد ، اما نوشتن را به شتاب انجام می داد . فلسفه اش در روزگار خود او در سراسر خاک آلمان قبول عامه یافت و به زودی به کشور های دیگر نیز تجاوز کرد . جوانان آلمانی در زمان او کنیگسبرگ را کعبه حکمت دانستند ، و به آنجا ازدحام کردند ، و به کانت مانند

امام ولی می‌نگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفتا می‌کردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش آمد در جایز بودن و نبودن این عمل از او کسب تکلیف نمودند .

آثار قلمی کانت بسیار وهفتاد هشتاد رساله ، و کتاب بزرگ و کوچک است . در اکثر مسائل علمی ریاضی و طبیعی و جغرافیای طبیعی و زمین شناسی و هیئت و آثار جو و منطق و الهی و دیانت و سیاست چیز نوشته است ، ولیکن مهمترین آثار او در نقادی عقل و فلسفه است و آنها شامل فلسفه خاص او می‌باشند ، و مایه شهرت عظیم او گردیده‌اند و ما در ضمن بیان تعلیمات او آن کتابها را معرفی خواهیم کرد .



کانت پس از دوره دانش آموزی که او را به بیست و سه سالگی رسانید مدت نه سال به معلمی خصوصی و مطالعات شخصی اشتغال داشت ، و در این دوره توجهش همه به علوم بود ، یعنی به ریاضیات و طبیعیات و شعب و فروغ آنها از هیئت و جغرافیا و زمین شناسی و مانند آن ، و در این مباحث اساسی معتقداتش تعلیمات نیوتن بود ، و گاه گاه مقالات و رسالاتی هم در مسائل مختلف از آن علوم می‌نوشت و منتشر می‌کرد ، و اثر مهم علمی او در آن دوره تحقیقاتی است که در دنباله آراء نیوتن در باب هیئت عالم و چگونگی حدوث و خلق جهان نموده ، و در این باب به مخالفت گردباد های دکارت (۱) برخاسته ، و رایی اظهار کرده است نزدیک به آنکه چهل سال پس از آن « لاپلاس » (۲) منجم و ریاضی دان بزرگ فرانسوی موجه ساخته ، و اصول آن رأی با تکمیل و تبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است ، و به اختصار مبنی بر این است : که فضای عالم در آغاز پر بوده است از ماده متشابهی که شکل منتظم نداشته ، ولیکن تکاثف و تراکم او در نقاط مختلف کم و بیش بوده است ، پس ماده

(۱) رجوع بکنید به جلد اول سیر حکمت صفحه ۱۶۲ .

Laplace (۲)

مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته و مرکزی تشکیل داده که قسمت های رقیق تر گرد آن مجتمع شده ، و به مقتضای قوه جذب و دفعی که در آنها بوده به دوران افتاده اند ، به این طریق خورشید در مرکز به ظهور آمده و موادی که گرد مرکز می چرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند ، و این حلقه ها به تدریج بر یکدیگر فشرده شده ، هر کدام يك كره تشکیل دادند و برگرد مرکز به چرخ افتادند ، و آنها سیارات امروزی می باشند ، و در جرم خورشید تصادم موادی که همواره به او ملحق می شوند احداث حرارت می کند ، و آن را گرم نگاه می دارد و ستاره های ثابتی که بالاتراز سیارات هستند ، هر يك خورشیدی مانند خورشید ما می باشند ، و البته آن ها نیز مرکزی دارند که گرد اومی چرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده می شود ، مجموعه ای از آن ستارگان است .

درسی و دوسالگی کانت رسماً مقام مدرسی دریافت ، و از آن پس بیشتر به فلسفه اشتغال ورزید ، و تا چهل و پنج سالگی از فیلسوفان « جزمی » (۱) به شمار می آمد ، و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمات « ولف » (۲) بود که آن زمان در سراسر آلمان قبول عامه داشت . ولف از دانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درک کرده ، و پیرو او شده و فلسفه آن حکیم را از تصنیف های گوناگون او بیرون آورده ، و به شیوه خاصی مدون کرده بود ، بنا بر این کانت که زمان ولف را درک کرده به توسط او پیرو فلسفه لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق داشت ، تمییزت صرف از لایبنیتس یا هر کس دیگر نمی کرد ، و از خود نیز اظهار رأی می نمود .

در سده هیجدهم ازهان از فلسفه اولی سرخورده بود ، و این فقره از معرفی که از حکمای انگلیس و فرانسه در آن عصر نمودیم ، بر

(۱) Dogmatique معنی این کلام در بخش آینده دانسته

خواهد شد . (۲) Wolff

می‌آید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه پسندیده بودند و اصحاب فلسفهٔ اولی را که تنها به برهان عقلی می‌خواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا می‌کردند. کانت هم هرچه در تحقیق بیشتر می‌رفت خاصه پس از مطالعهٔ نوشته‌های هیوم انگلیسی اعتقادش به فلسفهٔ اولی سست تر می‌شد و از جزم در مباحث فلسفی باز می‌ایستاد و چون اندیشه کرد که اگر از عقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست، پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل به کار می‌برند به معلوم کردن مجهولات دست می‌یابند؟ به این نکته برخورد که میان ریاضیات (۱) و فلسفهٔ اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای ریاضی در آنها قوهٔ تعقل به کار می‌برند مجهولات و فرضیات ذهن خودشان است مثلاً خطی فرض می‌کنند که فاصلهٔ همه نقاطش از نقطهٔ دیگر درونی يك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطهٔ درونی را مرکز و آن فاصله‌ها را شعاع می‌نامند و بنا بر این فرض برای دایره خاصیت‌ها تشخیص می‌دهند و حکمها می‌کنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هرچه عقل دربارهٔ آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفهٔ اولی از جسم و جان و مانند آن‌ها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها به فرض عقلی حقیقتشان به دست نمی‌آید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت، و معتقد شد که انسان به معرفت ذوات نمی‌تواند دست بیابد، و باید به بحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفهٔ اولی که نتیجهٔ اصلی آن اثبات ذات باری و تجرد و بقای نفس، و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است، فایدهٔ بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بسته اند، استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار و حسن اخلاق بوده است. کانت چون

(۱) ریاضیات چون به طور مطلق گفته شود حساب و هندسه در نظر است.

بنیاد فلسفه اولی را ست یافت ؛ درباب علم خود را قانع کرد به اینکه از درك حقیقت ذوات دست برداشته و به معرفت ظواهر امور خرسند باشد، اما درباب نیکی کردار چون از کودکی پرورش اخلاقی متین دریافته بود، البته بی پروائی را پیشه نساخت . و بر این شد که حسن عمل و ایمان به مبدأ و معاد مبانی فلسفی نمی‌خواهد ، پاکی سرشت لازم است تا دل به لزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد ، و وجدان پاک به ایمان به غیب حکم نماید ، و گرنه آن کس که به سبب بیم کفر و امید پاداش از بدی می‌پرهیزد ، و به نیکی می‌گراید ، چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه می‌توان فضیلت قائل شد ، برای کسی که اگر بیم نداشته باشد بدمی‌کند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد ؛ و انگهی اگر پاکی سرشت نباشد به فلسفه ایمان درست نمی‌شود ، و چه بسیار کسان دیده ایم که به مبدأ و معاد معتقد بوده اند و حسن عمل نداشته اند ، و عکس آن نیز دیده شده است (۱) با اینهمه خاطر کانت آرام نمی‌شد و اندیشه می‌کرد که تا قوه تمقل به کار برده نشود ، از حس و تجربه علم حاصل نمی‌گردد ، و علم مبانی عقلی می‌خواهد ولی از طرف دیگر در تمقل هم تا مبانی علمی به دست نیاید ، اطمینان نمی‌توان کرد ، و باید برای ارباب تحقیقات فلسفی سهو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است ، و در هر صورت اگر به فلسفه معرفت به پکنه وجود دست نمی‌دهد ، لااقل باید حدود عقل را معلوم کرد ؛ تا بدانیم که چه می‌توان دانست و تا کجا می‌توان به یقین رسید ، و کانت مدت چندین سال هم در این اندیشه‌ها به سر برد تا سرانجام « فلسفه نقدی » (۲) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که

(۱) در این قسمت کانت از حکمای فرانسوی سده هیجدهم مخصوصاً از ژان ژاک روسو استفاده‌ای به سزا نموده است .
 (۲) Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد

« نقادی عقل مطلق » (۱) نام دارد، منتشر ساخت. و در این هنگام
پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود

پیش از آن که به بیان فلسفه کانت بپردازیم، باز یاد آوری
می‌کنیم؛ که از آغاز سده هفدهم میلادی که در اروپا حکمت به
مرحله تجدد درآمد، تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد.
یکی آن که دکارت سررشته اش را به دست داده بود، و مالبرانش و
اسپینوزا و لایبنیتس و هم مشربان ایشان همان را دنبال کردند، و
درعین اینکه از جهاتی فلسفه را منقلب نمودند مشرب افلاطون و
ارسطو را هم از دست ندادند. که آنان بنا بر این داشتند، که تعقل
را تنها وسیله معرفت بدانند و آن چه را که عقل پذیرفت، با حقیقت
مطابق انگارند، و در این روش علم واقعی همان فلسفه اولی می‌شود
که در اروپا نظر به یادگاری که از ارسطو مانده آن را همواره
ما بعدالطبیعه (۲) خوانده اند، و اهل این علم حقایق را تنها به
استنباط عقلی معلوم می‌سازند. خط سیر دیگر آن بود که حکمای
انگلیس اختیار کردند و پس از فرانسیس بیکن سررشته آن را لاک
به دست داد، و هیوم به کمال رسانید، و بنای آن بر این بود که علم
برای انسان تنها به حس یعنی به تجربه حاصل می‌شود، و تعقل به
تنهایی مجهولی را معلوم نمی‌کند، و از این رو انسان به معرفت
حقایق و کنه ذات چیزها نمی‌تواند برسد و فقط عوارضی در می‌یابد
که به مطابق بودن آن‌ها با حقیقت نمی‌توان یقین کرد، و آن چه
ادراک می‌شود جز نمایشهائی که به حواس درمی‌آید چیزی نیست، و
در هر صورت معلوم مفید همانست که به وسیله حس و تجربه به دست
می‌آید، یعنی علم طبیعی و بنا بر این فلسفه اولی بحثی بی‌حاصل است.

(۱) Critique de la raison pure به زودی معلوم خواهیم

کرد که مقصود از عقل مطلق چیست.

(۲) Métaphysique و ما از این پس لفظ فلسفه را به این

معنی می‌دهیم و مطلق فلسفه را حکمت می‌خوانیم.

جماعت اول را به اعتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند « اصحاب عقل » (۱) گفتند و به اعتبار اینکه به مطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ، ایشان را « جزمی » (۲) می گوئیم . جماعت دوم به اعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته اند « اصحاب تجربه » (۳) و « اصحاب حس » (۴) خوانده شده اند ، و بنا بر اینکه به مطابق بودن معلومات با حقیقت یقین ندارند ایشان را « شكاك » یا « مشكك » (۵) یا مردد می گوئیم ، و دانشمندان ما « سوفسطائی » می گفتند .

کانت در تحقیقات نقادی خود در این مقام است که حقیقت امر را میان این دو طریق به دست آورد ، و معلوم کند که آیا واقعاً فلسفه اولی معنی دارد یا ندارد ؟ و موجه هست یا نیست ؟ و اگر هست حدود آن چیست ؟ و تا چه اندازه میتوان به او اعتماد کرد ؟ و صاحب نظران احوال حکما را در اروپا در سده هجدهم تشبیه کرده اند به احوالی که در اواخر سده پنجم پیش از میلاد در یونان روی داده بود ؛ که بازار سوفسطائیان گرم و از این روعقاید در مبانی اخلاق مشوش و مضطرب گردیده بود (۶) و بنا بر این کانت را نظیر سقراط خوانده اند که کوشید تا افکار را به مجرای صحیح بیندازد و کانت شباهت دیگری هم به سقراط دارد که او نیز در پی آنست که خود را باید شناخت ؛ یعنی مقدار و ارزش عقل انسانی را باید معلوم کرد .

در واقع تحقیقات کانت مقدمه فلسفه است و روش را به دست می دهد ، از این رو که معلوم می کند که عقل انسان چه می تواند دریابد ؟ و چه اندازه و چگونه می تواند درك حقیقت کند ؟ و روشی

Dogmatistes (۲) Rationalistes (۱)

Sensualistes (۴) Empiristes (۳)

Sceptique (۵)

(۶) رجوع کنید به جلد اول این کتاب در پایان فصل اول و

آغاز فصل دوم .

که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام است؟ و آرزوی کانت این بود که به تأسیس خود فلسفه نیز بپردازد، جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یافت و به عقیده خود روش صحیح فلسفه را دریافت، پیری و ناتوانی در رسید، ولی حق اینست که هر چند به ذی المقدمه نتوانست بپردازد، همین مقدمات که ترتیب داده او را از بزرگترین حکما به شمار آورده است.

اینک اصول تحقیقات کانت را در کتاب «نقادی عقل مطلق» (۱) به اختصار به دست می‌دهیم، و چون بیان کانت بسیار پیچیده و درهم است، به پیروی عبارات او و ترتیب آن‌ها پابند نشده، تا آنجا که ممکن است مطلب را به بیان روشن درمی‌آوریم.

و باز برای مزید توضیح یاد آوری می‌کنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتب کند، نخست آغاز کرد از تحقیق اینکه انسان علم را از چه ره به دست می‌آورد؟ و چگونه تعقل می‌کند؟ پس، نتیجه تحقیقات خود را در این باب درش کتاب ثبت نمود، که پس از او پیروانش مجموع آنها را «منطق» (۲) نامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیگر ارسطو را هم که در خطابه و شعر است جزء این فن قرار داده، و مقدمه ای را که «فرفوریوس» بر منطق نوشته بر آن افزوده‌اند و این مجموعه را منطق خوانده‌اند). منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی‌کم و زیاد بنیاد علم بود، پس از آن نیز همان اصول با ترک بعضی زواید و ضمیمه بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده می‌شد، چنان که هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع به قیاس معتبر و باب مهمی از فلسفه است.

(۱) مغنی این عبارت را به زودی روشن خواهیم کرد.

(۲) **Logique** نامهای آن‌ش کتاب از این قرار است، قاطینوریاس یعنی مقولات باری ارمینیاس یعنی قضایا. آنالو طیقای اول یا تحلیل قیاس. آنالو طیقای دوم یا فن برهان. طوبیقا یعنی مواضع در فن جدل. سوفسطیقا یعنی سفسطه.

كانت چون در مقام تجدید فلسفه بر آمد ، تقریباً همان کار ارسطو را از سر گرفت و به وجه دیگر ، و کتاب « نقادی عقل مطلق » که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفه اختصاصی خود نگاشته در واقع متمم فن منطق است . و بهمین جهت خود او قسمت اعظم آن کتاب را منطق نامیده است ، و ابواب آن را بهمان نامهایی که ارسطو به کار برده خوانده است ، و ما در مواقع لازم بازاین فقرات را توضیح خواهیم نمود .

بخش دوم

بیان تحقیقات کانت در نقادی

عقل مطلق نظری

بهره اول - مقدمات

فلسفه اولی علم به مجردات است ، و این علم به قوه عقل برای انسان حاصل می آید اما در تعلیمات فلسفی به قدری اختلاف هست که شخص سرگردان می شود ، و از این رو عقاید در باب فلسفه سستی گرفته است ، ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان بتواند به آنها دل ببندد ، چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوایی که تنفس می کنیم پاک نیست ، باید دم زدن را ترک گفت ،

پس باید تکلیف را در این باب معلوم کرد ، و دید آیا رسیدن به فلسفه میسر هست یا نیست تا اگر میسر است راه آن را بیابیم ، و بنیادش را استوار کنیم و ارزش و حدودش را تشخیص دهیم ، و این مقصود به نقادی در قوه تعقل حاصل می شود .

شك نیست که آغاز علم انسان از حس است که صورتهائی از اشیاء در ذهن نقش می‌کند و قوهٔ عقلی را بر می‌انگیزد، تا آن‌سور را بهم بسنجید، و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید، و معرفت بر اشیاء از آن حاصل گردد.

پس در اینکه نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس و شهود حاصل می‌شود، حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود دانسته می‌شود که علم انسان تنها به وسیلهٔ حس نیست و ذهن در کسب معلومات، بر تأثیراتی که از راه حس به او می‌رسد، از خود نیز چیزی می‌افزاید، زیرا اگر ذهن از خود مایه‌ای نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را به آن مایه بپرورد، محسوسات به مرتبهٔ علم نمی‌رسد، و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود.

پس معلوماتی را که تنها از ذهن بر می‌آید، معلومات ذهنی می‌نامیم و به ملاحظهٔ اینکه از قوهٔ فعالیت نفس یعنی قوهٔ عقلیه حاصل می‌شوند، معلومات عقلی هم می‌توان گفت و چون البته قبل از حس و تجربه در ذهن موجود بوده‌اند، معلومات قبلی (۱) نیز می‌توان خواند، و این به اصطلاح اروپائی نزدیکتر است و ما هم همواره همین قسم خواهیم گفت.

و معلوماتی را که از حس و تجربه به دست می‌آید معلومات تجربی گوئیم و بنا بر اینکه پس از حس و تجربه حاصل می‌شوند به پیروی از اروپائیان «معلومات بمدی» (۲) اصطلاح می‌کنیم.

ضمناً می‌توان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بمدی کسبی می‌باشند.

معلومات قبلی یا عقلی دو قسمند: قسمی آنست که خود نتیجهٔ تجربه و بنا برین کسبی است، مانند اینکه اگر بایست خانه را دست کنند، عقل حکم می‌کند که خانه ویران می‌شود، اما عقل این علم را به تجربه آموخته است.

Connaissance a priori (۱)

Connaissance a posteriori (۲)

قسم دیگر آنست که به راستی عقلی و قبلی است ، مانند احکام هندسی و تصور بعد در جسم ، و آنها اموری هستند واجب و کلی ، و چون درست اندیشه شود یافته می شود که معلومات تجربی هم تادرتحت قوه عقلیه واقع نشود و با معلومات قبلی همراه نگردد ، محل اعتماد نمی شود بلکه صورت و وقوع نمی یابد .

چون در شعب حکمت نظر می کنیم می بینیم ، ریاضیات علمی هستند کاملاً محل اطمینان ، ولی یکسره از احکام قبلی فراهم آمده اند . در طبیعیات هم چون محققان به دستور فرنیس بیکن در آن وارد شده و تجربه و مشاهده را به کار برده اند . به نتایج اطمینان بخش رسیده اند (۱) و هرچند اساساً احکام آن بعدی می باشند احکام قبلی هم که در تحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است ، مانند قاعده ارتباط علت و معلول و غیر آن .

اما فلسفه اولی را که احکامش یکسره قبلی و عقلی است ، می بینیم که هنوز میان صاحب نظران محل اختلاف است ، و صورت علمیت نیافته است ، و باید سر آن را پیدا کرد پس گوئیم ، احکامی که ذهن در امور می کند و قضایائی که ترتیب می دهد ، یعنی محمولی را بر موضوعی بار می کند دو قسم است ، تحلیلی و ترکیبی .

حکم یا قضیه تحلیلی (۲) آنست که محمول از خود موضوع بر می آید ، یعنی تصویری که محمول قرار داده شده ، در ضمن خدموضوع بوده و ذهن آن را به تحلیل از موضوع جدا کرده ، و بر او حمل نموده است ، مانند اینکه بگوئیم : جسم صاحب ابعاد است ، زیرا در واقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد ، و گرنه جسم نخواهد بود . پس در حقیقت قضیه تحلیلی معلوم تازه ای به دست نمی دهد ، فقط معلوم پیچیده را باز و آشکار می کند ، و از این رو می توان آن

(۱) در اینجا منظور کانت از طبیعیات بیشتر تحقیقات و معلوماتی است که نیوتن به دست آورده است .

Jugement analytique (۲)

را قضیه تبیینی هم نامید .

اما حکم یا قضیه « ترکیبی » (۱) آنست که محمول داخل در موضوع نباشد ، و ذهن آن را از جای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید ، و از این رو آن قسم قضیه را انضمامی هم می‌توان گفت ، مانند اینکه بگویند : جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که از حد خود جسم برآید ، و محمولی است که ذهن آن را جداگانه دریافته و بر موضوع افزوده ، و از ترکیب و انضمام موضوع با آن محمول قضیه را ترتیب داده است ، و این قسم احکام و قضایا است که چون ترتیب داده شود معلومات تازه به دست انسان می‌دهد .

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند ، چون ذهن آنها را به قوه عقل می‌سازد و از تجربه در نمی‌آورد .

احکام ترکیبی غالباً از معلومات بعدی ساخته شده‌اند ، چنانکه وزن داشتن جسم امری است که به تجربه معلوم شده است ، ولیکن احکام ترکیبی قبلی هم داریم ، که محمول را ذهن به قوه عقل دریافته و بر موضوع بار کرده است ، مثال آن احکام ریاضی است که در عین این که به قوه عقل دریافته شده‌اند ترکیبی می‌باشند . مثلاً این حکم که خط مستقیم کوتاه ترین فاصله میان دو نقطه است قضیه ترکیبی است چون کوتاهی جزء حد استقامت نیست ، و قبلی هم هست چون به تجربه معلوم نشده بلکه عقل آن را از خود دریافته است ، پس احکام ترکیبی گاه از معلومات بعدی ترتیب داده می‌شوند گاه از معلومات قبلی .

در ریاضیات احکام و قضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است .

در طبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق به موجودات مادی است ، و آنها بیرون از ذهن می‌باشند . بسیاری از احکام ترکیبی بعدی است ؛ چون به تجربه به دست می‌آیند ، ولیکن در این علوم

اصول وقواعدی نیز هست که هم ترکیبی وهم قبلی است ؛ مانند قاعدهٔ رابطهٔ علت و معلول .

در فلسفهٔ اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن است ، اما آنها مجرداتند و به تجربه در نمی آیند .

اطمینانی که به ریاضیات هست از این رو است که در آنها احکام عقل همه در اموری که خود ذهن ساخته است و بیرون از ذهن نیستند (۱)

اطمینانی که به طبیعیات هست از آنست که موضوعاتش به تجربه در می آید ، و به علاوه در آنها هم عقل از خود چیزی مایه می گذارد ، و آن هارا پرورده می کند به شرحی که از این پس بیان خواهیم کرد .

اما فلسفهٔ اولی این کیفیت خاص را دارد که موضوعاتش نه درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد ، و نه به تجربه درمی آید . چون به تجربه نمی آیند احکام بعدی در آن ها نمی توان کرد ، چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها محل اعتماد نیست . احکام تحلیلی هم که معلومی تازه به دست نمی دهد . پس فلسفهٔ اولی چگونه علم شود و به آن اطمینان حاصل گردد ؟ به اصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آنست که عالم و معلوم ، یعنی نفس (۲) و شیئی موضوع علم (۳) در آن متحد باشند . این شرط در ریاضیات کامل است در طبیعیات هم به شرحی که بیان خواهیم کرد حاصل می شود ، ولی در فلسفهٔ اولی اشکالی باقی می ماند اینست که آن را خیال بافی و لفاظی و بیحاصل می انگارند .

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند ، و از این رو مطلب روشن نبود ، و نیز این معنی آشکار نمی شد که چرا به ریاضیات اطمینان هست و به فلسفهٔ اولی نیست ؟ پس باید اساساً تکلیف عقل و چگونگی حصول علم را که لازمه اش

(۱) نمونه ای از آن در صفحهٔ ۱۹۵ به دست دادیم .

Objet (۳) Sujet (۲)

اتحاد عالم ومعلوم است ، معین کرد و اینست موضوع فلسفه نقدی
 و آنچه کانت را بر نقادی عقل برانگیخته است .
 حکیم مزبور می گوید ، در تحقیق این مسئله من روش را از آنچه
 فیلسوفان دیگر داشته اند یکسره تغییر دادم ، و مانند کپرنیک در
 امر هیئت عالم عمل کردم ، که او دید با این فرض که ما مرکز جهان
 باشیم و خورشید و سیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش می آید ،
 پس فرض معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ما گرد او بچرخیم
 و دید مشکلات به خوبی حل شد من هم تا کنون ما معتقد
 بوده ایم که اشیاء اصلند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آنها
 می کند ، یعنی بر آنها منطبق می نماید ، از این رو مشکل پیش آمده
 است که درباره اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی می توان
 احکام ترکیبی ترتیب داد ، پس من فرض کردم که ذهن ما اشیاء
 را بر ادراک خود منطبق می کند ، یعنی کاری نداریم به اینکه ادراک
 ذهن ما با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست ؛ چون آن را
 نمی توانیم بدانیم آنچه می دانیم اینست که ما اشیاء را آنچنان
 درمی یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد . پس به این روش مشکل
 حل شد و دیدم مانعی نیست که در باره اشیاء خارج هم از معلومات
 قبلی احکام ترکیبی ترتیب دهیم . بیان مطلب پس از آنکه به درستی
 وارد تحقیقات کانت شدید روشن خواهد گردید .

چون معلومات قبلی به قوه عقل دست می دهد پس هر گاه آن
 معلومات از شایبه حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه ای که آن
 معلومات را می دهد «عقل مطلق» (۱) می خوانیم و چون ما می خواهیم
 در این قوه نقادی کنیم ، تحقیقاتی را که در پیش داریم ؛ نقادی
 «عقل مطلق» می نامیم ، و آن مقدمه فلسفه اولی خواهد بود ، و

(۱) *Raison Pure* و مراد از عقل مطلق قوه تعقل صرف است

بدون آرایش به حس و تجربه .

این تحقیقات از « جنبه نظری » (۱) است و به عملیات متوجه نیست. علم به اصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول به آن است کانت « فلسفه برترین » (۲) می خواند و نقادی او را « نقادی برترین » (۳) می نامد .

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم ، که در نقادی عقل مطابق کانت به این نتیجه می رسد که عقل مطلق از رسیدن به حقایق مطلق

(۱) **Spéculatif** در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد ، که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آن را بیان خواهیم کرد .

(۲) **Philosophie transcendante**

(۳) **Critique transcendante** کلمه **transcendantale**

لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آن را در متن بیان کردیم . کلمه برترین که ما برای ترجمه این لفظ اختیار کردیم بامعنی تحت اللفظی آن بی مناسبت نیست ، هر چند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمی شود ، ولیکن لفظ فرانسوی آن نیز چنین است و باید به جزئی مناسبتی آن را اصطلاح قرار داد ، چنان که کانت هم چنین کرده است . بنابراین هر جا برترین می گوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است ، بلکه منظور علم یا فلسفه ایست که معلوم در او تجربی و حسی نبوده ، عقلی و قبلی باشد و تعقلش به صورت علم باشد نه به ماده آن و وجهه نقادی داشته باشد ، و چون اینجانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود ، مانند خود کانت به کلمه برترین قناعت کردم ، ضمناً توجه می دهیم که هر چند کلمه **transcendantale** مشتق از کلمه **transcendant** می باشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است ، و اگرچه چاره نیست جز اینکه « برتر » ترجمه شود . و به معنی فائق است ، ولیکن ←

عاجز است، آنگاه در کتاب دیگر که « نقادی عقل عملی » (۱) نام دارد می‌نماید که به حقایق از چو راه می‌توان رسید .
پس می‌گوید ، علم انسان دورکن دارد «حس» (۲) و «فهم» (۳) و اینک به نقادی هر یک از این دورکن علم می‌پردازیم (۴) .

→

اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است با لفظ **immanent** که به معنی درونی است ، یعنی آنچه، در درون و خود است ، مانند حقیقت مطلق به عقیده حکمائی که وحدت وجودی هستند ، نه این که فائق بر وجود بیرون از او باشد ، مانند ذات حق به عقیده موحدان دیگر .

(۱) **Critique de la raison pratique** این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ **raison** را گاه به معنائی استعمال می‌کند، اعم از ادراک و فهم و تعقل و گاه به معنی خاص می‌گیرد که قوه استدلال و توحید معلومات باشد و در این جا به معنی اعم است . و نیز چنان که در فلسفه هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در این جا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است .

(۲) **Sensibilité** (۳) **Entendement** این کلمه را هم می‌توانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبه خاصی از عقل را به این اسم می‌خواند که لفظ فهم از جهت لفظ و معنی برای آن مناسب تر است ، و ما هم لفظ عقل را در این مبحث به ترجمه **Raison** تخصیص می‌دهیم و از این پس مطلب روشن خواهد شد .

(۴) آنچه در این وهله اول بیان کردیم تقریباً مدلول دیباچه و مقدمه کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان مخصوص خود در آورده ایم .

بهره دوم شناخت برترین حس

نخستین مرحله علم (۱) به چیزها (۲) به وسیله قوه حس است که به آن وسیله ذهن (۳) انسان به قوه مصوره (۴) خود به چیزی وجدان (۵) می‌یابد؛ چه بهر حال علم برای انسان حاصل نمی‌شود مگر اینکه ذهنش امری را وجدان کند. و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید به وجهی از آن متأثر شود؛ و وجهی که چیزها در ذهن تأثیر (۶) می‌کنند احساس (۷) است، یعنی چون تأثیر حسی بر ذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوه مصوره به کار رفت آن را احساس می‌گوئیم، و وجدانی را که از احساس دست می‌دهد تجربه (۸) می‌نامیم، و آنچه به تجربه در می‌آید عارضه یا حادثه (۹) می‌خوانیم زیرا به حس در نمی‌آیند مگر امور حدوثی و عارضی و در عوارض که تنها موضوع علم می‌باشند دو امر می‌توان تشخیص داد؛ ماده (۱۰) و صورت (۱۱) ماده آنست که تأثیر می‌کند و احساس را بر می‌انگیزد. صورت آنست که پراکندگی امر حادث را منتظم می‌کند و به آن واسطه وجدان به امر

Esprit (۳) Objets (۲) Connaissance (۱)

Intuition (۵) Faculté Représentative (۴)

Sensation (۷) Impression (۶)

Intuition empirique یا Expérience (۸)

Phénomène (۹) معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی

ظهور است .

Forme (۱۱) Matière (۱۰) و باید متوجه بود که آنچه

کانت ماده و صورت می‌گوید غیر از هیولی و صورتی است که قدما در جسم قائل بودند و از تأمل در بیان کانت مطلب به دست خواهد آمد .

حادث روی می‌دهد . زیرا که تأثر ذهن از اشیا اگر تنها باشد معلوم به پست نمی‌دهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی‌ربط و مشوش ، و معلوم وقتی می‌شود که تأثرات به انتظام در آید ، و بهم مرتبط شود .

مادهٔ حادثه ، یعنی احساس امری است انفعالی (۱) و شکی نیست در اینکه بعدی می‌باشد (به معنایی که در صفحه ۲۰۵ توضیح کرده‌ایم) ولیکن به اندک تأمل دانسته می‌شود که صورت یعنی تنظیم‌کنندهٔ حوادث و عوارض در وجدان که امری است فعلی (۲) نمی‌تواند همان احساس باشد . و بعدی باشد ، و ناچار امری است قبلی که در ذهن موجود است ، و اگر نباشد امر بعدی را که در ذهن وارد می‌شود نمی‌تواند تنظیم کند .

صورتی که تنظیم‌کنندهٔ وجدانیات است دو وجه دارد ، يك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش می‌دهد و آن مکان است (یا بعد یا فضا) (۳) و يك وجه درونی و آن زمان (۴) است که ذهن آن را بیرون از خود تصور نمی‌کند ، بلکه در درون می‌یابد . مثلاً خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ و غیر آنها ؛ ولیکن ادراک وجود خورشید وقتی دست می‌دهد که ذهن تأثیرات را در زمان و مکان به یکدیگر مرتبط سازد .

زمان و مکان دو امر است که در ذهن از وجدان هیچ حادثه‌ای منفک نمی‌شود . ذهن انسان اشیا را از هر يك از عوارض متعلق به آنها می‌تواند تجرید و سلب کند به جز زمان و مکان را که تصور هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست . از این بالاتر می‌رویم و می‌گوئیم ؛ ذهن انسان وجدان همهٔ اشیا و امور را می‌تواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی نماید اما زمان و مکان را نمی‌تواند . زمان و مکان نتیجهٔ وجود و حدوث اشیا و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصور آنها می‌باشند و

Espace (۲)

Actif (۲)

Passif (۱)

Temps (۴)

در ذهن بر آنها مقدمند .

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند ؛ بلکه قبلی و فطری می باشند و دلیل دیگر بر این ققره اینست ؛ که معلومات ریاضی که در قبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصور زمان و مکان معنی ندارد ، یعنی اگر زمان و مکان را ازدست حکیم ریاضی بگیریم ، دیگر موضوعی برای علم اوباقی نمی ماند .

و نباید گمان کرد که زمان و مکان مفهوم های کلی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع کرده است ، زیرا اگر آنها مفهوم کلی بودند جنسهائی بودند دارای انواع ، یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست . برای زمان یا مکان اجزا می توان فرض کرد نه انواع و اصناف . مثلا روز و ماه و سال اجزاء زمان هستند ، اما انواع و اصناف آن نیستند ، همچنین این مکان و آن مکان اجزاء بعد یا فضا هستند نه انواع و اصناف آن به عبارت دیگر ، هر يك از زمان و مکان را می توان گفت يك كل است دارای اجزاء اما نمی توان گفت يك كلي است مشتمل بر جزئیات (۱) پس زمان و مکان هر کدام امری واحدند ، و تصور آنها از تجربه بر نمی آید ، بلکه وجدانی و قبلی می باشند و ذهن توهم حد و انتهائی هم برای آنها نمی تواند بکند ، و امر واحد نامتناهی را مفهوم نمی توان خواند .

زمان این تفاوت را با مکان دارد که مکان در وجدان امور درونی نفس شرط حتمی نیست ، و شرط حتمی بودنش در امور بیرونی است ، ولیکن زمان برای وجدان همه امور شرط است ، خواه بیرونی خواه درونی ، حتی این که نفس ادراک وجود خود را هم نمی تواند در زمان منفک نماید .

چون ذهن انسان از تصور زمان و مکان نمی تواند منفک شود ، پس باید گفت ، زمان و مکان جزء ذهن انسانند ، و از خود وجودی

(۱) برای تشخیص کل از کلی و جزء از جزئی به کتب منطق

رجوع کنید .

ندارند چنانکه چیزها همه در زمان و مکان دیده می‌شوند ، اما زمان و مکان خودشان دیده نمی‌شوند ، نه چیزی مستقلند نه خواص و عوارض چیزی هستند ، و ذهن آنها را از خود ضمیمه تأثیرات خارجی می‌کند ، و به این وجه است که گفتیم ؛ احساسات مواد حادثات می‌باشند و زمان و مکان صورت های آنها هستند . به عبارت دیگر ؛ حصول وجدان در ذهن شرطی دارد خارج از ذهن ، و شرطی دارد داخل در ذهن ، شرط خارجش وجود حوادث و موجودات است ، و شرط داخلش وجدانی که ذهن از زمان و مکان دارد . برسبیل تمثیل می‌توان گفت ؛ وجدان حادثات مانند گرفتن آب است که بدون ظرف ممکن نمی‌شود . و چنانکه آب باید در ظرف باشد تا گرفته شود ، همچنان حوادث باید در ظرف زمان و مکان واقع شوند تا انسان آن ها را وجدان کند ، جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی ، ولیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارند و ذهنی هستند (۱) و خاصیت ذهن

(۱) به قول اروپائیها **Subjectif** می‌باشند نه **Objectif** چون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابرهائی داشته باشیم ، از این پس **Subjectif** را ذهنی و **Odjectif** را عینی خواهیم گفت ، زیرا اولی یعنی آنچه از ذهن برمی‌آید و وجود خارجی ندارد ، و دومی یعنی آنچه عینی است که در خارج وجود دارد .

در اینجا یادآوری می‌کنیم که در خصوص زمان و مکان لایبنیتس هم عقیده‌ای اظهار کرده بود بر حسب ظاهر نزدیک به عقیده کانت (رجوع کنید به صفحه ۷۸) چون او نیز برای زمان و مکان وجود عینی قائل نبود ، و آن ها را ذهنی می‌دانست ؛ ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لایبنیتس زمان و مکان را مفهوم بمدی دانسته بود ، که عقل آن ها را از تقارن یا تعاقب امور انتزاع می‌کند اما کانت زمان و مکان را امور وجدانی قبلی می‌داند و می‌گوید محسوس را تا ذهن در ظرف زمان و مکان نریزد وجدان نمی‌شود .

انسانند، و اگر ذهن انسان نباشد زمان و مکان معنی نخواهد داشت، و مسلم نیست که نفوس دیگری غیر از نفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند، و مجبور باشند حادثات را در ظرف زمان و مکان وجدان کنند.

تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه می‌کنیم به غذائی که باید به بدن برسد و بدل مایتحلل شود؛ برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود، آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره هائی از خود بر آن‌ها ضمیمه کنند تا خوراک‌ها غذا شود، پس، خوراکیها به منزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان را دارند، و نیز برسبیل تمثیل می‌توان، زمان و مکان را تشبیه کرد به شیئه عینکی که شخص به چشم می‌گذارد، که اگر عینک‌سرخ باشد همه چیز را سرخ می‌بیند، و اگر سبز است همه چیز به چشمش سبز خواهد بود، جز اینکه اگر بخواهیم تشبیه به حقیقت نزدیکتر باشد؛ باید فرض کنیم؛ این عینک از چشم جدا شدنی نیست و جزء چشم است، در آن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینک عالم را جز به رنگ عینک خود بتواند تصور کند.

پس تا اینجا معلوماتی که به دست آمد به اختصار اینست؛

۱- علم انسان بر حادثات، یعنی بر عوارض اشیاء تعلق می‌گیرد نه بر ذات اشیاء، چون مبدأ علم ما حس است، و حس فقط عوارض را درک می‌کند و این علم همانا به وجدان دست می‌دهد.

۲- حادثات که به وجدان درمی‌آیند موادی دارند و صوری، و مواد حادثات احساسات است، یعنی تأثیراتی که از بیرون به ذهن می‌رسد، و این جزء از علم بعدی است، صور حادثات زمان و مکان است که درون ذهن می‌باشند، و این جزء از علم قبلی است و به این وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن‌ها زمان و مکان است هم ترکیبی وهم قبلی می‌باشند.

۳- علم ما بر حادثات و عوارض به این وجه نیست که ادراک ما بر حقایق امور منطبق شود، بلکه امور بر ادراک ما منطبق می‌شوند

و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد؛ یعنی عوارضی که ما درک می‌کنیم در واقع و نفس الامر چه هستند؟ نمی‌دانیم؛ زیرا که ذهن ما برای دریافت امور فالبهائی دارد که امور را در آن قالبها می‌ریزد، و معلومات ما قالب‌گیریهائی است که ذهن از امور کرده است، و این کیفیت در ادراک ما چاره ندارد و همین است که هست، خواه درست باشد خواه نادرست، انسان امور را آن سان که ذهنش می‌سازد درک می‌کند، و قسم دیگر میسرش نیست.

از این رو است که می‌گویند منتهی کانت «اصالت تصور» است (۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد، فعلا همین قدر توجه می‌دهیم که در معنی این سخن اشتباه نشود که کانت مانند بعضی از سوفسطائیان نمی‌گوید، حقیقتی در کار نیست، و هر چه هست وهم و پندار و عدم هستی نما است. می‌گوید، ما ذوات را درک نمی‌کنیم فقط عوارض آنها را درمی‌یابیم، آنهم آن سان که ذهن ما ادراکش را اقتضا دارد، و برای ما حقیقت همین است واقع نفس الامر هر چه می‌خواهد باشد، اگرچه حس قسمت تجربی علم انسان است، ولیکن چون به بیان فوق معلوم کردیم که در حس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکار می‌برد بحث در این قسمت نیز در نقادی عقل مطلق روا بود، و این بحث را «شناخت برترین حس» (۲) می‌نامیم.

(۱) **Idéalisme** این لفظ در موارد چند به کار می‌رود، و در هر مورد به قسمی باید ترجمه شود. در اینجا مقصود این است که به عقیده کانت از اشیاء و عوارض آنها آنچه محقق است و علم بر آن تعلق می‌گیرد تصورات ذهنی است که برای شخص از آنها دست می‌دهد صرف نظرا از واقع نفس الامر که نمی‌دانیم چیست و عقل را به آن دسترس نیست.

(۲) **Esthétique transcendante** یعنی شناخت قوه حس از آن جهت که ذهن برای وجدان امور جسی معلومات قبلی به کار می‌برد.



بهره سوم - تحلیل برترین قوه فهم

دانستیم که قوه حس در وجدان امور چگونه معلومات قبلی به کار می برد ، و وجدان را می سازد و این نخستین مرحله علم می باشد ، و از این رو گفتیم ، حس يك ركن علم است . اينك بايد به فهم (۱) که رکن ديگر علم است ، بپردازيم ، زیرا حس که قوه دریافت تأثیرات و تصویرات است و به شرحی که بیان کردیم ، مایه وجدان امور می شود به تنهایی علم را به ما نمی دهد ، فقط موضوع علم را می دهد . آن تصاویر یعنی موضوعات علم را قوه فهم می گیرد و به قوه عقلیه در ذهن می پرورد و مفهوم (۲) را می سازد ، پس وجدان حسی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم از آن بسازد ، و دستش خالی خواهد بود ، اما فهم هم اگر نباشد وجدان حسی معلومی به دست نمی دهد . پس ، همچنان که حادثات ماده و صورتی داشتند که بیان کردیم ، معلومات هم ماده و صورتی دارند ، ماده علم یعنی وجدانیات به وسیله حس حاصل می شود و صورتش یعنی مفهومات به وسیله فهم رومی دهد .

در مفهومات هم ممکن است به منشأ تجربی آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرد از نظر تجربی و حسی نگریسته شوند . در این قسم دوم علم به اصول مفهومات را «منطق برترین» (۳) می نامیم و



استعمال لفظ **esthétique** به معنی شناخت قوه حس بامعنی اصلی یونانی آن سازگار است ، اما مخصوص کانت می باشد و دیگران آن را به معنی شناخت زشت و زیبا به کار می برند .

Concept (۲) Entendement (۱)

Logique transcendante (۳)

در منطق برترین نخستین کار ما تشخیص معلومات ذهنی و عقلی مطلق (۱) است ، پس گوئیم : حاصل شدن وجدانیات در ذهن امری است انفعالی ، اما حاصل شدن مفهومات نتیجه فعالیت عقل است که در ذهن تصویرهای پراکنده چند را متحد کرده تصویر کلی می سازد و بهمین عمل است که عقل در امور و چیزها حکم می کند ، زیرا حکم عقل جز این نیست که درباره امر تشخیص می دهد ، که آن امری است جزئی در تحت یک امر کلی که او شامل جزئیات بسیار می تواند باشد مثلاً وقتی که حکم می کنیم به اینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص داده ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند ، و جسم یکی از آنها است به عبارت دیگر : « جسم » مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلی «قسمت پذیر» واقع می شود (۲)

بنابراین قوه فهم همانا قوه حکم کردن است ، یا میان دو مفهوم رابطه موضوع و محمول یافتن (به عبارت دیگر محمولی را بر موضوعی حمل کردن) و ضمناً استنباط می شود که وجدان علم بیواسطه است ، و مفهوم علم با واسطه زیرا که هر مفهومی از وجدانیات یا از مفهومات دیگر درست می شود .

چون موضوع و محمول در قضایا غالباً معلومات تجربی و وجدانی می باشند ، برای منظور ما مفید نیستند ، پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر می کنیم در اینکه ، فهم بجهت وجه وجدانیات را جمع و متحد می کند و قضایا ترتیب می دهد ؛ به عبارت دیگر ربط میان موضوع و محمول چگونه است ؛ پس می بینیم وجوه این ارتباط متعدد است ، و سر انجام در می یابیم که در قضایا چهار امر منظور تواند شد ، و ارتباط موضوع با محمول به چهار وجه است :

(۱) فراموش نشود که در این فصل هر جا «مطلق» می گوئیم به معنی منزله از آرایش حس و تجربه است .

(۲) جسم هر چند خود کلی است ولیکن نسبت به قسمت پذیر جزئی است .

کمیت (۱) ، کیفیت (۲) ، نسبت (یا اضافه) (۳) ، جهت یا ماده (۴) چون نظر به کمیت کنیم ، قضیه یا مخصوص (۵) است (شخصی) (۶) مانند اینکه بگوئیم میر عماد خوشنویس است ، یا جزئی است (۷) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند ، یا کلی است (۸) مانند اینکه همه مردم میرنده اند .

اگر نظر به کیفیت کنیم قضیه یا موجب (۹) است ، مانند اینکه انسان میرنده است ، یا سالب (۱۰) است مانند اینکه نفس میرنده نیست ، یا حصری (۱۱) است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده است .

هرگاه نظر به نسبت میان موضوع و محمول باشد قضیه یا حملی (۱۲) است مانند اینکه خدا عادل است ، یا شرطی (۱۳) است مانند اینکه اگر خورشید برآید روز است ، یا منفصل (۱۴) است مانند اینکه یا زمین مرکز عالم است یا خورشید .

و چون نظر به جهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۱۵) است مانند اینکه ، محتمل است که مریخ مسکون باشد ، یا تحقیقی (۱۶) است مانند اینکه زمین گرد است ، یا ضروری (۱۷) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد . پس هر یک از چهار وجه ارتباط موضوع و محمول سه قسم است ، و بنا برین دوازده وجه پیدا شد؛ و اینها وجوهی است

Relation (۳) Qualité (۲) Quantité (۱)

Individuel (۶) Singulier (۵) Mode (۴)

 Universel (۸) Particulier (۷)

 Négatif (۱۰) Affirmatif (۹)

 Limitatif (۱۱) به اعتبار اینکه از کل اقسام وجود نظر را

محصور می کند به آنچه در محمول مذکور می شود .

Hypothétique (۱۳) Catégorique (۱۲)

Ptohlématique (۱۵) Disjonctif (۱۴)

Apodictique (۱۷) برای Assertorique (۱۶)

فهم این اصطلاحات باید به منطق آشنا بود .

در قضا یا که عقل پیش خود دریافته و از تجربه نگرفته است . پس بر طبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق به دست می آید که معلومات قبلی می باشند . یعنی قالبهائی هستند که عقل در هر چه می خواهد حکمی بکند و ترکیبی بسازد اول در آن قالبها می ریزد و آن مفهومهای دوازده گانه از این قرار است ،

در کمیت ۱ - وحدت (۱) ، ۲ - کثرت (۲) ، ۳ - کلیت (۳)
 در کیفیت ۴ - ایجاب (۴) ، ۵ - سلب (۵) ، ۶ - حصر (۶)
 در نسبت ۷ - ذاتیت (۷) و عرضیت (۸) - علیت و
 معلولیت (۹) - مشارکت (۱۰) یا (مقابله) (۱۱) (نظریه اینکه
 متقابلها با هم نحوی از مشارکت دارند)
 در جهت ۱۰ - امکان (۱۲) و امتناع (۱۳) ، ۱۱ - تحقق (۱۴)
 ایجابی یا سلبی ۱۲ - وجوب (۱۵) و امکان (۱۶) .

این مفهومهای دوازده گانه را کانت به پیروی از ارسطو « قاطینو ریاس » (۱۷) یعنی مقولات نامیده است ، زیرا ارسطو هم

Totalité (۳)	Pluralité (۲)	Unité (۱)
Limitation (۶)	Négation (۵)	Réalité (۴)
	Inhérence (۸)	Subsistance (۷)
	Communauté (۱۰)	Causalité (۹)
	Possibilité (۱۲)	Réciprocité (۱۱)
	Existence (۱۴)	Impéssibilité (۱۳)
	Contingence (۱۶)	Nécessité (۱۵)

حکمای ما این معنی را هم امکان اصطلاح کرده اند و با آن امکان که مقوله دهم شمردیم تفاوت نگذاشته اند همین قدر باید متوجه بود که این امکان مقابل وجوب است و آن امکان مقابل امتناع است .

(۱۷) **Catègories** در نزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات وجود اصطلاح شده است ، و مقولات کانت مقولات فهم ، و باید توجه کرد که این مقولات که کانت آنها را مقولات اولیه می شمارد شامل است آنچه را که پیشینیان مقولات اولیه می گفتند و بعضی از آنچه را مقولات ثانیه می نامیدند .

از عنوان کردن مقولات ده گانه می‌خواسته است وجوه مختلف معمولاتی را که بر موضوعات بار می‌شود معلوم کند ، جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را از چه راه به دست آورده است ، و نیز در شماره مقولات اهتمام نکرده است که همه مقولات نخستین و غیر مرتبط به امور حسی باشند ، ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را به دست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص می‌دهد از منشا حسی و وجدانی دور بوده صرف عقلی و به روش منظم واحد اخذ شده باشد، جز اینکه اهل تحقیق بر او خرده گرفته‌اند که ، اگر ارسطو آن دقایق را به کار نبرده است خودکانت هم در عوض پردقیق شده و برای قرینه سازی که از هر یک از وجوه چهار گانه سه مقوله بیرون آورده مقولات غیر لازم شماره کرده است ، مانند مقوله حصر (مقوله ششم) که یکسره به نظر زاید می‌آید (چون همان ایجاب یا سلب است در امر معدول) و همچنین با اینکه در مقولات کیفی ایجاب و سلب را بر شمرده بود (مقوله چهارم و پنجم) در مقولات جهت تحقق (مقوله یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی برای ایجاب و سلب مزید نمی‌کند .



در هر حال چون در قوه علم دقت و تأمل کردیم ؛ حدود ادراک حسی و عقلی مشخص شد و دانستیم که ، حس تأثیرات وارده را درمی‌یابد و منتظم کرده به وجدان در می‌آورد و عقل وجدانیات را با هم ترکیب نموده حکم می‌کند . در قوه حس وجدانیات تجربی و بعدی را از وجدانیات قبلی (زمان و مکان) تمیز دادیم و در قوه عقل به یک رشته از مفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که گوئی قالبهایی هستند که عقل نتایج پراکنده تجربه را در آنها ریخته و آن مواد را صورت می‌دهد و پراکندگی را جمع‌آوری می‌کند .

اکنون بیشتر دقیق شویم تا چگونگی حصول علم را بهتر دریابیم پس گوئیم ؛ هیچ علمی برای انسان روی نمی‌دهد مگر اینکه نفس

به وجود خود ادراک داشته باشد ، یعنی خود را شخص عالمی (۱) دریابد . در مقابل شیئی معلومی (۲) . شیئی معلوم در نفس یازهن عالم در آغاز وجدانیاتی پراکنده احداث می کند ، ولیکن نفس امری است واحد و برای اینکه چیزی را بتواند تعقل کند باید آن چیز واحد باشد . پس وجدانیات پراکنده ای که اشاره کردیم باید جمع آوری شود و توحید یابد ، این عمل توحید را قوه فهم به وسیله مقولاتی که شماره کردیم انجام میدهد و در نفس عالم که خود را امری واحد ادراک می کند امور کثیری را که به وجدان حاصل شده به صورت امر واحد در می آورد تا علم به آن امور را نفس بتواند به خود تعلق دهد . پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس به اینست که پراکنده گیهای چند در ذهن جمع شده واحد شود ، و این عمل توحید را خود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است ، به عبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسان است . اینست معنی آن سخن که گفتیم ، (۳) کانت در فلسفه مانند کپرنیک عمل کرد ، و به جای اینکه اشیا را اصل بدانند و ادراک را بر آنها منطبق کند ، ادراک را اصل قرار داد و اشیا را بز آنها منطبق نمود ، و در مبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان قالبهایی هستند که آنها را ذهن در خود دارد ، و محسوسات را در آن قالبها می ریزد مقدمه همین عمل بود ، یعنی آنجا راجع به محسوسات این فقره را نمایان کرد ، و اینجا راجع به مقولات در مبحث حس دانستیم که ما امور را به وسیله عینکی می بینیم که يك شیشه اش زمان و يك شیشه اش مکان است ، اکنون می بینیم عینك ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشه دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند . ونتیجه اینکه کلیه جهان یعنی اشیاء معلوم

Objet Pensé (۲) Sujet pensant (۱)

(۳) در صفحه ۲۰۴ و ۲۰۵

ما ، خواه محسوس و خواه معقول ، مصنوع ذهن ما هستند و بنا بر این عالم و معلوم متحدند ، و به این وجه است که علم برای انسان میسر می شود .

مقولات در علم به منزله صورت اند و وجدانیات به منزله ماده آن می باشند ، و وجود هر دو برای علم ضروری است . زیرا که ماده بی صورت متحقق نمی شود ، و صورت بی ماده همچون ظرف بی مظهر است ، و از این رو می توان دانست که علم ماجز بر امور تجربی به چیزی تعلق نمی تواند بگیرد ، مثلاً بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض ؟ یکسره بی معنی است ، زیرا که اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم ، مفهوم جوهر و عرض از میان می رود و گفتگو بيموضوع خواهد بود .



چون توحید وجدانیات پراکنده را قوه فهم ، یعنی عقل به وسیله مقولات می کند ، و مقولات معقولاتند یعنی متعلق به خود عقل می باشند ، پس به بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث می گردند ؟ یعنی در حالی که معقولند چگونه بر محسوسات تطبیق می شوند ؟

کانت می گوید ، عامل این تطبیق قوه تخیل (۱) است . و وسیله اش زمان است . توضیح آنکه قوه تخیل مربوط به حس است ، زیرا که تخیلات جز در زمان و مکان صورت نمی گیرند ، ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوه فعالیت دارد ، به قوه خود تصاویری (۲) ذهنی می سازد ، و آنها را زمینه برای وجدانیات محسوس قرار می دهد و اینکار به وسیله زمان صورت می گیرد ، زیرا که زمان با آنکه مربوط به حس و مادیات است ، شباهتی به امر مجرد دارد چنانکه پیش از این گفته ایم که ، زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای ماده ، و معلوم قبلی هستند و زمان از مکان هم به مقولات

Schémes (۲) Imagination (۱)

نزدیکتر است ، زیرا که مکان چنانکه گفتیم ، وجه بیرونی صور محسوسات است ، و زمان وجه درونیست ، و بیش از مکان به امور ذهنی صرف نزدیک است . پس می توان زمان را واسطه میان محسوس و معقول دانست ، و بنابراین قوه مخیله به وسیله زمان خانه بندیهائی می کند که جای وجدانیات ؛ یعنی حادثات و عوارض را در مقولات نشان می دهد . مثلاً ، پی در پی آمدن امور در ادراک نفس تصویر عدد را در ذهن می سازد ، و از این امر زمانی ادراک کمیت حاصل می شود پس اگر کل آنات متوالی در ذهن گرفته شود مقوله کلیت خواهد بود ، و اگر عده ای از آنات منظور شود کثرت است ، و اگر يك آن ملحوظ شود وحدت است . همچنین پریاتهی بودن زمان از حادثات در ذهن ایجاب یا سلب را مصور می سازد . و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود ؛ تصور ذات پیش می آید و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصور علیت دست می دهد ، و اگر مقارنه امور به نظر گرفته شود مشارکت یا تقابل به ذهن می آید ، و همچنین اگر سازگار بودن امری با مقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است ، و اگر وجودش در همه وقت ملحوظ باشد وجوب است . پس به این بیان دانسته شد که تصویر همه مقولات که مخیله به قوه فهم می دهد از زمان ساخته می شود .



مقولات را که مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم ، اکنون گوئیم ؛ احکامی که عقل درباره مواد علم یعنی وجدانیات می کند در تحت قواعدیست که قوه فهم از پیروی آنها چاره ندارد ، و ذهن نمی تواند خود را از آنها آزاد کند و آنها را دستورهای قوه فهم مطلق (۱) می نامیم ، و قضایائی هستند ذهنی و قبلی که بنیاد علم می باشند ، و هر حکمی که فهم بخواهد درباره وجدانیات بکند از آن دستورها نمی تواند خارج شود ، و آن دستورها ناشی از مقولات چهارگانه اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت می باشند .

پیشینیان گفته‌اند ، عقل از قبول تناقض امتناع دارد ، و این
قره را اساس تعقل دانسته‌اند و حقاقت ، ولیکن این قاعده حکمی
است تحلیلی و ما دنبال احکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را
بیابیم .

۱- یکی از دستوره‌های ذهنی قبلی فهم مطلق اینست که وجدانیات
همه «کم» صاحب اجزا می‌باشند و این حکم از آنجا برمی‌آید که ذهن
هرچه را ادراک می‌کند در ظرف زمان و مکان وجدان می‌کند ، و زمان
و مکان کم‌اند و قسمت پذیرند و هیچ مقداری از زمان و مکان نیست
که ذهن بتواند آن را قسمت ناپذیر تصور کند ، بنابراین اجزادارد
و جزء لایتجزا باطل است (۱) کانت می‌گوید ، این حکم از اصول
متعارفه وجدان (۲) است و مبنای علم ریاضی است و مربوط به مقوله
کم است .

۲- دستور دیگر اینست که هر امری که حادث می‌شود و به حس
در می‌آید قوتی دارد ، یعنی درجه شدت و ضعفی از حدود صفر گرفته
تا مقدار نامحدود ، اما این قوت امری است واحد و مانند کمی که در
دستور پیش مذکور شد اجزا ندارد ، و این دستور در علوم طبیعی
بسیار مهم و مبنای علم قوی می‌باشد ، و کانت آن را «جنبه قبلی
ادراک» (۳) می‌خواند بنابر اینکه جنبه بعدی ادراک حس است ، و
این دستور دوم مربوط به مقوله کیف است .

۳- قاعده دیگر اینست که انسان در ادراکت خود از تصور
ارتباط میان آنها ناگزیر است ، و آن ارتباط همانا به زمان است و
سه وجه دارد ، استمرار و توالی و مقارنه ، و از اینجا سه دستور نتیجه

(۱) مقصود جزء لایتجزای حقیقی است ، چنانکه لایبنتیس و
بعضی از قداما می‌گفتند یعنی آنچه نه به فرض تقسیم شدن باشد ، نه
به عمل . و این غیر از آن چیزی است که امروز از علوم طبیعی
می‌گویند یا ذیمقراطیس می‌گفت .

Les axiomes de l'intuition (۲)

Les anticipations de la perception (۳)

می‌شود که کانت آنها را « قیاسهای تجربه » (۱) می‌نامد و از مقوله اضافه به دست آمده است .

نخست اینکه ، در تغییرات ، ذات متغیر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمی‌شود .

دستور دوم اینست که : تغییرات نسبت به یکدیگر علت و معلولند . دستور سوم اینکه : ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یک زمان باهمند بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعده کلی ارتباط مدرکات می‌باشند در علوم طبیعی کمال اهمیت را دارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از این رو عقیده به بخت و اتفاق باطل می‌شود .

۴- از این گذشته سه دستور دیگر داریم ، که برای تجربه انسان اصول موضوعه (۲) می‌باشند و مرتبط به مقوله جهت‌اند .

اول اینکه : هر امری که با شرایط صوری تجربه (یعنی با وجدانیات و مقولات) سازگار است ممکن الوقوع است .

دوم اینکه : هر چه با شرایط مادی تجربه سازگار است (یعنی محسوس می‌شود) موجود و متحقق است .

سوم اینکه : هر چه وجود و سازگارش با امر واقع بر طبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدمش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است .

این بود خلاصه بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق برترین کانت که آن را تحلیل برترین (۳) نامیده است ، و نتیجه‌اش اینکه

Les analogies de L'expérience (۱)

Les postulats de la Pensée empirique (۲)

Analytique transcendentale (۳) دو کتاب از کتابهای

ارسطو در فن منطق **analytique** نام دارد ، یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است ، و چون کانت در این قسمت از کتاب خود چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آن را به این نام خوانده است . حکمای ما هم گاهی لفظ یونانی را به کار برده آنالو طیفاً گفته اند .

ذهن پس از آنکه از عوارض و حوادث خارجی متأثر شد ، و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرنوشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت ، و وجدان و تجربه را درست کرد ، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان به منزله ماده می شود و فهم انسان آن ماده را می گیرد و به صورت معقول درمی آورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند ، و امور قبلی می باشند ، سپس مفهوماتی که از این راه به دست آمده به راهنمایی دستورهای قبلی « فهم مطلق » موضوع احکامی می شوند که عقل درباره عوارض و حوادث می نماید و نفس انسان از این راه بر آنها عارف می شود .

از تحقیقاتی که در تحلیل مفهومات و دستورهای « فهم مطلق » کردیم و نتایجی که پیش از این در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم ، تأیید و تکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست می دهد و ذهن به آن وجدانیات به مقتضای شرایطی که ذاتی خود او است صورت می بخشد ، یعنی آنها را به صورت عوارضی که به ادراک ما می آیند درمی آورد ، و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست ، و فهم ما به معرفت ذوات معقول دسترسی ندارد ، و عوارض هم آن سان شناخته می شوند که خود ذهن آنها را می سازد ، و قالب ریزی می کند . به عبارت دیگر آنچه ما ادراک می کنیم همه در ذهن ما ساخته میشود و واقع نفس الامر را نمی دانیم چیست . باز به عبارت دیگر عقل ما قوانین خود را بر امور تحمیل میکند یعنی به جای اینکه بر حقیقت واقع منطبق شود ، واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است درمی آورد . پس ، جهانی که ما ادراک می کنیم مصنوع عقل ما است ، و قوانینی که ما در جهان تشخیص می دهیم قوانینی است که عقل ما بدان سرشته شده است . مثلاً رابطه علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساخته عقل است ، و در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد .

از این تحقیقات ممکن است چنین به نظر آید که کانت « اصالت

تصوری ، (۱) است به وجه اشد ، یعنی غیر از تصورات ذهنی وجودی در عالم قائل نیست ، و جهان را یکسره وهم و پندار میدانند و از هر سفسطائی ، سفسطائی تراست ، و معلومات را به عوارض و ظواهر تداق میدهد نه به حقایق ، بلکه حقیقتی قائل نیست ، چون جهان را مصنوع ذهن انسان میخواند و از همه این تحقیقات غرض این بود و نتیجه این میشود که علم و فلسفه موضوع و معنی ندارد .

کانت این معنی را پیش بینی کرده و در پایان تحلیل برترین معنی بخش اول از منطق برترین تحقیقاتی دارد ، که حاصلش اینست ؛ که من نه سفسطائیم و نه اصالت تصویری نه نفی موجودات می کنم نه منکر حقایقم نه علم و فلسفه را بی معنی میدانم . من در عقل انسان صراف می کنم و میزانش را می سنجم و حدودش را معین می کنم تا معلوم شود که دست عقل به کجا میرسد و به کجا نمیرسد و میگویم ؛ فهم و عقل ما از موجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراک می کند ، و تنها علم به امور طبیعی را می تواند دریابد ، یعنی آنچه به تجربه درمی آید و اگر مبانی تجربی را از ما بگیرند ، دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت . و نمی گویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراک نمی کنیم و اگر عقل نباشد حس هیچکاره است ، چنانکه ثابت کردم ؛ که محسوسات و تجربیات هم جنبه عقلی و قبلی دارند ، و اموری هستند در حد خود پراکنده بی معنی که عقل و فهم آنها را جمع آوری می کند و به آنها معنی میدهد ، ولیکن عقل را هم میگویم ؛ بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست و مانند ظرفی تهی است ، حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی و قبلی می باشند اگر در محسوسات به کار برده نشوند بی معنی خواهند بود ، اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل می دانم وجودشان دلالت دارد

Idéaliste (۱)

بر این که ذاتی هست که این عوارض ظهورات آنها می‌باشند (۱) زیرا که ظهور ظهورکننده می‌خواهد (۲) و شاید خداوند به مخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوه ادراک آن ذوات را دارد آن سان که ما عوارض را وجدان می‌کنیم، ولی عقل ما با آنکه

(۱) چنان که در حاشیه صفحه ۲۰۹ همین کتاب اشاره کردیم ، آنچه ما عوارض یا حادثات می‌گوئیم اروپائیان **Phénomènes** می‌گویند و این لفظی است یونانی به معنی ظهورات یعنی آنچه ادراک میشود مخصوصاً با ادراک حسی . درمقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است و آن **Noumènes** است، یعنی معقولات به این ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر و محسوس نیستند، فقط به حکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد ، و افلاطون این لفظ را برای مثل به کار برده است ، بنا براینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کانت **Phnécómènes** (عوارض) و **Noumènes** (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا در متن گفته ایم اشاره به آن است .

(۲) نکته سنجان بر کانت خرده گرفته اند که در رابطه علت و معلول تردید کرده است، و با اینحال وجود ظهورات را دلیل بوجود ظهور کننده دانسته ، و بر نخورده است که نفی سخن خویش کرده است . حق اینست که کانت چیزی را نفی نمی‌کند و چنانکه در متن بیان کرده ایم میگوید ، حکم عقل واقتضای فهم ما چنین است و ما تخته بند عقل خود هستیم ، و چاره ای از پیروی او نداریم اگرچه با حقیقت مطابق نباشد ، و مثلاً یکی از دستورهای ذهنی و قبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمه علت و معلول بود هر چند من در نقادی از عقل به اینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است ، اما تا وقتی که عقل من چنین می‌یابد چاره از تصدیق ندارم .

حکم به وجود آن ذوات میکند از آنها وجدان ندارد، و جز ظهورات چیزی نمیتواند ادراک کند، و این عجز عقل را از رسیدن به درک ذوات پس از این باز دنبال خواهیم کرد، ولیکن برای یقین به حقیقت ذوات به اندازه ای که در قوه بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس از فراغ از نقادی عقل نظری مطلق به آن خواهیم پرداخت).

و اما اینکه میگویم، آنچه ما درک می‌کنیم عوارض است؛ منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند پوچ و بی‌حقیقتند، من می‌گویم؛ تصاویر مختلف متعدد که از خارج در ذهن ما وارد میشود بر حسب وجوب، آنها را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود، تصویری است که ما از شیئی داریم و این تصور شیئی واحد از وجدانیات بسیار امری است قبلی (به وجهی که در بیان مقولات روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان به نفس خودمان است که آن نیز امر واحدی است که به نحو قبلی از وجدانیات متعدد حاصل می‌شود. این توجیهی که من از وجود اشیاء می‌کنم معنیش این نیست که اشیاء موهومند، و حتی من بردکرات اعتراض دارم که او نفس را اصل دانست و برای یقین به وجود موجودات دیگر راه پر پیچ و خم اختیار کرد، و حال آنکه اگر موجودات دیگر و تأثیراتی که بر ما می‌کنند نباشند، نفس ما هم از وجود خود نمی‌تواند آگاه شود؛ و در واقع ادراک نفس از خود با ادراک موجودات مقارنست و لازم و ملزوم یکدیگرند.

پس من می‌گویم؛ ادراک ما نسبت به عوارض به وجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضا دارد، و برای ما حقیقت همین است که ادراک می‌کنیم (۱) و اگر از این جهت به عجز قوه ادراک خود بی‌بردیم، از طرف دیگر حقیقت علم را به دست آورديم و مشکلی که علم چگونه دست می‌دهد حل شد به اینکه دانستیم که عالم با معلوم متحد

(۱) حکمای ما می‌گفتند حکمت، علم به حقایق است در حدود طاققت بشر پس در واقع کانت می‌خواهد حدود طاققت بشر را تشخیص دهد.

است ، به این وجه که معلوم مصنوع خود عالم است و « اصحاب تجربه » (۱) (مثلا هیوم) که تنها حس را علم می خوانند برخطا هستند و « اصحاب عقل » (۲) (مثلا افلاطون و دکارت) هم تنها معقولات را حقیقت می دانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می شمارند اشتباه کرده اند ، و کسانی که اعتمادشان تنها به تعقل است مانند کبوتری هستند که چون می بیند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال بزند و قوه به مصرف برساند ، و بال خود را خسته کند ؛ تصور کنند که اگر هوا نبود بهتر پرواز می کرد غافل از اینکه هر چند هوا یک اندازه مزاحم عمل او هست ، ولیکن تکیه گاه او است و اگر نبود اصلا پرواز مقصور نمی شد . فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلند پروازی نموده اند و ادعای ایشان دریافتن حقایق به صرف تعقل بیجا بوده است ، پس ، حق این است که علم انسان تجربه ای است که عقل آن را می پروراند یعنی مایه علم هم حس است و هم تعقل و از این رو است که می توانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم ، و علم را بر بنیادی استوار بگذاریم جز اینکه این اطمینان که به علم پیدا کردیم تنها راجع به ریاضیات و طبیعیات است که معلوم شد در عین اینکه احکام آنها ترکیبی است ، مبنای فلسفی یعنی قبلی و عقلی دارند . اما در باب فلسفه اولی به جایی نرسیدیم ، بلکه تزلزل ما بیشتر شد . چون در ضمن این تحقیقات هر چه دیدیم این بود که انسان تنها بر عوارض و حادثات می تواند علم بیابد ، در حالی که موضوع فلسفه اولی ذوات یعنی موجودات ثابت می باشد .

اینک به بیان اصول بقیه منطق برترین کانت می پردازیم و عاجز و محدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد .

بهره چهارم - جدل برترین

تا کنون آنچه از تعقل گفته ایم مربوط به قوه ای بوده است که عقل

به واسطه آن در امور حکم می کند و تصدیقات را می سازد ، و از این قوه مخصوصاً تعبیر به فهم کردیم . اما کانت عقل را به معنی خاصی هم استعمال می کند و آن بالاترین مرتبه فهم است ، یعنی اینکه از جمع – آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید ، و به آن کلیات مجرد نامی می دهد که افلاطون برای کلیه معقولات اختیار کرده بود ، در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده اند . معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد ما برای مشخص بودنشان « صور معقول » (۱) خواهیم گفت .

اگر درست بنگریم ، می بینیم در این قسمت کار عقل این است که از معلول به علت (۲) برسد ، و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت ، برمی خورد به اینکه آن خود نیز معلول است ، و این رشته را مسلسل می یابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمی پذیرد و ضروری می داند که به جایی منتهی شود ، و علتی بیابد که خود معلول نباشد ، و در این جستجو به ذات متوقف می شود ، اموری را که در درون وجود خود او روی می دهد منتهی به نفس (روان) (۳) می کند ، از اموری که بیرون از وجود خود می نگرند مجموعه ای تعقل می کند که جهان (۴) می نامیم ، و سرانجام روان و جهان هر دو را معلول يك حقیقت بی علت می یابد که او را خدا (۵) می خوانیم و همین سه ذات است که پیش از این هم به عنوان معقولات (۶) به آنها اشاره کردیم .

از این رو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش می آید ، روان شناسی (یا خود شناسی) (۷) و جهان شناسی (۸) و خدا شناسی (۹) و مجموع

Concepts de al raison pure یا Idées (۱)

(۲) بر حسب معمول علت را **Cause** و معلول را **Effet** می گویند

اما در اینجا کانت علت را **Candition** (شرط) و معلول را

Conditionné (مشروط) می گوید

Ame (۳) و به یونانی **Cosmos**

Univers (۴) و **Noumènes** (۶)

Psychologie (۷) و **Cosmologie** (۸)

Théologie (۹)

این سه شبهه فلسفه اولی (۱) را تشکیل می‌دهد، و فیلسوفان تاکنون مدعی بوده اند که این مقولات را که وجود های مطلق و قائم به ذات تصور می‌شوند به قوه عقل و نظر می‌توان اثبات کرد، و بنیاد فلسفه نقدی کانت بر اینست که این ادعا را باطل کند. یعنی دانسته شود که این ذوات را به قوه عقل نظری نه می‌توان ادراک کرد و نه می‌توان اثبات نمود، و این مقصود به وسیله‌ای دیگر باید حاصل شود، زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم فلمر و عقل نظری محدود به تجربیاتی است که عوارض می‌باشند و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس به او می‌رسند در تحت انتظام و قاعده درآورد و معلوم و معقول بسازد.

نظر به این منظور کانت این قسمت از تحقیقات خود را «جدل برترین» (۲) می‌نامد، زیرا می‌خواهد بنماید که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول می‌کنند برهانی نیست، جدل بلکه مغالطه است؛ اگرچه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده‌اند.

اشتباهی که فیلسوفان جزمی درباره اثبات ذرات به قوه عقل دارند می‌توان نظیر اشتباهی دانست که کودکان درباره کنار افق دارند که آن را پایان سطح زمین می‌انگارند، و چنین می‌پندارند که آنجا آسمان به زمین پیوسته است، اما هر چه بکوشند که به آن برسند دورتر می‌رود و این اشتباهی است که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگر اینکه نقادی پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.

در قسمت روانشناسی (۳) کانت می‌گوید: اهل تحقیق وجود

(۱) *Métaphysique* اینها تقسیماتی است که پس از لایبنیتس ولف و حکمای دیگر آلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند.

(۲) *Dialectique transcendante*

(۳) *Psychologie rationnelle* در اینجا مقصود از روانشناسی

یعنی روانشناسی تعقلی است که اثبات جوهر و مجرد و جاوید بودن نفس را فقط به دلیل و برهان می‌کند و از مباحث فلسفه اولی است نه آن روانشناسی که حالات نفس را به مشاهده و تجربه در می‌آورد و آن از علوم طبیعی است.

نفس را برای انسان امری بدیهی می‌خوانند و چنین می‌پندارند که به دلیل و برهان جوهر و بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات می‌کنند. مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که « می‌اندیشم پس هستم » یعنی آن که او را « من » می‌گوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد، البته وجود دارد، و جوهری است مستقل از تن، و چون ابعاد مادی نیست و مجرد است، ولیکن اگر درست بنگریم، این استدلال غلط است (۱) از اینگونه فکری هست چگونه می‌توان یقین کرد که جوهری هست مجرد که فکر متعلق به او است زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست می‌دهد، از این که امور حسی را وجدان می‌کند و آنها را به وسیلهٔ مقوله توحید میدهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند، که تحت مقوله در آیند و این که فکر بسیط است چه دلیل می‌شود بر این که منشاء آنها بسیط است؟ و اگر چنین باشد پس جسم را می‌توان گفت بسیط و مجرد است، چون هیچ جسمی بی‌سنگینی نمی‌شود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است.

راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمن وجود من می‌باشد اما این دلیل نمی‌شود که این « من » جوهر مجرد مستقل از تن باشد، چون غیر از همین که او شرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از او نداریم، پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده‌اند، و در جملهٔ « می‌اندیشم » موضوع محمول را موضوع به معنی جوهر گرفته‌اند و اشتباه در اینجا است. پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد و غیر مادی بودنش ثابت نمی‌شود، چون ما جوهر مادی را هم نمی‌دانیم

(۱) استدلال غلطی که مبنی بر اشتباه است نه بر منطالطه و آن را

Paralogisme می‌گویند.

جیست پس روانشناسی تمقلى (۱) اساس باطل است .
 تحقیقات کانت در این مبحث بسیار مفصل و غامض است، و ما داخل
 تفصیل آن نمی توانیم بشویم ، نتیجه همین است که اشاره کردیم و
 مانند همه مباحث دیگر فلسفه کانت باید به همین اشارات اکتفا کنیم،
 ولیکن باز یاد آوری می کنیم ؛ که منظور کانت این نیست که وجود
 نفس و مجرد و جاوید بودن آن را انکار کند ، بلکه می خواهد ثابت
 کند که این امور به برهان عقلی در نمی آید و فلسفه اولی از این جهت
 پایه ای استوار ندارد ..



اما جهان شناسی، کانت می گوید، عقل ما عوارض و حادثات را که
 می بیند آنها را مجتمع و متحد می کند و از آن مجموعه تصور جهان را
 می سازد، و در این جهان تصور چهار قمره صور معقول پیش می آید که هر
 یک مربوط به یکی از معقولات اصلی می باشند ؛ یکی مربوط به کمیت
 و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است ؛ دوم مربوط به کیفیت و آز
 چگونگی تقسیم ماده جهان است ، یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید
 به آن برسد ؛ سوم مربوط به اضافه و آن رشته علت و معلول است که
 منتهی به علت نخستین باید بشود ؛ چهارم مربوط به جهت است که
 رشته وجودهای ممکن باید به وجود واجب برسد .
 تا وقتی که به این صور به نظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود ،
 اشکالی نیست اما همین که آنها را وجودهای عینی مستقل قرار دادیم
 چون بخواهیم درباره آنها رایی اختیار کنیم گرفتار «تنازع احکام» (۲)
 می شویم، یعنی در هر یک از آن صور معقول دو حکم متناقض در می یابیم

(۱) **Psychologie rationnelle** که پیش از این به آن اشاره
 کرده ایم یعنی علم به نفس فقط از روی مبانی عقلی و استدلالی که پس از
 تحقیقات کانت امروز تقریباً متروک است ، در مقابل روانشناسی
 آزمایشی **Psychologie expérimentale** یعنی علم به آثار نفس
 از روی مشاهده و تجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم
 و دلچسب و متضمن فواید بسیار است . (۲) **Antinomie**

که هر دو موجه می باشند و هر دو را نقض هم می توان کرد ؛ چنان که محققان پیشین هر کدام بر حسب سلیقه خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشان جدلی بودن - دلالت و بی بنیاد بودن موضوع گفتگو است .

صور چهارگانه و تنازع احکام متناقض در آنها از این قرار است :

تنازع ۱ - جهان کران دارد یا بی کران است ؛ یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی و آغاز زمانی داشته یا نداشته است ؛ هر يك از این دو وجه را جماعتی مدعی شده و اثبات کرده اند ، ولیکن چون درست تعقل می کنیم هیچیک از این دو حکم - ناقص پذیرفتنی نیست و هر دو را می توان ابطال کرد (۱) چه ؛ اگر بگویند آغاز زمانی داشته است می گوئیم پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است ، و از معدوم چگونه به وجود آمده است ؛ اگر بگویند آغاز نداشته است ، می گوئیم ؛ چون جهان عبارت از اموری است که به وقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه می توان نامتناهی فرض کرد ؛ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتناهی است ، چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه می توان شماره اشیاء موجود را نامتناهی دانست ؛ و اگر بگویند ابعادش محدود است ، چون در وراء حد او البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ، ولیکن جهان وجود است و فضائی که جهان در او نیست عدم است ، پس میان وجود و عدم چه قسم اضافه ممکن است ؟

تنازع ۲ - در جهان جوهر بسیط هست یا نیست ؛ اگر بگویند نیست می گوئیم ؛ جسم که جهان از او ساخته شده به حصر عقلی یا بسیط است یا مرکب ، و اگر مرکب است مرکب از اجزاء بسیط است ، پس در هر حال وجود جزء بسیط ضروری است . اگر بگویند بسیط هست

(۱) تحقیقات کانت در این مبحث نیز مفصل است ، و در هر يك از صور معقول چهارگانه يك طرف قضیه (Thèse) را عنوان و اثبات می کند آنگاه قضیه نقیض را (Antithèse) عنوان و اثبات می نماید و ما به ناچار به اختصار و اشاره می گذرانیم .

می‌گویند چگونه می‌توان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد؟ چون اگر قسمت نپذیرد ابعاد ندارد، و ابعاد نداشته باشد جسم نیست.

تنازع ۳- آیا همه امور موجب‌اند یا اختیاری هم هست؟ اگر بگویند همه موجبند می‌گویم؛ پس رشته علت و معلول به کجا میرسد در صورتی که عقل تسلسل را نمی‌پذیرد؟ اگر می‌گویند اختیاریست یعنی امری هم هست که معلول و موجب نیست، و به اختیار خود علت می‌شود، می‌گویم؛ این امر البته پیش از معلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده است که علت نداشته است، سپس علت شده است و چون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعده رجوب علت برای معلول اختلال پیدامی‌شود.

تنازع ۴- وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است، پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است. اگر بگویند وجود واجبی نیست تسلسل لازم می‌آید، اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن با بیرون جهان؛ مجموع جهان نمی‌تواند باشد چون مجموعه‌ای از ممکنات نمی‌تواند واجب بشود بیرون از جهان هم نیست، چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امری است زمانی، و امر زمانی بیرون از جهان نمی‌شود. جزء جهان هم نیست چون اگر جزئی از جهان غیر معلول باشد رشته علت و معلول مختل می‌شود.

در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیطرف نمی‌شود، چون مطلب مهم است و باید تکلیف را معلوم کرد. پس می‌بینیم در تنازع اول و دوم قضیه و نقیضش هر دو بی‌معنی است، چون گفتگواز آغاز و انجام و حدود جهان و کل و جزء آنست؛ و در قضیه و نقیضش جهان از یک جنبه نگریسته می‌شود و می‌دانیم که آنچه ما از جهان ادراک می‌کنیم وجدانیات زمانی، یعنی عوارض و حادثات است و

مربوط به ذات نمی‌شود ، و مفهوماتند نه معقولات (۱) یعنی آنچه ادراک می‌کنیم وجودهایی است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است ، پس در آنها حکم کردن به تنهایی یا عدم تنهایی و آغازداشتن یا نداشتن و بسیط و مرکب بودن مورد ندارد و بی‌معنی است .

اما در تنازع سوم و چهارم می‌بینیم احکام‌شاید به يك جنبه واحد از وجود متعلق نباشد زیرا واجب و ممکن و علت و معلول شاید که از يك جنس نباشند ، یکی معقول یعنی ذات مستقل ، و یکی مفهوم یعنی عارضه و حادثه باشد ، پس در تنازع سوم و چهارم ممکن است آن هر دو قضیه درست باشند یعنی اختیار و وجوب متعلق به ذات و جبر و امکان و وجوب ترتب معلول بر علت راجع به عوارض باشد و در این صورت تناقضی در کار نخواهد بود .

در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت را دارد ، و امکان جمع قضایائی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف بازمی‌کند ، اما در هر صورت این کار از عهده عقل مطلق نظری ساخته نیست ، و اینک عجز او را از حل مسائل راجع به ذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت .



آمدیم بر سر خداشناسی . در قسمت جهان‌شناسی دیدیم که عقل چون در ممکنات تأمل می‌کند خود را محتاج می‌بیند که به وجود واجبی قائل شود ، ورشته معلولات را به علتی که خود معلول نباشد منتهی نماید ، اما در این مبحث به تنازع احکام گرفتار می‌شود . در مبحثی که اکنون گفتگومی‌کنیم ، مسئله ساده وجود واجب و علت نخستین نیست ؛ بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلقی است که او را خالق و صانع جهان و مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند به عبارت دیگر ؛ خدائی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل ما هم به او گواهی می‌دهد ؛ اما آنها می‌توانند وجود او را به دلیل عقل ثابت کنند ، و در این امر به خدایان بروند ، زیرا

(۱) مفهومات و معقولات به آن معنی که کلمات در نظر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض و ظهوراتند و معقولات راجع بحقایق و ذوات .

که راه یقین به وجود چنین مبدهائی استدلال عقلی نیست چنان که
براهینی که می آورند هیچکدام قاطع و وافی نمی شود .

چون در براین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق می کنیم
می بینیم همه منتهی به سه برهان اصلی می شود (۱)

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت و هم مشربان او
یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همان را به عبارات مختلف
پذیرفته اند ، و به طور خلاصه اینست ؛ که ما تصور کمال و ذات کمال را
داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کمال نیست . ذات کمال حقیقی ترین
ذواتست ، پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ و لزوم وجود
برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه ، یا لزوم وجود زاویه
است برای مثلث و لی عجب است که این استدلالیان توجه نمی کنند که
وجوب کمال برای ذات کامل ، پس از آنست که ذات کامل را محقق
بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد دره لازم او است ، اما اگر کوه
نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب
ضرورت وجود مثلث نمی شود به عبارت دیگر تصور دره را برای کوه
واجب می دانیم ، اما وجود کوه از کجا واجب شد ؟ پس همچنین تصدیق
می کنیم که تصور وجود برای تصور ذات کمال واجب است ، اما تحقق
وجود ذات کمال از کجا واجب است ، این حکم در مقام تمثیل مانند
آنست که کسی بگوید من تصور صدپاره زر مسکوک دارم ، پس صدپاره
زر مسکوک در بنل دارم . البته ممکن است صدپاره زرمسکوک داشته
باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تاوصول . همچنین وجود ذات کمال
را منکر نیستیم اما تصور مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان بی بردن از معلولها به علت
نخستین و از ممکنات به واجب است ، ولیکن بر فرض اینکه این فهم ما
درست باشد ، از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ما است ؟ و چه
دلیل خدای «وحدت وجودیان» نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان

(۱) نظر کانت به لایبنتیس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع

کنید به صفحه ۱۰۰ همین کتاب .

واجب نباشد؟ مگر اینکه وجود واجب و علت تخصیص را مستلزم کمال بدانیم، در اینصورت بر می گردیم به برهان وجودی که حالش معلوم شد.

برهان سوم برهان علت غائی است به این وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی است، پس اراده ناظمی در کار است. این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست می رسیم می بینیم از کجا که ناظم جهان آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که ما در پی آن هستیم؛ اولاً چه حق داریم که جهان را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که بسازنده محتاج باشد؟ و آنکه می کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم؟ و اگر نظر به کمال مبدأ داشته باشیم باز به برهان وجودی برگشته ایم.

پس اثبات ذات باری به برهان عقلی میسر نیست، اگر از موجوداتی که به علم ما در می آیند بخواهیم به او برسیم، این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادی می باشند و آنکه منتها الیه این عوارض است، باید از جنس خود آنها باشد. اگر از این عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم به عقل مطلق نظری مسئله را حل کنیم، دست ما، تهی دستی است و تکیه گاهی نداریم، ولیکن اینقدر هست که اگر پای استدلالیان جویین است و به اثبات عقلی نمی رسد دست منکران هم به جایی بند نیست و راه طلب باز است.

* * *

این بود خلاصه بسیار مختصری از قسمتی از کتاب کانت که آن را 'جدل برترین نامیده و خواسته است اثبات کند که روان و خدا و جهان هر سه صورتی هستند که عقل آنها را می سازد، زیرا که کار عقل وحدت دادن به تصورات کثیری است که در ذهن رخ می کنند و قوه عقل پس از آنکه آن صور را ساخت، آنها را ذوات می پندارد و غافل می شود از اینکه آنها فقط صور معقولند، یعنی نفس عبارتست از تصویری که هر کسی دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خود را به او منتهی می کند. و جهان تصویری است که عقل آنرا از مجموع عوارض بیرون از ذهن می سازد. و خدا تصویری است که ذهن از حقیقت موجودات پیدا

می‌کند. این‌صورت تنظیم‌کننده تصورات و مفهومات مختلف غیرمرتبط ذهن می‌باشند و وسیله توحید فکر و شرط و مایه علم انسانند، و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند، زیرا که عقل انسان همواره جویای وحدت است و تا به امور مختلف وحدت ندهد نمی‌تواند از آنها ادراک روشن داشته باشد اما اینکه این معقولات با حقیقت واقع مطابق باشند یا نباشند، مسئله دیگری است که عقل نظری از حل آن عاجز است.

بهره پنجم حاصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر می‌خواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری را به درستی بشناسانیم، می‌بایست این فصل را چندین برابر کنیم، و این مختصر گنجایش آنرا ندارد، بنابراین بسیاری از مباحث را که ضرورت تام ندارد ترک کردیم، مسائل مهم را هم تا می‌توانستیم فشرديم، در بیان مطلب هم از پیروی تام کانت چشم پوشیده به صورتی در آوردیم که برای کسانی که هیچ از آن سابقه ندارند قابل فهم باشد. اینک حاصل آن کتاب را خلاصه کرده ختم می‌کنیم و به بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت می‌پردازیم.

مسئله‌ای که از آغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود، که علم برای انسان چگونه حاصل می‌شود؟ و به معلومات تا چه اندازه می‌توان اطمینان داشت؟ و فلسفه تا کجا می‌تواند محل اعتماد باشد؟

جواب این سؤالات داده شد، و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد، حس و فهم و عقل، و این سه قوه در مراحل مختلف هر کدام يك اندازه عمل توحیدی دارند. در مرحله اول، حس به وسیله تأثیرات مختلفی که از خارج به او می‌رسد وجدانیاتی پیدا می‌کند و آنها را به منزله مواد تلقی کرده صورت زمان و مکان به

آنها می‌پوشاند ، و از این راه عوارض و حادثات در ذهن متصور می‌شوند . در مرحله دوم این عوارض را قوه فهم همچون مواد تلقی می‌کند و به آنها صورت مقولات را می‌پوشاند ، و کلیت می‌دهد و علم تجربی را می‌سازد . در مرحله سوم این معلومات تجربی موادی می‌شوند که عقل به آنها صورت وحدت می‌پوشاند و صور معقول را که آخرین آمال انسان است جلوه گر می‌سازد .

بنابر این علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند، برای اینکه در آن علوم ذهن احکام قبلی می‌کند درباره اشیا بر طبق صوری که خود او بر حسب وجدانیات حسی خویش از اشیا ساخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است ، و چاره نداریم جز این که آن ها را حقیقت بدانیم واقع نفس الامر هر چه می - خواهد باشد .

پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند که علم به عوارض را که به تجربه و تعقل حاصل می‌شود و کلیت و عمومیت دارد ، و همه جایی و همه وقتی است، و برای همه کس یکسان است حق بدانند، ولیکن از جهت این که به حقایق ذوات علم نمی‌توان یافت ، حق با شکاکان است و فلسفه اولی به آن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته‌اند موجه نیست، زیرا که ذهن انسان اموری را که بر ترازحس می‌باشند وجدان نمی‌کنند و خانه عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنه ای ندارد ، و فهم و عقل جز اینکه از وجدانیات حسی انتزاع کلیات کنند ؛ کلری نمی‌توانند و با آنکه مفهومات و مقولات صورت علمند و ماده علم را از حواس می‌گیرند و از همین دو راه تجربه حاصل می‌شود چگونه به توسط آنها از عالم تجربی می‌توان تجاوز کرد ؟ راست است که مفهومات معلومات قبلی هستند ، اما عمل و تأثیرشان در امور تجربی است، و فلسفه ساختن با آنها در باب حقایق ذوات نظیر ادعای همان کبوتری است ؛ که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند ، و مانند اینست که کسی بخواهد کاهی بسازد که سر بر آسمان برآورد ، اما بیش از کفاف يك خانه متعارفی مصالح ساختمانی ندارد، و نیز مانند آنست که کسی بخواهد با

نردبان به آسمان برود ، یا از سایه خود فراتر به جهد . کسانی که این ادعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور می‌انگارند .

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم ، فهم اگرچه آنها را به مقتضای قواعد ذاتی خود می‌سازد لاقلاً مواد بی‌دست آورده است که با قالب‌هایی که دارد به آن مواد صورتی بدهد ، بنا بر این حکمت طبیعی و حکمت ریاضی یا فلسفه وسطی موضوع حقیقی دارند . اما فلسفه اولی بی‌مایه است ، چون از ذوات به جز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمی‌توان داشت .

لیکن چنین نیست که این صور یکسره بی‌هوده و بی‌معنی باشند ، چه گذشته از اینکه تنظیم‌کننده معلومات ما هستند ، این خاصیت بزرگ را دارند که طرح مسائل می‌کنند ، و این صور معقول که در ذهن جلوه گر می‌شوند وجودشان ممتنع نیست ، بلکه محتمل است ، و اگر عقل مطلق نظری ما را به حقیقت آنها نمی‌رساند اینقدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر ما می‌سازد و بر ماست که راهی برای رسیدن به آنها بیابیم .

علم را از خدا آغاز کردن شوخ چشمی است ، اما وصول به خدا را پایان سیر خود دانستن حق است .

پس نقادی اگر علم به حقیقت نیست ، علم به جهل هست ، یعنی ما را از جهل مرکب به جهل بسیط می‌رساند و این خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمی‌فهمیم ، و بدانیم که بجه چیز می‌توانیم معرفت بیابیم .



در هر حال چنانکه مکرر گفته‌ایم ، نقادی مقدمه فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد ، معلوم کرد که حدود قوه علمیّه و عقلیه انسان چیست ؟ و روشن نمود که دست عقل از شناخت ذوات و

حقایق آنها کوتاه است ، و در آن امور ساختن فلسفه اولی و جزم در آن به وسیله عقل نظری ممکن نیست ، ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات می توان به مدرکات عقل اعتماد نمود . سپس کانت از پی آن شد که فلسفه طبیعی (۱) را که محل اعتماد می تواند باشد بسازد ، و تدوین کند ، اما توجه کرد که امری فوری تر از آن در پیش دارد به این معنی که هر چند بارها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی و مجردات ، اگر از راه عقل نظری جزم به اثبات آنها میسر نیست ، جزم به انکار هم نمی توان کرد؛ بلکه آن امور عقلا محتمل اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم اثبات به آنها هم میسر می شود ولیکن تا وقتی که این فقره را محقق نساخته است ، اذهان مشوب خواهد بود ، و شایبه سوفسطائی بودن او خواهد رفت ، و مایه گمراهی خواهد شد ، پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت ، و چند سالی که از عمرش مانده و قوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آن را برداشت ، و از این رو است که فلسفه طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند .

اینک می پردازیم به تحقیقات کانت در چگونگی عقل مطلق عملی که مقدمه فلسفه عملی ، یعنی علم و اخلاق و سیاست است .

بخش سوم

تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را می توان به دو دسته منقسم نمود : فیلسوفان و ارباب دیانات . فیلسوفان حسن عمل را از آن رو واجب می شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته به آن است . ارباب دیانات حسن عمل را از آن سبب واجب می دانستند که

خداوند انسان را مکلف به حسن عمل نموده . و پس از این زندگانی از هر کس چیزی باقی است که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمی یابد .

کانت متدین به دین مسیحی بود ، و از کودکی به تعلیمات اخلاق دین پرورده شده و به وجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ، ولیکن از نقادی در عقل مطلق چنانکه دیدیم به اینجا رسید که عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است ، و بنا بر این وجود پروردگار و نفس و بقای او را به استدلال عقلی نه می توان ادراک کرد ، و نه می توان اثبات نمود .

پس چنین به نظر می رسد که هم بنیان علمی اخلاق تباہ شده ، و هم اساس عقلی دیانت از میان رفت و این مشکل پیش آمد که موجبات حسن عمل چه خواهد بود و حقانیت دیانت بر چه پایه است ؟ این مشکل راهم کانت به نقادی در عقل مطلق حل نمود ، اما نه عقل نظری بلکه عقل عملی ، و نتیجه تحقیقات خود را در چند رساله و کتاب ثبت کرد که مهم تر از همه ، یکی رساله ایست که به نام « مبانی فلسفه اخلاق » (۱) و یکی کتابی به نام « نقادی عقل عملی » (۲) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پر دراز نشود و برفهم نیز دشوار نگردد ، ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را به صورتی درمی آوریم که به ذهن نزدیک باشد .



مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که اراده انسان را بر عمل نیک برمی انگیزد و از عمل بد باز می دارد . پس باید از اینجا آغاز کرد که به بنیم خیر و نیک مطلق چیست ؟ زیرا هر چه را مردم نیک می خوانند چون درست بنگری نیک مطلق نیست ؛ بلکه نیک است با شرط ، مثلا مال نیک است بشرط اینکه آن

Fondements de la Métaphysique des moeurs (۱)

Critique de la raison pratique (۲)

را به مصرف خیر برسانی ، جاه نیک است به شرط اینکه آزار به کسی نرساند . حتی فضل و علم نیک است به این شرط که در مورد صحیح به کار رود ، و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نیک است اگر با حسن نیت و اراده خیر به کار برده شود . و گر نه بد و شر خواهد بود .

پس نیک مطلق بی شرط یا به عبارت دیگر مبدأ نیکی حسن نیت و اراده خیر است .

حسن نیت یا اراده خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیا احسان به دیگران است ؟ آیا کسب معرفت است ؟

در اینجا هم چون درست بنگریم ، می بینیم اراده خیر یک کلمه است و پس ، و آن پیروی از تکلیف است یا عزم بر ادای تکلیف ، و چون غالباً هوا و هوس یعنی اموری که طبع انسان طالب آنهاست با تکلیف معارضه دارد ، پس اراده خیر بسیاری از اوقات با تمایلات طبع در کشمکش می باشد ، و آن هنگام است که اراده خیر به درستی نمایان می شود .

تکلیف را چرا باید به جا آورد ؟ فقط برای اینکه تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد ، و اگر کسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا به امید پاداش بکند ، ادای تکلیف نکرده است ، جلب سود و یا دفع زیان کرده است ؛ و نمی توان گفت اراده خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای مطابقت از قاعده کلی انجام می دهد . به عبارت دیگر ، تکلیف احترام قانون است چون قانون است ، محترم و مقدس است ، و چون محترم و مقدس است باید از آن تبعیت نمود ؛ و فرق است میان آنکس که عملی می کند به سبب اینکه قانون است ، و آنکه عملش با قانون سازگار است . دومی عملش مشروع است ، اما اولی نه تنها کار مشروع کرده بلکه خیر کرده است ، چون جز ادای تکلیف منظوری نداشته است . و نیز فرق

است میان آنکس که عملی از روی تمایل طبیعت انجام می‌دهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون می‌کند ، اولی حظ نفس برده است و دومی اراده خیر و ادای تکلیف کرده است .

در اینجا بعضی از محققان به جدیاً به هزل سر به سرکانت گذاشته گفته اند ، پس شرط اراده خیر و حسن نیت اینست ، که عمل ناگوار باشد و اگر من از روی عاطفه ازیتیم نگاهداری کنم ، و بنا بر رفت قلب دست بینوائی را بگیرم ، ثوابی نکرده ام . ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست . و اگر کسی کار خیر را از روی اکراه بکند هیچ ثوابی نکرده است ، و هر چه بیشتر کار خیر را از روی رضو رغبت بکنند خیرش بیشتر است . مقصود کانت اینست که ، آنچه انسان را به کار خیر برمی‌انگیزد باید نه مصلحت اندیشی و منفعت جوئی باشد ، نه عاطفه و هوای نفس ، زیرا اگر بنا برخلاف این باشد ممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است .

پس محرک باید ادای تکلیف باشد ، اگر این ادای تکلیف با کف نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است ، اما خوشا به حال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع او است .

بنا بر این برای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد ، کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد ، بلکه باید بر حسب تکلیف باشد و گرنه ممکن است نیک باشد اما اخلاقی نباشد . مثلاً در سعکاری بازرگان نیک هست اما اگر نظر به مصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست ، بلکه مصلحتی است ، همچنین حفظ وجود موافق تکلیف هست ، اما ملایم طبع است پس اخلاقی نیست ، چنانکه بسیار کسان چون از زندگانی بیزار می‌شوند خودکشی می‌کنند ، پس اگر در آن حال از خودکشی دست باز دارند عملشان اخلاقی است ، یعنی بر حسب تکلیف است . اما عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود و احسان نکند هر گاه کسی با وجود گرفتاری به کارهای خود و جفاکاری ابناء روزگار بر حسب

تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است .
واژ عبارات کانت است که : « من خواب می دیدم و می پنداشتم
زندگانی تمتع است ، چون بیدار شدم دیدم تکلیف است . »
حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنست که شخص در او به نتیجه ننگرد
و غایتی در پیش نداشته باشد و تنها از روی تکلیف بکند ، و برای اینکه
قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد .

نظر به اینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعده کلی
است ، نخستین قاعده اخلاقی که خود را به آن مکلف می بینیم اینست :
همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای
همه کس و همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد .

مثلا یکی از دستورهای اخلاقی وفای وعده است ، و این دستور با
قاعده ای که به دست دادیم سازگار است ، یعنی می توان خواست که
وفای وعده قاعده کلی باشد چرا که اگر نباشد و خلف وعده را جایز
بدانیم ، دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت ، و کسی نمی تواند به
وعده کسی دل ببندد . همچنین یکی از دستورهای اخلاقی اینست ، که
رد امانت واجب است ، و این دستور باید قاعده ای کلی باشد ، زیرا اگر
رد امانت واجب نباشد و جایز شمرده شود که امانت را به صاحبش رد
نکنند موضوع امانت منتفی می شود ، و امانت معنی نخواهد داشت . و
نیز از دستورهای اخلاقی اینست که اگر دستت می رسد برای دیگری
کلری بکن خلاف این دستور را نمی توان آرزو کرد که قاعده ای کلی
باشد ، زیرا بنیاد زندگانی اجتماع مردم بر اینست که از یکدیگر
دستگیری کنند ، و گر نه هیئت اجتماعی یعنی وجود انسان باقی
نمی ماند .

از تحقیقاتی که تا کنون کرده ایم بر می آید که در پیش چشم داشتن
قانون و قاعده کلی و وجود پیروی از او مربوط به حس و تجربه نیست
چون نه مبتنی بر تمایل طبع است نه بر مصلحت شخصی ، پس امری
است عقلی و قبلی . عقل مطلق است که به انسان حکم می کند که اراده
خیر و حسن نیت داشته باشد ، و فرمان می دهد که بایده به تکلیف عمل کنی

وقاعده کلی را محترم بداری ، و این امر که از جانب عقل عملی صادر می شود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است . (۱) او امر دیگری که غالباً انسان از آنها پیروی می کند امر مشروط است (۲) مثلاً ، اگر می خواهی سلامت باشی در شهوات افراط مکن ، اگر می خواهی محل اعتماد باشی راستگو و درستکار باش ، و همچنین بر این قیاس . اما در احترام قاعده کلی و ادای تکلیف ، عقل امر قطعی غیر مشروط می دهد و وقتیکه می گوید ، چنان رفتار کن که بخواهی که عملت قاعده ای کلی باشد ، این امر شرطی ندارد ، و مطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد ، خواه مصلحت شخصی تو باشد خواه نباشد ، اراده ات باید خیر باشد و عمل را باید بر حسب تکلیف انجام دهی که آن قاعده ای کلی است و اگر میل طبیعت یا مصلحت شخصی را پیروی کنی از امر مشروط متابعت کرده ای نه از امر مطلق ، و آن اخلاقی نخواهد بود . این امر قطعی را چون به صورت حکم عقلی در می آوریم ، می بینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی . پس معلوم می شود که در امور اخلاقی یعنی در مسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت می شود پس در آن جنبه از عقل می توان وارد نقادی شد جز اینکه در نقادی عقل مطلق نظری دست عقل را جز در امور حسی و تجربی کوتاه یافتیم ، و عجز او را مشاهده کردیم ، ولیکن در عقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع می شود و دست عقل به جایی بند هست .



گفتیم ، او امر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ، ولیکن در اینجا منظور از غایت « غایتهای نسبی » (۳) است مانند ، تندرستی و محل اعتماد بودن و زندگی را به خوشی گذرانیدن ، که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است ، نه کلی و مطلق .

(۱) **Impératif catégorique** اینجا مطلق به آن معنی که در

نقادی عقل نظری گفتیم نیست بلکه به معنی غیر مشروط است .

(۲) **Impératif hypothétique**

(۳) **Fins relatives**

ولیکن نمی‌شود که « غایت مطلق » (۱) کلی در کار نباشد چه در آن صورت زندگانی بی فلسفه می‌شود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است ، یعنی آنچه انسانیت انسان به او است ، پس غایت آخری و مطلق و کلی برای انسان انسانیت او است و احترام عقل همان احترام انسانیت است که به نحو امر قطعی می‌گوید ؛ باید ادای تکلیف کرد .

بنابراین هر يك از موجودات را که بنگری ، وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن به غایتی است به جز خود انسان که او خود غایت است . از اینجا يك قاعدهٔ دوم اخلاقی به دست ما می‌آید که به این عبارت «می‌آوریم ، چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد ، غایت بینداری نه طریق وصول به غایت از این قاعده دستور های پیشین هم به خوبی مفهوم و روشن می‌شود یعنی در هر يك از آنها درست بنگریم می‌بینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته‌ایم نه غایت .

از اینجا نتیجه می‌شود که هر فردی یعنی هر شخصی از نفوس انسانی جنبهٔ انسانیتش یعنی (عقلش عقل غیر مشوب به نفسانیت) وجودی است مستقل و مقصود بالذات و چون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است ، یعنی قانون است ، پس مقتن است و از این جهت با نفوس دیگر برابر است . پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است و بس ، و از خارج هیچ نوع امر و اجباری بر او نیست و لازم نیست باشد . پس حسن نیت و ارادهٔ انسان بر خیر یعنی عقل و عملی او مستقل و آزاد است و بنا بر قواعدی که به دست دادیم دستور عملش معین است و می‌داند چه باید بکند . و از همین رو است که موجودات عاقل می‌توانند در تحت قوانین مشترك زندگانی کنند ، و هیچیک محکوم دیگری نباشند زیرا که آن قوانین مشترك قواعدی هستند کلی که همه مظهر ارادهٔ عقلی همگان می‌باشند . حاصل اینکه به عقیدهٔ کانت ارادهٔ هر عاقلی باید قانونی کلی

نمایان سازد چنانکه غایات مطلق بر هیئت اجتماعی حاکم شود ، و بنا بر این قاعده سوم اخلاقی اورا می توان چنین عنوان کرد که ، چنان رفتار کن که از قانون گزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستورهائی بر آید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس به طور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق اراده خیر است و حسن نیت برادای تکلیف ، و آن متابعت از قانون است ، و رفتاری که بتواند قاعده ای کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود ، و این اراده خیر برادای تکلیف در عقل عملی انسان به او حکم می کند به امر مطلق غیر مشروط که بر حسب تکلیف از آن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد .



اصول کلی اخلاقی به دست آمد ، اکنون باید مبانی آن را معلوم کنیم ، و در این باب مطلب مهم اینست ، که آیا انسان فاعل مختار است یا نه ؟ و اختیار دارد که به هر چه می خواهد اراده کند یا مجبور است ؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است ، بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید و بندی برای اراده او قائل نشده اند و در نتیجه این رأی انسان کاملاً مسئول اعمال خود می باشد و اگر اراده اش خیر باشد ، شایسته پاداش است و اگر نباشد باید کیفر به بیند .

بعضی انسان را یکسره مجبور پنداشته اند ، و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته اند ، بنا بر این که جمیع امور را مقدر به تقدیر الهی می دانند یا اگر به زبان دیانتی سخن نمی گویند نظر به وجوب ترتب معلول بر علت دارند که هیچ چیز بی علت نمی شود و علت که موجود شد معلول حتماً موجود می گردد و اعمال انسان و اراده او نیز از این قاعده بیرون نیست . پس هر اراده ای که انسان می کند موجبی دارد ، و در این مدت

چگونه می‌توان گفت ، انسان فاعل مختار است ؛ و نتیجه این می‌شود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد .

بعضی هم حد وسط میان این دو عقیده را دارند و انسان را نه بکلی مجبور و نه یکسره مختار می‌دانند .

عقیده کانت اینست که انسان مختار است ، و حاصل تحقیقاتش که بسیار پیچیده و معقد و مفصل است اینست ، که این مطلب با استدلال و برهان حاجت ندارد ، و اصلاً برهان بر نمی‌دارد ، و از مسائلی است که عقل نظری در آن عاجز است ، اما فطرت بر آن حکم می‌کند ، و هر کس درست تأمل نماید درمی‌یابد که مکلف است و برادای تکلیف توانا می‌باشد و اگر توانا نبود خود را مکلف نمی‌دید و مجبوریت خویش را درمی‌یافت ، زیرا بسا می‌شود که انسان پیروی بر عقل می‌کند با آنکه با تمایل طبع منافی است ؛ پس اگر مختار نبود نمی‌توانست از آن پیروی کند .

این مسئله چنان که گفتیم دلیل و برهان ندارد و نمی‌خواهد ، اما بیانش به این وجه است که البته امور طبیعت تابع قوانین حتمی است ، و قاعده ترتب معلول بر علت به‌طور وجوب در آنها جاری است سنگی که از بلندی رها شود به مقتضای قوه ثقل مجبور است که فرود آید و اگر مانع نداشته باشد نمی‌تواند نیاید ، اما این وجوب در عوارض و حادثات است و ما از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی‌یابیم چنان که در نقادی عقل مطلق نظری به درستی معلوم شد . اما همین عقل مطلق چون جنبه نظری را رها کرد و به جنبه عملی گرائد بدون دلیل و برهان به بزهت حکم می‌کند که انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست ، و در نفس او غیر از عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی می‌شود ، و عقل نظری اگر چه از درک این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز باز ماند ، منکر هم نتوانست بشود ؛ چنان که در مبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم (۱) دیدیم که عقل نظری تجویز

کرد که ذوات مختار و عوارض موجب باشند . عقل نظری تجویز کرد
و محتمل دانست ، اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمی کند
و آن را اصل موضوع می داند ؛ همچنان که در علم هندسه بدون دلیل
و برهان به طور اصل موضوع همه کس تصدیق می کند و مسلم می دارد
که میان دو نقطه کوتاه ترین خط ها خط مستقیم است .

پس مطلب به این صورت درمی آید که ؛ در انسان طبیعی است (۱)
و عقلی . از جهت طبع مربوط به عالم طبیعت است ، و اعمالی که از آن
ناشی می شود زمانی است ، و عوارض و حادثات است (۲) و تابع قاعده
ترتیب معلول بر علت می باشد ، و خواهی نخواهی مجری می شود ؛ هر
انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و
اختیاری در کار نداشت ، ولیکن از جهت عقل انسان مربوط به «عالم
معقولات» (۳) است و آن عالم زمانی نیست ، و برتر از عوارض و
حادثات است ، و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است ، قانون و
قاعده دارد اما قانون او ناشی از خود او، و در واقع مخلوق او است ،
دیگری برای او قانونی تحمیل نمی کند ، و اگر طبع قرین او نبود و تنها
بود ؛ جمیع اعمالش با قانونش منطبق می بود ، ولیکن چون در وجود
انسان عقل با طبع همراه است ، باید قانون خود را برای طبع به صورت
امر و فرمان در آورد ، همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است
و انسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی است ، و مشعر بر لزوم ادای
تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است ، و او را محترم می دارد
و اطاعتش نسبت به او از این رو است و اختیاری است نه اجباری .
امر اخلاقی اینست که باید بکنی اگر چه می توانی نکنی و «باید بکنی»
غیر از این است که «مجبوری بکنی» مطیع فرمان هستی اما مطیع
فرمان خودی نه فرمان غیر ، یا موجبات خارجی ، و قدرت داری که

(۱) از استعمال لفظ نفس خودداری می کنیم چون در نزد ما به

معانی مختلف به کار برده شده و مایه تشویش ذهن است .

Phénomènes (۲)

Noumènes (۳)

اطاعت نکنی چنان که بسیار اتفاق می افتد که نمی کنی ، و همین فقره شاهد است بر این که انسان اراده دارد (۱) و همین توانائی انسان بر پیروی او امر عقل مختار بودن او است ، و آن وقت که اطاعت امر عقل نمی کند آزادی خود را از دست داده و مقهور طبع ، یعنی عوارض و حادثات شده و خود را گرفتار موجبات خارجی ساخته و به قول معروف نفس پروری کرده و شخصیت انفرادی خود را منظور داشته است . ولیکن هنگامی که طبع فرمان عقل را می برد و از شخصیت صرف نظر کرده عمل خود را با قاعده کلی منطبق میسازد ، مأموریت و مختاریت یکی میشود و امر و آمر و مأمور در وجود انسان اتحاد می یابد و منشأ « حس تکلیف » چنان که گفتیم ، احترامی است که شخص نسبت به وجود انسان دارد ، و در می یابد که او با دیگران برابر است ؛ و دیگران هم از نوع او هستند ، و هر کس این حس را ندارد انسان نیست و معنی انسانیت را نفهمیده است و در نیافته است که اگر همه تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که اراده خیر بر ادای تکلیف است بشوند ؛ همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود ، و غایات مطلق استقرار خواهد یافت و هیئت اجتماعی مدیناً فاضله خواهد شد .

بیان دیگر از همین مطلب اینست که چون بشریت و انسانیت را در نظر می گیریم می بینیم ، حقیقت انسانیت عقل است و طبیعت بشریت عارضه او است . انسانیت از معقولات است و بشریت از محسوسات و

(۱) اروپائیان اختیار و اضطرار را به *volonté* منتسب می کنند که ما اراده می گوئیم ، و وقتی که می خواهند بگویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است ؛ می گویند آیا اراده انسان آزاد است یا مجبور است ، ولیکن ما نمی توانیم این قسم تعبیر کنیم ، زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار می دانیم و اگر بخواهیم به تعبیر اروپائی نزدیک شویم ، باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد ، و چون مطلب را به این عبارت در آوردیم درستی گفته کانت روشن می شود که می گوید ؛ اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد .

همه کس این دو جنبه را دارد و ذو وجهین است ، و این دو وجه با هم منافات ندارند یعنی می توانند سازگار شوند، طبیعت جنبه ماشینی است ؛ عقل جنبه حیاتی ، و این دو نظرگاه انسان موارد ظهورش بسیار است ، گاهی جسم است و روح ، گاهی محسوس است و معقول ، گاهی نظر است و عمل ، گاهی علم است و ادب ، گاهی هندسه است و صنعت یکی موجب است و یکی مختار . امور ایجابی را عقل نظری درمی یابد ، و می نماید که جریان امور چگونه است ، امور اختیاری را عقل عملی درک می کند و نشان می دهد که جریان امور چگونه باید باشد ، و این ادراک استدلالی نیست وجدانی است ، اما نه وجدانی حسی ؛ بلکه وجدانی عقلی ، یعنی عقل آن را بیواسطه نظر درمی یابد . اینکه عقل جنبه علمی دارد و ما را به قانون کلی مقید می سازد درمی یابیم ، اما چرا چنین است ؟ نمیدانیم به مختار بودن نفس می میریم و یقین می کنیم اما برهانش را نمیدانیم چنان که به وجود خود نفس و عقل نیز به همین نحو می میریم .



برای هر کس متنبه و هوشیار باشد و در کار دنیا و حال خود بنگرد سه سؤال پیش می آید ، یکی اینکه ؛ چه میتوانم بدانم ؟ دوم اینکه ؛ چه باید بکنم ؟ سوم اینکه ؛ چه امید و انتظاری می توانم داشته باشم ؟

جواب سؤال اول از نقادی عقل نظری معلوم شد ، و جواب سؤال دوم از نقادی عقل عملی به دست آمد ، اینک جواب سؤال سوم را هم از راه سؤال دوم در خواهیم یافت .

از نقادی عقل عملی دانستیم ؛ عقل به انسان امر میکند که در ادای تکلیف حسن نیت داشته باشد و فضیلت (۱) همین است ، و این امر مطلق است و بی شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی در نظر گرفته شود و ملاحظه نباید کرد که عمل به فضیلت مایه خوشی هست یا نیست ، ولیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه

بارعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت (۱) خود را میخواهیم ، بلکه عقل حکم می کند که هر کس به فضیلت عمل می کند و ادای تکلیف می نماید ، و در این باب حسن نیت دارد شایسته خوش و سعید بودن است و استحقاق آن را دارد .

و نیز می بینیم به آسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق دارد خیر کل و خیر تام (۲) را خواهان باشد ، یعنی امری که جامع همه خوشی های ظاهری و باطنی و صورتی و معنوی بوده باشد .

خیر کل نام چیست ؟ یقین است که خوشی با عاری بودن از فضیلت میسر نیست ، اما به تجربه دریافته ایم ، که در این دنیا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست . همچنین میدانیم که خوشی مایه تخلیق به فضایل بالضروره نمیشود ، پس نه خوشی مایه فضیلت است نه فضیلت مایه خوشی است ، و این هر دو باید باهم ترکیب شود ، و چون فضیلت تام یعنی عصمت (۳) باخوشی تام جمع گردد ، خیر کل تام که عایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست می دهد و اگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجز است عقل عملی به یقین بر آن حکم می کند .

پیش از این معلوم کردیم ، که انسان اراده دارد ، یعنی مختار است که بر عمل نیک اراده بکند یا نکند و آن چه در انسان دارای این اراده است ، یعنی به اصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط به عالم معقولات است ، و از این رو است که آزاد و مختار است . اکنون دریافتیم که این نفس خود را مکلف به طلب کمال یعنی خیر کل تام می یابد ، و آن در زندگانی دنیا میسر نیست . چون در این دنیا عقل پای بند طبع است و نه به عصمت دست می یابد ، نه سعادت مطلق نصیب او می شود پس می توانیم معتقد شویم که نفس انسان پس از مرگ باقی است . تا بتواند در وصول به کمال سیر کند ، و تباینی نه میان عقل و طبع او هست مرتفع شود ، و به خیر کل تام که همه جهانیان خواهانش

Souverain bien (۲)

Bonheur (۱)

Sainteté (۳)

هستند و به سوی او می‌روند برسد .

این است جواب سؤال سوم و آن چه می‌توانیم امیدوار باشیم .
به عبارت دیگر آن چه ما به واسطه او به بقای نفس حکم می‌کنیم
خواهان کمال بودن ما است که با وجود تخته بند تن بودن میسر نیست
و این عقیده برای ما به استدلال دست نمی‌دهد ، بلکه باید آن را از
اصول موضوعه بدانیم .

وصول به کمال یعنی خیر کل تام و سازگار شدن قانون اخلاقی ،
با جریان امور عالم از عهده خود نفس انسان که خواهان این مقام
است ساخته نیست ، و چاره نداریم جز اینکه بگوئیم ، کار وجودی
است که خود دارای کمال مطلق باشد ، و وجود عالم و جریان امور او
و الزام قانون اخلاقی و سازگار شدن او با جریان امور و عمل بر
مقتضای اختیار و آزادی، همه بر حسب مشیت او است یعنی ذات باری
و پروردگار عالم است .



کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی به شیوه کپرنیک
به عکس حکمای دیگر عمل کرد ، به این معنی که پیشینیان از اثبات
ذات باری و بقای نفس نتیجه می‌گرفتند ، که انسان مکلف به تکالیف
اخلاقی است ، ولیکن او مکلف بودن انسان را به تکلیف اخلاقی یقین
دانست ، سپس بقای نفس و یقین به وجود پروردگار را از آن نتیجه
گرفت ، و چون به این نتیجه رسیدیم می‌توانیم بگوئیم ، امر مطلق عقل
بر مکلف بودن انسان به حسن نیت و اراده خیر حکم خدا است که
بر دل ما وارد می‌شود .

کسانی که در احوال و گفتار کانت دقت تام نکرده‌اند ، از بیانات
او به شکمت آمده بعضی گمان برده‌اند ، گفته‌های او متناقض است ،
چون در آغاز سخن گفت : عقل رانه به ادراک نفس و ذات باری دسترسی
هست ، نه به اثبات آن؛ و در انجام سخن این: هر دو امر را اثبات نمود.
و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس و ذات باری را کانت به
ملاحظات دنیوی و از ترس مردم کرده است ، ولیکن حق اینست که
هیچیک از این دو وجه نیست ، و در جواب گروه اول می‌گوئیم ، سخن

کانت اینست که عقل دو قوه دارد ، یکی آنکه جزئیاتی را که به حس و تجربه به ادراک انسان درآمده ، در تحت کلیات درمی آورد ، و از آنها مفهومات می سازد و آن مفهومات را به صورت موضوع و محمول در آورده ، محمولات را بر موضوعات بار کرده در تجربیات خود حکم می کند و قیاسات برهانی ترتیب می دهد ، و این قوه را عقل نظری می نامند ، و این قوه نظری جز در عوارض و حادثات حکمی نمی تواند بکند ، و ذوات و معقولات حقیقی را فقط می تواند فرض کند و محتمل بداند و دستش به ادراک و اثبات آنها نمی رسد ، زیرا آنچه ادراک می شود به وسیله حواس است ، و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات ، و عقل نظری هر برهانی اقامه می کند ، چه قیاس باشد چه استقراء و خواه برهان انی باشد خواه لمی ، در مفهومات و معقولاتی است که منشاء و مبدأ آنها حس است ، و حس تنها به عوارض تعلق می گیرد ، و ذوات را در نمی یابد و عقل نظری هر وقت به ذوات می پردازد ، خواه ذوات مادی باشند خواه مجرد ، دستش تهی است ، و بنابراین احکام و قیاسات و برایش لفاظی و خیال بافی است ، و ادراک حقیقی نیست و غلط و متناقض درمی آید ، و از این سبب است که نظرها در آن احکام مختلف می شود گروهی می پذیرند و جماعتی انکار می کنند ، و بنا بر این فلسفه اولی در آن قسمت که راجع به ذوات است چه مادی و چه مجرد استوار نیست ، و علمیت ندارد و فقط در عوارض و حادثات می توان فلسفه علمی ساخت که در آنها عالم و معلوم متحدند ، و ادراک حقیقت دارد اعم از اینکه با واقع نفس الامر مطابق باشد یا نباشد و این فلسفه علمی همان است که کانت گمان کرده بود به نقادی عقل نظری راهش را به دست آورده است ، و در پی تدوین آن بود و مجالش را نیافت .

قوه دیگر عقل آنست که انسان به واسطه اواموری را به وجدان غیرحسی ادراک میکند و آنها ذواتند نه عوارض ، مثل ادراک نفس خود و ادراک مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی به اعتقاد به بقای نفس و وجود ذات پروردگار میشود ، و این قوه را عقل عملی

می‌نامد در مقابل عقل نظری ، بنا براینکه عقل به وسیلهٔ این قوه انسان را بر عمل نیک بر می‌انگیزد اما نه به اعمال نظر ، و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن از معلول به علت یا از علت به معلول بلکه احکامش بیواسطه است اما یقینی است و حتی یقینی تر از احکامی است که به قوهٔ نظری می‌کند و این قوه یعنی عقل عملی برتر و شریف تر از عقل نظری است ، زیرا عقل نظری آنچه می‌کند راجع به ظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است ، و دربارهٔ حقایق و ذوات و معقولات واقعی چنانکه گفتیم ، جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست ؛ بلکه غالباً در ذهن وسوسه می‌کند و شك می‌آورد ، اما عقل عملی متوجهٔ حقایق است ، و حسن نیت و ارادهٔ خیر را به انسان می‌دهد ، و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار می‌سازد و منشاء ایمان است به تشکیک .

به عبارت دیگر ، عقل با آنکه امر واحد است دو جنبه دارد ، یکی جنبهٔ استدلال یکی قوهٔ ایمان . جنبهٔ استدلالش در عوارض که مربوط به محسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات در - می‌آیند کار می‌کند و علم را می‌سازد ، و قوهٔ ایمانش در حقایق مربوط به امور فوق حس کار میکند و دین را صورت می‌دهد و کانت خود تصریح کرده است که ، « من مجبور شدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم . »

پس در گفته‌های کانت تناقضی نیست ، و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست ، که او قوهٔ استدلال را در حقایق فوق حس کارگر نمی‌داند و ادراک آنها و یقین به وجودشان را تنها به قوهٔ ایمان ممکن می‌شمارد ، که آنهم خود یک جنبه از عقل است و نباید شبهه برود که کانت عقل نظری و علم را حقیر شمرده است ، بلکه از گفته‌هایش پیداست که همواره روی دلش به سوی علم بوده و تا آخر عمر برای تدوین فلسفهٔ علمی کار می‌کرده است ، فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری را تشخیص نموده و معتقد شده است که ادراک ذوات بیرون از آن حدود است .

اما گروهی که احتمال میدهند که کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است به یاد نمی‌آورند که او هشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده ، و عملی از او دیده نشده است که با نظریات اخلاقی او مبیانت داشته باشد ، و در عقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است ، بر خلاف عقاید قشریان سخن گفته است . چنانکه يك مدت او را از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند ، پس از آنهم بمجرد اینکه زبانش آزاد شد دنباله همان تحقیقات را گرفت و از گفتگوی عامه بی‌می‌بخودراه نداد ، بنا بر این دلیلی نداریم بر اینکه در ایمان او به ذات پروردگار و بقای نفس و فاعل مختار بودن انسان، چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیک کنیم ، بلکه از گفته‌ها و نوشته‌ها و رفتار او یقین حاصل میشود که در حقیقت ملکه اخلاقی داشته و به قول خود او امر مطلق غیر مشروط عقل را بر لزوم حسن نیت در ادای تکلیف به گوش هوش می‌شنیده ، و بردنده دل او عیان بوده است که این امر حکم خداوند است .

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز راهم گوشی میشوند ؟ و آن امر عیان را همه چشمی می‌بیند ؟ یا فطرتی مانند فطرت کانت و یا تربیتی مانند آنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان به دل بتابد . در هر حال یکی از عبارات کانت اینست که ، « چون مردی را می‌بینم که استواری منش او برتر از من است ، هر چند عامی و در مقام پست باشد ، نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود » (۱) و نیز از عبارات دیگرش که مربوط به این مبحث است و جلب توجه صاحب نظران را نموده اینست که عیناً ترجمه می‌کنیم میگوید :

« ای تکلیف ، ای نام بلند بزرگ ، خوش آیند و دلربا نیستی ، اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هر چند اراده کسان را به جنبش

(۱) در عوض فونتئل می‌گفت ، من چون در مقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خم میشود اما نفسم خاضع نمی‌گردد .

می‌آوری نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی، ولیکن فقط قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود در نفس راه می‌یابد، و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم، و همه تمایلات با آنکه در نهانی به خلافتش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکتند. ای تکلیف، اصلی که شایسته تست و از آن برخاسته‌ای کدام است؟ ریشه نژاد ارجمند تو را کجا باید یافت؟ که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است، و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه بر می‌آید انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است همانا به واسطه آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن را ادراک نماید آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد.



کانت فلسفه علوم طبیعی را مجال نکرده است، تدوین کند، اما در فلسفه اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم به دو قسم کرده است. یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه به موجب قوانین موضوع بر مردم الزام می‌شود و نقض آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانه‌ها می‌گردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است و محاکمه‌اش بانفس انسان است.

در تکلیف قانونی نظریه عدل و داد است، و اصلی که بر آن حکمفرما است اینست که «داد هر عملی است که بنیادش بر این باشد که آزادی هر کس با آزادی همه کسان سازگار بوده باشد» و بنابراین حکم کلی در این باب اینست، چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق یک قاعده کلی با آزادی همه مردم سازگار شود.

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد.

سیس کانت در هر یک از این دو قسم تکلیف به شرح و بسط پرداخته

شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت و عدل و داد است معین می‌کند و اصول حقوق را از حقوق خصوصی و عمومی و حتی حقوق بین‌الملل و لزوم استقرار صلح عمومی دائمی و موجبات آن و استقلال ملل و تشکیل جامعه ملل و عدم مداخله دولتها در کار یکدیگر مشخص می‌نماید. آنگاه به تکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود و خوشی دیگران است معلوم ، و اصول و شرایطی را که برای این دو مقصود باید رعایت کرد معین می‌نماید ، و چگونگی تربیت کودکان و جوانان را بیان می‌کند ، و در فلسفه تاریخ و مبحث نژادهای نوع بشر و موجبات ترقی انسان وارد می‌شود ، و شرح این جمله از گنجایش کتاب ما بیرون است از آن رو که ما در این مختصر فقط می‌توانیم سررشتهٔ اجمالی از اصول فلسفه هر يك از حکمای بزرگ به دست خوانندگان بدهیم ، و سیر حکم را به‌طور کلی بنمائیم و در همین بیان بسیار موجز که از اصول فلسفه کانت نموده‌ایم بیم آنست که سخن را دراز کشیده باشیم و به همین سبب کلام را اینجا به پایان می‌رسانیم ، و از بیان موشکافیهای کانت در باب قوه تمیز زشت و زیبا ، یعنی ذوق که آن را قوه سوم نفس انسان و واسطهٔ میان عقل نظری و علمی شمرده ، و زیبایی را مظهر عالم معقول در عالم محسوس قلمداد کرده است ، خودداری می‌کنیم ، و همچنین از تحقیقات او در باب دیانت در حدود عقل و لزوم پیراستن دین مسیحی از عوارضی که با عقل سازگاری ندارد تن می‌زنیم تا خوانندگان فرسوده نشوند ، و استقصای مطالب مایهٔ آزردهی خاطرشان نگردد .

کسانی که در همین مختصر به دقت نظر کنند ؛ پایهٔ بلند کانت را در علم و فلسفه که از زمان باستان تا کنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده در می‌یابند و برای فهم فلسفهٔ جدید و سیر حکمت در سدهٔ نوزدهم و بیستم آماده می‌شوند .

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده

دیندرو	آدم
ذیمقراطیس	آدم اسمیت
رواقیان	آنسلم
روسو	ابوعلی سینا
رید (طامس)	ابیقور
سقراط	ابیقوریان
شارل دوازده	ارسطو
عیسی	ارنو (انتوان)
فردریک دوم	اسپینوزا
فردریک گیلیوم دوم	استورت (دیوگلد)
فرفوربوس	افلاطون
فنلن	اگوستین
فونتئل	برکلی
کاترین دوم	بسوئه
کارتزین	بطلمیوس
کانت	بل (پیر)
کپرنیک	بنتم
کپلر	بیکن (فرنسیس)
کندیاک	پاسکال
گاساندی	دالامیر
گالیله	دکارت

نصير (خواجه)
نيكل (پير)
نيوتن
ولتر
ولف
هايز
هاروه
هلباك
هلوسيس
هويكنس
هيوم
يونانين

لابريز
لاپلاس
لارشفوكو
لاك
لامتري
لاينيتس
لوئي چهاردهم
مالبرانش
مسيح
منول
منتسكيو
موسي بن ميمون

فهرست کتابهاییکه نام آنها در این کتاب آمده است

دایرة المعارف	اخلاق
دین در حدود عقل	آب قطران
رسالة الهیات و سیاسیات	السیفرن
رساله در منشاء علم انسان	امیل
روح قوانین	انالوطیقا
سوفسطیقا	انجیل
سیر حکمت در اروپا	اهل شهر
طوبیقا	باری ارمینیا س
علم اخلاق	بهبود عقل
فرهنگ تاریخی و تحقیقی	بیان فلسفه دکارت
فرهنگ فلسفی	پیمان اجتماعی
قاطینوریاس	تحقیقات تازه در فهم و عقل انسانی
کتاب در احساسات	تحقیقات در عدل خداوند
کتاب در طبیعت انسان	تحقیق در فهم و عقل انسان
کلمات قصار	تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان
گفتار در عدم مساوات میان مردم	تفکرات مسیحی
گفتگو در متعدد عوالم مسکون	جستجوی حقیقت
گفتگو در ما بعد الطبیعه	چگونگی ابصار

منطق پور روایال
منطق بسوئه
نامه های ایرانی
نقادی عقل عملی
نقادی عقل مطلق

لویاتان
مبادی علم انسان
مبانی فلسفه اخلاق
معرفت جوهر فرد
معرفت خدا و نفس

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

روس و روسیه	آتن
روم	آلمان صنیر
ژنو	آلمان
سوئد	آمستردام
سویس	اروپا
عثمانی (دولت)	اسپانیا
فرانسه	اسکاتلند
فرنه	اسلامی (کشورهای)
کمبریج	اطریش
کنیگسبرگ	انگلستان و انگلیس
لااه	ایران
لایپسیک	ایتالیا
لندن	برددو
مشرق زمین	برلن
هانور	پاریس
هلاند	پرتقال
هندوستان	پروس
یونان	پور روایال

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه

که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از

فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمی‌شویم

که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

Absolu	مطلق ، کامل ، تام
Abstraction	انتزاع ، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم برجیزی بر حسب مشابهت با چیز دیگر)
Analytique	آنالوطیقا ، تحلیل ، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبه قبلی ادراک
Antinomie	تنازع احکام
Antithèse	تضاد ، تقابل ، نقیض قضیه
Antitypie	مایه عدم تداخل ، ماده نخستین
Aperception	ادراک آشکار (با اصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب ، ضروری
Appétit	شهوته ، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسی
Aristocratie	حکومت خواص

Art	فن ، علم ، صنعت
Assertorique	تحقیقی
Association d' idées	تداهی معانی
Atome	جزء لایتجزی
Attribut	محصول ، مسند ، صفت
Axiomes	اصول متعارفه ، علوم متعارفه
Bien	خیر ، نیکی
Bien (souverain)	خیر تام ، خیر کل
Bonheur	خوشی ، سعادت
Calcul des probabilités	محاسبه احتمالات
Calcul des fluxions	محاسبه امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبه فاضله وجامه محاسبه مقادیر بینهایت خرد (این محاسبه و دو محاسبه قبل هر سه وجوه مختلف از یک عمل میباشد)
Calcul infinitésimal	زبان عمومی ، دال کلی
Caracteristique universelle	قاطینور یاس ، مقالات
Catégories	حملی ، قطعی ، مطلق
Catégorique	علیت
Causailté	علت
Cause	علت موجب
Cause déterminante	علت درونی ، علت لازم
Cause immanente	علت عرضی ، علت سببی
Cause occasionnelle	علت متعدی
Cause transitive	رحمت ، محبت ، رأفت
Charité	همبودی ، مقارنه
Coexistence	مشارکت ، یکسانی
Communauté	

Comparaison	سنجش ، مقایسه ، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de al raison pure	صور معقول
Condition	شرط ، علت
Conditionné	مشروط ، معلول
Connaissance	شناخت ، معرفت ، علم ، شناسائی ، معلوم
Connaissance à priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance à postériori	علم یا معلوم بعدی
Censcience	وجدان ، ادراک ، شعور ، استشعار
Conscient	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguité	مجاورت
Contingence	امکان مقابل وجوب
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contiadiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosinos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفه نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
	خدائی ، خدا پرست (مقابل عیسائی و عسی پرست)
Déiste	با اصطلاح متشرعین مسیحی)
Désir	میل ، خواهش
Démonstration à priori	برهان لمی

Démonstration à postériori	برهان انی
Désotisme	حکومت دلخواهانه ، حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول بر علت
Dialectique	جدل ، مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی ، انفصال
Disjonctif	منفصل
Divérsité	این نه آنی ، غیریت ، تشتت
Dogmatisme	فلسفه جزمی
Dogmatiste	فیلسوف ، جزمی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد
Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری ، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Emission de la lumière (théorie)	فرض فیضان نزر
Empirisme	تجربه حسی ، مسلک تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
	شناخت زشت وزیبا ، شناخت قوه حس
Esthétique	(با اصطلاح کانت)
Esthétique transcendantale	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثير
Être	هستی ، وجود
Existence	هستی ، وجود
Expérience	تجربه ، آزمایش
Faculté représentative	قوه مصوره
Fatalité	جبر ، فضا

Fin	غایت ، گران ، نهایت ، انجام ، پایان
Force	نیرو ، قوه
Forme	صورت
Harmonie préétablie	همسازی پیشین
Hypothétique	شرطی ، مشروط ، فرضی
Idéalisme	اصالت ، تصور
Idee	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
Idee inadéquate	علم غیر منطبق ، علم ناتمام
Idee innée	مفهوم فطری ، معلوم فطری
Identité	اینهمانی ، مساوات
Immanent	درونی
Impénétrabilité	امتناع تداخل ، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق ، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان ، امتناع
Impression	تأثیر ، حس
Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Inadéquate	علم منطبق ، علم تمام
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت اشراق ادراک ، وجدان ، شهود ، علم حضوری ،
Intuition	حس ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
Liberté	اختیار ، آزادی
Liberté d'indifférence	اراده جزافی ، آزادی مطلق
Libre penseur	آزادفکر
Limitatif	حصری ، تحدیدی ، تضيیقي

Limitation	تحدید ، حصر
Logique	منطق ، منطقی
Logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ، شر
Matériel	مادی ، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی ، ماده نخستین علم بقواعد حرکات و قوای محرکه ،
Mécanique	علم حیل ، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Métaphysique	فلسفه اولی ، بعدالطبیعه ، فلسفه ، فلسفی جهت یا ماده (در قضیه) ، حالت یا عوارض جوهر (باصطلاح اسپینوزا)
Mode	
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد
Monadologie	معرفت جوهر ، فرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	طبع ، طبیعت ، ذات ، نوع ، جنس
Neture naturante	ذات ذات سازنده (اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturée	ذات ، ذات ساخته (اصطلاح اسپینوزا)
Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب ، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی ، سلب ، سالب
Négation	نفی ، سلب
Notion	تصور ، مفهوم ، معلوم ، علم
Noumène	ذات ، ذات معقول

Objectif	عینی
Objet	چیز ، شیء ، عین ، موضوع
Objet pensé	شیئی معلوم
Ondulation	تموج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panthéisme	وحدت وجود ، همه خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی ، جزئی
Passif	انفعالی
Passion	انفعالی ، نفسانیت ، عشق
Pendule	آونک
Pensée	فکر ، اندیشه ، علم
Percèption	ادراک
Pessimisme	بدبینی ، یأس
Pessimiste	بدبین مایوس
Phénomène	ظهور ، نمود ، حادثه ، عارضه
Plaisir	خوشی ، لذت
Pluralité	کثرت
Point de vue	نظر گاه ، دیدگاه
Point métaphysique	نقطه فلسفی
Point substantiel	نقطه جوهری
Possibilité	امکان (مقابل امتناع)
Principe	اصل ، قاعده ، دستور
Problématique	احتمالی
Psychologie	روانشناسی ، معرفت نفس ، خودشناسی
Puissance	قدرت ، قوه (مقابل فعل)

Qualité	کیفیت ، چونی ، صفت
Quantité	کمیت ، چندی
Raison	عقل، دلیل، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	ازاصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت، تحقق، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری ، دولت
Ressemblance	مشابہت
Rétention	نگاهداری ، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاک ؛ سوفسطائی ، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوہ مدرسه اسکولاستیک
Sensation	حس، احساس ، تأثر
Sensibilité	حس ، حساسیت
Sensualiste	ازاصحاب حس
Singulier	مفرد ، مخصوص
Solidité	جمود ، استحکام ، جرم
Speculatif	نظری
Spirituel	روحی ، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر، ذات
Subsistance	وجود ، ذاتیت

Subjet	موضوع ، نفس
Subjet pensant	نفس عالم
Synthétique	ترکیبی ، جامع
Table rase	لوح مجرد
Téléologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان ، وقت
Théologie	خدا شناسی ، علم الهی ، الهیات
Thèse	قضیه ، حکم ، ادعا
Totalité	کلیت ، کل
Transcendant	فائق ، مشرف ، برتر
Transcendental	برترین
Tristesse	حزن ، اندوه
Uniré	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی ، جهان ، جهانگیر ، عالمگیر
Université	جامعه ، علمی ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonté	اراده

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این

کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

Création	ابداع
Vision	ابصار
Union, hasard, unanimité	اتفاق
Continuité	اتصال
Ether	اثير
Caractère, morale, éthique	اخلاق
Sensation	احساس
Liberté	اختيار
Perception	ادراك
Volonté	اراده
Liberté d'indifférence	اراده جنرافيه
Induction	استقراء
Intuition, illumination	اشراق
Règle, principe	اصل
Postulat	اصل موضوع
Axiomes	اصول متعارفه
Relation	اضافه
Cieux	افلاك
Douleur	الم

Théodicée, théologie	الهیات
Abstrait	انتزاعی
Discontinuité	انفصال
Passion	انفعال
Foi	ایمان
Diversité	این نه آنی
Identité	اینهمانی
Transcendant	برتر
Transcendental	برترین
Démonstration	برهان
Démonstration a posteriori	برهان انی
Dem à priori	برهان لمی
Infini	بیکران
Infinité	بیکرانی
En acte	یا لفعلم
En puissance	یا لقوه
Espace, étendue	بعد
La mal	بدی
Continuité	پیوستگی
Impression	تأثیر
Changement, Transformation	تبدل
Abstraction	تجرید
Analyse, décomposition	تجزیه تحلیل
Existence, réalisation	تحقق
Imagination	تخیل
Impénétrabilité	تداخل (عدم)

Economie domestique	تدابیر منزل
Synthèse, composition	ترکیب
Egalité, identité	تساوی
Jugement	تصدیق
Notion idée	تصور
Représentation	تصویر
Relation	تضایف
Pluralité	تعدد
Définition	تعریف
Pensée, jugement, intelligence, raisonnement	تعقل
Détermination	تعیین
Changement	تغیر
Méditation, réflexion	تفکر
Liberté	تفویض
Fatalité, destin	تقدیر
Metempsychose	تناسخ
Contradiction	تناقض
Illusion, imagination	توهم
Stable, fixe	ثابت
Stabilité, fixité	ثبات
Eternel	جاوید
Perennité, éternité	جاویدی
Fatalisme, contrainte	جبر
Partie	جزء
Particulier, partiel	جزئی
Corps	جسم

Corporel	جسمانی
Genre	جنس
Mode, direction, sens	جهت
Substance, essence	جوهر
Etat, mode	حالت
Memoire	حافظه
Mouvement	حرکت
Translation	حرکت انتقالی
Changement de position	حرکت وضعی
Sensation, sens sensibilite.	حس
Realite, verite.	حقیقت
Reel ⁷ veritable, vrai	حقیقی
Jugement, sentence	حکم
Philosophie, sagesse	حکمت
Philosophe, sage	حکیم
La mecanique	حیل (علم)
Qualite, propriete caracteristique	خاصیت
Illusion, erreur	خطا
Vide	خلاء
Imagination	خیال
Le bien	خیر
Signifiant	دال
Perception, comprehension	درک
Signification	دلال
Raison, signe	دلیل
Essence, substance	ذات

Essentiel	ذاتی
Sentiment, gout	ذوق
Exprit	ذهن
Ideal subjectif	ذهنی
Temps	زمان
Enrepos	ساکن
Sepos	سکون
Sophiste' sceptique	سوفسطائی
Politique	سیاست و سیاست مدن
Sciences politiques	سیاسات
Personnel, individule	شخصی
Le mal	شر
Condition	شرط
Intelligence, conscience	شعور
Connaissance	شناخت
Désir' amour, appétition, passion	شوق
Vision intuition	شهود
Manière; méthode	شیوہ
Attribut, qualité	صفت
Image, forme, idée	صورت
Cause formelle	صوری (علت)
Nécessaire	ضروری
Nature	طبع
Physique, naturel	طبیعی
Saut	طفرة
Univers' monde, cosmos	عالم

Microcosme	عالم صغير
Macrecosme	عالم كبير
Inexistence, néant	عدم
Phénomène, accident	عرض
Accidentel	عرضي
Intelligence, sagesse, pensée, raison	عقل
Raison, cause	علت
Causalité	علية
Art science connaissance,	علم
notion, pensée, conscience	
Connaissance Imédiate' intuition'	علم حضوري
conscience	
Action	عمل
Pratique	عملي
Elément	عنصر
Fin' but	غاية
Cause finale	غائي (علت)
Cause efficiente	فاعلي (علت)
ublime' supérieur' transcendant	فائق
Supposition' hypothèse	فرض
Différences pécifique	فصل (منوع)
Espace	فضا
Vertu	فضيلت
Naturel, in' é	فطري
Effet, action, acte	فعل
E ^u acte, attuel	فعلی

Réflexion, pensée	فكر
Philosophie' métaphysique	فلسفه
Philosophie première métaphysique	فلسفه اولی
Sphère céleste, ciel	فلك
Science' art	فن
Entendement	فهم
Existant en soi	قائم بذات
Puissance, pouvoir, autorité, force	قدرت
Dessein	قصد
Destin, fatalité	قضا و قدر
Proposition	قضیه
Faculté puissance' force	قوه
Analogie, syllogisme	قیاس
Parfait	کامل
Pluralité	کثرت
Totalité, total, tout	کل
Général' universel	کلی
Entelechie, Perfection	کمال
Quantité	کمیت
Generation et corruption, production et destruction	کون و فساد
Qualite	کیفیت
Plaisir	لذت
Métaphysique	ما بعدا لطبیعه
Matière	ماده
Materiel	مادی

Quiddité, essence	ماهیت
Imagination	متخیله
Determine	متعین
Variable, changeant	متغیر
Fini	متناهی
Affirmatif, positif	مثبت
Idées	مثل
Contraint	مجبور
Immateriel, abstrait	مجرد
Determine, borne	محدود
Sensible	محسوس
Limite	محصور
Attribut	محمول
Libre	مختار
Imaginaire, imagine	مخیل
Particulier, singulier	مخصوص
Signification, sens, signifie	مدلول
Circulaire, rond	مستدیر
Droit	مستقیم
Attribut	مسند
Sujet	مسند الیه
Observation	مشاهده
Sceptique	مشکک
Pur, absolu	مطلق
Hypothétique, conditionnel, conditionne	مشروط
Intelligible, raisonnable	معقول

Couditionne, effet, cause	مملول
Ideal, moral	ممنوى
Idée, cencept, notion	مفهوم
Simultaneite, coexistence	مقارنه
Quantite, grandeur	مقدار
Suppose, virtuel, fatal destiné	مقدر
Categorie	مقوله
Premisse	مقدمه
Le plein	ملاء
Logique	منطق
Passif	منفعل
Negatif	منفى
Affrmatif, positif, determine	موجب
Determinant, (cause)	موجب
Etre, existant	موجود
Endroit, lieu	موضع
Sujet	موضوع
Irreel, imaginaire, imagine	موهوم
Imparfait, incomplet	ناقص
Infini, illimite	نامحدود
Consequence	نتيجه
Rapport, relation	نسبت
Speculatif, theorique	نظرى
Ame, soi	نفس
Affectif	نفسانى
Affections, passions	نفسانىات

Negation	نفی
Imperfection	نقص
Espèce	نوع
Necessaire	واجب
Unite, un	واحد
Intuition, Censeienc e	وجدان
Necessite	وجوب
Etre, existence, substance	وجود
Unité	وحدت
Pantheisme	وحدت وجود
Imagination	وهم
Simultaneite	همبودی (مقارنه)
Panthéisme	همه خدائی
Matière	هیولی (ماده)
Conviction, certitude	یقین

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم
تا پایان سده هیجدهم

بجلد ۱

نگارش
محمد علی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زواره

تهران - شاه آباد

تهران ۱۳۲۲

چاپ تهرانمصور

فهرست مطالب

صفحه

۱	بنام ایزد مهربان
۳	مقدمه

حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

فصل نخستین : حکمای آلمان

۹	بخش اول : فیخته
۹	۱- مختصری از زندگانی او
۱۱	۲- مقدمه برای فلسفه فیخته
۱۷	۳- خلاصه فلسفه فیخته
۲۴	بخش دوم - شلینگ
۳۳	بخش سوم - هگل
۳۳	۱- احوال هگل
۳۵	۲- فلسفه هگل
۴۵	منطق هگل
۵۶	۳- فلسفه طبیعت
۵۹	۴- فلسفه روح
۷۰	بخش چهارم : - شوپنهاور
۷۰	۱- احوال او

- ۷۱ - ۲ در آمد فلسفه شوپنهاور
 ۷۴ - ۳ اجمالی از فلسفه شوپنهاور

فصل دوم : حکمای فرانسه

- ۹۴ بخش اول - مندوبیران
 ۹۹ بخش دوم - ویکتور کوزن
 ۱۰۱ بخش سوم - لامنه
 ۱۰۳ بخش چهارم - اکوست کنت
 ۱۰۳ بهره اول - شرح زندگانی او
 ۱۰۵ بهره دوم - تعلیمات او
 ۱۰۵ ۱- مراحل سه گانه علم و فلسفه
 ۱۰۹ ۲- طبقه بندی علوم
 ۱۱۳ ۳- علم مدنیت
 ۱۱۸ ۴- دین انسانیت

فصل سوم ، حکمای انگلیس

- ۱۲۴ جرمی بنتام و جزمیل
 ۱۲۵ ویلیام همیلتن
 ۱۲۶ طاس کارلایل و کارل ریچ

حکمای اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم

فصل چهارم : حکمای انگلیس

- ۱۲۸ بخش اول - جان استوارت میل
 ۱۴۵ بخش دوم - چارلز داروین
 ۱۵۹ بخش سوم - هربرت اسپنسر

۱۵۹	۱- شرح حال او
۱۶۱	۲- فلسفه او
۱۸۰	بخش چهارم - تکمله

فصل پنجم : حکمای آلمان

۱۸۹	فلسفه مادی و روحی
۱۹۱	فخنر
۱۹۳	لتسه
۱۹۵	هارتمان
۱۹۶	نیچه

فصل ششم - حکمای فرانسه

۲۰۷	امیل لیتره
۲۰۸	ارنست رنان
۲۱۰	هیپولیت تن
۲۱۵	الفرد فویه
۲۲۳	ژران ماری گویو

فصل هفتم : آخرین منزل

۲۲۷	بخش اول - مقدمه
۲۳۰	بخش دوم - ویلیام جمز
۲۴۵	بخش سوم - تذکرات لازم
۲۴۹	بخش چهارم - بوترو
۲۵۴	بخش پنجم - برگسن
۲۹۲	فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است
۲۹۴	فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است

۲۹۶	نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است
	فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب
۲۹۷	آمده بامعادل فرانسوی آنها
۲۹۹	فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه

بنام ایزد مهربان

در این مجلد سیر اجمالی مادر حکمت اروپا بیابان می‌رسد، و خدای را سپاسگزاریم که ما را به انجام این خدمت موفق فرمود. چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود، نگارش این مجلد از سیر حکمت بسی دشوارتر از مجلد پیشین بود، زیرا افکار حکمای اخیر اروپا را که روش فکری ایشان با دانشمندان سابق ما بسیار متفاوت است، می‌بایست چنان بنگاریم که از دانش پژوهان ما آنان که به روش فکر اروپائی آشنا نیستند نیز مقصود را به درستی دریابند. گذشته از شیوه بیان که مقید بودیم کاملاً ایرانی باشد، در بعضی موارد مجبور بودیم اصطلاحاتی که در زبان و بیان ما سابقه نداشته است از نو بسازیم، یا بعضی اصطلاحات پیشین را در مواردی که قدما به کار نبرده بودند به اندک مناسبت در معنی منظور به کار ببریم، و امیدواریم در اینکار دشوار پراز راه راست دور نشده باشیم. و اگر قصوری رفته است ما را معذور دارند که در این راه پیش از ما کسی قدم نگذاشته، و جاده کوبیده نشده بود.

اگر دانشمندان تصدیق فرمودند که چندان به خطا نرفته ایم و گمراه نبوده‌ایم، می‌توانیم سرفراز باشیم که در تصنیف این کتاب دو خدمت انجام داده‌ایم، یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالا به افکار حکمای باختر آشنا کرده‌ایم، دیگر اینکه مفتاح و روش نگارش فلسفه جدید را به زبان فارسی امروزی به دست داده‌ایم.

از سهو و خطا گذشته ممکن است بر ما خرده بگیرند که در بیان مسائل پربه اختصار گذرانیده‌ایم. عذر ما در این ایراد وارد اینست

که ، فرض ما آن نبود که دانش پژوهان ما از این کتاب حکمت اروپا را به درجه کمال بیاموزند. بلکه می خواستیم از دور منظره ای به ایشان بنمائیم، تا بدانند که دانشمندان مغرب زمین در چه خطوط سیر کرده اند ، و بازار تحقیقات فلسفی در آن کشور ها چه اندازه گرم بوده است تا چون مزه آن را چشیدند ، اگر پسندیدند دنبال کتبه و جويا شوند؛ که جوینده یا بنده است . فایده این کتاب همینقدر است که سر رشته فکر هر يك از حکمای بزرگ را به دست می دهد ، پس از مطالعه آن اگر کسی بخواهد بهتر و بیشتر از این مسائل آگاه شود نزدیکترین راه آنست که به تصنیف های خود آن فیلسوفان مراجعه کند .

و نیز پس از آنکه به مطالعه این کتاب اجمالا از سیر حکمت در اروپا آگاه شدند باید به کتب فلسفی که امروز در اروپا مدار درس و بحث است بپردازند ، و چون از آن فراغت یافتند هر گاه دوباره نظری به این کتاب انداختند ، بسی پیش از آنکه نخستین بار بهره برده اند خواهند برد ، و استفاده کامل برای کسانی است که هم به اصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند و هم رهوس مسائل علمی جدید را دیده باشند .

در پایان سخن گوئیم ، روش ما در نگارش این مجلد و ملحقات آن همان بود که در جلد دوم داشته ایم ، و آنچه در دیباچه آن کتاب نگاشته ایم به این مجلد نیز راست می آید و از تکرارش بی نیازیم .

محمد علی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

از مطالعه و تأمل در مندرجات جلد اول و دوم این کتاب، دستگیر می‌شود که از زمان باستان صاحب‌نظران و هوشمندان برخوردارند به اینکه جهان و گردش آن بازی نیست و رازی دارد، و شاید که آنچه می‌بینیم و می‌یابیم نمایش ظاهر است، و در پس این پرده داستان دیگری است که باید به آن پی برد پس دنبال گشودن آن راز رفتند و حکمت را تأسیس کردند، و حکمت در آغاز مشتمل بوده است بر سراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند، و چنانکه می‌دانید پس از آنکه معلومات اندکی پهناور شد برای اینکه اذهان آن را به آسانی فراگیرد، تقسیمات در آن قائل شدند، و حکمت نظری را از حکمت عملی تشخیص کردند. حکمت نظری را هم به حکمت سفلی (طبیعیات) و حکمت وسطی (ریاضیات) و حکمت علیا (الهیات) بخش نمودند. و در حکمت عملی تقسیمات تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را مقرر داشتند.

با اینهمه مجموع این معلومات يك علم شمرده می‌شد که در نزد ما آن را «علم معقول» می‌گفتند. و پهنای آن به اندازه‌ای بود که مثلاً شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا می‌توانست کل حکمت نظری را در يك کتاب صد هزار بیتی که آن را شفا نامیده به تفصیل بگنجاند، و حکمت عملی تفصیلاً از اینهم کمتر بود.

راست است که بر فنون اصلی حکمت کم‌کم فنون فرعی هم علاوه شد که غالباً مدارش بر عملیات بود. و به این جهت آنها را صنعت می‌نامیدند از قبیل پزشکی و ستاره‌شناسی و مهندسی، و نیز

اولیای دین حکمت عملی را قلمرو خاص خویش قرار دادند ، و در بسط آن اهتمام ورزیدند . با وجود این اگر آنچه از این فنون به حقیقت عاید شده بود جمع می کردند دیده می شد که معلومات بشر چندان چیز قابلی نیست .

در سده شانزدهم وهفدهم میلادی در اروپا هوشمندانی پیدا شدند که به نهی دستی بشر در علم برخوردند ، و متوجه شدند که در ظرف دو هزار سال اخیر علم و حکمت چندان ترقی نکرده ، وسیرش تقریباً متوقف مانده است و به شرحی که در جلد اول ودوم این کتاب به اختصار بیان کردیم به فکر چاره افتادند ، و راههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند . ضمناً علم جغرافیا هم به واسطه سیاحت ها و مسافرت های طولانی مکمل گردید ، و اختراع فن چاپ نیز به نشر علم مددی به سزا رسانید ، و از آن زمان مخصوصاً در سده هفدهم و هیجدهم نهضت علمی و فلسفی عجیبی در اروپا روی داد . در آغاز علم هیئت و نجوم منقلب گردید سپس در ریاضیات فنون تازه ای پیدا شد و تکمیلات عمده دست داد ، و در طبیمیات هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد . چنانکه این علوم زیر و رو گردید ، و ورق دفتر دانش بکلی برگشت . فنون ریاضی و طبیعی و متفرعات آنها به قدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنها را از قلمرو حکمت و تحقیقات خود بیرون کنند ، و به علمای متخصص واگذارند و خود در جهان شناسی به کلیات بپردازند ، یا هم خویش را مخصوص حکمت علیا و اخلاقیات و سیاسیات کنند ، و از رأیها و نظریات تازه هم که در این قسمت ظهور نمود در جلد دوم این کتاب به اجمال آگاہ شدید ، و چنانکه ملاحظه خواهید فرمود فلسفه سرانجام وارد مرحله نقادی شد و «کانت» فیلسوف آلمانی ورق حکمت را نیز بر گردانید .

جریان این احوال در سده نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت ، و بیش از پیش قوت گرفته ، علمای متجسس فنون ریاضی و طبیعی فروغ آنها را همواره ترقی دادند ؛ و رو به کمال بردند و از آنها نتایج شگفت انگیز گرفتند ، از قبیل : اختراع ماشین بخار و ماشین برق و تلگراف و تلفن با سیم و بی سیم و اکتشافات طبی و جراحی ،

و بسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هر روز مشاهده می‌فرمائید محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند و به ورق زدن کتاب‌های قدما اکتفا نمودند ، و هر روز فکری پیش آوردند و عالمی نو در انظار جلوه‌گر نمودند که در این جلد از کتاب سیر حکمت می‌خواهیم خوانندگان خود را اجمالاً به آنها آشنا سازیم .

با این همه کوشش باید اذعان کرد که نه معلومات ما در علوم طبیعی به کمال رسیده ، و معرفت ما به احوال طبیعت و اسرار آن درست شده و نه در فلسفهٔ اولی به جایی رسیده ایم که طبع قانع شود ، و پیداست که هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم ، و نمی‌دانیم سرانجام خواهیم رسید یا نه ، ولیکن دامن امید را البته از دست نمی‌دهیم زیرا هر چند به مقصد و به قلّه کوه معرفت نرسیده ایم ، ولیکن افق ما بسیار وسیع و روشن گردیده ، و یقیناً پس از آنکه سیر حکمت را به سر رسانیدیم ، شوق ما برای پیمودن این راه دراز بیشتر خواهد بود .

چنانکه اشاره شد کسانی که به قول قدمای ما به علوم معقول اشتغال داشته و دارند دو دسته شده‌اند ، جماعتی هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی و ریاضی نموده ، و مخصوصاً به وسیلهٔ تجربه و مشاهده و محاسبه هر روز معلومات را بر احوال طبیعت افزون می‌سازند ، و گروهی به تفکر و تعقل می‌خواهند حقایق امور را از پس پرده بیرون آرند ، و امروز عادت بر این جاری شده که آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) می‌خوانند ، و موضوع بحث علما را علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه (۴) می‌گویند .

این دو دسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت به دستهٔ دیگر بی‌انصافی کرده‌اند . بعضی از حکما جستجوهای علما را حقیر شمرده ، و جزئیاتی ناقابل

Philosophes (۲)

Savants (۱)

Philosophie (۴)

Sciences (۳)

پنداشته اند . بعضی از علما هم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشان را فرضیات بی حاصل و لفاظی و خیال بافی انگاشته اند ، ولیکن حق اینست که این هر دو دسته وجودشان لازم است و از یکدیگر استفاده می کنند معلوماتی که علما به دست می آورند برای فکر حکما مایه می شود ، و مواد برای ایشان آماده می کند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خود را بر بنیاد استوار برپا سازند ، و نظریاتی که حکما پیشنهاد می کنند و فرضیاتی که می بافند ، سررشته به دست علما می دهد که مسائل تازه طرح کنند ، و دنبال تحقیق آنها بروند و بر سبیل تمثیل می توانیم بگوئیم ، علم و معرفت کل مانند کلخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای این کاخ را فراهم می کنند و حکما به منزله مهندس و معمارند که طرح کاخ را می ریزند ، و هیئت اجتماعیه آن مصالح را معین می نمایند ، اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ را ندهد ، مصالح سازان نمی دانند چه مواد باید آماده کنند ، و آنها را چگونه بسازند ، و اگر اینها مواد فراهم نیاورند و مهندس و معمار ندانند با چه مصالح باید کاخ بسازند ، البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود ، و شاهد این مدعا اینکه تا کنون همه کسانی که در حکمت نظریات بلند دریافته اند ، می بینیم در علوم نیز تبصر و احاطه داشته اند ، و آنانکه در علوم معلومات مهم پیدا کرده اند کسانی هستند که نظریات فلسفی به کار می برده اند .

پس این هر دو دسته برای يك منظور کار می کنند و به یکدیگر یاری می دهند ، و تا کنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود ، تا وقتی که این کاخ اگر تمام شدنی است تمام شود ، و در آن موقع باز امتیاز عالم و حکیم از میان خواهد رفت . حکیم عالم و عالم حکیم خواهد بود ، اگر چه گمان می رود چون علم و حکمت به آن پایه برسد انسان بشر نخواهد بود و بهمین دلیل است که به امید رسیدن به این مقام باید در سلوک در راه علم و حکمت پافشاری کنیم و از دوری مقصد و درازی راه نیندیشیم ، و درمانده نشویم .

پس از یادآوری این نکات می پردازیم به سیر حکمت در سده

نوزدهم و بیستم، و این سیاحت خود را بر حسب اقتضا به دو باب بخش می‌کنیم در نخستین باب حکمای نیمه اول سده نوزدهم را می‌شناسانیم که اکثر آنان در نیمه دوم سده هیجدهم به دنیا آمده، و پرورش یافته‌اند، ولیکن آثارشان در سده نوزدهم ظهور کرده یا شناخته شده است. در باب دوم به حکمایی می‌پردازیم که در نیمه دوم سده نوزدهم به عرصه رسیده‌اند و دنباله تحقیقات ایشان به سده بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن حالت کنونی فلسفه را باز نموده و به اجمال معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان در چه خطوط سیر می‌نماید.

و باز برسبیل مقدمه خاطر نشان می‌کنیم که، در نیمه اول سده نوزدهم پهلوانان میدان فلسفه آلمانیانند که همه پیروان «کانت» می‌باشند ولی در عین اینکه بنیاد فلسفه خود را از کانت می‌گیرند، عقاید مخصوص به خود هم دارند و وارد تحقیق در امر ذات که کانت آن را بیرون از دسترس عقل انسان می‌دانست می‌شوند. این فیلسوفان بر حسب ظاهر همه باهم مخالفند، و ورود و خروجشان هم در مطالب متفاوت است، اما در واقع نوع عقایدشان به یکدیگر نزدیک است، و چون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا می‌باشند.

فلسفه فیلسوفان آلمانی را در نیمه اول سده نوزدهم فلسفه رمانتیک (۱) نامیده‌اند، که در واقع باید فلسفه شاعرانه ترجمه کرد از آن رو که به خیالات شعری نزدیک است و شعور و ذوق در تأسیس آن دخالت تام داشته است، و از همین رو با عرفان و تصوف ما هم مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعرا و بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است.

در این دوره در فرانسه هم فلسفه رونقی داشته است اما در آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده، بعضی به شیوه پیشینیان رفته و برخی به تجدد افتاده‌اند، جماعتی مایل به دیانت و روحانیت و گروهی مادی و طبیعی بوده‌اند، و به طور کلی در این دوره هم در

Romantique (۱)

آلمان و هم در فرانسه دانشمندان به سوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید .
در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم صاحب‌نظران برجسته ، انگلیسی می -
باشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود در فلسفهٔ مبانی
علمی در نظر گرفتند ، رأیهای بدیع اظهار نمودند . چگونگی فلسفهٔ
معاصر را ضمن بیانی که در متن کتاب خواهیم کرد ، ملاحظه خواهید
فرمود .

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول

فیخته

۱- مختصری از زندگانی او

« یوهان گتلیب فیخته » (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکده‌ای از آلمان به دنیا آمده و در کودکی غازچرانی می‌کرد ، پدر و مادرش مردمان پرهیزکار بودند و او را به کلیسا می‌بردند ، روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه به کلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس برگزار شده بود چون کودک غازچران را باهوش یافته بودند، آوردند و گفتند ، آنچه از وعظ شنیدی بگو ، چنان به خوبی موعظه را بیان کرد که آن بزرگ اوراسزاوار فرزندی خود دانست و متکفل پرورشش گردید . در هیجده سالگی به عنوان دانشجوی الهیات در دانشگاه

Johann Gottlieb Fichte (۱)

پذیرفته شد پس از انجام تحصیل علم چون طبیعتش مایل به اشتغال به امور کشیشی نبود ، برای تحصیل معاش به معلمی خصوصی پرداخت ، و این امر او را به سوی کشانید و آنجا با دختری که خواهر زاده «کلوپستک» (۱) شاعر بزرگ آلمانی بود آشنا شد ، و هر دو جوان به یکدیگر دلبستگی پیدا کردند اما فیخته که همتی بلند و طبیعتی منبع و عزمی راسخ داشت ، روزگار حقیر خود را میان دانشمندان به مقامی بلند زن ندیده با او عهد بست که خود را میان دانشمندان به مقامی بلند برساند ، آنگاه به مزاجت قیام کند سپس از سوی به آلمان برگشت ، و به فلسفه کانت آشنا شد و پسندید ، و در اثنای جهانگردی به «کونیگسبرگ» رفت و با کانت ملاقات کرد ، و برطبق فلسفه آن حکیم در اساس دیانت رساله ای نگاشت ، و کانت آن رساله را نیکو یافت ، و ترویج کرد کم کم تصنیفات دیگر هم از فیخته به ظهور رسید و نام او بلند گردید ، و اسباب حصول آرزوی دیرینه اش در همسری با محبوبه فراهم آمد ، و همان اوقات هم او را در شهر «ینا» (۲) از شهر های آلمان به جای یکی از دانشمندان عالیقدر که تغییر شغل می داد به استادی دانشگاه برگزیدند و تدریسش بسیار پسندیده شد ، و در ضمن تدریس باز تصنیف هم می کرد و لیکن پس از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را با اصول دیانت منافی دانستند . فیخته که فکری آزاد و مستقل داشت به جای فروتنی و مدارا به خشونت برآمد ، و از تدریس در دانشگاه ینامعاف گردید ، و به برلن رفت ، پادشاه پروس متعرض او نشد و گفت : اگر فیخته با خدا نزاع دارد به ما مربوط نیست ، چند سال بعد به استادی در دانشگاه برلن تعیین شد ، هنگامی که فرانسویان به انقلاب بزرگ دست برده بودند ، فیخته ذوق و شوری نشان داد و در تأیید آن نهضت نگارش ها کرد ، اما در دوره ناپلئون که آلمانیان در مخاطره محو و اضمحلال افتادند میهن پرستی فیخته به جوش آمد و برضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریها کرد ، که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت فرو نگذاشت ، و در

تهییج همشهریان بر مقاومت با دشمن مداخله عظیم داشت . زوجه اش نیز در بیمارستان به پرستاری زخم خوردگان و بیماران جنگ نمی برداخت ، و در نتیجه همین پرستاری بیمار شد و چون او بهبود یافت خود فیخته مبتلی گردید ، و در آغاز سال ۱۸۱۴ به مرضی که از بیماران جنگ به او سرایت کرده بود در پنجاه و دو سالگی درگذشت .

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است به نام «بنیاد تحقیق در علم» و دیگری به نام «حقوق طبیعی» و نیز کتابی دارد در «سرنوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمندان» و رساله ای در «طریق وصول به زندگانی سعادتمند» . رساله ای هم که بر طبق فلسفه کانت نگاشته و پیش از این بدان اشاره کردیم به این اسم است «نقادی در امر وحی» . کتابی هم دارد در علم اخلاق که در کمال اهمیت است و ما به شرح مندرجات يك يك از این تصنیفات نمی توانیم بپردازیم . و نتیجه و حاصل آنها را به بیانی که مقتضی می دانیم درمی آوریم .

۲- مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند و از مطالعه دو جلد اول همین کتاب نیز دانسته می شود که حکمای جهان همه وقت در این فکر بوده اند . که علم (۱) به اشیاء و چگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست می دهد . و هم از زمان باستان به این نظر رسیدند که انسان قوایی دارد و به

(۱) Science یا Connaissance البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمی کنند با علمی که شخصی از کتاب و مدرسه و معلم می آموزد ، چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که به دنیا می آید به توسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان در می یابد .

واسطه آن قوا ادراك امور می کند و آن امور بعضی محسوس اند (۱) یعنی انسان به حس (۲) و به توسط آلات حساسه آنها را درمی یابد ، و بعضی محسوس نیستند بلکه معقول اند (۳) یعنی به وسیله قوه دیگری که آن را عقل (۴) می نامند به آنها پی برده میشود ، و اموری که علم به آنها تعلق می گیرد بعضی ذوات و جوهرند (۵) یعنی به خود موجودند و بعضی حالات و ظهورات و عوارضند (۶) که وجودشان بسته به ذوات است . کم کم به این فقره توجه پیدا شد که آیا مدرکات ما منشاء صحیح دارد و با حقیقت مطابق است ؟ و آیا می توانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات و عوارض درک می کنیم همین است ، و جز این نیست ، پس بعضی تشکیک کردند بلکه منکر شدند ، و آنها را سوفسطائی و شكك (۷) نامیدیم ، و شاید بهتر این باشد که « اصحاب شك » بگوئیم و لیکن اکثر بر صحت مدرکات اطمینان کردند و آنان را جزمی (۸) خواندیم ، جز اینکه بعضی از جزمیان فقط مدرکات حس و تجربه را معتبر شمردند و ایشان را « اصحاب حس و تجربه » (۹) گفتیم و بعضی تنها معقولات را حق دانستند و آنها را « اصحاب عقل » (۱۰) خواندیم ، و اکثر حس و عقل هر دو ، یعنی هر یک را در مقام خود معتبر گفتند و این گروه راهم می توان به « اصحاب عقل » ملحق دانست .

چون نوبت به دانشمندان اروپای جدید رسید باز این مسئله از نو مطرح شد ، چنانکه دکارت فرانسوی ابتدا بنارا بر تشکیک مطلق و تفتیش از حقیقت امر گذاشت و سرانجام به طریقی که در بیان تحقیقات او شرح داده ایم (۱۱) باز به آن نتیجه رسید که انسان نفسی

Intelligible (۳) Sens (۲) Sensible (۱)
 Substance (۵) Raison یا Intelligence (۴)
 Phénoménèe یا Accident (۶) Etre یا
 Dogmatique (۸) Sceptique (۷)
 Empiriste یا Sensualiste (۹)
 Rationaliste (۱۰) رجوع کنید به بخش دوم از

فصل سوم از کتاب سیر حکمت جلد اول .

دارد که ادراک و اراده خاصیت او است و بیرون از نفس هم موجوداتی هستند که خاصیت آنها ابعاد داشتن است ، یعنی جسمند و به دلایلی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شد که به صحت ادراکات می توان مطمئن گردید ، و یقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایسته مقولات دانست ، و مانند پیشینیان از اصحاب عقل ، مدعی شد که بعضی معلومات و ادراک پاره ای از حقایق در نفس انسان سرشته شده و فطری است ، و خاصیت عقل او است (۱) و به حس و تجربه بستگی ندارد ، و به وجه نیکو باز نمود که ادراکات حسی با حقیقت مطابق نیست ، و حواس ما فقط مناسباتی میان بدن و امور خارجی نشان می دهند البته حس در کار زندگی و حوائج بشری معتبر و محل استفاده است ، اما حقایق امور را چنانکه هست به ما می شناساند ، مثلاً گرمی و سردی و روشنائی و طعم و امور دیگر از این قبیل ، حرکاتی از اجزاء اجسام می باشند که چون به آلات حاسه ما می رسند به این صورتهای بر ما متصور می شوند ، و اگر حقایق را درک می کردیم جز حرکات چیزی در نمی یافتیم .

هوشمندان البته به این نکته بر می خورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل می شود ارتباط تام با معرفت نفس (۲) یعنی روان شناسی دارد ، زیرا چون علم را منتسب به قوه ای کردیم که آن یا خود نفس است (۳) یا متعلق به نفس است ؛ پس اگر بر چگونگی قوه علم معرفت بیابیم در واقع بر نفس معرفت یافته ایم ، این است که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم و اعتبار و استحکام آن در حالی که ما را می رساند به اینکه بدانیم قوه علم و ادراک انسان چه پایه و مرتبه ای دارد ، و تا چه اندازه می تواند معتبر باشد ، و چه چیزها را می تواند درک کند ، و چه چیزها است که درک آنها در دسترس نیست ، خاصیت دیگر هم دارد که ما را به معرفت « عالم » (۴) یعنی نفس یا روان نزدیک می کند ، و غیر مستقیم به معرفت ما بر « معلوم » (۵)

(۱) شبیه به آنچه دانشمندان ما به عقل بالملکه منتسب می کنند

(۲) Psychologie (۳) Ame یا Esprit

(۴) Sujet (۵) Objet

یعنی چیزهایی که علم بر آنها تعلق می‌گیرد ، نیز یاری می‌نماید . به عبارت دیگر ، این رشته از تحقیقات هم به علم وهم به عالم وهم به معلوم مربوط میشود ، و بنابراین در کمال اهمیت است زیرا در واقع حکمت جز معرفت بر این سه امر یعنی علم و عالم (حقیقت انسان) و معلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست و از این رو می‌بینیم از وقتی که بیکن و دکارت حکمت را در اروپا تجدید کردند ، و در آن تجدید به عمل آوردند ، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روانشناسی روز به روز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد ، نا آنجا که امروز در واقع محور حکمت گردیده است .

مراحل بزرگی که در سده هفدهم و هجدهم در این تحقیقات پیموده شده ، در جلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (۱) که مثلاً « لاک » انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات را تشریح کرد ، و همه را منتهی به حس و تجربه نمود ، و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد . ضمناً معتقد گردید به اینکه علم انسان جز بر عوارض تعلق نمی‌گیرد و از حقیقت ذوات و جوهرها چیزی در نمی‌یابد و « بر کلی » انگلیسی بر خلاف او معتقد شد به اینکه ، جز روح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمی‌توان قائل شد ، و آنچه ما جسم و عوارض آن می‌خوانیم همانا تصورات و مفهوماتی (۲) هستند که به خواست باریتمالی در ذهن ما صورت می‌پذیرند . یعنی در حقیقت احوال روح هستند ، پس از آن « هیوم » انگلیسی درست به مقام نقادی در چگونگی علم و عقل برآمد و تحقیقش به اینجا رسید که از موجودات حواه آنچه روحانی می‌پندارند و خواه آنچه جسمانی می‌خوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمی‌شود و منشأ همه آن تصورات تجربه و حس و خیال است ، و معقولات ما هم به محسوسات منتهی می‌گردد ،

(۱) رجوع کنید مخصوصاً به صفحات ۱۵۷ و ۱۸۵ و ۱۹۲ و ۱۹۶

و ۲۰۱ و ۲۳۳ و ۲۴۷ و ما بعد آن

Idées (۲)

حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعه‌ای از احساسات چیزی نباشد به اینطریق برمنه‌بهای پیشینیان که یا جز میان بودند، یا اصحاب شك یا اصحاب حس و یا اصحاب عقل، مذهب نوی افزوده گردید که بعدها مذهب نقادی نامیده شد (۱) سپس «کندياك» فرانسوی به طریق دیگر به تفصیل این امر پرداخت و در عین اینکه انسان را در ادای نفس مجرد دانست، علم و هر قسم امور عقلی را منحصر به نتایج حاصل از حس پنداشت و این مذاهب مختلف که به آنها اشاره می‌کنیم هر چند به ظاهر در کلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدما برمی‌گردد، ولیکن هر یک از این محققان به نحو خاصی وارد مطلب شده‌اند؛ و اشارات و بیانات اجمالی پیشینیان را هر کدام به شیوه بدیعی تفصیل داده و نکته سنجیهای دقیق نموده، و افقهای پهناور در پیش چشم اهل نظر جلوه گر ساخته‌اند.

سرانجام کانت آلمانی بر اثر لاک و هیوم و دانشمندان دیگر که در این خط افتاده بودند رفته، فلسفه نقادی را به پایه بلندی رسانید، چنانکه می‌توان گفت، حکمت را تجدید کرد و در آنچه فعلا موضوع بحث ما است به نقادی در عقل مطلق نظری با شرح و بسط تمام روشن نمود که در تحصیل علم حس چه کاره است، و عقل چه دخالت دارد، و چه امور از خارج در ذهن وارد می‌شود و چه چیزها را ذهن و قوه عقل بر آنها می‌افزاید، و از این جمله نتیجه گرفت که معلومات ما همه مصنوع و مخلوق ذهن ما است، و از اینرو عاقل و معقول یکی است و علم تنها بر عوارض (۲) تعلق می‌گیرد، و به واسطه عقل نظری از جواهر و ذوات (۳) یا صور معقول یا معقولات اولی نمی‌توانیم خبری داشته باشیم، و فقط به واسطه عقل عملی به وجود آنها پی می‌بریم، یعنی اینقدر هست که عقل به ما چنین می‌نماید که در درون انسان نفسی هست که ادراک عوارض می‌کند و اراده بر عمل می‌نماید، و در اراده

Phénomènes (۲)

Criticisme (۱)

Neumènes (۳)

خود مختار است ، و بیرون از نفس انسان باید ذاتی باشند که منشاء عوارض هستند . که به ادراک ما درمی آیند ، و در هر حال معلوم شد عقل انسان غیر از حس از خود مایه ای دارد که به وسیله آن محسوسات را در قالب مفهومات و تصورات می ریزد .

ضمناً این نکته را هم توجه می کنیم که از جهت اعتقاد به وجود موجودات اهل نظر دو طائفه اندگروهی موجودات را يك حقیقت می دانند و ایشان را می توان «يك حقیقتی» یا «وحدتی» (۱) یا «وحدت وجودی» (۲) گفت ، که بعضی از ایشان «مادی» هستند (۳) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند ، و بعضی «روحی» (۴) هستند که جسم را حقیقت نمی دانند و گروهی دو حقیقت قائلند یعنی هم به جسمانیات ، قائلند هم به روحانیات ، و آنها را « دو حقیقتی » می توان نامید يك حقیقتی را « موحد » هم می توانستیم بخوانیم ، چنانکه ممکن بود دو حقیقتی را « ثنوی » (۵) بگوئیم ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است برای کسی که خدای یگانه را می پرستد (۶) و ثنوی اصطلاح شده است برای کسی که دو خدا پرستد ، از این رو از این دو لفظ دوری جستیم تا در اذهان شبهه روی ندهد ، و به همین نظر شاید بهتر این باشد که وحدت وجودی را هم کنار بگذاریم ، چون در ذهن عامه این لفظ به معنی کسی است که همه چیز را خدا می داند ، اگرچه این تصورات همه غلط است . اگر بخواهیم در این معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم و فارسی بگوئیم گمانم اینست : که وحدتی را می توان (یکی گوی) و ثنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد ، و موحد را (یکتا پرست) و ثنوی را (دوتا پرست) خواند . این جمله یادآوری بود از مطالبی که در جلد دوم این کتاب يك اندازه به تفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه

Panthèiste (۲) Moniste (۱)

Spiritualiste (۴) Matèrialiste (۳)

Monothéiste (۶) Dualiste (۵)

می‌کنیم که پیش از مطالعه آنچه از این پس بیان خواهد شد، و دنباله آن تحقیقاتست به آنها مراجعه نمایند .

۳- خلاصه فلسفه فیخته

فلسفه فیخته بر فلسفه کانت تکیه دارد ، و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده اند ، و این راست است از آن رو که فیخته از مطالعه در فلسفه نقادی کانت به نظر خاص خود رسید ، با آنکه بر حسب ظاهر مذهب او با مذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را می‌توان دو حقیقتی بلکه سه حقیقتی خواند ، و فیخته يك حقیقتی است و از این جهت با اسپینوزا هم مذاق است .

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است ، و فهم آن دشوار تر ، و ما اگر به این بیان می‌پردازیم امیدواری و اعتماد ما به اینست که خوانندگان به عرفان و عقیده وحدت وجودیان آشنا هستند و فوّه اشراق نیز دارند و گرنه بیان ما قاصر خواهد بود و هر چه اصل مطلب دو کلمه بیش نیست ، برای روشن ساختنش باید به قلم بیچ و تاب دهیم .

آن دو کلمه که اصل مطلب است اینست «هـ حقی منم» یا «من حقم» و البته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است ، زیرا منظور او از «من» شخص خودش نیست ، بلکه هر نفس مدرك است و مطلب راهم به این عبارت ادا نکرده است و این تعبیر را ما می‌کنیم از آن رو که اذهان ما به این نوع عبارت آشنا است . اکنون بپردازیم به شرح مطلب تا کم کم به تعبیر خود فیخته نزدیک شویم ، که تازگی دارد و ناچاریم برای آن الفاظ و تعبیرات بسازیم .

گفتیم ، کانت به این مقام برآمد که عقل انسان برای درک مطالب یعنی تحصیل علم از چه راه می‌رود و به شرحی که در بیان فلسفه او باز نمودیم، تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسر است

از آنست که مفهومات و تصورات را که از موجودات دارد ذهن خودش آنها را می‌سازد، یعنی معلوم مخلوق ذهن و عقل خود انسانست؛ و عالم و معلوم یکی است، و گفت علم ماده‌ای دارد و صورتی به این معنی که ماده علم تأثیراتی است که از خارج به ذهن می‌رسد و صورتی قالب - هائی است که عقل در خود دارد، و آن تأثیرات را در آن قالبها می‌دیدد و به صورت علم یعنی مفهومات و تصورات در می‌آورد. ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق می‌گیرد عوارض است، ولیکن کانت در عین این که معلوم را همان تصور حاصل از عوارض می‌داند می‌گوید، عقل و مخصوصاً «عقل عملی» گواهی می‌دهد بر اینکه ذواتی هم هست که این عوارض مربوط به آنها است جز اینکه ما به آن ذوات علم نمی‌توانیم پیدا کنیم، زیرا ما به چیزی می‌توانیم علم بیابیم که به حس درآید و آنچه به حس در می‌آید عوارض ذواته نه خود ذوات و از این رو کانت ذوات را معقولات می‌نامد، چه عقل است که بر وجود آنها حکم می‌کند، اگر چه بر آنها علم نمی‌تواند بیابد.

ضمناً دانستیم که، کانت ذوات معقول را متعدد یافته است، يك ذات در درون انسان است که عالم است یعنی علم به او منسوب است، و يك ذات (یا ذواتی) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم بر او تعلق می‌گیرد و آن جهانست و ذاتی هم هست برتر از این هر دو و آن ذات باری است، و نیز یادآوری می‌کنیم که عوارض در زمان و مکانند و موجینند، یعنی معلولند و از علت خود ناچار به وجود می‌آیند، و تابع شرایط وجودند، ولی ذوات مقید به زمان و مکان و شرط و علت نیستند و مختارند، و باز نمودیم که به این بیان کانت به مختار بودن نفس انسان حکم کرد و مختار بودن را هم از مکلف بودن در آورد، یعنی تکلیف را اصل دانست و گفت، چون در می‌یابیم که مکلفیم پس البته مختاریم.

فیخته پس از آنکه به تحقیقات کانت آشنا شد، اساسی و ایستدیه جزاینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود و قبول تعدد حقیقت را روا نمی‌داشت به علاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل به درک آنها دسترس نداشته باشد، بر طبع کنجگاوگران است و به آسانی زیر بارش

نمی‌رود پس فکر فیخته کم کم به اینجا رسید که از کجا که ماده علم نیز مانده صورتش در خود ذهن نباشد ، و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات از میان می‌رود ، زیرا که عوارض را ما نتیجه تأثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد می‌شود ، ولی چون معتقد شدیم که باز خارج تأثیراتی به ذهن نمی‌رسد و همه از خود ذهن بر می‌آید ، عوارض بی‌حقیقت می‌شود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم ، محلی باقی نمی‌ماند ، و اصل اصیل يك چیز می‌شود یعنی همانکه علم به او منسوب است و همانکه می‌گویند «من» و معلوم را هم خود او می‌سازد و خلق می‌کند .

بیان مطلب اینکه ، چون آنچه مردم وجود می‌دانند ، خواه عوارض باشد خواه ذوات ، حقیقت ندارد و ظواهر است ، بود نیست نمود است ، و آنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خود داری می‌کنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند ، و بعد مطلب توضیح خواهد شد). پس حصول علم چنین است که «من» نخست به خود می‌آید یا متوجه خود می‌شود یا به خود پی می‌برد ، در این مقام فیخته لفظی به کار می‌برد که معادل آن را می‌توانیم «وضع» (۲) بگوئیم در این صورت می‌توان به قول فیخته گفت ، «من خود را وضع می‌کند» یا اصل قرار می‌دهد ، ولیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «بر نهادن» است بیاوریم ، با عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود پس می‌گویند : «نخست من خود را بر می‌نهد» .

«من» هر چند در اصل نام محدود است ولیکن چون خود را بر می‌نهد و به خود تشخص و تمیز می‌دهد ، خود را محدود می‌کند چون تشخص ، و تمیز مستلزم محدود بودن است و نامحدود مشخص و متمیز نیست ، و بهمین عمل که «من» خود را محدود می‌کند «جز من» (۳)

(۱) فرانسه Le moi و به زبان لاتین ego (۲) poser

(۳) Le non - moi یا Non - ego اگر «من» را نفس

می‌توانستیم بگوئیم «جز من» را هم ما سوای نفس می‌گفتیم .

یعنی عالم محسوس و آنچه آن را عالم خارج از ذهن می نامند تحقق می یابد . به عبارت دیگر وجود « جز من » یعنی اشیاء و اعیان و کلیه عالم ظاهر به واسطه حدی است که « من » به خود می دهد و خود را برمی نهد ، و برای اینکه خود را برنهد جز من را برابر می نهد (مقابل می نهد) و به « جز من » برمی خورد (نصادم می کند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم می سازد .

پس در امر نا محدود به واسطه برنهادن « من » حدی پیدا شد . يك جانب حد « من است » است ، و جانب دیگرش « جز من » که جنبه سلبي « من » است . وقتی که « من » چیزی از اشیاء را درمی یابد ، در واقع حدی را که به خود داده است درمی یابد . اگر « من » نمی بود « جز من » هم نمی بود . پس به این بیان معلوم شد که جز من مخلوق من است « من » شخص است و « جز من » شیئی است (۱) « من » عالم است و « جز من » معلوم غیر عالم ، و به این وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است ، و جز من چیزی نیست .

« من » خود را بر نهاد ، و چون خود را بر نهاد « جز من » را برابر نهاد ، و به همین عمل من و جز من را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس يك عمل بود که به سه صورت درآمد ، بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن (۲) .

« من » تا وقتی که به خود پی نبرده ، و خود را برنهاده است ، نیست ، و وقتی هست می شود که به خود پی برده باشد ، یعنی جز من را برابر نهاده باشد ، اما راستی اینست که حقیقت « من » کردار و

Sujet et objet (۱)

(۲) به فرانسه مأخوذ از لاتین . **poser** و **opposer** و **composer** و بفرانسه مأخوذ از یونانی **thèse** و **antithèse** و **Synthèse** و به جای « نهادن » می توان « گرفتن » گفت در این صورت آن سه عمل عبارت خواهد بود از « برگرفتن » و « برابر گرفتن » و « با هم گرفتن » یا اصل و مقابلش و جمع هر دو .

عمل است نه وجود. زیرا که وجود که به معنی بودن است، متضمن سکون و بی حرکتی است، اگر بود ساکن می بود، زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه می توان گفت هست؟ اما سکون مرگ است، و چیزی که ساکن است چگونه می توان گفت جان دارد؟

زودر آنکه حقیقت «من» است چه معنی دارد؟ کوششی است برای اینکه حتی «من» به خود داده و «جز من» را برابر نهاده است دور کند، در پهنای حقیقت خود بیفرایند و آنچه رانیت متحقق سازد.

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجود است «بودن» نیاید به او نسبت داد بلکه آنچه به او منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گزاینیدن به آنچه نیست، اما باید باشد، یعنی کمال. پس: اصل تکلیف است، یعنی طلب کمال، و این متضمن آزادی و مختاریت است، و کردار و عمل برای همین است، و فلسفه صحیح اینست که، بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد، و آنچه حقیقت دارد «بایست بودن» است (تکلیف) (۱) پس همچنان که گفتیم، اصل «من» است، می توانیم بگوئیم اصل «تکلیف» است یا اصل آزادی و مختاریت است، و چون کردار و عمل ناشی از اراده و خواست است می توان گفت: اصل اراده یا خواست است: و چون اراده از من است، پس باز امر برمی گردد به اینکه اصل من است علت وجود «من» همان است که «من» مکلف به عمل است. عمل یعنی کوشش، و کوشش مستلزم آنست که عایقی در راه باشد، «جز من» عایق است و «من» به کوشش خود می خواهد عایق را از میان بردارد، و حد را از خود دور سازد، یعنی جهان خویش را پهنوار کند و به سوی خیر و کمال پیش برود، یعنی ارتقا یابد. و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه به کمال است.

(۱) فلسفه اولی را قدما معرفت وجود می گفتند، پس بنابر

تحقیق فوق فلسفه اولی بی موضوع است.

اگر در بیانی که تاکنون کرده ایم ، تأمل فرموده و به درستی دریافته باشید ، دانسته اید که چرا فیخته از استعمال الفاظ روح و نفس دوری می‌جوید ، چون ، اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود ، و این به عقیده فیخته حقیقت ندارد ، و تصور جسم و جدائی « من » و « جز من » و همی است که برای عقل نظری روی می‌دهد ، که دستش بسته و پایش شکسته است ، اگر عقل تمام می‌بود ، جز من نمی‌دید و دره می‌یافت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد ، و علم بر او تعلق بگیرد ؛ بلکه مخلوق خود من است و علم به معنی خلاقیت است . عقل نظری که جدا کننده عالم از معلوم است ، خدمتگزار عقل عملی است که می‌خواهد به مرور زمان جز من را تابع من کنده بلکه من را از جز من فارغ سازد و به عدم تقيید یعنی آزادی و مختاریت مطلق برسد ، و اگر چه به آن دسترس ندارد همواره به او نزدیک می‌شود و مایه و اصل اخلاق همین است .

چون دانسته شد که علم همین است که ، من خود را بر نهد ، و جز من را برابر نهد ، و نیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست و اراده است ، پس به این اعتبار می‌توان گفت ، عقل نظری و عقل عملی يك منشاء دارند ، و در واقع از هم جدا نیستند چنان که ماده و صورت علم را معلوم کردیم که هر دو يك منشا دارند ، که همان فعالیت من است ، و چون این بیان به درستی دریافته شود روشن می‌گردد ، که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست . « من » حقی دارد ، وظیفه‌ای هم دارد ، حقش اینست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه‌اش اینست که مختاریت دیگران را محترم بدارد ، و چون به غیر از من ، من‌های دیگر هم هستند ، آزادی و مختاریت من معنی ندارد ، و صورت پذیر نیست مگر به اتفاق من‌های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند ، و این فقره منشا وجود حقوق طبیعی و سیاسی می‌باشد .

گفتیم : « من » در اصل نامحدود است ، و چون برای خود حد

همین کرد «من» و «جزمن» می‌شود پس به آسانی می‌توان دریافت که آن اصل تا محدود ذات حق است ، و وجود مطلق و به قول فیخته «من مطلق» یا «مطلق» پس جهان و هر چه در او هست تمین ذات مطلق است . حقیقت انسان هم از ذات حق صادر شده است . در او زیست می‌کند و او را در خود توطی می‌دهد ، و چون دانستیم ، که حقیقت من کردار است ، که ناشی از اراده است ، پس «من مطلق» اراده صرف و مشیت است .

زمان چیزی نیست جز سیر «من» به سوی کمال ، پس ذات حق که همین کمال است از زمان و مکان بیرون است . و چون ذات حق «من» مطلق است که «جزمن» در برابر خود ندارد ، پس در او عالم و معلوم به طور مطلق یکی است و از هم متمایز نیست .

ذات مطلق مفهوم نیست ، چون امر تا محدود نباشد مفهوم نمی‌شود . همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد ، چون چیزی که شخصیت دارد محدود است ، و فیخته می‌گفت هر دینی که به خدا شخصیت بدهد لایق مردم دانا نیست ، و من از آن بیزارم . خداها تا نظام کرداری جهان است .

فیخته گفته است ، منهد من همان منهد اسپینوزا است ؛ اما وارونه ، و مقصودش اینست ، که ما هر دو یکی گوئیم ، اما او جوهر یگانه را که جهان از آن تشکیل می‌یابد اصل گرفت و نفس انسان را از آن بیرون آورد ، من حقیقت انسان را اصل گرفتم و جهان را از آن بیرون آوردم .

به عقیده فیخته «من» چون متحقق شد باقی است . زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد ، اما همه من ها متحقق نمی‌شوند و آن من متحقق می‌شود که امری کلی و باقی را پرورده باشد .

ظهور پاکی و نیکی و زیبایی در اشخاص نمایش ذات حق است ، و ذات حق منشأ درستی اخلاق و کردار است . هر کس در ادای تکلیف نظریه نتیجه و ثمره عمل ندارد ، و فقط تکلیف را منظور می‌دارد ، با خداست و دیندار است . و هر کس ثمره کار خود را می‌خواهد ، بی‌خدا و بیدین است ، پس دیانت کمال اخلاقی است و کمال اخلاقی کل

دیانت است .

این بود مختصری از اصول فلسفه فیخته که شرح مفصل دارد .
در اخلاق و سیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده که از گنجایش این
کتاب بیرون است .

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده اند ،
در یافته اند که این فلسفه چه اندازه به عقاید عرفا و حکمای اشراقی ما
نزدیکست ، و فقط شیوه بیان تفاوت دارد و شاید بتوان گفت ، علمی تر
است ، و البته این فلسفه هم تمام نیست ، و خرده های چند بر آن
گرفته اند و از جمله اشکالاتی که به ذهن می آید اینست : که اگر (جز
من) جنبه منفی و غیر عالم (من) است و حقیقت ندارد ، پس چگونه
معلوم می شود ؟ و من چگونه به آن بر می خورد و آن را در می یابد ؟
و آنکه به قول فیخته (من مطلق) است و نامحدود است ، چرا خود را
محدود و مقید می کند ؟ اما چه فلسفه ای است که مشکلاتی باقی نگذاشته ؟
و کدام حکمت است که معما را به درستی گشوده باشد ؟ و به زودی
خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را به عقیده خود چگونه حل
کردند ، فعلا در مباحثی که در پیش داریم این فقره را همواره باید
در نظر داشته باشیم که کانت یکجا قائل به عوارض بود ، و یکجا قائل
به ذاتی که منشأ و مبدأ آن عوارضند ، و ما آنها را نمی توانیم ادراک
کنیم ، و فیخته این مذهب دوگانگی را مبدل به مذهب یگانگی کرد ،
که فرض ذاتی که ادراک آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست ،
حقیقت یکی است و آن (من) است و باقی همه مخلوق و مصنوع
او می باشند .

بخش دوم

شلینگ

«شلینگ» (۱) هر چند نزدیک به هشتاد سال روزگار گذرانیده

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (۱)

است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵۴) زندگانی‌ش وقایع نقل کردنی ندارد ، اوقاتش همه به تحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است . بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست به نگارش برد ، و آثارش محل توجه شد ؛ تا آنجا که گونه و شیلر که بزرگترین شعرای آلمان ، و مردانی بزرگوار و دانشمند و حکیم بودند با او مهربان شدند ، و حمایت کردند چنانکه در بیست و سه سالگی به مدرسی دانشگاه شهر «ینا» (۱) پذیرفته شد ، و آن زمان مدرس معتبر آن دانشگاه فیخته بود ، و ورود شلینگ به آنجا یکسال پیش از آن بود که فیخته به سبب اتهام به کفر از آن شهرستان دور شود ، باری شلینگ چون به سی سالگی رسید ، حکیمی نامی و معتبر بود . ولیکن از آن زمان به بعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود ، و چند فقره از تصانیف مهم او پس از وفاتش به چاپ رسید . نام کتابهای معتبرش از این قرار است ،

« اندیشه‌ها در فلسفه طبیعت » « روح جهان » « بیان فلسفه من »
 « فلسفه و دین » « تحقیق در حقیقت مختاریت انسان » « ادوار جهان »
 « فلسفه صنعت » « فلسفه اساطیر » « فلسفه وحی »



از خصائص شلینگ اینست که هم به تحقیقات علمی زمان خود متوجه بوده ، و هم ذوق و طبع شاعری و عرفان داشته است ، یکجا پیروکانت و فیخته بود ، یکجا نوع افکار افلاطون و فلوپین و اسپینوزا را در خاطر می‌پرورد ، و اشراق و وجدان درونی را در کسب علم بیش از تعقل و استدلال دخیل می‌دانت .

در آغاز زمانی که شلینگ به تحقیق پرداخت به اکتشافات جدیدی که در علوم طبیعی مخصوصاً شیمی ، و قدری هم جان‌شناسی و معرفت و وظائف بدن دست داده بود ، متوجه شد قوای فعل و انفعال شیمیایی بهتر از پیشتر شناخته شده ، و به وجود اکسیژن و دخالتش در احتراق بی‌برده بودند ، و دانسته شده بود که حیات هم نوعی از احتراق است .

قوای الکتریسته و مغناطیس و خواصشان و عجایبی که از آنها سر می‌زند نیز فکراهل فضل را مشغول ساخته بود. شلینک همین که يك اندازه به این امور آشنا شد، شوری پیدا کرد و ذوق فلسفی‌اش او را بر آن داشت که بنا بر این معلومات، يك فلسفه طبیعی بسازد. البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود، و اکنون هم که یکصد و چهل سال از آن زمان گذشته، و بسی چیزهای دیگر مکشوف شده است، باز معلومات به جایی نرسیده که فلسفه بر بنیادی استوار گذاشته شود، و بنا بر این بسیاری از رأی‌هایی که شلینک در فلسفه طبیعت اظهار داشته غلط است، و قابل اعتنا نیست، مانند اینکه، چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است، نظریه اهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصر اصلی دانسته، و همه اجسام را تحولات آهن پنداشته است. در حقیقت در این فلسفه شلینک همان اشتباهی را کرده است که برای حکمای قدیم دست داده بود، که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند به خیال‌بافی سراسر جهان را در قالب فلسفه بریزند، جز اینکه در آن عصر چشمها باز تر و سیر ترقی علوم سریعتر بود، و خیال‌بافیهای شلینک منشاء اثر نشد، و اهمیت آن حکیم به این خیال‌بافی‌ها نیست و آنچه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفه، و اشراقاتی است که برای اودست داده، و تحقیقاتی است که در فلسفه زمان خود نموده، و او نیز مانند فیخته به وجه دیگر به وحدت وجود رسیده است، و آن جمله را نمی‌توان پر سرسری گرفت، و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم.



پیش از آنکه به بیان فلسفه شلینک بپردازیم، لازم می‌دانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپائی دو لفظ هست که به معانی چند استعمال می‌شود، و در آن معانی باید دقت تام به عمل آید، و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل می‌شود از آن رو که ما هم الفاظی برای آنها بکار می‌بریم که مورد استعمالشان مختلف است.

و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمه اصطلاح عملی است ندارند .

یکی از آن دو لفظ (۲) آنست ، که حاد در علم زبان گاهی فاعل (یا نایب فاعل) و گاهی مسند الیه و در علم منطق موضوع (مقابل محمول یا موضوع به معنی مطلق عرض) می گوئیم . لفظ دیگر را (۱) هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور ، و گاه عین یا شیئی می خوانیم البته در مواردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده ، و صراحت دارند ما متابعت می کنیم ، و در آن موارد به کار می بریم ، لکن آن دو لفظ اروپائی هر یک معنایی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دو معنی لفظی بکار نبرده اند ، یا همان موضوع و شیئی را گفته اند ، و گاهی ذهن و خارج تمبیر کرده اند ، درحالی که این الفاظ به قسمی که اروپائیان به کار می بردند در آن معانی نزد ما صراحت ندارند و وافی نیستند .

توضیح آنکه ، لفظ اول استعمال می شود برای آنچه ما تا کنون در این کتاب گاهی نفس ، و گاهی عقل ، و گاهی ذهن ، و گاهی عالم گفته ایم . و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و تعقل و اراده و ظواهر آنها به او منتسب است به عبارت دیگر ، ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق به او است و لفظ دوم استعمال می شود برای موجوداتی که انسان خارج از ذهن و نفس خود ادراک می کند .

به عقیده ما در بین تحقیقات حکمای اروپا ، الفاظ نفس و عقل و ذهن و موضوع در ازای لفظ اول ، و شیئی و عین و خارج در ازای لفظ دومی ، همه جا مناسب نیست ، و محتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم ، چون آن دو لفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگر آورده می شوند و غالباً گوینده از اولی ذاتی را اراده می کنند که در باطن و درون وجود انسان است ، و از دومی ذات را منظور دارد که بیرون از نفس است اگر چه بدن خود انسان باشد .

objct (۲) Sujet (۱)

یعنی درونی و بیرونی بودن آنها منظور است ، و به علاوه ممکن است گوینده از لفظ اول نظر به جوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد ، و از لفظ دوم همه وقت نظر به شیئی مادی نیست و از طرف دیگر از صد سال پیش این دو لفظ بسیار فراوان به کار برده می شود و دائماً محل ابتلا است ، و این ملاحظات همه ایجاب می کند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم . (۱)

در مواجهه با این مشکل ما دو کلمه « درون ذات » و « برون ذات » را اختیار کردیم (۲) و تا وقتی که اصطلاحات بهتر به نظر نرسیده به کار می بریم ، و البته هر زمان الفاظ مناسب تر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل به احسن می کنیم ، و نیز مانعی ندارد که هر جا سیاق عبارت مقتضی باشد به جای درون ذات ، ذهن یا عالم یا نفس بگوئیم ، و به جای برون ذات ، خارج یا معلوم یا شیئی و به جای درون ذاتی ، ذهنی و به جای برون ذاتی ، خارجی بگوئیم ، یا عبارات دیگری که مراد را به خوبی برسانند . اینک برویم بر سر فلسفه شلینگ .



(۱) این دو لفظ از الفاظ اروپائی است که ترجمه آنها به فارسی مایه سرگردانی می باشد و چاره نیست جز اینکه هر جا بر حسب مناسبت به لفظ خاص ترجمه شود ، و تا کنون چنین کرده ایم چنانکه در متن اشاره شد ، ولیکن الفاظی که پیش از اینها به کار برده ایم هیچکدام به معنائی که اینجا منظور است وفا نمی کند ، پس مجبوریم اصطلاح بسازیم ، اما این اصطلاحات که ساخته ایم عمومیت ندارد و ما را از الفاظ سابق بی نیاز نمی کند .

(۲) اگر به نظر بیاید که به جای درون و برون ممکن بود ظاهر و باطن یا نظایر آن گفته شود ، توضیح می دهیم که ظاهر و باطن و امثال آنها نیز مانند نفس و عقل و موضوع و غیرها معنی و مورد استعمال خاص دارند که از دست نباید داد ، و به جای خودش باید به کار برد ،



کسانی که « جزمین » یعنی طبیعت (۱) (یا جهان یا برون ذات) را اصل و حقیقت می‌خوانند و وجود مطلق می‌پندارند ، بر خطا هستند ، زیرا که جهان معلوم است و وجود معلوم بدون وجود عالم منصور نیست ، و به قول فیخته تا « من » نباشد جز من نخواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته هم تمام نیست که « من » یعنی درون ذات را حقیقت وجود می‌داند ، زیرا که « من » عالم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد ، و اینکه فیخته می‌گفت « جزمین » حقیقت ندارد ، درست نیست . چون جزمین یعنی جهان معلوم است ، و اگر حقیقت نداشت معلوم نمی‌شد و عالم هم وجود نمی‌داشت ، پس « من و جزمین هر دو حقیقت دارند الا این که هیچکدام حقیقت مطلق (۲) و وجود ذاتی (۳) نیستند ، و حقیقت مطلق برتر از این هر دو است ، و شرایط هیچگونه وجودی در او نیست ، چون او خود شرط و علت هر وجودی است ، و می‌توان گفت ؛ هم عالم است هم معلوم ، یعنی

→

و اگر بگویند چرا ذات درونی و ذات بیرونی نمی‌گویید ؟ گوئیم ، اولاً ترکیب درون ذات و برون ذات بیشتر به کلمه مفرد شبیه است ، ثانیاً از این دو کلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم ، مثلاً درون ذاتی (Subjectif) و برون ذاتی (Objectif) که منسوب به درون ذات و برون ذات باشد ، و این مشتقات را از ذات درونی و ذات بیرونی نمی‌توان ساخت. ضمناً از خوانندگان التماس داریم که این اصطلاحات را اگر پسندیدند در غیر مورد به کار نبرند ، و تا معنی و مورد استعمال آنها را به درستی دریافته اند ، از استعمال آنها خودداری نکنند تا مانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشود که به کلی بیرون از فرهنگستان و غلط بکار می‌برند ، و عبارات عجیب و غریب از آنها می‌سازند ، زیرا که درون ذات و برون ذات موارد استعمال خاص دارد که در غیر آن موارد الفاظ دیگر باید به کار برد .

La Nature (۱)

L'Etre en soi (۳)

L'Absolu (۲)

وجهی از او عالم است و وجهی از او معلوم است ، و او خود یکسان است ، و در او فرق نیست ، و بی تفاوتی است ، (۱) و شخصیت ندارد ، و عالم و معلوم در او شخصی نیست ، و همه متقابلها (۲) در او جمنند ، و اینهمانی (۳) دارند ، و وجود مطلق هم این وجه آن است ، یا نه این و نه آن است ، متقابلان چون نمایش می یابند عالم و معلوم می شوند ، و درون ذات و بیرون ذات می گردند ، به قول عرفای ما وجود مطلق حقیقی بی رنگ است و رنگ متعلق به درون ذات و بیرون ذات است ، و آنها در عالم حقیقی مایه دو قطب جریان الکتریسته می باشد که مادام که جریان بر اقیع نشده است ، الکتریسته نه مثبت و نه منفی است ، و قطب سودار نیست در وجود عم هر چه یک قطب غالب می آید ، درون ذات و عالم می شود ، و هر جا قطب دیگر غالب می یابد ، بیرون ذات یعنی معلوم صورت می پذیرد ، در جهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالب است ، و در نفس یا روح (۴) قطب علم و عقل غالب دارد ، و این در واقع همان مذهب اسپینوزا است که تفسیرش تفاوت کرده است . اسپینوزا می گفت : جوهر یکی است و او گاه خاصیت فکر و عقل دارد (نفس یا روح) ، و گاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم) شلینگ می گوید ، وجود یا من مطلق یکی است ، و او گاه عالم (من) می شود ، گاه معلوم (جز من) به عبارت دیگر روح و جسم هر دو از وجود مطلق صادر می شوند .

پس تفاوت عمده فلسفه شلینگ با فلسفه فیخته اینست ، که فیخته جهان محسوس و بیرون ذات را بی حقیقت می شمارد ، و حقیقت را منحصر به درون ذات می داند ، و شلینگ برای جهان هم حقیقت قائل است ، ولیکن شلینگ معتقد است که جهان و طبیعت یا بیرون ذات با درون ذات یعنی روح ، از یک جنس و یک منشأ است ، و

Les Contradictaires (۲) L'indifférence (۱)

که متناقضها هم می توان گفت .

Esprit (۴) Identité (۳)

هیچکدام حقیقت مطلق و خالق و مخلوق یکدیگر نیستند و همان قوایی که در روح یا نفس درکار است ، در طبیعت نیز هست ، و مردود به موازات یکدیگر و به يك قاعده سیر می کنند ، و از این رو است که ما می توانیم به وجود طبیعت پی ببریم و نیز می فهمیم که روح در جهان چگونه پرورش می یابد . در واقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن می کند پس ، باید در طبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است ، به عبارت دیگر اینکه فیخته دونفسی يك امر نا محدود مریافت که قوه تعدید کننده ای در مقابل دارد ، و به این واسطه درون ذات و بیرون ذات دست می شود . این تقابل در کلیه طبیعت باید باشد جز اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند ، و معنی این سخن چنین می شود ، که ماده روحی است که ساکن است و خواب است ، و روح ماده ایست که به فعالیت درآمده است .

فیخته برای درون ذات و به قول خود او برای «من» سه عمل و سه مرحله تشخیصی داده بود ، بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن . که اولی وجود عالم (درون ذات) را صورت می دهد و دومی ماده صورت و معلوم (برون ذات) را آماده می کند ، و سومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقق وجود است .

شلینگ این سه مرحله را عمومیت داده ، که در هر مقام بنگری صورتی است و ماده ای ، و جمع میان آن دو که مقام اینهمانی است ، چنان که «جزمن» یعنی طبیعت سه حال دارد ، یکی ماده که جذب و دفع دارد ، و نقل خاصیت او است ، و به منزله برون ذات است و بیجان است ، دوم ، نور که به جای صورت است و مایه شکل و تشخیص است ، سوم ، جمع میان صورت و ماده یا نور و نقل که وجود جان دار را تشکیل می دهد و حقیقت است ، و این سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند ، و سراسر جهان متشکل و جاندار است ، و حتی جمادات که ما آنها را بیجان می دانیم ، جان دارند ، چه اگر جان نداشته باشند جان و حیات از کجا حادث می شود ؟

همچنان که جهان طبیعت و برون ذات این سه مرحله را دارد ،

نفس یادرون ذات هم يك جنبه مادی دارد که علم (۱) است، و جنبهٔ صوریش عمل (۲) است، و جمع میان آن دو مقام اینهمانی اوصفت است (هنرهای زیبا) (۳) و به عقیدهٔ شلینگ صنعت مرتبهٔ اعلای زندگانی روح است، و از تأمل در فعالیت صنعتی انسان می‌توان پی برد به این که چگونه از قوهٔ غیر مندرک غیر شاعر (مثلاً قوای طبیعت) امور منتظم و معقول و با آهنگ سر می‌زند، زیرا هنری که از شخص صنعتگر بروز می‌کند، از روی تقل نیست، بلکه بهترین آثار صنعتی از صنعتگر در حال بیخودی بر می‌آید.

فلسفهٔ شلینگ را در آن قسمت که به امور طبیعی می‌پردازد، و بیان احوال طبیعت را می‌کند، و با امور عقلی و روحی تطبیق می‌نماید فلسفهٔ طبیعت (۴) می‌نامند، و آنجا که وحدت وجود و اینهمانی امور متقابل را روشن می‌سازد فلسفهٔ اینهمانی (۵) می‌خوانند.

افکار شلینگ به راستی شگفت است، ذوق سرشار دارد و پیداست که به اشراق به نکات دقیق بر می‌خورد، ولیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است، و عقایدش به يك سامان نیست، چنانکه بعد از دورهٔ وحدت وجود متوجه به دیانت مسیحی شده، و گرفتار توجیه خدای متشخص (۶) گردیده است، و چون بنیاد فکرش بر تقابل قوا بوده و برای شخصیت و تعیین به جز این راهی نمی‌یافته است، برای اینکه خالق جدا از مخلوق قائل شود، ناچار شده است که بگوید، خدا باید دو جنبه متقابل داشته باشد، جنبهٔ علم و کمال و محبت الوهیت، و جنبهٔ نقص و جهل و خود خواهی غیر الهی تا از يك طرف بتواند شخصیت داشته باشد و از طرف دیگر چون محبت بر خود خواهی غلبه کند خلاقیت از او ظاهر گردد، و به این طریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود.

Action (۲) Connaissance (۱)
 Philosophie de la Nature (۲) Art (۲)
 Philosophie de L'Identité (۵)
 Dieu Personnel (۶)

و آنچه از ظاهر عبارات تورات و انجیل درباره مباینت خالق و مخلوق مفهوم می شود موجه گردد .

اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینگ بنمائیم سخن دراز می شود، و هر چند بعضی افکار دقیق دارد که نمونه ای از آن به دست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسب و ضرورت ندارد .

ضمناً توجه می دهیم که فیخته و شلینگ هر دو تحقیقات خود را از دنبال کردن تعلیمات کانت ، در امر چگونگی حصول علم برای انسان، آغاز کردند . ولیکن کم کم از شیوه فلسفه نقادی تجاوز کرده در طریق تحقیق از جزمیان شدند ، و در کلیه مباحث فلسفی از روان شناسی و حکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست و غیر آن وارد گردیدند، و فلسفه اولی را به روش نو و بدیع تجدید کردند نظر بهمین که اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا يك اندازه مردم محقق را به تأمل در احوال عالم و معلوم نیز می کشاند ، و این کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفه او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت .

بخش سوم

هگل

۱- احوال هگل

« هگل » (۱) معاصر فیخته و شلینگ بود ، از فیخته هشت سال کوچکتر ، و از شلینگ چهار سال بزرگتر ، و با این هر دو رفاقت داشت . و با شلینگ همشاگردی بود ولیکن قریحه هگل مانند شلینگ به زودی نمایان نشد ، و در وقتی که شلینگ تصانیف مهم خود را منتشر کرد و

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (۱)

به مدرسی واشتهار رسیده بود ، هگل هنوز به مطالعه اشتغال داشت. و با اینکه سالخورده تر از شلینگ بود شاگرد او بشمار می رفت . تا اینکه در زبان یونانی و لاتین و علوم ریاضی و طبیعی تجری به سزا یافت . نخستین تصنیف مهم او درسی وهفت سالگیش منتشر شد . در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام در چهل وهشت سالگی در دانشگاه برلن به جای فیخته که چهار سال پیش از آن در گذشته بود مدرس شد، و کم کم در مدرسی صاحب مقام گردید ، و در حکمت اعتباری تمام یافت ، چنانکه بازار شلینگ را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن به رأی و نظر مستقل با نظریات شلینگ به مخالفت برخاست ، و آن حکیم تا هگل زنده بود تقریباً لب فرو بسته بود. وفات هگل در شصت و یک سالگی به مرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱). تصانیف معتبری که از هگل باید مذکور شود ، یکی کتابی است به نام «معرفت آثار روح» و یکی به نام «علم منطق» و دیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفه او و «دایرة المعارف علوم فلسفی» نام دارد ، و کتابی هم نوشته است به نام «فلسفه حقوق» . در فلسفه تاریخ و فلسفه دیانت و معرفت زیبایی نیز تصانیف چند از او باقی مانده که در واقع درسهائی است که در دانشگاه در این مباحث داده است .

آثار هگل به دشواری فهم معروف است ، و در این باب حکایاتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند ، که تنها یکنفر فلسفه مرا فهمید و او هم نفهمید ، و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات او را از خود او پرسید ، پس از تأمل جواب داد : « وقتی که این عبارت را می نوشتم من و خدا هر دو می فهمیدیم ، اما اکنون تنها خدای فهمد . و نیز معروف است که کتاب او را در منطق یکی از دانشمندان به زبان فرانسه نگارش داد . چون هگل آن نگارش را دید گفت ، حالای فهم که چه می خوانستم بگویم ، نگارنده این سطور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمند را داشته باشم ، و فلسفه هگل را قابل فهم کنم ، هم مگر لطف قریحه خوانندگان و آشنائی ایشان به علم و عرفان گامی چند پیش بگذارد .

هکل در علم و حکمت و ادب قدیم و جدید متبحر بوده ، و بی‌همه حکمای پیشین نظر داشته است ، ولیکن مخصوصاً از هر قلیطوس و برمانیدس و افلاطون و ارسطو و اسپینوزا و بالاخص از کانت و فیخته و شلینگ استفاده کرده است ، مشربش مانند بعضی از دانشمندان که نام بردیم وحدتی و یکی گوئی است ، ولیکن بیانش با همه آنان تفاوت کلی دارد ، گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه‌اش جامع حکمت نظری ، یعنی طبیعی و الهی است ؛ و سیاست و دیانت و صنعت را نیز شامل است ، و در عین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست می‌توان گفت ، آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است ، و تعلیمات هکل در دنیا و در افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده ، و مخصوصاً در سوق دادن آلمانیان به سوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است ، چنان که از بیان فلسفه او معلوم خواهد شد .

۲ - فلسفه هکل

در اینجا مناسب است مقدمه‌ای را که برای فلسفه فیخته نگاشتیم قدری متمیم کنیم .

از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً برمانیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو دانسته و مسلم شد ؛ که هر چند برای حصول علم به اشیاء و امور جهان از حس ناگزیریم ، اما به وسیله حس تنها که فقط به جزئیات تعلق می‌گیرد علم حاصل نمی‌شود ، و معلوم وقتی دست می‌دهد که قوه فهم و تعقل به کار برده شود ، و جزئیات را تحت کلیات در آوریم ، تا به قول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد . نزاع مادیان و روحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده‌ایم ، در این باب مدخلیت ندارد . مادی صرف هم که باشیم چاره ندازیم از اینکه قبول کنیم ؛ که انسان قوه‌ای دارد که از جزئیات کلیات انتزاع می‌کند ، و علم را می‌سازد و آن قوه را

فهم و عقل (۱) می گوئیم ، و آن کلیات را علم یا معلوم و تصور و مفهوم و مقبول (۲) می نامیم .

حکمای اروپا که به نکته سنجی پرداختند ، و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفه نقادی کانت منتهی گردید ، که روشن کرد که ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتی که ذهن ما خود می سازد ، به شرحی که در جلد دوم این کتاب باز نمودیم ، و به این وجه روشن شد که می توان گفت ، عاقل و مقبول و عالم و معلوم یکی است ، و بنا بر این می توان به علم اعتماد کرد ، در هر حال نظر به این بیان چنانکه اشاره کردیم می توان گفت ، کانت اصالت تصویری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) زیرا مطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما به ادراک آنها قادر است ، جز تصوراتی که همان عقل آنها را می سازد (علم) چیزی نیستند ، و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند ، و وجود مطلقند ، (که به فارسی می توانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما به ادراک آنها دسترس ندارد .

در ضمن بیان فلسفه کانت به این فقره هم اشاره کردیم ، که کانت از اصالت تصور ابا دارد ، و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم ، که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد ، چنان که «برکلی» به وجهی و «هیوم» به وجه دیگر همین اعتقاد را داشتند . تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجه مذهب او این می شود که ، در عالم حقیقی نیست ، زیرا این مذهب سوفسطائیان است .

پس تصرفی که فیخته در فلسفه کانت به عمل آورد ، اگر درست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد ، زیرا او مدعی است که غیر از ذهن (یا نفس یا عقل) و تصورات او حقیقی نیست ، حقیقت و وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است ، و برون

Concept, Idée (۲)

Raison, Entendement (۱)

Idéaliste (۳)

ذات نتیجه وجود او است و بس ، و اینک بهتر آن می دانیم که مذهب اصالت تصور را چنان که فیخته بیان کرده است ، اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم ، زیرا می ترسیم از کلمه اصالت تصور همان اشتباهی که کانت از آن استیضاح داشت دست دهد ، و چنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست .

اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم ، در واقع مذهب همه حکمائی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که به عقل ادراک می شود ، و سردفتر این حکما افلاطون است و ارسطو نیز همین مذهب را دارد ، جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد ، و ارسطو مدعی بوده است که معقولات و کلیات فقط در محسوسات وجود خارجی پیدا می کنند ، در هر حال فیخته چون حقیقت را منحصر به درون ذات دانسته است ، مذهب او را برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده اند .

شلینگ نیز مذهب اصالت عقل داشت ، ولیکن به وجهی که در فلسفه او بیان کردیم ، او به برون ذات هم قائل بود ، و ذات مطلق را فوق (۲) درون ذات و برون ذات می دانست ، پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم برون ذاتی (۳) نامیده اند .

اما هگل نفی دیگری ساز کرد و آن اینست که ، حقیقت و خود هستی به جز عقل یا علم چیزی نیست ، و درون ذات و برون ذات همه مظاهر او و ، در درون او (۴) و در واقع حالات او (۵) و مخلوق او هستند ، پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (۶)

Transcendant (۲)
Immanent مقابل (۴)

Idéalisme Subjectif (۱)
Idéalisme objectif (۲)
Modes (۵) Transcendant
Idealisme absolu (۶)



هکل مذاهب همه حکمای پیشین را حق می‌داند و می‌گوید ، اختلاف آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند ، و فلسفه من شامل و جامع همه آن تعلیمات است . و حق اینست که چون فلسفه او را درست دریابیم ، می‌بینیم در اینکه وجود واحد است ، موافق برماندیس است ، و در اینکه مدار امر جهان بودن نیست بلکه شدن است ، با هرقلیطوس هم‌رأی است ؛ و در اینکه هستی حقیقی معقول است پیرو افلاطون است ، و در باب وجود و عدم ، و قوه و فعل و فاعل و غایت ، و اینکه هستی مطلق همان غایت غایبات ، و صورت صور و عقل عقول است ، ارسطو را تصدیق دارد . و مانند اسپینوزا وحدت جودی است . در حالی که شاگرد کانت است ، و به وجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته و شلینگ می‌باشد . و با اینهمه فلسفه اش بدیع است ، و باهریک از پیشینیان اختلافات هم دارد ، و عجب اینکه بعضی از پیروانش درباره او غلو کرده و او را از بزرگترین فیلسوفان شمرده ، و تعلیماتش را آخرین مرحله حکمت پنداشته اند . و بعضی از مخالفانش بکلی منکر او شده و سخنانش را بی‌معنی دانسته اند ، اما حق اینست که از افراط و تفریط هر دو برکنار باید بود ، و میانه روی را از دست نباید داد ، و تصدیق باید کرد که تحقیقات هکل بسیار پر معنی و قابل توجه است ، ولیکن نقص و خطا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر خاطر نشان کرده ایم ، نمی‌توان امیدوار بود که به این زودیها فلسفه کامل به دست آید و معمای جهان گشوده شود . باری یکی از اموری که سبب شده است که فله نه هکل به دشواری فهمیده می‌شود همین است که شامل و جامع همه فلسفه‌های پیشین است ، و ناظر بر آنها است ؛ نه اینکه از هر کس چیزی گرفته و مرقمی از برچیده‌های خود ساخته باشد ، چه در آن صورت فهمش دشوار نمی‌بود بلکه به این وجه که دریافتهای حکمای پیشین را در بوته فکر خود گذاخته و ورزیده ، و همچون خاصی ساخته که بسیار در هم و پیچیده است ، و آنچه مایه مزید اشکال می‌شود اینست که ؛ در تعبیر مطالب و

اختیار و اصطلاحات هم استقلال به خرج داده و مقید نشده است که هر لفظ را به معنی که پیشینیان استعمال کرده‌اند به کار ببرد، گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست .



برای این که بتوانیم يك اندازه از فلسفه هگل سر در آوریم ، باید باز برسبیل مقدمه تذکراتی بر طبق مشرب او اصولی که در نظر داشته است بدھیم .

موجود دونهو است ، موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است . و موجود در نزد عقل که کلی است، موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد ، و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است ، و این دو نحو وجود را در فلسفه هگل همواره از نظر دور نباید داشت ، و متوجه باید بود که وقتی می گویند ، شیئی یا شخصی که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول و کلی است، مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد ، مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس ، که مقید به زمان و مکان است (زیرا که اگر مقید به زمان و مکان نباشد به حس و ادراک در نمی آید) وجودش مستقل و اصیل و بالذات نیست بلکه بالمرض است ، و تابع وجود عقل و فرع او است ، و وجودی که مستقل و اصیل و بالذات است معقول است ، و این حکم از بیانات حکمائی که فلسفه نقادی را تأسیس کرده‌اند به خوبی روشن شده و دانسته ایم ، که هر موجودی وجودش بسته به تصور و علمی است که ما از او در ذهن خود داریم ، یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولات و تصورات که وجودشان بسته به امر دیگر نیست ، و اگر نسبی داشته باشند به خودشان است ، پس اصیل و مستقل و بالذاتند .

نتیجه این که وجود حقیقی آنست که به طور کلی ادراک شود ، پس کلیات اصل وجود می‌باشند .

نکته دیگر اینکه وقتی می‌خواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی (۱) نباید برویم ، زیرا از یکطرف ذهن به تسلسل

(۱) Cause که آنرا Cause efficiente هم می‌گویند .

راضی نمی‌شود و ناچار علت نخستین می‌جوید ، از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر گرفتیم تازه معما حل نشده و طبع قانع نگردیده است ، زیرا این مشکل باقی می‌ماند ، که علت نخستین چرا علت نخستین شده است ؟ پس برای اینکه معما گشوده شود باید غایت یا وجه و دلیل وجود را دریابیم ، چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است به عبارت دیگر ، چون معلوم شد که امری معقول است ، طبع قانع می‌شود و علت دیگر نمی‌جوید ، و روشن است که هر چیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمی‌خواهد ، چنانکه در قیاسات منطقی و وقتی که صغری و کبری به درستی چیده شد و نتیجه به دست آمد به صحت آن یقین حاصل می‌شود ، و طبع قانع می‌گردد ، از آن رو که دلیلش معلوم شده و دانسته‌ایم ، که امری معقول است ، و از آن مقدمات این نتیجه باید به دست آید ، و درمی‌یابیم که باید چنین باشد ، و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده می‌شود ، و از عبارات معروف هگل است که ، آنچه واقع و متحقق (۱) است ، معقول (۲) است . و آنچه معقول است متحقق است ، چه روشن است که آنچه واقع است نمی‌تواند خلاف عقل باشد ، و آنچه عقل بر او حکم می‌کند نمی‌تواند واقع نباشد .

وجه و دلیل هر امری معقول است و می‌توانیم آن را علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است ، و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی می‌توانند وجه و دلیل یا علت عقلی باشند ، اما چون جهان عبارت از کل موجودات است ، وجه او هم کل عقل یا عقل کل است و ذات مطلق و خود هستی که آن را می‌جوئیم ، عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر به سوی آنست .

Rationnel (۲) Réel (۱)

Raison (۳) که هم به معنی عقل است و هم به معنی دلیل و

جهت! یا علت عقلی .

عقل در تحصیل علم کاری که برای مامی کند ، ادراک کلیات است پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و به ذات مطلق بی برسیم ، باید کلیات را بشناسیم . از این گذشته جهت و دلیل و علت عقلی در حال و هر مورد به جز کلی نتواند بود ، و این امر به اندک تأملی روشن می شود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمی تواند علت عقلی باشد ، و علت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنا بر این کلی است .

اما کلیات دو قسمند؛ بعضی به ازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین به اصطلاح قدما نه به اصطلاح کانت) مانند درخت و حیوان و ماه و ستاره و چیزهای دیگر . بعضی به ازاء آنها در خارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم و وحدت و کثرت و مانند آنها از این دو قسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند ، که به قول کانت معلومات قبلی می باشند ، زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان به خود عقل پس از تجربه و مشاهده حسی است ، پس معقولاتی که مربوط به عقل مجردند و اینجا منظور نظر ما می باشند ، معقولات دومین اند که کانت آنها را مقولات (۱) نامیده است ، پس امر منتهی گردید به اینکه معقولات را بشناسیم ، و قسمت مهم فلسفه هگل مربوط به این امر است ، و به عقیده او کاری که کانت در تشخیص معقولات کرده ناتمام و بی بنیاد است ، زیرا معقولات همه از عقل برمی آیند و یک منشأ دارند ، پس در واقع همه یکی هستند ، یعنی همه باید یکرشته باشند و هر مقوله از مقوله دیگر برآید و مانند زنجیر به یکدیگر پیوسته باشند و کانت این کار را نکرده است .

هگل به این کار کمربست ، و آنچه در این خصوص نگاشته

(۱) *Catégorie* که قدمای ما هم قاطینوریاس می گفتند .

البته مشابهت لفظی مقولات و معقولات مایه اشتباه خوانندگان نخواهد شد .

منطق (۱) نامیده است ، ولیکن منطق او چندان شباهتی به منطق پیشینیان ندارد نه بیان قواعد استدلال و برهان است ، نه آلت احتراز از خطای فکر است ، و اهل تحقیق گفته اند ، منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۲) و فلسفه اولی (۳) است زیرا سیر و سلوک عقل را در تعقل مقولات و کشف مقولات بیان می کند به وجهی که سیر تحقق موجودات را نیز باز می نماید ، چه بنا بر اینکه به عقیده هگل هر چه واقع است عقلی است ، و هر چه معقول است واقع است ، پس سیر تعقل مقولات همان سیر تحقق موجودات می شود . در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت می گفت ، قالبهایی هستند که معلومات در آن قالبها ریخته می شود بلکه انحاء وجود و مراحل ایجاد می باشند .

بیش از آنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم ، باید روش سلوک عقلی (۴) او را در کشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفی باز نماییم ..



روش کانت را در کشف مقولات دیدیم ، این بود که ، ببیند قضایا به چند وجه تعقل می شوند ، پس وجوه قضایا را چهار یافت و از هر يك از آنها يك مقوله استخراج کرد ، و سپس از هر يك از آن چهار مقوله سه مقوله در آورد ، که جمعا دوازده مقوله شد . و این مقولات را مقولات فهم نامید ، از آن رو که ذهن انسان هر چه را می خواهد فهم کند در قالب این مقوله ها می ریزد و مفهوم (۵) را می سازد .

Ontologie (۲) Logique (۱)

Métaphysique (۳)

Concept (۵) Dialectique (۴)

هگل نظرش به اینست که ذهن انسان پس از فهم (۱) تعقل می کند و به نکات دیگر برمی خورد و عقل (۲) برتر از فهم است ، و مقولات را باید به سلوک عقلی کشف نمود .

توضیح آنکه ، فهم مقید به اصل اینهمانی (۳) و این نه آنی ، و امتناع جمع متقابلان (۴) است ، به این معنی که فهم می گوید ، يك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست ، و چیز با نا چیز جمع نمی شود به عبارت دیگر : هستی هست و نیستی نیست (۵) هستی نیست نمی شود و نیستی هست نمی شود ؛ و هستی با نیستی جمع نمی آید .

اما عقل می رسد به آنجا که درمی یابد که در هستی نیستی است ، و در نیستی هستی است و می توان گفت ، متقابلان جمع می شوند ، به این معنی ، که اموری که به تصور درمی آیند همه اعتباری و اضافی و نسبی هستند ، و همه باهم مناسباتی از مشابهت و مابینت و جز آن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات ، تصور آن معانی به درستی برای ذهن میسر نمی شود ، و بی معنی خواهد بود ، تا آنجا که اگر همه مناسبات را از يك معنی سلب کنند منتهی به نقیضش یعنی به عدم آن معنی می گردد . مثلا ، وجود بحت بسیط و هستی صرف ، که او را با امری دیگر مرتبط و متناسب نیا نگاریم ، در عین اینکه وجود و هستی است ، عدم و نیستی است . زیرا نه این چیز است و نه آن چیز ، پس هیچ چیز نیست . چنانکه اگر روشنائی مطلق باشد چیزی دیده نمی شود و در حکم تاریکی مطلق است ، و بینائی وقتی دست می دهد که روشنی با سایه همراه شود ، یعنی نور دارای رنگ باشد ، پس هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود تا معنی تامی حاصل آید ، و هر چیزی دورو دارد مانند پارچه که رویه و آستر دارد ، و از جمع آن دورو روی سوم درست

Raison (۲) Entendement (۱)

Principe d'identité (۳)

Principe de Contradiction (۴)

(۵) این عبارت یادگار برماندیس است .

می‌شود که حقیقت پارچه همانست ، و این همان نکته-ایست که فیخته در تحقیق امر وجود درک کرده، و این قسم تمبیر نموده بود که «بر نهاده» (۱) باید «برابر نهاده» (۲) داشته باشد ، تا این دو «هم نهاده» (۳) شده حقیقتی را صورت دهند .

این روش سه پایه (۴) بر نهاده، و برابر نهاده و هم نهاده قاعده‌ایست که هگل در استخراج همه مقولات، بلکه در سیر همه موجودات عمومیت داده است . اصل با مقابله ، و اثبات با نفی باید همراه گردد ، تحلیل واقع شود ، سپس ترکیب دست دهد تا امر کی صورت بپذیرد، و در مادیات هم این قاعده به این مثال روشن می‌شود که تخم چون در خاک بر نهاده شود تحلیل می‌یابد ، سپس از ترکیب اجزایش ، گیاه که هم نهاده آنهاست به وجود می‌آید .

پس هگل در کشف مقولات مفهومی را که ساده‌ترین و بدوی‌ترین مفهومات باشد ، به طور اصل بر می‌نهد و مقابله را که نفی او است برابر می‌نهد تا مقوله تامتری به دست آید ، سپس این مقوله را باز بر می‌نهد ، و مقابله برابر او می‌نهد و همین قسم پیش می‌رود درجه به درجه تا به مقوله‌ای برسد که مقابل نداشته باشد . یا به عبارت دیگر متقابلهای همه در او جمع باشند و کاملترین مقولات و موجودات باشد .

در نظر اول چنین پنداشته می‌شود که هگل در این سلوک عقلی ، جمع متقابلان را ممتنع نمی‌داند ، بلکه واجب می‌انگارد ، ولیکن حقیقت این نیست . اولاً متقابلانی که هگل برابر می‌نهد مفهومات انتزاعی (۵) هستند ، و فقط هم نهاده است که متحقق (۶) است ، ثانیاً برای فرار از جمع متقابلان است که از بر نهاده ، و برابر نهاده هم نهاده ساخته می‌شود و پس از آنکه خود منطق هگل را باز نمودیم این مسائل که شاید تاریک به نظر آید روشن خواهد شد .

Antithèse (۲) T hèse (۱)

Triade (۴) Synthèse (۳)

Concret (۶) Abstrait (۵)

منطق هگل

دانسته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات، یعنی مقولات دومین است به این وجه که ، ساده‌ترین و بدوی‌ترین و عام‌ترین و کلی‌ترین مفهومات را که پست‌ترین و کم معنی‌ترین آنها است بگیریم و به سلوک عقلی که وصف کردیم ، مقولات اخص و بالاتر و پرمعنی‌تر را يك يك استخراج کنیم تا به اعلی مرتبه برسیم .

آن مفهوم اعم بدوی همان وجود بحت و هستی صرف است (۱) که هیچگونه وصفی و تعینی برای آن نگیریم ، و روشن است که این مفهوم کم معنی‌ترین مفهومات است ، زیرا که به طور مطلق می‌گوئیم « هست » اما چیست ؟ و کجاست ؟ و چگونه است ؟ معلوم نمی‌کنیم . و نخستین مفهومات است ؛ چون تصور او متضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست .

نیز روشن است که تصور هستی صرف فقط انتزاع ذهن ما است ، و مفهومی است که مصداق خارجی ندارد ؛ یعنی هیچ چیز نیست . پس می‌توان گفت ، عدم است (۲) و به این بیان وجود و عدم درحالی که متباینند و این نه آنی دارند ، عین یکدیگرند و اینهمانی دارند . پس عقل جمع وجود و عدم ، یعنی دو متقابل را که گمان می‌رفت ممتنع است تصدیق می‌کند ، ولیکن در عین تصدیق کردن آنها را انتزاعی می‌یابد ، و نمی‌تواند قبول کند که متحققند ، و پس از آنکه وجود را بر نهاد ، یعنی عمل به اثبات کرد ، و عدم را برابر نهاد ، یعنی عمل به نفی نمود ، برای رهایی از جمع دو متقابل آن دو را با هم می‌نهد و مقوله « شدن » (۳) را از آن درمی‌آورد ، که شدن

Le non- être (۲) L'Être (۱)

Le devenir (۳) یعنی از نیستی به هستی ، و از هستی به نیستی رفتن ، و این همان چیزی است که پیشینیان کون و فساد می‌گفتند .

«هم بودن» است و «هم نبودن» و جمع دو متقابل به این وجه هم متحقق و هم معقول می‌گردد در عین اینکه از آن تخلص حاصل می‌شود.

هستی نیستی و شدن، نخستین سه پایه و نخستین هم نهاد را می‌سازند، و باید توجه کرد که امر اول و دوم صرف انتزاعی بودند، و امر سوم يك اندازه تحققی است و نیز امر اول و دوم بکلی عام بودند و امر سوم يك اندازه خاص است. هستی را می‌توان جنس گرفت و شدن را نوع، و بنابراین نیستی که انضمامش به هستی شدن را متحقق ساخت می‌توان به منزله فصل فرض نمود. (۱)

وجود بحث بی‌تمین (۲) چون به شدن درآمد، تمین (۳) می‌یابد یعنی چگونگی دارد، به عبارت دیگر، کیف (۴) است و چیزی است. این چیز است و چیز دیگر نیست، ولی نظر به متقابلی که میان این چیز و چیز دیگر هست می‌تواند تغییر یابد و چیز دیگر شود، و چیز

(۱) نیز می‌توان گفت. هستی صرف به قول ارسطو قوه است، و شدن يك اندازه فعلیت است، پس در واقع آنچه را هکل هستی صرف نامیده در اینجا ارسطو ماده (هولی) خوانده، و شدن مقدمه صورت پذیرفتن است و باز تذکر می‌دهیم که ارسطو هم می‌گفت، کون سه مبدأ دارد ماده، و هیئت و عدم، یا ماده و مضاده (رجوع کنید به سماع طبیعی از کتاب شفا فصل دوم از مقاله اول)

déterminé (۲) non - déterminé

(۴) *Qualité* در متن اشاره کرده‌ایم، که هکل به اصطلاحات قدما مقید نیست مثلاً آنچه اومقوله کیف نامیده به يك اعتبار صورت است به اصطلاح قدما، و به يك اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است قدمای ماهمین معنی را هیئت تمین کرده‌اند، و در منطق هکل مقولات درجات اول و دوم و سوم دارند، و در بیان مختصری که ما می‌کنیم نظر به مقولات درجه اول داریم، و هر وقت نام آنها در نوبت اول برده می‌شود به حروف سیاه می‌نویسیم، مقولات درجه دوم و سوم را مقید نیستیم که شماره کنیم، و اگر هم در ضمن نام ببریم نشان نمی‌کنیم.

با چیز دیگر نسبتی دارد که آن نسبت وجود و عدم است ، زیرا که یکی از آن دو وجودش عدم و نفی دیگری است ، و هر چیزی نسبت به چیز دیگر ناچیز است ، و میان هر چیز با چیز دیگر حدی است که آن مرز میان وجود و عدم است ، پس وجود بحث که در حال بی تمینی نامحدود بود ، چون به سبب کیفیت تعیین یافت و متحقق شد ، ناچار محدود بود ؛ ولیکن وجود متعین و محدود از وجود نامتعین و نامحدود جدا نیست و به او پیوسته است ، و نباید چنین پنداشت که وجودی هست محدود و وجودی هست نامحدود ، چه در آن صورت وجود محدود خود حد وجود نامحدود خواهد بود ، یعنی دومی هم محدود خواهد بود ، بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است و محدود و نامحدود بهم پیوسته است ، و هر دو جمعا نامحدودند ؛ اما نامحدود امری است معقول و وجود خارجی یعنی محسوس ندارد ، و آن چیز وجود خارجی دارد و متحقق است که محدود باشد ، پس نامحدود یعنی وجود بی تعیین و محدود یعنی وجود متعین .

باری از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت و محدودی سبب وجود یافتن شیئی در خارج و انفراد گردید ، ازین رو وحدت و کثرت دست می‌دهد و کثرت چون مجتمع شد و وحدت یافت مقوله « کم » (۱) صورت می‌پذیرد ، و به این وجه از چونی ، یعنی کیف چندی یعنی کم برمی‌آید ، هر چند کم با کیف تفاوت فاحش دارد ، چون کیف هر گاه تغییر یابد ، چیز چیز دیگر می‌شود اما کم مربوط به ظاهر شیئی است ، و تغیرش شیئی را دیگر نمی‌کند و تعلق به کیفیت خاص هم ندارد .

در هر حال وجود همین که به مرحله کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست می‌شود ، پس کسانی که ماده را اصل وجود می‌پندارند ، کمیت را باید اساس وجود بشمارند ، اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول است و از مظاهر عقل می‌باشد . کم محدود اگر بیش و کمش بیرونی باشد ، به صورت مقدار و عدد

درمی آید، و اگر درونی باشد درجه نامیده می شود که شدت و ضعف است. کم چون مستلزم حد است چنانکه پیش بیان کرده ایم ، جنبهٔ عدمی دارد و این جنبهٔ عدمی متعلق به کیف است (۱) پس ، کیف با کم جمع شده ، و از این ترکیب وجود و عدم بر حسب قاعدهٔ سه پایه مقولهٔ تناسب (۲) صورت می گیرد ، زیرا که تناسب کیفیتی است که از انتساب دو کمیت حادث می شود ، و چون اندازه گرفتن و تقدیر به واسطهٔ نسبت دادن مقداری به مقدار دیگر است ، این مقولهٔ جدید را هکل «اندازه» (۳) نامیده است .

پس تا اینجا خلاصهٔ سخن این شد که «هستی» را چون مجرد به نظر بگیریم ، واقعیت ندارد «نیستی» هم تصور از این رو حاصل می شود که قابل هستی است و گرنه آن نیز واقعیت ندارد و هستی و نیستی واقعیتشان در «شکلن» است که نه بودن است نه نبودن ، یا بلکه باید گفت : هم بودن است هم نبودن ، یعنی جمع میان هستی و نیستی است ، و تصور شدن مستلزم تصور «کیف» است (به معنی هیئت یعنی اعم از صورت و عرض) و کیف را چون با عدمش همراه به تصور آوردیم تا محدود شود ، تصور «کم» درست می شود که چون با کم دیگر نسبت داده شود «اندازه» خواهد بود (۴) .

اما تاکنون تصور همهٔ مقولات را مجرد انگاشتیم ، یعنی آنها را انتزاع کردیم و به مرحلهٔ تحقق نیاوردیم ، هر چند از مقولهٔ هستی صرف هر چه بالاتر آمدیم به تحقق نزدیکتر شدیم ، ولیکن هنوز به تحقق واقعی نرسیده ایم .

(۱) به اصطلاح قدما کیف موضوع کم است .

Mesure (۳) Proportion (۲)

(۴) مقولات درجه اول را بر حسب وعده به حروف سیاه نوشتیم ،

اما مقولات درجه دوم و سوم را نشان نکردیم ، همین قدر اجمالا اشاره می کنیم که از مقولات آنچه در اینجا متمرکز شده ایم از این قرار است ، حد ، محدودی ، نا محدودی ، تغیر ، کون ، فساد ، وحدت ، ثبوت ، بیوستگی ، نا بیوستگی ، مقدار ، عدد ، درجه ، نسبت .

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته ، و ما شاخ و برگهای آن را زده و جوهرش را کشیده به چند سطر در - آوردیم ، حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده ، و آن را مبحث وجود نامیده است . از آن رو که کم و کیف را از وجود جدا در نظر نگرفته و هر سه را لازم یکدیگر دانسته است ، چنانکه اگر کیفیت و کمیت را در نظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود . و می گوید ، این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل بدوی انسان است که هنوز به کنه وجود نپرداخته ، و اهل علم نشده است . و یا به دایره علم و دانش وقتی می گذارد که به کنه ذات فرو رود ، و مفهومات و مقولاتی که در این مرحله به تصور می آورد مربوط به فنون علم و راجع به ماهیت ذات است ، و تشریح آن قسمت دوم منطق هگل می باشد .

پس در مبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند ، و تصور وجود و کم و کیف را بکلی ساده و مجرد و به طور مطلق تعقل کردیم ، و هیچ مصداقی برای آن مفهومات در نظر نداشتیم ، همه را بالقوه ، انگاشتیم و فعلیت نداشتند . اینک در عالم تحقق و فعلیت قدری پیش می رویم ، و همان مقولات را بک اندازه به صورت وجود خارجی به تصور می آوریم و چیز یاشیئی و ذات در نظر می گیریم ، و اختلاف و مشابهت و جنبه مثبت و منفی و نسبت میان اشیاء ملحوظ می داریم ، به عبارت دیگر به « ماهیت » (۱) وجود می پردازیم .

هر چند تا کنون نیز به منتها درجه اختصار کوشیده ایم ، چون می خواستیم روش و سلوک عقلی هگلی را نمودار کنیم ، باز قدری تفصیل دادیم . در بیان بقیه منطق هگل بیشتر به اختصار خواهیم کوشید ، و فقط به اصول مطالب اشاره خواهیم کرد ، زیرا ورود در تفصیل آنها هر چند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد ، فایده حقیقتش کم است و بر معلومات چندان چیزی نمی افزاید .

درمبحث ماهیت می‌بینیم مقولاتی که به ذهن می‌رسد جفت جفت است ، خود است و غیر ، درون است و بیرون، کنه است و وجه، باطن و ظاهر ، ماده و صورت ، مؤثر و اثر، و چون بخواهیم صریح تر بگوئیم ذات است و عوارض ذات (۱) یا ماهیت است و نمایشهای (۲) او ، و عجب اینکه این مقولات دوگانه را چون نیک بنگریم یگانه اند ، درعین این که دوناست یکی است ، ماهیت همان نمایش است ، و نمایش همان ماهیت است. ذات همان عوارض است ، و عوارض همان ذات است . اگر يك جا به نظر می‌رسد که اصل ماهیت است که مؤثر است ، و عوارض که آثار او هستند فرع او هستند از طرف دیگر می‌بینیم عوارض و آثار هم اصالت دارند ، زیرا آثار اگر نباشند مؤثر چه خواهد بود؟ و عوارض اگر نباشند ذات چه معنی دارد؟ راست است که چراغ به نظر می‌آید اصل است، دروشنائی پرتو او است اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود؟ (۳) و کسانی که درحل معمای جهان فکر کرده‌اند از این جهت آن را دشوار یافته‌اند که به این یگانگی اثر و مؤثر پی نبرده و همواره گرفتار این مشکل بوده‌اند ، که اثر با مؤثر چه مناسبت دارد؟ و عوارض از ذات چگونه برمی‌آید؟ باری درون و برون ، ظاهر و باطن ، مؤثر و اثر ، حقیقت و تجلیات ، ماهیت و نمایش ، ذات و عوارض هرچه نام بگذارید لازم و ملزوم یکدیگرند ، بلکه یکی هستند و چون این دو جنبه را با هم و یگانه در نظر بگیریم ، تحقق (۴) شیئی است یا شیئی متحقق است، و اگر چه برحسب تقسیم عقلی در اشیاء فرض وجوب (۵) و امکان (۶) می‌توان کرد ولیکن به بیانی که کردیم آشکار است ، که وجود اثر برای مؤثر و همچنین مؤثر برای اثر واجب است ، و بنا بر این هرچه متحقق

Manifestation (۲) Phénomènes (۱)

(۳) قدما هم می‌گفتند ، ماده موضوع صورت است و صورت حال

او است اما صورت هم مقوم ماده است .

Nécessité (۵) Réalité (۴)

Contingence یا Possibilité (۶)

است واجب است ، و چون این فقره به حکم عقل یقین شد، ادعای هگل که پیش از این اشاره کردیم ، که آنچه متحقق است معقول است، و آنچه معقول است متحقق است موجه خواهد گردید .

اکنون اگر بخواهیم بیان ما به تمبیرات پیشینیان نزدیکتر شود، وجهه درونی حقیقت را جوهر (۱) و وجهه بیرونیش را عرض (۲) می نامیم ، و ماهیتی که به تجلیات چندظهور می یابد « شیمی » (۳) یا « موضوع » (۴) و تجلیات او را « خواص » (۵) می خوانیم .

پس جوهر علت (۶) است و عرض معلول (۷) است ، جوهر فیاض است و عرض فیض او است ، جوهر نیرو (۸) و عامل (۹) است و عرض عمل او است ، جوهر مبدأ (۱۰) و مقدمه است و عرض نتیجه (۱۱) او است . به عبارت دیگر ، جهان و حقیقت آن میدان فعل (۱۲) و انفعال (۱۳) است ، ولی اگر درست بنگریم ، فعل و انفعال هم اضافی و اعتباری هستند . به يك اعتبار جوهر علت فاعل است، و عرض معلول و منفعل ، ولیکن به اعتبار دیگر به عکس است . بنابر این که اثر و مؤثر چنانکه گفتیم یکی است به اعتباری اثر است ، به اعتباری مؤثر است ، زیرا اگر علت نبود معلول نمی بود ، اما اگر معلول هم نبود علت نمی شد، پس سلسله علتها و معلولها سلسله طولی نیست بلکه دور (۱۴) است ، و به این بیان روشن می شود که هر چند صدور معلول از علت واجب است ، اما وجوب و ضرورت در قضایای جزئی و فردی است نه در کل وجود، که او مختار است و قدرت تام و اختیار (۱۵) در کل است نه در ذوات مفرد ، و حقیقت بیرون از جهان نیست بلکه همراه آنست .

Chose (۳)	Accident (۲)	Substance (۱)
Cause (۶)	Propriété (۵)	Objet (۴)
Agent (۹)	Force (۸)	Effiet (۷)
Conséquence (۱۱)		Principe (۱۰)
Passivité (۱۳)		Activité (۱۲)
Liberté (۱۵)		Cercle (۱۴)

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل ، که آن را مبحث ماهیت نامیده است ، و حاصلش اینک در مبحث اول که دیدیم وجود دو رودارد (یعنی کیف و کم) در آن مبحث مقولات را مستقل و غیر مرتبط به یکدیگر منظور داشتیم ، همین که اینهمانی کیف و کم را به نظر گرفتیم و به یکدیگر مرتبط و منتسب دانستیم ماهیت درست شد . وجود را می توانیم به منزله تصور بگیریم ، و ماهیت به منزله تصدیق ، و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست ، فقط مفهوم است و وجود و کم و کیف قشر آن می باشند ، و به ادراک بدوی درمی آیند ، و از این رو مقولات ماهیت را دو گانه انگاشتیم ، و آنها را لازم و ملزوم و در حال انعکاس (۱) به یکدیگر یافتیم .

این قسمت از منطق را که دیدیم ، یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت را هگل منطق برون ذاتی خوانده است ، از آن رو که در بیان و شماره مقولات وجود و ماهیت آنها را به وجه برون ذاتی نگریسته ، و انتساب آنها را بیدرون ذات یعنی به ذهن منظور نداشته است . قسمت سوم از منطق هگل مبحث علم یا معقول و منطق درون ذاتی خوانده شده ، از آن رو که مقولاتش با مناسبت و ارتباط به ذهن ملحوظ می شود ، و آن علم به چگونگی تعقل انسان است در واقع دو قسمت اول یعنی منطق برون ذاتی ، منطق به آن معنی که عموماً از این فن فهمیده می شود نبود ، بلکه فلسفه (۲) بود . این قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هر چند باز با مسائل فلسفی آمیخته است جنبه منطق بیشتر دارد . زیرا گفتگو از تصور و تصدیق و چگونگی قضایا و قیاس و برهان به میان می آید اگر چه در این مباحث هم هگل به طریق خاص خود وارد می شود و تحقیقاتش از نوع سخنهایی که در منطق به آن آشنا بودیم نیست .

بهر حال در این مبحث درباره تصور و تصدیق و انواع آنها و

Réflexion (۱)

(۲) مقصود از فلسفه در اینجا فلسفه اولی است

(Métaphysique) مثل بسیاری از موارد دیگر که فلسفه مطلق را به جای فلسفه اولی آورده ایم و باز خواهیم آورد .

قیاس و اشکال آن و انواع برهان به اشاره می‌گذرانیم ، زیرا در آنچه با گفته پیشینیان مطابق است حاجت بگفتن نداریم ، و خوانندگان در کتب منطق دیده اند . و آنچه زاید بر گفته های پیشینیان است چندان به دل نمی‌چسبد ، و حتی بعضی مباحثش به اندازه ای تیره و تار است که مریدان صادق را هم سرگردان کرده است ، پس حاصل مطلب را خیلی به اختصار به دست می‌دهیم .



تصور وجود و تصور ماهیت چون با هم جمع شد صورت معقول یا علم (۱) دست می‌دهد که آن تصور تام است ، و تصور چون منقسم به موضوع و محمول شد تصدیق است ، و مؤدی به استدلال (۲) یا قیاس (۳) می‌شود .

تصور تصدیق یا کلی است یا جزئی یا شخصی ، ولیکن اگر درست تأمل شود شخصی هم متضمن کلیت است ، چرا که چون می‌گوئیم ، « این مرد » هر چند تصویری است شخصی ، ولیکن کل مردها را در نظر داریم که این شخص را از آن کل در آورده‌ایم ، و چون می‌گوئیم ، شکر شیرین است تصور جزئی شکر را در تحت تصور کلی شیرین در آورده‌ایم ، پس در اینجا هم تحقق تقابل پدیدار شد ، و جمع دو متقابل در قیاس بخوبی آشکار است که مقدمه کبری حکم کلی است ، و مقدمه صغری واسطه پیوند جزئی به کلی است ، و نتیجه محل اجتماع کلی و جزئی می‌باشد .

تصور یا علم یا صورت معقول مادام که فقط درون ذاتی است ، ظرفی بی‌مظروف است ، و بنا بر این باید به مرحله برون ذاتی بیاید ، و شیئی یا امر متحقق بشود و می‌دانیم که بنیاد فکر هگل بر اینست ، که عقل حقیقت دارد و حقیقت همان عقل است ، پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی می‌یابد ، و در اینجا هگل متوجه می‌شود به اشکالی که بر سنت آنسلم و دکارت در اثبات ذات باری شده است

Raisonnement (۲) Notion (۱)

Syllogisme (۳)

که آنها می‌گفتند ، چون من تصور ذات کامل دارم پس ذات کامل موجود است ، و اشکال‌کنندگان می‌گویند ، اندیشه مستلزم وصول نیست و تصور چیزی وجود آن چیز را واجب نمی‌کند ، اما هگل می‌گوید ، این اشکال در امور محدود وارد است ، چون محدودیت است که جداکننده ماهیت از وجود و تحقق می‌باشد ، ولی در امر نا محدود حقیقت از تصور جدا نیست . آنانکه ذات کامل را از عالم تصور به عالم تحقق نمی‌آورند ، از آنست که خدا را چیزی از ناچیزها پنداشته‌اند ، و البته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نا محدود را به مقام محدودیت تنزل ندادید ، در خواهید یافت که معقول متحقق است .

صورت معقول درون ذاتی در رسیدن به مرتبهٔ برون ذاتی یعنی تحقق ، مراحل چند می‌پیماید ، نخست اینکه ، اجزاء کل فقط روی هم نهاده شده ، و با یکدیگر از بیرون یا از درون مرتبط باشند ، اما هر یک از آنها شخصیت و استقلال دارند ، مانند ستارگان در هیئت نظام خورشیدی یا اشخاص و مردم در هیئت های ملی و دولتی ، این مرحله را هگل مرحلهٔ ماشینی (۱) می‌نامد ، بنا بر اینکه مانند دستگاه چرخهای ماشین تصور می‌شود .

دوم مرحلهٔ شیمیائی (۲) است که اجزاء در یکدیگر نفوذ می‌کنند و اختلافات آنها ظاهر نیست ، ولی در باطن هست چنانکه در ترکیبات شیمیائی دیده می‌شود .

سوم مرحله هیئت غائی (۳) است ، یعنی هیئتی که غایتی از آن منظور است و اجزا همه برای آن غایت کار می‌کنند ، مانند هیئت بدن که غایتش زندگانی است ، و به اندک تأمل روشن می‌شود که آن دو مرحله نخستین هم بی‌غایت نبودند ، جز اینکه غایات مراتب دارد و چون درست بنگریم هر مرحله نسبت به مرحلهٔ پیشین غایت و نتیجه است و نسبت به مرحلهٔ پسین مقدمه و طریق وصول به غایت است ،

Chimisme (۲)

Mécanisme (۱)

Téléologie (۳)

هیئت ماشینی برای اینست که فعل و انفعال شیمیائی دست دهد ، و فعل و انفعال شیمیائی غایتش اینست که جان و زندگانی صورت بگیرد . پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحله وجود بحت به مرحله زندگی رسید ، یعنی درون ذات به مقام برون ذاتی آمد ، ولیکن هنوز به غایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملاً یگانگی بیابند ، و به مرحله عقل درآیند . که آن صورت صور ، و صورت مطلق (۱) است ، و خود را به درستی شناخته است ، و برون ذاتی است که درون ذاتی خود را درمی یابد ، و در جنبه علم حقیقت (۲) است و در جنبه عمل خیر (۳) است ، و او مقوله کامل است که جامع همه مقولات است ، و مقابلی در برابر ندارد .

هگل منطق خود را در اینجا به پایان می رساند و مقولات این مبحث سوم را که بالاترین پایه مقولاتند ، مقولات فلسفی می خواند ، و مربوط به آن مرحله از تمقل می شمارد که انسان به حکمت و فلسفه پرداخته است ، و از همین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار می شود که منطق هگل در واقع منطق نیست ، بلکه فلسفه است . و هگل همچنان که حقیقت را به پیروی از افلاطون صورت یا تصور خوانده است ، به روشی هم که در این تحقیقات اختیار کرده تاسیر عقل را باز نموده باشد ، همان نام را داده است . که افلاطون به سلوک خود در کشف حقیقت داده بود ، و آن نام یونانی (۴) را در موارد مختلف به تعبیرات مختلف بیاید در آورد ، و در این مورد بهترین ترجمه اش به نظر ما سلوک عقل است .

پیش از این مکرر گوشزد کرده ایم ، که در فلسفه هگل سیر عقل در تمقل مقولات ، همان سیر وجود است در تکون کائنات ، اینک باید

La Verité (۲) Idée absolue (۱)

Dialectique (۴) Le Bien (۳)

ترجمه می شود و یا مناظره و گاه همان منطق باید گفت .

خاطر نشان کنیم که از بیانات هگل چنین برمی آید، که مرادش این نیست که تکون کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده و به ترکیب مقولات راه پیموده، به مقصد یعنی به کمال می رسد، بلکه تصورش اینست که، در عین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است، سلوک عقل ما در کشف حقیقت، معکوس سیر وجود است و در واقع ما حقیقت را که جامع جمیع احوال و تعینات است به قوه انتزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل می کنیم، و از آن اصل فروعی را که مذکور داشتیم برمی آوریم.

منطق هگل چنان که باز نمودیم بر حسب ظاهر يك جزء از تعلیمات آن فیلسوف است، ولی در حقیقت اصل و بنیاد فلسفه او است و نگارنده با همه تفصیلی که دادم ورنجی که بزدم تا الفاظ و تعبیرات مناسب برای معانی بیابم، و شاخ و برگهای مطلب را بزنم تا منظور هگل را روشن کنم، از بس فکرش پیچیده است می ترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم، جز اینکه نه این کتاب بیش از این گنجایش دارد و نه من بیش از این آزار خوانندگان را روا می دارم و چون باید اجمالی هم از تحقیقات دیگر هگل به دست بدهیم اینک به ادای آن وظیفه می پردازیم.

۴ - فلسفه طبیعت

هر چند منطق هگل در واقع فلسفه بود، ولیکن بر حسب ظاهر بیان اصولی بود که عقلاً در تعقل معقولات و موجودات از آنها پیروی می کند جز اینکه ضمناً دانستیم، تحقق موجودات نیز بر وفق همین اصول است. پس آن اصول عقلی را چون در عالم طبیعت جریان دهیم فلسفه طبیعت به دست می آید، زیرا که طبیعت همان عقل است که صورت برون ذاتی اختیار کرده است، و این مرحله ایست که عقل می پیماید برای اینکه به مقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که در این فلسفه نیز همان سلوک عقلی پیروی شود، یعنی بر نهاده و

برابر نهاده با هم نهاده شوند و مراتب وجود را ببمایند .
 همچنان که در منطق وجود بحث بسیط مبدأ گرفته شد ، و جمع شدنش با عدم کون را صورت داد در فلسفه طبیعت فضا یعنی بدمجرد مبدأ واقع شده و با زمان جمع گردیده حرکت و ماده را صورت می دهد و جاذبه عمومی عالم در ماده انفراد را متحقق می سازد و اجرام آسمانی تشکیل می یابد که کره زمین یکی از آنها است ، و این هیئت نظام اجرام علوی مقدمه و نمونه هیئت اجتماع افراد بشری است .
 به عقیده هگل ستارگان دوردست در عالم وجود ، مرتبه ای عالی ندارند دستگاه نظام خورشیدی اصل است ، و در این دستگاه هم هر چند خورشید مرکز است ولیکن او مرکز جسمانی است ، و مرکز روحانی همانا کره زمین است که مسکن انسان واقع شده ، از آن رو که عقل و شعور در انسان قرار گرفته است .

هیئت نظام اجرام آسمانی همان مرحله دستگاه ماشینی است که تابع جذب و دفع و حرکت می باشد ، از آن مرحله که ترقی دست داد به مرحله فیزیکی و شیمیائی می رسد که قوای مختلف نور و حرارت و الکتریسیته و فعل و انفعالات درونی شیمیائی به کار می افتند و از این مرتبه هم که بالا رفت به مرحله ای می رسد که مرتبه ناقص گیاه است و مرتبه کاملش حیوان و این سیر عقل است در عالم ماده .

تحقیقات هگل در فلسفه طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش کمتر طرف توجه است ، و نقص و عیبش بیشتر ، زیرا او هم مانند فیلسوفان پیشین خواسته است با معلومات ناقص زمان خود به خیال بافی ، حقیقت عالم خلقت را معلوم کند و راز جهان را بگشاید . و حال آنکه راز جهان اگر گشودنی باشد پس از آن خواهد بود که تفصیح کنندگان به مشاهده و تجربه اسرار طبیعت را یکان یکان کشف کنند ، و هگل هم این اشتباه را کرده است که هر چند از ترقیات علم در ظرف سیصد سال گذشته استفاده نموده متنه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است و کافی نیست ، برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که او می بایست بر طبق

اصولی که در منطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است ، مانند نتیجه ازمقدمه در آورد ، و چگونگی عبور امر مجرد را به امر مادی باز نماید ، و اینکار را نکرده است در صورتی که اظهار عجز هم نمی نماید و به روی خود نمی آورد که بیانش متضمن طفره است ، ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت عقلی است که در منطق بحث می کردیم . که آن علت یعنی عقل به منزله مقدمه بود در قیاس ، و جهان نتیجه آن مقدمه است . به عبارت دیگر جهان امری معقول است پس از عقل برمی آید ، تفاوت در اینجا است که مقولاتی که در منطق بحث می کردیم کلیات محض بودند ، یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتی که در فلسفه طبیعت می یابیم جنبه جزئیت هم دارند ؛ آنها عقلی صرف بودند اینها به حس هم در می آیند . به قول پیشینیان هر دو مقولاتند ، اما آنها مقولات دومی بودند و اینها مقولات نخستین می باشند ؛ آنها متبوع بودند و اینها تابعند . ادعای هگل شاید درست باشد ، یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مخلوق عقل باشد ، اما بنای هگل بر این بود ، که مقولات را درجه به درجه از یکدیگر بیرون آورد ، و در این مورد این کار را نکرده و به طفره گذرانیده است .

با این حال چون هگل مردی فکور و صاحب نظر بوده به نکات دقیق توجه نموده ، و نمی توان گفت ، در فلسفه طبیعت تحقیقاتش یکسره باطل است ، مثلاً متذکر شده است که هر جاننداری آئینه تمام نمای جهان است و گیاه که در عالم حیات در مراتب پست است ، هر جزئی یک فرد تمام شمرده می شود ، چنانکه هر شاخه درخت به منزله یک درخت تمام است و هر گیاهی مانند قبیله ایست ، و هر درختی همچون بیسه ایست ، و مخصوصاً در باب مرگ افراد توجهات دلپسند دارد ، چه ، مرگ لازمه شخصیت و انفراد افراد است ، و در واقع مغلوبیت افراد است در مقابل دشمنان داخلی و خارجی ، و نتیجه خود خواهی شخصی است که قانون طبیعت می باشد ، و شخص برای حفظ وجود خویش وجودهای دیگر را در خود مستهلک می سازد ، لاجرم به کیفر این خودخواهی گرفتار می شود و عقل کل برای بقای وجود

حقیقی آن وجود مجازی موقت را دفع می‌کند، درواقع مرگ‌نمایش عجز ماده است از اینکه به درستی جلوه‌گاه حقیقت شود، پس مرگ فنای شخص است اما دوام نوع است، شخص خود را سمندروار می‌سوزاند تا از خاکسترش دوباره بزاید، و چون نیک بنگری، دوام و بقاء روح را است و جریان امور جهان سرگذشت رهایی روح از قید و بندهای جسمانی است، و آزادی حقیقی او همانا به هوش آمدن است که خود را بشناسد و دریابد که جزا و چیزی نیست.

۴ - فلسفه روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل به خود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود، و در این سیر سرانجام به مرحله حیوانی می‌رسد که کمالتش در نوع انسان است، و در این مرحله است که عقل به درستی از خود باخبر می‌شود ولیکن این منزلت را هم در آغاز در نمی‌یابد و باید منازل به پیماید و آنچه در فلسفه هگل «فلسفه روح» خوانده می‌شود تاریخ انسانیت است. یعنی سرگذشت سیری که نفس انسان می‌کند برای اینکه عقل به معرفت خود، یعنی شناخت کل حقیقت وجود و به عالم اختیار و استقلال برسد، و درواقع کل فلسفه هگل همین سرگذشت روح یا عقل است.

فلسفه روح یا تاریخ انسانیت را هگل به سه مرحله منقسم نموده است مرحله روح درون ذاتی (۱) مرحله روح برون ذاتی (۲) مرحله روح مطلق (۳)

مرحله روح درون ذاتی احوال انسان است در حال انفراد، و درموقعی که چندان از حیوانیت بالانرفته، و به حال طبیعی است، از یکطرف دوچار مقتضیات طبیعت مادی و زمانی و مکانی و محیطی، و

Esprit objectif (۲)

Esprit subjectif (۱)

Esprit absolu (۳)

از طرف دیگر گرفتار قید و بندهای هواهای نفسانی است . کم کم حواس و ادراکاتش نمو می کند و متخلق به اخلاق و عاداتی می شود و فهم و شعوری اجمالی در می یابد ، و خود را شخص مستقل و مختار می پندارد و «هن» می شود ، اما غریق عالم خود خواهی و مائی و منی است ، بادیگران مطلقاً در جنگ است و هر نفسی می خواهد نفوس دیگر را دفع کند ، یا بنده خود سازد ، و قافل است از اینکه «هن» آزاد و مختار نمی شود مگر اینکه در امر زندگانی با دیگران شریک گردد ، و آزادی خود را به آزادی آنها محدود سازد .

در این مبحث هکل احوال انسان و بروز و ظهور قوای دماغی و عادات و اخلاق و اعمال مختلف او را تفصیل می دهد چنانکه شرح آن در اینجا میسر نیست و ضرورت هم ندارد .

اما مرحله « روح برون ذاتی احوال افراد انسانی است » در مناسبتش با عالم خارج و با افراد دیگر که خود را شخصی می یابد و حقوق و اختیارات برای خود قائل می شود و خود را مالک اموالی می داند که حق انتقال آنها را به دیگری دارد ، و انتقال و دادستد بر حسب رضای طرفین و معضمن عقد و قرارداد است ، پس تصور حق و ضابطه فوق اراده ها و هوا های اشخاص پیش می آید که چون اراده شخصی با آن مصادم شود و آن را مختل سازد ، حرم و گناه شمرده می شود و مستوجب کیفر و مجازات می گردد ، و به عقیده هکل مجازات برای تأدیب نیست ، بلکه جبران نقض حق است ، پس در بعضی مواقع اعدام شخص هم در مقام جزا روا باشد ، به خلاف عقیده بعضی که مجازات را برای تأدیب می دانند ، و بنابراین اعدام را در سیاست کاربری بنیاد می شمارند .

چون منافات میل و اراده شخص با حق ، یعنی اراده کل از میان رفت و اراده نفس با قانون و حق منطبق و موافق شد ، اخلاق و نیکی کردار می شود . پس حق که امری برون ذاتی است چون برگشت و امری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود . در اخلاق عمل که بیرونی

و پدیدار است تنها منظور نیست ، نیت که پدیدار نیست و درونی است معتبر است . اخلاقی آنست که دلش بر درستی و داد بر طبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد ، و نفع و سود را تابع خیر سازد .

در هر حال حق ضابطه مناسبات مردم است در هیئت اجتماعی و وزندگان شهری یعنی مدنیت ، و حاکم بر آنست و کمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست و صورت نمی پذیرد ، مگر در مدنیت ، پس هیئت اجتماعی باید بر افراد حاکم و مطاع باشد (مقصود از زندگانی شهری و مدنیت اعم از شهر و روستا است) .

مقدمه هیئت اجتماعی و زندگانی شهری ، هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن و مرد و تشکیل عائله می باشد ، و چون اصل مقصود و مایه کمال و سعادت انسان در زندگانی اجتماعی شهری است ، مقررات ازدواج و خانواده باید بامصلحت آن زندگانی موافقت داشته باشد این است که شهوت رانی و فسق و فجور که اصول ازدواج و استحکام خانواده را مختل می کند ناشایسته است ، و اگر شیوع یا مایه فساد و انحطاط است ، و به مسئله چگونگی ازدواج و آسانی و دشواری طلاق و نظایر این امور باید با این نظر نگریده شود .

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور و دولت صورت می گیرد که اودر ضمن رعایت احوال افراد ، نظرش به غایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی و معقول است ؛ که آن عین آزادی و اختیار است و حصول این مقصود را که نفع کل است ، بر نفع افراد مقدم می دارد و اگر لازم شود افراد را فدای کل می کند ، از هیئت خانواده و زندگانی شهری هم منظور رسیدن به همین غایت بود ، اما دولت مرحله بالاتر از آنست ، و منافع دولت ، یعنی هیئت کلی بامناف اشخاص منافی نیست ، زیرا افراد هم نماینده جزئی از همان امر معقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست .

پس صورت یافتن دولت نتیجه هوا هوس کسی ، یا قرارداد و مواضع میان کسانی برای حفظ منافع آنان نیست ، بلکه امری معقول و ضروری برای رسیدن به غایتی عالی است و از این جهت است که مندرج است و

باید مطلقاً مطاع باشد .

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت و مطاع بودن آن و عدم دخالت افراد در وظائف آن و مستهلك بودن منافع افراد در منافع عمومی قائل شده است ، عقاید او را استبدادی به خرج داده است . ولیکن به عقیده هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی بر قانون اساسی باشد ، و مرکب از هیئت قانون گذاری و هیئتی که اجرای قانون کند ، و دادگزاری نیز يك وجه از اجرای قانون است . هگل در تشکیل هیئت قانون گذاری معتقد به اکثریت آراء عمومی نیست ، و طبقات و اصناف ملت را مبنای تشکیل آن هیئت می داند ، و آن مظهر و اداره کننده افکار عامه خواهد بود .

حق اینست که ، هر دولتی از يك ملت یگانه ساخته شود ، یعنی از مردمی که زبان و دین و عادات و افکارشان یکسان باشد ، و هر دولت به منزله يك شخص است ، پس چنانکه اشخاص نسبت به یکدیگر مستقل می باشند دولت ها هم نسبت به یکدیگر باید مستقل باشند ، جز اینکه برتر از افراد هر ملت دولتی هست که اقتدارش اختلافات آنان را تسویه می کند ، و میزان تسویه اختلافات قانون ملی است که همان هیئت دولت وضع کننده و نگاهدارنده آنست ، ولیکن برتر از دولتها اقتداری نیست و قانون بین الملل غیر از آنچه دولتها به موجب قرار دادها و پیمان نامه ها میان خود توافق می کنند وجود نتواند داشت ، بنابر این برای رفع اختلافات به جز جنگ چاره ای ندارند و صلح دائم فکری باطل است و صورت پذیر نیست .

چون وجود دولت ناگزیر است ، و دولت برای انجام وظیفه و رسیدن به غایتی که از آن منظور است باید مستقل باشد ، و غایت وجود دولت برتر از غایت وجود افراد است ، پس هنگام جنگ افراد باید از خود بگذرند و جان و مال را فدای استقلال دولت کنند ، اما دولت ها همان گاه که با یکدیگر در جنگ هستند باید هر يك به یاد داشته باشند که با دولتی دیگر جنگ دارند نه با اشخاص و افراد آن

دولت ، و بنابراین باید حقوق آن افراد را از جان و مال و خانواده و غیره محترم بدارند .

در این ابواب عقاید هگل به راستی شکفت آور است ، چنانکه عقیده دارد که جنگ گذشته از اینکه برای رفع اختلافات ضروری است این حق را هم دارد که نمی گذارد همت و غیرت مردم سست شود ، و نتیجه آن قاطع است ، یعنی دولتی که غالب می شود ذیحق است و همیشه آن دولت سرانجام غالب می آید که بیشتر نماینده امر معقول است ، و به سبب اظهار این نوع عقاید است که گفته اند هگل زور را حق می داند .

در هر حال به عقیده هگل هر دولتی موقتاً يك اندازه از امر معقولی را که غایت وجود دولت است صورت می دهد ، و چون گشت زمانه آن صورت را کهنه و فرسوده ساخت صورت دیگری می گیرد ، و به این طریق روبرو به کمال می رود ، و این نتیجه به واسطه کشمکش دائمی دول با یکدیگر حاصل می شود که هر قومی وجودش مرحله ای از مراحل سیر امر معقول است ، و غلبه قوم دیگر برای اینست که آن امر معقول به مرحله دیگر که به غایت و مقصد نزدیکتر است برسد ، پس همان سیری که عقل در استخراج مقولات یکی پس از دیگری دارد که آن را منطبق نامیدیم اقوام هم که وجه برون ذاتی عقل می باشند ، نظیر آن سیری می کنند که تاریخ می نامیم . پس آنچه به ظاهر کشمکش اقوام و ملل و دول است ، در نظر حکیم دنباله سیر و سلوک عقل است ، غلبه قوم بر قوم دیگر غلبه حق است بر باطل ، ولیکن حق اضافی و نسبی که در این سیر و سلوک همواره به حق واقعی و مطلق نزدیک می شود . در هر زمان قومی مظهر حق بوده و غالب آمده است ، و چون در تاریخ به نظر عبرت بنگریم این فقره را می بینیم که وقتی دوره ملل مشرق بود و زمانی دوره یونانیان و رومیان ، سپس

دوره اقوام ژرمن یعنی آلمان در رسید (۱) که ملل و دول جدید را به وجود آورده اند و غایت مطلوبی که از وجود دولت در نظر است به واسطه این دول به درستی حاصل شده، و عقل در زیر پرچم این دولتها به خود پی برده و استقلال و اختیار خویش را دریافته، و در مدارج کمال سلوک می کند.



با اینهمه آخرین مرحله سیرانسان در وصول به غایت مطلوب، یعنی خودشناسی و خود مختاری، مرحله زندگانی اجتماعی و سیاسی نیست. چه در این زندگانی بهر شکل باشد اختیار و استقلال نفس تمام نتواند بود، زیرا که از خارج به انسان می رسد، اما بالاتر از مرحله برون ذاتی هم مرحله ای هست که آن روح مطلق نامیده شده است، و در آن مرحله روح محکوم روح است و بس، و امری خارجی به او فرمان نمی دهد. دو مرحله پیشین یعنی روح درون ذاتی و برون ذاتی هر یک دارای یک جنبه از امر معقول می باشند، و یک طرفی هستند، در مقام درون ذاتی همه از جنبه بیرونی غافل و به خود مشغولیم، در مقام برون ذاتی همه مشغول به غیر و از خود غافلیم و به کمال وقتی می رسیم که این دو جنبه را ترکیب کنیم، و جامع شویم، از بیرون به درون برگردیم، اما درون متوجه بیرون، و بیرون نماینده درون باشد منظور همان ناظر باشد، و ناظر جز خود چیزی نیابد. به عبارت دیگر، مرحله روح مطلق مرحله علم به ذات مطلق است، از آن رو که روح مطلق و ذات مطلق یکی است. و این مقام، مقام

(۱) این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس شده که «فلسفه تاریخ» نام دارد، و بیان کرده است که تمدن از مشرق آغاز کرده در چین و هند و ایران مراحل پیموده به یونان و روم رسیده است، در کتاب مزبور شرح مفصلی به ایران تخصیص داده، و تصدیق کرده است که اول دولتی که وارد مرحله تاریخی واقعی شده دولت هخامنشی بود، و سیر بشر به جانب غایت مطلوب، یعنی استقلال و آزادی و تمدن از ایران آغاز کرده است.

اختیار تام و عدم تناهی است ، زیرا چون غیر از خود چیزی نیابیم حدی در کار نخواهد بود ، و محدود کننده ای نیست که حدی و اجباری در میان بیاورد ، پس درمی یابیم که عدم تناهی و استقلال و اختیاریک امر واحد است ، و حق است و روح مطلق و ذات مطلق است .

در مرحله روح مطلق هم چند منزل است که باید پیموده شود ، تا وصول به غایت و مقصد دست دهد ، نخست صنعت (۱) است ، دوم دیانت (۲) است ، سوم علم و حکمت (۳) است ، و البته این مقامات همه متکی بر مقامات پیشین است که در مراحل درون ذاتی و بیرون ذاتی پیموده شده و بیاتش را کرده ایم . صنعت یا هنر که موضوعی زیبایی است امر معقول ذات مطلق را به صورت محسوس جلوه می دهد ، علم و حکمت که موضوعی حقیقت است ، امر معقول و ذات مطلق را به وجه معقول صرف درمی آورد که منتهای کمال است . دیانت که موضوعی خدا است ، مرحله ای است میان این دو که از محسوس تجاوز کرده ، و هنوز به معقول صرف نرسیده است . زیبایی و خدا و حقیقت هر سه وجوهی از ذات مطلقند ، و بنا بر این صنعت و دیانت و حکمت مراحل مختلف روح مطلق می باشند ، که مرحله وصول به غایت مطلق است .

گفتیم ، مرحله نخستین از روح مطلق صنعت و هنر است ، یعنی آثاری از انسان که زیبایی را نشان می دهد ، از آن رو که زیبایی وجهی از حقیقت و امر معقول یا ذات مطلق است . زیبایی چیست ؟ هر گاه امور چند به یکدیگر مرتبط باشند ، و مجموع آنها شیئی واحدی تشکیل دهد ، که بدون آن اجزا ناقص و بی معنی بوده ، و اجزا نیز جز در آن مجموعه خالی از وجه باشند ، به عبارت دیگر ، آن مجموعه امری متناسب و معقول باشد زیبا خواهد بود ، و هر چه اجزا به یکدیگر بیشتر مرتبط و وحدت مجموع کاملتر و متناسب تر و معقول تر باشد ، زیبایی بیشتری بیشتر است . مثلا طبیعت یعنی جهان چون

Réligion (۲) Art (۱)
Science et philosophie (۳)

یکی از مظاهر امر معقول است زیبا است ، اگرچه در حال جمادی باشد . اما گیاه چون معانی که شرط زیبایی دانستیم در آن بیشتر موجود است زیباتر است ، و از آن زیباتر جانور است چون باداشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است ، و انسان که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر از موجودات دیگر است از همه زیباتر است ، ولیکن انسان هم چون جسم است نمی‌تواند بکلی از رنگ تعلق آزاد باشد ، و آزادی مطلق شایسته روح یا عقل است که زیبائیش در بالاترین درجه است .

انسان این قوه و قریحه را دارد که معنی و امر معقول (۱) را به صورت زیبایی محسوس درمی‌آورد ، و این عمل صنعت یا هنر است . پس آثار هنری انسان جسم یا تن یا ماده یا صورتی (۲) دارد امری است بیرونی و کثرت را متحقق می‌سازد ، و روح یا معنی یا مضمونی دارد که امری درونی است و وحدت را تحقق می‌دهد ، معنایی که در صورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب (۳) صنعت می‌نامند ، و آن بالذات مطلوب است و غایت است ، نه طریق وصول به غایت ، زیرا که باید مستقل و بی نیاز باشد .

هگل بر سبیل عادت خود در صنعت هم سه مرتبه قائل شده است . یکی صنعت شرقی (چینی و هندی) که در او ماده غلبه دارد ، و معنی در او ضعیف و به کنایه (۴) است ، دوم صنعت یونانی و رومی ، که معنی در او ظاهر آشکار است (صنعت ایرانی قدیم میانه صنعت شرقی و صنعت یونانی است) سوم صنعت جدید ، که در آن معنی بر صورت غلبه دارد . انواع صنعت را هم به ترتیب لطافت مواد چنین شماره می‌کند ، نخست صنعت ساختمان (۵) که در او سنگ و گل و مانند

(۱) **Idéo** (۲) در اینجا صورت به اصطلاح ادبی است
که مقابل معنی است .

(۳) **Idéal** (۴) **Art Symbolique**

(۵) **Architecture**

آنها به کار است و مصالحش درشت و زمخت است . دوم صنعت پیکر تراشی (۱) که هر چند آن نیز مواد و مصالح سنگ فلز است به لطافت نزدیکتر است . سوم صنعت پیکر نگاری (۲) که موادی رنگ است و بسی لطیف تراز مصالح ساختمان و پیکر تراشی است . چهارم صنعت نوازندگی (۳) که ماده اش نوا و آواز است و لطافتش دلنواز . پنجم صنعت شعر (۴) که ماده اش سخن است ، یعنی لطیفترین و عالیترین آثار انسانی که صورتش به معنی از همه چیز نزدیکتر است ، و آن جامع همه صنایع دیگر است ، و آنچه از معانی آنها همه دارند او تنها دارد .

اگر بخواهیم موشکافی هائی که هگل در باب صنایع و مقامات و مراتب و معانی و مزایا و چگونگی آنها کرده است باز نمائیم ، سخن دراز می شود . برویم بر سر مرحله دوم از روح مطلق که دیانت می باشد .

فراموش نشود که همه این عوالم که می پیمائیم ، سیر در تجلیات ذات مطلق است در مراتب مختلف ، که از عوالم جسمانی آغاز کرده و باید به عالم روحانی و عقلانی صرف انجام یابد ، و در این سیر و سلوک از عوالم جمادی و نباتی و حیوانی (فلسفه طبیعت) گذشته به عالم انسانی رسیدیم ، که زندگانی روحانی را آغاز می کند ، و ابتدا در مرحله روح درون ذاتی ، یعنی شخصی قدم گذاشته کم کم به مرحله روح برون ذاتی ، یعنی نوعی و اجتماعی رسیده و سرانجام وارد مرحله روح مطلق شدیم ، و دانستیم که در این مرحله تجلی ذات مطلق در نظر انسان ابتدا به صورت زیبایی محسوس جلوه کرده ، که آن را در تخیلات صنعتی دریافتیم ، اینک باید از تخیلات (۵) تجاوز کرده به تصورات برسیم ، و مراد هگل از تصور (۶) در اینجا ادراکی است که حسی

Peinture (۲) Sculpture (۱)

Poésie (۴) Musique (۳)

Imagination, Images (۵)

(۶) در اینجا تصور ترجمه Représentation است که به خلاف

بسیاری از مواضع دیگر که idée را تصور ترجمه کرده ایم ، ولی برای این معنی هم بهتر از لفظ تصور چیزی نیافتیم .

نباشد، اما مجرد صرف نیز نبوده با حس مناسبتی داشته باشد . این مرحله مرحلهٔ دیانت است که تجلی حقیقت را امری زمانی می‌پندارد، و خلقت و خالق و مخلوق به تصور می‌آورد ؛ خلقت را نحوی از صنعت و خالق را صانع می‌داند ، و قیاس به نفس کرده خدا را بنا و پیکر تراش و پیکر نگار ، و اگر ذوقش لطیف تر باشد نوازندمو نظم کننده می‌خواند .

در مراحل دیانتی نیز مانند امور دیگر هگل بیانات مفصل دارد که از ورود در آنها باید خودداری کنیم ، هر چند حیف است زیرا اگر به اجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمی‌شود و تفصیل هم که از گنجایش این کتاب بیرون است. انواع مهم ادیان را از اقسام بت پرستی گرفته به برهمنی و بودائی ، و رب النوع پرستی یونانی و رومی، و کیش زردشتی و موسوی و عیسوی می‌رسد ، و یکن یکان موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات و طبایع آنها را برمی‌شمارد، و البته مسیحیت را برتر و کلمتر از همه می‌پندارد ، و از این امر به عقیدهٔ ما باکی نیست چو در اسلام را که هگل در رد وارد نشده است ؛ اگر به قشرش نظر کنیم از انواع دیانت است اما اگر به حقیقت و روحش بنگریم منطبق با حکمت می‌شود که به عقیدهٔ هگل آخرین منزل سلوک عقل در مراحل روح مطلق است .

به عقیدهٔ هگل عیسویت کاملترین ادیان است ، با اینهمه چون دین است در مرحلهٔ تصور است ، یعنی عقلی و مجرد صرف نیست ، و با تخیل مناسبتی دارد و آنکه ما را به مرحلهٔ عقل مجرد رهبری می‌کند حکمت است، که معلوم می‌نماید که عقل مجرد همان ذات مطلق است، و چون انسان به قوهٔ عقل این امر را درک می‌کند، پس در حکمت تا یک اندازه عاقل و منقول اتحاد می‌یابد .

هگل در تاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است ، و سیر عقل انسان را در وصول به حکمت تام بیان می‌کند ، و در این کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را از دست نداده ، حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید که به عقیدهٔ او آلمانی

است. با خصایص و چگونگی آنها تفصیل می‌دهد و فلسفه خود را در اعلی مرتبه می‌نشانند .

چون می‌خواهیم بیان فلسفه هگل را به پایان برسانیم ، آنچه را که البته خوانندگان خود دریافته‌اند توجه می‌دهیم ، که بزرگترین عیب که بر این دانشمند گرفته‌اند همان فروری است که درباره فلسفه خود و برتری قوم خویش بر همه اقوام دارد ، که با آنکه به تحول و سیر ارتقائی جهان به خوبی متوجه است ، چنین می‌نماید که علم و حکمت و تمدن قوم خود و کمالاتش را به آخرین مرحله رسیده می‌گیرد. بخی از نقصها و اشتباهاتی را که در تحقیقات او هست ، در ضمن بیان فلسفه‌اش اشاره کردیم . و نیز خاطر نشان نمودیم که بیانش پیچیده و تاریک است. خاصه که در معانی الفاظ به اصطلاح قوم‌مقید نشده است. و در بیانش بلکه در فکرتش تکلف بسیار است .

با اینهمه فلسفه هگل در افکار تأثیر قوی داشته ، و شك نیست که در تفکر و تمقل مقتدر و پرمایه و صاحب‌نظر بوده است ، آنچه از فلسفه او فراموش نباید کرد نخست، سلوك عقلی او است که به قاعده بر نهاد و برابر نهاد و هم نهاد ، و مراحل سه‌گانه مقولاتی را که قائل شده از یکدیگر استخراج کرده ؛ و از هست‌ترین پایه که هستی بحث باشد به بالاترین مرتبه ، یعنی ذات مطلق رسیده است . و این اصل در کلیه فلسفه او حکمفرما است . اما چون درست بنگریم از عقل یعنی ذات مطلق آغاز می‌کند ، و سرانجام باز به ذات مطلق می‌رسد و به وجهی معنی هو الاول و الاخر را روشن می‌سازد و به فلسفه‌اش صورت دایره و دور زده می‌دهد. دوم، توجه به این معنی است که هر چه هست عقل است که هر لحظه به شکلی بت عیار برآید ، و آنچه واقع است مقول است و آنچه مقول است واقع است (هر چند رندان اشکال می‌کنند که پس چرا امور عالم اینقدر نا مقول است) سوم ، که در واقع نتیجه فقره دوم است ، بیان او در وحدت وجود است ، اما نه آن وحدت وجودی که « همه خدائی » (۱) بایده گفت ، و هگل از آن مخصوصاً تبری می‌جوید که در واقع اشتباه یا مغالطه است که عوام درباره وحدت

Pantheisme (۱)

وجودیان می‌کنند، و نه آن عقیده که در معنی انکار وجود باری است (۱) و منتهی به مادیت می‌شود. و نه آن عقیده را دارد که خدا را وجودی در مقابل موجودات بداند. در واقع زبان حال هگل اینست: که خدا در جهان نیست جهان در خدا است، او کل است و حقیقت است، و جهان که تجلی او است جزء او است چهارم، چیزی که از فلسفه هگل به خوبی برمی‌آید توجه او است به مسئله تحول. که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست، گردیدن و شدن است. اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی و ارتقائی که به مرور دهور روی می‌دهد نیست، چه آن بحثی است که هر چند در اوائل سده نوزدهم ظهور کرده، بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود، عنوان شدنش به درستی در نیمه دوم سده نوزدهم بوده است. چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد.

بخش چهارم

شوپنهاور

۱- احوال او

« آرتور شوپنهاور » (۲) در سال ۱۷۸۸ در داننزیگ (۳) زاده است، پدرش تاجر و با بضاعت بود، اما اورغبتی به تجارت نداشت، و تحصیل علم را خوشتر دانست، چون به هفده سالگی رسید پدرش درگذشت. مادرش نویسنده بود اما به پسر مهری نداشت، و به زودی مادر و پسر از هم جدا شدند، در واقع شوپنهاور مهر مادری نچشیده، و البته این امر در احوال و عقاید او تأثیر داشته است. باری تحصیلات خود را به انجام رسانید سپس با گوته شاعر دانشمند بزرگوار آلمان آمیزش یافت، و به سبب آشنائی بایکی از مستشرقین، از عقاید هندوها

Arthur Schopenhauer (۲)

Ataïsme (۱)

Dantsig (۳)

آگناه شد و نسبت به « بودا » و تعلیمات بودائی اعتقاد تام دریافت . به تحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت ، اما طالب نام و شهرت بود . خواست معلمی کند حوزهٔ درسش رونقی نیافت و او آن را بر مخالفت باطنی هگل حمل کرد . در سی سالگی کتاب اصلی خود را منتشر نمود که نامش اینست « جهان نمایش و اراده است » (۱) اما کتاب هم طرف توجه نگردید ، شوپنهاور از فضایل معاصر خود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت به او نکردند و ترویجی که می بایست بکنند به عمل نیاوردند ، طبیعتی بی آرام و متزلزل و پرسوء ظن داشت ، و عصبانی بود ، متأهل نشد و زندگانی را به تنهایی بسر برد ، دوسه کتاب دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب نیفزود ، و فقط بعضی توضیحات و افادات می کرد در هفتاد و دو سالگی به مرگ ناگهانی درگذشت (۱۸۶۰) اما در سالهای آخر عمرش طرف توجه شده و کم کم اشتهار یافته بود ، و پس از مرگ اشتهارش قوت گرفت . شوپنهاور از حکمای معدود آلمانی است که نویسندهٔ خوبی بود و نگارشهایش مفهوم و دلپسند است .

۴- در آمد فلسفه شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم ، شوپنهاور از حکمای معاصر خود رنجش داشت ، و از آنها مخصوصاً از هگل سخت بدگویی می کرد و می گفت ؛ اینان فلسفه را مایهٔ معاش دانسته و خادم دین و دولت ساخته اند ، به فلسفه زیست می کنند نه برای فلسفه ، و نیز می گفت ، مردم از خواندن کتابهای کانت بر آن شدند که سخن هر چند پیچیده و تاریک باشد ممکن است بی معنی نباشد ، فیخته و شلینگ از این امر استفاده کردند و در فلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند ، اما نهایت جسارت را در

(۱) به زبان فرانسه ،

Le monde comme volonté et représentation

یاوه کوئی هکل نشان داد ، وچنان عبارات عجیب بيمعنی بهم بافت که تاآن زمان جز در تیمارخانه دیوانگان شنیده نشده بود .

البته يك اندازه از این عیب جوئها مخصوصاً درچگونگی بیان آن فیلسوفان حق است ، اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که ازایشان داشته است ، ازاینکه به او اعتنا نکرده و ترویج ننموده و شاید باطناً مخالفت هم کرده باشند ، وگرنه خود شوپنهاور در مشرب فلسفی از آنها چندان دور نیست ، به وجه دیگر و عبارت بهتر ، مذهبش اصالت تصور و وحدت وجود است ، و می توان گفت ، تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته در عقایدش تأثیر صده داشته است ، اما خود او ادعایش این است که حقیقت را از افلاطون و کانت و بودا دریافته است ، و خود را وارث حقیقی کانت می داند ، اما بر او اعتراضی هم دارد که پس از آنکه به آن خوبی تحقیق کرد که جهان هر چه در او هست عوارض و حوادث است ، و آنچه ما ادراک می کنیم مصنوع ذهن خودمان است ؛ باز قائل به وجود ذوات شد است از جهت اینکه عوارض و ظواهر مملول ذاتی می باشند که موضوع و ظاهر کننده آن عوارض و ظواهر باشند ، در صورتی که خود کانت معلوم کرد که علیت یکی از مفاهیمی است که ساخته ذهن است ، و از امور قبلی است . پس اگر علیت مخلوق ذهن است ، چرا باید حوادث را مملول بدانیم ؛ و دنبال علت آنها باشیم ؛ و اگر حوادث را مملول می دانیم و وجود ذوات را که علت آن حوادث باشند واجب می شماریم چرا علیت را مخلوق ذهن بینداریم ؛ از این اعتراض و بعضی جزئیات دیگر گذشته ، شوپنهاور نسبت به کانت ارادت صادق دارد ، و در باره او می گوید ، آشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسی که مبتلا به آب مروارید باشد ، چشمش را عمل کنند اما کسی که آب مروارید از چشمش برمی گیرد صجاج بهینک است ، و شوپنهاور مدعی است که آن هینک را ساخته ، یعنی ظنضای را که در دنباله قادی کانت می بایست تلمیسی شود . پخته است ، زیرا

که فلسفه (۱) برای انسان امری فقهی نیست ضروری است ، انسان می‌خواهد آغاز و فرجام خود را بداند و به این امر نیازمند است و همین نیازمندی است که جایی دیانت را تأسیس می‌کند ، و جایی فلسفه را ، و دیانت همان فلسفه عامه است . و از این هر دو یک منظور در نظر است ، فقط راه دوتا است و بدبختی اینست که کسانی که رهبری راه را اختیار می‌کنند این عمل مقدس را مایه حیثیت و معانی خود می‌سازند ، و بنابر این رهبری ایشان مشوب می‌گردد و رهروان سرگردان و گمراه می‌شوند . یاری فلسفه بر این موانع ضروری است جز اینکه فلسفه صحیح آنست ، که فقط حقیقت جهان و آنچه را در ورای عوارض و حوادث است معلوم کند . زیرا دنبال کردن این که جهان از کجا آمده و کجا می‌رود و چرا آمده‌ایم و چرا می‌رویم کاری است بی‌هوده و مابرا به آن دسترس نیست ، آنچه می‌توانیم بچونیا اینست که جهان چیست ؟ و ما چیستیم ؟ آنهم نه به لفظی و خیال بافی که همه گفتگو از ذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس وجود و ماهیت ، و مانند این چیزها باشد ، که یا امور منفی هستند یا معنی ندارند بلکه به وسیله تجربه و مشاهده خواه درونی و خواه بیرونی (۲) که برای درک حقیقت جزاین وسیله‌ای نیست ، و اگر بگویند این معلومات از فن‌طبیعیات حاصل می‌شود ، و حاجت به فلسفه ندارند احتیاج است ، طبیعیات هم باید متکی بر فلسفه باشد ، و گرنه فقط علم به عوارض خواهد بود و حقیقت بدست نمی‌آید . از این گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است .

(۱) فلسفه در اینجا ترجمه متافیزیک است ، یعنی فلسفه اولی یا حکمت طلیا که قضا آن را بعد از طبیعیات قرار می‌دادند ، و متافیزیک در یونانی ب معنی بعد از طبیعی و اینکه بعضی آنرا ماوراء الطبیعه کرده‌اند درست نیست .

(۲) یعنی خواه مشاهده و تجربه در امور بدون ذاتی یعنی مربوط به نفس باشد خواه در اشیاء خارجی و امور بیرون ذاتی .

پس به عقیده شوپنهاور فلسفه جهان‌شناسی است (۱) نه خداشناسی (۲) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است، زیرا که او تقسیم وجود را به ماده و روح نیز بیجا می‌داند و می‌گوید: نه روح معنی دارد و نه ماده، روح بی ماده کجا است؟ و ماده بی روح کدام است؟ (۳) پس جهان را نباید به جهان مادی و به جهان روحانی منقسم کرد، بلکه باید گفت: جهانی است حقیقی (۴) و جهانی است تصویری و نمایشی (۵) و روشن شدن این معنی بسته به اینست که اندکی به تفصیل بپردازیم.

۳ - اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز می‌شود: «جهان تصور من است» و مقصودش از جهانی که تصور من است، جهان عوارض و حوادث است که به حس و شعور و ادراک می‌شود، این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است و وجودش تابع وجود درون ذاتی من است، که امری واحد است (البته نوع من منظور است یعنی هر نفس عالم مدرك) و این فقره بنابر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا علمی) در نزد عالمی، چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود، و فلسفه هندیها نیز این معنی را تأیید

Théologie (۲) Cosmologie (۱)

(۳) قدما حرکات و عوارضی که در موجودات بیجان روی می‌دهد منسوب به قوه‌ای می‌کردند که آن را طبیعت می‌خواندند، و آنچه در جانداران دیده می‌شود ناشی از نفس می‌دانستند که در گیاه نفس نباتی، و در جانوران نفس حیوانی و در انسانی نفس انسانی یا نفس ناطقه می‌نامیدند شوپنهاور طبیعت و نفس را يك عنوان قرار داده است چنانکه بیان خواهیم کرد و از اینجهت نزدیک به لایبنتیس است.

Idéal (۵) Réel (۴)

می‌کنند. ضمناً باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی تن نیز برون ذات است، جز این‌که تن همانا برون ذات نزدیک و بسی واسطه است، و چیزهای دیگر برون ذات دور و با واسطه می‌باشند (به واسطه تن).

بیان اجمالی این مدعا اینکه، جهان نیست جز ماده متغیر که ظهور و بروزش به تأثیر و تأثر یعنی علیت است، و آن در زمان و مکان واقع می‌شود. پس وجود جهان چنانکه در نظر ما جلوه‌گر است سه عنصر دارد: اول علیت (ماده) دوم زمان، سوم مکان.

اما علیت نیست مگر مفهومی از مفهومها که ذهن انسان آن را می‌سازد به شرحی که پیش از اینها روشن گردید، و نیز بیان شده است: به حس به تنهایی معلومات و وجدانیات را نمی‌دهد، بلکه فقط ماده و موضوع وجدان، را فراهم می‌آورد، و فهم و عقل (۱) است که از احساسات وجدانیات و معلومات را می‌سازد، و فهم و عقل متعلق به ذهن یعنی درون ذات است، پس دانسته شد که ماده یعنی علیت امری است ذهنی منشأش درون ذات است (۲)

اما زمان تصویری و ذهنی بودنش از اینجا به خوبی برمی‌آید که به خودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود می‌بایست تأثیری داشته باشد، و حال آنکه ما می‌دانیم و می‌بینیم که اگر هزاران سال بر چیزی بگذرد تا وقتی که مؤثر دیگری رخ نکرده از گذشت زمان در آن چیز تغییری دست نمی‌دهد. اما مکان اگر امری متحقق بود، ذهن می‌توانست اشیاء را از

(۱) فهم در حیوان و انسان هر دو هست، و آن قوه ساختن تصورات است به وسیله وجدانیات عقل مخصوص انسانست و آن قوه ته‌کسر و انتزاع کلیات است از جزئیات، و ساختن مفهومات کلیه.

(۲) مقصود اینست: که آنچه در نظر ما به صورت ماده جلوه می‌کند. تصویری است که در ذهن ما به سبب قاعده علیت ساخته می‌شود، یعنی از وجوب رابطه علت و معلول که آن نفس الامری نیست بلکه مقتضای فهم ما است.

مکان جدا تصور کند ، و حال آنکه می‌دانیم که ذهن انسان هر چه را به تصور در آورد امکان ندارد که بتواند از تصور مکان و بعد خالی باشد .

حاصل اینکه نه علیت (یعنی ماده که عبارت از تأثیر و تأثر است) در خارج از ذهن متحقق است ، نه زمان و مکان . و جهان هم غیر از زمان و مکان و ماده چیزی نیست ، و روشن است که اصحاب ماده یعنی کسانی که معتقد به اصالت ماده هستند در اشتباهند ، و رأی درست همان اصالت صور است .

نشانی دیگری که بر متحقق نبودن عالم برون ذاتی داریم عوالمی است که در خواب برای ما مجسم می‌شود و در آنحال بهیچوجه ممکن نیست بی حقیقت بودن آن عوالم را باور کنیم ، و چه دلیلی داریم بر اینکه عوالم بیداری حقیقتش بیش از عوالم خواب است ؛ پس عالم بیداری را می‌توان به عالم خواب قیاس کرد ، و می‌توان گفت ، جهان مادی دروغ است ، اما دروغی است که حقیقتی دارد ، زیرا هیچ نفس مدبرکی نمی‌تواند منکر وجود جهان مادی شود جز اینکه اگر عقیده قنما غلط است که برون ذات را منشاء علم انسان می‌دانستند ، متأخرین هم که گفته اند برون ذات را درون ذات ایجاد می‌کند به اشتباه رفته اند ، چه درون ذات و برون ذات با یکدیگر نسبت علت و معلول ندارند ، و جنبه عالم ومدبرك بودن درون ذات فقط حالت آئینه دارد که نقش در آن متصور می‌شود .

فراموش نباید کرد که این عقیده را که شوپنهاور اظهار می‌کند راجع به جهان حوادث است که ادراک آن به واسطه حس و عقل می‌شود ، و از این راه علم حاصل می‌گردد ، و این علم علم به ظواهر است ، مانند علم کسی که بنخواهد از احوال کلخی آگاه شود ، ولیکن مدخلش را نیابد و پیرامون کلخ گردش کند ، و نقش بیرونی آن را بکشد و گمان کند حقیقت کلخ همان است .

تا اینجا تحقیقات شوپنهاور تقریباً همان تعلیمات اصحاب تصور است به وجه دیگر و بیان دیگر ، و چندان چیزی بر آنها نیفزوده است جز اینکه هر چند معلوم (برون ذات) فرع وجود عالم (درون

ذات) است و اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود، عالم نیز وجودش به وجود معلوم بستگی دارد، معلوم نقشی است که در آئینه ذهن منعکس گردیده، اما اگر آن نقش نباشد وجود آئینه چه نمایش خواهد داشت.

این بیان بنا بر آنست که شوینهاور عالم و علم و معلوم همه را اموری ظاهری و سطحی می‌داند، به قول معروف همه سر و بزرگ کرباسند، و حقیقت چیز دیگری است.

برای دریافت حقیقت، شوینهاور نیز رجوع به عالم خارج را بیهوده دانسته به نفس خود بازمی‌گردد، و حقیقت را در آن می‌یابد، اما نه در جنبه ادراک و علم او که آن جز بر اراده ظواهر تعلق نمی‌گیرد، بلکه در جنبه اراده او بر عمل، و می‌گوید حقیقت جهان خواست یعنی اراده (۱) است، و من به درستی آنوقت به وجود خود می‌می‌برم که اراده بر عمل می‌کتم: علم من بهر چیز دیگر حتی به تن خود امر عرضی و تمایزی و با واسطه و بی حقیقت است، فقط علم من به اراده خودم (نفس) امر بی‌واسطه و علم حقیقی است.

به عقیده شوینهاور جنبه ادراکی انسان یعنی حس و عقل که علم از آن حاصل می‌شود، ذات حقیقی نیست. عرضی است، و مانند سایر دیگر جزء جهان نمایش و تصور است، و فرغ است نه اصل، آنچه اصل است اراده است که نه تنها حقیقت وجود انسان است، بلکه حقیقت کلیه جهان است، و مرادش از اراده تنها اراده انسان و اراده شخصی مدرك نیست (۲) زیرا که ادراک را امر عارض می‌داند) بلکه هر چه منشاء فعل و عمل باشد اراده می‌نامد، حتی اینکه افعالی که از جمادات مشاهده می‌شود ناشی از آن می‌خواند، به عبارت دیگر آنچه را عموماً قوه و نیرو (۲) می‌نامند او اراده تعبیر می‌کند، بنا بر این که قوای دیگر حتی قوای جمادات را هم از قبیل قوه نقل و حرارت و نور و الکتریسیته قیاس به اراده انسانی می‌کند و به تصریح می‌گوید، خود را نباید به جهان بسنجیم، بلکه جهان را باید به خود قیاس

کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم ، اراده مانروئی است که به مقتضای آن خواهشها و میلها عمل می کند .

در واقع پیشینیان اراده را یکی از نیروها شمرده بودند ، یعنی نیرو را جنس اراده را نوعی از آن گرفته بودند ، شوپنهاور امر را معکوس کرده همه نیروها را انواعی از اراده قلمداد کرده است ، و البته هوشیاران بر می خورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییر لفظ و اصطلاح نیست ، و بسیار فرق است میان اینکه اراده را نوعی از نیرو بدانیم ، تا اینکه همه نیروها را انواعی از اراده بینداریم ، گذشته از اینکه وقتی گفته می شود : اراده نوعی از نیرو است چندان چیزی دستگیر ما نمی شود ، اما چون بگویند : نیرو نوعی از اراده است ، می توانیم تصویری از آن پیدا کنیم . برای مزید توضیح گوئیم ؛ می دانید که از آغاز آنچه انسان را به تفکر و تأمل در امر جهان برانگیخته است ، تغییراتی است که در آن دیده می شود که آن تغییرات را در اصطلاح حکمت حرکت نامیده اند ، و برای کلیه حرکات دو مبدأ فرض کرده اند : در موجودات بیجان منشأ حرکت را طبیعت گفتند ، و در موجودات جاندار یعنی گیاه و جانور که انسان هم از آنها است ، مبدأ حرکت را نفس خواندند ، که در گیاه نفس نباتی و در جانور نفس حیوانی را انواع مختلف از یک جنس دانسه ، و آن جنس را به قیاس به نفس انسان اراده خوانده است ، با توجه به این نکته که در جمادات اراده یعنی قوه بر عمل عاری از شعور است ، و در گیاه و جانور علاوه بر این اراده هائی هست که به درجات مختلف با حس و شعور همراه است ، و در انسان علاوه بر آنها اراده عقلی نیز هست ، یعنی اراده ای که با حس و شعور و عقل همراه است ، ولیکن اینها همه احوال مختلف از یک چیز است چنانکه روشنائی سپیده دم و روشنائی صبح و روشنائی ظهر همه پرتو خورشید است . و در این جمله اصل و ذات حقیقی همان اراده یعنی نیرو است ، و حس شعور و عقل امر فرعی و عرضی است . و عملی که از آن حاصل می شود نقص و عیب بسیار دارد ؛ یکی آنکه نا ثابت است و در ذهن همیشه حاضر نیست ، یک امر را که بخواهید در ذهن حاضر کنید باید مورد دیگر را از آن محو نمائید ، اینست که انسان از غفلت و فراموشی چاره ندارد .

و ممکن نیست که کُل علم برای او حضوری شود ، دیگر اینکه این علم متشنت و از منشاء های مختلف است ، بعضی چیز ها را حس می کند بعضی چیز ها را تحیل و توهم می نماید ، یا به تداعی معانی درمی یابد ، یا به انتزاع و تعقل فرض می کند ، و وحدت علم و عالم به واسطه حس و عقل دست نمی دهد و اگر نفس انسان وحدتی ادراک کند همانا از جهت اراده است که آن اصل و حقیقت است .

پس بگفته شوینهاور : جهان را قیاس به نفس خود می کنیم ، و همه قوای طبیعت را انواعی از اراده می شماریم ، و اراده را اصل و حقیقت جهان می نکریم ، و آن را منتسب به علت و حقیقت دیگر نمی یابیم ، و وجود مستقل یعنی خودهستی (۱) می دانیم و می گوئیم: ما هر گاه بخود فرو رویم می بینیم به راستی به وجود خویش برس - نمی خوریم ، مگر وقتی که اراده بر عمل کنیم و مقصود ما از اراده بر عمل ، اراده ای است که با عمل مقرون باشد ، نه اراده ای که تأثیری بر آن مترتب نشود ، چه اراده ای که با عمل مقرون نباشد اراده نیست تعقل است ، و تعقل چنانکه گفتیم: اصل وجود نیست امری عارضی است ، و جزء جهان نمایش (۲) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون به اراده است ، نمایشش همانا حرکتی است از حرکات تن و اراده ای که به حرکتی از تن نمایش نیابد اراده نیست ، پس اراده بدون وجود تن متصور نمی باشد .

در اینجا باید دقیق شویم و توجه کنیم که ما به تن خود به دو وجه می بریم ، یکی بهمان وجه که به اشیاء دیگر پی می بریم ، یعنی آن را به چشم می بینیم ، یا به حواس دیگر حس می کنیم ، یکی به این وجه که بر عملی اراده می کنیم ، بنا بر این که اراده بر عمل به حرکتی از حرکات تن نمایش می یابد . پس به وجه اول تن مانند چیز - های دیگر برای ما امری است برون ذاتی ، جز اینکه پیش از این گفتیم که او برون ذات بی واسطه است ، زیرا که وجودش را بی واسطه ادراک می کنیم و وجود چیزهای دیگر را به واسطه تن درمی یابیم ، اما به وجه دوم تن امری است درون ذاتی ، زیرا که ادراک او برای ما

Phénomènes (۲) La chose en soi (۱)

به حس و تمقل نیست ، بلکه به مجرد خود اراده است .
بنابراین تن هر کس برای او دو جنبه دارد ؛ جنبه برون ذاتی
و جنبه درون ذاتی ، در جنبه برون ذاتی هر کس میتواند بگوید ، تن
من مانند همه چیزهای جهان تصور من است ، در جنبه درون ذاتی تن
من اراده من است .

باز برای مزید توضیح می گوئیم ؛ هر فعلی از من سر می زند
بوسیله تن من است و هر فعلی از تن من نتیجه فعلی از اراده من است (۱)
و مجموع افعال تن من از اراده من است که بنمایش درآمده و به چشم
پدیدار گردیده است ، و نشانی آن این است که هر تأثیری از خارج
بر تن وارد می آید ، اراده مرا متأثر می کند ، و به حرکت می آورد ، و
آن تأثیر را اگر مطلوب باشد لذت گویند ، و اگر ناگوار باشد الم
ناهند ، حاصل اینکه ؛ تن همان اراده من است که به حالت برون -
ذاتی درآمده است ، و از همین رو است که هر عنصری از تن مناسبت و
مساعدتی با امری از امور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان و دندان و
حلق و شکم همان قوه اشتها است که به حالت برون ذاتی درآمده
است . و آلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده است ، و
همچنین است سراسر تن ، و همین جهت است که شکل و تناسب اندام
هر فردی از مردم نماینده تمایلات و نفسانیات او است .

اراده بستگی به چیزی ندارد ، یعنی خود هستی است و از زمان و
مکان بیرون است پس واحد است ، اما وحدت (۲) او وحدت انفرادی
در مقابل کثرت نیست ، زیرا واحد و کثیر انفرادی (۳) به سبب زمان
و مکان است ، و متعلق به تصورات و جهان تمایز است و به اراده که
حقیقت است تعلق ندارد .

اراده حقیقت است و ذات مطلق است ، و چیزهای جهان همه

(۱) اروپائیان عموماً و شوینهاور خصوصاً اراده می گویند ، آنچه
را دانشمندان مانفس می خوانند در اصطلاح شوینهاور اراده انسان
و حیوان مخصوصاً نفس است به اصطلاح عرفا و صوفیان ما .

Unité (۲) Individuel (۳)

نمایش‌های او است به درجات مختلف ، و می‌توان گفت ، حقیقت و ذات مطلق که امر واحد است ، در مراتب مختلف حالت برون ذاتی می‌یابد و این جهان نمایش و تصورات را که متغیر است ، و تابع زمان و مکان و متکثر است جلوه‌گر می‌سازد ، مطابق صورتها و نمونه‌هایی که ثابتند و از تبعیت زمان و مکان فارغ ، و در واقع هر یک رب‌النوعی می‌باشند همان نمونه‌هایی که افلاطون صور نامیده و دانشمندان ما گاهی مثل (۱) ترجمه کرده‌اند . هر یک از انواع نیروهای طبیعت خواه جمادی ، خواه نباتی و حیوانی مرتبه مخصوصی است از تجسم اراده مطلق ، که به عالم نمایش و تصویر در آمده و تابع زمان و مکان و علیت شده ، و قابل فهم ما گردیده است ، در حالی که اراده خود از هر قیدی از قیود عقلی و علیت آزاد است .

از این گذشته اصیل بودن اراده (نفس) و فرعی بودن تعقل دلایل بسیار دارد اراده که عبارت از خواستها و تمایلات است ، بنیادش مهر هستی است و مخصوصاً مهر زندگانی (۲) که بنا بر آن مدار امر جهان بر این است که هر شخص می‌خواهد وجود خود را حفظ کند ، و بوسیله تولید مثل خود را باقی‌بدارد . غم‌وشادی و مهر و کین بیم‌و امید شهوت و غضب و خودخواهی و همه امور نفسانی و اعمال بدنی که مرتبط به آن است از آنجا بر می‌آید ، و می‌بینیم این امر که ما از آن به اراده تعبیر می‌کنیم و در همه جانوران به یک اندازه است و کم و بیش ندارد ، و حال آنکه عقل و شعور اشخاص به درجات بسیار کم و بیش می‌باشد ، انسان پیش از آنکه اندیشه و تعقل کند خواهش دارد ، اراده یعنی تمایل به هستی همه وقت موجود و حاضر است و دوام دارد ولی تعقل دائم نیست . نفس نه‌خسته می‌شود نه غفلت می‌کند ، تعقل هم خستگی و هم غفلت دارد (۳) نفس مزاحم عقل است ، و بر او غالب است ،

(۱) Idées (۲) Vouloir – vivre

(۳) خواب برای رفع خستگی قوه تعقل است ، و چون در خواب قوه تعقل آرمیده است و در آن حال انسان به حقیقت خود نزدیکتر است .

اینهته کشمکش مردم در امر زندگانی آیا مبتنی بر عقل است ؟ عقل ادراک نمی‌کند مگر آنچه را نفس خواهان است ، اگر نفس متمایل به چیزی نباشد عقل در ادراک آن عاجز و ضعیف است ، و برعکس هر چه را نفس خواهان است عقل بخوبی درمی‌یابد . اختراعات و اکتشافات غالباً برای عقل در اموری دست می‌دهد که نفس دنبال آنهاست . عقل حاکم بر نفس نیست بلکه آلت او است . مهر هستی و زندگی اعتنا به علم و عقل ندارد ، بلکه آنرا به خدمت خود می‌گیرد . چنین گمان می‌رود که رهبرانسان پیشاپیش او است و حال آنکه در واقع راننده او از پس است . مردم می‌پندارند آنچه را می‌بینند دنبال می‌کنند ، یعنی اختیارشان با عقل است ، ولیکن در واقع مهار در دست نفس است . عقل موضعی سر است و نفس موضعی دل است ، و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش بر سر روان است ، و عرفا که گفته اند ، طفیل هستی عشقند آدمی و پری راست گفته اند ، تعقل امری نسبی است ، اراده امری فطری و طبیعی است ، قوت عقل و علم سبب قوت اراده نمی‌شود بلکه قوت اراده به خودی خود است . مهر و کین مردم نسبت به هر کس از جهت احوال نفسانی او است ، نه احوال عقلانی ، پاداش و کیفر به عمل یعنی به آثاری که از اراده بروز می‌کند داده می‌شود نه به علم که از عقل بر می‌آید . شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران به منش او است که مربوط به اراده نفس او است نه به علم و عقل او .

پس این جمله دلیل بر اینست ، که اصل در وجود نفس است نه عقل ، و عقل برای آن به وجود آمده که راهنما و آلت نفس انسان باشد ، چنانکه چنگال و دندان برای شیره شاخ برای گاو و نیش برای عقرب آلت می‌باشند ، در واقع عقل هم از اراده تولید شده است . اراده در جمیع موجودات هست ، جز اینکه در جمادات به صورت قوای طبیعت است و در گیاه و جانور به صورت قوه نمو و حرکت و حس است ، ولیکن همه آنها جز میل و خواهش چیزی نیست . سنگی که از بالا به زیر می‌آید میل به سقوط دارد آهن ربا خواهان آهن است گیاه طالب روشنائی و رطوبت است و همچنین .

شوپنهاور فوایی را که محرك جمادات است سبب (۱) می خواند و فوای محرك گیاه را مهیج (۲) می نامد ، و مایه حرکات حیوانی و انسانی را داعی (۳) می گوید ، ولی این جمله با اختلاف مراتب نمایش و حالت برون ذاتی اراده می باشد ، البته مرتبه جماد پست و رتبه حیوان و انسان که حس و غفل دارند برتر از همه ، ولیکن همین حس و شعور و عقل که آن را مایه شرافت این موجودات می دانیم برای حوائج نفس و ضرورت حس ایفای وظائف و وصول به خواهر و تمایلات به میان آمده اند ، و در واقع مولود او می باشند .

چون اراده همان مهر به هستی و زندگی است ، پس هر موجودی از مرگ گریزان و بیمناک است ، ولیکن مرگ فقط عارض اموری است که متعلق به جهان عوارض و حوادث است ، و عارض ذات که همان اراده یا نفس است نمی شود ، حوادث و عوارض (۴) که نمایش و تصویرند و حقیقت ندارند ، بسته به زمان و مکان می باشند ، و متغیرند ، یعنی مرگ و زایش دارند اما اراده که از زمان و مکان بیرون است ، البته دستخوش مرگ نیست . مرگ عارض افراد (۵) است نه انواع (۶) پس فرد چون بمیرد ، مرگ او عبارت از برطرف شدن عوارضی است که حادث شده بودند ، اما حقیقت او یعنی نفس که حادث نبوده باز باقی است ، و به اصل خود یعنی به اراده کل بازگشت می نماید ، گذشته از اینکه فرد به وسیله تولید مثل نوع خود را حفظ می کند و به آن وجه نیز وجود خویش را ابقا می نماید .

بعد از همه این گفتگوها ، ذات مطلق که آن را خود ذات هستی و اراده یا نفس یا نیرو یا هر چه بنامیم حقیقتش چیست ؟ شوپنهاور به این سؤال جوابی ندارد و می گوید ، نمیدانم . اراده ای که ما بوجود او علم داریم اراده شخصی خود ما است و اراده مطلق نیست ، و چیزی از عوارض و حوادث در او هست ، و علم ما هم به او هر چند یک اندازه

Motif (۳) Excitation (۲) Cause (۱)

Individue (۵) Phénomènes (۴)

Espèces (۶)

بیواسطه و از علم به امور دیگر به حقیقت نزدیکتر است ولیکن باز عقل و شعور در آن مدخلیت دارد و کاملاً بیواسطه نیست ، و از این علم بیواسطه دست ما کوتاه است .



از اینکه به عقیده شوپنهاور اصل و حقیقت جهان اراده و نفس است ، و علم و عقل فرع و عرض می‌باشند ، و نفس بر عقل غالب است نباید چنین پنداشت که او این امر را می‌پسندد و نیکو می‌داند بلکه بکلی عکس اینست ، و شوپنهاور به بدبینی معروف است ، و شاید در میان دانشمندان هیچکس نبوده که از جهان و جریان احوال آن به اندازه او دلتنگ بوده باشد ، از آن رو که اراده هطلق واحد چون به عالم تکثر آمده و به صورت افراد متصور شده است ، بنیادش چنانکه گفتیم مهرستی است ، و یگانه چیزی که می‌خواهد اینست که: باشد و بماند ، و این خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی ، پس ناچار به صورت خود پرستی و خودخواهی درمی‌آید و خود خواهی هر فردی با خود خواهی فردهای دیگر معارضه می‌کند اینست که جهان ، جهان کشمکش و تنازع است ، همه موجودات آکل و مأکول یکدیگرند ، حس و شعور هم برای این به ظهور میرسد که لوازم خود خواهی به خوبی فراهم و عمل به مقتضای آن به درستی انجام شود قوه تعقل و تدبیر هم که پیش می‌آید همه به مصرف حیل و خدعه و دسیسه و فریب و دروغ می‌رسد ، کار و سعی و عمل و حصایل دیگر که آنها را فضایل و پسندیده می‌دانند برای همین مقصود است ، یعنی بودن و زنده ماندن در حالی که معلوم نیست بودن و زندگی برای چیست؟ پس آنچه او را اصل و حقیقت جهان یافتیم مایه شر و فساد است ، از این گذشته خواهش مایه رنج و آلم است . اگر آنچه خواهانی به او نرسی دلتنگ و رنجوری اگر به آن برسی خرسندی که دست می‌دهد بی دوام است ، و به زودی ملالت و کسالت عارض می‌شود ، و به علاوه دامنه خواهش دراز است و پایان ندارد ، يك خواهش که صورت پذیرفت خواهش دیگر پیش می‌آید مانند لقمه نانی که به گدا می‌دهند که سیه روزی خود را از امروز به فردا برساند ، و تا وقتی که خواهش باقی است

خوشی حقیقی ممکن نیست ، شخص کشته می شود اما نوع می ماند ، از آن روکه حقیقت وجود اراده است ، و اراده فنا ناپذیر است .
از این گذشته اصل در زندگانی رنج و کزند است ، ولذت و خوشی همانا دفع الم است و امر مثبت نیست ، بلکه منفی است . و هرچه موجود جاندار در مرتبه حیات برتر باشد رنجش بیشتر است ، چون بیشتر حس می کند و آزار گذشته را بیشتر به یاد می آورد ، و رنج آینده را بهتر پیش بینی می نماید ، و از همه بدتر همانا کشمکش و جنگ و جدالی است که لازمه زندگانی است ، جانوران یکدیگر را می خورند و مردمان همدیگر را می درند . آنکس که می گوید ، هرچه در جهان است نیکو است ، و این جهان بهترین جهانها است او را به بیمار خانه ها ببرید تا رنجوری بیماران ببیند ، و در زندانها بگردانید تا آزار و شکنجه زندانیان را بنگرد ، برده فروشها را نشانش دهید که بنی نوع او را مانند گاو و خر می رانند ، و میدانهای جنگ را به او بنمائید تا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو می کند . چرا وصف دوزخ آسان و تعریف بهشت دشوار است ؛ از آن روکه آسایش و خوشی واقعی اندک است ، و رنج و آزار بسیار است . یکدم خوشی عمری ناخوشی در پی دارد . ازدواج نمی کنی در آزاری ، می کنی هزار دردسر داری ، مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای به زن که مردم مایه شادی خاطر می دانند در صورتی که سر دفتر غمها است ، معاشرت می کنی گرفتاری ، نمی کنی از زندگی بیزاری ؛ بندگی بند و خداوندی صداع ، مختصر تا جان در تن است ، از این رنج و مشقت نمی توان رست ، زندگانی سراسر جان کندن است ، بلکه مرگی است که دم به دم به تأخیر می افتد و سرانجام اجل می رسد در صورتی که از حیات هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی به دست نیامده است .



در اینجا چون از عشق اشارتی رفت ، باید خاطر نشان کنیم که ، شوپنهاور در فلسفه عشق شرح مفصلی دارد که به وجه علمی و محققانه بیان نموده ، و ما اگر بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز می شود ،

خلاصه آن اینست که گفتیم ، اراده بنیادش « هستی خواهی » و حفظ وجود است ؛ که چون در افراد قرار گرفته خود خواهی مسمی شود ، ولیکن این « هستی خواهی » در موجودات جاندار به بقای افراد مرادش حاصل نمی شود ، به این واسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است ، و بقای نوع را به تولد و تناسل مقرر داشته ، و برای تأمین این مقصود عشق را به وجود آورده است که آن هر چند بر حسب ظاهر برای تمتع افراد است به راستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع ، در واقع عشق فریبی است که طبیعت به افراد می دهد ، و آنها را به هلاک می اندازد برای اینکه نوع باقی بماند ، و برای « هستی خواهی » حقیقی خود خواهی افراد از میان می رود و به صورت « غیر خواهی » درمی آید و از این رو است که مقام عشق را برتر از عقل دانسته اند ، ولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم ؛ آن را مصیبت می داند ، نظر بهمین که ناشی از هستی خواهی است ، و از همین روست که پنجه اش از عقل قویتر است ، و بنابر اینکه شوپنهاور بدبین است ، و هستی را رنج می داند ، عشق را که مایه هستی است منکر است ، و زن را که موضوع عشق است دشمن می دارد ، و می گوید ؛ هستی حفظ نمی شود مگر به عمل و کوشش ، و این رنج است و تمتعی برای انسان نیست ، جز دفع الم ؛ و از اینست که بزرگان دنیا هر وقت به سخن یا نعمات یا وسایل دیگر احساسات خود را خواسته اند بیان کنند نالیده اند .

با اینحال تکلیف چیست ؟ و آیا این درد را درمانی هست ؟ چون بدبختی همه از اراده است (نفس) یعنی از « زندگی خواهی » و « خود خواهی » پس اگر چاره ای باشد در بیخودی است ، باید خود را از خویشتن رهایی از خویشتن به چیست ؟ آیا باید خود را کشت ؟ نه خود کشی سودی ندارد زیرا که آن گریز موقت است از رنج موقت شخص کشته می شود اما نوع می ماند ، از آن رو که حقیقت وجود اراده است ، و اراده فنا ناپذیر است ، رنجی که از اینجا بر طرف می کنی جای دیگر سردر می آورد باید کاری کرد که بیخودی در زندگی دست دهد و آن به معرفت است ، معرفت بر همین نکته که اگر نفس

را پیروزی رنج را افزون می‌کنی ، و آسایش در کشتن نفس است و در بیخودی است .

بیخودی به دو وجه است، يك وجه جزئی وموقت ، و يك وجه کلی ودایم .

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر وصنعت (۲) یعنی مظاهر زیبایی (۲) شود . در بیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم . که آن اصل واحد در این جهان حوادث و عوارض تکثر و جلوه‌گر شدنش مطابق نمونه‌هایی است که ثابت و از تبعیت زمان و مکان فارغند ، یعنی آنچه به اصطلاح افلاطون صور یا مثل خوانده شده است ، و رب النوع موجودات می باشند ، جهان این صور برعکس جهان حوادث ، جهان وحدت و کلیت و سکون و ثبات و بقا است ؛ و هر چیز که به صورت یا مثال یا رب النوع خود نزدیک باشد زیباست ، زیرا که به وحدت و سکون یعنی کمال نزدیک و از جهان حوادث دور شده است ، چون می‌دانیم که شرف و فساد این جهان از اینجا ناشی شده که : ذات مطلق از عالم وحدت و سکون به عالم کثرت و حرکت آمده است ، پس کسی که با مثل یعنی با زیبایی سروکار دارد ، و از جنبه انفرادی و تکثر دور می‌شود و از خود يك اندازه بیخود می‌گردد ، و از دنیا شر و شورش یکدم می‌آساید ، و مشاهده کمال زیبایی هم به درستی دست نمی‌دهد ، مگر اینکه شخص از خود بیخود شود ، در آن حال درمی‌یابد که او جزئی از جهان نیست بلکه جهان جزئی از او است . و چون به این پایه رسید او را داهی می‌خوانیم و صاحب دها (۳) می‌گوئیم ؛ و آنکه به راستی داهی باشد حکیم واقعی او است ، شخصیت خود را دور انداخته از زندگانی عادی برکنار شده ، از منافع دنیوی اعراض کرده به تنهایی خو نموده ، از عوارض نهی و از حقایق پر شده ، به سبب غریق بودن در دریای زیبایی از هر چیز

Art (۱) Beauté (۲)

(۳) داهی و دها دو ترجمه Cénie است و ما بهتر از این

لفظی برای آن نیافتیم .

بی نیاز گردیده ، در میان مردم حاضر ولی در همان حال غایب است ، دنیا در نظرش سراب است از آن می گذرد و دامنش تر نمی شود ، چون از آرایش عوارض و خصوصیات شخصی منزّه است ، همه کس را با خود یکی می بیند و بهمه مهر می ورزد ، و سرقدر در این دریا غریق تر باشد و ارسته تر است ، و در این دنیا که برای مردم عادی زندان است به آزادی به سر می برد .

مظاهر زیبایی چنانکه گفتیم ، صنعت است ، و صنایع اگرچه همه در حقیقت یکی هستند ، چون مظهر زیبایی اند ، و نظر به مثل یعنی حقایق دارند ، ولیکن بر حسب ظاهر نظر به موادی که به کار می برند مختلفند و مراتب دارند ، نخست صنعت ساختمان ابنیه است (۱) سپس مجسمه سازی (۲) و از آن برتر نقاشی (۳) و سپس شعر (۴) و از همه بالاتر موسیقی (۵) یعنی صنعت آهنگ و نغمات صوتی است .

شوینهاور در باره دقایق زیبایی (۶) و صنایع و ارباب هنر و صاحبان دها ، و انواع و اصناف و احوال آنها ، تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگرش ناچاریم از تفصیل صرف نظر و بهمین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم .

صنعت و مستغرق بودن در عالم زیبایی چنانکه گفتیم ، برای دردمان درمان جزئی و موقت است ، چاره واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه از تکثر است که به عالم وحدت عارض شده ، و اراده کل در اراده های جزئی پراکنده گردیده است ، و هر فردی خود را حقیقت می داند و خود خواهی و زندگی خواهی به وجود آمده ، و خود خواهی افراد با هم معارضه پیدا کرده و این فسادها بر پا شده است . انسان باید دریابد که حقیقت یکی است ، و اراده واقعی یعنی

Sculpture (۲) Architecture (۱)

Poésie (۴) Peinture (۳)

Esthétique (۶) Musique (۵)

ذات مطلق واحد است ، اراده های انفرادی نمایش بیحقیقت است ، اگر شخص به این مقام رسید جدائی از میان می‌رود، و هر کس خود را دیگری و دیگری را خود می‌یابد ، حس همدردی پیدا می‌شود ، سنگدلی می‌رود و همدلی می‌آید ، فداکاری می‌آید و خود خواهی می‌رود و اشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا می‌کنند .

شفقت به عقیده شوپنهاور بنیاد اخلاق است ، و اگر در دل کسی شفقت نسبت به موجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی ، بنابراین در واقع شفقت همان عدالت است و خودخواهی ظلم است، و از آن رو که خود خواه منکر وجود یعنی اراده دیگران است . شخص عادل و شفیق تصدیق دارد که دیگران هم حق حیات دارند، و از روی همین بنیاد تمام قواعد اخلاق را که چون به عالم سیاست در آمد حق و عدالت نامیده می‌شود ، می‌توان استخراج کرد، و بنا بر این باید حس شفقت را پرورد اما اینجا مسئله اختیار و اجبار پیش می‌آید که آیا انسان در اراده خود مختار است یا نه ؟ اگر مختار است و خوب ترتب معلول بر علت چه می‌شود ؟ اگر ترتب معلول بر علت حتمی است ، پس انسان مختار نیست و در این صورت گفتگو از اخلاق و توصیه به تهذیب و تزکیه چه مورد دارد ؟ تحقیق شوپنهاور در این است که در جهان « حوادث » که نمایش حقیقت است نه اصل حقیقت البته رابطه علت و معلول حتمی است ، پس در اعمال انسان چون نتیجه اراده شخصی است ، یعنی اراده ای که به عالم تکثر و جهان طبیعت آمده است ، رابطه علت و معلول حکمفرما است . اما حقیقت انسان عمل نیست ، زیرا عمل ناشی از زندگی خواهی و خودخواهی است ، و این ناشی از تکثر و بودن در جهان حوادث و طبیعت است . حقیقت « اراده مطلق » است که واحد است و آن البته آزاد و مختار است ، چون او خود هستی است ، و معلول علتی نیست و بنا بر این گرفتار هیچ گونه قید و بندی نتواند بود و اشخاص هم چون مرتبط به حقیقت اند بهره‌ای از آن وحدت دارند ، و هر قدر به این عالم وحدت نزدیکتر باشند آزادتر و مختارترند . هر کس فطرت و منش خود را به آزادی اختیار کرده است اما چون به جهان حوادث و طبیعت آمده است آزادی خود را از دست داده است .

شفقت بسیار خوب است و بنیاد اخلاق است. اما سعادت و آزادی نام در سلب کلی اراده و خواهش است. آن چیزی که بودائیان «نیروانا» (۱) می نامند؛ یعنی پیوستن به دریای نیستی، و محو کردن خود در وجود کل، آن حالتی که عرفای ما فناء فی الله خوانده اند، و آن ترک دنیا و لذایذ نفسانی است، مخصوصاً خودداری از عشق و آزمایش با زن تا این که کشتن نفس و ممارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیز شامل شود. پس فلسفه شوپنهاور را می توان گفت، همان عرفان مشرقزمینی است، فقط مبنای آن مختلف است و به وجه علمی بیان شده است. ارادت او را به بودا پیش از این گوشزد کرده ایم، و در احوال او نوشته اند مجسمه کوچکی از بودا همیشه در پیش چشم داشت. در کتاب خود نیز بارها به تعلیمات بودائیان و نوشته های ایشان و حتی به صوفیان و افلاطونیان اخیر و همه کسانی که مشرب عرفان داشته اند استناد کرده، و از سمدی ما هم مکرر نام برده است. مسیحیت را نیز از آن جهت که زهد و ترک دنیا و رهبانیت را ترویج کرده می پسندد، و حضرت عیسی را از این رو مرد بزرگی می داند اما بودا را از او بالاتر می خواند.



شک نیست که فلسفه شوپنهاور از بعضی جهات بدیع است و هوشمندان را به فکرهای تازه می اندازد، اهمیتی که به اراده داده جهان را یکسره نمایی از آن باز نموده و نیروها را به طور کلی انواعی از اراده شمرده، و تحقیقاتی که در امر صنایع کرده و بنیادی که برای اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است. نظریات وحدت وجودی و عرفانی و مهابتی که برای نفس قائل شده، و آرائی که درباره عشق اظهار کرده، هر چند در معنی چندان تازگی ندارد ولیکن چگونگی بیان و توجیهاتش بدیع است و نمی توان منکر شد که محقق با شهامتست. اما در تمامی و درستی آراء و نظریاتش حرف بسیار

می‌رود و منافقه، فراوان برمی‌دارد که صاحب‌نظران پس از تأمل درمی‌یابند، گذشته از اینکه غالب آراء او فرض و ادعا است، و اگر احتمال صحت در آنها می‌رود یقین هم نمی‌توان کرد، و آنکه این مشکل همواره باقی است، که امر واحد چرا از عالم وحدت به کثرت می‌آید، و صلاح را به فساد می‌کشاند؛ آیا و افماً لذت و خوشی امر منفی و دفع‌الم است، آیا عشق که کل وجود طفیل هستی او است بد است؛ آیا زندگانی خانوادگی و اشتغال به زن و فرزند چنانکه شوپنهاور مدعی است شایسته اعراض و اجتناب است؛ این جمله مسلم نیست بلکه عکس آن را می‌توان معتقد گردید، و چرا نگوئیم دنیا با هیچکس نه دوستی دارد نه دشمنی، و خوشی و ناخوشی ما بسته به احوال و اخلاق خودمانست، مراد های بیجا در پیش می‌گیریم و چون بر نمی‌آید از روزگار می‌نالیم.

اما بدبینی شوپنهاور و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد امری است بکلی شخصی، و ناشی از احوال و اخلاق و جریان زندگی او است، طبعاً سودائی و پر سوء ظن و حساس و تند مزاج و خود پسند و پرتوقع بوده است، برای امر معاش احتیاج به کار نداشته و همت به کاری نمی‌گماشته است، به تن آسائی مایل و در مقابل شداید کم تحمل بوده، مهر و محبت مادر نچشیده و در معاشرت بازنها ناملایمت دیده و این جمله در فکر او تأثیر کرده و به این مجرا انداخته است.

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیگری به چاپ رسانید، به نامی که می‌توان آن را ملحقات و ضامم ترجمه نمود (۱) در آنجا نکته‌سنجیهای لطیف دربارهٔ امور دنیا نموده و دستورهای نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی بر اینکه، سال بهترین وسیلهٔ سعادت نیست، بلکه عقل و علم است، و این است آنچه ممکن است سلطهٔ اراده و خواهر را يك اندازه تخفیف دهد، و علم برای نفس مانند دهنه و افسار است برای اسب سرکش، و هرچه بیشتر بر احوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر بر او مسلط می‌شویم، و آنکس که اقالیم رامسحر

می‌کند هنری ندارد ، هنر آنکس دارد که نفس خود را مسخر نماید ، پس باید به حکمت گرائید و تحصیل دانش همه به کتاب خواندن نیست ؛ باید در کارها فکر و تأمل کرد آگاهی بر افکار دیگران نیز البته سودمند است ، اما اگر بخواهید به درستی از این راه بهره ببرید اصل نوشته های بزرگان را بخوانید نه نقل و شرح و تفسیری که دیگران کرده اند . و خلاصه اینکه ، برای انسان مغز پرو کیسه تھی بهتر از مغز تھی و کیسه پسر است ، و شرف انسان به این است که چیست ؟ نه ، به اینکه چه دارد ؛ و معلومات بی‌فرضانه تنها بوی خوش و عبیری است که بتواند کند و کثافت نفسانیت را بیوشاند.

فصل دوم

حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که در سدهٔ هجدهم دانشمندان فرانسه در فلسفه بیشتر نظر انتقاد و عیب جوئی نسبت به مذاهب پیشینیان داشتند ، و فلسفهٔ خاصی اتخاذ نکردند ، جزیکتفر کندیاک که مذهب مخصوصی آورد و همهٔ اعمال ذهنی و عقلی انسان را ناشی از حس دانست ، و از این رو او و پیروانش را اصحاب حس خواندیم .

در آغاز سدهٔ نوزدهم پس از انقلاب بزرگی که در فرانسه روی داد افکار پریشان شد ، بعضی به مذاهب قدیم فلسفی برگشتند ، و عقایدی اختیار کردند که با تعلیمات دین مسیحی و مخصوصاً کاتولیک سازگار می‌دانستند ، ایشان را به نامی خوانده اند که شاید بتوان اهل سنت (۱) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنبالهٔ تحقیقات کندیاک را گرفتند و تصرفاتی در آن به عمل آوردند ، و بنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات و مفهومات بود (۲) .

تحقیقات این دانشمندان البته يك اندازه علم روان شناسی را تکمیل نموده ، ولیکن آن اهمیت را ندارد که در این مختصر به معرفی ایشان بپردازیم . نخستین حکیمی که در آن روزگار در میان فرانسویان شایستگی دارد که قدری اوقات خود را مصروف او کنیم « مندوبیران » (۳) است .

Traditionalistes (۱)

Parerga et Paralipomena (۲)

Maine de Biran (۳)

بخش اول

مندیوبیران

در سال ۱۷۱۶ میلادی پادشاه فرانس، سال روزگار گذرانیده است،
برجایای فلسفه را در آن زمان به علم و تعلیم نبود؛ بلکه از رجال
حکما و فیلسوفان فرانسوی که به طبیعت به سیاست رغبتی نداشت
از روی طبیعت و به خاطر طبیعت، در حالت تمتعی نمی برد و به خلوت
سپاس و رغبت می نمودند و در این احوال نفس را دوست می داشت
و در آن احوال به تحقیق و اشتغال به علم بود که در تأسیس و تکمیل علم
در حدیثی افسانه ای سزا داشته، او را از حکما بشمار آورده است،
چنانکه در آستین او در آن زمان حکیم الهی فرانسه در سده
عزیزه ۱۷۱۶ میلادی

در آن زمان که دست کشیشان پرورده شده بود، در
این احوال که طبیعت را دوست می نداشت پس هر چه در مراحل
مندیوبیران اشتغال بود او هوا و هوسها آرام، و پرده از روی
طبیعت پرورده شد بیشتر متوجه دین و امور باطنی گردید.

چنان که اشاره کردیم؛ مندیوبیران اشتغال به علم رایشه نساخته
بود، و مطالعات فلسفی را برای تهذیب و تکمیل نفس می کرد، و
چون طبیعتی بی آرام و حساس و مشوش داشت همواره در این جستجو
بود؛ که نفس بچه باید متکی شود تا در آرامی و خوشی و کمال استوار
گردد؛ و برای این مقصود شیوه مخصوصی در تحقیق پیش گرفت،
به این معنی که پیشینیان بعضی از این وجه در نفس نظرمی کردند
که جوهر است و با قیاسات منطقی چگونه کی جوهر او را مطالعه
می نمودند، و بعضی به جوهریت نفس نظر نداشتند، و به مشاهده و
تجربه آثار و عوارض او را می جستند. مندیوبیران این دو طریقه را
رمان نمود از آن رو که جوهر نفس را نمی توان شناخت، آثار نفس
هم عوارضند و توجه به آنها اشتغال به امور سطحی است؛ پس به-

مشاهده درونی پرداخت ، یعنی بنای سیر در نفس خود گذاشت تا معلوم کند که علم به نفس خویش از کجا می آید؟ یعنی آنچه هر کس آن را « من » می گوید از چه ناشی می شود .

زمانی که مندوبیران به مطالعات فلسفی پرداخت ، در فرانسه اهل علم همه به تحقیقات کندیاک نظر داشتند ، که مفندای اصحاب حس بود ، و حاصل تحقیقات او اینکه مفهوماتی که در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند و در نفس به ودیعه گذاشته نشده اند ، بلکه منشأ آنها حس است. و در احوال کندیاک این معنی را بیان کردیم. مندوبیران نیز این مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی از اصحاب حس بکلی مادی شده ، و معتقد بود که ذهن لوحی ساده است مانند شیشه عکاسی ، و تأثیرات و احوال خارجی بر آن وارد و نقش نمی شود ، و بعضی از آنها می ماند و بعضی محو می گردد و نفس عبارت از این احوال است .

بعضی از محققان هم چیزی که مزید کرده بودند این بود که ، قوای نفس تنها ناشی از احساسات و اراده از خارج نیست ، بلکه احساسات درونی خود بدن هم در آنها مدخلیت دارد ، و مندوبیران نیز این معنی را دریافت ، و از خودکشی بر آن افزود و آن این بود که ، بسیاری از تصورات انسان تنها از حس ساخته نمی شود ، بلکه حرکت اعضاء بدن در آن دخالت تام دارد ، چنانکه اگر توجه شود دریافت می شود که دو عضو از اعضاء بدن که بسیار پر حرکت می باشند یکی دست است و یکی چشم ، و قسمت مهم علم انسان به اشیاء مثلا جسمیت و نرمی و درشتی و شکل و وضع و ابعاد آنها به واسطه حرکت دست و چشم حاصل می شود .

مذهب کندیاک در باب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود ، نتیجه این می شد که نفس در تحصیل علم فقط جنبه فعالیت دارد . ولیکن از مطالعات مندوبیران معلوم شد چنین نیست بعضی از تأثیرات نفس مانند تأثر از رنگ و بوها البته انفعالی است ولیکن بسیاری از معلومات هم هست که در کسب آنها نفس جنبه فعالیت دارد به این معنی که بعضی از تصورات مانند ادراک شکل و نرمی و درشتی اشیاء برای نفس حاصل نمی شود مگر اینکه بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً

چشم و دست را حرکت بدهد تا اشیاء را با حرکت لمس کند ، یا از نقطه های مختلف ببیند ، و این حرکتها ارادی است ، یعنی ناشی از فعالیت نفس است و اگر درست تأمل کنیم می بینیم تأثر انفعالی به انسان علم نمی دهد ، و ادراک واقعی حاصل نمی شود مگر اینکه قوه اراده به کار برده شود و حرکتی صورت بگیرد ، و از این رو دانسته می شود که روان شناسی با علم وظائف اعضاء بدن نیز مرتبط است .

و از نخستین تحقیقات مندوبیران این بود که ، تأثرات انفعالی چون تکرر یافت و عادت شد کند می شود ، و کم کم نفس از آنها غافل می گردد و حس نمی کند ، اما تأثراتی که مربوط به فعالیت نفس و اراده است عکس اینست ، یعنی به تکرار و عادت قوت می گیرد و نفس و فکر و انسان هر چه از اخلاص تأثرات انفعالی آسوده تر شود بیشتر ترقی می کند .

گفتیم ، مندوبیران در مطالعه نفس می خواست معلوم کنند که علم انسان به نفس خود از کجا می آید ، یعنی چه می شود که هر کس ادراک «من» بودن خود را می کند . نتیجه ای که از این مطالعات گرفت این بود که ، منشأ این علم همان قوه ارادی او است به این معنی که چون بر حرکت دادن عضوی یا چیزی اراده می کند در مقابل این اراده معاوقه و مقاومتی می بیند ، و برای دفع آن عایق جهد و کوشش می نماید ، این کوشش و فعالیتی که برای دفع معاوقه بخرج می دهد مایه علم او به وجود خود ، یعنی «من» یا نفس می باشد و کوشش ممکن نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود ، و حرکت اراده لازم دارد و نفس یعنی آنکه می گوید ، «من» همان اراده است ، پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست و اصالت دارد کوشش یا اراده است . به عبارت دیگر ، اراده انسان چون به عایق بر می خورد و برای دفع آن کوشش می کند به وجود «من» پی می برد و هر چه کوشش بیشتر باشد «من» به شخصیت خود بیشتر متوجه می شود ، و چون انسان به هیچ چیز علم پیدا نمی کند مگر اینکه ادراک نفس خود را داشته باشد پس کوشش مطلقاً مایه علم است حتی علم به مفاهیم فلسفی مانند جوهر و قوه و علت و وحدت و هویت

و غیره آنها .

میان مندوبیران و دکارت می توان مشابهتی قائل شد، از این رو که هر دو «من» یعنی نفس را مبدأ و حقیقت نخستین گرفته اند ، جز – اینکه دکارت پس از توجه به مبدأ بودن نفس آن را جوهری پنداشت مقابل جسم ، و در تعریف او گفت ، نفس جوهری است صاحب فکر چنانکه جسم جوهری است صاحب ابعاد . اما مندوبیران همان اراده را نفس دانست . دکارت گفت : می اندیشم (فکر دارم) پس هستم . مندوبیران می گوید ، می خواهم (اراده دارم) پس هستم . دکارت و حکمای دیگر علم و اراده را احوال نفس دانسته اند ، و از این رو است که ما لبرانش علت آن احوال را جست و گفت ، خدا است ، ولایبیتس مناسبت نفس را با بدن جست و گفت ، همسازی پیشین است ، ولیکن مندوبیران نفس و بدن را از یکدیگر جدا نکرد و گفت ، نفس همان اراده است ، مطالعه در جوهر نفس چنانکه حکمای پیش می کردند بیهوده است ؛ چون جوهر را فهم نمی توان کرد اصحاب حس هم در اشتباه افتادند ، از آن رو که به جای اینکه « من » را از درون مطالعه کنند ، آن را مانند آثار طبیعت خارجی انگاشته در تحقیق خود به شیوه علوم طبیعی رفته اند ، و توجه نکرده اند که در امور طبیعی علت و معلول همانا مقارنه دو امر یا پی در پی آمدن دو امر است ، و مسلم نیست که امر اولی در حقیقت علت و موجد امر دومی باشد ، اما نفس یا اراده به حقیقت علت حرکت و موجد آنست .

چنانکه اشاره کردیم : مطالعات مندوبیران در باب نفس البته کمال اهمیت را دارد ، و سررشته درازی به دست اهل تحقیق داده ، و او را از موسسان علم روانشناسی به شمار آورده است ولیکن اهل نظر این انتقاد را هم درباره او کرده اند که عقیده او در اینکه نفس همان اراده است سخنی تمام نیست ، زیرا اراده مرید لازم دارد و خواهندگی بی خواهنده محمول بی موضوع است ، باید به احوال حکمای آلمان نیز مراجعه کرد که این مبحث را چگونه مورد تحقیق قرار داده اند .

در آغاز سخن گفتیم، مندوبیران مطالعه در نفس را برای تحصیل آسایش خاطر و آرامی طبع خود می‌کرد، اکنون گوئیم، در این راه در دوره زندگانی چندین مرحله پیمود؛ در آغاز امر بکلی فلسفه مادی را پذیرفت، چون چندی گذشت در تعلیمات اخلاقی به رواقیان متمایل شد، و مذهب آن گروه را پسندید، سرانجام در سال‌های آخر عمر به دیانت گرائید و تعلیمات مسیحی را دلنشین یافت، و در دیانت هم به مسلک عرفان افتاد تا آنجا که از بعضی از کلماتش چنین برمی‌آید که تجلیات اشراقی برای اودست می‌داده است.

ماحصل فلسفه‌ای که مندوبیران در اواخر عمر داشت اینست که، زندگانی انسان سه پایه سه مرحله دارد، مرحله حیوانی، و مرحله انسانی، و مرحله ملکوتی، مرحله حیوانی آنست که، مدار امرش فقط تأثرات حس است، همان تأثراتی که به عادت کند می‌شود و در این مرحله به «من» بودن خود درست پی نبرده، و زندگانش انفعالی و تخیلی است، چنانکه در کودکان می‌بینیم مرحله انسانی مرحله ایست که شخص تعقل و تفکر می‌کند و اراده و اختیار دارد و «من» بودن خود را به خوبی درک می‌نماید. مرحله ملکوتی زندگانی عشق است، و مقامی است که انسان از شخصیت و منی گذر کرده جوای اتصال به حق می‌شود، زیرا که انسان حد وسط میان طبیعت و خدا است و به این هر دو طرف می‌تواند اتصال یابد اگر تسلیم حسیات و انفعالات شد در فروترین احوال باقی می‌ماند، و اگر قوه روحانی خود را پرورد به خدا نزدیک می‌شود، بهر دو وجه شخصیت و منی را از دست می‌دهد، به وجه اول در طبیعت مستهلک می‌گردد و به وجه دوم در خدا فانی می‌شود.

خلاصه اینکه، مندوبیران که در جوانی طبیعتی بی‌آرام داشت، و از آلائشهای بدنی آزار می‌دید، و جوای استقلال نفس بود، عاقبت رهایی و آرامی خاطر را در فناء فی‌الله دریافت، و روی هم رفته می‌توان گفت، فلسفه مندوبیران را با فلسفه شوپنهاور مناسبتی تمام است، در صورتی که مندوبیران بر شوپنهاور زماناً مقدم است، ولیکن شوپنهاور هم از تحقیقات مندوبیران بیخبر بوده است.

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی دیگر از دانشمندان که در این دوره باید نام ببریم «ویکتور-کوزن» (۱) است که در سال ۱۷۹۲ به دنیا آمده، و در ۱۸۶۷ درگذشته است. او در آغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنگ شد. آنکاه داخل در طبقهٔ اعیان گردید و به وزارت فرهنگ دولت فرانسه نیز رسید، و در وزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه را بر اساسی استوار نمود. مردی متبحر و در نویسندگی و سخنوری نیز زبر دست بود، در تدریس بیسانی شیوا داشت و در دانشجویان تحریک ذوق و شوق فراوان می نمود. به واسطهٔ حسن بیان و تشویق و ترغیبی که می کرد و اعتبارات و محبوبیتی که دریافت، بازار فلسفه را که ازسدهٔ هیجدهم به بعد در فرانسه سرد شده بود دوباره گرم کرد، اما خود فلسفهٔ بدیعی نیاورد با که روش التقاط را پیش گرفت.

توضیح آنکه، ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه را اثبات کرده اند درست است و آنجا به خطا رفته اند که چیزی را نفی کرده اند، و نیز گمان داشت که در حقایق هر معلومی باید به دست آید آمده است، و حکمای پیشین گفته اند و کاری که باقیمانده اینست که از گفته های پیشینیان آنچه درست است اختیار کنیم. به عقیدهٔ ویکتور کوزن همهٔ افکار حکمای پیشین را می توان به چهار مذهب اصلی در آورد، یکی مذهب اصحاب تصور (۲) (یا اصالت عقل) یعنی کسانی که معانی و مفاهیم عقلی را حقیقت و اصل می دانند، دوم، مذهب اصحاب حس (۳) که حس را منشأ علم می پندارد. سوم، مذهب شك و تردید (۴) که گمان دارد علم قطعی برای

Idéalisme (۲)

Victor Cousin (۱)

Scepticisme (۴)

Sensualisme (۳)

انسان میسر نیست . چهارم ، منزه اهل باطن (۱) یعنی کسانی که میان نفس و خدا رابطه ای مستقیم قائلند ، و برای درک حقایق واسطه نقلی و استدلالی را واجب نمی‌دانند ، و ذوق و گواهی دل را کافی می‌پندارند ، و این مذاهب هیچیک به تنهایی تمام و درست نیست ، و هیچکدام را هم مطلقاً باطل نمی‌توان دانست ، و باید از هر يك از آنها حق را گرفت و باطل را انداخت ، و این عمل را ما پیش ازین التقاط خوانده ایم ، و اگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گل چینی مناسب باشد ، و بطور کلی می‌توان گفت ، تمایل او به جمع آرا و سازش دادن آنها با یکدیگر بود .

بنابر این عقیده که تا يك اندازه حق هم هست ، و یکتورکوزن به نتایج فلسفه اهمیت بسیار می‌داد ، بلکه آن را جزء لاینفک فلسفه می‌انگاشت ، و در میان فرانسویان او را بنیادکننده تاریخ فلسفه دانسته اند .

گل چینی و یکتورکوزن در فلسفه بیشتر از حکمای فرانسه و آلمان و اسکاتلند بود. روانشناسی را مبدأ فلسفه و وسیله برای رسیدن به حکمت علیا می‌دانست به مشاهده و تفکیک امور از یکدیگر و قیاس عقلی ؛ ولیکن در گل چینی مسلک معینی را هم از دست نمی‌داد و آن تجرد نفس بود که ارو پائیان فلسفه روحی می‌خوانند (۲) (یر مقابل فلسفه مادی) (۳) .

در روانشناسی عقیده اش این بود که قوای انسان تنها حس و اراده نیست و قوه سومی هم در کار است که عقل است ، و عقل اصولی دارد و آنها را درموادی که از دوقوه دیگر به دست می‌آید بکار می‌برد اصول عمده عقلی یکی اصل علیت (۴) و یکی ؛ اصل جوهریت (۵) پس هرگاه این دو اصل را به معلومات درونی ارادی تطبیق می‌کنیم

Spiritualisme (۲) Mysticisme (۱)

Principe de causalité (۴) Matérialisme (۳)

Principe de substance (۵)

ادراك « من » يعنى نفس از آن نتيجه مى‌شود ، و چون به معلومات ناشى از حس تطبيق مى‌كنيم جسمانيات و طبيعيات را درك مى‌نمائيم - و چون مى‌دانيم كه اين دو قسم موجود خود علت خود نيستند جوهر مطلق را در مى‌يابيم كه او خدا است .

در كلمات ويكتور كوزن چون دقت كنند بوى وحدت وجود هم برده مى‌شود و از اين رو متدينان قشرى مسيحي دست ردى به سينه او نيز گذاشته اند.

بخش سوم

لامنه

يكي ديگر از حكماى فرانسه كه از نويسندگان بزرگه شمرده مى‌شود «لامنه» (۱) است (ولادتش در ۱۷۸۲ و وفاتش در ۱۸۵۴) و او داخل در زمره كشيان كاتوليك بود اما به سبب عقايدى كه اظهار كرد در نزد اولياى دين كاتوليك مردود شد ، و مخالفت خود را آشكار كرد .

فلسفه لامنه مأخوذ از اصول و اساس مسيحيت است با عقايد عرفانى و ذوقى ، و خلاصه اش اينكه ، وجود دو نحوه دارد ، نحوه نا محدودى كه متعلق به ذات بارى است و نحوه محدودى كه متعلق به مخلوق است . وجود مطلق وجود مخلوقات را دربرداشته و خلقت همانا ظهور آنهاست . عمل خلقت را خداوند از روى رافت و محبت كرده و فداكارى نموده است ، چنانكه مخلوقات هر يك ميميرد تا حيات به مخلوق ديگر انتقال يابد .

وجود مطلق سه جنبه اصلى دارد كه هر يك تمام وجودند ، اما از يكدى بگر متمايزند اول ، جنبه قدرت دوم ، جنبه عقل سوم ، جنبه شقى ، و اين سه جنبه است كه در مسيحيت به عنوان « اب و ابن و

روح القدس» درآمده است ، و این سه جنبه در نفس انسان به صورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد، و در عالم طبیعت به صورت الکتریسته و نور و حرارت درآمده است .

حقیقت وجود روح است ، حتی اینکه از جسم هم آنچه حقیقت دارد روح است ، و ماده حد او است ؛ چون هر چه مخلوق است محدود است ، پس هر مخلوقی مادی است ؛ اگر چه نفس انسان باشد و روح مجرد مطلق جز خدا نیست .

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است . درزهان و مکان ، و رو به کمال می رود اما هیچوقت به کمال نمی رسد ، چون اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود ، مراحل تکامل از موجودات بیجان آغاز می شود و به موجودات جاندار می رسد . در مراحل پست که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطراب است ، هر چه بالا می رود و عقل غلبه می کند عالم عالم اختیار می شود .

بدی و شرو وجود حقیقی ندارد ، بلکه اثر محدودیت عالم خلقت است ، و نتیجه کشمکش میان دو اصل است یکی؛ اصل اتحاد و عشق که ربه خدا دارد و دیگری ، اصل اختلاف و تنافی که به سوی خود است ، پس هر فردی مکلف است که تسلیم اتحاد شود که خود پرستی اصل شر است ، و آنکه اصل خیر است عشق است .

زیبائی حقیقی ظهور حق است در طبیعت ، و صنعت بشری که مقصود از آن ایجاد زیبایی است جز تقلیدی از صنع الهی چیزی نیست .

اینست نمونه بسیار مختصری از تحقیقات لامنه که شرح آن تفصیل دارد ، اما ضرورت ندارد و این حکیم در فلسفه خود منفرد مانده و کسی از او پیروی نکرده است .

بخش چهارم

اگوست کنت

بهره‌اول - شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش در افکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است « اگوست کنت » (۱) نام دارد ، در سال ۱۷۹۸ متولد شده و تا سال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق‌العاده داشت چنانکه در هیجده سالگی در ریاضیات استاد بود ، و به تدریس پرداخت یك چند هم برای مدد معاش دبیری « سن سیمن » (۲) و همکاری با او را پذیرفت ، و سن سیمن نیز مردی دانشمند بود که اصلاح هیئت جامعه را در نظر داشت ، و مصاحبت او در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه در فلسفه‌اش آثار افکار سن سیمن آشکار است .

اگوست کنت در بیست و هشت سالگی مجلس درسی در خانه خود فراهم کرد که عقاید علمی و فلسفی خویش را بیان نماید ، تحقیقاتش چنان قابل توجه بود که بعضی از دانشمندان درجه اول زمان در مدرسه حاضر می‌شدند ، از قضا بعد از مجلس سوم به واسطه فرط کار و شداید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد و چندین ماه بستری بود ، چون بکلی شفا یافت دو سال بعد همان مجلس درس را دوباره دایر نمود ، و پس از چندی آن درس ها را به نگارش در آورده به چاپ رسانید ، و آن کتابی کلان است و دوره «فلسفه تحقیقی» (۳) نام دارد و مهمترین اثر او است .

Saint Simon (۲) Auguste Conte (۱)

Cours de Philosophie Posiive (۳)

زندگانی اگوست کنت به خوشی نگذشته است ، اشتغال به امور علمی و فلسفی به او مجال نمی‌داد که به فکروسمت معاش باشد ، طبع مستقلی هم داشت که با کسی سازگار نمی‌شد و از حسن معاشرت عاری بود ، حتی مصاحبت زوجه هم برای او ناخوش واقع شد ، اگر چه ظاهراً تقصیر از طرف خود او بوده است ، در هر حال پس از چندین سال همسری از یکدیگر جدا شدند . در چهل و هفت سالگی به زن جوانی دل باخت ، و آن زن پیش از آنکه مزاجت واقع شود درگذشت ، اما دانشمند تا آخر عمر مهر او را از دل بیرون نداشت ، روزی سه بار مرتباً با سوز و گداز از او یاد می‌کرد و هفته‌ای یک بار به زیارت خاکش می‌رفت ، و از این روزوق محبت چشید و تنبیر حالی پیدا کرد که شاید در افکارش هم تأثیر بخشیده باشد .

گذشته از اخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب و صفاتش عالی بود ، عزم راسخ و استقامت و فکر مستقل داشت ، و خیر خواه عالم انسانیت بود و خیالش بیشتر در این راه سیر می‌کرد قوه کار و حافظه‌اش عجیب بود ، از سی سالگی به بعد کتاب و نوشته نخوانده و در تحقیقات علمی و فلسفی همه از ذخیره خاطر مصرف کرد ، در چیز نویسی هم به یاد داشت و مسوده محتاج نبود ، مطالب یک فصل بلکه یک کتاب را هر قدر غامض و پیچیده بود در ذهن جمع‌آوری و مرتب می‌کرد ، سپس یک نفس به نگارش می‌پرداخت .

تصنیف اصلی او همانست که دوره فلسفه تحقیقی نام دارد ، و درین کتاب فلسفه تحقیقی را بنیاد گذاشته است ، تصانیف دیگر هم دارد از جمله یکی که موسوم به «سیاست تحقیقی» (۱) است ، رسالات دیگر هم در اخلاق و فلسفه و امور اقتصادی تهیه می‌کرد که عمرش به انجام آنها وفا ننمود ، و از عجایب امر او اینست که در سالهای آخر زندگانی دیانتی به اسم «دیانت انسانیت» تأسیس نمود و جمعی به او گرویدند ، و در ضمن بیان عقاید او در این باب هم اشاره خواهیم کرد .

بهره دوم - تعلیمات او

۱ - مراحل سه‌گانه علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت است به عبارت دیگر، تأسیس سیاست نیکو و درست، ولیکن حصول این مقصود را به انقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمی‌داند، بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود، یعنی عمل و فن سیاست مبتنی بر اساس علمی باشد، و افکار با اوضاع مقتضی زمان مانوس گردد، و اوضاع سیاست بر مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات و افکار و آداب، که هیئت جامعه دارای فلسفه معین روشنی باشد، و سیاست بر آن متکی شود از آن رو که نشو و نماهی هیئت اجتماعیه قانون واحد طبیعی دارد که نمی‌توان مختل نمود، اهل سیاست باید آن قانون را به دست آورند تا بتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند، برای اینکه آن پیش آمدها را که ناچار واقع می‌شود به مجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعیه کم و پیشرفتش آسان باشد.

به عبارت دیگر باید فلسفه تاریخ را به دست آورد، زیرا که چون در احوال اجتماعات تأمل می‌کنیم می‌بینیم اوضاع آنها استوار نمی‌شود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد، و عقاید و اصول مشترکی داشته باشند که جهت جامعه ایشان بوده، و آنان را به یک سو ببرد و در سیر و سلویشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود، و هر قومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند، و قانده افکار قوم باشند، زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه بسته به آداب و اخلاق مردم است و آداب و اخلاق مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است، و دانشمندی که باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول و عقایدی که پیروی آنها مایه

رستگاری قوم باشد ، و بنیاد هیئت اجتماعی را استوار کنند باید در فلسفه تاریخ تأمل نمایند .

بنابر تحقیقات اگوست کنت از تأمل در فلسفه تاریخ دانسته می شود که هر رشته از معلومات انسان به مرور زمان سه مرحله می بیناید ، مرحلهٔ ربانی (۱) که تخیلی است ، مرحلهٔ فلسفی (۲) که عقلی است ، مرحلهٔ علمی (۳) که تحقیقی است . مرحلهٔ ربانی آنست که جریان امور طبیعت را ناشی از ارادهٔ فوق طبیعت می داند و این مرحله خود نیز چند درجه دارد ، در آغاز مردم تخیل و قیاس به نفس کرده اراداتی را منشأ جریان امور دانسته ، آنها را در اشیاء مخصوص قرار می دهند ، و چون آن اشیاء را مؤثر در وجود می دانند برای مساعد کردن آن ارادات نسبت به خود به پرستش آنها قیام می کنند . کم کم چون تخیل انسان قوت می گیرد از پرستش اشیاء منصرف شده ، موجودات غیر مرئی فوق طبیعی قائل می شود و جریان امور را منوط به ارادهٔ ارباب انواع و جن و ملک و دیو و پری می پندارد ، سرانجام در این مرحله چون عقل ترقی می کند معتقد به يك مؤثر غیبی می شود ، و به توحید می گراید .

مرحلهٔ فلسفی آنست که عقل انسان بر تجرید و انتزاع توانا شده ، و جریان امور طبیعت را منتسب به قوانینی می کند که خودشان نهانی و آثارشان آشکار است ، در این مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی و علت غائی می جوید ، و به جوهر های مادی و مجرد قائل می شود ، و آنجا نیز قوا و علل را در آغاز فراوان می پندارد سپس کم کم آنها را جمع آوری می کند و سرانجام منتهی به يك علت می نماید که آن را طبیعت می خواند

فرق این مرحله با مرحلهٔ پیش آنست که ، استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته و تصورات و مفهومات عقلی به جای اشیاء و اعیان نشسته اند ، ولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی و نهانیست که بدرستی به آنها نمی تواند پی ببرد .

Etat métaphysique (۲) Etat théologique (۱)

Etat positive ou scientifique (۳)

به عقیده اگوست کنت مرحله فلسفی با مرحلهٔ ربانی در واقع تفاوتی ندارد ، فقط صورتش معقول تر است ؛ در عوض چون عقل به مقام استدلال و احتجاج و چون و چرا رسیده است کم کم افکار متزلزل می شود ، و شبهات پیش می آید ، و رشته های محکمی که زندگانی را به یکدیگر پیوند داده بود سستی می گیرد یا از هم می گسلد ، و سرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال می یابد ، پس این مرحله مرحله انتقال از منزل اول به منزل آخر است .

در مرحله سوم که مرحله علمی و تحقیقی است تخیل و تعقل هر دو تابع مشاهده و تجربه می شوند ، آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است ، و مراد از این سخن این نیست که علم فقط بر جزئیات تعلق می گیرد ، زیرا می دانیم که ادراک جزئیات علم نیست و علم آنست که جزئیات را تحت کلیات درآورد ، ولیکن مرحله علمی به امور مطلق نمی پردازد ، چون آن امور به مشاهده و تجربه در نمی آیند و فقط به تخیل و توهم و تعقل در آنها بحث می شود ، و تخیل و تعقلی که مبنی بر مشاهده و تجربه نباشد در علم معتبر و مسلم نیست ، و تجربه و مشاهده ادراک امور مطلق را نمی کند فقط امور نسبی و اضافی را معلوم می سازد ، آنچه بر آن به طور مطلق می توان حکم کرد این است که بهیچ امر مطلق نمی توانیم معرفت پیدا کنیم ، تنها روابط و مناسبات امور را به یکدیگر می توانیم بسنجیم حتی اینکه رابطه علیت و معلولیت حقیقی را نمی توانیم دریابیم ، و تنها مناسباتی که مابین امور می توانیم درک بکنیم مناسبت همبودی (مقارنه) در مکان و پیاپی بودن (تعاقب) در زمان است ، و این مناسبات است که به قواعد کلی در می آوریم ، و علم را می سازیم از جواهر و امور مطلق مانند جان و روان و عقل و ماده و علت نخستین که به ادراک آنها نایل نمی شویم ، می گذریم و عارضه ها و خاصیتها را که می توانیم ببینیم و بسنجیم و اندازه بگیریم مورد توجه ساخته ، قواعد و ضوابط آنها را معلوم می کنیم و محقق می سازیم ، و از این رو است که این مرحله را مرحله تحقیقی می خوانیم یکی از پیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحل سه گانه علم بر سهیل تمثیل می گوید ، چون مردم می بینند تریاک خواب می آورد وقتی که در مرحلهٔ ربانی هستند ، اکتفا می کنند به اینکه

بگویند خواست خدا اینست که تریاک خواب بیاورد ، همین که به مرحله فلسفی می‌رسند می‌گویند ، علتش اینست که تریاک قوه تخدیر دارد ، و به این بیان گمان می‌کنند حقیقت را دریافته‌اند ، اما کسی که در مرحله علمی و تحقیقی است می‌گوید ، علتش را نمی‌دانم همین قدر تأثیر تریاک را به مشاهده و تجربه درمی‌آورم ، و با امور دیگر از این نوع می‌سنجم و قاعده کلی می‌گیرم .

لفظ اروپائی که ما آن را «تحقیق» ترجمه کرده‌ایم (۱) و تحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی در بردارد ، یکی اینکه ، موضوعش امور محقق است ، یعنی امور مشهود محسوس که وجود آنها منوط به فرض و خیال نباشد ، دیگر اینکه بحث آن برای زندگانی سودی می‌بخشد و قیل و قال بیحاصل نیست ، دیگر اینکه مباحث آن محقق و مسلم است و محل اختلاف و شبهه و تشکیک نیست ، و نیز روشن و مصرح و مشخص است و ابهام و اجمال ندارد ، دیگر اینکه مثبت است و در مقام نفی اموری که محل اختلاف است نمی‌باشد و مفاهیم و تصوراتی را که در مرحله ربانی و فلسفی به ذهن مردم جلوه گرفته رد نمی‌کند و ذات باری یا جوهر مادی یا مجرد و نفس و امثال آنها را منکر نمی‌شود ، فقط می‌گوید ، چون نمی‌توانم آنها را محقق کنم موضوع بحث قرار نمی‌دهم .

باری ، در هر یک از مراحل سه گانه نوعی از فلسفه ساخته می‌شود که متناسب با آن مرحله است. در مرحله نخستین فلسفه دینی و ربانی است ، در مرحله دوم فلسفه ما بعد الطبیعه است ، در مرحله سوم فلسفه علمی و تحقیقی است . تاریخ تمدن به ما می‌نماید که دوره فلسفه ربانی و فلسفه ما بعد الطبیعه پیموده شده ، و امروز دیگر اذهان و افکار به آنها قانع نیست و فلسفه تحقیقی را اقتضا می‌کند ، و آن هنوز ساخته نشده است و از این رو است که احوال مردم پریشان گردیده و سرگردانی روی نموده ، و در افکار هرج و مرج دست داده و جامعه‌ستنی گرفته است .

تا وقتی که فلسفهٔ ربانی قوت داشت و مردم بر آن اعتماد می کردند؛ احوال اجتماعی و سیاسی منظم و تکلیفها معلوم و مشخص بود؛ مثلاً در اروپا در قرون وسطی که مذهب کاتولیک بر افکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعی فراهم بود، ولیکن مرحلهٔ فلسفهٔ ما بعد الطبیعه در رسیدن و آن نیز در آخر منتهی به چون و چرا گردید، و رشتهٔ یگانگی گسیخته شد و احوال مردم به اضطراب افتاد، و چون بازگشت به آن مراحل ممکن نیست ناچار باید فلسفهٔ تحقیقی یعنی علمی را بجوئیم تا بتوانیم برای مدنیت و سیاست و زندگی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم، و علم مدنیت را بسازیم.

حق اینست که، مرحلهٔ تحقیقی علم را حکمای یونان آغاز کرده اند، ولیکن شیوهٔ فلسفی (یعنی ما بعد الطبیعه) نزد ایشان غالب بود، و مخصوصاً پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحقیقی را مهملاً گذاشتند؛ تا در سدهٔ شانزدهم و هفدهم فرنیس بیکن انگلیسی و گالیلهٔ ایتالیائی و دکارت فرانسوی پایه میدان تحقیق نهادند، و این در را به خوبی باز کردند، ولیکن باز در سدهٔ هفدهم و هیجدهم شیوهٔ فلسفهٔ ربانی و ما بعد الطبیعه یکسره بر نیفتاد، و هر چند روش علمی تحقیقی در این دوره پیشرفت نمایان کرد فلسفهٔ تحقیقی هنوز ساخته نشده، و مقصودی که از آن در نظر است به عمل نیامده است.

۲- طبقه بندی علوم

پس فرض اگرست کنت اینست که، تکمیل کنندهٔ مساعی بیکن و دکارت شود، و فلسفهٔ تحقیقی را تأسیس و افکار را در مرحلهٔ تحقیقی به درستی متمکن سازد؛ تا مدنیت و احوال هیئت اجتماعی از تشویش بیرون آمده به کمالی که درخور او است برسد، و چون فلسفهٔ تحقیقی همان فلسفهٔ علوم است، و علوم در سیر از مرحلهٔ ربانی و ما بعد الطبیعه به مرحلهٔ تحقیقی همه یکپان پیش نیاوده، و سرعت تحولشان يك اندازه نبوده است، اگرست کنت علوم را به این نظر

طبقه‌بندی نموده و آنها را شش قسم قرار داده است از اینقرار:

۱- ریاضیات ۲- هیئت و نجوم ۳- طبیعی (فیزیک) ۴- شیمی
۵- جان‌شناسی (معرفت حیات) (۱). ۶- علم مدنیت (معرفت احوال
هیئت اجتماعی) و البته این تقسیم راجع به علوم نظری است، زیرا
که صنایع و فنون علمی از دایره فلسفه بیرون است، هر چند مایه آنها
هم از علوم نظری گرفته می‌شود، و نیز فنونی که در آنها قاعده کلی
استخراج نمی‌شود، مانند: علم زبان و ادبیات و تاریخ و امثال آنها در
اینجا منظور نظر نمی‌باشد.

اصلی که اگوست کنت در طبقه‌بندی علوم در نظر داشته است
اینست که، علوم ساده و بسیط بر آنها که ترکیب و تفصیلشان بیشتر
است مقدمند، چنانکه از عوارضی که موضوع علومند آنها که تفصیل
و خصوصیت و ترکیب و اختلافشان بیشتر است، متکی بر عوارضی هستند
که ساده‌تر و بسیط‌ترند و آنها را می‌توان تابع اینها دانست؛ یعنی
امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امور مرکب و مختلط می‌باشند و
در یافتن آنها هم آسانتر است؛ پس علمی که از همه بسیط‌تر است بر همه
مقدم است، و هر علمی حقایق ماقبل را می‌گیرد و حقایق دیگر بر آن
می‌افزاید چنانکه می‌بینیم: ریاضیات متکی بر هیچ علم دیگری نیستند
و موضوعاتشان ساده‌ترین امور است، و همه علوم دیگر محتاج به
معلومات ریاضی می‌باشند و علم نجوم و طبیعی در واقع همان معلومات
ریاضی است که در جسم به کار برده شود، و شیمی را می‌توان فصلی از
فیزیک دانست، و جان‌شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی
و فیزیک است، و علم مدنیت یعنی چگونگی زندگانی اجتماعی وجهی
از معرفت حیات می‌باشد، و در واقع علوم همه شاخه‌های یک‌تنه هستند،
و بنابراین به عقیده اگوست کنت می‌توان گفت: سراسر جهان
ساختمانی است از اجسام در تحت قواعد ریاضی، و علوم می‌تواند نام بردیم
جامع همه معلوماتند، و ترتیب پس و پیش آنها هم چنانست که
بر شمردیم اما این ترتیب، نظر به پیش‌آمد طبیعی و زمانی است،

چه مبدا همیشه ساده و بسیط است و منتها مختلط و مرکب است، ولیکن اگر نظر به اهمیت داشته باشیم، آنکه مختلط تر است مهم تر است چنانکه از همه مهمتر علم دین است که منظور و مقصود اصلی است. و نکته دیگر اینکه: علم هر چه بسیط تر است زودتر دو مرحله اول را می پیماید، و به مرحله سوم می رسد، چنان که ریاضیات از دیرگاهی به مرحله علمی و تحقیقی رسیده، و هیئت نجوم و طبیعی و شیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده اند، و جان شناسی تازه پایه این مرحله گذاشته و علم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی در نیافته است، و منظور اگوست کنت اینست که این علم را هم به مرحله تحقیقی برساند تا فلسفه تحقیقی که باید مبنای درستی و بهبود احوال جامعه باشد کامل شود.

اگوست کنت پس از شماره علوم به ترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم به «دوره فلسفه تحقیقی» علوم مزبور را يك يك مورد بحث قرار داده و شیوه و روش اصول و کلیات آنها را بیان می کند، و هر يك از آنها را منقسم به تقسیماتی می نماید و تحقیقاتی در آنها به عمل می آورد که اگر ما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز می شود، و جای آنها اینجا نیست، و آنچه از تحقیقات او مقبول است امروز در ضمن کلیات هر يك از علوم یاد ر فلسفه و منطق علمی امروزی بیان می شود، بعضی از آن تحقیقات تازه گی هم ندارد و از گفته پیشینیان گرفته شده است، و کار بدیعی که اگوست کنت کرده همان است که شیوه علم تحقیقی را به خوبی باز نموده. و علم را سازهان داده و از کلیه فنون يك مجموعه، و از آن مجموع يك فلسفه ساخته است، و به عقیده او همه امور طبیعت و آنچه متعلق به انسانست در تحت يك اصل و يك قاعده کلی در نمی آید، اینقدر هست که همه علوم را می توان به يك روش در آورد، و علم باید جامعیت و کلیت فلسفه را داشته باشد، و فلسفه باید استحکام علم را دایر شود و فلسفه جز مجموع علوم که یکجا گرد آورده شود، و حاصل و نتیجه آنها چیزی دیگر نتواند بود.

شیوه تحقیق علم البته در کمال استحکام و اعتبار است ، ولیکن گوست کنت در این باب به راه افراط رفته و بر عقاید او اعتراض و انتقاد هم بسیار شده ، و بعضی از آنها حقاقت ، مثلاً گفته اند ، شیوه علوم تحقیق را بیش از حد لزوم بسط داده تا آنجا که امور اخلاقی و دینی را هم از آن خارج نکرده است ، و رویهمرفته طبقه بندی او از علوم نه کامل است نه بوجه صحیح است ، چنانکه مباحث مختلف روانشناسی را در ضمن جانشناسی و علم مدنیت مندرج ساخته ، و جزء علوم شماره نکرده و فنی مستقل ندانسته است ، از آن رو که معتقد نبوده است که در نفس و قوه عقل بتوان مطالعه درونی کرد ، و می گوید ، در صورتی که ما همه امور را به عقل می سنجم عقل را بچه می توانیم بسنجیم ؟ و نیز علوم را از یکدیگر پر جدا دانسته و حد وسطی میان آنها قائل نشده است ، به سبب اینکه به تحول موجودات معتقد نبوده و انواع را بکلی از یکدیگر متمایز پنداشته است ، و حال آنکه دانشمندان امروزی معتقدند به اینکه میان موجودات جاندار و بیجان و همچنین میان گیاهها و جانوران حدود فاصل قطعی نمی توان یافت ، و نیز می دانیم که قوه الکتریک و نور و حرارت همه یک منشأ دارند ، و از خطاهای بزرگ اگوست کنت اینست که ، زیاد عملی شده و علم را منحصر به اموری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد ، مثلاً جستجو از احوال درونی ستارگان و تحقیق در عوالم ماوراء عالم شمسی ، و تفتیش در ساختمان درونی جسم و اجزاء خرد ناپیدای آن ، و دنبال کردن از موجودات ذره بینی و فرضهای بزرگ علمی از قبیل فرض لاپلاس در هیئت عالم ، و فرض لامارک در نشو و ارتقای جانداران ، و مانند این مسائل را بیهوده شمرده و از دایره علم بیرون پنداشته است .

این اعتراضات به جای خود ، ولیکن اصولی که اگوست کنت برای علم اختیار کرده امروز هم مقبول و مسلمست ؛ یعنی از طرفی دانشمندان شك ندارند که در علم باید به شیوه تحقیق پیشرفت ، و از طرف دیگر بنیادی که او برای طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده مصدق

است و فقط اصلاحات جزئی در آن به عمل آورده اند .

در هر حال چنانکه پیش گفتیم ، اگوست کنت در تقسیم و طبقه بندی علوم نظر داشت به این که از عوارض و آثار طبیعت آنها که ساده ترند در ظهور و بروز مقدمند ، و علم به آنها هم مقدم واقع می شود و کم کم می رسیم به اموری که طول و تفصیل و اختلاط و ترکیب و تعقیدشان بیشتر است ، و هر یک از علوم متأخر مبتنی بر علوم متقدم و تابع آنها است ، چنانکه کمیت و مقدار و عدد بسیط ترین امورند ، و به این واسطه ریاضیات که علم به کمیات است مقدم همه علوم است ، و پس از آن علم به احوال اجسام بیجان است که به ترتیب بساطت علم نجوم و علم فیزیک و علم شیمی است ، آنگاه می رسیم به احوال اجسام جاندار که البته طول و تفصیل و تعقیدشان بیش از اجسام بیجان است ، و به همین جهت معرفت حیات یا جان شناسی که گذشته از تفصیل و تعقیدش مبتنی بر علم به احوال اجسام بیجان است بعد از آنها می آید ، و از این پنج علم ریاضیات دیری است که مراحل اول را پیموده و به مرحله تحقیقی رسیده و هیئت و نجوم در سده شانزدهم و فیزیک در سده هفدهم ، و شیمی در سده هیجدهم ، وارد مرحله تحقیقی شده و اکنون درست در آن مرحله سیر می نمایند . جان شناسی را هم می توان گفت تازه به این مرحله قدم گذاشته است (۱) .

از میان موجودات جاندار کاملتر از همه نوع بشر است ، و بشر به هیئت اجتماع زندگانی می کند ، پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر ما را می تواند مشغول کند علم به چگونگی اجتماع بشر است ، که همه تحقیقات اگوست کنت و تأسیس فلسفه تحقیقی مقدمه آن علم بود .

۳- علم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست کنت

(۱) این بیان راجع به صد سال پیش است که اگوست کنت این تحقیقات را می کرد ، و در این یکصد سال علم جان شناسی به درستی به مرحله تحقیقی درآمده است .

است ، و او به زبان فرانسه نامی برای این علم جعل کرده است (۱) که مابرای احتراز از درازی لفظ آن را علم مدنیت ترجمه می‌کنیم .

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تازمان اگوست کنت درقواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند ، و تحقیقاتشان به نام حکمت عملی تدوین شده بود ، ولیکن دانشمند فرانسوی از وجهه دیگر دراین موضوع وارد شد ، و آن را مانند علوم متقدم به شیوه تحقیقی درآورد ، و مبتنی برمشاهده و تجربه کرد و احکام کلی در آن دریافت ، و درشمار علوم نظری قرارداد ، و چون ما آن را علم مدنیت خواندیم نباید باسیاست مدن مشتبه شود ، چه سیاست مدن موضوعش فقط يك قسمت از موضوعات علم مدنیت است که اگوست کنت تأسیس کرده است ، و به علاوه وجهه دیگر دارد .

کتاب فلسفه تحقیقی اگوست کنت که شش مجلد کلان است ، نصف بیشترش درعلم مدنیت است . گذشته از این که کتابها و رساله های دیگر نیز دراین موضوع تصنیف کرده است ، زیرا که دراین فن مانند فنون دیگر به کلیات و بیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آن را نیز ریخته ، و نظریات مربوط به روانشناسی و علم اقتصاد و اخلاق را در آن مدخلیت داده ، و در این جمله از نظر فلسفه تاریخ تحقیق کرده است و یقین است که ما دراین مختصر نمی‌توانیم علم مدنیت را باز نمائیم ، و باید تنها به بعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم .

به عقیده اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را به خواست خدا توجیه کردن کافی نیست ، و باید دانست که آنها به مقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی و مدنی مرتبط می‌باشند ، و نظریاتی را که از شواهد تاریخی استنباط میشود باید با قوانین کلی طبیعت بشری سنجید و تطبیق نمود ، که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود ، زیرا

Physique sociale و گاهی هم آن را **Sociologie** (۱)

می‌خواند .

که جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد و آن قانون را باید بدست آورد، تا به تاریخ بتوان علمیت داد و وقایع تاریخی را بتوان در تحت انضباط در آورد .

هیئت های اجتماعیه را می توان به بدن انسان و حیوان تشبیه کرد ، و همان موافقت و سازگاری که در اعضای بدن لازم است تازنده و سالم بماند ، در اعضای جماعات هم واجب است، و همچنان که جان شناسی يك علم است که به فصول و ابواب تقسیم می شود ، علم مدنیت هم يك علم است که تاریخ و سیاست و اقتصاد و روانشناسی و غیر آنها فصول و ابواب آن می باشد .

در موضوعات هر علم که وارد می شویم می بینیم امور متعلق به آنها دو قسم است ، سکونی (۱) و حرکتی (۲) سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است، و انتظام هیئت (۳) بسته به او است و حرکتی اموری است که لازم تحولات هیئت است و ترقی (۴) هیئت بسته به آنها است . مثلاً علم بدن دو قسم است ، علم تشریح و علم وظائف اعضا ، علم تشریح معرفت اعضای بدن است که لازم وجود و انتظام هیئت بدن می باشند ، و علم وظائف اعضا معرفت عملیات و حرکات اعضا است که تحولات و ترقیات بدن از آن نتیجه می شود، پس تشریح علم به امور سکونی است، و وظائف اعضا علم به امور حرکتی است . در هیئتهای اجتماعیه هم چون مانند بدن می باشند، همین دو قسم امور منظور است و هر دو قسم به یکدیگر مرتبطند ، انتظام بسته به ترقی است و ترقی بسته به انتظام است .

تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مدنیت سه عضو اصلی دارد . اول افراد اشخاص ، دوم هیئت خانواده ، سوم هیئت اجتماعیه مدنی .

اینکه بعضی گفته اند ، اجتماع بشر به واسطه اینست که افراد سود خود را در جمعیت دیده اند درست نیست ، زیرا تا اجتماع

Dynamique (۲) Statique (۱)
Progrés (۴) Ordre (۳)

نمی‌کردند سودمند بودنش معلوم نمی‌شد. حق اینست که در نهاد انسان دو تمایل هست؛ یکی خودخواهی (۱) و دیگری غیرخواهی (۲) که ناشی از عواطف قلبی است، و آن از عوامل نیرومند فطرت انسانی می‌باشد.

نخستین اثر فطرت غیرخواهی و عاطفه قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است، در این هیئت کوچک انسان به نعمت همکاری و فائده تابعیت و متبوعیت برخوردار شده و مشق آن را کرده و برای زندگانی اجتماعی مستعد شده، و لزوم تقسیم کار هم به این فکر یاری کرده و هیئت اجتماعی را کم‌کم وسعت داده، تا آنجا که برای تنظیم این احوال منتهی به تشکیل حکومت و دولت شده است.

پس تأسیس مدنیت نتیجه حس غیرخواهی انسان است که قوه عقلیه بر آن ضمیمه می‌شود و بر حس خودخواهی غلبه می‌کند، و به صورت نوع پرستی درمی‌آید و بقای نوع را به منزله دوام و بقای شخص خود می‌یابد.

پس مبدأ علم اخلاق هم به دست آمد و دانستیم که، مایه اخلاقی همان غیرخواهی است، و این مایه اخلاقی به پرورش عواطف و تربیت قوه عقلیه قوت می‌گیرد، و سرانجام می‌بینیم نیکی احوال و ترقی نوع بشر به تناسب ترقی قوه علمی او است، که همواره حس خود پرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید، و پرورش منزه با پرورش دل همراه باشد.

نکته مهم اینست که امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند، و هر چیز که در یکی از آن امور تأثیر کند، در امور دیگر هم مؤثر می‌شود، و ترقی بعضی از احوال بدون ترقی احوال دیگر صورت پذیر نیست. اخلاق و افکار و آداب و قوانین و تأسیسات همه بزرگدیگر تأثیر دارند، و تحولات آنها با هم مرتبط است و احوال مدنیت را به قوه جبریه نمی‌توان تغییر داد.

Egoisme (۱)

Altruisme (۲) این لفظ را هم اگوست کنت جعل کرده است.

اما تحقیق امور حرکتی بنیادش همان است که پیش از این در باب احوال عقلی و علمی انسان گفتیم که سه مرحله را می‌پیماید ، و ترقی نوع انسان بسته به میزان غلبه جنبه انسانی بر جنبه حیوانی است ، و مدبر اصلیش درجه مشاعر و مدارک و قوه عقلیه است ، و در هر حال احوال مدنی و سیاسی و هیئتهای اجتماعی، بامراحل سه گانه ربانی و فلسفی و علمی مطابق است .

نظراگوست کنت در این تحقیقات به هیئتهای اجتماعی و مدنیت اروپائیان است بنا بر این می‌گوید ، سیاست و حکومتی که مطابق با مرحله ربانی است ، روح جنگی (۱) دارد و هنوز حس خود پرستی مردم در آن مرحله غالب است ، و مدار امر برزد و خورد و جنگ و جدال است . این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری ، و کمال و حسن انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیک قوت و رواج و عمومیت داشت ، و در موقع خود بهترین وجه احوال مدنیت بود . پس از آنکه دوره ربانی سپری شد و در سده شانزدهم و هفدهم و هیجدهم مرحله فلسفی پیش آمد ، احوال حکومتی و سیاسی مرحله حقوقی و قانونی را پیموده ، و مردمان دنبال تحصیل حقوق و اختیارات رفتند . اکنون که به مرحله علمی و تحقیقی رسیده‌ایم ، احوال مدنیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه‌وری و چگونگی تولید ثروت و ایجاد محصولات و کالای کارخانه‌ایست ، و تمییز تکالیف مقدم بر تشخیص حقوق و اختیارات است ، و حواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کار فرمایان می‌باشد که چه ترتیبی باید فراهم شود تا عامه مردم بتوانند کار بکنند ، و نیز قوه عقلیه خود را پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همان است .

تحقیقات مهم اگوست کنت این بود که در کتاب « دوره فلسفه تحقیقی » به تفصیل آورده و ما به نهایت اختصار گذرانیدیم ، این مقدار از تعلیمات او هر چند بی‌عیب و نقص هم نیست در اذهان تأثیر عمیق بخشیده ، و می‌توان گفت ، جریان افکار را تغییر داده ، و هم

اکنون مدار تحقیقات علمی می‌باشد ، فلسفه اوهم که در سراسر سده نوزدهم کاملاً محل توجه بود ، و دانشمندان بزرگ بدان گرویده بودند ، هنوز با تصرفات جزئی که در آن به عمل آمده طرفداران بسیار دارد ، و شاید بتوان گفت که اصول آن فلسفه متروک و منسوخ نشده است ، و در فصول آینده باز از این مبحث گفتگو خواهیم کرد .

۴ - دین انسانیت

در شرح حال اگوست کنت اشاره کردیم به اینکه ، در سالهای آخر عمر ذوق محبت چشید ، و حالش تغییر کرد . البته اصول عقاید علمی و فلسفی خود را از دست نداد ، ولیکن همان اصول را بنیاد عرفان - مآبی ساخت و بر آن بنیاد دیناتی به نام «دین انسانیت» (۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود ، و عباداتی مقرر داشت که این جمله در نظر اهل علم شکفت بود ، و اکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال یافته است ، و بعضی از پیروانش در این قسمت از او جدا شدند ، ولیکن ظاهراً در کار او شایبه عوام فریبی و جاه طلبی و منفعت پرستی نرفته است ، و بهر جهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزاندگی ، امری بدیع است و سزاوار است که مختصری در آن باب بگوئیم .

در فلسفه تحقیقی بیان شد که دو امر قوی در وجود انسان مؤثر است ، یکی حس و عاطفه یا عشق ، دیگری عقل . به عبارت دیگر دل و دماغ (یادل و مغز) و نیز گفته شد که در آغاز امر انسانیت دل بر مغز غلبه داشت ، یعنی عواطف و احساسات بر عقل مسلط بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت ، و دل را تابع احکام خود ساخت . اکنون هنگام آن رسیده است که باز دل قوت گیرد و مغز را رهبری کند ، و این مقصود تنها به دیانت می‌تواند حاصل شود ، دیانتی که معلومات امروزی ما را در باب عالم خلقت بتواند فراهم گیزد ، و جامع گردد و

چون دیانت مستلزم تصدیق به وجود یگانه ایست برتر از همه کس که کلیه زندگانی مردم تابع او شود . در این مرحله تحقیقی که هستیم چنین وجودی جز انسانیت نتواند بود، پس اگوست کنت انسانیت کلی را که افراد گذشته و حال و آینده اعضای آنند، و در راه ترقی و سعادت نوع بشر کوشیده اند به عنوان وجود واحد موضوع عبادت قرار می دهد ، و وجود اکبر (۱) می خواند و خود را امام یا پیمبر (۲) این دین میدانند .

در دین انسانیت عبادت این نیست که ، انسانیت را بیرستند ، بلکه باید آن را پرستاری کنند تا به کمال برسد . دعا و نماز باید کرد اما نه اینکه چیزی درخواست کنند ، بلکه باید در کمال مطلوب انسانیت تفکر نمایند . مردمان مقرب و معزز در حوزه این دیانت کسانی هستند که خدمت به نوع می کنند ، و شرافت هر کس در اینست که از اعضای وجود اکبر باشد ، یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و اندیشه و کردارش همواره متوجه محافظت و تکمیل انسانیت باشد ، و خلاصه این که مقدس ترین تکالیف و همچنین بالاترین سعادت ها غیر پرستی است .

چون اهمیت عاطفه و احساسات قلبی دانسته شد ، پس صنعت و هنرهای زیبا در جامعه مقامی والا دارد ، و اولیای دین انسانیت که مقتدا و رهبر می باشند باید حکمت و شعر را جمع داشته باشند، و مردم را در ایمان به این سه اصل راسخ کنند ، که در انسانیت عشق مبدأ است و انتظام مبنی است و ترقی غایت است .

در حوزه دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد ، به سیاست نباید بپردازد اما وظائف مهم دیگر برعهده او است ، و باید مرد را مهذب کند و برای این منظور باید پرورده شود .

اگر در دین انسانیت بهمین اصول که به اختصار به آنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی نمود ، ولیکن اگوست کنت آداب و سنتهایی هم مقرر داشته است که بیشتر حق به کسانی می دهد

Le Grand prêtre (۲) Le Grand Etre (۱)

که او را در سالهای آخر مخبط دانسته اند و بنا بر این شرح آنها را بی فایده میدانیم همین قدر گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیک را تقلید کرده ، و رنگی دیگر به آنها داده است چنانکه دربارهٔ دین انسانیت گفته اند ، همان مذهب کاتولیک است که نام عیسی را از آن برداشته اند ، و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیک است که کلاه علم بر سرش گذاشته اند .

عجب این که دین انسانیت به قسمی که اگوست کنت مقرر داشته در بسیاری از کشورهای اروپا و امریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده ، و به آداب و سنن آن دین عمل نموده ، و هنوز هم می کنند و در پاریس خانهٔ اگوست کنت را کعبه دانسته و معشوقهٔ ناکام او را مانند مریم عذرا می نگرند ، و عجب تر اینکه بعضی از اولیای این دین از دانشمندان و مردمان بزرگوار بوده اند .

با آنکه آداب و مناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته به نظراهل تحقیق سخیف می نماید تا آنجا که شبههٔ مخبط بودن او رفته است ، ولیکن بعضی از صاحب نظران هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شگفتی نمود ، و نباید حکم کرد به این که تأسیس دیانت با تنظیم علم و فلسفهٔ تحقیقی منافات داشته است ، باید به خاطر آورد که اگوست کنت از آغاز ، نظرش اصلاح هیئت اجتماعی بود ، و فساد جامعه را در این یافته که عقاید دینی مردم سست شده است و همواره مذهب کاتولیک را می ستود که اساس متینی بوده و تا وقتی که متبع بود جامعهٔ اروپا از حیث آداب و رسوم و اخلاق به درستی انتظام داشت ، ولیکن پس از سیری که مردم اروپا در این سیصد سال اخیر کرده اند به مقتضای قانون حالات سه گانه که پیش ازین بیان کرده ایم ، بازگشت به سوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود ، و وقوعش محال است زیرا که مذهب کاتولیک متکی بر فلسفهٔ ربانی و ما بعد الطبیعه است ، و امروز این دو مرحله طی شده و دینی که بر آنها متکی باشد ، هر چند در زمان خود سودمند بود ، این زمان پیشرفت ندارد و از طرف دیگر هیئت اجتماعی جهت جامعه می خواهد و جهت جامعه در هر حال دیانت است ، و از آن گریز نیست ولی امروز دیانت باید بر

فلسفه تحقیقی مبتنی باشد ، زیرا که هیچ دینی مقبول و متبع نمی‌شود مگر اینکه دانشمندان عصر نپذیرند و ادیان پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته‌اند ، و عامه بنا بر حسن ظنی که به آنان داشته‌اند پیروی کرده‌اند ، و امروز دانشمندان از مرحلهٔ ربانی و ما بعد الطبیعه گذر کرده‌اند و دیانتی که آنها از روی عقیده و ایمان بتوانند بپذیرند ، جز اینکه با علم تحقیقی سازگار باشد چاره‌ای ندارد اینست که اگرست کنت ابتدا فلسفهٔ تحقیقی را تأسیس نمود ، سپس دین انسانیت را بر آن مبتنی ساخت ، بنا بر این اینقدرها هم سزاوار تخطئه نیست ، چه اولاً او دین را به آن معنی که قدما می‌گفتند ، از عالم غیب آمده نگرفته است ، و امری معقول قرار داده است ، ثانیاً دیانت را برای استواری بنیاد مدنیت و هیئت اجتماعی واجب دانسته است ، و این عقیده را موجه ساخته و از کجا که به اشتباه رفته باشد !

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد ، اما بعد از آنکه همه را تصدیق کردیم يك حرف باقی می‌ماند که اگر اصولی که مذهب کاتولیک بر آن بنیاد شده ، با احوال مرحلهٔ فلسفهٔ تحقیقی تناسب ندارد . در آداب و مناسک مذهب کاتولیک نیز همین سخن می‌رود و اگر تأسیس دین انسانیت بجا بوده ، آداب و مناسکش را هم می‌بایست با افکار دورهٔ تحقیقی سازگار کرده باشند ، و جای انکار نیست که در ده دوازده سال آخر عمر سلطان عشق در ملک وجود اگرست خیمه زده بود ، و باردیگر «معلوم شد که عقل ندارد کفایتی» مگر اینکه بگویند ، در این طریق «خلق مجنونند و مجنون عاقل است .»



فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعی و مدنیت در سدهٔ نوزدهم در فرانسه منحصر به اگرست کنت نبوده است ، چند نفر دیگر هم بوده‌اند که مخصوصاً از نظر اقتصادی خواسته‌اند از روی تأمل و اساس علمی امور مردم را از جهت زندگانی مدنی بهبود دهند ، و از این رو آنان را در شمارهٔ حکما می‌آورند ، ولیکن این اشخاص در حکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکر باشد ندارند ، در حکمت عملی یعنی در

امور اجتماعی هم آرائی که اظهار کرده اند چندان طرف توجه نگردیده و به موقع عمل نیامده ، یا اگر آمده دوام نکرده و عمومیت نیافته و تأثیری در زندگانی مردم ننموده است ، از این رو ما به تفصیل آراء ایشان نمی پردازیم همین قدر گوشزد می کنیم ، که نام سه نفر از این اشخاص بیشتر از دیگران برده می شود ، یکی همان «سن سیمن» (۱) است که در احوال اگوست کنت به او اشاره کرده ایم ، و اصول مسلک او این بود که در قاعده توارث اموال را از میان مردم باید برداشت ، و همه باید به وسیله اشتغال به کار معاش کنند ، و مشاغل و پیشه ها باید میان مردم موافق استعدادشان به تشخیص دولت تقسیم شود ، و میزان مزد هر کس راهم دولت معین کند (ولادتش ۱۷۶۰ بود و در ۱۸۲۵ در گذشت .)

یکی دیگر «فوریه» (۲) نام داشته است « ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷ » و عقیده او این بود ، که هیئت های اجتماعی باید کوچک باشد ، و وسعت و جمعیت آنها باید فقط بقدری باشد که اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را از حیث امور معاش کاملاً بر آورده کند و در این هیئت ها همه افراد شغلی را که مناسب حال خود می دانند به آزادی اختیار کنند .

فوریه جمعیت این هیئت ها را هزار و شصت و بیست نفر معین کرده و آنها را « فالانتر » (۳) می نامید ، و محلی که برای این جماعت می بایست تهیه کنند « فالانستر » (۴) خوانده اند . بعضی از پیروان او در امریکا یک فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نماند .

یکی دیگر « پرودن » (۵) (۱۸۰۹ تا ۱۸۶۵) نام داشت و او اساس مدنیت را چنین می پنداشت که اشخاص به آزادی برای کار با یکدیگر مجتمع شوند ، و غیر از آلات و ادوات کار سرمایه نقدی نداشته

Fourier (۲) Saint - Simon (۱)

Phalanstère (۴) Phalange (۳)

Proudhon (۵)

باشند ، و مزدکارگران همه یکسان باشد و حاکم و محکومی هم در میان ایشان نباشد و خود سرزندگانی کنند .

رأیهای این اشخاص به نظر عجیب می آید ، و بهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی مانده است به واسطه اینکه این عقاید را از روی اصول و مبانی فلسفی می خواستند توجیه کنند و این تحقیقات مقدمه تاسیس مسلك « سوسیالیست » (۱) بوده است که می خواستند هیئت مدنیت را به زور قانونگزاری و حتی به انقلاب اصلاح کنند ، درمقابل دانشمندانی که معتقدند که مصلحت مدنیت در اینست که به طبیعت وا گذاشته شود و آنان را اقتصاديون (۲) می نامند .

فصل سوم

حکمای انگلیس

در اوایل سده هیجدهم و اوایل سده نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان بودند ، اما در فلسفه مقامی نداشته اند که لازم باشد اوقات بسیار مصروف ایشان بسازیم ، از چند نفر که بالنسبه مهمترند مختصری یاد می کنیم .

جرمی بنتام و جزمیل

جرمی بنتام ، (۱) از سال ۱۷۴۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و در جلد اول این کتاب نیر به او اشاره کرده ایم . در اوایل سده نوزدهم در سیاست انگلستان وجودی مؤثر بوده است و به سبب بنیادی که برای اخلاق و سیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار ، یعنی عمل نیک و بد و موجبات آن چه در عالم اخلاق و چه در عالم سیاست رنج و خوشی است باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل از او بیشتر و بادوام تر و مؤثرتر و شامل حال جماعت اکثر باشد ، و عملی که باید از آن دوری جست آنستکه رنجی از آن برآید و در آن نیز همان قیودی که در باب خوشی کردیم باید رعایت شود به عبارت دیگر اساس اخلاق سود خواهی و جلب خوشی است ، و اگر این اصل را خود خواهی عم بخوانید باکی نیست زیرا که سود و خوشی اشخاص بایکدیگر منافات و مزاحمت نباید داشته باشد ، و نمی تواند داشته باشد و خود خواهی با غیر خواهی کاملاً سازگار است ، بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند و حق اینست که جرمی بنتام یکی از انسان دوستان و انسانیت پروران

Jeremy Bentham (۱)

نامی انگلستان بوده است .
 جمزمیل (۱) (۱۷۷۳ تا ۱۸۳۶) از جرمی بنتام جوانتر بود ،
 اما با او دوست و همقدم گردید و مانند او در سیاست کشور خویش دخالت
 مهم نمود ، طبقه متوسط ملت را در مقابل اشراف تقویت می کرد .
 عامل مؤثر را در ملت تعلیم و تربیت می دانست که مردم خیر و صلاح
 خود را بهتر تشخیص کنند ، و به راه خردمندی بروند . اثر فلسفی او
 کتابی است که به نام «تشریح ذهن انسان» در روانشناسی نگاشته
 است . بنیاد . تعقل را بر تداومی معانی و مناسبت تصورات و معلومات با
 یکدیگر می پنداشت ، و از این اصل برای همه امور زندگانی نتایج
 مهم می گرفت که شرح آن در این مختصر نمی گنجد .

ویلیام همیلتن

«ویلیام همیلتن» (۲) در ۱۷۸۸ زاده و تا ۱۸۵۶ زیسته است ،
 او پیرو کانت می باشد ، و عقل انسان را از درک امر مطلق عاجز و
 فقط قادر بر ادراک امور نسبی می داند به این معنی که برای انسان
 علمی و معرفتی ممکن نیست مگر در حدود چگونگی قوای او ، و قوه
 عقلی انسان چیزی را در نمی یابد مگر اینکه آن را مشروط و معین
 و محدود سازد ، و در واقع ادراک انسان نسبت به چیزی جز این معنی
 ندارد که آن را مشروط و محدود کند چنانکه حقیقت فلسفه هم جز
 تحدید کردن چیزی نیست ، و بنا بر این آنچه انسان ادراک می کند
 مشروط و محدود است ، پس ذات مطلق را که مشروط و محدود نمی تواند
 بود ادراک نمی کند ، و ما نمی توانیم به چیزی علم پیدا کنیم ، مگر
 اینکه آن را با خودمان یا با چیز دیگری که معلوم ما باشد مقابل کنیم ،
 و همین عجز ما از ادراک امر مطلق غیر مشروط سبب می شود که ذهن
 ما هر امری را مشروط به امر دیگری که بر او مقدم باشد می کند ،
 یعنی علت برای آن می جوید . اینست که ذات غیر معلول به فهم و
 ادراک ما در نمی آید .

William Hamilton (۲)

James Mill (۱)

طامس کارلایل و کارلریج

« طامس کارلایل » (۱) (۱۷۹۳ تا ۱۸۸۱) در اصل نویسنده وادیب و مورخ بود ، اما نظر فلسفی هم داشت و در این باب متمایل به فیلسوفان آلمان بود . برای هرچیز صورتی و معنائی قائل بود ، چنانکه صورت انسان حیوانی است دوپا که جامه می‌پوشد اما معنیش نفس و روح و امری الهی است ، این تن گوشتی برای حقیقت انسان گور است ، و آواز و رنگ و شکل و متعلقات دیگرش کفن او است ، ولی این کفن در آسمان بافته شده است ، همچنین ماده صورتی است و در درون او معنائی هست ، زبان و شعر و صنعت و دین و دولت همه صور و علائم اند . زمان و مکان صورتهائی از تخیلات ذهنی هستند ، و قشر یا ظرف مدرکات و مفهومات ما ازاموز جهان می‌باشند . صورت ظاهر حال ما زادن و مردن است ، اما معنی و باطنش بودن و ماندن است . جز این که معنی و حقیقتی که در پس پرده این صورتها است از قوه ادراک ما بیرون است ، و نسبت به او جز تعظیم و پرستش کاری نمی‌توانیم . کسانی که می‌خواهند ذات باری را به عقل اثبات کنند هیئات ، مانند آنست که بخواهند خورشید را به روشنائی فانوس پدیدار نمایند . معرفت یافتن بر حقیقت کاردل است نه کارس... و از این قبیل تحقیقات بسیار .

یکی از رأیهای برجسته کارلایل اینست که : مردم دو طبقه بیش نیستند ، یکی توده عوام دیگر خواص و خردمندان ، که آنان را دلاوران می‌خوانند و معتقد است که هرچه در جهان واقع می‌شود آثار دلاوران است ، و آنان باید پیشوا باشند و عامه از ایشان پیروی کنند ، و در واقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند که خلق را رهبری می‌کنند ، و این عقیده را کارلایل در کتابی شرح و بسط داده که آنرا « دلاوران و دلاور پرستی » نامیده و گروهی از این دلاوران را نام برده ، و در احوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلام است .

Thomas Carlyle (۱)

«کالریج» (۱) در زمان برکارلایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تا ۱۸۴۳) در نشر افکار رمانیک فلسفه آلمان در انگلستان با کارلایل شریک بود. و اگرچه در افکار انگلستان تأثیر مهم داشته است در فلسفه دارای مقامی نیست که ما چندان اهمی در شناختن او بکنم، گذشته از اینکه او در تاریخ ادبیات بیشتر جا دارد تا تاریخ فلسفه ، و کتاب مختصر ما بیش از این گنجایش این تفصیلات را ندارد.

فصل چهارم

حکمای اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استوارت میل

« جان استوارت میل » (۱) پسر « جمز میل » است که در فصل سوم از باب اول مختصری از او گفتیم در ۱۸۰۶ زاده ، و پدرش او را کاملاً مطابق سلیقه خود پرورش داد ، به مدرسه اش نفرستاد و خود متکفل تربیت او شد، و جز علوم چیزی به او نیاموخت ، در سه سالگی به آموختن زبان یونانی آغاز کرد، و در ده سالگی کتابهای افلاطون را می خواند و باقی معلوماتش هم به این نسبت بود . و همه کس عجب دارد که چگونه قوای بدنی و دماغی او تاب این همه فشار آورد در هفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد ، و امر معاشش تأمین گردید . در بیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که دریافته پر خشک بوده و پرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است ، پس به شعر و ادب و موسیقی و مانند آن پرداخت ، و حکایت کرده اند که فطرتی بسیار سلیم داشت و نهایت خوش قلب و با محبت بود . چون کتاب فلسفه تحقیقی اگوست کنت را مطالعه نمود به او معتقد شد، و از کسانی بود که از او دستگیری مالی کرد ، گذشته از کارهای اداری

John Stuart Mill (۱)

برای روزنامه‌ها و مجلات مقالات می‌نوشت و در مباحثات سیاسی کشور خود دخالت فیزیکی کرد، در چهل و پنج سالگی متأهل شد و نزدیک به شصت سالگی به نمایندگی ملت منتخب گردید، اما از هیچ حزبی تبعیت نکرد و فقط موافق نظر و سلیقه خود سخن میگفت و کار می‌کرد، به این واسطه در نمایندگی ملت دوام نیافت، اما همواره در بهبود احوال عامه خاصه کارگران اهتمام می‌ورزید، همه عمر به کارهای علمی اشتغال داشت، اما به تدریس نپرداخت، در ۱۸۷۳ دز گذشت و نوشته‌های بسیار در فلسفه و سیاست و فنون مرتبط به آنها از خود به یادگار گذاشت، که از جمله کتاب بزرگی در منطق، و همچنین تصنیف مهمی در علم اقتصاد و ثروت ملل می‌باشد و سرگذشت زندگانی خود را هم در کتابی مدون نموده است.



از آغاز زمانی که اروپائیان دوره تحقیقات علمی و حکمتی را تازه کردند، دانشمندان انگلیس شیوه خاص و نکته‌سنجی مخصوص داشتند. به عمل نزدیک بودند، و حس و تجربه را بنیاد علم تشخیص کرده بودند، فرنیس بیکن که خلاصه‌ای از تحقیقات او را در نخستین جلد این کتاب باز نموده ایم در سده شانزدهم سرسلسله این حکما بود، در سده هفدهم لاک و در سده هیجدهم هیوم به همان روش به تحقیقات حکمتی پرداختند، و به مجملی از نتایج نکته‌سنجی‌های ایشان در جلد دوم اشاره کردیم، در سده نوزدهم استوارت میل آن تحقیقات را به کمال رسانید و از مطالعات خود کتابی در منطق تدوین کرد، و در مباحث روان‌شناسی هم عقایدی اظهار نمود که در واقع مبنای منطق او است، در اصول اخلاق نیز بیاناتی دارد که با همان شیوه خاصی که مذکور داشتیم متناسب است، در سیاست و علم اقتصاد هم تصنیف‌ها کرده است ولیکن ما توجه خود را بیشتر به حکمت نظری او معطوف کرده و نتیجه تحقیقاتش را در آن باب با کمال اختصار گوشزد خواهیم نمود.



بنیاد فلسفه استوارت میل همان نکته است که وسیله انسان در

تحصیل معلومات همانا حس و تجربه است :

در علم به جزئیات همه متفقدند که وسیله اش حس است (به قول قدما حس ظاهر و حس باطن) علم به کلیات راهم که معمولا کار عقل میدانند استوارت میل منتصب به حس می کند و می گوید : آنچه را ادراک کلیات می گویند نیست مگر جمع و ترکیب معلومات جزئی که به حس و وهم برای ذهن حاصل می شود ، و اگر بخواهیم به اصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی به وسیله حس و وهم دریافت می شود ، و به وسیله حافظه و خیال در ذهن می ماند ، وقوه متصرفه و متخیله آنها را باهم جمع و ترکیب می کند ، و این جمع و ترکیب بر طبق قواعد آن عملی از ذهن صورت می گیرد که اروپائیا به اصطلاحی در آورده اند که ما « تداعی معانی » (۱) ترجمه کرده ایم. پس در واقع تعقل جز جمع معانی چیزی نیست .

قواعد تداعی معانی یکی قاعده مقارنه و مجاورت است ، یکی قاعده مشابهت .

قاعده مقارنه و مجاورت اینست که ، چون دو چیز مقارن یکدیگر یا نزدیک به یکدیگر در زمان و مکان به ادراک ذهن در آمدند ، ذهن هر گاه یکی از آنها را درمی یابد دیگری را بیاد می آورد .

قاعده مشابهت اینست که ، ذهن از ادراک چیزی چیز دیگری را که شبیه به آنست به یاد آورد ؛ واضداد هم در حکم متشابهاتند ، زیرا دو چیز تا باهم از جهتی اشتراک نداشته باشند متضاد نخواهند بود. این عمل ذهن که از چیزی به واسطه مجاورت یا مشابهت چیز دیگر را به یاد می آورد ، یعنی وقوع این جمع و ترکیب یا به اصطلاح جدید این تداعی معانی به واسطه تکرار یا به واسطه شدت تأثیر، قوت وضعف می پذیرد یعنی هر گاه دو چیز مجاور یا مشابه مکرر با هم ادراک شدند ، تداعی آنها نسبت به یکدیگر قویتر و سریع تر خواهد بود، همچنین هر گاه دو چیز مشابه یا مجاور در ذهن تأثیرشان شدید بوده است یکدیگر را زودتر تداعی می کنند.

چون این فقره را دانستیم می‌گوئیم، به عقیده استوارت میل در امر که بنیاد علم انسان بلکه بنیاد وجود است، و برحسب ظاهر از آن مسلم تر چیزی نیست، شبهه و فریبی است که برای انسان از تداعی-معانی دست می‌دهد، یکی ادراک نفس و شخصیت خود، یکی ادراک جهان، یعنی چیزهایی که غیر از نفس خود به وجود آنها قائل است به شرح ذیل،

ادراک نفس و شخصیت عبارت از اینست که، محسوساتی در ذهن وارد می‌شود و در حافظه می‌ماند و ذهن آن احساسات گذشته را جمع می‌کند، و امکان وقوع آنها را درآینده نیز به نظر می‌گیرد، و از این جمع و ترکیب امر واحدی توهم می‌کند که آن را «من» می‌نامد، و نفس و شخصیت خود می‌پندارد.

ادراک و اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی، یعنی جمع و ترکیب احساسات است، چون ذهن آنچه را برای محسوس شده ضبط و ترکیب می‌کند، و از آنها وجود اشیاء و اجسام را توهم می‌نماید، و از عبارات لطیف استوارت میل اینست که، ماده (جسم) همانا امکان دائمی احساس است.

حاصل اینکه، وجود خواه درون ذاتی و خواه برون ذاتی، امری است موهوم و آنچه مسلم است و این موهومات را صورت می‌دهد حس است و تداعی معانی.

از این تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفه استوارت میل مادی است، یعنی جز ماده حقیقتی نیست؛ بلکه امر معکوس است زیرا او به غیر از ادراک و وجدان حقیقتی قائل نیست، و اگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر به اعمال و حیات روح می‌داند در هر حال بنیاد عقاید استوارت میل در روانشناسی اینست که، علم فقط نتیجه حس و تجربه و قوه تداعی معانی است، و تحقیقات او در منطق نیز بر همین بنیاد گذاشته شده است.



چنانکه پیش از این دیده‌ایم، در اروپا تاسده شانزدهم از منطق

ارسطو تجاوز نکرده بودند ، و تحقیق مهمی در آن به عمل نیاورده ، جز اینکه يك مدت اهل مدرسه اوقات خود را به این مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است ؟ در سده هفدهم فرنیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هر يك به وجهی تجدید کننده علم و فلسفه بودند ، درباره منطق عقایدی اظهار نمودند و آن را برای کسب علم تقریباً بیحاصل دانستند ، و چنانکه در جلد اول این کتاب باز نمودیم ، هر يك از ایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند ، روش بیکن مبنی بر استخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه واستقراء) (۱) و در علوم طبیعی به کار می رفت . و دکارت بیشتر به روش علوم ریاضی و تمقنی (قیاس واستنتاج (۲) توجه داشت پس از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی اعتنائی آن دو حکیم را نسبت به منطق یکسره سزاوار ندانستند و باز در این فن تصانیفی با ترك حشو وزاید پرداختند و دانش پژوهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی نیاز نینداشتند ، ولیکن در ابواب این فن به جز تهذیب و تاخیم تجدیدی به عمل نیاوردند . آنچه راهم کانت و هگل به نام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند ، چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی به منطق نداشت بلکه در متن فلسفه بود . در سده نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی به فن منطق نشان دادند ، و در این فن تصانیف چند به ظهور رسید . از آن میان

(۱) **Induction** (۲) **Déduction** در زبانهای اروپائی غالباً لفظ **induction** را که ما باید استقرا ترجمه کنیم در مقابل لفظ **déduction** می آورند ، و برای این لفظ دوم ما اصطلاحی که کاملاً منطبق باشد نیافتیم ، و ناچار استنتاج را اختیار کردیم زیرا که آن گرفتن نتیجه است ازدو یا چند قضیه که بایکدیگر مقارن کنند ، و در حقیقت همان قیاس است که غالباً از کلی به جزئی می رسند اما حکم هم عمومیت ندارد ، در هر حال چون میان ما قیاس غالباً به آن قسم از برهان گفته می شود که به صورت اشکال اربعه در می آید از این رو **déduction** را که عام تر از آنست استنتاج ترجمه می کنیم .

کتاب منطق استوارت میل دارای حیثیت مخصوص است از آن رو که تمام مباحث این فن را که به راستی شایان دقت است روشن و منقح ساخته ، و در ضمن نکته سنجیهای تازه هم کرده ، و تکمیل و تتمیم نیز در فن به عمل آورده است . وما در آن قسمت از تحقیقات او که با گفته های پیشینیان موافق است ، چندان وارد نشده به بعضی از مطالب او که تازگی دارد اشاراتی . به اجمال خواهیم کرد .



می دانیم که منطق ، علم به علم است یعنی علم به این که انسان چگونه علم پیدا می کند ، و چه میشود که بر امری به یقین می رسد ، به عبارت دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان به اندیشه عقلی خود درمی یابد ، و منطق راهنمای اندیشه است . چون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت می کند باید اطمینان به درستی آن حاصل شود ، یعنی معلوماتی که به دست می آید باید مدلل و مبرهن گردد . پس عقل بر درستی آن معلومات باید برهان بیاورد ، و درستی و نادرستی برهان به منطق تشخیص می شود که علم به چگونه کی استدلال عقلی است .

علم و برهان به عبارات ادا می شود ، خواه آن عبارات به لفظ درآید یا فقط در ذهن باشد ، و آن عبارات احکامی است که ذهن درباره امور و اشیاء می کند و آن احکام را قضایا می نامیم .

چیز ها و اموری که درباره آنها به وسیله قضایا به اثبات یا به نفی حکم می کنیم هر يك به نامی خوانده می شوند ، و بنا بر این قضیه جمع کردن نامی است به نامی که یکی را موضوع و دیگری را محمول می خوانیم ، و آنها را به وسیله ادات ربط به یکدیگر مرتبط می سازیم .

در این مورد استوارت میل تحقیق می کند در اینکه ، نامهایی که ما موضوع و محمول قضایای خود می سازیم ، آیا نام اشیاء و امورند یا نام صورهایی است که ما از اشیاء و امور داریم ؟ زیرا حکما را دیده ایم که بعضی به این عقیده و بعضی به آن عقیده اند ، و عقیده ای

که خود او اظهار می کند اینست که نام اشیاء و امورند نه نام تصورات و مثال می آورد که ، وقتی که من می گویم خورشید روز را می سازد البته مقصودم این نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا از روز می سازد ، زیرا اگر چنین بود معنی عبارات این می شد که تصور خورشید در ذهن من سبب تصور روز است .

حقیقت این امر هر چه باشد منشأ عقیده استوارت میل در این ادعا آنست که به تصورات کلی عقلی معتقد نیست ، نظر به همان که گفتیم که جز حس و تجربه چیزی را مایه علم نمی پندارد ، و آنچه را عموماً کلیات و مقولات می خوانند ، او مجموعه ای از احساسات و تأثرات و تخیلات می داند و الفاظی را که حکما مشعر بر تصورات کلی می دانند او عباراتی می شمارد که خصایص افراد بسیار را به اجمال و به لفظ اندک ادا می کنند .

پس از تحقیق حال نامها که در قضا یا موضوع و محمول واقع می شوند ، و ذکر انواع و اقسام آنها که تعرضش را ما اینجا لازم نمی دانیم ؛ می آید بر سر اینکه نامها بر چه چیز و چه امور تعلق می گیرند ، به عبارت دیگر ، مبحث مقولات را پیش می کشد و در این مبحث نیز روش تازه اختیار می کند ، و مقولات ده گانه ارسطو را کنار می گذارد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده و با شرط و بسطی که درخور این مختصر نیست ، به اینجا می رسد که امور و اشیاء از سه مقوله بیرون نیستند ، یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس . ذوات نفوسند و اشیاء ، صفات احوال کمی یا کیفی یا اضافی هستند که در اشیاء مشاهده می شوند ، احوال نفس احساسات و عواطف و ارادات و افکارند ، به عبارت دیگر نام ، یا نام ادراک کننده است ، یا نام ادراک شونده ، یا نام نسبتهایی میان ادراکات از مشابهت و مابینت و مقارنه و تعاقب و مانند آنها .

در باب قضا یا هم اینکه بعضی گفته اند ، حمل تصور و مفهومی است بر تصور و مفهوم دیگر ، و بعضی گفته اند ، تطبیق معنی لفظی است بر لفظی دیگر ، یا تصدیق بر این که موضوع از نوع محمول است درست نیست ، قضیه همانا تصدیق مثبت یا منفی است ، بر وجود حادثه

در حادثه دیگر یا مشابهت آنها یا مقارنه و تماقیشان بر یکدیگر (ترتیب زمانی و مکانی) یا علت و معلول بودنشان نسبت به یکدیگر (مقصود از حادثه هر امری است که به مشاهده انسان درمی آید زیرا جز حوادث (۱) چیزی به مشاهده و ادراک انسان در نمی آید).

وقضا یا دو قسمند، ذاتی و عرضی. قضیه ذاتی آنستکه ذات یعنی حقیقت و ماهیت چیزی را مشخص می کند، مانند اینکه بگوئیم: گیاه جسمی است نموکننده و قضیه عرضی آنست که عرضی از عوارض چیزی را معلوم می سازد. مانند اینکه بگوئیم: گیاه سبز است. پیشینیان در علم به قضایای ذاتی اعتنای تام داشتند، و قضایای عرضی را نا چیز می شمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب به عکس است، و قضیه ذاتی مجهول را معلوم نمی کند، زیرا که در این نوع قضیه محمول عین موضوع است، و فقط معنی موضوع را بیان می نماید و معلوم تازه به دست نمی دهد، چنانکه در مثال فوق جسم نموکننده همان معنی لفظ گیاه است، و از آن عبارت معلومی درباره گیاه به دست نمی آید؛ اما وقتی که می گوئیم: گیاه سبز است چیزی افاده کرده ایم که در معنی لفظ گیاه نیست. از این رو استوارت میل قضایای ذاتی را قضایای لفظی می خواند و در علم سودمند نمی داند، و معتقد است که علت بزرگ در اینکه منطبق در نزد پیشینیان بی حاصل و بی نتیجه مانده، و علم را ترقی نداده است همین است که آنان اهتمام خود را همه به قضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند، و قضایای عرضی را که در واقع قضایای معنوی هستند، و در آنها محمول علمی درباره موضوع افاده می کند قابل اعتنا نمی دانستند.

بنابر آنچه درباره قضایای ذاتی و عرضی گفتیم، دانسته می شود که؛ در کسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده اند اهمیت ندارد، چرا که آنها قضایای ذاتی می باشند، و قضیه ذاتی در واقع ترجمه لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمی کند، به علاوه آنچه منطقیان حد نام می نامند به راستی حد تام نیست؛ زیرا حد تام در نزد آنان

ترکیب جنس و فصل است ، مثلاً در حد انسان می گویند ، حیوان ناطق
 اما اگر حیواناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد ، آیا
 می توان اورا انسان گفت ؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم
 که نزدیک به تمام باشد ، باید علاوه بر حد اورا وصف هم بکنیم و
 بسیاری از عوارض را نیز یاد بیاوریم و بگوئیم ، حیوان ناطق و
 پستانداری که بر دوپا راست راه می رود ، و دو دست دارد باخواص
 معین ، و اندامش چنین است و چهره اش چنان است ، و بسیار چیزهای
 دیگر و اگر ما به واسطه بعضی حدودی که فقط مشتمل بر جنس و فصل
 است قانع می شویم ، و تصویری به قدر کفایت از محدود پیدایمی کنیم .
 به سبب سبق ذهن و سابقه معرفتی است که به وسایل دیگر از آن
 دریافته ایم ، و گرنه مثلاً هرگاه کسی در عمر خود خر ندیده باشد ،
 اگر بگویند خر حیوان ناطق است ، آیا تصور صحیحی از آن حیوان
 پیدا می کند ؟

مقصود از این بیان این نیست که : تعریف منطقی بکلی بیهوده
 است ، البته برای جدا و متمایز کردن محدود از چیزهای دیگر مفید
 است ، و در بسیاری از موارد برای مقصود کافی است ، تا آنجا که در
 فنون حد ناقص و رسم هم مقصود را حاصل می کند ، چنانکه در علم
 حیوان شناسی اگر در تعریف انسان بگویند : پستان داری که راست
 راه می رود غرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل می شود ، از بیان
 فوق مراد این بود که در اشتباه نباشیم و چنین نپنداریم که از قضایای
 ذاتی حقایق اشیاء بر ما معلوم می شود .

و نیز باید دانست که حدود و قضایا دو قسمند ، بعضی فقط دال
 بر معنی لفظ محدودند ، و بعضی بر اعتقاد به موجود و متحقق بودن
 محدود نیز دلالت دارند ، مثال اول اینست که : اژدها مار بزرگی است
 که از دهانش آتش بیرون می آید . مثال دوم خفاش موشی است که
 پرواز می کند ، و چون این دو قسم قضیه به صورت ظاهر تفاوتی ندارند
 باید بر حذر بود ، زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیه اول فقط ترجمه
 لفظ اژدها است و دلیل بر وجود آن نیست ، ممکن است از آن نتیجه
 بگیریم که قسمی مار هست که از دهانش آتش بیرون می آید ، و باید

به یاد داشته باشیم که آنچه در برهان سودمند است قضایای قسم دوم است .

حد و قیاس ، دو رکن برهان ، بلکه دو رکن منطق می باشد که مباحث دیگر مقدمه ای برای آنها هستند . از بحثی که استوارت میل در باب حد دارد مختصری بیان کردیم ، در باب قیاس هم بحث مفصلی نموده مجملش اینکه ، کسانی که قیاس را معتبر و مفید یقین می دانند می گویند : ازیک قضیه کلی مسلم یعنی مقدمه کبری در باب يك امر جزئی (حد اصغر) که بودنش در تحت آن کلی بواسطه مقدمه صغری مسلم شمرده می شود نتیجه یقینی می گیریم . کسانی که قیاس را بیفایده می دانند می گویند : اگر بودن صغری در تحت کبری مسلم است ، پس قیاس یا مصادره به مطلوب است ، یا تکرار امر معلوم است نه استخراج مجهول . مثلاً در این قیاس که « جهان متغیر است و هر چه متغیر است حادث است ، پس جهان حادث است » لفظ حادث عبارت دیگری است از معنی متغیر ؛ و مثل اینست که گفته باشیم : جهان حادث است ، پس حادث است ، و در مثل این قیاس که « هر انسانی میرنده است ، و فلان انسان است پس میرنده است » در صورتیکه فلان هنوز نمرده است ، تا معلوم شود که هر انسانی میرنده است چگونه می توانیم چنین حکمی بکنیم ؟ و از کجا معلوم که فلان هم خواهد مرد ؟

استوارت میل می گوید : راست است که قیاس آن اندازه که منطقیان مهم دانسته اند در معلول کردن مجهولات اهمیت ندارد ، ولیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست و اشتباه از این است که ، طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمه کبری را درست موجه نکرده اند ، و در این باب نظر حکیم انگلیسی مبتنی بر همان بی اعتقادی است که به تصورات و تصدیقات کلی و عقلی دارد ، و منشأ علم را منحصر به حس و تجربه می داند و می گوید کمتر وقتی است که ما از کلیات به جزئیات پی ببریم ، بلکه به عکس است . و استنباط مطالب همیشه از جزئی به جزئی یا از جزئی بکلی است مثلاً ، کودک یکمرتبه که دستش از آتش سوخت پی به حقیقت می برد ، و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند ، تا یقین کند که آتش سوزنده است . استنباط

جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابهت آن جزئی است به جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است ، و در قیاس وقتی که از کبری دربارهٔ اصغر نتیجه می‌گیریم ، اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم ، بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما به صورت حکم کلی درآمده است نتیجه می‌گیریم ، و وقتیکه حکم می‌کنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که ، افرادی را دیده ایم و شنیده ایم که مرده اند ، و فلان را هم به آنها قیاس می‌کنیم ، قضیه کلی در ذهن انسان به منزلهٔ کتابچهٔ یادداشت است که استنباطات و حاصل تجربیات خود را از جزئیات در آن کتابچه ضبط کرده است ، در واقع توسل ما به قضیهٔ کلی توقف است در میان منزلی ، برای یاد کردن از جزئیاتی که به صورت قضیهٔ کلی در خزینه خاطر یادداشت کرده ایم و برای اینکه حکمی نکنیم که مخالف و مناقض استنباط سابق ، و نظری که اتخاذ کرده ایم باشد .

پس توسل به قضایای کلی ضروری نیست ، چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل به واسطه یعنی قضیه و مقدمهٔ کبری استنباط لازم را در موقع خود می‌کنند ، بلی مسئله وقتی که غامض باشد بسا هست که توسل به قضیهٔ کلی مفید است ، برای اطمینان از اینکه استنباط درست است ، چنانکه اگر کسی دربارهٔ فلان امپراطور روم بخواهد حکم به دادگری او بکند به ملاحظه ای که امپراطور روم است هر گاه مقدمهٔ صغری و کبری ترتیب دهد به این طریق که « فلان امپراطور روم است هر امپراطور رومی دادگراست پس... » آن زمان متوجه می‌شود که کبرای قیاسش غلط است ، چون امپراطورهای رومی چند به یادمی آورد که بیدادگر بودند ، پس درمی‌یابد که این استنباط غلط است .

اعتقاد استوارت میل به حس و تجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات و اولیات و اصول متعارفه را هم که دیگران به حکم عقل و فطرت می‌دانند ، او منتسب به حس و تجربه می‌کند ، حتی اصول متعارفهٔ هندسه و ریاضیات را ، بیان او در این باب مفصل است ، و سخن را به درازی می‌کشاند .

در هر صورت قیاس و توسل به وسط، یعنی به قضیه و مقدمه کبری فایده عمده ایش حصول اطمینان است از اینکه، استنباط و حکمی که می‌کنیم موافق باشد با مقتضای عقل، یعنی با معلوماتی که در خزینه خاطر ذخیره کردیم، و وسیله تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمی‌کند و فن منطق در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده، و آن را منطق صوری می‌گویند، و قدما هم آن را آلت و میزان درستی فکر و وسیله دوری جستن از خطا می‌خواندند.

پس اهتمام استوارت میل در نگارش کتاب منطق خود بر اینست که، فن منطق را تکمیل کند، به این وجه که آن وسیله تحصیل معلومات، یعنی تبدیل مجهول به معلوم باشد و چون اوحس و تجربه را تنها منشأ علم می‌داند، در حصول این مقصود استقراء را که پی بردن از جزئیات به کلیات است، بر قیاس مقدم می‌شمارد و قواعد استقراء را به تفصیل هر چه تمام تر به دست می‌دهد.

استقراء در واقع تعمیم نتیجه تجربه و مشاهده است، بنابراینکه می‌بینیم در طبیعت هر امری که در یک مورد حادث می‌شود در همه موارد متشابه نیز حادث می‌گردد. در واقع می‌توان گفت: هر استقرائی ما لث به قیاس است به این وجه که می‌گوئیم: مثلاً دیدیم که آب چون به آتش رسید آن را خاموش کرد، و چون در امور طبیعی هر امر که در یک مورد حادث شد در همه موارد متشابه حادث می‌شود، پس حکم می‌کنیم که: هر وقت آب به آتش برسد آن را خاموش می‌کند.

این عقیده که هر چه در یک حال حادث می‌شود، در همه احوال متشابه نیز حادث می‌گردد، ما را بر آن می‌دارد که بگوئیم: جریان امور طبیعت قانون دارد، و همین امر سبب می‌شود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم، و حکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است، و برای رسیدن به این معرفت جز مشاهده و تجربه وسیله‌ای نداریم و مشاهده و تجربه در جزئیات واقع می‌شود، و از این جزئیات نظر به بیانی که کردیم به استقراء به کلیات یعنی به قوانین طبیعت پی می‌بریم.

بزرگترین و مهمترین قانون طبیعت ، قانون رابطه علت و معلول است که محض اختصار قانون علیت می نامیم ، و آن نتیجه همان قاعده یا عبارت دیگری از آنست که در آغاز گفتیم ؛ که هر امری که در یک مورد حادث شد ، در همه موارد متشابه نیز حادث می گردد ، و جریان امور طبیعت بر یکسان است ، و آن چنان است که دریافته ایم که ، هر امری که حادث می شود البته مقدم بر او امر دیگری هست که امر حادث تالی او است ، چنانکه : هرگاه امر مقدم وجود باشد ، امر تالی هم البته موجود می شود و گرنه نمی شود ، پس امر مقدم را علت یا سبب یا مؤثر می گوئیم ؛ و امر تالی را معلول یا اثر می نامیم . در واقع هیچ امری نیست که تالی یک مقدم تنها باشد . و همیشه مجموعه ای از احوال و امورات است که شرایط حتمی حدوث امر دیگر است ، و آن شرایط بعضی منفی و بعضی مثبت است ، یعنی بعضی چیزها باید باشند و بعضی چیزها باید نباشند ، تا آن امر حادث شود اما شرایط منفی ، یعنی موانع بسیارند و نمی توان همه را در نظر گرفت و حاجت به ذکر آنها هم نیست .

شرایط مثبت نیز البته بسیارند ، اما در همه مورد اکثر آنها محل توجه نمی شوند چون حاجت به توجه به آنها نیست ، و ذکر آنها همه ممکن هم نمی باشد . مثلاً ؛ جوش آمدن آب در سماور شرطش وجود کره زمین است ، و وجود آب در کره زمین ، و در محلی که در نظر است ، و وجود سماور و وجود کسی که آب در سماور بریزد ، و وجود ذغالی که در سماور بیندازند و آتشی که بیفزوزند تا گرمی از آن حادث شود ، که آب را به جوش بیاورد و همه آنچه ذکر شد هر یک به جای خود شرایطی دارند که باید موجود باشند ، و موانعی که باید مفقود باشند اما همه این شرایط و موانع توجه و ذکرشان نه محل حاجت و نه ممکن است ؛ اینست که اکتفا می شود به اینکه بگویند ؛ رسیدن گرمی آتش به آب سماور علت جوش آمدن آب است .

در باب قانون علیت و حقیقت آن بحث بسیار است ، و بعضی از آن بحثها را استوارت میل در کتاب منطق خود پیش کشیده است ، اما ما اگر بخواهیم وارد آن بحثها شویم سخن دراز می شود ، اینقدر هست

که علوم طبیعی برای همین وضع شده است که روابط مختلف علیتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد ، و برای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت جز مشاهده و تجربه راهی نداریم ، و استفاده از مشاهده و تجربه همانا به استقراء است ، ولیکن مشاهده و تجربه و استقراء شرایط و ترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود به درستی حاصل نمی آید ، و اشتباهات دست می دهد و به جای اینکه به علم برسیم و فایده ببریم به جهل مرکب می رسیم و زیان می بینیم ، این است که آن اندازه که پیشینیان در قواعد قیاس کاوش کرده اند ، همان اندازه بلکه بیشتر در قواعد استقراء کاوش لازم است ، و قسمت مهم کتاب منطق استوارت میل راجع به این امر است ، اما ما در اینجا به تفصیل آن نمی توانیم پردازیم و به ذکر یکی دو قمره مطلب اکتفا می کنیم . برای دریافتن رابطه علت و معلول میان دو امر استوارت میل چهار قاعده اصلی به نظر گرفته است ، یکی که آن را قاعده توافقی می نامند (۱) این است که ، هرگاه حادثه ای در موارد مختلف چند حادث شود ، و همه آن موارد در يك امر تنها اشتراك داشته باشند ، آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطه علت و معلول دارد دوم ، قاعده ای که آن را قاعده اختلاف (۲) می خوانند اینست که هرگاه حادثه ای در يك مورد حادث شود ، و در مورد دیگر نشود ، و در این هر دو مورد اوضاع همه مشترك باشد جز يك امر که در مورد حدوث بوده و در مورد عدم حدوث نبوده است ، امری که اختلاف آن دو مورد تنها در آنست علت حادثه باید شمرده شود . قاعده سوم ، که آن را قاعده بقایا (۳) می نامند این است که هرگاه يك عده از امور مقدم ، و يك عده از امور تالی مشاهده کنیم ، و تعلق همه مقدم ها را به جز یکی با همه تالیها سه جز یکی معلوم نمائیم ، بی می برسیم به اینکه مقدم باقی مانده با تالی باقی مانده رابطه علت و معلول دارد (۴) . قاعده

Méthode de Concordance (۱)

Méthode de différence (۲)

Méthode des résidus (۳)

(۴) در واقع نوعی از سیر و تقسیم است .

چهارم ، که آن را قاعدهٔ مقارنهٔ تنفیرات (۱) می‌نامند اینست که : چون دو امر را ببینیم که تمام تنفیرات یکی از آنها را همواره با تنفیرهای مخصوصی در دیگری مقارن است ، می‌توانیم آن دو امر را علت و معلول یکدیگر بدانیم .

پس از بیان این چهار قاعده استوارت میل دستور می‌دهد که در مواردی که علت های متعدد در کار است ، یا اینکه معلول های چند با هم مختلط شده اند ، باید برای اینکه به نتیجه برسیم به استنتاج بپردازیم ، یعنی پس از آنکه در هر يك از علتها و معلولها استقراء کردیم ، و قواعدشان را بدست آورديم ، برای نتیجهٔ مجموع آنها باید به قیاس متوسل شویم ، و چون به وسیله قیاس نتیجه گرفتیم آن را به معرض امتحان بیاوریم ، و به بینیم مطابق واقع هست یا نیست ، اگر از امتحان درست درآمد استنتاج ما درست بوده ، و گرنه مطلب را از راه دیگر دنبال کنیم .

استوارت میل برای تکمیل روش تحقیق در قوانین طبیعت و روابط علتها و معلولها ، دوری جستن از سهو و خطا دستورها و بیانات مفصل دیگر هم دارد ، ولیکن همه مبتنی بر اصولی است که اشاره کردیم ، و ما در این مختصر نمی‌توانیم به شرح آنها بپردازیم ، از آن رو که بنای ما بر این است که ، فقط اصول تحقیقات و مفتاح فهم فلسفهٔ هر فیلسوفی را باز نمائیم و تفصیل را حواله به تصنیفهای خود آن دانشمندان می‌کنیم .

تحقیقات استوارت میل در منطق البته بحث و ایراد هم برمی‌دارد ، و صاحب نظران از بحث در آنها کوتاهی نکرده‌اند ، و در بسیاری از موارد که چنین می‌نماید که بایشینیان مخالف است ، چون درست بنگری می‌توان گفت : نزاع لفظی است و در معنی آنقدرها اختلاف ندارد ، ولیکن همه کس تصدیق می‌کند که او از کسانی است که به منطق و روش تحقیق علمی ترقی شایان داده است ، دانشمندان دیگر هم دنبالهٔ کار او را گرفته و نقیصه‌هایی که در کار او بوده معلوم و مرتفع

ساخته‌اند اما کمتر تحقیقی از او است که یا تماماً درست نبوده ، و یا با اندک اصلاح و تکمیلی شایستگی دقت و تأمل و کار بستن نداشته باشد. و یقیناً در روش فحس علمی و فلسفی به عالم انسانیت خدمتی به سزا کرده است .



گفتیم که، در معرفی فلسفه استوارت میل به تعلیمات او در حکمت نظری ، مخصوصاً منطق اکتفا می‌کنیم و به تحقیقاتش در حکمت عملی نمی‌پردازیم ، چه بیانات او در این مباحث آن اندازه اهمیت ندارد که در این مختصر گفتگویی از آن به میان بیاوریم ، سیاست اقتصادی او هم که بیشتر محل توجه است ، در این کتاب موضوع نظر ما نیست با اینهمه سزاوار است که به مبانی که او برای اخلاق در نظر گرفته است اشاره ای اجمالی بکنیم ، زیرا اگر حق بنخواهید اصلاً ورود فلسفه برای این است که انسان تکلیف عملی خود را در دنیا تشخیص کند ، که چگونه باید زندگانی نماید و با ابنا ی نوع چه رفتار باید داشته باشد .

در حکمت عملی حکما بیشتر به مبانی اخلاق توجه دارند، زیرا در قواعد اخلاقی و تشخیص نیک و بد تقریباً همه متفقند ، بحثی که هست در اینست که بنیاد اخلاق چیست؟ و چرا باید حسن عمل داشت؟ و می‌دانید که ارباب دیانات و حکمای متشرع در این موضوع بیشتر بر رضای خدا و مقربان درگاه او تکیه می‌کنند ، و ترس دوزخ و امید بهشت را موجب حسن عمل میدانند ، اما بسیاری از حکما خواه از متألهین ، خواه غیر آنان ، این عنوان را کافی نمی‌پندارند یا لاقلاً مجمل می‌شمارند که محتاج به تفصیل است ، پس هر کس در این باب مشربی دارد یکی ، قرب حق می‌جوید ، یکی کمال نفس می‌گوید و این هر دو مانند ارباب دیانات امری باطنی را مآخذ قرار می‌دهند، و آنها که وجدان درونی را منشأ نیکوکاری می‌دانند نیز ملحق به همان جماعتند ، بعضی هم معتقدند که ضرورت نیکی کردار محتاج به نظر به امر باطنی نیست و توجه به مصالح حقیقی دنیوی کافی است، و در ضمن سیری که تا کنون در حکمت کرده ایم غالباً در احوال حکما اشاره به این

باحت نموده ایم و بعدها خواهیم کرد .

اما استوارت میل در این موضوع نیز مانند کلیه تحقیقاتش مبنائی که بخاطر می گیرد حس و تجربه است ، و بنا بر این مصلحت زندگانی را بنیاد اخلاق می داند ، و معتقد است که ، حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکوکاری امری فطری و جبلی نیست ، بلکه کسبی است و آن به تجربه است . به این معنی که انسان طالب خوشی است ، و آن را خواستار است که مایه خوشی او باشد ، پس چون هر فرد باید با افراد دیگر از ابناء نوع زندگانی کند به تجربه در می آید که خیر و خوشی او در خیر و خوشی دیگران است ، و منافع همه مشترک است ، پس خودخواهی مصلحت نیست و غیر خواهی بر آن برتری دارد .

از آنچه انسان را به غیر خواهی و نوع دوستی می کشاند ، اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است ، همدردی است که شاید فطری انسان باشد که از رنج غیر آزرده و از خوشی دیگران شادمی شود ، و تربیت خوب و حسن اداره کشور نیز این فقره را تأیید و تقویت می کند ، و کم کم ملکه نیکوکاری در انسان پیدا می شود ، و عزت نفس و شرافت خواهی و میل به عزیز بودن در نزد دیگران ، و ترس از بدنامی و عواقب بد این حس را لطیف می سازد ، و این جمله کسبی است اما عادت که شد ، طبیعت ثانوی می شود تا کار بجائی می رسد که شخص از خوشی می گذرد ، که دیگران را خوش کند ، و فداکاری می نماید ، و چون ملکه شرافت در شخص حاصل شد . اعتقاد راسخ می یابد که به جوانمردی باید گرائید ، و از نامردی باید گریخت و انسان بودن با بدحالی به از خود بودن با خوشحالی است ، چنانکه عاقل بهیچ قیمت به دیوانه شدن و دانا به نادان گردیدن تن در نمی دهد .

کسانی که در فلسفه استوارت میل نظر انتقادی دارند می گویند ؛ این سخنان بسیار دلپذیر اما مبنی بر پاکی فطرت و بزرگواری خود آن دانشمند است ، و اساس اخلاق نمی شود چه بسیار کسان دیده ایم که حس همدردی ندارند ، بلکه از آزار دیگران شاد و از خوشی آنان آزرده می شوند ، خودخواهی ایشان به کمال است و از غیر خواهی بوئی به مشامشان نرسیده است .

در امور اجتماعی مشرب استوارت میل متمایل به آزادی است، افراد باید در زندگانی مختار باشند تا استعداد خود را بتوانند بروز بدهند، اما در هیئت اجتماعی فشار و تضییقی که از ملاحظه و رعایت افکار عامه بر آزادگان وارد می‌آید، غالباً سخت‌تر از استبداد حکومت است، راست است که عامه از خود رأی ندارند و تابع افکاری هستند که مربیان و قائیدان به ایشان القا می‌کنند، ولیکن درد اینجا است که عامه غالباً کسانی را به رهبری اختیار می‌کنند که در عالم انسانیت چندان از خودشان برتر نیستند، با اینحال افکاری در میان ایشان غلبه می‌کند که احساسات لطیف اهل دل را خفه می‌سازد، و مانع بروز و ظهور آنها می‌شود و ترقی عالم انسانیت متوقف و بطنی می‌گردد.

بخش دوم

چارلز داروین

« داروین » با آنکه از دانشمندان صاحب نظر است از فیلسوفان شمرده نمی‌شود، بلکه از علمای علوم طبیعی است، ولیکن تحقیقات علمی او منتهی به نظری شده که معروف به رأی داروین می‌باشد، و آن یکی از مهمترین نظریاتی است که در علم به ظهور رسیده. و از اصول مبانی فلسفه شده است. بنابراین آن را باید اگر همه به اجمال هم باشد بشناسانیم که تا آن شناخته نشود به فلسفه امروزی به درستی پی برده نخواهد شد. از این گذشته رأی داروین در دنیا غوغا کرده، و آوازه آن به گوش مردم ما نیز رسیده، و موضوع بحث هم گردیده است. ولی آن اندازه که ما آگاهیم تا کنون برای دانش پژوهان ما بیان وافیه و روشنی از آن نکرده اند، از این رو کمال مناسبت بلکه لزوم دارد که ما به این کار بپردازیم.

« چارلز داروین » (۱) در سال ۱۸۰۹ در انگلستان زاده، و در آغاز

Charles Darwin (۱)

عمر علم پزشکی و سپس علم دین آموخت ، اما نه به عمل پزشکی شوق داشت نه به ادای وظائف کشیشی راغب بود ، بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتیها سفر دور دنیا در پیش دارد برای سیاحت جهان از مسافران آن کشتی شد ، و چندین سال دریا ها و خشکیها پیمود و مطالعات علمی به عمل آورد ، و مخصوصاً در چگونگی خلقت و احوال گیاهها و جانوران کنجکاوی کرد . و چون از سیاحت به کشور خویش بازگشت بیش از بیست سال هم در مشهودات خود که یادداشت کرده بود ؛ تأمل و تفکر و تحقیق نمود ، و نظری که معروف برای داروین است در ضمن این مطالعات برای او پیش آمد ، و در پنجاه سالگی کتابی منتشر ساخت به نام «منشأ انواع» (۱) که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است ، و بنیاد رأی داروین در آن کتاب گذاشته شده و پس از آن تصنیفهای دیگر نیز کرده و تحقیقات خود را تکمیل و تصحیح نموده و تا آخر عمرش که هفتاد و سه سال بوده به کارهای علمی اشتغال ورزیده ، و در سال ۱۸۸۲ در گذشته است .

چون بیانی که از رأی داروین می خواهیم بکنیم برای تکمیل سیر حکمت در اروپا است ؛ هر چند در طی مجلدات این کتاب به اصول مسائل علمی که مبانی فلسفه را منقلب ساخته است اشاره کرده ایم ، باز مناسب می دانیم در این موقع که نزدیک به انجام کار شده ایم یاد آوریهائی در این باب بنمائیم .

چنانکه در آغاز جلد دوم این کتاب گفته ایم ، نخستین و مهمترین امری که فکر صاحب نظران را در علم و حکمت به سوی تجدید کشانید بطلان هیئت بطلمیوس و مبدل شدنش به هیئت کپرنیک بود ، و کارهای دانشمندان چند به خصوص کپلر و گالیله آن را تکمیل نمود و در نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت و هیئت جهان بکلی غیر از آنست که پنداشته بودند . عالم خلقت به صورت یک پیاز تو بر توی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست ، افلاکی که مانند پوستهای پیاز روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد ، و ستارهها درضا

معلق می باشند زمین مرکز عالم نیست ، بلکه خورشید مرکز است ، آنهم نه مرکز کل جهان. زیرا که معلوم نیست مرکز جهان کجا است؟ و آیا مرکز و محیطی دارد یا ندارد؟ خورشید مرکز عده ای از کرات است که به گرد او می چرخند ، و از او کسب روشنائی و گرمی می کنند. و زمین نیز یکی از آن کرات است ، و مدار گردش آنها هم دایره نیست بلکه بیضی است ، و قواعد حرکت آنها نیز به دست آمد ، و معلوم شد جهان آن اندازه که ما می بینیم و می فهمیم از عده بسیاری از کرات مانند خورشید تشکیل شده ، که خورشید یکی از آنهاست و آن دیگرها نیز شاید مانند خورشید هر یک ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند ، که آن خورشیدها ستاره های ثابت نامیده شده ، و ستاره های کوچکتر که تابع آنها می باشند و دور آنها می چرخند ، سیارات نام دارند و بعضی از سیارات هم کراتی دارند کوچکتر. از خودشان که برگرد آنها می چرخند ، چنانکه کره ماه برگرد کره زمین می چرخد ، و بنابراین مشابهت به سیارات کوچکتری که برگرد سیارات بزرگتر می چرخند قمر نام نهاده ایم (۱) و اختلاف عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد ، و کون و فساد در سراسر جهان حکم فرما است .

و نیز به واسطه مسافرت های زمینی و دریائی بسیار که از هر سو در روی زمین واقع شد ، دانستند که ، دریاها گودال هایی هستند در سطح کره زمین ، که از آب پر شده اند و کره آبی که بر کره خاک احاطه داشته باشد وجود ندارد ، و دریاها و اقیانوس ها همه جزء کره زمین می باشند یعنی یک کره زمین است که بعضی از نقاط سطح آن خاک است ، و بعضی آب . و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کره زمین هم وزن و سنگینی دارد ، و بر سطح زمین و هر چه روی آن هست فشار می آورد ، و همچنین اجزای زیرین هوا بر اجزای زیرین فشار دارند ، و اندازه وزن هوا را معلوم کردند ، و میزان فشارش را به دست آوردند ، و

(۱) سیارات خورشید را به فرانسه **Planètes** و اقمار سیارات

را **Satellites** می گویند .

دانسته شد که بسیاری از امور که پیشینیان آن را بامتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب به فشار هوا است، و هر فضای در بسته را می توان از هوا خالی کرد و امتناعی از خلاء نیست، و نیز فهمیده شد که کره آتش که وجودش را پیشینیان بر بالای کره هوا قائل شده بودند، بی حقیقت است. و آتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث می شود وجود ندارد، و اگر کره آتشی بخواهیم بیابیم همان کره خورشید است، و کره هوا پرده ایست از جسم بخار ما تندی که بر سطح زمین احاطه دارد، و جزء کره زمین است و بالا بودنش به واسطه سبکی است، و سبکی و سنگینی اجسام به سبب میل بعضی به بالا و بعضی به پائین نیست، بلکه میل به بالا و پائین به واسطه سبکی و سنگینی است، و اگر نه جسم چه خاکی چه آبی چه هوایی چه آتشی هر چه باشد میل به سوی مرکز زمین دارد، و وزن آنها به واسطه فشاری است که از این میل به مرکز حادث می شود جز اینکه اجسام به واسطه تخلخل و تکاثرشان در میل به مرکز فشارشان کم و بیش است، آنها که متکاثف ترند سنگین ترند و فشارشان شدیدتر است، و از این رو بیشتر از آنها که متخلخلند به مرکز نزدیک می شوند و بنا بر این زیر واقع می شوند و آنها که سبکتر یعنی متخلخل ترند روی آنها قرار می گیرند و طبایع چهار گانه که قدما فرض کرده بودند معنی ندارد، و این مطالب همه به تجربه و مشاهده و دلیل و برهان ثابت و مسلم گردید.

پس از آنکه این معلومات اساسی از هیئت عالم به دست آمد، نیوتن به عرصه رسید و او گذشته از اکتشافات مهم و ترقیاتی که به ریاضیات و طبیعیات داد معلوم کرد که گردش ماه بر گرد زمین، منشأش همان امری است که اجسام روی زمین را به سوی مرکز زمین میل می دهد، و از اینجا پی برده شد به اینکه حرکات زمین و سیارات دیگر بر گرد خورشید منشائی دارد نظیر منشأ حرکت ماه و میل اجسام دیگر به مرکز زمین یعنی خورشید برای سیارات مانند زمین است برای ماه به عبارت دیگر زمین و سیارات دیگر همه مایل به مرکز خورشیدند و گردش آنها بر گرد خورشید از این سبب است، و این حالت را نیوتن به این عبارت کلیت داد که گوئی اجسام همه

جاذب و مجذوب یکدیگرند (۱) و قواعد این جاذب و مجذوبی را هم کشف کرد که اجمالاً اینست که اجسام هرچه متکاثف تر و جریشان بیشتر است ، بیشتر یکدیگر را جذب می کنند ، و هرچه فاصله آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوه جاذبه اثرش کمتر می شود ، و ما در اینجا از تفصیل این مطالب خودداری می کنیم تا سخن پدیدار نشود. تا اینجا نظر به این بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود ، سپس کم کم به این فکرافتادند که اوضاع پیشین چگونه و مبدأ و منشاء اوضاع کنونی چه بوده است . در این موضوع کانت فیلسوف آلمانی که در جلد دوم این کتاب شناختید ، و لاپلاس (۲) منجم و ریاضی دان فرانسوی از روی قرائن و اماراتی عقیده در تکوین عالم اظهار کردند ، و علمای زمین شناسی دنباله آن را راجع به احوال کره زمین آوردند ، و خلاصه آن اینست که ، کره زمین در اصل پاره ای بوده که از خورشید جدا شده و هنگام جدا شدنش مانند سایر مواد خورشید مشتعل و جوشان بوده ، و کم کم گرمی او تخفیف یافته و قشری در سطح آن تشکیل شده ، و در اثنای تشکیل یافتن این قشر گودالها در آن صورت گرفته و بخارهایی که به واسطه سردی آب می شدند آن گودالها را پر کرده و دریا ها را ساخته اند و آن قشر چین ها خورده و از آن روکوهها و دره ها حادث گردیده است ، و سیارات دیگر نیز همین منشأ دارند ، چنانکه عالم خورشیدی در آغاز يك توده واحد بوده ، و کم کم در ظرف میلیونها سال سیارات و اقمار از آن جدا شده و به حالت کنونی درآمده اند ، و هسته مرکزی که از آن باقی مانده همین خورشید است ، و چون علمای زمین شناسی معرفتشان به احوال

(۱) باید متوجه بود که نیوتن و دانشمندانی که پیرو اومی باشند نمی گویند اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند ، می گویند بلکه امور عالم چنان است که گوئی اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند ، حقیقت معلوم نیست و نمی دانیم چیست که سبب می شود که امور این قسم جریان دارد ، فعلاً تا وقتی که حقیقت معلوم شود می گوئیم ، اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند .
Laplace (۲)

اوضاع سطح زمین و درون آن بسط یافت ، از اینکه احوال زمین را دائماً در تحول و تغییر دیدند ، بی بردند به اینکه کره زمین از آغاز حالت کنونی را نداشته است وقتی بوده که گیاه و جانوری در آن ظهور یافتن و زیستن نمی توانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت و گل و گیاه روئیده ، و جانوران به عرصه آمدند و همواره احوال در تغییر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده ، و مدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده و انواع دیگر ظهور نموده اند ، تا سرانجام نوع بشر پیدا شده است ، و این مطالب نیز همه از روی شاهد و بینه به ثبوت رسیده و مسلم گردیده است و ما به تفصیل و بسط آنها نمی پردازیم ، چه شرح طولانی و از موضوع بحث این کتاب بیرون است ، و باید در کتابهای فنی جست .

از همه این مطالعات برای فیلموف این عقیده و نظر پیش می آید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز می بینیم خلق نشده ، در آغاز امری ساده و متشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع و اختلاف داشته ، و کم کم از حال سادگی و یکسانی بیرون آمده ، و این طول و تفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها به آن اشاره خواهیم کرد .



پس از یادآوری این مطالب اینک موقع آن رسیده است که از رأی داروین گفتگو کنیم، که اهمیت تأثیرش در علم و حکمت نسبت به عالم حیات ، مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیک و نیوتن نسبت به کلیه عالم خلقت بوده است ، و برسیل مقدمه گوئیم ،

بحث در اینست که انواع و اصناف مختلف از موجودات جاندار نباتی و حیوانی که در آب و خاک و هوای کره زمین دیده می شود ، آیا از بدو خلقت چنانکه امروز می بینیم به وجود آمده اند؟ یا در آغاز قسم دیگر بوده به تدریج تحول یافته و به صورتهای کنونی منتهی شده است ؟

تا نزدیک به دوست سال پیش یعنی تا حدود نیمه سده هجدهم کسی چنین مسئله ای طرح نکرده بود ، انواع و اصناف موجودات را

می‌دیدند و چنین می‌دانستند که ، خداوند در آغاز خلقت قالبهایی برای انواع مخلوقات ریخته ، و آنها را همین قسم خلق کرده و از آن پس تغییر در احوال آنها دست نداده است، انواع مختلف گیاه و جانور به نوع خود محفوظ و باقی هستند، و فقط افراد و اشخاص به مقتضای قانونی که مشیت الهی مقرر داشته است می‌زایند و می‌میرند، جز اینکه گاهی هم از مسخ بعضی از حیوانات یا افراد بشر یا انقراض بعضی از انواع یا اصناف سخن می‌رفت ، ولیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود ، و در هر حال این گفتگو ها ربطی به مباحث علمی نداشت .

از بعد از نیمهٔ سدهٔ هیجدهم کم کم برای بعضی از دانشمندان این نظریه پیش آمده که . شاید در انواع و اصناف تغییر دست می‌دهد ، و از نوعی به نوعی متحول می‌شوند، این نظر از آن روپیش آمده که ارباب علوم طبیعی به احوال موجودات جاندار و انواع و اصناف و چگونگی آنها احاطه یافتند ، و به نکاتی پی بردند که منشأ این فکر شد از جمله اینکه ، دیدند در ساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهایی دیده می‌شود ، یعنی از هیئت مقرر می‌شود که به طور کلی بر آن هیئت باید باشند - تخلف می‌کنند ، و از قاعده خارج می‌شوند ، و اصلاً بسیار دیده می‌شود که ساختمان وجود گیاه یا جانور تغییر می‌یابد چنانکه پرورندگان گل و گیاه و مرغ و خروس و جانوران دیگر این نکته را دانسته ، و از آن استفاده می‌کنند و اصنافی از جانور و گل و گیاه مطابق میل خود می‌پرورند . پس اگر هر نوعی قالبی دارد چه می‌شود که آن ناهنجاری ها بروز می‌کند ؟ و این تصرفات و تحولات چرا وقوع می‌یابد ؟ و نیز برخوردارند به اینکه اعضا و اندام موجودات جاندار در هر محیطی متناسب با آن محیط است ، و چون محیط عوض می‌شود اعضای جاندار به مقتضای محیط تازه تحول می‌یابد مثلاً جانوری که در هوای خشک و گرم زیست می‌کند ، چون او را به اقلیمی که سرد و تر باشد ببرند پس از مدتی احوالش متغیر می‌گردد تا با محیط تازه متناسب شود، و نکتهٔ مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان بر انواع مختلف جانوران افزون شد ، و آنها را به یکدیگر سنجیدند ، سر خوردند

به اینکه، مجموع انواع جانوران را چون در نظر بگیریم و مورد تأمل قرار دهیم می بینیم ، مانند زنجیری است که حلقه های مجاورش به یکدیگر شبیه اند ، و اختلافان جزئی است اما چون حلقه هائی را که از هم دور هستند می نگریم می بینیم تفاوتشان بسیار است و شباهتی بهم ندارند، پس این فکر پیش آمده که شاید هر حلقه از حلقه مجاور پیشین به تحول برآمده باشد و مجموع انواع جانوران یک رشته پیوسته مسلسل باشند، که هر نوعی از نوع دیگری که با او مشابهت تام دارد برآمده باشد ، و بنا بر این می توان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار یک نوع بیشتر نبوده و از آن یک نوع کم کم به تحول انواع دیگر برآمده که در هر تحول تفاوت جزئی بوده، ولیکن چون تحولها بسیار شد اختلافات که هر نوبت جزئی بود سرانجام کلی شده است ، چنانکه بر حسب ظاهر مشابهت از بین رفته است .



برای اینکه مطلب روشن باشد در بیانش از رعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اندکی پیش افتادیم اینک گوئیم ، آنچه در سده هجدهم نسبت به این نظر برای دانشمندان پیش آمده بود بسیار اجمالی و مبهم و غیر موجه بوده، و مورد اعتنا واقع نشده بود بررأی به تحول انواع کسی به طور جزم و به صراحت حکم نکرده ، و اسباب و علل آنرا نیز بیان ننموده بود . نخستین کسی که مسئله را به جد بایان علمی عنوان کرده در آغاز سده نوزدهم «لامارک» (۱) فرانسوی است که اظهار عقیده کرد بر اینکه موجود جاندار در آغاز بسیار ساده و در مرتبه پست بوده ، سپس کم کم متحول شد . و تنوع و طول و تفصیل یافته است ، و او علت و اسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور در آن زیست می نماید کیفیات محیط ، از گرما و سرما و خشکی و تری و خاک و آب و مانند آن در اعضا و جوارح و ساختمان بدن تأثیر کرده ، و اختلافاتی که این کیفیات روی داده اقتضا های تازه پیش آورده ، و احتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن

برای رفع آن احتیاجها و متابعت اقتضاها تنبیر یافته ، و هیئت تازه اختیار کرده ، و این احوال تازه در وجود آن جانور کم کم عادت و طبیعت ثانوی شده و در توالد و تناسل به ارث منتقل گردیده ، و به این طریق از یک نوع به نوعی دیگر تحول دست داده و تنوع پیدا شده است .

توجیه و بیان لامارک در تحول موجودات و تنوع انواع ناقص ، ولیکن شایان توجه بود ، جز اینکه افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته و مستعد نشده و بنابراین گرفتار معارضه مخالفان گردید ، و هر چند چند جسته جسته بعضی از صاحب نظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده می کردند ، مسئله به طور جدی طرح نشد تا اینکه سی سال پس از وفات لامارک فرانسوی ، چارلز داروین انگلیسی کتاب خود را در منشأ انواع منتشر ساخت ، و قضیه را درست موجه و با حسن بیانی که به کار برد خاطر بیغرضان را قانع نمود ، اینست که ، حکم به تبدل انواع (۱) به نام داروین مشهور شده است .

چنانکه پیش از این اشاره کردیم ، چون بصیرت ارباب علوم طبیعی در اصناف و انواع و احوال موجودات جاندار بسط یافت ، برای بسیاری از ایشان به موجباتی که اجمالا ذکر کردیم ، این فکر پیش آمده بود که چنین می نماید که انواع تبدل می یابند ، و از یکدیگر برمی آیند ، مشکل در اینجا بود که این امر از چه رو و از چه سبب واقع می شود . لامارک تأثیر محیط (۲) را سبب دانست ، داروین این تحقیق را تکمیل کرد به اینکه موجودات جاندار برای زندگی و بقای شخص و نوع خود کوشش می کنند (۳) و در این کوشش آنها که مستعدتر و مجهز ترند کامیاب می شوند و می مانند (۴) و از این رومانند آنست که طبیعت آنها را که شایسته ترند برای بقا انتخاب می کند ، و به این

Transformation (۱)

Influence du milieu (۲)

Lutte pour la vie (۳)

Survivance du plus apte (۴)

طریق موجودات روبه کمال می روند ، والبته در این کامیابی و انتخاب طبیعی (۱) تأثیر محیط نیز مدخلیت دارد ، زیرا که هیچ موجودی با مخالفت با مقتضیات طبیعی نمی تواند باقی بماند ، پس آن موجودات باقی می مانند که ساختمانشان با مقتضیات زمانی و مکانی و کیفیات دیگر متناسب است ، چون برای بقا شایسته ترند و آنها که نیستند از میان می روند .

پس چون به این اصول پی بردیم ، و پذیرفتیم صورت واقعه چنین می شود که موجودات نوع واحد به سبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که در اثنای تناسل برای متابعت با مقتضای حال پیش می آید ، در وقت زادن همه یکسان نیستند و با یکدیگر تفاوت های جزئی دارند ، پس همه آنها برای بقا می کوشند ، و هر کدام که مستعدتر و مجهزترند کامیاب می شوند ، و آنچه در وجود آنها از اسباب و وسایل پیشرفت و کامیابی بوده به ارث به بازماندگان نشان منتقل می شود ، و به این طریق در آن نوع (۲) واحداصناف (۳) مختلف ظهور می کند ، و به مرور زمان در ضمن این عمل تفاوت های جزئی که میان اصناف بوده شدت می یابد ، و سرانجام اختلافات چنان کلی می شود که به درجه فصل منوع می رسد ، و از نوع واحد نخستین انواع نخستین انواع تازه منشعب می گردد ، و از آنها هر کدام که شایسته ترند باقی می مانند ، و آنها که کمتر شایسته اند یا منقرض می شوند یا در حالت پستی و وقوف می ایستند .

تبدیل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارک مبتنی کنیم ، امری امکانی و احتمالی می شود ، چون از تأثیر محیط است ، پس اگر محیط مختلف شود و اختلافش شدید باشد تبدیل واقع می شود ، و گرنه نمی شود ، اما چون تحقیقات داروین را بنیاد قرار دهیم تبدیل انواع امری ضروری و حتمی خواهد بود ، زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست ، و در اینکه آن وجود در این کوشش کامیاب می شود

Espèce (۲)

Selection naturelle (۱)

Variété (۳)

که صالح تر و شایسته تر باشد، نیز خدشه نمی‌توان کرد .
 پس بنا بر رأی داروین یعنی قانون تبدیل انواع باید فرض کرد
 که ، موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق
 نشده اند ، نخستین جاندار نوع واحد بوده و در مرتبه ای بسیار پست
 و ساده ، چنان که نمونه آن امروز در دست است آنگاه بر حسب
 قواعدی که مجعلا بیان کردیم ، در ظرف چندین کرور سال تنوع دست
 داده ، و انواع به مقتضای همان قواعد همواره رو به کمال رفته ، و
 در این تکامل دو رشته شده یک رشته گیاه و درخت و یک رشته جانور
 گردیده ، و جانور از مرتبه پست نخستین مراحل چند از قبیل صدف
 و اسفنج و مرجان که به گیاه بیشتر شباهت دارند پیموده ، از مراتب
 حوام و حشرات گذشته و استخواندار شده ، و به صورت امثال ماهی و مار
 و سوسمار و پرندگان درآمده ، و سرانجام پستاندار شده و انواع چهار
 پایان ظهور کرده ، و به مرتبه سگ و فیل و خرس و بوزینه رسیده و
 حیوان دوپا که حکما حیوان ناطق خوانده و خود را اشرف مخلوقات
 می‌داند، در سرهمه قرار گرفته و عرصه جهان را بر همه موجودات تنگ
 کرده است .

قرائن و شواهد و دلائل علمی بر درستی فرض تبدیل انواع فراوان
 است، ولی ما نمی‌توانیم به شرح آنها بپردازیم، چه این مختصر گنجایش
 ندارد از غرض ما هم بیرون است ، چون مراد ما تنها این بود که
 خوانندگان اجمالا بدانند رأی داروین و فرض تبدیل انواع چیست.
 کسانی که بخواهند کاملاً به حقیقت آن پی ببرند باید به قدر لزوم از
 علوم طبیعی و چگونگی طبقات و انواع و اصناف گیاه جانور ، در اقالیم
 مختلف کره زمین و تشریح بدن آنها و چگونگی تکوین و نمو و نطفه
 و جنین هر یک از حیوانات و انسان و بسیار چیزهای دیگر آگاه شوند؛
 و تا این معلومات به دست نیامده اظهار عقیده مثبت و منفی در این
 باب روانیست ، همین قدر گوشزد می‌کنیم که ، با معلومات امروزی
 از راه علم نمی‌توان این فرض را باطل کرد و علمای فز همه تصدیق
 کرده‌اند و منکران فقط آنها هستند که این فرض را با عقیده دینی خود
 منافی می‌دانند ، یعنی کسانی که به ظاهر عبارات تورات متعبدند و

مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را آنسان که در سفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند ، و نیز چون دیده اند که بعضی از معتقدان فرض تبدیل انواع مسلک طبیعی و دهری دارد نتیجه این فرض رافساد عقیده و تباهی دین پنداشته اند .

البته کسانی که به ظاهر عبارات تورات ایمان دارند ، و به خدای شخصی معتقدند یا تصورشان از ذات باری چنانست که باید اورا نظیر مجسمه ساز و کوزه گر و نجار بدانند ، و مقامش را نظیر پادشاه و امیر به پندارند ، و مبنای عقیده دینی ایشان چنین باشد ، مورد ملامت نیستند که در انکار فرض تبدیل انواع اصرار بورزند ، و فقط بحثی که بر آنها هست اینست که ، چرا دین را مبتنی بر این عقاید و تخیلات کرده اند ؟ عجب از کسانی است که نه به تورات معتقدند ، نه خدا را شخص می - پندارند ، و نه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر و نجار تصور کنند ، و تصدیق دارند که رابطه علت و معلول قابل انکار نیست و خداوند تعالی هم کار را به اسباب می کند ، با وجود این اصرار در انکار رأی داروین دارند ، به عقیده ما کسی که فرض تبدیل انواع را مؤدی به انکار صانع می داند مانند آنست که ، اگر بگویند فلانکس به واسطه سرما خوردگی بیمار شد ، یا به فلان مرض مرد ، یا به واسطه مزاجت با زوجه خویش فرزند آورد ، یا به سبب پیری و خصه ریشش سفید شد ، یا بگویند درخت از تخم روئید و به واسطه آب و هوا پرورش یافت ، یا بگویند از تابش آفتاب از دریا ابر هر خاست ، و بر زمین بارید یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین حورد به سبب اینکه مانند او قوه بدنی و علم کشتی گیری نداشت ، جواب بدهد ، انکار صانع می کنید زیرا اینها همه کار خداست ، و شگفتی این کمتر از حال کسانی نیست که رأی داروین را مستند انکار صانع قرار می دهند ، و حال آنکه رأی داروین یکی از نظریاتی است که مسجل می کند که جریان امور عالم بر ضابطه و نظام مقرر محفوظ است ، و این امر بهترین دلیل است بر این که عالم حقیقتی دارد و هرج و مرج نیست ، و به قول معروف دنیا صاحب دارد ، و همچنان که هیئت جدید از تحقیقات کبرنیک و کیلر و نیوتن گرفته ، تا فرض لاپلاس کلیه عالم جسم بهجان

را در تحت نظام وقاعده واحد در آورد، رأی داروین نیز در کلیه عالم حیات همین کار را کرد ، و این هر دو رأی بخوبی می نماید که چگونه وحدت است که از او کثرت بر می آید و از این رو راه وصول به توحید را برای ما نزدیک می کند ، و حقیقت اینست که ایمان امری است باطنی و وجدانی ، هر کس متمایل به ایمان است رأی داروین را نیز از دلایل توحید می شمارد ، و آنکه طبعش مایل به بی اعتقاد است بدون رأی داروین هم منکر است .

بعضی هم نمی خواهند زیر بار فرض تبدیل انواع بروند ، از آن رو که بنا بر این فرض نسبت انسان به حیوان می رسد ، و بوزینه نژاد می شویم ، و با نسناس خویشی پیدا می کنیم . حاجت به توضیح نیست که این فکر کسودگانه است ، و در اینکه انسان حیوان است شکی نیست ، و همچنان که هر کس شرافتش به خصایل و شایستگی او است و به اصل و نسب نیست، شرافت انسان هم به آدمیت و مزایائی است که بر حیوان داشته باشد ، اگر دارد حیوان نژاد بودنش ننگ نیست . و اگر ندارد فرشته نژاد هم که باشد بی شرافت است ، ضمناً بدن نیست گوشت زد کنیم که ؛ از تحقیقات امروزی چنین بر می آید که حیوانی که انسان فرزند او است هیچیک از انواع بوزینه هائی که امروز در دنیا موجود می باشند نیست ، و لسی بیان این مطلب از وظیفه ما بیرون است .

ایراد بزرگ دیگری که بر رأی داروین می توان گرفت اینست که ؛ بنا بر این رأی جنگ و جدال اقوام و ملل بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است ، و حق با کسی است که نیرومند است ، و غالب می شود و ناتوان مغلوب مظلوم نیست ، و اگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی و سلامت خواهی رأفت و رحمت خلاف طبیعت خواهد بود ، و باید گذاشت مردم یکدیگر را بدرند و هر نوع سبعمیت مرتکب شوند ، و کسانی هم هستند که این ادعارا دارند .

این اشکال نظریه نتایج اخلاقی که دارد ، البته بسیار قابل توجه است و دفع آن آسان نیست ، و هر چند می توان گفت ؛ احساسات قلبی مادر جریان امور طبیعت تأثیری ندارد و او کار خود را می کند ، و

به ناله و فریاد مادست از روش خود بر نمی‌دارد، چنانکه طوفان و زلزله و انواع آفات و بلیات هر روز نازل می‌شود، و مصائب تاب نیاوردنی به بندگان خدا می‌رساند، اما به نظر ما جواب حسابی آن اشکال اینست که، قانون کوشش حیات و بقا مستلزم آن نیست که افراد یا جماعات نوع بشر با یکدیگر جنگ و جدال داشته باشند، کشمکش نوع بشر با عناصر و عوامل طبیعت و جانوران موذی خرد و درشت باید باشد، عقلی که خداوند به انسان داده برای اینست که مقتضیات قوانین طبیعت را دریابد، تا به مناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا صالح‌تر و شایسته‌تر شود، و در این کوشش و کشمکش افراد بشر و اقوام و ملل هر چه با یکدیگر مساعدت و تعاون کنند راه آسانتر و کامیابی نزدیکتر می‌شود، و تنازعی که میان ایشان است از مقصد دورشان می‌سازد. حاصل اینکه، کوشش انسان از راه علم و عقل و تعاون و تدبیر است، نه به نفاق و اختلاف و با چنگال و دندان مانند ببر و پلنگ و شیر، یا آلات و ادواتی که جایگزین آنها است. البته در میان افراد یا جماعات بشر هم سر انجام هر کدام شایسته‌ترند باقی می‌مانند، و آنها که شایستگی ندارند از میان می‌روند، اما اینکار به طبیعت و به تدریج واقع می‌شود و جنگ و جدال و سببیت لازم ندارد.

در پایان سخن باید بگوئیم که، داروین فرض تبدیل انواع را سرسری پیش نکشیده است، سالهای دراز در آن مطالعه کرده هر اشکال و اعتراض که ممکن بود بر این فرض وارد بیاید، و به نظرش رسیده یادیکران کرده‌اند، مورد تأمل و مذاقه قرار داده، و راه دفع آن را یافته و فقط اشکالی که باقی مانده تمبد اشخاص است به ظاهر عبارات تورات که جواب آن اینست که، اعتقاد به تورات چه ضرور؟ و فرضاً که این تورات کلام خدا باشد تمبد به ظاهر عبارت که در هر قدم برای شخص نکته سنج خنده آور است چه لزوم؟ و مخصوصاً به این نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونه تبدیل و تحول موجودات جاندار را به خوبی می‌نماید اما معلوم نمی‌کند که جسم بیجان چرا جاندار شده است، پس علاوه بر اینکه ابداع خود جسم بیجان که

دائماً در حال تغییر است ، در نظر محقق محتاج به موجد است ، ظهورجان و قوه حیات هم در جسم بیجان مبدأ لازم دارد و آن مبدأ هنوز بر علم مکشوف نشده است .

و اما راجع به ملاحظات اخلاقی داروین خود می گوید ، بزرگترین کمال که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی به آن رسیده اند ، پیدایش عواطف قلبی است که در انسان به وجود آمده است ، و اگر انسان می خواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم و مروت و کرم و شجاعت ، و نوع پرستی و غیر خواهی است بپرورد ، و در عین این حال کوشش در راه حیات و بقا هم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبع جریان خواهد داشت ، بلکه مجاهده اخلاقی خود در مرحله انسانیت ، همان کوشش برای حیات است به عبارت دیگر ، کوشش برای بقا و حیات در انسان به صورت مجاهده اخلاقی باید باشد و خواهد بود .

مبحث رأی داروین و بیان فرض تبدیل انواع در واقع جمله معترضه و برای این بود که ، اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعد شود ، بنا بر این به این اندازه اکتفا می کنیم و باز رشتۀ سخن را دنبال می نمائیم و نیز تصریح می کنیم که تصدیق ما بر رأی داروین فقط بر بنیاد تبدیل انواع و تحول و ارتقاء موجودات است ، و معتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است ، و بعد از این باز شاید در این باب اشاراتی بکنیم .

بخش سوم

هربرت اسپنسر

۱- شرح حال او

« هربرت اسپنسر » (۱) که در سده نوزدهم بزرگترین فیلسوف

Herbert Spencer (۱)

انگلیسی شمرده شده ، در سال ۱۸۲۰ تولد یافته است . پدر و جدش معلم مکتب بودند ، خود او هنگام تحصیل به ریاضیات و علوم فنی مایل بود و مهندس شد ، اما تحصیلش چندان مرتب نبود به کتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت ، و معلومات فراوانش را بیشتر به مشاهدات و تحقیقات شخصی کسب کرده بود . از آغاز عمر به مباحثات سیاسی و دینی و فلسفی رغبت داشت ، از مطالعات در علوم طبیعی نظر تحول و تکامل برایش پیش آمد ، و بر آن شد که یک رشته تصنیفها به عنوان « فلسفه ترکیبی » (۱) مبتنی بر همان نظر ، تصنیف و نشر کند ، و در این وقت چهل سال داشت و نزدیک به چهل سال برای این مقصود رنج کشید ، و مزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرار نداد . زمانی که به این کار همت گماشت ، کتاب داروین در نیامده بود چون آن کتاب منتشر شد ، اسپنسر در فلسفه خود تراخ تر گردید و از تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش از آنهم از لامارک بهره برده بود .

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی و از خیالات شاعرانه بکلی دور بود ، اهل ذوق نبود شور عشق نداشت ، چنانکه تاهل هم اختیار نکرد در نویسندگی شیوه اش بسیار ساده و بی آرایش ، ولیکن نگارشهایش چنان روشن و مفهوم بود که مانند کتب ادب دلپذیر می شد به مفاخر و امتیازات و جاه و مال اعتنا نداشت ، و دارای بضاعتی نشد چنانکه تصنیفهایش به وسیله پیش فروشی و اعانه به چاپ رسید .

اسپنسر عواطف و احساسات قلبی نشان نمی داد ، اما فطرتی سلیم داشت آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بود ، هر چند می دانست که این مقصد بسی دور ، و راهش دراز است و مشکلات بسیار در پیش دارد ولی متوجه بود که نباید زمان حال را همیشه پیش نهاد خود داشت ، و به آینده نیز باید نگران بود ، و از کلمات او است که :

(۱) Synthetic philosophy معنی این کلمه را بعد معلوم

خواهیم کرد .

« بلند ترین آرمان اخیار اینست که در آدم سازی شرکت کنند ، اگرچه اهتمامشان غیر محسوس باشد ، و مجهول بماند . »
 از زمان جوانی تا دم پایان عمر به نگارش مقالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی است که به عنوان « فلسفه ترکیبی » تدوین کرده و عبارتست از : کتاب « مبادی - نخستین » (۱) و « اصول جان شناسی » (۲) و « اصول روانشناسی » (۳) و « اصول علم مدنیت » (۴) و « اصول اخلاق » (۵) .
 عمرش از هشتاد و سه سال پیش شد و در ۱۹۰۳ درگذشت .

۲- فلسفه او

فلسفه ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است ، مبتنی بر علم است ، یعنی تنها به تفکر و تخیل ساخته نشده ، و بنیادش بر معلوماتی است که از راه علمی یعنی مشاهده و تجربه و استقراء و استنتاج فراهم آمده است ، و فلسفه ترکیبی از آن رو خواننده شده که نتایج علوم مختلف را که متفرق و پراکنده است جمع آوری و ترکیب کرده ، و از آنجا در مباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده است .

کتاب اول از مجموعه فلسفه ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین » نام دارد ، در این کتاب در آغاز چنین عنوان می کند که ، در روزگار ما دین با علم و حکمت معارضه دارد ، از آن جهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخله ناروا می کنند و نیز هر دو گروه ادعای بیجا دارند . ادعای بیجا اینست که ، ازامری

-
- First Principles (۱)
 - Principle of Biology (۲)
 - Principles of Psychology (۳)
 - Principles of Sociology (۴)
 - Principles of Ethics (۵)

که برتر از ادراک انسان است یعنی از ذات مطلق سخن می‌رانند هر چند ادیان هرچه بالاتر می‌روند بیشتر به عجز از ادراک و معرفت آن ذات معترف می‌شوند ، و مشکل اینجا است که عقل بشر از یک طرف برای هر امری علت می‌جوید ، و از طرف دیگر از دور و تسلسل امتناع دارد ، علت بی علت را هم نه می‌یابد، و نه فهم می‌کند، چنانکه کشیش چون به کودک می‌گوید ، دنیا را خدا خلق کرده است ، کودک می‌پرسد: خدا را که خلق کرده است؟ و این همه مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب در امر سازگار کردن قدرت کامله با عدالت و تفضل و وجود خیر و شر و جبر و تفویض و ما شد آنها از اینجا برخاسته است . ادعای اهل علم در این مبحث و مباحث نظیر آن از قبیل حقیقت زمان و مکان و حرکت و نیرو و قوه مدرکه و مانند آن بیجا است . زیرا که علم جز تحدید امور چیزی نیست ، و حال آنکه ذات مطلق نامحدود است و نیز علم ، قیاس کردن و نسبت دادن چیزی است به چیز دیگر، در صورتی که بیرون از ذات مطلق چیزی نیست که به او قیاس نسبت کرده شود ، و آنچه علم می‌تواند بر او تعلق بگیرد عوارض و امور نسبی است .

پس ارباب ادیان از این ادعا دست باید بردارند، که از بی نشان نشان بدهند ، و خدا را مانند یکی از افراد بشر معرفی کنند که توانائی بسیار و هوا و هوس فراوان دارد ، مهر می‌ورزد و کینه می‌جوید و همواره به انتظار نشسته است که هدیه و تعارف به او بدهند ، و مدحش کنند و تملقش بگویند ، و نیز باید از اموری که حس و عقل و ادراک انسان بر او تعلق می‌گیرد صرف نظر کنند، و به اهل علم بگذارند تا از راهای علمی به آن برسند . از آن طرف اهل علم هم باید بدانند که جز بر امور نسبی و عوارض دسترسی ندارند ، و از آنچه قابل ادراک نیست دست بردارند و منکر هم نبایند بشوند .

به این طریق معارضه دین و علم از میان می‌رود ، اولیای دین از اتهام بری می‌شوند که ادعای ایشان منافی عقل است ، اهل علم هم از حملات متدینان آسوده می‌شوند و تعلیماتشان منافی دین و مایه فساد عقیده خوانده نخواهد شد.

البته این سازش علم و دین مشکلات درپیش دارد ، و علت عمده آن کوتاهی فهم عامه است که معبودی که از جنس خودشان نباشد نمی‌توانند فهم کنند ، و قابل پرستش نمی‌دانند ، اما باید متوجه بود که این عیب به زودی و آسانی رفع نمی‌شود ، و تا عامه عقلشان رشد نکرده است به زور و به شتاب عقیدهٔ سخیف را از ایشان نمی‌توان گرفت که اگر به يك صورت برود به صورت دیگر می‌آید ، ولی هیچ عقیدهٔ سخیفی هم نیست که حقیقتی دربر نداشته باشد ، و اگر صاحب عقیده صمیمیت و نیت خیر دارد باید اغماض کرد و محترم داشت .

پس باید معلوم باشد که امری هست که دانستنی نیست ، و اهل علم هرچه معرفشان بر امور دانستنی بیش می‌شود بیشتر به آن امر ندانستنی بر می‌خورند ، زیرا که امور دانستنی عوارضی از امر ندانستنی می‌باشند ، و چون این فقره مسلم شد می‌پردازیم به آنچه دانستنی است .



پیش از این گفته‌ایم که ، طبیعیات یعنی حکمت سفلی و ریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز از قلمرو فلسفه بیرون رفته ، و متعلق به فنون شده است . اکنون اسپنسر می‌گوید ، حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت ، زیرا که آن بحث در امر ندانستنی است و به حس و ادراک انسان در نمی‌آید (همین عقیده ایست که کانت هم به بیان دیگر اظهار کرده بود) پس برای فلسفه چه باقی می‌ماند ؟ و معنی آن چه خواهد بود ؟

بنا بر بیان اسپنسر معرفت سه درجه دارد ، درجهٔ نخستین معرفتی است که توحید نیافته ، یعنی معلوماتی پراکنده و جزئی است ، چنانکه عوام دارند ، درجهٔ دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است ، و آن علوم و فنون است ، همچون گیاه شناسی و جانور شناسی و زمین شناسی و ستاره شناسی و مانند آنها ، درجهٔ سوم که درجهٔ اعلیٰ

است، معرفتی است که کاملاً توحید یافته است و آن فلسفه است. توضیح آنکه، معلومات عامه همه جزئیات است، یا اگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند این که قند شیرین است و نمک شور است، و علف سبزا است، و آسمان کبود است، چون معلومات کلیت یافت و در تحت قواعد درآمد علم می‌شود، مانند آنکه در علوم و فنون مختلف از قبیل آنچه یاد کردیم، ملاحظه کرده‌اید، فلسفه آنست که اصول کلی به دست آوریم، که قوانین علمی در تحت آن اصول واقع گردند و از آن استخراج شوند و آن اصول کلی فرضیاتی هستند که در آغاز آنها را به رسم علی الحساب می‌پذیریم؛ سپس اگر دیدیم که با مشهودات و تجربیات موافق درآمدند، و تخلف نکردند مسلم می‌داریم چنانکه خواهید دید و هرچه این اصول کلی‌تر باشد، یعنی انواع زیاده‌تر از امور در تحت آنها واقع شود، فلسفه‌ای که از آنها ساخته شده کملتر و پسندیده‌تر است، چنانکه وقتی می‌توانیم فلسفه را کامل بدانیم که همه امور جهان را بتوانیم از یک اصل کلی بیرون آوریم.

مثلاً از معلوماتی که در علم فیزیک و شیمی به دست آورده‌ایم، به این قاعده کلی رسیده‌ایم که جسم فانی نمی‌شود، و نیرو هم باقی است و اگر به یک شکل کاسته شود کاستش به شکل نیروی دیگر درمی‌آید، یعنی نیروها به یکدیگر مبدل می‌شوند، چنانکه گرمی به قوه برق و برق به گرمی متبدل می‌شود، و این هر دو نور می‌دهند، پس شاید که همه نیروها در واقع احوال مختلف از نیروی واحد باشند و می‌دانیم که حرکت هم وجهی از نیرو است، بلکه آثار و قرائن چنین می‌نماید که جسم نیز شکلی از نیرو باشد، و به نیرو متبدل تواند شد، قوای بدنی و حیاتی را هم که یافته‌ایم که شکل‌هایی از نیرو می‌باشند، و بنابر این از هر طرف می‌چرخیم مشهودات و تجارب ما دلالت می‌کند بر اینکه هر چه هست نیرو است، و نیرو اگر اشکال مختلف و متبدل است، و آنها امور نسبی هستند اساسی کم و بیش نمی‌شود و این اصل یعنی محفوظ بودن نیرو از آن اصول کلی است که ما را به مقصد نزدیک

می کند (۱) از این گذشته شکلها و ظهورات نیرو به یکدیگر نسبت دارند، یعنی از امور نسبی هستند اما حقیقت نیرو چنین می نماید که ربطی به امر مطلق (۲) دارد، و از اینجا باز رسیدیم به آن امر ندانستی (۳) که ارباب ادیان به نام آن سخن می گویند و از او نشان می دهند و اهل علم آنرا می جویند و گاهی هم منکرش می شوند. اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم، البته ما را به فلسفه نزدیک می کند، اما هنوز کافی نیست، و باید يك قاعده کلی به دست آوریم، که بدانیم همه امور جهان تابع آن می باشند اسپنسر معتقد

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله را به درستی دریابند، باید از اصول علم فیزیک و شیمی و علم حرکات و قوا آگاه شوند، و مخصوصاً معلوم کنند که بر حسب تحقیقات صد سال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب است از ذرات و از اجزای تقسیم ناپذیر که ابعاد دارند، و به هم قابل تقسیمند، اما بالفعل منقسم نیستند (در زمان اسپنسر هنوز معلوم نشده بود که آن اجزای لایتجزی هم از اجزای خردتر مرکبند که در واقع الکتریسیته مجسم می باشند) و نیز باید حقیقت نور و حرارت الکتریسیته و مغناطیس چنانکه در اواخر سده نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند، و معلوم کنند که این کیفیات همه نیرو می باشد، و همه به یکدیگر متبدل می شوند، و احداث حرکت هم می کنند. بلکه حرارت خود جز حرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست، و امروز اهل علم در کمال دقت معین و مشخص می کنند که از هر مقدار حرارت چه اندازه حرکت یا نور یا الکتریسیته احداث می شود، و این نیروها به شکلهای مختلف درمی آیند، اما مقدار جمعی آنها کم و بیش نمی شود، و در این کتاب ما به این مباحث نمی توانیم بپردازیم که آنها خود چندین برابر این کتاب تفصیل دارد، و بنا بر این هر جا یاد از این امور می کنیم ناچار به اشاره می گذرانیم، و فرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند.

L'incomaisable (۳)

L'absolu (۲)

است که این قاعده را به دست آورده است و آن قانون تحول و تکامل است (۱) که تا اندازه ای که ما یافته ایم ، جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است . به این معنی که چون در علوم و فنونی که دانشمندان ترتیب داده اند ، به درستی می نگریم می بینیم همه در واقع تاریخ تحولات عوارض و حوادثی می باشند که موضوع آن علوم و فنونند ، و چون در آن حوادث به درستی نظر می کنیم درمی یابیم که ، نخستین امری که واقع می شود اینست که اجزاء و عواملی پراکنده يك جا فراهم می آیند و با هم ترکیب و درهم فشرده می شوند و تراکم می یابند (۲) مانند اینکه حدوث ابر چنانست که ذرات و قطرات آب و بخار که در هوا پراکنده اند ، بهم نزدیک و مجتمع می گردند و همه حوادث و عوارض اینحال را دارند ، تا آنجا که هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته است ، یعنی در آغاز اجزا و ذراتی در فضا پراکنده بود کم کم به صورت ابر رقیقی گرد آمده (۳) و در ظرف زمانی دراز متراکم گردیده . و خورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر و رقیق تر از آنکه امروز می بینیم ، و در اثنای متراکم شدنش پاره ها از جسمش جدا شده و سیارات را تشکیل داده است ، آن سان که کانت و لاپلاس بیان کرده اند (۴) و نیز به وجود آمدن موجودات جاندار از گیاه و جانور و انسان بر این روش است که اجزاء و عناصر پراکنده از اطراف فراهم می آیند و اندام آن موجودات را تشکیل می دهند ، حتی این که صورت بستن تصورات و تصدیقات و افکار هم در ذهن انسان به همین وجه واقع می شود ، و در میان افراد بشر نیز تشکیل خانواده ها و قبایل و امم و دول به همین طریق است که

(۱) Evolution (۲) Concentration

(۳) و بهمین جهت اروپائیان این حالت و این مرحله از جهان را *nébuleuse* یعنی حالت ابری می خوانند و در آسمان جهانهای که به این حالت باشند بسیارند که با دوربین و بعضی هم با چشم دیده می شوند ، و آنها را بهمین اسم می خوانند و دانشمندان ما ستاره سحابی می گفتند .

(۴) و ما در صفحه ۱۴۹ به آن اشاره کرده ایم .

اجزاء پراکنده ناپيوسته بهم می‌پیوندند ، و مرتبط می‌شوند جز این که این گردآمدن و بهم‌پیوستن به این وجه دست می‌دهد که حرکات شدید و تندى که در اجزاء بود کم‌کم کند و خفیف می‌گردند ، و به سکون نزدیک می‌شوند و در ضمن ارتباط و بستگی آنها به یکدیگر همواره افزون می‌شود ، چنانکه در هیئت مدنیت هر چه قوت جامعه بیش می‌گردد حرکات آزادانه افراد محدود می‌شود ، و در عالم طبیعت نیز چنین است .

این بود امر نخستین در تحول و تکامل ، ولیکن این گردآمدن و تراکم شدن تنها در مجموع اجزاء نیست ، بلکه در درون آنها هم این عمل واقع می‌شود و کم‌کم مجموعه‌های کوچکتر در درون مجموعه بزرگ صورت می‌بندد ، چنانکه خوشه بزرگ انگور از خوشه‌های کوچکتر مرکب است ، و چون این مجموعه‌های کوچکتر تحول یافتند هرگاه اینحالت را با حالت اولیه بسنجیم تشابه و یکسانی (۱) که در آغاز در کل وجود بود ، بدل به اختلاف و تنوع (۲) شده است ؛ چنانکه ماده اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود ، سپس خورشید و سیارات و اقمار پدید آمد ، و تخم گیاه چیزی ساده و معشابه است چون نمومی‌کند تنه و شاخ ، و برگ و گل میوه می‌شود ، و حیوان در آغاز نطفه ساده است سپس اینهمه طول و تفصیل پیدا می‌کند ، و انواع جانداران هم بطوری که لامارک و داروین بیان کرده‌اند ، از وحدت به کثرت و تنوع رسیده‌اند ، و این کیفیت در جمیع امور حتی در اوضاع اجتماعی بشری و احوال روحی و عقلی انسان مشاهده می‌شود ، و این تفصیل و تنوع (۳) امر دومی است که لازم تحول تکامل است ؛ و با تراکم و اجتماع همراه است .

ولیکن تحول تکاملی همه این نیست که ، اجزاء پراکنده جمع

(۱) Homogénéité که همجنسی هم می‌توان گفت

(۲) Hétérogénéité که نا همجنسی هم می‌توان گفت .

Difiérentiation (۳)

شوند ، و از همجنسی به ناهمجنسی بیایند ، بلکه باید در این ضمن از بی‌نظامی به نظام (۱) برسند ؛ و این امر سوم است از لوازم تکامل که قاعده کلی وجود است ، خواه جاندار باشد خواه بیجان ، چه باشعور باشد چه بی شعور ، و خلاصه آن اینست که ، اجزاء جهان از حالت همجنسی و پراکندگی و بی سامانی کم کم و به طول زمان به حالت ناهمجنسی و اجتماع و سامان می‌آید ، و این سیر تکاملی در تحت تأثیر نیروهائست که بر عالم حکمفرما است ، و بنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیرو است .

این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان می‌کنیم البته نظر به تجارب و مشهودات ما است ، و تا اندازه‌ای صادق است که مشاهدات و تجربیات ما می‌تواند فرابگیرد یعنی راجع به جهانی است که در آن زیست می‌کنیم و به حس و شهود مادر می‌آید ، و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات می‌تواند بر آن احاطه کند و گرنه حکم مطلق نمی‌کنیم و مدعی نیستیم که بکلیه قوه خلاقیت خدا پی برده‌ایم و نمی‌گوئیم اینست و جز این نیست ، اینقدر هست که علم ما تخلفی از این قاعده ندیده و نیافته است .

باز از مشاهدات و تجربیاتی که کرده‌ایم بر می‌آید که ، جریان امور جهان بر رفت و بازگشت و جزر و مد است ، و این حکم نیز کلیت دارد و چنین می‌نماید که در امر تحول و تکامل نیز همین قاعده حکمفرما است یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان در ضمن تراکم و تنوع انتظام حرکاتشان ضعیف می‌شود تا به جایی که نیروهای درونی دیگر تاب مقاومت با مؤثرات بیرونی نمی‌آورد ، و صعود تکاملی چون به نهایت رسید نوبت به نزول و انحطاط می‌آید ، تجمع بدل به پریشانی می‌گردد و مرکب رو به انحلال (۲) می‌گذارد تا دوباره به حالت پراکندگی و بی‌نظامی و همجنسی که از آن بیرون آمده بود باز گردد ، و اینحالت را هم اکنون در جهان می‌بینیم ، و شاید که این انحلال و

Orbre déterminé (۱)

Dissolution (۲)

حرکت جزری هم چون به غایت رسید باز حرکت مدی را از سر گیرد .

اینست بیان بسیار مجملی از قانون تحول و تکامل که آن را نشو و ارتقاء هم ترجمه کرده اند ، و بنیاد فلسفه هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات او در کتاب «مبادی نخستین» می باشد و در تصنیفهای دیگرش که اینک به آنها اشاره خواهیم نمود ، از جنبه های دیگر آن را تکمیل نموده است ، و این فلسفه یا لاقول اصول و کلیاتش امروز در نزد اهل علم مقبول و مسلم است ، با آنکه البته مشکلات و مجهولاتی هم در دنبال خود باقی گذاشته است .



قانون تکامل چنانکه از بیان مختصری که کردیم برمی آید، تنها مربوط به عالم بیجان نیست ، بلکه شامل جاندار ها هم هست و در این نوع موجودات بسیار ظاهر تر و مهم تر است ، و هربرت اسپنسر راجع به جانداران نیز دو جلد کتاب به نام «اصول جان شناسی» (۱) دارد که اگر بخوایم از مندرجاتش سخن بگوئیم هر اندازه بفشاریم، بیش از گنجایش این کتاب تفصیل برمی دارد همین قدر اشاره می کنیم که، آن فیلسوف جان داشتن، را چنین تعریف می کند که ، هر موجودی که روابط درونی او همواره از روابط بیرونیش متابعت کند ، یعنی احوال اختصاصی وجود او با مقتضیات خارجی دائماً سازگار شود ، جان دار است و هر چه این سازگاری تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است .

جان در جسم بیجان چگونه وارد شده نمی دانیم ، اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کره زمین در ضمن تحول به جایی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب و مساعد شده است ، و جاننداری که ظهور کرده البته درحالتی که بسیار ساده و بی شاخ و برگ بوده ، و چنانکه لامارک و داروین تحقیق کرده اند به واسطه تأثیر محیط و اینکه احوال موجود جاندار به ارث به نسلش منتقل می شود ، و بنا بر قاعده

کوشش زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی (۱) نظربه تعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقتضیات است ، موجود جاندار ساده همواره تحول یسافته و متنوع شده و رو به تفصیل و تکمیل رفته است .



به عقیده هربرت اسپنسر این تحول وسیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست که برای اینکه ارتباط موجود جاندار با عالم بیرونی همواره بهتر و بیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط به مدارك و مشاعر جانداران طول و تفصیل می یابد ، ومایه ادراك و شعورش افزون می شود ، واز ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست از قبیل صدف و اسفنج و کرم که حتی حواس ظاهر را هم تمام ندارند ، تا فکر عمیق فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان و مکان بحث می کند ، و پی به علت و معلول می برد و قیاسات عقلی ترتیب می دهد ، چون درست پنگری یکرشته مسلسل واحد از درجات و مراتب شعور است ، و احساسات قلبی و عواطف و فطریات خلقی و تمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال را دارد ، یعنی به تدریج در جانداران نمو می کند ، و در ضمن ارتقاء نسل و نژاد روبه کمال می رود ، چنانکه عقل انسانی درجه کاملتری از قوه وهم حیوانی است ، و جان و روان یعنی قوه حیاتی حیوانی و قوه عقلی انسانی از يك سرچشمه اندک-ه بر حسب قانون تحول و تکامل سیر می نمایند .

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمی کند به اینکه نیروهای مؤثر در جمادات که امروز نیروهای فیزیکی و شیمیائی می نامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد ، و در این باب تأمل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمی آید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم ، نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است ، یا اینکه نیروهای فیزیکی از فروع نیروی ادراکی می باشند ، تمایل او بر این

(۱) مسائلی است که در بیان رأی داروین به اجمال بیان

کرده ایم .

قسم دوم است .

در باب منشأ مدرکات و معقولات انسان که بمضی از حکما جزء فطرت می‌دانند، و برخی فقط به تجربه و مشاهده منتسب می‌کنند ، هربرت اسپنسر نظر بدیمی مبتنی بر فلسفه تحول و تکامل دارد ، و حاصل آن اینست که ، مدرکات و معقولات انسان در اصل ناشی از تجربه است ، اما در نوع نه در افراد ، به این معنی که ، از روز نخست انسان با ادراک و عقل به دنیا نیامده و این مدرکات و معقولات را از عالم دیگر نیآورده است ، و به تدریج و به طول‌زمان به مشاهده و تجربه دارا شده است ، اما این مدرکاتی که به تدریج و به مروردهور برای او دست داده در وجود او ذخیره شده ، و به ارث به اخلافش منتقل گردیده است ، چنانکه امروز هر کس می‌زاید از شکم مادر که بیرون می‌آید، مدارک و مشاعری دارد که در وجود او نهفته و به حال استعداد است . و زندگانی و تجربه و تربیت آن را می‌پرورد به فعلیت می‌آورد و از این سبب است که ، حیوان چون این میراث را ندارد ، ممکن نیست به تربیت دارای آن مدرکات و معقولات شود . نوع این مطالب را که در این چند سطر خلاصه کرده و به اشاره گذرانیدیم ، هربرت اسپنسر در دو جلد کتاب کلان موسوم به «اصول روانشناسی» ، (۱) با شرح و بسط بیان کرده و مدارج جانداران را در مدارک و مشاعر و آلات و اعضاء آن را از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تا نخاع و دماغ انسانی تفصیل داده است .

فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینک به آن مشغولیم ، و در ده مجلد تدوین شده سه جلدش در بیان ظهور مدنیت ، یعنی هیئت‌های اجتماعی بشر است که آن را « اصول علم مدنیت » (۲) نامیده و سی‌سال در تدوین آن کوشیده است . خوانندگان ما بیاد دارند که ، علم مدنیت را اگوست کنت

Principles of Psychology (۱)

Principles of sociology (۲)

فرانسوی تأسیس کرد . فیلسوف انگلیسی به این علم شرح و بسطی وافر داد ، و بنیادش را بر فلسفه تکامل نهاد و پس از آنکه تحول و تکامل را در عالم بیجان بیان کرد ، به عالم جانداران رسید و چونگی تحولات حیات را نمود ، و پس از تحقیق در چگونگی جان به احوال روان پرداخت و تکامل را در این جمله نمایان ساخت ، آنگاه نوبت رسید به تحقیقاتی که موجود رواندار ، یعنی انسان در زندگانی چه مراحل می‌پیماید ، و چگونه تحول می‌نماید این است موضوع کتابهایی که اصول مدنیت نام نهاده است ، و روشن است که ما در چندسطری که می‌توانیم به آن تحقیقات تخصصی دهیم جز اینکه به بعضی از اصول مهم آن فقط اشاره کنیم کاری نمی‌توانیم و آن اینست :

چون دانسته شد که در امور مربوط به جان و روان هم رابطه علت و معلول در کار است ، پس یقین است که در امر مدنیت نیز چنین است ، و کسی که می‌خواهد در احوال مردم و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیر شود ، باید به شرح حال اشخاص و ذکر وقایع تاریخی اکتفا نکند ، و در ارتباط طبیعی امور و جریان آنها بنگرد ، که علت چه و معلول کدام است ؟ و قاعده کلی به دست آورد ، و البته طول مدت و جمع آوری اطلاعات فراوان لازم است ، و در این باب مشکلات بسیار هم هست که باید از میان برداشت ، از عقاید غلط که در اذهان جا گرفته و افکار را مشوب ساخته است ، و مخصوصاً از شتاب در اتخاذ رأی و عقیده باید دوری جست ، و متوجه باید بود که همچنانکه در مهندسی و پزشکی و فنون و صنایع دیگر سالها باید مطالعه و تحصیل کنند تا بتوانند صاحب رأی شوند ، در علم مدنیت و سیاست نیز چنین است و معلوم نیست چرا هر نادان از دنیا بیخبری ادعای سیاست - دانی دارد . (۱)

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خود را در علم مدنیت پس از آن تدوین کرد ، که چندین سال با دستگیری چند تن نویسنده اطلاعات و معلومات فراوان درباره همه قبایل و طوائف و ملل روی زمین جمع - آوری و یادداشت کرده بود ، و آنهارا هم در چندین مجلد جداگانه به چاپ رسانید تا در دسترس اهل نظر باشد و از آن استفاده کنند .

هیئت مدنیّت مانند تن يك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات و اعضاء خاص دارد ، و آنها در آغاز ساده و غیرمتنوعند و هر چه پیش می رود طول و تفصیل پیدا می کنند و تنوع می یابند و هم بستگی آنها به یکدیگر افزون می شود . و اینحال در مدتی دراز پیش می آید ، در آغاز خانواده ای کوچک تشکیل می یابد ، و کلرهای زندگانی ساده و مختصر است ، سپس کم کم جمعیت انبساط پیدا می کند و دهکده ها و قصبات و شهرها و کشورها و ملت ها و دولت های سترک صورت می گیرد ، و کسب ها و پیشه های جزئی مبدل به بازرگانی و صنایع بزرگ می شود .

چنانکه گفتیم ، هیئت اجتماع مدنی با هیئت تن انسانی کمال مشابهت را دارد ، جز اینکه در هیئت مدنی اجزاء و اعضا همه هوش و شعور دارند ، و در تن هوش و شعور فقط در سراسر است ، و در هیئت مدنی مجموع و کل برای خاطر افراد صورت می گیرد ، اما در تن اجزاء و اعضا برای وجود کل می باشند ، و در مدنیّت افراد اصل و منظور نظرند و هیئت مرکزی وسیله ای برای حفظ آسایش آنها است ، ولی در تن مرکز اصل است و اعضا فروغ آن می باشند ، از این جهات که بگذریم تن فردی با هیئت جمعی از هر جهت مانند یکدیگرند ، و هیئت ها سیر تحولی دارند و خصوصیات و مشخصات آنها به طول زمان و پیاپی آمدن چندین پشت و نسل در ضمن فعل و انفعالات اشخاص و محیط نسبت به یکدیگر صورت می پذیرد ، و خصایص و خصایل پابرجا و ثابت برای اقوام و ملل به این طریق و در اثنای کوشش برای بقا و حیات حاصل می گردد ، و به عقیده هربرت اسپنسر هر ترتیب و هر اوضاعی که بدون رعایت این شرط ناگهان برای قومی آورده شود ، هر قدر خوب و پسندیده باشد اگر به مرور زمان و به تحول تدریجی و به طبیعت واقع نشود ، نتیجه مطلوب نخواهد داد و دوام و بقا نخواهد داشت ، از این رو فیلسوف انگلیسی در تربیت کودکان معتقد است به اینکه ، باید تا بتوانیم کاری بکنیم که کودک خود تجربه آموز شود ، و تعلیمات حاضر و آماده دادن به او نتیجه ندارد چنانکه تا دستش نسوزد به درستی معتقد نمی شود که آتش سوزنده است ، و اگر غیر از این کنند و بخواهند

حقایق را بر مردم تحمیل نمایند، یا پیش نمی‌رود یا از مردم قوه‌سازگار شدن با مقتضیات سلب می‌شود، و بالمآل از ترقی باز می‌مانند، اسپنسر برای این ادعا شواهد و دلایل بسیار از احوال اقوام مختلف آورده است.

بطور کلی قاعده تحول و تکامل در جمیع متعلقات مدنیت از دیانت و سیاست و علم و صنعت، و همه چیز جاری و ساری است مثلاً دیانت از پرستش موهومات مانند دیو و پری آغاز کرده کم کم به پرستش ارواح مردگان و جانوران، بلکه چیزهای بیجان و بت و امثال آن رسیده، سپس مردم به پرستش اشخاص زنده که در نظر ایشان اهمیت داشته‌اند مانند پادشان و دانشمندان و پهلوانان پرداخته، و پس از مدت زمانی برای بعضی از خواص این فکر پیش آمده که اشیاء یا اشخاص موهوم یا موجود قابل پرستش نیستند، و از پی حقیقت باید رفت.

هیئت‌های اجتماع بشری را که پایه مرحله مدنیت گذاشته‌اند از جهت چگونگی آنها به دو قسم می‌توان تقسیم کرد: جنگجو (۱) و پیشه‌ور (۲) مدنیت جنگجو بر مدنیت پیشه‌ور در زمان تقدم دارد، و تحول به مرور دهور از جنگجویی به پیشه‌وری می‌شود. حالت جنگجویی در هیئت‌های اجتماعی یا برای حفظ و دفاع هیئت است در مقابل دشمن، و بیگانه، یا برای این است که وسایل معاش و زندگانی را از جماعات دیگر بر بایند. در این هیئت‌ها افراد یکسره تابع قدرت جماعتند و اصالت ندارند، بلکه آلتند و باید اطاعت کنند اکثر امور زندگانی را هیئت اجتماعی یعنی دولت تکفل می‌کند، و حتی افراد را به صورتی که می‌خواهد درمی‌آورد، خدائی که می‌پرستند برای اوصفت جنگجویی تصور می‌کنند اختیار و اقتدار مطلق با مردان است که اهل رزمند، و کارهای ضروری زندگانی را زنها بر عهده

Société militaire (۱)

Société industrielle (۲)

دارند و چون غالباً جنگ و جدال در کار است ، و مردم بسیار کشته می شوند برای جبران اتلاف نفوس مردها زن متعدد می گیرند و زنها در قبال مردها و مردها در قبال دولت حکم بنده و غلام دارند .

پیش از اینها اکثر دولتها جنگجو بوده و بسیاری هنوز هم هستند و بیشتر علتش اینست که ، جنگ قدرت مرکز را افزون می کند و اغراض و منافع مردم را تابع اغراض دولت می سازد ، اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتار و جنگ و جدال چیزی نیست ، اگر در مدنیت های بدوی مردم آدم خوارند ، یا افراد را به غلامی می گیرند در مدنیت های جدید ملل را می خورند و اقوام و قبایل را یکسره بنده و غلام می سازند ، و تا وقتی که جنگ موقوف نشده تمدن جز يك رشته مصائب و بلیات چیزی نیست ، و زندگانی آسوده و مدنیت عالی وقتی صورت می گیرد که جنگ متروک و منسوخ شود ، و این موقوف است بر اینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجویی به حالت پیشه‌وری در آید ، که حیثیت و اعتبار و آبرومندی به اشتغال به پیشه‌ها و کارهای مسالمت آمیز باشد ، افراد باید با یکدیگر به آزادی و آسودگی مراوده کنند و در منافع مشترك همکاری نمایند ، و هر کس حدود خود را شناخته و حقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایات مشترك کار کنند ، قدرت در دست جماعت اکثر باشد ، میهن پرستی را دوستی کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر ، کار دولت حفظ امنیت و عدالت باشد و بس ، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کارهای بزرگ کفایت نکند شرکتها و جمعیتها تشکیل شود ، به جای اینکه افراد را هیئت اجتماعیه متحول کند هیئت اجتماعیه را افراد متحول کنند ، و به تکامل ببرند ، چون سرمایه‌ها بین المللی شود صلح بین الملل نیز ضروری می گردد ، جنگ خارجی که از میان برود خشونت داخلی هم کم می شود ، مردها مزیت و تسلط تام نخواهند داشت زنها هم حق حیات پیدا خواهند کرد ، ادیان خرافاتی مبدل به عقاید می شود که متوجه به بهبود و شرافت یافتن زندگانی و منش آدمیت باشند . مردم به جای اینکه در

هر مورد منتظر باشند که از غیب خبر سر برسد در امور به تحقیق از علت و معلول می‌پردازند، تاریخ به جای اینکه سرگذشت امر را و جنگجویان باشد بیان رفتار و کردار مردم و شرح اختراعات جدید و افکار تازه خواهد بود، از عالم اجبار به عالم اختیار خواهیم رفت و دانسته خواهد شد که مردم برای دولتها آفریده نشده‌اند، بلکه دولتها برای مردم تشکیل می‌شود، ولیکن امروز از این مرحله دوریم و تا وقتی که دول اروپا کشورهایی را که در تمدن از آنها پست‌ترند میان خود تقسیم و تملک می‌کنند، و اعتنائی به حقوق مردم آن کشورها ندارند امید وصول به آن مقام ضعیف است.

دیگر از عقاید اسپنسر اینست که، سوسیالیسم از متفرعات مدنیت جنگجواست، و مدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجورا خواهد داشت، و هیئت اجتماعی انسانی مبدل به هیئت زندگانی مورچه و زنبور عمل خواهد گردید، و بنا بر این سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحله ای برتر از مراحل کنونی نمی‌تواند باشد، انسان به پایه بلند زندگانی وقتی می‌رسد که هر فردی در کار خود مختار باشد، و اجبار و حدود فقط تا درجه‌ای باشد که برای حفظ نظم و امنیت لازم است و همچنانکه دانسته شد که افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان افراد است، نیز دانسته شود که زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است، و سرانجام باید چنان شود که هر کس به آن چیز اشتغال ورزد که ذوقش را دارد، و از آن متمتع می‌شود، و در آن صورت اختیار کار و صنعت به دست صاحبان اقتدار نخواهد بود، و کارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیزهای مزخرف نخواهد شد.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی می‌شود به اصول اخلاق (۱)

Principles of Ethics (1)

در دو جلد، و مستفاد می‌شود که همهٔ مباحث دیگر فلسفه را مقدمه‌ای برای این قسمت می‌انگارد، چون بنای کار جهان را بر تکامل می‌داند و معتقد است که کمال مدنیت موقوف به کمال اخلاق و حسن آداب است، جز اینکه کمال اخلاقی و حسن آداب هم منوط به کمال یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان است، و تا وقتی که مدنیت و زندگانی انسان کاملاً منطبق بر مقتضیات نشده، آداب و عادات مردم آنچه باید بود نمی‌تواند باشد. پس هنگامی که کمال مدنیت نسبی است، کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود، اما البته به این دلیل که کمال مطلق اخلاقی موقوف به کمال مطلق مدنیت است، نباید از کمال نسبی اخلاقی صرف نظر کنیم و برای پی بردن به اصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم، پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیهٔ امور جهان معتقد به تکامل باشیم.

تکامل یا به عبارت دیگر، سازگار شدن با مقتضیات در آغاز برای حفظ زندگانی و بقای وجود است، و کم‌کم می‌رسد به این مرحله که تکامل برای خوشی زندگانی واقع می‌شود، اگر چه بالمآل آن را هم می‌توان مؤدی به حفظ وجود دانست، زیرا که اگر خوشی و امید خوشی نباشد انسان کار نمی‌کند، و زندگانی با رنج و آزار دوام نمی‌یابد.

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی بر عقاید باطنی ساخته‌اند، ولیکن عقاید باطنی هم که نباشد نباید اخلاق را از دست داد، و یقین است که نیکی اخلاق و آداب برای خوشی زنده‌گانی لازم است، و نیز شك نیست که اخلاق و آداب نیک آنست که با تکامل زندگانی سازگار باشد، و مانند کلیهٔ امور مدنیت باید کثرت را منتهی به وحدت نماید.

گفته شده است: که آنچه انسان را بر پیروی اصول اخلاقی وا- می‌دارد حس تکلیف است (۱) و قوه ای است در انسان که نیکی را از

(۱) اشاره به فلسفهٔ اخلاقی کانت است.

بدی تشخیص می‌دهد این ادعا را به این وجه می‌توان تصدیق کرد، که افراد انسان برای طلب خوشی خود بر حسب تجربه اصولی اختیار می‌کنند، و این اصول کم کم ملکه و طبیعت ثانوی شده، و پیاپی از نسل به نسل منتقل می‌گردد، و در طبع مردم به صورت حس تکلیف و قوه تمیز نیک و بد درمی‌آید، و گرنه بسیار می‌بینیم که در میان اقوام و طوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است، و نیک و بد را یکسان تشخیص نمی‌دهند اینست که، در مدنیتهی که به کمال نرسیده اصول اخلاق هم امری نسبی است، و چیزی که نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده می‌شود، و این کیفیت روشن می‌گردد. هرگاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که در مرحله جنگجویی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی که به مرحله پیشه‌وری رسیده‌اند، اقوام جنگجو اموری را فضیلت می‌دانند که اقوام و ملل پیشه‌ور آن را گناه و جنایت می‌پندارند، مثلاً چون غالباً به زدو خورد و نهب و غارت مشغولند، آدم‌کشی و زدوی وحیله بازی را بد نمی‌دانند اما قومی که می‌خواهد به پیشه‌وری و کسب معاش بپردازد، این حالات را جرم می‌شمارد. میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری و قوت بدنی را بهترین فضایل بشری و اطاعت و فرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند، آنها معتقدند که خداوند به جنگجویان و دلاوران فیروزی می‌دهد و دست به دامن او می‌شوند، برای اینکه بر دشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی و نیزه و شمشیر بازی می‌دانند و به کار کشاورز و پیشه‌ور به حقارت می‌نگرند، در صورتی که در واقع جنگجویی نوعی از آدم‌خواری است، و اقوام و ملل هم مانند افراد باید بایکدیگر همکاری کنند، و سازگاری داشته باشند، عدالت را منظور بدانند و آزادی و حقوق یکدیگر را محترم بشمارند.

در هر حال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم به اینکه کثرت پیه وحدت برسد، و همین امر موجب شده است که در نوع بشر هیئت اجتماعی تشکیل شود، و مردم جز به معاشرت نمی‌توانند زندگانی کنند، پس باید حسن معاشرت داشته باشند و بنابراین هر کس باید

يك اندازه‌ای از خود خواهی دست بردارد ، و رعایت حال دیگران را نیز منظور کند . البته فطرت انسان بر خود خواهی است و می‌توان گفت مصلحت همین بوده است ، و اگر خود خواهی نبود کسی کار نمی‌کرد و رنج نمی‌برد ، اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نمی‌دهد ، مگر اینکه هر فردی خوشی دیگران را هم بخواند ، چون انسان در زندگانی به مقام رفیع برسد در می‌یابد که مردم نسبت به یکدیگر فقط حفظ حدود و حقوق نباید بکنند ، بلکه فطرت بر این می‌شود که رعایت حال دیگران را بر خود مقدم بدانند . در این مرحله حسن اخلاق ناشی از حس تکلیف نیست بلکه فطری و طبیعی خواهد بود ، زیرا حس تکلیف مدارش بر اینست که به تمقل میلی را مغلوب میل دیگر کند اما چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمی‌شود ، و احسان عین خوشی خواهد بود ، چنانکه مادر در پرستاری فرزند نظر به حس تکلیف ندارد ، بلکه خوشی او در اینست که برای فرزند تحمل زحمت و فداکاری کند . در این مقام است که احوال انسان کاملاً با مقتضیات اجتماعی منطبق و مقتضیات اجتماعی به احوال مردم تماماً موافق است .

گفتیم ، در تکامل بشر فطرت خود خواهی باید رو به ضعف برود ، و غیر خواهی قوت یابد ، تا آنجا که مردم نسبت به یکدیگر برای هر قسم فداکاری حاضر باشند ، بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه چیز را فدا کند . اما در همین حال باید متوجه بود که غیر خواهی نباید به صورتی در آید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود ، که این نیز خود مانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی و خوشی خود بداند ، و آزاد هم باشد که بر طبق این حس مسئولیت عمل کند ، هر چند کمال انسانیت در اینست که ، همچنانکه در خانواده پدر و مادر نسبت به فرزند دلسوزی دارند در جماعت نیز افراد نسبت به یکدیگر دلسوز باشند ، اما غافل نباید شد که در هیئت اجتماعیه افراد همه کودک نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند ، و دستشان را باید گرفت

اما باید با پای خود راه بیمایند .
 این بود مختصر بسیار مجتلی از فلسفه هربرت اسپنسر که
 حقایق فراوان در بر دارد ولیکن هر چند متکی بر اصول و مبانی
 علمی آن زمان بوده ، در ظرف پنجاه شصت سال اخیر در آن اصول
 شبهه ها شده و این فلسفه از مسلمیت افتاده است ، چنانکه اشاره
 خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش در امور سیاسی و اقتصادی و
 اجتماعی مناقشه بسیار کرده اند ، و یقین است که در این امور
 نه به عقاید او می توان پابند شد ، و نه آرای مخالفانش را می توان
 مسلم داشت ، و باید دید با مزید تجربه و با پیش آمدها و مقتضیات
 گوناگون که هر روز روی می دهد حقیقت به چه صورت جلوه
 خواهد کرد .

بخش چهارم

تکمله

چون فلسفه هربرت اسپنسر که اجمالا بیان کردیم متکی بر علوم
 تحقیقی است ، یعنی علومی که مبنی بر مشاهده و تجربه و محاسبه می باشند
 و تکیه فیلسوفان نیز همواره بر معلومات زمان است به مناسبت لازم
 می دانیم پیش از اینکه سیر حکمت را در اروپا باز دنبال کنیم بعضی از
 اصول کلی را که در علوم طبیعی در ظرف دوست سال اخیر به دست آمده ،
 که از آنها می توان استفاده فلسفی نمود خاطر نشان نمائیم ، زیرا که
 امروز بدون آگاهی از این اصول کسی در فلسفه نمی تواند نظر محققانه
 داشته باشد ، و ناچار فهمش کوتاه خواهد بود .

احاطه کامل بر این اصول موکول بر آگاهی تام از شعب مختلف
 علوم طبیعی است ، و ما در اینجا نمی توانیم وارد در جزئیات و مبانی
 و مبادی آن اصول شویم ، و استدلال کنیم و شاهد و بینه بیاوریم ، و
 ناچاریم فقط کلیاتی از آنها به دست بدهیم تا اگر از خوانندگان ما

کسی باشد که به درستی وارد علوم جدید نباشد، یکسره از این حقایق بیخبر نماید .

پیش از اینها و مخصوصاً در مقدمه بیان رأی داروین بعضی از اصول و کلیات مهم علوم جدید را گوشزد نموده ایم، در تنظیم آن بیانات گوئیم بگرشته از معلوماتی که در طبیعیات به دست آمده ، و موضوع فنی جداگانه که آن را عالم شیمی می گویند گردیده است راجع به احوال اجسام است از جهت مفرد و مرکب بودن ، و تجزیه و ترکیب یافتن . محققانی که این فن را روبه کمال برده اند بسیارند، معروفترین آنها « لاوروازیه » (۱) فرانسوی است که در نیمه دوم سده هیجدهم می زیست ، و او این فن را وارد مرحله ریاضی کرد، یعنی در آثار شیمیائی حساب و اندازه گیری را به کار آورد ، و امروز عقیده علما بر اینست که : معلوم حقیقی آنست که به شماره و محاسبه در آید و کیفیت به کمیت تعبیر شود. در نتیجه تحقیقات لاوروازیه و دانشمندان دیگر که پیش از او پاپس از او در این فن کوشیده اند . معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول مهم آنها را گوشزد می کنیم پس گوئیم : آب و خاک و باد و آتش که پیشینیان آنها را عنصر یعنی جسم مقرر می دانستند و عناصر را منحصر به این چهار می پنداشتند هیچکدام عنصر نیستند. آتش جسم خاصی نیست، هر جسمی که به درجه کافی از گرمی برسد آتش است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که در حال طبیعی و جداگانه هر کدام به صورت بخارند، و خواص متمایز دارند، و چون به میزان معینی با هم مرکب و ممزوج شدند آب می شوند ، چنانکه مصنوعی هم می توانیم از آن دو جسم آب بسازیم . هوامخلوطی است از دو بخار که به خوبی می توان از هم جدا کرد ، و آن دونیز از اجسام مفرد می باشند ، و یکی از آنها همانست که در آب هست و آن را اکسیژن (۳) می نامند . خاک هم جسم خاصی نیست بلکه از ترکیب

Lavoisier (۱)

(۲) خود گرمی را هم بیان خواهیم کرد که چیست .

تجربه

Oxygène (۳)

یا اختلاط (۱) اجسام بسیار به وجود آمده است، و عناصر یعنی اجسامی که مفردند و از اجسام دیگر ساخته نشده اند، نه چهار بلکه آنچه تاکنون یافته ایم نزدیک به صد می باشند که بعضی از آنها در حال طبیعی بخارند، و بعضی مایع و بعضی جامدند و همه آنها در درجات مختلف از گرما باین هر سه حالت می توانند در آیند چنانکه آب از گرما بخار می شود، و از سرما یخ می بندد، یعنی منجمد می گردد. و احتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم با همان بخار اکسیژن که در هوا هست، و اگر هوا نباشد احتراق واقع نمی شود و حرارتی که از سوختن جسم بر می آید نتیجه همان ترکیب است، چرا که مرکب شدن غالب اجسام با یکدیگر احداث حرارت می کند، اگر این ترکیب به شدت واقع شود، حرارت قوی است و به بدن محسوس می گردد، و اگر ضعیف باشد به بدن محسوس نمی گردد. و اما به وجه دیگر می توان محسوسش کرد. و عجب تر اینکه حرارت غریزی بدن انسان، و حیوان هم نتیجه احتراق مواد بدن است که همواره تا جان در بدن هست مشغول سوختن می باشند، و تنفس که جز داخل شدن هوا در بدن چیزی نیست، برای همین است و بنا بر این نفس کشیدن و زندگی همانا سوختن دائمی بدن است، و تحلیل رفتن مواد بدن از این راه است و خوراک برای همین است که به وسیله غذا بدل می شود به بدن برسد، یعنی آنچه از بدن به سبب احتراق دائمی تحلیل می رود جایش بیاید، و در ضمن این احتراق حرارت تولید می شود، و حرارت مایه زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید. و از نتایج مهم که در ضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاوازیه حاصل شد، این بود که، این حکم که هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمی شود به تجربه و شهود و به موجب حساب و اندازه ثابت و مسلم گردید، چه در هزاران تجزیه و ترکیب که به تجربه

(۱) فرق است میان ترکیب و اختلاط. ترکیب آنست که از امتزاج دو جسم، جسم تازه ساخته شود که با آن هر دو متفاوت باشد، اختلاط فقط آمیخته شدن است چنانکه بتوان آنها را از هم به آسانی جدا کرد.

عمل کرده اند به وسیله ترازوی بسیار حساس و محاسبه دقیق معلوم شده است که نه ذره ای بر اجزائی که تجزیه و ترکیب می یابند افزوده می شود ، و نه ذره ای می کاهد (۱) .

و از نتایج بسیار مهم که به سبب ترقی علم شیمی جدید عاید گردید اینست که : رأی ذیمقراطیس درباره ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی به ثبوت پیوست ، به این نحو که مسلم گردید که جسم در تجزیه و تقسیم به جائی می رسد که از آن خردتر نمی شود و آن جسم خرد را ذره (۲) نامیده اند ، ولی آن ذره هم باز تقسیم می شود به اجزائی که اگر جسم مفرد باشد آن اجزاء متشابهند ، و اگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند و از نوع اجسام مفردی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است ، و در هر حال این اجزاء دیگر تجزیه و تقسیم نمی پذیرد ، و از این رو آنها را اجزاء لایتجزی (۳) می گویند ، ولیکن این اجزاء باز جسمند و ابعاد دارند ، و به وهم و فرض قابل تقسیمند ، ولی تقسیم در آنها واقع نمی شود (۴) و امروز ترقی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات به جائی رسیده که شماره ذرات و اجزاء لایتجزی را در مقدار معینی از ماده به تقریب معلوم می کنند ، و ابعاد آنها را اندازه می گیرید .

از این گذشته به نظر می آید که بنای خلقت موجودات چه جاندار و چه بیجان بر اینست که : از اجزاء خرد مرکب باشند ، چنانکه اعضاء بدن انسان و حیوان و نبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است ، هر چند که نسبت به ذرات و اجزاء لایتجزی بسیار درشت

(۱) در این چند سال آخر اموری مشاهده شده که به این اصل خلل رسانیده است ، و شرح آن مناسب این مقام نیست .

Atomes (۳) Molécule (۲)

(۴) اخیراً معلوم شده است که اجزاء لایتجزی هم مرکب از اجزاء خردتری هستند ، که آن اجزاء از نوع اجسامی که ما مشاهده می کنیم نیستند ، و شرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید به ترتیب تاریخی پیش بیایم .

می‌باشند، چنانکه با ذره بین دیده می‌شوند، و هر يك از آنها موجود جاندار مستقلی است و آنها با همه کوچکی تقسیم می‌شوند و بهمین تقسیم توالد و تناسل می‌نمایند، و نیز تغذیه می‌کنند، و نمو می‌یابند، و سر انجام از این عمل باز می‌مانند و بیجان می‌شوند یعنی می‌میرند.



یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوائل سده نوزدهم به دست آمده و مربوط به علوم طبیعی است، اصل بقای نیرو یا کلد مایه است، و این ققره قدری توضیح لازم دارد.

توضیح آنکه چون به نظر تأمل بنگریم با تجارب علمی که از دیرگاهی کرده ایم می‌بینیم جهان طبیعت چیز جسم و عوارض جسم چیزی نیست، یعنی بهره‌بر می‌خوریم یا جسم است یا عوارضی است که در جسم روی می‌دهد. جسم را که ماده هم می‌گوئیم؛ دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است، اما عوارض ماده که گوناگون است آنها را هم چون درست بنگریم می‌بینیم همه حرکتی هستند که در ماده واقع می‌شوند، خواه پاره‌های بزرگ و درشت از ماده باشد، خواه پاره‌های خرد و کوچک حتی ذرات و اجزای لایتجزی، و مقصود از حرکت در اینجا حرکت مکانی است، نه مطلق تغییر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودند، یا به عبارت دیگر، همه حرکتی که منظور نظر قدما بود از کمی و کیفی و وضعی؛ همانا همه حرکات مکانی هستند که یا در پاره‌های درشت از جسم واقع می‌شوند یا در ذره‌ها، یا در اجزای لایتجزی.

از آنطرف می‌دانیم که حرکت محرك می‌خواهد، زیرا که جسم به خودی خود از سکون به حرکت و از حرکت هم سکون نمی‌آید، و این مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتی که محرکی در او عمل نکند بر سکون باقی است، و اگر متحرك باشد تا مانعی برای حرکتش پیش نیاید، همان حرکت را که داشت مداومت می‌دهد. آنچه جسم را از حرکت به سکون و از سکون به حرکت بیاورد

قوه (۲) می خوانیم ، و مقداری از حرکت را که در مقدارزی از ماده
 واقع می شود کار (۲) می گوئیم ، مثلاً اگر کسی يك جسم يك متري را
 يك متر بلند کند یا يك جسم يك متري را دو متر بلند کند ، دو برابر
 اول کار کرده است و اگر يك جسم دو متري را دو متر بلند کند چهار
 برابر اول کار کرده است ، و هم چنین کسی که کاری به این معنی که
 گفتیم انجام می دهد ، البته باید قدرتی بر آن کار داشته باشد ، یعنی
 باید مایه ای در وجودش باشد که بتواند همان کاری را صورت بدهد .
 این مایه و نیروئی را که برای انجام کار لازم است « کارمایه » (۲)
 می نامیم و می دانیم که وجود کارمایه تنها در بدن مردم نیست ، جانوران
 هم کارمایه دارند چنانکه اسب و گاو را مثلاً برای صورت دادن این
 نوع کار به خدمت می گیریم ، علاوه بر این در آلان و ادوات و
 ماشینها هم کارمایه اخذات می کنیم ، و همه نتایجی که آزمایشها در
 صنایع مختلف می گیریم به واسطه کارمایه است که در آنها اخذات
 می شود .

در هر کارمایه و نیروئی که کاری انجام می دهد نشانی از یکی از قوای
 طبیعت است و زیرا در طبیعت قوای مختلف نهادیم پس که منشا وجود
 کارمایه می شود ، و آن قوا آنچه تا کنون دریافته ایم ، یکی قوه عقل
 یعنی همان جاذبه است که در ماده است ، که سبب می شود که اجسام به
 سوی زمین سقوط می کنند ، و دیگری که در اجسام می نیاید در دیگر
 حرارت است ، که می دانیم که اسید چغندر می خورد ، و چنانکه حرکت
 اتومبیل و ماشینهای راه آهن و غیره در اجسام کارخانه ها به سبب
 حرارتی است که در آنها مخزن آنها تولید می کنیم ، مگر الکتریسیته
 یا قوه کهر بانی ، یعنی قوه برقی است ، او دیگر قوه مغناطیس یا آهن رسانی
 است و حتی خود زمین و فضائی هم جاذبهات کل عایه می کند ، چنانکه
 تاثیرش در عمل همگامی فضایان است .

(۱) Force ، (۲) Travail ، (۳) کارمایه لغتی است که این مطالب بر روی ترجمه **énergie**

جمل کرده ام .

پس معلوم شد که در طبیعت انباری از کلر مایه‌ها است که صورت‌های گوناگون دارد، و نتیجه همه این کلر مایه‌ها بالمال اینست که، مقداری از ماده مقداری حرکت می‌یابد .

اینها مقدمه‌ای بود برای اینکه برسیم به فهم معنی آن عبارت که گفتیم ، در نیمه اول سده نوزدهم علمای طبیعی می‌بردند به اصل بقای کلر مایه به این بیان ، اولاً مشاهده شد که کلر مایه‌ها همه به یکدیگر تبدیل می‌شوند ، یعنی می‌توانیم کلر مایه آهن ربائی (مغناطیس) را تبدیل به کلر مایه کهربائی (الکتریسته) کنیم ، و این هردو تبدیل به حرارت و نور می‌شوند ، و همه اینها در ماده احداث حرکت می‌کنند، و برعکس می‌بینیم حرکت تبدیل به حرارت می‌شود و این هردو مبدل به قوه آهن ربائی یا کهربائی یا نوری گردند ، چنانکه نور چراغ‌های الکتریک که خانه‌ها و کوچه‌های ما را روشن می‌کنند نتیجه قوه الکتریسته است که در کارخانه چراغ برق احداث شده ، و آن قوه الکتریسته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث می‌کنند فراهم آمده ، که آن حرارت نیز خود از سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است ، و نیرو و کلر مایه بدن انسان و حیوان هم از حرارت فریزی است که آن خود از سوختن مواد بدن حادث می‌گردد ، و ذغال که می‌سوزانیم و با آن تولید حرارت می‌کنیم چیزی نیست جز شاخ و برگ درختها و شاخ و برگ درختها هم از تجزیه و ترکیب مواد خاک و آب و هواست ، که آن تجزیه و ترکیب در اثر حرارت و نور خورشید واقع شده است ، و عجب تر اینکه ، همین چیزی که حرارت می‌گوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم ، و این مسئله به ثبوت رسیده است که ، همه ذرات اجسام دائماً در حال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف و منخل جاذبه است یعنی از یک طرف در ذرات جسم قوه جاذبه هست که می‌خواهد آنها را بچسباند ، و از طرف دیگر یک حرکت سریعی در آن ذرات هست که آنها را همواره از یکدیگر دور می‌کند ، و همین حرکت ذرات جسم است که چون به بدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد ، در قوه مدرکه انسان به صورت حس گرمی درمی‌آید ، و هرچه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدیدتر است ،

و هنا برای گرمی و سردی عرض خاصی نیست ، و دو چیز هم نیست يك چیز است که همان حرکت ذرات باشد ، هر گاه سریع باشد گرمی است ، و چون بطئی شود برای بدن ما تأثیر سردی دست می دهد ، و اینکه می بینیم حرارت سبب حرکت جسم می شود از آنست که ، حرارت خود جز حرکت چیزی نیست ، عصب لامه ما از این کیفیت حرارت درك می کند اما در واقع حرکت است ، چنانکه صوت و نور نیز همین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که در گوش داخل می شود ، و نور حرکت سریعتری از ذرات اجسام است که وارد چشم می شود ، اما اعصاب سامه و باصره ما از آن حرکات ادراک آواز و روشنائی می کنند ؛ و این مهمائی است که هنوز حل نشده است که حرکت جسم چون به يك اندازه از سرعت رسید چرا اعصاب ما از آن ادراک آواز یا گرمی یا روشنائی می کند .

در هر حال از این معلومات که روشن می گردد ، که کار مایه های مختلف که در طبیعت موجود است همه به یکدیگر متبدل می شوند ؛ نتیجه می گیریم که می توانیم حکم کنیم به اینکه ، در جهان کار مایه یکی است ، که صورت های مختلف می گیرد و بت هیار هر لحظه به شکلی در می آید .

فانیاً توجه حاصل شد به اینکه ، کار مایه در این تغییر و تبدلهای دائمی مقدارش محفوظ است ، و کم و زیاد نمی شود یعنی مقدار معینی از حرارت مثلا تبدیل به مقدار معینی از قوه کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) می شود ، و ممکن نیست که از آن مقدار معین تخلف کند ، و به عبارت دیگر ، کار مایه تبدیل می یابد و هیچ جزئی از آن معدوم نمی شود و برعکس هیچکسی نمی تواند کار- مایه جدیدی ایجاد کند ، و تنها کاری که از ما ساخته است اینست که ، يك کار مایه را به کار مایه دیگر تبدیل کنیم .

اینست بیان اجمالی از آنچه آن را اصل بقای نیرو یا کار مایه نامیده اند ، و معلوماتی که به آنها اشاره کردیم ، در نتیجه کنجکاو یهای دانشمندان بسیار از فرانسه و انگلیس و آلمان به دست آمده ، ولیکن بقای اصل کار مایه اختصاصاً از یکی از دانشمندان

آلمان است « ربرت مایر » (۱) نام که در ۱۸۱۴ به دنیا آمده و در ۱۸۷۴ درگذشته است .

فلا در اینجا به این اندازه از اصول کلی علوم طبیعی اکتفا می‌کنیم و باز می‌رویم و به دنبال سیر حکمت در اروپا و بیان اجمالی از آراء فیلسوفان و دانشمندان آنجا و اگر حاجت شد باز مطالبی را که در این بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود .

فصل پنجم

حکمای آلمان

فلسفه مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید ، در نیمه نخستین از سده نوزدهم دو فلسفه بزرگ در اروپا ظهور کرد ، اول فلسفه «رمانتیک» (۱) که بنیادکنندگانش آلمانی، و اشخاص برجسته آنان «فیخته» و «شلینگ» و «هگل» و «شوپنهاور» می باشند ، و آنها هر یک به وجهی «وحدتی» (۲) بوده اند ، اما وحدتی «معنوی» یا «روحی» (۳) که «علم» یعنی صورت ذهنی و معقول را اصل حقیقت می دانستند ، و بنیاد فلسفه خود را بر این اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفه «تحقیقی» (۴) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بوده و در واقع مجموع نتایج حاصله از علوم تحقیقی است ، با خصوصیات که پیش ازین به طور اختصار بیان کرده ایم .

این هر دو فلسفه در سراسر اروپا پیروانی پیدا کرد ، و در نیمه دوم سده نوزدهم نیز دانشمندانی بودند که بعضی به این فلسفه و بعضی به آن گرویده بودند ، ولیکن در این دوره در انگلستان فلسفه بزرگ

Romantisme یا Philosophie romantique (۱)

Spiritualisme (۳) Moniste (۲)

Positivisme (۴)

سومی ظاهر شد که، در عین اینکه اصول فلسفه تحقیق را پیروی می کرد، خصوصیتی هم داشت. و آن مذهب «تحول تکاملی» بود که (۱) بیان اجمالی از آن نیز نمودیم.

در نیمه دوم سده نوزدهم و بعد از آن در فرانسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهر شد، که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد، اینک باید اجمالی از احوال فلسفه این دوره را در آلمان بیان کنیم، از نیمه سده نوزدهم به بعد در آلمان نسبت به فلسفه رمانتیک مخالفتی پدیدار شد، بر شاخه اندیشه شمردند، و در مقابل آن مذهب «وحدتی مادی» (۲) را پیش نهادند یعنی این که همه امور را به ماده و جسمانیات و خواص جسمانی منسوب و توجیه کنند، و مبانی روحی و باطنی را یکسره کنار بگذارند. تا آنجا که بعضی از اهل این طریقه فکرو تعقل را نتیجه عمل مغز دانستند و گفتند، دماغ انسان فکر را می سازد چنانکه کبد صبر را را می پرورد، و ماشین بخار حرکت را احداث می کند. این جهل است نیروی مادی را به جای روح و نفس گذاشتند. و گمان کردند با آن اندازه معلوماتی که آن زمان از ماده و خواص آن داشتند، همه مسائل حل می شود و فلسفه تمامی ساخته می آید.

برقیاتی که در سده هیجدهم و نوزدهم در علوم طبیعی روی داد، و معلومات تازه دلپذیری که در طبیعیات به دست آمد که به واسطه آنها بسیاری از امور جهان به خواص ماده منتسب و موجه شد، در حالیکه سابق بر آن امور مزبور مرموز و مکتوم بود، و غالباً مجبور بودند به علل باطنی و سری منتسب کنند، این عقیده مادی را برای بعضی از اهل علم پیش آورد. و شاید که بسیاری از کسانی که به بحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل به این عقیده بودند، اما اکثر ایشان خود را برای ساختن فلسفه بر این اساس صالح نمی دانستند و حق اینست که، با مایه علمی آن زمان و حتی با معلومات فراوانتری

Transformisme یا Evolutionisme (۱)

Matérialisme (۲)

که امروز از امور طبیعی داریم ، فلسفه مادی ساختن و آن را بنیاد عقاید و معرفت حقایق قرار دادن ، از احتیاط دور است و کسانی که این دلیری را کرده اند معدودند . از چندتنی که در این مسلک راسخ تر بوده و تحقیقات خود را عالمانه بیان کرده اند و اکثر از آلمانیانند ، یکی که بیشتر طرف توجه می باشد «هگل» (۱) نام دارد و او در علوم طبیعی تحقیقات بدیع و کشفیات مهم نموده ، و از کسانی است که رأی دارویی را به جد پشتیبانی کرده ، و در اثبات آن شواهد و براهین تازه و محکم آورده و در تأیید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است ، و با اینهمه خواسته است نتایج اخلاقی و دیانتی نیز از آن بگیرد .

فخنر

ولیکن محققان آلمانی در این دوره همه مادی نبودند ، و در مسالک دیگر نیز اشخاصی دارند که باید از ایشان یاد کرد . از آن جمله ، یکی است که « فخنر » (۲) نام دارد و او در ۱۸۰۱ زاد و هشتاد و شش سال زیسته و در ۱۸۸۲ در گذشت . پزشک و استاد علوم طبیعی بود ، اما ضعف چشم او را از زحمات علمی باز داشت ، پس به تفکر در حقایق فلسفی پرداخت . تصانیف چند دارد که از جمله ، یکی از آثار فلسفی مهم خود را « زند اوستا » نامیده است ، و نگارشهای او روشن و شیرین و دلچسب و پراز ذوق و حال است .

فخنر صریحاً و کلاماً وحدتی روحی است ، و همه موجودات را دارای روح می داند و ارواح جزئی را اجزاء يك روح کلی می خواند ، کره زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس می پندارد می گوید ، از کجا که فرشتگان آسمان همین کرات نباشند ؟ در هر حال فخنر وحدت وجودی است ، و مشربش نزدیک به فلوپین و اسپینوزا و عرفای

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه نشود که این به گاف فارسی

است و او به کاف عربی . (۲) Fechner

مشرق زمین است ، ولیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده است
 چگونگی بیانش جنبه علمیت بیشتر دارد و به عبودیت صورتات فیلسوفان
 ریاضیات نیست ، روح و جسم را دو جنبه از یک حقیقت می داند . روح
 جنبه درونی حق است ، و جسم جنبه بیرونی او است و در مقام تشبیه
 می گوید ، روح و جسم مانند آهن جذب و تقعر دایره است که چون از درون
 بنگری مقرر است ، هازیرون محذب می نماید .

اگرچه این عقاید و بیانات فخر خود بسی قابل توجه است ، ولیکن
 آنچه بیشتر در عالم علم از او به یادگار مانده نظری است که اظهار
 داشته است که ، چون بنا بر اصول علوم طبیعی دانسته ایم که کارمایه (۱)
 در جهان یکی است ، و کم و بیش نمی شود و فقط به شکلهای مختلف
 درمی آید ، و چون در می یابیم که اعمال روحی و تعقلی هم نحوی از
 ظهور و تجلی کارمایه است ، پس می توانیم معتقد شویم که مابین کار-
 مایه عقلی و کارمایه جسمانی هم معادله ای هست که اگر تحقیق و
 آزمایش شود همچنانکه معلوم کرده ایم که چه مقدار حرارت متبدل
 بچه اندازه حرکت و کار می شود ، همان قسم خواهیم توانست معلوم
 کنیم که چه مقدار کارمایه جسمانی متحول به کارمایه عقلی می گردد
 و به عکس . و این توجه فخر مقدمه تاسیس یک رشته از علوم طبیعی
 می باشد که به لفظی نامیده شده (۲) که می توان طبیعی روحی یا علم
 ربط جسم و روح ترجمه کرد . و در واقع شبه ای از روانشناسی
 آزمایشی است (۳) و راه باز می کند برای اینکه امور نفسانی را در
 تحت حساب و قواعد ریاضی در آورند .

فخر تحقیقات مفصل در این زمینه ها در علم و حکمت دارد ،
 که برای کوتاه کردن سخن مجبوریم از آنها بگذریم ولیکن شایان
 دقت و مطالعه است .

Psycho-Physique (۲) Energie (۱)

Psychologie expérimentale (۳)

لتسه

«هرمان لتسه» (۱) در ۱۸۱۷ به دنیا آمد ، پزشکی و علوم طبیعی آموخت و در این فنون و نیز در فلسفه به استادی پذیرفته شد ، زندگانی بی سر و صدا و سراسر وقف مطالعات علمی بود ، و چون از آن مطالعات خسته می شد به صنعت و ادب می پرداخت ، شصت و چهار سال روزگار گذرانید و در ۱۸۸۱ در گذشت .

لتسه بر حکمای رمانتیک اعتراض داشت که ، دستگاه طبیعت را منظور نظر نداشته اند ، و بر فلاسفه مادی ایراد می کرد که تنها صورت و قشر وجود را منظور می دارند ، و او خود معتقد است که ، این هر دو وجه از وجود را باید مورد تأمل قرار داد . شك نیست که عالم حقیقتی دارد معنوی و معقول که همه برای او است ، و از بی آن حقیقت باید بود اما آن باطن را در امور ظاهر می توان جست و روح را در جسم می توان یافت .

نسبت به جهان و امور طبیعی نظر لتسه را می توان به این عبارت خلاصه کرد که ، اشیاء عالم را ما متکثر می یابیم ، ولیکن می بینیم بر یکدیگر تأثیر و فعل و انفعال دارند از این رو در می یابیم که آن اشیاء از یکدیگر مستقل نیستند ، زیرا که تأثیر فرد مستقل در فرد مستقل دیگر معنی ندارد . پس اشیاء از یکدیگر مستقل و جدا نیستند ، و با هم ربطی معنوی دارند . به عبارت دیگر ، آنچه می بینیم احوال مختلف يك وجود اصیل است که بر همه اشیاء محیط و مبدأ کل می باشد .

عقیده ای را که علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی می باشند ، لتسه با عقیده لاینیتس در باب جوهر فرد ترکیب می کند و وفق می دهد به این وجه که قائل به وجود اجزای لایتجزی هست ، و آنها را مراکز نیرو می داند و معتقد است که دارای ابعاد نیستند ، زیرا که بعد مانند سایر کیفیات محسوس

نتیجه فعل و انفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر می باشد ، به عبارت دیگر ، اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محللهائی هستند که وجود حقیقی اصیل نامتناهی عملش در آنها صورت می پذیرد .

بهر جهت جهان مادی و علم ما بر آن تنها علم به روابط و نسبت اجزاء است با یکدیگر ، و فقط صورت ظاهر را به ما می نماید . اگر بخواهیم به باطن پی ببریم چاره نداریم جز اینکه به درون وجود خودمان بازگردیم و از امر باطن و حقیقت هیچ وسیله ادراک و علم نداریم ، مگر اینکه قیاس به نفس بکنیم و چون چنین کردیم ، می بینیم ناچاریم کلیه جهان را جاندار بدانیم . وجود بیجان معنی ندارد جز اینکه جاننداری موجودات در مراتب و درجات مختلف است ولیکن يك حقیقت و يك وجود اصلی بر همه موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل و انفعال اجزاء بر یکدیگر است ، و به او کثرت به وحدت منتهی می شود چون حقیقت را جزو واحد نمی توان تصور و تعقل کرد ، ولیکن اینکه وحدت چگونه به صورت کثرت درمی آید نمی دانیم و عقل از فهم آن عاجز است ، و این مقدار را هم بیشتر به ذوق درمی یابیم تا به عقل .

لشه آن اصل کامل را متشخص میدانند ، و شخصیت مطلق می نامد و شخصیت اشخاص دیگر برتوضیف ناقصی از آن شخصیت است که در وجود های محدود واقع شده است ، و استقلال افراد به واسطه آن شخصیت است که لازمه آن می باشد .

هارتمان (۱)

این دانشمند که ولادتش در ۱۸۴۶ و وفاتش در ۱۹۰۶ روی داده اصول عقاید شوپنهاور را اختیار کرد ، در اهمیت اراده و بدبینی نسبت به امر زندگانی و تصرفی در آن نمود به این وجه که ، شوپنهاور اراده را اصل دانست ، و علم را فرع و خادم اراده پنداشت ، ولی هارتمان به هگل نزدیک شد از آن رو که علم را فرع و تابع اراده قرار نداد ، و آن دورا در عرض یکدیگر دانست و اصل وجود را

Edouard von Hartmann (۱)

مجموع این دو پنداشت ، و آن اصل را « بی خود » (۱) نامید که هم اصل حقیقت انسان است ، و هم اصل حقیقت جهان و مراد از « بی خود » آنست که از خود آگاه نیست ، و توضیح این سخن را چنین می توان کرد که چون در احوال موجودات تأمل می کنیم می بینیم ؛ اکثر اعمال اصلی و مهم از آنها در حال بیخودی صادر میشود ، یعنی آنکه عمل را می کند یا اصلا قوه آگاهی از خود (یعنی بر نفس خود) ندارد ، (مانند گیاه و بعضی از جانوران) یا اگر دارد آن اعمال بدون التفات و رویه و اراده که مستلزم آگاهی از خود است ، صورت می گیرد از روی طبع و فطرت ، مانند اعمالی که از جانوران سر میزند در ساختن لانه و آشیانه و فراهم کردن آذوقه ، و همه اعمال بدن جانوران از قبیل تنفس و تغذیه و تولید مثل و فروغ آنها که ادراک و شعور در آن مداخله ندارد بلکه مزاحم است . پس اصل و حقیقت جهان قوه ایست در حال بیخودی ، ولیکن از این سخن مقصود این نیست که شعور و عقل و قوه آگاهی از خود یعنی ادراک نفس حقیقت ندارد ، یا ناچیز است بلکه غرض اینست که ؛ آن اصل فوق این قسم ادراک و شعور است ، و شعور و ادراک نفس و عقل ما از آن ناشی میشود ، حتی اینکه از طبع و فطرت یعنی از آن امر بیخود آثاری بروز می کند که عقل و ادراک از مثل آن عاجز است ، از قبیل صنایع و هنرهای شگفت آوری که از انسان و بعضی جانوران دیده میشود که منشأ آنها عقل و شعور نیست ، پس میتوان گفت ؛ اصل وجود که آن را به دلیل فوق بیخود خواندیم حقیقتی است که ادراک و اراده در آن به حال کمون است ، و در آن حال مجرد است و کامل است ، همین که نقص عارض او شد ادراک از اراده جدا و متمایز می گردد ، و در این شور و حرکت اراده (نفس به قول عرفا) بر ادراک غالب می شود و فساد هائی که در دنیا می بینیم و در بیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز می کند ، و چاره این عیب آنست که عقل و ادراک را با اراده به جنگ بیندازیم ، تا منتهی به فنا یعنی آرامش شود ،

و حالت بیخودی اصلی بازگردد و تا جهان به آن مرتبه از سعادت نرسیده است ما افراد مردم به جای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم ، باید در ترقی نوع و جماعت بکوشیم ، و اگر هم خوشی و سعادت برای افراد باشد در اینست که از خود بگذرند و به فکر دیگران باشند .

لفظی را که در این فصل «بیخود» ترجمه کردیم «ناخودآگاه» نیز می‌توان گفت ، و در فصول آینده باز به این اصطلاح بر خواهیم خورد .



دانشمندان آلمانی که در این دوره تحقیقات فلسفی کرده اند بسیارند ، و به نکات لطیف دلپذیر برخورد کرده اند ، ولیکن روی هم رفته کلیات تحقیقاتشان به اصول عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش از این به آنها اشاره کرده ایم برمی‌گردد ، که یک یا چند اصل از آنها را گرفته و مورد مطالعه ساخته ، و شاخ و برگ بر آن قرار داده یا به تعبیرات دیگر در آورده اند ، و البته آگاهی از آنها برای وسعت نظر سودمند است ، ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنها را ندارد .

یکی از دانشمندان آلمانی این دوره که به سکوت گذاشتن نام او روا نیست «ویلهم وونت» (۱) است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطه عجیبی در رشته های بسیار از علوم و فنون داشته ، و در فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده ، و در روانشناسی آزمایشی دنباله کار فخر را گرفته و از مؤسسان مهم این فن به شمار رفته است . اینک این فصل را به بیان اجمالی از فلسفه «نیچه» (۲) که نمۀ تازه ایست و فوفا برپا کرده است پایان می‌دهیم .

نیچه

نیچه در سال ۱۸۴۴ به دنیا آمد خانواده پدر و مادرش همه کشیشان

Wilhelm Wundt (۱)

Friedrich Nietzsche (۲)

بروستان بودند ، و او را به تحصیل الهیات گذاشتند ، اما او از الهیات بلکه از مسیحیت رو گردان شد . در زبان یونانی و علوم ادبی تبحر یافت و در دانشگاه بال شهر معتبر سویس او را به استادی پذیرفتند . در جوانی مرید شوپنهاور حکیم و رفیق و اگنرمعروف بود ، که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده اش از آن هر دو مرد بزرگ برگشت ، و از اکثر دوستانش برید و با آنان مخالفت کرد . آلمانیان را کم فرهنگ تشخیص داده و جنگهای «بیزمارک» راهمخل ترقی فرهنگ آلمان می یافت و آرزومند بود که بتواند فرهنگ را درمیهن خویش ترقی دهد . هنوز جوان بود که گرفتار علت مزاج شد و ناچار از معلمی دست کشید ، سپس ددسال با بیماری کشمکش کرد و تصانیف مهمش نیز در همین دوره ظاهر گردید ، سرانجام در چهل و پنج سالگی جنونش آشکار شد و یازده سال هم به این حال باقی ماند و در سال ۱۹۰۰ درگذشت .

نیچه تصانیف متعدد دارد ، ولیکن از همه نامی تر که خود او نیز آن را حاوی کل فلسفه خویش می دانست کتابی است به این عنوان ، «زردشت چنین می گفت» زیرا که اغراض خویش را به صورت افسانه ای در آورده است که موضوعش زردشت است ، و سخنان خود را از زبان او می گوید . (۱) کتاب مهم دیگرش که نا تمام مانده ، به این نام

(۱) بهیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی به تعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد ، مقصود از زردشت اینجا ددرواقع خود نیچه است ، اما اینکه زردشت را حامل پیغام خود قرار داده به سبب آنست که ، معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته اند ، پس پیغمبر ایرانی را نماینده افکار خود قلم داده است ، و نیز به سبب اینکه ایرانیان عقیده داشته اند که مدار امر عالم برادوار است ، و هر دور هزار ساله قائدی دارد در واقع نیچه مانند باطاهر می گوید : بهر الفی الف قدی برآید من آن سروم که در الف آمدستم و نیچه معتقد به ادوار است .

است ، « خواست توانائی » . (۱) در این هر دو کتاب مطالب را به عبارات بریده و به صورت کلمات قصار نامرتب و تعبیرات شاعرانه ادا کرده است . از این رو آنچه را فلسفه آنچه باید گفت به دشواری به بیان علمی درمی آید .

محققان تردید کرده اند که آنچه را شاعر باید گفت یا حکیم ؛ زیرا که سخنش نثر است (۲) اما پراز شور و مستی و تخیل شاعرانه و تعبیرات کنایه آمیز است ، و سجع و جناس و صنایع بدیعی هم به کار برده و مخصوصاً اغراق و مبالغه را به کمال رسانیده است ، چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه به کلمات ارباب ادیان و به شیوه بعضی از کتب آسمانی است ، اما مطالبی که در آن سخن می گوید از موضوعات فلسفه و حکمت عملی می باشد ، و منظورش تنبیه افکار و احوال مردم از جهت روش زندگانی بوده است ، از این رو نه حکیمی تمام است و نه از شعرا بشمار می رود . از این گذشته افکارش بر حسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است ، چنانکه گوئی تمهد داشته است که برخلاف همه مبانی اخلاقی و حکمتی که زده همه کس مسلم است سخن بگوید ، و اگر هم اکنون یا پیش ازین کسانی بوده یا باشند که به بعضی از اصول عقاید او معتقد باشند بالحنی که او بیان کرده موافق نیستند ، به علاوه احوال و اخلاقی که پیشنهاد می کند و با کمال حدت و حرارت پشتیبانی می نماید ، با اخلاق شخصی او بکلی منافی است .

همه دانشمندان دنیا خود پرستی را مذموم و غیر پرستی و شفقت را مستحسن شمرده اند ، آنچه به خلاف همه خود پرستی را حق دانسته ، و شفقت را ضعف نفس و عیب پنداشته است . عقیده شوپنهاور را که می گفت اصل در جهان خواست هستی است ، تصدیق کرده ولیکن در اینکه این بد است با او مخالف شده و می گوید ، وجود طالب هستی است ، و باید باشد و همین خوب است . و خواست هستی

willezur macht (۱)

(۲) آنچه شعر هم گفته است اما آثارش به نثر است .

در واقع خواست توانائی است . از رأی داروین نیچه کوشش در بقا را پذیرفته ، و آن را به معنی تنازع گرفته و آنچه را دیگران نتیجه فاسد رأی داروین شمرده اند ، اودرست پنداشته که افراد باید با یکدیگر در کشمکش باشند و تحصیل . توانائی کنند تا غلبه یابند . عموم خیر خواهان عالم انسانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده و مدار امر دنیا را بر صلاح حال عامه قرار داده اند ، نیچه جمعیت اکثر را خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذیحق شمرده است و بس . بنیاد فکر نیچه اینست که : شخص باید هر چه بیشتر توانا شود و زندگانی پر حدت و خوشتر و «من» یعنی نفسش شکفته تر و نیرومندتر ، و از تمایلات و تقاضاهای نفس برخوردارتر باشد . بحث در اینکه زندگانی دنیا خوبست یا بد است؟ و حقیقت آن چیست؟ بیهوده است ، کسی نمی تواند آن را دریابد بعضی می گویند: بهتر آن بود که به دنیا نیائیم ، شاید چنین باشد نمی دانم ، اما می دانم که خوب یا بد به دنیا آمده ام و باید از دنیا متمتع شوم ، و هر چه بیشتر بهتر . پس آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگر چه قساوت و بیرحمی و مکر و فریب و جنگ و جدال باشد خوب است ، و آنچه مزاحم و مخالف این غرض است اگر چه راستی و مهربانی و فضیلت و تقوی باشد بد است .

بنا بر این نیچه کمالات و محسنات را بکلی بزر خلاف آنچه دیگران انکاشته اند می پندارد ، و نگارش هایش يك نیمه برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشینیان است و يك نیمه برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد و مستحسن شمرده شود .

نیچه می گوید ، این سخن باطل است که مردم و قبایل و ملل در حقوق یکسانند ، و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است ، مردم باید دودسته باشند یکی زبردستان و خواجهگان ، و یکی زیردستان و بندگان ، و اصالت و شرف متعلق به زبردستان است و آنها غایت وجودند ، و زیردستان آلت و وسیله اجرای اهراض ایشان می باشند ، ترقی دنیا و بسط زندگانی انسان به وسیله بزرگان و زبر-

دستان صورت می‌پذیرد که معدودند، و جماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند. هیئت اجتماعی و مدنیت برای پیشرفت کار آن طبقه شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زبردستانند. زبردستان و نیرومندان که خواجگانند باید پرورن یابند تا از ایشان مردمان برتر به وجود آیند، و انسان در مدارج صعود و ترقی قدم زند.

اصول اخلاقی که مردم تا کنون پیروی کرده‌اند در صلاح عامه، و طبقه اکثر یعنی زبردستان ترتیب داده شده است، نه در صلاح زبردستان و طبقه شریف. اینست که، باید آن اصول را بهم زد، و اصولی باید اختیار کرد که در صلاح حال شریفان باشد.

توضیح این معنی چنین است که، به عقیده آنچه نیکی و راستی و زیبایی که اموری است که همه پیشنهاد خاطر دارند، امور حقیقی و مطلق نیستند، آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است، و می‌خواهد زندگانی خود را بسط دهد و بالا ببرد، پس نیک و درست و زیبا می‌شمارد، آنچه را برای این غرض سودمند باشد و او را توانا سازد که بر دیگران چیره شود، و آنان را برای اغراض خود به کار برد. پس نیکی و درستی و زیبایی حربه‌ایست که به شخص بر استوار و پهناور ساختن زندگانی توانائی بدهد، پس نیکی و درستی و زیبایی امری است نه مطلق، بلکه اعتباری و اضافی است نسبت بکسی که او را منظور می‌دارد.

اکنون گوئیم، اصولی که امروز نیک و زیبا و درست ملحوظ می‌شود آنست که بندگان و دونان نیک دانسته و وسیله توانائی خود قرار داده‌اند به این معنی که در آغاز امر دنیا بر وفق خواهش مردمان نیرومند می‌گذشت و ناتوانان زبردست و بنده ایشان بودند، و لیکن نیرومندان اندکند و ناتوانان بسیار، پس این بسیاری را وسیله پیشرفت خود ساختند و به حيله و تدبیر اصول رأفت و شفقت و فروتنی و خیر خواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را درازهان به صورت نیکی و درستی و زیبایی جلوه دادند، و قبولانیدند تا توانائی

نیرومندان را تعدیل کنند و از بندگی آنان رهایی یابند . و این مقصود را بیشتر به وسیلهٔ ادیان پیش بردند و نام خدا و حق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموزگاران بزرگ این تعلیماتند و از همه بزرگتر و به عقیدهٔ نیچه از همه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه در برادری و برابری مردم اصرار ورزید و در لزوم دستگیری و رعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد ، و این همانا از آن بود که او از قوم یهود بود ، و آن قوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند و شهامت و ستمکاری و نیرومندی را نیک می‌دانستند ، چون به ذلت و مسکنت افتاده و از زمرهٔ بندگان و زیردستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند ، که رحم و مروت باید داشت و بینوایان و ناتوانان در نزد خدا عزیزند و باید ایشان را رعایت نمود ، و از دنیا باید کناره کرد و نفس را باید کشت ، پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است و اخلاق خواجگی را تباء کرده است ، و گفتگوی برادری و برابری و صلح طلبی و رعایت حقوق زنان و رنجبران و امثال این سخنان که امروز در دنیا شایع شده ، از آن منشاء است و خدعه و تزویر و فریب است و مایهٔ فقر و ضعف و انحطاط می‌باشد ، و باید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی خواجگی باید اختیار نمود .

اصول زندگی خواجگی کدام است ؟ فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است ، انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و به خود اعتماد کند ، این آغاز خواجگی و رهایی از بندگی است . دیگر اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگی است حلم و حوصله و عفو و اغماض از بی‌همتی و سستی است ، مردانگی باید اختیار کرد بشر باید به مرتبهٔ « برتر » برسد (۱) « مرد برتر » آنست

(۱) مرد برتر که در اینجا مکرر مذکور می‌شود ترجمهٔ لفظ آلمانی **Übermensch** است و به فرانسوی **Surhomme** ترجمه کرده‌اند یعنی کسی که از مردم متعارفی برتر باشد و در واقع فوق بشر باشد و به عقیدهٔ نیچه غایت وجود پیدایش مرد برتر است و ترتیب زندگانی و اصول اخلاقی باید چنان باشد که مرد برتر ظهور کند .

که از نیک و بد برتر باشد ، عزم و اراده داشته باشد ، قید و بند تکلیف و لوم نفس و وجدان را بگسلاند ، آنکه می گوید زندگانی دنیا قابلیت ندارد ، در واقع باید بگوید ، من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا ؟ باید نفس را پرورد . غیر پرستی چیست ؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید ، ضعف و ناتوانی را باید رها کرد تا از میان برود ، ورنج و درد در دنیا کاسته شود و ناتوان بر دوش توانا بار نباشد ، و سنگ راهش نشود ، مرد برتر و زبردست لازم است ، مرد زبردست اگر نباشد چه باک ؟ گروه مردمان غایت وجود نیست بلکه وجود خواص و مردان برتر غایت مطلوب است . مرد برتر آنست که نیرومند باشد و به نیرومندی زندگی کند ، و هواها و تمایلات خود را بر آورده نماید ، خوش باشد و خود را خواجه و خداوند بداند ، و هر مانعی که برای خواجگی در پیش بیاید از میان بردارد و از خطر نهراسد و از جنگ و جدال نترسد .

بشر بر حسب فطرت و طبیعت بیرحم است ، و اصل همین فطرت است نفسانیت که امری فطری و طبیعی است بدنیت . جزء اعظم وجود انسان همان امور فطریست که شعور در آن مداخلیت ندارد (به عبارت دیگر حال حیوانیت) ادراک و وجدان و شعور و عقل ، جزء قلبی از انسان است و نباید به آن اعتماد کرد .

عشق و عاشق و معشوقی کاری است لغو ، و نباید مبنای ازدواج باشد ، مزاجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند بر آورند ، و مردان برتر ظهور کنند برابری زن با مرد و لزوم رعایت حقوق او نیز از سخنان باطل است اصل مرد است مرد باید جنگی بوده وزن وسیله تفنن و تفریح جنگیان باشد و فرزند بیاورد .

حاصل اینکه ، نیچه مذهب سوفسطائیان یونان را تجدید کرد که در امر اخلاق می گفتند ، میزان نیکی و بدی شخص انسان است ، هر چه نفس انسان خواهان است و می پسندد خوب است ، و خلافتی بد است ، و این همان مذهبی است که دوهزار و چهارصد سال پیش از

این سقراط و افلاطون در معارضه آن مجاهده کردند . و پیش بردند و از این رو است که نیچه سقراط را از تباہ کنندگان زندگانی بشر می خواند و نتیجه «مذهب افراد» (۱) است ، یعنی هر فردی خود را بخواهد و بردیگران برتری دهد و حفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند، و همواره خود را توانا و نیرومند سازد ، اما اینکه فرض از نیرومندی چیست؟ درست معلوم نیست، ظاهر کلام نیچه اینست که، توانائی برای اینست که به دیگری بتوان تجاوز کرد و برتری نمود، و معنی زندگانی همین است .

نیچه مانند بعضی از حکمای پیشین قائل به ادوار است ، یعنی معتقد است که اوضاع جهان هر چند تجدید می شود و آنچه پیش بود بعدها دوباره می آید ، و بقاء خلود را به این معنی می گیرد .

این بود خلاصه بسیار مختصری از فلسفه نیچه ، اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ، ولیکن اگر جا داشتیم و جملاتی چند از همین عبارات او را به فارسی در می آوریم می دیدیم که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است ، بلکه عربده مستانه است ، از روی شور و مستی سخن گفته، و حق اینست که در نویسندگی مقامی بلند دریافته و از این رو گفته هایش محل توجه و خواندنی است .

البته اگر آنچه منظور و منوی نیچه است ، از صورت عربده بیرون کنند و به بیان معقول در آورند ، مطالبی هم دارد که مورد تصدیق است و کسان دیگر هم پیش از او گفته بودند . شہامت و شجاعت و غیرت و بلندی همت و مناعت و عزت نفس همه کس ممدوح و مستحسن بوده و هر کس خود را خوار و ذلیل ساخته رذل و نا چیز خوانده شده است . بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسان را بر خود خواهی و خود پسندی دریافته ، و این خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم دانسته بودند . حکما عموماً حسن اخلاق را وسیله کمال نفس خواسته ، و بسیاری از ایشان زندگانی اخروی و طمع بهشت و ترس دوزخ را بیمورد دانسته ، و عدالت و فضیلت را از آن رو ستوده اند که مایه

Individualisme (۱)

سعادت این جهانی شمرده اند . ناپسند بودن پاره‌ای از آداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر ، مانند رهبانیت و مشقت دادن و مجروح ساختن بدن و امثال آن را بسیاری دیگر از صاحب نظران نیز عنوان کرده بودند . لزوم تندستی و نیرومندی تن و روان محل انکار هیچ خردمندی نبوده است ، و هرچه در آن تأکید و اهتمام شود رواست . جنگ و جدال راهم بعضی از پیشینیان مایه بقای شجاعت و شهامت و دلآوری در مردم و ملل پنداشته بودند . عروج برفلک سروری و مدارج کمال را نیز همه پسندیده و لازمه طبع بلند دانسته‌اند ، این سخن هم که حق و حقیقت در وجود خود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق حکماست ، پس بنیاد عقاید نیچه درست است و تازگی هم ندارد و او اول بار آنها را کشف نکرده است . چیزی که يك اندازه تازگی دارد فروعی است که از این اصول درآورده و لحنی که در اظهار آن عقاید به کار برده است . لحنش چون شیوا و پرشور و بدیع است پسندیده و گیرنده است ، اما تعلیماتش که اصرار بر خود خواهی و مرجع دانستن خود بر دیگران و فدا کردن آنان برای هوای نفس ، و نیکو دانستن هر وسیله و اسبابی اگرچه بیرحمی و قساوت و بیداد ، و مکر و دروغ باشد کمتر عاقلی می‌تواند تصدیق کند ، و جا دارد که تردید کنیم در اینکه خود نیچه هم این سخنان را از روی جد گفته باشد ، و در هر حال این لحن یقیناً از روی حرارت و عصبانیتی است مانند آنکه برای مردم از باده پیمائی یا از عروض خشم و غضب دست می‌دهد و بعضی گمان برده‌اند که نیچه چون مزاجی علیل و نفسی سلیم و قلبی رقیق داشت و از این رو رنج فراوان دیده بود ، این عصبانیت برای او دست داده و این سخنان را علی‌رغم احوال خود گفته است ، و گرنه به آسانی می‌توان دریافت که انسان اگر همه برای خود خواهی هم باشد ، باید دیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه کند تا محل اعتماد ایجاد نوع باشد ، چه هیچ فردی از وجود دیگران بی‌نیاز نیست و اگر لو دیگران را نخواهد دیگران هم او را نخواهند خواست ، و تیره روز نخواهد بود و کسی که هیچکس را دوست ندارد ، و برای دوست حاضر به فداکاری نباشد ، دوستان نخواهد داشت . و نیچه این فقره

را در اواخر احوال درك کرده و در نامه‌ای که به خواهرش نکاشته می‌گوید ، « هرچه روزگار بر من می‌گذرد زندگانی بر من گرافتر می‌شود ، سالهائی که از بیماری در نهایت افسردگی و رنجوری بودم ، هرگز مانند حالت کنونی ازغم پر ، وازامید تهی نبودم ، چه شده‌است؟ آن شده است که باید بشود ، اختلافاتی که با همه مردم داشتم اعتماد را به من ازایشان سلب کرده ، و طرفین می‌بینیم به اشتباه بوده‌ایم ، خدایا من امروز چه تنها هستم يك تن نیست که بتوانم با او بخندم . و يك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه بر من روا بدارد .

دیگر اینکه ، مردم را به دو طبقه تقسیم کردن بعضی را خواص و گروهی را عوام خواندن ، بر فرض که درست باشد میزان و ماخذن چیست؟ چه اشخاصی خواص و شایسته سروری هستند و چه وسیله اطمینان هست که نا اهلان جای خواص را نگیرند؟

و دیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده است بر حسب فلسفه تحول تکاملی باید نوع بشر به طور کلی ترقی کند ، نه اینکه يك یا چند تن پیش بیفتند و سرور شوند ، و دیگران را برای اغراض خود در بندگی نگاه بدارند ، و باز به قول خود داروین یکی آزمایائی که انسان در راه ترقی از حیوانیت به دست آورده ، ظهور همین عواطف مهر و محبت و رأفت و شفقت است ، و از کجا که همین خصایل مایه ترقی نوع بشر نباشد ؟

و اما قول به ادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست ، اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بکلی بی فلسفه است ، و چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته ، همواره از سر گیرد ، و همان احوال عیناً تکرار شود ؟ و البته چنین نیست ، و تحول جهان برای تکامل است و کمالی که به سوی آن می‌رود ، یا نامتناهی است ، یا منتهی و مقصد بر ما معلوم نیست .

قول نیچه بر ادوار مبنی بر اینست که ، مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است ، و کم و زیاد

نمی‌شود (۱) و بنابراین چاره نیست جز از اینکه دور واقع شود ، ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته ، و اکنون خلافت از هر دو طرف قابل تصدیق است ؛ یعنی بنا بر معلومات امروزی علوم طبیعی در ماده و نیرو هم کاهش می‌توان قائل شد هم افزایش و دانشمندان دیگر هستند که در عالم وجود افزایش را اصل می‌دانند ، یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد، بنا بر این احتیاج نداریم بلکه نمی‌توانیم قائل به ادوار شویم و درمی‌یابیم که چگونه ممکن است سیر جهان در تحول تکاملی و بیکران باشد . در احوال حکمای دیگر که در پیش داریم باز به این مطالب بر خواهیم خورد.

(۱) به شرحی که پیش از این مخصوصاً در تکملة فصل چهارم از همین باب بیان کرده ایم .

فصل ششم

حکمای فرانسه

درفرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، حکما در عین اینکه همه تکیهٔ معلوماتشان بر علوم جدید بود، در فلسفه مشربهای مختلف داشتند، گروهی تحقیقی بودند و بیش و کم از اگوست کنت پیروی می‌کردند، بعضی صرف مادی بودند و فلسفهٔ اولی را محل اعتنا نمی‌دانستند، جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر از ظواهر و عوارض محل نظر قرار می‌دادند، و بعضی به فلسفهٔ اولی نیز می‌پرداختند. و چون بازار علم و تحقیق و تعلیم و تعلم حکمت به خوبی گرم بود، و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شمارهٔ حکما بسیار است، اما همه آن اندازه اهمیت ندارند که ما در این مختصر به معرفی ایشان بپردازیم و به اشارهٔ به آنها که برجسته‌ترند اکتفا می‌کنیم.

اهیل لیتره (۱)

طیب و ادیب و فیلسوف بود، اثر بزرگش کتاب فرهنگی است که برای زبان فرانسه تألیف کرده است. در فلسفه یکی از بزرگان پیروان اگوست کنت است و گذشته از بعضی جزئیات، اختلاف مهم او

Emile Littré (۱)

با مؤسس فلسفه تحقیقی این بود که تدین به دین انسانیت را که
اگوست کنت تأسیس کرده بود اختیار ننمود، و بسیاری دیگر از حکمای
تحقیقی نیز روش لیتره را پیش گرفتند. ولادتش در ۱۸۰۱ و وفاتش
در ۱۸۸۱ واقع شده و هشتادسال عمر کرده است.

ارنست رنان (۱)

در ۱۸۲۳ زاده و در ۱۸۹۳ در گذشته است، نویسنده‌ای عالیمقام
و بسیار باذوق است، بیشتر متوجه به تاریخ است و معتقد است که
علم و حکمت در ضمن تاریخ به دست می‌آید، در آغاز عمر در رشته
دیانت کلام می‌کرد، اما به زودی از عیسویت ایمان بریده به علم
پیوست، و معتقد شد که جز به وسیله تحقیق علمی به حقیقت نمی‌توان
رسید، و بشر جز به علم به سعادت نایل نخواهد شد، ولیکن آنچه از
آن روگردان شد اعتقاد به خوارق عادات و معجزات و کرامات بود،
و آن نوع داستانها که در تورات و انجیل نقل شده، و تثلیث و الوهیت
مسیح و امور دیگری از این قبیل که دین سازان اساس و اصول دین و
مسیحیت قرار داده‌اند، و گرنه روی دلش به سوی تعلیمات دین بود،
و مخصوصاً به حضرت عیسی و حواریون او و انبیاء بنی اسرائیل ارادت
می‌ورزید، و قسمت عمده آثارش مربوط به تاریخ و تحقیق از دین یهود
و مبنای دیانت نصاری است، اما نه بروجهی که کشیشان و اولیاء آن
ادیان می‌پسندند اصول عقاید او اینست که، از ذات باری جز اینکه
وجودش را تصدیق کنیم سخنی نباید گفت، او حقیقت و اصل است،
و دیگر چیزها ظواهر و عوارضند همه از او برمی‌آیند و به او برمی-
گردند. مشرب فلسفی «ارنست رنان» به مشرب هگل نزدیک است،
و به وجهی می‌توان گفت اصالت تصویری است و خدا را همان مطلوب
تصوری معقول غیر محسوس می‌داند، حقیقتی که در کل است ادراکی
که در متن جهان نهفته است. به عبارت دیگر، خدا همان کل است،

یا کل همان خداست ، مشیتی است که به وقوع می پیوندد ، و هر کس باید همان را بخواهد که او می خواهد ، تا از این رو در تحقق مشیت الهی شرکت کرده باشد ، و از این شرکت نباید پاداشی منتظر بود که فضیلت و نیکی همانا بی توقمی است ، و فداکاری خود پاداش خود است . مدیر و مدبر جهان عشق است ، و دین و ذوق و نیکی . اشخاص خود - خواه منکر این عوالمند و لیکن خواه و ناخواه همین امور جهان را می گردانند . مردنیک وجود خود را وقف مطلوبی می کند که خود او به وصالش نمی رسد ، اما سر انجام تحقق می یابد و گل عالم انسانیت می شکفت . افراد می روند آنچه می ماند خیری است که صورت پذیر می کنند ، جای نفوس مردم در دامن خداست و جایی که بقا و ابدیت برای نفوس حاصل می شود آنجا است ، هر چه در طریق نیکی بکوشیم راه وصول به حق یا به عبارت دیگر ، سلطنت حقه ای که مردم منتظر آن هستند نزدیک می شود و آن سلطنت علم است ، و بنابراین باید اختیار امور در دست اهل علم باشد و زمام امور را نخبه و زبده مردم باید در دست داشته باشند .

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازه مخصوصی نیآورده است ، با اینهمه آثار ادبی که از او مانده او را در شماره حکمای عالی مقام می آورد ، گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است به نام « یادگارهای کودکی و جوانی » (۱) و دیگری به عنوان « آینده علم » (۲) و دیگری به اسم « مکالمات و قطعات فلسفی » (۳) و دیگری به نام « حدیث نفس فلسفی » (۴) و کتابی که در احوالات حضرت عیسی (۵) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است .

Souvenirs d'enfance et de jeunesse (۱)

Avenir de la science (۲)

Dialogues et fragments philosophiques (۳)

Examen de conscience philosophique (۴)

Vie de Jésus (۵)

هیپولیت تن (۱)

این دانشمند نیز بیشتر ادیب و مورخ و نویسنده است ، اما قوه تحقیق و تشریح مطالب و نکته سنجی را به کمال دارا بود ، و به فلسفه نیز می پرداخت و در این رشته به اسپینوزا و هگل نظر خاص داشت ، ولیکن بر حسب طبیعت زمان تکیه اش به علوم بود ، یعنی فلسفه تحقیقی را می پسندید ، و به آن روش می رفت ، و در ادب و فلسفه صنایع نیز شیوه علوم به کار می برد در فلسفه تحقیقی هم که بیشتر مبنی بر مشاهده و تجربه است مایل بود که به طریق ریاضی و هندسی پیش برود ، و معلول را به نحو ضرورت از علت بر آورد ، و نیز از خصایص او این بود که : با وجود تمایل به فلسفه تحقیقی به فلسفه اولی بی اعتقاد نبود ، و عقیده داشت که از ظواهر و عوارض تجاوز می توان کرد ، و به ذوات و حقایق نیز می توان رسید ، و به اندازه فیلسوفان تحقیقی دیگر از این جهت نا امید نبود ، و می گفت : راست است که من افق ذهن خود را محدود می بینم ، اما تنها حد ذهن خود را درمی یابم و حد ذهن نوع بشر را نمی توانم معین کنم .

هیپولیت تن در فلسفه تعلیمات خاص که در کلمات حکمای بزرگ دیگر نتوان یافت ندارد ، اما نوشته هایش همه خواندنی است ، اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است به نام «عقل» (۲) که در قوه ادراک و شعور تحقیقات به عمل آورده ، و از این رو در جمع کسانی است که به تأسیس علم روانشناسی به شیوه تحقیقی خدمت کرده اند ، زندگانی او از ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است ،

شارل رنویه (۳)

«رنو ویه» از سال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد و پنج سال زیسته ،

Hippolite Taine (۱)

Charles Renouvier (۳) L'Intelligence (۲)

و پس از انجام دوره تحصیل به تعلیم و تدریس نپرداخته اما به وسیله تألیف و تصنیف دیرگاهی دانش پژوهان را مستفید ساخته ، و از حکمای معتبر فرانسه در نیمه دوم سده نوزدهم بشمار رفته است ، و از تعلیمات او فلسفه ای تأسیس شده که آن را « تجدید فلسفه نقادی » (۱) نامیده اند .

چون فلسفه نقادی گفته می شود کانت به یاد می آید ، و البته رنوویه اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی را پذیرفته اما به هیوم و لایبنیتس نیز مراجعه کرده است ، با این خصوصیت که تنها تعقل را مبنای عقاید ندانسته ، عاطفه و ذوق و ایمان (۲) را هم دخیل کرده است اما ایمان به معنی مطلق ، نه ایمان به دیانت مخصوص معین .

رنوویه می گوید ، اصل عدم تناقض را نمی توانیم از دست بدهیم ، و ناچار یکی دو امر متناقض را باید بپذیریم ، پس می بینیم فلسفه باید مبتنی باشد یا بر وحدت وجود و عدم تناهی آن و اعتقاد به ذات و جوهر و وجوب و موجب بودن امور ، یا بر تعدد وجود و تناهی آن و اختیاری و حادث بودن امور و اشیاء ؛ چنانکه شماره و مدت آنها محدود و محدود بوده و آغاز و انجام داشته باشد .

رنوویه از روی تعقل و نیز بنا بر ذوق و عاطفه ، فلسفه دوم را اختیار کرده و فلسفه عقلی و استدلالی را با فلسفه اخلاقی و ذوقی متلازم ساخته است .

گفتیم ، رنوویه فلسفه نقادی کانت را پذیرفته و تجدید کرده است ، اما تصرفات نیز در آن به عمل آورده است . و نخست اینکه کانت می گفت ، آنچه ما می توانیم ادراک کنیم عوارض و حوادث (۳) است ، و عقل ما حکم می کند که ذاتی (۴) هم هستند که نمی توانیم ادراک کنیم . رنوویه وجود ذوات را منکر شده مانند ، هیوم می گوید ، جز حوادث که به ادراک ما درمی آیند چیزی بر ما معلوم نیست ، و

Lafoi (۲) Néo - Criticisme (۱)

Phénomènes (۳)

Noûmènes یا La chose en soi (۴)

حتی نفس ما هم از حوادث است و بنا بر این وجود منحصر به مدرکات و مدرك است . حوادث در قالب مقولات ریخته می‌شوند ، و بر طبق آنها تصورات (۱) برای ماصورت می‌بندند و پشت سر یا بالای حوادث و تصورات نباید جواهر و ذوات و حقایقی که مبنای آنها باشند فرض کنیم ، نه روحانی و نه مادی و جسمانی و همچنین امر مطلق (۲) وجود ندارد ، و هر چه هست نسبی (۳) و نسبت است ، حتی اینکه خود ادراك هم نسبت (۴) است یعنی نسبت میان عالم و معلوم (۵) و این نسبتها که به ادراك ما درمی‌آیند تابع قوانین قبلی (به آن معنی که کانت قائل بود) (۶) و اصول معدودی هستند ، که همان مقولات می‌باشند و انسان جز اینکه امور را در قالب آن مقولات بریزد و تصوری از آنها دریا بدکاری نمی‌تواند بکند ، و البته خوانندگان متوجه هستند که در فلسفه کانت و رنوویه مقصود از تصورات همان حقایقی است که در آئینه ذهن مصور می‌شود ، نه اینکه موهوم و منخیل باشد این است که رنوویه با وجود این عقیده از اهل تشکیک بشمار نمی‌رود .

پس رنوویه پیرو کانت است ؛ با این قید که ذوات را منکر است و نیز در تعیین و شماره مقولات با او اختلاف دارد ، و معتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت (۷) است ، یعنی چون مدرك ادراك حوادث کرد ، من و جز من یا عالم و معلوم را تشخیص می‌کند و تصور شخصیت برای او دست می‌دهد ، و مقولات دیگر کم و کیف و وضع است که مقولات سکونی (۸) هستند ، و کون و فساد (۹) و توالی (۱۰)

L'Absolu (۲) Rep ésentations (۱)

Relatif (۳)

Relation (۴) و این عقیده را نسبت Relativité می‌گویند

à priori (۶) Sujet et objet (۵)

Statique (۸) Personnalié (۷)

Succession (۱۰) Le Devenir (۹)

و غایت (۱) و فاعلیت (۲) که مقولات حرکتی (۳) می‌باشند . بنا بر اصلی که رنویه در پیش گرفت و به آن اشاره کردیم که ، یکی از دو امر متناقض را اختیار کرد ، جهان و اجزای آن را منفصل و متکثر و محدود و معدود و از جهت مقدار و مدت متناهی دانست ، که هر يك از امور همچنین کلیه آنها آغاز و انجام دارد ، و نامحدودی و بی‌کرانی و بی‌آغازی و بی‌پایانی متصور نیست و نمی‌تواند متحقق شود ، جز اینکه مقدار و مدت و شماره آنها بر ما دانسته نیست .

پیوستگی و اتصالی که در امور اشیاء جهان به نظر می‌رسد ، نتیجه خطای ذهن است مانند شعله جواله ، و گرنه در حقیقت امور و اشیاء همه منفصل‌اند ، و افراد اصلند نه هیئت اجتماعی ، و از اینجهت مذهب رنویه با لایبنتیس موافق و مانند او معتقد به جوهر فرد است اما برخلاف لایبنتیس جوهرهای فرد را معدود و متناهی می‌داند .

رنویه قاعده علیت را کلی نمی‌پندارد ، و حدوث بی‌علت را جایز می‌شمارد و از این رو معتقد به اختیار است ، و ایجاب را در همه مورد ضروری نمی‌انگارد ، و افعالی که از اسان سر می‌زند ، و احکامی که مردم در امور می‌کنند اختیاری می‌داند ، و چون به ذوات معتقد نیست اختیار را در همین عالم حوادث قائل است ، به خلاف کانت که حوادث را موجب می‌داند و اختیار را جز در ذوات ممکن نمی‌پندارد .

رنویه مانند کانت معتقد است که انسان در اراده خود مختار است ، اما وجدان او انجام تکالیف را بطور قطع امر می‌کند (۴) و نیز همین حس تکلیف انسان را بر آن می‌دارد که به بعضی مسائل

Causalité (۲) Finalité (۱)

Impératif catégorique (۴) Dynamique (۳)

که در فلسفه کانت بیان کرده‌ایم .

حکم کند ، و معتقد شود ، مانند حکم به وجود خداوند و بقا و خلود .
خدا یعنی همان نظام معنوی و اخلاقی که در جهان جریان
دارد ، و می بینیم که در کارگاه گیتی عدالت حکمفرما است و تخلف
از اعتدال مایه رنج است و کیفر دارد .

با این حال خداوند را هم رنویه بنا بر مسلک خود فرد
محدود می داند ، و در این مورد نیز به وجود نامتناهی قائل نیست ،
و اقتدار و اختیار را جز در فرد متشخص و ممکن نمی پندارد ، و از
تشبیه خدا به انسان یعنی اینکه انسان خداوند را قیاس به نفس خود
بکند باک ندارد ، اما درباره خدا حکمی نمی کند و اقرار به جهل
دارد و می گوید ، همینقدر می دانیم که خیر کل است .

اشخاص نیک را می توان گفت ، باقی هستند اما اینهم فرض
است ، و بهتر آنست که بگوئیم نمی دانیم .

به عقیده رنویه چون عدالت در امور جهان حکمفرما است ،
همین فقره مبنای اخلاق است ، افراد نسبت به یکدیگر داین و
مدیونند ، و باید به مقتضای این امر عمل کنند و این حالت را به
نحواعتدال نگاه بدارند ، و اگر چنین کنند صلح و سلامت برقرار
خواهد بود ، افسوس که مردم به یکدیگر اطمینان ندارند ، و هر کس
می خواهد دیگری را وسیله اغراض خود کند ، و از او بر باید ، اینست
که میان مردم حال صلح و سلامت مبدل به جنگ و جدال شده است و
حق مالکیت از وسائلی است که مردم برای دفاع خود در مقابل
دیگران اختیار کرده اند ، و این حالت بی اعتدالی نتیجه خود پرستی
و نفسانیت انسان است که مایه شر و فساد شده و عصیان آدم به این
معنی است ، و همین فقره نیز دلیل است بر اینکه انسان در اعمال
خود مختار می باشد و جبر در کار نیست .

اما مختاریت انسان که در گذشته سبب عصیان و هبوط او شده ،
در آینده باعث عروج او می تواند شد ، و سعادت بشر را باید از حسن
ارادت او منتظر بود ، نه از ترقی علم با تحول طبیعی ، زیرا که
رنویه تحول و تبدل احوال و انواع را هم چون منتهی به فرس و حدت

وجود و موجب بودن امور می شود منکراست .

الفرد فویه

«الفرد فویه» (۱) از حکمای بزرگوار فرانسه در عصر اخیر است ، در ۱۸۳۸ زاد و در ۱۹۱۲ درگذشته است ، از جوانی مبتلا به درد چشم و ضعف مزاج شد ، چنانکه نتوانست شغل تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند ، با اینحال سراسر عمر هفتاد و چهارساله خود را به تحقیق و تألیف و تصنیف مشغول بود ، و آثار فراوان گذاشت . در سخنکوئی و نگارندگی زبردست ، سخنش گیرنده ، و نگارشش دلپذیر بود . استفاده این حکیم نخست از افلاطون سپس از کانت و مندوبیران بوده است ، و شیوه او اینکه ، رأیها و مذاهب مختلف را با هم وفق دهد و سازگار کند . چنانکه یادگار مهم او در حکمت اظهار نظری است که بنا بر آن وجوب رابطه علت و معلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود سازگاری می دهد .

خوانندگان این کتاب می دانند که این مسئله از مشکلات بزرگی است که هم ارباب ادیان و هم اهل علم و حکمت به آن مبتلا هستند ، به بیان اهل دیانت مسئله چنین طریقی می شود که ، چون قدرت مطلقاً از خداوند است ، و هر چه واقع می شود البته بنا بر مشیت او مقدر است ، پس چگونه می توان گفت انسان در اعمال خود مختار و مسئول است ؟ و چرا او را مکلف می دانند و به اعمالش پاداش و کیفر می دهند؟ و اگر اختیار با انسان است ، قدرت خدا و تقدیر و متصرف بودنش در جمع امور عالم چه معنی دارد ؟ و می دانید که در این باب رأیها مختلف شده ، بعضی بکلی جبری بوده ، یعنی انسان را بی اختیار دانسته اند ؛

Alfred Fouillée (۱)

(۲) رأی وجوب رابطه علت و معلول را که در نتیجه آن عمل انسان موجب می شود ، به فرانسه *déterminisme* می گویند و اختیار همان است که *liberté* می خوانند .

و برخی معتقد به مختار بودن انسان بوده اند، و بعضی گفته اند ، امر میانۀ این دو می باشد .

اما اهل فلسفۀ و علم می گویند ، ما ناچاریم رابطه علت و معلول را واجب بدانیم ، یعنی هیچ امری بی علت واقع نمی شود ، و چون علت موجود باشد وجود معلول واجب است ، پس عمل انسان هم بی علت نمی شود ، و حتی وقتی که اراده بر عملی می کند اراده اش معلول علتی است ، و سلسلۀ علتها پیوسته است ، و در اختیار انسان نیست ، پس اعمالش موجب است و چگونه ممکن است در اراده مختار باشد ، و در این صورت به مردم تکلیف کردن که حسن اخلاق و درستی کردار داشته باشید چه مورد دارد؟ و انسان را مسئول اعمال ناشایسته خود دانستن مبنی بر چه اساسی است ؟ از آنطرف بر حسب وجدان نمی توان گفت ، انسان بکلی بی اختیار است ، و هیچ حرجی بر او نیست ، و اکثر فیلسوفان انسان را فاعل مختار دانسته اند .

اینست یکی از مشکلات حکمت که هر کس در آن باب نظری اتخاذ کرده ، و وجهی اختیار نموده است ، و در این کتاب ما بارها در ضمن بیان عقاید حکما به این مطلب اشاره کرده ایم .

الفرد فویه از آنجا که پرورده این دوره و اهل علم بود ، نمی توانست منکر وجوب رابطه علت و معلول شود ، از آنطرف مذاق و مشربش متمایل به روحانیت بود ، و طبعش از مادیتی که بعضی از اهل علم به آن می گرایند بیزار ، و دلش به مختار بودن انسان گواهی می داد .

و نیز چنانکه اشاره کردیم ، و خود او در نگارشهایش تصریح کرده است ، استاد حقیقی او در فلسفه افلاطون بوده و ذهن او با مثل افلاطونی انس کامل داشته است ، و نیز مذاقش را گفتیم ، این بود که ، در فلسفه در هیچ امر نظر را یکطرفی نباید قرار داد ، و آراء مختلف را باید جمع کرد و بایکدیگر سازگار ساخت .

پس در امر جبر و اختیار نظرش این شد که ، نباید عنوان مسئله را این قسم کرد که بگوئیم انسان مختار است ، یا بگوئیم مجبور است ،

بلکه باید گفت ، اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر می کند . این عبارت بیان توضیحی لازم دارد .

اینکه اعمال انسان موجب است ، چندان توضیح نمی خواهد و هر کس اهل علم و تحقیق است به آسانی تصدیق می کند که امور عالم همه تابع قاعده و در تحت ضابطه است و رابطه علت و معلول واجب است ، و محققان وقتی که می گویند ، انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعده علت و معلول است ، پس موجب است و الفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و می گوید ، هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعده ربط علت و معلول بیرون است ، گذشته از اینکه اگر هم وجوب رابطه علت و معلول را در اعمال انسان باطل کنیم ، و به اختیار پی وجه (۱) قائل شویم ، مقصود اصلی حکما از مختار دانستن انسان از میان می رود ، زیرا در آن صورت اختیارات یکسره تصادفی و بی مآخذ و بی معنی خواهد بود . و هر رأی از رأیها که بر آن تصمیم شود ترجیح بی مرجح است ، و نیکی و بدی در آن ملحوظ نتواند بود و پاداش و کیفر مورد نخواهد داشت . و اگر ترجیح بی مرجح نبوده و اختیارات موجه باشد ، ناچار پای علت و معلول در میان است .

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد ، اکنون به بینیم اینکه دانشمند فرانسوی می گوید ، انسان در راه اختیار سیر می کند چه معنی دارد و چگونه است ؟ اینجا است که پای مثل افلاطونی در کار می آید و برای اینکه مطلب روشن شود گوئیم ،

خوانندگان این کتاب و آگاهان می دانند که از زمانی که افلاطون به استادی حکمت شناخته شد ، این بحث میان اهل نظر پیش آمد که ، جهان مادی و محسوس نمودی است عارضی و صوری ،

(۱) به فرانسه **Liberté d'indifférence** یعنی در عمل میان

شقوق مختلف که پیش می آید تفاوتی نگذارند و یکی را به دلخواه اختیار کنند .

و این نمود را معنایی است نهانی که محسوس نیست ، بلکه معقول است ، یعنی جزئی نیست کلی است ، و به حس در نمی آید و باید عقل آن را در یابد معانی این امور صوری یعنی کلیات معقول را افلاطون به لفظی نامید که قدمای ما مثل (۱) ترجمه کرده اند ، و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت ، با این تفاوت که افلاطون مثل را دارای وجود مستقل و جدا از افراد محسوس می دانست ، و اصل و حقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتو آنها می خواند ، ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود و آنها را در افراد قائم می دانست و قدمای ما آنچه را در حکمت افلاطون مثل گفته بودند در بیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند (۲)

در هر حال افلاطون و ارسطو متفق بودند در اینکه ، حقیقت اشیاء صورت آنها است ، و علم انسان بر اشیاء به صورت آنها تعلق می گیرد و علم به شیئی چون در ذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور می نامند ، و تصور کلی را صورت معقول نیز می گویند اما در زبانهای اروپائی این معنی را بهمان لفظی می خوانند که افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیاء اختیار کرده بودند .

پس حکما از زمان باستان اساساً دو دسته شدند ، يك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی و مادی را حقیقت دانستند ، و يك دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات حقیقتی قائل باشند ، (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان) . دسته

(۱) Ideas (۲) البته خوانندگان ما صورتی را که اصطلاح حکما و به معنی حقیقت اشیاء است با صورتی که عامه و شعرا در مقابل معنی و حقیقت استعمال می کنند ، اشتباه نخواهند کرد که بکلی متباین بلکه متضادند ، و ما اینجا چون صوری می گوئیم مقصود منتسب به صورت به اصطلاح عامه است و چون صورت و صور می گوئیم به اصطلاح حکما است .

اول را اروپائیان حکمای مادی (۱) و دسته دوم را حکمای روحی (۲) خوانده‌اند ، نظر به اینکه این جماعت به نحوی ازانجا به وجود روح که امر معقول است معتقدند (به اصطلاح ما متألهین یا حکمای الهی) و چون این دسته معتقد به حقیقت داشتن صور ، یعنی آنچه به تصور ذهنی درمی‌آید می‌باشند ، مذهب آنان را به لفظی دیگر نیز خوانده‌اند (۳) مشتق از صورت یا تصور که ما هم از ناچاری مذهب اصالت تصور ، یا اصالت معقول ، یا اصالت صورت ترجمه کردیم ، اصالت علم و اصالت عقل و اصالت معنی نیز می‌توان گفت . حکمای اروپا هم که در علم و حکمت تجدد کردند همچنان منقسم به این دو دسته بوده و هستند ، هر چند نظر ایشان در امر ماده و روح و محسوس و معقول تحول کلی یافته است (البته این حکما آنچه را به اختلاف مقام صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یا علم می‌خوانیم متصل به مبدأ می‌دانند ، و بنا بر این بر حسب مقام منتسب به حقیقت انسان یا به حقیقت جهان می‌شود) .

و اگر در فلسفه دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و برکلی و کانت و فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور و مندوبیران ، که حکمای بزرگ اروپا می‌باشند . درست تأمل فرموده باشید ، برخوردارید به اینکه همه روحی بوده و اصالت صورت را معتقد بوده اند ، جز اینکه در همین مذهب طرق مختلف اختیار کرده اند . عقیده دکارت در این مبحث نزدیک به افلاطون و ارسطو بود ، اسپینوزا وحدت وجودی شد و لایبنیتس مذهب جوهر فرد را اختراع کرد و برکلی جز صورت یا روح چیزی قائل نبود ، و محسوس و معقول را دو چیز ندانست و کانت از مذهب اصالت تصور نحاشی می‌کرد ، به ملاحظه اینکه با برکلی موافق نبود ، و نیز می‌ترسید گمان برود که اوغیر از تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست ، و دیدید که از پیروان کانت فیخته اصالت معقول درون ذاتی و شلینگ اصالت معقول برون ذاتی ، و هگل اصالت

Spiritualistes (۲)

Matérialistes (۱)

Idéalistes (۳)

معمول مطلق را معتقد بودند ، و شوپنهاور نیز به وجه دیگر همین عقیده را داشت ، همه هر يك به وجهی معتقد بودند که حقیقت آنست که به تصور عقلی در می آید ، یعنی امری معقول است و در جهان مادی هم آنچه محسوس می شود ، همان امر معقول است (یا عقل یا علم یا روح یا نفس) که نمایش و تجسم می یابد و امروز برای علمای طبیعی و حکمای تحقیقی هم معلوماتی دست داده است ، که هر دو دسته می توانند بهم نزدیک شوند ، یعنی آنان که مذهب اصالت معقول دارند ، و روحی هستند می توانند تحقیقی نیز باشند ، و علمای تحقیقی هم می توانند به وجهی با آنان هم آواز شوند و گفته هائی که بعد ازین در پیش داریم این نکته دقیق را روشن تر خواهد کرد .

پس از این مقدمه می رویم بر سر مطلب و می گوئیم ، الفرد فویه از حکمای روحی بود یعنی امر معقول (یا تصور یا صورت یا معنی) را حقیقت می دانست ، و در این باب مذهب اوتازگی نداشت آنچه اختصاصی او است اینست که ، معتقد بود که تصور نیرو است ، یعنی معنائی که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند ، نمایش و تصویر صرف نیست بلکه حقیقتی است که منشأ اثر است و مانند نیروهای دیگر منتهی به فعل و عمل می شود ، و تصور تحقیق می یابد و از این رو معانی و تصورات را چون به این وجه منظور شود « تصور نیرو » می خوانند (۱) قول به تصور نیرو یعنی نیروئی که ناشی از تصور ذهنی است ، یا تصویری که منشأ نیرو می باشد که آن تصور را کم کم متحقق می سازد ، بنیاد فلسفه الفرد فویه است ، و او بر این بنیاد يك فلسفه تمام ساخته یعنی این بنیاد را در روانشناسی و علم اخلاق و علم مدنیت (۲) و کلیات فلسفه به کار برده است ، و اما اگر بخواهیم وارد رشته های مختلف از تحقیقات او که بر این بنیاد گذاشته شده بشویم سخن دراز می شود پس لب فلسفه او را به دو کلمه بیان می کنیم که ، الفرد فویه گذشته از اینکه همه حقیقتهای جهان را معقول و ناشی از معقول و منی می داند ، در نفس انسان نیز علم و اراده که اکثر حکما از یکدیگر

تفکیک کرده دو قوه می‌پندارند او یک قوه می‌شمارد ، و علم و ادراک را با اراده و اراره را با علم و ادراک مقرون و لازم و ملزوم می‌خواند و وقتی که تصور می‌گوید ، مرادش معنی و علمی است که البته با اراده و عمل همراه است ، چه این دو امر دو وجه از یک چیز می‌باشند ، تصور ذهنی در مغز انسان با مبدأ حرکت همراه است ، و امکان ندارد که صورتی در ذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد، و هرگاه حرکت ظاهر و متحقق نشود از آنست که صورت دیگر نیز در ذهن هستند که بیش یا کم از حرکتی که باید از آن صورت ناشی شود جلو گیری می‌کنند شوپنهاور که اراده را حقیقت می‌داندست حق داشت اشتباهش در این بود که علم را عارضی می‌پنداشت، و بر نخورده بود به اینکه اراده بی علم نمی‌شود و حقیقت امری است واحد که علم و اراده هر دو خاصیت او هستند ، جز اینکه این دو خاصیت همیشه به یک میزان نیستند و نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند، و این امر و احداثست که الفرد فویه تصور نیرو نامیده است، بنابراینکه هم تصور یعنی صورت حاصل در ذهن است هم مبدأ حرکت ، یعنی خواهش و شوق و اراده است و زندگانی بلکه کلیه وجود ناشی از این مبدأ می‌باشد .

چون قبول کردیم که تصور نیرو است ، و هر علمی منتهی به عمل می‌شود ، یعنی معنی و منوی تحقق و وجود می‌یابد گوئیم ، یکی از معانی که در ذهن انسان هست تصور اختیار داشتن است ، بلکه می‌توان گفت هر امری که در ذهن انسان متصور می‌شود با تصور اختیار مقرون است ، پس تصور اختیار هم مانند معانی دیگر قوه تحقق دارد ، پس می‌توان گفت ، بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه و مایل به اختیار است اختیار بیش یا کم زود یا دیر صورت پذیر می‌گردد ، و اینست معنی آن سخن که گفتیم ، انسان در راه اختیار سیر می‌کند .

قاعده رابطه علت و معلول (۱) درست است ، و بنا بر این اعمال انسان موجب (۲) است اما تصور چون نیرو است او خود علیت (۳)

Déterminé (۲) Déterminisme (۱)

Causality (۳)

دارد ، و تصور اختیار خود علت (۱) اختیار (۲) است جز اینکه اختیار از آغاز موجود و متحقق نیست ، بلکه در تحت اثر تصور رو به تحقق می رود ، و هر چه پیش می رویم اختیار ما در اعمال بیش می شود اینست که گفتیم ، اعمال انسان موجب است ، اما در راه اختیار سیر می کند و به این بیان معلوم می شود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است ، و امر میانه این دو می باشد ، و این یک نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا و مذاهب مختلف را با هم جمع می کند .

پس این حکیم فرانسوی قاعده و جوب ترتب معلول را بر علت قائل است ، و به سبب قول بتصور — نیرو آنرا منافی اختیار نمی پندارد بلکه آن قاعده را منشأ اختیار می داند و معتقد است که همان نیروی تصور که انسان را به سوی اختیار می برد به سوی کمالات اخلاقی دیگر از قبیل حس مسئولیت و ناخود خواهی و بی آلاشی و محبت کل نیز می رساند ، و به طور کلی ما نند هربرت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی می داند ، جز اینکه ما نند حکیم انگلیسی مادی نیست و تکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی می کند ، که آن سبب می شود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب (۳) پیش می آید و همان فنیروئی که کمال مطلوب را پیشنهاد می کند آن را تحقق نیز می دهد ، و چون مؤثر در وجود تنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است ، و برای معنویات حد و انتهائی متصور نمی باشد ، پس می توان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده اند تنها بقا مایل نیست ، بلکه تمایلش به افزایش است ، و بنابراین شاید که ترقی و تکامل جهان را بتوان بی پایان دانست . (۴)

اینست بنیاد فلسفه الفرد فویه و کسانی که بخواهند به تفصیل از

Liberté (۲) Cause (۱)

(۴) در پایان بیان فلسفه نیچه به این قره Idéal (۳)

اشاره کرده ایم .

آن آگاه شوند ، باید به تصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً به کتابهایی که « اختیار و رابطه علت و معلول » (۱) و « روانشناسی مبنی بر تصور - نیرو » (۲) و « اخلاق مبنی بر تصور - نیرو » (۳) و « آینده علم ما بعدالطبیعه (۴) نام دارد ، و البته مطلب بسیار دقیق است و ما همه را به اشاره گذرانندیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد .

ژان ماری گویو (۵)

« گویو » در حکمت و شعر و ادب گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود . شاگرد الفرد فویه و پسر زن او بود در بیست و پنج سالگی از حکما به شمار رفت اما مسلول بود و در سی و چهار سالگی جوانمرگ شد (۱۸۵۴ تا ۱۸۸۸) . در این عمر کوتاه آثار گرانبها از خود گذاشت ، قدری به شعر و بیشتر به نثر . تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبایی شناسی و دیانت . دو کتابش که نامی تر است ، یکی به این عنوان است « اخلاق بی تکلیم و بی پاداش (۶) و دیگری عنوانش چنین است « بی دینی آینده » (۷) .

بنیاد عقاید گویو تقریباً همان عقاید نیچه است ، ولی در نتیجه یکسره مخالف او است ، زیرا که نیچه صرف انفرادی است و گویو همه اجتماعی است .

La liberté et le déterminisme (۱)

Psychologie des idées - forces (۲)

Le Morale des idées - forces (۳)

L'avenir de la métaphysique (۴)

Jean Marie Guyau (۵)

Morale sans obligation in sancion (۶)

L'irreligion de L'avenir (۷)

خلاصه نظر گویو اینست که ، در جهان اصل و حقیقت همانا زندگی و حیات است و حیات در سراسر جهان پراکنده است ، حتی جمادات هم جان دارند جز اینکه جانشان ضعیف است ، یعنی جانی است که هنوز رشد نکرده یا جانی که فوت شده است .

اما باید دید حقیقت زندگی چیست ؟ به عقیده گویو حقیقت زندگی افزایش و بسط یافتن و توانا شدن و تجاوز کردن است ، اما افزایش از خود است و زاینده است نه اینکه از دیگری بگیرد و بر خود بیفزاید و توانائی و تجاوزش به این وجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه به جود کردن و فیض بخشیدن است ، طبع زندگی بر اینست که هم روبرو افزایش برود هم بسط بیابد ، افزایش به اینست که آنچه قوه و استعداد دارد به فعل بیاورد ، و بروز دهد بسطش به اینست که قوایش اعم از افکار و معلومات یا احساسات یا ارادات از خودش تجاوز کند و به غیر برسد ، زندگانی تمام آنست که برای بسیاری از دیگران به کار برود . خود خواهی مطلق با زندگانی سازگار نیست ، فقط خود را خواستن خود را محدود کردن و کاستن است ، اگر جود و فیض نباشد مرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمی ماند مگر به شرط اینکه انتشار یابد .

اینست که ، کمال خود خواهی در کمال غیر خواهی است ، و اخلاق نمی تواند انفرادی بوده بلکه به ضرورت باید اجتماعی باشد ، اگر فرد در جماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد ؟ اگر وجود افزایش و بخشایش و فیض نداشته باشد چگونه می توان گفت زنده است ؟ و اگر غیر نباشد فیض چگونه صورت می پذیرد ؟

بنا بر این حسن اخلاق یعنی غیر خواهی مبنی بر تکلیف و تکلف نیست ، چون لازمه زندگیست و حقیقت آنست و بهمین دلیل پاداش هم ندارد ، چون خوش خوئی موافق طبیعت و بد خوئی مخالف است . در هیئت اجتماعیه هم اگر تخلف از حسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام و تلافی نباید باشد ، بلکه برای حفظ و

دفاع جامعه است .

رأفت و شفقت انسان که نیچه می‌گفت ، خوی بندگان نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان مخصوصاً خواجهگان است ، و گویو می‌گفت من يك دستم در دست هم قدمان است ، و دست دیگرم برای دستگیری افتادگان است ، بلکه باك ندارم که هر دو دستم را بسوی افتادگان دراز کنم .

رغبت انسان به صنایع و هنرهای زیبا نتیجه همان تعریفی است که از حیات کردیم ، که طبعش بر افزایش و بسط یافتن است ، زیرا که هنر به وجود آوردن زیبایی است و زیبایی آنست که زندگانی را پر مایه و ممتنع سازد ، پس توجه انسان به هنر از روی احتیاجی است که به پر مایه کردن زندگی دارد ، و هنر در واقع احساسات لطیف را از یکی به دیگری فایض می‌نماید ، اینست که ، از ضروریات زندگی شمرده می‌شود و هر چه فیض عام‌تر باشد بزرگتر است .



مبنای دیانت به عقیده گویو همان ربط و اتصال انسان است به جهت وابستگی زمان ، یعنی رابطه انسان با جامعه کوچکی که در آن زیست می‌کند به واسطه دیانت تبدیل میشود به رابطه با جامعه بزرگتری که هر چه بسطی بیشتر باشد بهتر است ، در واقع دیانت جهت جامعه کلی بشر است ، بلکه رابطه بشر به کل جهان و به مبدأ و حقیقت آنست ، پس دین باید یکی باشد . آنچه مایه اختلاف مردم در دیانت شده است ، احکام و افسانه‌ها و آداب مناسکی است که با دیانت همراه کرده و آنها را لباس حقیقت قرار داده‌اند ، و اینکه گویو می‌گوید ، آیندگان بیدین خواهند بود به این معنی است که این لباسها که بر حقیقت پوشانیده‌اند باید از میان برداشته شود ، و از این جهت میان مردم اتحاد دست می‌دهد و یکی از موجبات بزرگ جنگ و جدال مرتفع گردد ، به عبارت دیگر ، از بیدینی آینده آن قسم که گویو در نظر دارد حقیقت و مرتبه اعلاهی دین و تمدن را

می‌خواهد ، زیرا حقیقت دین که هیچگاه باطل نمی‌شود آنست که ،
شخص از ظاهر به باطن متصل گردد . آنکه مایهٔ نفاق است قشریات
دین است و چون چشم بصیرت مردم باز شود مغز را که یکی بیش
نیست ، و همان حکمت و عرفان است می‌گیرند و قشرها را دور
می‌اندازند .

از فلسفهٔ گویو به این کلیات باید اکتفا کنیم که هر چند تحقیقات
بسیار دلکش است این مختصر بیش از آنچه گفتیم گنجایش ندارد .

فصل هفتم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیر اجمالی ما در حکمت اروپا به پایان سده نوزدهم و آغا سده بیستم میلادی رسید .

گذشته از اینکه حرکت ما سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه و مختصر بود . بسی از مراحل را هم وارد نشده نبرک کردیم ، یعنی بسیاری از دانشمندان را مسکوت گذاشتیم و از بیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکارخوانندگان ما که تازه در این خط افتاده اند پر مشوش نشود ، و اذهانشان مکنر نگردد ، بنا بر این به ذکر اشخاص برجسته و بیان تعلیماتی که آگاهی از آنها واجب است اکتفا کردیم .

در سیر حکمت درسی چهل سال گذشته کارمشکلتز از پیشراست ، اشخاصی که تحقیقات فلسفی کرده اند فراوانند و مذاهب و آراء ایشان بسیار مختلف و متضتت است . کسانی که به علوم و فنون ریاضی و طبیعی اشتغال داشته اند و دارند ، مبانی و اصول و نتایج حاصل از آن فنون را تکیه گاه نظر خود ساخته ، آنچه را فلسفه علمی (۱)

Philosophie scientifique (۱)

نامیده‌اند قوت داده‌اند . جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده و افکار جدید را به آن سو کشانیده تا بتوانند اصول دین را تأیید کنند (۱) . گروهی دنبال تعلیمات کانت و فلسفه نقادی (۲) را گرفته‌اند . بعضی مذهب اصالت معقول (۳) و مخصوصاً فلسفه هگل را پسندیده‌اند برخی مذهب روحی (۴) و دوگانگی جسم و روح را دنبال کرده‌اند ، و بعضی وحدتی روحی یا مادی شده‌اند . بسیاری از دانشمندان به روش اگوست کنت رفته و فلسفه تحقیقی (۵) را اختیار کرده‌اند ، و از این جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی در مذهب مادی (۶) جازم بوده‌اند ، و برخی در مذهب مادی جزمی نشده ولیکن در تحقیقات خود امور باطنی را دخیل نساخته‌اند ، و این جمله در عین اینکه هر یک یکی از مسلکهای پیشین را دنبال کرده‌اند در همان مسلک تصرفات نیز به عمل آورده و از خود عقاید و افکاهی اظهار داشته‌اند ، چنانکه مثلاً فلاں که به مذهب کانت رفته است نمی‌توان گفت با وجود کانت از او بی نیازیم ، یا دیگری که در اصالت معقول سخن گفته است نمی‌توانیم بگوئیم ؛ هگل ما را از او مستثنی می‌سازد ، زیرا مردمان با استعداد اروپا این صفت را دارند که در هر کار به تقلید و تبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید می‌شوند ، و تنها به فرا گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمی‌کنند و غالباً افکار خود چیزی می‌افزایند یا افکار را منقلب می‌سازند .

نکته دیگر اینکه ؛ هر چند بسیاری از مباحث مانند ریاضیات و طبیعیات که پیش ازین جزء حکمت و فلسفه بود از آن بیرون رفته ، و عنوان علوم و فنون دریافته و اهل تحقیق را مشغول ساخته است ،

Philosophie religieuse (۱)

Philosophie critique (۲)

Spiritualisme (۴) Idéalisme (۳)

Philosophie Positive (۵)

Matérialisme (۶)

با این حال مباحث فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده ، و تحقیقات جدید موضوع یافته بعضی از آنها کم کم علم و فنی مستقل تشکیل داده ، و برخی هنوز به آنها نرسیده که فنی خاص شود ، و هر کدام از این دو قسم باشد در هر حال ارتباطشان با فلسفه قطع نشده و در سیر حکمت ناچار باید به آنها توجه کرد ، چنانکه روانشناسی (۱) یعنی معرفت نفس و مطالعه در احوال انسان از حیث تعقل و تفکر و تخیل و احساسات و تخلق و امور فطری یا ارادی او عرض عریضی پیدا کرده ، و بسیاری از محققان را مشغول ساخته ، و کار به جایی رسیده که فنی مهم و مستقل شده است . با اینکه همواره يك شعبه بزرگ از فلسفه نیز بشمار می رود . همچنین فن جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده و موضوع بحث قرار داد ، یعنی علم مدنیت (۲) اهمیتی به کم-ال یافته است . بنیاد اخلاق و مسئله جبر و اختیار و مبانی سیاست مدن نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده است دیگر از مباحثی که کم کم فنی مستقل تشکیل می دهد مبحث زیبا شناسی (۳) است . مسائل فلسفه اولی و الهیات نیز همواره موضوع بحث است ، اما پیشرفت در آن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هر چند آنچه راجع به نفس است در ضمن روانشناسی رو به توسعه است ، و درباره حقیقت جسم و مبادی آن نیز علمای طبیعی به تحقیقات دقیق رسیده اند .

پس وارد شدن ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی با طرح این کتاب که برای آشنا ساختن دانش پژوهان ما به اصول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است ، بی تناسب به نظر می آید . اگر به اشاره و اختصار بگذرانیم با آنکه هر کدام از آنها مقدمات و بیانات وافی لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد ، و اگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جداگانه و مفصل باید نگاشت ، خاصه اینکه ، در همین سالهای اخیر در فنون ریاضی و طبیعی معلوماتی به دست آمده که

Psychologie (۱)

Esthétique (۳)

Sociologie (۲)

نظریات فلسفی بدیع پیش آورده است (۱) چنانکه ممکن است به زودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی یکسره عوض شود به شرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلا در کار است به زودی خاتمه یابد، و کسی باقی بماند که به تحقیقات فلسفی بپردازد ، و در هر حال عقبانی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعد از جنگ افکار دیگرگون شود و در خطوطی سیر کند، که امروز پیش بینی نمی توان کرد .

بنا بر این از شرح عقاید فیلسوفان معاصر سرف نظر می کنیم و منتظر می شویم تا عالم آشفته قراری گیرد ، و دانسته شود که افکار در چه خطوط سیر خواهد کرد ، ولیکن ، از گذشته تکان اخیر باز دانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته ایم و به ملاحظه اهمیت که به تحقیقاتشان داده شده و تأثیری که در اذهان داشته و از قائیدین والامقام افکار امروزی شمرده می شوند ، و امدار شرح این قصه هستیم و باید این تکلیف را هم ادا کنیم آنگاه به خوانندگان خدا نگهدار بگوئیم .

بخش دوم

ویلیام جمز (۱)

«ویلیام جمز» امریکائی است ، و فلسفه اورنگ و بوی طبیعت و سلیقه امریکائی دارد اما چون سرچشمه معارف امریکا همان علم و حکمت اروپا است اگر تعلیمات ویلیام جمز را ضمن سیر حکمت

(۱) مانند رأی انشتین و نظری که درباره حقیقت جسم و نور و الکتریسیته پیش آمده و آرائی که در چگونگی حیات ظهور کرده است و شرح آنها مفصل است .

William james (۲)

اروپائیان بیان کنیم بی مناسبت نیست ، بلکه اگر نکنیم سیر ما ناقص خواهد بود .

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده در امریکا در سال ۱۸۴۲ زاده ، و در کودکی به همراهی پدرش به اروپا آمده و در انگلستان و فرانسه و سوئیس تحصیل مقدمات کرده ، سپس در جوانی به امریکا برگشته و آنجا علوم پزشکی فرا گرفته ، و به رتبهٔ دکتری رسیده و معلومات دیگر نیز به دست آورده ، و کم کم به مقام استادی و مدرسی نایل شده و سراسر عمر را به اشتغال به علوم گذرانیده و از تدریس علوم طبیعی به تعلیم فلسفه پرداخته ، و در سال ۱۹۱۰ در شصت و هشت سالگی در امریکا درگذشته است . نگارش و تصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است در روانشناسی (۱) که از مآخذ این علم بشمار می رود ، و تلخیصی نیز از آن به چاپ رسیده است ، و دیگر رساله‌ای به این عنوان « انواع سیرباطنی انسان (۲) » و دیگر کتابی به نام « پراگماتیسم » (۳) که معنی آن را بعد از این بیان خواهیم کرد . اینک با کمال اختصار به تعلیماتی که آن فیلسوف در این تصانیف آورده است نظری می‌اندازیم .

چنانکه گفتیم ، ویلیام جمز پزشک و از ارباب علوم طبیعی بود ، و در تحصیل علم و کسب معلومات تازه بهمان شیوهٔ علوم طبیعی ، یعنی مشاهده و تجربه عمل می‌کرد و به این شیوه اعتقاد راسخ داشت ، و تا آخر عمر در هر فن و هر رشته از علم وارد شد این شیوه را از دست نداد ، و در کسب علم جز مشاهده و تجربه طریق دیگری را سودمند ندانست ، و استدلال و تعقلی را که مبتنی بر مشهودات و تجربیات نباشد بیهوده انگاشت . اما در پزشکی به عمل معالجهٔ بیماران پرداخت

Psychology (۱)

The Varieties of religious experience (۲)

Pragmatism (۳)

و به تحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوط به پزشکی اکتفا کرد، و در این فنون هم بیشتر به علم کلیات احوال بدن و اعضا (۱) متوجه بود، یعنی در واقع «جان شناسی» (۲) را فن خود قرار داده بود، و در ضمن مطالعه این مباحث ناچار به چگونگی احوال و اعمال منزه سر و پی ها (اعصاب) بر می خورد و از این رو به اعمال دماغی متوجه می شد، و این امر او را طبعاً به ملاحظه امور ذهنی و آفاری که روحی می نامند کشانید، به عبارت دیگر: از جان شناسی به روان شناسی رسید، و کم کم درین بحث مستغرق گردید و تبحر کامل دریافت، چنانکه نخستین تصنیف مهم او در همین فن به ظهور رسید و از کتاب روان شناسی او نام بردیم.

تا کنون ما چندین بار در ضمن بیان تعلیمات حکما از روان شناسی سخن به میان آورده ایم، و به اصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم، ولیکن در این باب نیز مانند مباحث دیگر البته نمی توانستیم وارد تفصیل بشویم. درباره تحقیقات ویلیام جمن نیز جز این نمی توانیم کاری بکنیم، و بنا بر این همینقدر به اشاره می گوئیم؛ فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای الهی خوانده می شوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی، دارای نفسی است که آنچه آفای روحی و عقلی می گویند ناشی از او است، و آن را جوهری مجرد می دانستند و درباره نفس و چگونگی پیدایش و تهذیب و تکمیل و باقی یا فانی بودن او بحث می کردند، چنانکه در این مسائل هم در این کتاب اشاراتی به آن بحث ها کرده ایم.

پس از آنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند، و به تحقیقات تازه پرداختند، باز بسیاری از ایشان بهمان عقیده پیشینیان گرائیدند، و بعضی هم مادی شدند و منکر جوهریت و تجرد و بقای نفس گردیدند، و از عقاید مختلفی که در این باب پیش آمد به اجمال آگاه شدید.

Physiology (۱)

Biology (۲) یعنی معرفت امور مربوط به حیات.

در این اواخر محققان بیشتر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت و مجرد و بقای نفس برای ما یا اصلاً مقدور نمی‌باشد ، یا اگر هم هست امروز معلومات ما برای رسیدن به آن مقصود کافی نیست ، و بهتر آنست که در چگونگی آثار روحی و نفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم به شیوه علوم جدید ، یعنی مشاهده و تجربه برویم ، و الحق در این صد سال اخیر دانشمندان اروپا و آمریکا رنج فراوان برده و معلومات بسیار فراهم آورده‌اند ، چنانکه امروز روان شناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه می‌باشد ، و محور فلسفه واقع شده است در عین اینکه از طبیعیات و علوم تحقیقی به شمار می‌رود ، و ضمناً واسطه انتقال از طبیعیات به الهیات نیز می‌شود چنانکه در مورد ویلیام جمز چنین شده است .

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد به وجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد در واقع از ارکان عقاید ایشان است اهل علم این دوره چون نفس یا روح می‌گویند نظریه جوهریت و مجردش ندارند و مرادشان آثاری است که به نفس نسبت داده می‌شود ، از علم و اراده و کلیه امور ذهنی جز اینکه بعضی به جزم یا به احتمال معتقدند که ، نفس حقیقتی است مستقل که به مطالعه در آثار او باید کم کم به چگونگی وجود او پی ببریم ، و بعضی منکرند و آثار نفسانی را ناشی از قوای طبیعی و بدنی می‌دانند .

در اینجا لازم است که گوشزد نمائیم که ، آثار ناشی از نفس دو قسم است بسیاری از آنها چنان است که نفس در حین وقوع آنها را یا اصلاً ادراک نمی‌کند ، مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت می‌دهد ، یا می‌تواند ادراک کند ولی غالباً متوجه آنها نیست ، مانند تنفس که توجه نفس در آن مداخله ندارد ، و این قسم امور را فریزی یا فطری می‌گویند (۱) قسم دیگر از آثار نفس امور ذهنی می‌باشند از احساس و تخیل و تعقل و اراده و مانند آنها که یا بدون توجه

(۱) Instinctifs قوه را که مبدأ این امور و آثار است Instinct

می‌نامند یعنی غریزه .

نفس واقع نمی‌شود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمی‌گردد ، و آنها را امور عقلی می‌توان گفت .

اگر درست تأمل کنیم در می‌یابیم که هر هنگام نفس به امری متوجه است و آن امر وارد ذهن می‌شود ، البته نفس از خود آگاه است و اگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود ، چنانکه شخص وقتی که در خواب است آوازه‌ها بگوشش می‌رسد ، اما چون از خود بیخود است آنها را ادراک نمی‌کند ، و آن امور وارد ذهن نمی‌شود همچنین است در بیهوشی که شخص از خود بی‌خبر است ، یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر می‌شود .

پس خواه به وجود نفس به طور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم ، منکر نمی‌توانیم شد که در انسان قوه‌ای هست که او را از وجود خود آگاه می‌کند و آگاهی از امور دیگر هم بسته به او است ، این قوه یا این حالت در زبانهای اروپائی لفظی دارد (۱) که ما هم محتاجیم برابر آن را داشته باشیم . قوه تنبه یا انتباه به آن معنی نزدیک است ، ولیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد می‌شود ، و به گمان ما اگر لفظ « خود آگاهی » را برای این قوه یا اینحالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم با لفظ و معنی اصطلاح اروپائی تقریباً درست موافق است و مراد را می‌رساند . (۲)

Conscience (۱)

(۲) لفظ ذهن درست بر این معنی صدق نمی‌کند ، چون ذهن چیزی است که آن قوه در واقع متعلق به او است . و بهتر آنست که ذهن را برای ترجمه **esprit** بکار ببریم . لفظ آگاهی به تنهایی هم آن معنی را می‌رساند ، اما چون آگاهی به معانی دیگر نیز استعمال می‌شود و پر شیوع دارد به گمان ما خود آگاهی بهتر است . لفظ شعور و مشعر هم بدنیست اما همان عیب را دارد ولیکن در هر مورد که صراحت در



اینک گوئیم ، در علم روانشناسی مهمترین مسائل بحث در این قوه خود آگاهی است که چیست ؟ و چگونه است ؟ البته کسانی که معتقد به نفس مستقل از بدن می باشند خود آگاهی را خاصیت نفس می دانند چنانکه پیشینیان همین قوه را نفس می گفتند ، اما خواه معتقد باشیم خواه نباشیم در علم نمی توانیم به این عبارت قانع شویم که خود آگاهی خاصیتی است از نفس ، و باید بکوشیم تا چگونه و حقیقت آن را دریابیم .

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان و حیوان مطالعه کرده اند ، برخوردارند به اینکه وجود پی (عصب) در اعضاء بدن این کیفیت را پیش آورده است که چون بربك نقطه از بدن تأثیری وارد شد ، در نقطه ای دیگر که به وسیله عصب به آن مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث می شود ، و غالب اعمال بدن از این نوع است ، و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند ، و گذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم که

→

معنائی که در اینجا یعنی در علم روانشناسی منظور ماست مقصود نباشد ، الفاظ تنبیه و انتباه و شعور و مشعر و ادراك والتفات و آگاهی و هوش و مرادفهای آنها را می توان به کار برد . ضمناً خاطر نشان می کنیم که ، لفظ *Conscience* معانی دیگر هم دارد که در ترجمه آن معانی لفظ خود آگاهی مناسب نیست ، مثلاً در بعضی موارد فکر و عقیده و حس تکلیف و انصاف باید گفت ، و یکی از معانی آن ادراك نیک و بد است و قوه ای که در انسان هست که چون نیکی و ادای تکلیف کند نفسش شاد است ، و چون به عکس باشد نفس مضطرب است و سرزنش می کند ، و زیاده از چهل سال پیش اینجانب آن لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم و اکنون به این معنی مصطلح شده است .

Mouvement reflexe یا Action reflexe (۱)

مربوط به روانشناسی می‌شود از نوع حرکت و سمن انعکاسی است ، ولیکن چون به امور ذهنی و آنچه مربوط به خود آگاهی است می‌رسیم می‌بینیم همه را نمی‌توان به اعمال انعکاسی توجیه نمود ، و ویلیام جمز مانند بسیاری از علمای روانشناسی که در این باب دقت کرده‌اند؛ دریافت که معانی و تصورات ذهنی (۱) مبحث دیگری است که تحقیق در آنها هر چند مانند تحقیق در امور دیگر علمی مبتنی بر مشاهده و تجربه است ، اما مشاهده و تجربه در آنها با مشاهده و تجربه ای که در امور جسمانی بکار است فرق دارد ، چه در امور جسمانی مشاهده و تجربه بیرونی است ؛ یعنی به وسیله حواس ظاهر دست می‌دهد و مخصوصاً به چشم درمی‌آید اما چگونگی معانی و صور ذهنی و امور مربوط به خود آگاهی و احوال او به احوال ظاهر معلوم نمی‌شود ، و باید به ضمیر رجوع کرد ، و مشاهده و تجربه در آنها درونی است ، و اروپائیان برای این نوع مشاهده اصطلاحی دارند (۲) که مای توانیم درون نگری ترجمه کنیم .

در باب چگونگی و حقیقت خود آگاهی گروهی از علمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند ، و پیش از این ما به آنها اشاره کرده ایم اظهار عقیده کرده بودند ، که نفس و خود آگاهی ! و چیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی و صورتی که در ذهن وارد و مجتمع می‌گردد ، و ذخیره می‌شود ، و برسبیل تشبیه می‌توان گفت ، همان قسم که جسم عبارتست از مجموعه ای از اجزاء مادی که آنها را ذره و جزء لایتجزی می‌گویند ، نفس و خود آگاهی هم عبارتست از مجموعه ای از اجزا که آن اجزا همانا معانی و تصورات می‌باشند . ویلیام جمز در این باب در نتیجه مطالعات خود در روانشناسی با حکمای انگلیسی مخالف شد ، و گفت حقیقت نفس مجموعه ای از معانی و تصورات نیست ، بلکه خود آگاهی امری متصل و احد است . راست است که معانی و تصورات که احوال عارض بر خود آگاهی می‌باشند متکثرند و بسیارند ، اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثر ها حاصل

شود ، و نیز نفس واحدی نیست که منقسم به متکثر ها شود بلکه خود آگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر ، و کثرتی است واحد ، چنانکه در مقام تشبیه می گوئیم : اندیشهٔ انسان به الفاظ درمی آید و الفاظ متکثرند اما اندیشه يك امر واحد است ، و نمی توان گفت از اجتماع الفاظ ساخته شده یا اجتماعی از الفاظ اندیشهٔ انسان را می سازد .

با اینحال ویلیام جمز حکم نمی کند به اینکه نفس جوهر است ، زیرا اولاً نمی دانیم جوهر چیست ؟ وثانیاً اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بی حرکت می بود ، و حال آنکه می بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و می توان آن را به نهری جاری مانند کرد .

از جمله نظریات ویلیام جمز اینست که ، به خلاف بعضی از محققان که خواسته اند همهٔ امور ذهنی را ناشی از حرکات انمگنی بدانند ، او حدس می زند که در بدو امر همهٔ آثار دماغی و عصبی مقرون به نحوی از شعور و اختیار بوده است ، و بعدها کم کم تحولی دست داده و بعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده و فاقده شعور و اختیار گردیده ، و بعضی ترقی نموده و اختیار و خود آگاهی تام دارا شده اند .

از توجهات محققان در امور نفسانی اینست که ، بعضی از احوال نفسی تأثیر بدنی دارد ، و هر امری که در نفس حادث می شود حرکتی در بدن احداث می کند ، و مثال ظاهرش اینست که چون جانور درنده می بینیم و بیم دست می دهد حرکت می کنیم ، و می گریزیم و چون منظری دلخراش می بینیم رو بر می گردانیم ، یا اشک می ریزیم ویلیام جمز در این باب تحقیق کرد که در بعضی از موارد امر معکوس است ، و از حرکت و عمل بدن تأثیر نفسانی دست می دهد ، مثلاً ترس و بیم از فرار عارض می شود نه فرار از ترس و بیم ، و اندوهناکی از گریه حاصل می شود نه گریه از اندوهناکی ، و این ادعا مبنی بر تجاریبی است که بیانش به دراز می کشد و در هر حال سخن جامع اینست که ، هم احوال روحی تأثیرات بدنی دارد ، و هم اعمال بدنی تأثیرات روحی می بخشد .

از تحقیقات ویلیام جمز در روانشناسی که آنرا کلاما به شیء علوم طبیعی انجام داده است به این اشارات اکتفا می‌کنیم که کتاب ما بیش از این گنجایش ندارد. باید کتاب روانشناسی آن دانشمند را خواند و لذت برد.



ویلیام جمز در ضمن آزمایشها و مطالعات علمی در روانشناسی به اموری برخورد که او را به احوال باطنی انسان و اتصال او به مبادی عالیه متوجه ساخت، و در آن باب جستجوها و تحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد، که از تصنیفهای مهم او شمرده می‌شود و عنوانش به ترجمه تحت لفظی چنین است: «انواع تجربه دینی» ولیکن از تجربه مرادش سیر در امور و ادراک آنها است، و از دین مرادش حالی است که برای انسان دست می‌دهد که خود را به مبدأ یا به نفوس عالیه مرتبط و متصل می‌یابد، و معمولاً آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که، ما در ذکر مصنفات ویلیام جمز نظر به مراد حقیقی او از لفظ تجاوز کرده، آن کتاب را «انواع سیر باطنی انسان» نامیدیم.

ویلیام جمز تصریح می‌کند که مرادش از دین آداب و رسوم و روایات و منقولات و احکام و عقاید نیست که آنها ظاهر دینانست را صورت می‌دهند، و مقصود آنها اینست که خدا را با خود یار کنند، بلکه می‌گویند، مراد من از دین مواجهه کلی شخص است با زندگانی و توجه به اینکه وجود ما چیست؟ و در این مواجهه و توجه، نظر جدی عالی دارد و خویشتن را متکی و متصل به مبدأ و قوه‌ای می‌بیند که از خود اوبسی نیرومندتر است، و در آنحال خود را سعادتمند و مطمئن می‌یابد.

ویلیام جمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم يك سیر و ادراک دارد بیرونی به توسط حواس ظاهر، و يك سیر و ادراک دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل، و این دو قسم سیر و ادراک را همه کس دریافته است، ولی يك سیر و ادراک ثالثی هم ممکن است برای انسان و لااقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی؛

درونی‌تر است و آن را سیر و ادراک دینی می‌نامند ، از آن رو که هرگاه آن‌حال‌روی دهد شخص خود را با خدا متصل می‌یابد ، و این امر منشأ عقیده دینی می‌شود .

این حال و امور مربوط به آن را ویلیام جمز چنین توجیه می‌کند که آنچه انسان آن را «من» می‌خواند و خود آگاهی دارد ، در احوال عادی دایره اش محدود و مسدود است ، و از خود او تجاوز نمی‌کند ، ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد ، و چون باب آن حریم به روی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا می‌گردد و بیسی چیزها بر او مکشوف می‌شود که در حال عادی درش بر روی او بسته است .

این فقره را که گذشته از «من» یعنی نفس یا ضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین می‌نماید که ، انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولاً از آن آگاه نیست ، ولیکن بعضی اوقات آفاری از آن بروز می‌کند و معلوماتی به انسان می‌دهد که از عهد حس و عقل بیرون است ، پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند به آن برخوردند و آنرا «من ناخود آگاه» (۱) نامیده بودند و ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که ، مواردی هست که انسان از دایره محدود مسدود «من» به آن حریم که گفتیم پامی‌گذارد ، و در من ناخود آگاه وارد می‌شود ، و با «من» های دیگر که در حال عادی درشان بر روی او بسته است مرتبط می‌گردد و به این طریق ضمائر به یکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر می‌شوند و شخص بدون واسطه حس و عقل به حقایقی بر می‌خورد و در عوالم سیر می‌کند که تمتعات روحانی درمی‌یابد و به کمال نفس نزدیک می‌شود ، و خود را به خدا متصل می‌بیند و در می‌یابد که حدود زندگی بالا رفته ، و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و برف

شده و از غیب مدد می گیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا می یابد ، و از خوانندگان ما کسانی که اهل حالند این مطلب را به خوبی فهم می کنند .

این سیر در اشخاص به انحاء مختلف دست می دهد ، بعضی یکسره از آن محرومند هر چند هیچکس را نمی توان حکم کرد که فاقد این قوه است ، بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تغییر حال به تدریج رو می کند ، و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش می آید ، مختصر در همه کس بروزش به يك سان و يك روش نیست و انواع مختلف دارد ، و از این روست که ویلیام جمز کتاب خود را که تحقیق در چگونگی این حالات است ، انواع هیر باطنی انسان ، نام نهاده است ، و جای تأسف است که ما به این اشارات که از خلاصه و نتیجه مطالب آن کتاب نمودیم ، بآید اکتفا ، و خواننده گان را به اهل کتاب احاله کنیم همین قوه باز توجه می دهیم که ویلیام جمز در تحقیق این امور هم این شیوه مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشود ، و تحقیقاتی مبتنی بر موهومات و تخیلات نیست ، و عجب تر اینکه با این عقاید که پیدا کرده است خواه اقرار می کند که من اهل باطن نیستم و جز بروش علمی نمی روم .



شهرت ویلیام جمز در فلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است .

خوانندگان این کتاب می دانند که این مطلب همه وقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده ، بلکه می توان گفت ، مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردید که حکمای بزرگ یونان در این باب چه احتیاج کرد ، و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل به کار بسته نام فن منطق به دست دادند ، سپس حکمای جدید اروپا در این چه تحقیقات به عمل آوردند ، بعضی عقل و احتجاج را ممیز درستی احوال دانستند ، و برخی حس و تجربه را وسیله اصلی دند و تکرار آن مباحث در اینجا لازم نیست .

کسانی که حس و تجربه را وسیله اصلی وصول به علم و کشف حقایق می‌دانستند اگر مادی بودند به فلسفه اصلاً توجه نداشتند ، و اشتغال به فلسفه را امری بی‌نتیجه و بیهوده می‌پنداشتند ، ولی آنها که صرف مادی نبودند و به فلسفه هم‌اعتنا داشتند با وجود اعتقاد تام به لزوم حس و تجربه قواعد منطقی و اصول عقلی را هم معتبر می‌شمردند و مخصوصاً در رد و قبول تصورات و تصدیقات مربوط به معانی و امور انتزاعی و تعقلی از توسل به اصول عقلی یعنی اصل عدم تناقض و قواعدی که از آن نتیجه می‌شود چاره نمی‌دیدند .

ویلیام جمز چنان که دیدید مادی نبود ، و به عوالم باطنی و روحانی نیز اعتقاد داشت ، ولیکن از فرط علاقه به مشاهده و تجربه کارش به آنجا رسید که در معانی و امور عقلی صرف نیز تجربه و عمل را یگانه وسیله تشخیص حق و باطل دانست ، و از این رو در فلسفه روش او را «پراگماتیسم» یعنی اصالت عمل خوانده‌اند ، و اینک باید اجمالاً آن روش را توضیح کنیم .

ویلیام جمز می‌گوید ، هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایسته تحقیق و بحث است که نتیجه عملی بر آن مترتب باشد ، و اگر هیچ تأثیری در اعمال زندگانی نداشته باشد گفتگوی آن تعبیح وقت و کار لغو است .

پس میزان حق و باطل نسبت به معنی و هر رأی و هر قولی تأثیر و نتیجه عملی است که بر اعتقاد به آن معنی و آن قول برای انسان مترتب است ، اگر تأثیر آن اعتقاد در عمل نتیجه ای نیکو داشته باشد صدق و صواب است ، و اگر خلاف آن باشد کذب و خطا است . پس منشأ و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست به اعتماد این که مبنی بر اصول عقلی و منطقی است ، بلکه مآلش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را به امری واقعی رهبری کرد ، که از این معلوم بتوانیم به معلوم دیگر برسیم ، یا اگر در عمل نتیجه ای داد که برای زندگانی سودمند بود حق است ، و گرنه باطل است . به عبارت دیگر ، حق حقیقی نفس الامری و مطلق نیست بلکه اضافی و اعتباری است .

می‌گویند ، حق رونوشت امر واقع است ، یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است ، بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد ؟ آیا امری ثابت و لایتنفیر است ؟ نه زیرا که عالم متغیر است ، و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلا هست تأثیر نیکو دارد .

باز به عبارت دیگر ، قول حق در حد ذات خود حقیقتی نیست ، بلکه آلت است و مانند مرکوبی است که مسافر را از منزلی به منزل دیگر می‌رساند ، اگر چنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است و گرنه باطل است .

پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است ، نه اینکه چون حق است نتیجه اش صحیح است ، چنانکه شخص چون حالتش خوبست می‌گوئیم ، صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالتش خوبست .

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود می‌آورد اینست که ، هر قولی را در هر مسئله از مسائل که به نظر بنگریم ، هر قدر مهم و معظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده و به انتها رسیده ، و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد . در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی لغو و بیحاصل است به واسطه اینکه مربوط به گذشته می‌شود . و آینده‌ای در پیش نیست تا حق و باطل آن قول تأثیری بپنشد ؛ مثلا این بحث که آیا انسان مجبور است یا مختار است ؛ یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست ؛ اگر آینده‌ای در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق می‌کند که انسان مجبور باشد یا مختار ، و ظلم قبیح باشد یا نباشد ؛ پس حسن و قبح از آن جهت مورد نظر است که عمل انسان بر طبق آن تأثیری در امور بپنشد ، در صورتی که فرض کنیم بساط جهان برچیده شده باشد ، حتی بحث در اثبات و نفی وجود خدا چه حاصل دارد ، و چه تفاوت می‌کند که موحد یا دهری باشیم ؛ چون فرض اینست که ، آینده در پیش نیست که

اثری بر آن اقوال مترتب شود .



روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده ، و ما فلسفه اصالت عمل ترجمه می کنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال به اعتبار تأثیر و نتیجه عملی آنها) و یلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار می دهد ، و به آن اشاره می کند ، ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است به بیان این فلسفه و دفاع از آن در مقابل مخالفان ، و توضیح آن به شواهدی از مسائل فلسفی که به این روش در آنها نظر می کند .

مسائلی که ویلیام جمز به خصوص به آنها اشاره می کند ، یکی حقیقت داشتن یا نداشتن جوهر جسمانی و روحانی و مسئله مادیت و روحانیت است ، دیگر مسئله اثبات یا نفی حکمت داشتن کارهای جهان ، و دیگر مسئله جبر و اختیار است و در کلیه این مسائل پس از تحقیق مفصل به این نتیجه می رسد که انکار روحانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان و اعتقاد به جبر شایسته کسانی است که تنها نظر بگذشته دنیا داشته باشند و آینده را منظور ندارند ، و این با روش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است ، زیرا که این عقاید مایه نا امیدي و دلسردی انسان است ، و حال آنکه اعتقاد به روحانیت و بقای نفس و وجود صانع حکیم و فاعل مختار بودن انسان ، سبب می شود که شخص از روی نشاط و امیدواری و قوت قلب زندگی کند و بکار پردازد ، و با این عقیده که می تواند اوضاع جهان را رو به بهبود ببرد و جد و جهدت منشأ اثر است و خوب کردنش نتیجه خوب و بد کردنش نتیجه بد دارد .

از جمله مسائلی که ویلیام جمز در آن تحقیق نموده مسئله حقیقت وحدت و کثرت است ، و در این باب تصنیف جداگانه هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم از ورود در تفصیل که آن بیرهیزیم ، همین قدر اشاره می کنیم که ، ویلیام جمز با وجود اینکه مسلک حکمای روحی دارد تمایلیش به کثرت است ، اما نه به کثرت مطلق به این معنی که تصدیق دارد که جهان حقیقتی واحد است ، از آن رو که

موجودات همه به یکدیگر مرتبط و پیوسته‌اند ، و لیکن اطمینان نمی‌توان کرد به آنچه بعضی از حکمای روحی معتقدند که يك حقیقت واحد که وجودش را به انتزاع و تعقل قائل می‌شویم حق است ، و موجودات دیگر که به مشاهده درمی‌یابیم همه عاری از حقیقت می‌باشند ، زیرا ما جز مشاهده و تجربه راهی برای درک امور نداریم ، و بنا بر مشاهده و تجربه کثرت را نمی‌توانیم یکسره منکر شویم ، و کسانی که به وحدت مطلق معتقد می‌شوند باز قیاس به نفس می‌نمایند و به صرف تعقل حکم می‌کنند .



روی هم‌رفته ویلیام جمز اعتقاد راسخ را به اینکه در تحصیل علم و کشف حقایق باید تنها به مشاهده و تجربه متوسل شد با مشرب روحانیت و علاقه به دیانت جمع کرده و در هر مسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته‌سنجیهای دلپسند نموده ، که متأسفانه ما در این کتاب برای ورود در آنها جانداریم ، در زمان حیات ویلیام جمز دانشمندانی بودند مخصوصاً در امریکا و انگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند ، و اکنون نیز هستند اما مخالف هم بسیار دارد زیرا اصحاب عقل پر صاحب این مشرب ایراد دارند ، از جهت اینکه در جستجوی حقیقت به اصول عقلی نمی‌گراید ، و اصحاب حس اعتراض می‌کنند که به مباحث فلسفه اولی و امور باطنی توجه دارد . اشکال مهم اینست که ، حقایق نفس‌الامری قائل نیست و در اینصورت قضایای علمی و مسائل اخلاقی را بر بنیاد محکم قرار نمی‌دهد . مخصوصاً سرزندی که به اصحاب اصالت عمل شده است اینست که ، اگر حق و باطل دایرمدار سود و مصلحت باشد اصول اخلاقی مبتنی بر خودخواهی و منفعت‌پرستی خواهد بود ، ولیکن انصاف اینست که در این قسمت مخالفان پراگماتیسم به اشتباهند ، زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست ، و مرادشان مصلحت کلی است و بنا بر این بیم اینکه منتهی به خودخواهی گردد نمی‌رود و در هر صورت مشرب پراگماتیسم هر چند به قول خود ویلیام جمز

نام تازه‌ایست برای مسلکی کهنه ولیکن به صورتی که آن دانشمند
و هم مسلکان او عنوان کرده‌اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشماراست.

بخش سوم

تذکرات لازم

کسانی که از حرکت ارتقائی علوم و فنون آگاهند ، و در سیر
حکمت اروپا نیز تأمل کرده‌اند می‌توانند به دو نکته لطیف توجه
کنند ، یکی اینکه هرچند در راه علم و حکمت همواره مراحل
پیموده شده ، و ارتقاء دست داده است هوشیاران ازا هل علم چون به
درستی نظر کرده‌اند ، دریافته‌اند که در بسیاری از عقاید که اختیار
نموده‌اند به اشتباه رفته بودند و باید تجدید نظر کنند و به علاوه هر-
چه معلومات افزون می‌شود ، بر مجهولات نیز می‌افزاید یعنی به-
مشکلاتی بر می‌خوریم که پیش از آن بر نخورده بودیم ، و جهل مرکب
داشتیم . نکته دوم اینکه صاحب نظران همواره دو دسته بوده‌اند که
پنهان یا آشکارا با هم کشمکش داشته‌اند ، یکی کسانی که می‌خواسته‌اند
همهٔ امور جهان را در تحت قوانین طبیعی که به روش علمی یعنی
محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده‌است در آورند ، و آنان را مادیون
می‌نامند ، و دیگر کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است
برای کشف راز دهر کافی ندانسته ، حقیقتی غیرمادی و نامحسوس نیز
قائل بوده‌اند ، و برای هر یک از این دو دسته اتفاق افتاده که بر
حسب پیش‌آمد امور و معلومات و نظریات تازه‌ای که پیدا کرده‌اند
خود را بر دسته دیگر غالب دانسته‌اند ، ولیکن به زودی دسته‌ای
دیگر مسائلی طرح کرده و عنواناتی پیش آورده‌اند که معلوم کرده
است که فصیح و خطبه فرقهٔ مقابل کلی و قطعی نبوده‌است .

در کشمکش این دو دسته هر چند کسانی بوده‌اند که دانسته‌یسا

ندانسته غیر از کشف حقیقت غرض دیگر هم داشته‌اند ، ولیکن باید

انصاف داد که در هر دو دسته مردمان و الامقام بوده اند که جز وصول به حقیقت فرضی نداشته ، و بنا بر این رأیها و نظریاتشان باید مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایه ترقی علم است ، و اگر سرانجام وصول به حقیقت میسر باشد همانا به سبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هر يك از این دو دسته دانشمندان حقیقی و بیفرض در عین اظهار عقیده ای راسخ بر مدعای خود ، متوجه و معترف بوده اند بر اینکه ممکن است بعد ها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیده ایشان را معلوم سازد ، و بنا بر این نسبت به مدعای خود تمصب نورزیده اند و جویندگان حقیقت هر چه در راه معرفت بیشتر می روند به این نکته بیشتر توجه می کنند ، و از تمصب جاهلانه دورتر می شوند ، وحدت و شدت آنرا تخفیف می دهند و هر دو دسته همواره به یکدیگر نزدیک می آیند خاصه اینکه ، امروز همه معتقدند بر اینکه روش علمی صحیح روش جدید است ، یعنی هر فکر و فرضی هم برای دانشمندی پیش می آید باید به محک مشاهده و تجربه زده شود ، تا بتوان محل اعتبار قرار داد و صرف تعقل و استدلال منطقی کسی را به جایی نمی رساند .

از جمله شواهد بر این گفته ، احوالی است که در نیمه دوم سده نوزدهم و این چند سال اول سده بیستم در حکمت و فلسفه مشاهده شده است ، که ملاحظه فرمودید که ظهور فلسفه تحقیقی و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد ، در اواخر سده نوزدهم منتهی به فلسفه ترکیبی هر بون اسپنسر گردید ، مبنی بر اینکه ، حقیقت مطلق نداشتنی است ، و آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است ، که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی می باشد .

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم ، اصل علیت (۱) است ، مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی است ، و هر چه واقع می شود ناچار مسبوق به امر دیگری است که مقدم بر او

علت او بوده ، و معلول بی علت نمی شود و علت بی معلول نخواهد بود، و بنا بر این از اصل علیت قاعدهٔ وجوب ترتب علت و معلول (۱) را درآوردیم .

اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمی شود، و از معدوم چیزی به وجود نمی آید ، و بنا بر این مقدار مـوجودات کم و بیش نمی شود و این اصل را قاعدهٔ بقای ماده (۲) می گویند . اصل دیگر قاعدهٔ بقای کارمایه (۳) است ، که بنا بر آن نه تنها مقدار ماده ثابت است ، بلکه مقدار نیرو و کارمایه هم ثابت است و کم و بیش نمی شود به شرحی که پیش از این گفته ایم .

اصل دیگر که می توان گفت نتیجهٔ اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه ، جریان امور جهان بر طبق قوانین مضبوط و حتمی است که تخلف در آنها راه ندارد، و بنا بر این آن قوانین از واجباتند و ضروری (۴) هستند نه از ممکنات (۵) ، و نتیجهٔ کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه ایست ماشینی و تصور جهان ماشینی (۶) را می توان تشبیه کرد مثلاً به یک کارخانهٔ پارچه بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراک ماشین هائی می شود ، و بر طبق قواعد معین و بر حسب اصل علیت تحولاتی در آنها صورت می گیرد ، و به شکل مصنوعاتى درمی آید ، سپس آن پارچه ها و مصنوعاتشان به استعمال فرسودگی می یابند ، رشته ها پنبه می شود و دوباره خوراک ماشین ها می گردد ، و این کیفیت همواره دور می زند و جریان می یابد ، نه چیزی بر آن می افزاید نه کاسته می شود ، و

Déterminisme (۱)

Principe de la conservation de la matière (۲)

Principe de la Conservation de l'énergie (۳)

Contingent (۵) Nécessaire (۴)

Mécanisme (۶)

هریانش برطبق قوانین معین حتمی و واجب است ، و اختیاری در کار نیست ضمناً با آنکه هربرت اسپنسر خود وجود امرندانستی را قائل بود ، و راه اعتقاد به امور باطنی را نبسته بود کاسه‌های گرمتر از آتش یعنی متمایلان به مادیت می‌توانستند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم در کار نیست ، و می‌توانیم از فرض وجود خالق بی‌نیاز باشیم ، و اگر هم در آغاز برای این جهان صانمی و حقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده و قوه را خلق کرده ، و این قوانین را مقرر داشته است امروز که می‌بینیم مقدار معینی از ماده و قوه موجود است و کم و زیاد نمی‌شود ، و برطبق قوانین معین مضبوط کار می‌کند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد .

و نیز از نتایجی که از تصور ماشین جهان می‌توان گرفت اینست که ، مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غایت (۱) ، یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم ، و در کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا اگر دش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه می‌سازیم.

در مقابل این فکر و نظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیر از ماده و قوانین حاکم بر آن حقیقت دیگری نیز قائلند ، بیکر ننشستند ، و دیدید که در فرانسه و آلمان همه وقت حکمائی بودند که وجود مؤثری غیر مادی را در عالم به وجهی اثبات کرده‌اند و انگلستان نیز از این دانشمندان خالی نبوده است . در فصول پیشین شمه‌ای از عقاید این طبقه از حکما گفته‌ایم که ، هر یک چگونه امر معقول ، یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته‌اند ، اینک ، در ضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی را که در این باب پیش آمده به اختصار گوشزد می‌نمائیم .

یکی از آن دانشمندان ویلیام جیمز امریکائی است که مختصی که از تحقیقات او باز نمودیم ، دو حکم دیگر که می‌خواهیم خوانندگان را به تعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی می‌باشند ، و مشربشان از

جهتی به حکیم امریکائی نزدیک است، اما سخنهاى تازه دلدیدر دارند که ویلیام جمز و بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز به اعجاب و نشاط آورده است .

بخش چهارم

بوترو

«امیل بوترو» (۱) از ۱۸۴۵ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است ، از زندگانش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب وقایع نقل کردنی نیست . در فلسفه هم آنچه اختصاصی او است طول وتفصیلی ندارد، ولیکن رأی اودرباره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم ، از این گذشته استاد «هانری برگسن» است که از بزرگان حکما ، آخرین کسی است که خود را به معرفی او مکلف می دانیم .

نظر اختصاصی بوترو که به آن اشاره کردیم ، در دو کتاب کوچک بیان شده است که نخستین آنها به این عنوان است : « امکان قوانین طبیعت » (۲) (یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) و آن بحث در حقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنها است و حاصل آن تحقیقات اینست : قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی بر قاعده و جوب ربط علت و معلول است ، و در واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده می باشد ولیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده و آن قوانین بر طبق مقتضای عقل ما به تصور می آید و به زبان تعبیر می شود، و ما امور را بر حسب اراده یعنی خواهشها و حاجات خودمان سر می دهیم و مسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد ، به عبارت دیگر ما چون در

Emile Boutroux (۱)

La Contingence des lois de la nature (۲)

امور عالم نظر می‌کنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را با عقل و نفس خودمان منطبق سازیم ، ولی از کجا که عقل ما با عقل کل منطبق شود و درست حکم کند؟ و میل و خواهش ما با حقیقت یکسان باشد؟ البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور به مقتضای قواعد عقلی خود حکم کند ، و به آنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ، ولیکن یقین است که عقل ما به درک حقیقت وافی نیست ، و از آن عاجز است و خواهشهای ما هم که جزء ضعیفی از کل هستیم ، واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که ما را معتقد ساخته است که مشیت الهی بر چیزی است که عقل و نفس ما بر آن حکم می‌کند .

از این گذشته چون معلومات ما بسط می‌یابد و دقیق می‌شود ، کم کم در می‌یابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست ، و کلیت تام ندارد ، بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس در آن بسیار دیده می‌شود که یا با آنها بر نخورده بودیم ، یا به مسامحه گذرانده بودیم ، و بنا بر این قاعده علت و معلول احاطه و شمول کلی ندارد پس به وجوب علیت و قوانین طبیعی که مبتنی بر آنست نمی‌توان جازم گردید .

دیگر اینکه ، موجودات جهان همه یکسان نیستند ، و جریان امور آنها بريك روش نمی‌باشد و آنها را نمی‌توان يك رشته پیوسته به یکدیگر فرض نمود ، جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر ، و حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد؛ چنانکه از قدیم به این نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید بر آنچه در جماد هست ، و آن را نفس نباتی نام نهاده بودند ، و آن مایه حیاتست و هر قدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیائی بر آن جاری کنیم سرانجام چیزی می‌ماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد ، و همچنین در حیوان چیزیست (به قول پیشینیان نفس حیوانی) که زاید بر مجرد حیات است ، و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد انسان هم یقیناً در مدارک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست ، و هر کدام از این مراحل

وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است ، چنانکه اصول جان شناسی را نمی توان از قواعد فیزیکی و شیمیائی در آورد و قوانین روانشناسی هم با اصول جان شناسی مابینت دارد .

وازنکاتی که این فقره را تأیید می کند اینست که ، موجودات با آنکه مرکب از اجزا می باشند ، یعنی هر فردی يك کل است که از جمع اجزائی ساخته شده است ، خصایص مجموعه ها و کل با خصایص اجزا معادل نیست ، و زیاده دارد . مثلاً ، يك گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زاید بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد ، که همان آثار نفس نباتی است ، و همچنین است حال حیوان و انسان و از اینجهت است که با معلوماتی که از خواص يك طبقه از موجودات داریم نمی توانیم خواص طبقات دیگر را به قیاس معلوم کنیم ، و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص به کار ببریم .

دیگر اینکه ، هر چه در مراحل وجود بالایی رویم می بینیم ، احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه می کند چنانکه جسم جمادی به طبع حرکتش ضعیف است ، و تقریباً ساکن است ولی گیاه حرکتش محسوس و حیوان بسی پر حرکت تر است ، و انسان از حیوان هم متحرک تر می باشد . حاصل اینکه ، اصل در وجود حرکت است ، و ما باید علوم خود را مبتنی بر احوال حرکتی بکنیم و هر چه در مدارج وجود بالاتر می رویم این نظر را قوت دهیم .

این نکات که مذکور شد اکتشافی از بوترو نیست ، و پیش از او می دانستیم اکتشاف بوترو نتیجه ایست که از توجه به این نکات گرفته است و آن اینست که ، چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را به نظر می گیریم می بینیم بنا بر اینکه موجودات چندین طبقه هستند ، و هر طبقه چیزی دارد که از خواص طبقه پیشین بر نیامده ، و بر آن مزید شده است پس نمی توان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط به تحول است ، بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است به عبارت دیگر ، فقط تبدیل يك کار مایه به کار مایه دیگر نیست ، بلکه ایجاد

کارمایه تازه همواقع می شود و قوه خلاقیت به کار می رود و کارمایه ای که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد، پس بنا بر این تحقیق هم قاعده بقای کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد، و هم بر اصل علیت تزلزل روی داد زیرا که ماکاریه جدید معلول علتی که بر او مقدم باشد نیست .

ضمناً به این نکته متوجه می شویم که هر چه در مدارج وجود بالا می روییم جبر تخفیف می یابد ، و کم کم رو به اختیار می رویم ، چنانکه جسم جمادی را می توان گفت کاملاً مجبور است ، اما گیاه يك اندازه اختیار دارد ، هر چند اختیارش ضعیف است زیرا که در مواد جمادی جزئی تصرفی می کند ، چون به حیوان می رسیم می بینیم اختیاری یعنی تصرفش در امور جهان بسی بیش از گیاه است ، و انسان از حیوان هم بیشتر .

به عبارت دیگر، هر چه در مدارج وجود بالا می رویم ، می بینیم عوارض و حدوث حوادث بیشتر و شدیدتر می شود ، و قانون طبیعی از کلیت دور و به جزئیت نزدیک می گردد ، تا جایی که به شخصیت می رسد ، توضیح آنکه ، در جمادات می بینیم قوانینی که بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمی شود ، چنانکه همه چیز را می توان از روی قواعد و قوانین طبیعی پیش بینی نمود . چون به نباتات می رسیم يك اندازه امور اتفاقی و استثنائی در آنها می بینیم که پیش بینی نمی توان کرد ، و متعارفاً آنها را حمل به اتفاق می کنند ، و فقط در کلیات احوال آنها می توان حکم کرد ، چون به حیوان می رسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمی توان کرد بسی افزون می شود ، زیرا علاوه بر اتفاقیاتی که حیوان در آنها با نباتات شریک است ، اعمالی هم دارد که به هیچ وجه نمی توان از پیش حکم کرد ، که فلان حیوان فلان وقت چه حرکت و چه عمل خواهد کرد ، ولی باز در کلیات آنها می توانیم حکم کنیم که مثلاً زنبور عمل در فلان موقع عمل خواهد ساخت ، و فلان هنگام توالد خواهد کرد و چو سق در فلان موقع خواهد آمد و بجه خواهد گذاشت ، و بلبیل چه فصل آواز

خواهد خواند . اما چون به انسان می‌رسیم تقریباً همه اعمال او را اختیاری می‌یابیم ، و آنچه از کارهای او می‌توانیم تحت قاعده درآوریم و پیش‌بینی کنیم نسبت به آنچه حمل به اتفاق کنیم ، بسیار کم است اینست که ، می‌توانیم حکم کنیم که انسان افرادش فاعل مختار است و حیوان اختیارش نوعی و جمعی است ، و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جماد هیچ اختیار ندارد

به عبارت دیگر ، امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است و قاعده ندارد ، و نمی‌تواند پیش‌بینی کند مربوط به آن چیزی است که نفس می‌خوانند و هرچه مرتبه نفس بالاتر باشد اختیارش افزونتر است ، و اعمالش از کلیت دورتر و به شخصیت نزدیکتر ، یعنی نسبت به قانون جبر مستقل‌تر است تا آنجا که انسان هر فردش نوعی است و حکم خاص دارد و اختیارش از همه بیشتر است .

از اینها همه بدیعت نتیجه‌آخری است که بوترو از این مطالعات گرفته است و آن اینست که ، قوانین طبیعت اموری نیستند که در حد ذات خود واجب و ضروری باشند به این معنی که درمی‌یابیم و می‌توانیم بگوئیم ، اصل در جهان حرکت و تغییر است ، ولیکن تغییر همین‌که جاری شد و تکرار یافت عادت می‌شود ، و این عادت است که از آنها تعبیر به قوانین می‌کنیم مثل اینکه ، آب رودخانه که جاری می‌شود . در آغاز مجرای معینی ندارد همین‌که چندی جریان یافت برای خود مجری و ستر تشکیل می‌دهد ، و از آن به بعد در آن مجری سیر می‌کند ، و آن مجری برای حرکت او قاعده و قانون می‌شود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست ، یعنی در آغاز نبوده و بعد ساخته شده ، و نیز اینجا که هست وجودش حتمی و واجب نیست ، و ممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد ، امور طبیعت هم جریان‌ش بر طبق قوانین معین ضروری و واجب نیست ، در آغاز نبوده و کم‌کم بر حسب عادت چنین مقرر گردیده‌است . اینست آن معنی که بوترو به این عبارت ادا می‌کند که ، قوانین

طبیعت ممکن است نه واجب ، پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور می بینیم بنیاد سیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست ، چنان که رودخانه مبدأ و منشأ جریان آب نیست ، بلکه نتیجه آنست ، و آن حادث شده است پس می توان استنباط کرد که ، مایه طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید به قیودی نیست ، و کاملاً مختار است و قوه اش هم نامحدود است همین که پاره ای از نیروی خود را جریان داد قوانین ساخته می شود ، همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته می شود . راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته و قوانین ساخته شده ، صورت کارخانه پیدا کرده و حق داریم که از آن تصور ماشینی داشته باشیم ، اما چون نیروی او نامحدود است و در اصل مقید به قیودی نیست ، قوه خلاقیتش از کار نیفتاده و باز جریان می یابد ، چنان که پاره ای از نیروی او به صورت جمادی جریان یافت ، و دستگاه کارخانه طبیعت ساخته شد ، سپس پاره ای دیگر از نیروی اصلی به صورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی جاری شد ، پس قوه خلق و ابداع پیوسته در کار بوده و هست و خواهد بود .

پس بنا بر مطالعات بوترو اصل علیت و قوانین طبیعت استوار و پابرجا ماند ، اما از وجوب افتاد و درحد امکان درآمد و حقیقت اصل بقای ماده و کارمایه و مسئله جبر و اختیار نیز روشن شد ، و نکته دیگری که در تحقیقات بوترو تصریحش را نیافته ایم و می توانیم مزید کنیم این است که به این بیان بحث معروف را که ، آیا قدرت خدا بر امر محال نعلق می گیرد یا نمی گیرد نیز می توان روشن کرد ؟ به این وجه که محال و ممکن و واجب اموری است اضافی نسبت به غفل انسان اما برای قدرت خدا همه چیز ممکن است و هیچ امری بر او واجب نیست و بنابراین برای او محالی نیست .

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن (۱) در سال ۱۸۵۹ در پاریس بدنیا آمد. هنگام

Henri Bergson (۱)

تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود ، و مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان می داد و استادش آرزومند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ، ولیکن او به دانشرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد ، و در بیست و دو سالگی به مقام استادی رسید و در دبیرستان ها مشغول تدریس گردید ، و درسی سالگی در فلسفه مرتبه دکتری گرفت . رساله ای که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفه اختصاصی او است ، و پس از آن تصانیف دیگر به ظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجه اول در آورد . در چهل سالگی به مدرسی در کلژ دو فرانس (۱) که مهمترین مدرسه عالی فرانسه است برقرارش کردند ، به عضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شده و امتیازات مهم دیگر نیز دریافت . گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی هم نویسنده ای زبردست بود ، و هم گوینده ای شیرین سخن ، چنانکه محضر درسی مجمع علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود ، و حتی کسانی که چندان از فلسفه بهره نداشتند به حضور در مدرسه او عشق می ورزیدند . پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجه جنگی که هم اکنون در کار است تغییراتی به ظهور رسید ، از جمله اقدامات که به عمل آمد این بود که ، یهودیان را از خدمات دولتی محروم ساختند ، در آن موقع دولت فرانسه هانری برگسن را که از نژاد یهود بود به پاس خدمات او و مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت از آن محرومیت باز داشت ، و از حکمی که درباره یهود صادر شده بود مستثنی کرد ، ولی او نپذیرفت تا درس نوشت هم نژادان شریک باشد و چند ماه پس از این واقعه در آغاز سال ۱۹۴۱ و در حینی که ما مشغول تصنیف همین کتاب بودیم ، در نتیجه سماری دیرینه در هشتاد و دومین سال عمر درگذشت .

تصانیف برگسن بسیار نیست ، اما همه در کمال اهمیت و محل

توجه خاص وعام است . کتب مشهورش از اینقرار است ،
نخست همان رساله است که برای دریافت رتبهٔ دکتری تصنیف
کرد و به این عنوان است . «معلومات بیواسطهٔ خود آگاهی» (۱) که
اگر بخواهیم به بیان خودمانی درآوریم باید بگوئیم ، «آنچه نفس به
او علم حضوری دارد» و برگسن بنیاد فلسفهٔ اختصاصی خود را در این
رساله گذاشته ، و آنچه بعدها نگاشته است همچون کاخی است که بر این
بنیاد نهاده ، و تکمیلاتی است که در آن به عمل آورده و نتایجی که
گرفته است .

اثر دیگر که پس از هفت سال به ظهور رسانید به این عنوان است
«ماده و حافظه» (۲) و آن تحقیق در جسم روح است .
اثر سومش «خنده» نام دارد (۳) و آن کتاب کوچکی است فلسفی
و بسیار شیرین در تحقیق اینکه خنده چیست؟ و از چه عارض می شود
و برای چیست .

اثر دیگرش به این عنوان است «تحول اخلاق» (۴) یعنی تحولی
که به اخلاقیات مقرون است ، و این کتاب را یازده سال پس از کتاب
دوم و هفت سال بعد از رسالهٔ خنده منتشر نمود . و نظر کلی برگسن
در امور عالم از آن کتاب به دست آمده و مایهٔ شهرت عظیم او
گردیده است .

پانزده سال پس از آن کتابی منتشر نمود به نام «استمرار و
مقارنه» (۵) و در آن نظر خود را راجع به فلسفه ای که از رأی

Les Donuées immédiates de la conscience (۱)

Matière et mémoire (۲)

Le Rire (۳)

L'Evolution créatrice (۴)

Durée et simultanéité (۵)

انشتین در آورده بودند اظهار کرده است . آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد ودانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است به نام « دو سرچشمه اخلاق ودین » (۱) یعنی دوامری که منشأ دیانت و اخلاق می باشند .

علاوه براین و گذشته ازدروسی که درمدارس تقریر کرده است مقالات وسخنرانی ها از اوباقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گرد آورده اند یکی به نام « نیروی روحی » (۲) و دیگری به این عنوان « فکر و متحرك » (۳)

برگسن را ازبزرگترین حکمای این زمان خوانده اند، وبعضی گفته اند درفرانسه بعدازدکارت ودرسراسر اروپا پس ازکانت حکیمی به بلندی مقام او نیامده است ، ازآن روکه ورقی نو وبابی تازه در کتاب حکمت باز کرده است . عقیده فلسفی اش را می توان گفت با هرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است ، وروش فلسفی او به شیوه فلوطین و اشراقیان و عرفای ما نزدیک است ، ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه وتفکر وتمقق وبا مایه علمی سرشارگفته ، ودر تحقیقات نهایت دقت به عمل آورده ومعلومات زمان خود رامنتظور نظر قرار داده ، وازشیوه علمی جدید کاملاً آگاه بوده است . البته مخالفان هم بسیار داشته و دارد وشایدکه اشتباهاتی هم داشته باشد، ولیکن منکر نمی توان شده که مردی صاحبنظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود ، که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده وخواهد بخشید .

بیان وافی از فلسفه برگسن برای ما دراین مختصرالبته میسر نیست ، که شایسته آنست که کتابی مفصل در آن باب نگاشته شود ، برای اینکه خوانندگان مفتاحی ازآن به دست آورندازرئوس مسائل

Les deux sources de la morale et de (۱)

la religion

L'énergie spirituelle (۲)

La pensée et le mouvant (۳)

اجمالی بنگاریم، و در چگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی اختیار می‌کنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد، و اگر در این بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشنودی را خواهیم داشت.



مسئله ای که برگسن موضوع رسالهٔ دکتری خود قرار داده، بحث جبر و اختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که داری نفس خود آگاه است، چه، انسان اگر نفس مدرك مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم بود، و این بحث پیش نمی‌آمد. پس برای اینکه بتوانیم در این باب رأی درست بدهیم، باید به احوال نفس و چگونگی خود آگاهی (۱) نظر بیندازیم.

برگسن در مطالعهٔ احوال خود آگاهی نفس به طرز خاص وارد شد و توجه کرد به اینکه بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش می‌آید از آنست که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظر می‌کنند، و از جمله این امور امر خود-آگاهی است که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادت نفس امور کیفی است، و البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد، زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است، و خردی و بزرگی به این نحو تصور می‌شود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگر محوی گردد، و نسبت به آن زیاده و نقصان داشته باشد به عبارت دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد (۲) و مکان مقرون است، زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد، و هر چیزی را هم که با چیز دیگر از جهت مقدار بسنجند به اعتبار بعدی است که آنها حائز می‌باشند و روشن است که هر چه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد، اما احوال نفس از هر قسم که باشد با بعد و مکان در آن مناسبتی دیده نمی‌شود مثلاً، دردهائی که نفس احساس می‌کند یا لذت و شادی که از زیبایی‌ها درمی‌آید، یا مهر و کینی که می‌ورزد، یا مدرکاتی که برای اودست

می‌دهد یا ارادت‌تی که می‌نماید البته قوت ضعف و شدت و خفت دارد، اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیزی است که بر چیز دیگر از جنس او که آن را مقیاس قرار دهند، بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمی‌توان منطبق نمود.

و نباید اشتباه کرد شدت و ضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت و شماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند، با امور بدنی که از آن احوال ناشی می‌شوند که در آنها شماره و مقدار هست، و همین فقره شاید گاهی مایه غلط و سهو می‌گردد، چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره و مقدار می‌بینند برای خود آن احوال هم شماره و مقدار هم تصور می‌کنند و نیز گوناگونی، و تنوع احوال نفس را با شماره و عدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست، اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد و هر فردی را هم می‌توان منقسم به اجزاء تصور نمود، ولی در احوال نفس افراد و اجزا نمی‌توان تشخیص کرد، چه تصور افراد مستلزم تصور بعد و مکان هست و در احوال نفس بعد و مکان متصور نیست، پس تنوع احوال نفس غیر از تکثر مقداری و عددی است و نیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع به اموری است که به حواس ظاهر درمی‌آید، ولی ادراک احوال نفس مربوط به حواس ظاهر نیست.

برای اینکه مطلب روشن‌تر شود تشبیهی می‌کنیم، هر چند احوال نفس را به امور مادی نمی‌توان قیاس کرد، ولیکن چنان که گفته‌اند در مثل مناقشه نیست، و مقصود از این تشبیه که می‌خواهیم بکنیم مقایسه در امر نیست، بلکه برای اینست که از آنچه می‌خواهیم بیان کنیم تصویری دست دهد. پس به نظر بگیرید آوازی را که از گلولی خواننده بیرون می‌آید، و مدت زمانی امتداد می‌یابد، بدون اینکه نفس قطع شود، در این مدت خواننده آواز را می‌غلطاند و زیر و بم یادداشت و نازک و بلند و آهسته می‌کند، و بنا بر این آواز احوال مختلف داشته و متنوع بوده است، اما نمی‌توان گفت متکثر و متعدد بوده است. و چنان که گفتیم، شدت و ضعف در کیفیت آواز می‌توان تشخیص کرد اما کمیت ندارد.

يك امر ديگر نيز هست كه سبب مي شود كه كيفيت را با كميت اشتباه مي كنند ، و آن توالي و تماقب كيفياتست كه در مرور زمان واقع مي شود ، و زمان راهمه كس كميت مي داند . در اينجا مي رسيم به جان كلام و به نكته اي كه برگسن متوجه شده و بنياد فلسفه او است ، و آن اينست كه : به زمان به دو قسم مي توان نظر كرد ، يكي به تطبيق او با بعد ، و يكي به ادراك او در نفس ، اولي كميت است و دومي كيفيت به اين معني كه هر گاه زمان را مثلاً در مدت يك شبانروز در نظر مي گيريم چه مي كنيم جز اينكه به ذهن مي آوريم ، كه خورشيد در مشرق دمیده و فضای آسمان را پیموده و در مغرب فرو رفته ، و دوباره از مشرن سردر آورده است ، و اگر درست تعمق كنيد اين نيست مگر تصور كردن مقارنة خورشيد با نقاط مختلف فضا ، يعني تصور بعدی معين به عبارت ديگر ، و قتي كه يك شبانروز مي گوئيم ، تصور ما از اين مدت مقرون است با تصور مقارنة خورشيد با نقاط مختلف يك دايره آسماني ، پس در واقع ابعادي را و مقارنة چيزي را با آن ابعاد به نظر آورده ايم ، و از اين رو است كه زمان يك شبانروز را كميت مي دانيم .

مثال ديگر قتي كه يك ساعت مي گوئيم ، آيا جز اينست كه مثلاً در نظر مي گيريم عقربك ساعت را كه مقارن فلان نقطه از صفحه ساعت باشد ، سپس مقارن نقطه ديگر شود؟ يعني بعدی را در ذهن مي گيريم كه عقربك در مدت معيني آن را مي پيماید ، و چون بعد كميت است پس زمان هم به اين اعتبار كميت است ، و همين زمان است كه در امور زندگاني و معاشرت با مردم منظور نظر است ، و در علوم هيئت و نجوم و رياضيات محل نظر اهل فن واقع مي شود ، و موضوع محاسبه مي گردد كه قتي كه زماني را اندازه مي گيرند ، و به محاسبه مي آورند در واقع ابعادي را اندازه گرفته ، و محاسبه کرده اند ، پس حقيقت زمان اين نيست بلكه آنست كه به وجه ديگر به نظر بگيريم يعني به ادراك نفس در آوريم .

اينجاست كه بيان مطلب مشكل مي شود كه معاني هر گزارنده حرف نايد ، وليكن مي گوئيم ، چشمانتان را بر هم بگذاريد و ذهن را از جميع

امورمادی خالی کنید، و توهم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمان را از خود دور ساخته و به درون نفس و ضمیر رجوع نمائید، آنچه در آن حال ادراک می کنید حقیقت زمان است، و اگر باز بخواهیم برای روشن شدن مطلب از ناچاری به تشبیهی متوسل شویم گوئیم، در آنحال ضمیر و احوال نفس خود را مانند نهری می یابید که در جریان است، و احساسات و ادراکات و وجدانیات و ارادت خود را به توالی و تعاقب مستمراً جاری می بینید، بدون اینکه آنها را بانقطعی از فضا و مکان مقارن سازید. این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست، زیرا که علم انسان بوجود خود جز ادراک این احوال چیزی نیست، و نه تنوع آن احوال شماره و عدد است و نه اختلافشان کمیت است، زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر از مقدار و عدد یعنی از تکثر کمی است، تکثر کمی به تطبیق اشیاء است بر یکدیگر، و تنوع کیفی به تداخل احوال است در یکدیگر، از این گذشته بعد مجرد و زمانی که از مقارنه ابعاد تصویر می شود، اموری هستند متشابه و یکسان، یعنی اجزائی که در آنها توهم یا حس می شود باهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند و هیچ حالی به حال ما قبل و حال ما بعد مشابهت ندارد، زیرا جمیع حالات در نفس اقتران می یابند، و هر حالتی از احوال نفس همانا کل نفس است، و همه احوال گذشته را در بر و احوال آینده را زیر سر دارد و وجود مستمر به واسطه استمرار دائماً رو به افزایش می رود، پس ممکن نیست حالت فعلی با حالت پیشین یا پسین یکسان باشد.

باری آن امر که بدین گونه ادراک می شود کیفیت صرف است، و این کیفیت را برگسن می گوید بازمان نجومی نباید اشتباه کرد و آن رابه لفظی می خوانند که معمولاً مدت (۱) ترجمه می شود، وای در این مورد خاص به نظر ما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان

Durée (۱)

مستمر احوال است ، به شرط اینکه استمرار را در این مورد برای این
معنی مخصوص اصطلاح کنیم

پس کسی که وجود خود را درک می کند ، در واقع استمرار احوال
خویش و تحول و تغییراتش را ادراک می کند ، و دکارت که می گفت ،
«می اندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید : استمرار احوال دارم
پس هستم ، و اگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغییر دائم
به انسان مخصوص نیست ، بلکه به کلیه جهان و امور آن عمومیت
دارد ، چون می دانیم که جهان و احوالش دائماً در تغییر است ، و به جای
اینکه بگوئیم ، جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوئیم
جهان مستمر است ، و چون تغییر همانا حرکت است پس نظر برگسن
بارای هر قلیطوس (۱) به وجهی موافق می شود ، که می گفت : حقیقت
جهان حرکت و تغییر و تحول است ولیکن برگسن مطلب را به تحقیق
علمی در آورده است و هر چه در این بحث بیشتر رویم مطلب روشنتر
خواهد شد .

همین اشتباه که درباره زمان و حقیقت آن دست داده است درباره
حرکت نیز روی نموده است ، به این معنی که در علوم طبیعی و ریاضی و
همچنین در مشاهدات روزانه متعارفی از حرکت چیزی که ادراک
می شود ، همان مقارنه متحرک است با نقاط مختلف فضا ، تا آنجا که
هر گاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه و مناسبات متحرک را با آن نقاط
بسنجیم ، حرکتش بر ما معلوم نمی شود ؛ چنانکه هر گاه در کالسه که یا

(۱) رجوع کنید به آغاز جلد نخستین از این کتاب و آنجا گفته
شده است که : در مقابل هر قلیطوس برمانیدس اصلاً منکر وجود
حرکت بود ، وزینون شاگرد او مشکلاتی برای قول به وجود حرکت
ذکر می کرد ، از حرکت تیر پرتابی و مسابقه لاک پشت با شخص تندرو
و امثال آنها و با وجود روشن بودن مناقشات کسی نتوانسته است
آنها را به دلیل رد کند ، و برگسن به تفصیل بیان می کند که علتش
اینست که : استمرار را با زمان اشتباه کرده ، و در امر کیفی بحث
کمی کرده اند و ما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم .

کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که به همان سرعت حرکت کند، آن کالسکه یا کشتی را ساکن می‌پنداریم، پس در این موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته‌ایم، بلکه سکونهای متوالی در مقابل نقاطی که متحرک از آنها می‌گذرد توهم نموده‌ایم، و در ریاضیات و طبیعیات مواردی که حرکت را اندازه می‌گیرند و به محاسبه می‌آورند جز این نمی‌کنند ولی حرکت مجموعه‌ای از سکونهای متوالی نیست، بلکه جریان دائمی است و پیوسته و متصل است و حال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل می‌بود و به عبارت دیگر، استمرار است و کمیت نیست بلکه کیفیت است. نشانی دیگر بر اینکه حرکت و زمان حقیقی غیر از حرکت و زمان ظاهری است اینست که، اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکتی که در جهان واقع می‌شود در يك آن سرعتشان نصف شود، یا دو برابر گردد، در ظاهر امور عالم و همچنین در محاسبه اهل فن نسبت به زمان و حرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد. مثلاً، اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندتر شود، ابتدا گمان می‌رود که شبانه روز به جای بیست و چهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد، ولی بنا به فرضی که کردیم که جمیع حرکات در همانصوفت دو برابر تند شود، البته حرکت عقربکهای ساعتها هم دو برابر تند شده است. پس در مدتی که دیروز خورشید مثلاً پانزده درجه از درجات آسمان را می‌پیمود و آن را يك ساعت می‌نامیدیم، امروز سی درجه از آن درجات را خواهد پیمود، اما چون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده است، در همان مدتی که دیروز عقربك از ساعت يك به ساعت دومی رسید امروز از ساعت يك به سه خواهد رسید، و بنا برین در محاسبه منجمان هیچ تفاوتی روی نمی‌دهد در صورتی که در حرکت و زمان به حقیقت تفاوت فاحش روی داده است، و حتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد که حرکات تغییر کرده است، مگر اینکه به ضمیر خود رجوع کنند و حقیقت حرکت را ادراک نمایند، زیرا برای ادراک حقیقت حرکت نیز باید همان

کاری را کرده که برای ادراک زمان کردیم ، یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکونهای متوالی و مقارنه متحرک را با نقاط مختلف ازممبر او، و در واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراک کنیم باید آن را قیاس به نفس خود بکنیم ، و حرکت اشیاء را به جریان دائمی احوال نفس بسنجیم که ، تغییرات استمراری او البته به جای خود می باشد .

پس میان حرکت حقیقی و زمان مشابهت تام هست ، بلکه هر دو يك چیز است یعنی استمرار در تغییر است ، و به بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست .

تشخیصی که در امر زمان ظاهری و زمان حقیقی و همچنین حرکت ظاهری و حرکت حقیقی کردیم . درباره نفس و خود آگاهی او نیز می توان کرد ، به این معنی که نفس ظاهری دارد و باطنی یا حقیقتی؛ ظاهرش آنست که زمان و حرکت ظاهری را ادراک می کند و کمیت می انگارد به اعتبار اینکه آنها را با مکان و بعد مقرون می سازد، و باطن و حقیقتش آنست که استمرار را درک می کند و این مطلب روشن تر خواهد شد به اینکه وارد بحث حقیقت علم آنچنان که برگسن در نظر دارد بشویم .



خوانندگان این کتاب بخوبی می دانند که انسان يك قوه حس دارد و يك قوه عقل ، و مکرر گفته شده است که جزئیات یعنی امور مادی را به حس ادراک می کند که ازین رو آنها را محسوسات می گویند و کلیات را که به حس در نمی آیند به عقل در می یابد ، و از این رو آنها را معقولات می نامند .

احساساتی را که حواس از مادیات در می یابند ، خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد ، به حقیقت می توان مدرکات نامید ، و عملش را می توان ادراک دانست ، زیرا که از تأثیراتی که به واسطه اشیاء مادی بر حواس وارد می آید به راستی چیزی دستگیر نفس می شود ، و نفس از آنها متأثر می گردد و از آنجهت حالتی غیر از حالت پیشین

برای، اودست می‌دهد، چون ادراک واقعی آنست که نفس حالت تغییر کند چنانکه مثلاً، وقتی که چشم انسان رنگ می‌بیند یا گوشش آوازی می‌شنود، با زبانش طعمی می‌چشد برای نفس حالی دست می‌دهد غیر ازحالی که پیش از دیدن آن رنگ یا شنیدن آن آواز یا چشیدن آن طعم داشت، و دست دادن این حالت همانست که ادراک می‌نامیم، اما عقل وقتی که ادراک کلیات یا معقولات می‌کند، چنین حالتی برای اودست نمی‌دهد و در واقع باید گفت، عقل کلیات را درک نمی‌کند بلکه آنها را به تجرید و انتزاع می‌سازد، و می‌داند که کلیات و معقولاتی را که عقل درمی‌یابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده‌اند (به اعتبار آنکه در ازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی از آن الفاظ مفهوم می‌شود) و اگر تحقیقات کانت را در نقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید به خوبی در می‌یابید که تصورات همه مصنوع عقل می‌باشند.

پس در واقع عمل عقل در باره معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است و آنها را به لفظ و نطق در آوردن، و چون در تصورات چنین باشد در تصدیقات هم که از تصورات ساخته می‌شود البته چنین خواهد بود، پس قضایائی که عقل به آنها حکم می‌کند و همچنین حجت‌ها و براهین که برای احکام می‌آورد به حقیقت ادراک به آن معنی که گفتیم نیستند، زیرا که نفس از آنها مستقیماً درک حالتی نمی‌کند.

خواهید گفت، ادراک جزئیات که منتسب به عقل نیست ادراک معقولات را هم که شما ادراک حقیقی نمی‌دانید، پس فایده عقل چیست؟ جواب برگسن اینست که، عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است، بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید، چه فراهم کردن لوازم زندگانی موکول به ادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است. به این معنی که جانداران باید زندگی کنند، و زندگی کردن مستلزم کوشش است، و کوشش در مقابل موانع و مشکلات

طبیعی یا غیر طبیعی به کشمکش می‌کشد و کشمکش آلات و اسباب می‌خواهد ، بنا براین ناظم کارهای جهان بهر يك از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند ، از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگانی باید بکنند به فطرت و غریزه می‌دانند و می‌کنند و به عقل محتاج نیستند . درندگان به فطرت شکار کردن می‌دانند و مورچه به فطرت دانه جمع‌آوری می‌کند ، و زنبور عسل به فطرت انگبین ساخته ذخیره می‌نماید ، پرندگان به فطرت آشیانه می‌سازند و همچنین هر يك از جانوران ؛ اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه‌ها و فطرت‌ها را ، یا اگر دارد به آن قوت و فراوانی نیست و کار زندگانی را کفایت نمی‌کند. در عوض به او عقل داده شده است که همه آن نقصها را تدارک می‌نماید .

پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درك حقایق و علم به كنه اشیاء و کار اصلی او اینست که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد ، و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت او است فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگانی او را تامین نماید ، و اینکه انسان را حیوان ناطق گفته‌اند ممکن بود حیوان صانع بگویند ، زیرا اگر جانوران دیگر هم يك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری و غریزی است ، و از خود تصرفی نمی‌کنند ؛ اما انسان صنعت فراوان و گوناگون دارد و همه آنها را به عقل و قوه متصرفه انجام می‌دهد ، و حتی علوم و فنون را هم که عموماً معرفت حقایق می‌دانند ، در واقع معرفت حقایق یعنی علم به كنه نیست بلکه علم به وجه است برای ساختن افزار و آلات و تهیه مصنوعات که با آن آلات و افزار ساخته می‌شود ، و اندك توجهی به فنون طبیعی و ریاضی این مدعا را روشن می‌نماید .

نظر به اینکه در اصل عقل برای تدبیر معاش و قوه ساختن آلات و افزار و مصنوعات بوده ، و در این باب سر و کارش با ماده و اشیاء

جسمانی است و جسم دارای ابعاد است ، مهمترین امری که عقل می‌بایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره بوده است ، اینست که قوهٔ عقلی انسان همه مشغول به امر کمیت و انواع و خصوصیات او شده ، و چنان در آن مستغرق گردیده که از امور کیفی تقریباً غافل مانده تا آنجا که به کیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته است ، چنان که در بحث پیشین اشاره کردیم .

امردیگر که غفلت عقل را از حقیقت و علم به کنه تأیید و تقویت نموده این است که ، اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید بکند محتاج است به اینکه در اشیاء و احوال آنها ثبات و بقائی باشد ، و گرنه کاری که کرده شود همچون نقش بر آب خواهد بود پس به چیزهایی دست برده است که يك اندازه تغییر و تحولشان ضعیف بوده و به ظاهر ثابت و ساکن می‌نموده‌اند ، بنا بر این عقل اسان سکون را اصل پنداشته و کمسال را در آن دانسته ، و حرکت را امری عارضی پنداشته است و حتی به کنه حقیقت حرکت هم بر نخورده ، و تصویری که از آن دارد سکونهای متوالی است در نقطه‌های متتالی ، و حال آنکه اصل حرکت است . تصور انسان را از جریان امور جهان می‌توان تشبیه به سینما نمود ، چون اگر رشتهٔ عکس‌های سینما (فیلم) را نظر کنید می‌بینید چیزی نیست جز يك عده فراوان از عکس‌ها ، که هر يك از آنها منظری است از موضوع سینما که در حال سکون است ، همین که رشته را با چرخ به حرکت دز آورند توالی آن عکس‌های ساکن آن منظر را متحرك به نظر می‌آورد . حقیقت امر جهان به کلی برخلاف اینحال است ، یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمی‌بیند ، به دلایلی که بیان کردیم تصورش مانند تصور سینماست یعنی حرکت را مجموعه‌ای از سکونها می‌پندارد ، حتی اینکه در محاسبه و نظریات علمی هم فکرش چنانست که گوئی حرکت مجموعه‌ای از سکونها است . به عبارت دیگر: معلوماتی که به تعقل حاصل می‌شود و به صورت علوم و فنون درمی‌آید حقایق هست ، حقایق نسبی و اضافی است نه

حقایق مطلق، و علم به کنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم خواهید گفت ، در این صورت حکمت و فلسفه چه معنی دارد ؟ و آیا انسان از درك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن می گوید ، چنین نیست و انسان قوه ادراك حقیقت را دارد ، اما آن تعقل نیست و مراد از تعقل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صفری و کبری و گرفتن نتیجه است ، یعنی آنچه قواعدش را در علم منطق به دست می دهند که آن به جای خود در سنت و سودمند و البته در علوم و فنون به کار است ، اما وسیله ادراك حقیقت نیست و تعقل چون از درك مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده به ساختن مفهومات کلیه و کاربردن آنها می پردازد .

در اینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش از این گفته ایم که ، سابقاً وقتی که حکمت یا فلسفه می گفتند مجموع معلوماتی را که محققان و متجسمان به دست آورده بودند قصد می کردند، و آن را به حکمت نظری و عملی و هر یک از این دو را هم به فنونی منشعب می ساختند ، مانند : طبیعیات و ریاضیات و الهیات ، اما کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا و مستقل گردیدند و آنها همان فنونی هستند که برگسن میگوید ، برای تکمیل و سایل امر معاشند نه برای درك حقیقت؛ ولی انسان ادراك حقیقت هم می تواند بکند و سزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم ، و آن تقریباً مطابق است با علمی که سابقاً فلسفه اولی و الهیات می خواندند ، و اروپائیان به پیروی از ارسطو متافیزیک (۱) می گویند، و مترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده ما بعد الطبیعه گفته اند اما چون این لفظ ترجمه خوبی نیست ، و همه جا نمی توان به کار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی به کار می بریم ، جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را به معنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی و الهیات است .

پس به عقیده برگسن فلسفه (به معنی اخص) علم به کنه اشیاء و ادراك حقایق است ، ولی راهش تعقل به آن معنی که توضیح کردیم

نیست ، زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراک حقیقی نیست (۱) ، چه ادراک حقیقی آنست که ادراک کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و اینحال به تصور و تصدیق دست نمی دهد بلکه به عمل و قوه دیگری دست می دهد . که برگسن آن را به لفظی (۲) می خوانند که ما دو اصطلاح برای آن پیشنهاد می کنیم و هر دور را به کار می بریم ، یکی از آن دو اصطلاح که به ترجمه تحت لفظی نزدیک است درون بینی است ، و دیگری که به حاصل معنی نزدیک تر است جان بینی است .

برای کسانی که به اصطلاح عرفا آشنائی دارند می گوئیم ، آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح می کنیم اگر عملش را در نظر بگیرید همان است که مراقبه می گویند ، و اگر حاصلش را منظور بدارید آنست که مکاشفه می خوانند ، اما ما برای اینکه به عرفان نیفتیم و بیاناتمان با تصوف خلط و مشتبه نشود به جای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار می بریم ، در همین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمی داریم .

(۱) چون تصدیق مبنی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است . در ذهن نه اتحاد ذهن با شئی و غالباً مصنوع ذهن است .
(۲) آن لفظ **intuition** است و آنرا در موارد مختلف به لفظهای مختلف می توان ترجمه کرد ، گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراک و گاه الهام و مانند آنها ، برگسن آنرا به معنائی گرفته است که مادرون بینی ترجمه کردیم ، که بامعنی اشتقاقی آن مناسب است و جان بینی هم می توان گفت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که : به این عمل جان و روان را می توان دید چنانکه هانف اصفهانی می گوید ، «چشم دل بازکن که جان بینی» و خواجه حافظ هم می فرماید .

دیدن روی ترا دیده جان بین باید

وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است؟

حاصل اینکه ، برگسن ادراك حقيقت را میسر می‌داند ، و آن را فلسفه می‌خواند ، و راه وصول را استدلال و احتجاج و اقامه برهان نمی‌پندارد ، بلکه درون بینی را وسیله آن می‌انگارد .

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی با تعقل منافات دارد و قوه درون بینی با قوه عقلیه متباین است بلکه برعکس است ، و درون بینی هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبه اعلاى تعقل است و فرقی با تعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که : تعقل به سطح می‌نگرد و به عمق فرو نمی‌رود ، ولی درون بینی به درون می‌رود ، در مقام تشبیه می‌توان گفت ، تعقل مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه آگاه شود ، گرداگرد خانه بگردد و درو دیوار را از بیرون ببیند ، و عکس بردارد اما درون بین مانند آنست که به درون خانه می‌رود و اجزاء خانه را يك يك می‌بیند و با آن آشنا می‌شود البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است ، زیرا که نسبت به خانه سیر بیرونی و درونی از يك نوع است ، ولیکن سیر درونی و بیرونی حقیقت از يك نوع نیست ، تشبیه بهتر اینست که بگوئیم در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است ، و درون بینی مانند دیدن یا به عبارت دیگر تعقل وصف عیش است ، و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراك حقیقت است ، تعقل وصف و تعریف و رسم آنست ، به وسیله درون بینی خود شئی را می‌توان دید اما به تعقل از آثارش بی‌به وجودش برده می‌شود ، و خلاصه درون بینی آنست که عاقل با معقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند ، باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که درر را حس می‌کند ، اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب می‌خواند و نظر به این تشبیه برگسن می‌گوید ، درون بینی همدردی عقلی (۱) است ، یعنی عقل وقتی درون بین می‌شود که با مطلوب متحد و همدرد گردد .

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست که سابقاً در کار زمان و حرکت گفتیم . وقتی که برای معلوم کردن حرکت یا

زمان نقاطی را که متحرك از آنجا می گذرد یا اوقات را در نظر بگیرند،
و به تصور در آورند این تعقل است و ادراك ظاهر امرست چون رجوع
به ضمیر خود کردید ، و حرکت و زمان را از آنچه در نفس واقع می شود
در یافتید این درون بینی و ادراك کنه و عمق شیئی است .

کسانی که می خواهند حقایق مننوی را به وسیله تعقل منطقی و غیر
وسيله درون بینی ادراك نمایند ، همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را
دارند که می خواستند به دلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده خواص
جسم و حقایق مادی را دریابند ، و همچنان که علوم طبیعی به وسیله
تجربه و مشاهده به مرحله تحقیقی رسید فلسفه هم به وسیله درون بینی
که به راستی تجربه و مشاهده است به این مرحله خواهد رسید، تا کتون
فیلسوفان غالباً کار اهل علوم و فنون را کرده اند یعنی به جای اینکه
به درون حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده اند ، مانند اهل علم
خواسته اند به تفصیل و تشریح حقیقت را دریابند و آن را به وصف و
تعبیر لفظی حد و تعریف در آورند ، و حال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق
و سخنگوئی نتیجه عقل است و جز چیز هائی که به تعقل در می آید
حقیقتی را نمی تواند بیان کند ، پس حقیقت ادراك کردنی و دیدنی است
نه گفتنی و شنیدنی ، اینست که حقایقی که آن دانشمندان به دست
آورده اند نسبی و اضافی است ، نه حقیقی و مطلق تا آنجا که انسان
را از درك حقیقت عاجز دانسته ، و وصول به فلسفه را نا مقدور
پنداشته اند .

نظربه اینکه ، سخنگوئی نتیجه عقل است و عقل حقیقت اشياء
را در نمی یابد ، و آنچه را در می یابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد
و رسم یا وصف و تعریفی از آن بنماید ، الفاظ و عباراتی که در سخنگوئی
به کار می روند فقط معانی را که عقل در می یابد می توانند به بیان در
آورند ، و برای ادای معانی که به درون بینی ادراك می شود وافی
نیستند، چه آنها حقایقی بسیطند و مرکب نیستند تا بتوان حد و رسمی
برای آنها ترتیب داد . از این رو است که کسانی که به درون بینی
حقایقی درك می کنند آنها را نمی توانند مانند اهل علوم و فنون به
بیان علمی و منطقی در آورند ، و بنابر این یا از اظهارش خودداری

می‌کنند یا به تشبیه و تمثیل متوسل می‌شوند.

خلاصه ، درون بینی یا جان بینی به شرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد می‌کند ، و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس به آنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری از محققان بر این روش اعتراض کرده اند که پایه‌ای محکم ندارد و بنیادش بروهم است ، علم و عقل را کنار می‌گذارد و به جای علم عرفان می‌بافد و استمداد از باطن (۱) می‌کند ، و اوهام می‌تراشد و به جای دلیل و برهان ذوق و وجدان را که میزانی ندارد به کار می‌اندازد ، اما برگسن و طرفداران او می‌گویند اشتباه کرده اید که می‌پندارید ما علم را کنار گذاشته ایم . ما معتقدیم که ، اول باید تحصیل علم کرد ، پس از آن باید به درون بینی یعنی فلسفه پرداخت ، و درون بینی شخص عامی حاصل نمی‌دهد و نتیجه ای ندارد ، باید مراحل علم پیموده شود آنکاه معلومات حاصله به درون بینی کمال یابد ، عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوه عقلیه است که توجه خود را از عمل و امور معاشی منصرف و به سوی حقیقت صرف مجرد معطوف می‌سازد ، و از اینجهت است که فیلسوف هرچه از آرایشهای دنیوی دورتر و رارسته تر باشد در درون بینی و رسیدن به حقیقت کلاماب تر می‌شود ؛ زیرا اشتغال به حوائج معاشی و زنگانی است که عقل را از توجه به حقیقت باز می‌دارد . درون بینی خیال بافی و اوهام تراشی نیست و بنیادش بر علم باید باشد ، جز اینکه از بیرون و عالم ظاهر به درون و باطن متوجه است ، و کاری است بس دشوار و مشتقت دارد و به آسانی میسر نمی‌شود ، و اما اینکه می‌گویند : عرفان بافی و استمداد از باطن می‌کند ، اگر مراد از عرفان یاوه گوئی و از استمداد از باطن بی‌فکری و یله دادن به بخت و اتفاق است . برگسن فرسنگها از آن دور است فکر را به شدت به کار می‌اندازد ، و هرچه می‌گوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق

است ، و اگر مراد از عرفان به درون نگرستن و با مراقبه به مکشفه رسیدن است ؛ هر فیلسوفی عارف است ، و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود ، اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شورومستی جوانی و جاهلی است ما آن را منکریم ، اما اگر مراد ذوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته بینی است ، ما مدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است ، بلکه هر کس در هر رشته از علم صنمت و ادب و کشف حقیقت کار می کند بدون این قوه رنجش بیهوده است ؛ چنان که پزشک البته باید معلومات طبی را به درستی فرا گرفته باشد ، اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری به خطا می رود و شاعر و نقاش و مهندس و مانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند ، بد می گویند و بد نقش می کشند و زشت ساختمان می کنند . مخترعان و کاشفان همه اختراعات و اکتشافات خود را از روی ذوق کرده اند ، و گرنه بسیار کسان بودند که معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته اند اختراع و اکتشافی نکرده اند ، هزار ها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند ، اما فقط ممدودی از ایشان که ذوق و قوه درون بینی داشته اند ، فکر بدیع آورده و رأی تازه اظهار کرده اند .

پس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد ، زیرا به درون بینی نمی انجامید و پایان این سخن این است که ، به درون بینی شخص به کل حقیقت شاید نمی رسد ، اما آنچه بدان می رسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی و نسبی ، و باید همه راهروان دست به دست بدهند تا به حقیقت کل برسند و فلسفه تام ساخته شود .

از آنجا که بیان فلسفه برگسن را آغاز کردیم ، تا اینجا حاصل مطلب این شد که حقیقت استمرار است ، و فلسفه ادراک استمرار است به وسیله جان بینی . اینک می پردازیم به بعضی از مطالبی که برگسن بر این بنیاد و بدین روش تحقیق فرموده است .



در آغاز این سخن گفتیم ؛ مسئله ای که برگسن در نخستین رساله

خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود ، سپس دامنۀ مقدمات دراز شد و جزاین چاره نبود ، و لازم بود خوانندگان از بنیاد فکر برگسن و روش فلسفی او آگاه شوند ، اکنون اگر بیان ما وافی بوده و مطلب دستگیرشان شده مسئله جبر و اختیار به وجهی که برگسن پیش خود حل نموده آسان خواهد بود .

البته بحث برگسن در این مسئله مبتنی بر عملیات است ، و نظر به اشکالاتی دارد که اهل علم بر مختار بودن انسان می کنند و عمده آن اشکالات در این زمان مسئله وجوب ترتب معلول بر علت است ، که چون هیچ امری بی علت نمی شود ، پس اراده ای که هر کس بر امری می کند علتی دارد و آن علت را هم علتی است ، و سلسله این علت ها همچنان کشیده است ، پس اراده مزبور نظر به وجوب ترتب معلول واجب بوده و آن کس در اراده خود مختار نبوده است . و از زمانی که قاعده تداعی معانی و اجتماع آنها در ذهن بر حسب مناسبات ، معلوم و مورد تصدیق شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هر معنی در ذهن مایه حصول معنی دیگر می شود ، پس معانی نسبت به یکدیگر حکم علت و معلول دارند ، و وجوب ترتب معلول به واسطه قانون بقای کارمایه نیز تأیید شد ، از آن رو که گردش جهان را مانند گردش ماشین های کارخانه جلوه گری ساخت ، و تصور جهان ماشینی را برای دانشمندان پیش آورد ، و این قاعده را نسبت به کار مایه حیاتی و خود آگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند و چنین پنداشتند که نیروئی که مایه حیات و خود آگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است ، و به اندک تأمل آشکار می شود که اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمی ماند و جمیع اعمال و ارادات انسان موجب خواهد بود .

برگسن می گوید ، کسانی که این استدلال را می کنند و همچنین آنان که این استدلال را می خواهند به دلیل و برهان باطل کنند همان اشتباه را دارند ، که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر و حکم می کنند ، و حقیقت زمان را که استمرار است با زمان ظاهری که مرتبط به مکان است خلط می نمایند ، قاعده وجوب ترتب معلول اگر

درست باشد دراموری است که به تعقل منطقی درمی آیند، یعنی مربوط به امور مادی کمی می باشند، ولی به امور کیفی و به نفس خود آگاه نعلق نمی گیرند. معانی در ذهن انسان مانند افراد اعیان و اشیاء نیستند تا بریکدیگر منطبق و منضم شوند، و حکم علت و معلول بر آنها جاری گردد و چنان که گفتیم تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکثر افرادی است. احوال در یکدیگر متداخلند و در عین متنوع بودن متحدند. هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است، نه از اجزاء جدا از نفس. به عبارت دیگر، اگر مثلاً کسی بنا بر مهر فرزندی به فرزند خود نوازش کند، یا اگر از روی کین دیگری را بزند، یا بر حسب خواهش نفس عملی بکند نباید گفت، مهری که در نفس او عارض شد او را برانگیخت که اراده بر آن نوازش کند، یا کین او را برانگیخت که اراده بر زدن نماید یا خواهش نفس او را وادار به آن عمل کرد، زیرا که آن مهر و آن کین و آن خواهش و هر حالت دیگری از حالات نفس همان خود نفس می باشند، نه اموری که عارض نفس شوند. پس اراده ای که بر زدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد، معلول خود نفس بوده معلول معنایی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد، و سلسله علل و معلول را بکشیم و عمل را موجب بخوانیم و قاعده کار مایه هم در نیروی حیاتی و مخصوصاً در نیروی خود آگاهی یعنی نفس مسلم نیست که جاری باشد، و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث و جستجوی بسیار است.

این تحقیق برگسن که بسیار مفصل است، و ما فقط به اشاره از آن اکتفا می کنیم مبتنی بر همان عقیده است که، درباره نفس اظهار کرده، و اجمالاً بیان کردیم که نفس همان استمرار احوال است، این عقیده را هم به درون بینی و جان بینی حاصل کرده و مدعی است که هر کس در نفس خود درون بینی کند، این حقیقت را در می یابد و نیز بر همه کس از همین راه مکشوف و مشهود است که نفس در اراده های خود مختار است، و چیزی او را از این اختیار باز نمی دارد مگر ملاحظات و موانع خارجی، که بسا هست که انسان بر امری اراده

می‌کند که به میل و اقتضای نفس نیست، و برای مصلحت یا ملاحظات دیگر است و آن ربطی به مسئله جبر و اختیار چنان که محل بحث ما است ندارد، زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضیاتی بر امری به غیر تمایل خود اراده کند، همین دلیل بر مختار بودن او است.



بنیاد فلسفه برگسن را در کمال اختصار بیان کردیم، ولیکن به قدر کفایت تفصیل دادیم تا بر خوانندگان چیزی دستگیر شود، اما مباحث مختلفی که برگسن در آن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است، به آن تفصیل نمی‌توانیم بیان کنیم، چون هر قدر به اختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شد، پس ناچار به اشاره می‌گذرانیم که همین قدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند در چه مباحث فرو رفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است.

مسئله جبر و اختیار را که به آن اشاره کردیم برگسن در همان رساله نخستین طرح کرده است، در کتاب دومی که انتشار داده و «ماده و حافظه» نام گذاشته است به تحقیق امر حافظه پرداخته است، از آن رو که رکن مهم وجود نفس خود آگاه را حافظه تشخیص داده است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه است. یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است.

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست، حاجت به شرح و بیان ندارد و به خوبی می‌توان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را به یاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود، سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده است؟ یا امری است مجرد از بدن؟ بعضی فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی شده‌اند که حافظه در مواضع معین از دماغ یعنی مغز سر جا دارد و به فاسد شدن آن نقاط مغز چنان که در بعضی از بیماری‌ها واقع می‌شود حافظه هم باطل و فاسد می‌گردد، پس حافظه خاصیت ماده است. برگسن با شرح و بسطی تمام در کتابی که نام

بردیم و در تصنیفهای دیگر خود با تحقیق در چگونگی حافظه و بیماریهایی که حافظه را مختل می‌سازد ، به وجه علمی باز می‌نماید که ، حافظه خاصیت منز نیست ، و فرق است میان حافظه و ذاکره ، یعنی فرق است میان اینکه چیزی را دریاد داشته باشند و اینکه آن را به یاد بیاورند . حافظه یعنی آنچه تصویر اشیاء و معانی را در یاد نگاه می‌دارد ، امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه به عکس است ، یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است ، تصاویر اشیاء و معانی همواره در حافظه مضبوط است ، و هیچگاه محو نمی‌شود ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده ، و ذاکره قوه ایست از دماغ که به موجباتی و در اوقاتی پرده را پس می‌کشد ، و آنچه در حافظه مضبوط است به یاد می‌آورد . ذاکره عمل است و عمل کار بدن است ، و دماغ که ذاکره را صورت می‌دهد جزئی از بدن است ، ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند ، و معانی در مکان نیستند بلکه در حرکت و تحول استمراری می‌باشند . کسانی که حافظه را خاصیت دماغ یعنی تن می‌دانند باز همان اشتباه را دارند که استمرار احوال را به نظر امر مکانی می‌نگرند .

حافظه که صور در آن مضبوط است راجع به زمان گذشته است ، و در سطح خود آگاهی نیست بلکه در عمق است ، ذاکره که عملی است که به واسطه آن صور را به یاد ، یعنی سطح خود آگاهی می‌آورند تعلق به زمان حال دارد ، و در واقع امر نامحسوس را محسوس می‌سازد پس متعلق به ماده یعنی تن است زیرا که زمان حال مرتبط به حس است ، و حس به ماده تعلق دارد .

و چون به حقیقت بنگری امور گذشته معدوم نیستند . موجودند ، فقط از منشا اثر بودن افتاده‌اند و فرق گذشته و حال اینست که ، امور گذشته در عمل فعلی دخالت ندارند و آنچه در عمل فعلی دخالت دارد آن را حال حاضر می‌نامیم . شخص انسانی به زمان حال مشغول است ، از آن رو که باید برای امر زندگانی عمل کند و از گذشته یعنی

از اموری که موجودند ، ولی درحافظه می‌باشند ، فقط آنچه را برای عمل زندگانی به کار می‌آورد و حاضر می‌کند ، پس فراموشی نسبت به امور گذشته از جهت اشتغال به امر زندگانی است پس اغراض زندگانی است که فراموشی و غفلت می‌آورد ، و اگر شخص از اغراض زندگانی وارسته شود امور گذشته همه برای او حاضر خواهد بود ، چنانکه به تجربه رسیده است که این حالت برای اشخاص در دم احتضار دست می‌دهد ، که جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده‌اند در يك آن به یاد می‌آورند از آن رو که در آن آن از دنیا دست شسته و وارسته شده‌اند .

تحقیقی که برگسن در امر حافظه و مسائل مربوط به آن کرده مبسوط است ، و منجر به تحقیقات و اظهار نظرهای بسیار در مباحث مختلف روانشناسی شده است ، از قبیل مبحث تداعی معانی و مبحث کلیات یعنی حقیقت آنها و چگونگی حصول صور کلیه در ذهن ، و نیز مبحث خواب و آنچه در خواب دیده می‌شود ، و مبحث فکر و اعمال دماغی و عقلی و روی هم رفته از همه تحقیقات به وجه بدیع علمی نتیجه می‌گیرد که امور عقلی یا نفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند و انسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن و از دماغ ، که آن نفس در زمان است و در مکان نیست و شامل احوال گذشته است ، و احوال آینده را آماده می‌کند و با دماغ مناسبتی دارد که آن را به عمل وامی‌دارد ، و در آن هنگام به جهان مکانی مرتبط می‌شود و زمان حاضر را صورت می‌دهد ، و چون روح از تن مستقل است و مسئول تن نیست می‌توان معتقد شد که حیات او هم بسته به حیات تن نباشد و پس از تن باقی باشد .



سخن در نفس و خود آگاهی او مارا به گفتگوی تن یعنی جسم یا ماده کشانید . برگسن جهان جسمانی و مادی را چنان که بعضی از حکما ادعا کرده‌اند بی‌حقیقت نمی‌داند ، و می‌گوید ممکن است آنچه

ما از عالم مادی ادراك می‌کنیم نمایشها و ظواهر باشد ، اما اگر همین است البته حقیقتی هست که این قسم در نظر ما نمایش می‌یابد ، راست است که ما غیر از تصاویر چیزی درك نمی‌کنیم ، اما ناچار اصلی‌ست که این تصاویر عکس او است و چنین نیست که این تصاویر موهوم و بی‌حقیقت باشد ، فقط مخلوق و مصنوع ذهن یا دماغ ما باشد ، دماغ جزئی است از جهان مادی نه اینکه جهان مادی ناشی و حاصل از دماغ باشد .

جهان جسمانی امری است متصل واحد ، و تکثر و اختلافی که در آن دیده می‌شود به مقتضای عملی است که انسان مجبور است در محیط خود بکند ، چون باید در محیط خود عمل کند ناچار است آن را به اجزا قسمت نماید که در هر جزئی بتواند تصرف کند ، و این تجزیه و تقسیم را به توسط حواس و قوای مدرکه خود انجام می‌دهد ، پس ادراك انسان از اشیاء متناسب است با عملی که در آن اشیا باید بکند .

در هر حال جسمانیات تصاویری هستند که ادراك می‌شوند ، بعضی از آن تصاویر برای انسان تن را مصور می‌سازند و بعضی دیگر اجسامی را که بر تن محیط می‌باشند ، و این دو قسم از تصاویر بر یکدیگر تأثیر دارند و از یکدیگر متأثر می‌شوند ، به عبارت دیگر هر يك در دیگری حرکاتی احداث می‌نماید .

حرکت امری است حقیقی ، اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك را نسبت به نقاط مکانی نشان می‌دهد ، حقیقت حرکت تغییر حالت و کیفیت است و در نظر برگسن همه تغییر است و همه حرکت است ، اما متغیر و متحرکی در کار نیست و تصور حرکت را باید قیاس به نفس نمود که حرکتش به درون بینی دریافته می‌شود . در واقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است .

پس اگر درست تأمل کنیم ، ماده نیز خود استمرار احوال است زیرا که عین حرکت و تغیر است ، اگر به نظر سطحی بنگریم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود ، ولیکن چون

به حقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است، و مکان یا بعد به واسطه حرکت در ذهن مصور می شود. در واقع ذهن خطا می کند که بعد را ثابت می گیرد، و بر حرکت مقدم می پندارد و سببش اینست که چون عقل برای عمل کردن است محتاج است بداینکه چیز ثابتی فرض کند، و سکونی قبل از حرکت قائل شود و حال آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد، و این هر دو تصویری است که برای ذهن نظر به حاجت عملی دست می دهد و حقیقت استمرار و تحول احوال است.

این مبحث ماده و مناسبتش با روح و خود آگاهی، نیز تحقیق عمیق مفصلی است که ماقط اشاره ای از آن کردیم و برای تفصیلش بیش از این جا نداریم.



در کتاب معتبر خود که آن را تحول خلاق نامیده است، برگسن به تحقیق در امر حیات یعنی جان و جاننداری می پردازد، و به این مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داروین وارد می شود، و تصدیق می کند که موجودات جاندار در حال تحول و ارتقاء بوده و هستند، و از مراتب بسیار پست و ساده آغاز کرده به مدارج کمال رسیده اند، جز اینکه سیر حیات در راه کمال در چندین خط مختلف بوده است، یکی از خطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی و غذائی را مستقیماً از عناصر طبیعی می گیرد، یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذائی را بیشتر از نباتات درمی یابند، جانوران هم دو رشته بوده و دو نوع سیر کرده اند؛ یکی رشته ای که منتهی به ظهور جانوران موسوم به هوام شده و مرتبه کمالش مورچه و زنبور است که به حالت اجتماع زندگی می کنند، دوم رشته ای که به جانوران استخواندار و چهارپایان رسیده، و سرانجام به نوع بشر منتهی شده که آن نیز در زندگی محتاج به اجتماع است.

این دورشته از جانوران گذشته از اینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است و سیله ای که برای پیش بردن امر زندگانی دارند

نیز متفاوت است، به این معنی که چون جانوران باید در امر زندگانی تدبیر به کار ببرند قوهٔ تدبیری در طبیعتشان نهاده شده است، که به واسطهٔ آن به فطرت و بدون رویه عملیاتی می‌کنند، و آلات و ادواتی را که طبیعت به آنها داده است به کار می‌اندازند و امر زندگانی خود را پیش می‌برند. این قوهٔ تدبیری فطری که آن را غریزه (۱) هم نامیدیم در همهٔ جانوران هست، اما در جانوران رشتهٔ اول خاصه مورچه و زنبور عسل کاملتر است که به فطرت و غریزه لانه‌های مفصل می‌سازند و مهندسی می‌کنند و خوراک فراهم آورده ذخیره می‌نمایند، و امور اجتماعی خود را انتظام می‌دهند، اما جانوران رشتهٔ دوم چون در مدارج کمال بالا می‌روند تدبیر فطری و غریزی در آنها ضعیف می‌شود و قوهٔ عقلیه (۲) جای آن را می‌گیرد، و تدبیر امور اجتماعی خود را به تعقل می‌سازند و تعقل به وسیلهٔ دماغ صورت می‌پذیرد، و تفاوت ظاهرش با غریزه اینست که، غریزه بدون اختیار عمل می‌کند و افعالش، واجب است، و تصرف به کار نمی‌برد، ولی عملی که از تعقل سر می‌زند اختیاری است و عقل متصرف است، ولی چنانکه پیش ازین گفتیم، عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و به کار بردن مواد است به جهت حوائج امور زندگانی، و از این رو کار اصلی عقل اندازه گرفتن و به کمیت در آوردن اشیاء است به عبارت دیگر عقل در واقع مهندس است و کار عمده‌اش مهندسی است، و با ماده سرو کار دارد مگر آن مرتبهٔ عالی از عقل که حاصیتش ادراک حقیقت است، و با کمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آن را درون بینی نامیدیم و از مادیت به روحانیت رسیده و از آرایش عمل وارسته شده است، و این قوه‌ایست منحصر به انسان چنانکه می‌توان گفت، انسان جنس چهارم از جانداران است. (۳)

پس از آنکه قاعدهٔ تحول موجودات را قبول کردیم، این مسئله

(۱) Instinct (۲) Intelligence

(۳) جنس اول گیاه جنس دوم جانورانی که به هوام منتهی

می‌شوند. جنس سوم جانورانی که به پستانداران منتهی می‌شوند جنس چهارم انسان.

پیش می‌آید که آنچه باعث تحول و تنوع موجودات می‌شود چیست؟ و چه چیز ماده را برمی‌انگیزد که به این صورت‌ها درآید؛ علمای طبیعی و داروین و اسپنسر آن را خاصیت خود ماده پنداشته‌اند که بر حسب نصادف و پیش‌آمد امور خارجی تغییراتی دست‌می‌دهد، و این صورت‌ها را پیش‌می‌آورد، و گفتیم که آنان جهان را به ماشین مانند کرده‌اند (۱) بعضی دیگر برای جریان امور طبیعی غایتی فرض کرده‌اند، که تحولات برای رسیدن به آن غایت است، مثل اینکه بر حسب ارادهٔ مسدوکی مانند ارادهٔ انسان واقع می‌شود (۲) تصور ماشینی جهان نظر به گذشته دارد، یعنی حال را نتیجهٔ ماضی می‌داند اعتقاد به علت غائی نظر به آینده دارد، یعنی حال را مقدمهٔ آینده می‌پندارد.

برگسن اگرچه به نظر جماعت دوم متمایل تر است، هیچک از این دو نظر را تمام و درست نمی‌داند و معتقد است که، در طبیعت قوه‌ایست که او را به سوی حیات می‌کشانند، و آن قوه را نشاط حیاطی می‌نامد (۳) که قوه‌ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل می‌کند به واسطهٔ مقاومت ماده می‌شکند، و مانند نارنجکی می‌ترکد و پخش می‌شود، و به شمه‌های بسیار منشعب می‌گردد، و به صورت اجناس و انواع و اصناف و افراد درمی‌آید، و باداروین و لامارک و پیروان آنان این اختلاف نظر را دارند که مانند ایشان ظهور اجناس و انواع را به تحول پیوستهٔ تدریجی نامحسوس نمی‌دانند، بلکه معتقد است که چون ماده مستعد شد اجناس و انواع ناگهان صورت می‌گیرند اینست که گفتیم: نشاط حیاتی مانند نارنجک می‌ترکد.

چون در احوال قوهٔ حیاتی با نظر تأمل می‌نگریم خاصیت اصلی او را چنین درمی‌یابیم که: جریانی است از تخمی به تخم دیگر و

(۱) و این رأی را اروپائیان **Mécanisme** می‌خوانند یعنی ترتیب ماشینی.

(۲) و این نظر را **Finalisme** می‌گویند یعنی اعتقاد به وجود غایت و مقصد.

Elan vital (۳)

مجرای آن بدن جانور یا گیاه است این قوه حیات که نهضت میکند ، اگر حرکت و اختیار را از دست داد و به حال خمود افتاد و به استفاده از موادی که در محل او است اکتفا کرد ، گیاه می شود و اگر به حرکت درآمد و اختیار را به دست گرفت و میدان عمل خود را وسعت داد جانور خواهد بود، و در جانوران می بینیم از جمله اجزاء بدن سلسله اعصاب مخصوصاً اهمیت می یابد ، چنان که کوئی همه اجزای دیگر بدن برای وجود او است و هر چه سلسله اعصاب رو به کمال می رود افعال جانور بیشتر مقرون به اختیار می گردد . گیاه و جانوری که اعصاب ندارد یا اعصابش ساده و بی پی ریه است از اختیار عاری است ، و افعالش موجب است و بنا بر این می توان معتقد شد که سلسله اعصاب است که منبع و مخزن اختیار در افعال می باشد .

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که در ماده عمل می کند، و عجایب به ظهور می آورد و غریزه و عقل که پیش ازین به آنها اشاره کرده ایم ظهورانی از همین قوه می باشند، پس اصل این هر دو یکی است و منظور از آنها هم یک چیز است ، و آن عمل کردن در ماده و تدبیر امر زندگی است . تفاوت غریزه با عقل اینست که ، غریزه آلات و ادواتی را که طبیعت در وجود جانور موجود ساخته به کار می برد ، اما عقل خود آلات و ادوات را از مواد بیجان می سازد و به کار می اندازد غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را از آغاز به نحو کمال انجام می دهد ، عقل از آغاز به نحو کمال کار نمی کند و محتاج به پرورش است ، اما میدان عملش نامحدود است و بینهایت قابل ترقی و تکمیل است . غریزه مقرون به شعور نیست و خود آگاهی ندارد ، اما عقل خود آگاه است و این هر دو قوه همچنان که از یک قوه واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده اند در این خاصیت نیز مشترکند ، که هر دو از وجودی به وجود دیگر به ارث منتقل می شوند ، اما غریزه ثابت و غیر مترقی است در حالی که عقل قابل ترقی است و از آنکه هست می تواند برتر برود . غریزه نمی جوید و می دابد اما عقل تا نجوید نمی دابد ، ولیکن عقل به جستجو چیزها می دابد که غریزه را بدان دسترسی نیست شعور و خود آگاهی برای اینکه خود را از قید

ماده آزاد کند از راه غریزه نمی‌تواند به مقصود برسد ، بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد . غریزه چون با عقل مقرون شد و این هردو از آلائش اغراض عملی پاک و وارسته شدند ، روحانیت دست می‌دهد و جان بینی یا درون بینی میسر می‌گردد، و چون این امر جز در انسان تحقق واقعی ندارد می‌توان گفت ، انسان اشرف مخلوقات و مقصد و غایت حیات است .

باری اصل و حقیقت وجود آن امر حیرت‌انگیزی است که نشاط حیاتی نامیدیم ، و آن غیر مادی و مجرد است اما در ماده عمل می‌کند، و چون درست‌بنگریم اشیاء حقیقت ندارند بلکه فعل و حرکت حقیقتند همین قوه حیاتی که شعور و خودآگاهی هم خاصیتی از خواص او است، چون قوس نزول می‌پیماید و بی نهایت به حال خمود درمی‌آید ماده می‌شود ، و چون در قوس صعود می‌رود و جنبش و نشاطش قوت می‌گیرد شعور و خودآگاهی است ، اینست که ماده به منزله مرگ است و خود-آگاهی زندگی است . قوه حیاتی امری است که در حال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است (۱) نشاط حیات، قوه ای نیست که مصرف شود ، بلکه خلاقیت دارد و همواره در کار خلق کردن و افزایش یافتن است .

اینست معنی « تحول خلاق » یعنی تحولی که خلاقیت دارد . کتاب تحول خلاق برگسن گنجینه ایست از تحقیقات عمیق، که ما فقط اشاراتی از آن آوردیم و در آن کتاب با شرح و بسطی هر چه تا مآثر بیان شده ، و همه مبتنی بر مشاهدات و تجربیات علمی می‌باشد و جای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمه آن تحقیقات بپردازیم ، و مطالب را به درستی توضیح کنیم ، و چاره نیست جز اینکه به این اشارات اکتفا کرده خوانندگان را به اصل کتاب مراجعه دهیم، و بعضی نکات دیگر را که از آن کتاب استنباط می‌شود در مبحث آینده مذکور خواهیم داشت

(۱) بنا بر این تحقیقات می‌توان گفت برگسن وحدت وجودی

است .



پیش از این گفته ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کتابی است به نام «دو سرچشمه اخلاق و دین» در این کتاب ابتدا بحث می‌کند، در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال و آداب و عادات پسندیده شمرده می‌شود و مردم به تخلق به آنها و متابعت از آنها و احتراز از خلاف آنها مکلف می‌گردند، از کجا می‌آید؟ و چه باعث شده که مردم به اصول اخلاق گرائیده اند؟ سپس همین بحث را در باب دین می‌کند.

تحقیقات برگسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق و متین، و مبتنی بر مطالعات تاریخی و اجتماعی و علمی بسیار در احوال حیوان و انسان و مدنیت می‌باشد، که با کمال تأسف باید از شرح آن خودداری کنیم ولی لازم می‌دانیم نتیجه آن تحقیقات را در چند کلمه به اختصار به دست بدهیم.

برگسن برای اخلاق و هم برای دین دو مبدا و دو سرچشمه قائل است؛ یکی سافل و یکی عالی. مبدا سافل صلاح هیئت اجتماعی است و مبدا عالی فیضی است که از عالم بالا می‌رسد.

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلوم است تنها و به انفراد امرش نمی‌گذرد و ناچار است که در جمعیت زیست کند، و انسان چه از جهت ماده و چه از جهت روح هر چند هر فردش برای خود شخصی است و شخصیت خود را از دست نمی‌دهد، ولیکن هر شخص در همان حال جزئی است از هیئت اجتماعی و بسته به آن است، و از این جهت امرش شباهت تام دارد به سلول‌هایی که هر یک وجودی خاص می‌باشند، اما مجموع آنها هیئت بدن را می‌سازد و آن سلول‌ها به تنهایی نمی‌توانند زیست کنند.

چون افراد باید در جمعیت زیست کنند و حالت اجتماعی نگهبان افراد است، پس حالت اجتماعی امریست واجب و باید محفوظ بماند، و محافظت هیئت اجتماعی محتاج است به اینکه افراد مقید به قیودی باشند و خود را مکلف به تکالیفی بدانند.

قیودی که در نزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعی ضرورت

دارد ، در جانوران بر حسب طبیعت به صورت فطرت و غریزه درمی آید و در جمعیت‌های انسانی آن قیود را عقل مقرر می‌دارد، و عمل انسان را که در اصل اختیاری و آزاد است عقل مقید به قواعدی می‌سازد که آداب و رسوم و اخلاق و تمدن را تشکیل می‌دهند .

پس ضرورت هیئت اجتماعی که امری است طبیعی ، و برای محافظت افراد تشکیل شده برای افراد مبدأ قیود ، یعنی تکلیف و قواعد می‌باشد و آن اجتماع از هیئت خانواده آغاز می‌کند، و به هیئت شهری و کشور و ملت منتهی می‌گردد، و بنا بر این قواعدی که متابعت آنها برای انسان تکلیف می‌شود اصول تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را صورت می‌دهد .

جمعیتی را که به طریق مذکور ، یعنی بر حسب ضرورت وجود هیئت اجتماعی مقید به قواعد و رسوم می‌باشد، برگسن جمعیت محدود می‌خوانند ، یعنی جمعیتی که در تقید به قواعد و رسوم نظرش محدود به صلاح رنفع هیئت اجتماعی است ، و روحی که انسان را به متابعت این قیود برمی‌انگیزد روح مسدود یا محدود می‌نامند .

بعضی از محققان معتقدند که اخلاقی که هر فرد را دوستدار نوع می‌سازد، و به کف نفس و احسان و فداکاری نسبت به دیگران و امیدارد نیز مبدأش همان است که برای جمعیت محدود مذکور داشتیم، یعنی نفع و صلاح عامه، ولیکن برگسن این عقیده را ندارد و تحقیق کرده است که گذشته از روح مسدود یا محدود که بیان کردیم ، يك روح باز یا نامحدود نیز هست که انسان را به عشق و ذوق برمی‌انگیزد و به دوستی نوع و احسان و فداکاری و امیدارد ، و این روح از برکت نفوس زکیه تولید می‌شود . و از انفاس قدسیه ایشان فیض می‌گیرد و این روح است که منشأ ظهور علم و صنعت و تمدن و فلسفه ، یعنی مایه قوه ابداع و خلافت است و سبب آزادی و وارستگی است ، و مقرون به دلیری و دلاوری است و راهی است به سوی خدا و در حقیقت از خدا به خلق می‌رسد ، این روح خود به خود باز است و بکل موجودات عشق دارد ، و شور برمی‌انگیزد ، اگرچه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصی هم نداشته باشد .

۱- وال و اخلاق ناشر از این روح که از برکت انفسا قدسیه به وجود می آید مبدأ عالی دارد ، و چنانکه گفتیم از عالم بالا فیض می گیرد .

پس اخلاق دو قسم شد؛ اخلاقی که طبیعت به فشار ایجاب می کند برای مصالح و حفظ هیئت اجتماعی و اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد می کنند ، بر حسب جاذبه ای که از عالم بالا می رسد، و از ناحیه نشاط حیاتی است که امری است انهی ، و محض ترقی و کمال است برای افراد و هم برای هیئت اجتماعی .

اخلاق ناشی از مبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونست ، و اخلاق دومی اخلاق حرکتی است (۱) . اولی را می توان به عبارت درآورد ، دومی بیان حقیقتش دشوار است ، اولی تعلیمات منتسب به موسی است دومی تعلیمات عیسی و سقراط است، اولی از اشخاص افاضه نمی شود بلکه ناشی از هیئت اجتماعی است و امریست دنیوی ، دومی هم اگرچه مربوط به دنیاست ولی امریست الهی ، و چون همه کس راه اتصالی به باطن دارد از نفوسی که باطن دارند فیض می پذیرد' پس آن اخلاق از اشخاص خاص به دیگران افاضه می شود .

اینست خلاصه بیان برگسن در اینکه اخلاق دو سرچشمه دارد اینک می رویم بر سر دیانت .

برگسن دیانت را با اخلاق از يك مبدأ نمی پندارد ، و لیکن بی مناسبت هم نمی داند به عقیده اودیانت هم مانند اخلاق دو قسم است، حرکتی و سکونی (۲) که آن را طبیعی نیز می نامد .

در باب دیانت طبیعی یا سکونی تحقیق برگسن چنین است، ک

(۱) بنا بر اینکه در نظر برگسن سکون بی حقیقت است و نقص است و حرکت حقیقت و کمال است .

(۲) سکونی و حرکتی بهمان نظر که در باب اخلاق گفتیم ، در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعی آن را برمی انگیزد، به اصطلاح ما دین باطل است و دیانت حرکتی را که فیض الهی است ما دین حق می خوانیم .

آنچه از احوال طبیعت استنباط می‌شود اینست که در نزد او جماعت بر افراد مقدم است ، و هیئت اجتماعیه اهمیتش بیش از اشخاص می‌باشد .

برای محافظت هیئت اجتماعیه طبیعت در جانوران غریزه را بوجود آورده است چنانکه پیش بیان کردیم ، اما انسان دارای عقل است و هرچند عقل و غریزه هر دو یک منشأ دارند ، و دو وجه مختلف از یک امرند ، و عاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست و لیکن عقل با غریزه این تفاوت را دارد که شخص را ربه آزادی و استقلال یعنی به— انفراد می‌برد، پس برای اینکه این تأثیر عقل در جدا کردن و منفرد ساختن اشخاص از جماعت جبران شود ، طبیعت عقل را با واهمه و متخیله و متصرفه مقرون ساخته است که انسان به آن وسیله قوه جعل پیدا می‌کند و اختراعات و افسانه‌سازی و مانند آنها نتیجه آنست ، و یکی از مظاهر این قوه وجود افسانه‌ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم ساخته شده و می‌شود ، و بنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست ، و برگسن به تفصیل بیان میکند که چگونه این قوه مایه پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرگ زنده و مرده و استقرار آداب دینی ، و مناسک و دعا و نماز و قربانی و نذورات و مانند آن می‌گردد.

در هر حال این قسم دیانت که مبنی بر اوهام است وسیله ایست که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعیه بر می‌انگیزد ، در مقابل تأثیر عقل که مایه انفراد و تنهایی و جدائی شخص است از دیگران .

از جمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت شده است اینست که ، انسان چون عاقل است قوه تنبه دارد ، و تنها او است از میان همه موجودات که متوجه به مرگ شده و یقین دارد که می‌میرد. و این علم او مایه افسردگی او می‌شود و حال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است ، پس چون عقل انسان را از بقای در دنیا مأیوس می‌کند ، آن قوه طبیعی برای جبران افسردگی او بقای در آخرت را به نظر او جلوه گر می‌سازد و او را به زندگانی امیدوار و علاقمند می‌نماید ، و تأثیری از عقل را که برای زندگی مضرات باطل می‌کند .

دیگر اینکه قدرت جماعت و نیرومندی آن مخصوصاً در بدو

تشکیل هیئت اجتماعی بسته به وجود اشخاص است ، و بنا بر این بقای اشخاص برای جماعت واجب می‌نماید، تا آنجا که محتاجند به اینکه پس از مرگ هم آن اشخاص را موجود و حاضر بدانند ، و این امر منجر می‌شود به اینکه اموات را بپرستند، و خداوندی برای آنها قائل شوند ، و داستانها برای آنها بسازند و به مرور زمان بقای آن اشخاص به نحو اعتقاد به وجود يك بدن لطیف متصور می‌شود ، و لطافت آن بدن کم کم به اعتقاد به وجود روح منتهی می‌گردد، و عقاید سخیفی که در باب اموات و ارواح آنان در میان مردم شیوع یافته شاهد این مدعاست .

دیگر اینکه انسان به واسطهٔ قوهٔ تمقل و توجه به اینکه از آینده و سرنوشت خود بیخبر است متزلزل و نگران می‌باشد ، پس فکرش مایل می‌شود که به غیب توسل بجوید و معتقد به وجود خداوندان و اشخاص فوق العاده که در امور او مؤثرند بشود ، و عملیات سحر و جادو و امثال آن نیز همین منشأ دارد ، سپس برای اقناع عقلا مبانی علمی و فلسفی نیز برای آن عقاید و عملیات ساخته می‌شود .

خلاصه اینکه : این قسم دیانت که آن را طبیعی و سکونی نامیدیم وسیلهٔ دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعی اختیار می‌کند. در مقابل افسردگی و نا امیددی که از عقل در ذهن تولید می‌شود و مایهٔ انحلال جمعیت است .

اما آن قسم از دیانت که مبدأ عالی دارد، مبدأش همان مایهٔ دانشی است که در جانوران غریزه و در انسان عقل را به وجود می‌آورد از آن مایه دانش در انسان قوهٔ اشراقی به ودیعه گذاشته شده که در عموم به حال ضعف و ابهام و محو است ، ولی ممکن است که قوت و کمال یابد تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد ، مانند آتشی که در آهن نفوذ و آن را سرخ می‌کند به عبارت دیگر، اتصال خود را به مبدأ درمی‌یابد و آتش عشق در او افروخته می‌شود، هم متزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ کرده مبدل به اطمینان می‌گردد ، هم علاقه‌اش از جزئیات سلب شده به طور کلی به حیات تعلق می‌گیرد، و می‌گوید : «عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست.»

این خالرا می خواهید دین بخوانید ، می خواهید عرفان بنامید ، یا ایمان به غیب و به باطن (۱) بگوئید .

در این مقام برگسن شرح مفصلی می دهد ، در بیان وجد و حال و اتصال به مبدأ و شور و ذوق عارفان و زاهدان در یونان قدیم و خاور زمین ، خاصه هندوستان و عابدان مسیحی که مقام ولایت داشته اند ، و کم و بیش حق و حقیقت را مشاهده کرده اند ، آنکاه بی اختیار به افاضه پرداخته اند ، و حقیقتی را که خود به مشاهده دریافته اند خواسته اند به مردم دیگر نیز برسانند ؛ عشقی که آتش به جان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق به خالق نیست ، بلکه مبدأش عشق خالق به کل مخلوقات است . یعنی از راه خدا به کل نوع بشر عشق می ورزد و این عشق غیر از آن محبتی است که ارباب عقل تعلیم می دهند که شخص باید ابناء نوع خود را دوست بدارد ، اینکار کار عقل است ، اما عشق عارف مبدأش همان نشاط حیات است که مبدأ کل موجودات است ، نقاط حیاتی است که به اشخاص برگزیده افاضه شده و می خواهد بکل موجودات بسط یابد ، ولیکن این فوریت صورت پذیر نمی شود ، و ناچار باز محدود به جماعت قلیلی از مستعدان می گردد .

دیانت سکونی و دیانت حرکتی به عبارت دیگر ، دین و عرفان به یکدیگر مدد نیز می رسانند ، دین مقدمه ورود به عرفان می شود ، و عرفان عقاید عامه را صفا می دهد ، و اگر این امر عمومیت یابد نوع انسان به طور کلی به خدا نزدیک می شود .

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که عرفا و عابدان مسیحی داشته اند ، و فردا کمل عارف حضرت عیسی بوده است ، یعنی آنکس که تعلیمات مسیحی منتسب به او است خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد .

معرفت اساسی که از عرفان حاصل می شود چیست ؟ اینست که خدا عشق است و عشق خداست ، عشق خلاق است و خالق همانا عشق است ، عشق مایه خلاقیت است و خلقت نتیجه عشق است ، خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است ، و چون مخلوق نتیجه خالق است

پس معشوق هم خود اوست .

بیان برگسن در این نیز مفصل و محققانه و عالمانه است ، ولی ما وارد آن تحقیقات نمی شویم که به اجمال گذراندنش درین است ، و به تفصیل پرداختن سخن رادراز می کند، و انگهی به گمان ما خوانندگان این کتاب با این معنی ما نوسند و می دانند که طفیل هستی عشقند آدمی و پری .

برگسن کتاب خود را ختم می کند به فصلی در حالت حالیه نوع بشر، و ترقیاتی که نصیب او شده است، و عدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او ، و علت وقوع جنگها و وسیله جلوگیری از آنها و امیدواری به آینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز با قضایائی که در دنیا واقع می شود مناسبت ندارد ، مختصر کلام اینکه : برگسن از راه علوم جدید به عرفان رسیده است .

فهرست کسانی که نامشان در این

کتاب آمده است

تن	آدم
جرمی بنتام	ابوعلی سینا
جمز میل	اسپینوزا
حافظ	اسپنسر
داروین	استورات میل
دکارت	ارسطو
ذیمقراطیس	ارنست رنان
ربرت مایر	افلاطون
رنوویه	اگوست کنت
رزدنت	انشتین
زینون	باباطاهر
سعدی	برکلی
سقراط	برگسن
سنت آنسلم	برهانیدس
سن سیمن	بطلمیوس
شلینگ	بوترو
شوینهاور	بودا
شیلر	بیزمارک
عیسی	بیکن
فخنر	پردون

لايبنيتس	فلوطين
لتسه	فوريه
ليتره	فويه
مالبرانش	فيخته
مريم	كارليل
من دوبيران	كانت
ناپلئون	كالريج
نيچه	كپرنيك
نيوتن	كپلر
واگنر	كلويستك
وونت	كندياك
ويكتور كوزن	كاليه
ويليام جمز	كوته
هاتف اصفهاني	كويو
هارتمان	لاپلاس
هرقليطوس	لاك
هكل	لامارك
هكل	لامنه
هميلتون	لاوازيه
هيوم	

فهرست کتابهایی که نام آنها در این

کتاب آمده است

تحقیق در حقیقت مختاریت انسان

تحول خلاق

تشریح ذهن انسان

تورات

جهان نمایش واراده است

حدیث نفس فلسفی

حقوق طبیعی

خنده

خواست توانائی

دایرة المعارف علوم فلسفی

دلوران و دلاور پرستی

دوره فلسفه تحقیقی

دوسر چشمه اخلاق و دین

روانشناسی

روانشناسی مبنی بر تصور بپرو

روح جهان

زردشت چنین میگفت

زنداورستا

سرنوشت انسان

سفر تکوین

آینده علم

آینده علم بمدا طبیعه

احوال ضروری دانشمند

اختیار و رابطه علت و معلول

اخلاق بی تکلف و بی پاداش

اخلاق مبنی بر تصور نیرو

ادوار جهان

استمرار و مقارنه

اصول اخلاق

اصول جانشناسی

اصول روانشناسی

اصول علم مدنیت

امکان قوانین طبیعت

انجیل

اندیشه‌ها در فلسفه طبیعت

انواع سیر باطنی انسان

بنیاد تحقیق در عام

بیان فلسفه من

بیدینی آینده

پراگما نیسم

فلسفه و دین
ماده و حافظه
مبادی نخستین
معلومات بیواسطه خودآگاهی
مکالمات و قطعات فلسفی
ملحقات و ضمائم
منشأ انواع
نقادی در امر وحی
نیروی روحی
یادگارهای کودکی و جوانی

سیاست تحقیقی
سیر حکمت
شفا
طریق وصول بزندگان سعادتمند
علم
عقل منطوق
فکر و متحرک
فلسفه اساطیر
فلسفه حقوق
فلسفه صنعت
فلسفه وحی

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

چین	اروپا
داننژیک	آلمان
روم	اسکاتلند
سویس	امریکا
فرانسه	انگلستان
کونیگسبرگ	انگلیس
هند	ایران
هندوستان	بال
ینا	برلن
یونان	پاریس
	پروس

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این

کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

(اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده ایم)

(در اینجا تکرار نمیکنیم)

Satellites	اقمار
Composer	باهم نهادن (مرکب کردن)
Synthèse	باهم نهاد (ترکیب)
Thèse	بر نهاد
Poser	بر نهادن (وضع کردن)
Antithèse	برابر نهاد
Opposer	برابر نهادن
Objet	برون ذات (شیئی موضوع ، عین)
Objectif	برون ذاتی
Inconscient	بیخود
Dualiste	ثنوی
Intuition	جان بینی ، درون بینی
Biologie	جان شناسی
Con - moi	جزمن
Cosmologie	جهان شناسی
Coi'moi	خود

Consclent	خودآگاه
Conscience	خودآگاهی
Chose en soi, être en soi	خود هستی
Intuition	درون بینی، جان بینی
Sujet	درون ذات
Subjectif	درون ذاتی
Dualiste	دو تا پرست
Dualiste	دو تا گو
Dualiste	دو حقیقتی
Rappel, souvenir	ذاکره
Psychologie	روانشناسی (معرفة النفس)
Esprit, âme	روح
Spiritualist, spirituel	روحي
Planètes	سیارات
Instinct	غریزه ، فطرت
Énergie	کارمایه
Eclectisme	گل چینی
Criticisme	مذمت، نقادی
Surhomme	مرد برتر
Moi, ego	من
Monothéiste	موحد
Inconscient	ناخودآگاه
Ame, soi' conscience	نفس
(Critique)	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتا پرست
Moniste	یک حقیقتی
Moniste, monotéiste	یکی گو

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه

که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از فارسی

یا عربی ساخته شده است

(اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده ایم تکرار نمیکنیم)

Abstrait	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action réflée	عمل انعکاسی
Activité	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیر خواهی ، غیر پرستی ، نوع پرستی
Antithèse	برابرنهاد
Arekitecture	صنعت ساختمان
Athéism	انکار خدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبائی ، جمال
Biologie	جان‌شناسی ، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور

Chimisme	شیمیائی
Chose	شیئی
Chose en soi	ذات ، ذات مستقل
Composer	با ہم نهادن ، مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی، تنبه ، مشعر