

چاپ سوم

# سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم میلادی تا پایان سده هیجدهم

جلد دوم

نگارش

محمد علی فروغی

ناشر

نگار و مطبوعاتی صفعلی

میدان بهارستان

---

تهران



## مقدمه چاپ اول

### بنام خداوند بخشنده مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود با اسم « سیر حکمت در اروپا تا مائه هفدهم » و هرچند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آنرا بفارسی درآورده بودم مقدمه باشد در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفه اروپائیان از زمان باستان و دوره یونانیان تا سیصد سال پیش، و هرچند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آنرا پسندیدند و آرزومند شدند که دنباله اش تا زمان حال نیز نوشته شود و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً مرا باینکار ترغیب نمود و وسیله 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 بقیه این داستان نیز نگاشته آید و طالبان معرفت از افکار فلسفی اروپائیان تا زمان حاضر اجمالاً آگاه شوند.

خوانندگان محترم را یادآور میشویم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی درمیآورد و بنابراین البته خالی از نقص و عیب نیست و شایسته است که بدیده مهربانی در آن نگرند و از لغزشها درگذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده است که از بحث در جزئیات و فروع دوری جسته اصول تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن بزبان فارسی حقیقی بنگارش درآورم و مقصودم از زبان فارسی حقیقی زبانی است که ایرانیان بدان گفت و شنید یا نوشت و خواند میکنند که ازها نشان بسبب معاشرت باخارجیان مشوب نگردیده و در نویسندگی از زبان پدران ما منحرف نشده اند و چون تأثیر 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

## سیر حکمت در اروپا

و کمترین نتیجه فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مراد گوینده یا نویسنده را بدرستی در نمی‌یابد.

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را بآنچه 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 مخصوصاً از اروپائیان اخذ و اقتباس بسیار کنیم و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را بانواع مختلف بشناساندن احوال و افکار و اقوال اروپائیان گذرانده‌ام 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 پسندیده‌تر آنست که فکر اروپائی را بزبان و بیان اختصاصی ایرانی درآوریم و اینجانب چه در نگارش و چه در ترجمه همه وقت کوشیده‌ام که این نتیجه را حاصل کنم اما اینکه کامیاب شده‌ام یا نشده‌ام حکمش باخوانندگان است. بعقیده خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بود که خوانندگان که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند برخوردار خواهند بود باینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه میشود حکما و عرفای ما بوجوهی دانسته و گفته‌اند. 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 کاملاً حق است و نتیجه دوم امیدوارم دست ندهد زیرا که نشانه عدم تعمق در مطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند آنچه هم با گفته‌های دانشمندان ما توافق کرده‌اند غالباً بر سبیل توارد بوده‌است و از این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و بصورتی بدیع در آورده‌اند.

در هر حال اگر اینجانب موفق شده باشم که مطالب را ساده و روان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت مغرور نشوند و سرسری نخوانند. روان بودن لفظ نشانه آسان بودن معنی نیست. مطالب بسیار عمیق است و فهم آنها بدرستی تأمل‌شایان لازم دارد و هر چند گمان دارم هر شخص هوشیاری میتواند از این کتاب استفاده کند بهره‌مندی کامل کسی راست که لااقل باجمالی 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 یامقایسه آنها با عقاید دانشمندان خودمان نبوده‌ایم که آن خود داستانی دراز و از گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین میکردیم اطناب ممل و بفهم مطالب مغل میشد و در نظر ما کار لازم‌تر و مفیدتر و مقدم‌تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند و نیز

## مقدمه چاپ اول

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 بافکار 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 به مطالب 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 نمیباشد یک 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.

فروردین ۱۳۱۸

محمد علی فروغی

## مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد و مراحل پیمود، در ضمن سیر خود در کشورهای مختلف در حدود دوهزار و پانصدسال پیش از این یونانیان رسید که گروهی از ایشان در آسیای صغیر بودند و جمعی هم در ناحیهٔ سکنی داشتند که امروزه آنرا یونان میخوانیم.

در نزد یونانیان نیز علم و حکمت سیر تکاملی کرده و در سدهٔ چهارم پیش از میلاد بمنتهای رونق خود رسید و تاسدهٔ 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 سدهٔ ششم میلادی امپراطورهای روم بساط حوزهٔ علمیه را در قلمرو خود برچیدند و غلبهٔ اقوام وحشی در اروپا از سدهٔ پنجم بعد، واستیلای قوم عرب بر ممالک روم و ایران از سدهٔ هفتم، خاموشی چراغ علم و حکمت را بکمال رسانید. اما این دورهٔ تاریکی چندان دراز نشد و از سدهٔ 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 تعلم تنها در دیرها و صومعه های مسیحی بعمل میآمد، جز اینکه در ممالک اسلامی کاروان علم بسرعت پیش رفت و چنانکه بر اهل آگاهی معلوم است در ظرف سیصد چهارصد سال باوج کمال رسید ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود تا اینکه در سدهٔ یازدهم مجالس درس و بحث روبگرمی گذاشت و در سدهٔ دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی حسابی مستقل بنام اونیورسیتته (۱) یعنی جامعهٔ طلاب و مدرسان که ما

بتازگی دانشگاه اصلاح کرده ایم آغاز شد. نخستین او نیورسیته 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 او نیورسیته ها تربیت و تهیه علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر بعلم مربوط بزبان لاتین و معلوماتی که بتوسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند و آن تعلیمات آنسان که در قرون وسطی مقرر شده بود معروف باسکولاستیک (۱) 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 ممالک دیگر اسلامی میدان ترکتازی مغول و اقوام دیگر مانند ایشان گردیده و حیات تمدنی 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 (۲) یعنی تجدید حیات علمی و ادبی میباشد و مجملی از این احوال و موجبات آنرا نیز در جلد اول سیر حکمت بیان کرده ایم و برای یادآوری 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 الهیات 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 کسانیکه 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 آنزمان در نزد اهل علم اروپا گفته 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 دانشمندی 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

## سیر حکمت در اروپا

نیز کشید و از آن پس بریده نشد. و از خصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است در کشورهای مهم اروپا که نام بردیم، و آنها در آغاز مجالس و محافل 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 مددحالی و مالی بآن مجامع برساند و سرانجام بعضی از آنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند و دنباله اینکار تا کنون کشیده است.

مهمترین امری که در سده شانزدهم و هفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید، باطل شدن هیئت بطلمیوسی و مسلم گردیدن مرکزیت خورشید و حرکات وضعی و انتقالی زمین و سیارات دیگر بود که یکسره تصور دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم دیگرگون کرد و این فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدون و مرتب کرده بود بر این بود که زمین در میان عالم جا دارد و مرکز او مرکز جهانست و کلیه عالم دو قسمت است علوی و سفلی. عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاک قرار دارند و عالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است یعنی کره خاک که آب و هوا و آتش بران احاطه کرده اند، و کلیه جهان 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 خاک در مرکز و زیر همه است و پس از آن مكان آب است آنگاه مكان هوا و روی آن مكان آتش است و این اجسام عنصری هر وقت در مكان طبیعی خود باشند ساکنند و چون از مكان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمكان طبیعی حرکت میکنند، یعنی آب و خاک بزیر 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 متعددند و منتهی بفلك اعظم میشوند که بر کل جهان احاطه دارد و پس از آن دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است. و عالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری در آن جا دارند، عالم کون و فساد یعنی تغییر و تبدیل است، و عالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون و فساد و تغییر و تبدیل ندارند و هر چند جسمند نوع دیگری غیر از عنصریاتند و خرق و التیام در آنها واقع نمیشود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد.

کلیه علم طبیعی بر این اساس گذاشته شده بود ولیکن پس از آنکه مرکزیت کره خاک و وجود افلاك و حرکات آنها بر گرد زمین باطل شد و بواسطه رصد اجرام آسمانی با دوربینها و وسائل دیگر مسلم گردید که آنها هم اجسام عنصری هستند و خرق و التیام دارند حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بیضی است و حکایت مكان طبیعی و حرکات طبیعی هم از میان رفت تقریباً همه اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد و اهل تحقیق ناچار شدند روش خود را برگردانند ضمناً متوجه گردیدند که برای پی بردن باسرار خلقت



بہتر آنست کہ بجای خیال بافتن بمشاهدهٔ امور پردازند و بتجربہ و معاینہ ، چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند و تحقیقات « فرنیسیس بیکن » انگلیسی بخوبی آشکار کرد کہ ترتیب قیاسات منطقی کہ فقط مبتنی بر مقدمات ذهنی باشد ، معلومات تازه بدست نمیدهد و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و بتجربہ و مشاهده و استقرا و استقصا مواد و مقدمات برای قیاسات برہانی فراہم نمود و مقارن اینحال « دکارت » فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان دادہ بنیان فلسفہ را دیگرگون نمود و این راہ را باز کرد کہ گفتہ های پیشین را حجت نشناسند و کنار بگذارند و ہر کس بعقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکر خود بجوید ، و از جملہ خود او پس از صرف نظر کردن از کلیۃ حکمت قدیم فلسفۂ جدیدی تأسیس کرد ، بجای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود و در ہمۂ رشتہ های حکمت و فلسفہ بشیوۃٔ بدیعی وارد شدہ اصولی اتخاذ کرد . ما بعد الطبیعہ یعنی فلسفۂ علیا را بسیار خلاصہ کردہ محدود نمود باثبات وجود نفس انسانی و عالم جسمانی و ذات باری ، و در فلسفۂ وسطی یعنی ریاضیات بواسطۂ اختراع ہندسۂ تحلیلی و ترقیاتی کہ بعلم جبر و مقابلہ داد فتح باب بزرگی نمود ، و گذشتہ از کشفیات تازه کہ در بعضی از مسائل طبیعی کرد ، بنیاد فلسفۂ سفلی یعنی طبیعیات را یکسرہ دیگرگون ساخت و این جملہ را در جلد اول سیر حکمت بقدر کفایت باز نمودہ ایم . پس از آنکہ فرنیسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی قلعہ و حصار را کہ در قرون وسطی برای محدود و مجبوس کردن ذهن و عقل انسان ساختہ شدہ بود خراب کردند درسدۂ ہفدہم و قرون ما بعد صاحبان ذوق بدستور آنان و بہ پیروی از عملیات « کپرنیک و گالیلہ و کپلر و ہاروہ » و دانشمندان دیگر از آن قبیل بتحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنۂ آن تحقیقات وسعت یافت تا بحالت حالیہ رسیدہ و از این پس نیز نمیدانیم بکجا خواهد رسید .

نتیجہ اینکہ ، جمیع شعب حکمت عملی و نظری و اصول و فروع آنها ہر یک بسط و پهنای فوق العادہ پیدا کرد کہ دیگر ممکن نیست کلیۃٔ معلومات نوع بشر را مجموعۂ واحدی بنام حکمت یا فلسفہ قرار دهند و ہر یک از آنها دامنۂ عریض و طولیلی دریافت کہ بضرورت منقسم بقسمتہا و شعبہ های فراوان گردید ، چنانکہ امروزہ احاطہ ہیچیک از آنها برای یک نفر ہر قدر باہمت و با استعداد باشد میسر نمیشود . سابق برین معلومات بقدری بود کہ اشخاصی مانند ابو علی سینا و خواجہ نصیر و امثال ایشان نہ تنها بر کلیۃٔ حکمت میتوانستند احاطہ یابند بلکہ میتوانستند جامع معقول و منقول شوند ، یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست و استاد باشند و لیکن امروز دریای علم چنان پهناور شدہ کہ نہ ہمین جامع و معقول و منقول شدن ممتنع است بلکہ در شعبہ های حکمت ہم کہ وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرہا در ہیچیک از آنها بتنہائی یکنفر نمیتواند احاطۂ کامل بیابد و ہر یک بچندین رشتہ تقسیم شدہ کہ ہر کس بخواهد

## سیر حکمت در اروپا

در يك رشته از آن رشته ها استاد شود، عمری دراز باید بالاخصتصاص 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 آیانوع بشر بتواند بکشف و درك 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 و فنی 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 محقق 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 گرد آمدن معلومات پراکنده و مقایسه آنها بایکدیگر بدست میآید .

با آنکه حکمت و فلسفه امروز ، بمعنی مجموع معلومات بشری گفته نمیشود و محدود بت تحقیقات 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 گرانبها نموده اند که آگاهی بر آنها بی اندازه سودمند بلکه برای توسعه ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است .

بنابراین در بیان سیر حکمت در اروپا از سده هفدهم بعد ، تاریخ سیر علمی را که از قلمرو فلسفه بیرون رفته و مستقل شده اند ( 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 جوه در معارف تحقیقات نموده اند بسیارند و ما اگر بخواهیم همه آنها را نام ببریم و معرفی کنیم و خوانندگانرا از تحقیقاتشان آگاه سازیم رشته سخن دراز میشود و مجلدات بسیار برای آن باید مدون گردد بنابراین بد کسر 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 لب فلسفه جدید را بدست می‌دهیم .

پس گوئیم از سده هفدهم بپعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی در فنون خاص کنجکاو یهای دقیق می‌کنند و اکتشافات و اختراعات بدیع دارند بلکه صاحب نظرانی می‌بینیم که در فلسفه بمعنائی که اشاره کرده ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هر روز دری از معرفت بروی اهل دل میگشایند . البته چنانکه پیش از اینهم گفته‌ایم هیچ حکیمی تا کنون فلسفه تمامی نیاورده است که حقیقت را بدرستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندی 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 برحسب فهم و ذوق خود پرده از پرده ها را که حجاب بینش انسان است دریده، و هر چند چنین مینمایند 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 اینک از فرانسویان آغاز میکنیم .

## فصل اول

### حکمای فرانسه در سده هفدهم

در سده هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظر بد کارت دارند، یا از او پیروی میکنند که این جماعت را کارتیزین (۱) میگویند. یادر تحقیقات او بحث و گفتگو از رد و قبول مینمایند، و در هر حال فلسفه مهم بدیعی نساخته اند که مالازم بدانیم خود را بگفتگوی آن مشغول بداریم و تنها از دونفر نام میبریم که هر یک 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 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 بود 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

---

(۱) Cartèsiens (۲) Blaise Pascal (۳) Machine à calculer (۴) Calcul infinitésimal (۵) Calcul des probabilités

## فصل اول

بمباحثات دینی شد چنانکه دوائر مهم ادبی که از او باقی مانده است یکی مشاجره است در یکی از اختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که بصورت اندیشه های پریشان در حال مسوده است و عمرش وفانکرده است باینکه آنها را مدون و منظم کند در حقانیت دین مسیح است (۲) و اهمیت این آثار امروز بیشتر از جهت حسن عبارت و سخن پردازی است و پاسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده میشود که نوشته هایش سرمشق نویسندگی و بلاغت شده است .

پاسکال عالم را نامتناهی و بیکران میداند و در این باب بیان شیوائی دارد و از جمله عبارات معروفش اینست که «جهان کره ایست که مرکز همه جاست و محیطش هیچ جا نیست» و بی کرانی تنها از سوی بزرگی نیست از سوی خردی نیز بیکران است (۳) و انسان بدرک 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) کل 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 مییابد 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 ، 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 ناتوان ترین موجودات طبیعت است اما گیاهی است که عقل دارد . برای تباہ کردن او لازم نیست کلیه جهان دست بهم دهند یک بخار و یک قطره آب برای کشتن او بس است ، اما اگر سراسر جهان کمر برهلاک او ببندند باز او شریفتر از آنست که بهلاک او کمر بسته است چون او میداند که میمیرد و جهان که بر او چیره میشود ادراک توانائی خود را ندارد .»

پاسکال امر دیگری را قائل است که هم برتر از عقل است و هم برتر از جسم است و آن محبت (۴) است و بخشی است الهی و محبت حقیقی آنست که بذات باری تعلق میگیرد که مهربی که بدیگران تعلق یابد بذات نیست بلکه بصفات است که امور عارضی

(۱) Les Pensées (۲) Lettres provinciales

(۳) Les deux infinis : l'infiniment grand et l'infiniment petit

(۴) -La charité

## هنر حکمت در اروپا

میباشند ، و پاسکال در باب محبت که آنرا برتر از موجودات میداند عبارت زیبا نوشته است  
بنابر اینکه پاسکال محبت را برتر از عقل میداند بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق  
قلبی قرار میدهد و میگوید : « بوجود خدا دل (۱) گواهی میدهد نه عقل ، و ایمان از این  
راه بدست 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 چوپین میداند و فلسفه را بیحاصل میانگارد و شك نیست که توجه او  
در معرفت بکار دل یعنی باشراق نظری بسیار بلندست و درین زمان مورد اعتنای تام  
میباشد اما معاصران او این اعتنا 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

نیکلامالبرانش (۲) 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 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 » (۳)  
نام دارد و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم است به « تفکرات مسیحی » (۴) و یکی  
« گفتگو در مابعد الطبیعه » (۵) و یکی « رساله در اخلاق . »

آراء فلسفی مالبرانش اساساً و بطور کلی از دکارت گرفته شده و او یکی از دانشمندان  
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 با افلاطون 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 بر نامعتبر بودن ادراکات و خطاهای انسان در علم و فهم خود و تحقیق

---

(۱) میان مادل را غالباً به معنی عقل میگیرند ولیکن اروپائیان عموماً مادل را موضع عواطف

و احوال نفسانی میگویند

(۲) Nicolas Malebranche

(۳) De la recherche de la vérité

(۴) Méditations chrétiennes

(۵) Entretiens sur la Métaphysique

## فصل اول

در آنچه میتوان بآن یقین نمود و روشی که میتوان از آن راه بعلم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست :

علت اصلی خطا کردن انسان اینست که روح و عقل او گرفتار تن 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 .

منشاء خطاهای انسان از حواس اینست که حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیله محافظت تن و ابقای وجود او باشد ولیکن انسان حواس را وسیله علم پنداشته است، حواس در آن قسمت که وسیله محافظت تن است درست کار میکند یعنی مناسبات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ مینماید اما انسان خطا میکند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء 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 عرضهای 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 ماروی میدهد نسبت باشیاء خارج میدهیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲)

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

تمایلات هم در طبع انسان مهر و کین ایجاد میکند و مهر و کین حجاب فهم میشود و آن را مشوب میسازد و نمیگذارد حقیقت امور را بدرستی دریابد .  
نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدیدتر است و بیشتر انسانرا 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 درک حقیقت را بیان میکند و اینکه از خواص و قوه تخیل و تمایلات و نفسانیات چه استفاده ها میتوان کرد، و شش قاعده برای جستجوی حقیقت بدست میدهد که آنها هم ازدکارت اقتباس شده و خلاصه اش اینست که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بیواسطه حل شدنی نباشد و ساینط مشترك را باید بدرستی بدست آورد و حشو 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 روشنتر میشود و در علوم جدید ثابت و مسلم شده است .

## سیر حکمت در اروپا

زوائد را باید کنار گذاشت و مطالب را باید خلاصه و مرتب کرد و ترکیباتی که از معلومات ساخته میشود باید محل تأمل قرارداد و بیکدیگر 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 اشرافیان 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 بر دکارت خرده گیری مهمی که کرده بود این بود که باندازه کفایت خدا را در کار 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 هم چنانکه جسم پذیرنده شکل و حرکت است نفس قابل ادراک (علم) و اراده است (عمل)، و لیکن برخلاف آن که عامه معتقدند که نفس را مبدأ حرکت جسم میدانند نه جسم در جسم تأثیر دارد نه روح در تن مؤثر است و هر فعلی که در عالم واقع میشود از خداوند است و غیر از خدا چیزی علت حقیقی معلولات 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 قوت بگیرد و هر چه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهد داشت.

روح (یا نفس با عقل) نمیتواند ادراک کند مگر آنچه را با او متحد و پیوسته است و چون بجسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع بخداست فقط وجود خدا را ادراک میکند و دلیلش اینست که انسان معدوم را چنانکه نمیتواند دید تعقل هم نمیتواند کرد و هر چه را انسان تعقل میکند وجود دارد و ما می بینیم ادراک امر نامتناهی و بیکران را داریم پس از این فقره دو نتیجه میگیریم یکی اینکه امر بیکران وجود دارد دیگر اینکه ما با پیوستگی داریم زیرا که اگر وجود نداشت بعقل ما در نیامد و اگر با پیوسته نبودیم او را ادراک نمی کردیم و امر بیکران یعنی آنچه کمالش محدود نیست جز ذات باری چه خواهد بود؟



از این بیان روشن میشود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش بدیهی و علم انسان بهستی او ضروری است و نفس انسان خدا را مستقیماً و بلا واسطه ادراک میکند و میتوان گفت ذات باری موضع نفوس است چنانکه فضا مکان اجسام است. اما آنچه انسان از مخلوق درک میکند نظر باینکه بآنها پیوستگی حقیقی ندارد و آنها را بحس و خیال و وهم درمی یابد درحقیقت علم نیست و خطای بزرگ ما همین است که گمان میکنیم بر موجودات علم داریم و حال آنکه علم بر همان امور تعلق میگیرد که تعقل میکنیم پس آنچه ما بر آن علم داریم صورتهای موجودات است (آنکه در فلسفه افلاطون مثل مینامند) و صور یا مثل در علم خدا وجود دارند و نفوس ما آن صور را مستقیماً ادراک نمیکند بلکه بآن واسطه ادراک میکنند که آنها در علم خدا وجود دارند و چون ما ادراک ذات باری را داریم صور موجودات را هم بواسطه او ادراک میکنیم در واقع علم صفت خداست خدا را که مبینیم صور را که می بینیم موجودات را درمی یابیم 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 هرچه می بیند در خدا می بیند خدا را بلا واسطه می بیند و مخلوق را بواسطه خدا می بیند.

اینکه انسان هرچه می بیند در خدا می بیند یکی از رأیهای اختصاصی مالبرانش است (۱) و از این رأی نکته سنجان برخوردارند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هرچه هست خداست و این وحدت وجود است و راستی اینست که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بر وحدت وجود میکند. اما او چون با اصول دیانت مسیحی مقید است از این مذهب ابا و استیحا ش دارد و اسپینوزا (۲) از معاصران خود را که بصراحت وحدت وجودی است لعن میکند، اما معلوم نیست با عقایدی که دارد جز با استیحا ش 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 می پرسند 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 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.

در بیان فلسفه این فیلسوف مشابتهائی که میان او و مالبرانش است نمایان میشود. گفتیم مالبرانش هم علم و ادراک انسان را از خدا میدانند هم اراده و افعال او را و

(۱) Malebranche (۲) Spinoza

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 میباشد از مخلوق هر فعل و تأثیری دیده میشود او علت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است شرط و آلت یا سبب است نه علت. تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می بینیم حکایت علت و معلول نیست مقارنه امور است مثلاً اینکه می بینیم جسمی بجسمی بر میخورد و آنرا بحرکت میآورد این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست، بر خوردن جسم بجسم سبب شده است برای فعل خداوند. بعبارت 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، باصطلاح حکمای ما هم علت محدث است هم علت مبقی پس خداوند پیوسته در کار ایجاد موجودات است و هر جسمی را که وجود می دهد 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 متحرك خواهد بود و نیز وقتیکه 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 می آید علت امورند علت عرضی یا سببی (۲) یا مقارنه یا شرط میخواند بنا بر این قدرت همه از خداست و از مخلوق همه عجز است بیم و امید همه سزاوار خداوند است مخلوق که فقط آلت و سبباند شایستگی بیم و امید ندارند و هر کس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است.

شکفت اینجاست که مالبرانش با آنکه هر چه فعل است بخدا منسوب میداند و حتی نفس را در تحريك بدن مؤثر واقعی نمی پندارد جبری هم نیست و برای انسان اختیار قائل است و میگوید مشیت خداوند فقط بکلیات تعلق میگیرد نه بجزئیات 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 مشیت های 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

(۱) رجوع کنید بجلد اول کتاب سیر حکمت بخش دوم از فصل نهم

(۲) Cause occasionnelle

کردن (۱) باطل است. هر چند در تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا نسبت داده شده که مزاور 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 حکیمان 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 دریابد 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 (۲) .

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 از این باید بشناسانیم یاری میکند و گر نه مالبرانش با آنکه بسیار خوش بیان و صاحب قلم است و نوشته هایش برآستی خواندنی است از حکمای درجه اول بشمار نیاید بعلاوه جای تأمل است که زورا فیلسوف باید خواند یا متکلم ، و حکیم باید گفت یا عارف . بهر جهت رأیهائی که مالبرانش بآن معروف است دو فقره است : یکی آنکه انسان آنچه می بیند در خدای می بیند دیگر اینکه فعل همه از خداست و آنچه را عادة علت میگویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی با سبب است .

### حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

چنانکه پیش از این گفتیم در میان فرانسویان در سده هفدهم گذشته از دکارت و پامکال 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 اهمیت و برجستگی را دارند اما در فلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند .

نخستین کسی از این گروه که باید یاد کنیم گاساندی (۳) 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

(۱) Anthropomorphisme

(۲) تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنه . (۳) Gassandi

## سیر حکمت در اروپا

متماثل به ابیقر و ذیمقراطیس بوده است .

دیگر بسوئه (۱) 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 میکرده است . اثری از او که میتوان مرتبط با فلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله در معرفت خدا و نفس و این هر دو کتاب را برای تربیت و لیعهد یعنی 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 (۲) است مصنفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط به فلسفه میباشد کتابی است در اثبات ذات باری و صفات او که آنهم 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 توافق 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 پیر نیکل (۳) و دیگری اتوان ارنو (۴) نام داشته و آن هر دو از دانشمندان آن عصر بوده اند و چون مرتبط بصومعه پورروایال بوده اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال (۵) میباشد .

لارشفوکو (۶) نویسنده کتاب موسوم بکلمات قصار (۷) و لا برویر (۸) صاحب کتاب معروف باخلاق (۹) از فیلسوفان شمرده میشوند اما در نویسندگی بلند پایه اند و این دو کتاب دو گنجینه از معارف و نکته سنجیهای اخلاقی است .

آخرین دانشمند فرانسوی در سده هفدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن است پیر بل (۱۰) 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 » (۱۱) نام دارد و آن بر آستی 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 و ضعفی دارند ، و روشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و از درك حقایق مطلق عاجز است و جز معلومات نسبی نمیتواند

---

(۱) Bossuet (۲) Fenelon (۳) Pierre Nicole (۴) Antoine Arnauld (۵) La Logique du port - Royal (۶) Laroche foucauld (۷) Les Maximes (۸) La Bruyère (۹) Les Caractères (۱۰) Pierre Bayle (۱۱) Dictionnaire historique et critique

## فصل اول

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 قرار داد و بگفته مقتدایان باید عمل نمود و در علم و حکمت بعقل باید رجوع کرد. اختلافات و منازعاتی که میان فرقه‌های مختلف هست غالباً مبنی بر اغراض و هوای‌های انسانی 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 میدانند و لجاج و عناد کرده بتقییح و تکفیر یکدیگر میپردازند. پس افکار و عقاید را باید آزاد گذاشت و از اینجهت متعرض کسی نباید شد.

پیر بل از کسانی است که در باز کردن چشم و هوش مردم مجاهده کرده و تحقیقاتش در روشن ساختن اذهان و افکار تأثیر عمیق بخشیده است (در سال ۱۶۴۷ زاده و در ۱۷۰۷ در گذشته است)

## فصل دوم

### اسپینوزا

#### بخش اول

#### شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا (۱) که از حکمای درجه اول اروپاست در اواخر سال ۱۶۳۲ در امستردام (۲) پایتخت هلاند متولد شده است. پدر و جدش از یهودیانی بودند که در پایان سده شانزدهم بسبب تعدیات کاتولیکهای اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ابتدا بپرتقال و سپس بهلاند مهاجرت کردند. مادرش شش سال پس از زادن او و پدرش در بیست و دو سالگی او در گذشتند و اسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر را بخواهر یگانه خود واگذار کرد. تحصیل و تربیتش در مدرسه اختصاصی یهودیان واقع شد اما بآن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات و فلسفه نیز آموخت و مخصوصاً بتعلیمات دکارت آشنا گردیده چون فکری بازداشت نتوانست بتعلیمات ظاهری و رسمی دین یهود مقید بماند و تعلیمات عیسوی را بالاتر یافت و اندک اندک رفت و آمدش بحوزه 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 بر این در بیست و چهار سالگی مکفرو 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 سرانجام در لاهه (۳) 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

La Haye (۳)

Amsterdam (۲) - Baruch Spinoza (۱)

## فصل اول

میکرد درآمد مختصری داشت و زندگی 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 حجره بیرون نمیآمد فقط گاهی برای رفع خستگی از کار و مطالعه و نوشت و خواند بجزیره صاحبخانه میرفت و چند دقیقه خود را بصحبت‌های متفرق مشغول میکرد کم کم آوازه‌اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان با او رفت و آمد نمودند و بزرگان خواستار دیدنش شدند، یکی از امرای آلمان مدرسی در حوزه علمیه شهر خود را با او پیشنهاد نمود پذیرفت و گفت یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود باز میدارد دیگر اینکه تدریس آزادی فکر مرا از من سلب میکند و مجبور میشوم تعلیمات خود را تابع عقاید مردم زمانه نمایم. بعضی از بزرگان دانش پرور خواستند برای او وظیفه مقرر کنند عزت نفسش قبول نکرد یکی از ارادت کیشانش که فرزند نداشت خواست اموال خود را در وصیت باو واگذار کند چون آن شخص برادر داشت اسپینوزا حاضر نشد او را از ارث محروم سازد سرانجا آن مرد قدردان بموجب وصیت مبلغ پانصد فلورن (۱) پول هلاندی از مال خود برای او وظیفه سالیانه مقرر داشت آنرا هم یکجا پذیرفت و دو بیست 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 صاحبخانه نیمناک شد که مبادا از غوغای عامه بخانه او آسیبی برسد اسپینوزا گفت آسوده باش که من آلایشی ندارم و بیگناهییم آشکار است و اگر غوغائی برخاست مطمئن باش که من از خانه بدرآمده و از مردم استقبال نخواهم 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 دکارت (۲) که برای یکی از شاگردان خود نوشته دیگری کتابی بنام رساله آلهیات و سیاسیات که در آن عقاید خود را در تفسیر تورات و ترتیت زندگی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۳) اما این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار نبود گفتگو بلند کرد و از این رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر ننمود ولی همانسال که وفات یافت دوستانش نوشته‌های او را چاپ کردند و عمده آن مصنفات یکی رساله کوچکی است بنام

(۱) Florin این مبلغ در حدود چهل لیره انگلیسی است.

(۲) Les Principes de la Philosophie de Descartes

(۳) Traité Théologico - politique

«بهبودی عقل» که ناتمام است (۱) و یکی کتابی بنام «سیاست» (۲) که آن نیز پایان 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 دلبستگی 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 میدانم فلسفه من بهترین فلسفه هاست 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 باذوق در همه اقوام و ملل دانسته یا ندانسته بوجهی و تا اندازه دارای این مذهب بوده اند و آن نوعی از وحدت وجود است (۴). شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و اگوستین و معتقدان او و هم از حکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی و عصر جدید و هم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. با اینهمه وحدت وجود بنحوی که او بیان کرده و موجه ساخته چنان است که چاره نداریم جز اینکه فلسفه او را مستقل و بدیع بشماریم و در بیان آن از شرح و بسط چیزی فرو نگذاریم.

بسیاری از محققان اسپینوزا را از حکمای کارترین یعنی از پیروان دکارت خوانده اند و حتی لایبنیتس (۵) آلمانی گفته است فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت است که از حد اعتدال بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیک

(۱) Traité de la Réforme de L, Entendement

(۲) L, Ethique - Traité Politique

(۴) Panthéisme معنی تحت لفظی این کلمه بفارسی «همه خدائی» است ولیکن حکمای ما آنرا

وحدت وجود گفته اند : - (۵) Leibniz



را رها کرده و روش دکارت را برگزیده یعنی اصول و مبانی او را در علم گرفته و حتی اصطلاحات او را اختیار کرده و مقولات ده گانه و کلیات پنجگانه را کنار گذاشته و هیولی و صورت و صور جنسیه و نوعیه و آن حدیث 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 کرد که در فلسفه دکارت هم وحدت وجود نهفته و تخمی است که آنجا کاشته شده است چنانکه مالبرانش در پیروی از دکارت با همه استیحا شی که از وحدت وجود داشته است عقایدی اظهار کرده که جز 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 نمی توان تصدیق کرد. آری در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده و یک چند با او همقدم گردیده است ولیکن وقتی بجائی رسیده اند که یک راه بر است و یک راه بچپ می رفته است و هر یک از ایشان یکی را اختیار کرده است. از این گذشته دکارت در فلسفه اولی و ما بعد الطبیعه با اصول 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 مطلب روشن خواهد شد، از نکته های توجه کردنی اینست که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول بیقین پیشه خود ساخته است ولیکن بحکمت گرائیدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت بجهت خود و دیگران بود و از همین روست که مهمترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفه اولی میباشد موسوم به علم اخلاق است و نیز بهمین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت 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 الهی 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 ثبت 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 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 کسانیکه وحدت و جودی بوده اند بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحاً وحدت و جودی است فلسفه اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جز تعقل در تاسیس فلسفه مدخلیت نداده است هر چند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود میداند 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 ببندد ، اگر دل بستگی او بچیزهای ناپایدار باشد چون ازدستش بروند و دیگری را از آنها برخوردار ببیند بیم و اندوه و رشک و کین باو دست میدهد و اینهمه فسادها و دشمنیها و بدبختیها از همین جهت است ، اما آنکه مهرش بر چیزهای پایدار باشد و نعمتی را دریابد که زایل نشدنی نیست شادی و خوشی او بی آلایش و همیشگی خواهد بود .

پس دیدم مردم دنیا همه دنبال عشرت و لذایند حسی یا مال و یا جاه میروند و در این راه تحمل مصائب و بلیات و رنج و درد میکنند تا آنجا که جان خود را هم بخطر میانندازند ولیکن من می بینم لذایند حسی شخص را از هر منظور دیگری باز میدارد در حالی که پس از ادراک آن لذایند غم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکند و هرچه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد و خرسندی و سکون خاطر حاصل نمیشود و حب جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص باید زندگانی خود را تابع میل و نظر مردم دیگر کند و اختیار را از دست بدهد و مقید 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 .

اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد هرچه جستم دیدم همه نیک و بدها به نسبت اند و بد مطلق نیست و هر چیزی بجای خویش نیکوست و عقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البته تابع آن است در نمی یابد جز اینکه هر کسی حس میکند و معتقد میشود که در طبع انسان مرتبه کمالی هست بالاتر از آنکه او خود دارد و رسیدن بآن مرتبه کمال

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

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 ممد آنست .

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت و البته شناختن کل عالم طبیعت نیز لازم است و فلسفه اخلاقی و علم طب و علوم فنی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است و ما را بر رسیدن بکمال مطلوب یاری میکند و مقدمه حصول این مقصود اینست که قوه فهم و تعقل خود را پاک کنیم و بهبودی دهیم و چون تا وقتیکه راه مقصود را نیافته ایم برای زندگی بدستوری نیازمندیم این قواعد را پیشنهاد خود ساختم :

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

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

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

امادر مقام بهبودی قوه تعقل دریافتم که انسان علم را بچهار وجه 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 درمی یابیم که نطف 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 بامعلوم منطبق است موجب یقین است بلکه علم حضوری و ضروری است و آن بر بسائط مبادی تعلق میگیرد اما مواد این قسم علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر بسائط تعلق میگیرد در روشن و متمایز و صریح و با معلوم منطبق است نشانه صحتش باخودش است و برای اطمینان بدرستی آن نشانی خارجی نیاز نیست ، بعبارت دیگر برای رسیدن بیقین بر درستی علم راهی نیست بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را باقاعده 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

## سیر حکمت در اروپا

درست میکند و آنرا کلی میخواند و حقیقت می‌پندارند 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 آنجهت که منکر حقیقت کلیاتست از اصحاب تسمیه است (۱) و از جهتی پیرو افلاطون است چون باعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است ، و از این رو بعقیده او بهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط و افلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه 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 اقلیدستی پیدا میکند از این سبب است که اسپینوزا فلسفه خود را باین صورت 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 بسیطتر و کاملتر باشد مبنای علم محکمتر و بآن واسطه احاطه ذهن بر امور عالم وسیعتر خواهد بود پس بهترین وجوه اینست که بکاملترین وجود متوسل شویم که همه معلومات ما از حقیقت او برآید ، بعبارت دیگر همه حقایق را در او ببینیم و او را در همه حقایق دریابیم ، یعنی علم بذات واجب الوجود پیدا کنیم .

از این روست 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 یافتم . 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 ، با اینهمه معاصران و علمای قشری او را منکر ذات باری گفتند و ملعونش خواندند .

## ۳- خداشناسی (۲)

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 بر میآید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلم و حاجت بگفتن نداشته است که

(۱) رجوع کنید بجلد اول در فصل اسکولاستیک .

(۲) مطالب این فصل خلاصه بخش اول از کتاب علم اخلاق است .

## فصل دوم

چون سلسله معلول‌ها را نسبت بعلت‌ها در نظر بگیریم ناچار میرسیم بآنکه قائم بذات یعنی خود علت خود است. پس آغاز سخن را از این تعریف می‌کند که «من آن را 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 پیش می‌آورد و از جمله می‌گوید «جوهر (۱) چیزی را می‌گویم که بخود موجود و بخود تعقل شود یعنی تعقل او محتاج نباشد بتعقل چیز دیگری که او از آنچیز برآمده باشد» بنا بر این جوهر همان قائم بذات است و قائم بذات همان جوهر است.

تعریف دیگر اینکه «صفت (۲) را اصطلاح می‌کنم برای آنچه عقل دریابد که او ماهیت ذاتی جوهر است.»

از این تعریفها برمی‌آید که دو جوهر (یا دو ذات) باید دارای دو حقیقت مختلف باشند و هیچگونه مشارکتی با یکدیگر 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 (۳) 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 جوهرند تعقل هیچیک از آنها بتعقل دیگری نباید محتاج باشد، و نیز جوهری جوهر دیگری را نمی‌تواند ایجاد کند (۴)

اکنون تعریف دیگر پیش می‌آوریم و می‌گوئیم «محدود» یعنی چیزی که چیزی از جنس او بتواند او را محصور کند زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید بواسطه همجنس او باشد چنانکه نمیتوان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند یا جسم عقل را محصور

(۱) Substance و ذات هم میتوان گفت.

(۲) Attribut این لفظ در منطق «محمول» ترجمه میشود مقابل موضوع، و در علم بیان «مسندالیه» ترجمه میشود مقابل مسند. ولیکن در این مقام جز لفظ صفت چیزی مناسب نیافتیم هر چند آنچه مراد اسپینوزا است غیر از صفتی است که حکمای ما برای واجب‌الوجود قائلند و نزدیک به معنی ماهیت است ولیکن چون حکمای ما هم صفات واجب‌الوجود را این ذات او میدانند بی‌مناسبت نیست، منتها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت.

(۳) حکمهای ما هم می‌گفتند ماهیت از حیث ماهیت بودن جز ماهیت چیزی نیست.

(۴) حکمای ما تقریباً همین معنی را باین عبارت گفته‌اند که دو واجب با هم تکافو نمی‌کنند

نماید پس جسم اگر محصور شدنی باشد بجسم است و عقل بعقل .  
از این تعریف و از تعریفها و احکام سابق برمیآید که ذات (جوهر) نامحدود 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 برمیآید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشد یعنی وجود در او قویتر باشد صفتهايش متعددتر خواهد بود پس هر چند دو ذات نمیتوانند يك صفت داشته باشند يك ذات میتواند چندین صفت دارا باشد (۱)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم و میگوئیم «خدا وجودی را میگوئیم که نامحدود مطلق (یعنی از هر جهت نامحدود) باشد یعنی ذاتی که صفاتش بیشمار و هر صفتش حقیقی باشد جاوید و نامحدود و چنین ذاتی وجودش واجب است .

ضمناً باید متوجه بود که در نظر اسپینوزا (و همچنین در نظر دکارت و پیروانش) وجود نامحدود معادل است با وجود کامل و محدود و محصور بودن نقص است. جاویدی هم که روشن است که از لوازم واجب است زیرا جاوید نبودن محدود بودن در زمان است و 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 و لیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است از جمله اینکه از بدیهیات است که هر چیزی وجود داشتند 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 (۲)

پس خدا جوهری است قائم بذات و جاوید و واجب الوجود با صفات بیشمار و نامحدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است . اکنون گوئیم بنا بر همان مقدمات پیش میتوانیم حکم کنیم بر اینکه خدا یکی است بلکه ذاتی غیر از او تعقل نمیتوان کرد زیرا که او ذاتی است کامل یعنی جامع 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 کنیم ممکن

(۱) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت یعنی چندین حقیقت و ماهیت بذات واجب الوجود استیحاش نکند بر سبیل 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 قائل شد (عبارتاً شتی و حسنك واحد) و با اینهمه همچنانکه معانی هرگز اندر حرف ناید صفات هم انسان که ذهن عاجز ما تعقل میکند حقیقت ذات را نمیرساند .

(۲) این همان برهان وجودی آنسلم و دکارت است که در جلد اول این کتاب آورده ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین تر است .

نیست که آن حقیقت در خدا نباشد پس لازم میآید که دو ذات دارای يك صفت باشند و بطلان این امر را پیش از این 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 .

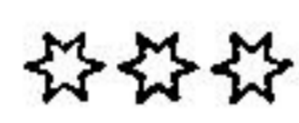
نتیجه که از این مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی است یعنی جوهر یکی بیش نیست و او مطلقا نامحدود است و ادراک نفوس و ابعاد اجسام باید یا صفات خداوند باشند یا حالات او .

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 بعد را نه جوهر و ذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع ناچاریم آنرا صفتی یا حالتی از واجب الوجود بدانیم (۲) و چرا باید از این امر استیحا ش نمود چون بعدهم که حقیقت جسم است نامحدود است و نالایق نیست که از صفات یا حالات واجب الوجود باشد و در این مقام بر بطلان قول حکمائی که جسم را محدود دانسته اند دلیل میآورد و براهین ایشان را نقض میکند و میگوید اینکه از نامحدود بودن جوهر جسمانی امتناع میکنند از آنست که کمیت نامحدود را قابل تقدیر و قابل تقسیم فرض میکنند و حال اینکه جوهر نامحدود قابل تقسیم نیست زیرا اگر تقسیم شود دو جوهر خواهد بود با يك حقیقت و این محال 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

Mode (۱)

(۲) اگر گران بیابید که جسم را صفت یا حالت واجب الوجود بگویند بخاطر بیآوردید که این همان معنی است که بزرگان ما آنرا تجلی ذات حق میخوانند .

جوهری و عقلا ملاحظه شود البته نامحدود 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 و لیکن 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 مخیل میباشد ذات باری از انتساب بآنها منزّه است و اما اینکه اشکال میکنند که جسم منفعل است و جنبه الهی نمیتواند داشته باشد جواب میدهم وقتیکه من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالیّت هم عیب نخواهد بود زیرا از غیر ذات واجب منفعل نمیشود تا شبیه برود که بواجب الوجود بواسطه جسم جنبه انفعالیّت 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 بر این جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود و البته معنی این سخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کار میکند و مختار بودن منافی نیست با اینکه عمل نظام معین داشته باشد (۱) جز اینکه چون ذات واجب الوجود نامحدود است اقتضای او هم نامحدود است پس افعالش نامحدود است و موجودات بیشمار بظهور میرساند اما همه آنها بالضرورة از اقتضای ذات او ناشی میشوند و معنی قدرت کامله همین است.

علم و اراده را آنقسم که پیشتر تعلق میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت داد باصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو مورد با شترک اسمی است و تفاوت علم انسان با علم خدا مانند تفاوت شیرپیشه است باشیری که از صور آسمانی است و این سخن باسانی روشن میشود چون بیاد بیاوریم که علم بشر بر موجودات و حقایق متأخر بر وجود آنهاست و حال آنکه ذات باری بر هر حقیقت و هر موجودی مقدم است و علت آنهاست پس علم خدا بر موجودات بمعنی علت پدید آورنده موجودات است که هم علت وجود آنها و هم علت ماهیت 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 علت نمیتواند باشد. در اراده نیز همین سخن میرود زیرا اراده انسان همیشه بر امری تعلق میگیرد که در

(۱) چنانکه مجموع زوایای مثلث بالضرورة دو قائمه است و غیر از این ممکن نیست اما ضرورت با فاعل مختار بودن خداوند و قدرت کلمه او منافی نیست و بر همین قیاس است امورد دیگر



## فصل دوم

نفع او باشد اما درباره خدا نمیتوان فرض کرد که بر نفع خود با امری اراده کند زیرا او نیازمند نیست که نفعی بخواند .

وجود و ماهیت خداوند یکی است بنا بر اینکه ماهیتش موجب وجودش است و از اینروست که البته جاوید است و جاوید بودن هم بوجود او متعلق است هم بصفات یا ماهیت او و این معنی متضمن لایتغیر بودن او نیز هست .

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

هر موجود و مؤثری بر حسب وجوب و اقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است و جز بوجهی و ترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات کامل است پس بکاملترین وجهی موجود است و از ذات کامل جزا امر کامل صادر نمیشود .

حاصل اینکه خداوند جوهر جهان و جنبه جاویدی جهان است و منبع و مجمع و منشأ موجودات است و اسپینوزا حیثیت انشاء کننده و آفریدگاری او را با اصطلاحی خوانده است که آنرا « ذات ذات سازنده » (۳) ترجمه میکنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آنها را « ذات ذات ساخته » (۴) میخواند .

اینست خلاصه بیان اسپینوزا درباره 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 نامحدود مطلق و دارای صفات بیشمار نامحدود و او به تنهایی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه اعراض و حالات او و قائم 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 ملزومی 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 (۵) و علم و اراده را بقیاس بنفس خودمان نباید بخداوند نسبت بدهیم زیرا که قیاسات ما در اینخصوص باطل است و بخداوند افعال و ارادات و غایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشر است و در واقع شرك است و متوجه نیستیم که نیکی و بدی و زشتی و زیبایی و پسند و ناپسند و رغبت و نفرت

(۱) با اصطلاح فرانسه Cause Intransitive نیست (۲) Cause immanente .

(۳) Nature naturante (۴) Nature naturée

(۵) این کیفیت را که هر امری بعلمت امر دیگر مقدم بر او واقع میشود و جز آن نمیتواند بشود

بفرانسه Determinisme میگویند یعنی وجوب ترتیب معلول بر علت .

هر حقیقتی داشته باشد نسبت بیشتر 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 بقیه مندرجات کتاب «علم اخلاق» و تتمیم بیان در فلسفه اسپینوزا پردازیم (۱)

## ۴ - خود شناسی (۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است و جز این 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 دریافته ایم یکی بعد (۳) که مبدأ جسمانیت است و یکی علم (۴) . که مبدأ روحانیت است ولیکن نه بعدی که ما در اجسام می بینیم و نه علمی که در نفوس درمی یابیم ، زیرا بعد اجسام و علم نفوس محدودند و تعینات و حالاتی گذرنده اند از بعد و علم مطلق که دوجنبه از ذات واجب میباشد و این دوجنبه

---

(۱) گفته اند فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعی است و آنرا که خدا مینامد همان طبیعت است این راست است و اسپینوزا خود باین معنی تصریح کرده است ولیکن او طبیعتی را که خدا مینماید مدرك میدانند و علم و اراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت او می شمارد و مانند طبیعیتانی نیست که در عالم متصرف مدرك مرید قائل نیستند جز اینکه ادراك و اراده ذات حق را قابل مقایسه با ادراك و اراده بشری نمیدانند .

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

(۳) 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 کلیه آثار نفس بود از حس و شعور و فهم و تعقل و تفکر و تخیل و توهم و اراده . در بیان فلسفه دکارت آن لفظ را بر حسب عادت فکر و اندیشه ترجمه کردیم چون آنجا این صفت درباره انسان گفته میشود ولیکن چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود می شمارد فکر برای آن مناسب نیست پس علم ترجمه کردیم .

داشتن بهیچوجه نباید در ذهن ما خللی به یگانه بودن جوهر وارد آورد (۱) 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 جسمانیت و دومی مقدمه روحانیت است هنوز نامحدود و بی تعین میباشند همینکه محدود و متعین شدند اولی اجسام محسوس و دومی صور یا معقولات را بظهور میآورند و در واقع آن دو حالت نامحدود نامتعین جاوید هر دو مظهر یک ذاتند و واسطه میان جوهر لا یتغیر واجب الوجود و عوارض گذرنده ممکن الوجود میباشند. آنها را باید بیواسطه بذات واجب تعلق دهیم و موجودات دیگر را بواسطه آنها باو متصل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علت قریب و برای موجودات متعین علت بعید است.

پس موجودات عالم جسمانی همه حالت‌های بی‌شمار ولیکن محدود و متعین میباشند از حرکت که حالت نامحدود نامتعین است از بعد مطلق که او یکی از جنبه‌ها و صفات جوهر واجب است و موجودات روحانی همه حالت‌های بی‌شمار ولیکن محدود و متعین میباشند از ادراک و اراده که حالت نامحدود نامتعین است از علم مطلق که او یکی دیگر از جنبه‌ها و صفات جوهر واجب است، ولیکن این دو حالت همواره بایکدیگر قرین و متلازمند و همچنانکه بعد و علم مطلق هر دو صفت لا ینفک جوهر اصیل میباشند در موجودات عالم خلقت هم جسم و روح باهم متلازمند و در هر مورد یک وجود تشکیل می‌دهند که دارای دو جنبه است (۱) و از این معنی اسپینوزا تعبیری میکند که ما باین عبارت در می‌آوریم:

(۱) از بیان اسپینوزا بر نمی‌آید که ثابت و لا یتغیر بودن جوهر با تحول دائمی او بحالات مختلف چگونه سازگار است مگر اینکه بگوییم تحول چنانکه او قصد کرده باثبات منافات ندارد چون جوهر در عین تحول بجوهریت خود باقی است.

(۲) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واجب و موجودات عالم خلقت و نسبت خالق و مخلوف میتوان کرد همانست که عرفای ما آورده‌اند که ذات حق را بدریا و موجودات را بامواج شبیه کرده‌اند 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 همان قسم که آب بی تعین دریا دو صفت سردی و رطوبت را دارد تعینات او یعنی امواج نیز هر یک هم سردی و هم رطوبت دارند و از این رو 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 یک 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 لا یتغیر و نامحدود 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 تصور است این تشبیه بعید یک اندازه بفهم مطلب یاری خواهد کرد.

«روح صورت است و جسم شیئی اوست» (۱) و این عبارت محتاج بتوضیح است باین معنی که اینجا صورت (۲) نه بمعنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد و نه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیک است بمعنائی که مابیک اعتبار تصور و بیک اعتبار علم و بیک اعتبار مفهوم مینامیم ولیکن هیچکدام از این الفاظ بر آن 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 آنرا حالت و تعیینی از صفت علم واجب الوجود میخواند 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 مناسب آن معنی نیست. پس بجای تصور صورت گفتیم تا با امر ذهنی مشتبه 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 تصور) با توجه بنکاتی که قید کردیم) و صورت یعنی روح یا نفس مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است و از آن راه باو اتصال دارد و شیئی یعنی جسم یا تن مبدأش صفت 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 هرچه 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 (۴) جوهر و صفات و حالات نخستین او البته پایدار و جاویدند اما موجودات تعیینی چون حالات عارضی میباشند زمانی و نا پایدارند و علت و معلول یکدیگرند و سلسله این علت و معلولها بی نهایت ممتد است و تبدلات و تحولات آنها و بوجود آمدن آن معلولها

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

(۲) Ieée (۳) Odjet

(۴) کسانی که فلسفه اسپینوزا را نپسندیده اند ایراد کرده اند که فلسفه او مادی است و خود او دهری است ولیکن 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 رأی اسپینوزا است که روحانیت را از صفات ذاتی واجب الوجود و مستقل از جسم بشمارد و حتی برای اجسامی هم که دیگران غیر ذی روح میانگارند او روح قائل است جز اینکه مرتبه روح آنها را پست تر میداند و روح و جسم هرچه هست متصل بذات واجب الوجود می شمارد.

## فصل دوم

از علتها - بعبارت دیگر کون و فساد - بروفق 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 صور هم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشند همان سیر و حرکت را دارند و هرچه در بدن واقع میشود روح آنرا درک 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 میباشند.



چون روح احوال بدن را درک میکند و احوال بدن بواسطه تأثیر خارجی است پس بیک اعتبار میتوان گفت روح اشیاء خارجی را هم درک میکند و لیکن درست تر اینست که ادراک روح نسبت باشیاء خارجی در واقع همان ادراک 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 درک میکند تمام نیست و علمی مجمل و مبهم است و بواسطه جنبه منفی و عدمی یعنی نقص وجود خود بساهست که بخطا میرود و آنچه درست درمی 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 وقتیکه قوه متخیله بهمین میآید. مثلاً بواسطه تأثیری که از خارج بنفس میرسد چیزی را حس کرده حکم بوجود او و حاضر بودن او میکند و تا وقتیکه 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 کند.

و نیز از خطاها که دست میدهد چنانکه پیش اشاره کرده ایم این است که متخیله بواسطه عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را بذهن بسپارد صورت منتشر مبهمی از آنها درست کرده کلیات را میسازد که فقط الفاظی هستند با معانی مجمل 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.

(۱) رجوع کنید بحاشیه ۵ صفحه ۳۳ (۲) در این معنی مالبرانش با اسپینوزا موافق ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفه مالبرانش باز نموده ایم.

و همچنین از خطاها که بواسطه ناتمامی علم دست میدهد اینست که انسان اموری را می بیند و بی بعثت آنها نمیبرد پس حکم به اتفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود یا قسم دیگر واقع شود و غافل است که هیچ امری جز ذات واجب الوجود بی علت نمیشود و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود میآید و آن علت هم خود معلول علت دیگری است پس وقوع امور بر وفق جریان مرتب و حتمی است نه اتفاقی در کار است نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود و هر چه واقع میشود بر حسب وجوب است و معلول از علت منفک نمیشود.

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هواهای نفسانی بذات باری و قیاس کردن ادراک و اراده و افعال او بادرک 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 بی معنی، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است یعنی قصد هائیکه 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 قصد های خود آگاهی ندارند، و بعلاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست و هر علم و تصویری متضمن نفی و اثباتی است چنانکه هر قصد و اراده نیز نفی یا اثباتی است پس علم و اراده یک چیز است. اما علم دو قسم است تام و ناتمام. علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً درک کند یعنی هم خود 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 ناتمام آنست که معلوم را در ذهن کاملاً در نیاید یعنی ادراک آن محتاج بعلم بچیزهای دیگر باشد که علت یا شرط وجود او هستند و بنا بر این در آن علم کاملاً مستقل و بی نیاز نیست.

انسان که موجودی محدود است وقائم بذات نیست و روحش مقید بتن است اکثر معلوماتش از راه حس و تخیل و توهم حاصل شده و در آنها علمش ناتمام 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 میباشد و در نزد همه مردم یکسان و مشترك و صحیح اند و نفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام

که در نزد همه کس یکسان نیست و بنا بر این بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱). همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشد دو قسمند. یعنی فقط باقتضای طبع اوست و امر دیگری در آن مدخلیت 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 (۲) گوئیم و امور قسم دوم را انفعال (۳) خوانیم اگرچه 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 خارج است و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را باقی و پر 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 (۴) است و اگر بدن هم دخیل

(۱) اینجا علم ترجمه Idée است و علم ناتمام که گفته شده با *Idée inadéquate* منطبق میشود بر وجه اول و دوم از علم که در فصل *سلوک در جستجوی حقیقت* (صفحه ۲۶) بیان کردیم و علم تمام *Idée adéquate* وجه سوم از علمی است که آنجا بیان شده است و از آن تمام تر وجه چهارم است. بکسانیکه بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهیم که در این کتاب ما علم را در موارد چند استعمال میکنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف میآورند از قبیل *Pensée, Idée, notion, conscience, science, art, connaissance*، و غیر آنها. البته برای هر کدام از این الفاظ اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم ولیکن 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 مانوس 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 بکس برای چند لفظ فرانسه يك لفظ واحد بکار ببریم.

Passion (۳) Action (۲)

Volonté (۴)

## سیر حکمت در اروپا

باشد شهوت (۱) است و هر گاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است (۲) .  
بنابر این انسان هر چه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایه نزدیک شدنش بکمال  
قوای خود بداند آنرا خواهان است و از خلافتش گریزان است و اینکه میگویند نیک را  
نفس خواهان است و از بد گریزان است درست نیست و بعکس است یعنی هر چه را نفس  
خواهان است نیک میانگارد و آنچه از آن گریزان است بد می پندارد و نیک و بد اموری  
هستند نسبی و بقیاس نفس انسان میباشند .

حالتی که بنفس رو میدهد اگر سبب نزدیکی او بکمال قوای خود باشد مایه  
شادی (۳) خاطر است و اگر سبب دور شدنش از کمال باشد مایه اندوه (۴) خاطر میشود،  
و اگر شادی و اندوه ببدن نیز مربوط باشد لذت و خوشی (۵) و الم و ناخوشی (۶) 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 درباره آنها نموده که اگر  
بخواهیم باز نماییم سخن دراز خواهد شد و برآستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی  
هنرنمایی کرده و اینقسمت یکی از با بهای کتاب اوست (۷) مثلاً روشن نموده است که  
شادی هر گاه با تصور علت خارجی آن همراه باشد مهر و حب است ، و اگر اندوه با  
تصور علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است، و هر گاه شخص چیزی را هنگام  
شادی درک کند نسبت باو مهر بان است و چون هنگام اندوهناکی درک 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 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 است 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 سنجیها میزان نفسانیات دیگر  
بدست میآید از قبیل رحم و مروت و بیرحمی و قساوت و همچشمی و رقابت و سرفرازی و  
سرسختگی و بخل و رشک و حسد و کینه و سپاسداری و سربزرگی و فروتنی و کرامت  
و قوت نفس و بزرگواری و بسیاری دیگر، و چگونگی آنها و علتها و موجبات شدت و ضعف آن  
نفسانیات و نتایجی که از آنها بروز میکند و اعمالی که بسبب امور مزبور از انسان سر میزند و این

(۱) Appétit (۲) Désir (۳) Joie (۴) Tristesse (۵) Plaisir (۶) Douleur (۷) بخش سوم از کتاب علم اخلاق .



جمله معلوم میدارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند مانند پراگندگی است که گرفتار طوفان امواج دریا باشد و بسی اختیار باین سو 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 را دانست و او را از جهت نیکی و بدی سزاوار سپاسداری و ستایش یا سرزنش و نکوهش پنداشت.

## ه - بندگی و آزادی انسان (۱)

معلوم شد انسان دستخوش هواهای نفسانی است و هواهای نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق و دشمنی مردم بایکدیگر است جز اینکه چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف و عاجزند و بتنهائی 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 جلو گیری میکنند و سرطبیعی آن نیست که از هواهای نفسانی آنکه قویتر است طبعاً بر هوای نفسانی ضعیف تر چیره میشود و آنرا از میان میبرد. بعبارت دیگر شری بشری دفع میشود.

آداب و رسوم و قوانین که میان مردم استقرار می یابد و موجب آسایش و امنیت اجتماعی میگردد از اینجانشی است. هر چه را بامصالح هیئت اجتماعی سازگار مییابند نیکو میخوانند و عمل بآنرا فضیلت مینامند و هر چه را مخالف مصالحت مئی بینند بد میخوانند و عملش را از رذائل می شمارند اما این فضیلت و رذالت نظر بحوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد چون منشأ آن همان نفسانیت است چنانکه میبینیم يك صفت در يك موقع پسندیده است و در موقع دیگر ناپسند است مثلاً عداوت و رزیدن را از صفات بد می شمارند ولیکن اگر نسبت باشرار ابراز شود می پسندند و حال آنکه اگر اعتبارات رادر نظر نگیریم و نفس الامر را ملاحظه کنیم در می یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است و پیش از این باز نمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکو باشد و صفات دیگر هم از قبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم و حیاهمین حال رادارد 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 نمیگردد بدی بر نمیخورد خاصه اینکه بدی امری است عدمی و جنبه منفی دارد و چون بدی ادراک نشود نیکی هم که ضداوست ادراک نخواهد شد پس باز می رسیم باینکه نیکی و بدی امور اعتباری هستند و حقیقت ندارند. کسانی هم که از ترس دوزخ یا امید بهشت و این قبیل ملاحظاتی خود را مقید باحوالی میکنند و کف نفس و زهد و ورع و عبادت پیش میگیرند یا تحمل ریاضت مینمایند و بقول معروف از دنیا

(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 بشیوه قضایای هندسهٔ اقلیدسی نوشته شده و ما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگر در آورده ایم.

## سیر حکمت در اروپا

میگذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانیست که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از نادرستی دوری میجویند گذشته از اینکه ریاضات و گوشه گیری و تحمل درد و رنج و حرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند.

البته باین وسایل اصلاح مفسد کردن باز از پیروی هواهای نفسانی بهتر است و برای عامه مردم و زندقانی اجتماعی غیر از این 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 علت واجب شمردیم دیگر جا ندارد کسی را مسئول بدانیم و از او توقعی 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 از این نیست که او را بکشند. از این گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست و برای انسان نوعی از اختیار هم قائل است ولیکن در بن باب نظرو بیان مخصوص دارد و گر نه چنانکه پیش ازین اشاره کرده ایم وارد شدن او بفلسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود و گفتیم که او در سلوک در جستجوی حقیقت سرانجام چیزی را که قابل دل بستگی یافت و مایه خوشی بی شایبه دانست کوشش در رسیدن بمرتبه کمال بود و نتیجه تحقیقاتش بادلیل و برهان این شد که اصل در عالم فعالیت است و همه موجودات همواره در کوششند بر اینکه وجود خود را باقی بدارند و انسان هم از این قاعده مستثنی نیست و این امر فطری موجودات است و حق است. پس هر چه قوه انسانرا بر فعالیت افزون کند که مطلوب یعنی بقای وجود خویش را در یا بد مایه نزدیک شدن بکمال و موجب شادی است و طبع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست و هر چه فعالیت را بکاهد و 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 انسانرا 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

## فصل دوم

خود پرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد و اگر چنین شد بشری که بیان خواهیم کرد خود پرستی ایشان عین نوع پرستی و خدا پرستی خواهد بود. چنانکه گفته شده 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 تاحدی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نگاهد بلکه بیفزاید رسیدن بکمال رایاری میکند مخصوصاً اگر در لذایندی که در بدن موضع خاص دارد اصرار نورزند (۲) و بیشتر بتمتعائی بگرایند که کلیه 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 از این 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 آن جهت بنده و زبون است ولیکن اعمال قسم دوم با اختیار خود انسان است. اعمال قسم اول تابع موجودات دیگر و کلیه عالم طبیعت و مقید بمقتضیات تن است یعنی مادی و جسمانی است. اعمال قسم دوم از نفس با استقلال سر میزند و تابع امور جسمانی نیست یا تبعیتش کم است پس روحانی و عقلانی است. در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوه متخیله و توهم است، در اعمال قسم دوم عقل از تخیل و توهم فارغ و آزاد است. نتیجه اینکه انسان در اعمالی که صرف از عقل و دانش بر میآید متوجه کمال است و آزاد و مختار و در واقع آنچه در انسان آزاد و مختار است عقل است و (۳) و هر چه عقل و دانش را مختل سازد مایه اسیری و بندگی است و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درك حقایق است؟ پس دانش عقلانی بهترین سرچشمه شادمانی و تکمیل کننده زندگانی است، لذتی است که اندوه ندارد زیرا که اندوه انفعالی است و دانش فعل است و انفعال از تأثیر امور خارجی است و فعل تماماً متعلق بنفس انسان و مستقل از هر چه غیر از آنست.

پس يك جانیک 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 سعادت و کمال انسان در اوست

(۱) این قسمت فلسفه ایقور را بیاد میآورد. (۲) زیرا که چون يك موضع بدن التذاذ شدید یافت اعتدال احوال از کلیه بدن سلب میشود.

(۳) در اینجا عقل ترجمه Raeson است یعنی آن قوه که شخص را قادر بر استدلال و استنتاج میکند و تشخیص درست و نادرست میدهد.

## سیر حکمت در اروپا

يك سرچشمه دارد و آن عقل و دانائی است که مایهٔ توانائی است . پس فضیلت همان عقل و دانش است و فهم درست (۱) 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 بالضرورة با کارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد بلکه مقصود اینست که دیگران هر چه میکنند در اثر انفعال و بی اختیار است و بنا بر این یا بیموقع و بیجا میکنند یا بد میکنند ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیار خود را دارد بجا و بموقع میکند و خوب میکند و مثلاً جاهل و عاقل هر دو اتفاق میافتد که بکسی کیفی 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 دو کار آنرا که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار میکند جاهل غالباً با فراط و تفریط می رود . عاقل از گذشته عبرت میگیرد و نسبت به آینده مآل 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 بعفو و اغماض و مهربانی و یگانگی و اتفاق میکشاند و نادان غالباً از آن غافل است . مثلاً دانشمند میداند که هر چیزی علتی دارد و چون علت موجود شد معلول حتماً موجود میشود بنا بر این نه تعجب و تحیر بیقاعده باو دست میدهد نه خشم و نه کین بیجا میراند اما جاهل باین نکات پی نمیبرد و حب و بغض ب مورد پیدا میکند و این معنی را بتمثیلی روشن میسازیم : کود کان همه در سخن گفتن و راه رفتن و تعقل کردن عاجزند پس چرا چون این عجز را در سالخورده گان مشاهده کنیم متأسف میشویم اما بر خرد سالان تأسف نمیخوریم ؟ از آنست که در خرد سالان میدانیم که باید چنین باشد اما در سالخورده گان چنین نمی پنداریم .

خردمند چون میداند که کینه ورزی و دشمنی از فروع اندوه است و وجود انسانرا میکاهد پس عداوت نمیورزد و دشمن را بمهربانی مغلوب میکند و او مغلوب میشود و از مغلوبی خود شاد است زیرا دل را که بشمشیر مستخر نمیتوان کرد بمحبت و کرامت میتوان فریفت . خردمند بد نمیکنند سهل است اصلاً متوجه بدی نیست اگر چه برای مبارزهٔ آن باشد . خردمند میخواهد همه خردمند باشند چون خرد نعمتی است مشترک و دارا بودن یکی سبب محرومی دیگری از آن نمیشود و عقل و دانش مایهٔ اتفاق و اتحاد است بخلاف نفسانیت که موجب اختلاف و نفاق است و دانشمندان میدانند که اتفاقشان مایهٔ قدرتشان است و در میابند که بهترین یارو یاور برای هر دانشمند وجود دانشمند دیگر است و هر چه دانشمند تر باشند برای یکدیگر سودمندتر خواهند بود پس خیر یکدیگر را میخواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش و خردمندی مایهٔ همهٔ فضایل است و مردم بآن واسطه توانا میشوند و همه مقتضیات طبیعت خود و طبع عالم را در میابند و از آن

(۱) این قسمت نظر سقراط و افلاطون را در باره فضیلت و اخلاق بیاد میآورد .

## فصل دوم

پیروی میکنند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود و باین طریق هیئت اجتماعی که مشتمل بر بندگان بود جمعیت آزادگان خواهند 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 بکنوع شادی خواهند داشت و پرستنده يك خدا خواهند بود بخلاف گرفتاران انفعالات که هر يك هوسی میزند و هوایی می پرستند.



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 بوزیدن 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 میبینند و مظهر ذات حق مشاهده میکنند و چون شخص باین معنی متوجه و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد شادی او دائمی است تعلق خاطرش باوست و بقول معروف عاشق حق است یعنی خدا را دوست میدارد و درمییابد 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 برای چیره نمیشود و در این عشق بخلاف عشق نفسانی بخل و رشک راه ندارد یعنی عاشق حق همه را عاشق حق میخواند 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.

هر چه معرفت انسان بنفس خود و عوارض و حالات او بیشتر و روشنتر و بعلم تمام نزدیکتر باشد عشقش بذات حق بیشتر خواهد بود و اگر نظر تأمل 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 آنرو که نفسانیت ناشی از علم ناتمام است.

نجات و سعادت و آزادی و شرف انسان همان عشق بذات حق است و این عشق جاوید

## سیر حکمت در اروپا

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  
(بمعنایی 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.

و لیکن چنین نیست که هر چه متعلق بنفس باشد باقی است تخیلات و توهمات و  
انفعات که در واقع معلول جسمانیات میباشند فانیند و آنچه باقی است قوای تعقلی اوست  
هر چه شخص قدرتش را بر اعمال گوناگون افزون سازد و قوه فعل خود را بسط دهد و  
تفکر و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجه سوم خود بیفزاید روح خویش را کاملتر و  
بزرگتر میکند و از گرفتاری خود بانفعالات میکاهد و از جنبه فانی بیشتر رهائی یافته جنبه  
باقی را وسعت میدهد و اتصالش بمبدأ بیشتر میشود و از این روست که عشق عقلانی بذات  
حق مایه زندگانی جاودانیست. 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 راغبتر میگردد. خلاصه اینکه اشتغالی که بر راستی شایسته انسان  
است حکمت است و زندگانی سعادت مندانه 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 بر نخورده اند آزادی و قدرت را در این می پندارند 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 مایه 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 و لیکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل  
بکنار آید و عروج بر فلک سروری بدشواری است.



چنانکه پیش از این گفته ایم زندگانی اسپینوزا سراسر بر این عقاید منطبق بوده و

---

(۱) هر چند اسپینوزا از شاعری بسیار دور بوده و بیاناتش همه استدلالی و برهانی بلکه هندسی  
و در نهایت خشکی است در اینجا این شعر خواجه حافظ بی اختیار بیاد می آید و از ذکر آن نمیتوان  
خودداری کرد که میفرماید:

بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

عرضه کردم دو جهان بردل کار افتاده

## فصل دوم

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 در سیاسات 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 هندسه اقلیدسی در آورده است صرف نظر کردیم کسانی که از این مختصر شوق تعمق در آن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق را بالاخص مورد تأمل قرار خواهند داد. کتاب بهبودی عقل هم با آنکه ناساتمام 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 از باب دیانات توجه کرده اند آنرا مورد مخالفت شدید قرار داده اند ولیکن در صدسال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است، البته فلسفه او را هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و نقص 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 عقیده وحدت وجودی او را نمی پسندند و مخصوصاً از اینکه انسان را فاعل مختار نشمرده 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 تبحری 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 دکتري رسید و داخل در زندگانی شد بخلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جویی 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 (۳) پادشاه توانای فرانسه با آلمانها سر بسر میگذاشت لایبنتس برای رفع این شر بامرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنبگ با دولت عثمانی یعنی بعقیده او بدفع شر کفار معطوف کنند آنها هم این رأی را پسندیدند و خود او را بیاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند. چهار سال در فرانسه بسر برد. آن مقصود را حاصل نکرد اما با فضیلتی فرانسه مرتبط و از ایشان بهره مند گردید.

(۱) Gottfried Wilhelm Leibniz (۲) Leipzig (۳) Louis XIV



## فصل سوم

مخصوصاً علم خود را در ریاضیات تکمیل کرد و اختراعات نمود که از همه مهمتر حساب فاضله و جامعه (۱) و محاسبه بی نهایت خرد است (۲) و آن مهمترین تکمیلی است که پس از دوره یونانیان قدیم در ریاضیات بعمل آمده و قدرت اهل علم را بر حساب فوق العاده افزون ساخته و مخصوصاً در علم طبیعی بتحقیقاتی موفق 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 لایبنیتس گردید. جز اینکه نیوتن (۳) انگلیسی که پس از این بکارهای او اشاره خواهیم کرد در این افتخار شریک بلکه بزمان بر لایبنیتس مقدم است زیرا او چند سال پیش از لایبنیتس همین محاسبه را یافته و باین اختراع موفق شده بود و چون اختراع لایبنیتس بر دانشمندان 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 لایبنیتس در این محاسبه با شیوه نیوتن یکسان نیست و از او ساده تر و کاملتر است و در هر حال آن دو دانشمند هر دو یکسان از این افتخار بهره دارند.

لایبنیتس در زمان اقامت در فرانسه بانگلیس هم رفته و بسا دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است. هنگام بازگشت بآلمان در هلاند با اسپینوزا هم ملاقات کرد و در سی سالگی بر حسب دعوت امیر هانور (۴) بکتابداری کتابخانه آن شهر برقرار شد و آنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که در داخله آلمان و اطریش و ایتالیا برای بعضی تحقیقات کرد تا پایان عمر از هانور هجرت ننمود و همواره بتحقیقات علمی و کارهای کشوری و تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با بزرگان 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 کشور های غیر مسیحی در عالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطریش و شارل دوازدهم پادشاه سوئد (۵) و پتر کبیر امپراطور روس مکاتبه یا ملاقات کرد و رأیها و نظر های 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 بیادشاه پروس توصیه کرد و خود او بریاستش برگزیده شد و آن انجمن هم اکنون برقرار و در کمال اعتبار است و باهتمام فردریک دوم پادشاه معروف پروس (۶) اهمیت تمام یافته و آکادمی علوم نامیده شده است و پیش از تأسیس این انجمن در آکادمی پاریس و انجمن علمی لندن عضویت یافته بود.

(۱) Calculs différentiel et intégral

(۲) Calcul infinitésimal (۳) Newton

(۴) Hanovre از شهرستانهای آلمان (۵) Charles XII de suède

(۶) Frédéric II de prusse

## سیر حکمت در اروپا

لایبنیتس با همه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی در پایان عمر چون بزرگانی که با او دوستی داشتند و قدرش را میدانستند در گذشته بودند در هفتاد سالگی مسانند 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 بود در موضوع های 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 درک فلسفه و عقاید علمی او بجمه آن رساله ها و نیز بمراسلاتیکه باشخصان نوشته است باید مراجعه نمود اما شماره آنها چندین هزار است. از رساله های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است یکی کتابی است که منادولوژی (۱) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده میشود و خلاصه اینست از اصول فلسفه او. دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی» (۲) و دیگر کتابیست موسوم به «تحقیقات در عدل خداوند» (۳) خلاصه مندرجات این نوشته ها را در ضمن بیان فلسفه لایبنیتس معلوم خواهیم کرد. اکثر آنها در سالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است و از نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط بامور کشوریست بزبان آلمانیست و آنچه علمی و فلسفی است بزبان لاتین و بعضی از آنها بزبان فرانسه است که از جمله همین سه کتابیست که نام برده ایم و در فلسفه مهمترین آثار او میباشد.

## بخش دوم

### مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی از متبحرترین دانشمندان و 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 رأی گردیده و در آنها قوه تصرف نشان داده است. یکجا شاعر و ادیب و زبانندان و مورخ و یکجا 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 مخصوص در نظر گرفته است و نیز ذوق سلیم و مزاج معتدل و طبع منصف داشته است. از گفته هر کس آنچه محل استفاده بود میگرفت و تعصب و طرفداری یا عناد

(۱) Monadologie (۲) Nouveaux Essais sur l'entendement humain

(۳) Théodicée این لفظ که اختراع لایبنیتس است امروزه معنی مطلق حکمت الهی و خداشناسی

نیز بکار میرود.

## فصل سوم

و لجاج بخرج نمیداد. از خصایص او اینکه میکوشید تا اقوال را جمع و با یکدیگر سازگار کند. همچنانکه در دین میخواست کاتولیک و پروتستان را باهم 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 کرده‌اند درست است و در آنچه نفی کرده‌اند بخطا رفته‌اند» و درستی این گفته از آنست که حقیقت باندازه بسط دارد که هر چه برای آن اثبات کنند در او می‌گنجد. نسبت بارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده روی کرده‌اند 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 تصورها و تصدیقهای بسیط را مانند مقادیر قراردادند برای آنها علاماتی مانند آنچه در جبر و مقابله بکار است اختیار نمایند و تعقل و تفکر و استدلال را نظیر عملیات جبر و مقابله ساخته همچنانکه در این علم دستورهایی جبری برای حل مسائل ریاضی بکار میرود منطق را هم بدستورهایی نظیر آنها در آورند تا میزان تفکر و استدلال مشخص باشد و اختلاف فهمها و سلیقه‌ها مایه اشتباه در حقایق و سوء تفاهم نشود، و نیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیله تفهیم و استدلال نباشد بلکه بوسیله آن بتوان کشف حقایق کرد و از این راه علم کلی (۲) بدست آید. در واقع منشاء فکر لایبنتس در اختراع این منطق همان امری بود که او را موفق باختراع محاسبه مقادیر بی نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجای برساند. در نظر لایبنتس اگر این فن درست میشد یک زبان علمی بین المللی دارا میشدیم که افکار اقوام مختلف را یکدیگر نزدیک میساخت چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص یک قوم نیست و اهل همه زبانها همان دستورها را بکار میبرند و مقصود یکدیگر را کاملاً در مییابند باین واسطه فنی را که لایبنتس در فکر اختراع آن بود و هنوز هم بعضی از دانشمندان در پی آن هستند و در آن کار میکنند زبان یا خط عمومی (۳) نیز میگویند.

(۱) Logique Mathématique یا Logistique

(۲) Science générale

(۳) Caractéristique Universelle یا Langue Universelle و این غیر از زبان های

بین المللی است که بعضی در این اواخر ب فکر آن افتاده‌اند.

## سیر حکمت در اروپا

### بخش سوم

### یادآوریهای لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفه لایبنیتس پردازیم سودمند میدانیم که بعضی نکات را یادآوری کنیم.

اگر نخستین جلد این کتاب را بدرستی مطالعه فرموده باشید برخوردارید 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 در عین اینکه موجودات بسیار 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 علت 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 مینهد و آیا آنچه ادراک میکند درست است یا نه و آیا انسان در عملیات خود مختار یا مجبور است و حقیقت انسان چه و در زندگانی تکلیفش چیست.

این اندیشهها میان مردم مایه ظهور علم و حکمت گردید بعضی از تحقیقات موضوع فن 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 اخلاق تأسیس شد که یک 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 رایی اظهار نمود که اصول آنها را در این کتاب باز نمودیم. سرانجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کلیه جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است و آن اجزا ملاء را تشکیل میدهند و فاصلهها که میان آنهاست خالی است و حرکتی که آن ملاءها در آن خلاءها دارند و جمع و پراکنندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازه که در آنهاست مایه کون و فساد و ظهور و بروز اینهمه آثار و اوضاع میباشد، پیشروان اهل این نظر ذیمقراطیس و ابیقور 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 تغییر و تحول 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

## فصل سوم

دارای انواع مختلف و اختلاف آنها بصورت نوعی آنهاست و کون و فساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند و اجرام فلکی از نوع دیگرند و کون و فساد ندارند و جهان محدود است و فلک 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 برای های مختلف گوناگون ابراز شد که اصول آنها را معلوم ساختیم.

بیان کامل رأی دوم را که اصحابش روحیان و الهیان خوانده شده اند ارسطو کرده و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند و در کلیات این رأی موافق بودند و اختلافشان فقط در جزئیات بود و در اروپا این فلسفه را بصورتی در آورده بودند که آنرا اسکولاستیک نامیده اند و حال بر این منوال بود تا زمانی که کم کم در اروپا بشرحی که پیش ازین گفته ایم فکر های تازه ظهور کرد و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه پیشینیان را یکسره باطل انگاشت و هم اجزاء ذیقراطیس و ابیقورزا منکر شد و قوه و فعل و علت های چهارگانه ارسطو را کنار گذاشت و طرح تازه ریخت که اصول آنرا پیش از این باز نموده ایم. از جمله اینکه در عالم گذشته از ذات باری دو قسم جوهر هست یکی جسم که حقیقت آن بعد است و یکی روح که حقیقت آن فکر یا علم است، و مدار امر عالم بر جسم و حرکت جسم است و مقدار حرکات در جهان معین و ثابت است و کم و زیاد نمیشود و همه آثار طبیعی که نتیجه بعد و حرکت میباشد بقاعده و اصول ریاضی درمی آیند و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بجز دیگر نیاز نیست. و کلیه جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن بحرکتی 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 میباشد و انسان فاعل مختار است و روح او پس از مرگ باقی است.

فلسفه دکارت که آنرا کارتزیانسم (۲) و پیروان آنرا کارتزین (۳) گفته اند در اندک زمانی در اروپا قوت گرفت و چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم بسیاری از دانشمندان عقاید او را پسندیدند و کارتزین شدند و فلسفه اسکولاستیک جز در حوزه دیانتی مسیحی که هنوز هم پیرو آن فلسفه میباشد منسوخ گردید. اما بزودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با وجود تصدیق شیوه دکارت و اساس فلسفه او رأیهای شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هر دو کارتزین بشمار رفته اند و حال آنکه مالبرانش در بعضی از مسائل و اسپینوزا در بسیاری از آنها و بلکه در بعضی از اصول با دکارت مخالف بودند حتی پاسکال که در اصول عقاید مربوط بما بعد الطبیعه

(۱) این ترتیب را اروپائیان (Mécanisme) یعنی هیئت یا دستگاه ماشینی میگویند.

(۲) Cartésianisme (۳) Cartésien

## سیر حکمت در اروپا

یکسره مخالف دکارت است در اساس علم کارتزین خوانده میشود .

لایبنیتس هم از حکمای کارتزین 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 همپایه دکارت دانست و او گفته است : « فلسفه دکارت بمنزله دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد اما نباید آنجا متوقف گردید » و پیروان دکارت را ملامت میکند که نسبت باو همان شیوه پیروان ارسطو را اختیار کرده اند و از گفته او تجاوز را جایز نمیشمارند و کارتزیانیسم را نوعی اسکولاستیک ساخته اند .

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دوره آمادگی آنها برای علم و حکمت بود چون در سده شانزدهم و هفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند و بزیر و رو کردن گفته های آنها قانع نشدند و پی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده از تحقیقات گذشتگان هر یک نظر ورآی خاصی در کلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده و خطاها را کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته و بر مقدار معلومات افزوده و دائره علم و حکمت را وسعت دادند چنانکه در فصلهای آخر جلد نخستین از این کتاب و فصلهای اول این جلد بزرگان آنها را نام بردیم و این احوال تا کنون دوام داشته و ظاهراً پس از اینهم برقرار خواهد بود .

اما لایبنیتس که رأی و نظر او در مسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدت پنجاه سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته و درین مدت تغییر عقیده ورآی 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 بر سبیل 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 حتی از عهد حکمای اقدام 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 .

ولیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون یک اختلاف بزرگ داشت

---

(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 بر میگردد به اینکه 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 .

## فصل سوم

که از علل فقط علت فاعلی را منظور میداشت و نظر در علت غائی را لازم نمی پنداشت بلکه ممکن نمیدانست. لایبنیٹس در اینجا با دکارت مخالف شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان را بیان کنیم بعلمت فاعلی نمیتوان اکتفا کرد باید نظر کنیم در اینکه فلان امر چرا چنین واقع شد و قسم دیگر واقع نشد یا آنکه ممکن بود بشود زیرا ذهن انسان ترجیح بی مرجح را نمی پذیرد و هیچ چیز تا واجب نشود موجود نمیشود. و لایبنیٹس در این تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون و ارسطو میگفتند که هر چه واقع میشود برای رسیدن بکمال وجود است یعنی بهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی اوست. لایبنیٹس علت ترجیح را علت کافی یا علت موجبه (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 دواصل عدم تناقض و علت موجبه.

اصل دیگر که فلسفه لایبنیٹس بالاخص بر آن مبتنی میباشد همان نظری است که در پی کردن آن باختراع محاسبه جامعه و فاضله موفق شده است و آن اینست که در عالم ممکن نیست که دو چیز عینا مانند یکدیگر باشند زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دو چیز یک جا باشد و دیگری جای دیگر، و البته همه موجودات با یکدیگر متفاوتند ولیکن بسیار چیزها با هم متشابه مینمایند از آنرو که تفاوتشان نامحسوس است (۲) و این فقره مرتبط است باین اصل دیگر که در طبیعت طفره جایز نیست (۳) یعنی نمیشود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد و البته امور متوسطی در میان هست که آنها را بیکدیگر می پیوندند و بنا برین همه موجودات بهم پیوسته و متصلند (۴) چه در زمان و چه در مکان و نتایجی که لایبنیٹس 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 یکسره اصول و مبانی و شیوه علوم ریاضی را گرفته و چون مقید باین قید شده بود که هر چه را روشن و صریح در نیاید محل اعتنا قرار ندهد گذشته از ذات باری و نفس انسانی که تصور آنها را روشن یافته بود بجز بعد و حرکت حقیقی 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 لایبنیٹس 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

(۱) Raison suffisante یا Cause déterminante

(۲) این اصل را لایبنیٹس 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.

(۳) این اصول را در فرانسه چنین میگویند La Nature ne fait pas de sauts

(۴) این حکم را هم فرانسویان Principe de Continuité میگویند یعنی اصل پیوستگی.

## سیر حکمت در اروپا

مفاهیم فلسفی را نمیتوان از نظر دورداشت و مقصود از مفاهیم فلسفی (۱) اموری است که عقل بوجود آنها حکم میکند اما تصور آنها را روشن و صریح در نمی یابد مانند مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لایبنتس آنها را 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 لایبنتس باز گشتی است بسوی حکمت قدیم و مطلب در ضمن بیان فلسفه آن حکیم روشن خواهد شد.

## بخش چهارم

### فلسفه لایبنتس

#### بهره اول - بیان لایبنتس در باب جوهر و حقیقت وجود

پیش از این گفته ایم که دکارت گذشته از ذات باری که آنرا جوهر یا وجود اصیل میدانست در عالم خلقت دو جوهر قائل شد جسم و روح، ولیکن از گفته او بر می آید که لفظ جوهر را نسبت بذات باری و جسم و روح با اشتراك اسمی اطلاق میکند یا لا اقل مقول بتشکیک میداند بنابراین اسپینوزا گفت چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم جوهر را همان بذات باری اطلاق میکنیم و بعدو علم را که حقیقت جسم و روح میدانیم از صفات باری می شماریم.

لایبنتس درین باب عقیده اظهار کرده است که ظاهراً بادکارت و اسپینوزا هر دو مابین است و لیکن در باطن و در حقیقت با آن هر دو میسازد و آن دو رأی را بیکدیگر منضم نموده تکمیل میکند هر چند او هم مانند مالبراناش از اقرار بوحدت وجود استیحا ش دارد و ظاهر کلامش دال بر کثرت وجود است.

باین معنی که لایبنتس 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 یک جسم را تندو آسان میتوان حرکت داد و جسم دیگر بدشواری و کندی میرود؟ چرا جسمی که بدیگری بر می خورد تمام حرکت خود را باو نمیدهد یا چرا حرکت خود او کاسته میشود؟ چرا در جسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری برخوردند تأثیرشان در او مختلف است؟ پس معلوم میشود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقتاً اوست و بعد که بخودی خود تأثیری ندارد حقیقت نیست و چیز دیگری لازمست که بعد باو تعلق بگیرد. از طرف دیگر لایبنتس هم مانند حکمای مشاء بخلاف ذیمقراطیس و پیروان او معقول نمیداند که جسم از اجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکب باشد زیرا که آن اجزاء هر اندازه خرد باشند تقسیم پذیرند و حدی برای تقسیم آنها نمیتوان تصور کرد. خلاء را هم قائل نیست

Concepts métaphysiques (۱)



## فصل سوم

زیرا که آنرا منافی با اصل علت کافیه میدانند یعنی اگر جائی از فضا را خالی و جائی را پر فرض کنیم ترجیح بی مرجح لازم میآید چون در هر جای خالی هر آینه امکان وجود شیئی هست پس اگر نباشد موجبی باید داشته باشد و آن موجب چه خواهد بود؟

و اما روح اگر حقیقتش فکر یا علم و ادراک است پس خواب و بیهوشی چیست؟ کسیکه خواب یا بیهوش است زنده است پس روح دارد 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 بعد است و حقیقت روح علم است سخنی تمام نیست و اگر درست تأمل کنیم جسم و روح دو حقیقت نیست یک 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 در آید روح است.

پس لایبنتیس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی میدانند اما میگویند کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است و وجود افراد را نمیتوان منکر شد ذیمقراطیس و ابیقوریان انفصال (۳) و کثرت (۴) را دیده و از وحدت (۵) غافل شده بودند حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال (۶) را اصل گرفته و کل موجودات را جمعاً وحدت نامیدند و کثرت را از نظر دور داشتند ولی حق اینست که باید هر دو را 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 درآمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است اما نه اجزائی مانند آنچه پیروان ذیمقراطیس و ابیقور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه اجزائی که ابعاد ندارند مانند نقطه های هندسی جز اینکه نقطه هندسی موهوم است و آن اجزاء معقولند و حقیقت دارند (۷) زیرا که هر یک 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 جاندار که نیرومندی و قوه فعلش از خودش است. (۸)

این اجزای لایبنتیس جوهر و وجود بسیط میدانند و آنها را مونا (۹) مینامد و این

(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) Unité (۶) Continuité

(۷) بقول لایبنتیس نقطه های فلسفی -۱- جوهری Points métaphysiques -۲- :

Points substantiels

(۸) این ترتیب Dynamisme گفته میشود یعنی نیروئی در مقابل Mécanisme که بمعنی

ماشینی است (۹) Monade

## سیر حکمت در اروپا

لفظی است اصلا یونانی بمعنی واحد، و اصلاحی که ما برای آن مناسب میدانیم «جوهر فرد» است و در مقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت.

بوجود جرهرهای فرد لاینیتس 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 بفرخور 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 غیرمادی است پس در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادی است و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است و فقط ابداعی است یعنی وجودش علتی ندارد مگر ذات مبدع و همچنین جز بمشیت خالق قابل اعدام نیست.

جوهرهای فرد بیشمارند و نیروئی که در هر يك از آنها هست دوجنبه 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 نامحدود باشد پس جنبه فعل جوهر فرد محدود و ناقص است و این محدودیت و نقص که بصورت مقاومت درمیآید هم ذاتی اوست و هم نتیجه مناسبتش با فردهای دیگر است و سبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) میشود و لاینیتس آنرا ماده نخستین (۲) مینامد و این ماده اقتضای بعد داشتن دارد پس بعد نتیجه وجود جوهر است نه حقیقت او یعنی جوهرهای فرد اگرچه 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 گر میسازند. باری ماده نخستین که جنبه فعلی ندارد و در واقع امری عدمی است چون جنبه فعلی که امری وجودی است با و منضم گردد جوهری تمام میشود و باین بیان لاینیتس مبحث هیولی و صورت افلاطون و ارسطو را تازه میکند در عین اینکه بردوش دکارت و اسپینوزا رفته و ضمناً چون بوجود اجزاء قائل شده رأی ذیمقراطیس و ابیقور را نیز از نظر دور نداشته است.

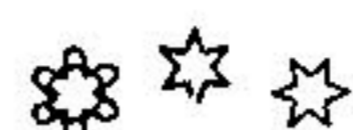
چون گفتگو از حقیقت ماده و بعد بمیان آمد پیش از آنکه بتکمیل معرفت جوهر فرد پردازیم مناسب است که عقیده لاینیتس را در باب زمان و مکان نیز مجملاً معلوم سازیم زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است، قدمها در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که با آنها آشنا شویم از جمله لاینیتس میگوید:

کسانیکه 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 باهمدیگر و زمان ترتیب موجود شدن است پی در پی. بیان دیگر چون جسم را میبینیم همینکه توهم 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

(۱) Impénétrabilité (۲) Matière première که لاینیتس آنرا Antitypie میگوید.

## فصل سوم

واحوال 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 بخشی 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 از این گفته ایم که ممکن نیست دو چیز یکسر همانند یکدیگر باشند جوهرها با آنکه بیشمارند 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 جوهرها را میتوان پیوسته دانست در تائید آن اصل که در طبیعت طفره جایز نیست.

گفتیم فرض وجود جوهر فرد بقیاس بنفس بندهن لایبیتس آمده است یعنی او چنانکه خود را ذی روح دیده جهان را پراز روح یافته و غیر از روح وجودی در عالم قائل نشده و هر روحی را وجود بسیط اصیلی 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 بر اینکه 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 جوهرهای جهان هست در هر جوهری هست و هر یک از جوهرها آئینه تمام نمای کلیه جهان است مثل اینکه تمام جهان در او منعکس باشد جز اینکه هر جوهری یک اندازه از حقیقت را بالقوه در بردارد و یک 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 جوهرها را بهم پیوسته و متصل میدارد.

و نیز میتوانیم مطلب را باین عبارت در آوریم که ادراک هر جوهری نسبت بحقیقت جوهرهای دیگر یا حقیقت کلیه جهان مانند تصویر محو بی رنگی 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 (۲) است که از آن نظر گاه جهان

(۱) Perception

(۲) 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 بی مورد و غالباً غلط و زشت استعمال میکنند.

## سیر حکمت در اروپا

دیده میشود جز اینکه وسعت منظرها مختلف است و تنگ و فراخ دارد .  
اجتماع جوهرهای 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 گسویی هیچ نیست ، گیاه ها ادراکشان بیشتر است و جانوران از گیاه هم بیشتر و انسان از همه برتر و بنا براینکه طفره جایز نیست انتقال از جماد به گیاه و از گیاه بجانور و انسان تدریجی است چنانکه گویی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است . موجوداتی که آنها را جاندار مینامند یعنی گیاه و جانور و انسان در هر شخص آنها از میان مجموع جوهرهایش یکی هست که بر همه برتری دارد چنانکه گویی 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 از اعضای بدن و هر جزء از عضو هم که تا یک اندازه شخصیت داشته باشد یک جوهر فرد دارد که بر جوهر های دیگر از همان عضو یا جزء فرمانروا میباشد که او بمنزله روح و آنها بجای جسم آن عضو یا جزء اند جز اینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمانروای کل وجود اوست ولیکن این فرمانروایی و فرمانبری فرد ها نسبت بهم بطبیعت واقع میشود نه بقسر زیرا که فردها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند و هر فردی مستقل است و باختلاف مراتب همه نماینده کل وجود میباشند .

خلاصه اینکه هر وجود ذیحیاتی بلکه هر جمادی هیئتی است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه ها از فردهای بسیارند هر یک در تحت فرمان یک فرد عالی ، و این مجموعه ها در مراتب مختلف از ادراکند و تو بر تو میباشند . 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 یک از آنها جهانی است باعتباری بزرگ و باعتباری کوچک . دریا باعتباری قطره است و قطره باعتباری دریاست و همه بر همین قیاس است و پیدا است که اختراع ذره بین که آن اوقات تازه واقع شده و کم کم اهمیت موجودات ذره بینی و جانور ها و گیاههای نامرئی را پدیدار میساخت در پیدایش این افکار تأثیر داشته است .

با آنکه درجات قوت و ضعف ادراکات جوهر ها بشمار است روی هم رفته میتوان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد :  
یک قسم همان ادراکات نامحسوس و نامعلومست که بدرجه ضعیفند که نفس از آنها متنبه و مستشعر نمیگردد نظیر ادراکات جوهرهایی که گیاهها را تشکیل میدهند . قسم دوم احساسات و ادراکات روشن است مانند آوازه ها که میشنویم و رنگها که میبینیم و مقدم بر همه آن ادراکات انسان است نسبت بتن خود و آنچه مجاور او میباشد ، در این قسم

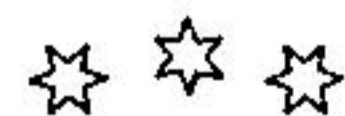
## فصل سوم

ادراك جانور هاهم 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 با و داخل میشود و نه از او چیزی بیرون میرود بقول خود لایبنتیس جوهر درو پنجره ندارد و هر چه درمی یابد خود را دریافته است و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراك 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 یک وجودیم و یک شخص باقی می مانیم در صورتی که ذرات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است .

اگر کسی ایراد کند که از ادراکهای نامحسوس و نامعلوم چه حاصل و از مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست میدهد زیرا که هزاران صفر چون باهم جمع شوند مقداری بوجود نمی آورند و هزاران امر معدوم ذره را موجود نمیسازند ؟ لایبنتیس جواب میگوید : ادراك جوهرها هر قدر ضعیف باشد صفر و عدم صرف نیست و از مجموع مقادیرهای بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه در کنار دریا غرش امواج را میشنویم در صورتیکه آن هنگامه از آوازه های قطره های آب صورت میگیرد که البته هر يك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند که جوهر فرد با آنکه بسیط است چگونه این همه امور و ادراکات معلوم و نامعلوم را در بردارد گوئیم 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 میتواند بر او مروداد 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 کل جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگر در او هست بعضی صریح و روشن و بعضی تیره و مبهم و نیز گفتیم هر فردی نظر گاهی است برای کل جهان ولیکن نظر گاهی محدود و کم وسعت است ، اکنون گوئیم نیروی جوهر که حقیقت اوست این خاصیت را هم دارد که مشتاق کمال است و مایل بوسعت دادن نظر گاه خود میباشد و بنا برین هر چند همیشه بکمال نمیرسد ادراکاتش همواره تبدیل می یابد و از ادراکی بادرک

## سیر حکمت در اروپا

دیگر می‌رود و تغییر حالت می‌دهد ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجهٔ حالت پیش است و حالت آینده را هم در بردارد و رابطهٔ علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که غلمش بتواند احاطه کند از حالت کنونی هر فردی پی گذشته و آینده او میبرد و اگر کسی بتو ندد هر فرد بهمه احوال مبهم و نهانی او مانند احوال آشکارش پی ببرد گذشته از اینکه سر گذشت او را تمام میخواند از سر گذشت او بسر گذشت همهٔ جوهرهای 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 کلیهٔ جهان گشاده تر باشد نمایندگیش نسبت بجهان روشنتر و بکمال نزدیکتر است. خلاصهٔ علت غائی کمال در جوهر فرد محرك شوق (۱) است که در جنبهٔ روحانی مایهٔ علم و فکر و تعقل و در جنبهٔ جسمانی علت فاعلی حرکات میشود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت و سکون هم خلاصهٔ بیان لایبنتیس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیدهٔ دکارت مانند زمان و مکان بیحقیقت و مخلوق ذهن انسان است نظر بتغییر مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام او مظهرش حرکت است و سکون مطلق هم در کار نیست چه نظر باینکه طفره محال است ممکن نیست جسم از سکون دفعهٔ 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 بر 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 لایبنتیس باینکه حقیقت وجود نیروست و آنچه در عالم ثابت است همانست و همهٔ موجودات و حوادث و احوال چه در محسوسات و چه در معقولات نمایش او میباشند بضمیمهٔ اختراع او در محاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد که تأثیرش در فلسفهٔ لایبنتیس محسوس است از بزرگترین غنیمتهائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت میباشند و نتایج سترک از آن بدست آمده است و فهم درست آن موکول باینست که شخص در علوم ریاضی و طبیعی بتفصیل وارد شود و بنابراین تکمیل این معلومات را بآنجا محول میداریم.



گفتیم جوهرها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمیکنند 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 فردهای عالی و فرمانبرداری فردهای 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 او را بحرکت میآورد و حرکات جسم چگونه در روح تأثیر

(۱) این شوق یا خواهش را لایبنتیس *Appétition* میخواند و بضمیمهٔ ادراک *Perception* صفت اصلی جوهر فرد میداند.

## فصل دوم

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 صانع عاقل 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 با توافق کار میکند. عبارت دیگر 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 بقهقرا تا روز اول خلقت کشیده است و در جوهرهای دیگر همچنین، و این احوال جوهرهای مختلف بر حسب ترتیبی که خداوند از آغاز مقرر فرموده باهم 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 کوی کرده باشند که تا ابد با هم کار بکنند و ذره تخلف نداشته باشند پس هر کس آنها را میبیند حرکات آنها را بیکدیگر مرتبط فرض میکند و حال آنکه ارتباط آنها فقط باینست که یک سازنده آنها را ساخته و باهم سازش داده است بنا برین وقتیکه 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 اول مقرر داشته است. باین قاعده عجیب لاینیتس نامی نهاده است که ما آنرا قاعده همسازی پیشین (۳) ترجمه میکنیم و آن در تاریخ فلسفه جدید معروف است و شگفت اینکه با اعتقاد باین قاعده لاینیتس از جبری بودن استیحا ش دارد چنانکه پس ازین معلوم خواهیم کرد.

زندگی یعنی چه و زایش و مرگ چیست؟ بعقیده لاینیتس زندگی حال طبیعی موجودات است چون همه جاندارند 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 پابرجاست اجزاء آنها هم که جوهرهای فرد باشند چنانکه پیش ازین گفته ایم معدوم شدنی (۱) رجوع کنید بجلد اول سیر حکمت چاپ سوم بخش دوم (۲) رجوع کنید بفلسفه مالبرانش در همین کتاب.

La loi de l'harmonie préétablie (۳)

## سیر حکمت در اورپا

نیستند. از این گذشته هر يك از موجودات مرکب يك هسته و تخمه اصلی دارند که میتواند بنهایت خردی برسد و با آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند و از میان بروند و بحال خود باقی است و روح آن بدن را در بردارد.

زایش چنانکه محسوس و مشهود است عبارتست از اینکه تخمه یا روحی که در بر دارد اجزای تنی برای خود فراهم کند، بعبارت دیگر زایش از عدم بوجود آمدن نیست بلکه روئیدن و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است. بر همین قیاس میتوانیم معتقد شویم که مرگ هم از وجود 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 شدیدتر از آنچه در حال عادی زندگی 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 طفره جایز نیست مخلوق هائی شریفتر و کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که بخدا نزدیکتر باشند.

این قسمت از فلسفه لایبنیتس که بیان کردیم مطالبی است که در رساله‌ها و نوشته‌های آن حکیم پراکنده است ولیکن عمده آنها بطور خلاصه در رساله معروف به «معرفت جوهر فرد» مندرج میباشد.

### بهره دوم: بیان لایبنیتس در باب فهم و عقل انسان

گفتیم بعقیده لایبنیتس جهان مرکب است از عده بی شماری از جوهرهای فرد که هر يك از آنها نماینده همه جوهرهای دیگر و کل 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 بنابراینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن و آشکار و بسیاری از آنها تاریک و پنهان میباشد.

نقسیم ادراکات بآشکار و پنهان که امروز در روانشناسی و فلسفه اهمیت بسیار دریافته است از یادگارهای مهم لایبنیتس است که معلوم کرده است که جوهرها و نفوس حتی نفس انسان امور را دو قسم ادراک میکنند، يك قسم ادراکی است که نفس از آن غافل است و متنبه نیست و قسم دیگر ادراکی است که نفس بآن متنبه است. قسم اول را ادراک



پنهان و بالقوه ، و قسم دوم را ادراك آشكار و بالفعل میگوئیم ، و بنا بر اینکه هر جوهری نماینده کل جهان است یعنی همه آنچه در جهان ادراك کردنی است در بردارد پس یقین است که مقدار ادراك پنهان حتی در نفس انسان بسی بیشتر از ادراك آشکار است چون میدانیم که مجهولات مادر جنب معلومات چقدر اندک است و جوهرها و نفوس هر چه مدرکات آشکارشان بیشتر باشد مرتبشان 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 مثال زده ایم که غرش موجهای دریا که شخص بخوبی میشنود از مجموع آوازه های قطره های آب درست میشود که هر يك از آنها به تنهایی محسوس نیست و مدرکات 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 علتی و سببی دارد ولی غالباً شخص سبب های حقیقی اعمال خود را نمیداند چون سبب های آشکار نتیجه امور نهانی است که در نفس هست و او از 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 عقیده ها و تحقیقات درین باب طولانی است . در میان قدما نظرهای برجسته یکی 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 (۲) 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 (۳) 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 روشن و آشکاری که در ذهن انسان هست همان معانی است و مدرکات حسی همه مجمل و مبهم و غیر یقینی است . این عقیده را که علم انسان مبتنی بر

(۱) رجوع کنید بصفحه ۶۱ تا ۶۳ همین کتاب لایبنتس ادراك پنهان را Perception و ادراك آشکار را A perception میخوانند و اصطلاح تغییر کرده و قسم اول Perception inconsciente یعنی ادراك غیر مقرون بشعور و قسم دوم را Perception consciente میخوانند یعنی مقرون بشعور .

(۲) Table rase (۳) Idées innées رجوع کنید بجلد اول این کتاب چاپ سوم صفحه ۱۰۹

## سیر حکمت در اروپا

مفهومات مجردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم میکند و مستقل از حس است اروپائیان مذهب اصالت عقل (۱) میگویند.

یکی از حکمای انگلیس که لاک (۲) 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 (۳) میگویند. لایبنیتس 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 هر چه ادراک میکند از درون خود اوست حتی محسوسات که بقاعده همسازی پیشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم میگردد ولیکن در اینجهت هم لایبنیتس مطلب را چنان میپرورد که رأی افلاطون و ارسطو و دکارت و لاک بارأی 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 دربر دارد پس اگرچه هر گاه 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 درک کرده است پس ارسطو و لاک بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکه ما از او پیش میافتیم و میگوئیم همه 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 بینداریم و اشکالی که بردکارت کرده اند که اگر بعضی مفهوما 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 مفهوما بالفعل نیست بالقوه هست و تمثیل این فقره را باین وجه میتوان کرد که سنگی فرض کنیم که در او از روز اول خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگتراش بر طبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه بزند مجسمه فلان شخص از آن بدرآید پس آن سنگ اگرچه بظاهر و بالفعل تصویری نمی نمود در واقع و بالقوه مصور بود. و شاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات در ذهن انسان هست که فراموش شده و باندک یادآوری باز در ذهن حاضر میشود پس آن معلومات پنهان بوده و آشکار شده است و دلیل دیگر اینکه می بینیم هر آدمی 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 همه نفوس هست جز اینکه بیش و کم پنهان و آشکار است و ظهور و بروزش محرك و منبه میخواید و باین وجه عقیده افلاطون را هم میتوان تصدیق کرد.

Empirisme (۳) Locke (۲) Rstionalisme (۱)

بعقیده لایبنتیس گذشته از ادراکات دیگر حقایق و اصول کلی که در همه نفوس بالفطره هست و مبنای تعقل و علم و فلسفه میباشد همان قاعده امتناع تناقض و لزوم وجود علت موجبه است که در بخش سوم از همین فصل با آنها اشاره کردیم در فصل آینده بازم باین مبحث خواهیم رسید زیرا که چنانکه اشاره شد سبب عمده ورود لایبنتیس 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 لایبنتیس در باب فطری بودن معلومات با او مخالف بود کتابی در مقابل کتاب لاک تصنیف کرده در همه مباحث کتاب لاک وارد شد و نظر خود را در آن مباحث اظهار نمود و ما هم در فصل آینده در ضمن بیان فلسفه لاک ناچار خواهیم بود باین مسائل باختصار اشاره کنیم.

### بهره سوم - بیان لایبنتیس در خداشناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لایبنتیس منتهی بوجود خدا شد مراتب نفوس و ادراک جوهر های فرد را دیدیم که درجات مختلف بشمار دارد از مراتب بسیار است 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 لایبنتیس چندان تازگی ندارد و همان دلایلی 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 لمی (۱) و گاهی برهان انی (۲) است.

نخست اینکه موجودات عالم بیشک همه ممکن اند و علت موجبه آنها در خودشان نیست و عقل حکم میکند باینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجبه اش در خودش باشد یعنی قائم بذات و واجب الوجود باشد و او البته بیرون از ممکنات و مقدم 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 لایبنتیس 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

(۱) Démonstration à priori - (۲) Démonstration à postériori  
(۳) Preuve cosmologique

نمیشود و چون قاعده همسازی پیشین متضمن تصدیق بر علت غائی میباشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان علت غائی (۱) خوانده‌اند.

برهان دیگر مبنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل اصل لزوم علت موجبه و امتناع تناقض و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس ما وجودشان ذهنی است ولیکن مسلم است که ذهن ما منشأ آنها نیست و باید ناشی از حقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است این برهانها که ذکر شد همه برهان انی بود.

برهان دیگر که لمی است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آن را تجدید نموده و حاصل آن اینست که همینکه ما تصور ذات کامل را داریم دلیل است بر اینکه او وجود دارد و لایبنتیس این برهان را تکمیل میکند باینکه تصور ذات کامل و نامحدود مانع عقلی ندارد یعنی متضمن تناقض نیست پس البته موجود است. توضیح آنکه از سخن لایبنتیس چنین بر میآید 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 بسا هست که از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید اما برای وجود کامل مانعی نمی تواند بود. باین وجه لایبنتیس با اعتقاد 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 می توانیم تعقل کنیم وجودش واجب است.

در همه این براهین تکیه استدلال بر اصل علت دوجبه 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 بنابراین میتوان گفت کلیه فلسفه لایبنتیس مدارش بر لزوم علت موجبه یا کافیه است.

در نظر لایبنتیس تصور ذات واجب الوجود از تصورهای فطری عقل انسانست 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 میکنند و آنها را ناتمام می بینند البته عقلش حکم بوجود ذاتی که این قوهها 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 ببدن و ماده یعنی با دراکات مبهم و تاریک

و اراده‌های مشوب بنفسانیات میباشد . پس برای تصور ذات باری کافی است که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادی بکلی مجرد و بنا برین حقایق بر او تام و تمام جلوه گر و اراده اش بیحد و قید متوجه خیر مطلق باشد ، و نفس انسانی که بمقتضای مخلوقیت البته محدود و گرفتار ماده است پرتو ضعیفی از آن منبع روشنائی خواهد بود و اگر موجودات هر کدام جوهر فردی هستند خداوند فرد کامل جوهر است و او را جوهر جوهرها (۱) نیز نامیده اند .

در ضمن اثبات ذات باری بصفات او نیز پی بردیم و دانستیم که ناچار او ذاتی است یگانه چون علت غائی وجود است و علت موجبه و علت کافیه است پس بذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست و نیز او ذات کامل است چون نامحدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است . علمش جاعل ماهیات است اراده اش جاعل وجود آن ماهیات و قدرتش مایه این هردو امر است و این هر سه صفت باری تعالی در جوهرهای فرد نیز بصورت ادراک و شوق که پیش ازین بیان کرده ایم بیش یا کم ظهور میکنند و بیش یا کم هر چه باشد در جنب علم و قدرت الهی مانند قطره در جنب دریاست و با همه این بیانات که کرده شد عقل و فهم بشر از شناختن ذات باری چنانکه باید البته عاجز است همان اندازه که حیوان از دریافت حقیقت عالم انسانی و گیاه از دریافت حقیقت عالم حیوانی عاجز دارد .

### بهره چهارم - بیان لایبنتیس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست و او جوهرهای فرد را که تجلیات ذات او میباشد 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 آفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم می شوند .

اکنون باید دید آفرینش بوجوب و اضطرار (۲) است و یا بقدرت و اختیار (۳) . دکارت در کار آفرینش شرط و قیدی تصور نمیکرد و قدرت را بطور تساوی قائل بود یعنی نباید گفت خداوند در فعل خود به نیکی و زیبایی و داد و خزد 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 (۴) . اسپینوزا میگفت فعل پروردگار ایجابی و مقید بضروریاتی است مانند وجود احکام هندسی که بغیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لایبنتیس گفت هیچیک از این دو قسم نیست چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج و مرج است و نتیجه رأی اسپینوزا این میشود که

(۱) La Monade des monades (۲) Nécessité (۳) liberté  
(۴) یعنی برای اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیست و این قسم قدرت را اروپائیان - Libérté - میگویند.

خدا بی اختیار است ولیکن این هر دو نظر را بوجهی تصدیق هم میتوان کرد و با هم جمع میتوان نمود باین معنی که وجوب و ضرورت دو قسم است یکی هندسی که منطقی و عقلی (۱) هم میتوان گفت و یکی اخلاقی (۲) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجه اصل امتناع تناقض است مانند این حکم است که در دو چهار میشود. ضرورت اخلاقی آنست که آنکه اراده عقلانی دارد در امری که بدو وجه ممکن است واقع شود وجه بهتر را اختیار میکند و این میانه قدرت بر تساوی و اضطرار 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 تعقل میشود ممکن نیست اما وجود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجهه 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 کارت حق داشت و در هر حال ذات پروردگار چنانکه از اضطرار و جبر منزّه است فعل هوسناکانه هم شایسته او نیست در فعل و ایجاد قادر و مختار است ولی ترجیح بی مرجح روا نمیدارد و بحکمت کار میکنند.

مسئله قضا و قدر را لایبنتیس باین وجه حل میکنند که هر امری که امتناع عقلی نداشته باشد در حد خودش البته ممکن است اما از میان امور ممکن آن امری واقع میشود که با امور دیگری که بر او مقدم بوده و با او مقارنند سازگار باشد بر حسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجهه و مشیت الهی جز باین 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 (۴) ادامه میکنند که معنی آن وجوب ترتب معلول بر علت است.

نسبت باعمال انسان هم لایبنتیس نه جبر (۵) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۶) باین معنی که تفویض مطلق را قائل نیست چون مقدر بودن امور را بنا بر ترتب 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 اموری که مقارن او میباشد. جبر مطلق را هم معتقد نیست و میگوید اختیار است (امر

(۱) Nécessité géométrique یا Nécessité illogique یا Nécessité-métaphysique

(۲) Nécessité morale

۳- مثل روشن این سخن اینست که مثلا متساوی بودن قطرهای دایره هندسی عقلا واجب است و دایره که قطرهایش متساوی نباشند فرضش متضمن تناقض است و ممتنع است و حتی در علم خدا هم صورت نمیپذیرد اما ایجاد دایره امری است ممکن و اختیاری اگر خیر و مصلحت باشد خداوند ایجاد میکند و اگر نباشد نمیکند و این همان سخن است که حکما گفته اند اراده الهی بر امر محال تعلق نمیگیرد ولیکن در امور ممکن مختار است.

(۴) Déterminisme - (۵) Fatalité (۶) Liberté d'indifférence

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 اگرچه بیش و کم دارد و در هر حال محدود است. دیگری هم او را مجبور نمیکند چون هر نفس انسانی یک جوهر فرد است و پیش از این گفته ایم که بر جوهر از خارج تأثیری وارد نمیآید و هر اثری از او بروز میکند از نیروی درونی خود او است 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 لایبنتیس 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 لایبنتیس 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 درد دنیا بدی و شر وجود ندارد ولیکن اظهار عقیده میکند که رویهمرفته 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 نمیماند و سیه روئی از ممکن هرگز جدا نمیشود و بنا برین وجودش را گزیر است و از کجا که سودمند نیست؟ و علم ما بحکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم باینکه سودمند است و با حکمت و مصلحت موافقت دارد. وانگهی عالم خلقت را رویهمرفته 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.

## سیر حکمت در اروپا

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 نبوده‌اند خاصه در اروپا کسی با اندازه لایبنیٹس درین باب بحث نکرده و مبالغه ننموده است چنانکه خوش بینی (۱) او معروف و ضرب المثل شده و بعضی از ظرفا بجد و بهزل سر بسراو گذاشته‌اند و «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد» گفته‌اند.

پیش ازین گفته ایم که لایبنیٹس 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 گفته‌اند چیزی نمیافزاید و علم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی اوست که باسانی میتواند استنباط کرد. در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط به عالم عیسویت است برای ما چندان سودمند نیست و بهمین اندازه که سر رشته عقاید فلسفی لایبنیٹس 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 (۲) 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 بزرگزادگان 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 نا امنی و غوغای انقلاب. از جمله مدت زمانی در فرانسه مقیم و بافضلی آن کشور هم نشین بود. معلوماتی که در مدرسه فرا گرفت 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

(۱) Optimisme این خوش بینی را در زبان فرانسه باین عبارت ادا میکنند که مثل شده است: «درین عالم که بهترین عوالم ممکن الوجود است همه چیز بهترین وجه است»

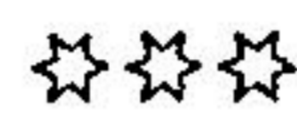
Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles

Thomas Hobbes (۲)



## فصل چهارم

طبیعیات پرداخت و در ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت. در حدود پنجاه سالگی بفرسفه 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 این راه بود. با آنکه از حکمای درجه اول نیست چون محقق و صاحب فکر بود و همی 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 در این مباحث دو کتاب است یکی که بزبان انگلیسی است لویاتان (۱) نام دارد و دیگری بزبان لاتین بنام «اهل شهر» (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 مادی را می پسندیدند سردفتر آنها در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم فرنیسیس بیکن است که در جلد نخستین این کتاب بقدر کفایت اورا شناسانیده ایم هابز که اینک مختصری از عقایدش را بیان میکنیم در جوانی درك خدمت فرنیسیس بیکن را نموده و در علم از او پیروی کرده ولیکن بیش از او ببرهان قیاس و فلسفه اولی توجه داشته و از این جهت 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 یعنی جمع کردن معلومات باهم یا جدا کردن آنها از یکدیگر، بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها با جسم 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 سروکار دارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات و بدن های حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام و ملل (اخلاق و سیاست) و در همه این علوم مدار عمل بر تجربه و حس است و فکر و تعقل نیز بنیادش بر حس است. محسوسات 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

---

(۱) Leviathan نام ازدهای هولناکی است که در تورات مذکور است و مقصود مصنف از این ازدها دولت و حکومت است که باید بسیار مقتدر باشد.

(۲) De Cive و مقصود سیاست مدن است.

بوسیله اعصاب بمغز انسان میرسد و نکته در اینجاست که محسوسات همه جز حرکاتی که در مغز و 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 میآورد اگر چه در شب تاریک باشد چشم برق میزند و روشنائی حس می شود و حال آن که نوری در میان نیست .

نفس یا روح (روان) هم امر غیر جسمانی نیست و میان حیوان و انسان تفاوت در شدت و ضعف مدارک است. و مانیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که بر ما مسلطند و اختیاری از خود نداریم. عقل هم از نفسانیات جلو گیری نمیکند و محرک انسان در اعمال تنها مهر و کین و بیم و امید است. هر حرکتی که در نفس واقع میشود اگر بازندگانی ملایم و مساعد است خوش آیند میباشد و انسان آنرا خواهان است و اگر منافی و مزاحم باشد ناخوش آیند است و شخص از آن می گریزد. مبدأ رنج و خوشی و الم و لذت همین است و داعی انسان هم بر آنچه میکند جز گرائیدن بخوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق و بنیادش بر سود و زیان است و نیک و بد امور 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 مابۀ کارهای انسان خودخواهی است .

دینداری از ترس کیفر و عذاب است و حتی شفقت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان میآورد از رنجی است که میبرد چون تصور میکند که ممکن است بخود او همان بیچارگی روی دهد .

اکنون هیئت اجتماعی را بنظر بگیریم. بعقیده‌ها باینکه 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 گرک است (۱). هر کس هر چه میخواهد برای خود میخواهد و بضرر دیگری میخواهد بنابراین همه باهمه در جنگ خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است پیش میبرد و این حقی 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 با آن مقید مینمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی خود صورت نمینماید پس صلاح در اینست که امور خویش را تفویض بکنفر نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند و امنیت را بانیر و زور نگاه بدارد

(۱) این عبارت بزبان لاتین چنین است Homo homini lupus

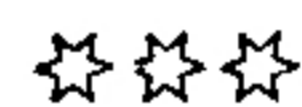
و برای چنین مدیری هیچگونه قید و بند روانیست.

باری هابز در کارهای دنیابدین است و فلسفه‌اش مادی است بنیاد علم را حس میداند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد می‌پندارد و قدری از این عقاید نتیجه انقلاباتی است که در کشور او دست داده و از آن جهت آزار کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است. در هر حال میتوان گفت عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و بزبان نمی‌گویند یا عمل میکنند و خلافش را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است.

## بخش دوم

### لاک

جان لاک (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیس در سال ۱۶۳۲ زاده و در هفتاد و دو سالگی در ۱۷۰۴ در گذشته است پس از تحصیلات عمومی چون فلسفه اسکولاستیک رانمی‌پسندید بطب پرداخت ضمناً با بعضی از بزرگان هم رابطه داشت و باین واسطه درباره 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 درمییابد، 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

(۱) John Locke

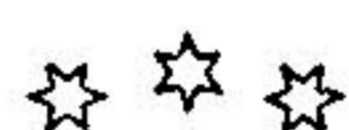
(۲) بزبان انگلیسی Essay concerning human understanding

بزبان فرانسه Essai sur L'entendement humain

باید کوشید که هر چه از آن معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سرد فتر آنها ارسطوست ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمردند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درک میکند و ادراک کلیات و مجردات مخصوص عقل است: بعضی هم مانند بیهقوریان و رواقیان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند و معقولات را نتیجه محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نورینخت محسوسات را فقط وسیله تشخیص سود و زیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتیکه از راه حس برای انسان حاصل میشود با واقع مطابق نیست و بنا بر این در علم اعتماد بر عقل باید باشد و اظهار عقیده کرد بر اینکه گذشته از تصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن میشود و آنچه ذهن خود بقوه متخیله جعل میکند معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است عبارت دیگر آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که کارتزین شمرده شده اند این عقیده را داشتند و تصدیق میکردند و پیش از این 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 با دکارت موافق بودند اما لاک که در بسیاری از چیزها با دکارت موافقت داشت در باب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق در عقل انسان» ازینرو نگاشته شده و آن نخستین کتابیست 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 تصورات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخنی است 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 در می 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 زندگی آن معلومات را دارد و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را میگذارد و همه را بتدریج در مییابد.

## فصل چهارم

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 مفهومها را هم که ادعا کرده اند که فطری هستند یا ممکن است چنین بنظر آیند لاک بر می شمارد و تحقیق میکنند که فطری نیستند مثلا مفهوم تساوی (اینهمانی) و یگانگی 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 تصوری که از خدا دارند یکسان است؟ صرف نظر از کسانی که منکر وجود خدا هستند آیا تصوری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند؟ و آیا این تصورها را باین اختلافها میتوان فطری دانست؟

و اما اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم فطری است آنهاست 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 یک 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 سبیل اتفاق و از روی هوای نفس یا اضطرار میکنند بلکه جایز و مستحسن میدانند. از این گذشته چیزهایی هم که حد اکثر مردم نیکو یا واجب میدانند اگر بررسی چرا نیکو و 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؟ و چه بسیار عقاید و اصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می بینی فلان پیر زن یا فلان دایه در کودکی بندهن 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.

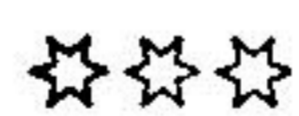
و چون معانی و تصورها فطری نشد تصدیقها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته میشود بطریقی اولی فطری نخواهد بود و البته مقصود این نیست که در عالم حقایقی نیست و اصول و قواعدی وجود ندارد عالم خلقت همانا حقیقتی دارد و قوانینی بر حسب طبیعت بر آن حاکم است اما این غیر از آنست که آن حقایق و اصول بر انسان بفطرت 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 تنبلی فکر مانع شده و بعضی را خود پسندی بشری بر آن داشته که بگویند این حقایق را خدا در وجود انسان سرشته است و طبیعی و فطری او میباشد.

و نیز گفته اند بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چونکه دل بدرستی آنها گواهی میدهد و وجدان (۱) حکم میکند و لیکن 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 در باره علم انسان همه مبتنی بر همین نظر است کتابی بنام «تحقیقات تازه در باره فهم و عقل انسانی» نگاشت و بیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری را توجیه کرد و معلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست و پنهان است و اینکه 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 (۲).



مندرجات کتاب لاک منحصر بنفی معانی فطری نیست و پس از فراق از این مبحث وارد میشود در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را از مد نظر میگذرانند و از جهات چند تقسیم میکنند و منشأ آنها را بدست میدهند و اشتباهاتی که در باب آن معانی برای مردم دست داده معلوم میسازد و در چگونگی آنها

(۱) Conscience

(۲) این تحقیقات از باب اول کتاب لاک با نظر بیاب اول از کتاب لایبنتیس گرفته شده است.

بتفصیل تحقیق میکنند و نکته‌سنجی‌های دقیق مینمایند و اعمال دماغی انسان را که منتهی بدرك آن معانی میشود تشخیص میدهد و احوال نفسانی که از آنها ناشی میشود معین میکنند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست میدهد چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیت حصول علم و معرفت را بوسیله آن معانی و مفهوم‌ها در نظر میگیرد و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهمترین آنها را با اشاره میگذرانیم تا نمونه از تحقیقات او باشد. میگوید: ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ولی کم‌کم تجربه معلومات را در آن نقش میکند و تجربه دو قسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی درمی‌یابد 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 سخن را بدرستی روشن میکند که چگونه ذهنشان روز بروز بواسطه تجربه یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت می‌یابد 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 هم‌پس از آن پیش می‌آید که محسوساتی در ذهن وارد شده باشد و اینکه گفته‌اند 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 درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست» و جواب لایبنیتس هم معروف است که گفته است «آری جز آنچه بحس درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست مگر خود عقل» چون خود لاک منکر عقل نیست.

تصور (یا مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است بسیط و مرکب. مفهوم بسیط بوسیله حس یا فکر حاصل میشود و ذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را دریافت گرد آنها را بقوة فاعلی باهم 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 جز جمع و تفریق مادی کاری نمیتواند بکند و نه يك ذره میتواند ایجاد نماید و نه يك ذره را میتواند معدوم بکند نسبت بمعانی و تصورات هم‌چنین است.

بعضی از تصورات بسیط از راه يك حس تنها حاصل میشود مانند رنگ و آواز

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

ومزه و بو و گرمی و سردی و یکی از آن تصورات مهم که بوسیله لامسه حاصل میشود تصور جرم (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است. بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل میشود و بیشتری بواسطه باصره و لامسه مانند زمان و بعد یا فضا و حرکت و سکون و شکل. تصوراتی بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند آنها.

تصورات و معانی بعضی مثبت اند و بعضی منفی. تصوراتی مثبت مانند گرمی و روشنایی است و تصوراتی منفی مانند سردی و تاریکی.

آنچه در عقل وارد میشود و ذهن درک میکند تصور یا معنی یا مفهوم است ولی قوه را که در چیزها هست که تصور را در ذهن ایجاد میکنند خاصیت (۲) میگوئیم مثلاً سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است و در برف خاصیت است و خاصیت دو قسم است. بعضی ذاتی جسمند و از آن منفک نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل و عدد و حرکت یا سکون. بعضی خاصیتها مربوط بذات جسم نیستند و عرضی اند و فقط احساساتی هستند که بواسطه خاصیتهای نخستین در ذهن ایجاد میشوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصیتهای دومین میگوئیم.

ایجاد مفومات در عقل بواسطه اینست که او چندین قوه دارد. یکی ادراک (۳) که نخستین مرحله علم است. دوم حفظ (۴) که معلومات را در ذهن نگاه میدارد و در موقع بیاد (۵) میآورد. سوم تمیز (۶) که معانی را از یکدیگر جدا میکند و تشخیص میدهد. چهارم سنجش (۷) که نسبت میان معلومات را درمییابد. پنجم ترکیب (۸) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب میسازد. ششم تجرید یا انتزاع (۹) که یک معنی جزئی را که از مشاهده یک فرد معلوم شده از مقارناتی که همراه دارد جدا میکند و مفهوم کلی میسازد. از این شش قوه که بر شمردیم پنج قوه 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 (۱۰) تصور ذوات (۱۱) تصور اضافات (۱۲)

(۱) مصنف برای این معنی لفظی بکار برده است که گاه جمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (بفرانسه Solidité) ولیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است و ما جرم را مناسبتر

دانستیم- (۲) Qualité

(۳) perception - (۴) Ré-tention - (۵) Mémoire

(۶) Discernement - (۷) Comparaison - (۸) Composition

(۹) Abstraction - (۱۰) Idées de modes

(۱۱) Idées de substances - (۱۲) Idées de relation



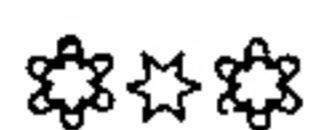
## فصل چهارم

مثلا تصور مکان و شکل و دوری (مسافت) حالت‌های ترکیبی هستند از تصور بسیط بعد که بی‌اصره و لامسه حاصل شده‌اند، و تصور موقع و ساعت و روز و سال و مانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان و پی‌درپی بودن چیزها که بواسطه پیایی آمدن تصورات در ذهن حاصل میشوند و تصور متنهایی و نامتنهایی و جاوید حالاتی از تصور کمیت و مقدار میباشد. و اگر کسی ایراد کند که تصور نامتنهایی و جاوید از کجا بذهن ما وارد شده در صورتیکه چیزی در خارج نیافته‌ایم که زمان یا مقدارش بی‌نهایت باشد لاک جواب میگوید این تصورات معانی منفی میباشند چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند. تصور نامتنهایی 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 بی‌نهایتی را بطور مثبت ادراک کند و نباید اشتباه کرد تصور بی‌نهایت بودن زمان یا عدد را با تصور زمان یا بعد یا عدد بی‌نهایت، چه بی‌نهایت بودن مقدار را میتوان پذیرفت بواسطه همینکه میتوانیم بر هر مقداری مقداری دیگر بیفزائیم اما مقدار بی‌نهایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراک و ذهن ما گنجایش مقدار بی‌نهایت را ندارد به‌عبارت دیگر بی‌نهایت بودن زمان یا بعد یا عدد را تعقل و تصدیق نمیتوان کرد اما تصور نمیتوان نمود. یکی دیگر از این تصورها تصور قدرت و توانائی است یعنی چون تغییر را در چیزی می‌بینیم و مشاهده میکنیم که چیز دیگری آن تغییر را سبب شد تصور توانائی بر افعال 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 ترك 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 عده از تصورات بسیط که بوسیله حواس مختلف حاصل میشوند همواره باهم هستند بنابراین مجموع آن تصورات را يك چیز میانگارد. مثلا ذاتی که آنرا خورشید مینامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی و روشنائی و گرمی و حرکت منظم دائمی که چون این مجموعه همیشه باهمند يك چیز پنداشته شده و آنرا خورشید نامیده‌اند. پس اهل تحقیق بتشخیص جوهر و عرض قائل شده‌اند و فرض کرده‌اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات بسیط را در ذهن تولید میکند و آن موضوع خیالی را جوهر و آن صفات را عرض خوانده‌اند ولی ما جوهر خالی از عرض را بهیچوجه نمیدانیم چیست. و این فرض مانند آن است که بعضی میگویند زمین بر روی شاخ گاو است و گاو بر پشت سنگ. پشت و سنگ پشت در آب است و چون بررسی آب در کجاست در میمانند. حکما هم از اینجهت گرفتار مشکلات شده‌اند که در حالی که انسان جز بر اعراض بر چیزی معرفت ندارد خواسته‌اند از اعراض تجاوز کنند و گمان کرده‌اند بر حقیقت معرفت یافته‌اند.

آمدیم بر سر تصور اضافات که عبارت است از نسبت دادن چیزی بچیزی . مهم‌ترین آنها تصور علت و معلول است باین معنی که چون تبدلهائی همواره بريك سان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدلها را میدهند پس آن تبدلها را معلول و چیزهائی که این تبدلها 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 و ضعیف و مانند آنها تصورهای اضافی هستند که مربوط بزمان و مکان و کمیت میباشند . ملاحظیات 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 مخیلند) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (بر حسب اینکه حقیقت آنها را تمام میدانیم یا اینکه معرفت ما بر آنها ناتمام است) و بعضی صحیح‌اند و بعضی غلط و در باره همه این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم بآنها پردازیم سخن دراز میشود (۱) و ما چنانکه پیش گفته‌ایم 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 تن‌میزنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ما شرح 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 با یکدیگر مرتبط باشند قوه و آلت سخنگوئی بایشان داده است و اینرو مردم جعل الفاظ کرده‌اند یعنی بعضی صوتها را نماینده بعضی معانی قرار داده‌اند و اینکار را فقط باختیار خود کرده‌اند و از هیچ سو الزامی نداشته و بر عایت شرایط خاصی مقید نبوده‌اند و اینکه بعضی مردم میان الفاظ و معانی مناسبت و ارتباط طبیعی و ضروری فرض کرده‌اند 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 نمیکنند .

اگر بسخن گفتن کودکان توجه کنیم در می‌یابیم که در آغاز آنچه بلفظ ادا میکنند

۱ - این تحقیقات از باب دوم از کتاب لاک گرفته شده است .

## فصل چهارم

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 پدر 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 چیزهایی که با آنها سروکار پیدا میکردند و اموری که بآن مبتلا میشدند بسیار شدند ناچار برای اینکه الفاظ بشمار نشوند نظر بشباهت چیزها بیکدیگر اختلافات جزئی را در آنها کنار گذاشته و بهمه چیزهای 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 بوج 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 تبدیلند و در قالیبهای 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 چیزهایی که یکسره از حس دور میباشند دلالت میکنند در آغاز از محسوسات برآمده اند و شاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی مفهومیهای معنوی را بالفاظ مربوط با احساسات تعبیر میکنیم مثلاً 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 بمقولات نقل شده اند (۲).



باب آخر کتاب لاک در چگونگی علم و معرفت یعنی دانش انسان است و خلاصه تحقیقاتش اینکه دانش چیزی نیست مگر درک سازگاری و ناسازگاری تصورات و معانی

- (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 خوانندگان که زبان خارج نمیدانند دریابند
- (۲) این تحقیقات از باب سوم کتاب لاک گرفته شده است.

که در ذهن ماهست ، عبارت دیگر احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود میکنند و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی) (۱) و غیریت (این نه آنی) (۲) مساوات یعنی اینکه دو تصور را تشخیص بدهیم که یکی هستند و باهم 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 باهم باشند (همبودی) (۳) 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 خدام وجود است و این چهار قسم نسبت را میتوان بدو قسم برگردانید که اضافه وجود باشد زیرا که اینهمانی و این نه آنی و همبودی (مساوات و غیریت و مقارنه) را میتوان از مقوله اضافه شمرد. پس دانش واقعی میشود اثبات یا نفی اضافه و اثبات یا نفی وجود خارجی برای مفهومات و تصوراتی که در ذهن داریم .

دانش گاه وجدانی و حضوری است و آن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصور را ادراک و تصدیق کند مانند علم نفس 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 عقلی است و آن وقتی است که برای درک نسبت میان دو معنی احتیاج بتصور معانی دیگر هست که واسطه باشند و این تعقل 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 مادست 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 عقلی نیست و از نظر علمی و فلسفی میتوان آنرا در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امور زندگی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت.

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ولی نظر باینکه دانش جز درک سازگاری و یاناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست یقین است که اندازه دانش

(۱) Identité

(۲) Diversité (۳) Coexistence اصطلاحات فارسی که برای اینمعانی ساخته ایم شاید بنظر غریب آید ولیکن اینجانب آنها را نا مناسب نمیدانم و گمانم اینست که باسانی مایوس میتوانند شد و از الفاظ عربی که برای آنها هست مناسب تر است چنانکه اینهمانی بنظر اینجانب بهتر از تساوی است معیناً اگر دیگری اصطلاحات مناسب تر بیاید البته خوشوقت خواهیم شد .

## فصل چهارم

انسان از حدود تصورات ذهنی برتر نمیرود بلکه از آن حدود هم کمتر است و بنابراین ما نمیتوانیم بر کل 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 تجرد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که از روی حقیقت و یقین نه بمجرد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمادی بودن، و همچنین نمیدانیم آیا بعد از 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 نسبت‌های موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود چیزی که تصور از او در ذهن حاصل شده است پس دانش واقعی آنست که در او این دو امر محقق شود.

این دانش واقعی در روابط تصورات بسیط و مرکبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست حاصل شدنش بمجرد 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 تصورها با مصداق خارجی مطابقت دارد یا نه اینست که در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانند آنها بمجرد تعقل میتوان یقین بحقیقت کرد و در علوم طبیعی تعقل و استدلال کفایت نمیکند و باید بمشاهده و تجربه پرداخت.

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

علم بوجود خود علم حضوری و وجدانی است.

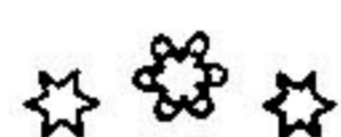
علم بوجود خدا از راه عقل است باین معنی که چون بوجود خود یقین داریم و میدانیم که وجود ما حادث است و همه وقت نبوده است و نیز عقل حکم میکند که عدم نمیتواند چیزی را بوجود آورد پس یقین میکنیم که ما را ذات دیگری بوجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری بوجود آورده است پس هر چه در ما هست از اوست 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 وجودهای 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 بپذیرد که ذات بی ادراک ادراک ایجاد کند. پس ذاتی که همیشه بوده و هست مدرک است و مجرد هم هست

## سیر حکمت در اروپا

چون میدانیم که ادراک خاصیت نوعی ماده نیست .  
و اما علم ما با شیاء 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.  
همینقدر خاطر نشان میکنیم که لاک جریان افکار فلسفی را تغییر داده و بمجرای تساؤله  
انداخته و نخستین کسی است که 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 هر چه 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 بعمل آنها آغاز نموده و در این راه پیشرو محققان آینده  
گردیده است. البته تحقیقات او کامل نیست و همه راهم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه  
لایبنیتس منکر اساس نظریات او بود ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده  
و تحقیقاتش در افکار دانشمندان مخصوصاً محققان سده هیجدهم تأثیر کلی داشته و هنوز  
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  
بسیاست نظر انداخته است. بعقیده لاک هابز در اشتباه است که میگوید حال طبیعی مردم  
جنگ و جدال و چیره بودن نیرومندان بر ضعیفان 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 آزاد گانند 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 بر آن حقی ندارند حق حیازت 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 بهدر ندهد و عاطل نگذارد دوم اینکه دیگرانرا ممنوع و محروم نسازد

وحد اعتدال را رعایت کند .

لاك از کسانی است که نظر بحق تسلط بر نفس مخالف بندگی و برده‌فروشی بوده‌اند. تسلط پدر را هم بر فرزند محدود و موقت میدانند باین معنی که پدر را بر فرزند تسلط داده‌اند که او را پیرورد تا نفسی آزاد شود همینکه پرورده شد از پدر اختیار سلب می‌گردد و اگر پدری در پرورش فرزند کوتاهی کرد هیئت اجتماعیه 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 باب‌ها بز درست میگفت و بیان مطلب اینست که مردم در آغاز همه آزاد و خودسر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند و امنیت جانی و مالی برقرار باشد و برای این مقصود انسان دو حق دیگر هم دارد یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال دوم حق جبران 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 داوریه و امیکندارند و چون از پیش باید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم باشد قانون لازم است بنا بر این 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 بچنگ یا وسایل مسالمت آمیز بعمل می‌آید .

سپس لاک حدود اختیارات قوه قانونگزاری و اجرا و داوریه را شرح میدهد و حقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان میکند و ما حاجت نداریم بشرح آنها بپردازیم چون تقریباً همان اصولی است که امروز در قوانین اساسی کشورهای که حکومت مشروطه دارند مضبوط و مرعی میباشد .

از جمله تحقیقات لاک بیان مناسبات حکومت است بادین 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 برگ و سازهایی که بدین افزوده‌اند ترك کنند و بسادگی و پیراستگی آن بپردازند و اگر هم نمیتوانند بر يك 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 روانشناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل به کندياك (۱) رهبری کرده و سررشته بدست کانت (۲) داده و در علم سیاست راهنمای روس و (۳) و منتسکیو (۴) و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که با نظر باز و آزاد در امر دین بحث کرده اند و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرفی خواهیم کرد .

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

## بخش سوم

### نیوتن (۵)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم باعتبار اینست که از بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است و گرنه در مباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد اما اکتشافات او در علوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که از یاد آوری او صرف نظر نمیتوان کرد خاصه اینکه معلوماتی که او بدست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان تأثیر بزرگ داشته و بنا برین خود او هم اگر از حکما بشمار نرود حکمای بعد از او در نظرها نیکه نسبت به امور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات او میباشند .

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 (۶) و عضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است . بمضویت پارلمان انگلیس نیز منتخب شد 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 (۷) شبیه بمحاسبه جامعه و فاصله که لایبنیتمس مخترع آن است و در شرح حال فیلسوف آلمانی باین فقره اشاره کرده ایم . در اهمیت اختراع این دو حکیم آلمانی و انگلیسی هر چه بگوئیم کم است و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه 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

(۱) Condillac (۲) Kant (۳) Rousseau (۴) Montsequeiu

(۵) Isaac Newton (۶) Cambridge (۷) Calcul des fluxions



جاذب و مجذوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب باین عات است و منشأ حرکات ماه و ستاره‌های 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 با اهمیت آن در هیئت عالم برخوردند 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 دستگاہ ماشینی است.

تأثیر و نتیجه این اکتشاف در هیئت و نجوم و علم حیل (۲) (علم بقواعد حرکات و قوای محرکه) و کلیه علوم طبیعی چه بوده شرح 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 بی مأخذ 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 رنگها را 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 نتابیده است تا رنگی 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 مسبوقند و از آن جمله کشفی است که بعدها در خواص اشعه نور کرده اند که از آنرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردیکه 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 پمانزدیک 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

(۱) La mécanique (۲) Tout se passe comme si les corps s'attirent

## سیر حکمت در اروپا

که از جسم نورانی صادر میشود و بسرعت فوق العاده در فضا سیر میکنند و این فرض را فرض فیضان نور (۱) میگویند ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی هویگنس (۲) 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 ائیر (۳) که آن بواسطه اجسام نورانی مرتعش میشود و مانند آب دریاچه که از اثر باد بتموج در میآید در ائیر هم موجهای نور تشکیل میگردد و در فضا سیر میکنند و این فرض تموج (۴) تا چند سال پیش مسلم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان بدلائلی از آن عدول کردند و بفرض فیضان برگشتند و بعضی هم رایی اظهار کرده اند که جمع میان آن دو رأی میکنند 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 سیر فوق العاده است ولیکن انتقالش چنانکه پیش از آن فرض کرده بودند آنی نیست و همین فقره هم در تحقیق احوال نور و حقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگر علوم طبیعی مداخلت تام پیدا کرده است.



سیر حکمت را در اروپا در سده هفدهم اجمالاً باز نمودیم و دانسته شد که در نتیجه تعلیمات فلسفی فرنیسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانمانند کپلر 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 لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد و در اینجا لازم است که از هویگنس دانشمند هلاندی که پیش از این از او نام بردیم و 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 هم گذشته از فرض تموج نور اختراع ساعت است که حرکات منظم آنک (۵) را وسیله اندازه گرفتن زمان قرارداد.

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 بحر کات و قوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد. علوم ریاضی دامنه پهناوری دریافت. در رشته های دیگر علم از تشریح بدن انسان و حیوان و وظائف اعضا و گیاه شناسی و غیر آن نیز تحقیقات سودمند مهم بعمل آمد و در این پیشرفتهای بزرگ که

---

Christian Huygens (۲) Théorie de l'émision (۱)  
Pendule (۵) Théorie de l'Ondulation (۴) — Ether (۳)

## فصل چهارم

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 انیورسیتها و 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 میگرد. 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 مسافتات 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 بروسعت نظر دانشمندان افزود و در حکمت و فلسفه نیز افتقهای تازه و وسیع ظاهر نمود و اینک باید بتحقیقات فلسفی حکمای سده هیجدهم و مابعد 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 بر شد رسیده چنانکه در بیست و چهار سالگی شروع بنگارش فلسفه خود نموده است در عقیده دین مسیحی راسخ بود و بصنف کشیشان درآمد و در نوشته های خود همواره با افکار کسانیکه در دیانت مسست 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)

(۱) George Berkeley - (۲) Atchéologie

(۳) Essai d' une nouvelle théorie de la vision

و دیگر کتابی بنام «مبادی علم انسان» (۱) و یکی دیگر در همان موضوع به بیان دیگر موسوم به «مکالمات میان هیلاس و فیلونوس» (۲) و یکی دیگر موسوم به «السیفرون» (۳) یا خرده فیلسوف» و یکی دیگر بنام «آب قطران» (۴) که آخرین تصنیف مهم اوست و در آن بیشتر بمشرب افلاطون سخن گفته است.

بر کلی فیلسوفی عالی مقام است و با اینکه از پیشینیان به مالبرانش و لایبنیتس و لاک نظر خاص داشته است عقایدی بدیع مخصوص بخود دارد که بیان آن اجمالا از اینقرار است .

نخست باید باز یادآوری کنیم که دکارت و اکثر حکما دو قسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی و روحانی جسم را بی ادراک و بی شعور میدانستند و علم و ادراک را بروح (نفس) منتسب می ساختند و آنرا دو قسم قلمداد میکردند حسی و عقلی، و دیدیم که لایبنیتس اصل وجود را روحانی شمرد و همه موجودات را بدرجات مختلف مدرك 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 عرض‌ها میباشند و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده‌اند و حقیقت آن معلوم نیست. و خاصیت‌های اجسام هم دو نوعند بعضی خاصیت‌های نخستین‌اند که در خارج وجود دارند و حقیقی هستند (بعدهو شکل و حرکت) و بعضی خاصیت‌های دومین‌اند (بو و رنگ و مزه و مانند آنها) که حقیقت ندارند و وجودشان بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسند .

بر کلی هم دو قسم بودن موجودات و هم دو قسم بودن خاصیت‌های جسم را منکر شد با تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصورات است که از راه حس برای او حاصل میشود. توضیح آنکه بر کلی در نفی وجود جسم و مادیات از لایبنیتس 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 تصوراتی که در ذهن ماضورت می‌بندد چیزی نیست و این که مردم تصورات ذهنی را نماینده و عکس اشیاء خارجی میدانند و چنین می‌پندارند 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 صورت‌هایی که در ذهن ما هست چیست؟ این چیزهایی که برای آنها وجود خارجی قائل هستید آیا از آنها جز صوری که بتوسط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درک میکنیم؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می‌پندارند و موضوع اعراض میخوانند و در

Principes de la connaissance humaine (۱)

Dialogues entre Hylas et Philonous (۲)

L'art de l'eau de goudron یا Siris (۴) - Alciphron (۳)

خارج از ذهن برای آنها وجود قائل هستند جز مجموعه از تصورات ذهنی چیزی نیستند. و در اینجا بر کلی از لاک هم بالا تر 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 بحس میکرد و بی حقیقت میدانست اما بر کلی فرقی میان خاصیت نخستین و دومین نمیگذاشت و وجود همه را ذهنی می پنداشت.

ایراد میکنند که اگر چنین باشد پس ما تصور میخوریم و تصور میپوشیم. بر کلی 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 تصویری که در ذهن ما از آنها نقش می بندد چیزی نیست و من جز آنچه ادراک میکنم وجودی قائل نیستم و اینکه ایراد میکنند 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 هیچ ادراکی در نیاید؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یا ادراک کند یا ادراک شود و گفتگوهائی که میکنیم از جوهر و چیزهای دیگری که با ادراک در نیاید و حقیقت آنها را نمیتوانیم در یابیم 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 چشم نمی بیند و بسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست که بمعانی الفاظ درست توجه نمیکنیم و از آنها چیزها میفهمیم که غلط است چنانکه برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر میگیریم بدون اینکه توجه کنیم که هر گمان میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آن را ادراک میکنم یا دیگری درک میکند. مثلاً میزی که روی آن چیز مینویسم میگویم موجود است یعنی آن را می بینم و لمس میکنم و اگر آن را لمس کنم مقاومش را حس میکنم و اگر چیزی به آن برخورد میزنم و اگر در دفتر خود نباشم چون بدفتر بروم آن را ادراک خواهم کرد یا اگر دیگری بدفتر من برود درک میکند و نسبت وجود دادن بچیزی جز این معنی ندارد که کسی از او چیزی درک میکند یعنی در ذهن تصویری روی میدهد و وجود داشتن یعنی «بودن در ادراک يك نفس مدرك» و این معنی سزاوار نیست مگر برای تصور هائی که در ذهن داریم و بنابراین 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 مجرد کردن بعد و شکل و حرکت و سکون و واحد و کثیر از رنگ و بو و گرمی و سردی و غیر آنها با حقیقت مطابق نیست و امکان ندارد که ذهن انسان خاصیتهای نخستین را مجرد از خاصیت های 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 تجریدی در واقع بسی حقیقت است و بسیاری

از اشتباهات از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجربیدی و انتزاعی حقیقت فرض کرده‌اند.

بر کلی 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 می‌پندارند. بعبارت دیگر منكر محسوسات نیستم شك نیست که انسان شکل و حرکت و رنگ را میبیند و آواز را میشنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را بشامه 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 منكرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند و موضوع اعراض محسوس پنداشته‌اند.

خواهید گفت وجود محسوسات را بمعنی بودن در ادراك نفس مدرک میگیری و بیرون از صورتها چیزی معتقد نیستی صور هم که بخودی خود فعلی و عملی نمیکنند و این فقره را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه فعال، از آنطرف می‌بینیم تصورها همواره می‌آیند و میروند و تازه و کهنه میشوند پس اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کننده این تصورها در ذهن ما چیست؟

جواب بر کلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جز آنچه ادراك بشود یا ادراك بکنند. آنچه ادراك میکند نفس یا روح است و آنچه ادراك میشود تصور است (یا مفهوم یا معنی یا معلوم). روح ذاتی است بسیط و غیر منقسم و فعال و فعلش دوجنبه 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 تامل کند می‌بیند که در ذهن خود میتواند صورتهایی ایجاد کند و آنها را تبدیل و تازه و کهنه نماید و این عمل را که نفس میکند که در ذهن ایجاد صور مینماید تخیل مینامند.

با تصدیق باین فقره شك نیست که صور تخیلی غالباً قوت و روشنی و انتظام محسوسات را ندارند. از این گذشته می‌بینیم ایجاد محسوسات باختیار ما نیست. مثلاً وقتی که روز چشم را باز میکنیم دیدن و ندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است هر چه بخواهیم نمیتوانیم ببینیم یا پدیدار کنیم و آنچه می‌بینیم دیدن یا پدید کردنش را اراده نکرده ایم پس یقین است که ذات دیگری هست که برای ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا میباشد و آن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خود را بچوهرهای 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 تصورها را تخیل که نفس پدیدار کننده آنست عکس و شبح 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 ولیکن 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 دریافتیم در امور زندگی خود از آنها استفاده میکنیم. بر کلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکنند و احساسات را بالفاظ یعنی همچنانکه از الفاظ بی معانی میبریم و مطالب استنباط میکنیم همان قسم هم از حواس بی باموری میبریم که برای ماسود و زیان دارند و ما را خوش یا ناخوش میکنند و نیز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعی را دال و مدلول یکدیگر میداند نه علت و معلول و میگوید علت حقیقتی امور خداست که بحث از او مربوط بفرسفه اولی است (۱). علم طبیعی فقط علم بدال و مدلول است و بر سبیل 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 بر آن الفاظ و عبارات و مدلولهای آنها معرفت پیدا میکنیم و بفرسفه اولی معانی حقیقی آنها را درمی یابیم.

بنا بر تحقیقاتی که بعمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرك مسلم است و در وجود تصورهائی که از محسوسات 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 تصور بر نفس جمع ضدین است و اگر کسی توقع کند که از نفس تصویری داشته باشد مانند آنست که بخواهد شب را آئینه روز بسازد. نفس معلوم هست اما متصور نیست.

بر کلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم همه ایرادهائی را هم که ممکن دانسته است که بر عقاید او وارد کنند پیش بینی کرده و جواب داده و ما بعضی از آنها اشاره کرده ایم و بتفصیل نمیپردازیم. از فرسفه 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 مربوط بحقیقت را بدست آورده و بسیاری از مشکلات را حل کرده است چنانکه مزایائی برای فرسفه خود می شمارد و میگوید چون حقیقت داشتن جوهر مادی و جسمانی را نفی کردیم چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنهای فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته 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 فرسفه روحانی بسیاری از مفاسد

(۱) البته توجه فرموده اید که عقاید بر کلی بعقاید مالبرایش بسیار نزدیک است.

مرتفع میگردد، مذهبهای فاسد مادی بی‌موضوع و انکار روح بی‌معنی میشود، شرك و بت پرستی یا انکار صنایع 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 با طبعش سازگار نبود. سفری بفرانسه رفت و در گوشه بکارهای علمی مشغول شد و تصنیفی را که از مهمترین آثار فلسفی اوست «و کتاب طبیعت انسان» (۲) 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 به پهن بازگشت و زندگانی ساده برای خود ترتیب داد و چندسالی مشغول تالیفی 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 به بابت آثاری که از او پی‌دوپی 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. با دانشمندان 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 بی ضرورت است. وفات او در سال ۱۷۷۶ در شصت و پنج سالگی روی داده است.



انقلابی که در آغاز سده هفدهم در فلسفه اروپا دست داد و شجاعت فکری که بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند برای دانش طلبان راهی باز کرد

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داود است.

(۲) Traité de la Nature humaine



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 عقلانی 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 تا است و اگر یکی است جسمانی است یا روحانی و اگر دو تا است باهم چه مناسبات دارند. فقط در انگلستان لاک این بحث را پیش 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 بدستگیری کانت آلمانی در فلسفه واقع شد و کسی که بدستی 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 درباره حقیقت جسم و روح بود و این مباحثات را فلسفه اولی می گفتند. هیوم گفت این بحث بیحاصل است و سخنانی که در این باب میرانند بی معنی است خود را بالفاظ مشغول میکنند و بمردمان سطحی ظاهر بین 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 توانائی ادراک را سنجید و معلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم میباشد 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 منشاء تصورات فلسفی 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 دریابیم حقیقت نفس را هم نمیدانیم و باید آثارش را بنظر بگیریم و بازمایش در آوریم و این روشی است که در

همه علوم باید بکاربرد و تنها از این راه معرفت حقیقی دست میدهد. کسانی که این طریق را پیش گرفتند در علوم طبیعی چنان کامیاب شدند که قواعد حرکات ستارگان را کشف کردند ما چرا باید ناامید 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 شکاک شاید اما سوفسطائی نیست چه سوفسطائی علم را برای انسان ممکن نمیداند و هیوم منکر علم نیست فقط منکر کسانی است که در حقایق حکم بستی میکنند و خیال بافیهای خود را علم می پندارند. هیوم میگوید فلسفه راهم 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 مییابند یقین دانسته میزان و مأخذ کار قرار دهند و در عمل معطل نمانند اما فیلسوف باید نگران باشد که یقین علمی حاصل نماید و از شرایط جستجوی علم اینست که جوینده نظر بنتایج عملی که از معلوماتش حاصل میشود و صلاح و فساد که از آن بنظر میرسد نداشته باشد یعنی نباید مقید باشد که تحقیقاتش او را بفلان عقیده دینی یا مذهبی یا فلسفی 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 برامتی مصلحت نیستند و مصلحت جز حقیقت چیزی نمیتواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد.

اکنون 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 بذات 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 (۲) فعلی هستند یعنی احساساتی که شخص فعلا 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.

(۱) Sceptiques در جلد نخستین این کتاب باز نمودیم که جماعتی از حکما منکر شدند که درک حقیقت برای انسان ممکن باشد و میان ما آن جماعت معروف بسوفسطائی میباشد و این غیر از آنست که شخص در امری از امور شك داشته باشد زیرا که انسان تا شك نکند بعلم نمیرسد چنانکه دکارت در همه چیز شك کرد.

Impressions (۲)

بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج و شادی که شخص بیاد میآورد یا تخیل میکند و آنها تصورات یا معانی یا مفاهیمند (۱) و در هر حال منشأ آنها حس است. تصورات 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 مرکب گردیده اند.

اینست تار و پود یافته افکار ما و عقل جز تر کیب کردن و مرتبط ساختن این اجزا و مبادی کار دیگری نمیکند حتی تصورات 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 تصور مینماید و همچنانکه کور مادرزاد ممکن نیست تصور رنگ و روشنایی 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 به علم طب است و وظیفه فیلسوف تحقیق در احوال تصورات 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 (۲) است و یکی مجاورت (۳) زمانی یا مکانی و یکی علیت (۴) مثلاً من هر گاه دو کس دیده باشم که بیکدیگر شباهتی دارند یا اینکه آنها را در یک هنگام یا یک جا دیده باشم چون یکی را باز به بینم از دیگری یاد میکنم یا چون دود به بینم یاد از آتش میکنم. پس تنبه و تفکر و تعقل یعنی کلیه اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصورات را باهم جمع کنند با اصطلاح علمای روانشناسی تداعی معانی (۵) نمایند که آن معانی چنانکه گفتیم همه از تأثرات حسی حاصل شده اند و آن جمع و تداعی هم عملیست که بخودی خود بطبیعت واقع میشود.

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

بنابراین علم انسان خلاصه تجربه های گذشته اوست و محدود است بمحسوسات او و پیش بینی که شخص از راه علم میکند جز این نیست که یاد گذشته ها را بآینده بر میگردداند.

اما ذات و جوهر که فیلسوفان اینقدر در آن بحث کرده اند: آنچه جوهر جسمانی

(۱) Idées امتیاز بین تأثرات و تصورات را که اساس فلسفه هیوم است باید محل توجه قرار داد.  
 (۲) Ressemblance - (۳) Contiguïté - (۴) Causalité - (۵) Association d'idées

است بر کلی 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 واحد و ثابت و پابرجا میدانیم چون درست بنگریم نتیجه هیچ تأثر ساده مستمیری که درك کرده باشیم نیست، هر دفعه که آنرا بندهن 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 تصورات 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 بنابر تحقیق هیوم همچنانکه در چشم از 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 علیت که گفتیم یکی از موجبات جمع تصورات است آنهم حقیقتش مسلم نیست و منشأ اعتقاد بعلیت همان چیزی است که منشأ اعتقاد بوجود جوهر شده است.

هیوم میگوید شك نیست که در امور زندگی چه در عمل و چه در نظر اعتماد بر رابطه علت و معلول میکنیم و بساید بکنیم ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی بر میآئیم می بینیم این اعتقاد ضروری نیست باین معنی که چون می بینیم سنگ متحرکی بسنگ ساکنی برخورد و سنگ ساکن برخورد آمد برخورد سنگ متحرک 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 آن 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 معلوم را بقاعده عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکنند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمیشود. علتها سرانجام بقوه 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 بر آن 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 رابطه علیت نمی کنیم مگر پس از آنکه تکرار امر چنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم. بعبارت دیگر حکم بر رابطه علیت نتیجه عادت است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر ببینیم 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 تصور است 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 مییابد (۱)



در مسائل مربوط بالهیات 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 ناپذیر بودنش هم چگونه میشود در صورتیکه ادراک بعد را میکند و بعد که کمیت است تقسیم پذیر است؟

در اثبات صنایع 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 لمی هم که ضرورت وجود واجب را میرساند 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 شرو بدی نباشد؟ و نکته لطیف اینست که همین وجود شرو بدی که می تواند 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 شرو بدی محفوظ بدارد. در علم اخلاق بعقیده هیوم اساس همان است که انسان جـوبای خوشی است و باید باشد و برای خوش بودن باید کار پسندیده بکنند و سود خود را در سود دیگران بدانند. 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 آزادیگی پیش همه اقوام و قبایل پسندیده است آنچه در نزد قومی پسندیده و نزد طایفه 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 در خور تفصیل است. خلاصه مطلب اینست که هیوم را میتوان گفت فیلسوف

(۱) بهمین جهت است که در باب دیانات برای راسخ کردن عقاید در اذهان عامه بنمایش محسوسات فراوان موجبات کثرت تأثر آنها را فراهم میسازند.

نیست بلکه نقاد (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 دزد ذهن ایجاد تأثر (۶) و تصور (۷) یا صور و معانی میکنند. معانی را تصویر و شبیح و رونوشت (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 میاندازد و شکاک (۱۱) میشود. اما چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزم و تشکیک را تنها در تحقیق فلسفی جایز میشمارد بلکه واجب میدانند 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 میدانند تا آنجا که از اصحاب و جوب (۱۲) میشود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی میگذرد 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 گفته ایم دانسته میشود که نقادی فلسفه و علم را فرنیس بیکن آغاز کرده و لاک دنبال آنرا گرفته و بر کلی بشیوه دیگر در آن وارد شده و هیوم این

(۱) Critique در ترجمه این کلمه از لفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروز معنی متبادر بذهن از این لفظ در میان ماعیب 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 هر 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 تبع و ناچار پیش میآید نه اینکه بنای هیوم و کانت انتقاد حکمای پیشین باشد. خوانندگان مادر 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) Idée (۸) Copie

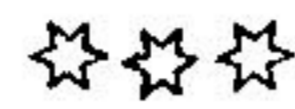
(۹) Empirisme (۱۰) Dogmatisme (۱۱) Sceptique و فلسفه اش Scepticisme است

(۱۲) مقصود جوب ترتب معلول بر علت است که در صفحه ۷۱ و ۷۲ اجمالاً توضیح کرده ایم.

(détérminisme)

## فصل ششم

مشربرا 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 اهنجائی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق را یکباره برگردانید.



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 گوئیم یکی از آنها طامس رید (۱) با عقاید هیوم مخالف بود و از جمله در اینکه علیت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند گفته است شب و روز و سرما و گرما با کمال نظم همواره دنبال یکدیگر می آیند و هیچکس نگفته است میان آنها رابطه علیتست. یکی دیگر آدم 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 انسانرا بر انصاف و همدردی نسبت با بنیاد نوع دانسته است یکی دیگر دیو گلد استورت (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 بوده‌اند که از علماء علم طبیعی میباشند و نظریات 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 می گویند ولیکن آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده و بیشتر بامور سیاسی و اخلاقی پرداخته‌اند و حکمترا با ادب آمیخته‌اند چنانکه می توان گفت بیان احوال ایشان بتاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تا بتاریخ فلسفه. اگر هم بحکمت نظری توجهی کرده‌اند برای انتقاد بوده و نسبت بفلسفه اولی و مخصوصاً الهیات زبان استهزاء و بی اعتقادی دراز کرده‌اند و قید و بند رعایت جانب بزرگان دین و دنیا را رها کرده خود را آزاد فکر خواندند (۵) بعضی از ایشان یکسره مادی و منکر روحانیات بودند و بعضی منکر نبودند ولیکن بعقاید

Adam Smith (۲); Thomas Reid (۱)

Jeremy Bentham (۴) Dugald Stewart (۳)

Libre penseur (۵)

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 بت تحقیقات 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 می توان گفت در سده هیجدهم فرانسویان از هر جهت پیرو انگلیسیان بوده اند. رویه رفته حکمای فرانسوی آن دوره در حکمت نظری هنری نشان نداده اند اما در اخلاق و سیاست و امور اجتماعی مقامی بلند دارند. بیشتر از این جهت که فصیح و بلیغ و خوش بیان و شیرین سخن بودند و تحقیقات خود را بشیوه داستان سرایی و تاریخ نویسی یا بهر وجه دیگر که ادامی کردند جنبه خطابه و شاعری یا انتقاد و مطایبه و استهزا بآن میدادند چنانکه برای عامه مردم قابل فهم و دلنشین بود باین واسطه آنچه راهم که مبتکر نبودند و از دیگران گرفته بودند بهتر از صاحبان آن افکار جلوه می دادند. بیاناتشان هم عوام را مجذوب میکرد هم پسند خواص بود. پادشاهان و اعیان به صحبت ایشان مشتاق می شدند و بانوان با کمال مجالس خود را بحضور آنها رونق میدادند از اینرو حق این است که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت بیدی اوضاع و معایب امور اجتماعی یا اخلاقی و هوشیار ساختن آنها نسبت باو هام و خرافاتی که جهل یا غرض در اذهان راسخ نموده حق بزرگ بر کلیه نوع بشر دارند و در این راه مجاهده کرده اند و در نتیجه آثار قلمی ایشان در فرانسه در پایان سده هیجدهم و در کشور های دیگر اروپا در آغاز سده نوزدهم افکار و اوضاع را یکسره منقلب نمود.

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

## بخش اول

### فونتئل

برنارد فونتئل (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 بدبیری آن انجمن اشتغال داشت هر يك از اعضای آکادمی که بدرود جهان میگفتند فونتئل بر حسب وظیفه ستایشنامه برای او می نگاشت مجموع این ستایش نامه ها (۲) کتابی شده که خواندنش سودمند و دلکش است. در علم و حکمت پیرو دکارت بود ولیکن ب فلسفه اولی رغبت نداشت و درباره منشأ علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می پسندید. تأثیر عمده او نشر علم بود که نوشته هایش هم بفضلا سود می بخشید

(۱) Bernard Fontenelle (۲) Elogie



و هم عامه را دلنشین می‌شد و او از کسانی است که بعلم جامعه ادب پوشانیده است. معروف ترین یادگار او کتابی است بنام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون» (۱) و آن یکی از نخستین کتابهایی است که هیئت جدید را بی‌پرده و بزبانی بسیار شیرین بیان نموده و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است مانند اینکه بشر بیچاره چه قدر حقیر و عالم خلقت چه سترک است. و نیز اینکه قدماء اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند نظیر آنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید هرگز ندیده‌ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خود پسندی سفاهت آمیزی است که انسان چنین بیندارد که کلیه طبیعت برای مصرف او خلق شده و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حفظ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اندازه محدود و عقل او چه قدر 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 بر دانشمندان 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 متقدمین برتری دارند و معرفت انسان روز بروز در ترقی است و احوال او بسبب ترقی علم همواره رو به بهبودی 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 مروجان این عقایدست. در امور تاریخی و مسائل دینی هم تحقیقاتی دارد که با کمال احتیاط نکته‌سنجیهای 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 محل استفاده است همان است که نام بردیم.

## بخش دوم

### منتسکیو

شارل دو منتسکیو (۲) (عمرش از ۱۶۸۹ تا ۱۷۵۵) از خانواده محترم و در بردو (۳) از شهرهای فرانسه دادور بلکه از رؤسای دیوانخانه بود. هنوز پچهل سالگی نرسیده از شغل رسمی گناره کرد و یکسره بتحقیق و تصنیف مشغول شد. برای سیر در آفاق و انفس بجهانگردی نیز پرداخت. مردی نیکوکار و باوقار بود و عمری با برومندی گذرانید. از تصنیفهای معروف او یکی کتابی است موسوم به «نامه‌های ایرانی» (۴) و آن

(۱) Entretiens sur la pluralité des mondes

(۲) Charles de Montesquieu (۳) Bordeaux (۴) Lettres persanes

نامه‌هایی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که بفرانسه مسافرت کرده و از اوضاع و احوال اروپائیان مخصوصاً فرانسویان آنچه می‌بینند و در مییابند 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 (۱) 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 با سبب است و هر عملی را نتیجه حتمی است و کافی نیست که هر چه 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» (۲) که در واقع فلسفه قوانین و شرایط قانونگزاری است و پس از تحقیقات افلاطون و ارسطو معتبرترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است.

منتسکیو طبعی معتدل و آرام داشته و با انقلاب 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 می‌پسندیده است و بسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است. با اصول 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 با اجتماع زندگی کند چاره جز این نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قانون نوشته و مدون باشد و خواه بر حسب 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 مهم‌ترین 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 بمنتهای 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

Considérations sur les causes de la grandeur et de la (۱)  
décadence des Romains

L' Esprit des Lois (۲)

دارد چه قوانین میان ایشان 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 داد و بیداد بکلی تابع وضع است یعنی در هیئت اجتماعی هر چه را منع کنند و شست 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 با اختیار 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 تصادف یا بدلخواه رؤسا وضع شده است اما ضوابط و قوانینی طبیعی بطور مطلق هست که اگر آنها را بجوئیم و بیابیم بهترین اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم و بر طبق آنها هیئت اجتماعی به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره میشود و دانشمندان مزبور بر وفق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده اند اما این عقیده هم غلط است البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست. مثلا داد نیکوست 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 قوانینی باید مقرر شود تا این اصول کلی مرعی و منظور گردد و اشکال اینجاست که یک دستگاه 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 بنائیی بر آن بنیاد ساخته شود نا پایدار خواهد بود. قوانین و مقررات و دستگاه حکومتی که بر طبق آنها ترتیب دهند کاملاً مانند دستگاه کارخانههای ماشینی است که اگر چرخها و ماشینهای آنرا آن سان که سازاوار است ترتیب ندهند و باهم متناسب سازند کارخانه کار نمیکند یا بد کار میکنند و با اختیار مهندس نیست که هر قسم ماشین و مصالح که دلخواه اوست قرار دهد ولیکن کار بکلی هم از اختیار او بیرون نیست و هر گاه قواعد فنی را منظور ندارد 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 بر میآید 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 دلخواهی (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 آنستکه حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم رفتار کند و شرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشند دارای حیثیات و مزایا که بتوانند اراده پادشاه را بر رعیت برسانند و حوائج رعیت را به پادشاه بنمایند و بنیاد این قسم حکومت بر شرافت و غیرت و آبرومندی طبقات متوسط است که بحفظ حیثیات خود مقید باشند .

حکومت خود سرانه و دلخواهی آنستکه 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 آنستکه نزد اقوام وحشی 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 با وجود نداشتن یا بصورت حالیه نبودند. و از جمله عقاید که اظهار کرده است اینستکه 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 هر گاه 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 ببقاعده

Despotisme (۳) Monarchie (۲) République (۱)

Aristocratie (۵) Démocratie (۴)

بکار برند و برای منافع شخصی از آن سوء استفاده کنند یا تن پرور شوند و از زحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خودداری داشته باشند و حکومت پادشاهی فاسد میشود هر گاه در طبقات متوسط حس 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 خودسرانه 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 (نوه مقننه) دوم اجرای قانون (قوه مجریه) سوم حقگزاری 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 حقگزاری یا هر سه وظیفه با هم یکجا جمع شوند بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد در واقع جمع این سه قوه در یکجا در نتیجه مانند بی قانونی است.

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش از این تفصیل دهیم سخن دراز میشود خلاصه اینست که این دانشمند یکی از بنیادکنندگان 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 آلمان در اروپا شایع بود تقبیح کرده و افکار را بترک آنها متوجه ساخته است که از جمله خرید و فروش بندگان است و شکنجه و بد رفتاری 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 می شود تا تقصیرش ثابت نشده نباید با او آزار 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 دستورهای 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 زندگی مردم را بنام مالیات نگیرد و نیز بردولت واجب است که از بینوایان دستگیری کند اما نه اینکه صدقه بدهد بلکه بساید برای بیکاران کار فراهم کند زیرا بینوا آن نیست که دارائی ندارد بلکه آنستکه کار ندارد. از تعلیمات و دستوره‌های منتسکیو آنچه صحیح و درست بوده در ظرف دو بیست سالی که از زمان او میگذرد چنان مصدق و مسلم شده که امروز گفتن آنها غیر لازم مینماید ولیکن وظیفه مورخ اینستکه معلوم کند که آنچه امروز داریم و میدانیم همه وقت نداشتیم و نمیدانستیم و چه کسان بهوش خداداده و قوه تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده و در پیش بردن آن حقایق مجاهده نموده اند.

## بخش سوم

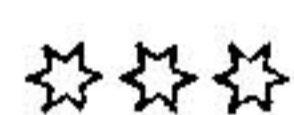
### ولتر

ولتر (۱) که از مشهورترین مردمان است در ۱۶۹۴ در پاریس بدنیا 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 می شد. شاهزادگان و بزرگان و بانوان با کمال باو مهربان بودند ولیکن طبعش مایل بهدگویی و انتقاد و حتی 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 اوضاع آن کشور و احوال مردمش آشنا شد و بسیار پسندید. تانزدیک بیچهل 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 فردرک دوم (۲) در پروس سلطنت میکرد و او از بزرگان پادشاهان است و از خصایص او ذوق فلسفی و ادبی بود و مخصوصاً بادبیات فرانسه اعتقاد تام داشت از اینرو چندین بار ولتر را بدربار دعوت کرد سرانجام ولتر این دعوت را پذیرفته ببرلن رفت و نزدیک دو سال مهمان آن پادشاه بود ولیکن خلق و خوی میزبان و مهمان باهم سازش نداشت بایکدیگر مشاجرات کردند و عاقبت ازهم جدا شدند و ولتر بفرانسه رهسپار شد ولی ماندن در پاریس را مناسب حال خود ندیده به ژنو (۳) رفت و در یک فرسخی آن شهر ملکی بدست آورد که بنام فرنه (۴) معروف است و نزدیک به بیست سال آخر

(۱) Voltaire (۲) Frédéric II de Prusse (۳) Genève (۴) Ferney

عمر را آنجا بسربرد و از اینرو او را پیرفرنه (۱) می‌گفتند آنجا هم دائماً مشغول تالیف و تصنیف و نوشت و خواند بافضلا و بزرگان و دوستان در هر 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 به پاریس زندگانی را بدرود گفت.

آثار ولتر يك كتابخانه است مقدار زیادی از آن شعر و تئاتر است که مورد توجه مادر این کتاب نمیباشد همیقدر گوئیم این آثار از اشعار درجه اول ادبیات فرانسه نیست ولیکن از بسیاری جهات قابل اعتناست. قسمتی دیگر از آثار او داستانهایی است که به نثر نوشته است و آنها در جنس خود شاهکار است. و همه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است. قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ نویسی و انشاء سرمشق است و شامل نکات و دقایق لطیف نیز هست و ولتر از مورخانی است که تاریخ نویسی بسبب جدید را آموخته است. بالاخره نوشته های فلسفی او است که متعدد است و از همه معروف ترش فرهنگ فلسفی (۲) نام دارد. مراسلاتی هم که باشخاص نوشته و مجموعه آن ها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار میباشد و خواندنی است.



ولتر را که حکیم میخوانیم از آن نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیهی مخصوص خود دارد بلکه شیوه خاصی داشته است که بر گفته های پیشینیان زبان بخورده گیری گشوده و مخصوصاً با خرافات و عقاید سخیف مبارزه نموده و برای هوشیار ساختن مردم بر عقاید غلط و زشتی آداب و عادت ناپسندیده و مجاهده کرده است در واقع مبلغ و ناشر افکار و یکی از مر بیان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق و عدالت بود و در پا فشاری از رفع ظلم و ستم خودداری نمیکرد. بروشنائی علم و مضرات جهل و لزوم فراهم ساختن موجبات ترقی و لوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود، و در بیان مطالب حسن تعبیر و نکته سنجی و بذله گوئی هائی داشت که سخنش بسیار دلپذیر میشد. و او از کسانی است که معارف را از گوشه های انزوا بدر آورده و بدسترس عامه گذاشته و از اینرر وجودش در تربیت مردم تأثیر کلی داشته است.

ولتر را بکفر و الحاد معروف کرده اند و گمراه کننده خلق خوانده اند و شك نیست که او بادی و مذهب عناد ورزیده است ولیکن علت اصلی اینست که او با عقایدی که اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها بر مردم الزام میکردند مخالف بوده است. پیش

## فصل ششم

ازین گفته ایم که بنیاد دین مسیحیان بر این است که وقتی که خدا آدم و حوا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند پس از آنکه آدم نسبت بفرمان پروردگار عصیان ورزید و از درگاه خداوند رانده شد ذریه او مقام قدس را فاقد و یکسره هالك شدند و دیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسر نیست مگر اینکه 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 توسط کشیشان باید انجام بگیرد از غسل تعمید و خوردن نان و شراب متبرک و آداب دیگر که شرح آن طولانی و بی ضرورت است و این اصول را فروعی هم هست که بذکر آنها حاجت نیست و از زمانیکه مسیحیت در اروپا قوت 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 مخالفتی داشته باشد و چون تورات و انجیل کتاب آسمانی مسیحیان است با آنکه در بسیاری از مواضع ظاهر عبارات آن دو کتاب چنان است که 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 میگریفتند که حتی مخالفت با حکمت ارسطو را 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 حیل در عقاید مردم تفتیش میکردند و بهر کس ظن میبردند که نسبت باین تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد او را بانواع عقوبات از شکنجه و کشتن و زنده سوزانیدن گرفتار میساختند.

کفر و الحاد و لتر از اینست که بآن تعلیمات و همچنین ببعضی 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 انسان را با همین طبیعتی که می بینیم خلق کرده نفسانیاتی در وجود او نهاده و عقلی هم باود داده است هر اندازه بدبکند بدمی 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 احمق است یا مزور و باین حرفهای مزور و احمق را تسخیر میکند و بر او سوار میشود و تنها وسیله تهذیب مسیحیت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستند که بهمان اندازه مسیحیان متمدن و مهندمند و ضرورت ندارد که ما آن ها 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 بسی اعتقاد است. در فلسفه لاک را می‌پسندد و در علم مخصوصاً 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 کشورداری 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 می‌پندارد و خیال بسافی میانگارد و میگوید در این علم هر چه حقیقت است آنستکه همه کس میدانند و بساقی موهومات است و هیچگاه بدرستی معلوم نخواهد شد ادراک عقل انسان حدی دارد که باید بدان قانع شود و در هر چیزی که نمیتواند ادراک کند بخیال بافتن خود را دلخوش سازد، 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 بضرریات نباید پرداخت. اهل نظر جز لفاظی و سخنرانی هنری ندارند کار صحیح آنستکه اهل عمل میکنند که اکتشافات و اختراعات می‌نمایند.

پس معلوم میشود که ولتر همچنانکه در مسیحیت بچشم عیب‌جویی 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 تأمل ننموده یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیر و هوش سرشار و مراقبه و تفکر بچه نکات دقیق برخوردارند و چه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده‌اند. و آنچه ولتر و امثال او موهومات و خیال‌بافی خوانده‌اند اگر آنها نبافته بودند هرگز مدارک و مشاعر نوع بشر باین پایه که امروز رسیده نمیرسید و حتی در علوم طبیعی

(۱) کشیشان عیسوی در عداوتی که با اسلام داشتند بمسلمانان از جهت عقاید دینی و آداب و رسومشان تهمت‌های عجیب‌زده و افتراها بسته و اسلام را نزد اروپائیان سخیف‌ترین و فاسدترین ادیان معرفی کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلمانان مشوش است. ولتر با آنکه با اسلام 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 نوشته‌های خود از مسلمانان دفاع کرده و اذهان را بتهمت‌ها و افترا هائی که بایشان میزدند متوجه ساخته است.

هم ترقیاتی که می دانیم 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 گردبادهای دکارت در جنب نظر نیوتن در باب جاذبه عالم و قاعده حرکات کرات آسمانی .

ولتر برخلاف آنچه تصور کرده اند موحد است و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد و در این باب هم دقایقی بکار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد و همان سخنپاکی است که همه گفته اند. از جمله اینکه وجود موجودات و احوال و عوارض آنها را می بینیم 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 علت غائی دقت باید کرد و از اشتباه دوری باید جست. مثلاً اگر کسی بگوید علت غائی بینی اینست که عینک روی او جاداده شود سخنی سخیف گفته است اما وقتیکه امری را می بینیم که همواره یک نتیجه میدهد و جز آن نتیجه دیگر ندارد و مشاهده می کنیم 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 علت غائی ناگزیر شدیم باید بوجود پروردگار مدرك اذعان کنیم .

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شروبدی نیست و واجب نمیآید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است و هر چه در آن هست بهترین جوهر است (۱) البته شروبدی هم در عالم بسیار است و نتیجه مادی بودن جهان است و این مشکلی است که حل آن برای ما میسر نیست ولیکن وجودش دلیل بر انکار صانع نمیشود و روشن است که این دستگاه با عظمت جهان از یک 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 سخنهای 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 با او میگوید «فرزند این تعجب بتو از این راه دست داده که نام مرا بغلط گذاشته اند و مرا طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سراپا 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 می گوید استحسانی است که یقین میآورد و بهتر از آن براهین فلسفی است که غالباً فهمیده

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

نمی شود و مفید یقین هم نیست .

در مسئله جبر و اختیار تحقیقات ولتر باینجا منتهی میشود که وجوب ترتب معلول را بر علت منکر نمیتوان شد و بنابراین عزم و اراده انسان خودسرانه نیست چون هر چه را قصد میکند علتی دارد اینقدر هست که موافق اراده خود میتواند عمل کند و مختار بودن همین است .

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی و آیا باقی است یا فانی؟ آیا ماده قوه ادراک می تواند 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 سودمند است اینست که علم نفع و جهل زیان دارد و راه کسب علم حس و تجربه است و راه سعادت اینکه مردم بیکدیگر ستم و بیداد نکنند و مدار امور برداد و قانون و رعایت حق باشد و نیکوکار آنست که خیر عموم را بخواهد و عدل و داد امری است که فطرت بر آن حکم میکند و طبیعت و فطرت را نمیتوان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل بعلم میسر و در تربیت نفوس مؤثر است .

## بخش چهارم

### روسو

ژان ژاک روسو (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنوزاده و در زندگانی بدبخت بوده است . مادرش زود ازدنیارفت 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 سوءظن شدید او بود . بهر حال تحصیل مرتبی نتوانست بکند و فضل و کمال فراوانی نیاموخت اما مردی حساس 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 کلی 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 می کند اما باطن را فاسد میسازد طبع را منحرف مینماید و به دل و دماغ

حالتی مصنوعی میدهد مختصر اینکه مردم عالم 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 روسورساله نوشته است که معروف است بنام «گفتار در عدم مساوات میان مردم» و بنیاد سخن او اینست که عدم مساوات میان مردم بواسطه هیئت اجتماعی 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 خود را بسهولت فراهم میکند و چون مزاجش سالم است درد ندارد و از درمان بی نیاز است و فکر و اندیشه بخاطر او راه نمی یابد و اعمال و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است. و اما نسبت بد دیگران 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 بسا ابناء نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنا بر این شد که افراد بیکدیگر یاوری کنند و همکاری داشته باشند حکایت من و تو میشود و مسئله مال من و مال تو پیش می آید. حرص و طمع مورد بروز پیدا میکند و توانگری و درویشی رخ مینماید، کار کردن لازم میشود و کارگری و کارفرمایی پیش می آید. پس البته مردم با هم سازش نخواهند داشت جنگ و نزاع در میگیرد و بداور و قانون و آمر و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیه لوازم مدنیت حاجت میافتد و انسان فکر و اندیشه بکار میبرد و حیل و چاره برای کار مییابد، علم و صنعت اختراع میکند و هر چه در این راه بیشتر میرود از خود یعنی از طبیعت دور تر میشود و در فساد بیشتر غوطه ور میگردد و تمدن که نعمتی گرانبها بنظر می آید مصیبت و مایه بدبختی یافته میشود.

پیدا است که این عقاید با افکار دانشمندان آن عصر که شور و شوقی تمام نسبت بعلم و معرفت و تمدن دریافته و وسایل ترقی آنرا می جستند چه اندازه منافات داشته است. ولتر که بکلی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو با شیوه استهزائی که مخصوص او است 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

(۱) گوینده ما را بیاد می آورد که گفته است :

در خلوت کوی بار محرم نشدی  
این جمله شدی ولیک آدم نشدی

ابدل نفسی بدوست همدم نشدی  
مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند

هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند. حقیقت چون شخص کتاب شمارا میخواند هوس میکند که چهار پا شود متأسفانه من شصت سال است عادت چهارپاراه رفتن را از دست داده‌ام و از من گذشته است که بآن حال بازگردم و ناچار باید این رفتار طبیعی را بکسانی که از من و شما سزاوارتر ندارزانی کنیم. مهاجرت نزد وحشیان امریکاراهم بر خود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالت‌های مزاجی و دردهائی دارم که درمان آنرا باید از طبیب حاذق اروپا بجویم و مانند آنرا نزد آن نیک بختان نمی‌یابم و دیگر اینکه می‌بینم 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 بدبختیهای انسانرا از تمدن و زندگانی اجتماعی میدانند متوجه شده است که بازگشت بحال طبیعی دیگر ممکن نیست و در پی آن بوده است که ترتیبی در هیئت اجتماعی داده شود که در عین بهره‌مندبودن از فواید تمدن تا آنجا که ممکن است بحال طبیعی نزدیک شویم و یک اندازه از نیکی و آزادی و خوشی که داشتیم باز بدست آوریم.

این مقصود بدو وسیله حاصل میشود یکی بوسیله تنظیم هیئت اجتماعی دیگر بوسیله تربیت افراد.

روسو عقاید خودرا در تنظیم هیئت اجتماعی 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 درحال طبیعی آزاد و خودسرند برای زندگانی خود موافقی در پیش به بینند که هر یک به تنهایی بر آن غلبه نتوانند کرد و با یکدیگر بر اجتماع پیمان کنند تا باتفاق و همدستی بر موافقی 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 با دیگران شریک 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 یک کل شود که همه افراد اجزاء لاینفک آن باشند و این کل صاحب اختیار مطلق بوده هیئت اجتماعی را بر طبق قانون اداره اداره کند و قانون نماینده اراده کل یعنی جمیع افراد و متضمن مصالح عموم باشد یعنی متوجه امور خصوصی افراد نشود و همه افراد بتساوی مشمول آن باشند. اگر حقی اثبات میکنند 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 درحال افراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشند و این وجه بخوبی صورت

پذیر نیست مگر در جماعت‌های کوچک و بنا بر این بعقیده روسو يك هیئت اجتماعیه نباید از يك شهر کوچک تجاوز کند علاوه برین چون مسلم نیست که هیئت اجتماعیه بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا و خردمند قانون را با رعایت جوانب و مناسبات آماده کند و بقانون‌گذار یعنی هیئت اجتماعیه عرضه بدارد که بتصویب برسد. علاوه برین قانون اجرا کننده میخواهد و چون اجرای قانون عملی است که نسبت با افراد میشود از عهده جماعت بر نمیآید و هیئت اجتماعیه باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت را تشکیل میدهند.

باین روش مردم بر حسب ظاهر بی اختیارند چون اختیار خود را تسلیم هیئت اجتماعیه 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 آنستکه معدودی جماعت را تابع هوای نفس و آلت اغراض خود سازند و در ترتیبی 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 مادر تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعیه فرض کرده است وارد نمیشویم که مجال سخن گفتن تنگ است و برای اینکه اساس فکر او دانسته شود همین اندازه کفایت است ولی چنانکه اشاره کردیم روسو استواری بنای هیئت اجتماعیه 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 معتبر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیلاتی است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجیهای لطیف نیز دارد و در اینجاست سخن روسو مبتنی بر اینست که انسان اگر بطبیعت و فطرت خود وا گذاشته شود نیکوکار خواهد بود و بنا بر این در تربیت کودکان و جوانان باید تاجائی که ممکن است قید 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 زندگی 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 هیجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته اند مخالف و معتقد است که ببر آورده او تعلیمات مذهبی نبایدداد 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 بر اینکه حرکت در جسم امری ذاتی نیست و محرک لازم است و سلسله محرکها 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 رواندارد 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 می رود و دل درست گواهی می دهد و مفسده ها همه از این است که انسان عقل شریف خود را در کار داخل می کند.

عقاید روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود البته میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیت غوغا بلند کرد. کتاب را سوزانیدند و نویسنده را تعقیب کردند و او همچنان متواری و در بدر بود تا در ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر در شصت و شش سالگی بعالم طبیعت باز گردید و زندگانی پر مرارتش بی پایان رسید و چندی از وفاتش نگذشت که معتقداتش بسیار شدند و بتلافی خفتهائی که در زندگی کشیده بود از او قدردانی و تجلیل کردند تا آنجا که جسدش را به پانتئون (۱) که محترم ترین مدفنهای 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 از این راه میگذشت و بنا برین هیچگاه از عمر خود فراغت نداشت است که در امور فلسفی تفکر عمیق کند

(۱) Panthéon (۲) Denis Diderot -

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 نوشته‌هایش مربوط به ادبیات است در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد اما تصنیف جامعی در کل فلسفه یا رشته مخصوصی از آن نپرداخته است. اثر بزرگ او دایرةالمعارف (۱) 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 چون کسانی که در اینکار شرکت داشته‌اند کم و بیش در علم و حکمت با او هم مشرب بوده اند آنها را اصحاب دایرةالمعارف 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 نقادی بلکه انتقاد از عقایدی که گذشتگان در اذهان عامه راسخ نموده‌اند خاصه در روحانیات، و از همین رو کسانی که نسبت به آن معتقدات تعصب داشتند با انتشار دایرةالمعارف 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 اما همت او در کار کوتاهی نیافت بسامی شد که روزها بدکان و کارخانه پیشه‌وران رفته پیشه میآموخت و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دایرةالمعارف بنگارش در میآورد و نوشته‌ها را پنهانی بچاپ میرسانید. سرانجام عزم استوار و پشت کار دیدرو کتاب را بیابان برد و در بیست و یک مجلد بزرگ از چاپ درآمد جز اینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن از گزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و یک اندازه از رنج او را بهدر دادند •

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرةالمعارف در چند سال اول دالامبر (۲) بوده است و او مردی دانشمند و مخصوصاً در ریاضیات زبردست بود. گفتاری که در چگونگی علم بصورت مقدمه در صدر دایرةالمعارف قرار داده خود کتابی معتبر بشمار میرود اما دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت. منتسکیو و ولتر و ژان ژاک روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی بدایرةالمعارف داده‌اند 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 او گردید اما نه بهره مالی باو بخشید نه جاه و منزلتی یافت. وقتیکه خواست دختر خود را بشوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبور شد کتابخانه خود را بفروشد کاترین دوم (۳) امپراتریس روسیه که گذشته از کشورداری معارف پرور و حکمت دوست بود از این امر آگاه شد و کس نزد او بیپاریس فرستاده کتابخانه را بمبلغ پانزده هزار فرانک خرید با

(۱) L'Encyclopédie (۲) D' Alembert (۳) Catherine II Impératrice de Russie



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 کتاب داری دریافت کند ولادت دیدرو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸۴ یعنی پنجاه 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 پردازیم . در علم اعتمادش بیشتر بطبیعیات و بشیوه از دانشجویی که مقتضی آن علم میباشد یعنی بمشاهده و تجربه بود و چندان اعتقادی بروش دکارت که علم رامبئی 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 می آید برای اطمینان از درستی آن باید با آزمایش در آورد .

پیدا است که دل بستگی کامل دیدرو بسیر و مطالعه در آثار طبیعت است و میتواند او را طبیعت پرست گفت . در عشق بطبیعت نزدیک به روسو بود و مانند او در بیان مطالب قوه شاعری بکار میبرد اما برخلاف روسو علم را برای ترقی و سعادت بشر لازم میدانست . از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنیتس بلکه اسپینوزا نزدیک است . مثلاً از جهت اینکه هر جزئی از وجود را نمایندگی کل میدانست ، در همه یکی و یکی را در همه میدید ، بعبارت دیگر وحدت وجودی بود اما بمذهب طبیعی و مادی . بتوجه بعلل غائی اعتقاد نداشت و میگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه واقع میشود حاصلی ندارد باید در پی آن بود که چگونه واقع میشود .

دیدرو در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدسهای داشت که دانشمندان متأخر بخوبی بآنها برخورد کرده و موجه 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 مینگریم و آنها را کامل مییابیم 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 تردید است در هر صورت اگر باشد مانند ولتر و بسیاری دیگر خدا پرست است نه عیسی پرست (۱) و همین است که اولیای دین مسیحی

(۱) پیش از این خاطر نشان کرده ایم که اصول دین مسیحیان چیست اینک برای مزید توضیح توجه می دهیم 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 الهیون مسیحی حکم کرده بودند و بآنها اشاره کرده ایم ایمان داشته باشد و گرنه هر قدر خدا پرست و متقی بود ملحدش میخواندند و

اورا از ملحدان می‌شمارند و حال آنکه از عبارت او اینست که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت میتوانند ملحدانرا عاجز کنند. و نیز از سخنهای لطیف او اینست که خدا را اولیای دین از میان مردم دور کرده بمعابد روانه ساخته‌اند چنانکه گوئی بیرون از معبد خدا نیست 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 بر وجود خدا می‌گیریم از خود پسندی است یعنی همینکه خود را در امری عاجز یافتیم فوراً آنرا نسبت به خدا میدهیم و راضی نیستیم جز خداوند بالای سر خود مؤثری قائل شویم.

از عبارات تردید آمیز دیدرو این کلمات است که در پایان کتابی که در بیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته‌است بصورت دعا در آورده می‌گوید:

« بیان خود را از طبیعت آغاز کردم که می‌گویند صنع تست و بتو انجام میدهم که نامت در روی زمین خداست. خدایا نمیدانم هستی یا نیستی اما اندیشه‌ام را بر این می‌گذارم که تو ضمیر مرا می‌بینی و کردار چنان می‌کنم که در حضور تو باشم. اگر بدانم 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 نابخاری بیزارم. چنینم که هستم خواه پاره از ماده واجب و جاوید باشم خواه

مانده حاشیه از صفحه ۱۴۱

déiste می‌گفتند که باید «خدائی» ترجمه کنیم در مقابل عیسائی، و چون کسی را چنین مینامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خداپرستی است ولیکن ملحد است چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد. و چون پیش از سده هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه میکردند چون اگر چیزی برخلاف اصول الهی مسیحی می‌گفتند مکفر میشدند و عقوبت میدیدند. این بود که در سده هیجدهم جماعتی از دانشمندان که بزرگان ایشانرا در این فصل شناساندیم مجاهده کردند و بزبانهای مختلف چشم و گوش مردم را بازنمودند و در مقابل تعقیبهای اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند روزگار هم يك اندازه تغییر کرده و تیغ کشیشان چندان برنده نبود با اینهمه ملاحظه فرمودید که غالباً کتابهای حکما را می‌سوزانند و خود آنها را بزندان یا تبعید می‌فرستادند فقط مانند قرون وسطی کشتن و زنده سوزانیدن در کار نبود. سرانجام در پایان سده هیجدهم انقلاب بزرگ فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت و این گفتگوها از میان برخاست

(۱) Traité de l'interprétation de la nature

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 دایرة المعارف یا هم مشربان آنها هستند که گاهی آنانرا هم از فیلسوفان میخوانند و لیکن حق اینست که جز مخالفت شدید با دیانت و تعصب در مادیت و انکار روحانیت و حتی نفی صانع حیثیتی ندارند . ازین جمله کسانی که نام برده میشوند یکی لامتری (۱) است که برد کارت بحث داشت که چرا انسان را هم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است . دیگر هلباک (۲) که حرکت را ذاتی جسم میدانست و محرك قائل نبود و حتی قوه جاذبه را هم انکار داشت . دیگر هلو سیوس (۳) که جوانمرد و نیکوکار بود اما برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی و خود پسندی میدانست و درباره این جماعت بیش ازین صرف وقت روانیست .

## بخش ششم

### کندیاک

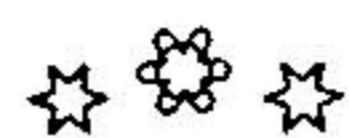
دانشمندان فرانسوی که درین فصل از ایشان یاد کردیم همه در راه معارف مجاهد بوده و با خرافات و نادانی و ظلم و ستم و آداب ناپسندیده مبارزه کرده‌اند و از اینرو آن کسان و دوره ایشانرا پرتو افکن نامیده‌اند و لیکن هیچیک سازنده حکمت بمعنی که مادر نظر داریم نبودند و فقط بنشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند . در سده هیجدهم از فرانسویان تنها یکی است که در گوشه عزلت بتحقیق حکمتی پرداخته و از خود فلسفه مستقلی ساخته و در حالی که با اصحاب دایرة المعارف دوست بود بزود خورد های ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده زندگانی آرامی سلامت بسر برده است و او اتین نبود و کندیاک (۴) 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 یک چندمربی یکی از شاهزادگان ایتالیا بود ، برای تربیت آن شاهزاده تصنیفهای بسیار کرده در علم اقتصاد نیز تحقیقات نموده و لیکن بفلسفه بیشتر معروف است و بالاخص تصانیف دو کتاب از او یاد میکنند یکی « رساله در منشاء علم انسان » (۵) و دیگری « کتاب در احساسات » (۶) و چون در زندگانی بسیار ساده حرکت میکرد و عاقل و محتاط بود سرگذشتی که نقل کردنی باشد ندارد .

(۱) LaMettrie (۲) Holbach (۳) Helvétius

(۴) Etienne Bonnot de Condillac

(۵) Essai sur l'origine des connaissances humaines

(۶) Traité des sensations



فلسفه کندیك دنباله فلسفه لاک است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست میدهد و آن قسمت مهمی از روانشناسی است .

کندیك 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 کندیك مبدأ علم را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم بتبدلات احساسات بیان کرد .

پیش از آنکه رأی کندیك را درباره احساسات بیان کنیم باید خاطر نشان نمائیم 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 ادراک و تعقل را هم خاصیت ماده میداند ولیکن کندیك ماده را قادر بر ادراک نمی پندارد و بوجود نفس مجردی که ادراک خاصیت اوست قائل است جز اینکه ادراک و ارادت نفس را همه بحس منتهی میکند بشرحیکه بیان خواهیم کرد و درین بیان تنها نظر به « کتاب احساسات » خواهیم داشت زیرا که فلسفه کندیك در آن کتاب بکمال رسیده و بی بهترین وجهی بیان شده است .

ادعای کندیك اینست که همه حواس باهم برابرند یعنی هر يك از حواس را که بتنهائی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه ها و اموری که بنفس نسبت میدهیم در او ظاهر می شود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایه قوت و کمال آن ادراکات میگردد و برای اثبات این مدعی میگوید يك مجسمه فرض می کنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد اما هیچگاه حرکت نکرده و همواره بجای خود بوده و سر پای او را حجابی پوشانیده باشد که از عالم خارج هیچ باو نرسیده و هیچ چیز درک نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او بر میداریم تا شامه اش بکار افتد در اینصورت ادراک او منحصر بدریافت بوها خواهد بود در حالی که از شکل و اندازه و صورت رنگ اشیاء بکلی بیخبر است . پس گلی به بینی او نزدیک می کنیم بوی گل را احساس میکند اما چون هیچ چیز دیگر ادراک نکرده است نه از خود خبر دارد نه از ماسوای خود تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است . آنچه همه کس « من » میگوید برای او همان بوست و بس و چون جز آن بو چیزی به در او که او نرسیده ذهن او فقط مشغول بآن است بنا بر این برای او توجه بآن حس حاصل می شود پس بر احساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است .

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیک می کنیم . 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 درمی 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 ادراك می کند و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آزرده گی از بوی ناخوش برای او میآورد و خواهانی و ناخواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید میکند و چون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصور و تصدیق و قوه انتزاع میشود . از مکرر شدن احساسات مشابه و قوه انتزاع تصور نوع و مفهوم کلی برای او پیش میآید و تعقل میکند و مجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند و از آنها یاد میکند نفس او را تشکیل میدهند و خود را در می یابد زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارتست از ادراك آنچه حاضر است و بیاد داشتن آنچه بوده و غایب شده است .

همه این قوی و اعمال ذهنی در آن مجسمه فقط بواسطه حس شامه حاصل شد پس ذائقه و سامعه و باصره هم که بر آن مزید شد این قوی بسط و قوت 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 بماسوی تجاوز نکرده است ، صوت میشوند و رنگ و روشنائی میبینند اما همه این احساسات حالاتی است که باو دست میدهد و بر نخورده است باینکه در خارج چیزها نیست که این حالات را در نفس او تولید میکند و این علم باشیاء خارجی برای او حاصل نمی شود مگر اینکه حجاب را از قوه لامسه او نیز برداریم زیرا بواسطه لامسه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بعد 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 بینا شد شکلها را تمیز نمی دهد 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 به اشیاء خارجی در می یابد ولی علم بوجود تن خویش ندارد تا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند و دریابد که آن اعضاء غیر از اشیاء خارجی میباشد .

کنندیاك باشرح و بسط تمام يك يك از حواس را تشریح میکنند و می نمایند که هر يك از آنها چه تصورات و چه معلومات بانسان میدهد و چگونه بوسیله احساسات علم انسان بخود و بکلیه موجودات جهان تمام می شود و بتعقل و تفکر و استدلال راه می برد اما اگر ما بخواهیم همه تحقیقات او را نشان بدهیم باید تمام کتاب او را نقل کنیم اشاراتی که تا کنون کرده ایم برای اینکه کلید فلسفه او را بدست بدهد بس است و خواننده دانا از همین اجمال میتواند پی بتفصیل ببرد و اگر بخواهد آن تحقیقات را کاملاً دریابد بکتاب خود کندیاك رجوع خواهد کرد . همینقدر باز خاطر نشان میکنیم که کندیاك نمیخواهد در وجود انسان منکر نفس مجرد شود بلکه میگوید نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطه احساسات اینهمه قوهها 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 زمان و مکان و وحدت و کثرت و جزئی و کلی و غیر آنها پیدا میکند و خواهش و اراده برای اودست میدهد و کندیاك چگونگی بروز این 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 مکرر شده و بمدد احساسات دیگر قوت گرفته و تثبیت شده است و خواهش احساسی است که تکرار آن خوش آیند است و نفس موقوع 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 بنا بر این که دانستیم که معلومات و معقولات ما همه نتیجه احساسات است و نظر باینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند پس کندیاك این عبارت را میگوید که ماجز بوجود خود بچیزی پی نمی‌بریم و اگر با آسمان بالا رویم یا بتنگ زمین فرو شویم از خود بیرون نتوانیم شد.

## فصل هفتم

کانت

### بخش اول

#### شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او

ایمانوئل کانت (۱) در سال ۱۷۲۴ در کونیگسبرگ (۲) از شهرهای آلمان متولد شده است. پدرش شغل سراجی داشت و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدس و مہذب بودند. تمام مدت هشتاد سال زندگانی را بدانشجویی و دانش‌آموزی و تألیف و تصنیف گذرانید و هیچ کار دیگر حتی مسافرت هم نکرد. در آغاز در خانه‌های بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس مشغول شد ضمناً در هم‌نشینی با آن مردم از کار دنیا تجربه حاصل می‌کرد. بعدها در دانشگاه شهر خود بدانشیاری و پس از چند سال باستادی پذیرفته شد و رشته‌های مختلف از علوم می‌آموخت اما ریاضیات و طبیعیات و هیئت و نجوم و فلسفه اولی را فنون اختصاصی خود ساخته و عمر خویش را وقف علم و حکمت نموده بود. متأهل نشد و زندگانی مرتب و منظمی برای خود ترتیب داده در ساعت مقرر از خواب برمی‌خاست و در عرض روزگار های معین معلوم انجام میداد، با اندازه معین می‌خورد و مدت معین می‌خوابید. تفریح و تفنن نداشت ادای تکلیف زندگانی را بر تعیش مقدم میدانست و چیزی را که واجب می‌پنداشت پیروی کامل از اصول اخلاقی بود لیکن در اطوار خشکی و زندقی نداشت گشاده رو و خوش مشرب و بامهر و محبت بود در دوستی وفادار و با مردم نیکو کار. وقتی بدوستان

(۱) Immanuel Kant (۲) Koenigsberg

خود می گفت از مرگ باک ندارم و اگر بمن خبر بدهند که امشب میمیری خواهی گفت فرمان خدا راست 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 خاص و عام گردید و دولتیان هم با او مهربان بودند. غبار کدورتی که بخاطر او رسید این بود که در سلطنت فردريك گیلیوم دوم پادشاه پروس در نتیجه رساله ای که بنام « دین در حدود عقل » نوشته بود مورد سرزنش گردید و حتی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد اما کانت پس از روزگار فردريك گیلیوم خود را از این التزام آزاد دانست و موافق عقاید خویش سخن گفت و دیگر معترض 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 او سوگواری نمودند و این عبارت را که در پایان یکی از کتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبه کردند: «دو چیز روح را باعجاب میآورند و هرچه اندیشه و تأمل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت بآن دو چیز همواره تازه و افزون میشود یکی آسمان پرستاره که بالای سرماجا دارد، دیگر قانون اخلاقی که در دل مانده شده است».

کانت از کسانی بوده است که از دانشجوئی 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 نمینوشته است.

نوشته هایش غالباً پیچیده و دشوار است در مطالب غور بسیار میکرد اما نوشتن را بشتاب انجام میداد. فلسفه اش 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 کعبه حکمت دانستند و بآنجا ازدحام کردند و به کانت مانند امام و ولی مینگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفتا میکردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش آمد در جایز بودن و نبودن این عمل از او کسب تکلیف نمودند. آثار قلمی کانت بسیار و هفتاد 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 جوو منطق و آلهی و دیانات و سیاست چیز نوشته است ولیکن مهمترین آثار او در نقادی عقل و فلسفه است و آنها شامل فلسفه خاص او میباشد و مایه شهرت عظیم او گردیده اند و ما در ضمن بیان تعلیمات او آن کتابها را معرفی خواهیم کرد.



کانت پس از دوره دانش آموزی که او را به بیست و سه سالگی رسانید مدت نه سال بمعلمی خصوصی و مطالعات شخصی اشتغال داشت و در این دوره توجهش همه بعلوم بود یعنی برضیات و طبیعیات و شهب 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 می کرد 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 گردباد های 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 باتکمیل و تبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است و باختصار مبنی بر این است که فضای عالم در آغاز پر بوده است از ماده متشابهی که شکل منتظم نداشته ولیکن تکاثف و تراکم او در نقاط مختلف کم و بیش بوده است پس ماده مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته و مرکز تشکیل داده که قسمت های رقیق تر گرد آن مجتمع شده و بمقتضای قوه جذب و دفعی که در آنها بوده بدوران افتاده اند باین طریق خورشید در مرکز بظهور آمده و موادی که گرد مرکز می چرخیدند کم کم حدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند و این حلقه ها بتدریج بر یکدیگر فشرده شده هر کدام یک گره تشکیل دادند و بر گرد مرکز بچرخ افتادند و آنها سیارات امروزی می باشند و در جرم خورشید تصادم موادی که همواره باو ملحق میشوند احداث حرارت می کند و آنرا گرم نگاه میدارد و ستاره های ثابتی که بالاتر از سیارات هستند هر یک خورشیدی مانند خورشید ما میباشند و البته آنها نیز مرکز دارند که گرد او می چرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده می شود مجموعه از آن ستارگان است.

درسی و دوسالگی کانت رسماً مقام مدرسی دریافت و از آن پس بیشتر بفلسفه اشتغال ورزید و تا چهل و پنج سالگی از فیلسوفان جزمی (۳) بشمار می آمد و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمات ولف (۴) بود که آن زمان در سراسر آلمان قبول عامه داشت. ولف از دانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درک کرده و پیرو او شده و فلسفه آن حکیم را از تصنیف های گوناگون او بیرون آورده و بشیوه خاصی مدون کرده بود بنا برین کانت که زمان ولف را درک کرده بتوسط او پیرو فلسفه لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق داشت تبعیت صرف از لایبنیتس یا هر کس دیگر نمی کرد و از خود نیز اظهار رأی مینمود.

در سده هیجدهم اذهان از فلسفه اولی سرخورده بود و این فقره از معرفی که از حکمای انگلیس و فرانسه در آن عصر نمودیم برمی آید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه را پسندیده بودند و اصحاب فلسفه اولی را که تنها پیرهان عقلی میخواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا میکردند. کانت هم هر چه در تحقیق بیشتر میرفت خاصه پس از مطالعه نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش بفلسفه اولی سست تر می شد و از جزم

(۱) رجوع بکنید بجلد اول سیر حکمت چاپ سوم صفحه ۱۱۷.

(۲) Laplace

(۳) Dogmatique معنی این کلام در بخش آینده دانسته خواهد شد. (۴) Wolff



در مباحث فلسفی بازمی ایستاد و چون اندیشه کرد که اگر از عقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل بکار می برند بمعلوم کردن مجهولات دست می یابند باین نکته برخورد که میان ریاضیات (۱) و فلسفه اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای ریاضی در آنها قوه تعقل بکار می برند مجموعه‌ولات 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 فاصله‌ها را شعاع می نامند و بنابراین فرض برای دایره خاصیت‌ها تشخیص می‌دهند و حکمها میکنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هر چه عقل در باره آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفه اولی از جسم و جان و مانند آنها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها بفرض عقلی حقیقتشان بدست نمی آید.

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 نمی تواند دست بیابد و باید بیبحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفه اولی که نتیجه اصلی آن اثبات ذات باری و تجرد 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 راست یافت در باب علم خود را قانع کرد باینکه از درک 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 با ایمان بقیب حکم نماید و گرنه آنکس که بسبب بیم کیفر و امید پاداش از بدی میپرهیزد و به نیکی میگریزد چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه میتوان فضیلت قائل شد برای کسیکه اگر بیم نداشته باشد بد میکند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد؟ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد بفلسفه ایمان درست نمیشود و چه بسیار کسان دیده ایم که بمبدأ و معاد معتقد بوده اند و حسن عمل نداشته اند و عکس آن نیز دیده شده است (۲)

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

(۱) ریاضیات چون بطور مطلق گفته شود حساب و هندسه در نظر است.  
 (۲) در این قسمت کانت از حکمای فرانسوی سده هیجدهم مخصوصاً از ژان ژاک روسو استفاده بسزا نموده است.

## سیر حکمت در اروپا

فلسفی سهو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است و در هر صورت اگر بفلسفه معرفت بکنه وجود دست نمیدهد لا اقل باید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که چه میتوان دانست و تا کجا میتوان بیقین رسید و کانت مدت چندین سال هم در این اندیشه‌ها بسر برد تا سرانجام فلسفه نقدی (۱) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که «نقادی عقل مطلق» (۲) نام دارد منتشر ساخت و درین هنگام پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود.



پیش از آنکه به بیان فلسفه کانت پردازیم باز یادآوری میکنیم که از آغاز سده هفدهم میلادی که در اروپا حکمت بمرحله تجدد در آمد تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد. یکی آنکه دکارت سر رشته‌اش را بدست داده بود و مابراتش 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 (۳) خوانده‌اند 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 فرانسویس بیکن سر رشته آنرا لاك 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 درمی‌یابد که بمطابق بودن آنها با حقیقت نمیتوان یقین کرد و آنچه ادراک میشود جز نمایشهایی که بحواس درمی‌آید چیزی نیست و در هر صورت معلوم مفید همانست که بوسیله حس و تجربه بدست می‌آید یعنی علم طبیعی و بنا بر این فلسفه اولی بحشی بیحاصل است.

جماعت اول را باعتبار اینکه تمکین بر تعقل دارند اصحاب عقل (۴) گفتند و باعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ایشان را جزمی (۵) میگوئیم. جماعت دوم باعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته‌اند اصحاب تجربه (۶) و اصحاب

---

(۱) Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد.

(۲) Critique de la raison pure بزودی معلوم خواهیم کرد که مقصود از عقل مطلق چیست.

(۳) Métaphysique و ما از این پس لفظ فلسفه را باین معنی اختصاص میدهیم و مطلق فلسفه را حکمت میخوانیم. (۴) Rationalistes (۵) Dogmatistes (۶) Empiristes

حس (۱) خوانده شده‌اند و بنا بر اینکه بمطابق بودن معلومات با حقیقت یقین ندارند ایشان را شکاک یا مشکک (۲) یا مردد میگوئیم و دانشمندان ما سوفسطائی میگفتند. کانت در تحقیقات نقادی خود در این مقام است که حقیقت امر را میان این دو طریقه 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 میتواند باو اعتماد کرد و صاحب نظران احوال حکما را در اروپا در سده هیجدهم تشبیه کرده‌اند 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 (۳) و بنا بر این کانت را نظیر سقراط خوانده‌اند 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 میکنند که عقل انسان چه میتواند دریابد و چه اندازه و چگونه میتواند درک حقیقت کند و روشی که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام است و آرزوی کانت این بود که بتأسیس خود فلسفه نیز پردازد 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 بنی‌المقدمه نتوانست پردازد همین مقدمات که ترتیب داده‌اورا از بزرگترین حکما بشمار آورده است.

اینک اصول تحقیقات کانت را در کتاب «نقادی عقل مطلق» (۴) باختصار بدست میدهم 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.

و باز برای مزید توضیح یادآوری میکنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتب کند نخست آغاز کرد از تحقیق اینکه انسان علم را از چه راه بدست میآورد و چگونه تعقل میکند پس نتیجه تحقیقات خود را در این باب درشش کتاب ثبت نمود که پس از او بیروانش مجموع آنها را منطق (۵) نامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیگر ارسطو را هم که در خطابه و شعر است جزء این فن قرار داده و مقدمه را که فرفور بویس بر منطق نوشته بر آن افزوده‌اند و این مجموعه را منطق خوانده‌اند).

(۱) Sensualistes (۲) Sceptiques

(۳) رجوع کنید بجلد اول این کتاب در بابان فصل اول و آغاز فصل دوم.

(۴) معنی این عبارت را بزودی روشن خواهیم کرد.

(۵) Logique نامهای آن شش کتاب از این قرار است: قاطیغور یا س یعنی مقولات باری. ارمینیاس یعنی قضایا. انالوطیقای اول یا تحلیل قیاس. انالوطیقای دوم یا فن برهان. طوبیقا یعنی مواضع در فن جدل. سوفسطیقا یعنی سفسطه.

منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی کم و زیاد بنیاد علم بود پس از آن نیز همان اصول با ترک بعضی زواید و ضمیمه بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده می شد چنانکه هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع بقیاس معتبر و باب مهمی از فلسفه است.

کانت چون در مقام تجدید فلسفه بر آمد تقریباً همان کار ارسطو را از سر گرفت بوجه دیگر، و کتاب «نقادی عقل مطلق» که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفه اختصاصی خود نگاشته در واقع متمم فن منطق است و بهمین جهت خود او قسمت اعظم آن کتاب را منطق نامیده است و ابواب آنرا بهمان نامهاییکه ارسطو بکار برده خوانده است و مادر مواقع لازم بازاین فقرات را توضیح خواهیم نمود.

## بخش دوم

### بیان تحقیقات کانت در نقادی عقل مطلق نظری

#### بهره اول

##### مقدمات

فلسفه اولی علم بمجردات است و این علم بقوه عقل برای انسان حاصل می آید، 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 بآنها دل ببندد چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوایی که تنفس میکنیم پاک نیست باید دم زدن را ترک گفت.

پس باید تکلیف را در این 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 دراینکه نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که بحس و شهود حاصل می شود حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود دانسته می شود که علم انسان تنها بوسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثیراتی که از راه حس با او میرسد از خود نیز چیزی میافزاید زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را بآن مایه پیورود محسوسات بمرتبه علم نمیرسد و معرفتی برای انسان حاصل نمی شود.

پس معلوماتی را که تنها از ذهن بر می آید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظه

اینکه از قوه فعالیت نفس یعنی قوه عقلیه حاصل می شوند معلومات عقلی هم میتوان گفت و چون البته قبل از حس و تجربه در ذهن موجود بوده اند معلومات قبلی (۱) نیز میتواند خواند و این با اصطلاح اروپائی نزدیکتر است و ما هم همواره همین قسم خواهیم گفت. و معلوماتی را که از حس و تجربه بدست می آید معلومات تجربی گوئیم و بنا بر اینکه پس از حس و تجربه حاصل می شوند 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 آنستکه خود نتیجه تجربه و بنا برین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست خانه را سست کنند عقل حکم میکند که خانه ویران می شود اما عقل این علم را بتجربه آموخته است.

قسم دیگر آنستکه براسستی عقلی و قبلی است مانند احکام هندسی و تصور بعد در جسم و آنها اموری هستند واجب و کلی، و چون درست اندیشه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تادرتحت قوه عقلیه واقع نشود و با معلومات قبلی همراه نگردد محل 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 برده اند به نتایج اطمینان بخش رسیده اند (۳) 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 فلسفه اولی را که احکامش یکسره قبلی و عقلی است می بینیم که هنوز میان صاحب نظران محل اختلاف است و صورت علمیت نیافته است و باید سر آنرا پیدا کرد پس گوئیم:

احکامی که ذهن در امور میکند و قضایائی که ترتیب میدهد یعنی محمولی را بر موضوعی بار میکند دو قسم است تحلیلی و ترکیبی.

حکم یا قضیه تحلیلی (۴) آنستکه محمول از خود موضوع برمی آید یعنی تصویری که محمول قرار داده شده و در ضمن خود 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 گرنه جسم نخواهد بود. پس در حقیقت قضیه تحلیلی معلوم

(۱) Connaissances a priori (۲) Connaissances a posteriori (۳) در اینجا منظور کانت از طبیعیات بیشتر تحقیقات و معلوماتی است که نیوتن بدست آورده است (۴) Jugement analytique

تاژه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده را بازو آشکار میکند و از اینرو میتوان آنرا قضیه تبیینی هم نامید.

اما حکم یا قضیه ترکیبی (۱) آنست که محمول داخل در موضوع نباشد و ذهن آنرا از جای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه 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 حد 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 قضایاست 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 بقوه عقل دریافته و بر موضوع بار کرده است مثال آن احکام ریاضی است که در عین این که بقوه عقل دریافته 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 دریافته است پس احکام ترکیبی گاه از معلومات بعدی ترتیب داده میشوند گاه از معلومات قبلی.

در ریاضیات احکام و قضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است.

در طبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق 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 مجرداتند و بتجربه در نمیآیند.

اطمینانی که بر ریاضیات هست از اینروست که در آنها احکام عقل همه دراموری است که خود ذهن ساخته است و بیرون از ذهن نیستند (۲)

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

(۱) Jugement synthétique

(۲) نمونه از آن در صفحه ۱۲۹ بدست دادیم.

اما فلسفه اولی این کیفیت خاص را دارد که موضوعاتش نه درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه بتجربه درمیآید. چون بتجربه نمی آیند احکام بعدی در آنها نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها منحل اعتماد نیست. احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمی دهد. پس فلسفه اولی چگونه علم شود و بآن اطمینان حاصل گردد؟ باصطلاح دانشمندان خود همان علم واقعی آنست که عالم و معلوم یعنی نفس (۱) و شیشی 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 اشکالی باقی میماند اینست که آنرا خیال بافی و لفاظی و بیحاصل میانگارند.

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند و از اینرو مطلب روشن نبود و سر 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 کپرنیک در امر هیئت عالم عمل کردم که او دید با این فرض که ما مرکز جهان باشیم و خورشید و سیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش میآید پس فرض را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ما گرد او بچرخیم و دید مشکلات بخوبی حل شد. من هم دیدم تا کنون 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 درباره 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 در مییابیم که ادراک ذهن ما اقتضای آنست پس باین روش مشکل حل شد و دیدم مانعی نیست که درباره اشیاء خارج 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 هر گاه آن معلومات از شایبه حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه که آن معلومات را میدهد عقل مطلق (۳) میخوانیم و چون ما میخوانیم در این قوه نقادی کنیم تحقیقاتی را که در پیش داریم نقادی عقل مطلق

(۱) Sujet (۲) Objet

(۳) Raison pure و مراد از عقل مطلق قوه تعقل صرفست بدون آرایش بحس و تجربه.

مینامیم و آن مقدمه فلسفه اولی خواهد بود و این تحقیقات از جنبه نظری (۱) است و عملیات متوجه نیست.

علم باصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول بآنست کانت فلسفه برترین (۲) میخواند و نقادی او را نقادی برترین (۳) 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» (۴) نام دارد مینماید که بحقایق مطلق از چه راه میتوان رسید.

پس میگوید علم انسان دو رکن دارد حس (۵) و فهم (۶) و اینک بنقادی هر یک از این دورکن علم میپردازیم (۷).

(۱) Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد.

(۲) Philosophie transcendante

(۳) 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 کردیم بامعنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هر چند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمیشود و لکن لفظ فرانسوی نیز چنین است و باید بجزئی مناسبتی آنرا اصطلاح قرار داد چنانکه کانت هم چنین کرده است. بنابراین هر جا برترین میگوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه است که معلوم در او تجربی و حسی نبوده عقلی و قبلی باشد و تعقلش بصورت علم باشد نه بماده آن و وجه نقادی داشته باشد و چون این جانب لفظی نیافتیم 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 بالفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیده حکمائ که وحدت وجودی هستند نه اینکه فائق بر وجود و بیرون از او باشد مانند ذات حق بعقیده وحدان دیگر.

(۴) Critique de la raison pratique این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison را گاه بمعنای 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 توانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است.

(۵) Sensibilité (۶) Entendement این کلمه را هم میتوانستیم عقل 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 مبحث بترجمه Raison تخصیص میدهیم و ازین پس مطلب روشن خواهد شد. (۷) آنچه در این بهره اول بیان کردیم تقریباً مدلول دیباچه و مقدمه کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان مخصوص خود در آورده ایم.



## بهره دوم

## شناخت برترین حس

نخستین مرحله علم (۱) بچیزها (۲) بوسیله قوه حس است که بآن وسیله ذهن (۳) انسان بقوه مصوره (۴) خود بچیزی وجدان (۵) 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 (۶) میکنند احساس (۷) 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 (۸) مینامیم و آنچه بتجربه درمیآید عارضه یا حادثه (۹) میخوانیم زیرا بحس درمیآید مگر امور حدوثی و عارضی و در عوارض که تنها موضوع علم میباشد دو امر میتوان تشخیص داد ماده (۱۰) و صورت (۱۱). ماده آنست که تأثیر میکند و احساس را بر میانگیزد. صورت آنستکه پراکنده گی امر حادث را منتظم میکند و بآن واسطه وجدان بامر حادث روی میدهد زیرا که تأثیر 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 با تنظیم درآید و بهم مرتب شود. ماده حادثه یعنی احساس امری است انفعالی (۱۲) و شکی نیست در اینکه بعدی میباشد بمعنائی که در صفحه ۱۳۴ توضیح کرده ایم ولیکن باندک تأمل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کننده حوادث و عوارض در وجدان که امری است فعلی (۱۳) 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) (۱۴) و يك وجه درونی و آن زمان (۱۵) است که ذهن آنرا بیرون از خود تصور نمیکند بلکه در درون می یابد. مثلا خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ و غیر آنها ولیکن ادراک وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را در زمان و مکان بیکدیگر مرتب سازد.

(۱) Connaissance (۲) Objets (۳) Esprit (۴) Faculté Représentative

(۵) Intuition (۶) Impression (۷) Sensation

(۸) Expérience یا Intuition empirique (۹) Phénomène معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی ظهور است.

(۱۰) Matière (۱۱) Forme و باید متوجه بود که آنچه کانت ماده و صورت میگوید غیر از هیولی و صورتی است که قدمتا در جسم قائل بودند و از تأمل در بیان کانت مطلب بدست خواهد آمد.

(۱۲) Passif (۱۳) Actif (۱۴) Espace (۱۵) Temps

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 نمیتواند تجزیه 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 امور را میتواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی نماید اما زمان و مکان را نمیتواند. زمان و مکان نتیجه وجود و حدوث اشیاء و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصور 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 مفهومهای کلی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع کرده است زیرا اگر آنها مفهوم کلی بودند جنسهائی بودند دارای انواع یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست. برای زمان یا مکان اجزا 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 بعد یا فضا هستند نه انواع و اصناف آن. بعبارت دیگر هر يك از زمان و مکان را میتوان گفت يك کل است دارای اجزا اما نمیتوان گفت يك کلی 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 حد و انتهائی هم برای آنها نمیتواند بکند و امر واحد نامتناهی 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 حتی اینکه نفس ادراک وجود خود را هم نمیتواند در 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 می شوند اما زمان و مکان خودشان دیده نمیشوند و نه چیزی مستقلند 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 صورت های آنها هستند. بعبارت دیگر حصول وجدان در ذهن انسان شرطی دارد خارج از ذهن و شرطی دارد داخل در ذهن. شرط خارجش وجود حوادث و موجبات است و شرط

(۱) برای تشخیص کل از کل و جزء از جزئی بکتاب منطق رجوع کنید.

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 آنها را وجدان کند جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی ولیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارند و ذهنی هستند (۱) و خاصیت ذهن 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 بگدائی که باید بیدن برسد و بدل مایه تحلیل شود. برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیرهائی از خود بر آنها ضمیمه کنند تا خوراکها غذا شود پس خوراکیها بمنزله احساساتند و شیرهها 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 فرض کنیم این عینک از چشم جداشدنی 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 ما حس 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 بعدیست. صور حادثات زمان و مکان است که درون ذهن میباشند و این جزء از علم قبلی است و باین

(۱) بقول اروپائیه Subjectif میباشد نه objectif و چون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابری داشته باشیم از این پس Subjectif را ذهنی و Objectif را عینی خواهیم گفت زیرا اولی یعنی آنچه از ذهن بر میآید 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 لایبنتیس هم عقیده اظهار کرده بود بر حسب ظاهر نزدیک بعقیده کانت (رجوع کنید بصفحه ۵۹) 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 لایبنتیس 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 قبلی میداند و میگوید محسوس را تا ذهن در ظرف و زمان مکان نریزد وجدان نمیشود.

وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن‌ها زمان و مکان است هم ترکیبی و هم قبلی می باشند.

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 ما درک میکنیم در واقع نفس الامر چه هستند نمیدانیم زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالب‌بهرائی دارد که امور را در آن قالب‌بهرامیریزد و معلومات ما قالب‌گیریهائی است که ذهن از امور کرده است و این کیفیت در ادراک ما چاره ندارد و همین است که هست، خواه درست باشد خواه نادرست، انسان امور را آن سان که ذهنش میسازد درک میکند و قسم دیگر میسرش نیست.

از اینروست که میگویند مذهب کانت اصالت تصور است (۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد فعلاً 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 ناست. میگوید ما ذوات را درک نمیکنیم فقط عوارض آنها را درمی‌یابیم آنهم آن سان که ذهن ما ادراکش را اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است واقع نفس الامر هر چه میخواهد باشد.

اگرچه حس قسمت تجربی علم انسان است ولیکن چون بییان فوق معلوم کردیم که در حس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکار میبرد بحث در این قسمت نیز در نقادی عقل مطلق روا بود و این بحث را شناخت برترین حس (۲) مینامیم.

### 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 گفتیم حس یک رکن علم است. اینک باید به فهم (۳) که رکن دیگر علم است پردازیم زیرا حس که قوه دریافت تأثیرات

(۱) *Idéalisme* این لفظ در موارد چند بکار میرود و در هر مورد بقسمی باید ترجمه شود. در اینجا مقصود این است که بمقیده 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 آن جهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی بکار میبرد.

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

(۳) *Entendement*

و تصویرات است و بشرحی که بیان کردیم مایه وجدان امور می شود بتنهائی علم را بما نمیدهد فقط موضوع علم را میدهد. آن تصاویر یعنی موضوعات علم را قوه فهم میگیرد و بقوه عقلیه در ذهن می پرورد و مفهوم (۱) 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 بیان کردیم معلومات هم ماده و صورتی دارند ماده علم یعنی وجدانیات بوسیله حس حاصل میشود 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 با اصول مفهومات را منطبق برترین (۲) مینامیم و در منطق برترین نخستین کار ما تشخیص معلومات ذهنی و عقلی مطلق (۳) 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 درباره امر تشخیص میدهد که آن امری است جزئی در تحت یک امر کلی که او شامل جزئیات بسیار میتواند باشد. مثلاً وقتیکه 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 (۴).

بسا برای این 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 قضایا غالباً معلومات تجربی و وجدانی میباشد برای منظور ما مفید نیستند پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر می کنیم در اینکه فهم بچه وجه وجدانیات را جمع و متحد میکند و قضایا 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 قضایا چهار امر منظور تواند شد و ارتباط موضوع با محمول بچهار وجه است: کمیت (۵)، کیفیت (۶)، نسبت (یا اضافه) (۷)، جهت یا ماده (۸) چون نظر بکمیت کنیم قضیه یا مخصوص (۹) است (شخصی) (۱۰) مانند اینکه

(۱) Concept (۲) Logique transcendental

(۳) فراموش نشود که در این فصل هر جا مطلق میگوئیم بمعنی منزله از آرایش حس و تجربه است.

(۴) جسم هر چند خود کلی است ولیکن نسبت بقسمت پذیر جزئی است.

(۵) Quantité (۶) Qualité (۷) Relation (۸) Mode (۹) Singulier (۱۰) Individuel

بگوئیم میر عماد خوشنویس است ، یا جزئیست (۱) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند ، یا کلی است (۲) مانند اینکه همه مردم میرنده‌اند .  
 اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یا موجب (۳) است مانند اینکه انسان میرنده است یا سالب (۴) است مانند اینکه نفس میرنده نیست ، یا حصری (۵) است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده است .  
 هر گاه نظر بنسبت میان موضوع و محمول باشد قضیه یا حملی (۶) است مانند اینکه خدا عادل است ، یا شرطی (۷) است مانند اینکه اگر خورشید برآید روز است یا منفصل (۸) است مانند اینکه یا زمین مرکز عالم است یا خورشید .  
 و چون نظر بجهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۹) است مانند اینکه محتمل است که مریخ مسکون باشد ، یا تحقیقی (۱۰) است مانند اینکه زمین گرد است ، یا ضروری (۱۱) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد .  
 پس هر يك از چهار وجه ارتباط موضوع و محمول سه قسم است و بنا برین دوازده وجه پیدا شد و اینها وجوهی است در قضایا که عقل پیش خود دریافته و از تجربه نگرفته است . پس بر طبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطابق بدست می‌آید که معلومات قبلی میباشند یعنی قالبهائی هستند که عقل در هر چه می‌خواهد حکمی بکند و ترکیبی بسازد اول در آن قالبها میریزد و آن مفهومیهای دوازده گانه از اینقرار است :  
 در کمیت ۱- وحدت (۱۲) ، ۲- کثرت (۱۳) ، ۳- کلیت (۱۴) .  
 در کیفیت ۴- ایجاب (۱۵) ، ۵- سلب (۱۶) ، ۶- حصر (۱۷) .  
 در نسبت ۷- ذاتیت (۱۸) و عرضیت (۱۹) ، ۸- علیت و معلولیت (۲۰) ، ۹- مشارکت (۲۱) یا (مقابله) (۲۲) (نظر باینکه متقابلها باهم نحوی از مشارکت دارند) .  
 در جهت ۱۰ امکان (۲۳) و امتناع (۲۴) ، ۱۱- تحقق (۲۵) ایجابی یا سلبی  
 ۱۲- وجوب (۲۶) و امکان (۲۷) .

(۱) Particulier (۲) Universel

(۳) Affirmatif (۴) Négatif (۵) limitatif باعتبار اینکه از کل اقسام وجود نظر را محصور می‌کند بآنچه در محمول مذکور میشود .

(۶) Catégorique (۷) Hypothétique (۸) Disjonctif

(۹) Problématique (۱۰) Assertorique (۱۱) Apodictique

برای فهم این اصطلاحات باید بمنطق آشنا بود .

(۱۲) Unité (۱۳) Pluralité (۱۴) Totalité (۱۵) Réalité (۱۶) Négation

(۱۷) Limitation (۱۸) Substance (۱۹) Inhérence (۲۰) Causalité

(۲۱) Communauté (۲۲) Réciprocité (۲۳) Possibilité (۲۴) Impossibilité

(۲۵) Existence (۲۶) Nécessité (۲۷) Contingence حکمای ما این معنی را هم امکان

اصطلاح کرده‌اند و با آن امکان که مقوله دهم شردیم و تفاوت نگذاشته‌اند همینقدر باید متوجه بود که این امکان مقابل وجوب است و آن امکان مقابل امتناع است .

این مفهومیهای دوازده گانه را کانت به پیروی از ارسطو قاطیغوریاس (۱) یعنی مقولات نامیده است زیرا ارسطو هم از عنوان کردن مقولات ده گانه میخواست است و جوه مختلف محمولاتی 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 با امور حسی باشند ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص میدهد از منشأ حسی و وجدانی دور بوده صرف عقلی و بر روش منتظم واحد اخذ شده باشد جز اینکه اهل تحقیق 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 هر يك از جوه چهار گانه سه مقوله بیرون آورد مقولات غیر لازم شماره کرده است مانند مقوله حصر (مقوله ششم) که یکسره بنظر زاید میآید (چون همان ایجاب یا سلب است در امر معدول) و همچنین با اینکه در مقولات کیفی ایجاب و سلب را بر شمرده بود (مقوله چهارم و پنجم) در مقولات جهت تحقق (مقوله یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی برای ایجاب و سلب مزید نمیکند.



در هر حال چون در قوه علم دقت و تأمل کردیم حدود ادراک حسی و عقلی مشخص شد و دانستیم که حس تأثیرات وارده را در مییابد و منتظم کرده بوجدان در میآورد و عقل وجدانیات را با هم ترکیب نموده حکم میکند. در قوه حس وجدانیات تجربی و بعدی را از وجدانیات قبلی (زمان و مکان) تمیز دادیم و در قوه عقل بیک رشته از مفهومات قبلی (مقولات) برخورداریم 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 (۲) دریابد در مقابل شیئی معلومی (۳). 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

(۱) Catégories در نزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات وجود اصلاح 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 مقولات اولیه میگفتند و بعضی از آنچه را مقولات ثانیه مینامیدند.

(۲) Sujet pensant (۳) Objet pensé

امور کثیری را که بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد درمیآورد تا علم بآن امور را نفس بتواند بخود تعلق دهد. پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس باینستکه پراکندگیهای چند در ذهن جمع شده و واحد شود، و این عمل توحید و اخود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است، بعبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسانست. 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 غالبهائی هستند که آنها را ذهن در خود دارد و محسوسات را در آن قالبها میریزد مقدمه همین عمل بود یعنی آنجا راجع به محسوسات این فقره را نمایان کرد و اینجا راجع به مقولات در مبحث حس دانستیم که ما امور را 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 بنا برین عالم و معلوم متحدند و باین وجه است که علم برای انسان میسر میشود.

مقولات در علم بمنزله صورتند و وجدانیات بمنزله ماده آن می باشند و وجود هر دو برای علم ضروری است زیرا که ماده بی صورت متحقق نمی شود و صورت بی ماده همچون ظرف بی مظهر است و از اینرو میتوان دانست که علم ما جز بر امور تجربی به چیزی تعلق نمی تواند بگیرد. مثلاً بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض یکسره بی معنی است زیرا که اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم مفهوم جوهر و عرض از میان میرود و گفتگو بی موضوع خواهد بود.



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

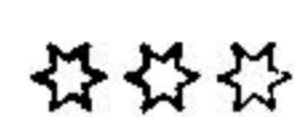
کانت میگوید عامل این تطبیق قوه تخیل (۲) است و وسیله اش زمان است. توضیح آنکه قوه تخیل مربوط بحس است زیرا که تخیلات جز در زمان و مکان صورت نمی گیرند ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوه فعالیت دارد و بقوه خود تصاویری (۳) ذهنی می سازد و آنها را زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیله زمان صورت میگیرد زیرا که زمان با آنکه مربوط بحس و مادیات است شباهتی با امر مجرد دارد چنانکه پیش از این گفته ایم که زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای ماده

(۱) در صفحه ۱۳۴ و ۱۳۵

(۲) Imagination (۳) Schèmes



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 درونیست و بیش از مکان بامور ذهنی صرف نزدیک است. پس میتوان زمانرا واسطهٔ میان محسوس و معقول دانست و بنا برین قوهٔ مخیله بوسیلهٔ زمان خانه بندیهائی می کند که جای وجدانیات یعنی حادثات و عوارض را در معقولات نشان می دهد. مثلاً پی در پی آمدن امور در ادراک نفس تصویر عدد را در ذهن می سازد و از این امر زمانی ادراک کمیت حاصل میشود. پس اگر کل آنات متوالی در ذهن گرفته شود مقولهٔ کلیت خواهد بود، و اگر عدهٔ از آنات منظور شود کثرت است، و اگر يك آن ملحوظ شود وحدت است. همچنین پریاتهی بودن زمان از حادثات در ذهن ایجاب یاسلب را مصور می سازد. و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود تصور ذات پیش می آید و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصور علیت دست میدهد، و اگر مقارنهٔ امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل بندهن می آید، و همچنین اگر سازگار بودن امری بامقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است، و اگر وجودش در همه وقت ملحوظ باشد وجوب است. پس باین بیان دانسته شد که تصویر همهٔ مقولات که مخیله بقوهٔ فهم می دهد از زمان ساخته میشود.



مقولات را که مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون گوئیم احکامی که عقل در بارهٔ مواد علم یعنی وجدانیات میکند در تحت قواعدیست که قوهٔ فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خود را از آنها آزاد کند و آنها را دستورهای قوهٔ فهم مطلق (۱) مینامیم و قضایائی هستند ذهنی و قبلی که بنیاد علم میباشد و هر حکمی که فهم بخواهد در بارهٔ وجدانیات بکند از آن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی از مقولات چهارگانهٔ اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت میباشد. 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 تر کیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیابیم :

۱ - یکی از دستورهایی ذهنی قبلی فهم مطلق اینست که وجدانیات همه کم صاحب اجزا میباشد و این حکم از آنجا بر می آید 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 ناپذیر تصور کند بنا بر این اجزا دارد و جزء لایتجزا باطل است (۲) کانت میگوید این حکم از اصول متعارفهٔ وجدان (۳) است و مبنای علم

(۱) Les principes de l'entendement pur - (۲) مقصود جزء لایتجزای حقیقی است چنانکه لایبنتیس و بعضی از قدما میگفتند یعنی آنچه نه بفرض تقسیم شدنی باشد نه بعمل. و این غیر از آن چیزی است که امروز از علوم طبیعی میگویند یا ذیه قراطیس میگفت

(۳) Les axiomes de l'intuition

ریاضی است و مربوط بمقوله کم است .

۲ - دستور دیگر اینستکه هر امری که حادث میشود و بحس درمیآید قوتی دارد یعنی درجه شدت وضعی از حدود صفر گرفته تا مقدار نامحدود ، اما این قوت امری است واحد و مانند کمی که در دستور پیش مذکور شد اجزا ندارد و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی میباشد و کانت آنرا جنبه قبلی ادراک (۱) میخواند بنا بر اینکه جنبه بعدی ادراک حس است و این دستور دوم مربوط بمقوله کیف است .

۳ - قاعده دیگر اینستکه انسان در ادراکات خود از تصور 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 مقوله اضافه بدست آمده است .

نخست اینکه در تغییرات ذات متغیر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمیشود . دستور دوم اینستکه تغییرات نسبت بیکدیگر علت و معلولند . دستور سوم اینکه ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یک زمان باهمند بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعده کلی ارتباط مدرکات میباشد در علوم طبیعی کمالات اهمیت را دارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از اینرو عقیده بیختم و اتفاق باطل میشود . ۴ - از این گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربه انسان اصول موضوعه (۳) میباشد و مرتبط بمقوله 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 میشود) موجود و متحقق است .

سوم اینکه هر چه وجود و سازگاریش با امر واقع بر طبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدهش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است .

این بود خلاصه بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق برترین کانت که آنرا تحلیل برترین (۴) نامیده است و نتیجه اش اینکه ذهن پس از آنکه از عوارض و حادثات

Les anticipations de la perception (۱)

Les analogies de l'expérience (۲)

Les postulats de la pensée empirique (۳)

Analytique transcendantale (۴) دو کتاب از کتابهای ارسطو در فن منطق analytique

نام دارد یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است و چون کانت در این قسمت از کتاب خود چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آنرا باین نام خوانده است . حکمای ماهم گاهی لفظ یونانی را بکار برده اند و لفظی را گفته اند .

خارجی متأثر شد و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرنوشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت، و وجدان و تجربه را درست کرد، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزله ماده میشود و فهم انسان آن ماده را میگیرد و بصورت معقول درمیآورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند و امور قبلی میباشند سپس مفهوماتیکه از این راه بدست آمده براهنمائی دستورهای قبلی فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که عقل درباره عوارض و حادثات مینماید و نفس انسان از این 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 خود اوست صورت میبخشد یعنی آنها را بصورت عوارضی که با درک مایا آیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست و فهم ما ب معرفت ذوات معقول دسترسی ندارد و عوارض هم آن سان شناخته میشوند که خود ذهن آنها را می سازد و قالب ریزی میکند. بعبارت دیگر آنچه ما ادراک میکنیم همه در ذهن ما ساخته میشود و واقع نفس الامر را نمیدانیم چیست. باز بعبارت 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 میآورد. پس جهانی که ما ادراک میکنیم مصنوع عقل ما است و قوانینی که مادر 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 ترتب 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 تعلق 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 و 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 تصویری نه نفی موجودات میکنم نه منکر حقایق نه علم و فلسفه را بیمعنی میدانم. من در عقل انسان صراف میبینم و میزانش را میسنجم 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 در

میآید 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 مابدون 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 میکنند و با آنها معنی میدهد ولیکن عقل را هم میگویم بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست و مانند ظرفی تهی است حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی و قبلی میباشند اگر در محسوسات بکار برده نشوند بیمعنی خواهند بود اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارص که من موضوع تعقل میدانم وجودشان دلالت دارد بر اینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها میباشند (۱) زیرا که ظهور ظهور کننده میخواید (۲) و شاید خداوند بمخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوه ادراک آن ذوات را در 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 مادرك میکنیم عوارض است منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند پوچ و بیحقیقتند من میگویم تصاویر مختلف متعدد که از خارج در ذهن ما وارد میشود بر حسب وجوب آنها را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود تصویری است که ما از شیئی داریم و این تصور شیئی

(۱) چنانکه در حاشیه صفحه ۱۳۷ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات میگوئیم اروپائیان Phenomenes میگویند و این لفظی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراک میشود مخصوصاً با ادراک 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 Nouménés 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 بنابراینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کانت Phénoménés (عوارض) و Nouménés (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا در متن گفته ایم اشاره بآن است.

(۲) نکته سنجان بر کانت خرده گرفته اند که در رابطه علت و معلول تردید کرده است و با اینحال وجود ظهورات را دلیل بر وجود ظهور کننده دانسته و بر نخورده است که نقض 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 ماتخته بند عقل خود هستیم و چاره از پیروی او نداریم اگرچه با حقیقت مطابق نباشد و مثلاً یکی از دستورهاى ذهنی و قبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم 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.

واحد از وجدانیات 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 می شود . این توجیهی که من از وجود اشیاء می کنم معنیش این نیست که اشیاء موهومند و حتی من برد کارت اعتراض دارم که او نفس را اصل دانست و برای یقین بوجود موجودات دیگر راه پرپیچ و خم اختیار کرد و حال آنکه اگر موجودات دیگر و تأثیراتی که بر ما میکنند نباشند نفس ما هم از وجود خود نمیتواند آگاه شود و در واقع ادراک نفس از خود با ادراک موجودات مقارنست و لازم و ملزوم یکدیگرند .

پس من میگویم ادراک ما نسبت به عوارض بوجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است که ادراک می کنیم (۱) و اگر از این جهت به عجز قوه ادراک خودپی 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) (مثلا هیوم) که تنها حس را علم میخوانند برخطا هستند و اصحاب عقل (۳) (مثلا افلاطون و دکارت) هم تنها مقولات را حقیقت میدانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می شمارند اشتباه کرده اند و کسانی که اعتمادشان تنها بتعقل است مانند کبوتری هستند که چون می بینند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال بزنند و قوه بمصرف برسانند و بال خود را خسته کند تصور کند که اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از اینکه هر چند هوا يك اندازه مزاحم عمل او هست ولیکن تکیه گاه اوست و اگر نبود اصلا پرواز مقدور نمیشد . فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلند پروازی نموده اند و ادعای ایشان دریافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است پس حق این است که علم انسان تجربه ای است که عقل آنرا می پروراند 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 بریاضیات و طبیعیات است که معلوم شد در عین اینکه احکام آنها ترکیبی است مبنای فلسفی یعنی قبلی و عقلی دارند . اما در باب فلسفه اولی 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 میباشد .

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

(۱) حکمای مامیگفتند حکمت علم بحقایق است در حدود طاقت بشر پس در واقع کانت میخواهد حدود طاقت بشر را تشخیص دهد .

(۲) Empiristes (۳) Rationalistes

## بهره چهارم

### جدل برترین

تا کنون آنچه از تعقل گفته ایم مربوط بقوه ای 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 کلیه معقولات اختیار کرده بود در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده اند. معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد برای مشخص بودنشان صور معقول (۱) خواهیم گفت.

اگر درست بنگریم می بینیم در این قسمت کار عقل این است که از معلول بعلمت (۲) برسد و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت بر می خورد باینکه آن خود نیز معلول است و این رشته را مسلسل مییابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمی پذیرد 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 اموری میدهد منتهی بنفس (روان) (۳) میکند از اموری که بیرون از وجود خود می نگرد مجموعه تعقل میکند که جهان (۴) مینامیم و سرانجام روان و جهان هر دو را معلول یک حقیقت بی علت می یابد که او را خدا (۵) میخوانیم و همین سه ذات است که پیش از اینهم بعنوان معقولات (۶) بآنها اشاره کردیم.

از اینرو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش میآید: روانشناسی (یا خودشناسی) (۷) و جهان شناسی (۸) و خداشناسی (۹) و مجموع این سه شعبه فلسفه اولی (۱۰) را تشکیل میدهد و فیلسوفان تا کنون مدعی بوده اند که این مقولات را که وجودهای مطلق و قائم بذات تصور می شوند بقوه عقل و نظر میتوان اثبات کرد و بنیاد فلسفه نقدی کانت بر اینست که این ادعای باطل کند یعنی دانسته شود که این ذوات را بقوه 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 بتجربیات است که عوارض میباشند و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس باو میرسند در تحت انتظام و قاعده

(۱) Concepts de la raison pure یا idées (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) Nouménés

(۷) Psychologie (۸) Cosmologie (۹) Théologie

(۱۰) Métaphysique اینها تقسیماتی است که پس از لایبنیتس و لف و حکمای دیگر آلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند.

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 اگرچه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده اند .

اشتباهی که فیلسوفان جزمی درباره اثبات ذوات بقوه عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان درباره کناره افق دارند که آنرا پایان سطح زمین می انگارند و چنین می پندارند که آنجا آسمان بزمین پیوسته است اما هرچه بکوشند که بآن برسند دورتر می رود 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 برای انسان امری بدیهی میخواهند و چنین می پندارند که بدلیل و برهان جوهر و بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات میکنند . مثلاً کارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که « میاندیشم پس هستم » یعنی آنکه او را « 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 (۳) 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 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) 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 می آورد و آن از علوم طبیعی است .

(۳) 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 غیر مادی 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 اشارت 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 بیهان عقلی در نمیآید و فلسفه اولی از اینجهت پایه استوار ندارد.

☆☆☆

اما جهان شناسی . کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که میبیند 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 یک مربوط بیک 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 بعلمت نخستین باید بشود . چهارم مربوط بجهت است که رشته وجودهای ممکن باید بوجود واجب برسد .

تا وقتیکه باین صور بنظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنها را وجودهای عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم درباره آنها رأی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام (۲) میشویم یعنی در هر یک از آن صور معقول دو حکم متناقض درمی یابیم که هر دو موجه میباشد و هر دو را نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام بر حسب سلیقه خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشانی جدلی بودن استدلال و بی بنیاد بودن موضوع گفتگوست .

صور چهارگانه و تنازع احکام متناقض در آنها از اینقرار است .  
تنازع ۱- جهان کران دارد یا بیکران است ؟ یعنی ابعادش متنهایی است یا نامتنهایی و آغاز زمانی داشته یا نداشته است ؟ هر یک از این دو وجه را جماعتی مدعی شده و اثبات کرده اند ولیکن چون درست تعقل می کنیم هیچیک از این دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست و هر دو را میتوان ابطال کرد (۳) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است می گوئیم

(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 .

(۲) Antinomie (۳) تحقیقات کانت در این مبحث نیز مفصل است و در هر یک از صور چهارگانه یک طرف قضیه (Thèse) را عنوان و اثبات میکند آنگاه قضیه نقیض را (Antithèse) عنوان و اثبات مینماید و ما بناچار باختصار و اشاره میگذرانیم .



پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است؟ اگر بگویند آغاز نداشته است می گوئیم چون جهان عبارت از اموری است که بوجود پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه میتوان نامتناهی فرض کرد؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتناهی است چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه میتوان شماره اشیاء موجود را نامتناهی دانست؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است چون در وراء حدا و البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ولیکن جهان وجود است و فضائی که جهان در او نیست عدم است پس میان وجود و عدم چه قسم اضافه ممکن است؟

تنازع ۲- در جهان جوهر بسیط هست یا نیست؟ اگر بگویند نیست می گویم جسم که جهان از او ساخته 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 می گویم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد؟ چون اگر قسمت پذیرد ابعاد ندارد و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست.

تنازع ۳- آیا همه امور موجب اند یا اختیاری هم هست؟ اگر بگویند همه موجبند می گویم پس رشته علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمی پذیرد؟ اگر میگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول و موجب نیست و با اختیار خود علت میشود می گویم 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 و جوبه 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 واجبی نیست تسلسل لازم می آید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن یا بیرون جهان. مجموع جهان نمی تواند 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. جز 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 بی معنی است چون گفتگو از آغاز و انجام و حدود جهان و کل و جزء آنست و در قضیه و نقیضش جهان از یک جنبه نگر بسته می شود و میدانیم که آنچه ما از جهان ادراک می کنیم وجدانیات زمانی یعنی عوارض و حادثات است و مربوط بذوات نمی شود و مفهوماتند نه معقولات (۱)

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

یعنی آنچه ادراک می کنیم وجودهایی 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 بی معنی 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 یک جنس نباشند یکی معقول یعنی ذات مستقل و یکی مفهوم یعنی عارضه و حادثه باشد پس در تنازع سوم و چهارم ممکن است آن هر دو قضیه درست باشند یعنی اختیار و وجوب متعلق بذات و جبر و امکان و وجوب ترتب معلول بر علت راجع بعوارض باشد و در این صورت تناقضی در کار نخواهد بود.

در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبدءاً و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت را دارد و امکان جمع قضایائی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف بازمی کند اما 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 خداشناسی. در قسمت جهان شناسی دیدیم که عقل چون در ممکنات تامل میکند خود را محتاج می بیند که بوجود واجبی قائل شود و رشته معلولات را بعلمتی که خود معلول نباشد منتهی نماید اما درین مبحث بتنازع احکام گرفتار می شود. در مبحثی که اکنون گفتگو می کنیم مسئله ساده وجود واجب و علت نخستین نیست بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلقی است که او را خالق و صانع جهان و مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند. بعبارت دیگر خدائی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل ما هم با و گواهی می دهد اما آنها می خواهند وجود او را بدلیل عقل ثابت کنند و در این امر بخطا می روند زیرا که راه یقین بوجود چنین مبدءائی استدلال عقلی نیست چنانکه براهینی که می آورند هیچکدام قاطع و وافی نمیشود.

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق می کنیم می بینیم همه منتهی بسه برهان اصلی میشود (۱).

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همانرا بعبارت مختلف پذیرفته اند و بطور خلاصه اینست که ما تصور 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

(۱) نظر کسانت به لاینیتس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحه ۶۷ همین کتاب

مثلاً، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را متحقق بدانیم. آری کوه اگر موجود باشد دره لازم است 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 تصور 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 صدپاره زرمسکوک دارم پس صدپاره زرمسکوک در بغل دارم. البته ممکن است صدپاره زرمسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول. همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصورش 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 بعلت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در اینصورت بر میگردیم بیرهانی 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 در کار 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؟ و انگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم؟ و اگر نظر بکمال مبدأ داشته باشیم باز بیرهانی وجودی برگشته ایم.

پس اثبات ذات باری بیرهانی عقلی میسر نیست اگر از موجوداتی که بعلم ما درمیآیند بخواهیم باو برسیم این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادی میباشند و آنکه منتها 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 دستی است و تکیه گاهی نداریم ولیکن اینقدر هست که اگر پای استدلالیان چوبین است و با اثبات عقلی نمیرسد 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 رخ میکنند و

قوة عقل پس از آنکه آن صور را ساخت آنها را ذوات می‌پندارد 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 میکنند. و جهان تصویری است که عقل آنرا از مجموع عوارض بیرون از ذهن میسازد. و خدا تصویری است که ذهن از حقیقت موجودات پیدا میکنند. 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 جویای 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 میخواهیم 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 کردیم، 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 ما حاصل 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 سوالات 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 تأثیرات مختلفی که از خارج باو میرسد وجدانیاتی 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.

بنابراین علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند برای اینکه در آن علوم ذهن احکامی قبلی میکند درباره اشیاء بر طبق تصویری که خود او بر حسب وجدانیات

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 .

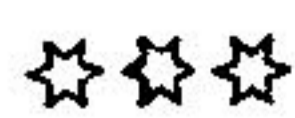
پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند که علم بعوارض را که بتجربه و تعقل حاصل میشود و کلیت و عمومیت دارد و همه جایی و همه وقتی است و برای همه کس یکسان است حق بدانند ولیکن از جهت اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق باشکاکان است و فلسفه اولی بآن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته اند موجه 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 وجدان نیات حسی انتزاع کلیات کنند کاری نمیتوانند و با آنکه مفهومات و معقولات صورت علمند و ماده علم را از حواس میگیرند و از همین دوراه 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 ادعای همان کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند اینست که کسی بخواهد کاخی بسازد که سر بر آسمان برآورد اما بیش از کفایک خانه متعارفی مصالح ساختمانی ندارد و نیز مانند آنست که کسی بخواهد بانردبان بآسمان برود یا از سایه خود فراتر بجهد . کسانیکه این ادعاهارا دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور میانگارند .

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم فهم اگر چه آنها را بمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لا اقل موادی بدست آورده است که با قالب هائی که دارد بآن مواد صورتی بدهد بنا برین 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 بیپوده و بیمعنی باشند چه گذشته از اینکه تنظیم کننده معلومات ماهرستند این خاصیت بزرگرا دارند که طرح مسائل میکنند و این صور معقول که در ذهن جلوه گر می شوند وجودشان ممتنع نیست بلکه محتمل است و اگر عقل مطلق نظری ما را بحقیقت آنها نمیرساند اینقدر هست که آنها را پیش نهاد خاطر ما میسازد و بر ماست 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 مرکب 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 گفته‌ایم 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 عقلا محتمل اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم باثبات آنها هم میسر می شود و لیکن تا وقتی که این فکر را محقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود و شایبه سوفسطائی بودن او خواهد رفت و مایه گمراهی خواهد شد پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت و چند سالی که از عمرش ماند و قوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آنرا برداشت 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 علمی 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 می‌شمرند که خوشی و سعادت نوع بشرو افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته بآن است.

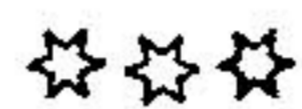
ارباب دیانات حسن عمل را از آن سبب واجب میدانستند که خداوند انسان را مکلف بحسن عمل نموده و پس ازین زندگی از هر کس چیزی باقیست که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمییابد.

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 با استدلال عقلی نه میتوان ادراک کرد و نه میتوان اثبات نمود.

(۱) Métaphysique de la Nature

پس چنین بنظر میرسد که هم بنیان علمی اخلاق تباها شده و هم اساس عقلی دیانت از میان رفت و این مشکل پیش آمد که موجبات حسن عمل چه خواهد بود و حقانیت دیانت بر چه پایه است .

این مشکل 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 - ایستکه بنام مبانی فلسفه اخلاق (۱) و یکی کتابی بنام نقادی عقل عملی (۲) و در اینجاست ما برای اینکه سخن پر دراز نشود و برفهم نیز دشوار نگردد ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را بصورتی در می آوریم که بذهن نزدیک باشد .



مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که اراده انسان را بر عمل نیک بر می انگیزد 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 اینکه 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 اینجاست چون درست بنگریم می بینیم اراده 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 اراده خیر بسیاری از اوقات با تمایلات طبع در کشمکش میباشد و آن هنگام است که اراده 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 اراده خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای مطابعت از قاعده کلی

Fondements de la Métaphysique des moeurs (۱)

Critique de la raison pratique (۲)

انجام میدهد. عبارت دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم و مقدس است و چون محترم و مقدس است باید از آن تبعیت نمود و فرق است میان آنکس که عملی 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 اراده خیر و ادای تکلیف کرده است.

در اینجا بعضی از محققان بجد یا بهزل سر بسر کانت گذاشته گفته اند پس شرط اراده 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 بینوائی را بگیرم ثوابی نکرده ام. ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست و اگر کسی کار خیر را از روی اکراه بکند هیچ ثوابی نکرده است و هرچه بیشتر کار خیر را از روی رضا و رغبت بکنند 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 محرک باید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف با کف نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است اما خوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع اوست.

بنابراین 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. مثلا درستکاری بازرگانان 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 می شوند خودکشی میکنند پس اگر در آن حال از خودکشی دست بازدارند عملشان اخلاقی است یعنی بر حسب تکلیف است. کسی که از روی رقت قلب یا برای ثواب احسان می کند بسیار نیک میکند اما عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود و احسان نکند. هر گاه کسی با وجود گرفتاری بکارهای خود و جفا کاری ابناء روزگار بر حسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است.

و از عبارات کانت است که « من خواب میدیدم و میپنداشتم زندگانی تمتع است چون بیدار شدم دیدم تکلیف است ».

حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنستکه 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 می‌بینیم اینست: همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس و همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد. مثلا یکی از دستوره‌های 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 دستوره‌های 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 دستوره‌های اخلاقی اینست که اگر دستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعده کلی باشد زیرا بنیاد زندگی اجتماعی مردم بر اینست که از یکدیگر دستگیری کنند و گرنه هیئت اجتماعی یعنی وجود انسان باقی نمی‌ماند.

از تحقیقاتی که تا کنون کرده‌ایم برمیآید 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 وقتیکه 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 اراده‌ات 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 کرده‌ای نه از امر مطلق، و آن اخلاقی نخواهد بود.

این امر قطعی را چون بصورت حکم عقلی در می‌آوریم می‌بینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی. پس معلوم میشود که در امور اخلاقی یعنی در مسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت میشود پس در آن جنبه از عقل هم میتوان وارد نقادی شد جز اینکه در

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

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 بندهست .



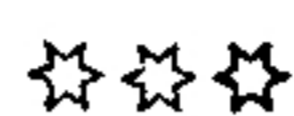
گفتیم اوامر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت غایتهای نسبی (۱) است مانند تندرستی و محل اعتماد بودن و زندگی را بخوشی گذرانیدن که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است نه کلی و مطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی در کار نباشد چه در آن صورت زندگانی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان 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 . بنابراین هر یک 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 يك 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 جنبه 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 این جهت با نفوس دیگر برابر است . پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است و بس و از خارج هیچ نوع امر و اجباری بر او نیست و لازم نیست باشد . پس حسن نیت و اراده انسان برخیر یعنی عقل عملی او مستقل و آزاد است و بنا بر قواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است و میدانند چه باید بکنند . 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 اراده عقلی همگان می باشند .

حاصل اینکه بعقیده کانت اراده هر عاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایات مطلق بر هیئت اجتماعی حاکم شود و بنا بر این قاعده سوم اخلاقی او را میتوان چنین عنوان کرد که : چنان رفتار کن که از قانون گزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستورهایی برآید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق اراده 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 با وحکم میکند بامر مطلق غیر مشروط که بر حسب تکلیف از آن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد.



اصول کلی اخلاقی 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 انسان را یکسره مجبور پنداشته اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته اند بنا بر اینکه 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 موجبی دارد و در اینصورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است؟ و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد.

بعضی هم حد وسط میان این دو عقیده را دارند و انسان را نه بکلی مجبور و نه یکسره مختار میدانند.

عقیده کانت اینست که انسان مختار است و حاصل تحقیقاتش که بسیار پیچیده و معقد و مفصل است اینست که این مطلب با استدلال و برهان حاجت ندارد و اصلاً برهان بر نمیدارد و از مسائلی است که عقل نظری در آن عاجز است اما فطرت بر آن حکم میکند و هر کس درست تأمل نماید درمییابد که مکلف است و بر ادای 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 منافی 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 بجنبه عملی گرائید بدون دلیل و برهان بپداهت 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 بازماند منکر هم 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 محتمل دانست اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمیکند و آن را اصل موضوع میدانند همچنانکه در علم هندسه بدون دلیل و برهان بطور اصل موضوع همه کس تصدیق میکنند و مسلم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خط ها خط مستقیم است. پس مطلب باینصورت در می آید که در انسان طبیعی است (۲) و عقلی. از جهت طبع مربوط به عالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی میشود زمانی است و عوارض و حادثات است (۳) و تابع قاعده ترتب معلول بر علت میباشد و خواهی نخواهی مجری می شود و اگر انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری در کار نداشت ولیکن از جهت عقل انسان مربوط به عالم معقولات (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 بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است و او را محترم میدارد و اطاعتش نسبت با او از این-روست و اختیاری است نه اجباری. امر اخلاقی اینست که باید بکنی اگرچه میتوانی نکنی و « باید بکنی » غیر از اینست که « مجبوری بکنی ». مطیع فرمان هستی اما مطیع 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 اینست که انسان اراده دارد (۵) و همین توانائی انسان بر پیروی او امر عقل مختار بودن اوست و آن وقت که

(۱) رجوع کنید بصفحه همین کتاب ۱۵۳ (۲) از استعمال لفظ نفس خودداری میکنیم چون در نزد ما بمعانی مختلف بکار برده شده و مایه تشویش ذهن است. (۳) Phénomènes (۴) Noumènes (۵) اروپائیان اختیار و اضطرار را به volonté منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم و وقتی که میخواهند بگویند یا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند یا اراده انسان آزاد است یا مجبور است ولیکن ما نمیتوانیم اینقسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار میدانیم و اگر بخواهیم بتعبیر اروپائی نزدیک شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد و چون مطلب را باین عبارت در آورده درستی گفته کانت روشن میشود که میگوید اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد.

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 بادیگران برابر است و دیگران هم از نوع او هستند و هر کس این حس را ندارد انسان نیست و معنی انسانیت را نفهمیده است و در نیافته است که اگر همه تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که اراده خیر بر ادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود و غایات مطلق استقرار خواهد یافت و هیئت اجتماعی مدینه 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 عارضه اوست. انسانیت از معقولات است و بشریت از محسوسات، و همه کس این دو جنبه را دارد و ذو وجهین است و این دو وجه با هم منافات ندارند یعنی میتوانند سازگار شوند. طبیعت جنبه ماشینی است عقل جنبه حیاتی و این دو نظر گاه 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 مینماید که جریان امور چگونه است، امور اختیاری را عقل عملی درک می کند 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 بیواسطه نظر درمی یابد. اینکه عقل جنبه عملی دارد و ما را بقانون کلی مقید می سازد درمی یابیم اما چرا چنین است نمی دانیم به مختار بودن نفس پی میبریم و یقین می کنیم اما برهانش را نمی دانیم 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 سوال پیش می آید: یکی اینکه چه میتوانم بدانم. دوم اینکه چه باید بکنم. سوم اینکه چه امید و انتظاری می توانم داشته باشم.

جواب سوال اول از نقادی عقل نظری معلوم شد و جواب سوال دوم از نقادی عقل عملی بدست آمد اینک جواب سوال سوم را هم از راه سوال دوم در خواهیم یافت. از نقادی 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 و لیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه با رعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت (۲) خود را بخواهیم بلکه عقل حکم می کند که هر کس بفضیلت عمل می کند و ادای تکلیف می نماید 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 خوشی های ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد.

خیر کل تام چیست؟ یقین است که خوشی با عاری بودن از فضیلت میسر نیست اما بتجربه دریافته ایم که در این دنیا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست. همچنین میدانیم که خوشی مایه تخلیق 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 (۴) با خوشی 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 بیقین بر آن حکم میکند.

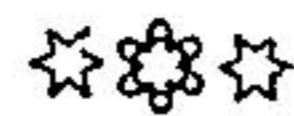
پیش ازین معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که بر عمل نیک اراده بکند یا نکند و آنچه در انسان دارای این اراده است یعنی باصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط به عالم معقولات است و از اینروست که آزاد و مختار است. اکنون دریافتیم که این نفس خود را مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام می یابد و آن درزندگانی دنیا میسر نیست چون در این دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست می یابد 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 جهانیان خواهانش هستند و بسوی او میروند برسد.

این است جواب سؤال سوم و آنچه می توانیم امیدوار باشیم. بعبارت دیگر آنچه ما بواسطه او ببقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که با وجود تخته بند تن بودن میسر نیست و این عقیده برای ما با استدلال دست نمی دهد بلکه باید آنرا از اصول موضوعه بدانیم.

و حصول 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

(۱) Vertu (۲) Bonheur (۳) Souverain bien (۴) Sainteté

او والزام 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 انسان را بتکالیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین بوجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم میتوانیم 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 نگرده اند از بیانات او بشگفت آمده بعضی گمان برده اند گفته های او متناقض است چون در آغاز سخن گفت عقل را نه بادرک 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 اینستکه هیچیک از این دو وجه نیست و در جواب گروه اول میگوئیم سخن کانت اینستکه عقل دو قوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس و تجربه بادرک انسان در آمده در تحت کلیات در میآورد 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 بادرک میشود بوسیله حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات ، و عقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء و خواه برهان انی باشد خواه لمی در مفهومات و معقولاتی است که منشاء و مبدأ آنها حس است و حس تنها بعوارض تعلق میگیرد و ذوات را در نمی یابد و عقل نظری هر وقت بذوات می پردازد خواه ذوات مادی باشند خواه مجرد دستش تهی است و بنا بر این احکام و قیاسات و برهینش لفاظی و خیال بافی است و بادرک 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 بنا برین 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 میتوان فلسفه علمی ساخت که در آنها عالم و معلوم متحدند و بادرک 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 .

قوة دیگر عقل آنستکه انسان بواسطه او اموری را بوجدان غیر حسی ادراک میکنند و آنهاذواتند 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، بنابراینکه عقل بوسیله این قوه انسان را بر عمل نیک بر میانگیزد امانه باعمال نظر و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن از معلول بعلت یا از علت بمعلول بلکه احکامش بیواسطه 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 مقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن وسوسه میکند و شک 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 تشکیک.

بعبارت دیگر عقل با آنکه امر و احداث است دوجنبه دارد یکی جنبه استدلال یکی قوه ایمان. جنبه استدلالش در عوارض که مربوط بمحسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات درمیآیند 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 پیشینیان اینست که او قوه استدلال را در حقایق فوق حسی کارگر نمیداند و ادراک آنها و یقین بوجودشان را تنها بقوه ایمان ممکن می شمارد که آنها هم خود یک جنبه از عقل است و نباید شبهه برود که کانت عقل نظری و علم را حقیر شمرده است بلکه از گفته هایش 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 هشتادسال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده و عملی از او دیده نشده است که با نظریات اخلاقی او مبیانت داشته باشد و در عقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است برخلاف عقاید قشربان سخن گفته است، چنانکه یک مدت او را از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند پس از آنها هم مجرد اینکه زبانش آزاد شد دنباله همان تحقیقات را گرفت و از گفتگوی عامه بیمی بخود راه نداد بنابراین دلیلی نداریم بر اینکه در ایمان او بذات پروردگار و بقای نفس و فاعل مختار بودن انسان چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیک کنیم بلکه از گفته ها و نوشته ها 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 بر دیده دل اوعیان بوده است که این امر حکم خداوند است .

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز راهمه گوشی میشوند و آن امر عیانرا همه چشمی می بینند یا فطرتی مانند فطرت کانت و یسا 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 مردیرا می بینم که استواری منش او برتر از من است هر چند عامی و در مقام پست باشد نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود» (۱) و نیز از عبارات دیگرش که مربوط 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 دلر بانستی اما از مردم طلب اطاعت میکنی و هر چند اراده کسانرا بجنبش میآوری نفس را بچیزیکه کراهت یسا بیم بیاورد نمیترسی و لیکن فقط قانونی وضع میکنی که بخودی خود در نفس راه می یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش میکنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی بخلاقش رفتار میکنند در پیشگاه او ساکتند. ای تکلیف، اصلی که شایسته تست و از آن برخاسته کدام است؛ ریشه نژاد ارجمندتورا 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 آنجهت که جزئی از عالم محسوس است همانا بواسطه آن اصل از خود برتر میرود و آن اصل او را مربوط باموری میکند که تنها عقل میتواند آنرا ادراک نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت میباشد.»



کانت فلسفه علوم طبیعی را مجال نکرده است تدوین کند اما در فلسفه اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم بدو قسم کرده است. یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع بر مردم الزام میشود و نقض آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانهها میگردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است و محاکمه اش با نفس 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 بنا برین حکم کلی در این باب اینست: چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق يك قاعده کلی با آزادی همه مردم سازگار شود .

(۱) در عوض فنتنل میگفت چون در مقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خیم میشود اما نفسم خاضع نمیکردد .

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد .

سپس کانت در هر يك 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 دو مقصود باید رعایت کرد معین می نماید و چگونگی تربیت کودکان و جوانان را بیان می کند و در فلسفه تاریخ و مبحث نژادهای نوع بشر و موجبات ترقی انسان وارد میشود و شرح این جمله از گنجایش کتاب مابرون است از آنرو که مادرین مختصر فقط میتوانیم سر رشته اجمالی از اصول فلسفه هر يك از حکمای بزرگ بدست خوانندگان بدهیم و سیر حکمت را بطور کلی بنماییم 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 می رسانیم و از بیان موشکافیهای کانت در باب قوه تمیز و زشت و زیبا یعنی ذوق که آنرا قوه سوم نفس انسان و واسطه میان عقل نظری و عملی شمرده و زیبایی را مظهر عالم معقول در عالم محسوس قلمداد کرده است خودداری می کنیم 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 گی 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 :

فونتئل	آدم
کاترین دوم	آدم اسمیت
کارتزین،	آنسلم
کانت	ابوعلی سینا
کیر نیک	ابیقور
کپلر	ابیقوریان
کندیاک	ارسطو
گاساندی	ارنو (انتوان)
گالیله	اسپینوزا
لابرویر	استورت (دیو گلد)
لاپلاس	افلاطون
لارشفو کو	اگوستین
لاک	برکلی
لامتری	بسوته
لابینیس	بطلمیوس
لوئی چهاردهم	بل (پیر)
مالبران	بنتم
مسیح	بیکن (فرنسیس)
مغول	پاسکال
منتسکیو	دالامبر
موسی بن میمون	دکارت
نصیر (خواجه)	دیدرو
نیکل (پیر)	ذیمقراطیس
نیوتن	رواقیان
ولتر	روسو
ولف	رید (طامس)
هابز	سقراط
هاروه	شارل دوازده
هلباک	عیسی
هلوسیوس	فردریک دوم
هویگنس	فردریک گیلیوم دوم
هیوم	فروریوس
یونانیان	فنلن

## فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است

سوفسطیقا	اخلاق
سیر حکمت در اروپا	آب قطران
طوبیقا	السیفرن
علم اخلاق	امیل
فرهنگ تاریخی و تحقیقی	انالوطیقا
فرهنگ فلسفی	انجیل
قاطیغوریاس	اهل شهر
کتاب در احساسات	باری از مینیا س
کتاب در طبیعت انسان	به بود عقل
کلمات قصار	بیان فلسفه دکارت
گفتار در عدم مساوات میان مردم	پیمان اجتماعی
گفتگو در تعدد عوالم مسکون	تحقیقات تازه در فهم و عقل انسانی
گفتگو در ما بعد الطبیعه	تحقیقات در عدل خداوند
لویاتان	تحقیق در فهم و عقل انسان
مبادی علم انسان	تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان
مبانی فلسفه اخلاق	تفکرات مسیحی
معرفت جوهر فرد	جستجوی حقیقت
معرفت خدا و نفس	چگونگی ابصار
منطق پور روایال	دایرة المعارف
منطق بسوئه	دین در حدود عقل
نامه های ایرانی	رساله الهیات و سیاسیات
نقادی عقل عملی	رساله در منشاء علم انسان
نقادی عقل مطلق	روح قوانین

## نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

روس و روسیه	آتن
روم	آسیای صغیر
ژنو	آلمان
سوئد	امستردام
سویس	اروپا
عثمانی (دولت)	اسپانیا
فرانسه	اسکاتلند
فرنه	اسلامی (کشورهای)
کمبریج	اطریش
کنیگسبرک	انگلستان و انگلیس
لاسه	ایران
لاپسیک	ایتالیا
لندن	بردو
مشرق زمین	برلن
هانور	پاریس
هلاند	پرتقال
هندوستان	پروس
یونان	پور روایال

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه

که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از

فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمی‌شویم

که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

Absolu	مطلق، کامل، تام
Abstracion	انتزاع، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم بر چیزی بر حسب مشابهت با چیز دیگر)
Analytique	انالوطیقا، تحلیل، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبه قبلی ادراک
Antinomie	تنازع احکام
Antithèse	تضاد، تقابل، نقیض قضیه
Antitypie	مایه عدم تداخل، ماده نخستین
Aperception	ادراک آشکار (با اصطلاح لایبنتس)
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 (با اصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبه فاضله و جامعه
	محاسبه مقادیر بی نهایت خرد (این محاسبه و دو محاسبه
Calcul infinitésimal	قبل هر سه وجوه مختلف از یک عمل میباشد)
Caractéristique universelle	زبان عمومی، دال کلی
Catégories	قاطیغوریاس، مقالات
Catégorique	حملی، قطعی، مطلق
Causalité	علیت
Cause	علت
Cause déterminante	علت موجب
Cause immanente	علت درونی، علت لازم
Cause occasionnelle	علت عرضی، علت سببی
Cause transitive	علت متعدی
Charité	رحمت، محبت، رأفت
Coexistence	همبودی، مقارنه
Communauté	مشارکت، یکسانی
Comparaison	سنجش، مقایسه، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de la raison pure	صور معقول
Condition	شرط، علت
Conditionné	مشروط، معلول
Connaissance	شناخت، معرفت، علم، شناسائی، معلوم

Connaissance à priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance à posteriori	علم یا معلوم بعدی
Conscience	وجدان، ادراک، شعور، استشعار
Conscient	مستشعر، مقرون بشعور
Contiguïté	مجاورت
Contingence	امکان 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
	خدائی، خداپرست (مقابل عیسائی و عیسی پرست باصطلاح
Déiste	متشرعین مسیحی)
Désir	میل، خواهش
Démonstration à priori	برهان لمی
Démonstration à posteriori	برهان انی
Despotisme	حکومت دلخواهانه، حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول بر علت
Dialectique	جدل، مناظره، مباحثه
Discernement	تشخیص، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی، انفصال
Disjonctif	منفصل
Diversité	این نه آنی، غیریت، تشتمت
Dogmatisme	فلسفه جزمی
Dogmatiste	فیلسوف جزمی، جازم
Douleur	الم، ناخوشی، درد



Dynamisme	نیروئی، نیرو کاری، اصالت نیرو
Effet	معلول، اثر، نتیجه
Emission de la lumière ( théorie )	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربه حسی، مسلك تجربی، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم، عقل
Espace	مکان، بعد، فضا
Esthétique	شناخت زشت و زیبا، شناخت قوه حس ( با اصطلاح کانت )
Esthétique transcendante	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثير
Etre	هستی، وجود
Existence	هستی، وجود
Expérience	تجربه، آزمایش
Faculté représentative	قوه مصوره
Fatalité	جبر، قضا
Fin	غایت، گران، 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
Inadéquate	علم منطبق، علم تمام
Idée inadéquate	علم غیر منطبق، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری، معلوم فطری
Identité	اینهمانی، مساوات
Immanent	درونی
Impénétrabilité	امتناع تداخل، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان، امتناع

Impression	تأثیر ، حس
Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ، ادراک ، وجدان ، شهود ، علم حضوری ، حدس ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
liberté	اختیار ، آزادی
liberté d'indifférence	ارادهٔ جزافییه ، آزادی مطلق
libre penseur	آزادفکر
limitatif	حصری ، تحدیدی ، تفضیعی
limitation	تحدید ، حصر
logique	منطق ، منطقی
logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ، شر
Matériel	مادی ، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی ، ماده نخستین
Mécanique	علم بقواعد حرکات و قوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Métaphysique	فلسفهٔ اولی ، بعدالطبیعه ، فلسفه ، فلسفی
Mode ( با اصطلاح اسپینوزا )	جهت یا ماده ( در قضیه ) ، حالت یا عوارض جوهر
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد
Monadologie	معرفت جوهر فرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	طبع ، طبیعت ، ذات ، نوع ، جنس
Nature naturante	ذات ، ذات سازنده ( اصطلاح اسپینوزا )
Nature naturée	ذات ، ذات ساخته ( اصطلاح اسپینوزا )

Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب، ضرورت، اضطرار
Négatif	منفی، سلب، سالب
Négation	نفي، سلب
Notion	تصور، مفهوم، معلوم، علم
Noumène	ذات، ذات معقول
Objectif	عینی
Objet	چیز، شیئی، عین، موضوع
Objet pensé	شیئی معلوم
Ondulation	توج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panthéisme	وحدت وجود، همه خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی، جزئی
Passif	انفعالی
Passion	انفعال، نفسانیت، عشق
Pendule	آونک
Pensée	فکر، اندیشه، علم
Perception	ادراک
Pessimisme	بد بینی، یاس
Pessimiste	بد بین، 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	روان‌شناسی، معرفت نفس، خودشناسی
Puissance	قدرت، قوه (مقابل فعل)
Qualité	کیفیت، چونی، صفت
Quantité	کمیت، چندی
Raison	عقل، دلیل، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت، تحقق، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری، دولت
Ressemblance	مشابہت
Rétention	نگاهداری، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاک، سوفسطائی، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوه مدرسه اسکولاستیک
Sensation	حس، احساس، تائر
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، اندوه
Unité	وحدت، یگانگی، واحد
Univers	عالم، جهان
Universel	کلی، جهانی، جهانگیر، عالمگیر
Université	جامعه علمی، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رویت، ابصار
Volonté	اراده

# فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده

## با معادل فرانسوی آنها

Transcendant	برتر	Création	ابداع
Trascendantal	برترین	Vision	ابصار
Démonstration	برهان	Union, hasard, unanimité	اتفاق
Démonstration a postériori	برهان انی	Continuité	اتصال
Dem.à priori	برهان لمی	Ether	اثیر
Infini	بیکران	Caractère, morale . éthique	اخلاق
Infinité	بیکرانگی	Sensation	احساس
En acte	بالفعل	Léberté	اختیار
En puissance	بالقوه	Perception	ادرا
Espace, étendue	بعد	Volonté	اراده
La mal	بدی	Liberté d'indifférence	اراده جزافی
Continuité	پیوستگی	Induction	استقراء
Impression	تأثیر	Intuition. illumination	اشراق
Changement, Transformation	تبدل	Règle . principe	اصل
Abstraction	تجريد	Postulat	اصل موضوع
Analyse, décom- position	تجزیه، تحلیل	Axiomes	اصول متعارفه
Existence, réalisation	تحقق	Relation	اضافه
Imagination	تخیل	Cieux	افلاک
Impénétrabilité	تداخل (عدم) تدبیر منزل	Douleur	الم
Economie domestique		Théodicée, théologie	الهیات
Synthèse, compositon	ترکیب	Abstrait	انتزاعی
Egalité, identité	تساوی	Discontinuité	انفصال
Jugement	تصدیق	Passion	انفعال
Notion, idée	تصور	Foi	ایمان
		Diversité	این نه آنی
		Identité	اینهمانی

Réalité, vérité,	حقیقت	Représentation	تصویر
Réel, véritable, vrai	حقیقی	Relation	تضایف
Jugement, sentence,	حکم	Pluralité	تعدد
Philosophie, sagesse	حکمت	Définition	تعریف
Philosophe, sage	حکیم	Pensée, jugement, intel-	تعقل
La mécanique	حیل (علم)	ligence, raisonnement	
Qualité, propriété	خاصیت	Détermination	تعیین
caractéristique		Changement	تغیر
Illusion, erreur	خطا	Méditation, réflexion	تفکر
Vide	خلاء	Liberté	تفویض
Imagination	خیال	Fatalité, destin	تقدیر
Le bien	خیر	Métempsychose	تناسخ
Signifiant	دال	Contradiction	تناقض
Perception, compréhension	درک	Illusion, imagination	توهم
Signification	دلالت	Stable, fixe	ثابت
Raison, signe	دلیل	Stabilité, fixité	ثبات
Êssence, substance	ذات	Eternel	جاوید
Essentiel	ذاتی	Perennité, éternité	جاویدی
Sentiment, goût	ذوق	Fatalisme, contrainte	جبر
Esprit	ذهن	Partie	جزء
Idéal, subjectif,	ذهنی	Particulier, partiel	جزئی
Temps	زمان	Corps	جسم
Enrepos	ساکن	Corporel	جسمانی
Repos	سکون	Genre	جنس
Sophiste, sceptique	سوفسطائی	Mode, direction, sens	جهت
Politique	سیاست و سیاست مدن	Substance, essence	جوهر
Sciences politiques	سیاسات	Etat, mode	حالت
Personnel, individuel	شخصی	Mémoire	حافظه
Le mal	شر	Mouvement	حرکت
Condition	شرط	Translation	حرکت انتقالی
Intelligence, conscience	شعور	Changement de	حرکت وضعی
Connaissance	شناخت	position	
		Sensation, sens,	حس
		sensibilité,	

Espace	فضا	Désir, amour, appétition,	شوق
Vertu	فضیلت	passion	
Naturel, inné	فطری	Vision, intuition	شهود
Effet, action, acte	فعل	Manière, méthode	شیوه
En acte, actuel	فعلی	Attribut, qualité	صفت
Réflexion, pensée	فکر	Image, forme, idée	صورت
Philosophie, métaphysique	فلسفه	Cause formelle (علت)	صوری
Philosophie première,	فلسفه اولی	Nécessaire	ضروری
métaphysique		Nature	طبع
Sphère céleste, ciel	فلک	Physique, naturel	طبیعی
Science, art	فن	Saut	طفره
Entendement	فهم	Univers, monde, cosmos	عالم
Existant en soi	قائم بذات	Microcosme	عالم صغیر
Puissance, pouvoir,	قدرت	Macrocosme	عالم کبیر
autorité, force		Inexistence, néant	عدم
Dessein	قصد	Phénomène, accident	عرض
Destin, fatalité	قضا و قدر	Accidentel	عرضی
Proposition	قضیه	Intelligence, sagesse,	عقل
Faculté, puissance, force	قوه	pensée, raison	
Analogie, syllogisme	قیاس	Raison, cause	علت
Parfait	کامل	Causalité	علیت
Pluralité	کثرت	Art, science, connaissance,	علم
Totalité, total, tout	کل	notion, pensée, conscience	
Général, universel	کلی	Connaissance	علم حضوری
Entéléchie, Perfection	کمال	Immédiate' intuition, conscience	
Quantité	کمیت	Action	عمل
Génération et	کون و فساد	Pratique	عملی
corruption, production et		Elément	عنصر
destruction		Fin, but	غایت
Qualité	کیفیت	Cause finale (علت)	غائی
Plaisir	لذت	Cause efficiente (علت)	فاعلی
Métapysique	ما بعد الطبیعه	Sublime, supérieur,	فائق
Matière	ماده	trancendant	
Matériel	مادی	Supposition, hypothèse	فرض
Quiddité, essence	ماهیت	Différences pécifique	فصل (منوع)
Imagination	متخیله		



Prémisse	مقدمه	Déterminé	متعین
Le plein	ملاء	Variable, changeant	متغیر
Logique	منطق	Fini	متناهی
Passif	منفعل	Affirmatif, positif	مثبت
Négatif	منفی	Idées	مثل
Affirmatif, positif, déterminé	موجب	Contraint	مجبور
Déterminant, (cause)	موجب	Immatériel, abstrait	مجرد
Etre, existant	موجود	Déterminé, borné	محدود
Endroit, lieu	موضع	Sensible	محسوس
Sujet	موضوع	Limité	محصور
Irréel, imaginaire, imaginé	موهوم	Attribut	محمول
Imparfait, incomplet	ناقص	Libre	مختار
Infini, illimité	نامحدود	Imaginaire, imaginé	متخیل
Conséquence	نتیجه	Particulier, singulier	مخصوص
Rapport, relation	نسبت	Signification, sens, signifié	مدلول
Spéculatif, théorique	نظری	Circulaire, rond	مستدیر
Ame, soi	نفس	Droit	مستقیم
Affectif	نفسانی	Attribut	مسند
Affections, passions	نفسانیات	Sujet	مسند الیه
Négation	نفی	Observation	مشاهده
Imperfection	نقص	Sceptique	مشکک
Espèce	نوع	Pur, absolu	مطلق
Nécessaire	واجب	Hypothétique, conditionnel, conditionné	مشروط
Unité, un	واحد	Intelligible, raisonnable	معقول
Intuition, Conscience	وجدان	Conditionné, effet, causé	معلول
Nécessité	وجوب	Idéal, moral	معنوی
Être, existence, substance	وجود	Idée, concept, notion,	مفهوم
Unité	وحدت	Simultanéite,	مقارنه
Panthéisme	وحدت وجود	coexistence	
Imagination	وهم	Quantité, grandeur	مقدار
Simultanéité	همبودی (مقارنه)	Supposé, virtuel, fatal, destiné	مقدر
Panthéisme	همه خدائی	Catégorie	مقوله
Matière	هیولی (ماده)		
Conviction, certitude	یقین		

# فهرست دندرجات

صفحه

۶

مقدمه

## فصل اول

### حکمای فرانسه در سده هفدهم

۱۲

پاسکال

۱۴

مالبرانش

۱۹

حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

## فصل دوم

### اسپینوزا

۲۲

بخش اول شرح زندگانی او

۲۴

بخش دوم فلسفه اسپینوزا

۲۴

۱- کلیات

۲۶

۲- سلوک در جستجوی حقیقت

۲۸

۳- خداشناسی

۳۴

۴- خودشناسی

۴۱

۵- بندگی و آزادی انسان

## فصل سوم

### لایبنیتس

۴۸

بخش اول شرح زندگانی او

۵۰

بخش دوم مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

۵۲

بخش سوم یادآوری های لازم

۵۶

بخش چهارم فلسفه لایبنیتس

۵۶

بهره اول - بیان لایبنیتس در باب جوهر و حقیقت وجود

۶۴

بهره دوم - بیان لایبنیتس در باب فهم و عقل انسان

۶۷

بهره سوم - بیان لایبنیتس در خداشناسی

۶۹

بهره چهارم - بیان لایبنیتس در چگونگی آفرینش

## فصل چهارم

### حکمای انگلیس در سده هفدهم

۷۲

بخش اول هابز

۷۵	بخش دوم لاک
۸۸	بخش سوم نیوتن

### فصل پنجم

#### حکمای انگلیس در سده هیجدهم

۹۱	بخش اول بر کلی
۹۶	بخش دوم هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم

### فصل ششم

#### حکمای فرانسه در سده هیجدهم

۱۰۴	بخش اول فونتئل
۱۰۵	بخش دوم منتسکیو
۱۱۰	بخش سوم ولتر
۱۱۵	بخش چهارم روسو
۱۱۹	بخش پنجم دینرو و اصحاب دایرة المعارف
۱۲۳	بخش ششم کندیاک

### فصل هفتم

#### کانت

۱۲۶	بخش اول شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او
۱۳۲	بخش دوم بیان تحقیقات کانت در نقادی عقل مطلق نظری
۱۳۲	بهره اول مقدمات
۱۳۷	بهره دوم شناخت برترین حس
۱۴۰	بهره سوم تحلیل برترین قوه فهم
۱۵۰	بهره چهارم جدل برترین
۱۵۶	بهره پنجم ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق
۱۵۸	بخش سوم تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی
۱۷۱	فهرست کسانیکه نامشان در این کتاب آمده است
۱۷۲	فهرست کتابهاییکه نام آنها در این کتاب آمده است
۱۷۳	نامهای اما کنی که در این کتاب آمده است
۱۷۴	فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده است
۱۸۲	فهرست اصطلاحات با معادل آنها بزبان فرانسه
۱۸۶	فهرست مطالب کتاب

