

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_190330

UNIVERSAL
LIBRARY

Osmania University Library

Call No. 109.

Accession No. 1264

Author *W. C.*

Title

This book should be returned on or before the date
last marked below.

به پیشگاه والاحضرت همایون

شاه پور محمد رضا

ولیعهد اعلیحضرت همایون شاهنشاه پهلوی

تقدیم می‌گردد

امید که بدیده رضا در آن نکرند و از حقارتش چشم‌پوشند

سیر حکمت در اروپا

جلد دوم

از آغاز سده هفدهم میلادی تا پایان سده هجدهم

نقارش

جناب آقای محمد علی فروغی

چاپ اول

طهران

۱۳۱۸

چاپخانه مجاس

بنام خداوند بخشاینده مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود باسم « سیر حکمت در اروپا تا مائۀ هفدهم » و هر چند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آنرا بفارسی در آورده بودم مقدمه باشد در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفۀ اروپائیان از زمان باستان و دورۀ یونانیان تا سیصد سال پیش، و هر چند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آنرا پسندیدند و آرزو مند شدند که دنباله اش تا زمان حال نیز نوشته شود و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً مرا باینکار ترغیب نمود و وسیلۀ چاپ آنرا فراهم آورد و اینک در این مجلد سیر حکمت در اروپا از آغاز سده هفدهم میلادی تا پایان سده هیجدهم بنظر دانش طلبان میرسد و امیدوارم که مانند جلد نخستین پسند خاطرشان شود و در نظر است که بزودی در جلد سوم بقیۀ این داستان نیز نگاشته آید و طالبان معرفت از افکار فلسفی اروپائیان تا زمان حاضر اجمالاً آگاه شوند.

خوانندگان محترم را یاد آور میشویم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی در میآورد و بنابراین البته خالی از نقص و عیب نیست و شایسته است که بدیدۀ مهربانی در آن نگردند و از لغزشها در گذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده است

که از بحث هر جزئیات و فروع دوری پیچیده اصول تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن بزبان فارسی حقیقی بنگارش در آورم و مقصودم از زبان فارسی حقیقی زبانی است که ایرانیانی بدان گفت و شنید یا نوشت و خواند میکنند که اذهانشان بسبب معاشرت با خارجیان مشوب نگردیده و در نویسندگی از زبان پدران مامنحرف نشده اند و چون تاثیر آشنائی جوانان ایرانی را به بیانات اروپائی در نگارشهای ایشان می بینم توجه میدهم که در این باب اهتمام تام باید بعمل آید و فراموش نشود که هر قوم در بیان مطالب شیوه خاص دارد که انحراف از آن تضییع زبان است و کمترین نتیجه فاسدش اینست که شونده یا خواننده مراد گوینده یا نویسنده را بدرستی در نمی یابد .

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را بانچه پدران ما میگفتند و مینوشتند 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 خصوصاً از اروپائیان اخذ و اقتباس بسیار کنیم و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را بانواع مختلف بشناسانیدن 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 گفتار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوه زبان و بیان خود را از دست بدهیم و پسندیده تر آنست که فکر اروپائی را بزبان 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 باخواندگان است . بعقیده خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بود که خوانندگان که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند بر خواهند خورد باینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه میشود حکما و عرفای ما بوجوهی دانسته و گفته اند . توجه باین 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 کاملا حق است و نتیجه دوم امید وارم دست ندهد زیرا که نشانه عدم تعمق در مطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند و آنچه هم با گفته های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً بر سبیل توارد بوده است و از این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و بصورتی بدیع در آورده اند .

در هر حال اگر اینجانب موفق شده باشم که مطالب را ساده و روان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت مغرور نشوند و سبوری 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 میتواند از این کتاب استفاده کند بهره مندی کامل کسی راست که لااقل باجمال 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 یا مقایسه آنها با عقاید دانشمندان خودمان نبوده ایم که آن خود داستانی دراز و از گنجایش این کتاب بیرون است و اگر بچنین میگردیم اطناب ممل

و بفهم مطالب غلّ میشد و در نظر ما کار لازم تر و مفید تر و مقدم تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند و نیز اینکه گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را بیان اختصاصی ایرانی در آوریم نباید حمل شود بر اینکه گفته های اروپائیان را از قالبی که آنها بمعانی داده اند بیرون آورده و با فکر خودمان نزدیک کرده باشیم. آنچه گفته ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است و هر چند ترجمه نیست کاملاً مطابق با گفته های ایشان است و از خود نه چیزی افزوده ایم نه تحریف و تغییری بمطالب داده ایم.

برای مزید فایده چندین فهرست بآخر کتاب ملحق ساخته ایم از جمله دو فهرست از لغات و اصطلاحات فلسفی است یکی از فرانسه بفارسی و دیگری از فارسی بفرانسه، اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است بالفاظی که در حواشی کتاب مذکور شده و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است که در این کتاب آمده است ولیکن هیچکدام از این دو فهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست و نسبت بهمان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمیشد يك لفظ فارسی بر حسب مناسبت بچندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود و همچنین الفاظ فرانسوی در هر جا بوجهی باید بفارسی در آید و توضیح این فقرات باید با شرح و بسط تمام بیان شود و تصنیفی جداگانه و مخصوص و مفصل لازم دارد. در پایان سخن از خوانندگان محترم خواهشمندم پیش از مطالعه کتاب اغلاط چاپی آنرا که در غلطنامه ایراد شده تصحیح فرمایند و از اغلاطی که متوجه نشده ایم در گذرند.

فروردین ۱۳۱۸

محمد علی فروغی

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۴	۲۳	Nicalas	Nicolas
۲۱	۱۷	باصلاح	باصطلاح
۲۲	۸	(۲)	(۱)
۲۳	۲	(۳)	(۱)
۲۳	۱۲	(۸)	(۲)
۲۴	حاشیه	Gassandi	Gassendi
۳۹	حاشیه	مسنند در مقابل مسند الیه	مسنند الیه در مقابل مسند
۴۰	۱۳	باشند یعنی	باشد یعنی
۴۸	حاشیه	۴	۲
		۵	۳
۷۴		suède	Suède
۷۵		prusse	Prusse
۸۵		حکیم	حکم
۸۶	۱۳	روح	و روح
۸۸	۱	درد	دارد
	حاشیه	continuité - ۵	continuité - ۶
۱۰۳		perrception	perception
۱۱۲		۶	۳
۱۷۰	۱۵	هم	هر
۱۷۲	۱۰	دکله	دیوگله
۲۲۶	۱۷	را احکامش	را که احکامش

مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد و مراحل پیمود در ضمن سیر خود در کشورهای مختلف در حدود دوهزار و پانصد سال پیش ازین یونانیان رسید که گروهی از ایشان در آسیای صغیر بودند و جمعی هم در ناحیه سکنی داشتند که امروزه آنرا یونان میخوانیم. در نزد یونانیان نیز علم و حکمت سیر تکاملی کرده در سده چهارم پیش از میلاد بمنتهای رونق خود رسید و تا سده ششم بعد از میلاد چه در یونان و چه در کشورهای 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 بسیر حکمت در اروپا میباشد نیست.

در سده ششم میلادی امپراطورهای روم بساط حوزه علمیه را در قلمر و خود برچیدند و غلبه اقوام وحشی در اروپا از سده پنجم ببعده، و استیلای قوم غرب بر ممالک روم و ایران از سده هفتم، خاموشی چراغ علم و حکمت را بکمال 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 و تعلّم تنها در دیرها و صومعه های مسیحی بعمل میآمد جز اینکه در ممالك اسلامی کاروان علم بسرعت پیش رفت و چنانکه براهل آگاهی معلوم است در ظرف سیصد چهارصد سال باوج کمال رسید ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود تا اینکه در سده یازدهم مجالس درس و بحث رو بگرمی گذاشت و در سده دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی حسابی مستقل بنام اونیورسیتیه (۱) یعنی جامعه طلاب و مدرّسان که ما بتازگی دانشگاه اصطلاح کرده ایم آغاز شد . نخستین اونیورسیتیه های 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 اونیورسیتیه ها تربیت و تهیّه علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر بعلوم مربوط بزبان لاتین و معلوماتیکه بتوسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند و آن تعلیمات انسان که در قرون وسطی مقرر شده برد معروف باسکولاستیک (۲) میباشد و این جمله را در جلد اول این کتاب باجمال و بقدر کفایت شرح داده ایم .

نتیجه اینکه در سده چهاردهم و پانزدهم یعنی درست مقارن اوقاتیکه ایران و ممالك دیگر اسلامی میدان ترکتازی مغول و اقوام دیگر مانند ایشان گردیده و حیات تمدّنی آنها سخته و لطمه دید که هنوز از زیر آن صدمه کمر راست نکرده است اروپائیان برای نهضت علمی

واقعی مستعد شده بودند و در سده شانزدهم میلادی در اروپای غربی و مرکزی جنب و جوشی در گرفت که معروف به رنسانس (۱) یعنی تجدید حیات علمی و ادبی میباشد و بمجملی از این احوال و موجبات آنرا نیز در جلد اول سیر حکمت بیان کرده ایم و برای یاد آوری و مزید توضیح گوئیم:

حکمت یا فلسفه در نزد قدما پس از آنکه مدون گردید منشعب بود بحکمت نظری و حکمت عملی . حکمت نظری مشتمل بود بر آلهیات یا حکمت علیا یا فلسفه 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 آنرا علم میگفتند همان حکمت نظری بود که در مقدمه آن علوم ادبی و منطق را نیز تحصیل میکردند و اصول و اساس حکمت در اروپا تا سده شانزدهم و در نزد ما تا چندی پیش همان تعلیماتی بود که از یونانیان خاصه سقراط و افلاطون و بالاخص از ارسطو برای ملل متمدن بارث رسیده بود و محققان اروپا آن تعلیمات را با اساس دیانت مسیحی تطبیق و فلسفه اسکولاستیک را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند، و کسانی که نظر خود را از آن دایره محدود وسعت داده و بجستجوهای تازه دست برده بودند بسیار اندک بودند و تحقیقات ایشان یا محل اعتنا نگردیده یا اگر توجهی بآن 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 کفسته

حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که اولیای دین مسیح آنرا مبنای دیانت قرار داده بودند حجت بود و تجاوز از آنرا جایز نمیدانستند.

در سده شانزدهم میلادی در ایتالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان دانشمندانی پیدا شدند که بیرون از او نیورسیته ها بمطالعات علمی پرداختند و در بعضی از مسائل طبیعی و ریاضی مخصوصاً در علم هیئت و طب سخنهای تازه گفتند و رشته این تحقیقات بسده 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 بردیم؛ و آنها در آغاز مجالس و عافیل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد میآمدند و کم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیت بیابد و دولت از آنها تقویت نماید و مدد حالی و مالی بآن مجامع برساند و سر انجام بعضی از آنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند و دنباله اینکار تا کنون کشیده شده است.

مهم ترین 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 چنانکه ارسطو مدون و مرتب کرده بود بر این بود که زمین در میان غالم جادارد و مرکز او مرکز جهانست و کلیه عالم دو قسمت است علوی و سفلی. عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاک قرار

دارند و عالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است یعنی کره خاك كيه آب و هوا و آتش بران احاطه کرده اند، و کلیه جهات بر گرد مرکز زمین میچرخد و از اینرو جهات صورت میگیرد یعنی فلك الافلاك جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد و اجسام عنصری هر يك مكان طبیعی دارند، مكان طبیعی خاك 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 بمكان طبیعی حرکت میکنند یعنی آب و خاك ب زیر میروند و هوا و آتش بالا و همین امر منشأ سبکی و سنگینی آنهاست و این حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند نهایت زیرین آنها مرکز زمین است و نهایت بالا فلك است و افلاك هم متعدّدند و منتهی ب فلك اعظم میشوند ~~که~~ بر کلّ جهان احاطه دارد و پس از او دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است. و عالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری در آن جا دارند عالم کون و فساد یعنی تغیر و تبدیل است، و عالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون و فساد و تغیر و تبدیل ندارند و هر چند جسمند نوع دیگری غیر از عنصر یافتند و خرق و التیام در آنها واقع نمیشود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد.

کلیه علم طبیعی بر این اساس گذاشته شده بود ولیکن پس از آنکه مرکزیت کره خاك و وجود افلاك و حرکات آنها بر گرد زمین باطل شد و بواسطه رصد اجرام آسمانی با دوربین ها و وسایل دیگر معلّم

گرددید که آنها هم اجسام عنصری هستند و خرق و التیام دارند و حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بیضی است و حکایت مکان 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 باسرار خلقت بهتر آنست که بجای خیال بافتن بمشاهده امور بپردازند و بتجربه و معاینه چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند و تحقیقات فرنسیس بیکن انگلیسی بخوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی بر مقدمات ذهنی باشد معلومات تازه بدست نمیدهد و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و بتجربه و مشاهده و استقرا و استقضا مواد و مقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود و مقارن اینحال دکارت فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان داده بنیان فلسفه را دیگرگون نمود و این راه را باز کرد که گفته های پیشینیان را حجت نشناسند و کنار بگذارند و هر کس بعقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکر خویش بجوید، و از جمله خود او پس از صرف نظر کردن از کلیه حکمت قدیم فلسفه جدیدی تأسیس کرد، بجای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود و در همه رشته های حکمت و فلسفه بشیوه بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد. مابعد الطبیعه یعنی فلسفه علیا را بسیار خلاصه کرده محدود نمود باثبات وجود نفس انسانی و عالم جسمانی و ذات باری، و در فلسفه وسطی یعنی ریاضیات بواسطه اختراع هندسه تحلیلی و ترقیاتی که بعلم جبر و مقابله داد فتح باب بزرگی نمود، و گذشته از کشفیات تازه

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 نموده ایم .

پس از آنکه فرسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی قلمه 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 بدستور آنان و به پیروی از عملیات کپرنیک و گالیله و کپلر و هاروه و دانشمندان دیگر از آن قبیل بتحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنه آن تحقیقات وسعت یافت تا بحالت 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 يك بسط و پهنای فوق العاده 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 عریض و طولی دریافت که بضرورت متقسم بقسمتها و شعبه های فراوان گردید چنانکه امروزه احاطه بهیچیک از آنها برای يك نفر هر قدر با همت و با استعداد باشد میسر نمیشود . سابق برین معلومات بقدری بود که اشخاصی مانند ابوعلی سینا و خواجه نصیر و امثال ایشان نه تنها بر کلیه حکمت میتوانستند احاطه یابند بلکه میتوانستند جامع معقول و منقول شوند یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست و استاد باشند ولیکن امروز در یای 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 غیرها در هیچیک از آنها بتنهایی یکنفر نمیتواند احاطه کامل بیابد و هر يك بچندین رشته تقسیم شده که هر کس بخواهد در يك رشته از آن رشته ها استاد شود عمری دراز باید بالاخص تخصص مصروف آن نماید و با اینهمه هنوز معلومات نوع بشر بجائی نرسیده و دانشمند واقعی آنست که بداند که چیزی نمیداند و فقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آیا نوع بشر بتواند بکشف و درک حقیقت نایل شود یا نه و اگر بتواند چه وقت خواهد بود .

بنابراین آنچه امروز حکمت یا فلسفه میگویند بکلی غیر از آنست که پیش از اینها میگفتند . طبیعیات و ریاضیات و اصول و فروع آنها هر کدام چندین شعبه شده و هر شعبه علمی وقتی جداگانه است . حکمت عملی نیز همین حال را پیدا کرده است و اکنون حکمت یا فلسفه بدو معنی گفته میشود . یکی هر تحقیقی در امور عالم که عمیق در آن بنظر کلی و عمومی بنگرد و برای مصالح دنیوی یا اخروی و مادی یا معنوی عبرتی حاصل کند و نتیجه بگیرد و باین معنی حکمت یا فلسفه جولانگاه فکر همه صاحب نظران است و فن مخصوصی بشمار نمیرود و منظور نظر ما نیست آنچه منظور نظر ما و موضوع بحث این کتابست معنی دیگر اختصاصی حکمت است و آن تحقیقاتی است که در باره نفس انسان و فکر و حس و شعور و طبع او بعمل آید و چگونگی تحصیل علم و اصول و مبانی اخلاق و چگونگی عالم خلقت و مناسبات مخلوق با خالق و احکام کلی که در آن مسائل بواسطه کرد آمدن معلومات پراکنده و مقایسه آنها

با یکدیگر بدست می‌آید.

با آنکه حکمت و فلسفه امروز بمعنی مجموع معلومات بشری گفته نمیشود و محدود بتحقیقات معینی است همین قسمت نیز در ظرف سیصد سال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده و دانشمندان بزرگ در آن وارد شده و تحقیقات گرانها نموده اند که آگاهی بر آنها بی اندازه سودمند بلکه برای توسعه ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است.

بنا برین در بیان سیر حکمت در اروپا از سده هفدهم ببعد تاریخ سیر علمی را که از قلمرو فلسفه بیرون رفته و مستقل شده (یعنی طبیعیات و ریاضیات) ناچار کنار میگذاریم و فقط بسیر 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 میشویم بآن فقرات نیز اشاره کنیم و کسانی که بخواهند از این کتاب بخوبی 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 بوجهی 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 چنان دراز میشود که مجلدات بسیار برای آن باید مدوّن گردد بنا برین بذکر 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 میکنیم و زبده و لبّ فلسفه جدید را بدست میدهیم .

پس گوئیم از سده هفدهم ببعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی در فنون خاص کنجکاویهایی دقیق میکنند و اکتشافات و اختراعات بدیع دارند بلکه صاحب نظرانی می بینیم که در فلسفه بمعنائی که اشاره کرده ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هر روز دّری از معرفت بروی اهل دل میکشایند. البته چنانکه پیش از اینهم گفته ایم هیچ حکیمی تاکنون فلسفه تمامی نیاورده است که حقیقت را بدرستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندانی که معرفی خواهیم کرد مانند پیشینیان نظر خود را محدود بگفته های قدما نساخته و درشاهراهی که بیکن و دکارت گشوده اند قدم زده و هر يك از ایشان با استفاده از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده و روزنه باز کرده و بر حسب فهم و ذوق خود پرده از پرده هارا که حجاب بینش انسان است دریده، و هر چند چنین مینماید که این راه را نهایت صورت نمیتوان بست مسافتی از راه را پیموده اند . فیلسوفان بزرگ درین سیصد سال گذشته بجز معدودی همه فرانسوی و انگلیسی و آلمانی بوده اند و اینك از فرانسویان آغاز میکنیم .

فصل اول

حکمای فرانسه در سده هفدهم

در سده هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظر بدکارت دارند، یا از او پیروی میکنند که این جماعت را کار تزیین (۱) میگویند، یا در تحقیقات او بحث و گفتگو از رد و قبول مینمایند، و در هر حال فلسفه مهم بدیعی نساخته اند که ما لازم بدانیم خود را بگفتگوی آن مشغول بداریم و تنها از دو نفر نام میبریم که هر يك از جهتی قابل توجه میباشند.

پاسکال

نخست بلز پاسکال (۲) است که در سال ۱۶۲۳ زاده و در ۱۶۶۲ در سی و نه 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 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

۱ - Cartésiens - ۲ Blaise Pascal - ۳ Machine à calculer

۴ - Calcul infinitésimal - ۵ Calcul des probabilités

شعب مهم علوم ریاضی است و محاسبه علمی را بکلی منقلب ساخته و قدرت اهل علم را بر امر حساب فوق العاده 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 بتجربه و عمل معلوم کرده است.

در حکمت در آغاز پاسکال پیرو دکارت بوده و در اینکه در علم قول کسی را حجت نباید شمرد و خود باید بحقایق پی برد کاملاً با او موافق است اما بزودی طبعش متمایل بمباحثات دینی شد چنانکه دو اثر 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 بصورت اندیشه های پریشان در حال مسوده است و عمرش وفا نکرده است باینکه آنها را مدون و منتظم 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 نوشته هایش سر مشق نویسندگی و بلاغت شده است.

پاسکال عالم را نامتناهی و بیکران میداند و در این باب بیان شیوائی دارد و از جمله عبارات معروفش اینست که «جهان کره ایست که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ جا نیست» و بی کرانی تنها از سوی بزرگی نیست از سوی خردی نیز بیکران است (۱) و انسان بدرك بی کرانی توانا

نیست خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی . توانائی انسان تنها بدریافت اموری است که میانه خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانه این دو نهایت است ، نسبت بعدم (یعنی نهایت خردی) کُل است و نسبت بکل 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 در می یابد و هم در پیش و هم در پس دریائی بی پایان از نادانی بر او احاطه دارد بقول 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، و 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 میخواند و انسان را که از جهت جسمانیت حقیر و فقیر و صغیر است از جهت عقل و روحانیت بزرگ میشمارد چنانکه میگوید « انسان گیاهی بیش نیست و نا توان ترین موجودات طبیعت است اما گیاهی است که عقل دارد . برای تباه کردن او لازم نیست کلنه جهان دست بهم دهند يك بخار و يك قطره آب برای کشتن او بس است، اما اگر سراسر جهان کمر بر هلاك او بندند باز او شریفتر از آنست که بهلاك او کمر بسته است چون او میداند که میمیرد و جهان که بر او چیره میشود ادراك توانائی خود را ندارد . »

پاسکال امر دیگری را هم 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 بذات باری تعلق میگیرد چه مهری که بدیگران تعلق یابد بذات نیست بلکه بصفات است که امور عارضی میباشند، و پاسکال در باب محبت که آنرا برتر از همه موجودات میداند عبارات زیبا نوشته است. بنا بر اینکه پاسکال محبت را برتر از عقل میداند بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار میدهد و میگوید: «بوجود خدا دل (۲) گواهی میدهد نه عقل، و ایمان از این راه بندست میآید» و نیز میگوید: «دل دلایلی دارد که عقل را بآن دسترس نیست.»

پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم باید او را عارف بخوانیم چون در آلهیات پای استدلالیان را چوبین میداند و فلسفه را بیحاصل میانگارد و شک نیست که توجه او در معرفت بکار دل یعنی باشراق نظری بسیار بلندست و درین زمان مورد اعتنای تام میباشد اما معاصران او این اعتنار را نداشتند و او را از حکما نپنداشتند 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

نیکلا مالبرانش (۳) در سال ۱۶۳۸ در پاریس بدنیا آمده پس از اتمام تحصیل در صنف کشیشان داخل شده و سپس از خواندن کتابهای دکارت بحکمت دلبستگی یافته و تا پایان عمر جز مطالعه و تألیف و

۱ - La charité ۲ - میان ما دل را غالباً بمعنی عقل میگیرند ولیکن اروپائیان

عموماً دل را موضع عواطف و احوال نفسانی میگویند.

۳ - Nicolas Malebranche

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 » (۱) نام دارد و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم است به « تفکرات مسیحی » (۲) و یکی « گفتگو در مابعد الطبیعه » (۳) و یکی رساله 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 مابعد الطبیعه بیش از دکارت به اگوستین یعنی در واقع بافلاطون نزدیک شده و به مثل افلاطونی بدرستی معتقد است تا آنجا که او را افلاطون مسیحی لقب داده اند. نخستین تصنیف مهم او که « جستجوی حقیقت » نام دارد در واقع شرح و توضیحی است از بیان دکارت برنا معتبر بودن ادراکات و خطاهای انسان در علم و فهم خود و تحقیق در آنچه میتوان بآن یقین نمود و روشی که میتوان از آنرا بعلم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست: عدلت اصلی خطا کردن انسان اینست که روح و عقل او گرفتارتن شده است و بواسطه 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.

۱ - De la recherche de la vérité

۲ - Méditations chrétiennes

۳ - Entretiens sur la Métaphysique

مذهباً خطاهای انسان از حواس اینست که حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیلهٔ محافظت تن و ابقای وجود او باشد ولیکن انسان حواس را وسیلهٔ علم پنداشته است. حواس در آن قسمت که وسیلهٔ 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 می پندارد و آنچه بتوسط 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 عرضهایی 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 نفس خود ماست. حاصل اینکه عوارضی که در نفس خود ما روی میدهد نسبت باشیاء خارج میدهیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲)

تخیل و توهم نیز مایهٔ بسیاری از خطاهای ماست مثلاً از این راه است که شیفتهٔ اشخاص میشویم و گفته های پیشینیان را برای علم خود حجت میشماریم و از دیگران تقلیدهای بیجا و بدمورد میکنیم.

تمایلات هم در طبع انسان مهر و کین ایجاد میکند و مهر و کین حجاب فهم میشود و آن را مشوب میسازد و نیگذارد حقیقت امور را بدرستی دریابد.

نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدید تر است و

۱ - اشاره است بفرسفه ارسطو و پیروان او و حکایت جنس و فصل و نوع و غیر آنها.

۲ - درستی این سخن روز بروز روشتر میشود و در علوم جدید ثابت و مسلم شده است.

بیشتر انسان را بخطا میاندازند.

خود قوه فهم نیز بواسطه محدود بودنش امور را بر انسان مشتبه میسازد و مخصوصاً غفلت انسان از محدود بودن فهم خود و گمانش بر اینکه میتواند بعلم خویش بر امور عالم احاطه بیابد او را بطمع میاندازد و گمراه می کند.

پس از آنکه موجبات مختلف خطا و گمراهی را در ضمن پنج باب بتفصیل شرح داد در باب آخر روش درك حقیقت را بیان میکند و اینکه از حواس و قوه تخیل و تمایلات و نفسانیات چه استفادهها میتوان کرد، و شش قاعده برای جستجوی حقیقت بدست میدهد که آنها هم از دکارت اقتباس شده و خلاصه اش اینست که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بدو واسطه حل شدنی نباشد وسایط مشترک را باید بدرستی بدست آورد و حشو و زواید را باید کنار گذاشت و مطالب را باید خلاصه و مرتب کرد و ترکیباتی که از معلومات ساخته میشود باید عجل تأمل قرار داد و یکدیگر سنجید و چیزهای بیفایده را حذف نمود.

مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه ندارد و آنچه از دکارت دریافته اکتفا کرده است ولیکن برخلاف دکارت در مابعدالطبیعه بتفصیل 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 داشته اند ولیکن مالبرانش بصراحت بیان کرده و بنحو مخصوص آنها را موجه ساخته است.

پاسکال که پیش ازین باختصار او را معرفی کرده ایم بردکارت خرده گیری مهمّی که کرده بود این بود که باندازه کفایت خدا را درکار جهان دخالت نداده و از او بقدر ضرورت اکتفا نموده است، این خرده را بر مالبرانش نمیتوان گرفت زیرا که او همه چیز را از خدا میداند و غیر از ذات باری مؤثری قائل نیست و برای انسان نیز معتقد است که هم علم و ادراک او از خداست 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 همچنانکه جسم پذیرنده شکل و حرکت است نفس قابل ادراک (علم) و اراده است (عمل)، ولیکن برخلاف آنکه عامه معتقدند که نفس را مبدأ حرکت جسم میدانند، نه جسم درجسم تأثیر دارد نه روح در تن مؤثر است و هر فعلی که در عالم واقع میشود از خداوند است و غیر از خدا چیزی علّت حقیقی معلومات نیست.

بیان آن اینست که روح انسان هر چند بظاهر بتن پیوسته است ولیکن پیوستگی حقیقی و اصلی او بخداست اما چون انسان گناهکار شده بتن متوجه گردیده و اتصالش بمبدأ ضعیف شده است پس باید بکوشد که آن اتصال قوّت بگیرد و هر چه این پیوستگی بیشتر قوّت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهد داشت.

روح (یا نفس یا عقل) نمیتواند ادراک کند مگر آنچه را با او متحد و پیوسته است و چون بجسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش درواقع

بخداست فقط وجود خدا را ادراك ميکند و دليلش اينست که انسان معدوم را چنانکه نمیتواند ديد تعقل هم نمیتواند کرد و هرچه را انسان تعقل ميکند وجود دارد و ما مي بينيم ادراك امر نامتناهي و بيکران را داريم پس از اين فقره دو نتيجه ميگيريم يکي اينکه امر بيکران وجود دارد ديگر اينکه ما باو پيوستگي داريم زيرا که اگر وجود نداشت بعقل ما در نيآمد و اگر باو پيوسته نبوديم اورا ادراك نميکرديم و امر بيکران يعني آنچه کمالش محدود نيست جز ذات باري چه خواهد بود ؟

از اين بيان روشن ميشود که ذات باري اثبات لازم ندارد، وجودش بديهي و علم انسان بهستي او ضروري است و نفس انسان خدا را مستقيماً و بلا واسطه ادراك ميکند و ميتوان گفت ذات باري موضع نفوس است چنانکه فضا مکان اجسام است.

اما آنچه انسان از مخلوق درك ميکند نظر باینکه بآنها پيوستگي حقيقي ندارد و آنها را بحسّ و خيال و وهم در مي يابد در حقيقت علم نيست و خطاي بزرگ ما همین است که گمان ميکنيم بر موجودات علم داريم و حال آنکه علم بر همان امور تعلق ميگيرد که تعقل ميکنيم پس آنچه ما بران علم داريم صورتهای موجودات است (آنکه در فلسفه افلاطون 'مثل مينامند) و صور يا 'مثل در علم خدا وجود دارند و نفوس ما آن صور را مستقيماً ادراك نميکند بلکه بآواسطه ادراك ميکند که آنها در علم خدا وجود دارند و چون ما ادراك ذات باري را داريم صور موجودات را هم بواسطه او ادراك ميکنيم، در واقع علم صفت خداست خدا را که مي بينيم صور را مي بينيم صور را که مي بينيم موجودات را در مي باييم

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 می بیند در خدا می بیند خدا را بلا واسطه می بیند و مخلوق را بواسطه خدا می بیند.

اینکه انسان هر چه می بیند در خدا می بیند یکی از رأیهای اختصاصی مالبرانش است (۱) و از این رأی نکته سنجان بر خورده اند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هر چه هست خداست و این وحدت وجود است، و راستی اینست که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بر وحدت وجود میکند اما او چون با صول دیانت مسیحی مقید است از این مذهب ابا و استیحاş دارد و اسپینوزا (۲) از معاصران خود را که بصراحت وحدت وجودی است لعن میکند، اما معلوم نیست با عقایدی که دارد جز با استیحاş و تأکید لفظی بر اینکه ذات باری از مخلوق جداست بچه وجه از وحدت وجود تخلص می یابد اینقدر 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 بحس و وهم دست میدهد مشمول رؤیت در خدا نمیسازد، و چون میپرسند آیا بعد (یعنی جسم) را در خدا می بینیم یا نه میگوید بعد معقول را در خدا می بینیم نه بعد محسوس را، آنگاه ایراد میکنند که اگر بعد معقول را در خدا ادراک میکنیم پس خدا بعد دارد یعنی جسم است اما مالبرانش این ایراد را به بیانی رد میکند که درست مفهوم نمیشود و سرانجام منتهی میگردد باینکه اطمینان بوجود عالم مادی و محسوسات و

جدا بودن آنها از ذات باری از این راه است که در تورات تصریح شده است باینکه خداوند آسمان و زمین و موجودات دیگر جسمانی را آفریده است و این فقره جزء دیانت است و یقین بدیانت امری ایمانی است و دخلی بعقل ندارد.

گفتیم مالبرانش هم علم و ادراك انسانرا از خدا میداند هم اراده و افعال اورا، و مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست که بقول مالبرانش جسم در جسم تأثیر و فعل نمیکند و روح و جسم هم بطریق 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 می باشد. از مخلوق در 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 می بینیم حکایت علت و معلول نیست مقارنه امور است، مثلاً اینکه می بینیم جسمی بجسمی بر می خورد و آنرا بحرکت می آورد این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست، برخوردن جسم بجسم سبب شده است برای فعل خداوند. عبارت دیگر چنانکه دکارت معتقد بود (۱) ذات پروردگار دائماً در کار خلقت است نه اینست که چیزی را که يك بار خلق کرد آن چیز بخودی خود موجود بماند، باصلاح حکمای ما هم 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 يك جسم را همواره در يك 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 تحريك نفس نسبت باعضاء 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 بنظر می‌آید علت امورند علت عرضی یا سببی (۲) یا مقارنه یا شرط میخواند بنا برین قدرت همه از خداست و از مخلوق همه عجز است، بیدم و امید همه سزاوار خداوند است مخلوق که فقط آلت و سبب‌اند 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 بخدا منسوب میداند و حتی نفس را در تحريك بدن مؤثر واقعی نمی‌پندارد جبری هم نیست و برای انسان اختیار قائل است و میگوید مشیت خداوند فقط به کلیات تعلّق میگیرد نه جزئیات، و اینکه دکارت اراده خداوند را مقید بقیودی ندانسته اشتباه است زیرا می بینیم امور عالم همیشه تحت انتظام است و استثنائی در کار نیست و حال آنکه اگر مشیت مقید بقیودی نبود نظام و قانون مقرر در کار دنیا ممکن نمیشد. خلاصه اینکه مشیت‌های خداوند کلی است و همان قوانینی است که در امور عالم مقرر فرموده است و اراده جزئی مخصوص بشر است و هر کس در جزئیات نسبت

اراده بآفریدگار بدهد قیاس بنفس کرده است و کار خدا را بکار بشر قیاس کردن (۳) باطل است. هر چند در تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا 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 بقدر عقولشان سخن گفته شود ولیکن در سخن گفتن حکیمانه در باره خداوند از قیاس بکارهای بشری باید دوری جست.

اگر فعل همه از خداست آیا گناهکاری انسان هم از خداست ؟ مالبرانش میگوید نه . بد کردن و گناه فعل نیست عدم فعل است ، فعل آنست که از عقل سر میزند و عقل در عالم ادراک نظام میکند و باید از آن پیروی نماید، مراتب کمال را در یابد و بآن 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 اوست (۱). کتابی که مالبرانش در اخلاق نوشته خواندنی است اما بتفصیل آن نمیپردازیم و از بیان فلسفه آن دانشمند بهمین اندازه اکتفا میکنیم، شرح و بسطی هم که در آن دادیم برای این بود که نکته سنجان را بفلسفه افلاطون و اگوستین و دکارت و نتایج آنها بهتر متوجه میسازد و بفهم فلسفه اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس ازین باید بشناسانیم یاری میکند و گرنه مالبرانش با آنکه بسیار خوش بیان و صاحب قلم است و نوشته هایش براستی خواندنی است از حکمای درجه اول بشمار نمیآید بعلاوه جای تأمل است که او را فیلسوف باید خواند یا متکلم، و حکیم

Anthropomorphisme. - ۱ (۲) تفکر ساعة خير من عبادة ستين سنة .

باید گفت یا عارف . بهر جهت رأیهائی که مالبراش بآن معروف است دو فقره است یکی آنکه انسان آنچه می بیند در خدا می بیند دیگر اینکه فعل همه از خداست و آنچه را عادة علّت میگویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یا سبب است .

حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

چنانکه پیش ازین گفته ایم در میان فرانسویان در سده هفدهم گذشته از دکارت و پاسکال و مالبرانش کسیکه در فلسفه مقامی ممتاز و مخصوص بخود داشته باشد نیست . البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده اند و بعضی از آنها از جهاتی کمال اهمیّت و برجستگی را دارند اما در فلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند .

نخستین کسی از این گروه که باید یاد کنیم گاساندی (۱) نام دارد و او معاصر دکارت و چهار پنج 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 ایقور و ذیمقراطیس بوده است .

دیگر بسوئه (۲) کشیش والا مقام 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 بوده پیروی از دکارت میکرد . اثری از او که میتوان مرتبط بفلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله در معرفت

خدا و نفس و این هر دو کتاب را برای تربیت ولیعهد یعنی پسر لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است.

یکی دیگر از کشیشان فرانسوی آنزمان که او نیز مردی بزرگوار و در سخنوری و نویسندگی و حکمت و عرفان مقامی بلند داشته فنلن (۱) است. مصنفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط به فلسفه میباشد کتابی است در اثبات ذات باری و صفات او که آنها را برای تربیت نواده لوئی چهاردهم نگاشته شده است.

اثر دیگر که در نیمه دوم سده هفدهم در فرانسه نوشته شده و نمیتوان آنرا مسکوت گذاشت کتابی است در منطق که دو نفر از پیروان دکارت با اتفاق نوشته اند و آن نخستین تصنیفی است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطو آنچه را سودمند است بکار برده و در این فن تجدیدی بعمل آورده است و آن کتاب هنوز خواندنی است نویسندگان یکی پیرنیکل (۲) و دیگری انتوان ارنو (۳) نام داشته و آن هر دو از دانشمندان آن عصر بوده اند و چون مرتبط بصومعه پورروایال بوده اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال (۴) میباشد.

لارشفو کو (۵) نویسنده کتاب موسوم بکلمات قصار (۶) و لا برویر (۷) صاحب کتاب معروف باخلاق (۸) از فیلسوفان شمرده نمیشوند اما در نویسندگی بلند پایه اند و این دو کتاب دو گنجینه از معارف و نکته سنجی های اخلاقی است.

-
- ۱ - Fénélon - ۲ Pierre Nicole - ۳ Antoine Arnauld - ۴ La Logique du Port-Royal - ۵ Laroche foucauld - ۶ Les Maximes - ۷ La Bruyère - ۸ Les Caractères

آخرین دانشمند فرانسوی در سده هفدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن است پیربل (۱) است و او از حکمائی نیست که شخصاً فلسفه خاصی آورده باشد و شاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده نمیشود بلکه از فاضلان و محققان است و کتاب مهم او «فرهنگ تاریخی و تحقیقی» (۲) نام دارد و آن برآستی گنجینه از تحقیقات است که همه مسائل علمی و فلسفی و دینی را بنظر 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 نمیتواند 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 نمیسازد، و امور دینی را از امور علمی باید جدا کرد. در دین ایمان را باید حاکم قرارداد و بگفته مقتدایان باید عمل نمود و در علم و حکمت بعقل باید رجوع کرد. اختلافات و منازعاتی که میان فرقه های مختلف هست، غالباً مبنی بر اغراض و هواهای نفسانی است بسا هست که در اصل مطلب متفقند ولیکن الفاظ و عبارات و شیوه بیان را مختلف ساخته باهم مشاجره میکنند و نمیدانند چه میگویند یا میداند و لجاج و عناد کرده بتقیح و تکفیر یکدیگر میپردازند. پس افکار و عقاید را باید آزاد گذاشت و از اینجهت 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 افسکار تأثیر عمیق بخشیده است (در سال ۱۶۴۷ زاده و در ۱۷۰۷ در گذشته است)

فصل دوم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا (۱) که از حکمای درجهٔ اول اروپاست در اواخر سال ۱۶۳۲ در امستردام (۲) پایتخت هلاند متولد شده است. پدر و جدش از یهودیانی بودند که در پایان سدهٔ شانزدهم بسبب تعدیات کاتولیکهای اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ابتدا به پرتغال و سپس بهلاند مهاجرت کردند. مادرش شش سال پس از زادن او و پدرش در بیست و دو سالگی او درگذشتند و اسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر را بخواهریگانهٔ خود واگذار کرد. تحصیل و تربیتش در مدرسهٔ اختصاصی یهودیان واقع شد اما بآن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات و فلسفه نیز آموخت و خصوصاً بتعلیمات دکارت آشنا گردید و چون فکری بازداشت نتوانست بتعلیمات ظاهری و رسمی دین یهود مقبّد بماند و تعلیمات عیسوی را بالاتر یافت و اندک اندک رفت و آمدش بحوزهٔ روحانی یهود کم شد. چون همه کس او را جوانی دانشمند یافته بود علمای یهود برای اینکه وهنی بجماعت وارد نیاید بتهدید و تطمیع خواستند او را بر آن دارند که بآداب یهود تظاهر کند اما او هر چند از دین اجدادی رسماً بیرون نرفت

آن تعهد را هم نکرد بنا براین در بیست و چهار سالگی مکفر و از جامعه یهود اخراج شد. مخالفان آهنگ کشتن او را هم کردند اجلش نرسیده بود پس دست بدامن حکومت شدند و از امستردام تبعیدش کردند بنقاط مختلف رفت و سر انجام در لاهه (۲) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید و یکسره بمطالعه 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 میکرد در آمد مختصری داشت و زندگانی محقری بی هوا و هوس بقناعت ولیکن خوش و بی دلتنگی و افسردگی میگذرانید. از یکی از خانه داران يك حجره گرفته در آن بسر میبرد و بسا میشد که چندین روز و هفته در حجره میماند و از خانه بیرون نمیآمد فقط گاهی برای رفع خستگی از کار و مطالعه و نوشتن و خواندن بحجره صاحب خانه میرفت و چند دقیقه خود را بصحبت های متفرق مشغول میکرد کم کم آوازه اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان با او رفت و آمد نمودند و بزرگان خواستار دیدارش شدند، یکی از امرای آلمان مدرسی در حوزه علمیه شهر خود را باو پیشنهاد نمود نپذیرفت و گفت یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود باز میدارد دیگر اینکه آزادی فکر را از من سلب میکند و مجبور میشوم تعلیمات خود را تابع عقاید مردم زمانه نمایم. بعضی از بزرگان داش پرور خواستند برای او وظیفه مقرر کنند عزت نفسش قبول نکرد. یکی از ارادت کیشانش که فرزند نداشت خواست اموال خود را در وصیت باو واگذار کند چون آن شخص

برادر داشت اسپینوزا حاضر نشد اورا از ارث محروم سازد سرانجام آن مرد قدر دان بموجب وصیت مبلغ پانصد فلورن (۱) پول هلاندی از مال خود برای او وظیفه سالیانه مقرر داشت آنرا هم یکجا نپذیرفت و دوستان فلورن را رد کرد که سیصد فلورن برای مدد معاش من بس است . با اینهمه توجه بزرگان نسبت باو مایه سوء ظن سیاسی گردید چنانکه صاحب خانه بیمناک شد که مبادا از غوغای عامه بخانه او آسیبی برسد اسپینوزا گفت آسوده باش که من آلایشی ندارم و بی گناهییم آشکاراست و اگر غوغائی برخاست مطمئن باش که من از خانه بدر آمده از مردم استقبال خواهم کرد و مجال نخواهم داد که بخانه تو متعرض شوند .

باری آن دانشمند روزگار را یکسره حکیمانه و درویشانه گذرانید اما از دیرگاهی بیمار و ظاهراً مسلول بود بسیاری کار هم بر ناتوانی او افزود و در آغاز سال ۱۶۷۷ در چهل و چهار سالگی راه جهان دیگر پیمود . اسپینوزا در زندگی خود دو تصنیف منتشر ساخت یکی رساله در بیان فلسفه هکارت (۲) که برای یکی از شاگردان خود نوشته دیگری کتابی بنام رساله الهیات و سیاسیات که در آن عقاید خود را در تفسیر تورات و ترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۳) اما این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار نبود گفتگو بلند کرد و از اینرو اسپینوزا دیگر اثری منتشر نمود ولی همانسال که وفات یافت دوستانش نوشته های او را چاپ کردند و عمده آن مصنفات یکی رساله کوچکی

۱ - Florin این مبلغ در حدود چهل لیره انگلیسی است .

۲ - Les Principes de la Philosophie de Descartes

۳ - Traité Théologico-politique

است بنام «بهبودی عقل» که نا تمام است (۱) و یکی کتابی بنام «سیاست» (۲) که آن نیز بپایان نرسیده است و یکی کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۳) که حاوی اصول فلسفه او و مهمترین آثار اوست 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

چنانکه در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم او از کسانی است که در اشتغال بفلسفه بکلی از هر گونه آرایش ریب و ریا و فضیلت فروشی و شهرت طلبی و منفعت خواهی و خود پرستی و دنیا داری مبری بوده و فلسفه را بجد گرفته و حکمت را یگانه امری که قابل دل بستگی باشد انگاشته و زندگانی خویش را بدرستی تابع اصول عقاید خود ساخته و در آن عقاید ایمان راسخ داشته است چنانکه در یکی از نامه ها میگوید من نمیدانم فلسفه من بهترین فلسفه ها هست یا نیست ولیکن خودم آن را حق میدانم و اطمینانم بدرستی 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 بظهور رسیده و طرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست بلکه میتوان 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 بوجهی و تا اندازه دارای این مذهب بوده اند و آن نوعی از وحدت وجود است (۱). شك نیست كه اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و اگوستین و معتقدان او و هم از حکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی كه از مسلمانان اخذ حكمت کرده اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی و عصر جدید و هم از دكارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. با اینهمه وحدت وجود بنحوی كه او بیان کرده و وجه ساخته چنان است كه 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 دكارت خوانده اند و حتی لایبنیتس (۲) آلمانی گفته است فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دكارت است كه از حد اعتدال بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد كه اسپینوزا اصحاب اسكولاستيك را رها کرده و روش دكارت 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 جنسبه و نوعبه و آن حدیث هارا ترك نموده و فقط ذات و صفات و عوارض را موضوع نظر ساخته و محسوسات را بی اعتبار دانسته و معقولات را اساس قرار داده است راست است، و نیز باید تصدیق كرد كه در فلسفه دكارت هم وحدت وجود نهفته و تخمی است كه آنجا كاشته شده است چنانكه مالبراثش در پیروی از دكارت با همه استیحاشی كه از وحدت وجود داشته است عقایدی اظهار کرده كه جز

۱ - Panthéisme معنی تحت لفظی این كلمه بفارسی «همه خدائی» است ولیکن

حکمای ما آنرا وحدت وجود گفته اند . ۲ - Leibniz

با وحدت وجود سازگار نمیشود و شاید بتوان گفت اگر اسپینوزا فلسفه دکارت را ندیده بود باین خط نمیافتاد یا لا اقل بیان خود را باین صورت در نمیآورد، اما اینکه فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت باشد که جزئی تصرفی در آن بعمل آمده نمیتوان تصدیق کرد. آری در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده و يك چند با او همقدم گردیده است ولیکن وقتی بجائی رسیده اند که يك راه براست و يك راه بچپ میرفته است و هريك از ایشان یکی را اختیار کرده است. ازین گذشته دکارت در فلسفه اولی و ما بعد الطبیعه باصول اکتفا کرده و زود متوقف شده و بشعب 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 که از مقدمات گرفته سازگار تر است از نتیجه که دکارت گرفته است و چون به بیان حکمت اسپینوزا پرداختیم این مطالب روشن خواهد شد.

از نکته‌های توجه کردنی اینست که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول یقین پیشه خود ساخته است ولیکن بحکمت گرائیدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت بجهت خود و دیگران بود و از همین روست که مهم ترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفه اولی میباشد موسوم به علم اخلاق است و نیز بهمین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همّت خویش را بیشتر مصروف بفلسفه اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است.

از اموری که اسپینوزا در آن بدکارت 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 اوست بیان مطلب را هم بصورت مسائل ریاضی در آورده و مباحث آلهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسه اقلیدسی عنوان کرده است. در آغاز موضوع بحث را تعریف میکند و اصول متعارفه و موضوعه را بنیاد قرار میدهد و حکمی عنوان میکند و برای آن برهان اقامه مینماید و نتیجه میگیرد و به اثبات المطلوب میرسد و بهمین جهت خواندن و فهمیدن کتاب او دشوار است و ما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ناچاریم از پیروی اسلوب او صرف نظر کرده و مطالب او را از صورت قضایای اقلیدسی بیرون آورده به بیان ساده متعارفی در آوریم چنانکه 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 درین مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحا وحدت وجودی است فلسفه اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلت نداده است هر چند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود میدانند اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است بعبارت دیگر حکمتش حکمت اشراق اما روشش روش مشاء است.

۲ - سلوک در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که من جویای خیر حقیقی و خوشی دائمی گردیدم و دیدم خوشی و ناخوشی بسته باینست که شخص بچه چیز دل بندد. اگر دلبستگی او بچیزهای ناپایدار باشد چون از دستش بروند و دیگری را از آنها بر خور دار به بیند بیم و اندوه و رشک و کین باو دست میدهد و اینهمه فساد ها 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 اوبی آلاش و همیشگی خواهد بود. پس دیدم مردم دنیا همه دنبال عشرت و لذایذ حسی یا مال و یا جاه میروند و درین راه تحمل مصائب و بلیّات و رنج و درد میکنند تا آنجا که جان خود را هم بخطر میاندازند ولیکن من می بینم لذایذ حسی شخص را از هر منظور دیگر باز میدارد در حالی که پس از ادراک آن لذایذ غم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکند و هر چه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد و خرسندی و سکون خاطر حاصل نمیشود و حبّ 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 مقبّد بقیود بسیار شود و در هر حال بزودی بر خوردم باینکه این امور را مقصد نباید قرار داد و فقط باید وسیله برای رسیدن بخیر دیگر باشند.

(۱) این فصل خلاصه ایست از رساله نا تمام « بهبودی عقل » که بمنزله مقدمه فاسفه اسپینوزا میباشد و نظیر نیمه اول رساله گفتار دکارت است.

اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد هر چه جستیم دیدم همه نیک و بد ها به نسبت اند و بد مطلق نیست و هر چیزی بجای خویش نیکوست و عقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البتّه تابع آن است در نمی یابد جز اینکه هر کسی حسّ میکند و معتقد میشود که در طبع انسان مرتبه کمالی هست بالاتر از آنکه او خود دارد و رسیدن بآن مرتبه کمال مانعی ندارد پس خیر حقیقی چیزی است که وسیله رسیدن بآن کمال است و منظور من باید این باشد که خود را بآن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر را هم در این امر با خود شریک سازم و این شرکت مانع سعادت من نیست بلکه مدد آنست.

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت و البتّه شناختن کمال 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 بر رسیدن بکمال مطلوب یاری میکند و مقدّمه حصول این مقصود اینست که قوه فهم و تعقل خود را پاک کنیم و بهبودی دهیم و چون تا وقتی که راه مقصود را نیافته ایم برای زندگی بدستوری نیازمندیم این قواعد را پیشنهاد خود ساختم :

۱ - سخنانم را مطابق فهم عامّه بگویم، و کارهایم را تا آنجا که غلّ بمقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامّه باشد.

۲ - از لذایذ و تمتّعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم و بیش از آن نجویم.

۳ - از مال فقط آن اندازه بهره یابم که برای حفظ جان و تندرستی و رعایت آداب ضرورت دارد.

اما در مقام بهبودی قوه تعقل در یافتن که انسان علم را بچهاروجه حاصل میکند: یکی آنچه از افواه مردم فرا میگیرد مانند علم هر کس بتاریخ ولادت خویش. دوم آنچه بتجربه اجمالی معلوم ما میشود مثل اینکه بتجربه در می یابیم که نطفه میسوزد. از این دو وجه معتبرتر علمی است که از رابطه علت و معلول و مرتبط ساختن جزئیات بقوانین کلی بدست میآید. اما علم حقیقی آنست که بوجدان 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 بسائط و مبادی تعلق میگیرد اما مواد این قسم علم بسیار کم است.

این قسم علم که بر بسائط تعلق میگیرد و روشن و متمایز و صریح و با معلوم منطبق است نشانه صحتش با خودش است و برای اطمینان بدرستی آن بنشانی خارجی نیاز نیست، عبارت دیگر برای رسیدن بیقین بر درستی علم راهی نیست بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را با قاعده آن علم صحیح منطبق ساخت تا علم بعلم حاصل شود.

معلوماتی که این قسم بدست 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 همه صور اشیاء را در ذهن بگیرد بقوه خیال صورتی اجمالی و

انتزاعی درست میکند و آنرا کَلّی میخواند و حقیقت می پندارد و حال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه تعقلی میباشند .

باین بیان اسپینوزا از انجهت که منکر حقیقت کلیاتست از اصحاب تسمیه است (۱) و از جهتی پیر و افلاطون است چون باعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است، و از اینرو بعقیده او بهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط و افلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنسه حقیقت و ماهیت معلوم باشد و تعریف صحیح هر چیز حقیقت آنست 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 بدست میآید اعمال نمود و چون چنین کردیم بیان مطلب صورت قضیه اقلیدسی پیدا میکند و از این سبب است که اسپینوزا فلسفه خود را باینصورت در آورده است .

باری چنانکه اشاره کردیم راه تمیز حق و باطل اینست که بدو حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم و البته این حقیقت هر چه بسیط تر و کامل تر باشد مبنای علم محکمتر و بآواسطه احاطه ذهن بر امور عالم وسیعتر خواهد بود پس بهترین وجوه اینست که بکاملترین وجود متوسّل شویم که همه معلومات ما از حقیقت او برآید، عبارت دیگر همه حقایق را در او به بینیم و او را در همه حقایق دریابیم، یعنی علم بذات واجب الوجود پیدا کنیم .

از اینروست که اسپینوزا خود گفته است حکمای پیشین فلسفه

خویش را از عالم خلقت آغاز میکردند و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت اما من خدا را مبدأ فلسفه یافتیم. بعبارت دیگر پیشینیان میگفتند خود شناسی وسیله خدا شناسی است، اسپینوزا خدا شناسی را طریق خود شناسی دانست و نظر باینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا میدید یکی از محققان گفته است اسپینوزا مست خداوند است، باینهمه معاصران و علمای قشری او را منکر ذات باری گفتند و ملعونش خواندند.

۳ - خدا شناسی (۱)

چون اسپینوزا بنا بر این گذاشت که حقیقت روشن متمایزی بدست آورد که باعلی درجه بسیط و کامل باشد و بران شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اوست ذات باری را روشنترین حقایق دانسته و بتعریف آن پرداخته و این تحقیق را سر آغاز فلسفه خود ساخته است.

چنین برمیآید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلّم و حاجت بگفتن نداشته است که چون سلسله معلولها را نسبت بعلمتها در نظر بگیریم ناچار میرسیم بآنکه قائم بذات یعنی خود علت خود است. پس آغاز سخن را از این تعریف میکند که «من آنرا میگویم که خود علت خود است که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است، یا بعبارت دیگر آنچه حقیقت او را جز موجود نمیتوان تعقل کرد» یعنی بعبارت دیگر قائم بذات وجودش واجب است. آنگاه تعریفهای دیگر پدش میآورد و از جمله میگوید «جوهر (۲)

۱ - مطالب این فصل خلاصه بخش اول از کتاب علم اخلاق است.

۲ - Substance و ذات هم میتوان گفت.

چیزی را میگویم که بخود موجود و بخود تعقل شود یعنی تعقل او محتاج نباشد بتعقل چیز دیگری که او از آنچیز بر آمده باشد» بنا برین جوهر همان قائم بذات است و قائم بذات همان جوهر است.

تعریف دیگر اینکه «صفت (۱) را اصطلاح میکنم برای آنچه عقل دریابد که او ماهیت ذاتی جوهر است»

از این تعریفها بر میآید که دو جوهر (یا دو ذات) باید دازای دو حقیقت مختلف باشند و هیچگونه مشارکتی بایکدیگر نداشته باشند، و ممکن نیست دو جوهر يك صفت یعنی يك حقیقت داشته باشند زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمن نیست مگر ماهیتش را و به تنهایی مستلزم تعدد او نیست (۲) و هر چیزی وجودش علتی 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 متعدد از ماهیت آنها بیرون باشد پس آن افراد جوهر نخواهند بود زیرا جوهر باید خود علت خویش باشد پس چاره نیست از اینکه معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی بیش نیست.

و نیز دو جوهر علت و معلول یکدیگر نمیتوانند باشند چون اگر

- ۱ - **Attribut** این لفظ در منطق «محمول» ترجمه میشود مقابل موضوع، و در علم بیان «مسند» ترجمه میشود مقابل مسند الیه، ولیکن 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 قائلند و نزدیک به معنی ماهیت است ولیکن چون حکمای مام صفت واجب الوجود را حین ذات او میدانند بی مناسبت نیست، متنها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت.
- ۲ - حکمای مام میگفتند ماهیت از حیث ماهیت بودن جز ماهیت چیزی نیست.

جوهرند تعقل هیچیک از آنها بتعقل دیگری نباید محتاج باشد، و نیز جوهری جوهر دیگر را نمیتواند ایجاد کند (۱)

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 بواسطهٔ همجنس او باشد چنانکه نمیتوان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند یا جسم عقل را محصور نماید پس جسم اگر محصور شدنی باشد بجسم است و عقل بعقل.

از این تعریف و از تعریفها و احکام سابق بر میآید که ذات (جوهر) نا محدود است بناچار، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش او 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 بر میآید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشند یعنی وجود در او قویتر باشد صفتهایش متعدّد تر خواهد بود پس هر چند دو ذات نمیتوانند يك صفت داشته باشند يك ذات میتواند چندین صفت دارا باشد (۲)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم و میگوئیم «خدا و جودی را

- (۱) حکمای ما تقریباً همین معنی را باین عبارت گفته اند که دو واجب باهم تکافؤ نمیکند.
- (۲) بر ای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت یعنی چندین حقیقت و ماهیت بذات واجب الوجود استیضاح نکند برسبیل تمثیل گفته اند ذات نسبت بصفات مانند معنی است نسبت بلفظ، و چنانکه يك معنی ممکن است بچندین لفظ ادا شود برای جوهر هم میتوان صفات بسیار قابل شد (عبارت ناشتی و حسنك واحد) و با اینهمه همچنانکه معانی هرگز اندر حرف نایند صفات هم آنسان که ذهن عاجز ما تعقل میکند حقیقت ذات را نمیرساند.

میگوئیم که نا محدود مطلق (یعنی از هر جهت نا محدود) باشد یعنی ذاتی که صفاتش بشمار و هر صفتش حقیقتی باشد جاوید و نا محدود و چنین ذاتی وجودش واجب است .

ضمناً باید متوجه بود که در نظر اسپینوزا (و همچنین در نظر دکارت و پیروانش) وجود نا محدود 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 بعلاوه اگر واجب است چگونه میشود که وقتی باشد که او نباشد؟

هر چند تعریف آخری و حکمی که متضمن است نتیجه 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 صورتیکه وجود های محدود یعنی ناقص را می بینیم 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 بذات و جاوید و واجب الوجود با صفات بشمار و نا محدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است . اکنون گوئیم بنا بر همان مقدمات پیش میتوانیم حکم کنیم براینکه خدا یکی است بلکه ذاتی غیر از او تعقل نمیتوان کرد زیرا که او ذاتی است کامل یعنی جامع همه 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

۱ - این همان بردان وجودی آنسلم و دکارت است که در جلد اول این کتاب آورده ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین تر است .

کنیم ممکن نیست که آن حقیقت در خدا نباشد پس لازم می‌آید که دوزات دارای يك صفت باشند و بطلان این امر را پیش ازین نموده ایم.

یکی دیگر از تعریفهای اسپینوزا اینست: «عوارض جوهر را حالت (۱) میگویم یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و بتوسط او تعقل شود» بقول حکمای پیشین اعراض که باید در موضوع باشند.

و از احکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که موجود یا بخود موجود است یعنی جوهر است یا در چیز دیگری است یعنی حالت است. از آنطرف معلوم کردیم که جوهر بمعنائی که ما گفته ایم منحصر بذات واجب است پس میتوانیم حکم کنیم که هر چه هست در خداست و بی او هیچ چیز نمیتواند باشد و نمیتواند تعقل شود یعنی هر چه وجود دارد حالتی است از حالات واجب الوجود.

نتیجه که از این مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی است یعنی جوهر یکی بیش نیست و او مطلقا نامحدود است و ادراك نفوس و ابعاد 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 باین معنی مگیرید که خدا جسم است من میگویم ذات واجب الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست باین معنی که صانعی او را از عدم بوجود آورده باشد زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمیکند پس چون

جسم یعنی بعدرا نه جوهر و ذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع ناچاریم آنرا صفتی یا حالتی از واجب الوجود بدانیم (۱) و چرا باید از این امر استیحا ش نمود چون بعد هم که حقیقت جسم است نا محدود است و نالایق نیست که از صفات یا حالات واجب الوجود باشد. و در این مقام بر بطلان قول حکمائی که جسم را محدود دانسته اند دلیل می آورد و بر این ایشان را نقض میکند و میگوید اینکه از نا محدود بودن جوهر جسمانی امتناع میکنند از آنست که کمیت نا محدود را قابل تقدیر و قابل تقسیم فرض میکنند و حال اینکه جوهر نا محدود قابل تقسیم نیست زیرا اگر تقسیم شود دو جوهر خواهد بود بایک حقیقت و این محال است، و کمیت را بدو وجه میتوان تعقل کرد یکی بوجه امر انتزاعی و این کار قوه و اهمه و متخیله است، دیگر اینکه جنبه جوهری آنرا در نظر بگیرند و این کار عقل است. بوجه اول کمیت محدود و متغیر و قابل تقسیم یعنی دارای اجزاء است. بوجه دوم که صرف از جنبه جوهری و عقلاً ملاحظه شود البته با محدود و لایتغیر و غیر منقسم خواهد بود. مثلاً آب را اگر از جنبه آب بودن ملاحظه کنند محدود است و قابل تقسیم و قابل کون و فساد ولیکن اگر جنبه جوهری آنرا 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 بوجود آمدن و بعدم رفتن) بجوهر و صفات او تعلق نمیگیرد بعبارت دیگر حقیقت جسم امری است معقول و غیر از تعینات است که چون محسوس و غیّل میباشند ذات باری از آنها متزه است. و اما

۱ - اگر گران بیاید که جسم را صفت یا حالت واجب الوجود بگویند بخاطر بیاورید که این همان معنی است که بزرگان ما آنرا تحلی ذات حق میخوانند.

اینکه اشکال میکنند که جسم منفعل است و جنبه الهی نمیتواند داشته باشد جواب میدهم وقتیکه من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالات هم عیب نخواهد بود زیرا از غیر ذات واجب منفعل نمیشود تا شبهه برود که بواجب الوجود بواسطه جسم جنبه انفعالات داده شده باشد.



اسپینوزا مختار آنرا میداند که وجود و فعلش باقتضای ذات خودش است و موجب خارجی ندارد و مضطر و مجبور آنست که دیگری او را بوجود آورده و فعل او را بر حسب اقتضای معینی بر میانگیزد.

بنا برین جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود و البته معنی این سخن این نیست کسه فاعل مختار هوسناکانه کار میکند و مختار بودن منافی نیست با اینکه عمل نظام مبین داشته باشد (۱) جز اینکه چون ذات واجب الوجود نا محدود است اقتضای او هم نا محدود است پس افعالش نا محدود است و موجودات بیشمار بظهور میرساند اما همه آنها بالضروره از اقتضای ذات او ناشی میشوند و معنی قدرت کامله همین است.

علم و اراده را آنقسم که به بشر تعلق میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت داد باصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو مورد باشتراك اسمی است و تفاوت علم ازمان با علم خدا مانند تفاوت شیربیشه است با شیری که از صور آسمانی است و این سخن بآسانی روشن میشود چون بیاد بیاوریم که علم بشر بر موجودات و حقایق متاخر بر وجود

۱ - چنانکه مجموع زوایای مثلث بالضروره دو قائمه است و غیر ازین ممکن نیست اما این ضرورت با فاعل مختار بودن خداوند و قدرت کامله او منافی نیست و بر همین قیاس است امور دیگر.

آنهاست و حال آنکه ذات باری بر هر حقیقت و هر موجودی مقدّم است و علّت آنهاست پس علم خدا بر موجودات بمعنی علّت پدید آورنده موجودات است که هم علّت وجود آنها و هم علّت ماهیّت آنهاست (بقول 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 علّت نمیتواند باشد. در اراده نیز همین سخن میرود زیرا اراده انسان همیشه بر امری تعلّق میگیرد که در نفع او باشد اما درباره خدا نمیتوان فرض کرد که بر نفع خود بامری اراده کند زیرا او نیازمند نیست که نفعی بخواهد.

وجود و ماهیّت خداوند یکی است بنا بر اینکه ماهیّتش موجب وجودش است و از اینروست که البته جاوید است و جاوید بودن هم بوجود او متعلّق است هم بصفات یا ماهیّت او و این معنی متضمّن لایتغیّر بودن او نیز هست.

خداوند علّت همه موجودات و مؤثرات است و هیچ وجودی و مؤثری جز بطفیل وجود او موجود نمیشود اما علّت او بر سبیل تعدی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده و علّت بیرون از معلول نیست و امری درونی است (۲).

هر موجود و مؤثری بر حسب و جوب و اقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است و جز بوجهی و بترتیبی

که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات کامل است پس بکاملترین 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 انشاکننده و آفریدگاری او را با اصطلاحی خوانده است که آنرا «ذات ذات سازنده» (۱) ترجمه میکنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آنها را «ذات ذات ساخته» (۲) میخواند.

اینست خلاصه بیان اسپینوزا در باره ذات واجب الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم بعلم اخلاق آورده و حاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه و واجب و قائم بذات و لایتغیر و جاوید و ناعدد و مطلق و دارای صفات بی شمار نامحدود و او به تنهایی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه اعراض و حالات او و قائم بذات او هستند و باقتضای ذات او بوجود آمده اند و از او جدا نیستند و او به تنهایی فاعل مختار است اما نه باین معنی که هوس میکند بلکه باین معنی که فقط باقتضای ذات خود عالم را موجود کرده و برای این امر موجب و ملزمی نداشته است و موجودات بجز اینکه هستند نمیتوانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که باقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر شده و از آن منحرف نتواند شد (۳) و علم و اراده را

۱ - Nature naturante ۲ - Nature naturée

۳ - این کیفیت را که هر امری بعلت امر دیگر مقدم بر او واقع میشود و جز آن نمیتواند بشود بفرانسه **Determinisme** میگویند یعنی لزوم ترتیب معلول بر علت.

بقیاس بنفس خودمان نباید بخداوند نسبت بدهیم زیرا که قیاسات ما در اینخصوص باطل است و بخداوند افعال و ارادات و غایاتی نسبت میدهم که سزاوار بشر است و در واقع شرك است و متوجه نیستیم که نیکی و بدی وزشتی و زیبائی و پسند و ناپسند و رغبت و نفرت هر حقیقتی داشته باشد نسبت بشیر و سود و زیان اوست 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 اوست. این جمله چنانکه گفتیم تازگی ندارد خاصه برای ما شرقیان و 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 ببقیه مندرجات کتاب «علم اخلاق» و تتمیم بیان در فلسفه اسپینوزا بپردازیم (۱)

۴ - خودشناسی (۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است و جز این

۱ - گفته اند فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعی است و آنرا که خدا مینامدهمان طبیعت است. این راست است و اسپینوزا خود باین معنی تصریح کرده است ولیکن او طبیعتی را که خدا میخواند مدرک میداند و علم و اراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت او میشارد و مانند طبیعیتی نیست که در عالم متصرف مدرک مرید قائل نیستند جز اینکه ادراک و اراده ذات حق را قابل مقایسه با ادراک و اراده بشری ندانند.

۲ - در قسمت خدا شناسی با اینکه عیناً بروش اسپینوزا نرفتیم برای اینکه برزانی از فکر او بدست آید يك اندازه چگونگی ورود او را در مطلب رعایت کردیم اما از این پس برای اینکه خوانندگان آزاده نشوند بیان را تا میتوانیم ساده میکنیم. مطالب این فصل خلاصه بخش دوم و سوم از کتاب «علم اخلاق» است.

نمی‌تواند باشد چون اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود می‌شود و ما ثابت کردیم که جوهر بآن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نامحدود است. ما از صفات بیشمار جوهر فقط دو صفت را در یافته ایم یکی بُعد (۱) که مبدأ جسمانیّت است و یکی علم (۲) که مبدأ روحانیّت است ولیکن نه بعدی که ما در اجسام می بینیم و نه علمی که در نفوس در می یابیم، زیرا بعد اجسام و علم نفوس محدودند و تعینات و حالاتی گذرنده‌اند از بُعد و علم مطلق که دو جنبه از ذات واجب می‌باشند و این دو جنبه داشتن بهیچوجه نباید در ذهن ما خللی به یگانه بودن جوهر واجب وارد آورد (۳).

بعد مطلق نامحدود که یکی از دو صفت جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند حرکت است و علم مطلق نامحدود که صفت دیگر جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند ادراک و اراده است و این دو حالت که اولی مقدمه جسمانیّت و دومی مقدمه روحانیّت است هنوز نامحدود و بی‌تعیّن می‌باشند همینکه محدود و متعین شدند اولی اجسام

۱ - Etendue. ۴ - اینجا علم ترجمه Pensée است که معمولاً باید فکر ترجمه شود و بآن معنی است که دکارت این لفظ را بکار میبرد آنجا که میگفت جسم جوهر صاحب ابعاد است و روح جوهر صاحب فکر است، و مراد او از فکر کلمه آثار نفس بود از حس و شعور و فهم و تعقل و تفکر و تخیل و توهّم و اراده. در بیان فلسفه دکارت آن لفظ را بر حسب عادت فکر و اندیشه ترجمه کردیم چون آنجا این صفت در باره انسان گفته میشد ولیکن چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود می‌شمارد فکر برای آن مناسب نیست پس علم ترجمه کردیم.

۵ - از بیان اسپینوزا بر نیاید که ثابت و لایتنیر بودن جوهر باتحول دائمی او بعالات مختلف چگونه سازگار است مگر اینکه بگوئیم تحول چنانکه او قصد کرده بابات منافات ندارد چون جوهر در عین تحول بجوهریت خود باقی است.

محسوس و دومی صور یا معقولات را بظهور میآورند و در واقع آن دو حالت نامحدود نامتعیّن جاوید هر دو مظهر يك ذاتند و واسطهٔ میان جوهر لایتغیّر واجب الوجود و عوارض گذرندهٔ ممکن الوجود میباشند. آنها را باید بیواسطه بذات واجب تعلق دهیم و موجودات دیگر را بواسطه آنها باو متصل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علّت قریب و برای موجودات متعیّن علّت بعید است.

پس موجودات عالم جسمانی همه حالت‌های بیشمار ولیکن محدود و متعیّن میباشند از حرکت که حالت نامحدود نامتعیّن است از بُعد مطلق که او یکی از جنبه‌ها و صفات جوهر واجب است و موجودات روحانی همه حالت‌های بیشمار ولیکن محدود و متعیّن میباشند از ادراک و ارادهٔ که حالت نامحدود نامتعیّن است از علم مطلق که او یکی دیگر از جنبه‌ها و صفات جوهر واجب است، ولیکن این هر دو حالت همواره با یکدیگر قرین و متلازمند و همچنانکه بُعد و علم مطلق هر دو صفت لاینفک جوهر اصیل میباشند در موجودات عالم خلقت هم جسم و روح باهم متلازمند و در هر مورد يك وجود تشکیل میدهند که دارای دو جنبه است (۱) و از این معنی اسپینوزا تعبیری میکند که ما باین عبارت در میآوریم:

۱ - بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واجب و موجودات عالم خلقت و نسبت خالق و مخلوق میتوان کرد همانست که عرفای ما آورده اند که ذات حق را بدربار و موجودات را بامواج شبیه کرده اند که آب دریا بذات خود تعینی ندارد همینکه بحرکت آمد تعین یافته امواج تشکیل میدهد و اگر بر ذهن گران بیاید که جوهر چگونه میتواند دو یا چند صفت ذاتی داشته باشد و باز یکی 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 همانقسم که آب بی تعین دریا دو صفت سردی و رطوبت را

«روح صورت است و جسم شیئی اوست» (۱) و این عبارت محتاج بتوضیح است باین معنی که اینجا صورت (۲) نه بمعنی متداول آنست کهه مقابل معنی و باطن باشد و نه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیک است بمعنائی که ما بیک اعتبار تصوّر و بیک اعتبار علم و بیک اعتبار مفهوم مینامیم ولیکن هیچکدام از این الفاظ بران معنی منطبق نیستند زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان و صورتی که اسپینوزا میگوید نزدیک است بآن معنی که افلاطون برای صور قائل است که وجودشان حقیقی و مجرد است و میتوان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آنها را حالت و تعینی از صفت علم واجب الوجود مینخواند و روح یا نفس را متقوم از آن صور میداند. و آنچه را ما از ناچاری شیئی (۳) ترجمه کردیم همانست که در موارد دیگر باعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق میگویند و این الفاظ هم در اینجا

«بقیه حاشیه ص ۵۰ قبل»

دارد تعینات او یعنی امواج نیز هر يك هم سردی و هم رطوبت دارند و از اینرو میتوان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی تعین واجب الوجود دو صفت بعد و علم را دارد تعینات او هم که موجودات عالم خلقتند هر يك بقدر مرتبه خود بهره از همان دو صفت دارند که در مورد آنها جسمانیت و روحانیت خوانده میشود و نیز آب دریا را جاوید و لایتغیر و نا محدود میتوان فرض کرد ولی امواج او همواره متغیر و محدود و ناپایدار میباشند. البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است و دریا از هیچ جهت قابل مقایسه با جوهر واجب نیست ولیکن چون ذهن ما محتاج بتخیل و تصورات این تشبیه بعید يك اندازه بفهم مطلب یاری خواهد کرد.

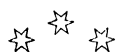
۱ - اگر میخواستیم عبارت شاعرانه در آوریم میگفتیم جسم یا تن صورت است و روح معنی اوست. البته خوانندگان در معنی صورت و معنی آفسم که اصطلاح شعرا و عامه است با اصطلاح علمی و فلسفی صورت اشتباه نخواهند کرد چنانکه در متن اشاره کرده ایم.

مناسب آن معنی نیست. پس بجای تصوّر صورت گفتیم تا با امر ذهنی
 مشتبّه نشود و بهمان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصداق را هم مناسب
 ندانسته شیئی گفتیم. اکنون با این توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود
 که روح صورت است (بمنزله تصور) و جسم شیئی اوست (بمنزله
 متصوّر با توجه بنکاتی که قید کردیم) و صورت یعنی روح یا نفس مبدّأش
 صفت، علم ذات واجب الوجود است و از آن راه باو اتصال دارد و شیئی
 یعنی جسم یا تن مبدّأش صفت بعد 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 بعقیده اسپینوزا (بخلاف دکارت)
 همه موجودات این دو جنبه را دارند جز اینکه مراتب نفوس آنها 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 انسان هم این شدت و ضعف پدیدار است (۱)

جوهر و صفات و حالات نخستین او البته پایدار و جاویدند اما
 موجودات تعبّنی چون حالات عارضی میباشند زمانی و نا پایدارند و علت
 و معلول یکدیگرزند و سلسله این علت و معلولها بی نهایت ممتد است

۱. کسانی که فلسفه اسپینوزا را نپسندیده اند ایراد کرده اند که فلسفه او مادی است
 و خود او دهری است و لیکن توجه نکرده اند که فلسفه مادی آنست که وجود روح
 و روحانیت را منکر است یا آنرا ناشی از ماده میداند و فکر و شعور را خاصیت جسم
 می پندارد و این بکلی مخالف رای اسپینوزا است که روحانیت را از صفات ذاتی
 واجب الوجود و مستقل از جسم می شمارد و حتی برای اجسامی هم که دیگران غیر
 ذیروح میانگارند او روح قائل است جز اینکه مرتبه روح آنها را پست تر میداند و
 روح و جسم و هر چه هست متصل بذات واجب الوجود می شمارد.

و تبدلات و تحولات آنها و بوجود آمدن آن معلولها از علتهای - بعبارت دیگر کون و فساد - بر وفق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست (۱) و ترتیب و ارتباط اشیاء و مواد نسبت بیکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنهاست یعنی همان سیر و حرکتی که اشیاء دارند صورهم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشد همان سیر و حرکت را دارند و هر چه در بدن واقع میشود روح آنرا درك میکند و حق اینست که اگر انسان جنبه جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش تحولات بدن او هستند و اگر جنبه روحانی او در نظر گرفته شود حالاتش تحولات روح و نفس او میباشد .



چون روح احوال بدن را درك میکند و احوال بدن بواسطه تأثیر خارجی است پس بیک اعتبار میتوان گفت روح اشیاء خارجی را هم درك میکند ولیکن درست تر اینست که ادراك روح نسبت باشیاء خارجی در واقع همان ادراك اوست نسبت ببدن خود و چون روح بمبدأ متصل است میتوان گفت علم روح ببدن خود و همچنین باشیاء خارجی همان علم خداوند است (۲) و روح انسان بهره و پرتوی از ذات واجب الوجود است جز اینکه چون روح انسان وجودی است متعین و محدود البته آنچه از بدن خود و اشیاء خارج درك میکند تمام نیست و علمی مجمل و مبهم است و بواسطه جنبه منفی و عدمی یعنی نقص وجود خود بسا هست که بخطا

۱ - رجوع کنید بجاشیه ۳ صفحه ۴۶ ۲ - در این معنی ما برانش با اسپینوزا موافق ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفه ما برانش باز نموده ایم .

میرود و آنچه درست در می یابد بواسطه جنبه وجودی و مثبت است و چنانکه پیش گفته ایم علمی که انسان بوجدان یا بتعقل حاصل میکند خطا ندارد و خطا فقط در معلوماتی راه می یابد که از راه حس دست میدهد آنهم بخصوص در وقتی که قوه متخیله بمیان می آید . مثلاً بواسطه تأثیری که از خارج بنفس میرسد چیزی را حس کرده حکم بوجود او و حاضر بودن او میکند و تا وقتی که تأثیر دیگری تأثیر اولی را محو نساخته آن چیز را بخیال حاضر می پندارد و حال آنکه او غایب شده است و در واقع در این مورد نیز اشتباه بواسطه جهل و غفلت از غایب بودن آن شیئی است یعنی بواسطه جنبه عدمی است و بواسطه اینکه تعقل در امور نمی کنند .

و نیز از خطاها که دست میدهد چنانکه پیش اشاره کرده ایم اینست که متخیله بواسطه عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را بدهن بسپارد صورت منتشر مبهمی از آنها درست کرده کلیات را میسازد که فقط الفاظی هستند بامعانی محمل و تاریک و حقیقتی دربر ندارند و بسیاری از اشتباهات بواسطه اینست که الفاظ در معنی صحیح بکار برده نشده و مطلب بد ادا میشود و بسیاری از اختلافات که میان مردم روی میدهد نزاع لفظی است . و همچنین از خطاها که بواسطه نا تمامی علم دست میدهد اینست که انسان اموری را می بیند و پی بعلت آنها نمیبرد پس حکم باتفاق میکند یا گمان میرد 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 بروفق جریان مرتب و حتمی است نه اتفاقی درکار است نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود و هر چه واقع میشود برحسب وجوب است و معلول از علت منفک نمیشود .

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هواهای نفسانی بذات باری و قیاس کردن ادراک و اراده و افعال او بادراک و اراده و افعال بشری نیز از خطاهائی است که بواسطه قوه متخیله و عدم تعقل دست میدهد 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 بیمعنی، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است یعنی قصدهائیکه 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 میآید و این علت خود معلول علت دیگری است و سلسله این علل ممتد است تا بذات واجب برسد، پس اراده ها همه منتهی بمشیت او میشود و اختیاری برای کسی نیست و اینکه مردم اراده را آزاد و خود را فاعل مختار میدانند از آنست که متوجه این معنی نیستند و از علل قصدهای 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 نیز نفی یا اثباتی است پس علم و اراده يك چیز است .

اما علم دو قسم است تام و نا تمام . علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً درک کند یعنی هم خودِ او را دریابد هم علل او را . بعبارت دیگر علم تمام آنست که انسان برای ادراک آن محتاج بعلم دیگر نباشد

و در آن علم مستقل و از دیگری بی نیاز باشد .

علم نا تمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً در نیابد یعنی ادراك آن محتاج بعلم بچیزهای دیگر باشد که علت یا شرط وجود او هستند و بنا براین در آن علم کاملاً مستقل و بی نیاز نیست .

انسان که موجودی محدود است و قائم بذات نیست و روحش مقید بتن است اکثر معلوماتش از راه حس و تخیل و توهم حاصل شده و در آنها علمش نا تمام است و حتی علمش بنفس و بدن خود نیز تمام نیست تا چه رسد بموجودات خارجی .

معلومات تام انسان که بسیار معدودند همان مبانی عقل او میباشند و در نزد همه مردم یکسان و مشترك و صحیح اند و نفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات نا تمام که در نزد همه کس یکسان نیست و بنا برین بصحّت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱)

۱ - اینجا علم ترجمه *Idée* است و علم نا تمام که گفته شده با *Idée inadéquate* منطبق میشود بر وجه اول و دوم از علم که در فصل «سلوک در جستجوی حقیقت» (صفحه ۳۶) بیان کردیم و علم تام *Idée adéquate* وجه سوم از علمی است که آنجا بیان شده است و از آن تمام تر وجه چهارم است . یکسانیکه بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهم که در این کتاب ما علم را در موارد چند استعمال میکنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف میآورند از قبیل *science, art, connaissance, pensée, idée, notion, conscience*، و غیر آنها . البته برای هر کدام از این الفاظ اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم و لیکن اینکه لفظ علم را هر وقت برای یکی از آن الفاظ میآوریم 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 در می 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 بکلمه 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 .



همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشند دو قسمند. بعضی فقط باقتضای طبع اوست و امر دیگری در آن مداخلت ندارد بعبارت دیگر طبع انسان علت تامه اوست. بعضی تنها باقتضای طبع او نیست و تأثیر دیگر از خارج نیز در وقوع او دخالت دارد.

امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل (۱) گوئیم و امور قسم دوم را انفعال (۲) خوانیم اگر چه بصورت عمل باشد چرا که نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامه آن عمل نبوده است. مثلاً کسیکه بدیگری احسان میکند اگر تنها از آنجهت باشد که وظیفه خود را خیر کردن دانسته است بمقتضای 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 او لا اقل جزء علت تامه عمل بوده و بنا برین نفس در آن عمل مستقل نبوده و این انفعال است.

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است و در اختیار او نیست و هر چه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیارش کمتر است.

در موجودات میل بیقا از طبع خود آنهاست و علت فنا از خارجست و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را باقی و بر دوام 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 هرگاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است (۳).

بنا برین انسان هر چه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایه نزدیک شدنش بکمال قوای خود بداند آنرا خواهان است و از خلافتش کریزان است و اینکه میگویند نیک را نفس خواهان است و از بد کریزان است درست نیست و بعکس است یعنی هر چه را نفس خواهان است نیک میانگارد و آنچه از آن کریزان است بد می پندارد و نیک و بد اموری هستند نسبی و بقیاس بنفس انسان میباشند.

حالتی که بنفس رو میدهد اگر سبب نزدیکی او بکمال 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 ببدن 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 انسانرا استخراج کرده و تحقیقات دقیق لطیف در باره آنها نموده که اگر بخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شد و برآستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی هنر نمائی کرده و این قسمت

Joie - ۴	Désir - ۳	Appétit - ۲	Volonté - ۱
	Douleur - ۷	Plaisir - ۶	Tristesse - ۵

یکی از بهترین بابهای کتاب اوست (۱). مثلاً روشن نموده است که شادی هرگاه با تصور علت خارجی آن همراه باشد مهر و حبّ است، و اگر اندوه با تصوّر علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است، و هرگاه شخص چیزی را هنگام شادی درك کند نسبت باو مهربان است و چون هنگام اندوهناکی درك کند از او بیزار میشود، و همچنین چیزی که شبیه بامر محبوب باشد محبوب است و چیزی که شبیه بامر مبغوض باشد مبغوض است، و شادی اگر مقرون با تصور امر آینده باشد امید است و اگر مقرون بتصور امر گذشته باشد خشنودی است، و اندوه اگر مقرون بتصور 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 مبغوض مایه شادی است و علتش نزد ما محبوب خواهد بود و برعکس اندوه شخص محبوب و شادی شخص مبغوض مایه اندوه ماست و علتش نزد ما مبغوض میگردد، و از همین فقره چندین حالت از حالات نفسانی نمایان میشود مانند دلسوزی و رقت که اندوه بر اندوه محبوب است و غضب بر کسیکه مایه آن اندوه شده است و بهمین نکته سنجیه‌ها میزان نفسانیات دیگر بدست می‌آید از قبیل رحم و مروت و یرحی و قساوت و همچشمی و رقابت و سر فرازی و سر شکستگی و بخل و رشك و حسد و کینه و سپاسداری و سر بزرگی و فروتنی و کرامت و قوّت نفس و بزرگواری و بسیاری دیگر، و چگونگی آنها و علتها و موجبات شدّت و ضعف آن نفسانیات و نتایجی که از آنها بروز میکند و اعمالیکه بسبب امور مزبور از انسان سر میزند و این

جمله معلوم میدارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند مانند پرکاری است که گرفتار طوفان امواج دریا باشد و بی اختیار باینسو و آنسو کشیده میشود و پرتاب میگردد و هیچگاه نمیداند چه در پیش دارد و چه بر سرش خواهد آمد، و کمتر عملی از اعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود او دانست و او را از جهت نیکی و بدی سزاوار سپاسداری 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 نمیآیند ناچار بتعاون یکدیگر راضی شده مجتمع میشوند و برای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند يك اندازه از احوال یکدیگر رعایت کرده از هواهای نفسانی خود جلوگیری میکنند و سرّ طبیعی آن اینست که از هواهای نفسانی آنکه قویتر است طبعاً بر هوای نفسانی ضعیف تر چیره میشود و آنرا از میان میبرد بعبارت دیگر شری بشری دافع میشود .

آداب و رسوم و قوانین که میان مردم استقرار می یابد و موجب آسایش و امنیت اجتماعی میگردد از اینجا ناشی است . هر چه را بامصالح

۱ - این فصل خلاصه ایست از بخش چهارم و پنجم کتاب علم اخلاق و کتاب مزبور بآن خاتمه می یابد و این قسمت هم مانند همه اجزاء آن کتاب بشیوهٔ فضایی هندسهٔ اقلیدسی نوشته شده و ما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگر درآورده ایم .

هیئت اجتماعی سازگار می یابند نیکو میخوانند و عمل بآنها فضیلت مینامند و هر چه را مخالف مصلحت می بینند بد میخوانند و عملش را از رذائل میشمارند اما این فضیلت و رذالت نظر بحوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد چون منشأ آن همان نفسانیت است چنانکه می بینیم يك صفت در يك موقع پسندیده است و در موقع دیگر ناپسند است مثلاً عداوت و رزیدن را از صفات بد میشمارند ولیکن اگر نسبت باشرار ابراز شود می پسندند و حال آنکه اگر اعتبارات را در نظر نگیریم و نفس الامر را ملاحظه کنیم در می یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است و پیش ازین باز نمودیم که اندوه مایه دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکو باشد و صفات دیگر هم از قبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم و حیا همین حال را دارد و بنا بر تحقیقاتی که پیش ازین کرده ایم کمال در اینست که مطلقاً از اندوه و هر چه از آن ناشی میشود دوری بجویند. از این گذشته اگر انسان از راه وصول بکمال دور نمیشد و گرفتار انفعالات نمیگردید ببدی برنمیخورد خاصه اینکه بدی امری است عدمی و جنبه منفی دارد و چون بدی ادراک نشود نیکی هم که ضد اوست ادراک نخواهد شد پس باز میرسیم باینکه 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 باحوالی میکنند و کفّ نفس و زهد و ورع و عبادت پیش میگیرند یا تحمل ریاضت مینمایند و بقول معروف از دنیا میگذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانی است که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از

نادرستی دوری میجویند گذشته از اینکه ریاضات و گوشه گیری و تحمل درد ورنج و حرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند . البته باین وسایل اصلاح مفاسد کردن باز از پیروی هواهای نفسانی بهتر است و برای عامه مردم و زندگانی اجتماعی غیر ازین چاره نیست اما از نظر فلسفی و برای کسیکه دنبال حقیقت میرود قانع کننده نتواند بود که فسادی بفسادی 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 میکنند و کمتر کسی است که بتواند او را آزاد گفت .

اکنون شاید بگویند چون برای نیکی و بدی حقیقتی در نفس امر قائل نشدیم و انسانرا بنده و اسیر دانستیم و از او نفی اختیار کردیم و وقوع قضایا را حتمی و ظهور معلول را از علّت واجب شمردیم دیگر جا ندارد کسی را مسئول بدانیم و از او توقّعی بکنیم و کیفر و پاداشی برای اعمال قائل باشیم و اسپینوزا که عقایدش چنین است بچه 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 تخمی کشته شود خواه از روی اختیار باشد خواه نباشد میروید . چنانکه سگی که هار میشود تقصیری ندارد اما بی تقصیری او مانع ازین نیست که او را بکشند . ازین گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست و برای انسان نوعی از اختیار هم قائل است ولیکن درین باب نظرو بیان مخصوص دارد و گر نه چنانکه پیش ازین

اشاره کرده ایم وارد شدن او بفرسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود و گفتیم که او در سلوك در جستجوی حقیقت، سرانجام چیزی را که قابل دلبستگی یافت و مایه خوشی بی شایبه دانست کوشش در رسیدن بمرتبه کمال بود و نتیجه تحقیقاتش با دلیل و برهان این شد که اصل در عالم فعالیت است و همه موجودات همواره در کوششند براینکه وجود خود را باقی بدارند و انسان هم از این قاعده مستثنی نیست و این امر فطری موجودات است و حق است. پس هرچه قوه انسان را بر فعالیت افزون کند که مطلوب یعنی بقای وجود خویش را دریابد مایه نزدیک شدن بکمال و موجب شادی است و طبع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست و هرچه فعالیت را بکاهد رو بنقص 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 باین معنی که سودمند آنست که قوه فعالیت انسان را بیفزاید و عکس آن زیان میرساند و چون سود و زیان و نیک و بد را باین معنی گرفتیم تکلیف انسان چنین تشخیص میشود که سود خود را بخواهد و از زیان بگریزد که باین وسیله مایه بقای خویش را افزون سازد.

ممکن است ایراد شود که این دستور مخالف همه دستورهای اخلاقی و صرف خود پرستی است. اسپینوزا در جواب میگوید مردم جز خود پرستی تکلیفی ندارند بشرط آنکه خود پرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد و اگر چنین شد بشرحی که بیان خواهیم کرد خود پرستی ایشان عین نوع پرستی و خدا پرستی خواهد بود.

چنانکه گفته شد از خود گذشتن و زندگانی خویش را باطل کردن و ترك دنیا گفتن فضیلت نیست، فضیلت عمل کردن بمقتضای طبع و پافشاری در ابقای وجود خویش است و چون اندوه منافی 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 تا حدی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نگاهد بلکه بيفزاید رسیدن بکمال را یاری میکند خصوصاً اگر در لذایذی که در بدن موضع خاص دارد اصرار نورزند (۲) و بیشتر بتمتعانی بگرایند که کلیّه طبع را خوش میکند و فرح و انبساط میآورد.

اما این قسمت يك جزء از دستور زندگانی است و اگر باین اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست. توضیح آنکه پیش ازین گفتیم عمل انسان دو قسم است اگر عوامل خارجی آنرا 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 بر آید غیر مقید و مثبت است و فعل است، پس قسم اول از اختیار او بیرون است و نفس از آنجهت بنده و زیون است ولیکن اعمال قسم دوم باختیار خود انسان است. اعمال قسم اول تابع موجودات دیگر و کلیّه عالم طبیعت و مقید بمقتضیات تن است یعنی مادی و جسمانی است. اعمال قسم دوم

۱ - این قسمت فلسفه ایپقور را بیاد میآورد. ۲ - زیرا که چون يك موضع بدن التذاذ شدید یافت اعتدال احوال از کلیّه بدن سلب میشود.

از نفس باستقلال سر میزند و تابع امور جسمانی نیست یا تبعیتش کم است
 پس روحانی و عقلانی است. در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوهٔ 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 بر میآید متوجه
 کمال است و آزاد و مختار و در واقع آنچه در انسان آزاد و مختار است
 عقل است و بس (۱) و هر چه عقل و دانش را مختل سازد مایهٔ اسیری و
 بندگی است و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درك حقایق
 است؟ پس دانش عقلانی بهترین سرچشمهٔ شادمانی و تکمیل کنندهٔ
 زندگانی است، لذتی است که اندوه ندارد زیرا که اندوه انفعال است و دانش
 فعل است و انفعال از تأثیر امور خارجی است و فعل تماماً متعلق بنفس
 انسان و مستقل از هر چه غیر از آنست.

پس يك جا نيك و بد را شناختیم و سود و زیان را تشخیص دادیم
 و يك جا آزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم و معلوم کردیم که این هر دو
 امر که سعادت و کمال انسان در اوست يك سرچشمه دارد و آن عقل و
 دانائی است که مایهٔ توانائی است. پس فضیلت همان عقل و دانش است و
 فهم درست (۲) و عقل و فهم درست هم دست نمیدهد مگر بمعرفت خداوند
 که هر چه هست در اوست و علم منحصر بمعرفت ذات واجب الوجود است.
 اینکه گفته میشود عقل و دانش مایهٔ آزادی است و انسانرا بکمال
 و سعادت میرساند نباید باین معنی گرفت که کارهای عاقل دانشمند بالضروره

(۱) در اینجا عقل ترجمهٔ Raison است یعنی آن قوه که شخص را قادر بر استدلال
 و استنتاج میکند و تشخیص درست و نا درست میدهد.

(۲) این قسمت نظرسقراط و افلاطون را در بارهٔ فضیلت و اخلاق بیاد میآورد،

با کارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد بلکه مقصود اینست که دیگران هر چه میکنند در اثر انفعال و بی اختیاری است و بنا بر این یا بیموقع و بیجا میکنند یا بدمیکند ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیار خود را دارد بجا و بموقع میکند و خوب میکند مثلاً جاهل و عاقل هر دو اتفاق میافتد که بکسی کیفر یا پاداش دهند اما جاهل از روی غضب و عداوت یا طرفداری و محبت بیجا و عاقل بنا بر مصلحت و بجا میکند . عاقل همیشه از دوکار آنرا که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار میکند جاهل غالباً بافراط و تفریط میرود . عاقل از گذشته عبرت میگیرد و نسبت به آینده مال اندیشی میکند جاهل فقط زمان حال را در نظر میگیرد و عاقبت امور را نمیاندیشد .

از این گذشته دانشمند بنکاتی بر میخورد که او را بغف و اغماض و مهربانی و یگانگی و اتفاق میکشاند و نادان غالباً از آن غافل است . مثلاً دانشمند میداند که هر چیزی علّتی دارد و چون علت موجود شد معلول حتماً موجود میشود بنا بر این نه تعجب و تحیر ببقاعده باو دست میدهد نه خشم و کین بیجا میراند اما جاهل باین نکات پی نمیبرد و حبّ و بغض بیمورد پیدا میکند و این معنی را بتمثیلی روشن میسازیم : کودکان همه در سخن گفتن و راه رفتن و تعقل کردن عاجزند پس چرا چون این عجز را در سالخوردهگان مشاهده کنیم متأسف میشویم اما بر 'خرد سالان' تأسف نمیخوریم ؟ از آنست که در 'خرد سالان' میدانیم که باید چنین باشد اما در سالخوردهگان چنین نمی پنداریم .

خردمند چون میداند که کینه ورزی و دشمنی از فروع اندوه است و وجود

انسان را می‌کاهد پس عداوت نمی‌ورزد و دشمن را بمهربانی مغلوب می‌کند و او مغلوب می‌شود و از مغلوبی خود شاداست، زیرا دل را که بشمشیر مسخر نمیتوان کرد بمحبت و کرامت میتوان فریفت. خردمند بدنمیکند 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 مایه اتفاق و اتحاد است بخلاف نفسانیت که موجب اختلاف و نفاق است و دانشمندان میدانند که اتفاقشان مایه قدرتشان است و در میانند که بهترین یار و یاور برای هر دانشمند وجود دانشمند دیگر است و هر چه دانشمند تر باشند برای یکدیگر سودمند تر خواهند بود پس خیر یکدیگر را میخواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش و خردمندی مایه همه فضایل است و مردم بآن واسطه توانا میشوند و همه مقتضیات طبیعت خود و طبع عالم را در میانند و از آن پیروی میکنند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود و باین طریق هیئت اجتماعی که مشتمل بر بندگان بود جمعیت آزادگان خواهد شد و این همه نتایج نوع پرستانه از همان تحقیق بر آمد که خود پرستی مینمود و نیز چون حقایق عقلی در همه مردم یکسان است همه یکنوع شادی خواهند داشت و پرستنده يك خدا خواهند بود بخلاف گرفتاران انفعالات که هر يك هوسی می‌زنند و هوائی می‌پرستند .



اکنون یاد آوری میکنیم که در رساله بهبودی عقل اسپینوزا علم انسانی را بچهار وجه تقسیم کرد . در کتاب علم اخلاق وجه اول و دوم را

یکی کرده آنرا معرفت ابتدائی مینامد و وجه سوم را که علم تعقلی است در اینجا درجه دوم معرفت میخواند و عقل و دانشی که تاکنون موضوع گفتگوی ما بود همانست . در پایان کتاب علم اخلاق گفتگو از درجه سوم معرفت پیش میآورد که در رساله بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود یعنی وجدان و شهود که در واقع علم حضوری است و بالاترین مرتبه معرفت است بلکه معرفت حقیقی همانست که از آنرا حقایق مستقیماً بر ذهن مکشوف گردد و محتاج بواسطه نباشد و علم بذات واجب الوجود باین قسم از معرفت دست میدهد که هر چه را ادراک میکند در او درک میکند و در هر چیز او را مییابد و وصول باین مرتبه بورزیدن قوه تعقل و تفکر یعنی معرفت درجه دوم است که هر چه آن قوه را بیشتر اعمال کنند ملکه کشف و شهود راسخ تر میشود و چون قوه عقلی درست ورزیده شود در هر چه تأمل کنند آنرا واجب مییابند و جاوید بودنش را ضروری می بینند و مظهر ذات حق مشاهده میکنند و چون شخص باین معنی متوجه و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد شادی اودائمی است تعلق خاطرش باوست و بقول معروف عاشق حق است یعنی خدا را دوست میدارد و در مییابد که خود از خدا دور نیست بلکه در خداست یا خدا در اوست و او یکی از تجلیات ذات است .

عشق بذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی و هیچ انفعالی بر او چیره نمیشود و در این عشق بخلاف عشق نفسانی بخل و رشک راه ندارد یعنی عاشق حق همه را عاشق حق میخواهد و چون همه کس را مظهر حق میدانند همه را دوست میدارد . عشق بذات حق نتیجه عشقی است که ذات

حق بخود دارد و نیز از همین روست که میگوئیم خداوند مردم را دوست میدارد. در واقع عشق حق بحق و عشق حق بخلق و عشق خلق بحق همه يك عشق است.

هرچه معرفت انسان بنفس خود و عوارض و حالات او بیشتر و روشن تر و بعلم تمام نزدیکتر باشد عشقش بذات حق بیشتر خواهد بود و اگر نظر تامل در کار باشد دانسته میشود که هر علمی متضمن اثبات وجود واجب و هر خواهشی متضمن عشق اوست حتی هواهای نفسانی هم متضمن عشق حق است جز اینکه از راه راست منحرف شده و بت را بجای خدا گرفته و میپرستد از آن رو که نفسانیت ناشی از علم ناتمام است.

نجات و سعادت و آزادی و شرف انسان همان عشق بذات حق است و این عشق جاوید و باقی است بخلاف هواهای نفسانی که بسته بتن است و بفنای او فانی میشود (۱)

بقای نفس را اسپینوزا باین وجه بیان میکند که چون روح صورت شخص است (بمعنائی که در صفحه ۵۰ توضیح کرده ایم) و صور موجودات همه در علم خدا هستند و علم خدا جاویدانی است پس نفوس در علم خدا جاویدند و نیز بواسطه اینکه روح حقیقت شخص است و حقیقت فانی نیست.

ولیکن چنین نیست که هرچه متعلق بنفس باشد باقی است تخیلات

۱ - هر چند اسپینوزا از شاعری بسیار دور بوده و باناتش همه استدلالی و برهانی بلکه هندسی و در نهایت خشکی است در اینجا این شعر خواجه حافظ بی اختیار بیاد میآید و از ذکر آن نمیتوان خود داری کرد که میفرماید :

عرضه کردم دوجهان بر دل کار افتاده بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

و توهمات و انفعالات که در واقع معلول جسمانیات میباشند فایند و آنچه باقی است قوای عقلی اوست هر چه شخص قدرتش را بر اعمال گوناگون افزون سازد و قوه فعل خود را بسط دهد و تنگتر و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجه سوم خود بیفزاید روح خویش را کاملتر و بزرگتر میکند و از گرفتاری خود بانفعالات میکاهد و از جنبه فانی بیشتر رهائی یافته جنبه باقی را وسعت میدهد و اتصالش بمبدأ بیشتر میشود و از اینروست که عشق عقلانی بذات حق مایه زندگانی جاودانست. قوت دادن تعقل و تفکر خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء خارجی که علل حقیقی نیستند بعلت حقیقی که ذات باری است منصرف میسازد و قدرتش بر بقا افزون میشود و ضمناً کرامتش قوت میگیرد و بیاری ابناء نوع و استوار ساختن رشته مودت راغب تر میگردد. خلاصه اینکه اشتغالی که براستی شایسته انسان است حکمت است و زندگانی سعادت‌مندان زندگانی حکیمانه است. برای این مقصود لازم نیست تن را خوار بشمارند و مهمل بگذارند بلکه تندرستی و قوت بدن باین مقصود یاری میکند ولیکن بتفکر باید زندگانی عقلانی و الهی را وسعت داد و چون چنین شد نفسانیات بخودی خود مغلوب میگردند و سعادت دست میدهد.

عوام که باین نکات برنخورده اند آزادی و قدرت را در این می‌پندارند که بتوانند هوای نفس خود را پیروی کنند و رعایت فضائل اخلاقی را قید و بند میدانند و اگر بآن مقید شوند از جهت بیم و امید دنیوی یا اخروی است و منتظرند که بواسطه این کف نفس مزد یا پاداش دریافت کنند و غافلند از اینکه فضیلت خود مزد است و خود سعادت است خواه

زندگی اخروی باشد خواه نباشد و همان پیروی هوای نفس است که مایهٔ اسیری و بندگی است و راه نجات اینست که بندگی را پستی بدانیم و پشت بر آن کرده رو بحقیقت نمائیم و شاد باشیم . البته رسیدن باین مقام آسان نیست ولیکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل بکنار آید و عروج برفلک سروری بدشواری است .



چنانکه پیش ازین گفته ایم زندگانی اسپینوزا سراسر براین عقاید منطبق بوده و میتوان او را از اولیا بشمار آورد، تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی، و بعلاوه اسپینوزا نخستین کسی است که در کتب مقدس نظر علمی کرده و تفسیر عقلی و حکیمانه نموده است، و درسیاسات نیز نظریات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است در الهیات و اخلاقیات هم با آنکه سخن دراز شد تحقیقات او را بسیار فشرديم و مخصوصاً از دلایل و براهین که ایراد کرده و بصورت هندسهٔ اقلیدسی در آورده است صرف نظر کردیم کسانیکه از این مختصر شوق تعمق در آن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق را بالاخصاص مورد تأمل قرار خواهند داد . کتاب بهبودی عقل هم با آنکه ناتمام است قابل توجه است، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است .

عقاید اسپینوزا پس از خود او تقریباً تا صد و پنجاه سال چندان محل توجه نشده و هر کس هم از محققان و مخصوصاً ارباب دیانات توجه کرده اند آنرا 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 فلسفهٔ او را هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و نقص نمیتوان گفت و حکمای متأخر بر او نکته سنجی های متین نیز کرده اند و از بعضی جهات آنرا مکمل ساخته اند چنانکه خواهیم دید اما هنوز هم بعضی از اهل تحقیق عقیدهٔ وحدت وجودی او را نمی پسندند و مخصوصاً از اینکه انسانرا فاعل مختار شمرده است بر او اعتراض دارند .

فصل سوم

لایبنتس

بخش اول

شرح زندگانی او

گتفرید ویلهلم لایبنتس (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 در گذشت لایبنتس از کودکی شوق مفرط بخواندن داشت و هرچه کتاب در کتابخانه پدرش بود یا از جای دیگر بدستش آمد خواند و تبخّری بکمال یافت و از همه علوم و فنون بهره برد اما تحصیل رسمی مدرسه اش حقوق و فلسفه بود، در بیست سالگی در حقوق بدرجه دکتری رسید و داخل در زندگانی شد بخلاف 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 بتوسط آنها در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت. بر حسب وظیفه میهن دوستی برای ممالک آلمان صلاح اندیشی میکرد و بنا بر غیرت دینی عیسوی خیر

همه اروپائیان را میخواست کشورهای دیگر را نیز آرزومند بود که بخیر و فلاح یعنی بعقیده او بکیش 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 بجائی نرسید. چون آن زمان لوئی چهاردهم (۱) پادشاه توانای فرانسه با آلمانها سربر میگذاشت لایبنتیس برای رفع این شر بامرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنگ بادولت عثمانی یعنی بعقیده او بدفع کفار معطوف کنند آنها هم این رای را پسندیدند و خود او را بپاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند. چهار سال در فرانسه بسر برد. آن مقصود را حاصل نکرد اما با فضلالی فرانسه مرتبط و از ایشان بهره مند گردید مخصوصاً علم خود را در ریاضیات تکمیل کرد و اختراعات نمود که از همه مهمتر حساب فاضله و جامعه (۲) و محاسبه بی نهایت خرد است (۳) و آن مهمترین تکمیلی است که پس از دوره یونانیان قدیم در ریاضیات بعمل آمده و قدرت اهل علم را بر حساب فوق العاده افزون ساخته و مخصوصاً در علم طبیعی بتحقیقاتی موافق نموده که بدون آن وسیله میسر شدنی نبود. اگرچه زمینه این اختراع بواسطه کارهای امثال دکارت و پاسکال و بعضی دیگر تهیه شده بود ولیکن در رسیدن به نتیجه افتخار نصیب لایبنتیس گردید جز اینکه نیوتن (۴) انگلیسی که پس از این بکارهای او اشاره خواهیم کرد در این افتخار شریک بلکه بزمان بر لایبنتیس مقدم است زیرا او چند سال پیش از لایبنتیس همین محاسبه را یافته و باین اختراع موفق شده بود و چون اختراع

لایبنتس بردانشمندان مکشوف شد این گفتگو بمیان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد و درین باب تحقیقات بعمل آمد و معلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است، بعلاوه شیوه لایبنتس 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 .

لایبنتس در زمان اقامت در فرانسه بانگلیس هم رفته و با دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است . هنگام بازگشت بآلمان در هالاند با اسپینوزا هم ملاقات کرد و در سی سالگی بر حسب دعوت امپرهانور (۱) بکتابداری کتابخانه آن شهر بر قرار شد و آنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که در داخله آلمان و اطیش و ایتالیا برای بعضی تحقیقات کرد تا پایان عمر از هانور هجرت نمود و همواره بتحقیقات علمی و کارهای کشوری و تألیف و تصنیف و نوشت و خواند بابرگان و فضلا مشغول بود . چون آن زمان در آلمان دولت مهم مقتدری وجود نداشت برای منظورهای اساسی خود راجع بترقی کشور های مسیحی و داخل کردن کشورهای غیر مسیحی در عالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطیش و شارل دوازدهم پادشاه سوئد (۲) و پتر کبیر امپراطور روس مکاتبه یا ملاقات کرد و رأیها و نظرهای بلند بایشان 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 بسازد . یکی از آثار وجود او انجمن علمی برلن است که تأسیس آنرا پادشاه پروس توصیه کرد و خود

او بر یاستش برگزیده شد و آن انجمن هم اکنون برقرار و در کمال اعتبار است و باهتمام فردريك دوم پادشاه معروف پروس (۱) اهميت 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 مبهن دوستی و نوع پرستی در پایان عمر چون بزرگانی که با اودوستی داشتند و قدرش را میدانستند 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 موضوعهای بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ و شعر و ادب و علم زبان گرفته تا حقوق و فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم و فلسفه و غیر آنها. اما اکثر آن نوشته ها بصورت 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 بتعبیرات مختلف در آورده است. برای درك فلسفه و عقاید علمی او بهمة آن رساله ها و نیز بمراسلاتیکه باشخاص نوشته است باید مراجعه نمود اما شماره آنها چندین هزار است. از رساله های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است یکی کتسابی است که منادو لوژی (۲) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده میشود. و خلاصه ایست از اصول فلسفه او. دیگر کتابی است موسوم « بتحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی » (۳) و دیگر کتابیست

موسوم به «تحقیقات در عدل خداوند» (۱) خلاصه مندرجات این نوشته‌ها را در ضمن بیان فلسفه لایبنیتس معلوم خواهیم کرد. اکثر آنها در سالیهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است و از نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط بامور کشوریست بزبان آلمانیست و آنچه علمی و فلسفی است بزبان لاتین و بعضی از آنها بزبان فرانسه است که از جمله همین سه کتاب است که نام برده ایم و در فلسفه مهمترین آثار او میباشند.

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی از متبحرترین دانشمندان و براستی جامع فضایل بوده است و از اینجهت او را نظیر ارسطو دانسته اند. گذشته از اینکه مرد سیاسی و در امور کشوری و دنیوی صاحب نظر و دارای افکار بلند بوده و در کار بردن آنها هم کوشش داشته است در همه فنون علم وارد شده و صاحب رای گردیده و در آنها قوه تصرف نشان داده است. يك جا شاعر 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 بکار برده و در تحقیقات اصول و اساس خود در نظر گرفته است و نیز ذوق سلیم و مزاج معتدل و طبع منصف داشته است. از گفته هر کس آنچه محل استفاده بود میگرفت و تعصب و طرفداری یا عناد و لجاجت بخرج نمیداد. از خصایص او اینکه میکوشید تا اقوال را جمع و بایکدیگر سازگار کند. همچنانکه در دین میکوشید تا کاتولیک و پروتستان را با هم

۱ - Théodicée این لفظ که اختراع لایبنیتس است امروز بمعنی مطلق حکمت الهی و خداشناسی نیز بکار میرود.

سازش دهد در حکمت هم میخواست ارسطو و متقدمین را با دکارت و متأخرین سازگار نماید. از سخنهای بزرگ او اینست که «حکما در حقایق آنچه اثبات کرده اند درست است و در آنچه نفی کرده اند بخطا رفته اند» و درستی این گفته از آنست که حقیقت باندازه بسط دارد که هر چه برای آن اثبات کنند در او میگذرد. نسبت بارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده روی کرده اند و هنوز از تعلیمات او استفاده بسیار میتوان کرد. در فلسفه خود او رعایت 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 نمیدارد 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 بمبادی بسیط تجزیه کنند چنانکه کلمات را باصوات و حروف تجزیه میتوان کرد و انواع و اقسام آن مبادی را تشخیص دهند و قواعد ترکیب آنها را بدست آورند و تصوّر ها و تصدیقهای بسیط را مانند مقادیر قرار داده برای آنها علاماتی مانند آنچه در جبر و مقابله بکار است اختیار نمایند و تفکر و استدلال را نظیر عملیات جبر و مقابله ساخته همچنانکه در این علم دستورهای جبری برای حلّ مسائل ریاضی بکار میرود منطق را هم بدستورهای نظیری آنها در آورند تا میزان تفکر و استدلال مشخص باشد و اختلاف فهم ها و سلیقهها مایه اشتباه در حقایق و سوء تفاهم نشود، و نیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط و سیله تفهیم و استدلال نباشد بلکه بوسیله آن بتوان کشف حقایق کرد و از این

راه علم کلی (۱) بدست آید. در واقع منشاء فکر لایبنتیس در اختراع این منطق همان امری بود که او را موفق با اختراع محاسبه مقادیر بی نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجائی برساند. در نظر لایبنتیس اگر این فرّ درست میشد يك زبان علمی بین المللی دارا میشدیم که افکار اقوام مختلف را یکدیگر نزدیک میساخت چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص يك قوم نیست و اهل همه زبانها همان دستورها را بکار میبرند و مقصود یکدیگر را کاملاً در مییابند باینواسطه فتی را که لایبنتیس در فکر اختراع آن بود و هنوز هم بعضی از دانشمندان در پی آن هستند و در آن کار میکنند زبان یا خطّ عمومی (۲) نیز میگویند.

بخش سوم

یاد آوریهای لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفه لایبنتیس پردازیم سود مند میدانیم که بعضی نکات را یاد آوری کنیم.

اگر نخستین جلد این کتاب را بدرستی مطالعه فرموده باشید بر خورده اید باینکه در آغاز امر چون متفکران در امور عالم 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 بی نظام 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

۱ - Science générale

۲ - Caractéristique Universelle یا Langue Universelle

و این غیر از زبانهای بین المللی است که بعضی در این مابعد و مابعد آن افاده اند.

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 تحولاتیکه در عالم دیده میشود چیست و رشته علّت و معلولها بکجا 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 بخودی خود موجود است یا ایجاد کننده 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 اندیشه ها میان مردم مایه ظهور علم و حکمت گردید بعضی از تحقیقات موضوع فن منطق شد و قسمتی را فلسفه اولی و حکمت الهی خواندند و بعضی را حکمت طبیعی نامیدند و پاره از آنها را معرفت نفس گفتند و نیز علم اخلاقی 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 . سر انجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کاتب جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است و آن اجزاء ملاء را تشکیل میدهند و فاصله ها که میان آنها هست خالی است و حرکتهائی که آن ملاء ها در آن خلاء ها دارند و جمع و پراکندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازه که در آنها هست مایه کون و فساد و ظهور و بروز اینهمه آثار و اوضاع میباشد، پیشروان

اهل این نظر ذیمقراطیس و ایقور بودند و آنها را مادیون گفته اند .
 رأی دیگر اینکه جسم متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و
 خلاء محال است و مدار امر عالم بر قوه و فعل است و کون و فساد و تغیر
 و تحوّل را چهار علت است، ماده و صورت و فاعل و غایت ، و موجودات
 دو قسمند یا جوهرند یعنی قائم بذات اند یا عرضند که وجودشان بسته
 بجوهر 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 بصور نوعیه
 آنهاست و کون و فساد و تغیر 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 رای های مختلف گوناگون ابراز شد که اصول آنها را
 معلوم ساختیم .

بیان کامل رأی دوم را که اصحابش روحیان و آیهیان 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 تا زمانی که کم کم در اروپا بشرحی که
 پیش ازین گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد و سرانجام دکارت فرانسوی

فلسفهٔ پیشینیانرا یکسره باطل انگاشت و هم اجزاء ذیمقراطیس و ابیقور را منکر شد و هم قوه و فعل و علت‌های چهارگانهٔ ارسطو را کنار گذاشت و طرح تازهٔ ریخت که اصول آنرا پیش از این باز نموده‌ایم. 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 بعد و حرکت میباشند بقاعده و اصول ریاضی در می‌آیند و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بچیز دیگر نیاز نیست، و کلیهٔ جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن بحر کتی که خداوند بآنها داده در جنبشند 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 باوست 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 آنرا کارتزینیسم (۲) و پیروان آنرا کارترین (۳) گفته‌اند در اندک زمانی در اروپا قوت گرفت و چنانکه پیش از این اشاره کرده‌ایم بسیاری از دانشمندان عقاید او را پسندیدند و کارترین شدند و فلسفهٔ اسکولاستیک جز در حوزهٔ دینانی مسیحی که هنوز هم پیروان فلسفه میباشند منسوخ گردید. اما بزودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با

۱ - این ترتیب را اروپاییان (Mécánisme) یعنی هیئت یادستگاه ماشینی میگویند.

۲ - Cartésianisme, ۳ - Cartésien

وجود تصدیق شیوهٔ دکارت و اساس فلسفهٔ او رأیهای شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هر دو کارترین 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 بما بعد الطبیعه یکسره مخالف دکارت است در اساس علم کارترین خوانده میشود.

لایبنیتس هم از حکمای کارترین بشمار رفته است یعنی تجدیدی را که دکارت در علم و حکمت آورده پذیرفته است ولیکن تحقیقات شخصی او چنانست که میتوان او را مستقل بلکه همبایهٔ دکارت دانست و او گفته است: «فلسفه دکارت بمنزلهٔ دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد اما نباید آنجا متوقف گردید» و پیروان دکارت را ملامت میکند که نسبت باو همان شیوهٔ پیروان ارسطو را اختیار کرده اند و از گفتهٔ او تجاوز را جایز نمی شمارند و کارتزینیسم را نوعی اسکولاستیک ساخته اند.

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دورهٔ آمادگی آنها برای علم و حکمت بود چون در سدهٔ شانزدهم و هفدهم بدروستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند و بزیور و کردن گفته های آنها قانع نشدند و پی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده از تحقیقات گذشتگان هر یک نظر و رأی خاصی در کلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده و خطاها را کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته و بمقدار معلومات افزوده و دائرةٔ علم و حکمت را وسعت دادند چنانکه در فصلهای

آخر جلد نخستین از این کتاب و فصلهای اوّل این جلد بزرگان آنها را نام بردیم و این احوال تاکنون دوام داشته و ظاهراً پس از اینهم برقرار خواهد بود .

اما لایبنتیس که رأی و نظر او در مسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدّت پنجاه سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته و درین مدّت تغییر عقیده و رأی هم داده است . آنچه 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 برسیل مقدمه خاطر نشان میکنیم 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 حتّی از عهد حکمای اقدم یونان نیز مدار تعقل و استدلال و مسلم بوده و ارسطو منطق را بر همان اصل بنا نموده که نمیشود که یک چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد و هم نباشد و سخنها همه باین حکم منتهی میشود (۱) و شیوه علوم ریاضی که مبتنی بر همین اصل است باید برای یافتن همه معلومات بکار برده شود .

۱- این اصل را اروپائیان Principe de contradiction میگویند و آن خود فرع اصل دیگری است که آنرا Principe d'identité میخوانند و ما آنرا اصل مساوات یا « اینهمانی » ترجمه میکنیم یعنی هر استدلالی برمیگردد باینکه میان دو جمله یک قضیه حکم بمساوات کنیم و بگوئیم این همان است مثلاً وقتی که میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میکنیم بمساوی بودن انسان با حیوان ناطق و میگوئیم انسان همان حیوان ناطق است .

ولیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون یک اختلاف بزرگ داشت که از علل فقط علت فاعلی را منظور میداشت و نظر در علت غائی را لازم نمی پنداشت بلکه ممکن نمیدانست. لایبنیتس در اینجا با دکارت مخالف شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان را بیان کنیم بعدلت فاعلی نمیتوان 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 نمیشود. ولایبنیتس در این تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون و ارسطو میگفتند که هر چه واقع میشود برای رسیدن بکمال وجود است یعنی بی بهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی اوست. لایبنیتس علت ترجیح را علت کافی یا علت موجهه (۱) نامیده و نتیجه که از آن اصل گرفته است در ضمن بیان فلسفه او بدست خواهد آمد.

پس میتوان گفت علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات بیکدیگر بوسیله دو اصل عدم تناقض و علت موجهه.

اصل دیگر که فلسفه لایبنیتس بالاختصاص بران مبتنی میباشد همان نظری است که در پی کردن آن باختراع نحاسه جامعه و فاصله موفق شده است و آن اینست که در عالم ممکن نیست که 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، والبته همه موجودات بایکدیگر متفاوتند ولیکن بسیار چیزها باهم متشابه مینمایند از آنرو که تفاوتشان

نامحسوس است (۱) و این فقره مرتبط است باین اصل دیگر که در طبیعت
 طفره جایز نیست (۲) یعنی نمیشود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی
 مطلق باشد و البته امور متوسطی در میان هست که آنها را بیکدیگر می
 پیوند و بنا برین همه موجودات بهم پیوسته و متصلند (۳) چه در زمان
 و چه در مکان و نتایجی که لایبنیتس از این اصول گرفته است نیز در فلسفه
 او نمایان خواهد شد.

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجه دهیم اینست که فرنیس
 بیکن و هم مشربان او در تحقیق علمی و فلسفی اهمیت را همه بامور محسوس
 داده بودند و دکارت هم که جنبه تعقل را مهمتر دانست بکسر اصول
 و مبانی و شیوه علوم ریاضی را گرفته و چون مقید باین قید شده بود که
 هرچه را روشن و صریح در نیابد محل اعتنا قرار ندهد گذشته از ذات
 باری و نفس انسانی که تصور آنها را روشن یافته بود بجز بعد و حرکت
 حقیقتی قائل نشده و این دو حقیقت را تابع و مشمول قواعد ریاضی دانسته
 بیان عالم خلقت را تنها بر این مبانی صورت پذیر انگاشته بود. اما
 لایبنیتس متوجه شد که عالم خلقت باین سادگی نیست و غیر از بعد و
 حرکت حقیقت دیگر در عالم هست بلکه بعد و حرکت هیچکدام حقیقت
 نیستند و مفاهیم فلسفی را نمیتوان از نظر دور داشت و مقصود از مفاهیم

۱ - این اصل را لایبنیتس *Principe des indiscernables* نامیده است
 یعنی امور غیر متمایز و مقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که
 آنها را از یکدیگر تمیز نمیتوان داد.

۲ - این اصل را در فرانسه چنین میگویند *La Nature ne fait pas de sauts*
 ۳ - این حکیم را هم فرانسویان *Principe de Continuité* میگویند یعنی
 اصل پیوستگی

فلسفی (۱) اموری است که عقل بوجود آنها حکم میکند اما تصوّر آنها را روشن و صریح در نمی یابد مانند مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لاینیتس آنها وجود اصیل میداند و آن امری است که از آثارش پی بوجودش میبریم اما حقیقتش را روشن و صریح در نمی یابیم و این روش لاینیتس بازگشتی است بسوی حکمت قدیم و مطلب درضمن 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 آنها جوهر یا وجود اصیل میدانست در عالم خلقت دو جوهر قائل شد جسم و روح، ولیکن از گفته او برمیآید که لفظ جوهر را نسبت بذات باری و جسم روح باشتراك اسمی اطلاق میکند یا لا اقل مقول بتشکیک میداند بنابر این اسپینوزا گفت چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم جوهر را همان بذات باری اطلاق میکنیم وبعد و علم را که حقیقت جسم و روح میدانیم از صفات باری میشماریم.

لاینیتس درین باب عقیده اظهار کرده است که ظاهراً با دکارت و اسپینوزا هر دو مباین است ولیکن در باطن و در حقیقت بها آن هر دو میسازد و آن دو رأی را بیکدیگر منضم نموده تکمیل میکند هر چند او هم مانند مالبرانش از اقرار بوحدت وجود استیحاş دارد و ظاهر کلامش

دالّ بر کثرت وجود است .

باین معنی که لاینیتس 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 آنرو که قابل قسمت است . از این گذشته سنگینی اجسام و مقاومت و عدم تداخل آنها از کجاست ؟ چرا يك جسم را تند و آسان میتوان حرکت داد و جسم دیگر بدشواری و کندی میرود ؟ چرا جسمی که بدیگری بر میخورد تمام حرکت خود را باو نمیدهد یا چرا حرکت خود او کاسته میشود ؟ چرا دو جسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری بر خوردند تأثیرشان در او مختلف است ؟ پس معلوم میشود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت اوست و بعد که بخودی خود تأثیری ندارد حقیقت نیست و چیز دیگری لازمست که بعد باو تعلق بگیرد . از طرف دیگر لاینیتس هم مانند حکمای مّشاء بخلاف ذیمقراطیس و پیروان او معقول نمیداند که جسم از اجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرگّب باشد زیرا که آن اجزاء هر اندازه خرد باشند تقسیم پذیرند و حدّی برای تقسیم آنها نمیتوان تصور کرد . خلاء را هم قائل نیست زیرا که آنرا منافی با اصل علّت کافیہ میدانند یعنی اگر جائی از فضا را خالی و جائی را پر فرض کنیم ترجیح بی مرجّح لازم میآید چون در هر جای خالی هرآینه 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 ؟ کسیکه خواب یا بیهوش است زنده است پس روح

در رد و حال آنکه فکر و علم ندارد پس فکر و علم آثار روح هست اما حقیقت او نیست گذشته از اینکه میدانیم در نفس انسان بسیار امور واقع میشود که آنها را بدرستی ادراک نمیکند و بر آنها علم ندارد.

پس اینکه گفته اند حقیقت جسم بعداست 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 آنچه فعل و تأثیر دارد نیرو (۱) و کوشش (۲) است و نیرو هر گاه فعلش بحرکت و اشباه آن باشد جسم است و چون بصورت علم و ادراک درآید روح است.

پس لاینیتس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی میداند اما میگوید کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است و وجود افراد را نمیتوان منکر شد ذمقراطیس و ایقوریان انفصال (۲) و کثرت (۴) را دیده و از وحدت (۵) غافل شده بودند حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال (۶) را اصل گرفته و کلّ موجودات را جمعاً وحدت نامیدند و کثرت را از نظر دور داشتند ولی حق اینست که باید هر دورا منظور داشت. حقیقت را واحد میدانیم اما کثرت را هم باید توجیه کنیم و آن باین وجه میشود که بگوئیم حقیقت واحد بصورت اجزای بسیار در آمده است که سراسر

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 برده اند و آن را بفرانسه Puissance میگویند ۲ - Effort

۳ - Discontinuité ۴ - Pluralité ۵ - Continuité

جهان از آن اجزا ساخته شده است اما نه اجزائی مانند آنچه پیروان
 ذیمقراطیس و ایقور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه
 اجزائی که ابعاد ندارند مانند نقطه های هندسی جز اینکه 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 باینوجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت
 تصور کرده بود تکمیل و تبدیل میشود بجهانی جان دار که نیرومندی و
 قوه فعلش از خودش است (۲)

این اجزا را لایبنیتس جوهر و وجود بسیط میداند و آنها را موناد (۳)
 مینامد و این لفظی است اصلاً یونانی بمعنی واحد، و اصطلاحی که ما برای
 آن مناسب میدانیم «جوهر فرد» است و در مقام اختصار «جوهر» یا «فرد»
 خواهیم گفت .

بوجود جوهر های فرد لایبنیتس بقیاس بنفس 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 بفرا خور خود
 فعل و تأثیری است پس معتقد شده است که آنچه در انسان جان و روح
 یا نفس مینامند در همه موجودات هست بدرجات مختلف و حقیقت همانست
 و آنرا 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

۱ - بقول لایبنیتس نقطه های فلسفی یا جوهری Points métaphysiques
 یا Points substantiels ۲ - این ترتیب Dynamisme گفته میشود یعنی
 نیروئی در مقابل Mécanisme که بمعنی ماشینی است ۳ - Monade

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 جزمشیت خالق قابل اعدام نیست. جوهر های فرد بشمارند و نیروئی که در هر يك از آنها هست دو جنبه دارد: جنبه فعل و تأثیر، و جنبه مقاومت نسبت بفعل دیگری، زیرا که جوهر فرد مخلوق است و بنا برین 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 بصورت مقاومت در میآید هم ذاتی اوست و هم نتیجه مناسبتش با فرد های دیگر است و سبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) میشود و لایبنتیس آنرا ماده نخستین (۲) مینامد و این ماده اقتضای بعد داشتن دارد پس بعد نتیجه وجود جوهر است نه حقیقت او یعنی جوهر های فرد اگر چه هر يك به تنهایی بعد ندارند همینکه مکرر و مجتمع شدند در ذهن انسان بعد را متصور میکنند چنانکه واحدهای عددی هر يك بتنهائی کثرت نیستند همینکه جمع شدند کثرت را بنظر جلوه اگر میسازند. باری ماده نخستین که جنبه فعلی ندارد و در واقع امری عدمی است چون جنبه فعلی که امری وجودی است باو منضم گردد جوهری تمام میشود و باین بیان لایبنتیس مبحث هیولی و صورت افلاطون و ارسطورا تازه میکند درعین اینکه بروش دکارت و اسپینوزا رفته و ضمناً چون بوجود اجزا قائل شده رأی ذیمقراطیس و ابیقور را نیز از نظر دور نداشته است.

چون گفتگو از حقیقت ساده و بعد بمیان آمد پیش از آنکه بتکمیل معرفت جوهر فرد پردازیم مناسب است که عقیده لاینیتس را در باب زمان و مکان نیز مجملآ 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 لاینیتس میگوید: کسانی که برای زمان و مکان یا فضا یا بعد حقیقت قائل شده اند اشتباه کرده اند و توجه نداشته اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذهن انسانند و امور انتزاعی هستند. فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر و زمان ترتیب موجود شدن است پی در پی. بیان دیگر چون جسم را می بینیم همینکه تو هم عدم آنرا 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 بخودی خود حقیقت ندارد و این خلاصه ایست از بحثی طولانی که فعلاً پیش ازین تفصیلش مقتضی نیست.



فردها از جهت جوهر یعنی نیرو بودن و فعل و تأثیر داشتن حقیقت واحدند ولیکن بنا بر اصلی که پیش ازین گفته ایم که ممکن نیست دو چیز یکسره مانند یکدیگر باشند جوهر ها 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 چنانکه رشته جوهر هارا میتوان پیوسته دانست در تأیید آن اصل که در طبیعت ظفره جایز نیست .

گفتیم فرض وجود جوهر فرد بقیاس بنفس بذهن لایبیتس آمده است یعنی او چنانکه خود را ذیروح 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 آنرا جوهر فرد نامیده است پس هر فردی روحی است و ادراکی (۱) دارد اما لایبیتس لفظ ادراک را بمعنی خاصی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام و تمام نیست بنا براینکه برای ادراک درجات بیشمار قائل شده است از ادراکی چنان ضعیف که بمنزله بی ادراکی است تا ادراک تام مطلق که مخصوص ذات باری است .

توضیح این معنی چنین میشود که هر جوهر فردی برای خود جهانی است یعنی آنچه در همه جوهر های جهان هست در هر جوهری هست و هر يك از جوهرها آئینه تمام نمای کلیه جهان است مثل اینکه 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 ادراک اوست و آن اندازه در هر فردی متفاوتست بتفاوتهای نامحسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم رشته جوهر هارا بهم پیوسته و متصل میدارد .

و نیز میتوانیم مطلب را باین عبارت در آوریم که ادراک هر جوهری نسبت بحقیقت جوهر های دیگر یا حقیقت کلیه جهان مانند تصویر محو

بی‌رنگی است که در آئینه 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 بفرخور استعداد خود روشن و صریح نمودار میسازد و آن ادراک فعلی اوست .

و نیز میتوان گفت هر جوهر فردی نظر گاهی (۱) است که از آن نظر گاه جهان دیده میشود جز اینکه وسعت منظرها مختلف است و تنگ و فراخ دارد .

اجتماع جوهر های فرد حقیقت ذواتی را میسازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند و در واقع اعراض آن جواهرند . جوهر هائیکه جمادات را میسازند ادراکشان بسیار ضعیف است چنانکه کوئی هیچ نیست، گیاهها ادراکشان بیشتر است و جانوران از گیاه هم بیشتر و انسان از همه برتر و بنا بر اینکه طفره جایز نیست انتقال از جماد به گیاه و از گیاه به جانور و انسان تدریجی است چنانکه کوئی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است . موجوداتی که آنها را بناندار مینامند یعنی گیاه و جانور و انسان در هر شخص آنها از میان مجموع جوهر هایش یکی هست که بر همه برتری دارد چنانکه کوئی بر آنها فرمانرواست و او همانست که روح یا نفس او مینامند و فردهای دیگر فرمانبردار و تابع اراده او میباشند و جسم آن شخص را تشکیل میدهند. از این گذشته هر عضوی

۱ - نظر گاه ترجمه Point de vue که اصطلاح هندسه نقاشی است و نویسندگان ما معمولاً نقطه نظر میگویند و این اواخر این کلمه را فراوان و بسیار بيمورد و غالباً غلط و زشت استعمال میکنند

از اعضای بدن و هر جزء از عضو هم که تا يك اندازه شخصیت داشته باشد يك جوهر فرد دارد که بر جوهرهای دیگر از همان عضو یا جزء فرمانروا میباشد که او بمنزله روح و آنها بجای جسم آن عضو یا جزئند جزاینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمانروای کل وجود اوست ولیکن این فرمانروائی و فرمانبری فردها نسبت بهم بطبیعت واقع میشود نه بقسر زیرا که فردها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نماینده کل وجود میباشد .

خلاصه اینکه هر وجود ذیحیاتی بلکه هر جمادی هیئتی است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه ها از فرد های بسیارند هر يك در تحت فرمان يك فرد عالی، و این مجموعه ها در مراتب مختلف از ادراکند و تو بر تو میباشد . هر جانور یا هر گیاهی مانند باغی است پر درخت یا دریاچه ایست پر از ماهی، و هر عضوی از جانور و هر شاخه از گیاه خود نیز همچنان باغ یا دریاچه ایست بلکه هر قطره از خون حیوان یا شیره گیاه همین حال را دارد همه جا نیروست همه جا روح است و هر يك از آنها جهانی است باعتباری بزرگ و باعتباری کوچک . دریا باعتباری قطره است و قطره باعتباری دریاست و همه بر همین قیاس است و پیداست 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 میساخت در پیدایش این افکار تأثیر داشته است .

با آنکه درجات قوت و ضعف ادراکات، جوهرها و بشمار است

روی همرفته میتوان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد :
 یکقسم همان ادراکات نامحسوس و نامعلومست که بدرجه ضعیفند
 که نفس از آنها متنبه و مستشعر نمیکرد و نظیر ادراکات جوهرهائی که
 گیاهها را تشکیل میدهند . قسم دوم احساسات و ادراکات روشن است
 مانند آوازها که میشنویم و رنگها که می بینیم و مقدم بر همه آن ادراکات
 ادراک انسان است نسبت بتن خود و آنچه مجاور او میباشد ، در این قسم
 ادراک جانورها هم با انسان شریکند . قسم سوم ادراکی است که مخصوص
 انسان است و عقل و معرفت او را صورت میدهد .

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 بطور مبهم و
 بعضی را بالفعل و صریح و روشن ، ولیکن هر چه هست در خود اوست
 نه از بیرون چیزی باو داخل میشود و نه از او چیزی بیرون میرود ، بقول
 خود لایبنتس جوهر درو پنجره ندارد و هر چه درمی یابد خود را دریافته
 است و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراک میکند از آنست که ماسوای
 او هم هر چه هست در خود او هست جز اینکه هر وجودی تأثیراتی را که
 مجاور اوست و در پیرامون او روی میدهد بهتر درک میکند و نسبت بآنها
 که دورند ادراکش ضعیف است تا بجائی که مانند هیچ میشود و ما در
 میان ادراکات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم و قسمت عمده از احوال
 درونی ما از تأثیر آنهاست که همواره در کار است و مانند تار و پودها
 هستند که زندگانی و احوال ما از آنها بافته میشود و همین پیوستگی و
 اتصال آنها سبب است که از آغاز عمر تا 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 نا محسوس و نا معلوم چه حاصل و از مجموع آنها چگونه ادراک محسوس یا معلوم دست میدهد زیرا که هزاران صفر چون باهم جمع شوند مقداری بوجود نمی آورند و هزاران امر معدوم ذره را موجود نمیسازند ؟ لاینیتس جواب میگوید : ادراک جوهرها هر قدر ضعیف باشد صفر و عدم صرف نیست و از مجموع مقدارهای بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه در کنار دریاغرش امواج را میشنویم در صورتیکه آن هنگامه از آوازه های قطره های آب صورت میگیرد که البته هر يك نا محسوس است .

و اگر کسی ایراد کند که جوهر فرد با آنکه بسیط است چگونه این همه امور و ادراکات معلوم و نا معلوم را در بردارد کوئیم قیاس بنفس خود بکنید که با آنکه مجرد یعنی بسیط است چقدر ادراکات و افکار و احوال متنوع دارد . از این گذشته بتمثیلی مطلب را میتوان روشن کرد و آن اینست که يك نقطه هندسی بی شبهه امری بسیط است و ابعاد ندارد با وجود این هزاران خط میتوان بر او مرور داد و از تلاقی آن خطوط هزاران زاویه تشکیل می یابد و آن يك نقطه رأس همه آن زاویه هاست .



گفتیم جوهر فرد عالم صغیری است و کسل 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 و لیکن نظر گاهی محدود و کم وسعت است، اکنون گوئیم نیروی جوهر که حقیقت اوست این خاصیت را هم دارد که مشتاق کمال است و مایل بوسعت دادن نظر گاه خود می باشد و بنا برین هر چند همیشه بکمال نمی رسد ادراکاتش همواره تبدیل می یابد و از ادراکی به ادراک دیگر می رود و تغییر حالت می دهد ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجه حالت پیش است و حالت آینده را هم در بر دارد و رابطه علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند از حالت کنونی هر فردی پی گذشته و آینده او میبرد و اگر کسی بتواند در هر فرد بهمه احوال مبهم و نهانی او مانده احوال آشکارش پی ببرد گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام میخواند از سرگذشت او بسرگذشت همه جوهر های دیگر نیز پی میبرد و نقص و کمال جوهرها بهمین است که هر چه ادراکات نهانی آنها کمتر و ادراکات آشکارشان بیشتر باشد یعنی هر چه نظر گاه جوهر از کلیه جهان گشاده تر باشد نمایند گیش نسبت بجهان روشنتر و بکمال 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 میشود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت و سکون هم خلاصه بیان لایبنتیس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیده دکارت مانند زمان و مکان بیحقیقت و مخلوق

۱ - این شوق یا خواهش را لایبنتیس *appétition* میخواند و بضمه ادراک *Perception* صفت اصلی جوهر فرد میداند.

ذهن انسان است نظر بتغییر مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام او مظهرش حرکت است و سکون مطلق هم درکار نیست چه نظر باینکه طفره محال است ممکن نیست جسم از سکون دفعه بحرکت آید پس چون نیرو هیچگاه از جوهر منفک نمیشود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بی نهایت خرد و نامحسوس است و از این بیان بره میآید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معین است آن سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست بلکه نیروست که هر جا کاسته شود البته جای دیگر افزون شده است و در واقع تغییر جهت داده است .

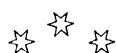
توجه لاینیتس باینکه حقیقت وجود نیروست و آنچه در عالم ثابت است همانست و همه موجودات و حوادث و احوال چه در محسوسات و چه در معقولات نمایش او میباشد بضمیمه اختراع او در محاسبه مقادیر بی نهایت خرد که تأثیرش در فلسفه لاینیتس محسوس است از بزرگترین غنیمت هائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت میباشد و نتایج سترگ از آن بدست آمده است و فهم درست آن موکول باینست که شخص در علوم ریاضی و طبیعی بتفصیل وارد شود و بنا برین تکمیل این معلومات را بانجا محول میداریم .



گفتیم جوهر ها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمیکند و در و پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود یا بر آنها وارد شود . پس این مشکل پیش میآید که ادراک جوهرها از یکدیگر بچه وسیله میشود و مخصوصاً فرمانروائی فرد های عالی و فرمانبرداری فرد های سافل یا بعبارت

دیگر روابط جان و تن و روح و جسم چگونه است و روح که خاصیتش علم است چگونه در جسم تأثیر کرده اورا بحرکت 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 عقیده که او در خلق مدام (۱) اظهار کرده است جواب این مشکل باشد چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه امور خداست و تأثیرات مخلوقها نسبت بیکدیگر ظاهری است و اگر علت باشد علت عرضی است (۲). اسپینوزا حل مشکل را باینوجه کرد که جوهر یکی است و مابینتی در میان نیست. لاینیتس هم همه امور را منتسب بخدا میکند اما نه بوجهی که مالبرانش میگوید بلکه بر او خرده میگیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است در ماشین 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 باتفاق کار میکنند. 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 بقیهرا تا روز اول خلقت کشیده است و در جوهر های دیگر 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 بنظر ما بصورت تأثیر و تأثر و علت و معلول جلوه میکند ولی خطاست چون هر حالتی در هر جوهری معلول حالت پیشین خود اوست نه معلول

حالت جوهر دیگری که مقارن اوست و تمثیل آن چنین است که دو ساعت را کاملاً بی عیب ساخته باشند و آنها را باهم مطابق نموده و چنان كوك کرده باشند که تا ابد باهم کار بکنند و ذره تخلف نداشته باشند پس هر کس آنها را می بیند حرکات آنها را بیکدیگر در تبط فرض میکند و حال آنکه ارتباط آنها فقط باینست که يك سازنده آنها را ساخته و باهم سازش داده است بنا برین وقتی که من اراده میکنم 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. باین قاعده عجیب لایبنتس نا می نهاده است که ما آنرا قاعده همسازی پیشین (۱) ترجمه میکنیم و آن در تاریخ فلسفه جدید معروف است و شگفت اینکه با اعتقاد باین قاعده لایبنتس از جبری بودن استیحا ش دارد چنانکه پس ازین معلوم خواهیم کرد.



زندگی یعنی چه و زایش و مرگ چیست ؟ بعقیده لایبنتس زندگی حال طبیعی موجودات است چون همه جان دارند ولی چنانکه گفتیم در درجات مختلف هستند و موجودات جاندار همواره در معرض تغییرند و اجزای تن خود را دائماً تبدیل میکنند در حالیکه صورت آنها پا برجاست اجزاء آنها هم که جوهر های فرد باشند چنانکه پیش ازین گفته ایم معدوم شدنی نیستند. از این گذشته هر يك از موجودات مرگب يك هسته و تخمه

اصلی دارند که میتواند بنهایت خردی برسد و با آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند و از میان بروند او بحال خود باقی است و روح آن بدن را در بر دارد .

زایش چنانکه محسوس و مشهود است عبارتست از اینکه تخمه با روحی که در بر دارد اجزای تنی برای خود فراهم کند، بعبارت دیگر زایش از عدم بوجود آمدن نیست بلکه روئید و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است . بر همین قیاس میتوانیم معتقد شویم که مرکب هم از وجود بعدم رفتن نیست بلکه ریختن شاخ و برگ و کاستن و درهم رفتن وجود است . پس چون درست بنگریم زایش و مرگ بمعنی موجود و معدوم شدن حقیقت ندارد تبدیل تن و اعضاء و اجزاست بآهنگی سریع تر و شدید تر 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 چنانکه 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 بکمال برود . ضمناً از آنجا که کمال نفس انسانی با کمال ذات باری فاصله بسیار دارد بحکم اینکه ظفره جایز نیست غلوطهایی شریفت و کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که بخدا نزدیکتر باشند . این قسمت از فلسفه لاینیتس که بیان کردیم مطالبی است که در

رساله ها و نوشته های آن حکیم یراکنده است ولیکن عمده آنها بطور خلاصه در رساله معروف به « معرفت جوهر فرد » مندرج میباشد .

بهره دوم - بیان لایبنتیس در باب فهم و عقل انسان

گفتیم بعقیده لایبنتیس جهان مرکب است از عدّه بیشماری از جوهر های فرد که هر یک از آنها نماینده همه جوهر های دیگر و کلّ جهان میباشد و حقیقت جوهر فرد نیرو و کوشش است که منشأ همه آثاری است که در جهان دیده میشود و در هر وجودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یا روح اوست .

و نیز معلوم کردیم که نیرو و کوشش جوهر فرد متضمن دو خاصیت است یکی ادراک و یکی شوق، و گفتیم شوق محرك جوهر است برای رسیدن بکمال که علت غائی است و این سبب تغییرات و حرکات او میشود بنا بر اینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن و آشکار و بسیاری از آنها تاریک و پنهان میباشد .

تقسیم ادراکات بآشکار و پنهان که امروز در روانشناسی و فلسفه اهمیت بسیار در یافته 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 متنبّه نیست و قسم دیگر ادراکی است که نفس بآن متنبّه است . قسم اول را ادراک پنهان و بالقوه، و قسم دوم را ادراک آشکار و بالفعل میگوئیم، و بنا بر اینکه هر جوهری نماینده کل جهان است یعنی همه آنچه در جهان ادراک کردنی

است در بر دارد پس یقین است که مقدار ادراك پنهان حتّی در نفس انسان بسی بیشتر از ادراك آشکار است چون میدانیم که محمولات ما در جنب معلومات چقدر اندك است و جوهرها و نفوس هر چه مدركات آشکارشان بیشتر باشد مرتبتشان والاتر است چنانکه پیش ازین بیان کرده ایم (۱) نه تنها ادراكات انسان بعضی پنهان و بعضی آشکار است بلکه همان ادراكات آشکار هم غالباً نتیجه اجتماع ادراكات پنهان است چنانکه پیش ازین مال زده ایم که غرّش موجهای دریا که شخص بخوبی میشنود از مجموع آوازه‌های قطره‌های آب درست میشود که هریک از آنها به تنهایی محسوس نیست و مدركات دیگر هم چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد.

ازین گذشته کارهای انسان هم نتیجه ادراكات پنهان است باین معنی که انسان هر کار میکند البته علّتی و سببی دارد ولی غالباً شخص سبب‌های حقیقی اعمال خود را نمیداند چون سبب‌های آشکار نتیجه امور پنهانی است که در نفس هست و آواز آنها غافل است.



این مسئله که ادراك و علم برای انسان از چه راه دست میدهد و چگونه است از مسائل دیرین و بسیار غامض فلسفه است. تاریخ عقیده‌ها و تحقیقات دیرین باب طولانی است. در میان قدما نظرهای برجسته یکی

۱ - رجوع کنید به صفحه ۹۱ تا ۹۶ همین کتاب. لایبنتس ادراك پنهان را *perrception* و ادراك آشکار را *Aperception* میخواند امروز اصطلاح تغییر کرده و قسم اول را *perception inconsciente* یعنی ادراك غیر مقرون بشعور و قسم دوم را *perception consciente* میخوانند یعنی مقرون بشعور.

رأی افلاطون و یکی رأی ارسطوست. افلاطون علم را در نفس انسان بحالت نهانی موجود میدانست و معتقد بود که انسان پیش ازین زندگانی بهمه چیز عالم شده ولیکن فراموش کرده است و باید یاد آوری شود. ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی است مجرد (۱) که بر حسب استعدادی که دارد بواسطه حواس معلومات در او وارد و منقوش میشود و بسبب حافظه تجربه حاصل میگردد و عقل آن معلومات و تجربه ها را پرورش میدهد و نتایج کلی میگیرد. محققان دیگر هم همه روی یکی ازین دو زمینه کار کرده بودند. دکارت اظهار نظر کرد که معلومات انسان بعضی از خارج یعنی توسط حواس حاصل میشود ولیکن بعضی مفهومات کلی و مجرد در نفس انسان بفطرت موجود است (۲) که حقایق علمی و فلسفی را بوسیله آنها بدست میآورد از قبیل تصویری که از خدا و نفس خود و جوهر و بعد و زمان و مکان و مانند آنها دارد و در واقع تصورات روش 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 (۳) میگویند.

یکی از حکمای انگلیس که لاک (۴) نام داشت و معاصر لایبنیتس بود و پس ازین بتفصیل از او سخن خواهیم گفت عقیده دکارت را باطل دانسته همه معلومات انسان را منتسب بحس و تجربه کرد و باینجهت عقیده او را مذهب اصالت تجربه (۵) میگویند.

لایبنتیس درین باب بمخالفت لاک برخاست نظر باینکه او هر علم و ادراکی را منتسب بجوهر فرد میکرد و جوهر فرد را بی درو پنجره میدانست که چیزی از خارج بر او وارد نتواند شد و هرچه ادراک میکند از درون خود اوست حتی محسوسات که بقاعدهٔ همسازی پیشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم میگردد ولیکن در اینجا هم لایبنتیس مطلب را چنان میپرورد که رأی افلاطون و ارسطو و دکارت و لاک با رأی خود او همه باهم سازگار میشود.

باینمعنی که میگوید میتوان گفت محسوسات و مدرکات نفس از خارج باو میرسد و تجربه حاصل میشود باین اعتبار که هر فردی مدرکات فردهای دیگر را در بر دارد پس اگر چه هرگاه جوهر امری را ادراک میکند در واقع يك ادراک نهانی او مبدل بادراک آشکار شده است ولیکن چون همان ادراک در جوهر دیگر هست میتوان گفت آنرا درك کرده است پس ارسطو و لاک بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکه ما از او پیش میافسیم و میگوئیم همهٔ مدرکات فطری هستند چون همه را بالقوه در جوهرها موجود میدانیم و اینکه تصدیق کردیم که باعتباری ادراکات از خارج بر نفس وارد میشود منافی نیست با اینکه آن ادراکات را در واقع برای هر نفسی امری درونی و ذاتی بپنداریم و اشکالی که بردکارت کرده اند که اگر بعضی مفهومها و تصورات را هر نفسی بالفطره دارد پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند دفع میشود باینکه کودکان و وحشیان فقط در غفلتند و اگر در عقل آنها آن مفهومها بالفعل نیست بالقوه هست و تمثیل این فقره را باین وجه میتوان کرد که

سنگی فرض کنیم که در او از روز ازل خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگتراش برطبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه بزند مجسمهٔ فلان شخص از آن بدر آید پس آن سنگ اگرچه بظاهر و بالفعل تصویری نمی نمود در واقع و بالقوه مصوّر بود. و شاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات در ذهن انسان هست که فراموش شده و باندک یاد آوری باز در ذهن حاضر میشود پس آن معلومات پنهان بوده و آشکار شده است و دلیل دیگر اینکه می بینیم هر آدم با شعوری اگرچه کودک یا وحشی باشد همینکه زبان و بیان داشته باشد در امور مانند همه کسان دیگر حکم میکند و استنباط و استدلال مینماید. پس معلوم میشود بعضی حقایق و اصول در همهٔ نفوس هست جز اینکه بیش و کم نهان و آشکار است و ظهور و بروزش محرّک و منبّه مینخواهد و باین وجه عقیدهٔ افلاطون را هم میتوان تصدیق کرد.

بعقیدهٔ لایبنیتس گذشته از ادراکات دیگر حقایق و اصول کلی که در همه نفوس بالفطره هست و مبنای تعقل و علم و فلسفه میباشد همان قاعدهٔ امتناع تناقض و لزوم وجود عدّت موجب است که در بخش سوم از همین فصل بآنها اشاره کردیم در فصل آینده باز هم باین مبحث خواهیم رسید زیرا چنانکه اشاره شد سبب عمدهٔ ورود لایبنیتس در این بحث تحقیقاتی بود که لاک حکیم انگلیسی درین باب نموده بود و چون کتاب لاک مشتمل بر فواید بسیار بود مورد توجه خاص دانشمندان واقع شد و از آنجا که لایبنیتس در باب فطری بودن معلومات با او مخالف بود کتابی در مقابل کتاب لاک تصنیف کرده در همهٔ مباحث کتاب لاک وارد شد و نظر خود را در آن مباحث اظهار نمود و ما هم در فصل آینده در ضمن بیان فلسفهٔ لاک

ناچار خواهیم بود باین مسائل باختصار اشاره کنیم .

بهره سوم - بیان لایبنیتس در خدا شناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لایبنیتس منتهی بوجود خدا شد . مراتب نفوس و ادراک جوهر های فرد را دیدیم که درجات مختلف بهشمار دارد از مراتب بسیار پست و ادراکی که مانند نبودن است تا ادراک تام مطلق که جز بذات پروردگار نمیتواند تعلق داشته باشد، و نیز ارتباط جوهرها و اثر آنها را در یکدیگر ملاحظه کردیم که بر حسب تقدیر الهی است یعنی بواسطه همسازی پیشین است که خداوند مقرر فرموده است . در هر موضوع دیگر هم که بدقت وارد شویم سرانجام بهمانجا میرسد .

در اثبات ذات باری برهانهای لایبنیتس چندان تازگی ندارد و همان دلائلی است که پیشینیان آورده اند جز اینکه مانند همه مسائل دیگر آنها را بصورت خاصی در آورده است . استدلال مهم او در این مبحث بعضی اوقات برهان لمّی (۱) و گاهی برهان اتّی (۲) است .

نخست اینکه موجودات عالم بیشك همه ممکن اند و علت موجبۀ آنها در خود شان نیست و عقل حکم میکند باینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجبۀ اش در خودش باشد یعنی قائم بذات و واجب الوجود باشد و او البته بیرون از ممکنات و مقدّم بر آنهاست . این برهان را اروپائیان برهان جهانی (۳) نام نهاده اند چون از وجود جهان پی بوجود آفریدگار برده میشود .

ازین گذشته نظام عالم محتاج است باینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامتناهی این نظام را برقرار کرده باشد و احتیاج بچنین وجودی در فلسفه لایبنتس بیشتر محسوس میشود از آنرو که او قاعده همسازی پیشین را پیش کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را بآن منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است جز بوجود ناظمی متصور نمیشود و چون قاعده همسازی پیشین متضمن تصدیق بر علت غائی میباشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان علت غائی (۱) 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 ائی بود.

برهان دیگر که لمی است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آنرا تجدید نموده و حاصل آن اینست که همینکه ما تصور ذات کامل را داریم دلیل است بر اینکه او وجود دارد و لایبنتس این برهان را تکمیل میکند باینکه تصور ذات کامل و نا محدود مانع عقلی ندارد یعنی متضمن تناقض نیست پس البته موجود است. توضیح آنکه از سخن لایبنتس چنین برمیآید که معتقد است باینکه هر ذاتی بتصور آید و وجودش ممتنع عقلی نباشد بتناسب حقیقت و کمالی که در او هست اقتضای وجود دارد تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش

واجب است باین معنی که ذاتی که کامل نیست و محدود است بساهست که از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید اما برای وجود کامل مانعی نمیتواند بود. باین وجه لاینیتس باعتقاد خود برهان وجودی را تکمیل میکند باینکه نخست ثابت میشود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست و مانعی هم ندارد و اقتضای وجودش بحد و جوب است پس چنین ذاتی که ما تصورش را داریم و میتوانیم تعقل کنیم وجودش واجب است. در همه این براهین تمکیه 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 بواسطه این اصل پی بوجود آفریدگار میبریم و آفریدگار این اصل را متحقق میسازد و وجود موجودات همه تابع آن اصل است و بنا برین میتوان گفت کلیه فلسفه لاینیتس مدارش بر لزوم علت موجهه یا کافیه است.

در نظر لاینیتس تصور ذات واجب الوجود از تصورهای فطری عقل انسانی است و از معانی فطری دیگر که پیش ازین بآنها اشاره کردیم بیرون نیست. انسان چون ذات خود را ادراک میکند مفهوم ذات بطور 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 میکند و آنها را ناتمام می بیند البته عقلش حکم بوجود ذاتی که این قوه ها در او تمام باشد مینماید پس چون در عقل تصور کمال منضم بتصور ذات شد تصور خداوند حاصل میشود و میدانیم که کمالات در وجود انسان محدود است و سبب محدودیتش مقید بودن

نفس بیدار و ماده یعنی بادر اكات مبهم و تاريك و اراده هاى مشوب
 بنفسانيات ميباشد . پس براى تصور ذات بارى كافى است كه ذاتى تعقل كنيم
 مانند نفوس خودمان كه از علائق مادى بكلى مجرّد و بنا برين حقايق بر او
 تام و تمام جلوه گر و اراده اش بيحدّ و قيد متوجّه خير مطلق باشد، و نفس
 انساني كه بمقتضاي مخلوقيّت البته محدود و گرفتار ماده است پرتوضيعى
 ازان منبع روشنائى خواهد بود و اگر موجودات هر كدام جوهر فردى
 هستند خداوند فرد كامل جوهر است و او را جوهر جوهرها (۱) نيز
 ناميده اند .

در ضمن اثبات ذات بارى بصفات او نيز پى برديم و دانستيم كه
 ناچار او ذاتى است يگانه چون علّت غائى وجود است و علّت موجب و
 علّت كافيه است پس بذات ديگرى كه واجب باشد حاجت نيست و نيز او
 ذات كامل است چون نامحدود است و كمال او متضمن علم و اراده و
 قدرت است . علمش جاعل ماهيات است اراده اش جاعل وجود آن ماهيات
 و قدرتش مآه اين هر دو امر است، و اين هر سه صفت بارى تعالى در جوهر
 هاى فرد نيز بصورت ادراك و شوق كه پيش از اين بيان كرده ايم پيش
 ياكم ظهور ميكنند و پيش ياكم هر چه باشد در جنب علم و قدرت الهى
 مانند قطره در جنب درياست و با همه اين بيانات كه كرده شد عقل و فهم
 بشر از شناختن ذات بارى چنانكه بايد البته عاجز است همان اندازه كه
 حيوان از دريافت حقيقت عالم انساني و گياه از دريافت حقيقت عالم
 حيواني عاجز دارد .

بهره چهارم - بیان لاینیتس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردکاری هست و او جوهر های فرد را که تجلیات ذات او میباشند ایجاد میکند و همچنانکه آنها را ایجاد میکند ابقا نیز مینماید و اینکه دکارت میگفت خالق دائماً در کار خلق کردن است باین معنی درست بود که اگر آفرید کار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم می شوند .

اکنون باید دید آفرینش بوجوب و اضطرار (۱) است یا بقدرت و اختیار (۲) . دکارت در کار آفرینش شرط و قیدی تصور نمی کرد و قدرت را بطور 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 زیبایی و زشتی و داد و بیداد را او خود جعل میکند و بحکم او مقرر میگردد و نتیجه این رأی تقریباً این میشود که اراده الهی اراده جزافیه است (۳) . اسپینوزا میگفت فعل پروردکار اجبابی و مقید بضروریاتی است مانند وجود احکام هندسی که بغیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لاینیتس گفت هیچیک از این دو قسم نیست چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج و مرج است و نتیجه رأی اسپینوزا این میشود که خدا بی اختیار است ولیکن این هر دو فظ را بوجهی تصدیق هم میتوان کرد و باهم جمع میتوان نمود باین معنی که وجوب و ضرورت دو قسم است

۱ - Liberté - ۲ Nécessité

۳ - یعنی برای اعمال قدرت و جهی برای ترجیح نیست و این قسم قدرت را اروپائیان Liberté d'indifférence مگویند

یکی هندسی که منطقی و عقلی (۱) هم میتواند گفت و یکی اخلاقی (۲) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجه اصل امتناع تناقض است مانند این حکم است که دو و دو چهار میشود. ضرورت اخلاقی آنست که آنکه اراده عقلانی دارد در امری که بدو وجه ممکن است واقع شود وجه بهترین اختیار میکند و این میانه قدرت بر تساوی و اضطراب است. اختیار است اما بی قید نیست و چون درست تأمل شود دیده میشود که ماهیت مقید بضرورت عقلی و اصل امتناع تناقض است یعنی بغیر از وجهی که تعقیل میشود ممکن نیست اما وجود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجه است یعنی اگر با خیر و صلاح سازگار باشد ایجاد میشود و گرنه نمیشود (۳). پس نسبت بماهیت رأی اسپینوزا حق است و نسبت بوجود دکارت حق داشت و در هر حال ذات پروردگار چنانکه از اضطراب و جبر منزه است فعل هوسناکانه هم شایسته او نیست در فعل و ایجاد قادر و مختار است ولی ترجیح بی مرّحّ رو امیدارد و بحکمت کار میکند.

مسئله قضا و قدر را لایبنیتس باین وجه حل میکند که هر امری که

۱ - Nécessité logique یا Nécessité géométrique

۲ - Nécessité métaphysique

۶ - مثال روشن این سخن اینست که مثلاً تساوی بودن قطرهای دایره هندسی عقلاً واجب است و دایره که قطرهاش تساوی نباشند فرض متضمن تناقض است و ممتنع است و حتی در علم خدا هم صورت نمی پذیرد 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 گفته اند اراده الهی بر امر محال تعلّق نمیکرد و لیکن در امر ممکن مختار است.

امتناع عقلی نداشته باشد در حدّ خودش البته ممکن است اما از میان امور ممکن آن امری واقع میشود که با امور دیگری که بر او مقدّم بوده و با او مقارنند سازگار باشد بر حسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجب و مشیّت الهی جز بر این وجه قرار نمیگیرد. باین 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 بلفظی (۱) ادا میکنند که معنی آن وجوب ترّتب معلول بر علت است.

نسبت باعمال انسان هم لایبنتیس نه جبر (۲) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۳) باین معنی که تفویض مطلق را قائل نیست چون مقدر بودن امور را بنا بر ترّتب معلول بر علت و بحکم 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 نه واجب هندسی و این هر سه شرط در اراده انسان موجود است. شعور و عقل و قوه تمیز داشتنش که آشکار است اگر چه بیش و کم دارد و در هر حال محدود است. دیگری هم او را مجبور نمیکند چون هر نفس انسانی يك جوهر فرد است و پیش ازین گفته ایم که بر جوهر از خارج تأثیری وارد نمیآید و هر اثری از او بروز میکند 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 میکند البته امور ممکن است یعنی اموری است که میتواند نکند یا خلاف آنها را بکند پس باین بیان انسان فاعل مختار است هر چند مختار بودن او با مختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ولیکن شك نیست که هر چه میکند با علم باینست که خلاف آن ممکن است و این اختیار است و بمقتضای مرجح بودن امر عمل میکند .

این بیان لاینیتس را در جبر و اختیار بعضی پسندیده و وافی میدانند اما بسیاری هم میگویند حق اینست که او بلفظ و صورت ظاهر قناعت کرده است چه تصدیق میکند 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 میباشد و قاعده همسازی پیشین را خود او اختراع کرده است و چه بسا میشود که اختیار انسان ناشی از دواعی است که خود از آنها آگاه نیست . با اینحال چگونه میتوان معتقد شد که انسان فاعل مختار است ؟

آخرین مطلب مهمی که از عقاید لاینیتس در امور فلسفی و خدا شناسی و چگونگی آفرینش باقی مانده است که خاطر نشان کنیم اینست که آن حکیم شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است نظر باینکه آفریدگار که فاعل مختار است بنا بر حکمت بالغه آنچه را بهتر است اختیار میکند . البته نمیگوید در دنیا بدی و شر وجود ندارد ولیکن اظهار عقیده میکند که روی همرفته خیر بیش از شر است و آن اندازه که بعضی شکایت میکنند 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 بخداوند 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 مبری نمی ماند و سیه روئی از ممکن هرگز جدا نمیشود و بنا برین وجودش ناگزیر است و از کجا که سود مند نیست؟ و علم ما بحکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم باینکه سود مند است و با حکمت و مصلحت موافقت دارد. وانگهی عالم خلقت را روی هم رفته باید نگاه کرد و موارد خاص را نباید میزان گرفت در آن صورت دانسته میشود که خیر و شر جهان را چون درست بسنجیم خیر غالب است و آنچه در عالم آفرینش روی میدهد بهترین وجه است.

هر چند اکثر حکمای پیشین هم این نظر را اظهار کرده بودند که هر چیزی بجای خویش نیکوست ولیکن در متأخران و محققانی که از ارباب دیانت نبوده اند خاصه در اروپا کسی باندازه لایبنتس درین باب بحث نکرده و مبالغه ننموده است چنانکه خوش بینی (۱) او معروف و ضرب المثل شده و بعضی از ظرفا بجحد و بهزل سر بسر او گذاشته اند و «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد» گفته اند.

۱ - Optimisme این خوش بینی را در زبان فرانسه باین عبارت ادا میکنند که مثل شده است: «در این عالم که بهترین عوالم ممکن الوجود است همه چیز بهترین وجه است»
 Tout est pour le mienx dans le meilleur des mondes possibles



پیش ازین گفته ایم که لاینیتس در همه رشته های معارف وارد شده و تحقیقات گرانبها نموده است ولیکن نظر ما درین کتاب همه متوجه بمباحث فلسفی است و بمسائل دیگر نمیپردازیم . 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 نمیافزاید و علم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی اوست که باسانی میتوان استنباط کرد . در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط بعالم عیسویت است برای ما چندان سودمند نیست و بهمین اندازه که سر رشته عقاید فلسفی لاینیتس را بدست دادیم دانسته میشود 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 او معلمی و ندیمی بزرگزان شد و قسمت مهمی از دوره زندگی او مصادف با انقلابات انگلستان بود از اینرو بارها بمسافرت از انگلستان بیرون رفت گاهی بمصاحبت بزرگان و گاهی برای دور بودن از ناامنی و غوغای انقلاب. از جمله مدت زمانی در فرانسه مقیم و بافضلاي آن کشور هم‌نشین بود. معلوماتی که در مدرسه فراگرفت ادبیات بود اما فلسفه اسکولاستیک را که آن زمان بنیاد علم بود نپسندید و او از کسانی است که بافرنسیس بیکن و دکارت در خراب کردن اساس اسکولاستیک همکاری کرده است. در چهل سالگی بریاضیات و طبیعیات پرداخت و در ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت. در حدود پنجاه سالگی بفلسفه مایل و بیشتر بحکمت عملی یعنی سیاست و اخلاق متوجه شد و در این رشته کتابهای چند تصنیف نمود و تحقیقاتش در این مباحث غوغا

بلند کرد و بمشاجره بلکه بمخاطره دچار شد به بیدینی هم متهم گردید و يك اندازه جهان گردی و سرگردانیش از اینراه بود. با آنکه از حکمای درجه اول نیست چون محقق و صاحب فکر بود و عمری دراز کرد و پیروی رسید کم 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 درین مباحث دو کتاب است یکی که بزبان انگلیسی است لویاتان (۱) نام دارد و دیگری بزبان لاتین بنام «اهل شر» (۲) معروف است.



از حکمای انگلیس کسانی که صاحب نظر و محقق بوده و از خود رأی مستقل داشتند همه بمشرب اهل حس و تجربه متمایل و در فلسفه مذهب مادّی را می پسندیدند سر دفتر آنها در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم فرنسیس بیکن است که در جلد نخستین این کتاب بقدر کفایت او را شناسانیده ایم هابز که ايك مختصری از عقایدش را بیان میکنیم در جوانی درك خدمت فرنسیس بیکن را نموده و در علم از او پیروی کرده ولیکن بیش از او ببرهان قیاس و فلسفه اولی توجه داشته و از اینجهت به دکارت نزدیکتر است و با فیلسوف فرانسوی معاصر بوده و از فضلائى است که بر رأی های او اعتراضات کرده و مباحثات نموده است.

تعریفی که هابز از فلسفه میکند اینست : شناخت معلولها بعلمت و شناخت علتها بمعلولشان بوسیله استدلال درست . استدلال و فکر درست

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.

۳ - De Cive و مقصود سیاست مدن است .

یعنی جمع کردن معلومات باهم یا جدا کردن آنها از یکدیگر، عبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم نمیتواند شد و مربوط بدین و ایمان است .

پس علم و فلسفه با جسم سرو کار دارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات و بدنهای 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 بوسیله حافظه در ذهن اندوخته میشود و معلومات را تشکیل میدهد که جمع و تفریق آنها فکر و تعقل را میسازد .

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء در محیط احداث میشود و بوسیله اعصاب بمغز انسان میرسد و نکته در اینجاست که محسوسات همه جز حرکاتی که در مغزو بدن انسان واقع میشود چیزی نیست و حادثات و عوارضی که بنظر ما میرسد همه توهم است چنانکه بتجربه می بینیم که چون بچشم ضربتی وارد میآید اگر چه در شب تاریک باشد چشم برق میزند و روشنائی حس میشود و حال آنکه 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 نداریم . عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمیکند و محروک انسان در اعمال تنها مهر و کین

و بیم و امید است . هر حرکتی که در نفس واقع میشود اگر بازندگان
 ملایم و مساعد است خوش آیند میباشد و انسان آنرا خواهان است و اگر
 منافعی و مزاحم باشد ناخوش آیند است و شخص ازان میگریزد . مبدأ
 رنج و خوشی و الم و لذت همین است و ذای انسان هم بر آنچه میکند
 جز گرائیدن بخوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق
 و بنیادش بر سود و زیان است و نیک و بد اموری نسبی میباشد یعنی حسن
 و قبح امور بر حسب سود و زیان آنهاست و نیک و بد و داد و بیداد در
 نفس امر و حد ذات حقیقت ندارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در
 اوست همان نیک است و داد است پس مایه کارهای انسان خود خواهی
 است . دینداری از ترس کیفر و عذاب است و حتی شفقت و دلسوزی که
 کسی بر یدچارگان میآورد از رنجی است که میبرد چون تصور میکند که
 ممکن است بخود او همان یدچارگی روی دهد .

اکنون هیئت اجتماعی را بنظر بگیریم . بعقیده هابز اینکه گفته اند
 طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است خطاست 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 بضرر
 دیگری میخواهد بنا برین همه با همه در جنگ خواهند بود و هر که
 نیرویش بیشتر است پیش میرود و این حقیقی است طبیعی جز اینکه باین
 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 وسیله 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 اینروست که مردم بر حسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنگ و جدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند و خود را بآن مقید مینمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی خود صورت نمی پذیرد 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 بایز و زور نگاه بدارد و برای چنین مدیری هیچگونه قید و بند روا نیست .

باری هابز در کارهای دنیا بد بین است و فلسفه اش مادی است بنیاد علم را حس میداند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد می پندارد و قدری از این عقاید نتیجه انقلاباتی است که در کشور او دست داده و از انجهت 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 بزبان نمیگویند یا عمل میکنند و خلأش را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است .

بخش دوم

لاك

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 نمی پسندید بطب پرداخت ضمناً با

بعضی از بزرگان هم رابطه داشت و باین واسطه در پاره‌ از کارهای کشوری نیز دخالت یافت. بخارج انگلستان هم مسافرت کرده و خصوصاً در پاریس و هلاند مدتی اقامت نموده است. بواسطه 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 اوست 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.



بارها گفته ایم که یکی از مسائل غامضی که از دیر گاهی مورد توجه دانشمندان گردیده مسئله چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه انسان چگونه علم پیدا میکند و ادراکات بچه وسیله برای او حاصل میشود و چه اندازه حقیقت دارد و تا کجا با واقع مطابق است.

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را اینقسم حل کرده بودند که بعضی از مدرکات بواسطه حواس پنجگانه یعنی بوسیله تن دست میدهد و بعضی امور را هم انسان بوسیله عقل که امری مجرد و از تن جداست درمی یابد، و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است مدرکات حسی را معتبر 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 ازان معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطوست ادراکات حسی را معتبر و مبدء علم انسان شمرند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درک میکند و ادراک کلیات و مجردات مخصوص عقل است. بعضی هم مانند ایقوریان و رواقیان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند و معقولات را نتیجه محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نوریخت محسوسات را فقط وسیله تشخیص سودوزیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتی که از راه حس برای انسان حاصل میشود باواقع مطابق نیست و بنابراین در علم اعتماد بر عقل باید باشد و اظهار عقیده کرد براینکه گذشته از تصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن میشود و آنچه ذهن خود بقوة متخیله جعل میکند معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است بعبارت دیگر آنها را خداوند در عقل انسان، و دیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که کارتزین شمرده شده اند این عقیده را داشتند و تصدیق میکردند و پیش ازین گفته ایم که آنان را اصحاب عقل نامیده اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاک کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند و در باب وجود معانی فطری بادلکارت موافق بودند اما لاک که در بسیاری از چیزها بادلکارت موافقت داشت در باب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق در عقل

انسانی « از اینرو نگاشته شده و آن نخستین کتابی است که در چگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا درین باب نموده اند و در واقع لاک از مؤسسان روانشناسی علمی میباشد . اینک خلاصه و اصول مطالب آن کتاب را بدست میدهم .



بعقیده لاک معلومات یعنی تصوّرات 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 بی معنی و تناقض دارد .

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت و حاجت بتحصیل 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 درمی یابیم که معلومات انسان مکتسب و نتیجه تجربه است جز اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی کسب میکند و باین 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 بتدریج درمی یابد .

اینکه میگویند بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند و این دلیل بر فطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلم نیست که آن معانی را همه 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 مفهوم هارا هم که ادعا کرده اند که فطری هستند یا ممکن است چنین بنظر آیند لاک بر می شمارد 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 خدا میگوید 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 تصور هارا با این اختلافها میتوان 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 میتوان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی و بیزاری از رنج 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 زیباست . بعضی چیزها در يك دیانت ممنوع و حرام است و در دیانت دیگر جایز و مباح . بعضی اقوام وحشی را می بینیم که آدم میخورند و اینکار را نه بر سیل اتفاق و از روی هوای نفس یا اضطرار میکنند بلکه جایز و مستحسن میدانند . از این گذشته چیزهائی هم که اکثر مردم نیکو یا واجب میدانند اگر بررسی چرا نیکو یا واجب است یکی میگوید چون حکم خداست دیگری

میگوید چون شرافت انسان اینقسم مقتضی است سومی میگوید دل گواهی میدهد پس با این اختلافات چگونه میتوان این اصول را فطری دانست؟ وجه بسیار عقاید و اصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می بینی فلان پیرزن یا فلان دایه در کودکی بذهن ما فرو برده و بطول 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 تصوّرهای فطری نشد تصدیقها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته میشود بطریق اولی فطری نخواهد بود و البته مقصود این نیست که در عالم حقایق 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 بفطرت معلوم باشد و حاجت با کتساب نداشته باشد

در فطری دانستن معلومات حقیقت اینست که چون دیده اند بعضی احکام و قضایا مورد تصدیق همه کس است و نیز بعقل خود رجوع کرده و آنها را درست یافته و محل تردید ندانسته اند چنین پنداشته اند که از روزی که بدنیا آمده اند آن حقایق را میدانسته و تصدیق داشته اند پس دنبال کشف مبدأ و منشأ آنها بر نیامده اند. بعضی را تبلی 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 میباشد.

و نیز گفته اند بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چونکه دل بدرستی آنها گواهی میدهد و وجدان (۱) حکم میکند ولیکن اگر

درست تأمل شود دانسته میشود که وجدان مردم مختلف است و دل همه کس بیک چیز گواهی نمیدهد و چه بسیار چیزها هست که دل بآنها گواهی میدهد و وجدان حکم میکند ولی سبب حقیقی آن انس و عادت است و اگر غیر ازین بود و حسن و قبح کارها بفطرت معلوم بود بتعلیم و تربیت اخلاقی حاجت نبود .

در فصل پیش گفتیم که لایبنتیس بالاک درین عقیده مخالفت کرد و در مقابل کتاب او که این تحقیقات در جزء اول آن بعمل آمده و تحقیقات دیگرش هم در باره علم انسان همه مبتنی بر همین نظر است کتابی بنام « تحقیقات تازه در باره فهم و عقل انسانی » نکاشت 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 میگوئیم 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 درک و کشف آن معانی را دارد و یقین است که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نمی بود نمیتوانست آنها را دریابد چنانکه در ذهن حیوان بهیچ وسیله نمیتوان آن معانی را وارد نمود و اشتباه لاک از اینجا برخاسته است که حقایق واجب و ضروری را با حقایق ممکن و عادی فرق نگذاشته است و اگر فرق گذاشته بود بر میخورد باینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض و مانند آنها چاره ندارد از اینکه در عقل انسان بفطرت موجود باشد و معلومات و تصوراتی که میتوان گفت بتجربه و مشاهده بر انسان معلوم میشود فقط آنهاست که عقل بوجوبشان حکم

نمیکند و از انکارشان امتناع ندارد (۱)



مندرجات کتاب لاک منحصر بنفی معانی فطری نیست و پس از فراغ از این مبحث وارد میشود در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را از مدّ نظر میگذرانند و از جهات چند تقسیم میکند و منشأ آنها را بدست میدهد و اشتباهانی که در باب آن معانی برای مردم دست داده معلوم میسازد و در چگونگی آنها بتفصیل تحقیق میکند و نکته سنجی های دقیق مینماید و اعمال دماغی انسان را که منتهی بدرك آن معانی میشود تشخیص میدهد و احوال نفسانی که از آنها ناشی میشود معین میکند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست میدهد و چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیت حصول علم و معرفت را بوسیله آن معانی و مفهوماها در نظر میگیرد و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهمترین آنها را باشاره میگذرانیم تا نمونه از تحقیقات او باشد . میگوید :

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد و لسی کم کم تجربه معلومات را در آن نقش میکند و تجربه دو قسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در می یابد دیگر مشاهدات درونی که بتفکر و تعقل برای او دست میدهد و تعقل معلومات حاصل در ذهن را میپرورد و میورزد . مطالعه در احوال کودکان این

۱ - این تحقیقات از باب اول کتاب لاک بانظر بیاب اول از کتاب لایبنیتس گرفته شده است .

سخن را بدرستی روشن میکند که چگونه ذهنشان روز بروز بواسطه تجربه یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت می یابد و در هر حال هیچیک از معلومات و تصورات نیست که 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 گفته اند نفس دائماً در حال تفکر است مسلم نیست و خلاف 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 او عکس میافتد و تعقل هر اندازه عالی باشد جز حس و مشاهده درونی منشأ دیگر ندارد و از عبارات معروف لاک است که «جز آنچه بحس در آمده باشد هیچ چیز در عقل نیست» و جواب لاینیتس هم معروف است که گفته است «آری جز آنچه بحس در آمده 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 بوسیله حس یا فکر حاصل میشود و ذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را دریافت کرد آنها را بقوة فاعلی با هم جمع میکند و معانی مرکب را میسازد و ذهن انسان جز این دو قسم معنی نمیتواند در برداشته باشد و همچنانکه انسان نسبت بامور مادی

۲ - یادآوری میکنیم که در اینجا معنی و مفهوم و تصور هر سه ترجمه Idée است باعتبار مختلف و هر سه را میآوریم تا برای اهل اصطلاح مطلب روشن باشد گاهی هم ناچار میشویم همین کلمه را علم یا معلوم ترجمه کنیم.

جز جمع و تفريق مواد كارى نمیتواند بکند و نه يك ذره میتواند ايجاد نمايد و نه يك ذره را میتواند معدوم بکند نسبت بمعانى و تصورات هم چنين است . بعضى از تصورات بسيط از راه يك حس تنها حاصل ميشود مانند رنگ و آواز و مزه و بو و گرمى و سردى و يکى از آن تصورات مهم که بوسيله لامسه حاصل ميشود تصور جرم (۱) است يعنى آنچه مانع عدم تداخل است . بعضى از تصورات از راه چندين حس حاصل ميشود و ييشترى بواسطه باصره و لامسه مانند زمان و بعد يا فضا و حرکت و سکون و شکل . تصورهاى بسيطى که از راه فکر حاصل ميشود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند آنها .

تصورات و معانى بعضى مثبت اند و بعضى منفى . تصورهاى مثبت مانند گرمى و روشنائى است و تصورهاى منفى مانند سردى و تاريکى .

آنچه در عقل وارد ميشود و ذهن درك ميكند تصور يا معنى يا مفهوم است ولى قوه را که در چيزها هست که تصور را در ذهن ايجاد ميكند خاصيت (۲) ميگوئيم مثلاً سفيدي در ذهن مفهوم يا معنى يا تصور است و در برف خاصيت است و خاصيت دو قسم است . بعضى ذاتى جسمند و از آن منفك نميشوند و آنها را خاصيت نخستين ميناميم مانند جرم و بعد و شکل و عدد و حرکت يا سکون . بعضى خاصيت ها مربوط بذات جسم نيستند و عرضى اند و فقط احساساتى هستند که بواسطه خاصيت هاى نخستين در ذهن ايجاد ميشوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصيت هاى دومين ميگوئيم .

۱ - مصنف براى اين معنى لفظى بکار برده است که گاه جود و گاه استحکام بايد ترجمه کرد (بفرانسۀ Solidité) وليکن منظور جسميت جسم است که مانع تداخل است و ما جرم را مناسب تر دانستيم ۲ - Qualité

ایجاد مفهومات در عقل بواسطه اینست که او چندین قوه دارد. یکی ادراک (۱) که نخستین مرحله علم است. دوم حفظ (۲) که معلومات را در ذهن نگاه میدارد و در موقع بیاد (۳) میآورد. سوم تمیز (۴) که معانی را از یکدیگر جدا میکند و تشخیص میدهد. چهارم سنجش (۵) که نسبت میان معلومات را در مییابد. پنجم ترکیب (۶) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب میسازد. ششم تجرید یا انتزاع (۷) که يك معنی جزئی را که از مشاهده يك فرد معلوم شده از مقارناتی که همراه دارد جدا میکند و مفهوم کلی میسازد.

ازین شش قوه که برشمرديم پنج اول میان حیوان و انسان مشترک است و ششمی مخصوص انسان است، و سه قوه اول فقط انفعالی است و در سه قوه آخر نفس فعالیت دارد و بواسطه این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب را میسازد.

تصورات مرکب هم سه قسمند: تصور حالات (۸) تصور ذوات (۹) تصور اضافات (۱۰).

مثلا تصور مکان و شکل و دوری (مسافت) حالتی ترکیبی هستند از تصور بسیط بعد که بیا صره و لامسه حاصل شده اند، و تصور موقع و ساعت و روز و سال و مانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان و پی در پی بودن چیزها که بواسطه پیایی آمدن تصورات در ذهن حاصل میشوند و تصور

۱ - Perception ۲ - Rétention ۳ - Mémoire

۴ - Discernement ۵ - Comparaison ۶ - Composition

۷ - Abstraction ۸ - Idées de modes

۹ - Idées de substances ۱۰ - Idées de relation

ممتنهای و ناممتنهای و جاوید حالاتی از تصور کمیّت و مقدار میباشد. و اگر کسی ایراد کند که تصور ناممتنهای و جاوید از کجا بذهن ما وارد شده در صورتیکه چیزی در خارج نیافته‌ایم که زمان یا مقدارش بی نهایت باشد لاك جواب میگوید این تصورات معانی منفی میباشند چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند. تصور ناممتنهای چنانکه لفظش دلالت دارد از نفی حد و نهایت حاصل میشود بواسطه اینکه ذهن توانائی دارد که بر هر مقداری مقداری تازه بیفزاید و لازم نیست بی نهایتی را بطور مثبت ادراک کند و نباید اشتباه کرد تصور بی نهایت بودن زمان یا فضا یا عدد را با تصور زمان یا بعد یا عدد بی نهایت، چه بی نهایت بودن مقدار را میتوان پذیرفت بواسطه همینکه میتوانیم بر هر مقداری مقدار دیگر بیفزائیم اما مقدار بی نهایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراک و ذهن ما گنجایش مقدار بی نهایت را ندارد بعبارت دیگر بی نهایت بودن زمان یا بعد یا عدد را تعقل و تصدیق میتوان کرد اما تصور نمیتوان نمود.

یکی دیگر از این تصورها تصور قدرت و توانائی است یعنی چون تغیر را در چیزی می بینیم و مشاهده میکنیم که چیز دیگری آن تغیر را سبب شد تصور توانائی برانفعال برای چیز نخستین و تصور توانائی فعل برای چیز دومین بذهن 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 بر فعل یا ترک فعل است و چون اراده را بکار بیندازیم آنرا عزم و قصد گوئیم

اما تصور ذوات این قسم روی میدهد که ذهن در بعضی موارد

متوجه میشود که يك عدّه از تصورات بسیط که بوسیله حواس مختلف حاصل میشوند همواره باهم هستند بنابراین مجموع آن تصورات را يك چیز میانگارد. مثلاً ذاتی که آنرا خورشید مینامند چیزی نیست مگر مجموع تصور کردی و روشنائی و گرمی و حرکت منظم دائمی که چون این مجموعه همیشه باهمند يك چیز پنداشته شده و آنرا خورشید نامیده اند. پس اهل تحقیق بتشخیص جوهر و عرض قائل شده اند و فرض کرده اند موضوع هست برای صفاتی که تصورات بسیط را در ذهن تولید میکند و آن موضوع خیالی را جوهر و آن صفات را عرض خوانده اند ولی ما جوهر خالی از عرض را بهیچوجه نمیدانیم چیست. و این فرض مانند آن است که بعضی میگویند زمین بر روی شاخ گاواست و گاو بر پشت سنگ پشت و سنگ پشت در آب است و چون بررسی آب در کجاست در میمانند. حکما هم از این جهت گرفتار مشکلات شده اند که در حالی که انسان جز بر اعراض بر چیزی معرفت ندارد خواسته اند از اعراض تجاوز کنند و گمان کرده اند بر حقیقت معرفت یافته اند.

آمدیم بر سر تصور اضافات که عبارتست از نسبت دادن چیزی بچیزی. مهم ترین آنها تصور علت و معلول است باین معنی که چون تبدلهاائی همواره بر يك سان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را می بینیم که همواره آن تبدلها را میدهند پس آن تبدلها را معلول و چیزهائی که این تبدیلها را میکنند علت مینامیم. و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل میشود.

کهنگی و تازگی و پیری و جوانی و پس و پیش و زیر و بالا و شدید

ضعیف و مانند آنها تصوراتی اضافی هستند که مربوط بزمان و مکان و کمیت میباشند. ملاحظاتی دیگری که در خصوص تصورات هست اینست که بعضی از آنها روشنند و بعضی تیره و مبهم و بعضی حقیقی هستند یعنی بازاء 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 غیبلند) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (بر حسب اینکه حقیقت آنها را تمام میدانیم 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 بآنها پردازیم سخن دراز میشود (۱) و ما چنانکه پیش گفته ایم فقط فهرست مختصری از مطالب مهم کتاب لاک را بدست میدهیم و از وارد شدن در انواع و اقسام معانی و چگونگی آنها و نکاتی که در آنها هست و استفاده که از آنها میتوان کرد و اموری که از آنها باید پرهیز کرد تا خطا دست ندهد و بسیاری از جزئیات آنها ناچار تن میزنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب مآشرح و بسط دارد و همه قابل توجه است.



نظر باینکه انسان معانی ذهنی خود را بلفظ در میآورد و میان لفظ و معنی مناسبات تام دائمی هست پس لاک بمناسبت تحقیق در معانی بمبحث الفاظ نیز وارد شده و یکی از مؤسسان فلسفه لغت گردیده است و از این مبحث نیز ما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را با اشاره خاطر نشان کنیم از اینقرار :

خداوند چون طبع انسان را مدنی و اجتماعی ساخته برای اینکه افراد بتوانند بایکدیگر مرتبط باشند قوه و آلت سخنگوئی بایشان داده است از اینرو مردم جعل الفاظ کرده اند یعنی بعضی صوتها را نماینده بعضی معانی قرار داده اند و اینکار را فقط باختیار خود کرده اند و از هیچ سوا الزامی نداشته و بر عایت شرایط خاصی مقید نبوده اند و اینکه بعضی مردم میان الفاظ و معانی مناسبت و ارتباط طبیعی و ضروری فرض کرده اند خطاست 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 بدرستی فهم نمیکند . اگر بسخن گفتن کودکان توجه کنیم درمی یابیم که در آغاز آنچه بلفظ ادا میکنند معانی جزئی است نخستین الفاظی که میگویند مادر و پدر و دایه است ولیکن وقتی که مادر میگویند شخص مادر خود را در نظر دارند نه مادر را بطور کلی، پس از آن چون مردان و زنان دیگر میبینند که شبیه پیدر و مادر ایشان هستند کم کم معنی کلی مرد یا زن در ذهن ایشان حاصل میشود 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 چیز هائی که با آنها سروکار پیدا میکردند و اموری که بآن مبتلا میشدند بسیار شذناچار برای اینکه الفاظ بيشمار نشوند نظر بشباهت چیزها بیکدیگر اختلافات جزئی را در آنها کنار گذاشته و بهمه چیز های متشابه يك نام داده و مشابهت هارا انتزاع کرده اند و باینوجه 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 بیحاصل

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 تبدیلتند و در قالبهای ثابت ریخته نشده اند و مقولات ده گانه و صور نوعی و نفس نباتی و حیوانی و بسیاری دیگر از امور که بطور کلی گفته میشود فقط لفظ و صوتند که ضعف ادراک بشر آنها را سرپوش نادانی خود قرار داده است. نکته دیگر اینکه همچنانکه معانی اولی که در ذهن انسان تشکیل میشود 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 بمعانی معقول دلالت داده اند و حتی الفاظی که بر کار و عمل و بر چیزهائی که یکسره از حس دور میباشند دلالت میکنند در آغاز از محسوسات بر آمده اند و شاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی مفهومیهای معنوی را بالفاظ مربوط با حساسات تعبیر میکنیم مثلا میگوئیم از فلان کار سیر شدم و بفلان امر تشنه ام و از فلان کس دل برکندم و نیز میدانیم که انگاشتن از نگارش است (۱) و امثال این الفاظ بسیارند و یقین است که اگر مبدأ همه الفاظ را میتوانستیم معلوم کنیم میدیدیم که همه مقولات بمحسوسات منتهی میشوند.

پس الفاظ همه در آغاز دال بر جزئیات بوده اند و معلوم کردیم که همه بر محسوسات دلالت داشته اند و کم کم باستعاره و بر حسب مناسبت

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 خواندگانی که زبان خارج میدانند دریابند.

بمعقولات نقل شده اند (۱).



باب آخر کتاب لاک در چگونگی علم و معرفت یعنی دانش انسان است و خلاصه تحقیقاتش اینکه دانش چیزی نیست مگر درك ساز کاری و ناساز کاری تصورات و معانی که در ذهن ما هست، بعبارت دیگر احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود میکند و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی (۲) و غیریت (این نه آنی (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 چهار تا دوازده تاست، و غیریت آنست که یکی غیر از دیگری است و بگوئیم این نه آنست مانند اینکه سبز غیر از سرخ است. دوم اضافه است مانند نسبت پدر پسر یا نسبت بزرگتر بکوچکتر یا نسبت مشابهت و بی شباهتی. 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 بوجود تحقیقی برای چیزی که تصورش را داریم مانند اینکه خدا موجود است و این چهار قسم نسبت را میتوان بدو قسم برگردانید که اضافه و وجود باشد زیرا که اینهمانی و این نه آنی و همبودی (مساوات و غیریت و مقارنه) را میتوان از مقوله

۱ - این تحقیقات از باب سوم کتاب لاک گرفته شده است. ۲ - Identité

۳ - Diversité ۴ - Coexistence اصطلاحات فارسی که برای اینهمانی ساخته ایم شاید بنظر غریب آید ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمیدانم و گمانم اینست که با آسانی ماوس میتواند شد و از الفاظ عربی که برای آنها هست مناسب تر است چنانکه اینهمانی بنظر اینجانب بهتر از تساوی است مع هذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب تر بیابد البته خوشوقت خواهم شد.

اضافه شمرده. پس دانش واقعی میشود اثبات یا نفی اضافه و اثبات یا نفی وجود خارجی برای مفهومات و تصوراتی که در ذهن داریم.

دانش گاه وجدانی و حضوری است و آن وقتی است که ذهن بواسطه نسبت میان دو تصور را ادراک و تصدیق کند مانند علم نفس بوجود خود و اینکه سه بایک 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 درک نسبت میان دو معنی احتیاج بتصور معانی دیگر هست که واسطه باشند و این تعقل و استدلال است مانند علم باینکه 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 باینست که تصورهای 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 بواسطه حس حاصل میشود 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 میتوان آنها را در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امور زندگانی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت.

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ولی نظر باینکه دانش جز درک سازگاری یا ناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست یقین است که اندازه دانش انسان از حدود تصورات ذهنی برتر

نمی‌رود بلکه از آن حدود هم کمتر است و بنا برین ما نمیتوانیم بر کمال آنچه دانستنش را آرزو داریم دانا شویم . مثلاً یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم که آیا خداوند بجسم قوه ادراک داده یا نداده است و علم ما بر نفس خودمان مسلم هست اما از حقیقت او چیزی نمیدانیم و اگر در تحقیقاتی که در باب تجرّد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که از روی حقیقت و یقین نه بمجرّد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمادّی بودن، و همچنین نمیدانیم آیا بعد و ادراک دو امر متباینند یا نه و همچنین ربط میان خاصیت‌های نخستین و دومین چیز هارا 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 نسبت های 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 بمجرّد اینست که نسبت میان آنها را درک کنیم و از همین راه میتوان بر آنها اطمینان و یقین کرد اما در تصورات مربوط بذوات که مصداقشان از ذهن ما بیرون است و روابط و خاصیت‌های نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان بآن یقین کرد تنها بدرک نسبت میان آنها حاصل نمیشود و باید بتجربه معلوم شود که

آن تصور ها با مصداق خارجی مطابقت دارد یانه اینست که در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانند آنها بمجرّد تعقل میتوان یقین بحقیقت کرد و در علوم طبیعی تعقل و استدلال کفایت نمیکند و باید بمشاهده و تجربه پرداخت .

تا اینجا گفتگو از ماهیّات بود اما علم بوجود سه قسم است: علم بوجود خود، علم بوجود خدا، علم بوجود اشیا .

علم بوجود خود علم حضوری و وجدانی است .

علم بوجود خدا از راه عقل است باین معنی که چون بوجود 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 بوجود آورد پس یقین میکنیم که ما را ذات دیگری بوجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری بوجود آورده است پس هر چه در ما هست از اوست پس او قدرتش کامل است و چون ما عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است . و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمیتواند منکر شود که چون وجود های جهان همه حادثند پس وجودی هم باید باشد که قدیم باشد و دیگری او را بوجود نیاورده باشد . از طرف دیگر میدانیم که ذات دو قسم میتواند باشد مدرک و بی ادراک و هیچکس نمیتواند پذیرد که ذات بی ادراک ادراک ایجاد کند پس ذاتی که همیشه بوده و هست مدرک است و مجرد هم هست چون میدانیم که ادراک خاصیت نوعی ماده نیست . و اما علم ما باشیاء بوسیله حواس دست میدهد که درباره آنها پیش ازین بتفصیل گفتگو کرده ایم .



اگر بخواهیم بهمه تحقیقات لاک وارد شویم اگرچه برسبیل اشاره و در کمال اختصار باشد از گفتگوهای دیگر باز میمانیم این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است. همتقدر خاطر نشان میکنیم که لاک جریان افکار فلسفی را تغییر داده و بمجرای تازه انداخته و نخستین کسی است که بشیوه تحقیق و نقادی امروزی در چگونگی علم انسان و حدود آن وارد شده و این بحث را باین روش آغاز کرده و با شرح و بسط هرچه تمام تر از جهات گوناگون در آن مطالعات بعمل آورده و در این رشته مسائلی طرح کرده که پیش از او طرح نشده بود و بحل آنها آغاز نموده و در این راه پیشرو محققان آینده گردیده است. البته تحقیقات او کامل نیست و همه را هم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنتس منکر اساس نظریات او بود ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده و تحقیقاتش در افکار دانشمندان خصوصا محققان سده هیجدهم تأثیر کلی داشته و هنوز محل ملاحظه و مورد استفاده است و کوششهای او در کشف حقیقت علم مقدمه تحقیقات کانت و صاحب نظران دیگر که ازین پس معرفی خواهیم کرد شده است و شکی نیست در اینکه لاک از اشخاصی است که بجد و بصداقت در جستجوی حقیقت بوده اند.



لاک در حکمت عملی هم تصنیفهای چند دارد و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حکمای سده هیجدهم واقع شده و منتهی بشیوه حکومتهای اخیر اروپا و امریکا گردیده است.

در حکمت عملی لاک راجع بعلم اخلاق چندان تحقیقاتی بعمل
 نیاورده و بیشتر سیاست نظر انداخته است. بعقیده لاک هابز در
 اشتباه است که میگوید حال طبیعی مردم جنگ و جدال و چیره بودن
 نیرومندان برضعیفان است این حال طبیعی را برای جانوران میتوان
 تصدیق کرد اما برای انسان حال طبیعی اینست که هر کس بر نفس خود
 مسلط باشد، افراد نوع بشر آزادگانند که هم مختار و هم بایکدیگر برابرند
 و نتیجه عکس آن میشود که هابز مدعی بود که هر کس هر چه بکند حق
 دارد، راستی اینست که هر کس فقط حق تسلط بر نفس خویش دارد و حق
 تسلط بر مال هم مربوط بهمین حق است و مبنای مال یعنی مالکیت کار است
 بعبارت دیگر مال دسترنج انسان است هر کس آنچه برنج و کار خود فراهم
 میکند مال اوست و دیگران بران حقی ندارند حق حیات هم در واقع ناشی از
 کار است و حق تصرف جز بر این اساس نیست ولی مشروط بدو شرط است
 یکی اینکه متصرف مال را بهبود ندهد و عاقل نگذارد دوم اینکه دیگران را
 ممنوع و محروم نسازد و حد اعتدال را رعایت کند.

لاک از کسانی است که نظر برحق تسلط بر نفس مخالف بندگی و برده
 فروشی بوده اند. تسلط پدر را هم بر فرزند محدود و موقت میدانند باین معنی
 که پدر را بر فرزند تسلط داده اند که او را پرورد تانفسی آزاد شود همینکه
 پرورده شد از پدر اختیار سلب میگردد و اگر پدری در پرورش فرزند
 کوتاهی کرد هیئت اجتماعی 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 درین باب هابز درست میگفت و بیان مطلب

اینست که مردم در آغاز همه آزاد و خود سر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای 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 دوحق دیگر هم دارد یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال دوم حق جبران خسارات و صدمات و آن بصورت مجازات و کیفر درمیآید ولیکن این حقوق یعنی حق حفظ تسلط بر نفس و مال و حق کیفر دادن بمتخلف و متعدی را افراد نباید اجرا کنند چون آن منتهی به پیشرفت زور میشود پس این اختیار را بحکومت و قوه دادوری و امیگذارند و چون از پیش باید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم باشد قانون لازم است بنا برین قوه قانونگزاری لازم است و چون قانون باید اجرا شود قوه اجرا برقرار میشود و از شعب قوه اجرا قوه حفظ حقوق است در مقابل بیگانگان که بجنگ یا وسایل مسالمت آمیز بعمل میآید . سپس لاک حدود اختیارات قوه قانونگزاری و اجرا و داوری را شرح میدهد و حقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان میکند و ما حاجت نداریم بشرح آنها پردازیم چون تقریباً همان اصولی است که امروز در قوانین اساسی کشورهائی که حکومت مشروطه دارند مضبوط و مرعی میباشد . از جمله تحقیقات لاک بیان مناسبات حکومت است با دین و مذهب که دیانت امری است مربوط بوجدان 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

بکارهای حکومت نباید مداخله کنند و لاک در چگونگی دین عیسوی نیز رساله‌های مخصوص نگاشته و کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برک و ساز هائی که بدین افزوده‌اند ترك کنند و بسادگی و پیراستگی آن بپردازند و اگر هم نمیتوانند بريك مذهب متفق باشند نسبت بیکدیگر 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 بکتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود.

از این مختصر که در فلسفه لاک بیان کردیم مقام بلند او و تأثیر مهمی که در افکار اروپائیان داشته است روشن میشود. در روان شناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل به کند ياك (۱) رهبری کرده و سر رشته بدست کانت (۲) داده و در علم سیاست راهنمای روسو (۳) و منتسکیو (۴) و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که بانظر باز و آزاد در امر دین بحث کرده‌اند و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرفی خواهیم کرد.

از خصایص لاک اعتدال مزاج و فکر اوست و از اینرو غالباً چون میخواهند نام او را ببرند او را لاک خردمند میگویند.

بخش سوم

نیوتن^(۱)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم باعتبار اینست که از بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است و گرنه درمباحث 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 بدست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان تأثیر بزرگ داشته و بنابرین خود او هم اگر از حکما بشمار نرود حکمای بعد از او در نظرهائی که نسبت بامور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات او میباشد.

در شرح حال نیوتن بتفصیل 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^(۲) و عضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است. عضویت پارلمان انگلیس نیز منتخب شده ولیکن در این مقام اهمیتی در نیافته است. چندی هم بر ریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است.

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که از همه مهمتر اختراعی است^(۳) شبیه بمحاسبه جامعه و فاصله که لاینیتس مخترع آن است و در شرح حال فیلسوف آلمانی باین فقره اشاره کرده ایم. در اهمیّت اختراع این دو حکیم آلمانی و انگلیسی هر چه بگوئیم کم است و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه بمعلم یا کتاب فنی مراجعه نماید.

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی باین اهمیت است کشف قانون جاذبه عمومی عالم است که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان از زمینی و آسمانی جاذب و مجذوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب باین 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 بدست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را میدانند و باهمّت آن در هیئت عالم بر خورده اند حاجت بشرح و بیان نداریم همینقدر 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 اینست که اجسام جاذب و مجذوب یکدیگر باشند (۱) حقیقت چیست نمیدانیم آثار چنان است که میتوانیم 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 بمنزله یک دستگاه ماشینی است.

تأثیر و نتیجه این اکتشاف در هیئت و نجوم و علم حیل (۲) (علم بقواعد حرکات و قوای محرّکه) و کلیه علوم طبیعی چه بوده شرحش طولانی است و باید بمراجع مخصوص رجوع نمود.

یکی دیگر از آثار بزرگ نیوتن تجزیه نور و چگونگی رنگهاست که شرح آن نیز در این مورد مقتضی نیست همینقدر گوئیم تا زمان نیوتن از حقیقت نور و رنگ تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود و هر چه

در این باب گفته بودند بی‌ماخذ و واهی بود. نیوتن معلوم کرد که نور سفید و مخصوصاً نور خورشید مرکب از همه رنگهاست و رنگین بودن اجسام از آنست که نور خورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون بر جسم می‌تابد جسم بمقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگهارا فرو میبرد و بعضی را پس میدهد و منعکس میکند و رنگی را که پس میدهد بچشم ما میرسد و ما جسم را بآن رنگ می‌بینیم و اینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست که نور بر آنها نتاییده است تاریکی بخود بگیرند و سیاهی بیرنگی است.

مرکب بودن نور سفید از رنگهای گوناگون و تجزیه آن بواسطه اسباب طبیعی یا صنعتی که نتیجه اختلاف انکسار شعاع‌های نور است نیز در علم طبیعی نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته از آن مسبقند و از انجمله کشفی است که بعدها در خواص اشعه نور کرده اند که از آنرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردی که دسترس بخود آنها نیست. مثلاً بواسطه اشعه نور ستارگان میتوان دانست که در آنها چه موادی موجود است و همچنین از چگونگی نور ستارگان میتوان پی بچگونگی حرکات آنها برد و دانست که بما نزدیک میشوند یا دور میروند و بچه سرعت حرکت میکنند.

نیوتن گذشته از معلوماتی که بحساب یا بمشاهده و تجربه حاصل میکرد قوه فرض و اظهار نظر نیز داشت چنانکه در باب حقیقت نور اظهار عقیده کرد که ذرات خردی است که از جسم نورانی صادر میشود و بسرعت فوق العاده در فضا سیر میکند و این فرض را فرض فیضان نور (۱) میگویند ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی

هویگنس (۱) هلاندی در باب حقیقت نور فرض دیگری کرد که بدلائل 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 (۲) که آن بواسطه اجسام نورانی مرتعش میشود و مانند آب دریاچه که از اثر باد بتموج در میآید در اثير هم موجهای نور تشکیل میگردد و در فضا سیر میکند و این فرض تموج (۳) تا چند سال پیش مسلم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان بدلائلی ازان عدول کردند و بفرض فیضان برگشتند و بعضی هم رائی اظهار کرده اند که جمع میان آن دو رأی میکند و ما در اینجا نمیتوانیم بشرح آنها پردازیم. ضمناً خاطر نشان میکنیم 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 چنانکه پیش ازان فرض کرده بودند آنی نیست و همین فقره هم در تحقیق احوال نور و حقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگر علوم طبیعی مدخلت تام پیدا کرده است.



سیر حکمت را در اروپا در سده هفدهم اجمالاً باز نمودیم و دانسته شد که در نتیجه تعلیمات فلسفی فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانی مانند کیپلر آلمانی و گالیله ایتالیائی و هاروه 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 بلند بدیع در فلسفه بظهور رسید و از اشاراتی که با کتشافات لایبنتس و نیوتن نمودیم دانسته شد که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد و در اینجا لازم است که از هوینگنس دانشمند هلاندی که پیش ازین از او نام بردیم و بفرض 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 تموج نور اختراع ساعت است که حرکات منظم آونگ (۱) را وسیله اندازه گرفتن زمان قرار داد .

در نتیجه کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر - که چون باین اهمیت نیستند از نام بردن آنها تن میزنیم - هیئت و نجوم و علوم طبیعی یکسره منقلب و بر بنیاد تازه گذاشته شد . علم حیل یعنی علم بحركات و قوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد . علوم ریاضی دامنه پهنای 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 بعمل 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 اونیورسیته 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 باینوسیله هر کس طالب علم بود از معلوماتی که برای دیگران دست میداد آگاه میشد . رصدخانه های چند نیز در کشورهای مختلف اروپا تأسیس شده و سایل رصد و

کارهای علمی را برای دانشمندان آسان میکرد. اختراع و تکمیل دوربین مایه کشف اقمار سیارات 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 بمشاهده 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 بحقیقت تشخیص داده شد و اندازه گیری مسافات آسمانی را نیز میسر کرد و از این کارها بسیار واقع شد که روز بروز علوم را رو بکمال برد و هر چه این قبیل معلومات افزون شد بوسعیت نظر دانشمندان افزود و در حکمت و فلسفه نیز افقهای تازه و وسیع ظاهر نمود و اینک باید بتحقیقات فلسفی حکمای سده هیجدهم و ما بعد پردازیم و چون درین فصل بحکمای انگلیس مشغول بودیم سیر حکمت را در سده هیجدهم از همان طائفه شروع میکنیم که دنباله همین سخن باشد پس از آن بدانشمندان فرانسه میپردازیم آنگاه بآلمان میرویم و از کانت که یکی از بزرگترین حکماست گفتگو بمیان 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 نمو یافته و برشد رسیده چنانکه در بیست و چهار سالگی شروع به نگارش فلسفه خود نموده است. در عقیده دینی مسیحی راسخ بود و بصنف کشیشان درآمد و در نوشته های خود همواره با افکار کسانی که در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت. گذشته از فلسفه بمعلومات 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 بنام «مبادی علم انسان» (۴) و یکی دیگر در همان موضوع به بیان دیگر موسوم

۱ - George Berkeley - ۲ Archéologie

۳ - Essai d'une nouvelle théorie de la vision

۴ - Principes de la connaissance humaine

به « مکالمات میان هیلاس و فیلونوس » (۱) و یکی دیگر موسوم به « السیفرون (۲) یا خرده فیلسوف » و یکی دیگر بنام « آب قطران » (۳) که آخرین تصنیف مهم اوست و در آن بیشتر بمشرب افلاطون سخن گفته است .

برکلی فیلسوفی عالیمقام است و با اینکه از پیشینیان به مالبران و لایبنتیس و لاک نظر خاص داشته است عقایدی بدیع مخصوص بخود دارد که بیان آن اجمالاً از اینقرار است .

نخست باید باز یاد آوری کنیم که دکارت و اکثر حکما دو قسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی و روحانی . جسم را بی ادراک و بیشعور میدانستند و علم و ادراک را بروح (نفس) منتسب میداشتند و آنرا دو قسم قلمداد میکردند حسی و عقلی، و دیدیم که لایبنتیس اصل وجود را روحانی شمرد و همه موجودات را بدرجات مختلف مدرک انگاشت و بالاخره لاک حس را مبدأ کل علم پنداشت و اظهار عقیده کرد باینکه آنچه انسان درک میکند خاصیت‌هایی است که با اصطلاح پیشینیان عرض ها میباشند و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده اند و حقیقت آن معلوم نیست . و خاصیت‌های اجسام هم دو نوعند بعضی خاصیت‌های نخستین اند که در خارج وجود دارند و حقیقی هستند (بعد و شکل و حرکت) و بعضی خاصیت‌های دومین اند (بو و رنگ و مزه و مانند آنها) که حقیقت ندارند و وجودشان بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسند .

Dialogues entre Hylas et Philonous - ۱

Les vertus de l'eau de goudron یا Siris - ۲ Alciphron - ۲

برکلی هم دو قسم بودن موجودات و هم دو قسم بودن خاصیت‌های جسم را منکر شد با تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصورات نیست که از راه حس برای او حاصل میشود .

توضیح آنکه برکلی در نفی وجود جسم و مادیات از لاینیتس هم بالاتر رفته گفت وجود برای هیچ چیز نمیتوان تصدیق کرد مگر اینکه ادراک کننده باشد یا ادراک بتواند بشود . آنچه ادراک کننده است شبهه نیست در اینکه روح است اما آنچه ادراک میشود جز تصوّراتی که در ذهن ما صورت می بندد چیزی نیست و اینکه مردم تصوّرات ذهنی را نماینده و عکس اشیاء خارجی میدانند و چنین می پندارند که وجود آن اشیاء را ادراک میکنند 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 میشوند ادراک ما از آنها جز صورتهائی که در ذهن ما هست چیست ؟ این چیز هائیکه برای آنها وجود خارجی قائل هستید آیا از آنها جز صوری که بتوسط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درك میکنیم ؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می پندارند و موضوع اعراض میخوانند و در خارج از ذهن برای آنها وجود قائل هستند جز مجموعه از تصوّرات ذهنی چیزی نیستند . و در اینجا برکلی از لاک هم بالاتر رفته است زیرا که لاک برای بعد و حرکت و شکل وجود حقیقی قائل بود و آنها را خاصیت نخستین جسم میخواند و فقط وجود رنگ و بو و مزه را که خاصیت دومین مینامید منتسب بحسّ میکرد و بی حقیقت میدانست اما برکلی فرقی میان خاصیت نخستین

و دومین نمیگذاشت و وجود همه را ذهنی می پنداشت .

ایراد میکند که اگر چنین باشد پس ما تصوّر میخوریم و تصوّر میپوشیم . برکلی جواب میدهد این نوعی از مغالطه است من میگویم آنچه ما میخوریم و میپوشیم علم ما بر آنها جز آنچه بتوسط حواس ادراک میکنیم و تصوّری که در ذهن ما از آنها نقش می بندد چیزی نیست و من جز آنچه ادراک میکنم وجودی قائل نیستم و اینکه ایراد میکند که پس اگر من نباشم خورشید و ماه هم نخواهند بود جواب میگویم اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آنها را ادراک کنند و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراک کند بچه دلیل چیزی موجود خواهد بود و چگونه میتوان تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی در نیاید ؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یا ادراک کند یا ادراک شود و گفتگوهائیکه میکنیم از جوهر و چیز های دیگری که بادرک در نیامد و حقیقت آنها را نمیتوانیم دریابیم اباطیلی است که ذهن خود ما آنها را اختراع کرده است و درینخصوص درست مانند کسی هستیم که بدست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشمم نمی بیند .

و بسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست که بمعانی الفاظ درست توجه نمی کنیم و از آنها چیزها میفهمیم که غلط است چنانکه برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر میگیریم بدون اینکه توجه کنیم که هرگاه من میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آنرا درک میکنم یا دیگری درک میکند . مثلاً میزی که روی آن چیز مینویسم میگویم موجود است یعنی آنرا می بینم و لمس میکنم و اگر آنرا

مس کنم مقاومتش را حس میکنم و اگر چیزی بآن برخورد می‌شوم و اگر در دفتر خود نباشم چوَن بدفتر بروم آنرا درك خواهم کرد یا اگر دیگری بدفتر من برود درك میکند و نسبت وجود دادن به چیزی جز این معنی ندارد که کسی از او چیزی درك میکند یعنی در ذهن تصویری روی میدهد و وجود داشتن یعنی «بودن در ادراک يك نفس مدرك» و این معنی سزاوار نیست مگر برای تصوّر هائی که در ذهن داریم و بنا برین اشیاء خارجی غیر مدرك را بنحو وجودی خارج از تصورات ما نمیتوان گفت موجودند و از اینجهت فرقی که لاک میان خاصیت‌های نخستین و دومین گذاشته است مورد ندارد و مجرّد کردن بُعد 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 مجرّد از خاصیت‌های دومین ادراک کند و وجود خاصیت‌های نخستین هم مانند خاصیت‌های دومین جز بوجه 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.

برکلی میگوید 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 میدانم که دیگران می پندارند. بعبارت دیگر منكر محسوسات نیستم شك نیست که انسان شکل و حرکت و رنگ را می بیند و آواز را میشنود

و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را بشامّه و ذائقه و لامسه حس میکند و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است و حقیقتی دارد آنچه من منکرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده اند و موضوع اعراض محسوس پنداشته اند .

خواهید گفت وجود محسوسات را بمعنی بودن در ادراك نفس مدرك میگیری و بیرون از صورتها چیزی معتقد نیستی صور هم که بخودی خود فعلی و عملی نمیکند و این فقره را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه فعال، از انطرف می بینیم تصوّر ها همواره می آیند و می روند و تازه و کهنه میشوند پس اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کننده این تصوّر ها در ذهن ما چیست ؟

جواب برکلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جز آنچه ادراك بشود یا ادراك بکند . آنچه ادراك میکند نفس یا روح است و آنچه ادراك میشود تصوّر است (یا مفهوم یا معنی یا معلوم) . روح ذاتی است بسیط و غیر منقسم و فعال و فعلش دو جنبه دارد یکی ادراك و یکی ایجاد . جنبه ادراکش را علم و عقل میگویند و جنبه ایجادش را اراده مینامند و آنچه اراده ایجاد میکند همان صور است و هر کس درست تأمل کند می بیند که در ذهن خود میتواند صورتهائی ایجاد کند و آنها را تبدیل و تازه و کهنه نماید و این عمل را که نفس میکند که در ذهن ایجاد صور مینماید تخیّل مینامند .

با تصدیق باین فقره شك نیست که صور تخیلی غالباً قوّت و روشنی

و انتظام محسوسات را ندارند از این گذشته می بینیم ایجاد محسوسات با اختیار ما نیست. مثلاً وقتی که روز چشم را باز میکنیم دیدن و ندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است هر چه بخواهیم نمیتوانیم به بینیم 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 میباشد و آن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خود را بجوهر های جسمانی منتسب سازم باراده خداوند نسبت میدهم پس ذاتی که من میتوانم بحقیقتش معتقد شوم نخست ذات باری است دوم نفوس یا ارواحند که مخلوقند.

پس صور محسوس را خداوند در اذهان ما ایجاد میکند و آنها را اشیاء و حقایق میگوئیم و تصوّر های مخیّل که نفس پدیدار کننده آنست عکس و شیخ صور محسوس است و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتر از محسوسات میباشد. در هر حال محسوسات هم صورتهای ذهنی هستند و در خارج حقیقتی ندارند و ایکن ارتباط آنها با یکدیگر بحکمت بالغه الهی منتظم و در تحت ترتیب و ضابطه است و آن انتظام و انضباط را قوانین طبیعی مینامیم و چون بتجربه در یافتیم در امور زندگانی خود از آنها استفاده میکنیم.

بر کلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکند و احساسات را بالفاظ. یعنی همچنانکه از الفاظ پی بمعانی میریم و مطالب استنباط میکنیم همان قسم هم از حواس پی باموری میریم که برای ما سود و زیان دارند و ما را خوش یا ناخوش میکنند و نیز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعی را

دالّ و مدلول یکدیگر میدانند نه علّت و معلول و میگوید علت حقیقی امور خداست که بحث از او مربوط بفلسفه اولی است (۱). علم طبیعی فقط علم بدالّ و مدلول است و برسیل تمثیل میتوان گفت روح کل عالم که ذات پروردگار باشد با ارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق بیک زبان مرتب ثابتی سخن میگوید و حادثات طبیعی الفاظ و عبارات آن سخن است بعلم طبیعی بران الفاظ و عبارات و مدلولهای آنها معرفت پیدا میکنیم و بفلسفه اولی معانی حقیقی آنها را در می یابیم .

بنا بر تحقیقاتی که بعمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرک مسلم است و در وجود تصوّر هائی که از عسوسات در ذهن حاصل میشود نیز شکی نیست اما از خود نفس در ذهن تصویری نیست و نمیتواند باشد زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی و نفس ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است پس اضافه تصوّر 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 متصوّر نیست .

بر کلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم همه ایراد هائی را هم که ممکن دانسته است که بر عقاید او وارد کنند پیش بینی کرده و جواب داده و ما ببعضی از آنها اشاره کرده ایم و بتفصیل نمیدانیم . از فلسفه خود در علوم ریاضی و طبیعی هم نتایجی گرفته است که حاجت به بیان آنها نیست همینقدر میگوئیم او نیز مانند همه حکمائی که در عقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند چنین پنداشته است که اصول مسائل

۱ - البته توجه فرموده اند که عقاید بر کلی بعقاید مالبرانش بسیار نزدیک است .

مربوط بحقیقت را بدست آورده و بسیاری از مشکلات را حل کرده است چنانکه مزایائی برای فلسفه خود می‌شمارد و میگوید چون حقیقت داشتن جوهر مادی و جسمانی را نفی کردیم چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرن‌ها فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته میشود از قبیل اینکه آیا جسم ممکن است مدرك باشد، و آیا بی نهایت 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 عدم بوجود آمده است، و آیا معاد حقیقت دارد یا ندارد و اگر حقیقت دارد جسمانی است یا روحانی. و نیز بواسطه این فلسفه روحانی بسیاری از مفاسد مرتفع میگردد، مذهبهای فاسد مادی بيموضوع و انکار روح بيمعنی میشود، شرك و بت پرستی یا انکار صانع و بیدینی از میان میرود، 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 بگیتی آمد و از آغاز جوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی در او هویدا بود. خانواده‌اش او را برای داخل شدن در حوزه قضائی تربیت میکردند اما رغبت بآن کار نکرد. خواست بکسب و تجارت بپردازد باطبعش سازگار نبود. سفری بفرانسه رفت و در گوشه بکارهای علمی مشغول شد و تصنیفی را

که از مهمترین آثار فلسفی اوست « و کتاب در طبیعت انسان » (۱) نام دارد در بیست و هشت سالگی منتشر ساخت و آن امروز از کتابهای نامی بشمار میرود ولیکن آن زمان محل اعتنا نشد. بعدها هیوم عقاید فلسفی خود را بصورتهای دیگر و بنامهای دیگر منتشر نمود و بیشتر طرف توجه شد. باری چندی پس از انتشار « کتاب طبیعت انسان » از فرانسه بمیهن بازگشت و زندگانی ساده برای خود ترتیب داد و چند سالی مشغول تألیفی در تاریخ انگلستان بود و آن کتاب او را در ردیف مورخان بزرگ در آورد. و او نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده بتحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت . پس کم کم بسبب آثاری که از او پی در پی بظهور رسید شهرت و اعتباری بسزا پیدا کرد تا آنجا که بمقام معاونت وزارت رسید اما زندگانی سیاسی را نپسندید و بزودی بگوشه نشینی برگشت . مردی مهربان و دوستی وفادار و خوش معاشرت بود نسبت باهل فضل و کمال محبت و مساعدت خاص داشت. بادانشمندان فرانسه که معاصر او بودند نیز دوستی میورزید. ژان ژاک روسو نویسنده معروف فرانسه را بانگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد اما کارشان سخت برنجش 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 دینی و اخلاقی متعدد دارد ولیکن ذکر آنها بیضرورت 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 بانقلاب دیگری در فلسفه گردید و آن در اهمیت کمتر از انقلاب اول نبود باین معنی که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایه تازه بگذارد هر چند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود و بریاضیات هم ترقی شایان داد و در این دو رشته 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 عقلای قائل شد که ادراک و اراده منتسب باوست و این امور را مسلم پنداشت و درست باین 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 تاست و اگر یکی است جسمانی است یا روحانی و اگر دو تاست باهم چه مناسبات دارند . فقط در انگلستان لاک این بحث را پېش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل میشود و در این باب تحقیقاتی کرد که اجمالاً باز نمودیم و اشاره کردیم که او افکار فلسفی را بمجرای تازه انداخت سپس بر کلی بوجه دیگری در همین بحث وارد شد و خلاصه نظر او را هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمه انقلابی بود که در اواخر سده هیجدهم بدستکاری کانت آلمانی در فلسفه واقع شد و کسیکه بدرستی زمینه این انقلاب را آماده کرد هیوم بود که اینک باید فلسفه او را بشناسانیم .

از زمان دیرین گفته بودند فلسفه برای معرفت بحقیقت وجود است و چنانکه گفتیم بحث مهم فلسفی در باره حقیقت جسم و روح بود و این مباحثات را فلسفه اولی میگفتند . هیوم گفت این بحث بیحاصل است و سخنانی که در این باب میرانند بیهیمنی است خود را بالفاظ مشغول میکنند و بمردمان سطحی ظاهرین نمایش دانشمندی میدهند نخست کاری که باید کرد اینست که به بینیم انسان تاچه اندازه توانائی دانش و معرفت دارد علم هر چه باشد نتیجه عقل انسان است پس اول باید میزان عقل را که میخواهد در حقیقت اشیاء حکم کند بدست آورد و قدرت و قوای ادراک را سنجید و معلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم میباشند چه حال دارند و عقل در فکر و استدلال چه عملیات میکند، بعبارت دیگر باید عقل و ادراک انسان را موضوع تحقیق و نقادی قرار داد . در شرایط حصول علم و حکمت و منشأ تصوّرات فلسفی و حدود و صلاحیت آنها باید مطالعات نمود و در این جمله همان روشی را باید اختیار کرد که در علوم طبیعی بکار بردند و این ترقیات را حاصل نمودند یعنی روش تجربه را پیش باید گرفت و خیال بافی را کنار باید گذاشت زیرا همچنانکه حقیقت جسم را نمیتوانیم در یابیم حقیقت نفس را هم نمیدانیم و باید آثارش را بنظر بگیریم و بازمایش در آوریم و این روشی است که در همه علوم باید بکار برد و تنها از این راه معرفت حقیقی دست میدهد .

کسانیکه این طریق را پیش گرفتند در علوم طبیعی چنان کامیاب شدند که قواعد حرکات ستارگانرا کشف کردند ما چرا باید نا امید باشیم از اینکه قواعد عقل خویش را بدست بیاوریم ؟

نظر باینکه هیوم میگوید حقیقت جسم یا حقیقت روح را نمیتوانیم معلوم کنیم چنین مینماید که از شکاکان و سوفسطائیان (۱) است ولیکن شكاك شاید اما سوفسطائی نیست چه سوفسطائی حصول علم را برای انسان ممکن نمیداند و هیوم منکر علم نیست فقط منکر کسانی است که در حقایق حکم بپی میکنند و خیال بافیهای خود را علم می پندارند . هیوم میگوید فلسفه را هم از راهش باید جست از فرضیات باید دست کشید و بتجربه و مشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) باید گذاشت . البته تا زمانی که حقیقت بدست 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 چنانکه در می یابند یتین دانسته میزان و مآخذ 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 نظر بنتایج عملی که از معلوماتش حاصل میشود و صلاح و فساد که از آن بنظر میرسد نداشته باشد یعنی نباید مقبّد باشد که تحقیقانش او را بفلان عقیده دینی یا مذهبی یا فلسفی

۱ - Sceptiques در جلد نخستین این کتاب باز نمودیم که جادتی از حکما منکر شدند که درک حقیقت برای انسان ممکن باشد و میان ما آن جماعت معروف بسوفسطائی میباشند و این غیر از آنست که شخص در امری از امور شك داشته باشد زیرا که انسان تا شک نکند بملم میرسد چنانکه دکارت در همه چیز شك کرد .

یا اخلاقی یا سیاسی برساند چه اگر این قید را داشته باشد بحقیقت نمیرسد و مصلحت‌هایی که صلاح اندیشان در نظر میگیرند و میخواهند علم و معرفت را بسوی آنها بکشانند بر راستی مصلحت نیستند و مصلحت جز حقیقت چیزی نمیتواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد.

اکثرن به بینیم هیوم در تحقیقات خود بکجا رسید. خلاصه آن از اینقرار است.



پیشینیان و آخر از همه بر کلی مدعی بودند که نفس جوهر است و وجودی بدات خود دارد و او مبدأ ادراک است ولیکن از مطالعه دقیق برای ما معرفتی بر نفس حاصل نمیشود جز مجموعه از احوال یا ادراکات که باهم مناسباتی دارند و بواسطه آنها بهم پیوسته اند. آن ادراکات دو قسمتند بعضی قوت دارند و آنها تأثرات (۱) فعلی هستند یعنی احساساتیکه شخص فعلاً درک میکند مانند رنگ سرخی و زردی که می بیند یا گرمی و سردی که حس میکند و مهر و کین و خواهش و اراده هم ملحق باین احساسات است. بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج و شادی که شخص بیاد میآورد یا تجلّل میکند و آنها تصوّرات یا معانی یا مفاهیمند (۲) و در هر حال منشأ آنها هم حس است.

تصوّرات که پیشینیان آنها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن

میدانستند تصویر هستند اما نه از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شده تأثرات فعلی و حسی میباشند و حتی آنچه معقولات مینامیم و مرتبه بلند برای آنها قائلیم نیستند مگر احساساتی که خفیف و ضعیف شده یا با یکدیگر مرگب گردیده اند.

اینست تاروپودبافته افکارما و عقل جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزا و مبادی کار دیگری نمیکند حتی تصوّر ذات باری هم جز این نیست که ذهن باحوال خود و فضایی که در خویش می بیند از خردمندی و مهربانی و دانشمندی و جز آن مراجعه میکند و همان فضایل را در مرتبه اعلی و بی پایان برای خدا تصوّر مینماید و همچنانکه کور مادرزاد ممکن نیست تصوّر رنگ و روشنائی داشته باشد نفس هم اگر از کلیه تأثراتی که از حواس روی میدهد عاری باشد معدوم خواهد بود.

تأثرات حسی چیست و بچه طریق دست میدهد نمیدانیم و تحقیق آن بر عهده فلسفه نیست مربوط بعلم طب است و وظیفه فیلسوف تحقیق در احوال تصوّرات و روابط آنهاست.

این تصورات که بطریق مذکور حاصل میشود پراکنده و بی ترتیب نیستند مرتبط و مرتبند پس معلوم میشود 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 علیّت (۳). مثلاً من هرگاه دو کس دیده باشم که یکدیگر شباهتی دارند یا اینکه آنها را در یک هنگام یا يك جا دیده باشم چون یکی را باز به بینم از دیگری یاد میکنم

یا چون دود به بینم یاد از آتش میکنم . پس تنبّه و تفکّر و تعقل یعنی کلیه اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصوّرات را باهم جمع کنند باصطلاح علمای روانشناسی تداعی معانی (۱) نمایند که آن معانی چنانکه گفتیم همه از تأثرات حسی حاصل شده اند و آن جمع و تداعی هم عملیست که بخودی خود و بطبیعت واقع میشود .

پس قوه خیال است که منشاء اصلی تعقل است زیرا که یاد کردن از چیزی بقوه خیال دست میدهد .

بنابراین علم انسان خلاصه تجربه های گذشته اوست و محدودست بمحسوسات او و پیش بینی که شخص از راه علم میکند جز این نیست که یاد گذشته هارا بآینده برمیگرداند .

اما ذات و جوهر که فیلسوفان اینقدر دران بحث کرده اند : آنچه جوهر جسمانی است برکلی بخوبی نشان داد که جز مجموعه از احساسات و تأثرات چیزی نیست . در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق میکند و میگوید آنچه آنرا « نفس » و « من » میخوانیم و واحد و ثابت و پا برجا میدانیم چون درست بنگریم نتیجه هیچ تأثر ساده مستمری که درک کرده باشیم نیست ، هر دفعه که آنرا بذهن میآوریم حس و تأثر خاص است و در واقع نفس هم مجموعه ایست از ادراکات که با کمال سرعت دنبال یکدیگر میروند . « من » یا نفس تعاقب پی در پی تصوّرات است همچنانکه اشیاء خارجی تعاقب پی در پی تأثرات است پس نفس هم مانند جسم رشته مسلسلی است از حوادث که یکدیگر را پی میکنند .

در واقع بنا بر تحقیق هیوم همچنانکه در حرکت شعله جواله حلقه آتشین 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 علیّت که گفتیم یکی از موجبات جمع تصوّرات است آنهم حقیقتش مسلم نیست و منشأ اعتقاد بعلیّت همان چیزی است که منشأ اعتقاد بوجود 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 برمیآئیم می بینیم این اعتقاد ضروری نیست باین معنی که چون می بینیم سنگ متحرّکی بسنگ ساکنی برخورد و سنگ ساکن بحرکت آمد برخورد سنگ متحرّک را علت حرکت سنگ ساکن میخوانیم ولیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجود این امر یعنی حدوث این معلول از ان علت نمینماید . آنچه علت و معلول میخوانیم بکلی از یکدیگر متمایزند و هیچگاه در آن واحد باهم نیستند و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلول را بقاعده عقلی در یابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمیشود . علتها سرانجام بقوه و نیرو و مانند آن منتهی میگردد اما ما از این امور هیچگونه ادراکی نداریم مگر اینکه قیاس باراده و بقوه درونی نفس خود بکنیم آنهم جز

تعاقب امور چیزی نیست و علم ما بران قوه بتجربه است و با علم بقوای خارج از نفس تفاوتی ندارد و دلیل بر اینکه رابطه علت و معلول ضروری نیست اینست که چون امری را دنبال امر دیگر می بینیم نخستین بار حمل بر تصادف میکنیم چون مکرر شد میان آنها مقارنه می یابیم و حکم بر رابطه علیت نمیکنیم مگر پس از آنکه تکرار امر چنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم. عبارت دیگر حکم بر رابطه علیت نتیجه عادت است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر به بینیم و این عادت اعتقاد را باینکه این دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ میسازد 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 مدخلیت تام دارد چونکه اعتقاد نتیجه قوت یافتن تصورات در ذهن بواسطه تأییدی که تأثر از او میکند بقوه خیال، و هر چه تأثر بیشتر مکرر شود چنانکه عادت دست دهد تصور بیشتر قوت می یابد (۱)



در مسائل مربوط با آلهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است. در باب نفس مثلاً تحقیق میکند 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 نا پذیر بودنش هم چگونه میشود در صورتیکه ادراک بعد را میکند و بعد که کمیّت است تقسیم پذیر است؟

۱ - به همین جهت است که ارباب دیانات برای راسخ کردن عقاید در اذهان عامه - بنمایش محسوسات فراوان موجبات کثرت تأثر آنها را فراهم میسازند .

در اثبات صانع برهان انی میآورند که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ولیکن این قیاس درست نیست زیرا که جهان باین عظمت را قیاس بمصنوعات ناچیز انسان میکنند و بخالق منزلت کارگران بشری میدهند. برهان لثمی هم که ضرورت وجود واجب رامیرساند 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 میتوان تشکیک کرد که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق کند که در او شروبدی نباشد؟ و نکته لطیف اینست که همین وجود شروبدی که میتواند مایه تشکیک وجود حکمت بالغه باشد در نزد عامه مایه اعتقاد بوجود قادر مطلق است برای اینکه مردم پناه گاهی میخواهند که ایشانرا از آسیب شروبدی محفوظ بدارد.

در علم اخلاق بعقیده هیوم اساس همان است که انسان جوایای 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 دلاوری و جوانمردی و آزادگی پیش همه اقوام و قبایل پسندیده است آنچه در نزد قومی پسندیده و نزد طایفه دیگر ناپسند است اوضاع و امور قراردادی است که حسن و قبح و صلاح و فساد آنها بسته بکیفیات و مقتضیات زمان و مکان است.



برای اینکه از درازی سخن پرهیز کنیم تحقیقات هیوم را بیش از این

تفصیل نمیدهیم هر چند درخور تفصیل است. خلاصه مطلب اینست که هیوم را میتوان گفت فیلسوف نیست بلکه نقّاد (۱) فلسفه است هر چند نقادی هم قسمی 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) و فقط چیزی که بوجودش تصدیق دارد عوارض و حادثات (۵) است که در ذهن ایجاد تائر (۶) و تصوّر (۷) یا صور و معانی میکنند. معانی را تصویر و شرح و رو نوشت (۸) صور محسوس میپندارد و باین وجه معقولات را هم منتهی بمحسوسات مینماید و علم انسان را منحصر در تجربه حسی (۹) قرار میدهد و در نتیجه در اکثر عقاید راسخ فیلسوفان و فلسفه جزمی (۱۰) ایشان تزلزل مباندازد و شکاک (۱۱) میشود.

اما چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزل و تشکیک را تنها در

۱ - Critique در ترجمه این کلمه از لفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروز معنی متبادر بنهن 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 و حق و باطل را تشخیص دادن و این لفظ در نزد اروپائیان در ه. مورد بکار میرود ولیکن در فلسفه جدید اصطلاح خاص است برای فلسفه 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 تبیین و ناچار پیش میآید نه اینکه بنای هیوم و کانت انتقاد حکمای پیشین باشد. خوانندگان ما در فصلهای آینده این نکته را همواره باید متوجه باشند.

۲ - Substances یا Essences - ۳ Spirituelles

۴ - Corporelles یا Matérielles - ۵ Phénomènes

۶ - Impression یا Sensation - ۷ Idées - ۸ Copie

۹ - Empirisme - ۱۰ Dogmatisme - ۱۱ Sceptique و

فلسفه اش Scepticisme است

تحقیق فلسفی جایز می‌شمارد بلکه واجب میداند که این تشکیک‌ها بشود تا علم و حکمت بنیاد استوار بیابد. چون غرضش انکار و عناد نیست 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 میداند تا آنجا که از اصحاب و جوب (۱) میشود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی می‌گذارد که بشر طبیعتی مخصوص دارد و از آن تخلف نمیکند و اعمالش را هم نتیجه 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 میباشند و نتیجه اعمال را که حتمی است نشان بدهد.



از آنچه تا کنون گفته‌ایم دانسته میشود که نقادی فلسفه و علم را فرنسیس بیکن آغاز کرده و لاک دنبال آنرا گرفته و بر کلی بشیوه دیگر در آن وارد شده و هیوم این مشرب را بدرستی روشن و آشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بوده‌اند. 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 بر اهنمائی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق فلسفه را یکبارہ بر گردانید.

(۱) مقصود وجوب ترتب معلول بر علت است که در صفحه ۱۱۳ اجالا توضیح کرده‌ایم.
(déterminisme)



اما حکمای دیگر انگلیسی در سده هیجدهم و آغاز سده نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی و اهمیت ندارد که بیانش در این مختصر واجب باشد. برای اینکه نام ایشان از درج کلام ساقط نشود کوئیم یکی از آنها طامس رید (۱) با عقاید هیوم مخالف بود و از جمله در اینکه علیّت 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 علیّت است. یکی دیگر ادم اسمیت (۲) بنیاد کننده علم ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است و تصنیف او در این فن از کتابهای نامی دنیاست و او کتابی در اخلاق نوشته و بنیاد فضایل و اعمال انسان را بر انصاف و همدردی نسبت بابناء نوع دانسته است. یکی دیگر دکلداستورت (۳) نام دارد که در اصول اخلاق اهمیت تام بقاعده 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 بوده اند که از علماء علم طبیعی میباشند و نظر های فلسفی هم اظهار داشته اند ولیکن از نام بردن و تفصیل عقاید ایشان بناچار خودداری میکنیم.

فصل ششم

حکمای فرانسه در سده هیجدهم

سده هیجدهم را در تاریخ فرانسه عصر فیلسوفان میگویند ولیکن آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده و بیشتر بامور سیاسی و اخلاقی پرداخته اند و حکمت را با ادب آمیخته اند چنانکه میتوان گفت بیان احوال ایشان بتاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تا بتاریخ فلسفه. اگر هم بحکمت نظری توجهی کرده اند برای انتقاد بوده و نسبت بفلسفه اولی و مخصوصاً الهیات زبان استهزا و بی اعتقادی دراز کرده اند و قید و بند رعایت جانب بزرگان 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 بعقاید حکمای پیشین وقعی نگذاشته و آنها را خیالبافی و لفاظی پنداشته اند. از این جمله آنان که صاحب نظر و هوشمند بودند در فلسفه نظر بتحقیقات لاک و هیوم داشتند و در علوم طبیعی و ریاضی پیرو نیوتن بودند. در سیاست هم روش حکومت انگلیس را می پسندیدند و آنرا ترویج میکردند چنانکه میتوان گفت در سده هیجدهم فرانسویان از هر جهت پیرو انگلیسان بوده اند. رویهمرفته حکمای فرانسوی آن

دوره در حکمت نظری هنری نشان نداده اند اما در اخلاق و سیاست و امور اجتماعی مقامی بلند دارند. بیشتر از اینجهت که فصیح و بلیغ و خوش بیان و شیرین سخن بودند و تحقیقات خود را بشیوه داستان سرایی و تاریخ نویسی یا بهر وجه دیگر که ادا میکردند جنبه خطابه و شاعری یا انتقاد و مطایبه و استهزا بان میدادند چنانکه برای عامه مردم قابل فهم و دلنشین بود باین واسطه آنچه را هم که مبتکر نبودند و از دیگران گرفته بودند بهتر از صاحبان آن افکار جلوه میدادند. بیاناتشان هم عوام را محذوب میکرد هم پسند خواص بود. پادشاهان و اعیان بصحبت ایشان مشتاق میشدند و بانوان با کمال مجالس خود را بحضور آنها رونق میدادند از ایزرو حق اینست که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت بیدی اوضاع و معایب امور اجتماعی یا اخلاقی و هوشیار ساختن آنها نسبت با وهام و خرافاتی که جهل یا غرض درازدهان راسخ نموده حق بزرگ بر کلیه نوع بشر دارند و در این راه بجاهده 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 یکسره منقلب نمود.

کسانی که بخواهند از تفصیل این اجمال آگاهی یابند باید بتاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند و بر احوال و آثار نویسندگان سده هیجدهم شناسا شوند. مادر اینجا فقط بزرگان آنها را اجمالا معرفی میکنیم تا سر رشته بدست آید.

بخش اول

فونتنل

برنارد فونتنل (۱) درست صد سال 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 نویسنده شیرین سخن و سالهای دراز عضو آکادمی علمی پاریس بود و دبیری آن انجمن اشتغال داشت هر يك از اعضای آکادمی که بدرود جهان میگفتند فونتنل بر حسب وظیفه ستایشنامه برای او می نگاشت مجموع این ستایشنامه ها (۲) کتابی شده که خواندنش سودمند و دلکش است. در علم و حکمت پیرو دکارت بود ولیکن به فلسفه اولی رغبت نداشت و درباره منشأ علم انسانی روش اصحاب حسّ و تجربه را میپسندید. تأثیر عمده وجود او نشر علم بوده که نوشته هایش هم بفضلا سود میبخشید و هم عامه را دلنشین میشد. و او از کسانی است که بعلم جامه ادب پوشانیده است. معروفترین یادگار او کتابی است بنام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون» (۳) و آن یکی از نخستین کتابهایی است که هیئت جدید را بی پرده و بزبانی بسیار شیرین بیان نموده و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است مانند اینکه بشر بیچاره چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترگ است. و نیز اینکه قدما اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند نظیر آنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید

هرگز ندیده ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خودپسندی سفاقت آمیزی است که انسان چنین بپندارد که کلیه طبیعت برای مصرف او خلق شده و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حظّ 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 بعکس است؟ جماعتی قدما را مزیت میدادند و بعضی طرفداری از متأخرین میکردند فونتئل از گروه دوم بود و عقیده داشت که متأخرین در علم یعنی در ریاضیات و طبیعیات بر مقدمین برتری دارند و معرفت انسان روز بروز در ترقی است و احوال او بسبب ترقی علم همواره روبه بودی میرود و دانش پیوسته از کثرت بوحدت میگراید. و باید بیاد آورد که این سخنها که امروز پیش پا افتاده است آن زمان تازگی داشت و فونتئل از مؤسسان و مروّجان 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 بمیزان عقل درست آید و آنچه با عقل سازگار نباشد مردود است. تألیف و تصنیف بسیار دارد اما آنچه امروز محلّ استفاده است همان است که نام بردیم.

بخش دوم

منتسکیو

شارل دو منتسکیو (۱) (عمرش از ۱۶۸۹ تا ۱۷۵۵) از خانواده محترم و دربر دو (۲) از شهرهای فرانسه دادور بلکه از رؤسای دیوانخانه بود. هنوز بچهل سالگی نرسیده از شغل رسمی کناره کرد و یکسره بتحقیق و تصنیف مشغول شد. برای سیر در آفاق و انفس بجهانگردی نیز پرداخت. مردی نیکوکار و باوقار بود و عمری بآبرومندی گذرانید.

از تصنیفهای معروف او یکی کتابی است موسوم به «نامه‌های ایرانی» (۳) و آن نامه‌هایی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که بفرانسه مسافرت کرده و از اوضاع و احوال اروپائیان مخصوصاً فرانسویان آنچه می‌بینند و درمی‌یابند بیکدیگر و بکسان خود مینویسند و نقل میکنند و نکته‌سنجی و انتقاد مینمایند. دیگر کتابی است در فلسفه تاریخ و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان (۴) و بواسطه این کتاب و بعضی نوشته‌های دیگرش منتسکیو از نخستین کسانی است که در تاریخ بنظر فلسفی نگریسته و در امور تاریخی رابطه علت و معلول تشخیص داده و نمایان کرده است که مسئله قضا و قدر و مشیت الهی بجای خود درست است ولیکن هر چه روی میدهد علت دارد و جریان امور باسباب است و هر عملی را نتیجه حتمی است و کافی نیست که هر چه

۱ - Charles de Montesquieu - ۲ Bordeaux

۳ - Lettres persanes

۴ - Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains

واقع میشود بگوئیم خواست خدا بود .

ولیکن اثر بزرگ منتسکیو که او را در حکمت عملی و سیاست مدن در ردیف فیلسوفان میآورد کتابی است بنام «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 بانقلاب و دیگر گونی ناگهانی کارها معتقد نبوده و مدارا و تدریج را در اصلاح امور لازم میدانسته است . عقاید سیاسی او بیشتر از لاک اقتباس شده و کلیه اوضاع انگلستان را خیلی می پسندیده است و بسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است . باصول عقاید و نکات مهم تحقیقات او در اینجا خیلی باختصار و بوجهی که فهم آن برای خوانندگان ما آسان و سودمند باشد اشاره میکنیم .

چون انسان باید با همجنسان خود باجتماع زندگی کند چاره جز این نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قانون نوشته و مدون باشد و خواه برحسب آداب و عادات مقرر شود 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 بخوشی زندگی کند باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس مهم ترین چیزی که در زندگی منظور نظر است قانون است که بواسطه آن آزادی همه

تأمین میشود. و از یکطرف معنی آزادی اینست که شخص در آنچه قانون منع نکرده است مختار عمل خود بوده و از هیچ چیز ممنوع نباشد مگر بحکم قانون، و از طرف دیگر بهترین قوانین آنست که مردم را تا اندازه که مصلحت عامه اقتضا دارد بمنتها درجه آزادی نایل سازد. پس قانونگزاری یکی از مهمترین کارهاست و علم قانونگزاری یکی از شریفترین علوم است و مبتنی بر اینست که معلوم کنیم که با احوال تاریخی و مادی و معنوی خاصی که هر قومی دارد چه قوانین میافایشان باید مقرر باشد تا منتها درجه آزادی و امنیت یعنی مساعدترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد. و منتسکیو درجائی میگوید 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 بدلخواه مقرر نمیشود 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 و داد و بیداد بکلی تابع وضع است یعنی در هیئت اجتماعی هر چه را منع کنند زشت میشود و هر چه را جایز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند متساوی بودن و نبودن شعاعهای دایره باختیار مهندس است و پیش از آنکه کسی دایره رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده اند.

از طرف دیگر بعضی از دانشمندان نظر بتفاوتهایی که در آداب و

قوانین اقوام مختلف دیده بودند گمان بردند آن مقررات بموجب تضاد فیا
 بدلخواه رؤسا وضع شده است اما ضوابط و قوانینی طبیعی بطور مطلق هست
 که اگر آنها را بجوئیم و بیاییم بهترین اوضاع برای اصلاح حال مردم
 فراهم و بر طبق آنها دیئت اجتماعی به نیکوترین وجهی که ممکن است
 اداره میشود و دانشمندان مزبور بر وفق این عقیده جوای آن قوانین
 طبیعی بوده اند اما این عقیده هم غلط است البته قواعدی هست که تخلف از
 آنها جایز نیست. مثلاً دادنیکوست و بیداد بد است آزادی به از بندگی است
 و دانائی بهتر از نادانی است اما اینها اصول کلی است نه قوانین، و باید دید
 چه قوانین باید مقرّر 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
 بنیاد ساخته شود ناپایدار خواهد بود. قوانین و مقررات و دستگاه حکومتی
 که بر طبق آنها ترتیب دهند کاملاً مانند دستگاه کارخانه های ماشینی است
 که اگر چرخها و ماشینهای آنرا آن سان که سازوار است ترتیب ندهند
 و با هم متناسب سازند کارخانه کار نمیکند یا بدکار میکند و باختیار مهندس نیست
 که هر قسم ماشین و مصالح که دلخواه اوست قرار دهد ولیکن کار بکلی هم
 از اختیار او بیرون نیست و هرگاه قواعد فنی را منظور بدارد مقصود
 حاصل میشود و مهندس قابل آنست که آن قواعد را بداند و هر کارخانه را

بمقتضای 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 بدست 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 پادشاهی (۲) و خود سرانه یا دلتخواهی (۳) .

جمهوری حکومت جماعت است و آن دو قسم است. اگر جمیع مردم در حکومت دخیل باشند دموکراسی (۴) گویند یعنی حکومت عامه و اگر جماعتی از مردم حاکم باشند اریستوکراسی (۵) 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 احترام حقوق هر کس و حاضر بودن حکومت کنندگان باینکه خیر و صلاح عموم را بر نفع شخصی برتری دهند و برای ادای وظیفه فداکاری کنند و از اغراض خود بگذرند . حکومت پادشاهی آنست که حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم رفتار کند و شرط این قسم حکومت اینست که مبان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشند دارای حیثیات و مزایا که بتوانند اراده پادشاه را بر رعیت برسانند و حوائج رعیت را بپادشاه بنمایند و بنیاد این قسم حکومت بر شرافت و غیرت و آبرو مندی طبقات متوسط است که بحفظ حیثیات خود مقید باشند .

حکومت خودسرانه و دلخواهی آنست که در روابط میان حکومت و مردم قید و بندی نبوده و هوا و هوس حاکم مدار امر باشد بعبارت دیگر کارها فقط بزور پیش برود و بنیاد این قسم حکومت ترس است .

مثال صحیح از حکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است و دول جدید سوئیس و هلاند و مثال صحیح از حکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است . مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است و مثال صحیح حکومت خود سرانه آنست که نزد اقوام و حشی دیده میشود . و باید بخاطر داشت که این تحقیقات را منتسکیو نزدیک بدویست سال پیش از این کرده و اوضاع آن زمان را در نظر داشته که دولت هلاند جمهوری و دولت فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری از دولتهای کنونی یا وجود نداشتند یا بصورت حالیه نبودند . و از جمله عقاید که اظهار کرده است اینست که حکومت جمهوری فقط جائی بخوبی پیشرفت میکند 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 میگردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد میشود هرگاه میهن پرستی و قانون خواهی و احترام مساوات میان مردم سست گردد، و جمهوری اریستوکراسی فسادش بیشتر از این راه است که اعیان و خواص که حکومت بدست آنهاست قدرت خود را بیقاعده بکار برند و برای منافع شخصی از ان سوء استفاده کنند یا تن پرور شوند و از زحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خود داری داشته باشند

و حکومت پادشاهی فاسد میشود هر گاه در طبقات متوسط حسّ شرافت و غیرت ضعیف گردد و کسی در بند حفظ حیثیات نوعی نبوده همه دنبال شئونات و منافع شخصی باشند یا اینکه پادشاه عدالت را مبدل بقساوت کند یا طبقه متوسط از میان برود. اما حکومت خود سرانه و دلخواهانه فاسد شدن ندارد چون خود بذات فاسد است و در واقع حکومت نیست زیرا غرضی که از حکومت منظور است یعنی حفظ آزادی و امنیت مردم از آن حاصل نمیشود. چون مبتنی بر ترس است سکوت حکمفرماست اما سکوتی که دلیل بر رضا نیست، مساوات هست اما مساوات در بندگی است این قسم حکومت را که مخصوص وحشیان است باید قیاس کرد بعملی که از وحشیان دیده ایم که هر وقت بمیوه میل میکنند درخت را میاندازند تا بمیوه 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 بخوبی حاصل شود این سه قوه باید از هم جدا باشند و بکار یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود چه هر گاه قانونگزاری با اجرای قانون یا با حق گزاری یا هر سه وظیفه با هم يك جا جمع شوند بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد در واقع جمع این سه قوه در يك جا در نتیجه مانند بی قانونی است.

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش ازین تفصیل دهیم سخن

دراز میشود خلاصه اینست که این دانشمند یکی 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. بعلاوه بسیاری از رسوم خلاف انسانیت را که آن زمان در اروپا شایع بود تقبیح کرده و افکار را بترك آنها متوجه ساخته است که از جمله خرید و فروش بندگان است و شکنجه و بدرفتاری با کسانی که تحت تعقیب واقع میشوند و اصرار کرده است که کسی حق ندارد هم نوع خود را بنده خویش نماید و کسی که متهم بتقصیری میشود تا تقصیرش ثابت نشده باو 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. میگوید مالیات سهمی است که هر کس از دارائی خود باید بدولت 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 نبندد و رعایت رفاه حال مالیات دهنده را هم داشته باشد و ضروریات زندگانی مردم را بنام مالیات نگیرد و نیز بدولت واجب است که از بینوایان دستگیری کند اما نه اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکاران کار فراهم کند زیرا بینوایان نیست که دارائی ندارند بلکه آنست که کار ندارد. از تعلیمات و دستورهایی منتسکیو آنچه صحیح و درست بوده در ظرف دویست سالی که از زمان او میگذرد چنان مصدق و مسلم شده که امروز گفتن آنها غیر لازم مینماید ولیکن وظیفه مورخ اینست که

معلوم کند که آنچه امروز داریم و میدانیم همه وقت نداشتیم و نمیدانستیم و چه کسان بهوش خدا داده و قوه تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده و در پیش بردن آن حقایق مجاهده نموده اند .

بخش سوم

ولتر

ولتر (۱) که از مشهورترین مردمان است در ۱۶۹۴ در پاریس دنیا آمده است از جوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری و ذوق ادبی او نمایان بود . در محافل ادبی رفت و آمد میکرد و بخوبی پذیرفته میشد . شاهزادگان و بزرگان و بانوان با کمال باو مهربان بودند ولیکن طبعش مایل بیدگسوئی و انتقاد و حتمی هجو ساختن بود از اینرو چندین مرتبه بزندان و تبعید گرفتار شد از جمله يك نوبت بانگلستان رفت و سه سال آنجا ماند و بفلسفه و علم و ادب و اوضاع آن کشور و احوال مردمش آشنا شد و بسیار پسندید . تا نزدیک بچهل سالگی آثار مهمی که از او ظاهر شد شعر بود بصورت 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 بنظم یا نشر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی و فلسفی منتشر میساخت و بعضی از نوشته های او چنان زننده بود که بحکم دولت سوزانیدند . با اینهمه بواسطه روابطی که با اشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی باو نرسید بلکه بامتیازات دولتی هم نایل گردید که از جمله عضویت اکادمی یعنی فرهنگستان

فرانسه بود. آن اوقات یعنی در نیمه سده هیجدهم فردریک دوم (۱) در پروس سلطنت میکرد و او از بزرگان پادشاهان است و از خصایص او ذوق فلسفی و ادبی بود و خصوصاً بادییات فرانسه اعتقاد تمام داشت از اینرو چندین بار ولتر را بدربار خود دعوت کرد سرانجام ولتر این دعوت را پذیرفته بپاریس رفت و نزدیک دو سال مهمان آن پادشاه بود ولیکن خلق و خوی میزبان و مهمان با هم سازش نداشت با یکدیگر مشاجرات کردند و عاقبت از هم جدا شدند و ولتر بفرانسه رهسپار شد ولی مانند درپاریس را مناسب حال خود ندیده به ژنو (۲) رفت و در یک فرسخی آن شهر ملکی بدست آورد که بنام فرنه (۳) معروف است و نزدیک به بیست سال آخر عمر را آنجا بسر برد و از اینرو او را پیر فرنه (۴) میگفتند آنجا هم دائماً مشغول تألیف و تصنیف و نوشتن و خواندن با فضلا و بزرگان و دوستان درهر شهر و هر کشور بود و مردمان بزرگ نامی اروپا بزیارتش میرفتند و از مصاحبتش بهره مند میشدند. سرانجام در سال ۱۷۷۸ پس از بیست و هشت سال دوری از پاریس بآن 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 بهشتاد و چهار رسیده بود و نزدیک به چهار ماه پس از ورود بپاریس زندگانی را بدرود گفت. آثار ولتر یک کتابخانه است مقدار زیادی از آن شعرو تناتراست که مورد توجه ما در این کتاب نمیشد همینقدر گوئیم این آثار از اشعار

درجه اول ادبیات فرانسه نیست ولیکن از بسیاری جهات قابل اعتناست. قسمتی دیگر از آثار او داستانهای است که به نثر نوشته است و آنها درجنس 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 بسبك جدید را آموخته است. بالاخره نوشته های فلسفی اوست که متعدد است و از همه معروف ترش فرهنگ فلسفی (۱) نام دارد. مراسلاتی هم که باشخاص نوشته و مجموعه آنها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار میباشد و خواندنی است.



ولتر را که حکیم میخوانیم ازان نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیعی مخصوص خود دارد بلکه شیوه خاصی داشته است که بر گفته های پیشینیان زبان بخرده گیری گشوده و مخصوصاً باخرافات و عقاید سخیف مبارزه نموده و برای هوشیار ساختن مردم بر عقاید غلط و زشتی آداب و عادات ناپسندیده مجاهده کرده است. در واقع مبلغ و ناشر افکار و یکی از مرئیان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق و عدالت بود و در پافشاری از رفع ظلم و ستم خود داری نمیکرد. بروشنائی علم و مضرات جهل و ازوم 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 میشد. و او از کسانی است که معارف را

از گوشه های انزوا بدر آورده و بدسترس عامه گذاشته و از اینرو وجودش در تربیت مردم تأثیر کَلّی داشته است .

ولتر را بکفر و الحاد معروف کرده اند و گمراه کننده خلق خوانده اند و شك نیست که او بادین و مذهب عناد ورزیده است ولیکن علّت اصلی اینست که او با عقایدی که اولیای دین مسیحی خصوصاً کاتولیکها بر مردم الزام میکردند مخالف بوده است . پیش ازین گفته ایم که بنیاد دین مسیحیان بر این است که وقتی که خدا آدم و حوّا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند پس از آنکه آدم نسبت بفرمان پروردگار عصیان ورزید و از درگاه خداوند رانده شد ذرّیه او مقام قدس را فاقد و یکسره هالك شدند و دیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسر نیست مگر اینکه بحضرت عیسی واصل شود که او فرزند یگانه خدا بود و برای همین مقصود بصورت بشر بدنیا آمده نجات بنی آدم را بخون خود خرید و واصل شدن بحضرت عیسی هم فقط بوسیله آداب و رسوم است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته اند و بتوسط کشیشان باید انجام بگیرد از غسل تعمید و خوردن نان و شراب متبرّک و آداب دیگر که شرح آن طولانی و بی ضرورت است و این اصول را فروعی هم هست که بدگر آنها حاجت نیست و از زمانیکه مسیحیت در اروپا قوّت گرفت تا همین سده هیجدهم اولیای دین مسیحی گذشته از اینکه این اصول و فروع را تعلیم میکردند (و هنوز هم میکنند) بهیچکس اجازه نمیدادند که سخنی بگویند که مستقیم یا غیر مستقیم و بصراحت یا بکنایه و اشاره با این تعلیمات مخالفین 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 بعقل درست نمیآید اولیای مسیحیت هر کلامی را که اندک منافاتی با ظاهر همان عبارات داشت کفر و الحاد میخواندند و گوینده را مورد تعقیب میساختند بلکه کشتنش را واجب میدانستند و در تضییق بر عقاید مردم چنان سخت میگرفتند که حتی مخالفت با حکمت ارسطورا بقسمی که با اصول دین عیسوی تطبیق کرده بودند جایز نمیشمردند و در محدود ساختن افکار چنان جد داشتند که گاهی از اوقات بتدبیر و حيله در عقاید مردم تفتیش میکردند و بهر کس ظن میکردند که نسبت باین تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد او را بانواع عقوبات از شکنجه و کشتن و زنده سوزانیدن گرفتار میساختند.

کفر والحاد ولتر از اینست که بآن تعلیمات و همچنین بعضی از مندرجات تورات و انجیل معتقد نبوده و بانواع مختلف مخصوصاً باستهزا و انتقاد با آنها مبارزه کرده و اصرار ورزیده است که وجدانیات باید آزاد باشد و متعرض عقاید مردم نباید شد و عفو و اغماض باید داشت خداوند انسانرا با همین طبیعتی که می بینیم خلق کرده نفسانیاتی در وجود او نهاده و عقلی هم باو داده است هر اندازه بد بکند بد می بیند و هر قدر عقلش بر نفسش غلبه کند سعادتش بیشتر میشود 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 آنرا پایه دین قرار میدهند مانند آنچه اولیای مسیحیت میآموزند پایه

و مایه ندارد و هر کس پابند آنها باشد یا احق است یا مزور و باین حرفها مزور احق را تسخیر میکند و براو سوار میشود و تنها وسیله تهذیب مسیحیت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستند که بهمان اندازه مسیحیان متمدن و مهذبند و ضرورت ندارد که ما آنها را متزلزل و پریشان کنیم که بعزت عصیان آدم روی خود را سیاه و روزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیله آداب و عملیات مخصوصی بحضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیت مخالف است در علم و حکمت به دکارت و پیروان او بی اعتقاد است. در فلسفه لاک را می پسندد و در علم مخصوصا در طبیعیات نیوتن را میستاید و در واقع فلسفه لاک و علم نیوتن را ولتر بحسن بیان شناسانده و در دنیا منتشر ساخته است. پس در سده هیجدهم سیاست و کشور داری انگلیسان را منتسکیو بفرانسه و از آنجا بدینا شناسانیده و علم و حکمت انگلیس و آزادی عقیده را ولتر ترویج نموده است.

تأثیر قوی وجود ولتر در نشر افکار بجای خود اما در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است. فلسفه اولی را یکسره بیحاصل می پندارد

۱ - کشیشان عیسوی در عداوتی که با اسلام داشتند بمسلمانان از جهت عقاید دینی و آداب و رسومشان تهمتهای عجیب زده و افتراها بسته و اسلام را نزد اروپائیان ضعیف ترین و فاسد ترین ادیان معرفی کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلمانان مشوش است. ولتر با آنکه باسلام هم معتقد نبوده و ترویج آن را قصد نکرده بود بلکه بشارع اسلام بی ادبی هم کرده است از غایت نفرتی که از تزویر و حيله بازی کشیشان داشت و در عالم انصاف مکرر در نوشته های خود از مسلمانان دفاع کرده و اذهان را بتهمتها و افتراهایی که بایشان میزدند متوجه ساخته است.

و خیال بافی میانگارد و میگوید درین علم هر چه حقیقت است آنست که همه کس میداند و باقی موهوماتست و هیچگاه بدرستی معلوم نخواهد شد. ادراك عقل انسان حدی دارد که باید بآن قانع شود و در چیزی که نمیتواند ادراك کند بخیال 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 مأخذ علم قرار داد و آنچه از آنرو معلوم میشود موضوع تعقل ساخت و بفرضیات نباید پرداخت. اهل نظر جز لفاظی و سخنرانی هنری ندارند کار صحیح آنست که اهل عمل میکنند که اکتشافات و اختراعات می نمایند.

پس معلوم میشود که ولتر همچنانکه در مسیحیت بچشم عیب جوئی مینگریست و محسنات دیانت را نمیدید و بنظر سطحی نگاه میکرد در مباحث فلسفه اولی و تحقیقات امثال افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و مانند آنها هم درست تامل ننموده یا ننموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیر و هوش سرشار و مراقبه و تفکر بجه نکات دقیق برخوردارده و چه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده اند. و آنچه ولتر و امثال او موهومات و خیال بافی خوانده اند اگر آنها نبافته بودند هر گز مدارك و مشاعر نوع بشر باین پایه که امروز رسیده نمیرسید و حتی در علوم طبیعی هم ترقیاتی که میدانیم حاصل نمیشد. بهر 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 کرد بادهای دکارت در جنب نظر نیوتن در باب جاذبهٔ عالم و قاعدهٔ حرکات کرات آسمانی.

ولتر بر خلاف آنکه تصور کرده‌اند موّحد است و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد و در این باب هم دقایقی بکار 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 تأثیر ذاتی که حکیم است باشد. البته در تشخیص علّت غائی دقت باید کرد و از اشتباه دوری باید جست. مثلاً اگر کسی بگوید علّت غائی بینی اینست که عینک روی او جا داده شود سخنی سخیف گفته است اما وقتی که امری را می‌بینیم که همواره يك نتیجه میدهد و جز آن نتیجهٔ دیگر ندارد و مشاهده میکنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی بیک نتیجه میشود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود و آن امور بدانیم و چون از تصدیق علّت غائی ناگزیر شدیم باید بوجد پروردگار مدرك اذعان کنیم.

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شرّ و بدی نیست و واجب نمآید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است و هر چه در آن هست بهترین وجوه است (۱) البته شر و بدی هم در عالم بسیار است و نتیجهٔ مادی بودن جهان است و این مشکلی است که حلّ آن

۱ - ولتر از کسانی است که لایبنیتس را بسبب عقیدهٔ خوش بینی بسیار دنبال کرده است و چون شرووری را که در دنیا واقع میشود یاد میکند میگوید اگر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود؟

برای مامبسر نیست ولیکن وجود شرّ دلیل بر انکار صانع نمیشود و روشن است که این دستگاه با عظمت جهان از يك دستگاه ساعت کمتر نیست و همچنانکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمیتوان فرض کرد وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمیتوان تصور نمود. و از سخنهاى دلکش ولتر در این مقام اینست که مکالمه فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت که با هم سؤال و جواب میکنند در یکی از مواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب میکند طبیعت باو میگوید «فرزند این تعجب بتو از اینراه دست داده که نام مرا بغلط گذاشته اند و مرا طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سرا پا صنعتم» مقصود اینست که 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 باینجا منتهی میشود که وجوب ترّتب معلول را بر علّت منکر نمیتوان شد و بنا برین عزم و اراده انسان خود سرانه نیست چون هرچه را قصد میکند علّتی دارد اینقدر هست که موافق اراده خود میتواند عمل کند و غمتار 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 بعقیده ولتر حل شدنی نیست و بحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد، آنچه میدانیم و دانستنش

سوزمند است. اینست که علم نفع و جهل زیان دارد و راه کسب علم حسّ و تجربه است و راه سعادت اینکه مردم بیکدیگر ستم و بیداد نکنند و مدار امور بر داد 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 بعلم میسر و در تربیت نفوس مؤثر است.

بخش چهارم

روسو

ژان ژاک روسو (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنوزاده و درزندگانی بد بخت بوده است. مادرش زود از دنیا رفت و پدرش که ساعت ساز بود بسبب بعضی پیش آمدها نتوانست از او نگهداری کند. روزگارش همه بدر بدری 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 مرتبمی نتوانست بکند و فضل و کمال فراوانی نیاموخت اما مردی حسّاس و با ذوق و پر شور 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 میتواند او را شاعری بزرگ دانست از اینرو نوشته هایش در افکار تأثیر کثلی داشته است. تا نزدیک چهل سالگی اثر

مهمی از او ظاهر نشد تا اینکه انجمن ادبی یکی از شهرهای فرانسه مسئله میان دانشمندان طرح کرد که در آن باب رساله 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 میکند اما باطن را فاسد میسازد طبع را منحرف مینماید و بدل و دماغ حالتی مصنوعی میدهد مختصر اینکه مردم عالم و هنرمند میشوند اما آدم نمیشوند. (۱)

سه سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد باین مضمون: « منشأ عدم مساوات میان مردم چیست و آیا قانون طبیعت آنرا روا میدارد؟ » در جواب این سؤال روسو رساله نوشته است که معروف است بنام « گفتار در عدم مساوات میان مردم » و بنیاد سخن او اینست که عدم مساوات میان مردم بواسطه هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت روی داده که انسان را از حال طبیعی بیرون کرده است. مردم در حال طبیعی تفاوتی باهم ندارند اما آن تفاوتها طبیعی است و مضر بحال 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 بدو چیز است یکی حفظ وجود خود یکی دلسوزی بر حال دیگران. اما حفظ وجود برای او آسان است چون حوائجش بسیار کم است معاش

۱ - گوینده ما را بیاد میآورد که گفته است :

ایدل نفسی بدوست همدم نشدی	در خلوت کوی یار محرم نشدی
مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند	این جمله شدی ولیک آدم نشدی

خود را بسهولت فراهم میکند و چون مزاجش سالم است درد ندارد و از درمان بی نیاز است فکر و اندیشه بخاطر او راه نمی یابد و اعمال و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است . و اما نسبت بدیگران داعی ندارد که بدخواه باشد در زندگانی و حشیگری هم با آنکه حال طبیعی نیست چون زیاد از طبیعت دور نشده هنوز فساد کم است همینکه انسان با ابناء نوع عتَمع کردید و مدنی شد یعنی بنا بر این شد که افراد بیکدیگر یآوری 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 بداور و قانون و آمو و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیه لوازم مدنّت حاجت میآفتد و انسان فکر و اندیشه بکار میرد و حیل و چاره برای کار می یابد علم و صنعت اختراع میکند و هر چه در این راه پیشتر میرود از خود یعنی از طبیعت دورتر میشود و در فساد بیشتر غوطه ور میگردد و تمدن که نعمتی گرانبها بنظر میآید مصیبت و مایه بد بختی یافته میشود .

پیداست که این عقاید با افکار دانشمندان آن عصر که شور و شوقی تمام نسبت بعلم و معرفت و تمدن در یافته و وسایل ترقی آنرا میجستند چه اندازه منافات داشته است . ولتر که بکلی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو با شیوه استهزائی که مخصوص اوست باو 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 دانسته ایم بهتر از شما کسی جلوه گر نساخته است و هیچکس این اندازه هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند . حقیقت چون شخص کتاب شما را میخواند هوس میکند که چهار پا شود متأسفانه من شصت سال است عادت چهار پا راه رفتن را از دست داده ام و از من گذشته است که بآن حال بازگردم و ناچار باید این رفتار طبیعی را بکسانی که از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم . مهاجرت نزد وحشیان امریکارا هم بر خود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالتهای مزاجی و درد هائی دارم که درمان آنرا باید از طیب حاذق اروپا بجویم و مانند آنرا 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 میکنند » و همچنین تا پایان نامه .

با اینکه روسو همه مفاسد و بد بختیهای انسانرا از تمدن و زندگانی اجتماعی میداند متوجه شده است که بازگشت بحال طبیعی دیگر ممکن نیست و در پی آن بوده است که ترتیبی در هیئت اجتماعیة داده شود که در عین بهره مند بودن از فواید تمدن تا آنجا که ممکن است بحال طبیعی نزدیک شویم و يك اندازه از نیکی و آزادی و خوشی که داشتیم باز بدست آوریم .

این مقصود بدو وسیله حاصل میشود یکی بوسیلة تنظیم هیئت اجتماعیة دیگر بوسیلة تربیت افراد .

روسو عقاید خود را در تنظیم هیئت اجتماعیة در کتابی بیان کرده است

که « پیمان اجتماعی » (۱) نام دارد بنا براینکه اگر بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع قائل شویم اینست که مردم که در حال طبیعی آزاد و خودسرند برای زندگانی خود موانعی در پیش به بینند که هر يك به تنهایی بر آن غلبه نتوانند کرد و بایکدیگر بر اجتماع پیمان کنند تا باتفاق و همدستی بر موانع چیره شوند پس این مسئله پیش میآید که اجتماع بچه صورت واقع شود که بقوه جماعت جان و مال هر فردی محفوظ بماند و با آن صورت هر فردی که بادیگران شريك اجتماع شده جز بخود بکسی فرمانبر نبوده و مثل سابق مختار نفس خود باشد.

بعقیده روسو برای این منظور باید اجتماع بر این وجه باشد که هر فردی همه اختیارات خود را بجماعت بدهد، جماعت يك كل شود که همه افراد اجزاء لاینفك آن باشند و این كل صاحب اختیار مطلق بوده هیئت اجتماعی 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 بتساوی مشمول آن باشند، اگر حقی اثبات میکند برای همه اثبات کند و اگر تکلیفی وارد میآورد بر همه وارد آورد.

این ترتیب بچه نحو عملی میشود؟ باین نحو که مردم بهیئت اجتماع قانونگذار یعنی فرمانده و در حال انفراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشند و این وجه بخوبی صورت پذیر نیست مگر در جماعتهای کوچک و بنا برین بعقیده روسو يك هیئت اجتماعی نباید از يك شهر كوچك تجاوز کند علاوه برین چون مسلم نیست که هیئت اجتماعی بتواند قوانین پسندیده

تنظیم نماید باید مردی دانا و خردمند قانون را بارعایت جوانب و مناسبات آماده کند و بقانونگذار یعنی هیئت اجتماعی عرضه بدارد که بتصویب برسد. علاوه برین قانون اجراکننده میخواهد و چون اجرای قانون عملی است که نسبت بافراد میشود از عهده جماعت برنمیآید و هیئت اجتماعی باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت را تشکیل می دهند.

باین روش مردم بر حسب ظاهر بی اختیارند چون اختیار خود را تسلیم هیئت اجتماعی کرده اند اما در واقع همه آزادند چون بمیل 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 باهم برابر و یکسانند و عدالت محفوظ است و ظلمی واقع نمیشود زیرا که ظلم آنست که معدودی جماعت را تابع هوای نفس و آلت اغراض خود سازند و در تریبی که ما دادیم هر کسی تابع اراده کل است که اراده خود او هم جزء آنست و هر کس فقط آن مقدار از اختیار خود را تسلیم کل میکند که برای منافع و مصالح عموم ضرورت دارد.

کتاب پیمان اجتماعی روسو را مانند کتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل سیاست و محصلین علم حقوق بخوانند اما ما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعی فرض کرده است وارد نمیشویم که بحال 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 بنظر گرفته است مشروط میداند باینکه افراد

بدرستی تربیت شوند و او از دانشمندانی است که باحوال کودکان و جوانان توجه خاص داشته و کتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است و آن امیل (۱) نام دارد بمناسبت اینکه در آن کتاب داستان مانند کودکی باین اسم فرض کرده و او را موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش میدهد و این کتاب هم از آثار معتمر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بنیاد مطالب دارد که غلط است یا تخملاتی است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجیهای لطیف نیز دارد و در اینجا هم سخن روسو مبتنی براینست که انسان اگر بطبیعت و فطرت خود وا گذاشته شود نیکوکار خواهد بود و بنا برین در تربیت کودکان و جوانان باید تا جائی که ممکن است فید و بند را کنار گذاشت و آنها را بحالت طبیعی و آزادی پرورش داد و از آغاز نباید بیک رشته مخصوص از علوم و فنون وارد کرد بلکه باید بطور کلی قوای انسانی را در ایشان پروراند که بتوانند بخوبی زندگانی کنند. کتاب هرچه کمتر باید بدست 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 سده هجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته اند مخالف و معتقد است که ببر آورده او تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتی که خود او دیانتی را که بفطرت سلیم

می پسندد اختیار کند. بمباحث فلسفه اولی هم اعتقاد ندارد و میگوید ما نمیتوانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث و نفس باقی است یا فانی جز اینکه بوجود ذات مدرک مرید حکیم که در امور عالم متصرف و مؤثر است میتوان یقین کرد بنا براینکه حرکت در جسم امری ذاتی نیست و عَرَك لازم است و سلسله عَرَك ها ناچار باید بمحرک کل منتهی شود و در حرکات عالم و جریان امور آثار عقل و حکمت پدیدار است. فاعل مختار بودن انسان هم باین وجه است که میان حس نیکوکاری و هواهای نفسانی گرفتار است اما میتواند آنچه را خیر اوست 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 فلسفه روسو عشق بطبیعت است و مدار امر دانستن عواطف قلبی و آنچه دل باو گواهی میدهد. و معتقد است که طبیعت راست میرود و دل درست گواهی میدهد و مفسده ها همه از اینست که انسان عقل شریف خود را در کار داخل میکند.

عقاید روسو مخصوصا 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 شخصت و شش سالگی بعالم طبیعت باز گردید و زندگانی پر مرارتش بی پایان رسید و چندی از وفاتش نگذشت که معتقداتش بسیار شدند و بتلافی خفتنهائی 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 دایرة المعارف

دنی دیدرو (۲) روزگار خود را یکسره بکارهای علمی مخصوصاً بترجمه و تألیف و تصنیف بسر برده و سرگذشت دیگری ندارد . معاش او هم ازین راه میگذشت و بنا برین هیچگاه از عمر خود فراغت نداشت . است که در امور فلسفی تفکر عمیق کند و آنچه از آثار او بدیع و دلکش است بسبب قریحه و ذوق و قوه حدس او بوده است . از نویسندگان معتبر فرانسه بشمار میرود و مقداری از نوشته هایش مربوط بادیات است در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد اما تصنیف جامعی در کمال فلسفه یارشته مخصوصی از آن نبرداخته است . اثر بزرگ او دایرة المعارف (۳) است که از کتابهای نامی دنیاست بیست سال از عمر خویش را مصروف این کتاب نموده و قسمت عمده آن بقلم خود او نوشته شده ولیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم باو یاری کرده اند و چون کسانی که در اینکار شرکت داشته اند کم و بیش در علم و حکمت با او هم مشرب بوده اند آنها را اصحاب دایرة المعارف گویند و صفت برجسته ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است و کم اعتقادی بتحقیقات حکمای پیشین و توجه تام بشیوه مشاهده و تجربه و اهمیت دادن بحس و شهود

و نقّادی بلکه انتقاد از عقایدی که گذشتگان در اذهان عامه راسخ نموده اند خاصه در روحانیات، و از همین رو کسانی که نسبت بآن معتقدات تعصّب داشتند با انتشار دایرة المعارف مخالفت ورزیدند گاهی به دیدرو و چاپ کننده کتاب آزار رسانیدند و بزندان انداختند و گاهی اسباب منع انتشار آنرا فراهم آوردند و دوستان هم چنانکه باید سازگاری نکردند اماّ همت او در کار کوتاهی نیافت بسا میشد که روزها بدکان و کارخانه پیشه و ران رفته پیشه میآموخت و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دایرة المعارف بنگارش در میآورد و نوشته هارا پنهانی بچاپ میرسانید . سرانجام عزم استوار و پشت کار دیدرو کتاب را بپایان برد و در بیست و يك مجلّد بزرگ از چاپ در آمد جز اینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن از گزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و يك اندازه از رنج او را بهدر دادند .

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرة المعارف در چند سال اول دالامبر (۱) بوده است و او مردی دانشمند و مخصوصاً در ریاضیات زبردست بود. گفتاری که در چگونگی علم بصورت مقدمه در صدر دایرة المعارف قرار داده خود کتابی معتبر بشمار میرود اماّ دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت . منتسکیو وولتر و ژان ژاک روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی بدایرة المعارف داده اند و آن کتاب که امروز کهنه شده در سده هیجدهم 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 ر او گردید اما نه بهره مالی باو بخشید نه جاه و منزلتی یافت. وقتیکه خواست دختر خود را شوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبور شد کتابخانه خود را بفروشد کاترین دوم (۱) امپراطریس روسیه که گذشته از کشور داری معارف پرور و حکمت دوست بود از این امر آگاه شد و کس نزد او پیاریس فرستاده کتابخانه را بمبلغ پانزده هزار فرانک خرید با این قید که دیدرو کتابها را در پاریس بامانت نگاه دارد تا موقع حمل آنها بروسیه برسد و خود او کتابدار کتابخانه باشد و سالیانه مبلغ یک هزار فرانک مزد کتابداری دریافت کند.

ولادت دیدرو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸۴ یعنی پنجاه و پنج سال پیش از آغاز انقلاب بزرگ فرانسه روی داد و اتمام دایرة المعارف در سال ۱۷۶۶ بوده است.



تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است و بصورت يك مجموعه از حکمت در نمی آید. ابتکار فلسفه مخصوصی هم ننموده است که بیان آن ببردازیم. در علم اعتمادش بیشتر بطبیعیات و بشیوه از دانشجوئی که مقتضی آن علوم میباشد یعنی بمشاهده و تجربه بود و چندان اعتقادی بروش دکارت که علم را مبتنی بر ریاضیات می کرد نداشت و میگفت وسیله اصلی کسب علم سه چیز است مشاهده و تعقل و تجربه. بمشاهده باید مواد فراهم کرد، بتعقل آنها را باید جمع نموده بهم مرتبط

ساخت آنگاه نتیجه که بدست میآید برای اطمینان از درستی آن باید بازمایش در آورد .

پیدااست که دلبستگی کامل دیدرو بسیر و مطالعه در آثار طبیعت است و میتوان او را طبیعت پرست گفت . در تعشق بطبیعت نزدیک به روسو بود و مانند او در بیان مطالب قوه شاعری بکار میبرد اما برخلاف روسو علم را برای ترقی وسعادت بشر لازم میدانست. از بعضی جهات هم عقایدش به لاینیتس بلکه باسپینوزا نزدیک است. مثلاً از جهت اینکه هر جزئی از وجود را نماینده کل میدانست ، درهمه یکی و یکی را درهمه میدید، بعبارت دیگر وحدت وجودی بود اما بمذهب طبیعی و مادی . بتوجه بعقل غائی اعتقاد نداشت و میگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه واقع میشود حاصلی ندارد باید در پی آن بود که چگونه واقع میشود .

دیدر در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدسهائی داشت که دانشمندان متأخر بخوبی بآنها برخورد و موّجه ساخته اند . از جمله اینکه ذهنش اجمالاً متوجه بتحول موجودات و فلسفه تکامل و ارتقا بوده است . و از نکته سنجیهای او اینست که ما موجودات کنونی را مینگیریم و آنها را کامل می یابیم و غافلیم که چقدر ناقصها در طبیعت پیدا شده تا وجود باین درجه از کمال رسیده است .

در باب ذات باری سخنهای مختلف دارد . در بعضی از نوشته هایش چنین مینماید که معتقد است بعضی گفته های دیگرش دلیل بر تردیداست 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 عبارات او اینست که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت میتوانند ملحدان را عاجز کنند. و نیز از سخنهای لطیف او اینست که خدارا اولیای دین از میان مردم دور کرده بمعابد روانه ساخته‌اند چنانکه گوئی بیرون از معبد خدانیست در واقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب و حصار شده‌اند پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که همه جا هست.

جای دیگر میگوید اینکه کمال موجودات را دلیل بروجود خدا میگیریم از خود پسندی است یعنی همینکه خود را در امری عاجز یافتیم فوراً

(۱) بیش از این خاطر نشان کرده‌ایم که اصول دین مسیحیان چیست اینک برای مزید توضیح توجه میدهم که کفر و الحادی را که اروپائیان میگفتند بکفر و الحادی که ما میگوئیم نباید قیاس کرد. مسیحیان آنکس را فیلسوف واقعی میدانستند که باصولی که آلهیون مسیحی حکم کرده بودند و بآنها اشاره کرده‌ایم ایمان داشته باشد و گر نه هر قدر خدا پرست و متقی بود ملحدش میخواندند و *deïste* 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 بیش از سده هجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه میکردند چون اگر چیزی برخلاف اصول الهی مسیحی میگفتند مکفر میشدند و عقوبت میدیدند. این بود که در سده هجدهم جماعتی از دانشمندان که بزرگان ایشان را در این فصل شناساندیم مجاهده کردند و بزبانهای 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 میسوزانیدند و خود آنها را بزدان یا تبعید میفرستادند فقط مانند قرون وسطی کشتن و زنده سوزاندن در کار نبود. سرانجام در پایان سده هجدهم انقلاب بزرگ فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت و این گفتگوها از میان برخاست.

آنرا نسبت بخدا میدهم وراضی 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 بصورت دعا آورده میگوید :
« بیان خود را از طبیعت آغاز کردم که میگویند صنع تست و بتمو
انجام میدهم که نامت در روی زمین خداست . خدایا نمیدانم هستی یا نیستی اما
اندیشه‌ام را بر این میگذارم که تو ضمیر مرا می بینی و کردار چنان میکنم
که در حضور تو باشم . اگر بدانم که برخلاف عقل خود یا حکم تو گناهی
کرده‌ام از زندگی گذشته خود ناخشنود خواهم بود اما از آینده آسوده‌ام
چون همینکه من گناه خود را تصدیق کردم تو از آن میگذری . در این
دنیا از تو چیزی نمیخواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تو نیستی بطبیعت و
اگر تو هستی بحکم تو میشود . اگر عالم دیگری هست آنجا از تو امید
پاداش دارم هر چند درین عالم آنچه کرده‌ام برای خود کرده‌ام . اگر از
پی نیکی بروم باری نبرده‌ام و اگر بدی کنم از تو غافل بوده‌ام . خواه
ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت و فضیلت را دوست میدارم و از
دروغ و نابکاری بیزارم . چنینم که هستم خواه پاره‌ای از ماده واجب و جاوید
باشم خواه مخلوق تو باشم . اما اگر نیکوکار و مهربانم ابناء نوعم را چه
تفاوت که بتصادف نیکو افتاده‌ام و باختیار خود نیکی کرده‌ام یا فضل و
رحمت تو شامل حالم بوده است . »



چندتن دیگر از اصحاب دایرةالمعارف یا هم مشربان آنها هستند که گاهی آنانرا هم از فیلسوفان میخوانند ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید بادیانت و تعصّب در مادّیت و انکار روحانیت و حتّی نفی صانع حیثیتی ندارند. ازین جمله کسانی که نام برده میشوند یکی لامتری (۱) است که بردکارت بحث داشت که چرا انسان را هم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است. دیگر هلباک (۲) که حرکت را ذاتی جسم میدانست و محرّک قائل نبود و حتّی قوّه جاذبه را هم انکار داشت. دیگر هلوئیوس (۳) که جوانمرد و نیکوکار بود اما بر خلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی و خودپسندی میدانست و درباره این جماعت بیش ازین صرف وقت روا نیست.

بخش ششم

کندیالک

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 اینرو آن کسان و دوره ایشانرا پرتو افکن نامیده اند ولیکن هیچیک سازنده حکمت بمعنی که ما در نظر داریم نبودند و فقط بنشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند. در سده هیجدهم از فرانسویان تنها یکی است که در گوشه عزلت بتحقیق حکمتی پرداخته

و از خود فلسفه مستقّای ساخته و در حالی که با اصحاب دایرة المعارف دوست بود بزد و خوردهای ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده زندگانی آرامی سلامت بسر برده است و او اتین بنودو کند ياك (۱) نام داشت . در سال ۱۷۱۵ متولد شد و در ۱۷۸۰ در گذشت . در صنف کشیشان بود اما بکشیشی عمل نمیکرد . مردی فاضل و نویسنده و يك چند مرّبی یکی از شاهزادگان ایتالیا بود . برای تربیت آن شاهزاده تصنیفهای بسیار کرده در علم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ولیکن بفرسفه بیشتر معروف است و بالاخصاص دو کتاب از او یاد میکنند يكي « رساله در منشاء علم انسان » (۲) و دیگری « کتاب در احساسات » (۳) و چون در زندگانی بسیار ساده حرکت میکرد و عاقل و محتاط بود سرگذشتی که نقل کردنی باشد ندارد .



فلسفه کند ياك دنباله فلسفه لاک است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست میدهد و آن قسمت مهمی از روانشناسی است . کند ياك مذهب اهل حس را بکمال رسانید و از لاک هم بیشتر رفت زیرا که لاک پس از آنکه تصورات فطری را نفی نمود برای علم دو مبدأ قائل شد یکی حس و دیگر تعقل، ولی کند ياك مبدأ علم را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم بتبدلات احساسات بیان کرد .

۱ - Etienne Bonnot de Condillac

۲ - Essai sur l'origine des connaissances humaines

۳ - Traité des sensations

پیش از آنکه رأی کندیاك را دربارهٔ احساسات بیان کنیم باید خاطر نشان نماییم که آن حکیم 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 بوجود چیزی جز مادیات و اجسام قائل نیست و حس و ادراك و تعقل را هم خاصیت ماده میداند ولیکن کندياك ماده را قادر بر ادراك نمی‌پندارد و بوجود نفس مجردی که ادراك خاصیت اوست قائل است جز اینکه ادراك و ارادات نفس را همه بحس منتهی میکند بشرحی که بیان خواهیم کرد و دراین بیان تنها نظربه « کتاب احساسات » خواهیم داشت زیرا که فلسفه کندياك در آن کتاب بکمال رسیده و بهترین وجهی بیان شده است.

ادعای کندياك اینست که همه حواس باهم برابرند یعنی هریك از حواس را که به تنهایی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه‌ها و اموری که بنفس نسبت میدهیم در او ظاهر میشود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایهٔ قوت و کمال آن ادراکات میگردد و برای اثبات این مدعی میگوید يك مجسمه فرض میکنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد اما هیچگاه حرکت نکرده و همواره بجای خود بوده و سرا پای او را حجابی پوشانیده باشد که از عالم خارج هیچ باو نرسیده و هیچ چیز درك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او بر میداریم تا شامه اش بکار افتد در اینصورت ادراك او منحصر بدریافت بوها خواهد بود در حالی که از شکل و اندازه و صوت و رنگ اشیاء بکلی بیخبر است. پس کلی 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 ما سوای خود تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است . آنچه همه کس « من » میگوید برای او همان بوست و بس و چون جز آن بو چیزی بد را که او نرسیده ذهن او فقط مشغول بآن است بنا برین برای او توجه بآن 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 بیاد دارد طبعاً مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست میدهد که آن نیز از اعمال نفس است و مشابهت و اختلاف را در می یابد و این اعمال چون مکرر شد تفکر است . کم کم در میان بوهائی که بمشامش میرسد بعضی او را خوش میآید و بعضی را ناخوش می یابد پس لذت و الم ادراک میکند و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آزدگی از بوی ناخوش برای او میآورد و خواهانی و نا خواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید میکند و چون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصوّر و تصدیق و قوه انتزاع میشود . از مکرر شدن احساسات متشابه 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 در می یابد زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارتست از ادراک آنچه حاضر است و بیاد داشتن آنچه بوده و غایب شده است . همه این قوی و اعمال ذهنی در آن مجسمه فقط بواسطه حسّ شامه

حاصل شد پس حس ذائقه و سامعه و باصره هم که بران مزید شد این قوی بسط و قوّت می یابد و نفس عظمت میگیرد ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه باشیاء خارجی علم دارد نه بتن خود یعنی علمش از نفس بماسوای نفس تجاوز نکرده است، صوت میشوند و رنگ و روشنائی می بیند اما همه این احساسات حالاتی است که باو دست میدهد و برنخورده است باینکه در خارج چیزهائی است که این حالات را در نفس او تولید میکند و این علم باشیاء خارجی برای او حاصل نمیشود مگر اینکه حجاب را از قوّه لامسه او نیز برداریم زیرا بواسطه لامسه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بُعد و اندازه و شکل و جرم یعنی مقاومت و جسمیت برای انسان حاصل میشود، چون دیده ایم و محقق شده است که کسیکه کور مادرزاد است پس از آنکه چشمش معالجه و اینا شد شکلها را تمیز نمیدهد مگر پس از آنکه اشیاء را لمس کند و البته باصره و حواس دیگر بتکمیل علم او مدد میرسانند و چون حرکت کرد فاصله و ابعاد را بهتر درک میکند و باین واسطه کم کم علم باشیاء خارجی در می یابد ولی علم بوجود تن خویش ندارد تا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند و در یابد که آن اعضاء غیر از اشیاء خارجی میباشند.

کندیاک با شرح و بسط تمام يك يك از حواس را تشریح میکند و می نماید که هر يك از آنها چه تصورات و چه معلومات بانسان میدهد و چگونه بوسیله احساسات علم انسان بخود و بکلیه موجودات جهان تمام میشود و بتعقل و تفکر و استدلال راه میبرد 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 فلسفهٔ او را بدست بدهد بس است و خوانندهٔ دانا از همین اجمال میتواند پی بتفصیل ببرد و اگر بخواهد آن تحقیقات را کاملاً در یابد بکتاب خود کندیاك رجوع خواهد کرد. همینقدر باز خاطر نشان میکنیم که کندیاك نمیخواهد در وجود انسان منکر نفس مجرّ دشود بلکه میگوید نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطهٔ احساسات اینهمه قوهٔ ها از خیال و وهم و حافظه و توجه و مقایسه و تصدیق و حکم و تفکر و تعقل و استدلال و علم بوجود خود و وجود تن و وجود اشیاء خارج و بعد و فاصله و شکل و اندازه و کمیت و کیفیت و وضع و زمان و مکان و وحدت و کثرت و جزئی و کلی و غیر آنها پیدا میکند و خواهش و اراده برای او دست میدهد و کندیاك چگونگی بروز این قوه‌ها و معلومات را تشریح نموده و روانشناسی را از این راه مبلغی پیش برده است. مثلاً میگوید تصور که در ذهن است همانا احساسی است که مکرّر شده و بمدد 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 بوجود خود علم حضوری و وجدانی دارد همان درك احساسات حاضر و یاد احساسات غایب است و باینکه دانستیم که معلومات و معقولات ماهمه نتیجهٔ احساسات است و نظر باینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند پس کندیاك این عبارت را میگوید که مآجز وجود خود بچیزی پی نمیریم و اگر بآسمان بالا رویم یا بتگ زمین فرو شویم از خود بیرون نتوانیم شد.

فصل ششم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی وسیر و تحول افکار او

ایمانوئل کانت (۱) در سال ۱۷۲۴ در کونیگسبرگ (۲) از شهرهای آلمان متولد شده است. پدرش شغل سراجی داشت و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدّس و مهدّب بودند. تمام مدّت هشتاد سال زندگانی را بدانشجوئی و دانش آموزی و تألیف و تصنیف گذرانید و هیچ کار دیگر حتّی مسافرت هم نکرد. در آغاز درخانه های بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس مشغول شد ضمناً درهمنشینی با آن مردم از کار دنیا تجربه حاصل میکرد. بعدها دردانشگاه شهر خود بدانشیاری و پس از چندسال باستادی پذیرفته شد ورشته های مختلف از علوم میاموخت اما ریاضیات و طبیعیّات و هیئت و نجوم و فلسفه اولی را فنون اختصاصی خود ساخته و عمر خویش را وقف علم و حکمت نموده بود. متأهّل نشد و زندگانی مرتّب و منظمی برای خود ترتیب داده در ساعت مقرر از خواب برمیخاست و در عرض روز کارهای معین معلوم انجام میداد، باندازه معین میخورد و مدّت معین

میخواید . تفریح و تفنّن نداشت ادای تکلیف زندگانیرا بر تعبّش مقدّم میدانست و چیزی را که واجب میدانست پیروی کامل از اصول اخلاقی بود لیکن در اطوار خشکی و زنندگی نداشت گشاده رو و خوش مشرب و با مهر و محبت بود در دوستی وفادار و بامردم نیکوکار . وقتی بدوستان خود میگفت از مرگ باک ندارم و اگر بمن خبر بدهند که امشب میمیری خواهم گفت فرمان خدا راست است اما خدا نکند کسی بمن بگوید يك تن بسبب تو روزگارش تلخ شده است .

نظر باین احوال و مقامات علمی و آثاری که از او ظاهر شد طرف مهر و احترام خاصّ و نام گردید و دولتیان هم باو مهربان بودند . غبار کدورتی که بخاطر او رسید این بود که در سلطنت فردريك گیلیوم دوم پادشاه پروس در نتیجه رساله‌ای که نام « دین در حدود عقل » نوشته بود مورد سرزنش گردید و حتّی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد اما کانت پس از روزگار فردريك گیلیوم خود را از این التزام آزاد دانست و موافق عقاید خویش سخن گفت و دیگر متعزّض او نشدند . هشت سال پیش از مرگ قوای دماغیش سست شد و از کار بازماند و در سال ۱۸۰۴ در گذشت . همشهریانش همه در مرگ اوسو کواری نمودند و این عبارت را که در پایان یکی از کتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبه کردند : « دو چیز روح را باعجاب می‌آورد و هر چه اندیشه و تأمل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت بآن دو چیز همواره تازه و افزون میشود یکی آسمان پرستاره که بالای سر ما 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 میدانسته نمیگفته و ننوشته است . نوشته‌هایش غالباً پیچیده و دشوار است در مطالب غور بسیار میکرد اما نوشتن را بشتاب انجام میداد . فلسفه‌اش در روزگار خود او در سراسر خاک آلمان قبول عامه یافت و بزودی بکشورهای دیگر نیز تجاوز کرد . جوانان آلمانی در زمان او کنیگسبرگ را کعبهٔ حکمت دانستند و بانجا ازدحام کردند و به کانت مانند امام و ولیّ مینگر بستند 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 و هفتاد و 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 جوّ و منطق و الهی و دیانت و سیاست چیز نوشته است ولیکن مهمترین آثار او در نقّادی عقل و فلسفه است و آنها شامل فلسفهٔ خاص او میباشد و مایهٔ شهرت عظیم او گردیده اند و ما در ضمن بیان تعلیمات او آن کتابهارا معرفی خواهیم کرد .



کانت پس از دورهٔ دانش آموزی که او را به بیست و سه سالگی رسانید مدت نه سال بمعلمی خصوصی و مطالعات شخصی اشتغال داشت و در این دوره توجهش همه بعلوم بود یعنی بریاضیات و طبیعیّات و شعب و فروع آنها از هیئت و جغرافیا و زمین شناسی و مانند آن و درین مباحث اساس

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 درین باب بمخالفت گردبادهای دکارت (۱) برخاسته و رائی اظهار کرده است نزدیک بآنکه چهل سال پس از آن لاپلاس (۲) منجم و ریاضی بزرگ فرانسوی موجه ساخته و اصول آن رای با تکمیل و تبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است و باختصار مبنی بر اینست که فضای عالم در آغاز پر بوده است از ماده متشابهی که شکل منتظم نداشته ولیکن تکائف و تراکم او در نقاط مختلف کم و بیش بوده است پس ماده مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته و مرکزی تشکیل داده که قسمتهای رقیق تر گرد آن مجتمع شده و بمقتضای قوه جذب و دفعی که در آنها بوده بدوران افتاده اند باینطریق خورشید در مرکز بظهور آمده و موادی که گرد مرکز میچرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند و این حلقه ها بتدریج بر یکدیگر فشرده شده هر کدام يك کره تشکیل دادند و برگرد مرکز بچرخ افتادند و آنها ستارات امروزی میباشند و در جرم خورشید تصادم موادی که همواره باو ملحق میشوند احداث حرارت میکند و آنرا گرم نگاه میدارد و ستاره های ثابتی که بالاتر از ستارات هستند هر يك خورشیدی مانند خورشید ما میباشند و البته آنها نیز مرکزی دارند که گرد او میچرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده میشود مجموعه ازان ستارگان است .

۱ - رجوع بکنید بجلد اول سیر حکمت چاپ دوم صفحه ۱۹۴ .

در سی و دو سالگی کانت رسماً مقام مدّ رسی دریافت و ازان پس بیشتر بفرسفه اشتغال ورزید و تا چهل و پنج سالگی از فیلسوفان جزمی (۱) بشمار میآمد و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمات 'ولف' (۲) بود که آنزمان در سراسر آلمان قبول عامّه داشت. 'ولف' از دانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درک کرده و پیرو او شده و فلسفه آن حکیم را از تصنیفهای گوناگون او بیرون آورده و بشیوه خاصی مدّون کرده بود بنا برین کانت که زمان 'ولف' را درک کرده بتوسط او پیرو فلسفه لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق داشت تبعّت صرف از لایبنیتس یا هر کس دیگر نمیکرد و از خود نیز اظهار رأی مینمود.

در سده هیجدهم اذهان از فلسفه اولی سر خورده بود و این فقره از معرفّی که از حکمای انگلیس و فرانسه در آن عصر نمودیم برمیآید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه را پسندیده بودند و اصحاب فلسفه اولی را که تنها ببران عقلی میخواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا میکردند. کانت هم هرچه در تحقیق پیشتر میرفت 'خاصه' پس از مطالعه نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش بفرسفه 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 بکار میبرند بمعلوم کردن مجهولات دست می یابند باین نکته برخورد که میان ریاضیات (۳) و فرسفه اولی فرقی بزرگ هست که اموری

۱ - Dogmatique معنی این کلام در بخش آینده دانسته خواهد شد.

۲ - Wolff - ۳ - ریاضیات چون بطور مطلق گفته شود حساب و هندسه در نظر است.

که علمای ریاضی در آنها قوه تعقل بکار میبرند مجعولات و فرضیات ذهن خودشان است. مثلاً خطی فرض میکنند که فاصله همه نقاطش از نقطه دیگر درونی يك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطه درونی را مرکز و آن فاصله ها را شعاع مینامند و بنا برین فرض برای دایره خاصیتها تشخیص میدهند و حکمها میکنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هر چه عقل درباره آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفه اولی از جسم و جان و مانند آنها مخلوق عقل ما نیستند اینست که تنها بفرض عقلی حقیقتشان بدست نیاید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیله تحصیل علم پنداشت و معتقد شد که انسان بمعرفت ذوات نمیتواند دست بیابد و باید ببحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید. از گفتگو در فلسفه اولی که نتیجه اصلی آن اثبات ذات باری و تجرّد و بقای نفس و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است فایده بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بسته اند استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار و حسن اخلاق بوده است. کانت چون بنیاد فلسفه اولی را سست یافت در باب علم خود را قانع گردید اینکه از درك حقیقت ذوات دست برداشته و بمعرفت ظواهر امور خرسند باشد. اما در باب 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 بمبدأ و معاد مبانی فلسفی نمیخواهد پاکی سرشت لازم است تادل بلزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد و وجدان پاک بایمان بغیب حکم نماید و گرنه آنکس که

بسبب بیم کیفر و امید پاداش از بدی میپرهیزد و به نیکی میگراید چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه میتوان فضیلت قائل شد برای کسیکه اگر بیم نداشته باشد بدمیکند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد؟ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد بفرسافه ایمان درست نمیشود و چه بسیار کسان دیده‌ایم که بمبدأ و معاد معتقد بوده‌اند و حسن عمل نداشته‌اند و عکس آن نیز دیده شده است (۱)

با اینهمه خاطر کانت آرام نمیشد و اندیشه میکرد که تا قوه تعقل بکار برده نشود از حس و تجربه علم حاصل نمیگردد و علم مبانی عقلی میخواهد ولی از طرف دیگر در تعقل هم تا مبانی علمی بدست 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 بفرسافه معرفت بکنه وجود دست نمیدهد لا اقل باید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که چه میتوان دانست و تا کجا میتوان یقین رسید و کانت مدت چندین سال هم در این اندیشه ها بسر برد تا سر انجام فلسفه نقدی (۲) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که «نقادی عقل مطلق» (۳) نام دارد منتشر ساخت و درین هنگام پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود.

۱ - درین قسمت کانت از حکمای فرانسوی سده هیجدهم مخصوصاً از ژان ژاک روسو استفاده بسزا نموده است.

۲ - Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد.

۳ - Critique de la raison pure بزودی معلوم خواهیم کرد که مقصود از عقل مطلق چیست.



پیش از آنکه به بیان فلسفه کانت بپردازیم باز یاد آوری میکنیم که از آغاز سده هفدهم میلادی که در اروپا حکمت بمرحله تجدد درآمد تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد. یکی آنکه دکارت سر رشته اش را بدست داده بود و مالبرانش و اسپینوزا و لایبنیتس و هم مشربان ایشان همانرا دنبال کردند و در عین 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 آنچه را که عقل پذیرفت با حقیقت مطابق انگارند و درین روش علم واقعی همان فلسفه اولی میشود که در اروپا نظر بیادگاری که از ارسطو مانده آنرا همواره مابعدالطبیعه (۱) خوانده اند و اهل این علم حقایق را تنها با استنباط عقلی معلوم میسازند. خط سیر دیگر آن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرنسیس بیکن سر رشته آنرا لاک بدست داد و هیوم بکمال رسانید و بنای آن برین بود که علم برای انسان تنها بحس یعنی بتجربه حاصل میشود و تعقل به تنهایی مجهولی را معلوم نمیکند و از اینرو انسان بمعرفت حقایق و کنه ذات چیزها نمیتواند برسد و فقط عوارضی را در می یابد که بمطابق بودن آنها با حقیقت نمیتوان یقین کرد و آنچه ادراک میشود جز نمایشهائی که بحواس در می آید چیزی نیست و در هر صورت معلوم مفید همانست که بوسیله حس و تجربه بدست می آید یعنی علم طبیعی و بنا برین فلسفه اولی بحثی بی حاصل است.

جماعت اول را باعتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند اصحاب عقل (۲)

۱ - Métaphysique و ما از این پس لفظ فلسفه را باین معنی اختصاص میدهیم
و مطلق فلسفه را حکمت میخوانیم . ۲ - Rationalistes

گفتند و باعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ایشان را جزمی (۱) میگوئیم. جماعت دوم باعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته اند اصحاب تجربه (۲) و اصحاب حس (۳) خوانده شده اند و بنا براینکه بمطابق بودن معلومات با حقیقت یقین ندارند ایشانرا شکاک یا مشکک (۴) یا مردّد میگوئیم و دانشمندان ما سوفسطائی میگفتند.

کانت در تحقیقات نقّادی خود در این مقام است که حقیقت امر را میان این دو طریقّه بدست 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 باو اعتماد کرد و صاحب نظران احوال حکما را در اروپا در سده هیجدهم تشبیه کرده اند باحوالی که در اواخر سده پنجم پیش از میلاد در یونان روی داده بود که بازار سوفسطائیان گرم و از اینرو عقاید درمبانی اخلاق مشوش و مضطرب گردیده بود (۵) و بنا براین کانت را نظیر سقراط خوانده اند که کوشید تا افکار را بمجرای صحیح بیندازد و کانت شباهت دیگری هم بسقراط 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 بدست میدهد از اینرو که معلوم میکند که عقل انسان چه میتواند دریابد و چه اندازه و چگونه میتواند درک حقیقت کند و روشی که برای تأسیس فلسفه باید

۱ - Dogmatistes - ۲ Empiristes - ۳ Sensualistes

۴ - Sceptique - ۵ - رجوع کنید بجلد اول این کتاب در پایان فصل اول و آغاز فصل دوم.

اختیار کرد کدام است و آرزوی کانت این بود که بتأسیس خود فلسفه نیز بپردازد جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یافت و بعقیده خود روش صحیح فلسفه را دریافت پیری و ناتوانی در رسید ولی حق اینست که هر چند بذی المقدمه نتوانست بپردازد همین مقدمات که ترتیب داده او را از بزرگترین حکما بشمار آورده است .

اینک اصول تحقیقات کانت را در کتاب « نقّادی عقل مطلق » (۱) باختصار بدست 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 در میآوریم .

وباز برای مزید توضیح یادآوری میکنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتّب کند نخست آغاز کرد از تحقیق ایسکه انسان علم را از چه راه بدست میآورد و چگونه تعقل میکند پس نتیجه تحقیقات خود را در این باب در شش 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 شعراست جزء این فن قرار داده و مقدمه را که فروریوس بر منطق نوشته بر آن افزوده اند و این مجموعه را منطق خوانده اند)

منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی کم و زیاد بنیاد عام

۱ - معنی این عبارت را بزودی روشن خواهیم کرد .

۲ - Logique نامهای آن شش کتاب از این قرار است: قاطیووریاس یعنی مقولات. باری ارمیناس یعنی قضایا. اناووطبقای اول یا تحلیل قیاس. اناووطبقای دوم یا فن برهان. طویقا یعنی مواضع در فن جدل. سوفسطیقا یعنی سفسطه .

بود پس از آن نیز همان اصول با ترك بعضی زواید و ضمیمه بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده میشد چنانکه هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع بقیاس معتبر و باب مهمی از فلسفه است .

كانت چون در مقام تجدید فلسفه برآمد تقریباً همان كار ارسطو را از سر گرفت بوجه دیگر ، و كتاب « نقّادی عقل مطلق » که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفه اختصاصی خود نگاشته در واقع متمّم فن منطق است و بهمین جهت خود او قسمت اعظم آن كتاب را منطق نامیده است و ابواب آنرا بهمان نامهاییکه ارسطو بکار برده خوانده است و ما در مواقع لازم باز این فقرات را توضیح خواهیم نمود .

بخش دوم

بیان تحقیقات كانت در نقّادی عقل مطلق نظری

بهره اول

مقدمات

فلسفه اولی علم بمجرّدات است و این علم بقوه عقل برای انسان حاصل میآید ، اما در تعلیمات فلسفی بقدری اختلاف هست که شخص سرگردان میشود و از اینرو عقاید در باب فلسفه سستی گرفته است ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان بتواند بآنهادل بیند چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوایی که تنفس میکنیم پاک نیست باید دم زدن را ترك گفت .

پس باید تکلیف را درین باب معلوم کرد و دید آیا رسیدن بفلسفه

میسر هست یا نیست تا اگر میسرست راه آنرا بیابیم و بنیادش را استوار کنیم و ارزش و حدودش را تشخیص دهیم و این مقصود بنقادی در قوه تعقل حاصل میشود.

شک نیست که آغاز علم انسان از حس است که صورتهائی از اشیاء در ذهن نقش میکند و قوه عقلی را بر میانگیزد تا آن صور را بهم بسنجد 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 بحس و شهود حاصل میشود حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود دانسته میشود که علم انسان تنها بوسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثیراتی که از راه حس باو میرسد از خود نیز چیزی میافزاید زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را بآن مایه پیرورد محسوسات بمرتبه علم نمیرسد و معرفتی برای انسان حاصل نمیشود.

بس معلوماتی را که تنها از ذهن بر میآید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظه اینکه از قوه فعالیت نفس یعنی قوه عقلیه حاصل میشوند معلومات عقلی هم میتوان گفت و چون البته قبل از حس و تجربه در ذهن موجود بوده اند معلومات قبلی (۱) نیز میتوان خواند و این باصطلاح اروپائی نزدیکتر است و ما همواره همین قسم خواهیم گفت.

و معلوماتی را که از حس و تجربه بدست میآید معلومات تجربی گوئیم و بنا بر اینکه پس از حس و تجربه حاصل میشوند به پیروی از اروپائیان معلومات بعدی (۲) اصطلاح میکنیم.

ضمناً میتوان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی میباشد .

معلومات قبلی یا عقلی دو قسمند . قسمی آنست که خود نتیجهٔ تجربه و بنا برین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست خانه را بست کنند عقل حکم میکند که خانه ویران میشود اما عقل این علم را بتجربه آموخته است . قسم دیگر آنست که برآستی عقلی و قبلی است مانند احکام هندسی و تصوّر بعد در جسم و آنها اموری هستند واجب و کلی، و چون درست اندیشه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تا در تحت قوهٔ عقلیه واقع نشود و با معلومات قبلی همراه نگردد غل اعتماد نمیشود بلکه صورت وقوع نمی یابد .

چون در شعب حکمت نظر میکنیم می بینیم ریاضیات علومی هستند کاملاً محل اطمینان ولی یکسره از احکام قبلی فراهم آمده اند . در طبیعیات هم چون محققان بدستور فرنیس بیکن در آن وارد شده و تجربه و مشاهده را بکار بردند به نتایج اطمینان بخش رسیده اند (۱) و هر چند اساساً احکام آن بعدی میباشد احکام قبلی هم که در تحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است مانند قاعده ارتباط علت و معلول و غیر آن .

اما فلسفهٔ اولی را احکامش یکسره قبلی و عقلی است می بینیم که هنوز میان صاحب نظران محل اختلاف است و صورت علمبّت نیافته است و باید سرّ آنرا پیدا کرد پس گوئیم :

احکامی که ذهن در امور میکند و قضایائی که ترتیب میدهد یعنی

۱ - در اینجا منظور کانت از طبیعیات بیشتر تحقیقات و معلوماتی است که نبوتن بدست آورده است .

محمولی را بر موضوعی بار میکنند دو قسم است تحلیلی و ترکیبی .

حکم یا قضیه تحلیلی (۱) آنست که محمول از خود موضوع برمیآید یعنی تصویری که محمول قرار داده شده در ضمن حدّ موضوع بوده و ذهن آنرا بتحلیل 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 گر نه جسم نخواهد بود . پس در حقیقت قضیه تحلیلی معلوم تازه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده را بازو آشکار میکند و از اینرو میتوان آنرا قضیه تبیینی هم نامید .

اما حکم یا قضیه ترکیبی (۲) آنست که محمول داخل در موضوع نباشد و ذهن آنرا از جای دیگر آورده بر موضوع صمیمه کند و ترکیب نماید و از اینرو آن قسم قضیه را انضمامی هم میتوان گفت مانند اینکه بگویند جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که از حدّ خود جسم برآید و محمولی است که ذهن آنرا 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 قضا باست که چون ترتیب داده شود معلومات تازه بدست انسان میدهد .

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند چون ذهن آنها را بقوه عقل میسازد و از تجربه در نمیآورد .

احکام ترکیبی غالباً از معلومات بعدی ساخته شده اند چنانکه وزن داشتن جسم امری است که بتجربه معلوم شده است ولیکن احکام ترکیبی

قبلی هم داریم که محمول را ذهن بقره عقل در یافته و بر موضوع بار کرده است مثال آن احکام ریاضی است که در عین اینکه بقره عقل در یافته شده اند 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 بتجربه معلوم نشده بلکه عقل آنرا از خود در یافته 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 بموجودات مادی است و آنها بیرون از ذهن میباشند بسیاری از احکام ترکیبی بعدی است چون بتجربه بدست میآیند ولیکن درین علوم اصول و قواعدی نیز هست که هم ترکیبی و هم قبلی است مانند قاعده رابطه علت و معلول.

در فلسفه اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن است اما آنها مجرد اند و بتجربه در نمیآیند.

اطمینانی که بر ریاضیات هست از اینروست که در آنها احکام عقل همه در اموری است که خود ذهن ساخته است و بیرون از ذهن نیستند (۱)

اطمینانی که بطبیعیات هست از آنست که موضوعاتش بتجربه در میآید و علاوه در آنها هم عقل از خود چیزی مایه میگذارد و آنها را پرورده میکند بشرحی که ازین پس بیان خواهیم کرد.

اما فلسفه اولی این کیفیت خاص را دارد که موضوعاتش نه درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه بتجربه در میآید. چون بتجربه نمی آیند احکام بعدی در آنها نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها محل اعتماد نیست. احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمی دهد. پس فلسفه اولی چگونه علم شود و بان اطمینان حاصل گردد؟ باصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آنست که عالم و معلوم یعنی نفس (۱) و شیئی موضوع علم (۲) در آن متحد باشند. این شرط در ریاضیات کامل است در طبیعیات هم بشرحی که بیان خواهیم کرد حاصل میشود ولی در فلسفه اولی اشکال باقی میماند اینست که آنرا خیال بافی و لغازی و بیجاصل میانگارند.

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند و از اینرو مطلب روشن نبود و سرّ این معنی آشکار نمیشد که چرا بر ریاضیات اطمینان هست و بفلسفه اولی نیست پس باید اساساً تکلیف عقل و چگونگی حصول علم را که لازمه اش اتحاد عالم و معلوم است معین کرد و اینست موضوع فلسفه نقدی و آنچه کانت را بر نقادی عقل برانگیخته است.

حکیم مزبور میگوید در تحقیق این مسئله من روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته اند یکسره تغییر دادم و مانند کبرنیک در امر هیئت عالم عمل کردم که او دید با این فرض که مامرکز جهان باشیم و خورشید و سیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش میآید پس فرض را معکوس کرد

که خورشید مرکز باشد و ما گرد او بچرخیم و دید مشکلات بخوبی حل شد. من هم دیدم تاکنون ما معتقد بوده ایم که اشیاء اصلند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آنها میکند یعنی بر آنها منطبق مینماید از اینرو مشکل پیش آمده است که در باره اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی میتوان احکام ترکیبی ترتیب داد پس من فرض کردم که ذهن ما اشیاء را بر ادراک خود منطبق میکند یعنی کاری نداریم باینکه ادراک ذهن ما با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست چون آنرا نمیتوانیم بدانیم آنچه میدانیم اینست که ما اشیاء را آنچنان درمی یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد. پس باین 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 بدرستی وارد تحقیقات کانت شدیم روشن خواهد گردید.

چون معلومات قبلی بقوه عقل دست میدهد پس هرگاه آن معلومات از شایه حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه که آن معلومات را میدهد عقل مطلق (۱) میخوانیم و چون ما میخواهیم در این قوه نقادی کنیم تحقیقاتی را که در پیش داریم نقادی عقل مطلق مینامیم و آن مقدمه فلسفه اولی خواهد بود و این تحقیقات از جنبه نظری (۲) است و بعملیات متوجه نیست. علم باصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول بآنست کانت فلسفه

۱ - Raison pure و مراد از عقل مطلق قوه تعقل صرفست بدون آرایش بحس و تجربه.

۲ - Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الآن بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد.

برترین (۱) میخواند و نقادی او را نقادی برترین (۲) مینامد.

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم که در نقادی عقل مطلق کانت باین نتیجه میرسد که عقل مطلق از رسیدن بحقایق مطلق عاجز است. آنگاه در کتاب دیگر که «نقادی عقل عملی» (۳) نام دارد مینماید که بحقایق مطلق از چه راه میتوان رسید.

۱ - Philosophie transcendante

۲ - Critique transcendante کلمه transcendante لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آنرا در متن بیان کردیم. کلمه برترین که ما برای ترجمه این لفظ اختیار کرده ایم با معنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هر چند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمی شود و لیکن لفظ فرانسوی آن نیز چنین است و باید بجزئی مناسبتی آنرا اصطلاح قرار داد همانکه کانت هم چنین کرده است. بنابراین هر جا برترین میگوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه ایست که معلوم در او تجربی و حسّی نبوده عقلی و قبلی باشد و تعقلش بصورت علم باشد نه بماده آن و وجهه نقادی داشته باشد و چون این جانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود مانند خود کانت بکلمه برترین قناعت کردم ضمناً توجه میدهیم که هر چند کلمه transcendental مشتق از کلمه transcendant میباشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است و اگر چه چاره نیست جز اینکه «برتر» ترجمه شود و بمعنی فائق است ولیکن اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است باللفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیده حکمائی که وحدت وجودی هستند نه اینکه فائق برو وجود و بیرون از او باشد مانند ذات حق بعقیده موحدان دیگر.

۳ - Critique de la raison pratique این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison را گاه بمعنائی استعمال میکند اعم از ادراک و فهم و تعقل و گاه بمعنی خاص میگیرد که قوه استدلال و توحید معلومات باشد و در این جا بمعنی اعم است. و نیز چنانکه در فلسفه هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در اینجا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است.

پس میگوید علم انسان دو رکن دارد حس (۱) و فهم (۲) و اینک
بنقادی هر يك از این دورکن علم میپردازیم (۳)

بهره دوم

شناخت برترین حس

نخستین مرحله علم (۴) بچیزها (۵) بوسیله قوه حس است که
بأنوسیله ذهن (۶) انسان بقوه مصوره (۷) خود بچیزی وجدان (۸) می یابد
چه بهر حال علم برای انسان حاصل نمیشود مگر اینکه ذهنش امری را
وجدان کند و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید بوجهی از آن
متأثر شود و وجهی که چیزها در ذهن تأثیر (۹) میکنند احساس (۱۰) است
یعنی چون تأثیر حسی بر ذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوه
مصوره بکار رفت آنرا احساس میگوئیم و وجدانی را که از احساس
دست میدهد تجربه (۱۱) مینامیم و آنچه بتجربه درمیآید عارضه یا حادثه (۱۲)
میخوانیم زیرا بحس در نمیآیند مگر امور حدوثی و عارضی و در عوارض

۱ - Sensibilité ۲ - Entendement این کلمه را هم میتوانستیم عس

ترجمه کنیم اما کانت جنبه خاصی از عقل را باین اسم میخواند که لفظ فهم از جهت
لفظ و معنی برای آن مناسب تر است و ما هم لفظ عقل را درین بحث بترجمه Raison
تخصیص میدیم و ازین پس مطلب روشن خواهد شد. ۳ - آنچه در این بهره اول
بیان کردیم تقریباً مدلول دیباجه و مقدمه کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان

مخصوص خود در آورده ایم. ۴ - Connaissance ۵ - Objets

۶ - Esprit ۷ - Faculté Représentative ۸ - Intuition

۹ - Impression ۱۰ - Sensation

۱۱ - Expérience یا Intuition empirique ۱۲ - Phénomène

معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی ظهور است.

که تنها موضوع علم میباشند دو امر میتوان تشخیص داد ساده (۱) و صورت (۲). ماده آنست که تأثیر میکند و احساس را بر میانگیزد. صورت آنست که پراکندگی امر حادث را منتظم میکند و بآواسطه وجدان بامر حادث روی میدهد زیرا که تأثر ذهن از اشیا اگر تنها باشد معلوم بدست نمیدهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی ربط و مشوش، و معلوم وقتی میشود که تأثرات بانتظام در آید و بهم مرتبط شود. ماده حادثه یعنی احساس امری است انفعالی (۳) و شکی نیست در اینکه بعدی میباشد (بمعنائی که در صفحه ۲۲۵ توضیح کرده ایم) ولیکن باندك تأمل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کننده حوادث و عوارض در وجدان که امری است فعلی (۴) 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 تنظیم کننده 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) (۵) و يك وجه درونی و آن زمان (۶) است که ذهن آنرا بیرون از خود تصوّر نمیکند بلکه در درون می یابد. مثلاً خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ و غیر آنها ولیکن ادراك وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را در زمان

۱ - Matière - ۲ - Forme 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 مطالب بدست خواهد آمد ۰ ۳ - Passif ۴ - Actif ۵ - Espace ۶ - Temps

و مکان بیکدیگر مرتبط سازد.

زمان و مکان دو امر است که در ذهن از وجدان هیچ حادثه منفک نمیشود. ذهن انسان اشیاء را از هر يك از عوارض متعلق بآنها میتواند تجرید و سلب کند بجز 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 همه اشیاء و امورها میتواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی نماید اما زمان و مکان را نمیتواند. زمان و مکان نتیجه وجود و حدوث اشیا و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصوّر آنها میباشند و در ذهن بر آنها مقدمند.

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند بلکه قبلی و فطری میباشند و دلیل دیگر بر این فقره اینست که معلومات ریاضی که در قبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصور زمان و مکان معنی ندارد یعنی اگر زمان و مکان را از دست حکیم ریاضی بگیریم دیگر موضوعی برای علم او باقی نمیماند.

و نباید گمان کرد که زمان و مکان مفهومی 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 و لی چنین نیست. برای زمان یا مکان اجزا میتوان فرض کرد نه انواع و اصناف. مثلاً روز و ماه و سال اجزاء زمان هستند اما انواع و اصناف آن نیستند همچنین این مکان و آن مکان اجزاء فضا هستند نه انواع و اصناف آن. عبارت دیگر هر يك از زمان و مکان را میتوان گفت يك کل است دارای

اجزا اما نمیتوان گفت يك كلی است مشتمل بر جزئیات (۱). پس زمان و مکان هر کدام امری واحدند و تصور آنها از تجربه بر نمیآید بلکه وجدانی و قبلی میباشند و ذهن توهم حدّ و انتهای هم برای آنها نمیتواند بکند و امر واحد با متناهی را مفهوم نمیتوان 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 حتمی اینکه نفس ادراک وجود خود را هم نمیتواند از زمان منفک نماید.

چون ذهن انسان از تصور زمان و مکان نمیتواند منفک شود پس باید گفت زمان و مکان جزء ذهن انسانند و از خود وجودی ندارند چنانکه چیزها همه در زمان و مکان دیده میشوند اما زمان و مکان خودشان دیده نمیشوند و نه چیزی مستقلّند نه خواص و عوارض چیزی هستند و ذهن آنها را از خود ضمیمه تأثیرات خارجی میکند و باین وجه است که گفتیم احساسات مواد حادثات میباشند و زمان و مکان صورتهای آنها هستند. عبارت دیگر حصول وجدان در ذهن انسان 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. بر سبیل 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

آنهارا 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 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 بغذائی که باید بدن برسد و بدل مایه تحلل 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 خوراکیها غذا شود پس خوراکیها بمنزله احساساتند و شیره ها حکم زمان و مکان را دارند. و نیز بر سبیل تمثیل میتوان زمان و مکان را تشبیه کرد بشیشه عینکی که شخص بچشم میگذارد که اگر عینک سرخ باشد همه چیز را سرخ می بیند و اگر سبز است همه چیز بچشمش سبز خواهد بود جز اینکه اگر بخواهیم تشبیه بحقیقت نزدیکتر باشد باید

۱ - بقول اروپائیه Subjectif میباشد نه objectif و چون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابر هائی داشته باشیم ازین پس Subjectif را ذهنی و Objectif را عینی خواهیم گفت زیرا اولی یعنی آنچه از ذهن برمی آید و وجود خارجی ندارد و دومی یعنی آنچه عینی است که در خارج وجود دارد. در اینجا یاد آوری میکنیم که در خصوص زمان و مکان لاینتیس هم عقیده اظهار کرده بود بر حسب ظاهر نزدیک بعقیده کانت (رجوع کنید بصححه ۹۱) چون او نیز برای زمان و مکان وجود عینی قائل نبود و آنها را ذهنی میدانست ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لاینتیس زمان و مکان را مفهوم بعدی دانسته بود که عقل آنها را از تقارن یا تعاقب امور انتزاع میکند اما کانت زمان و مکان را امور وجدانی قلبی میداند و میگوید محسوس را تا ذهن در ظرف زمان و مکان نریزد وجدان نمیشود.

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 برنگ عینک خود بتواند تصور کند .

پس تا اینجا معلوماتی که بدست آمد باختصار اینست :

۱ - علم انسان بر حادثات یعنی بر عوارض اشیاء تعلق میگیرد نه بر ذات اشیاء ، چون مبدأ علم محس است و حس فقط عوارض را درک میکند و این علم همانا بوجدان دست میدهد .

۲ - حادثات که بوجدان در میآیند موادی دارند و صوری، و مواد حادثات احساسات است یعنی تأثیراتی که از بیرون بذهن 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 باین وجه است که احکام ریاضی که موضوع آنها زمان و مکان است هم ترکیبی و هم قبلی میباشند .

۳ - 'علم ما بر حادثات و عوارض باین 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 مادرک میکنیم در واقع نفس الامر چه هستند نمیدانیم زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالبهائی دارد که امور را در آن قالبها میریزد و معلومات ما قالب گیریهائی 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 آنسان که ذهنش میسازد درک میکند و قسم دیگر میسرش نیست .

از نیروست که می‌گویند مذهب کانت اصالت‌تصور است (۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد فعلا همینقدر 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 نیست . می‌گوید ما ذوات را درک نمی‌کنیم فقط عوارض آنها را درمی‌یابیم آنها آن سان که ذهن ما ادراکش را اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است واقع نفس الامر هر چه می‌خواهد باشد .

اگر چه حس قسمت تجربی علم انسان است و لیکن چون به بیان فوق معلوم کردیم که در حس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکار می‌برد بحث در این قسمت نیز در نقّادی عقل مطلق روا بود و این بحث را شناخت برترین حس (۲) مینامیم .

بهره سوم

تحلیل برترین قوه فهم

دانستیم که قوه حس در وجدان امور چگونه معلومات قبلی بکار می‌برد و وجدان را می‌سازد و این نخستین مرحله علم می‌باشد و از اینرو

۱ - *Idéalisme* این لفظ در موارد چند بکار می‌رود و در هر مورد بقسمی باید ترجمه شود. در اینجا مقصود این است که بعقیده 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 نظر از واقع نفس الامر که نمی‌دانیم چیست و عقل را بآن دسترس نیست.

۲ - *Esthétique transcendante* یعنی شناخت قوه حس از آنجهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی بکار می‌برد .

استعمال لفظ *esthétique* بمعنی شناخت قوه حس بمعنی اصلی یونانی آن سازگار است اما مخصوص کانت می‌باشد و دیگران آنرا بمعنی شناخت زشت و زیبا بکار می‌برند .

گفتیم حس يك ركن علم است . اينك بايد به فهم (۱) که ركن ديگر علم است پردازيم زيرا حس که قوه دريافت تأثيرات و تصويرات است و بشرحی که بيان کردیم مایه وجدان امور ميشود بتنهائی علم را بما نمیدهد فقط موضوع علم را میدهد . آن تصاویر یعنی موضوعات علم را قوه فهم ميگیرد و بقوه عقليه در ذهن ميپرورد و مفهوم (۲) را میسازد . 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 بدست نمیدهد . پس همچنانکه حادثات ماده و صورتی داشتند که بيان کردیم معلومات هم ماده و صورتی دارند . ماده علم یعنی وجدانیات بوسیله حس حاصل ميشود و صورتش یعنی مفهومات بوسیله فهم رو میدهد .

در مفهومات هم ممکن است بمنشأ تجربی آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرد از نظر تجربی و حسی نگریسته شوند . در این قسم دوم علم باصول مفهومات را منطق برترین (۳) مینامیم و در منطق برترین نخستین کارما تشخیص معلومات ذهنی و عقلی مطلق (۴) 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 میسازد و بهمین عمل است که عقل در امور و چیزها حکم میکند زیرا حکم عقل جز این نیست که در باره امر تشخیص میدهد که

۱ - Entendement ۲ - Concept

۳ - Logique transcendante

(۴) فراموش نشود که در این فصل هر جا مطلق میگوئیم بمعنی منزّه از آلايش حس و تجربه است .

آن امری است جزئی در تحت يك امر کلی که او شامل جزئیات بسیار میتواند باشد. مثلاً وقتی که حکم میکنیم باینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص داده ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند و جسم یکی از آنهاست بعبارت دیگر «جسم» مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلی «قسمت پذیر» واقع میشود (۱).

نابراین قوه فهم همانا قوه حکم کردن است یا میان دو مفهوم رابطه موضوع و محمول یافتن (بعبارت دیگر محمولی را بر موضوعی حمل کردن). و ضمناً استنباط میشود که وجدان علم بیواسطه است و مفهوم علم با واسطه زیرا که هر مفهومی از وجدانیات یا از مفهومات دیگر درست میشود.

چون موضوع و محمول در قضا یا غالباً معلومات تجربی و وجدانی میباشد برای منظور ما مفید نیستند پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر میکنیم در اینکه فهم بچه وجه وجدانیات راجع و متحد میکند و قضا یا ترتیب میدهد، بعبارت دیگر ربط میان موضوع و محمول چگونه است. پس می بینیم وجوه این ارتباط متعدد است و سرانجام درمی یابیم که در قضا یا چهار امر منظور تواند شد و ارتباط موضوع با محمول بچهار وجه است: کمیت (۲)، کیفیت (۳)، نسبت (یا اضافه) (۴)، جهت (یا ماده) (۵)

چون نظر بکمیت کنیم قضیه یا مخصوص (۶) است (شخصی) (۷) مانند اینکه بگوئیم میر عماد خوشنویس است، یا جزئی است (۸) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند، یا کلی است (۹) مانند اینکه همه مردم میرنده اند.

۱ - جسم هر چند خود کلی است ولیکن نسبت به قسمت پذیر جزئی است.

۲ - Quantité - ۳ - Qualité - ۴ - Relation - ۵ - Mode
۶ - Singulier - ۷ - Individuel - ۸ - Particulier - ۹ - Universel

اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یاموَجِب (۱) است مانند اینکه انسان
میرنده است، یاسالب (۲) است مانند اینکه نفس میرنده نیست، یا حصری (۳)
است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده است .

هر گاه نظر به نسبت میان موضوع و محمول باشد قضیه یا حملی (۴)
است مانند اینکه خدا عادل است، یا شرطی (۵) است مانند اینکه اگر خورشید
بر آید روز است، یا منفصل (۶) است مانند اینکه یا زمین مرکز عالم است
یا خورشید .

و چون نظر بجهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۷) است مانند اینکه محتمل
است که مریخ مسکون باشد، یا تحقیقی (۸) است مانند اینکه زمین گرد است،
یا ضروری (۹) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد .

پس هر يك از چهار وجه ارتباط موضوع و محمول سه قسم است
و بنابرین دوازده وجه پیدا شد و اینها وجوهی است در قضا یا که عقل پیش
خود دریافته و از تجربه نگرفته است . پس بر طبق این دوازده وجه دوازده
مفهوم ذهنی مطلق بدست می آید که معلومات قبلی میباشد یعنی قالبهائی
هستند که عقل در هر چه می خواهد حکمی بکند و ترکیبی بسازد اول در آن
قالبها میریزد و آن مفهوم های دوازده گانه از این قرار است :

در کمیت ۱ - وحدت (۱۰) ، ۲ - کثرت (۱۱) ، ۳ - کلیت (۱۲)

۱ - Affirmatif - ۲ - Négatif - ۳ - limitatif باعتبار اینکه از کل
اقسام وجود نظرا محصور می کنند بآنچه در محمول مذکور میشود .

۴ - Catégorique - ۵ - Hypothétique - ۶ - Disjonctif - ۷ - Problématique - ۸ - Assertorique - ۹ - Apodictique

برای فهم این اصطلاحات باید بمنطق آشنا بود . ۱۰ - Unité

۱۱ - Pluralité - ۱۲ - Totalité

در کیفیت ۴ - ایجاب (۱)، ۵ - سلب (۲)، ۶ - حصر (۳).
 در نسبت ۷ - ذاتیت (۴) و عرضیت (۵)، ۸ - علّیت و معلولیت (۶)
 ۹ - مشارکت (۷) یا مقابله (۸) (نظر باینکه متقابلها با هم نحوی از مشارکت دارند)
 در جهت ۱۰ - امکان (۹) و امتناع (۱۰)، ۱۱ - تحقق (۱۱) ایجابی یا سلبی،
 ۱۲ - وجوب (۱۲) و امکان (۱۳).

این مفهومیهای دوازده گانه را کانت به پیروی از ارسطو قاطیغوریاس (۱۴) یعنی مقولات نامیده است، زیرا ارسطو هم از عنوان کردن مقولات ده گانه میخواست است و جوه مختلف معمولاتی را که بر موضوعات بار میشود معلوم کند جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را از چه راه بدست آورده است، و نیز در شماره مقولات اهتمام نکرده است که همه مقولات نخستین و غیر مرتبط بامور حسی باشند ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص میدهد از منش حسی و وجدانی دور بوده صرف عقلی و بر روش منتظم واحد اخذ شده باشد. جز اینکه اهل تحقیق

۱ - Réalité - ۲ - Négation - ۳ - Limitation

۴ - Substance - ۵ - Inhérence - ۶ - Causalité

۷ - Communauté - ۸ - Réciprocité - ۹ - Possibilité

۱۰ - Impossibilité - ۱۱ - Existence - ۱۲ - Nécessité

۱۳ - Contingence حکمای ما این معنی را هم امکان اصطلاح کرده اند و با آن امکان که مقوله دهم شمریم تفاوت نگذاشته اند همینقدر باید متوجه بود که این امکان مقابل وجوب اسب و آن امکان مقابل امتناع است. ۱۴ - Catégories 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 میگفتند و بعضی از آنچه را مقولات ثانیه مینامیدند.

بر او خرده گرفته اند که اگر ارسطو آن دقایق را بکار نبرده است خود کانت هم در عوض پر دقیق شده و برای قرینه سازی که از هریک از وجوه چهار گانه سه مقوله بیرون آورد مقولات غیر لازم شماره کرده است مانند مقوله حصر (مقوله ششم) که یکسره بنظر زاید می آید (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 نمی کند.



در هر حال چون در قوه علم دقت و تأمل کردیم حدود ادراک حسی و عقلی مشخص شود دانستیم که حس تأثیرات وارده را در می یابد و منتظم کرده و وجدان در می آورد 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 بیک رشته از مفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که گوئی قالبهائی هستند که عقل نتایج پراکنده تجربه را در آنها ریخته و آن مواد را صورت میدهد و پراکندگی را جمع آوری میکند.

اکنون بیشتر دقیق شویم تا چگونگی حصول علم را بهتر دریابیم پس گوئیم: هیچ علمی برای انسان روی نمیدهد مگر اینکه نفس بوجود خود ادراک داشته باشد یعنی خود را شخص عالمی (۱) دریابد در مقابل شیئی معلومی (۲). شیئی معلوم در نفس یا ذهن عالم در آغاز وجدانیاتی پراکنده

احداث میکند ولیکن نفس امری است واحد و برای اینکه چیز را بتواند تعقل کند باید آن چیز واحد باشد. پس وجدانیات پراکنده که اشاره کردیم باید جمع آوری شود و توحید یابد. این عمل توحید را قوه فهم بوسیله مقولاتی که شماره کردیم انجام میدهد و در نفس عالم که خود را امری واحد ادراک میکند امور کثیری را که بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد در میآورد تا علم بآن امور را نفس بتواند بخود تعلق دهد. پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس باینست که پراکندگیهای 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، بعبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسان است. اینست معنی آن سخن که گفتیم (۱) کانت در فلسفه مانند کپرنیک عمل کرد و بجای اینکه اشیا را اصل بداند و ادراک را بر آنها منطبق کند ادراک را اصل قرارداد و اشیا را بر آنها منطبق نمود و در مبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان قالبهای هستند که آنها را ذهن در خود دارد و محسوسات را در آن قالبها میریزد مقدمه همین عمل بود یعنی آنجا را جمع بمحسوسات این فقره را نمایان کرد و اینجا را جمع بمعقولات. در مبحث حس دانستیم که ما امور را بوسیله عینکی می بینیم که يك شیشه اش زمان و يك شیشه اش مکان است اکنون می بینیم عینک ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشه دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند. و نتیجه اینکه کلیه جهان یعنی اشیا معلوم ما خواه محسوس و خواه معقول مصنوع ذهن ما هستند

و بنابراین عالم و معلوم متحدند و باین وجه است که علم برای انسان میسر میشود.

مقولات در علم بمنزله صورتند و وجدانیات بمنزله ماده آن میباشند و وجود هر دو برای علم ضروری است زیرا که ماده بی صورت متحقق نمیشود و صورت بی ماده همچون ظرف بی مظروف است و از اینرو میتوان دانست که علم مابین امور تجربی و تجرّبی تعلّق نمیتواند بگیرد. مثلاً بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض یکسره بی معنی است زیرا که اگر تجربی و حس را کنار بگذاریم مفهوم جوهر و عرض از میان میرود و گفتگوی موضوع خواهد بود.



چون توحید وجدانیات پراکنده را قوه فهم یعنی عقل بوسیله مقولات میکند و مقولات معقولانند یعنی متعلّق بخود عقل میباشند پس به بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث میگردند یعنی در حالیکه معقولند چگونه بر محسوسات تطبیق میشوند.

کانت میگوید عامل این تطبیق قوه تخیل (۱) است و وسیله اش زمان است. توضیح آنکه قوه تخیل مربوط بحس است زیرا که تخیلات جز در زمان و مکان صورت نمیگیرند ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوه فعالیت دارد و بقوه خود تصاویری (۲) ذهنی میسازد و آنهارا زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیله زمان صورت میگیرد زیرا که زمان با آنکه مربوط بحس و مادیات است شباهتی بامر مجرد دارد چنانکه پیش ازین

گفته‌ایم که زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای مادّه و معلوم قبلی هستند و زمان از مکان هم بمعقولات نزدیکتر است زیرا که مکان چنانکه گفتیم وجه بیرونی صور محسوسات است و زمان وجه درونی است و بیش از مکان بامور ذهنی صرف نزدیک است. پس میتوان زمان را واسطه میان محسوس و معقول دانست و بنابراین قوه خفیه بوسیله زمان خانه بندیهائی میکند که جای وجدانیات یعنی حادثات و عوارض را در مقولات نشان میدهد. مثلاً پی در پی آمدن امور در ادراک نفس تصویر عدد را در ذهن میسازد و از این امر زمانی ادراک کمیّت حاصل میشود. پس اگر کلّ آنات متوالی در ذهن گرفته شود مقوله کليّت خواهد بود، و اگر عدّه از آنات منظور شود کثرت است، و اگر يك آن ملحوظ شود وحدت است. همچنین پُر یا تهی بودن زمان از حادثات در ذهن ایجاب یا سلب را مصوّر میسازد. و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود تصوّر ذات پیش میآید، و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصوّر علیّت دست میدهد، و اگر مقارنه امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل بذهن میآید، و همچنین اگر سازگار بودن امری بامقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است، و اگر وجودش در همه وقت ملحوظ باشد وجوب است. پس این بیان دانسته شد که تصویر همه مقولات که غفیله بقوه فهم میدهد از زمان ساخته میشود.



مقولات را که مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون کوئیم احکامی که عقل درباره موادّ علم یعنی وجدانیات میکند در تحت قواعدی است که قوه فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خود را از آنها

آزاد کند و آنها را دستورهای قوه فهم مطلق (۱) مینامیم و قضایائی هستند ذهنی و قبلی که بنیاد علم میباشند و هر حکمی که فهم بخواند در باره وجدانیات بکند از آن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی از مقولات چهارگانه اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت میباشند. پیشینیان گفته اند عقل از قبول تناقض امتناع دارد و این فقره را اساس تعقل دانسته اند و حق است ولیکن این قاعده حکمی است تحلیلی و ما دنبال احکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیابیم :

۱ - یکی از دستورهای ذهنی قبلی فهم مطلق اینست که وجدانیات همه کم صاحب اجزا میباشند و این حکم از آنجا برمیآید که ذهن هر چه را ادراک میکند در ظرف زمان و مکان وجدان میکند و زمان و مکان کم اند و قسمت پذیرند و هیچ مقداری از زمان و مکان نیست که ذهن بتواند آنرا قسمت نا پذیر تصور کند بنا برین اجزا دارد و جزء لایتجزا باطل است (۲). کانت میگوید این حکم از اصول متعارفه وجدان (۳) است و منبای علم ریاضی است و مربوط بمقوله کم است.

۲ - دستور دیگر اینست که هر امری که حادث میشود و بحس درمیآید 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

۲ - Les principes de l'entendement pur - Atome مقصود جزء

لایتجزای حقیقی است چنانکه لاینبتس و بعضی از قدما میگفتند یعنی آنچه نه بفرض تقسیم شدنی باشد نه بعمل. و این غیر از آنچه میگوید است که امروز در علوم طبیعی

میگویند یا ذیقراطیس میگفت. ۳ - Les axiomes de l'intuition

مبنای علم قوی می‌باشد و کانت آنرا جنبهٔ قبلی ادراک (۱) میخواند بنا بر اینکه جنبهٔ بعدی ادراک حسّ است و این دستور دوم مربوط بمقولهٔ کیف است. ۳ - قاعدهٔ دیگر اینست که انسان در ادراکات خود از تصوّر ارتباط میان آنها ناگزیر است و آن ارتباط همانا بزمان است و سه وجه دارد: استمرار و توالی و مقارنه، و از اینجا سه دستور نتیجه میشود که کانت آنها را قیاسهای تجربه (۲) مینامد و از مقولهٔ اضافه بدست آمده است. نخست اینکه در تغیرات ذات متغیّر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمیشود.

دستور دوم اینست که تغیرات نسبت بیکدیگر علّت و معلولند. دستور سوّم اینکه ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یک زمان باهمند بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند.

این سه دستور هم که قاعدهٔ کلی ارتباط مدرکات میباشند در علوم طبیعی کمال اهمیّت را دارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از اینرو عقیدهٔ بنیخت و اتفاق باطل میشود.

۴ - از این گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربهٔ انسان اصول موضوعه (۳) میباشند و مرتبط بمقولهٔ جهت اند.

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

Les anticipations de la perception - ۱

Les analogies de l'expérience - ۲

Les postulats de la pensée empirique - ۳

میشود) موجود و متحقق است.

سوم اینکه هرچه 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 آنرا تحلیل برترین (۱) نامیده است و نتیجه اش اینکه ذهن پس از آنکه از عوارض و حادثات خارجی متأثر شد و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت، و وجدان و تجربه را درست کرد، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزله ماده میشود و فهم انسان آن ماده را میگیرد و بصورت معقول در میآورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند و امور قبلی میباشدند. سپس مفهوماتیکه از این راه بدست آمده براهنمائی دستور های قبلی فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که عقل در باره عوارض و حادثات مینماید و نفس انسان ازین راه بر آنها عارف میشود.



از تحقیقاتی که در تحلیل مفهومات و دستورهای فهم مطلق کردیم نتایجی که پیش ازین در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم تائید و تکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست میدهد و ذهن بآن وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی

۱ - Analytique transcendante دو کتاب از کتابهای ارسطو در فن منطق analytique نام دارد یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهانرا تحلیل یعنی تشریح کرده است و چون کانت در این قسمت از کتاب خود چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آنرا باین نام خوانده است. حکمای ماهم گاهی لفظ یونانی را بکار برده انالوطیکا گفته اند.

خود اوست صورت می بخشد یعنی آنها را بصورت عوارضی که با دراک ما می آیند در می آورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی مبسر نیست و فهم ما بمعرفت ذوات معقول دسترسی ندارد و عوارض هم آن سان شناخته میشوند که خود ذهن آنها را میسازد و قالب ریزی میکند . عبارت دیگر آنچه ما ادراک میکنیم همه در ذهن ما ساخته میشود و واقع نفس الامر را نمیدانیم چیست . باز عبارت دیگر عقل ما قوانین خود را بر امور تحمیل میکند یعنی بجای اینکه بر حقیقت واقع منطبق شود واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است در می آورد . پس جهانی که ما ادراک میکنیم مصنوع عقل ماست و قوانینی که ما در جهان تشخیص میدهیم 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 تر تب معلول بر علت واجب باشد .

از این تحقیقات ممکن است چنین بنظر آید که کانت اصالت تصویری (۱) است بوجه اشد ، یعنی غیر از تصورات ذهنی وجودی در عالم قائل نیست و جهان را یکسره وهم و پندار میداند و از هر سوفسطائی سوفسطائی تر است و معلومات را بعوارض و ظواهر تعلّق میدهد نه بحقایق 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 ر معنی ندارد .

کانت این معنی را پیش بینی کرده و در پایان تحلیل برترین یعنی بخش اول از منطق برترین تحقیقاتی دارد که حاصلش اینست که من نه سوفسطائیم

و نه اصالت تصوّری نه نفی موجودات میکنم نه منکر حقایق من علم و فلسفه را بیمعنی میدانم . من در عقل انسان صراف می کنم و میزانش را می سنجم و حدودش را معین میکنم تا معلوم شود که دست عقل بکجا میرسد و بکجا نمیرسد و میگویم فهم و عقل ما از موجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراک میکند و تنها علم بامور طبیعی را میتواند دریابد یعنی آنچه بتجربه درمیآید و اگر مبانی تجربی را از ما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت . و نمیگویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراک نمیکنیم 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 و بیمعنی که عقل و فهم آنها را جمع آوری میکند و بآنها 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 میباشد اگر در محسوسات بکار برده نشوند بیمعنی خواهند بود اما همین محسوسات و تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم و جودشان دلالت دارد بر اینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها میباشد (۱) زیرا که ظهور ظهور کننده

۱ - چنانکه در حاشیه صفحه ۲۳۲ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات میگوئیم اروپائیان Phénomènes میگویند و این لفظی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراک میشود مخصوصاً بادرک حسی . در مقابل 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 باین ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر و محسوس نیستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و افلاطون این لفظ را برای مثل بکار برده است بنا براینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست . در فلسفه کانت Phénomènes (عوارض) و Noumènes (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا در متن گفته ایم اشاره بآن است .

میخواهد(۱) و شاید خداوند بمخلوق 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 حکم بوجود آن ذوات میکند از آنها وجدان ندارد و جز ظهورات چیزی نمیتواند ادراک کند و این عجز عقل را از رسیدن بدرك ذوات پس ازین باز دنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت ذوات باندازه که در قوه بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس از فراغ از نقادی عقل نظری مطلق بآن خواهیم پرداخت).

و اما اینکه میگویم آنچه ما درك 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 تصوّر شیئی واحداً و جدانیات بسیار امری است قبلی (بوجهی که در بیان مقولات روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان بنفس خودمان است که آن نیز امر واحدی است که بنحو قبلی از وجدانیات متعدد حاصل میشود. این توجیهی که من از وجود اشیا میکنم معنی این نیست که اشیا موهومند و حتی

۱ - نکته سنجان برکات خرده گرفته اند که در رابطه علت و معلول تردید کرده است و با اینحال وجود ظهورات را دلیل بوجود ظهورکننده دانسته و برآورده 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 و اقتضای فهم ما چنین است و ما تخته بند عقل خود هستیم و چاره از بیروی او نداریم اگر چه با حقیقت مطابق نباشد. مثلاً یکی از دستورهای ذهنی و قبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافته ایم ملازمه علت و معلول بود هر چند من در نقادی از عقل باینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است اما تا وقتی که عقل من چنین می یابد چاره از تصدیق ندارم.

من بردکارت اعتراض دارم که اونفس را اصل دانست و برای یقین بوجود موجودات دیگر راه پرپیچ وخم 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 درواقع ادراک نفس از خود با ادراک موجودات مقارن است و لازم و ملزوم یکدیگرند .

پس من میگویم ادراک ما نسبت بعوارض بوجهی است که شرایط عقل و حسّ ما اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است که ادراک میکنیم (۱) و اگر از این جهت بعجز قوه ادراک خود پی بردیم از طرف دیگر حقیقت علم را بدست آوردیم و مشکلی که داشتیم که علم چگونه دست میدهد حل شد باینکه دانستیم که عالم با معلوم متحد است باینوجه که معلوم مصنوع خود عالم است و اصحاب تجربه (۲) (مثلاً هیوم) که تنها حس را علم میخوانند برخطا هستند و اصحاب عقل (۳) (مثلاً افلاطون و دکارت) هم که تنها معقولات را حقیقت میدانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می‌شمارند اشتباه کرده اند و کسانی که اعتمادشان تنها بتعقل است مانند کبوتری هستند که چون می بیند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال بزند و قوه بمصرف برساند و بال خود را خسته کند تصور کند که اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از اینکه هرچند هوا يك اندازه مزاحم عمل او هست ولیکن تکیه گاه اوست و اگر نبود اصلاً پرواز مقدور نمیشد . فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلند پروازی

۱ - حکمای ما میگفتند حکمت علم بحقایق است در حدود طاقت بشر . پس در واقع کانت میخواهد حدود طاقت بشر را تشخیص دهد .

نموده اند و ادّعی ایشان دریافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است پس حق اینست که علم انسان تجربه ایست که عقل آنرا میپروراند یعنی مایه علم هم حس است و هم تعقل و از اینروست که میتوانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم و علم را بر بنیادی استوار بگذاریم جز اینکه این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنها راجع بر ریاضیات و طبیعیات است که معلوم شد در عین اینکه احکام آنها ترکیبی است منای فلسفی یعنی قبلی و عقلی دارند. اما در باب فلسفه اولی بجائی نرسیدیم بلکه تزلزل ما بیشتر شد چون در ضمن این تحقیقات هر چه دیدیم این بود که انسان تنها بر عوارض و حادثات میتواند علم بیابد در حالیکه موضوع فلسفه اولی ذوات یعنی موجودات ثابت میباشند.

اینک به بیان اصول بقیه منطق برترین کانت میپردازیم و عاجز و محدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد

بهره چهارم

جدل برترین

تاکنون آنچه از تعقل گفته ایم مربوط بقوه بوده است که عقل بواسطه آن در امور حکم میکند و تصدیقات را میسازد و از این قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم. اما کانت عقل را بمعنی خاصی هم استعمال می کند و آن بالاترین مرتبه فهم است یعنی اینکه از جمع آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید و بآن کلیات مجرد نامی میدهد که افلاطون برای کلمه معقولات اختیار کرده بود. در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صورت 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 اینست که از معلول بعلت (۲) برسد و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت بر میخورد باینکه آن خود نیز معلول است و این رشته را مسلسل می یابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمیپذیرد و ضروری میداند که بجائی منتهی شود و علتی بیابد که خود معلول نباشد و در این جستجو سه ذات متوقف میشود: اموری را که در درون وجود خود او روی میدهد منتهی بنفس (روان) (۳) میکند، از اموری که بیرون از وجود خود مینگردد مجموعه تعقل میکند که جهان (۴) مینامیم و سر انجام روان و جهان هر دو را معلول يك حقیقت بسی علت می یابد که او را خدا (۵) میخوانیم و همین سه ذاتست که پیش از اینهم بعنوان معقولات (۶) بآنها اشاره کردیم.

از اینرو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش میآید: روان شناسی (یا خود شناسی) (۷)، جهان شناسی (۸) و خدا شناسی (۹) و مجموع این سه شعبه فلسفه اولی (۱۰) را تشکیل میدهد و فیلسوفان تا کنون مدعی بوده اند که این معقولات را که وجودهای مطلق و قائم بذات تصور می

۱ - Idées یا Concepts de la raison pure ۲ - بر حسب معمول علت

را Cause و معلول را Effet میگویند اما در اینجا کانت علت را Condition

(شرط) و معلول را Conditionné (مشروط) میگوید ۳ - Ame

۴ - Univers و یونانی Cosmos ۵ - Dieu ۶ - Noumènes

۷ - Psychologie ۸ - Cosmologie ۹ - Théologie

۱۰ - Métaphysique اینها تقسیماتی است که پس از لایبتیس ولف و حکمای

دیگر آلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند.

شوند بقوة عقل و نظر میتوان اثبات کرد. و بنیاد فلسفه نقدی کانت برایست که این ادعا را باطل کند یعنی دانسته شود که این ذوات را بقوة عقل نظری نه میتوان ادراک کرد و نه میتوان اثبات نمود و این مقصود بوسیله دیگر باید حاصل شود زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم قلمرو عقل نظری محدود بتجربیاتست که عوارض میباشند و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس باو میرسند در تحت انتظام و قاعده در آورد و معلوم و معقول بسازد.

نظر باین منظور کانت این قسمت از تحقیقات خود را جدل برترین (۱) مینامد زیرا میخواهد بنماید که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول میکنند برهانی نیست جدل بلکه مغالطه است اگر چه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده اند.

اشتباهی که فیلسوفان جزمی در باره اثبات ذوات بقوة عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان در باره کناره افق دارند که آنرا پایان سطح زمین می انگارند و چنین می پندارند که آنجا آسمان بزمین پیوسته است اما هر چه بکوشند که بآن برسند دورتر میروند و این اشتباهی است که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگر اینکه نقادی پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.



در قسمت روانشناسی (۲) کانت میگوید اهل تحقیق وجود نفس را

۱ - Dialectique transcendante ۲ - در اینجا مقصود از روانشناسی Psychologie rationnelle یعنی روانشناسی عقلی است که اثبات جوهر و مجرد و جاوید بودن نفس را فقط بدلیل و برهان میکند و از مباحث فلسفه اولی است نه آن روانشناسی که حالات نفس را بمشاهده و تجربه در میآورد و آن از علوم طبیعی است.

برای انسان امری بدیهی میخوانند و چنین می پندارند که بدلیل و برهان جوهر و بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات میکنند. مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اسیل و یقین دانست این بود که « میاندیشم پس هستم » یعنی آنکه اورا « من » میگوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد البته وجود دارد و جوهری است مستقل از تن و چون ابعاد ندارد مادی نیست و مجرد است ولیکن اگر درست بنگریم این استدلال غلط است (۱). از اینکه فکری هست چگونه میتوان یقین کرد که جوهری هست مجرد که فکر متعلق باوست؟ زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست میدهد از اینکه امور حسی را وجدان میکند و آنها را بوسیله مقوله توحید میدهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله در آیند و اینکه فکر بسیط است چه دلیل میشود بر اینکه منشاء آنها بسیط است؟ و اگر چنین باشد پس جسم را هم میتوان گفت بسیط و مجرد است چون هیچ جسمی بی سنگینی 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 همینکه 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 داده اند و در جمله « میاندیشم » موضوع محمول را موضوع بمعنی جوهر گرفته اند و اشتباه در اینجا است.

۱ - استدلال غلطی که مبنی بر اشتباه است نه بر مغالطه و آنرا Paralogisme میگویند.

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد و غیرمادی بودنش ثابت نمیشود چون ما جوهر مادی را هم نمیدانیم چیست پس روانشناسی عقلی (۱) اساسش باطل است .

تحقیقات کانت درین مبحث بسیار مفصل و غامض است و ما داخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم و مانند همه مباحث دیگر فلسفه کانت باید بهمین اشارات اکتفا کنیم ولیکن باز یادآوری میکنیم که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد و جاوید بودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور بیرهان عقلی در نیامد و فلسفه اولی از اینجهت پایه استوار ندارد .



اما جهان شناسی . کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که می بیند آنها را مجتمع و متحد میکند و از آن مجموعه تصور جهان را میسازد و در این تصور جهان چهار فقره صور معقول پیش میآید که هر يك مربوط بیکي از مقولات اصلی میباشد . یکی مربوط بکمیت و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است . دوم مربوط بکیفیت و آن چگونگی تقسیم ماده جهان است یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید بآن برسد . سوم مربوط باضافه و آن رشته علت و معلول است که منتهی بعلت نخستین

۱ - Psychologie rationnelle که پیش از این بآن اشاره کرده ایم یعنی علم بنفس فقط از روی مبانی عقلی و استدلالی که پس از تحقیقات کانت امروز تقریباً متروک است در مقابل روانشناسی آزمایشی Psychologie expérimentale یعنی علم بآثار نفس از روی مشاهده و تجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم و دلچسب و متضمن فواید بسیار است .

باید بشود. چهارم مربوط بجهت است که رشته وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد.

تا وقتی که باین صور بنظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنها را وجود های عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم در باره آنها رائی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام (۱) میشویم یعنی در هر يك از آن صور معقول دو حکم متناقض در میابیم که هر دو موجه میباشند و هر دو را نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام بر حسب سلیقه خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند و حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشانی جدلی بودن استدلال و بی بنیاد بودن موضوع گفتگوست.

صور چهار گانه و تنازع احکام متناقض در آنها از این قرار است :

تنازع ۱ - جهان کران دارد یا بیکران 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 میکنیم هیچيك از این دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست و هر دو را میتوان ابطال کرد (۲) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوئیم پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است ؟ اگر بگویند آغاز نداشته است میگوئیم چون جهان عبارت از امور است که بوقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه میتوان

۱ - Antinomie - ۲ - تحقیقات کانت در این مبحث نیز مفصل است و در هر يك از صور معقول چهار گانه یکطرف قضیه (Thèse) را عنوان و اثبات میکند آنگاه قضیه نقیض را (Antithèse) عنوان و اثبات مینماید و ما بناچار باختصار و اشاره میگذرانیم.

نامتناهی فرض کرد؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نا متناهی است چون جهان از اشیا ساخته شده چگونه میتوان شماره اشیا موجود را نا متناهی دانست؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است چون در وراء حدّ 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 میگویم جسم که جهان از وساخته شده بحصر 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 میگویم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد؟ چون اگر قسمت نپذیرد ابعاد ندارد و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست.

تنازع ۳ - آیا همه امور موجب اند یا اختیاری هم هست؟ اگر بگویند همه موجبند میگویم پس رشته علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمی پذیرد؟ اگر بگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول و موجب نیست و با 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 وجوب علت برای معلول اختلال پیدا میشود.

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 واجب نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن یا بیرون جهان. مجموع جهان نمیتواند باشد چون مجموعه 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 نمیتوان بود چون مطلب مهم است و باید تکلیف را معلوم کرد. پس می بینیم در تنازع اول و دوم قضیه و نقیضش هر دو بیمعنی است چون گفته‌گو از آغاز و انجام و حدود جهان و کل و جزء آنست و در قضیه و نقیضش جهان از يك جنبه نگریسته میشود و میدانیم که آنچه ما از جهان ادراك میکنیم وجدانیات زمانی یعنی عوارض و حادثات است و مربوط بذوات نمیشود و مفهوماتند نه معقولات (۱) یعنی آنچه ادراك میکنیم وجود هائی است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است پس در آنها حکم کردن بتناهی یا عدم تناهی و آغاز داشتن یا نداشتن و بسیط و مرکب بودن مورد ندارد و بیمعنی است.

اما در تنازع سوم و چهارم می بینیم احکام شاید بیک 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

۱ - مفهومات و معقولات بآن معنی که کانت در نظر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض و ظهوراتند و معقولات راجع بحقایق و ذوات.

حادثه باشد پس در تنازع سوم و چهارم ممکن است آن هر دو قضیه درست باشند یعنی اختیار و وجوب متعلق بذات و جبر و امکان و وجوب ترتب معلول بر علت راجع بعوارض باشد و در اینصورت تناقضی در کار نخواهد بود.

در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیّت را دارد و امکان جمع قضایائی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حلّ مشکل و تعیین تکلیف باز میکند امّا در هر صورت اینکار از عهده عقل مطلق نظری ساخته نیست و اینک عجز او را از حل مسائل راجع بذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت.



آمدیم بر سر خدا شناسی. در قسمت جهان شناسی دیدیم که عقل چون در ممکنات تأمل میکند خود را محتاج می بیند که بوجود واجبى قائل شود و رشته معلولات را بعلىّتى که خود معلول نباشد منتهی نماید امّا درین مبحث بتنازع احکام گرفتار میشود. در مبحثی که اکنون گفتگو میکنیم مسئله ساده وجود واجب و علت نخستین نیست بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلقى است که او را خالق و صانع جهان و مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند، عبارت دیگر خدائى که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل ما هم باو گواهی میدهد امّا آنها میخواهند وجود او را بدلیل عقل ثابت کنند و در این امر بخطا میروند زیرا که راه یقین بوجود چنین مبدائی استدلال عقلی نیست چنانکه

براهینی که میآورند هیچکدام قاطع و وافی نمیشود.

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم می بینیم همه منتهی به سه برهان اصلی میشود (۱)

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همانرا بعبارات مختلف پذیرفته اند و بطور خلاصه اینست که ما تصوّر کمال و ذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست. ذات کامل 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، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را متحقق بدانیم. آری کوه اگر موجود باشد درّه لازم اوست اما اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمیشود بعبارت دیگر تصور دره را برای کوه واجب میدانیم اما وجود کوه از کجا واجب شد؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصوّر وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است؟ این حکم در مقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوک دارم پس صد پاره زر مسکوک در بغل دارم. البته ممکن است صد پاره زر مسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول. همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصوّرش

مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردن از معلولها بعلت نخستین و از ممکنات بواجب است ولیکن بر فرض اینکه این فهم ما درست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ماست ؟ و بچه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد ؟ مگر اینکه وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در اینصورت برمیگردیم ببرهان وجودی که حالش معلوم شد .

برهان سوم برهان علت غائی است باین وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی است پس اراده ناظمی درکار است . این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست میرسیم 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 ؟ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم ؟ و اگر نظر بکمال مبدأ داشته باشیم باز ببرهان وجودی برگشته ایم .

پس اثبات ذات باری ببرهان عقلی میسر نیست اگر از موجوداتی که بعلم ما درمیآیند بخواهیم باو برسیم این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادی میباشند و آنکه مذتها الیه این عوارض است باید از جنس خود آنها باشد . اگر از این عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم بعقل مطلق نظری مسئله را حل کنیم دست ما تهی است و تکیه گاهی نداریم ولیکن اینقدر هست که اگر پای استدلالیان چوبین است و باثبات عقلی نمرسند

دست منکران هم بجائی بند نیست و راه طلب باز است .



این بود خلاصه بسیار مختصری از قسمتی از کتاب کانت که آنرا جدل برترین نامیده و خواسته است اثبات کند که روان و خدا و جهان هر سه صوری هستند که عقل آنها را میسازد زیرا که کار عقل وحدت دادن بتصورات کثیری است که در ذهن رُخ میکنند و قوه عقل پس از آنکه آن صور را ساخت آنها را ذوات می پندارد و غافل میشود از اینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتست از تصویری که هر کس دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خود را باو منتهی میکند . و جهان تصویری است که عقل آنرا از مجموع عوارض بیرون از ذهن میسازد . و خدا تصویری است که ذهن از حقیقت موجودات پیدا میکند . این صور تنظیم کننده تصورات و مفهومات مختلف غیر مرتبط 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 جوایی وحدت است و تا بامور 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

ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر میخواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری را بدرستی بشناسانیم میبایست این فصل را چندین برابر کنیم و این مختصر گنجایش آنرا ندارد

بنا برین بسیاری از مباحث را که ضرورت تام ندارد ترك كردیم، مسائل مهم را هم تا میتوانستیم فشرديم، در بیان مطلب هم از پیروی تام کانت چشم پوشیده بصورتی در آوردیم که برای کسانی که هیچ از آن سابقه ندارند قابل فهم باشد. اینک ماحصل آن کتاب را خلاصه کرده ختم میکنیم و به بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت میپردازیم.

مسئله که از آغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود که علم برای انسان چگونه حاصل میشود و بمعلومات تا چه اندازه میتواند 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 بوسیله تأثرات مختلفی که از خارج باو میرسد وجدانیانی پیدا میکند و آنها را بمنزله مواد تلقی کرده صورت زمان و مکان بآنها میپوشاند و از اینراه عوارض و حادثات در ذهن متصور میشوند. در مرحله دوم این عوارض را قوه فهم همچون مواد تلقی میکند و بآنها صورت مقولات را میپوشاند و کلیت میدهد و علم تجربی را میسازد. در مرحله سوم این معلومات تجربی موادی میشوند که عقل بآنها صورت وحدت میپوشاند و صور معقول را که آخرین آمال انسان است جلوه گر میسازد.

بنا برین علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند برای اینکه در آن علوم ذهن احکامی قبلی میکند درباره اشیاء بر طبق صورتی که خود او بر حسب وجدانیات حسی خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن

انسان آن احکام درست است و چاره نداریم جز اینکه آنها را حقیقت بدانیم واقع نفس الامر هر چه میخواهد باشد .

پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند که علم بعوارض را که بتجربه و تعقل حاصل میشود و کلیّت و عمومیت دارد و همه جائی و همه وقتی است و برای همه کس یکسان است حق بدانند ولیکن ازجهت اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق با شکاکان است و فلسفه اولی بآن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته اند موّجه نیست زیرا که ذهن انسان اموری را که برتر از حس میباشد وجدان نمیکند و خانه عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنه ندارد و فهم و عقل جز اینکه از وجدانیّات حسی انتزاع کلیات کنند کاری 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 بتوسط 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 ادّعای همان کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند اینست که کسی بخواهد کاخی بسازد که سر بر آسمان بر آورد اما بیش از کفاف يك خانه متعارفی مصالح ساختمانی ندارد . و نیز مانند آنست که کسی بخواهد با نردبان بآسمان برود یا از سایه خود فراتر بجهد. که کسانی که این ادعا را دارند اشتباهشان از اینست که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور میانگارند .

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم فهم اگر چه آنها را بمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لا اقل موادی بدست آورده است که باقالبهائی که دارد بآن مواد صورتی بدهد بنابراین حکمت طبیعی و حکمت ریاضی یا فلسفه سفلی و فلسفه وسطی موضوع حقیقی دارند. اما فلسفه اولی بیمایه است چون از ذوات بجز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمیتوان داشت.

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بیهوده و بیمعنی باشند چه گذشته از اینکه تنظیم کننده 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 بحقیقت آنها نمیرساند اینقدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر ما میسازد و برماست که راهی برای رسیدن بآنها بیابیم.

علم را از خدا آغاز کردن شوخ چشمی است اما وصول بخدا را پایان سیر خود دانستن حق است.

پس نقادی اگر علم بحقیقت نیست علم بجهل هست یعنی ما را از جهل مرگب بجهل بسیط میرساند و این خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمیفهمیم و بدانیم که بچه چیز میتوانیم معرفت بیابیم.



در هر حال چنانکه مکرر گفته ایم نقادی مقدمه فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوه علمیه 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 بوسیله عقل نظری ممکن نیست ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات میتوان بمدرکات عقل اعتماد نمود. سپس کانت از پی آن شد که فلسفه طبیعی (۱) را که محل اعتماد میتواند باشد بسازد و تدوین کند اما توجه کرد که امری فوری تر از آن در پیش دارد باین معنی که هر چند بارها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی و مجردات اگر از راه عقل نظری جزم باثبات آنها میسر نیست جزم بانکار هم نمیتوان کرد بلکه آن امور عقلاً محتمل اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم باثبات آنها هم میسر میشود ولیکن تا وقتی که این فقره را محقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود و شایه سوفسطائی بودن او خواهد رفت و مایه کمراهی 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 آنرا پرداخت و از اینروست که فلسفه طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

اینک میپردازیم بتحقیقات کانت در چگونگی عقل مطلق عملی که مقدمه فلسفه عملی یعنی علم 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 میتوان بدو دسته منقسم نمود: فیلسوفان و ارباب دیانات.

فیلسوفان حسن عمل را از آنرو واجب می‌شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته بآن است.

ارباب دیانات حسن عمل را از آن سبب واجب میدانستند که خداوند انسانرا مکلف بحسن عمل نموده و پس ازین زندگانی از هر کس چیزی باقی است که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمی یابد.

کانت متدین بدین مسیحی بود و از کودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن از نقادی در عقل مطلق چنانکه دیدیم باینجا رسید که عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است و بنا برین وجود پروردگار و نفس و بقای او را باستدلال عقلی نه میتوان ادراک کرد و نه میتوان اثبات نمود.

پس چنین بنظر میرسید که هم بنیان علمی اخلاق تباه شد 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 را هم کانت بنقادی 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 بنام مبانی فلسفه اخلاق (۱) و یکی کتابی بنام نقّادی 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 بصورتی در میآوریم که بدهن نزدیک باشد.



مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که اراده انسانرا بر عمل نیک بر میانگیزد و از عمل بد باز میدارد.

پس باید از اینجا آغاز کرد که به بینیم خیر و نیک مطلق چیست زیرا هر چه را مردم نیک میخوانند چون درست بنگری نیک مطلق نیست بلکه نیک است با شرط. مثلاً مال نیک است بشرط اینکه آنرا بمصرف خیر برسانی. جاه نیک است بشرط آنکه آزار بکسی نرساند. حتی فضل و علم نیک است باین شرط که در مورد صحیح بکار رود و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نیک است اگر با حسن نیت و اراده خیر بکار برده شود و گرنه بد و شر خواهد بود.

پس نیک مطلق بی شرط یا بعبارت 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 بدیگران است؟ آیا کسب معرفت است؟

در اینجا هم چون درست بنگریم می بینیم ارادهٔ خیر يك کلمه است و بس 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 ارادهٔ خیر بسیاری از اوقات با تمایلات طبع در کشمکش میباشد و آن هنگام است که ارادهٔ خیر بدرستی نمایان میشود .

تکلیف را چرا باید بجا آورد ؟ فقط برای اینکه تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد و اگر کسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا بامید پاداش بکند ادای تکلیف نکرده است جلب سود و یا دفع زیان کرده است و نمیتوان گفت ارادهٔ خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای متابعت از قاعدهٔ کلی انجام میدهد. عبارت دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم و مقدّس است و چون محترم و مقدّس است باید ازان تبعیت نمود و فرق است میان آنکس که عملی میکند بسبب 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 ارادهٔ خیر و ادای تکلیف کرده است .

در اینجا بعضی از محققان بجدّ یا بهزل سربرکانت گذاشته گفته اند پس شرط ارادهٔ خیر و حسن نیت اینست که عمل ناگوار باشد و اگر من

از روی عاطفه از یتیم نگاهداری کنم و بنا بر رقت قلب دست یینوائی 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 رضا و رغبت بکند خیرش بیشتر است . مقصود کانت اینست که آنچه انسان را بکار خیر بر میانگیزد باید نه مصلحت اندیشی و منفعت جوئی باشد نه عاطفه و هوای نفس زیرا اگر بنا بر خلاف این باشد ممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است .

پس نحوّك باید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف با کفّ نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است اما خوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع اوست .

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 درستکاری بازرگان نیک هست اما اگر نظر بمصلحت 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 خود کشی میکنند پس اگر در انحال از خود کشی دست باز دارند عملشان اخلاقی است یعنی بر حسب تکلیف است . کسیکه از روی رقت قلب یا برای ثواب احسان میکند بسیار نیک میکند اما عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود و احسان

نکند. هرگاه کسی با وجود گرفتاری بکارهای خود وجفا کاری ابناء روزگار برحسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است.

و از عبارات کانت است که «من خواب میدیدم و می پنداشتم زندگانی تمتّع 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 باینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعده کلی است نخستین قاعده اخلاقی که خود را بآن 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.

مثلاً یکی از دستورهای اخلاقی وفای وعده است و این دستور با قاعده که بدست دادیم سازگار است یعنی میتوان 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 نمیتواند بوعده کسی دل ببندد. همچنین یکی از دستورهای اخلاقی اینست که رد امانت واجب است و این دستور باید قاعده کلی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشد و جایز شمرده شود که امانت را بصاحبش رد نکنند موضوع امانت منتفی میشود و امانت معنی نخواهد داشت. و نیز از دستورهای اخلاقی اینست که اگر دستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعده کلی باشد زیرا بنیاد زندگانی اجتماعی 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 وجوب پیروی از او مربوط بحس و تجربه نیست چون نه مبنی بر تمایل طبع است نه بر مصلحت شخصی ، پس امری است عقلی و قبلی . عقل مطلق است که بانسان حکم میکند که اراده خیر و حسن نیت داشته باشد و فرمان میدهد که باید بتکلیف عمل کنی و قاعده کلی را محترم بداری و این امر که از جانب عقل عملی صادر میشود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است . (۱) او امر دیگری که غالباً انسان از آنها پیروی میکند امر مشروط است (۲) . مثلاً اگر میخواهی سلامت باشی در شهوات افراط مکن ، اگر میخواهی 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 میدهد و وقتی که میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که عملت قاعده 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 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 بصورت حکم عقلی در می آوریم می بینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی . پس معلوم میشود که در امور اخلاقی

۱ - Impératif catégorique اینجا مطلق بآن معنی که در نقادی عقل نظری گفتیم نیست بلکه بمعنی غیر مشروط است . ۲ - Impératif hypothétique

یعنی در مسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت میشود پس دران جنبه از عقل هم میتوان 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 میشود و دست عقل بجائی بند هست .



گفتیم اوامر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت غایتهای نسبی (۱) است مانند تندرستی و محل اعتماد بودن و زندگی را بخوشی گذراندن که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است نه کلی و مطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی درکار نباشد چه درانصورت زندگانی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری و مطلق و کلی برای انسان انسانیت اوست و احترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امر قطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد .

بنا برین هر يك از موجودات را که بنگری وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن بغایتی است بجز خود انسان که او خود غایت است . از اینجا يك قاعده دوم اخلاقی بدست ما میآید که باین عبارت در میآوریم : چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت بینداری نه طریق وصول بغایت . از این قاعده

دستورهای پیشین هم بخوبی مفهوم و روشن میشود یعنی در هر یک از آنها درست بنگریم می بینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته ایم نه غایت .

از اینجا نتیجه میشود که هر فردی یعنی هر شخصی از نفوس انسانی جنبهٔ انسانیتش یعنی عقلش (عقل غیر مشوب بنفسانیت) وجودی است مستقل و مقصود بالذات و چون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است یعنی قانون است پس مقنن است و از اینجهت 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 برخیر یعنی عقل عملی او مستقل و آزاد است و بنا بر قواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است و میداند چه باید بکند . و از همین روست 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 میباشد .

حاصل اینکه بعقیدهٔ کانت ارادهٔ هر عاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایات مطلق بر هیئت اجتماعی حاکم شود و بنا برین قاعدهٔ سوم اخلاقی او را میتوان چنین عنوان کرد که : چنان رفتار کن که از قانون گزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستورهائی بر آید که بااستقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق ارادهٔ خیر است و حسن نیت بر ادای تکلیف، و آن متابعت از قانون است و

رفتاری که بتواند قاعده کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود، و این اراده خیر بر ادای تکلیف را عقل عملی انسان باو حکم میکند بامر مطلق غیر مشروط که بر حسب تکلیف ازان پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد.



اصول کلی اخلاقی بدست آمد اکنون باید مبانی آنرا معلوم کنیم و در این باب مطلب مهم اینست که آیا انسان فاعل مختار است یا نه و اختیار دارد که بهره میخواهد 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 میباشد و اگر اراده اش خیر باشد شایسته پاداش است و اگر نباشد باید کیفر به بیند.

بعضی انسانرا یکسره مجبور پنداشته اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته اند بنا براینکه جمیع امور را مقدر بتقدیر الهی میدانند یا اگر بزبان دیناتی سخن نمیگویند نظر بوجوب ترتب معلول بر علت دارند که هیچ چیز بی علت نمیشود و علت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد و اعمال انسان و اراده او نیز از این قاعده بیرون نیست. پس هر اراده که انسان میکند موجب دارد و در اینصورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است ؟ و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد.

بعضی هم حدّ وسط میان این دو عقیده را دارند و انسانرا 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 برنمیدارد و از مسائلی است که عقل نظری در آن عاجز است اما فطرت بران حکم میکند و هر کس درست تأمل نماید درمی یابد که مکلف است و برادای تکلیف توانا میباشد و اگر توانا نبود خود را مکلف نمیدید و مجبوریت خویش را درمی یافت زیرا بسا میشود که انسان پیروی از امر عقل میکند با آنکه با تمایل طبع منافعی است پس اگر مختار نبود نمیتوانست از آن پیروی کند .

این مسئله چنانکه گفتیم دلیل و برهان ندارد و نمیخواهد اما بیانش باین وجه است که البته امور طبیعت تابع قوانین حتمی است و قاعده ترتب معلول بر علت بطور وجوب در آنها جاری است . سنگی که از بلندی رها شود بمقتضای 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 نمی یابیم چنانکه در نقادی عقل مطلق نظری بدرستی معلوم شد . اما همین عقل مطلق چون جنبه نظری را رها کرد و جنبه عملی گرائید بدون دلیل و برهان بیداهت 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 اگرچه از درک این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز باز ماند منکرهم نتوانست بشود چنانکه 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 عمتل دانست اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمیکند و آنرا اصل موضوع میداند همچنانکه در علم هندسه بدون دلیل و برهان بطور اصل موضوع همه کس تصدیق میکند و مسلم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خط مستقیم است.

پس مطلب باینصورت درمیآید که در انسان طبعی است (۲) و عقلی. از جهت طبع مربوط بعالم طبیعت است و اعمالی که ازان ناشی میشود زمانی است و عوارض و حادثات است (۳) و تابع قاعده ترتب معلول بر علت میباشد و خواهی نخواهی مجری میشود و اگر انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری درکار نداشت ولیکن از جهت عقل انسان مربوط بعالم معقولات (۴) 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 اوست دیگری بر او قانونی تحمیل نمیکند و اگر طبع قرین او نبود و تنها بود جمیع اعمالش با قانونش منطبق میبود ولیکن چون در وجود انسان عقل با طبع همراه است باید قانون خود را برای طبع بصورت 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

۱ - رجوع کنید بصفحه ۲۶۰ همین کتاب ۲ - از استعمال لفظ نفس خودداری میکنیم چون در نزد ما بمعانی مختلف بکار برده شده و مابۀ تشویش ذهن است.

۳ - Phénomènes ۴ - Noumènes

بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است و او را محترم میدارد و اطاعتش نسبت باو از اینروست و اختیاری است نه اجباری . امر اخلاقی اینست که باید بکنی اگر چه میتوانی نکنی و « باید بکنی » غیر از اینست که « مجبوری بکنی » . مطیع فرمان هستی اما مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر یا موجبات خارجی ، و قدرت داری که اطاعت نکنی چنانکه بسیار اتفاق میافتد که نمیکنی و همین فقره شاهد است بر اینکه انسان اراده دارد (۱) و همین توانائی انسان بر پیروی او امر عقل مختار بودن اوست و آنوقت که اطاعت امر عقل نمیکند آزادی خود را از دست داده و مقهور طبع یعنی عوارض و حادثات شده و خود را گرفتار موجبات خارجی ساخته و بقول معروف نفس پروری کرده و شخصیت انفرادی خود را منظور داشته است . ولیکن هنگامی که طبع فرمان عقل را میبرد 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 منشاء حس تکلیف چنانکه گفتیم احترامی است که شخص نسبت بوجود انسان دارد و درمی 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

۱ - اروپائیان اختیار واضطرار را به *Volonté* منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم و وقتی که میخواهند بگویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است بگویند آیا اراده انسان آزاد است یا مجبور است ولیکن ما نمیتوانیم این قسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار میدانیم و اگر بخواهیم تعبیر اروپائی نزدیک شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد و چون مطلب را باین عبارت در آوردیم درستی گفته کانت روشن میشود که میگوید اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد .

کلی یعنی دستور عقل عملی که ارادهٔ خیر بر ادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود و غایات مطلق استقرار خواهند یافت و هیئت اجتماعیة مدینهٔ فاضله خواهد شد .

بیان دیگر از همین مطلب اینست که چون بشریت و انسانیت را در نظر میگیریم می بینیم حقیقت انسانیت عقل است و طبیعت بشریت عارضهٔ اوست . انسانیت از معقولات است و بشریت از محسوسات، و همه کس این دو جنبه را دارد و ذو وجهین است و این دو وجهه باهم منافات ندارند یعنی میتوانند سازگار شوند . طبیعت جنبهٔ ماشینی است عقل جنبهٔ 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 در می یابد و میزداید که جریان امور چگونه است ، امور اختیاری را عقل عملی درک میکند و نشان میدهد که جریان امور چگونه باید باشد و این ادراک استدلالی نیست وجدانی است اما نه وجدانی حسی بلکه وجدانی عقلی یعنی عقل آنرا بیواسطهٔ نظر در می یابد . اینکه عقل جنبهٔ عملی دارد و ما را بقانون کلی مقید میسازد درمی یابیم اما چرا چنین است نمیدانیم به مختار بودن نفس پی میبریم و یقین میکنیم اما برهانش را نمیدانیم چنانکه بوجود خود نفس و عقل نیز بهمین نحو پی میبریم .



برای هر کس متنبه و هوشیار باشد و در کار دنیا و حال خود بنگرد

سه سؤال پیش می‌آید : یکی اینکه چه میتوانم بدانم . دوم اینکه چه باید بکنم . سوم اینکه چه امید و انتظاری میتوانم داشته باشم .

جواب سؤال اول از نقّادی عقل نظری معلوم شد و جواب سؤال دوم از نقّادی عقل عملی بدست آمد اینک جواب سؤال سوم را هم از راه سؤال دوم در خواهیم یافت .

از نقّادی عقل عملی دانستیم عقل با 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 بفضیلت مایه خوشی هست یا نیست ولیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه با رعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت (۲) خود را بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که هر کس بفضیلت عمل میکند و ادای تکلیف مینماید و درین باب حسن نیت دارد شایسته خوش و سعید بودن است و استحقاق آنرا دارد.

و نیز می بینیم باسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق دارد خیر کل و خیر تام (۳) را خواهان باشد یعنی امری که جامع همه خوشیهای ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد .

خیر کل تام چیست ؟ یقین است که خوشی باعاری بودن از فضیلت میسر نیست اما بتجربه در یافته‌ایم که در این دنیا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست . همچنین میدانیم که خوشی مایه تخلّق بفضایل 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 (۱) باخوشی تام جمع گردد خیر کل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست میدهد و اگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجز است عقل عملی یقین بران حکم میکند.

پیش ازین معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که بر عمل نیک اراده بکند یا نکند و آنچه در انسان دارای این اراده است یعنی باصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط بعالم معقولات است و از اینروست که آزاد و مختار است. اکنون دریافته‌ایم که این نفس خود را مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام می‌یابد و آن در زندگانی دنیا میسر نیست چون در این دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست مییابد نه سعادت مطلق نصیب او میشود. پس میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان پس از مرگ باقی است تا بتواند در وصول بکمال سیر کند و تبیینی که میان عقل و طبع او هست مرتفع شود و بخیر کل تام که همه جهانیاان خواهانش هستند و بسوی او میروند برسد.

این است جواب سؤال سوم و آنچه می‌توانیم امیدوار باشیم. بعبارت دیگر آنچه مابواسطه او ببقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که باوجود تخته بند تن بودن میسر نیست و این عقیده برای ماباستدلال دست نمیدهد بلکه باید آنرا از اصول موضوعه بدانیم.

وصول بکمال 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 اوست یعنی ذات باری و پروردگار عالم است .



پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی بشیوه کپرنیک بعکس حکمای دیگر عمل کرد باین معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می گرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن او مکلف بودن انسانرا بتکلیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین بوجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم می توانیم بگوئیم امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان بحسن نیت و اراده خیر حکم خداست که بردل ما وارد میشود .

کسانیکه در احوال و گفتار کانت دقت تام نکرده اند از بیانات او بشگفت آمده بعضی گمان برده اند گفته های او متناقض است چون در آغاز سخن گفت عقل را نه بادر اك نفس و ذات باری دسترسی هست نه باثبات 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 بملاحظات 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 بحس و تجربه بادر اك انسان در آمده در تحت کلیات در می آورد و از آنها مفهومات میسازد و آن مفهومات را بصورت موضوع و محمول در آورده محمولات را بر موضوعات بار کرده

در تجربیات خود حکم میکند و قیاسات برهانی ترتیب میدهد و این قوه را عقل نظری مینامند و این قوه نظری جز در عوارض و حادثات حکمی نمیتواند بکند و ذوات و معقولات حقیقی را فقط میتواند فرض کند و محتمل بداند و دستش بادرک و اثبات آنها نمیرسد زیرا آنچه ادراک می شود بوسیله حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات، و عقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء و خواه برهانانی باشد خواه لئی، در مفهومات و معقولاتی است که منشاء و مبدأ آنها حس است و حس تنها بعوارض تعلق میگیرد و ذوات را در نمی یابد و عقل نظری هر وقت بذوات میپردازد خواه ذوات مادی باشند خواه مجرد دستش تهی است و بنابرین احکام و قیاسات و براهینش لفاظی و خیال بافی است و ادراک حقیقی نیست و غلط و متناقض در می آید و از این سبب است که نظرها در آن احکام مختلف میشود گروهی می پذیرند و جماعتی انکار میکنند، و بنابرین فلسفه اولی در آن قسمت که راجع بذوات 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 بنقادی عقل نظری راهش را بدست آورده است و در پی تدوین آن بود و مجالش را نیافت.

قوه دیگر عقل آنست که انسان بواسطه او اموری را بوجدان غیر حسی ادراک میکند و آنها ذواتند نه عوارض، مثل ادراک نفس خود و ادراک مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس و وجود

ذات پروردگار میشود و این قوه را عقل عملی مینامد در مقابل عقل نظری، بنا بر اینکه عقل بوسیله این قوه انسان را بر عمل نیک بر میانگیزد اما نه باعمال نظر و ترتیب برهان قیاس و استقرا و پی بردن از معلول بعلت یا از علت بمعلول، بلکه احکامش بوسیله واسطه است اما یقینی است و حتی یقینی تر از احکامی است که بقوه نظری میکند و این قوه یعنی عقل عملی برتر و شریفتر از عقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است و در باره حقایق و ذوات و معقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن و سوسه میکند و شك میآورد اما عقل عملی متوجه حقایق است و حسن نیت و اراده خیر را بانسان میدهد و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار میسازد و منشأ ایمان است نه تشکیك .

بعبارت دیگر عقل با آنکه امر و احداثست دو جنبه دارد یکی جنبه استدلال یکی قوه ایمان. جنبه استدلالش در عوارض که مربوط بمحسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات در میآیند کار میکند و علم را میسازد، و قوه ایمانش در حقایق مربوط بامور 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 گفته های کانت تناقضی نیست و تفاوت نظر او با پدیشینیان اینست که او قوه استدلال را در حقایق فوق حسی کارگر نمیداند و ادراك آنها و یقین بوجودشان را تنها بقوه ایمان ممکن میشمارد که آنها خود يك 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 بسوی علم بوده و تا آخر عمر برای تدوین فلسفه 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 بدهند که کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است بیاد نمی‌آورند که او هشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نمودن دزدکی کرده و عملی از او دیده نشده است که بانظریات 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 بمجرّد اینکه زبانش آزاد شد 'دنباله' همان تحقیقات را گرفت و از گفتگوی عامّه بیمی بخود راه نداد بنا بر این دلیلی نداریم بر اینکه در ایمان او بذات پروردگار و بقای نفس و فاعل غمتار بودن انسان چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیك کنیم بلکه از گفته‌ها و نوشته‌ها و رفتار او یقین حاصل میشود که در حقیقت ملکه اخلاقی داشته و بقول خود او امر مطلق غیر مشروط عقل را بر لزوم 'حسن نیت' در ادای تکلیف بگوش هوش میشنیده و بردیده 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 را همه گوشی میشوند و آن امر عیانرا همه چشمی می بیند یا فطرتی مانند فطرت کانت و یا تربیتی مانند آنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان بدل بتابد . در هر حال یکی از عبارات کانت اینست که:

« چون مردی را می بینم که استواری منش او برتر از من است هر چند عامی و در مقام پست باشد نفسم خواهی خواهی پیدش او خاضع میشود » (۱) و نیز از عبارات دیگرش که مربوط باین 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 بجنبش میآوری نفس را بچیزیکه کراهت یابیم بیاوردن میترسانی ولیکن فقط قانونی وضع میکنی که بخودی خود در نفس راه می یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی خواهی احترامش میکنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی بخلافش رفتار میکنند در پیشگاه او ساکتند . ای تکلیف، اصلی که شایسته تست و از آن برخاسته 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 بخود بدهند شرط واجبش از همان اصل و ریشه برمیآید . انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است همانا بواسطه آن اصل از خود برتر می رود و آن اصل او را مربوط باموری میکند که تنها عقل میتواند آنرا ادراک نماید . آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی غتر بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت میباشد . »



کانت فلسفه علوم طبیعی را بحال نگرده است تدوین کند اما در فلسفه اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم بدو قسم کرده است . یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع بر مردم

۱ - در عوض قتل میگفت من چون در مقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خم میشود اما نفسم خاضع نمیکرد .

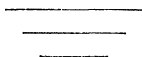
الزام میشود و نقض آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانهها میگردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است و عا که ماش بانفس انسان است. در تکلیف قانونی نظر بعدل و داد است و اصلی که بر آن حکم فرماست اینست که «داد هر عملی است که بنیادش بر این باشد که آزادی هر کس با آزادی همه کسان سازگار بوده باشد» و بنابراین حکم کلی در این باب اینست: چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق يك 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.

سپس کانت در هر یک از این دو قسم تکلیف بشرح 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 بین الملل 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 بتکالیف 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 آنرو که ما درین مختصر فقط میتوانیم سر رشته اجمالی از اصول فلسفه هر یک از حکمای بزرگ بدست خوانندگان بدهیم

و سیر حکمت را بطور کلی بنمائیم و در همین بیان بسیار موجز که از اصول فلسفه کانت نموده ایم بیم آنست که سخن را دراز کشیده باشیم و بهمین سبب کلام را اینجا پایان میرسانیم و از بیان موشکافیهای کانت در باب قوه تمیّز زشت و زیبا یعنی ذوق که آنرا قوه سوم نفس انسان و واسطه میان عقل نظری و عقل عملی 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 مایه آزرده کی خاطرشان نگردد.

کسانیکه در همین مختصر بدقت نظر کنند پایه بلند کانت را در علم و فلسفه که از زمان باستان تا کنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده در می یابند و برای فهم فلسفه جدید و سیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم آماده میشوند.



فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است

ارقام متعلق بصفحه ایست که نام شخص در آن آمده است . ارقامی که

بخط سیاه نوشته شده متعلق بصفحاتی از کتاب است که مخصوص بیان

احوال و افکار آن شخص است

بل (بیر) ۲۶	آدم ۱۸۸، ۱۹۰
بنتم ۱۷۲	آدم اسمیت ۱۷۲
بیکن (فرنسیس) ۱۰۷، ۱۰۶، ۸۵، ۱۱۸، ۱۴۸	آنسلم ۴۱، ۱۰۸، ۲۶۳
۱۶۱، ۱۷۱، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۶	ابوعلی سینا ۷
باسکال ۱۱-۱۴	ایبقور ۲۴، ۶۳، ۸۰، ۸۱، ۸۹، ۹۰
دالامبر ۲۰۳	ایبقوریان ۸۸، ۱۲۳
دکارت ۶، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵	ارسطو ۳، ۴، ۶، ۱۶، ۲۴، ۲۵، ۷۶، ۷۷
۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۱	۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۹۴، ۱۰۵
۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۴۱، ۴۸، ۵۱، ۷۳، ۷۵	۱۲۳، ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۲۱، ۲۲۳
۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۷	۲۲۴، ۲۴۲، ۲۴۳
۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲	ارنو (انتوان) ۲۵
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۳	اسپینوزا ۲۰، ۲۳، ۳۷-۷۱، ۷۵، ۸۲، ۹۰
۱۷۵، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۸	۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۸، ۱۹۱، ۲۰۵
۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۵۳، ۲۶۳	۲۲۱
دید رو ۲۰۲-۲۰۸	استورت (دیوکلد) ۱۷۲
ذیمقر اطیس ۲۴، ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۸۸، ۸۹	افلاطون ۳، ۱۵، ۱۹، ۲۳، ۳۱، ۳۷، ۵۰
۹۰	۶۴، ۸۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۲
رواقیان ۱۲۳	۱۲۳، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۷۸، ۱۹۱، ۲۲۱
روسو ۱۴۴-۱۶۰، ۲۰۳	۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴
۲۰۵، ۲۲۰	اکوستین ۱۵، ۲۳، ۳۱
رید (طامس) ۱۷۲	برکلی ۱۵۱-۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۶
سقراط ۳، ۳۷، ۶۴، ۲۲۲	بسوته ۲۴
	بظلمیوس ۴

۱۵۲، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۱، ۱۲۹
 ۲۳۶، ۲۳۱، ۲۱۸، ۲۰۵، ۱۹۱، ۱۵۳
 ۲۶۳
 لوئی چهاردهم ۷۳، ۲۵
 مالبرانش ۱۴-۲۴، ۵۲، ۸۲، ۸۶، ۹۹
 ۲۲۱، ۱۵۸، ۱۵۲
 مسیح ۱۲
 مغول ۲
 منتسکیو ۱۴۴، ۱۷۷-۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۹
 ۲۰۳
 موسی بن میمون ۳۱
 نصیر (خواجہ) ۷
 نیکل (پیر) ۲۵
 نیوتن ۷۳، ۷۴، ۱۴۵ - ۱۴۸، ۱۴۹
 ۱۷۳، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۱۷، ۲۲۶
 ولتر ۱۸۵-۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵
 ولف ۲۱۸
 هابز ۱۱۷-۱۲۱، ۱۴۲
 هاروہ ۷، ۱۴۸
 ہلباک ۲۰۸
 ہلوسیوس ۲۰۸
 ہویگنس ۱۴۸، ۱۴۹
 ہیوم ۱۵۹-۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۱۸
 ۲۵۳، ۲۳۱، ۲۲۱
 یونانیان ۳، ۲، ۱

شارل دوازدهم ۷۴
 عیسیٰ ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۰۶
 فردریک دوم ۱۸۶
 فردریک کیلیوم دوم ۲۱۵
 فروریوس ۲۲۳
 فنلن ۲۵
 فونتنل ۱۷۵-۱۷۶، ۲۸۹
 کاترین دوم ۲۰۴
 کارترین ۱۱، ۸۱، ۸۲، ۱۲۳
 کانت ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۷۷
 ۲۹۱-۲۱۴
 کیرنیک ۷، ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۸۵
 کیلار ۷، ۱۴۸
 کندیاک ۱۴۴، ۲۰۸-۲۱۳
 کاسانندی ۲۴
 کالیلہ ۷، ۱۴۸
 لایرویر ۲۵
 لایلاس ۲۱۷
 لارشفو کو ۲۵
 لاک ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۱ - ۱۴۴
 ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۷۱
 ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۲۱
 لامتری ۲۰۸
 لایبنیتس ۳۱، ۷۲-۱۱۶، ۱۲۷، ۱۲۸

فهرست کتاب‌های نام آنها در این کتاب آمده است

سوفسطیقا ۲۲۳	اخلاق ۲۵، ۲۳، ۱۵
سیر حکمت در اروپا ۲۱۰، ۷۰۳	آب قطران ۱۵۲
طوبیقا ۲۲۳	السیفرن ۱۵۲
علم اخلاق ۷۰، ۵۹، ۵۸، ۴۷، ۳۸، ۳۳، ۳۰	امیل ۲۰۱، ۲۰۰
فرهنگ تاریخی و تحقیقی ۲۶	انالوطیقا ۲۲۳
فرهنگ فلسفی ۱۸۷	انجیل ۱۸۸، ۱۸۹
قاطیغو ریاس ۲۲۳	اهل شهر ۱۱۸
کتاب در احساسات ۲۱۰، ۲۰۹	باری ارمیناس ۲۲۳
کتاب در طبیعت انسان ۱۶۰	بهمود عقل ۳۰، ۳۴، ۶۶، ۷۰
کلمات قصار ۲۵	بیان فلسفه دکارت ۲۹
گفتار در عدم مساوات میان مردم ۱۹۵	یمنان اجتماعی ۱۹۸
گفتگو در تعدد عوالم مسکون ۱۷۵	تحقیقات تازه در فهم و عقل انسانی ۷۵، ۱۲۷
گفتگو درمابعدالطبیعه ۱۵	تحقیقات در عدل خداوند ۷۶
لویاتان ۱۱۸	تحقیق در فهم و عقل انسان ۱۲۲، ۱۲۳
مبادی علم انسان ۱۵۱	تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان ۱۷۷
مبانی فلسفه اخلاق ۲۷۱	تفکرات مسیحی ۱۵
معرفت جوهر فرد ۷۵	جستجوی حقیقت ۱۵
معرفت خدا و نفس ۲۴	چگونگی ابصار ۱۵۱
منطق یور روایال ۲۵	دایرة المعارف ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴
منطق بسوئه ۲۴	دین در حدود عقل ۲۱۵
نامه های ایرانی ۱۷۷	رساله الهیات و سیاسیات ۲۹
نقادی عقل عملی ۲۳۱، ۲۷۱	رساله در منشاء علم انسان ۲۰۹
نقادی عقل مطلق ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۴	روح قوانین ۱۷۸، ۱۹۹

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

یور روایال ۲۵	آتن ۱۸۲
روس و روسیه ۷۴، ۲۰۴	آسیای صغیر ۱
روم ۱، ۱۸۲	آلمان ۲۸، ۷۲، ۷۴، ۱۵۰، ۲۱۸
ژنو ۱۸۶	اهستردام ۲۷
سوئد ۷۴	اروپا ۱، ۳، ۴، ۹، ۸۰، ۸۱، ۱۴۸
سوئیس ۱۸۲	اسپانیا ۲
عثمانی (دولت) ۷۳	اسکاتلند ۱۵۹
فرانسه ۲، ۴، ۱۱، ۲۴، ۲۵، ۷۳، ۷۴	اسلامی (کشورهای) ۱، ۲
۱۷۱، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۴	اطریش ۷۴
۱۸۲، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۸	انگلستان و انگلیس ۲، ۴، ۷۴، ۱۱۷، ۱۱۸
فره ۱۸۶	۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۰
کمربند ۱۴۵	۱۶۱، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۱۸
کمیکسیر اک ۲۱۴، ۲۱۶	۲۲۱
لا هه ۲۸	ایران ۱
لایسیک ۷۲	ایطالیا ۲، ۴، ۷۴، ۲۰۹
لندن ۷۵	بردو ۱۷۷
مشرق زمین ۱	برلن ۷۴، ۱۸۶
هانور ۷۴	پاریس ۱۴، ۷۳، ۷۵، ۱۲۲، ۱۷۵، ۱۸۵
هلاند ۲۷، ۲۸، ۷۴، ۱۲۲، ۱۸۲	۱۸۶
هندوستان ۱	پرغال ۲۷
یونان ۱، ۸۳، ۲۲۲	پروس ۷۴، ۷۵، ۱۸۶، ۲۱۵

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	عمل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم بر چیزی بر حسب مشابَهت با چیز دیگر)
Analytique	انالوطیقا ، تحلیل ، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبه قبلی ادراک
Antinomie	تعارض احکام
Antithèse	نصاد ، تقابل ، نقیض قضیه
Antitype	مابَه عدم تداخل ، ماده نخستین
Aperception	ادراک آشکار (باصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب ، ضروری
Appétit	شهوت ، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسی
Aristocratie	حکومت خواص
Art	فن ، علم ، صنعت
Assertorique	تحقیقی
Association d'idées	تداعی معانی

Atome	جزء لا یتجزی
Attribut	محمول ، 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 و جامعه
Calcul infinitésimal	محاسبه مقادیر بی نهایت خرد (این محاسبه و دو محاسبه قبل هر سه وجوه مختلف از یک عمل میباشد)
Caractéristique universelle	زبان عمومی ، دال کلی
Catégories	قاطیغوراس ، مقالات
Catégorique	حملی ، قطعی ، مطلق
Causalité	علیت
Cause	عات
Cause déterminante	عات موجب
Cause immanente	عات درونی ، عات لازم
Cause occasionnelle	عات عرضی ، عات سببی
Cause transitive	عات متعدی
Charité	رحمت ، محبت ، رأفت
Cœexistence	همبودی ، مقارنه
Communauté	مشارکت ، یکسانی
Comparaison	سنجش ، مقایسه ، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de la raison pure	صور معقول
Condition	شرط ، عات
Conditionné	مشروط ، معلول

Connaissance	شناخت ، معرفت ، علم ، شناسائی، معلوم
Connaissance a priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance a posteriori	علم یا معلوم بعدی
Conscience	وجدان ، ادراك ، شعور ، استشعار
Conscient	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguité	مجاورت
Contingence	امكان (مقابل وجوب)
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contradiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosmos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفه نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
Déiste	خدائی ، خداپرست (مقابل عیسائی و عیسی پرست باصطلاح هتشرعین مسیحی)
Désir	میل ، خواهش
Démonstration a priori	برهان لمی
Démonstration a posteriori	برهان انی
Despotisme	حکومت دلیخواهانه ، حکومت خودسرازه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول بر علت
Dialectique	جدل ، مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی ، انفصال
Disjonctif	منفصل
Diversité	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
Émission de la lumière (théorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربه‌ی حسی ، مسلک تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
Esthétique	شناخت زشت و زیبا ، شناخت قوه‌ی حس (باصطلاح کانت)
Esthétique transcendante	شناخت برترین حس
Étendue	بعد
Ether	اثیر
Être	هستی ، وجود
Existence	هستی ، وجود
Expérience	تجربه ، آزمایش
Faculté représentative	قوه‌ی مصوره
Fatalité	جبر ، قضا
Fin	غایت ، کران ، نهایت ، انجام ، پایان
Force	نیرو ، قوه
Forme	صورت
Harmonie préétablie	همسازی پیشین
Hypothétique	شرطی ، مشروط ، فرضی
Idéalisme	اصالت تصور
Idée	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
Idée adéquate	علم منطبق ، علم تمام
Idée inadéquate	علم غیر منطبق ، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری ، معلوم فطری
Identité	ایدهمانی ، مساوات
Immanent	درونی

Impénétrabilité	امتناع تداخل ، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق ، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان ، امتناع
Impression	تاثیر ، حس
Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ، ادراک ، وجدان ، شهود ، علم حضوری ، حدس ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
Liberté	احتمیار ، آزادی
Liberté d'indifférence	اراده جزائیه ، آزادی مطلق
Libre penseur	آزاد فکر
Limitatif	حصری ، تحدیدی ، تضییقی
Limitation	تحدید ، حصر
Logique	منطقی ، منطقی
Logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ، شر
Matériel	مادی ، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی ، ماده نخستین
Mécanique	علم بقواعد حرکات وقوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Métaphysique	فلسفه اولی ، همدالطبیعه ، فلسفه ، فلسفی
Mode	جهت یا ماده (در قضیه) ، حالت یا عوارض جوهر (باصطلاح اسپینوزا)
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد

Monadologie	معرفت جوهر فرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	طبیع ، طبیعت ، ذات ، نوع ، جنس
Nature naturante	ذات ذات سازنده (اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturée	ذات ذات ساخته (اصطلاح اسپینوزا)
Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب ، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی ، سلبی ، سالب
Négation	نفی ، سلب
Notion	تصور ، مفهوم ، معلوم ، علم
Noumène	ذات ، ذات معقول
Objectif	عینی
Objet	چیز ، شیئی ، 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	انفعال ، نفسانیت ، عشق
Pendule	آونگ
Pensée	فکر ، اندیشه ، علم
Perception	ادراک
Pessimisme	بدبینی ، یاس
Pessimiste	بدبین ، مایوس
Phénomène	ظهور ، نمود ، حادثه ، عارضه
Plaisir	خوشی ، لذت

Pluralité	کثرت ،
Point de vue	نظرگاه ، دیده گاه
Point métaphysique	نقطه فلسفی
Point substantiel	نقطه جوهری
Possibilité	امکان (مقابل امتناع)
Principe	اصل ، قاعده ، دستور
Problématique	احتمالی
Psychologie	روان شناسی ، معرفت نفس ، خودشناسی
Puissance	قدرت ، قوه (مقابل فعل)
Qualité	کیفیت ، چونی ، صفت
Quantité	کمیت ، چندی
Raison	عقل ، دلیل ، علت
Rationalisme	مذهب امالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت ، تحقق ، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت ، اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری ، دولت
Ressemblance	مشابهت
Rétention	نگاهداری ، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاک ، سوفسطائی ، منکر
Science	علم
Scholastique	شیوه مدرسه ، اسکولاستیک
Sensation	حس ، احساس ، تاثیر
Sensibilité	حس ، حساسیت
Sensualiste	از اصحاب حس

Singulier	مفرد ، مخصوص
Solidité	جمود ، استحکام ، جرم
Spéculatif	نظری
Spirituel	روحی ، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر ، ذات
Subsistance	وجود ، ذاتیت
Sujet	موضوع ، نفس
Sujet pensant	نفس عالم
Synthétique	ترکیبی ، جامع
Table rase	لوح مجرد
Téléologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان ، وقت
Théologie	خداشناسی ، علم الهی ، الهیات
Thèse	قضیه ، حکم ، ادعا
Totalité	کلیت ، کل
Transcendant	فائق ، مشرف ، برتر
Transcendental	برترین
Tristesse	'حزن' ، ابدوه
Unité	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی ، جهانی ، جهانگیر ، عالمگیر
Université	جامعه علمی ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonté	اراده

اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

Foi	ایمان	Création	ابداع
Diversité	این نه آنی	Vision	ابصار
Identité	اینهمانی	Union, hasard. unanimité	اتفاق
Transcendant	برتر	Continuité	اتصال
Transcendantal	برترین	Éther	اثیر
Démonstration	برهان	Caractère, morale, éthique	اخلاق
Démonstration à posteriori	برهان‌انی	Sensation	احساس
Dem. à priori	برهان‌لمی	Liberté	اختیار
Infini	بیکران	Perception	ادراک
Infinité	بیکرانی	Volonté	اراده
En acte	بالعمل	Liberté d'indifférence	ارادهٔ جزافیه
En puissance	بالقوه	Induction	استقرا
Espace, étendue	بعد	Intuition, illumination	اشراق
Le mal	بدی	Règle, principe	اصل
Continuité	پیوستگی	Postulat	اصل موضوع
Impression	تاثیر	Axiomes	اصول متعارفه
Changement, transformation	تبدیل	Relation	اضافه
Abstraction	تجزید	Cieux	افلاک
Analyse, décom - position	تجزیه تحلیل	Douleur	الم
Existence, réalisation	تحقق	Théodicée, théologie	الهیات
		Abstrait	انتزاعی
		Discontinuité	انفصال
		Passion	انفعال

Genre	جنس	Imagination	تخیل
Mode, direction, sens	جهت	Impénétrabilité	تداخل (عدم)
Substance, essence	جوهر	Économie domestique	تدبیر منزل
État, mode	حالت	Synthèse, composition	ترکیب
Mémoire	حافظه	Egalité, identité	تساوی
Mouvement	حرکت	Jugement	تصدیق
Translation	حرکت انتقالی	Notion, idée	تصور
Changement de position	حرکت وضعی	Représentation	تصویر
Sensation, sens, sensibilité	حس	Relation	تضایف
Réalité, vérité,	حقیقت	Pluralité	تعدد
Réel, véritable, vrai	حقیقی	Définition	تعریف
Jugement Sentence,	حکم	Pensée, jugement, intelligence, raisonnement	تعقل
Philosophie, sagesse	حکمت	Détermination	تعیین
Philosophe, sage	حکیم	Changement	تغییر
La mécanique	حیل (علم)	Méditation, réflexion	تفکر
Qualité, propriété, caractéristique	خاصیت	Liberté	تفویض
Illusion, erreur	خطا	Fatalité, destin	تقدیر
Vide	خلاء	Métempsychose	تناسخ
Imagination	خیال	Contradiction	تناقض
Le bien	خیر	Illusion, imagination	توهم
Signifiant	دال	Stable, fixe	ثابت
Perception, compréhension	درک	Stabilité, fixité	ثبات
Signification	دلالت	Eternel	جاوید
Raison, signe	دلیل	Perennité, éternité	جاویدی
Essence, substance	ذات	Fatalisme, contrainte	جبر
Essentiel	ذاتی	Partie	جزء
Sentiment, goût	ذوق	Particulier, partiel	جزئی
Esprit	ذهن	Corps	جسم
		Corporel	جسمانی

Raison, cause	علت	Idéal, subjectif	ذهنی
Causalité	علیت	Temps	زمان
Art, science, connaissance,	علم	En repos	ساکن
notion, pensée conscience		Repos	سکون
Connaissanceim	علم حضوری	Sophiste, sceptique	سوفسطائی
médiate,intuition, conscience		Politique	سیاست و سیاست مدن
Action	عمل	Sciences politiques	سیاسیات
Pratique	عملی	Personnel, individuel	شخصی
Élément	عنصر	Le mal	شر
Fin, but	غایت	Condition	شرط
Cause finale	غائی (علت)	Intelligence, conscience	شعور
Cause efficiente	فاعلی (علت)	Connaissance	شناخت
Sublime, supérieur,	فائق	Désir, amour, appétition,	شوق
transcendant		passion	
Supposition, hypothèse	فرض	Vision, intuition	شهود
Différence spécifique (متوع)	فصل (متوع)	Manière, méthode	شیوه
Espace	فضا	Attribut, qualité	صفت
Vertu	فضیلت	Image, forme, idée	صورت
Naturel, inné	وطری	Cause formelle	صوری (علت)
Effet, action, acte	وعل	Nécessaire	صروری
En acte, actuel	فعلی	Nature	طبع
Réflexion, pensée	فکر	Physique, naturel	طبیعی
Philosophie métaphysique	فلسفه	Saut	طفره
Philosophie première, اولی	فلسفه اولی	Univers, monde, cosmos	عالم
métaphysique		Microcosme	عالم صغیر
Sphèrecéleste, ciel	فلك	Macrocosme	عالم کبیر
Science, art	فن	Inexistence, néant	عدم
Entendement	فهم	Phénomène, accident	عرض
Existant en soi	قائم بذات	Accidentel	عرضی
Puissance, pouvoir,	قدرت	Intelligence, sagesse,	عقل
autorité, force		pensée, raison	

Limité	محصور	Dessein	قصد
Attribut	محمول	Destin, fatalité	قضا و قدر
Libre	مختار	Proposition	قضیه
Imaginaire, imaginé	مخیل	Faculté, puissance, force	قوه
Particulier, singulier	مخصوص	Analogie, syllogisme	قیاس
Signification, sens, signifié	مدلول	Parfait	کامل
Circulaire, rond	مستدیر	Pluralité	کثرت
Droit	مستقیم	Totalité, total, tout	کل
Attribut	مسند	Général, universel	کلی
Sujet	مسند الیه	Entéléchie, perfection	کمال
Observation	مشاهده	Quantité	کمیت
Sceptique	مشکک	Génération e corruption, production et destruction	کون و فساد
Pur, absolu	مطلق	Qualité	کیفیت
Hypothétique, conditionnel, conditionné	مشروط	Plaisir	لذت
Intelligible, raisonnable	معقول	Métaphysique	ما بعد الطبیعه
Conditionné, effet, causé	معلول	Matière	ماده
Idéal, moral	معنوی	Matériel	مادی
Idée, concept, notion,	مفهوم	Quiddité, essence	ماهیت
Simultanéité, coexistence	مقارنه	Imagination	متخیله
Quantité, grandeur	مقدار	Déterminé	متعین
Supposé, virtuel, fatal, destiné	مقدر	Variable, changeant	متغیر
Catégorie	مقوله	Fini	متناهی
Prémisse	مقدمه	Affirmatif, positif	مثبت
Le plein	ملاء	Idées	مُئل
Logique	منطق	Contraint	مجبور
Passif	مفعول	Immatériel, abstrait	مجرد
Négatif	منفی	Déterminé, borné	محدود
		Sensible	محسوس

Imperfection	نقص	Affirmatif, positif, déterminé	موجب
Espèce	نوع	déterminant, (cause)	موجب
Nécessaire	واجب	Être, existant	موجود
Unité, un	واحد	Endroit, lieu	موضع
Intuition, conscience	وجدان	Sujet	موضوع
Nécessité	وجوب	Irréel, imaginaire, imaginé	موهوم
Être, existence, substance	وجود	Imparfait, incomplet	ناقص
Unité	وحدت	Infini, illimité	نامحدود
Panthéisme	وحدت وجود	Conséquence	نتیجه
Imagination	وهم	Rapport, relation	نسبت
Simultanéité	همبودی (مقارنه)	Spéculatif, théorique	نظری
Panthéisme	همه خدائی	âme soi,	نفس
Matière	هیولی (ماده)	Affectif	نفسانی
Conviction, certitude	یقین	Affections, passions	نفسانیات
		Négation	نهی

فهرست مندرجات

صفحه

۱

مقدمه

فصل اول

حکمای فرانسه در سده هفدهم

۱۱

اسکال

۱۴

مالبرانش

۲۴

حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

فصل دوم

اسپینوزا

۲۷

۲۷

بخش اول شرح زندگانی او

۳۰

بخش دوم فلسفه اسپینوزا

۳۰

۱ - کلیات

۳۴

۲ - سلوك در حسنجوی حقیقت

۳۸

۳ - خداشناسی

۴۷

۴ - خودشناسی

۵۹

۵ - بندگی و آزادی انسان

فصل سوم

لایبنیتس

۷۲

بخش اول شرح زندگانی او

- بخش دوم مقام علمی لایبنتیس و احوال روحی او ۷۶
- بخش سوم یادآوری های لازم ۷۸
- بخش چهارم فلسفه لایبنتیس ۸۶
- بهره اول - بیان لایبنتیس در باب جوهر و حقیقت وجود ۸۶
- بهره دوم - بیان لایبنتیس در باب فهم و عقل انسان ۱۰۲
- بهره سوم - بیان لایبنتیس در خداشناسی ۱۰۷
- بهره چهارم - بیان لایبنتیس در جکونکی آفرینش ۱۱۱

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سده هفدهم

- بخش اول هابز ۱۱۷
- بخش دوم لاک ۱۲۱
- بخش سوم بیونن ۱۴۵

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سده هیجدهم

- بخش اول برکلی ۱۵۱
- بخش دوم هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم ۱۵۹

فصل ششم

حکمای فرانسه در سده هیجدهم

- بخش اول فوسنل ۱۷۵
- بخش دوم مدسکیو ۱۷۷
- بخش سوم واتر ۱۸۵
- بخش چهارم روسو ۱۹۴
- بخش پنجم دیدرو و اصحاب دایرة المعارف ۲۰۲
- بخش ششم کندياك ۲۰۸

فصل هفتم

کانت.

- بخش اول شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او ۲۱۴
- بخش دوم بیان تحقیقات کانت در نقادی عقل مطلق نظری ۲۲۴
- بهره اول مقدمات ۲۲۴
- بهره دوم شناخت برترین حس ۲۳۲
- بهره سوم تحلیل برترین قوه فهم ۲۳۹
- بهره چهارم جدل برترین ۲۵۴
- بهره پنجم ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق ۲۶۵
- بخش سوم تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی ۲۷۰
-
- فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است ۲۹۳
- فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است ۲۹۵
- نامهای اما کنی که در این کتاب آمده است ۲۹۶
- فهرست اصطلاحات علمی و حکمی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده است ۲۹۷
- فهرست اصطلاحات با معادل آنها بزبان فرانسه ۳۰۵
- فهرست مطالب کتاب ۳۱۰

