

چاپ دوم

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده نوزدهم میلادی تا زمان حاضر

جلد سوم

نگارش

محمد علی فروغی

ناشر

بنگاه مطبوعاتی صنعتی

یزن بهارستان

تهران

بنام ایزده مهربان

درین مجلد سیر اجمالی ما در حکمت اروپا بیابان میرسد و خدای را سپاسگزاریم که ما را با انجام این خدمت موفق فرمود.

چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود نگارش این مجلد سوم از سیر حکمت بسی دشوارتر از مجلدات پیشین بود زیرا افکار حکمای اخیر اروپا را که روش فکری ایشان با دانشمندان سابق ما بسیار متفاوت است میبایست چنان بنگاریم که از دانش پژوهان ما آنانکه بروش فکر اروپائی آشنا نیستند نیز مقصود را بدرستی دریابند. گذشته از شیوه بیان که مقید بودیم کاملاً ایرانی باشد در بعضی موارد مجبور بودیم اصطلاحاتی که در زبان و بیان ما سابقه نداشته است از نو بسازیم یا بعضی اصطلاحات پیشین را در مواردی که قدمابکار نبرده بودند باندک مناسبت در معنی منظور بکار ببریم و امیدواریم در اینکار دشوار پر از راه راست دور نشده باشیم و اگر قصوری رفته است ما را معذور دارند که در اینراه پیش از ما کسی قدم نگذاشته و جاده کوبیده نشده بود.

اگر دانشمندان تصدیق فرمودند که چندان بخطا نرفته ایم و گمراه نبوده ایم میتوانیم سر فراز باشیم که در تصنیف این کتاب دو خدمت انجام داده ایم یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالا با افکار حکمای باختر آشنا کرده ایم دیگر اینکه مفتاح و روش نگارش فلسفه جدید را بزبان فارسی امروزی بدست داده ایم.

از سهو و خطا گذشته ممکنست بر ما خرده بگیرند که در بیان مسائل پر باختصار گذرانیده ایم. عذر مادرین ایراد وارد اینست که غرض ما آن نبود که دانش پژوهان ما ازین کتاب حکمت اروپا را بدرجه کمال بیاموزند بلکه میخواستیم از دور منظره بایشان بنمائیم تا بدانند که دانشمندان مغرب زمین در چه خطوط سیر کرده اند و بازار تحقیقات فلسفی در آنکشورها چه اندازه گرم بوده است تا چون مزه آنرا چشیدند اگر پسندیدند دنبال کنند و جویاشوند که جوینده یا بنده است. فایده این کتاب همینقدر است که سر رشته فکر هر یک از حکمای بزرگرا بدست میدهد پس از مطالعه آن اگر کسی بخواهد بهتر و بیشتر از این مسائل آگاه شود نزدیکترین راه آنست که بتصنیف های خود آن فیلسوفان مراجعه کند.

و نیز پس از آنکه بمطالعه این کتاب اجمالاً از سیر حکمت در اروپا آگاه شدند باید بکتاب فلسفی که امروز در اروپا مدار درس و بحث است پردازند و چون از آن فراغت یافتند هر گاه دوباره نظری باین کتاب انداختند بسی پیش از آنکه نخستین بار بهره برده اند خواهند برد و استفاده کامل برای کسانیست که هم با اصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند و هم رموس مسائل علمی جدید را دیده باشند.

در پایان سخن گوئیم روش ما در نگارش این مجلد و ملحقات آن همان بود که در جلد دوم داشته ایم و آنچه در دیباچه آن کتاب نگاشته ایم باین مجلد نیز راست می آید و از تکرارش بی نیازیم.

محمد علی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

از مطالعه و تأمل در مندرجات جلد اول و دوم این کتاب دستگیر میشود که از زمان باستان صاحب نظران و هوشمندان برخوردارند باینکه جهان و گردش آن بازی نیست و رازی دارد و شاید که آنچه می بینیم و می یابیم نمایش ظاهری است و در پس این پرده داستان دیگری است که باید بآن پی برد . پس دنبال گشودن آن راز رفتند و حکمت را تأسیس کردند و حکمت در آغاز مشتمل بوده است بر سراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند و چنانکه میدانید پس از آنکه معلومات اندکی پهناور شد برای اینکه اذهان آنرا باسانی فرا گیرد ، تقسیمات در آن قائل شدند و حکمت نظری را از حکمت عملی تشخیص کردند . حکمت نظری را هم بحکمت سفلی (طبیعیات) و حکمت وسطی (ریاضیات) و حکمت علیا (الهیات) بخش نمودند و در حکمت عملی تقسیمات تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را مقرر داشتند .

با اینهمه مجموع این معلومات يك علم شمرده میشود که در نزد ما آنرا علم معقول می گفتند و پهنای آن باندازه بود که مثلاً شیخ الرئیس ابوعلی سینا میتواندست کل حکمت نظری را در يك کتاب صدهزار بیتي که آنرا شفا نامیده بتفصیل بگنجانند و حکمت عملی تفصیلش از اینهم کمتر بود .

راست است که بر فنون اصلی حکمت کم کم فنون فرعی هم علاوه شد که غالباً مدارش بر عملیات بود و باینجهت آنها را صنعت مینامیدند از قبیل پزشکی و ستاره شناسی و مهندسی و نیز اولیای دین حکمت عملی را قلمرو خاص خویش قرار دادند و در بسط آن اهتمام ورزیدند با وجود این اگر آنچه از این فنون بحقیقت عاید شده بود جمع میکردند دیده میشود که معلومات بشرچندان چیز قابلی نیست .

در سده شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپا هوشمندان پیداشدند که بتهی دستی بشر در علم برخوردارند و متوجه شدند که در ظرف دوهزار سال اخیر علم و حکمت چندان ترقی نکرده و سیرش تقریباً متوقف مانده است و بشرحی که در جلد اول و دوم این کتاب باختصار بیان کردیم بفکر چاره افتادند و راههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند . ضمناً علم جغرافیا هم بواسطه سیاحتها و مسافرتهاى طولانی مکمل گردید و اختراع

سیر حکمت در اروپا

فن چاپ نیز بنشر علم مددی بسزا رسانید و از آن زمان مخصوصاً در سده هفدهم و هیجدهم نهضت علمی و فلسفی عجیبی در اروپا روی داد. در آغاز علم هیئت و نجوم منقلب گردید سپس در ریاضیات فنون تازه پیداشد و تکمیلات عمده دست داد و در طبیعیات هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد چنانکه این علوم زیر و رو گردید و ورق دفتر دانش بکلی بر گشت. فنون ریاضی و طبیعی و متفرعات آنها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنها را از قلمرو حکمت و تحقیقات خود بیرون کنند و به علمای متخصص واگذارند و خود در جهان‌شناسی بکلیات پردازند یا هم خویش را مخصوص حکمت علیا و اخلاقیات و سیاسیات کنند و از رأیها و نظریات تازه هم که در این قسمت ظهور نمود در جلد دوم این کتاب باجمال آگاه شدید و ملاحظه فرمودید که فلسفه سرانجام وارد مرحله نقادی شد و «کانت» فیلسوف آلمانی ورق حکمت را نیز برگردانید.

جریان این احوال در سده نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت و بیش از پیش قوت گرفت، علمای متجسس فنون ریاضی و طبیعی و فروع آنها را هم-واره ترقی دادند و روبه‌کمال بردند و از آنها نتایج شگفت‌انگیز گرفتند از قبیل اختراع ماشین بخار و ماشین برق و تلگراف و تلفون باسیم و بی‌سیم و اکتشافات طبی و جراحی و بسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هر روز مشاهده میفرمائید. محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند و بورق زدن کتابهای قدما اکتفا نمودند و هر روز فکری پیش آوردند و عالمی نو در انظار جلوه گر نمودند که در این جلد سوم از کتاب سیر حکمت می‌خواهیم خوانندگان خود را اجمالاً با آنها آشنا سازیم.

با این همه کوشش باید اذعان کرد که نه معلومات ما در علوم طبیعی بکمال رسیده و معرفت ما با احوال طبیعت و اسرار آن درست شده و نه در فلسفه اولی بجائی رسیده‌ایم که طبع قانع شود و پیدا است که هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم و نمیدانیم سرانجام خواهیم رسید یا نه ولیکن دامن امید را البته از دست نمیدهیم زیرا هر چند بمقصد و بقله کوه معرفت نرسیده‌ایم ولیکن افق ما بسیار وسیع و روشن گردیده و یقیناً پس از آنکه سیر حکمت را بسر رسانیدیم شوق ما برای پیمودن این راه دراز بیشتر خواهد بود.

چنانکه اشاره شد کسانی که بقول قدمای ما بعلوم معقول اشتغال داشته و دارند دودسته شده‌اند. جماعتی هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی و ریاضی نموده و مخصوصاً بوسیله تجربه و مشاهده و محاسبه هر روز معلومات ما را بر احوال طبیعت افزون می‌سازند و گروهی بتفکر و تعقل می‌خواهند حقایق امور را از پس پرده بیرون آرند و امروز عادت بر این جاری شده که آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) می‌خوانند و موضوع بحث علما را علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه (۴) می‌گویند.

(۱) Savants (۲) Philosophes (۳) Sciences (۴) Philosophie

این دودسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت بدسته دیگر بی انصافی کرده اند بعضی از حکما جستجوهای علمارا حقیر شمرده و جزئیاتی ناقابل پنداشته اند بعضی از علماهم زحمات حکمارا لغو و سخنان ایشانرا فرضیات بیحاصل و لفاظی و خیال بافی انگاشته اند ولیکن حق اینست که این هر دو دسته وجودشان لازم است و از یکدیگر استفاده میکنند . معلوما تیکه علما بدست میآورند برای فکر حکما مایه میشود و مواد برای ایشان آماده میکند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خودرا بر بنیاد استوار برپا سازند و نظریاتی که حکما پیشنهاد میکنند و فرضیاتی که میبافند سر رشته بدست علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند و دنبال تحقیق آنها بروند و بر سبیل تمثیل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل مانند کاخی است که مشغول ساختن آن هستیم علمامواد و مصالح بنای کاخ را فراهم میکنند و حکما بمنزله مهندس و معمارند که طرح کاخ را میریزند و هیئت اجتماعی آن مصالح را معین مینمایند اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ را ندهد مصالح سازان نمیدانند چه مواد باید آماده کنند و آنها را چگونه بسازند و اگر اینها مواد فراهم نیآورند و مهندس و معمار ندانند باچه مصالح باید کاخ بسازند البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود و شاهد این مدعا اینکه تا کنون همه کسانی که در حکمت نظریات بلند دریافته اند میبینیم در علوم نیز تبصر و احاطه داشته اند و آنانکه در علوم معلومات مهم پیدا کرده اند کسانی هستند که نظریات فلسفی بکار میبرده اند .

پس این هر دو دسته برای يك منظور کار میکنند و یکدیگر یاری میدهند و تا کنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود تا وقتیکه این کاخ اگر تمام شدنی است تمام شود و در آن موقع باز امتیاز عالم و حکیم از میان خواهد رفت . حکیم عالم و عالم حکیم خواهد بود اگر چه گمان میرود چون علم و حکمت بآن پایه برسد انسان بشر نخواهد بود و بهمین دلیل است که بامید رسیدن باین مقام باید در سلوک در راه علم و حکمت پافشاری کنیم و از دوری مقصد و درازی راه نیندیشیم و در مانده نشویم .

پس از یاد آوری این نکات میپردازیم بسیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم و این سیاحت خود را بر حسب اقتضا بدو باب بخش میکنیم در نخستین باب حکمای نیمه اول سده نوزدهم را میشناسانیم که اکثر آنان در نیمه دوم سده هیجدهم بدنیا آمده و پرورش یافته اند ولیکن آثارشان در سده نوزدهم ظهور کرده یا شناخته شده است . در باب دوم بحکمایی میپردازیم که در نیمه دوم سده نوزدهم بعرصه رسیده اند و دنباله تحقیقات ایشان بسده بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن حالت کنونی فلسفه باز نموده و باجمال معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان در چه خطوط سیر مینماید .

و باز بر سبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که در نیمه اول سده نوزدهم پهلوانان میدان فلسفه آلمانیا نند که همه پیروان « کانت » میباشد ولی در عین اینکه بنیاد فلسفه

خود را از کانت میگیرند عقاید مخصوص بنخود هم دارند و وارد تحقیق در امر ذات که کانت آنرا بیرون از دسترس عقل انسان میدانست میشوند. این فیلسوفان بر حسب ظاهر همه با هم مخالفند و ورود و خروجشان هم در مطالب متفاوتست اما در واقع نوع عقایدشان بیکدیگر نزدیک است و چون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا میباشند.

فلسفه فیلسوفان آلمانی را در نیمه اول سده نوزدهم فلسفه رمانتیک (۱) نامیده اند که در واقع باید فلسفه شاعرانه ترجمه کرد از آنرو که بخیالات شعری نزدیک است و شور و ذوق در تاسیس آن دخالت تام داشته است و از همین رو با عرفان و تصوف ما هم مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعر او بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است.

در این دوره در فرانسه هم فلسفه رونقی داشته است اما در آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته و برخی بتجدد افتاده اند جماعتی مایل بدیانت و روحانیت و گروهی مادی و طبیعی بوده اند و بطور کلی در این دوره هم در آلمان و هم در فرانسه دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید.

در نیمه دوم سده نوزدهم صاحب نظران برجسته انگلیسی میباشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود در فلسفه مبانی علمی در نظر گرفتند و رأیهای بدیع اظهار نمودند. چگونگی فلسفه معاصر را در ضمن بیانی که در متن کتاب خواهیم کرد ملاحظه خواهید فرمود.

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول فیخته

۱- مختصری از زندگی او

یوهان گتلیپ فیخته (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکده از آلمان بدنیا آمده و در کودکی قازچرانی میکرد. پدر و مادرش مردمان پرهیز کار بودند و او را بکلیسا میبردند روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه بکلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس برگزار شده بود چون کودک قازچران را باهوش یافته بودند آوردند و گفتند آنچه از وعظ شنیدی بگو چنان بخوبی موعظه را بیان کرد که آن بزرگ او را سزاوار فرزندی خود دانست و متکفل پرورشش گردید. در هیجده سالگی بعنوان دانشجوی الهیات در دانشگاه پذیرفته شد پس از انجام تحصیل علم چون طبیعتش مایل با اشتغال با امور کشیشی نبود برای تحصیل معاش بمعلمی خصوصی پرداخت و این امر او را بسویس کشانید و آنجا با دختری که خواهر زاده کلوپستک (۲) شاعر بزرگ آلمانی بود آشنا شد و هر دو جوان بیکیدیگر دلبستگی پیدا کردند اما فیخته که هممتی بلند و طبیعتی منیع و عزمی راسخ داشت روزگار حقیر خود را شایسته همسری آن زن ندیده با او عهد بست که خود را میان دانشمندان بمقامی بلند برساند آنگاه بمزاجت قیام کند سپس از سویس بآلمان برگشت و بفلسفه کانت آشنا شد و پسندید و در اثنای جهانگردی به کونیگسبرک رفت و با کانت ملاقات کرد و بر طبق فلسفه آن حکیم در اساس دیانت رساله نگاشت و کانت آن رساله را نیکویافت و ترویج کرد

Klopstock (۲)

Johann Gottlieb Fichte (۱)

کم کم تصنیفات دیگر هم از فیخته بظهور رسید و نام او بلند گردید و اسباب حصول آرزوی دیرینه اش در همسری با محبوبه فراهم آمد و همان اوقات او را در شهر ینا (۱) از شهرهای آلمان بجای یکی از دانشمندان عالیقدر که تغییر شغل میداد باستادی دانشگاه برگزیدند و تدریسش بسیار پسندیده شد و در ضمن تدریس باز تصنیف هم میکرد و لیکن پس از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را با اصول دیانت منافی دانستند. فیخته که فکری آزاد و مستقل داشت بجای فروتنی و مدارا بخشونت برآمد و از تدریس در دانشگاه ینا معاف گردید و بیرلن رفت، پادشاه پروس متعرض او نشد و گفت اگر فیخته با خدا نزاع دارد بمانر بوط نیست چند سال بعد باستادی در دانشگاه برلن تعیین شد، هنگامی که فرانسویان با انقلاب بزرگ دست برده بودند فیخته ذوق و شوری نشان داد و در تائید آن نهضت نگارشها کرد اما در دوره ناپلئون که آلمانیان در مخاطره محو و اضمحلال افتادند میهن پرستی فیخته بجوش آمد و بر ضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریها کرد که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت فرونگذاشت و در تهییج همشهریان بر مقاومت با دشمن مداخله عظیم داشت. زوجه اش نیز در بیمارستان پرستاری زخم خوردگان و بیماران جنگ میپرداخت و در نتیجه همین پرستاری بیمار شد و چون او بهبود یافت، خود فیخته مبتلی گردید و در آغاز سال ۱۸۱۴ برضی که از بیماران جنگ با وسرایت کرده بود در پنجاه و دو سالگی در گذشت.

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است بنام «بنیاد تحقیق در علم» و دیگری بنام «حقوق طبیعی» و نیز کتابی دارد در «سرنوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمند» و رساله در «طریق وصول بزندگان سعادت مند». رساله هم که بر طبق فلسفه کانت نگاشته و پیش ازین بدان اشاره کردیم باین اسم است «نقادی در امر وحی». کتابی هم دارد در علم اخلاق که در کمال اهمیت است و ما بشرح مندرجات يك يك از این تصنیفات نمیتوانیم پردازیم و نتیجه و حاصل آنها را بیانی که مقتضی میدانیم در میآوریم.

۲- مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند و از مطالعه دو جلد اول همین کتاب نیز دانسته میشود که حکمای جهان هموقت در این فکر بوده اند که علم (۲) با شیاء و چگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست میدهد. و هم از زمان باستان باین نظر رسیدند که انسان قوایی

(۱) léna

(۲) Connaissance Sceince البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمیکنند با علمی که شخص از کتاب و مدرسه و معلم میآموزد، چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که بدنیا میآید بتوسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان در مییابد.

فصل اول

دارد و بواسطه آن قوا ادراك امور میکنند و آن امور بعضی محسوسند (۱) یعنی انسان بحس (۲) و بتوسط آلات حساسه آنها را درمییابد و بعضی محسوس نیستند بلکه معقولند (۳) یعنی بوسیله قوه دیگری که آنرا عقل (۴) مینامند بآنها پی برده میشود و اموری که علم بآنها تعلق میگیرد بعضی ذوات و جوهرند (۵) یعنی بخود موجودند و بعضی حالات و ظهورات و عوارضند (۶) که وجودشان بسته بذوات است. کم کم باین فقره توجه پیدا شد که آیامدرکات مامشاء صحیح دارد و باحقیقت مطابق است و آیامیتوانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات و عوارض درک میکنیم همین است و جز این نیست، پس بعضی تشکیک کردند بلکه منکر شدند و آنها را سوفسطائی و شکاک (۷) نامیدیم و شاید بهتر این باشد که اصحاب شك بگوئیم ولیکن، اکثر برصحت مدرکات اطمینان کردند و آنها را جزمی (۸) خواندیم، جز اینکه بعضی از جز میان فقط مدرکات حس و تجربه را معتبر شمردند و ایشانرا اصحاب حس و تجربه (۹) گفتیم و بعضی تنها معقولات را حق دانستند و آنها را اصحاب عقل (۱۰) خواندیم و اکثر حس و عقل هر دو، یعنی هر يك را در مقام خود معتبر گفتند و این گروه را هم میتوان باصحاب عقل ملحق دانست.

چون نوبت بدانشمندان اروپای جدید رسید باز این مسئله از نومطرح شد، چنانکه دکارت فرانسوی ابتدا بنا را بر تشکیک مطلق و تفتیش از حقیقت امر گذاشت و سرانجام بطریقی که در بیان تحقیقات او شرح داده ایم (۱۱) باز بآن نتیجه رسید که انسان نفسی دارد که ادراك و اراده خاصیت اوست و بیرون از نفس هم موجوداتی هستند که خاصیت آنها ابعاد داشتن است یعنی جسمند و بدلایلی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شد که بصحت ادراکات میتوان گردید و یقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایسته معقولات دانست و مانند پیشینیان از اصحاب عقل، مدعی شد که بعضی معلومات و ادراك پاره از حقایق در نفس انسان سررشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست (۱۲) و بحس و تجربه بستگی ندارد و بوجه نیکو باز نمود که ادراکات حسی باحقیقت مطابق نیست و حواس ما فقط مناسباتی میان بدن و امور خارجی نشان میدهند البته حس در کار زندگی و حوائج بشری معتبر و محل استفاده است، اما حقایق امور را چنانکه هست بما نمی شناساند مثلاً گرمی و سردی و روشنایی و طعم و امور دیگر از این قبیل، حرکاتی از اجزاء اجسام میباشند که چون بآلات حس ما میرسند باینصورتها بر ما متصور میشوند و اگر ما حقایق را درک میگردیم جز حرکات چیزی در نمی یافتیم.

(۱) Sensible (۲) Sens (۳) Intelligible (۴) Intelligence یا Raison

(۵) Substance یا Etre (۶) Accident یا phénomène (۷) Sceptique

(۸) Dogmatique (۹) Sensualiste یا Empiriste (۱۰) Rationaliste

(۱۱) رجوع کنید به بخش دوم از فصل سوم از کتاب سیر حکمت جلد اول

(۱۲) شبیه بآنچه دانشمندان ما بعقل بالملکه منتسب میکنند

هوشمندان البته باین نکته برمیخورند که این مسئله که برای انسان علم چگونگی حاصل میشود ارتباط تام با معرفت نفس (۱) یعنی روانشناسی دارد زیرا چون علم را منتسب بقوه کردیم که آن یا خود نفس است (۲) یا متعلق بنفس است پس اگر بر چگونگی قوه علم معرفت بیابیم در واقع بر نفس معرفت یافته ایم اینست که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم و اعتبار و استحکام آن در حالیکه ما را میرساند باینکه بدانیم قوه علم و ادراک انسان چه پایه و مرتبه دارد و تا چه اندازه می تواند معتبر باشد و چه چیزها را میتواند درک کند و چه چیزهاست که درک آنها در دسترس نیست خاصیت دیگر هم دارد که ما را بمعرفت عالم (۳) یعنی نفس یا روان نزدیک میکند و غیر مستقیم بمعرفت ما بر معلوم (۴) یعنی چیزهاییکه علم بر آنها تعلق میگیرد نیز یاری مینماید بعبارت دیگر این رشته از تحقیقات هم بعلم و هم بعالم و هم بمعلوم مربوط میشود و بنا بر این در کمال اهمیت است زیرا در واقع حکمت جز معرفت بر این سه امر یعنی علم و عالم (حقیقت انسان) و معلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست و از اینرو می بینیم از وقتی که بیکن و دکارت حکمت را در اروپا تجدید کردند و در آن تجدید بعمل آوردند، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روانشناسی روز بروز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد تا آنجا که امروز در واقع محور حکمت گردیده است.

مراحل بزرگی که در سده هفدهم و هجدهم در این تحقیقات پیموده شده در جلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (۵) که مثلاً «لاک» انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات را تشریح کرد و همه را منتهی بحس و تجربه نمود و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد و ضمناً معتقد گردید باینکه علم انسان جز بر عوارض تعلق نمیگیرد و از حقیقت ذوات و جوهرها چیزی در نمیآید و «بر کلی» انگلیسی برخلاف او معتقد شد باینکه: جز روح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمیتوان قائل شد و آنچه ما جسم و عوارض آن میخوانیم همانا تصورات و مفهوماتی (۶) هستند که بخواست باری تعالی در ذهن ما صورت می پذیرند، یعنی در حقیقت احوال روح هستند پس از آن «هیوم» انگلیسی درست بمقام نقادی در چگونگی علم و عقل بر آمد و تحقیقش باینجا رسید که از موجودات خواه آنچه روحانی می پندارند و خواه آنچه جسمانی میخوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمیشود و منشأ همه آن تصورات تجربه و حس و خیال است و معقولات ما هم بمحسوسات منتهی میگردد حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعه از احساسات چیزی نباشد باین طریق بر مذهبهای پیشینیان که جز میان بودند یا اصحاب شك یا اصحاب حس و یا اصحاب عقل مذهب نوی افزوده گردید که بعدها مذهب

(۱) Psychologie - (۲) Ame یا Esprit - (۳) Sujet

(۴) Objiet - (۵) رجوع کنید مخصوصاً بصفحات ۱۰۳ و ۱۲۲ و ۱۲۸ و ۱۵۲ و ۱۶۲ و ۲۱۰

و ۲۲۱ و ما بعد آن - (۶) Idées

نقادی نامیده شد (۱) سپس « کندیاك » فرانسوی بطریق دیگر بتفحص این امر پرداخت و در عین اینکه انسانرا در ادای نفس مجرد دانست علم و هر قسم امور عقلی را منحصر به نتایج حاصل از حس پنداشت و این مذاهب مختلف که بانها اشاره میکنیم هر چند بظاهر در کلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدما بر میگردد ولیکن هر يك از این محققان بنحو خاصی وارد مطلب شده اند و اشارات و بیانات اجمالی پیشینیان را هر کدام بشیوه بدیعی تفصیل داده و نکته سنجیهای دقیق نموده و افقهای پهناور در پیش چشم اهل نظر جلوه گر ساخته اند.

سرانجام کانت آلمانی بر اثر لاک و هیوم و دانشمندان دیگر که در این خط افتاده بودند رفته رفته فلسفه نقادی را بپایه بلندی رسانید چنانکه میتوان گفت حکمت را تجدید کرد و در آنچه فعلا موضوع بحث ماست بنقادی در عقل مطلق نظری با شرح و بسط تمام روشن نمود که در تحصیل علم حس چکاره است و عقل چه دخالت دارد و چه امور از خارج در ذهن وارد میشود و چه چیزها را ذهن و قوه تعقل بر آنها می افزاید و از این جمله نتیجه گرفت که معلومات ماهمه مصنوع و مخلوق ذهن ماست و از اینرو عاقل و معقول یکی است و علم تنها بر عوارض (۲) تعلق میگیرد و بواسطه عقل نظری از جواهر و ذوات (۳) یا صور معقول یا معقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته باشیم و فقط بواسطه عقل عملی بوجود آنها پی میبریم یعنی اینقدر هست که عقل بما چنین مینماید که در درون انسان نفسی هست که ادراک عوارض میکند و اراده بر عمل مینماید و در اراده خود مختار است و بیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشاء عوارض هستند که با ادراک ما در می آیند و در هر حال معلوم شد عقل انسان غیر از حس از خود مایه دارد که بوسیله آن محسوسات را در قالب مفهومات و تصورات میریزد.

ضمناً این نکته را هم توجه می کنیم که از جهت اعتقاد بوجود موجودات اهل نظر دو طائفه اند: گروهی موجودات را يك حقیقت میدانند و ایشانرا میتوان يك حقیقتی یا وحدتی (۴) یا وحدت وجودی (۵) گفت که بعضی از ایشان مادی هستند (۶) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند و بعضی روحی (۷) هستند که جسم را حقیقت نمیدانند و گروهی دو حقیقت قائلند یعنی هم بجسمانیات قائلند هم بروحانیات و آنها را دو حقیقتی میتوان نامید يك حقیقتی را موحد هم میتوانستیم بخوانیم چنانکه ممکن بود دو حقیقتی را ثنوی (۸) بگوئیم ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است برای کسیکه خدای یگانه را میپرستد (۹) و ثنوی اصطلاح شده است برای کسیکه دو خدا پرستد از اینرو از این دو لفظ دوری جستیم تا در اذهان شبهه روی نهد و بهمین نظر شاید بهتر این باشد که وحدت وجودی را

(۱) Criticism (۲) Phénomènes (۳) Noumènes (۴) Moniste

(۵) Panthéiste (۶) Matérialiste (۷) Spiritualiste (۸) Dualiste

(۹) Monothéiste

هم کنار بگذاریم چون در ذهن عامه این لفظ بمعنی کسی است که همه چیز را خدا میداند اگرچه این تصورات همه غلط است. اگر بخواهیم در این معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم و فارسی بگوئیم گمانم اینست که وحدتی را میتوان (یکی گوی) وثنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد و موحد را (بکتا پرست) وثنوی را (دوتا پرست) خواند. این جمله یادآوری بود از مطالبی که در جلد دوم این کتاب يك اندازه بتفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه میکنیم که پیش از مطالعه آنچه از این پس بیان خواهد شد و دنباله آن تحقیقاتست بآنها مراجعه نمایند.

۳- خلاصه فلسفه فیخته

فلسفه فیخته بر فلسفه کانت تکیه دارد و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده اند و این راست است از آنرو که فیخته از مطالعه در فلسفه نقادی کانت بنظر خاص خود رسید با آنکه بر حسب ظاهر مذهب او بامذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را میتوان دو حقیقتی بلکه سه حقیقتی خواند و فیخته يك حقیقتی است و از این جهت با اسپینوزا هم مذاق است.

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است و فهم آن دشوارتر و ما اگر باین بیان میپردازیم امیدواری و اعتماد ما باینست که خوانندگان بعرفان و عقیده وحدت وجودیان آشنا هستند و قوه اشراق نیز دارند و گرنه بیان ما قاصر خواهد بود و هر چند اصل مطلب دو کلمه بیش نیست برای روشن ساختنش باید بقلم پیچ و تاب دهیم.

آندو کلمه که اصل مطلب است اینست که « حق منم » یا (من حقم) و البته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است زیرا منظور او از (من) شخص خودش نیست بلکه هر نفس مدرکست و مطلب را هم باین عبارت ادا نکرده است و این تعبیر را مامی کنیم از آنرو که اذهان ما باین نوع عبارت آشنا است. اکنون بپردازیم بشرح مطلب تا کم کم بتعبیر خود فیخته نزدیک شویم که تازگی دارد و ناچاریم برای آن الفاظ و تعبیرات بسازیم.

گفتیم کانت باین مقام برآمد که عقل انسان برای درک مطالب یعنی تحصیل علم از چه راه می رود و بشرحی که در بیان فلسفه او باز نمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسر است از آنست که مفهومات و تصوراتی را که از موجودات دارد ذهن خودش آنها را میسازد یعنی معلوم مخلوق ذهن و عقل خود انسانست و عالم و معلوم یکی است و گفت علم ماده دارد و صورتی باین معنی که ماده علم تأثیراتی است که از خارج بندهن میرسد و صورتش قالب هائی است که عقل در خود دارد و آن تأثیراتی را در آن قالبها میریزد و بصورت علم یعنی مفهومات و تصورات در میآورد. ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت در عین اینکه معلوم را همان تصور حاصل از عوارض میدانند میگوید: عقل و مخصوصاً عقل عملی گواهی میدهد بر اینکه ذواتی هم

هست که این عوارض مربوط بآنهاست جز اینکه مابان ذوات علم نمی توانیم پیدا کنیم زیرا ما چیزی نمیتوانیم علم بیابیم که بحس در آید و آنچه بحس در میآید عوارض ذواتند نه خود ذوات و از اینرر کانت ذوات را معقولات مینامد چه عقلست که بر وجود آنها حکم میکنند اگر چه بر آنها علم نمیتواند بیابد.

ضمناً دانستیم که کانت ذوات معقول را متعدد یافته است يك ذوات در درون انسان است که عالم است یعنی علم باو منسوب است و يك ذوات (یا ذواتی) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم بر او تعلق میگیرد و آن جهانست و ذاتی هم هست برتر از این هر دو و آن ذات باری است و نیز یادآوری می کنیم که عوارض در زمان و مکانند و موجبهند یعنی معلولند و از علت خود ناچار بوجود می آیند و تابع شرایط وجودند ولی ذوات مقید به زمان و مکان و شرط و علت نیستند و مختارند و باز نمودیم که باین بیان کانت بمختار بودن نفس انسان حکم کرد و مختار بود را هم از مکلف بودن در آورد یعنی تکلیف را اصل دانست و گفت چون در میابیم که مکلفیم پس البته مختاریم.

فیخته پس از آنکه بتحقیقات کانت آشنا شد اساسش را پسندید جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود و قبول تعدد حقیقت را روانمیداشت بعلاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل بدرك آنها دسترس نداشته باشد بر طبع کنجکار گران است و یأسانی زیر بارش نمیرود پس فکر فیخته کم کم باینجا رسید که از کجا که ماده علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات از میان میرود زیرا که عوارض را ما نتیجه تأثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد میشود ولی چون معتقد شدیم که از خارج تأثیراتی بذهن نمیرسد و همه از خود ذهن بر میآید عوارض بی حقیقت میشود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمیماند و اصل اصیل يك چیز میشود یعنی همانکه علم باو منسوب است و همانکه میگوید «من» و معلوم را هم خداو میسازد و خلق میکند.

بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجود میداند خواه عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد و ظواهر است بود نیست نمود است و آنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خودداری میکنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند و بعد مطلب توضیح خواهد شد). پس حصول علم چنین است که «من» نخست بخود میآید یا متوجه خود میشود یا بخود پی میبرد و در این مقام فیخته لفظی بکار میبرد که معادل آنرا میتوانیم «وضع» (۲) بگوئیم در اینصورت میتوان بقول فیخته گفت: «من خود را وضع میکند» یا اصل قرار میدهد ولیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «بر نهادن» است بیاوریم با عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود پس میگوید: «نخست من خود را بر مینهد».

(۱) فرانسه Le moi و بزبان لاتین ego (۲) poser

«من» هر چند در اصل نام محدود است ولیکن چون خود را بر مینهد و بخود تشخیص و تعیین میدهد خود را محدود میکند چون تشخیص و تعیین مستلزم محدود بودن است و نام محدود متشخص و متمین نیست و بهمین عمل که «من» خود را محدود میکند «جز من» (۱) یعنی عالم محسوس و آنچه آنرا عالم خارج از ذهن مینامند تحقق می یابد. بعبارت دیگر وجود «جز من» یعنی اشیاء و اعیان و کلیه عالم ظاهر بواسطه حدی است که «من» بخود میدهد و خود را بر مینهد و برای اینکه خود را بر نهد جز من را برابر مینهد (مقابل مینهد) و به «جز من» بر میخورد (تصادم میکند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم میسازد.

پس در امر نام محدود بواسطه بر نهادن «من» حدی پیدا شد. یک جانب حد «من است» است و جانب دیگرش «جز من» که جنبه سلبی «من» است. و قتیکه «من» چیزی از اشیاء را در من مییابد در واقع حدی را که بخود داده است در مییابد. اگر «من» نمیبود «جز من» هم نمیبود. پس باین بیان معلوم شد که جز من مخلوق من است «من» شخص است و «جز من» شئی است (۲) «من» عالم است و «جز من» معلوم غیر عالم و باین وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است و جز من چیزی نیست.

«من» خود را بر نهاد و چون خود را بر نهاد «جز من» را برابر نهاد و بهمین عمل من و جز من را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس يك عمل بود که بسه صورت درآمد: بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن (۳)

«من» تا وقتیکه بخود پی نبرده و خود را بر نهاده است نیست و وقتی هست میشود که بخود پی برده باشد یعنی جز من را برابر نهاد باشد اما راستی اینست که حقیقت «من» کردار و عمل است نه وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است متضمن سکون و بی حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه میتواند گفت هست؟ اما سکون مرك است و چیزی که ساکن است چگونه میتواند گفت جان دارد؟ کردار که حقیقت «من» است چه معنی دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخود داده و «جز من» را برابر نهاده است دور کند، بر پهنای حقیقت خود بیفزاید و آنچه را نیست متحقق سازد.

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجود است «بودن» نباید باو نسبت داد

(۱) Le non-moi یا Non-ego اگر «من» را نفس میتوانستیم بگوئیم «جز من» را هم ما سوای نفس میگفتیم.

(۲) Sujet et objet

(۳) بفرانسه مأخوذ از لاتین. poser. و opposer. و composer و بفرانسه مأخوذ

از یونانی thèse و antithèse و synthèse و بجای «نهادن» میتوان «گرفتن» گفت در این صورت آن سه عمل عبارت خواهد بود از «بر گرفتن» و «برابر گرفتن» و «با هم گرفتن» یا اصل و مقابلش و جمع هر دو.

بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال. پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال و این متضمن آزادی و مختاریت است و کردار و عمل برای همین است و فلسفه صحیح اینست که بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد آنچه حقیقت دارد بایست بودن است (تکلیف) (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است یا اصل آزادی و مختاریت است و چون کردار و عمل ناشی از اراده و خواست است میتوان گفت اصل اراده یا خواست است و چون اراده از من است پس باز امر بر میگردد باینکه اصل من است. علت وجود «من» همانست که «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش و کوشش مستلزم آنست که عائقی در راه باشد. «جز من» عائق است و «من» بکوشش خود پیخواهد عائق را از میان بردارد و حد را از خود دور سازد یعنی جهان خویش را پهناور کند و بسوی خیر و کمال پیش برود یعنی ارتقا یابد و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است.

اگر در بیانی که تا کنون کرده ایم تأمل فرموده و بدرستی دریافته باشید دانسته اید که چرا فیخته از استعمال الفاظ روح و نفس دوری میجوید چون اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود و این بعقیده فیخته حقیقت ندارد و تصور جسم و جدائی «من» و «جز من» و همی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته و پایش شکسته است. اگر عقل تمام میبود جز من نمیدید و در مییافت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد و علم بر او تعلق بگیرد بلکه مخلوق خود من است و علم بمعنی خلاقیت است. عقل نظری که جدا کننده عالم از معلوم است خدمتگزار عقل عملی است که میخواهد بمرور زمان جز من را تابع من کند بلکه من را از جز من فارغ سازد و بعدم تقید یعنی آزادی و مختاریت مطلق برسد و اگر چه بآن دسترس ندارد همواره باو نزدیک میشود و مایه و اصل اخلاق همین است.

چون دانسته شد که علم همین است که من خود را بر نهاد و جز من را برابر نهاد و نیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست و اراده است پس باین اعتبار میتوان گفت عقل نظری و عقل عملی يك منشاء دارند و در واقع از هم جدا نیستند چنانکه ماده و صورت علم را معلوم کردیم که هر دو يك منشاء دارند که همان فعالیت من است و چون این بیان بدرستی دریافته شود روشن میگردد که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست. «من» حقی دارد و وظیفه هم دارد: حقی اینست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه اش اینست که مختاریت دیگران را محترم بدارد و چون بغیر از من های دیگر هم هستند آزادی و مختاریت من معنی ندارد و صورت پذیر نیست مگر باتفاق من های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند و این فقره منشاء وجود حقوق طبیعی و سیاسی میباشد.

گفتیم «من» در اصل نامحدود است و چون برای خود حد معین کرد «من» و

(۱) فلسفه اولی را قدما معرفت وجود میگفتند پس بنا بر تحقیق فوق فلسفه اولی بی موضوع است.

«جزمن» میشود پس باسانی میتوان دریافت که آن اصل نامحدود ذات حق است و وجود مطلق و بقول فیخته «من مطلق» یا عقل مطلق. پس جهان و هرچه در او هست تعین ذات مطلق است. حقیقت انسان هم از ذات حق صادر شده است، در او زیست میکند و او را در در خود تجلی میدهد و چون دانستیم که حقیقت من کردار است که ناشی از اراده است پس «من مطلق» اراده صرف و مشیت است.

زمان چیزی نیست جز سیر «من» بسوی کمال پس ذات حق که عین کمال است از زمان و مکان بیرون است و چون ذات حق «من» مطلق است که «جزمن» در برابر خود ندارد پس در او عالم و معلوم بطور مطلق یکی است و از هم متمایز نیست.

ذات مطلق مفهوم نیست چون امر نامحدود نباشد مفهوم نمیشود. همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد چون چیزی که شخصیت دارد محدود است و فیخته میگفت هر دینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مردم دانان نیست و من از آن بیزارم. خدا همانا نظام کرداری جهان است.

فیخته گفته است مذهب من همان مذهب اسپینوز است اما وارونه و مقصودش اینست که ماهر دو یکی گوئیم اما او جوهر یگانه را که جهان از آن تشکیل مییابد اصل گرفت و نفس انسان را از آن بیرون آورد، من حقیقت انسان را اصل گرفتم و جهان را از آن بیرون آوردم.

بعقیده فیخته «من» چون متحقق شد باقی است زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد اما همه من ها متحقق نمیشوند و آن من متحقق میشود که امری کلی و باقی را پرورده باشد.

ظهور پاکی و نیکی و زیبایی در اشخاص نمایش ذات حق است و ذات حق منشاء درستی اخلاق و کردار است. هر کس در ادای تکلیف نظر بنتیجه و ثمره عمل ندارد و فقط تکلیف را منظور میدارد با خداست و دیندار است و هر کس ثمره کار خود را میخواهد بی خدا و بیدین است، پس دیانت کمال اخلاقیست و کمال اخلاقی کل دیانتست.

این بود مختصری از اصول فلسفه فیخته که شرح مفصل دارد. در اخلاق و سیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده که از گنجایش این کتاب بیرونست.

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده اند دریافته اند که این فلسفه چه اندازه بمقاید عرفا و حکمای اشراقی ما نزدیکست و فقط شیوه تفاوت بیان دارد و شاید بتوان گفت علمی تر است و البته این فلسفه هم تمام نیست و خرده های چند بر آن گرفته اند و از جمله اشکالاتی که بذهن می آید اینست که اگر (جزمن) جنبه منفی و غیر عالم (من) است و حقیقت ندارد پس چگونه معلوم میشود و من چگونه بآن بر می خورد و آنرا در می یابد و آنکه بقول فیخته (من مطلق) است و نامحدود است چرا خود را محدود و مقید میکند؟ اما چه فلسفه است که مشکلاتی باقی نگذاشته و کدام حکمت است که معما

را بدرستی گشوده باشد؟ و بزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را بعقیده خود چگونه حل کردند فعلاً در مباحثی که در پیش داریم این فقره را همواره باید در نظر داشته باشیم که کانت یکجا قائل بعوارض بود و یکجا قائل بذواتی که منشاء و مبداء آن عوارضند و ما آنها را نمی توانیم ادراک کنیم و فیخته این مذهب دوگانگی را مبدل بمذهب یگانگی کرد که فرض ذواتیکه ادراک آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست حقیقت یکیت و آن (من) است و باقی همه مخلوق و مصنوع او میباشند.

بخش دوم شلینگ

شلینگ (۱) هر چند نزدیک بهشتاد سال روزگار گذرانیده است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵۴) زندگانش وقایع نقل کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است. بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست بنگارش برد و آثارش محل توجه شد تا آنجا که گوته و شیلر که بزرگترین شعرای آلمان و مردمانی بزرگوار و دانشمند و حکیم بودند با او مهربان شدند و حمایت کردند چنانکه در بیست و سه سالگی بمدرسی دانشگاه شهر ینا (۲) پذیرفته شد و آن زمان مدرس معتبر آندانشگاه فیخته بود و ورود شلینگ بآنجا یکسال پیش از آن بود که فیخته بسبب اتهام بکفر از آن شهرستان دور شود. باری شلینگ چون بسی سالگی رسید حکیمی نامی و معتبر بود ولیکن از آن زمان بعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود و چند فقره از تصانیف مهم او پس از وفاتش بچاپ رسید. نام کتابهای معتبرش از اینقرار است:

اندیشه‌ها در فلسفه طبیعت. روح جهان. بیان فلسفه من. فلسفه ودین. تحقیق در حقیقت مختاریت انسان. ادوار جهان. فلسفه صنعت. فلسفه اساطیر. فلسفه وحی.



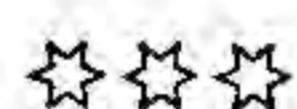
از خصائص شلینگ اینست که هم بتحقیقات علمی زمان خود متوجه بوده و هم ذوق و طبع شاعری و عرفان داشته است یکجا پیرو کانت و فیخته بود یکجا انواع افکار افلاطون و قلوپین و اسپینوزا را در خاطر می پرورد و اشراق و وجدان درونی را در کسب علم بیش از تعقل و استدلال دخیل میدانست.

در آغاز زمانی که شلینگ بتحقیق پرداخت با کتشافات جدیدی که در علوم طبیعی مخصوصاً شیمی و قدری هم جان شناسی و معرفت و وظائف بدن دست داده بود متوجه شد قوای فعل و انفعال شیمیائی بهتر از پیشتر شناخته شده و بوجود اکسیژن و دخالتش در احتراق پی برده بودند و دانسته شده بود که حیات هم نوعی از احتراق است. قوای الکتریسته و مغناطیس و خواصشان و عجایبی که از آنها سر میزند نیز فکراهل فضل را مشغول ساخته بود. شلینگ همینکه يك اندازه باین امور آشنا شد شوری پیدا کرد و ذوق

(۱) Jéna (۲) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

فصل اول

فلسفیش او را بر آن داشت که بنا بر این معلومات يك فلسفه طبیعی بسازد. البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود و اکنون هم که یکصد و چهل سال از آن زمان گذشته و بسی چیزهای دیگر مکتشف شده است باز معلومات بجائی نرسیده که فلسفه بر بنیادی استوار گذاشته شود و بنا برین بسیاری از رأیهاییکه شلینگ در فلسفه طبیعت اظهار داشته غلط است و قابل اعتنا نیست مانند اینکه چزن مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است نظر باهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصر اصلی دانسته و همه اجسام را تحولات آهن پنداشته است درحقیقت در این فلسفه شلینگ همان اشتباهی را کرده است که برای حکمای قدیم دست داده بود که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند بخیاالبافی سراسر جهان را در قالب فلسفه بریزند جز اینکه در آن عصر چشمها بازتر و سیر ترقی علوم سریعتر بود و خیاالبافیهای شلینگ منشأ اثر نشد و اهمیت آن حکیم باین خیاالبافیها نیست و آنچه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفه و اشراقانی است که برای او دست داده و تحقیقاتی است که در فلسفه زمان خود نموده و او نیز مانند فیخته بوجه دیگر بوحدت وجود رسیده است و آن جمله را نمیتوان بر سرسری گرفت و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم.



پیش از آنکه به بیان فلسفه شلینگ بپردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپائی دو لفظ هست که بمعانی چند استعمال میشود و در آن معانی باید دقت تام بعمل آید و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل میشود از آنرو که ماهم الفاظی برای آنها بکار میبریم که مورد استعمالشان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمه اصطلاح علمی است ندارند.

یکی از آن دو لفظ (۱) آنست که مادر علم زبان گاهی فاعل (یا نایب فاعل) و گاهی مسند الیه و در علم منطق موضوع (مقابل محمول یا موضوع بمعنی محل عرض) می گوئیم. لفظ دیگر را (۲) هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور و گاه عین یا شیئی میخوانیم. البته در مواردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده و صراحت دارند مامتباعت میکنیم و در آن موارد بکار میبریم اما آن دو لفظ اروپائی هر يك معنایی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دو معنی لفظی بکار نبرده اند یا همان موضوع و شیئی را گفته اند و گاهی ذهن و خارج تعبیر کرده اند در حالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکار میبرند در آن معانی نزد ما صراحت ندارند و وافی نیستند.

توضیح آنکه لفظ اول استعمال میشود برای آنچه ماتا کنون درین کتاب گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی ذهن و گاهی عالم گفته ایم و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و تعقل و اراده و نظایر آنها باو منتسب

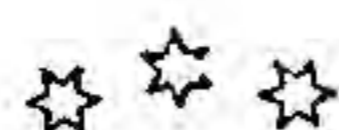
obiet (۲) Sujet (۱)

است عبارت دیگر ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق باوست و لفظ دوم استعمال میشود برای موجوداتی که انسان خارج از ذهن و نفس خود ادراک میکند .

بعقیده ما در بیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفس و عقل و ذهن و موضوع در ازای لفظ اول و شیشی و عین و خارج در ازای دومی همه جا مناسب نیست و محتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم چون آن دو لفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگر آورده میشوند و غالباً گوینده ازاولی ذاتی را اراد میکند که در باطن و درون انسان است و از دومی ذاتی را منظور دارد که بیرون از نفس است اگرچه بدن خود انسان باشد یعنی درونی و بیرونی بودن آنها منظور است و بعلاوه ممکن است گوینده از لفظ اول نظر بجوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد و از لفظ دوم همه وقت نظر بشیشی مادی نیست و از طرف دیگر از صد سال پیش این دو لفظ بسیار فراوان بکار برده میشود و دائماً محل ابتلاست و این ملاحظات همه ایجاب میکنند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم. (۱) در مواجهه با این مشکل ماد و کلمه «درون ذات» و «برون ذات» را اختیار کردیم (۲) و تا وقتیکه اصطلاحات بهتر بنظر نرسیده بکار میبریم و البته هر زمان الفاظ مناسب تر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل باحسن میکنیم و نیز مانعی ندارد که هر جا سیاق عبارت مقتضی باشد بجای درون ذات ذهن یا عالم یا نفس بگوئیم و بجای برون ذات خارج یا معلوم یا شیشی و بجای درون ذاتی ذهنی و بجای برون ذاتی خارجی بگوئیم یا عبارات دیگری که مراد را بخوبی برساند اینک برویم بر سر فلسفه شلینگ.

(۱) این دو لفظ از الفاظ اروپائی است که ترجمه آنها بفارسی مایه سرگردانی میباشد و چاره نیست جز اینکه هر جا بر حسب مناسبت بلفظ خاص ترجمه شود و تا کنون چنین کرده ایم چنانکه در متن اشاره شد ولیکن الفاظی که پیش از اینها بکار برده ایم هیچکدام بمعنائی که اینجا منظور است وفا نمیکند پس بجبوریم اصطلاح بسازیم اما این اصطلاحات که ساخته ایم عمومیت ندارد و ما را از الفاظ سابق بی نیاز نمیکند .

(۲) اگر بنظر بیاید که بجای درون و بیرون ممکن بود ظاهر و باطن یا نظایر آن گفته شود توضیح میدهیم که ظاهر و باطن و امثال آنها نیز مانند نفس و عقل و موضوع و غیرها معنی و مورد استعمال خاص دارند که از دست نباید داد و بجای خودش باید بکار برد و اگر بگویند چرا ذات درونی و ذات بیرونی نمیگوئید گوئیم اولاً ترکیب درون ذات و برون بیشتر بکلمه مفرد شبیه است ثانیاً از این دو کلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم مثلاً درون ذاتی (Subjectif) و برون ذاتی (Objectif) که منسوب بدرون ذات و برون ذات باشد و این مشتقات را از ذات درونی و ذات بیرونی نمیتوان ساخت . ضمناً از خوانندگان التماس داریم که این اصطلاحات را اگر پسندیدند در غیر مورد بکار نبرند و تا معنی و مورد استعمال آنها را بدرستی دریافته اند از استعمال آنها خودداری کنند تا همانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشود که بکلی برخلاف نیت فرهنگستان و غلط بکار میبرند و عبارات عجیب و غریب از آنها میسازند زیرا که درون ذات و برون ذات موارد استعمال خاص دارد که در غیر آن موارد الفاظ دیگر باید بکار برد .



کسانیکه «جزمن» یعنی طبیعت (۱) (یا جهان یا برون ذات) را اصل و حقیقت میخوانند و وجود مطلق می‌پندارند بر خطا هستند زیرا که جهان معلوم است و وجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست و بقول فیخته تا «من» نباشد جزمن نخواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته هم تمام نیست که «من» یعنی درون ذات را حقیقت وجود میداند زیرا که «من» عالم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد و اینک فیخته میگفت «جزمن» حقیقت ندارد درست نیست چون جزمن یعنی جهان معلوم است و اگر حقیقت نداشت معلوم نمیشد و عالم هم وجود نمیداشت پس من و جزمن هر دو حقیقت دارند الا اینکه هیچکدام حقیقت مطلق (۲) و وجود ذاتی (۳) نیستند و حقیقت مطلق برتر از این هر دو است و شرایط هیچگونه وجودی در او نیست چون او خود شرط علت هر وجودی است و میتواند گفت هم عالم است هم معلوم یعنی وجهی از او عالم است و وجهی از او معلوم است و او خود یکسان است و در او فرق نیست و بی تفاوتی است (۴) و شخصیت ندارد و عالم و معلوم در او مشخص نیست و همه متقابلها (۵) در او جمعند و اینهمانی (۶) دارند و وجود مطلق هم این وهم آنست یا نه این و نه آنست متقابلان چون نمایش مییابند عالم و معلوم میشوند و درون ذات و برون ذات میگردند بقول عرفای ما وجود مطلق حقیقی بیرنگ است و رنگ متعلق به درون ذات و برون ذات است و آنها در عالم حقیقت مانند دو قطب جریان الکتریسته میباشند که مادام که جریان واقع نشده است الکتریسته نه مثبت و نه منفی است و قطبی نمودار نیست در وجود هم هر جا یک قطب غالب میآید درون ذات و عالم میشود و هر جا قطب دیگر غلبه می‌یابد برون ذات یعنی معلوم صورت میپذیرد در جهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالب است و در نفس یا روح (۷) قطب علم و عقل غلبه دارد و این در واقع همان مذهب اسپینوزا است که تعبیرش تفاوت کرده است اسپینوزا میگفت جوهر یکی است و او گاه خاصیت فکر و عقل دارد (نفس یا روح) و گاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم) شلینگ میگوید وجود یا من مطلق یکی است و او گاه عالم (من) میشود گاه معلوم (جزمن) عبارت دیگر روح و جسم هر دو از وجود مطلق صادر میشوند.

پس تفاوت عمده فلسفه شلینگ با فلسفه فیخته اینست که فیخته جهان محسوس و برون ذات را بیحقیقت می‌شمارد و حقیقت را منحصر برون ذات میداند و شلینگ برای جهان هم حقیقت قائل است ولیکن شلینگ معتقد است که جهان و طبیعت و یا برون ذات یا درون ذات یعنی روح از یک جنس و یک منشا است و هیچکدام حقیقت مطلق و خالق و مخلوق یکدیگر

(۱) La Nature

(۲) L'Absolu (۳) L'Être en soi (۴) L'indifférence

(۵) Les Contradictaires که متناقضها هم میتواند گفت

(۶) Identité (۷) Esprit

نیستند و همان قوایی که در روح یا نفس در کار است در طبیعت نیز هست و هر دو بموازات یکدیگر و بیک قاعده سیر میکنند و از این روست که ما میتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم و نیز میفهمیم که روح در جهان چگونه پرورش می یابد. در واقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن میکند؛ پس باید در طبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگر اینکه فیخته در نفس يك امر نا محدود می یافت که قوه تحدید کننده در مقابل دارد و باین واسطه درون ذات و برون ذات درست میشود این تقابل در کلیه طبیعت باید باشد جز اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند و معنی این سخن چنین میشود که ماده روحی است که ساکن است و خواب است و روح ماده ایست که بفعالیت در آمده است.

فیخته برای درون ذات و بقول خود او برای «من» سه عمل و سه مرحله تشخیص داده بود: بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن که اولی وجود عالم (درون ذات) را صورت میدهد و دومی ماده صورت و معلوم (برون ذات) را آماده میکند و سومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقیق وجود است.

شلینگ این سه مرحله را عمومیت داد که در هر مقام بنگری صورتی است و ماده و جمع میان آن دو که مقام اینهمانی است چنانکه «جز من» یعنی طبیعت سه حال دارد یکی ماده که جذب و دفع دارد و ثقل خاصیت اوست و بمنزله برون ذات است و بیجان است دوم نور که بجای صورت است و مایه شکل و تشخیص است سوم جمع میان صورت و ماده یا نور و ثقل که وجود جان دار را تشکیل میدهد و حقیقت است و این سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند و سراسر جهان متشکل و جاندار است و حتی جمادات که ما آنها را بیجان میدانیم جان دارند چه اگر جان نداشته باشند جان و حیات از کجا حادث میشود؟ همچنانکه جهان طبیعت و برون ذات این سه مرحله را دارد نفس یا درون ذات هم يك جنبه مادی دارد که علم (۱) است و جنبه صورتی عمل (۲) است و جمع میان آن دو و مقام اینهمانی او صنعت است (هنرهای زیبا) (۳) و بعقیده شلینگ صنعت مرتبه اعلائی زندگانی روح است و از تامل در فعالیت صنعتی انسان میتوان پی برد باینکه چگونه از قوه غیر مدرك غیر شاعر (مثلاً قوای طبیعت) امور منظم و معقول و با آهنگ سر میزند زیرا هنری که از شخص صنعتگر بروز میکند از روی تعقل نیست بلکه بهترین آثار صنعتی از صنعتگر در حال بیخودی بر میآید.

فلسفه شلینگ را در آن قسمت که با امور طبیعی میپردازد و بیان احوال طبیعت را میکند و با امور عقلی و روحی تطبیق مینماید فلسفه طبیعت (۴) مینامند و آنجا که وحدت وجود و اینهمانی امور متقابل را روشن میسازد فلسفه اینهمانی (۵) میخوانند.

(۱) Connaissance (۲) Action (۳) Art (۴) Philosophie de la Nature (۵) Philosophie de l'Identité

افكار شلینگ بر استی شگفت است ذوق سرشار دارد و پیداست که با شراق بنکات دقیق بر میخورد ولیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است و عقایدش بیک سامان نیست چنانکه بعد از دوره وحدت وجود متوجه بدیانت مسیحی شده و گرفتار توجیه خدای متشخص (۱) گردیده است و چون بنیاد فکرش بر تقابل قوا بوده و برای شخصیت و تعین بجز این راهی نمی یافته است برای اینکه خالقی جدا از مخلوق قائل شود ناچار شده است که بگوید خدا باید دو جنبه متقابل داشته باشد جنبه علم و کمال و محبت الوهیت و جنبه نقص و جهل و خود خواهی غیر الهی تا از یکطرف بتواند شخصیت داشته باشد و از طرف دیگر چون محبت بر خود خواهی غلبه کند خلاقیت از او ظاهر گردد و باین طریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود و آنچه از ظاهر عبارات تورات و انجیل درباره مباینات خالق و مخلوق مفهوم میشود موجه گردد.

اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینگ بنمائیم سخن دراز میشود و هر چند بعضی افکار دقیق دارد که نمونه از آن بدست دادیم خیالآنی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسبت و ضرورت ندارد.

ضمناً توجه میدهیم که فیخته و شلینگ هر دو تحقیقات خود را از دنبال کردن تعلیمات کانت در امر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم از شیوه فلسفه نقادی تجاوز کرده در طریق تحقیق از جز میان شدند و در کلیه مباحث فلسفی از روان شناسی و حکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست غیر آن وارد گردیدند و فلسفه اولی را بر روش نو و بدیع تجدید کردند نظر بهمینکه اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا یک اندازه مرد محقق را بتامل در احوال عالم و معلوم نیز میکشاند و این کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفه او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت.

بخش سوم هگل

۱- احوال هگل

هگل (۲) معاصر فیخته و شلینگ بود از فیخته هشت سال کوچکتر و از شلینگ چهار سال بزرگتر و با این هر دو رفاقت داشت و با شلینگ همشاگردی بود ولیکن قریحه هگل مانند شلینگ بزودی نمایان نشد و در وقتیکه شلینگ تصانیف مهم خود را منتشر کرد و بمدرسی و اشتهار رسیده بود هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و با اینکه سالخورده تر از شلینگ بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه در زبان یونانی و لاتین و علوم ریاضی و طبیعی تبصری بسزایافت. نخستین تصنیف مهم او درسی و هفت سالگیش منتشر شد. در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام در چهل و هشت سالگی در دانشگاه برلین بجای فیخته که چهار سال پیش از آن در گذشته بود مدرس شد و کم کم در مدرسی صاحب

(۱) Dieu personnel (۲) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

مقام گردید و در حکمت اعتباری تمام یافت چنانکه بازار شلینگ را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برآی و نظر مستقل بانظریات شلینگ بمخالفت برخاست و آن حکیم تاهگل زنده بود تقریباً لب فرور بسته بود. وفات هگل در شصت و یک سالگی بمرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱). تصانیف معتبری که از هگل باید مذکور شود یکی کتابی است بنام معرفت آثار روح و یکی بنام علم منطق و دیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفه او و دایرة المعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنام فلسفه حقوق. در فلسفه تاریخ و فلسفه دیانت و معرفت زیبایی نیز تصانیف چند از او باقی مانده که در واقع در سهائی است که در دانشگاه درین مباحث داده است.

آثار هگل بدشواری فهم معروف است و درین باب حکایاتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها بکنفر فلسفه مرا فهمید و او هم نفهمید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات او را از خود او پرسید پس از تأمل جواب داد وقتیکه این عبارت را مینوشتم من و خدا هر دو میفهمیدیم اما اکنون تنها خدا میفهمد و نیز معروف است که کتاب او را در منطق یکی از دانشمندان بزبان فرا . نگارش داد چون هگل آن نگارش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارنده این سطور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمند را داشته باشم و فلسفه هگل را قابل فهم کنم هم مگر لطف قریحه خوانندگان و آشنائی ایشان بعلم و عرفان گامی چند پیش بگذارد.

هگل در علم و حکمت و ادب قدیم و جدید متبحر بوده و بهمه حکمای پیشین نظر داشته است ولیکن مخصوصاً از هرقلیطوس و برمانیدس و افلاطون و ارسطو و اسپینوزا و بالاخص از کانت و فیخته و شلینگ استفاده کرده است مشربش مانند بعضی از دانشمندان که نام بردیم وحدتی و یکی گوئی است ولیکن بیانش با همه آنان تفاوت کلی دارد گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی و آلهی است و سیاست و دیانت و صنعت را نیز شامل است و در عین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست میتواند گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است و تعلیمات هگل در دنیا و در افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده و مخصوصاً در سوق دادن آلمانیان بسوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است چنانکه از بیان فلسفه او معلوم خواهد شد.

۲ - فلسفه هگل

در اینجا مناسب است مقدمه را که برای فلسفه فیخته نگاشتیم قدری متمیم کنیم. از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً برمانیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو دانسته و مسلم شد که هر چند برای حصول علم باشیا و امور جهان از حس ناگزیریم اما بوسیله حس تنها که فقط بجزئیات تعلق میگیرد علم حاصل نمیشود و معلوم وقتی دست

میدهد که قوه فهم و تعقل بکار برده شود و جزئیات را تحت کلیات در آوریم تا بقول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد. نزاع مادیان و روحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده ایم در این باب مسدخیت ندارد. مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبول کنیم که انسان قوه دارد که از جزئیات کلیات انتزاع میکند و علم را میسازد و آن قوه را فهم و عقل (۱) میگوئیم و آن کلیات را علم یا معلوم و تصور و مفهوم و معقول (۲) مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفه نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتی که ذهن ما خود میسازد بشرحی که در جلد دوم این کتاب باز نمودیم و باین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل و معقول و عالم و معلوم یکی است و بنا بر این میتوان بعلم اعتماد کرد در هر حال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصویری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) زیرا مطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما با درک آنها قادر است جز تصوراتی که همان عقل آنها را میسازد (علم) چیزی نیستند و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند و وجود مطلقند (که بفارسی میتوانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما با درک آنها دسترس ندارد.

در ضمن بیان فلسفه کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصور ابا دارد و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد چنانکه بر کلی بوجهی و هیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجه مذهب او این میشود که در عالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصرفی که فیخته در فلسفه کانت بعمل آورد اگر درست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد زیرا او مدعی شد که غیر از ذهن (یا نفس یا عقل) و تصورات او حقیقتی نیست حقیقت و وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است و برون ذات نتیجه وجود اوست و بس و اینک بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصور را چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم زیرا میترسیم از کلمه اصالت تصور همان اشتباهی که کانت از آن استیحا ش داشت دست دهد و چنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست.

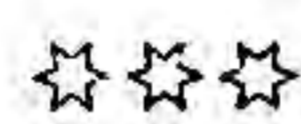
اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم در واقع مذهب همه حکمائی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که بعقل ادراک میشود و سردفتر این حکما افلاطون است و ارسطو نیز همین مذهب را دارد جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد و ارسطو مدعی بوده است که معقولات و کلیات فقط

(۱) Raison, Entendement (۲) Concept, Idée (۳) Idéaliste

در محسوسات وجود خارجی پیدا میکنند در هر حال فیخته چون حقیقت را منحصر بدرون ذات دانسته است مذهب او را برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده اند.

شلینگ نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که در فلسفه او بیان کردیم او بیرون ذات هم قائل بود و ذات مطلق را فوق (۲) درون ذات و بیرون ذات میدانست پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم بیرون ذاتی (۳) نامیده اند.

اما هگل نغمه دیگری ساز کرد و آن اینست که حقیقت و خود هستی بجز عقل یا علم چیزی نیست و درون ذات و بیرون ذات همه مظاهر او در درون او (۴) و در واقع حالات او (۵) و مخلوق او هستند پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (۶) گفته اند.



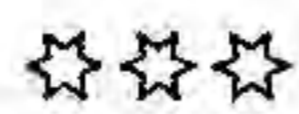
هگل مذاهب همه حکمای پیشین را حق میدانند و میگوید اختلاف آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند و فلسفه من شامل و جامع همه آن تعلیمات است و حق اینست که چون فلسفه او را درست دریا بیم می بینیم در اینکه وجود واحد است و موافق برمانیدس است و در اینکه مداد امر جهان بودن نیست بلکه شدن است با هر قلیطوس هم رأی است و در اینکه هستی حقیقی معقول است پیرو افلاطون است و در باب وجود و عدم وقوه و فعل و فاعل و غایت و اینکه هستی مطلق همان غایت غایات و صورت صور و عقل عقول است ارسطو را تصدیق دارد و مانند اسپینوزا وحدت وجودی است در حالیکه شاگرد کانت است و بوجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته و شلینگ میباشد و با اینهمه فلسفه اش بدیع است و با هر یک از پیشینیان اختلافات هم دارد و عجب اینکه بعضی از پیروانش در باره او غلو کرده و او را از بزرگترین فیلسوفان شمرده و تعلیماتش را آخرین مرحله حکمت پنداشته اند و بعضی از مخالفانش بکلی منکر او شده و سخنانش را بی معنی دانسته اند اما حق اینست که از افراط و تفریط هر دو بر کنار باید بود و میان روی را از دست نباید داد و تصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار پر معنی و قابل توجه است ولیکن نقص و خطا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر خاطر نشان کرده ایم نمیتوان امیدوار بود که باین زودیهها فلسفه کامل بدست آید و معمای جهان گشوده شود. باری یکی از اموری که سبب شده است که فلسفه هگل بدشواری فهمیده میشود همین است که شامل و جامع همه فلسفه های پیشین است و ناظر بر آنهاست نه اینکه از هر کس چیزی گرفته و مرقمی از برچیده های خود ساخته باشد چه در آن صورت فهمش دشوار نمیبود بلکه باین وجه که در یافتنهای حکمای پیشین را در بوتۀ فکر خود گداخته و ورزیده و معجون خاصی

(۱) Idéalisme Subjectif (۲) transcendant

(۳) Idéalisme objectif (۴) Immanent مقابل Transcendant

(۵) Modes (۶) Idéalisme absolu

ساخته که بسیار درهم و پیچیده است و آنچه مایه مزید اشکال میشود اینست که در تعبیر مطالب و اختیارات اصطلاحات هم استقلال بخرج داده و مقید نشده است که هر لفظ را بمعنی که پیشینیان استعمال کرده اند بکار ببرد گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست.



برای اینکه بتوانیم يك اندازه از فلسفه هگل سردر آوریم باید باز بر سبیل مقدمه تذکراتی بر طبق مشرب او و اصولی که در نظر داشته است بدهیم.

موجود دو نحو است موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است و موجود در نزد عقل که کلی است. موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است و این دو نحو وجود را در فلسفه هگل همواره از نظر دور نباید داشت و متوجه باید بود که وقتی میگویند شیئی یا شخص که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول و کلی است مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید بزمان و مکان است (زیرا که اگر مقید بزبان و مکان نباشد بحس و ادراک در نمیآید) وجودش مستقل و اصیل و بالذات نیست بلکه بالعرض است و تابع وجود عقل و فرع اوست و وجودیکه مستقل و اصیل و بالذات است معقول است و این حکم از بیانات حکمائیکه فلسفه نقادی را تأسیس کرده اند بخوبی روشن شده و دانسته ایم که هر موجودی وجودش بسته بتصور و علمی است که ما از او در ذهن خود داریم یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولات و تصورات که وجودشان بسته بامرد دیگر نیست و اگر نسبتی داشته باشند بخودشان است پس اصیل و مستقل و بالذاتند.

نتیجه اینکه وجود حقیقی آنست که بطور کلی ادراک شود پس کلیات اصل وجود میباشند.

نکته دیگر اینکه وقتی میخواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی (۱) نباید برویم زیرا از یکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود و ناچار علت نخستین میجوید از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر گرفتیم تازه معما حل نشده و طبع قانع نگردیده است زیرا این مشکل باقی میماند که علت نخستین چرا علت نخستین شده است پس برای اینکه معما گشوده شود باید غایت یا وجه و دلیل وجود را دریابیم چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است عبارت دیگر چون معلوم شد که امری معقول است طبع قانع میشود و علت دیگر نمیجوید و روشن است که هر چیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه در قیاسات منطق وقتیکه صغری و کبری بدرستی چیده شد و نتیجه بدست آمد بصحت آن یقین حاصل میشود و طبع قانع میگردد از آنرو که دلیلش معلوم شده و دانسته ایم که امری معقول است و از آن مقدمات این نتیجه باید بدست آید و درمی یابیم که

(۱) Cause که آنرا Cause efficiente هم میگویند

فصل اول

باید چنین باشد و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده میشود و از عبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق (۱) است معقول (۲) است و آنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف عقل باشد و آنچه عقل بر او حکم میکند نمیتواند واقع نباشد.

وجه و دلیل هر امری معقول است و میتوانیم آنرا علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی میتوانند وجه و دلیل یا علت عقلی باشند اما چون جهان عبارت از کل موجودات است وجه او هم کل عقل یا عقل کل است و ذات مطلق و خود هستی که آنرا میجوئیم عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر بسوی آنست.

عقل در تحصیل علم کاری که برای مامی کند ادراک کلیاتست پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و بذات مطلق پی ببریم باید کلیات را بشناسیم ازین گذشته جهت و دلیل و علت عقلی در هر حال و هر مورد بجز کلی نتواند بود و این امر باندک تأملی روشن میشود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمیتواند علت عقلی باشد و علت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنا برین کلی است.

اما کلیات دو قسمند بعضی بازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین با اصطلاح قدما نه با اصطلاح کانت) مانند درخت و حیوان و ماه و ستاره و چیزهای دیگر. بعضی بازاء آنها در خارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم و وحدت و کثرت و مانند آنها. از این دو قسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند که بقول کانت معلومات قبلی میباشد زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخود عقل پس از تجربه و مشاهده حسی است پس معقولاتیکه مربوط بعقل مجردند و اینجا منظور نظر ما میباشد معقولات دومین اند که کانت آنها را مقولات (۴) نامیده است پس امر منتهی گردید باینکه مقولات را بشناسیم و قسمت مهم فلسفه هگل مربوط باین امر است و بعقیده او کاری که کانت در تشخیص مقولات کرده ناتمام و بی بنیاد است زیرا مقولات همه از عقل برمیآیند و یک منشأ دارند پس در واقع همه یکی هستند یعنی همه باید یک رشته باشند و هر مقوله از مقوله دیگر برآید و مانند زنجیر بیکدیگر پیوسته باشند و کانت این کار را نکرده است.

هگل باینکار کمربست و آنچه درینخصوص نگاشته منطبق (۵) نامیده است ولیکن منطق او چندان شباهتی بمنطق پیشینیان ندارد نه بیان قواعد استدلال و برهان است نه

(۱) Réel (۲) Rationnel

(۳) Raison که هم بمعنی عقل است و هم بمعنی دلیل و جهت یا علت عقلی

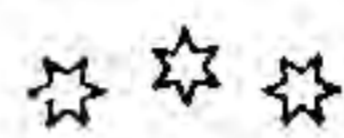
(۴) Catégorie که قدمای ما هم قاطیغوریاس میگفتند. البته مشابهت لفظی معقولات

Logique (۵)

و مقولات مایه اشتباه خوانندگان نخواهد شد.

آلت احتراز از خطای فکر است و اهل تحقیق گفته اند منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۱) و فلسفه اولی (۲) است زیرا سیر و سلوک عقل را در تعقل مقولات و کشف مقولات بیان می کند بوجهی که سیر تحقق موجودات را نیز باز مینماید چه بنا بر اینکه به عقیده هگل هر چه واقع است عقلی است و هر چه معقول است واقع است پس سیر تعقل مقولات همان سیر تحقق موجودات میشود. در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت میگفت قالبهایی هستند که معلومات در آن قالبها ریخته میشود بلکه انحاء وجود و مراحل ایجاد میباشند.

پیش از آنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم باید روش سلوک عقلی (۳) او را در کشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفی باز نمایم.



روش کانت را در کشف مقولات دیدیم این بود که ببیند قضا یا بچندوجه تعقل میشوند پس وجوه قضا یا را چهار یافت و از هر يك از آنها يك مقوله استخراج کرد و سپس از هر يك از آن چهار مقوله سه مقوله در آورد که جمعاً دوازده مقوله شد و این مقولات را مقولات فهم نامید از آنرو که ذهن انسان هر چه را میخواهد فهم کند در قالب این مقوله ها میریزد و مفهوم (۴) را میسازد.

هگل نظرش باینست که ذهن انسان پس از فهم (۵) تعقل میکند و بنکات دیگر بر میخورد و عقل (۶) بر تر از فهم است و مقولات را باید بسلوک عقلی کشف نمود.

توضیح آنکه فهم مقید باصل اینهمانی (۷) و این نه آنی و امتناع جمع متقابلان (۸) است باین معنی که فهم میگوید يك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست و چیز با ناچیز جمع نمیشود بعبارت دیگر هستی هست و نیستی نیست (۹) هستی نیست نمیشود و نیستی هست نمیشود و هستی باینستی جمع نمیآید.

اما عقل میرسد بآنجا که درمی یابد که در هستی نیستی است و در نیستی هستی است و میتوان گفت متقابلان جمع میشوند باین معنی که اموریکه بتصور درمیآیند همه اعتباری و اضافی و نسبی هستند و همه باهم مناسباتی از مشابهت و مابینت و جز آن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات تصور آن معانی بدرستی برای ذهن میسر نمیشود بیهیچوجه خواهد بود تا آنجا که اگر همه مناسبات را از یک معنی سلب کنند منتهی بنقیضش یعنی بعدم آن معنی می گردد. مثلاً وجود بحث بسیط و هستی صرف که او را با امر دیگر مرتبط و متناسب نیانگاریم در عین اینکه وجود و هستی است عدم و نیستی است زیرا نه این چیز است و نه آن چیز پس هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق

(۱) Ontologie (۲) Métaphysique (۳) Dialectique (۴) Concept

(۵) Entendement (۶) Raison (۷) Principe d'ideniié

(۸) Principe de Contradiction (۹) این عبارت یادکار بر مانیدس است.

فصل اول

باشد چیزی دیده نمی شود و در حکم تاریکی مطلق است و بینائی وقتی دست میدهد که روشنی با سایه همراه شود یعنی نور دارای رنگ باشد پس هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود تا معنی تامی حاصل آید و هر چیزی دو رو دارد مانند پارچه که رویه و آستر دارد و از جمع آن دو رو روی سوم درست می شود که حقیقت پارچه همانست و این همان نکته ایست که فیخته در تحقیق امر وجود درک کرده و این قسم تعبیر نموده بود که بر نهاده (۱) باید برابر نهاده (۲) داشته باشد تا این دو هم نهاده (۳) شده حقیقتی را صورت دهند. این روش سه پایه (۴) بر نهاده و برابر نهاده و هم نهاده قاعده ایست که هگل در استخراج همه مقولات بلکه در سیر همه موجودات عمومیت داده است. اصل با مقابلش و اثبات با نفی باید همراه گردد تحلیل واقع شود سپس ترکیب دست دهد تا امر کبی صورت پذیرد و در مادیات هم این قاعده باین مثال روشن میشود که تخم چون در خاک بر نهاده شود تحلیل می یابد سپس از ترکیب اجزایش گیاه که هم نهاده آنهاست بوجود می آید. پس هگل در کشف مقولات مفهومی را که ساده ترین و بدوی ترین مفهومات باشد بطور اصل بر مینهد و مقابلش را که نفی اوست برابر مینهد تا مقوله تمامتری بدست آید سپس این مقوله را باز بر مینهد و مقابلی برابر او مینهد و همین قسم پیش میرود درجه بدرجه تا مقوله برسد که مقابل نداشته باشد یا عبارت دیگر متقابلها همه در او جمع باشند و کاملترین مقولات و موجودات باشد.

در نظر اول چنین پنداشته می شود که هگل در این سلوک عقلی جمع متقابلان را ممنوع نمیداند بلکه واجب می انگارد ولیکن حقیقت این نیست اولاً متقابلانیکه هگل برابر مینهد مفهومات انتزاعی (۵) هستند و فقط هم نهاده است که متحقق (۶) است ثانیاً برای فرار از جمع متقابلان است که از بر نهاده و برابر نهاده هم نهاده ساخته میشود و پس از آنکه خود منطق هگل را باز نمودیم این مسائل که شاید تاریک بنظر آید روشن خواهد شد.

منطق هگل

دانسته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات یعنی مقولات دومین است باین وجه که ساده ترین و بدوی ترین و عام ترین و کلی ترین مفهومات را که پست ترین و کم معنی ترین آنهاست بگیریم و بسلوك عقلی که وصف کردیم مقولات اخص و بالاتر و پر-معنی تر را یک یک استخراج کنیم تا باعلی مرتبه برسیم.

آن مفهوم اعم بدوی همان وجود بحت و هستی صرف است (۷) که هیچگونه وصفی و تعینی برای آن نگیریم و روشن است که این مفهوم کم معنی ترین مفهومات است زیرا که بطور مطلق میگوئیم «هست» اما چیست و کجاست و چگونه است معلوم نمیکنیم

(۱) Thèse (۲) Antithèse (۳) Synthèse (۴) Triade

(۵) Abstrait (۶) Concret (۷) L'Être

و نخستین مفهومات است چون تصور او متضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست.

نیز روشن است که تصور هستی صرف فقط انتزاع ذهن ماست و مفهومی است که مصداق خارجی ندارد یعنی هیچ چیز نیست پس میتوان گفت عدم است (۱) و باین بیان وجود و عدم در حالیکه متباینند و این نه آنی دارند عین یکدیگرند و اینهمانی دارند. پس عقل جمع وجود و عدم یعنی دو متقابل را که گمان میرفت ممتنع است تصدیق میکنند ولیکن در عین تصدیق کردن آنها را انتزاعی می یابند و نمیتوانند قبول کنند که متحققند و پس از آنکه وجود را بر نهاد یعنی عمل با ثبات کرد و عدم را برابر نهاد یعنی عمل بنفی نمود برای رهائی از جمع دو متقابل آن دورا با هم مینهند و مقوله «شدن» (۲) را از آن در میآورد که شدن هم بودن است و هم نبودن و جمع دو متقابل باین وجه هم متحقق و هم معقول میگردد در عین اینکه از آن تخلص حاصل میشود.

هستی و نیستی و شدن نخستین سه پایه و نخستین هم نهاده را میسازند و باید توجه کرد که امر اول و دوم صرف انتزاعی بودند و امر سوم يك اندازه تحقیقی است و نیز امر اول و دوم بکلی عام بودند و امر سوم يك اندازه خاص است. هستی را میتوان جنس گرفت و شدن را نوع و بنا برین نیستی که انضمامش به هستی شدن را متحقق ساخت میتوان بمنزله فصل فرضش نمود (۳).

وجود بحت بی تعین (۴) چون بشدن در آمد تعین (۵) می یابد یعنی چگونگی دارد بعبارت دیگر کیف (۶) است و چیزی است. این چیز است و چیز دیگر نیست ولی نظر بتقابلی که میان این چیز و چیز دیگر هست میتواند تغیر یابد و چیز دیگر شود و چیز با چیز دیگر نسبتی دارد که آن نسبت وجود و عدم است زیرا که یکی از آن دو وجودش عدم و نفی

(۱) Le non-êtré (۲) Le devenir یعنی از نیستی به هستی و از هستی به نیستی رفتن و این همان چیزی است که پیشینیان کون و فساد میگفتند.

(۳) نیز میتوان گفت هستی صرف بقول ارسطو قوه است و شدن يك اندازه فعلیت است پس در واقع آنچه راهگل هستی صرف نامیده در اینجا ارسطو ماده (هیولی) خوانده و شدن مقدمه صورت پذیرفتن است و باز تذکر میدهم که ارسطو هم میگفت کون سه مبدأ دارد ماده و هیئت و عدم یا ماده و مضاده (رجوع کنید بسماع طبیعی از کتاب شفا فصل دوم از مقاله اول).

(۴) non-déterminé (۵) déterminé

(۶) Qualité در متن اشاره کرده ایم که هگل با اصطلاحات قدما مقید نیست مثلاً آنچه او مقوله کیف نامیده بیک اعتبار صورت است با اصطلاح قدما و بیک اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است. قدمای ماهمین معنی را هیئت تعبیر کرده اند. و در منطق هگل مقولات درجات اول و دوم و سوم دارند و در بیان مختصری که ما میکنیم نظر بمقولات درجه اول داریم و هر وقت نام آنها در نوبت اول برده میشود بحروف سیاه مینویسیم مقولات درجه دوم و سوم را مقید نیستیم که شماره کنیم و اگر هم در ضمن نام ببریم نشان نمیکنیم.

دیگری است و هر چیزی نسبت به چیز دیگر ناچیز است و میان هر چیز با چیز دیگر حدی است که آن مرز میان وجود و عدم است پس وجود بحدت که در حال بی تعینی نامحدود بود چون بسبب کیفیت تعین یافت و متحقق شد ناچار محدود است ولیکن وجود متعین و محدود از وجود نامتعین و نامحدود جدا نیست و با و پیوسته است و نباید چنین پنداشت که وجودی هست محدود و وجودی هست نامحدود چه در آن صورت وجود محدود خود حد وجود نامحدود خواهد بود یعنی دومی هم محدود خواهد بود بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است و محدود و نامحدود بهم پیوسته است و هر دو جمعاً نامحدودند اما نامحدود امری است معقول و وجود خارجی یعنی محسوس ندارد و آن چیز وجود خارجی دارد و متحقق است که محدود باشد پس نامحدود یعنی وجود بی تعین و محدود یعنی وجود متعین .

باری از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت و محدودی سبب وجود یافتن شیئی در خارج و انفراد گردید ازینرو وحدت و کثرت دست میدهد و کثرت چون مجتمع شد و وحدت یافت مقوله کم (۱) صورت میپذیرد و باین وجه از چونی یعنی کیف چندی یعنی کم بر میآید هر چند کم با کیف تفاوت فاحش دارد چون کیف هر گاه تغییر یابد چیز چیز دیگر میشود اما کم مربوط بظاهر شیئی است و تغییرش شیئی را دیگر نمیکند و تعلق به کیفیت خاص هم ندارد .

در هر حال وجود همینکه به مرحله کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست میشود پس کسانیکه ماده را اصل وجود می پندارند کمیت را باید اساس وجود بشمارند اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول است و از مظاهر عقل میباشد .

کم محدود اگر بیش و کمش بیرونی باشد بصورت مقدار و عدد در میآید و اگر درونی باشد درجه نامیده میشود که شدت و ضعف است .

کم چون مستلزم حد است چنانکه پیش بیان کرده ایم جنبه عدمی دارد و این جنبه عدمی متعلق بکیف است (۲) پس کیف با کم جمع شده و از این ترکیب وجود و عدم بر حسب قاعده سه پایه مقوله تناسب (۳) صورت میگیرد زیرا که تناسب کیفیتی است که از انتساب دو کمیت حادث میشود و چون اندازه گرفتن و تقدیر بواسطه نسبت دادن مقداری بمقدار دیگر است این مقوله جدید را هگل اندازه (۴) نامیده است .

پس تا اینجا خلاصه سخن این شد که هستی را چون مجرد بنظر بگیریم واقعیت ندارد نیستی هم تصورش از اینرو حاصل میشود که مقابل هستی است و گرنه آن نیز واقعیت ندارد و هستی و نیستی واقعیتشان در شدن است که نه بودن است نه نبودن یا بلکه باید گفت هم بودن است هم نبودن یعنی جمع میان هستی و نیستی است و تصور شدن مستلزم تصور کیف است (بمعنی هیئت یعنی اعم از صورت و عرض) و کیف را چون با عدمش همراه بتصور آوردیم تا محدود شود تصور کم درست میشود که چون با کم دیگر نسبت داده

(۱) Quantité (۲) باصطلاح قدما کیف موضوع کم است (۳) Proportion (۴) Measure

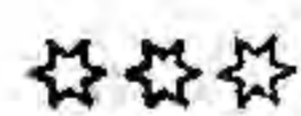
شود اندازه خواهد بود (۱).

اما تا کنون تصور همه مقولات را مجرد انگاشتیم یعنی آنها را انتزاع کردیم و
بمرحله تحقق نیاوردیم هر چند از مقوله هستی صرف هر چه بالاتر آمدیم بتحقق نزدیکتر
شدیم ولیکن هنوز بتحقق واقعی نرسیده ایم.

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته و ما شاخ و برگهای
آنرا زده و جوهرش را کشیده بچند سطر در آوردیم حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از
منطق خویش قرار داده و آنرا مبحث وجود نامیده است از آنرو که کم و کیف را از وجود
جدا در نظر نگرفته و هر سه را لازم یکدیگر دانسته است چنانکه اگر کیفیت و کمیت را در
نظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود و میگوید این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل
بدوی انسان است که هنوز بکنه وجود نپرداخته و اهل علم نشده است و باید ابره علم و دانش
وقتی میگذارد که بکنه ذات فرورود و مفهومات و مقولاتی که در این مرحله بتصور میآورد
مربوط بنوع علم و راجع بماهیت ذات است و تشریح آن قسمت دوم منطق هگل میباشد.

پس در مبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند و تصور وجود و کم و کیف را
بکلی ساده و مجرد و بطور مطلق تعقل کردیم و هیچ مصداقی برای آن مفهومات در نظر
نداشتیم همه را بالقوه انگاشتیم و فعلیت نداشتند. اینک در عالم تحقق و فعلیت قدری پیش
میرویم و همان مقولات را بک اندازه بصورت وجود خارجی بتصور میآوریم و چیز باشیئی
و ذات در نظر میگیریم و اختلاف و مشابهت و جنبه مثبت و منفی و نسبت میان اشیا را ملحوظ
میداریم بعبارت دیگر بماهیت (۲) وجود میپردازیم.

هر چند تا کنون نیز بمنتهای درجه اختصار کوشیده ایم چون میخواستیم روش و
سلوک عقلی هگلی را نمودار کنیم باز قدری تفصیل دادیم. در بیان بقیه منطق هگل بیشتر
باختصار خواهیم کوشید و فقط با اصول مطالب اشاره خواهیم کرد زیرا ورود در تفصیل
آنها هر چند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد فایده حقیقیش کم است و بر معلومات
چندان چیزی نمیافزاید.



در مبحث ماهیت می بینیم مقولاتی که بندهن میرسد جفت جفت است: خود است و
غیر، درون است و بیرون، کنه است و وجه، باطن و ظاهر، ماده و صورت، مؤثر و اثر و
چون بنخواهیم صریح تر بگوئیم ذات است و عوارض ذات (۳) یا ماهیت است و نمایشهای (۴)

(۱) مقولات درجه اول را بر حسب وعده بحروف سیاه نوشتیم اما مقولات درجه دوم و سوم را نشان
نکردیم همینقدر اجمالاً اشاره میکنیم که از این مقولات آنچه در اینجا متعرض شده ایم از این قرار
است: حد، محدودی، نامحدودی، تغیر، کون، فساد، وحدت، کثرت، پیوستگی،
ناپیوستگی، مقدار، عدد، درجه، نسبت.

(۲) Essence (۳) Phénomènes (۴) Manifestation

او و عجب اینکه این مقولات دو گانه را چون نیک بنگریم یگانه اند، در همین اینکه دو تا است یکی است، ماهیت همان نمایش است و نمایش همان ماهیت است ذات همان عوارض است و عوارض همان ذات است. اگر يك جا بنظر میرسد که اصل ماهیت است که مؤثر است و عوارض که آثار او هستند فرع او هستند از طرف دیگر می بینیم عوارض و آثار هم اصالت دارند زیرا آثار اگر نباشند مؤثر چه خواهد بود و عوارض اگر نباشند ذات چه معنی دارد؟ راست است که چراغ بنظر می آید اصل است و روشنایی پرتو اوست اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود؟ (۱) و کسانی که در حل معمای جهان فکر کرده اند از این جهت آنرا دشوار یافته اند که باین یگانگی اثر و مؤثر پی نبرده و همواره گرفتار این مشکل بوده اند که اثر با مؤثر چه نسبت دارد و عوارض از ذات چگونه بر می آید. باری درون و برون، ظاهر و باطن، مؤثر و اثر، حقیقت و تجلیات، ماهیت و نمایش، ذات و عوارض هر چه نام بگذارید لازم و ملزوم یکدیگرند بلکه یکی هستند و چون این دو جنبه را با هم و یگانه بگیریم تحقق (۲) شیئی است یا شیئی متحقق است و اگر چه بر حسب تقسیم عقلی در اشیاء فرض وجوب (۳) و امکان (۴) میتوان کرد ولیکن به بیانی که کردیم آشکار است که وجود اثر برای مؤثر و همچنین مؤثر برای اثر واجب است و بنابراین هر چه متحقق است واجب است و چون این فقره بحکم عقل یقین شد ادعای هگل که پیش از این اشاره کردیم که آنچه متحقق است معقول است و آنچه معقول است متحقق است موجه خواهد گردید.

اکنون اگر بخواهیم بیان ما به تعبیرات پیشینیان نزدیکتر شود وجهه درونی حقیقت را جوهر (۵) و وجهه بیرونش را عرض (۶) مینامیم و ماهیتی که بتجلیات چند ظهور می یابد شیئی (۷) یا موضوع (۸) و تجلیات او را خواص (۹) میخوانیم. پس جوهر علت (۱۰) است و عرض معلول (۱۱) است، جوهر فیاض است و عرض فیض اوست، جوهر نیرو (۱۲) و عامل (۱۳) است و عرض عمل اوست، جوهر مبدأ (۱۴) و مقدمه است و عرض نتیجه (۱۵) اوست به عبارت دیگر جهان و حقیقت آن میدان فعل (۱۶) و انفعال (۱۷) است ولی اگر درست بنگریم فعل و انفعال هم اضافی و اعتباری هستند. بیک اعتبار جوهر علت فاعل است و عرض معلول و منفعل ولیکن باعتبار دیگر بعکس است بنابراین که اثر و مؤثر چنانکه گفتیم یکی است باعتباری اثر است باعتباری مؤثر است زیرا اگر علت نبود معلول نمی بود اما اگر معلول هم نبود علت نمیشد پس سلسله علتها و معلولها سلسله

(۱) قدما هم میگفتند ماده موضوع صورت و صورت حال اوست اما صورت هم مقوم ماده است.
 (۲) Réalité (۳) Nécessité (۴) Possibilité یا Contingence (۵) Substance
 (۶) Accident (۷) Chose (۸) Objet (۹) Propriété (۱۰) Cause
 (۱۱) Effet (۱۲) Force (۱۳) Agent (۱۴) Principe (۱۵) Conséquence
 (۱۶) Activité (۱۷) Passivité

سیر حکمت در اروپا

طولی نیست بلکه دور (۱) است و باین بیان روشن میشود که هر چند صدور معلول از علت واجب است اما وجوب و ضرورت در قضایای جزئی و فردی است نه در کل وجود که او مختار است و قدرت تام و اختیار (۲) در کل است نه در ذوات مفرد و حقیقت بیرون از جهان نیست بلکه همراه آنست .

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل که آنرا مبحث ماهیت نامیده است و حاصلش اینکه در مبحث اول که دیدیم وجود دور و دارد (یعنی کیف و کم) در آن مبحث مقولات را مستقل و غیر مرتبط بیکدیگر منظور داشتیم همینکه اینهمانی کیف و کم را بنظر گرفتیم و بیکدیگر مرتبط و منتسب دانستیم ماهیت درست شد . وجود را میتوانیم بمنزله تصور بگیریم و ماهیت را بمنزله تصدیق و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست فقط مفهوم است و وجود و کم و کیف قشر آن میباشد و با درک بدوی در میآیند و از اینرو مقولات ماهیت را دو گانه انگاشتیم و آنها را لازم و ملزوم و در حال انعکاس (۳) بیکدیگر یافتیم .

این قسمت از منطق را که دیدیم یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت را هگل منطق بیرون ذاتی خوانده است از آنرو که در بیان و شماره مقولات وجود و ماهیت آنها را بوجه بیرون ذاتی نگریسته و انتساب آنها را بدون ذات یعنی بنهن منظور نداشته است . قسمت سوم از منطق هگل مبحث علم یا معقول و منطق درون ذاتی خوانده شده از آنرو که مقولاتش بامناسبت و ارتباط به ذهن ملحوظ میشود و آن علم بچگونگی تعقل انسان است . در واقع دو قسمت اول یعنی منطق بیرون ذاتی منطق بآن معنی که عموماً از این فن فهمیده میشود نبود بلکه فلسفه (۴) بود این قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هر چند باز بامسائل فلسفی آمیخته است جنبه منطق بیشتر دارد زیرا گفتگو از تصور و تصدیق و چگونگی قضایا و قیاس و برهان بمیان میآید اگر چه در این مباحث هم هگل بطریق خاص خود وارد میشود و تحقیقاتش از نوع سخنهایی که در منطق بآن آشنا بودیم نیست .

بهر حال درین مبحث درباره تصور و تصدیق و انواع آنها و قیاس و اشکال آن و انواع برهان با اشاره میگذرانیم زیرا در آنچه با گفته پیشینیان مطابق است حاجت بگفتن نداریم و خوانندگان در کتب منطق دیده اند و آنچه زاید بر گفته های پیشینیان است چندان بدل نمیچسبد و حتی بعضی مباحثش با اندازه تیره و تار است که مریدان صادق را هم سرگردان کرده است پس حاصل مطلب را خیلی باختصار بدست میدهیم .

(۱) Cercle (۲) Liberté (۳) Réflexion (۴) مقصود از فلسفه در اینجا فلسفه اولی است (Métaphysique) مثل بسیاری از موارد دیگر که فلسفه مطلق را بجای فلسفه اولی آورده ایم و باز خواهیم آورد .

فصل اول



تصور وجود و تصور ماهیت چون باهم جمع شد صورت معقول یا علم (۱) دست میدهد که آن تصور نام است و تصور چون منقسم بموضوع و محمول شد تصدیق است و مؤدی با استدلال (۲) یا قیاس (۳) میشود.

تصور تصدیق یا کلی است یا جزئی یا شخصی ولیکن اگر درست تأمل شود شخصی هم متضمن کلیت است چرا که چون میگوئیم « این مرد » هر چند تصویری است شخصی ولیکن کل مردها را در نظر داریم که این شخص را از آن کل در آورده ایم و چون میگوئیم شکر شیرین است تصور جزئی شکر را در تحت تصور کلی شیرین در آورده ایم پس در اینجا هم تحقق تقابل پدیدار شد و جمع دو متقابل در قیاس بخوبی آشکار است که مقدمه کبری حکم کلی است و مقدمه صغری واسطه پیوند جزئی بکلی است و نتیجه محل اجتماع کلی و جزئی میباشد.

تصور یا علم یا صورت معقول مادام که فقط درون ذاتی است ظرفی بی مظهر و بنا برین باید بمرحله برون ذاتی بیاید و شیبی یا امر متحقق بشود و میدانیم که بنیاد فکر هگل بر اینست که عقل حقیقت دارد و حقیقت همان عقل است پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی می یابد و در اینجا هگل متوجه میشود باشکالی که بر سنت آنسلم و دکارت در اثبات ذات باری شده است که آنها میگفتند چون من تصور ذات کامل دارم پس ذات کامل موجود است و اشکال کنندگان میگویند اندیشه مستلزم وصول نیست و تصور چیزی وجود آن چیز را واجب نمیکند اما هگل میگوید این اشکال در امور محدود وارد است چون محدودیت است که جدا کننده ماهیت از وجود و تحقق میباشد ولی در امر نامحدود حقیقت از تصور جدا نیست. آنانکه ذات کامل را از عالم تصور بعالم تحقق نمیآورند از آنست که خدا را چیزی از چیزها پنداشته اند و البته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نامحدود را بمقام محدودیت تنزل ندادید در خواهید یافت که معقول متحقق است.

صورت معقول درون ذاتی در رسیدن بمرتبۀ برون ذاتی یعنی تحقق مراحل چند می پیماید: نخست اینکه اجزاء کل فقط روی هم نهاده شده و با یکدیگر از بیرون یا از درون مرتبط میباشد اما هر یک از آنها شخصیت و استقلال دارند مانند ستارگان در هیئت نظام خورشیدی یا اشخاص مردم در هیئت های ملی و دولتی و این مرحله را هگل مرحله ماشینی (۴) مینامد بنا بر اینکه مانند دستگاه چرخهای ماشین تصور میشود.

دوم مرحله شیمیائی (۵) است که اجزا در یکدیگر نفوذ میکنند و اختلافات آنها ظاهر نیست ولی در باطن هست چنانکه در ترکیبات شیمیائی دیده میشود. سوم مرحله هیئت غائی (۶) است یعنی هیئتی که غایتی از آن منظور است و

(۱) Notion (۲) Raisonnemem (۳) Syllogisme (۴) Mécanisme (۵) Chimisme (۶) Téléotogie

سیر حکمت در اروپا

اجزا همه برای آن غایت کار میکنند مانند هیئت بدن که غایتش زندگی است و باندک تأمل روشن میشود که آن دو مرحله نخستین هم بی غایت نبودند جز اینکه غایان مراتب دارد و چون درست بنگریم هر مرحله نسبت به مرحله پیشین غایت و نتیجه است و نسبت به مرحله پسین مقدمه و طریق وصول به غایت است هیئت ماشینی برای اینست که فعل و انفعال شیمیائی دست دهد و فعل و انفعال شیمیائی غایتش اینست که جان و زندگی صورت بگیرد.

پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحله وجود بحث به مرحله زندگی رسید یعنی درون ذات بمقام برون ذاتی آمد ولیکن هنوز به غایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملاً یگانگی بیابند و به مرحله عقل در آیند که آن صورت صور و صورت مطلق (۱) است و خود را بدرستی شناخته است و برون ذاتی است که درون ذاتی خود را درمی یابد و در جنبه علم حقیقت (۲) است و در جنبه عمل خیر (۳) است و او مقوله کامل است که جامع همه مقولات است و مقابلی در برابر ندارند.

هگل منطق خود را در اینجا پایان میرساند و مقولات این مبحث سوم را که بالاترین پایه مقولاتند مقولات فلسفی میخواند و مربوط بآن مرحله از تعقل می شمارد که انسان بحکمت و فلسفه پرداخته است و از همین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار میشود که منطق هگل در واقع منطق نیست بلکه فلسفه است و هگل همچنانکه حقیقت را به پیروی از افلاطون صورت یا تصور خوانده است بروشی هم که در این تحقیقات اختیار کرده تا سیر عقل را باز نموده باشد همان نام را داده است که افلاطون بسلوک خود در کشف حقیقت داده بود و آن نام یونانی (۴) را در موارد مختلف بتعبیرات مختلف باید در آورد و در این مورد بهترین ترجمه اش بنظر ما سلوک عقل است.

پیش از این مکرر گوشزد کرده ایم که در فلسفه هگل سیر عقل در تعقل معقولات همان سیر وجود است در تکون کائنات اینک باید خاطر نشان کنیم که از بیانات هگل چنین بر می آید که مرادش این نیست که تکون کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده و بترکیب مقولات راه پیموده بمقصد یعنی بکمال میرسد بلکه تصورش اینست که در عین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است سلوک عقل ما در کشف حقیقت معکوس سیر وجود است و در واقع ما حقیقت را که جامع جمیع احوال و تعینات است بقوه انتزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل میکنیم و از آن اصل فروغی را که مذکور داشتیم بر می آوریم.

منطق هگل چنانکه باز نمودیم بر حسب ظاهر يك جزء از تعلیمات آن فیلسوف است ولی در حقیقت اصل و بنیاد فلسفه اوست و نگارنده با همه تفصیلی که دادم و رنجی که بردم تا الفاظ و تعبیرات مناسب برای معانی بیابم و شاخ و برگهای مطلب را بزعم نامنظور

(۱) Idée absolue (۲) La Vrité (۳) Le Blen (۴) Dialectique

که جایی بدل ترجمه میشود و با مناظره و گاه همان منطق باید گفت.

هگل را روشن کنم از بس فکرش پیچیده است میترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم جز اینکه نه این کتاب بیش از این گنجایش دارد و نه من بیش از این آزار خوانندگان را روا میدارم و چون باید اجمالی هم از تحقیقات دیگر هگل بدست بدهیم اینک بادای آن وظیفه میپردازیم .

۳- فلسفه طبیعت

هر چند منطق هگل در واقع فلسفه بود ولیکن بر حسب ظاهر بیان اصولی بود که عقل در تعقل معقولات و موجودات از آنها پیروی میکند جز اینکه ضمناً دانستیم تحقق موجودات نیز بر وفق همین اصول است. پس آن اصول عقلی را چون در عالم طبیعت جریان دهیم فلسفه طبیعت بدست میآید زیرا که طبیعت همان عقل است که صورت برون-ذاتی اختیار کرده است و این مرحله ایست که عقل آمی پیماید برای اینکه بمقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که در این فلسفه نیز همان سلوک عقلی پیروی شود یعنی بر نهاده و برابر نهاده باهم نهاده شوند و مراتب وجود را به پیمایند .

همچنانکه در منطق وجود بحت بسیط مبدأ گرفته شد و جمع شدنش با عدم کون را صورت داد در فلسفه طبیعت فضا یعنی بعد مجرد مبدأ واقع شده و بازمان جمع گردیده حرکت و ماده را صورت میدهد و جاذبه عمومی عالم در ماده افراد را متحقق میسازد و اجرام آسمانی تشکیل مییابد که کره زمین یکی از آنهاست و این هیئت نظام اجرام علوی مقدمه و نمونه هیئت اجتماع افراد بشری است .

بعقیده هگل ستارگان دور دست در عالم وجود مرتبه عالی ندارند دستگاہ نظام خورشیدی اصل است و در این دستگاہ هم هر چند خورشید مرکز است ولیکن او مرکز جسمانی است و مرکز روحانی همانا کره زمین است که مسکن انسان واقع شده از آنرو که عقل و شعور در انسان قرار گرفته است :

هیئت نظام اجرام آسمانی همان مرحله دستگاہ ماشینی است که تابع جذب و دفع و حرکت میباشد از آن مرحله که ترقی دست داد بمرحله فیزیکی و شیمیائی میرسد که قوای مختلف نور و حرارت و الکتریسیته و فعل و انفعالات درونی شیمیائی بکار میافتند و از این مرتبه هم که بالارفت بمرحله میرسد که مرتبه ناقصش گیاه است و مرتبه کاملش حیوان و این سیر عقل است در عالم ماده .

تحقیقات هگل در فلسفه طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش کمتر طرف توجه است و نقص و عیبش بیشتر زیرا او هم مانند فیلسوفان پیشین خواسته است با معلومات ناقص زمان خود بخیال بافی حقیقت عالم خلقت را معلوم کند و راز جهان را بگشاید و حال آنکه راز جهان اگر گشودنی باشد پس از آن خواهد بود که تفحص کنندگان بمشاهده و تجربه اسرار طبیعت را یکان یکان کشف کنند و هگل هم این اشتباه را کرده است که هر چند از ترقیات

سیرحکمت در اروپا

علم در ظرف سیصدسال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است و کافی نیست برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که او میبایست بر طبق اصولی که در منطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است مانند نتیجه از مقدمه در آورد و چگونگی عبور امر مجرد را بامر مادی باز نماید و اینکار را نکرده است در صورتیکه اظهار عجز هم نمی نماید و بروی خود نمیآورد که بیانش متضمن طفره است ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت عقلی است که در منطق بحث میگردیم که آن علت یعنی عقل بمنزله مقدمه بود در قیاس و جهان نتیجه آن مقدمه است بعبارت دیگر جهان امری معقول است پس از عقل برمیآید تفاوت در اینجا است که مقولاتیکه در منطق بحث میگردیم کلیات محض بودند یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتیکه در فلسفه طبیعت می یابیم جنبه جزئیت هم دارند آنها عقلی صرف بودند اینها بحس هم درمیآیند بقول پیشینیان هر دو معقولاتند اما آنها معقولات دومی بودند و اینها معقولات نخستین میباشند آنها متبوع بودند و اینها تابعند .

ادعای هگل شاید درست باشد یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مخلوق عقل باشد اما بنای هگل بر این بود که مقولات را درجه بدرجه از یکدیگر بیرون آورد و در این مورد این کار را نکرده و بطفره گذرانیده است .

با اینحال چون هگل مردی فکور و صاحب نظر بوده بنکات دقیق توجه نموده و نمیتوان گفت در فلسفه طبیعت تحقیقاتش یکسره باطل است مثلاً متذکر شده است که هر جاننداری آئینه تمام نمای جهان است و گیاه که در عالم حیات در مراتب پست است هر جزئیش یک فرد تمام شمرده میشود چنانکه هر شاخه درخت بمنزله یک درخت تمام است و هر گیاهی مانند قبیلهاست و هر درختی همچون پشه ایست و مخصوصاً در باب مرگ افراد توجهات دلپسند دارد چه مرگ لازمه شخصیت و انفراد افراد است و در واقع مغلوبیت افراد است در مقابل دشمنان داخلی و خارجی و نتیجه خودخواهی شخصی است که قانون طبیعت میباشد و شخص برای حفظ وجود خویش وجودهای دیگر را در خود مستهلک میسازد لاجرم بکیفر این خودخواهی گرفتار میشود و عقل کل برای بقای وجود حقیقی آن وجود مجازی موقت را دفع میکنند در واقع مرگ نمایش عجز ماده است از اینکه بدرستی جلوه گاه حقیقت شود پس مرگ فنای شخص است اما دوام نوع است شخص خود را سمندر وار میسوزاند تا از خاکسترش دوباره بزاید و چون نیک بنگری دوام و بقاء روح راست و جریان امور جهان سرگذشت رهائی روح از قید و بندهای جسمانی است و آزادی حقیقی او همانا بهوش آمدن است که خود را بشناسد و دریابد که جز او چیزی نیست .

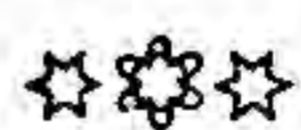
۴ - فلسفه روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل بخود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود و در این سیر سرانجام به مرحله حیوانی میرسد که کمالش در نوع انسان است و در این مرحله است که عقل بدرستی از خود باخیر میشود و لیکن این منزلت را هم در آغاز در نمی یابد و باید منازل به پیماید و آنچه در فلسفه هگل فلسفه روح خوانده میشود تاریخ انسانیت است یعنی سرگذشت سیری که نفس انسان میکند برای اینکه عقل بمعرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت وجود و بعالم اختیار و استقلال برسد و در واقع کل فلسفه هگل همین سرگذشت روح یا عقل است.

فلسفه روح یا تاریخ انسانیت را هگل به سه مرحله منقسم نموده است: مرحله روح درون ذاتی (۱) مرحله روح برون ذاتی (۲) مرحله روح مطلق (۳)

مرحله روح درون ذاتی احوال انسان است در حال انفراد و در موقعی که چندان از حیوانیت بالا نرفته و بحال طبیعی است از یک طرف دوچار مقتضیات طبیعت مادی و زمانی و مکانی و محیطی و از طرف دیگر گرفتار قید و بندهای هواهای نفسانی است. کم کم حواس و ادراکاتش نمو میکند و متخلق باخلاق و عاداتی میشود و فهم و شعوری اجمالی در می یابد و خود را شخص مستقل و مختار می پندارد و «هن» میشود اما غریب عالم خودخواهی و مائی و منی است با دیگران مطلقاً در جنگ است و هر نفسی میخواهد نفوس دیگر را دفع کند یا بنده خود سازد و غافل است از اینکه «هن» آزاد و مختار نمیشود مگر اینکه در امر زندگانی با دیگران شریک گردد و آزادی خود را به آزادی آنها محدود سازد.

در این مبحث هگل احوال انسان و بروز و ظهور قوای دماغی و عادات و اخلاق و اعمال مختلف او را تفصیل میدهد چنانکه شرح آن در اینجا میسر نیست و ضرورت هم ندارد.



اما مرحله روح برون ذاتی احوال افراد انسانی است در مناسبتش با عالم خارج و با افراد دیگر که خود را شخصی می یابد و حقوق اختیارات برای خود قائل میشود و خود را مالک اموالی میداند که حق انتقال آنها را بدیگری دارد و انتقال و داد و ستد بر حسب رضای طرفین و متضمن عقد و قرار داد است پس تصور حق و ضابطه فوق اراده ها و هواهای اشخاص پیش می آید که چون اراده شخصی با آن مصادم شود و آنرا مختل سازد جرم و گناه شمرده میشود و مستوجب کیفر و مجازات میگردد و بعقیده هگل مجازات برای تادیب نیست بلکه جبران و نقض حق است پس در بعضی موافع اعدام شخص هم در مقام جزا روا باشد بخلاف عقیده بعضی که مجازات را برای تادیب میدانند و بنا برین اعدام را در سیاست

(۱) Esprit subjectif (۲) Esprit objectif (۳) Esprit absolu

تکالیف بنیاد می‌شمارند .

چون منافات میل و اراده شخص با حق یعنی اراده کل از میان رفت و اراده نفس با قانون و حق منطبق و موافق شد اخلاق و نیکی کردار میشود پس حق که امری برون ذاتی است چون برگشت و امری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود . در اخلاق عمل که که بیرونی و پدیدار است تنها منظور نیست نیت که پدیدار نیست و درونی است معتبر است . اخلاقی آنست که دلش بر درستی و داد بر طبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد و نفع و سود را تابع خیر سازد .

در هر حال حق ضابطه مناسبات مردم است در هیئت اجتماعی و زندگی شهری یعنی مدنیت و حاکم بر آنست و کمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست و صورت نمی‌پذیرد مگر در مدنیت پس هیئت اجتماعی باید بر افراد حاکم و مطاع باشد (مقصود از زندگی شهری و مدنیت اعم از شهر و روستاست)

مقدمه هیئت اجتماعی و زندگی شهری هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن و مرد و تشکیل عائله میباشد و چون اصل مقصود و مایه کمال و سعادت انسان در زندگی اجتماعی شهری است مقررات ازدواج و خانواده باید با مصلحت آن زندگی موافقت داشته باشد اینست که شهوت رانی و فسق و فجور که اصول ازدواج و استحکام خانواده را مختل میکند ناشایسته است و اگر شیوع یابد مایه فساد و انحطاط است و بمسئله چگونگی ازدواج و آسانی و دشواری طلاق و نظایر این امور باید با این نظر نگریسته شود .

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور و دولت صورت میگیرد که او در ضمن رعایت احوال افراد نظرش بگایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی و معقول است که آن عین آزادی و اختیار است و حصول این مقصود را که نفع کل است بر نفع افراد مقدم میدارد و اگر لازم شود افراد را فدای کل میکند از هیئت خانواده و زندگی شهری هم منظور رسیدن بهمین غایت بود اما دولت مرحله بالاتر از آنست و منافع دولت یعنی هیئت کلی با منافع اشخاص منافعی نیست زیرا افراد هم نماینده جزئی از همان امر معقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست .

پس صورت یافتن دولت نتیجه هوا هوس کسی یا قرارداد و مواضع میان کسانی برای حفظ منافع آنان نیست بلکه امری معقول و ضروری برای رسیدن بگایتی عالی است و از این جهت است که مقدس است و باید مطلقاً مطاع باشد .

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت و مطاع بودن آن و عدم دخالت افراد در وظائف آن و مستهلک بودن منافع افراد در منافع عمومی قائل شده است عقاید او را استبدادی بخرج داده است ولیکن بعقیده هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی بر قانون اساسی باشد و مرکب از هیئت قانون گذاری و هیئتی که اجرای قانون کند و داد گذاری نیز یک وجه از اجرای قانون است . هگل در تشکیل

هیئت قانون گزارى معتقد با کثريت آراء عمومى نيست و طبقات واصناف ملت رامبناى تشكيل آن هيئت ميدانند و آن مظهر و اداره کننده افکار عامه خواهد بود.

حق اينست که هر دولتى از يك ملت يگانه ساخته شود يعنى از مردمى که زبان و دين و عادات و افکارشان يکسان باشد و هر دولت بمنزله يك شخص است پس چنانکه اشخاص نسبت بيکديگر مستقل مى باشند دولت ها هم نسبت بيکديگر بايد مستقل باشند جز اينکه برتر از افراد هر ملت دولتى هست که اقتدارش اختلافات آنانرا تسويه ميکند و ميزان تسويه اختلافات قانون مللى است که همان هيئت دولت وضع کننده و نگاهدارنده آنست وليکن برتر از دولتها اقتدارى نيست و قانون بين الملل غير از آنچه دولتها بموجب قرار داده او پيمان نامه ها ميان خود توافق ميکنند وجود نتواند داشت بنا بر اين براى رفع اختلافات بجز جنگ چاره ندارند و صلح دائم فکرى باطل است و صورت پذير نيست .

چون وجود دولت ناگزير است و دولت براى انجام وظيفه و رسيدن بغايتى که از آن منظور است بايد مستقل باشد و غايت وجود دولت برتر از غايت وجود افراد است پس هنگام جنگ افراد بايد از خود بگذرند و جان و مال را فدای استقلال دولت کنند اما دولتها همان گاه که با يکديگر در جنگ هستند بايد هر يك پياد داشته باشند که با دولتى ديگر جنگ دارند نه با اشخاص و افراد آن دولت و بنا بر اين بايد حقوق آن افراد را از جان و مال و خانواده و غير ها محترم بدانند.

در اين ابواب عقايد هگل بر استى شگفت آور است چنانکه عقیده دارد که جنگ گذشته از اينکه براى رفع اختلافات ضرورى است اين حسن راهم دارد که نميگذارد همت و غيرت مردم سست شود و نتيجه آن قاطع است يعنى دولتى که غالب ميشود ذبحق است و هميشه آن دولت سرانجام غالب ميآيد که بيشتر نماينده امر معقول است و بسبب اظهار اين نوع عقايد است که گفته اند هگل زور راحق ميداند .

در هر حال بعقیده هگل هر دولتى موقتاً يك اندازه از امر معقولى را که غايت وجود دولت است صورت ميدهد و چون گشت زمانه آن صورت را کهنه و فرسوده ساخت صورت ديگر ميگيرد و باين طريق رو بکمال ميرود و اين نتيجه بواسطه کشمکش دائمى دول با يکديگر حاصل ميشود که هر قومى وجودش مرحله از مراحل سير امر معقول است و غلبه قوم ديگر براى اينست که آن امر معقول بمرحله ديگر که بغايت و مقصد نزديکتر است برسد پس همان سيري که عقل در استخراج مقولات يکى پس از ديگرى دارد که آنرا منطق ناميديم اقوام هم که وجه برون ذاتى عقل ميباشند نظير آن سيري ميکنند که تاريخ ميناميم پس آنچه بظاهـر کشمکش اقوام و ملل و دول است در نظر حکيم دنباله سير و سلوک عقل است غلبه قوم بر قوم ديگر غلبه حق است بر باطل و ليکن حق اضافى و نسبى که در اين سير و سلوک همواره بحق واقعى و مطلق نزديک ميشود. در هر زمان قومى مظهر حق بوده و غالب آمده است و چون در تاريخ بنظر عبرت بنگريم اين فقره را مى بينيم که وقتى دوره ملل مشرق بود زمانى دوره يونانيان و روميان سپس دوره اقوام ژرمن يعنى

سیر حکمت در اروپا

آلمان در رسیدن (۱) که ملل و دول جدید را بوجود آورده اند و غایت مطلوبی که از وجود دولت در نظر است بواسطه این دول بدستی حاصل شده و عقل در زیر پرچم این دولتها بخود پی برده و استقلال و اختیار خویش را دریافته و در مدارج کمال سلوک میکند.



با اینهمه آخرین مرحله سیر انسان در وصول بغایت مطلوب یعنی خود شناسی و خود مختاری مرحله زندگانی اجتماعی و سیاسی نیست چه در این زندگانی بهر شکل باشد اختیار و استقلال نفس تمام نتواند بود زیرا که از خارج بانسان میرسد اما بالاتر از مرحله برون ذاتی هم مرحله هست که آن روح مطلق نامیده شده است و در آن مرحله روح محکوم روح است و بس و امری خارجی باو فرمان نمیدهد. دو مرحله پیشین یعنی روح درون ذاتی و برون ذاتی هر یک دارای یک جنبه از امر معقول میباشد و یک طرفی هستند در مقام درون ذاتی همه از جنبه بیرونی غافل و بخود مشغولیم در مقام برون ذاتی همه مشغول بغیر و از خود غافلیم و بکمال وقتی میرسیم که این دو جنبه را ترکیب کنیم و جامع شویم از بیرون بدرون برگردیم اما درون متوجه بیرون و بیرون نماینده درون باشد منظور همان ناظر باشد و ناظر جز خود چیزی نیابد عبارت دیگر مرحله روح مطلق مرحله علم بذات مطلق است از آن رو که روح مطلق و ذات مطلق یکی است و این مقام، مقام اختیار تام و عدم تناهی است زیرا چون غیر از خود چیزی نیابیم حدی در کار نخواهد بود و محدود کننده نیست که حدی و اجباری در میان بیاورد پس درمی یابیم که عدم تناهی و استقلال و اختیار یک امر واحد است و حق است و روح مطلق و ذات مطلق است.

در مرحله روح مطلق هم چند منزل است که باید پیموده شود تا وصول بغایت و مقصد دست دهد. نخست صنعت (۲) است دوم دیانت (۳) است سوم علم و حکمت (۴) است و البته این مقامات همه متکی بر مقامات پیشین است که در مراحل درون ذاتی و برون ذاتی پیموده شده و بیانش را کرده ایم. صنعت یا هنر که موضوع زیبایی است امر معقول و ذات مطلق را بصورت محسوس جلوه میدهد علم و حکمت که موضوع حقیقت است امر معقول و ذات مطلق را بوجه معقول صرف در میآورد که منتهای کمال است. دیانت که موضوع خداست مرحله ای است میان این دو که از محسوس تجاوز کرده و هنوز بمعقول صرف نرسیده است. زیبایی و خدا و حقیقت هر سه و جوهی از ذات مطلقند و بنا بر این

(۱) این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس شده که « فلسفه تاریخ » نام دارد و بیان

کرده است که تمدن از مشرق آغاز کرده در چین و هند و ایران مراحل پیموده یونان و روم رسیده است در کتاب مزبور شرح مفصلی بایران تخصیص داده و تصدیق کرده است که اول دولتی که وارد مرحله تاریخی واقعی شده دولت هخامنشی بود و سیر بشر بجانب غایت مطلوب یعنی استقلال و آزادی و تمدن از ایران آغاز کرده است.

Science et philosophie (۴) Religion (۳) Art (۲)

صنعت و دیانت و حکمت مراحل مختلف روح مطلق میباشند که مرحله وصول بغایت مطلق است .
 گفتیم مرحله نخستین از روح مطلق صنعت و هنر است یعنی آثاری از انسان که زیبایی و نشان میدهد از آنرو که زیبایی وجهی از حقیقت و امر معقول یا ذات مطلق است. زیبایی چیست؟ هر گاه امور چند بیکدیگر مرتبط باشند و مجموع آنها شئی واحدی تشکیل دهد که بدون آن اجزا ناقص و بی معنی بوده و اجزا نیز جز در آن مجموعه خالی از وجه باشند عبارت دیگر آن مجموعه امری متناسب و معقول باشد زیرا خواهد بود و هر چه اجزا بیکدیگر بیشتر مرتبط و وحدت مجموع کاملتر و متناسب تر و معقول تر باشد زیباییش بیشتر است مثلاً طبیعت یعنی جهان چون یکی از مظاهر امر معقول است زیباست اگر چه در حال جمادی باشد اما گیاه چون معانی که شرط زیبایی دانستیم در آن بیشتر موجود است زیباتر است و از آن زیباتر جانور است چون با داشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است و انسان که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر از موجودات دیگر است از همه زیباتر است ولیکن انسان هم چون جسم است نمی تواند بکلی از رنگ تعلق آزاد باشد و آزادی مطلق شایسته روح یا عقل است که زیباییش در بالا ترین درجه است .

انسان این قوه و قریحه را دارد که معنی و امر معقول (۱) را بصورت زیبایی محسوس در میآورد و این عمل صنعت یا هنر است پس آثار هنری انسان جسم یا تن یا ماده یا صورتی (۲) دارد که امری است بیرونی و کثرت را متحقق میسازد و روح یا معنی یا مضمونی دارد که امری درونی است و وحدت را تحقق میدهد معنایی که در صورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب (۳) صنعت می نامند و آن با لذات مطلوب است و غایت است نه طریق وصول بغایت زیرا که باید مستقل و بی نیاز باشد .

هگل بر سبیل عادت خود در صنعت هم سه مرتبه قائل شده است یکی صنعت شرقی (چینی و هندی) که در او ماده غلبه دارد و معنی در او ضعیف و بکنایه (۴) است دوم صنعت یونانی و رومی که معنی در او ظاهر و آشکار است (صنعت ایرانی قدیم میانه صنعت شرقی و صنعت یونانی است) سوم صنعت جدید که در آن معنی بر صورت غلبه دارد. انواع صنعت را هم بترتیب لطافت مواد چنین شماره میکنند نخست صنعت ساختمان (۵) که در او سنگ و گل و مانند آنها بکار است و مصالحش درشت و زمخت است. دوم صنعت بیکر تراشی (۶) که هر چند آن نیز مواد و مصالحش سنگ فلز است بل لطافت نزدیکتر است . سوم صنعت بیکر نگاری (۷) که موادش رنگ است و بسی لطیف تر از مصالح ساختمان و بیکر تراشی است. چهارم صنعت نوازندگی (۸) که ماده اش نوا و آواز است و لطافتش دلنواز. پنجم صنعت شعر (۹) که ماده اش سخن است یعنی لطیفترین و عالیترین آثار انسانی که صورتش

(۱) Idée (۲) در اینجا صورت با اصطلاح ادبی است که مقابل معنی است .
 (۳) Idéal (۴) Art symbolique (۵) Architecture (۶) Sculpture
 (۷) Peinture (۸) Musique (۹) Poésie

بمعنی از همه چیز نزدیکتر است و آن جامع همه صنایع دیگر است و آنچه از معانی آنها همه دارند او تنها دارد.

اگر بخواهیم موشکافی هائیکه هگل در باب صنایع و مقامات و مراتب و معانی و مزایا و چگونگی آنها کرده است باز نمائیم سخن دراز میشود برویم بر سر مرحله دوم از روح مطلق که دیانت باشد.

فراموش نشود که همه این عوالم که می‌پیمائیم سیر در تجلیات ذات مطلق است در مراتب مختلف که از عوالم جسمانی آغاز کرده و باید بعالم روحانی و عقلانی صرف انجام یابد و در این سیر و سلوک از عوالم جمادی و نباتی و حیوانی (فلسفه طبیعت) گذشته بعالم انسانی رسیدیم که زندگانی روحانی را آغاز میکند و ابتدا در مرحله روح درون ذاتی یعنی شخصی قدم گذاشته کم کم بمرحله روح برون ذاتی یعنی نوعی و اجتماعی رسیده و سرانجام وارد مرحله روح مطلق شدیم و دانستیم که در این مرحله تجلی ذات مطلق در نظر انسان ابتدا بصورت زیبایی محسوس جلوه کرده که آنرا در تخیلات صنعتی دریافتیم اینک باید از تخیلات (۱) تجاوز کرده بتصورات برسیم و مراد هگل از تصور (۲) در اینجا ادراکی است که حسی نباشد اما مجرد صرف نیز نبوده با حس مناسبتی داشته باشد. این مرحله مرحله دیانت است که تجلی حقیقت را امری زمانی میندازد و خلقت و خالق و مخلوق بتصور می‌آورد خلقت را نحوی از صنعت و خالق را صانع میدانند و قیاس بنفس کرده خدا را بنا و پیکر تراش و پیکر نگار و اگر ذوقش لطیف تر باشد نوازنده و نظم کننده میخوانند.

در مراحل دیانتی نیز مانند امور دیگر هگل بیانات مفصل دارد که از ورود در آنها باید خودداری کنیم هر چند حیف است زیرا اگر باجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمیشود و تفصیل هم که از گنجایش این کتاب بیرون است انواع مهم ادیان را از اقسام بت پرستی گرفته بیهمنی و بودائی و رب النوع پرستی یونانی و رومی و کیش زردشتی و موسوی و عیسوی میرسد و یکان یکان موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات و طبایع آنها را بر می‌شمارد و البته مسیحیت را برتر و کاملتر از همه میندازد و از این امر بعقیده ماباکی نیست چون اسلام را که هگل در او وارد نشده است اگر بقشرش نظر کنیم از انواع دیانت است اما اگر بحقیقت و روحش بنگریم منطبق با حکمت میشود که بعقیده هگل آخرین منزل سلوک عقل در مراحل روح مطلق است.

بعقیده هگل عیسویت کاملترین ادیان است با اینهمه چون دین است در مرحله تصور است یعنی عقلی و مجرد صرف نیست و با تخیل مناسبتی دارد و آنکه ما را بمرحله عقل

(۱) Imagination, Images (۲) در اینجا تصور ترجمه Représentation است که بخلاف بسیاری از مواضع دیگر که idée را تصور ترجمه کرده ایم ولی برای این معنی هم بهتر از لفظ تصور چیزی نیافتیم.

مجرد رهبری میکند حکمت است که معلوم مینماید که عقل مجرد همان ذات مطلق است و چون انسان بقوه عقل این امر را درک میکند پس در حکمت تا یک اندازه عاقل و معقول اتحاد مییابد.

هگل در تاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است و سیر عقل انسان را در وصول بحکمت تام بیان میکند و در این کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را از دست نداده حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید که به عقیده او آلمانی است با خصایص و چگونگی آنها تفصیل میدهد و فلسفه خود را در اعلی مرتبه مینشانند.

چون میخواهیم بیان فلسفه هگل را بیابان برسانیم آنچه را که البته خوانندگان خود در یافته اند توجه میدهیم که بزرگترین عیب که بر این دانشمند گرفته اند همان غروری است که در باره فلسفه خود و برتری قوم خویش بر همه اقوام دارد که با آنکه بتحول و سیر ارتقائی جهان بخوبی متوجه است چنین مینماید که علم و حکمت و تمدن قوم خود و کمالش را با آخرین مرحله رسیده میگیرد. بعضی از نقصها و اشتباهاتی را هم که در تحقیقات او هست در ضمن بیان فلسفه اش اشاره کردیم و نیز خاطر نشان نمودیم که بیانش پیچیده و تاریک است خاصه که در معانی الفاظ با اصطلاح قوم مقید نشده است و در بیانش بلکه در فکرش تکلف بسیار است.

با اینهمه فلسفه هگل در افکار تأثیر قوی داشته و شك نیست که در تفکر و تعقل مقتدر و پرمایه و صاحب نظر بوده است آنچه از فلسفه او فراموش نباید کرد نخست سلوک عقلی اوست که بقاعده بر نهاد و برابر نهاد و هم نهاد و مراحل سه گانه مقولاتی را که قائل شده از یکدیگر استخراج کرده و از پست ترین پایه که هستی بحث باشد بیالاترین مرتبه یعنی ذات مطلق رسیده است و این اصل در کلیه فلسفه او حکم فرماست اما چون درست بنگریم از عقل یعنی ذات مطلق آغاز میکند و سرانجام باز بذات مطلق میرسد و بوجهی معنی هو الاول والاخر را روشن میسازد و بقلسفه اش صورت دایره و دوران میدهد دوم توجه باین معنی است که هر چه هست عقل است که هر لحظه بشکلی بتعیار بر آید و آنچه واقع است معقول است و آنچه معقول است واقع است (هر چند رندان اشکال میکنند که پس چرا امور عالم اینقدر نامعقول است). سوم که در واقع نتیجه فقره دوم است بیان او در وحدت وجود است اما نه آن وحدت وجودی که همه خدائی (۱) باید گفت و هگل از آن مخصوصاً تبری میجوید که در واقع اشتباه یا مغالطه ایست که عوام در باره وحدت وجودیان میکنند و نه آن عقیده که در معنی انکار وجود باری است (۲) و منتهی به مادیت میشود و نه آن عقیده را دارد که خدا را وجودی در مقابل موجودات بداند. در واقع زبان حال هگل اینست که خدا در جهان نیست جهان در خداست او کل است و حقیقت است و جهان که تجلی اوست

جزء اوست چهارم چیزی که از فلسفه هگل بخوبی بر میآید توجه اوست به مسئله تحول که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست گردیدن و شدن است اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی و ارتقائی که برور دهور روی میدهد نیست چه آن بحثی است که هر چند در اوائل سده نوزدهم ظهور کرده بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود عنوان شدنش بدرستی در نیمه دوم سده نوزدهم بوده است چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد.

بخش چهارم

شوپنهاور

۱ - احوال او

آرتور شوپنهاور (۱) در سال ۱۷۸۸ در داننزیگ (۲) زاده است پدرش تاجر و با بضاعت بود اما او رغبتی بتجارت نداشت و تحصیل علم را خوشتر دانست چون بهفده سالگی رسید پدرش در گذشت مادرش نویسنده بود اما به پسر مهری نداشت و بزودی مادر و پسر از هم جدا شدند. در واقع شوپنهاور مهرمادری نیچشیده و البته این امر در احوال و عقاید او تأثیر داشته است. باری تحصیلات خود را بانجام رسانید سپس با گوته شاعر دانشمند بزرگوار آلمان آمیزش یافت و بسبب آشنائی بایکی از مستشرقین از عقاید هندوها آگاه شد و نسبت بیودا و تعلیمات بودائی اعتقاد تام در یافت. بتحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت اما طالب نام و شهرت بود خواست معلمی کند حوزه درسش رونقی نیافت و او آنرا بر مخالفت باطنی هگل حمل کرد درسی سالگی کتاب اصلی خود را منتشر نمود که نامش اینست «جهان نمایش و اراده است» (۳) اما کتاب هم طرف توجه نگردید و شوپنهاور از فضیلتی معاصر خود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت باو نکردند و ترویجی که میبایست بکنند بعمل نیاوردند. طبیعتی بی آرام و متزلزل و پرسوء ظن داشت و عصبانی بود متأهل نشد و زندگانی را به تنهایی بسر برد دوسه کتاب دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب نیفزود و فقط بعضی توضیحات و افادات میگرد. در هفتاد و دو سالگی بر گ ناگهانی در گذشت (۱۸۶۰) اما در سالهای آخر عمرش طرف توجه شده و کم کم اشتهار یافته بود و پس از مرگ اشتهارش قوت گرفت. شوپنهاور از حکمای معدود آلمانی است که نویسنده خوبی بود و نگارشهایش مفهوم و دلپسند است.

۲ - درآمد فلسفه شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهاور از حکمای معاصر خود رنجش داشت و از آنها

(۱) Arthur Schopenhauer (۲) Dantzig

(۳) بزبان فرانسه Le monde comme volonté et représentation

مخصوصاً از هگل سخت بد گوئی میکرد و میگفت اینان فلسفه را مایه معاش دانسته و خادم دین و دولت ساخته اند. فلسفه زیست میکنند نه برای فلسفه و نیز میگفت مردم از خواندن کتابهای کانت بر آن شدند که سخن هر چند پیچیده و تاریک باشد ممکن است بی معنی نباشد. فیخته و شلینگ از این امر استفاده کردند و در فلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند اما نهایت جسارت را در یاره گوئی هگل نشان داد و چنان عبارات عجیب بی معنی بهم بافت که تا آن زمان جز در تیمارخانه دیوانگان شنیده نشده بود.

البته يك اندازه از این عیب جوئیها مخصوصاً در چگونگی بیان آن فیلسوفان حق است اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که از ایشان داشته است از اینکه با او اعتنا نکرده و ترویج نموده و شاید باطناً مخالفت هم کرده باشند و گرنه خود شوپنهاور در مشرب فلسفی از آنها چندان دور نیست و بوجه دیگر و عبارت بهتر مذهبش اصالت تصور و وحدت وجود است و میتوان گفت تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته در عقایدش تأثیر عمده داشته است اما خود او ادعایش اینست که حقیقت را از افلاطون و کانت و بودا دریافته است و خود را وارث حقیقی کانت میدانند اما بر او اعتراضی هم دارد که پس از آنکه بآن خوبی تحقیق کرد که جهان و هر چه در او هست عوارض و حوادث است و آنچه ما ادراک میکنیم مصنوع ذهن خودمان است باز قائل بوجود ذوات شده است از جهت اینکه عوارض و ظواهر معلول ذواتی میباشد که موضوع و ظاهر کننده آن عوارض و ظواهر باشند در صورتیکه خود کانت معلوم کرد که علیت یکی از مفاهمی است که ساخته ذهن است و از امور قبلی است پس اگر علیت مخلوق ذهن است چرا باید حوادث را معلول بدانیم و دنبال علت آنها باشیم و اگر حوادث را معلول میدانیم و وجود ذوات را که علت آن حوادث باشند واجب میشماریم چرا علیت را مخلوق ذهن بینداریم از این اعتراض و بعضی جزئیات دیگر گذشته شوپنهاور نسبت بکانت ارادت صادق دارد و درباره او میگوید آشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسیکه مبتلا بآب مروارید باشد چشمش را عمل کنند اما کسیکه آب مروارید از چشمش برمیگیرند محتاج بعینک است و شوپنهاور مدعی است که آن عینک را ساخته یعنی فلسفه را که در دنباله نقادی کانت میباشد تاسیس شود یافته است زیرا که فلسفه (۱) برای انسان امری تقننی نیست ضروری است انسان میخواهد آغاز و فرجام خود را بداند و باین امر نیازمند است و همین نیازمندی است که جایی دیانت را تاسیس میکند و جایی فلسفه را و دیانت همان فلسفه عامه است و از این هر دو يك منظور در نظر است فقط راه دو تا است و بدبختی اینست که کسانی که رهبری راه را اختیار میکنند این عمل مقدس را مایه حیثیت و معاش خود میسازند و بنا برین رهبری ایشان مشوب میگردد

(۱) فلسفه در اینجا ترجمه متافیزیک است یعنی فلسفه اولی یا حکمت علیا که قدما آنرا بعد از طبیعیات قرار میدادند و متافیزیک در یونانی بعد از طبیعی و اینکه بعضی آنرا ماوراء الطبیعه کرده اند درست نیست.

ور هر روان سرگردان و گمراه میشوند. باری فلسفه برای انسان ضروری است جز اینکه فلسفه صحیح آنست که فقط حقیقت جهان و آنچه را درواری عوارض و حوادث است معلوم کند زیرا دنبال کرد که جهان از کجا آمده و کجا میرود و چرا آمده ایم و چرا میرویم کاری است بیهوده و ما را بآن دسترس نیست آنچه میتوانیم بجوئیم اینست که جهان چیست و ما چیستیم آنهم نه بلفاظی و خیال بافی که همه گفتگو از ذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس و وجود و ماهیت و مانند این چیزها باشد که یا امور منفی هستند یا معنی ندارند بلکه بوسیله تجربه و مشاهده خواه درونی و خواه بیرونی (۱) که برای درک حقیقت جز این وسیله نیست و اگر بگویند این معلومات از فن طبیعیات حاصل میشود و حاجت بفلسفه ندارد اشتباه است طبیعیات هم باید متکی بر فلسفه باشد و گرنه فقط علم بعوارض خواهد بود و حقیقت بدست نمیآید از این گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است.

پس بعقیده شوپنهاور فلسفه جهان شناسی است (۲) نه خدا شناسی (۳) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است زیرا که او تقسیم وجود را بماده و روح نیز بیجا میدانند و میگویند نه روح معنی دارد و نه ماده روح بی ماده کجاست و ماده بی روح کدام است؟ (۴) پس جهان را نباید بجهان مادی و بجهان روحانی منقسم کرد بلکه باید گفت جهانی است حقیقی (۵) و جهانی است تصویری و نمایشی (۶) و روشن شدن این معنی بسته باینست که اندکی بتفصیل پردازیم.

۳- اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز میشود «جهان تصور من است» و مقصودش از جهانی که تصور من است جهان عوارض و حوادث است که بحس و شعور ادراک میشود این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است وجودش تابع وجود درون ذاتی من است که امری واحد است (البته نوع من منظور است یعنی هر نفس عالم مدرک) و این فقره بنا بر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا بر کلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا علمی) در نزد عالمی چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود و فلسفه هندیها نیز این معنی را

(۱) یعنی خواه مشاهده و تجربه در امور درون ذاتی یعنی مربوط بنفس باشد خواه در اشیاء خارجی و امور برون ذاتی .

(۲) Cosmologie (۳) Théologie

(۴) قدما حرکات و عوارضی که در موجودات بیجان روی میدهد منسوب بقوه میگردند که آنرا طبیعت میخوانند و آنچه در جانداران دیده میشود ناشی از نفس میدانستند که در گیاه نفس نباتی و در جانوران نفس حیوانی و در انسانی نفس انسانی یا نفس ناطقه مینامیدند. شوپنهاور طبیعت و نفس را يك عنوان قرار داده است چنانکه بیان خواهیم کرد و از این جهت نزدیک به لایبنتس است

(۵) Réel (۶) Idéal

فصل اول

تایید میکنند. ضمناً باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی تن نیز برون ذات است جز این که تن همانا برون ذات نزدیک و بیواسطه است و چیزهای دیگر برون ذات دور و باواسطه میباشند (بواسطه تن).

بیان اجمالی این مدعا اینکه جهان نیست جز ماده متغیر که ظهور و بروزش بتأثیر و تأثر یعنی علیت است و آن در زمان و مکان واقع میشود پس وجود جهان چنانکه در نظر ما جلوه گر است سه عنصر دارد اول علیت (ماده) دوم زمان سوم مکان.

اما علیت نیست مگر مفهومی از مفهوما که ذهن انسان آنرا میسازد بشرحی که پیش ازینها روشن گردید و نیز بیان شده است که حس بتنهائی معلومات و وجدانیات را نمیدهد بلکه فقط ماده و موضوع وجدان را فراهم میآورد و فهم و عقل (۱) است که از احساسات وجدانیات و معلومات را میسازد و فهم و عقل متعلق بذهن یعنی درون ذات است پس دانسته شد که ماده یعنی علیت امری است ذهنی و منشاش درون ذات است (۲).

اما زمان تصویری و ذهنی بودنش از اینجا بخواهی برمیآید که بخودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود میبایست تأثیری داشته باشد و حال آنکه ما میدانیم و می بینیم که اگر هزاران سال بر چیزی بگذرد تا وقتیکه مؤثر دیگری رخ نکرده از گذشت زمان در آن چیز تغییری دست نمی دهد.

اما مکان اگر امری متحقق بود ذهن میتواندست اشیا را از مکان جدا تصور کند و حال آنکه میدانیم که ذهن انسان هرچه را بتصور درآورد امکان ندارد که بتواند از تصور مکان و بعد خالی باشد.

حاصل اینکه نه علیت (یعنی ماده که عبارت از تأثیر و تأثر است) در خارج از ذهن متحقق است نه زمان و مکان و جهان هم غیر از زمان و مکان و ماده چیزی نیست و روشن است که اصحاب ماده یعنی کسانی که معتقد به اصالت ماده هستند در اشتباهند و رأی درست همان اصالت تصور است.

نشانی دیگری که بر متحقق نبودن عالم برون ذاتی داریم عوالمی است که در خواب برای ما مجسم میشود و در آنحال بهیچوجه ممکن نیست بی حقیقت بودن آن عوالم را باور کنیم و چه دلیل داریم بر اینکه عوالم بیداری حقیقتش بیش از عوالم خواب است پس عالم بیداری را میتوان بعالم خواب قیاس کرد و میتوان گفت جهان مادی دروغ است اما دروغی است که حقیقتی دارد زیرا هیچ نفس مدرکی نمیتواند منکر وجود جهان مادی

(۱) فهم در حیوان و انسان هر دو هست و آن قوه ساختن تصورات است بوسیله وجدانیات. عقل مخصوص انسانست و آن قوه تفکر و انتزاع کلیات است از جزئیات و ساختن مفهومات کلیه.
(۲) مقصود اینست که آنچه در نظر ما بصورت ماده جلوه میکند تصویری است که در ذهن ما بسبب قاعده علیت ساخته میشود یعنی از وجوب رابطه علت و معلول که آن نفس الامری نیست بلکه مقتضای فهم ماست.

سیر حکمت در اروپا

شود جز اینکه اگر عقیده قدما غلط است که برون ذات را منشأ علم انسان میدانستند متأخرین هم که گفته اند برون ذات را درون ذات ایجاد میکند باشتباه رفته اند چه درون ذات و برون ذات بایکدیگر نسبت علت و معلول ندارند و جنبه عالم و مدرك بودن درون ذات فقط حالت آئینه دارد که نقش در آن متصور میشود.

فراموش نباید کرد که این عقیده را که شوپنهاور اظهار میکند راجع بجهان حوادث است که ادراك آن بواسطه حس و عقل میشود و از این راه علم حاصل میگردد و این علم بطواهر است مانند علم کسیکه بخواهد از احوال کاخی آگاه شود ولیکن مدخلش را نیابد و پیرامون کاخ گردش کند نقشه بیرونی آنرا بکشد و گمان کند حقیقت کاخ همان است.

تا اینجا تحقیقات شوپنهاور تقریباً همان تعلیمات اصحاب تصور است بوجه دیگر و بیان دیگر و چندان چیزی بر آنها نیفزوده است جز اینکه هر چند معلوم (برون ذات) فرع وجود عالم (درون ذات) است و اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود عالم نیز وجودش بوجود معلوم بستگی دارد. معلوم نقشی است که در آئینه ذهن منعکس گردیده اما اگر آن نقش نباشد وجود آئینه چه نمایش خواهد داشت؟

این بیان بنا بر آنست که شوپنهاور عالم و علم و معلوم همه را اموری ظاهری و سطحی میدانند بقول معروف همه سرو بن يك کر باسند و حقیقت چیز دیگری است.

برای دریافت حقیقت شوپنهاور نیز رجوع بعالم خارج را بیهوده دانسته بنفس خود باز میگردد و حقیقت را در آن می یابد اما نه در جنبه ادراك و علم او که آن جز بر ظواهر تعلق نمیگیرد بلکه در جنبه اراده او بر عمل و میگوید حقیقت جهان خواست یعنی اراده (۱) است و من بدرستی آنوقت بوجود خود بی میبرم که اراده بر عمل میکنم. علم من بهر چیز دیگر حتی بتن خود امر عرضی و نمایشی و با واسطه و بی حقیقت است فقط علم من با اراده خودم (نفس) امر بی واسطه و علم حقیقی است.

بعقیده شوپنهاور جنبه ادراکی انسان یعنی حس و عقل که علم از آن حاصل میشود ذات حقیقی نیست عرضی است و مانند امور دیگر جزء جهان نمایش و تصور است و فرع است نه اصل آنچه اصل است اراده است که نه تنها حقیقت وجود انسان است بلکه حقیقت کلیه جهان است و مرادش از اراده تنها اراده انسان و اراده شخص مدرك نیست (زیرا که ادراك را امر عرضی میدانند) بلکه هر چه منشاء فعل و عمل باشد اراده مینامد حتی اینکه افعالیکه از جمادات مشاهده میشود ناشی از آن میخوانند بعبارت دیگر آنچه را عموماً قوه و نیرو (۲) مینامند او اراده تعبیر میکنند بنا بر اینکه قوای دیگر حتی قوای جمادات را هم از قبیل قوه نقل و حرارت و نور و الکتریسیته قیاس با اراده نفسانی میکنند و بتصریح میگوید خود را نباید بجهان بسنجیم بلکه جهان را باید بخود قیاس کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم و اراده ما نیروئی است که بمقتضای آن خواهشها و میلها عمل میکند.

Force (۲) Volonté (۱)

در واقع پیشینیان اراده را یکی از نیروها شمرده بودند یعنی نیرو را جنس و اراده را نوعی از آن گرفته بودند شوپنهاور امر را معکوس کرده و همه نیروها را انواعی از اراده قلمداد کرده است و البته هوشیاران برمیخورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییر لفظ و اصطلاح نیست و بسیار فرق است میان اینکه اراده را نوعی از نیرو بدانیم تا اینکه همه نیروها را انواعی از اراده ببنداریم گذشته از اینکه وقتی گفته میشود اراده نوعی از نیروست چندان چیزی دستگیر ما نمیشود اما چون بگویند نیرو نوعی از اراده است میتوانیم تصوری از آن پیدا کنیم برای مزید توضیح گوئیم میدانید که از آغاز آنچه انسان را بتفکر و تأمل در امر جهان برانگیخته است تغییراتی است که در آن دیده میشود که آن تغییرات را در اصطلاح حکمت حرکت نامیده اند و برای کلیه حرکات دو مبدأ فرض کرده اند در موجودات بیجان منشأ حرکت را طبیعت گفتند و در موجودات جاندار یعنی گیاه و جانور که انسان هم از آنهاست مبدأ حرکت را نفس خواندند که در گیاه نفس نباتی و در جانور نفس حیوانی نامیده شده است شوپنهاور قوای طبیعت و نفس نباتی و نفس حیوانی را انواع مختلف از یک جنس دانسته و آن جنس را بقیاس بنفس انسان اراده خوانده است با توجه باین نکته که در جمادات اراده یعنی قوه بر عمل عاری از شعور است و در گیاه و جانور علاوه بر این اراده هائی هست که بدرجات مختلف با حس و شعور همراه است و در انسان علاوه بر آنها اراده عقلی نیز هست یعنی اراده که با حس و شعور و عقل همراه است ولیکن اینها همه احوال مختلف از یک چیز است چنانکه روشنائی سپیده دم و روشنائی صبح و روشنائی ظهر همه پرتو خورشید است و در این جمله اصل و ذات حقیقی همان اراده یعنی نیروست و حس شعور و عقل امر فرعی و عرضی است و عملی که از آن حاصل میشود نقص و عیب بسیار دارد یکی آنکه نااثبات است و در ذهن همیشه حاضر نیست يك امر را که بخواهید در ذهن حاضر کنید باید امور دیگر را از آن محو نمائید اینست که انسان از غفلت و فراموشی چاره ندارد و ممکن نیست که کل علم برای او حضوری شود دیگر اینکه این علم متشتت و از منشاءهای مختلف است بعضی چیزها را حس میکند بعضی چیزها را تخیل و توهم مینماید یا بتداعی معانی درمی یابد یا بانتزاع و تعقل فرض میکند و وحدت علم و عالم بواسطه حس و عقل دست نمیدهد و اگر نفس انسان وحدتی ادراک کند همانا از جهت اراده است که آن اصل و حقیقت است.

پس بگفته شوپنهاور جهان را قیاس بنفس خود میکنیم و همه قوای طبیعت را انواعی از اراده می شماریم و اراده را اصل و حقیقت جهان می نگریم و آنرا منتسب بعلت و حقیقت دیگر نمی یابیم وجود مستقل یعنی خود هستی (۱) می دانیم و می گوئیم ماهر گاه بخود فرورویم می بینیم برآستی بوجود خویش بر نوعی خویش مگر وقتی که اراده بر عمل کنیم و مقصود ما از اراده بر عمل اراده ای است که با عمل مقرون باشد نه اراده که

La chose en soi (۱)

تاثیری بر آن مترتب نشود چه اراده‌ای که با عمل مقرون نباشد اراده نیست تعقل است و تعقل چنانکه گفتیم اصل وجود نیست امری عارضی است و جزء جهان نمایش (۱) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون با اراده است نمایشش همانا حرکتی است از حرکات تن و اراده که بحرکتی از تن نمایش نیابد اراده نیست پس اراده بدون وجود تن متصور نمیباشد. در اینجا باید دقیق شویم و توجه کنیم که ما بتن خود بدو وجه پی می‌بریم یکی بهمان وجه که با شیاء دیگر پی می‌بریم یعنی آنرا بچشم می‌بینیم یا بحواس دیگر حس می‌کنیم یکی باین وجه که بر عملی اراده می‌کنیم بنا بر این که اراده بر عمل بحرکتی از حرکات تن نمایش می‌یابد . پس بوجه اول تن مانند چیزهای دیگر برای ما امری است برون ذاتی جز اینکه پیش از این گفتیم که او برون ذات بی واسطه است زیرا که وجودش را بیواسطه ادراک می‌کنیم و وجود چیزهای دیگر را بواسطه تن درمی‌یابیم اما بوجه دوم تن امری است درون ذاتی زیرا که ادراک او برای ما بحس و تعقل نیست بلکه بمجرد خود اراده است .

بنا برین تن هر کس برای او دو جنبه دارد جنبه برون ذاتی و جنبه درون ذاتی در جنبه برون ذاتی هر کس می‌تواند بگوید تن من مانند همه چیزهای جهان تصور من است در جنبه درون ذاتی تن من اراده من است .

باز برای مزید توضیح می‌گوئیم هر فعلی از من سر می‌زند بوسیله تن من است و هر فعلی از تن من نتیجه فعلی اراده من است (۲) و مجموع افعال تن من اراده من است که بنمایش درآمده و بچشم پدیدار گردیده است و نشانی آن این است که هر تأثیری از خارج بر تن وارد می‌آید اراده مرا متأثر میکند و حرکت می‌آورد و آن تأثیر را اگر مطلوب باشد لغت گویند و اگر ناگوار باشد الم نامند حاصل اینکه تن همان اراده من است که بحالت برون ذاتی درآمده است و از همین روست که هر عنصری از تن مناسبت و مساعدتی با امری از امور اراده (نفس) دارد چنانکه نهان و دندان و حلق و شکم همان قوه اشتهاست که بحالت برون ذاتی درآمده است و آلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده است و همچنین است سراسر تن و بهمین جهتست که شکل و تناسب اندام هر فردی از مردم نماینده تمایلات و نفسانیات اوست .

اراده بستگی بچیزی ندارد یعنی خود هستی است و از زمان و مکان بیرونست پس واحد است اما وحدت (۳) او وحدت انفرادی در مقابل کثرت نیست زیرا واحد و

(۱) Phénomènes

(۲) اروپائیان عموماً و شوپنهاور خصوصاً اراده می‌گویند آنچه را دانشمندان ما نفس می‌خوانند و در اصطلاح شوپنهاور اراده انسان و حیوان مخصوصاً نفس است با اصطلاح عرفا و صوفیان . ما .

(۳) Unité

کثیر انفرادی (۱) بسبب زمان و مکانست و متعلق بتصورات و جهان نمایش است و باراده که حقیقتست تعلقی ندارد .

اراده حقیقت است و ذات مطلق است و چیزهای جهان همه نمایش های اوست بدرجات مختلف و میتوان گفت حقیقت و ذات مطلق که امر واحد است در مراتب مختلف حالت برون ذاتی می یابد و این جهان نمایش و تصورات را که متغیر است و تابع زمان و مکان و متکثر است جلوه گر میسازد مطابق صورتها و نمونه هائی که ثابتند و از تبعیت زمان و مکان فارغ و در واقع هر يك رب النوعی میباشد همان نمونه هائی که افلاطون تصور نامیده و دانشمندان ما گاهی مثل (۲) ترجمه کرده اند . هر يك از انواع نیروهای طبیعت خواه جمادی خواه نباتی و حیوانی مرتبه مخصوصی است از تجسم اراده مطلق که بعالم نمایش و تصویر در آمده و تابع زمان و مکان و علیت شده و قابل فهم ما گردیده است در حالی که اراده خود از هر قیدی از قیود عقلی و علیت آزاد است .

از این گذشته اصیل بودن اراده (نفس) و فرعی بودن تعقل دلایل بسیا و دارد اراده که عبارت از خواهشها و تمایلاتست بنیادش مهر هستیست و مخصوصا مهر زندگانی (۳) که بنا بر آن مدار امر جهان بر این است که هر شخص میخواهد وجود خود را حفظ کند و بوسیله تولید مثل خود را باقی بدارد . غم و شادی و مهر و کین بیم و امید شهوت و غضب و خودخواهی و همه امور نفسانی و اعمال بدنی که مرتبط بآن است از آنجا بر می آید و می بینیم این امر که ما از آن باراده تعبیر می کنیم در همه جانوران بیک اندازه است و کم و بیش ندارد و حال آنکه عقل و شعور اشخاص بدرجات بسیار کم و بیش می باشد انسان پیش از آنکه اندیشه و تعقل کند خواهش دارد اراده یعنی تمایل بهستی همه وقت موجود و حاضر است و دوام دارد ولی تعقل دائم نیست . نفس نه خسته می شود نه غفلت میکند تعقل هم خستگی و هم غفلت دارد (۴) نفس مزاحم عقل است و بر او غالب است اینهمه کشمکش مردم در امر زندگانی آیا مبتنی بر عقل است ؟ عقل ادراک نمی کند مگر آنچه را نفس خواهان است اگر نفس متمایل بچیزی نباشد عقل در ادراک آن عاجز و ضعیف است و بر عکس هر چه را نفس خواهان است عقل بخوبی در می یابد . اختراعات و اکتشافات غالبا برای عقل در اموری دست می دهد که نفس دنبال آنهاست . عقل حاکم بر نفس نیست بلکه آلت اوست . مهر هستی و زندگی اعتنا بعلم و عقل ندارد بلکه آنرا بخدمت خود میگیرد . چنین گمان میرود که رهبر انسان پیشاپیش اوست و حال آنکه در واقع راننده او از پس است . مردم می پندارند آنچه را می بینند دنبال می کنند یعنی اختیارشان با عقل است و لیکن در واقع مهار در دست نفس است . عقل موضعش سراسر است و نفس

(۱) Individuel (۲) Idées (۳) Vouloir-vivre

(۴) خواب برای رفع خستگی قوه تعقل است و چون در خواب قوه تعقل آرمیده است در آنحال انسان بحقیقت خود نزدیکتر است .

موضعش دل است و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش بر سر روان است و عرفا که گفته اند طفیل هستی عشقند آدمی و پری است گفته اند، تعقل امری نسبی است اراده امری فطری و طبیعی است قوت عقل و علم سبب قوت اراده نمی شود بلکه قوت اراده بخودی خود است. مهر و کین مردم نسبت بهر کس از جهت احوال نفسانی اوست نه احوال عقلانی. پاداش و کیفر بعمل یعنی بآثاری که از اراده بروز میکنند داده میشود نه بعلم که از عقل برمی آید؟ شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران بمنش اوست که مربوط با اراده نفس اوست نه بعلم و عقل او.

پس این جمله دلیل بر اینست که اصل در وجود نفس است نه عقل و عقل برای آن بوجود آمده که راهنما و آلت نفس انسان باشد چنانکه چنگال و دندان برای شیر و شاخ برای گاو و نیش برای عقرب آلت میباشند در واقع عقل هم از اراده تولید شده است. اراده در جمیع موجودات هست جز اینکه در جمادات بصورت قوای طبیعتست و در گیاه جانور بصورت قوه نمو و حرکت و حس است ولیکن همه آنها جز میل و خواهش چیزی نیست. سنگی که از بالا بزیر می آید میل بسقوط دارد آهن ربا خواهان آهن است گیاه طالب روشنی و رطوبتست و همچنین.

شوپنهاور قوایی را که محرك جمادات است سبب (۱) میخواند و قوای محرك گیاه را مهیج (۲) مینامد و مایه حرکات حیوانی و انسانی را داعی (۳) میگوید ولی این جمله باختلاف مراتب نمایش و حالت برون ذاتی اراده میباشند البته مرتبه جماد پست و رتبه حیوان و انسان که حس و عقل دارند برتر از همه ولیکن همین حس و شعور و عقل که آنرا مایه شرافت این موجودات میدانیم برای حوائج نفس و ضرورت حس ایفای وظائف و وصول بغواش و تمایلات بمیان آمده اند و در واقع مولود او میباشند.

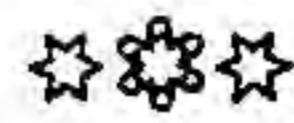
چون اراده همان مهر بهستی و زندگی است پس هر موجودی از مرگ گریزان و بیمناک است ولیکن مرگ فقط عارض اموری است که متعلق بجهان عوارض و حوادث است و عارض ذات که همان اراده یا نفس است نمیشود حوادث و عوارض (۴) که نمایش و تصویرند و حقیقت ندارند بسته بزمان و مکان میباشند و متغیرند یعنی مرگ و زایش دارند اما اراده که از زمان و مکان بیرون است البته دستخوش مرگ نیست. مرگ عارض افراد (۵) است نه انواع (۶) پس فرد چون بمیرد مرگ او عبارت از برطرف شدن عوارضی است که حادث شده بودند اما حقیقت او یعنی نفس که حادث نبوده باز باقی است و باصل خود یعنی با اراده کل باز گشت مینماید گذشته از اینکه فرد بوسیله تولید مثل نوع خود را حفظ میکند و بآن وجه نیز وجود خویش را ابقا مینماید.

بعدها همه این گفتگوها ذات مطلق که آنرا خود هستی و اراده یا نفس یا نیرو یا

(۱) Cause (۲) Excitation (۳) Motif (۴) Phénomènes

(۵) Individus (۶) Espèces

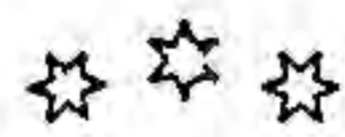
هرچه بنامیم حقیقتش چیست؟ شوپنهاور باین سؤال جوابی ندارد و میگوید نمیدانم. اراده که ما بوجود او علم داریم اراده شخصی خود ماست و اراده مطلق نیست و چیزی از عوارض و حوادث در او هست و علم ما هم با او هر چند يك اندازه بیواسطه و از علم با مورد دیگر بحقیقت نزدیکتر است ولیکن باز عقل و شعور در آن مدخلیت دارد و کاملاً بیواسطه نیست و از این علم بیواسطه دست ما کوتاه است.



از اینکه بعقیده شوپنهاور اصل و حقیقت جهان اراده و نفس است و علم و عقل فرع و عرض میباشند و نفس بر عقل غالب است نباید چنین پنداشت که او این امر را می پسندد و نیکو میداند بلکه بکلی عکس اینست و شوپنهاور بیدینی معروف است و شاید در میان دانشمندان هیچکس نبوده که از جهان و جریان احوال آن با اندازه او دلتنگ بوده باشد از آنرو که اراده مطلق واحد چون بعالم تکثر آمده و بصورت افراد متصور شده است بنیادش چنانکه گفتیم مهرهستی است و یگانه چیزی که میخواهد اینست که باشد و بماند و این خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی پس ناچار بصورت خود پرستی و خودخواهی در میآید و خودخواهی هر فردی با خودخواهی فردهای دیگر معارضه میکند اینست که جهان کشمکش و تنازع است همه موجودات آکل و مأکول یکدیگر ندحس و شعور هم برای این بظهور میرسد که لوازم خودخواهی بخوبی فراهم و عمل بمقتضای آن بدرستی انجام شود قوه تعقل و تدبیر هم که پیش میآید همه بمصرف حيله و خدعه و دسیسه و فریب و دروغ میرسد کار و سعی و عمل و خصایل دیگر که آنها را فضایل و پسندیده میدانند برای همین مقصود است یعنی بودن و زنده ماندن در حالیکه معلوم نیست بودن و زنده گی برای چیست پس آنچه او را اصل و حقیقت جهان یافتیم مایه شروفساد است از این گذشته خواهش مایه رنج و الم است. اگر آنچه خواهانی با و نرسی دلتنگ و رنجوری اگر بآن بررسی خرسندی که دست میدهد بی دوام است و بزودی ملالت و کسالت عارض میشود و بعلاوه دامنه خواهش دراز است و پایان ندارد و يك خواهش که صورت پذیرفت خواهش دیگر پیش میآید مانند لقمه نانی که بگذا میدهند که سیه روزی خود را از امروز بفردا برساند و تا وقتیکه خواهش باقی است خوشی حقیقی ممکن نیست شخص کشته میشود اما نوع میماند از آنرو که حقیقت وجود اراده است و اراده فنا ناپذیر است.

از این گذشته اصل در زنده گانی رنج و گزند است و لذت و خوشی همانا دفع الم است و امر مثبت نیست بلکه منفی است و هرچه موجود جاندار در مرتبه حیات برتر باشد رنجش بیشتر است چون بیشتر خس میکند و آزار گذشته را بیشتر بیاد میآورد و رنج آینده را بهتر پیش بینی مینماید و از همه بدتر همانا کشمکش و جنگ جدالی است که لازمه زنده گانی است جانوران یکدیگر را میخورند و مردمان همدیگر را میدرند. آنکس که میگوید هرچه در جهان است نیکوست و این جهان بهترین جهانهاست او را بیمارخانهها ببرید تا

زنجوری بیماران ببینند و در زندانها بگردانید تا آزار و شکنجه زندانیان را بشنود برده فروشیه را نشان دهید که بنی نوع او را مانند گاو و خر میرانند و میدانهای جنگ را باو بنمائید تا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو میکند. چرا وصف دوزخ آسان و تعریف بهشت دشوار است؟ از آنرو که آسایش و خوشی واقعی اندک است ورنج و آزار بسیار است یکدم خوشی عمری ناخوشی در پی دارد. ازدواج نمیکنی در آزاری میکند هزار درد سر داری مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای بزن که مردم مایه شادی خاطر میدانند در صورتیکه سردتر غمهاست معاشرت میکند گرفتاری نمیکنی از زندگی بیزاری بندگی بند و خداوندی صداع مختصر تا جان در تن است از این رنج و مشقت نمیتوان رست زندگانی سراسر جان کندن است بلکه مرگی است که دم بدم بتأخیر میافتد و سرانجام اجل میرسد در صورتیکه از حیات هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی بدست نیامده است.



در اینجا چون از عشق اشارتی رفت باید خاطر نشان کنیم که شوپنهاور در فلسفه عشق شرح مفصلی دارد که بوجه علمی و محققاً بیان نموده و ما اگر بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز میشود خلاصه آن اینست که گفتیم اراده بنیاد هستی خواهی و حفظ وجود است که چون در افراد قرار گرفته خود خواهی میشود ولیکن این هستی خواهی در موجودات جاندار ببقای افراد مرادش حاصل نمیشود باین واسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است و بقای نوع را بتوالد و تناسل مقرر داشته و برای تأمین این مقصود عشق را بوجود آورده است که آن هر چند بر حسب ظاهر برای تمتع افراد است بر راستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع در واقع عشق فریبی است که طبیعت با افراد میدهد و آنها را بهلاک میاندازد برای اینکه نوع باقی بماند و برای هستی خواهی حقیقی خود خواهی افراد از میان میرود و بصورت غیر خواهی دردیآید و از اینروست که مقام عشق را برتر از عقل دانسته اند ولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم آنرا مصیبت میدانند نظر بهمین که ناشی از هستی خواهی است و از همین روست که پنجه اش از عقل قویتر است و بنا بر اینکه شوپنهاور بدین است و هستی را رنج میدانند عشق را که مایه هستی است منکر است و زن را که موضوع عشق است دشمن میدارد و میگوید هستی حفظ نمیشود مگر بعمل و کوشش و این رنج است و تمتعی برای انسان نیست جز دفع الم و از اینست که بزرگان دنیا هر وقت بسخن یا بنغمات یا وسایل دیگر احساسات خود را خواسته اند بیان کنند نالیده اند.

با اینحال تکلیف چیست و آیا این درد را درمانی هست؟

چون بدبختی همه از اراده است (نفس) یعنی از زندگی خواهی و خود خواهی پس اگر چاره باشد در بیخودی است باید خود را از خویشتن رها کنید رهائی از خویشتن بچیست؟ آیا باید خود را کشت؟ نه خود کشی سودی ندارد زیرا که آن گریز موقت است

از رنج موقت . شخص کشته میشود اما نوع میماند از آنرو که حقیقت وجود اراده است و اراده فنا ناپذیر است رنجی که از اینجا بر طرف میکنی جای دیگر سر در میآورد باید کاری کرد که بیخودی در زندگی دست دهد و آن بمعرفت است معرفت بر همین نکته که اگر نفس را پیرو ری رنج را افزون میکنی و آسایش در کشتن نفس است و در بیخودی است . بیخودی بدو وجه است يك وجه جزئی و موقت و يك وجه کلی و دایم .

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر و صنعت (۱) یعنی مظاهر زیبایی (۲) شود . در بیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم که آن اصل واحد در این جهان حوادث و عوارض تکثر و جلوه گر شدنش مطابق نمونه‌هایی است که ثابت و از تبعیت زمان و مکان فارغند یعنی آنچه با اصطلاح افلاطون صور یا مثل خوانده شده است و رب النوع موجودات میباشد جهان این صور بر عکس جهان حوادث جهان وحدت و کلیت و سکون و ثبات و بقاست و هر چیز که بصورت یا مثال با رب النوع خود نزدیک باشد زیباست زیرا که بوحدت و سکون یعنی کمال نزدیک و از جهان حوادث دور شده است چون میدانیم که شر و فساد این جهان از اینجا ناشی شده که ذات مطلق از عالم وحدت و سکون بعالم کثرت و حرکت آمده است پس کسیکه با مثل یعنی با زیبایی سرو کار دارد و از جنبه انفرادی و تکثر دور میشود و از خود يك اندازه بیخود میگردد و از دنیا و شر و شورش یکدم میآساید و مشاهده کمال زیبایی هم بدرستی دست نمیدهد مگر اینکه شخص از خود بیخود شود در آنحال درمی یابد که او جزئی از جهان نیست بلکه جهان جزئی از اوست . و چون باین پایه رسید او راداهی میخوانیم و صاحب دها (۳) میگوئیم و آنکه بر استی داهی باشد حکیم واقعی اوست شخصیت خود را دور انداخته از زندگی عادی بر کنار شده از منافع دنیوی اعراض کرده بتنهائی خو نموده از عوارض تهی و از حقایق پر شده بسبب غریق بودن در دریای زیبایی از هر چیز بی نیاز گردیده در میان مردم حاضر ولی در همان حال غایب است دنیا در نظرش سراب است از آن میگردد و دامنش تر نمیشود چون از آرایش عوارض و خصوصیات شخصی منزله است همه کس را با خود یکی می بیند و همه مهر میورزد و هر قدر در این دریا غریق تر باشد وارسته تر است و در این دنیا که برای مردم عادی زندان است با آزادی بسر میبرد .

مظاهر زیبایی چنانکه گفتیم صنعت است و صنایع اگر چه همه در حقیقت یکی هستند چون مظهر زیبایی اند و نظر بمثل یعنی حقایق دارند ولیکن بر حسب ظاهر نظر بمواد که بکار میبرند مختلفند و مراتب دارند نخست صنعت ساختمان ابنیه است (۴) و سپس مجسمه سازی (۵) و از آن بر تر نقاشی (۶) و سپس شعر (۷) و از همه بالاتر موسیقی (۸) یعنی

(۱) Art (۲) Beauté

(۳) داهی و دها دو ترجمه Génie است و ما بهتر از این لفظی برای آن نیافتیم .

(۴) Architecture (۵) Sculpture (۶) peinture (۷) poésie

(۸) Musique

صنعت آهنگ و نغمات صوتی است .

شوپنهاور دربارهٔ دقایق زیبایی (۱) و صنایع و ارباب هنر و صاحبان دها و انواع و اصناف و احوال آنها تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگرش ناچاریم از تفصیل صرف نظر و بهمین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم .

☆☆☆

صنعت و مستغرق بودن در عالم زیبایی چنانکه گفتیم برای دردمان جزئی و موقت است چارهٔ واقعی اینست که شخص بفهد که بدبختی همه از تکثر است که بعالم وحدت عارض شده و ارادهٔ کل در ارادهٔ های جزئی پراکنده گردیده است و هر فردی خود را حقیقت میدانند و خود خواهی و زندگی خواهی بوجو آمده و خود خواهی افراد باهم معارضه پیدا کرده و این فسادها برپا شده است . انسان باید دریابد که حقیقت یکی است و اراده واقعی یعنی ذات مطلق واحد است و اراده های انفرادی نمایش بیحقیقت است اگر شخص باین مقام رسید جدائی از میان میرود و هر کس خود را دیگری و دیگری را خود می یابد حس هم دردی پیدا میشود سنگدلی میرود و همدلی می آید فداکاری می آید و خود خواهی میرود و اشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا میکنند .

شفقت بعقیده شوپنهاور بنیاد اخلاق است و اگر در دل کسی شفقت نسبت بموجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی بنابراین در واقع شفقت همان عدالت است و خود خواهی ظلم است و از آنرو که خودخواه منکر وجود یعنی ارادهٔ دیگران است . شخص عادل و شفیق تصدیقی دارد که دیگران هم حق حیات دارند و از روی همین بنیاد تمام واعد اخلاق را که چون بعالم سیاست در آمد حق و عدالت نامیده میشود میتوان استخراج کرد و بنابراین باید حس شفقت را پرورد . اما اینجا مسئله اختیار و اجبار پیش می آید که آیا انسان در ارادهٔ خود مختار هست یا نه اگر مختار است و خوب ترتب معلول بر علت چه میشود اگر ترتب معلول بر علت حتمی است پس انسان مختار نیست و در اینصورت گفتگو از اخلاق و تومیه بتهدیب و تزکیه چه مورد دارد ؟ تحقیق شوپنهاور در این است که در جهان حوادث که نمایش حقیقت است نه اصل حقیقت البته رابطهٔ علت و معلول حتمی است پس در اعمال انسان چون نتیجهٔ ارادهٔ شخصی است یعنی اراده ای که بعالم تکثر و جهان طبیعت آمده است رابطهٔ علت و معلول حکم فرماست اما حقیقت انسان عمل نیست زیرا عمل ناشی از زندگی خواهی و خود خواهی است و این ناشی از تکثر و بودن در جهان حوادث و طبیعت است . حقیقت ارادهٔ مطلق است که واحد است و آن البته آزاد و مختار است چون او خود هستی است و معلول علتی نیست و بنابراین گرفتار هیچگونه قید و بندی نتواند بود و اشخاص هم چون مرتبط بحقیقت اند بهره از آن وحدت دارند و هر قدر باین عالم وحدت نزدیکتر باشند آزاد تر و مختار ترند . هر کس

فطرت و منش خود را با آزادی اختیار کرده است اما چون بجهان حوادث و طبیعت آمده است آزادی خود را از دست داده است .

شفقت بسیار خوب است و بنیاد اخلاق است اما سعادت و آزادی تام در سلب کلی اراده و خواهش است . آن چیزیکه بودائیان نیروانا ۱ مینامند یعنی پیوستن بدری-ای نیستی و محو کردن خود در وجود کل ، آن حالتی که عرفای ما فناء فی الله خوانده اند و آن ترك دنیا و لذایذ نفسانی است مخصوصاً خود داری از عشق و از آمیزش بازن تسا این که کشتن نفس و معارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیز شامل شود .

پس فلسفه شوپنهاور را میتوان گفت همان عرفان مشرق زمینی است فقط مبنای آن مختلف است و بوجه علمی بیان شده است . از ادت او را ببودا پیش ازین گوشزد کرده ایم و در احوال او نوشته اند مجسمه کوچکی از بودا همیشه در پیش چشم داشت در کتاب خود نیز بارها بتعلیمات بودائیان و نوشته های ایشان و حتی بصوفیان و افلاطونیان اخیر و همه کسانی که مشرب عرفان داشته اند استناد کرده و از سعدی ماهر مکرر نام برده است . مسیحیت را نیز از آنجهت که زهد و ترك دنیا و رهبانیت را ترویج کرده می پسندد و حضرت عیسی را از اینرو مرد بزرگی میدانند اما بودارا از او بالاتر میخوانند .



شك نیست که فلسفه شوپنهاور از بعضی جهات بدیع است و هوشمندان را بفکر های تازه می اندازد اهمیتی که باراده داده و جهان را بکسره نمایشی از آن باز نموده و نیروها را بطور کلی انواعی از اراده شمرده و تحقیقاتی که در امر صنایع کرده و بنیادی که برای اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است . نظریات وحدت وجودی و عرفانی و مهابتی که برای نفس قائل شده و آرائی که در باره عشق اظهار کرده هر چند در معنی چندان تازگی ندارد ولیکن چگونگی بیان و توجیهاتش بدیع است و نمیتوان منکر شد که محققى با شهامتست . اما در تمامی و درستی آرا و نظریاتش حرف بسیار میرود و مناقشه فراوان بر میدارد که صاحب نظران پس از تأمل درمی یابند گذشته از اینکه غالب آراء او فرض و ادعاست و اگر احتمال صحت در آنها میرود یقین هم نمیتوان کرد و آنکه این مشکل همواره باقی است که امر واحد چرا از عالم وحدت بکثرت میآید و صلاح را بفساد میکشاند ؟ آیا واقعاً لذت و خوشی امر منفی و دفع الم است ؟ آیا عشق که کل وجود طفیل هستی اوست بد است ؟ آیا زندگانی خانواده ای و اشتغال بزنی و فرزند چنانکه شوپنهاور مدعی است شایسته اعراض و اجتناب است ؟ اینجمله مسلم نیست بلکه عکس آنرا میتوان معتقد گردید و چرا نگوئیم دنیا با هیچکس نه دوستی دارد نه دشمنی و خوشی و ناخوشی ما بسته باحوال و اخلاق خودمانست مرادهای بیجا در پیش میگیریم

و چون بر نیاید از روزگار مینالیم .

اما بدبینی شوپنهاور و نتیجه که از آن میگیرد امری است بکلی شخصی و ناشی از احوال و اخلاق و جریان زندگی اوست طبعاً سودائی و پرسوء ظن و حساس و تند مزاج و خودپسند و پرتوقع بوده است برای امر معاش احتیاج بکار نداشته و همت بکاری نمیگماشته است بتن آسانی مایل و در مقابل شدايد کم تحمل بوده مهر و محبت مادر نچشیده و در معاشرت با زنها ناملايمت دیده و این جمله در فکر او تأثیر کرده و باین مجرا انداخته است .

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیگری بچاپ رسانید بنامی که میتوان آن را ملحقات و ضمائم ترجمه نموده (۱) در آنجا نکته سنجیهای لطیف در باره امور دنیا نموده و دستورهای نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی بر اینکه مال بهترین وسیله سعادت نیست بلکه عقل و علم است و این است آنچه ممکن است سلطه اراده و خواهش را بیک اندازه تخفیف دهد و علم برای نفس مانند دهنه و افسار است برای اسب سرکش و هر چه بیشتر بر احوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر بر او مسلط می شویم و آنکس که اقالیم را مسخر میکند هنری ندارد هنر آنکس دارد که نفس خود را مسخر نماید پس باید بحکمت گرائید و تحصیل دانش همه بکتاب خواندن نیست باید در کارها فکر و تأمل کرد آگاهی بر افکار دیگران نیز البته سودمند است اما اگر بخواهید بدرستی از این راه بهره ببرید اصل نوشته های بزرگانرا بخوانید نه نقل و شرح و تفسیری که دیگران کرده اند و خلاصه اینکه برای انسان مغز پر و کیسه تهی بهتر از مغز تهی و کیسه پر است و شرف انسان باینست که چیست نه باینکه چه دارد و معلومات بیغرضانه تنها بوی خوش و عبیری است که بتواند کند و کثافت نفسانیترا بپوشاند .

فصل دوم

حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که در سده هیجدهم دانشمندان فرانسه در فلسفه بیشتر نظر انتقاد و عیب جوئی نسبت بمذاهب پیشینیان داشتند و فلسفه خاصی اتخاذ نکردند جز بکنفر کندیاک که مذهب مخصوصی آورد و همه اعمال ذهنی و عقلی انسان را ناشی از حس دانست و از اینرو او و پیروانش را اصحاب حس خواندیم .

در آغاز سده نوزدهم پس از انقلاب بزرگی که در فرانسه روی داد افکار پریشان شد بعضی بمذاهب قدیم فلسفی برگشتند و عقایدی اختیار کردند که با تعلیمات دین مسیحی و مخصوصاً کاتولیک سازگار می دانستند ایشانرا بنامی خوانده اند که شاید بتوان اهل سنت (۲) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنباله تحقیقات کندیاک را گرفتند و

(۱) Parerga et paralipomena (۲) Traditionalistes

تصرفاتی در آن بعمل آوردند و بنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات و مفهومات بود (۱).

تحقیقات این دانشمندان البته يك اندازه علم روان‌شناسی را تکمیل نموده ولیکن آن اهمیت را ندارد که در این مختصر بمعرفی ایشان پردازیم. نخستین حکیمی که در آن روزگار در میان فرانسویان شایستگی دارد که قدری اوقات خود را مصروف او کنیم مندوبیران (۲) است.

بخش اول

مندوبیران

در سال ۱۷۶۶ زاده و پنجاه و هشت سال روزگار گذرانیده است برخلاف اکثر حکما اهل مدرسه و تعلیم و تعلم نبود بلکه از رجال حکومت و دولت شمرده میشد ولیکن طبعش سیاست رغبتی نداشت از معاشرت و رفت و آمد در مجالس و محافل تمتعی نمیبرد و بخلوت نشینی و تفکر مشتاق بود و مطالعه در احوال نفس را دوست میداشت و در آن موضوع تحقیقاتی بعمل آورد که در تاسیس و تکمیل علم روان‌شناسی اهمیت بسزا داشته و او را از حکما بشمار آورده است تا آنجا که فرانسویان او را بزرگترین حکیم الهی فرانسه در سده نوزدهم دانسته‌اند.

با آنکه در آغاز عمر زیر دست کشیشان پرورده شده بود در اول امر اعتنائی بتعلیمات دینی نداشت سپس هر چه در مراحل زندگی پیش رفت و بقول خود او هوا و هوسها آرام و پرده از روی عقلش برداشته شد بیشتر متوجه دین و امور باطنی گردید.

چنانکه اشاره کردیم مندوبیران اشتغال بعلم را پیشه نساخته بود و مطالعات فلسفی را برای تهذیب و تکمیل نفس میکرد و چون طبیعتی بی آرام و حساس و مشوش داشت همواره در این جستجو بود که نفس بچه باید متکی شود تا در آرامی و خوشی و کمال استوار گردد و برای این مقصود شیوه مخصوصی در تحقیق پیش گرفت باین معنی که پیشینیان بعضی از این وجهه در نفس نظر میکردند که جوهر است و باقیاسات منطقی چگونگی جوهر او را مطالعه مینمودند و بعضی بجوهریت نفس نظر نداشتند و بمشاهده و تجربه آثار و عوارض او را می جستند. مندوبیران این دو طریقه را رها نمود از آنرو که جوهر نفس را نمیتوان شناخت آثار نفس هم عوارضند و توجه بآنها اشتغال بامور سطحی است پس بمشاهده درونی پرداخت یعنی بنای سیر در نفس خود گذاشت تا معلوم کند که علم بنفس خویش از کجا میآید یعنی آنچه هر کس آنرا «من» میکوید از چه ناشی میشود.

زمانیکه مندوبیران بمطالعات فلسفی پرداخت در فرانسه اهل علم همه بتحقیقات کندیاك نظر داشتند که مقتدای اصحاب حس بود و حاصل تحقیقات او اینکه مفهوماتی که

در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند و در نفس بودیعه گذاشته نشده اند بلکه منشأ آنها حس است و در احوال کندیاك این معنی را بیان کرده ایم. مندوبیران نیز این مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی از اصحاب حس بکلی مادی شده و معتقد بود که ذهن لوحی ساده است مانند شیشه عکاسی و تأثیرات و احوال خارجی بر آن وارد و نقش نمیشود و بعضی از آنها میماند و بعضی محو میگردد و نفس عبارت از این احوال است.

بعضی از محققان هم چیزی که مزید کرده بودند این بود که قوای نفس تنها ناشی از احساسات و اراده از خارج نیست بلکه احساسات درونی خود بدن هم در آنها مداخلت دارد و مندوبیران نیز این معنی را دریافت و از خود کشفی بر آن افزود و آن این بود که بسیاری از تصورات انسان تنها از حس ساخته نمیشود بلکه حرکت اعضاء بدن در آن دخالت تام دارد چنانکه اگر توجه شود دریافت میشود که دو عضو از اعضاء بدن که بسیار پر حرکت میباشد یکی دست است و یکی چشم و قسمت مهم علم انسان با اشیاء مثلاً جسمیت و نرمی و درشتی و شکل و وضع و ابعاد آنها بواسطه حرکات دست و چشم حاصل میشود.

مذهب کندیاك در باب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود نتیجه این میشد که نفس در تحصیل علم فقط جنبه انفعالیست دارد. ولیکن از مطالعات مندوبیران معلوم شد چنین نیست بعضی از تأثیرات نفس مانند تأثر از رنگ و بوها البته انفعالی ولیکن بسیاری از معلومات هم هست که در کسب آنها نفس جنبه فعالیت دارد باین معنی که بعضی از تصورات مانند ادراک شکل و نرمی و درشتی اشیاء برای نفس حاصل نمیشود مگر اینکه بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً چشم و دست را حرکت بدهد تا اشیاء را با حرکت لمس کند یا از نقطه های مختلف ببیند و این حرکات ارادی است یعنی ناشی از فعالیت نفس است و اگر درست تأمل کنیم می بینیم تأثر انفعالی با انسان علم نمیدهد و ادراک واقعی حاصل نمیشود مگر اینکه قوه اراده بکار برده شود و حرکتی صورت بگیرد و از اینرو دانسته میشود که علم روان شناسی با علم وظائف اعضاء بدن نیز مرتبط است.

و از نخستین تحقیقات مندوبیران این بود که تأثیرات انفعالی چون تکرر یافت و عادت شد کند میشود و کم کم نفس از آنها غافل میگردد و حس نمیکند اما تأثیراتیکه مربوط به فعالیت نفس و اراده است عکس اینست یعنی بتکرار و عادت قوت میگردد و نفس و فکر و انسان هر چه از اخلاص تأثیرات انفعالی آسوده تر شود بیشتر ترقی میکند.

گفتیم مندوبیران در مطالعه نفس میخواست معلوم کند که علم انسان بنفیس خود از کجا میآید یعنی چه میشود که هر کس ادراک «من» بودن خود را میکند. نتیجه ای که از این مطالعات گرفت این بود که منشأ این علم همان قوه ارادی اوست باین معنی که چون بر حرکت دادن عضوی یا چیزی اراده میکند در مقابل این اراده معاوکه و مقاومتی میبیند و برای دفع آن عایق جهد و کوشش مینماید این کوشش و فعالیت که برای دفع معاوکه بخرج میدهد مایه علم او بوجود خود یعنی «من» یا نفس میباشد و کوشش ممکن

نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود و حرکت اراده لازم دارد و نفس یعنی آنکه میگوید «من» همان اراده است پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست و اصالت دارد کوشش یا اراده است بعبارت دیگر اراده انسان چون بعایق برمیخورد و برای دفع آن کوشش میکند بوجود «من» پی میبرد و هرچه کوشش بیشتر باشد «من» بشخصیت خود بیشتر متوجه میشود و چون انسان بهیچ چیز علم پیدا نمیکند مگر اینکه ادراک نفس خود را داشته باشد پس کوشش مطلقاً مایه علم است حتی علم بمفاهیم فلسفی مانند جوهر و قوه و علت و وحدت و هویت و غیره آنها.

میان مندوبیران و دکارت میتوان مشابهتی قائل شد از اینرو که هر دو «من» یعنی نفس را مبدأ و حقیقت نخستین گرفته اند جز اینکه دکارت پس از توجه بمبدأ بودن نفس آنرا جوهری پنداشت مقابل جسم و در تعریف او گفت نفس جوهری است صاحب فکر چنانکه جسم جوهری است صاحب ابعاد. اما مندوبیران همان اراده را نفس دانست. دکارت گفت میاندیشم (فکر دارم) پس هستم مندوبیران میگوید میخواهم (اراده دارم) پس هستم. دکارت و حکمای دیگر علم و اراده را احوال نفس دانسته اند و از اینروست که مالبرانش علت آن احوال را جست و گفت خداست و لایبنیتهس مناسبت نفس را با بدن جست و گفت همسازی پیشین است ولیکن مندوبیران نفس و بدن را از یکدیگر جدا نکرد و گفت نفس همان اراده است مطالعه در جوهر نفس چنانکه حکمای پیش میگردند بیهوده است چون جوهر را فهم نمیتوان کرد اصحاب حس هم در اشتباه افتادند از آنرو که بجای اینکه «من» را از درون مطالعه کنند آنرا مانند آثار طبیعت خارجی انگاشته در تحقیق خود بشیوه علوم طبیعی رفته اند و توجه نکرده اند که در امور طبیعی علت و معلول همانا مقارنه دو امر یا بی درپی آمدن دو امر است و مسلم نیست که امر اولی در حقیقت علت و موجود امر دومی باشد اما نفس یا اراده بحقیقت علت حرکت و موجود آنست.

چنانکه اشاره کردیم مطالعات مندوبیران در باب نفس البته کمال اهمیت را دارد و سررشته درازی بدست اهل تحقیق داده و او را از مؤسسان علم روانشناسی بشمار آورده است ولیکن اهل نظر این انتقاد را هم درباره او کرده اند که عقیده او در اینکه نفس همان اراده است سخنی تمام نیست زیرا اراده مرید لازم دارد و خواهندگی بی خواهنده محمول بی موضوع است باید باحوال حکمای آلمان نیز مراجعه کرد که این مبحث را چگونه مورد تحقیق قرار داده اند.

در آغاز سخن گفتیم مندوبیران مطالعه در نفس را برای تحصیل آسایش خاطر و آرامی طبع خود میکرد اکنون گوئیم در این راه در دوره زندگانی چندین مرحله پیمود در آغاز امر بکلی فلسفه مادی را پذیرفت چون چندی گذشت در تعلیمات اخلاقی برواقیان متمایل شد و مذهب آن گروه را پسندید سرانجام در سال های آخر عمر بدیانت گرائید و تعلیمات مسیحی را دلنشین یافت و در دیانت هم بمسلك عرفان افتاد تا آنجا که از بعضی از

کلماتش چنین بر می آید که تجلیات اشراقی برای اودست میداده است .
 ما حاصل فلسفه که مندوبیران در اواخر عمر داشت اینست که زندگانی انسان سه پایه و سه مرحله دارد مرحله حیوانی و مرحله انسانی و مرحله ملکوتی مرحله حیوانی آنست که مدار امرش فقط تاثرات حس است همان تاثراتی که بعادت کند میشود و در این مرحله به «من» بودن خود درست پی نبرده و زندگانش انفعالی و تخیلی است چنانکه در کودگان می بینیم مرحله انسانی مرحله ایست که شخص تعقل و تفکر میکنند و اراده و اختیار دارد و من بودن خود را بخوبی درک می نماید. مرحله ملکوتی زندگانی عشق است و مقامی است که انسان از شخصیت و منی گذر کرده جویای اتصال بحق میشود زیرا که انسان حد وسط میان طبیعت و خداست و باین هر دو طرف میتواند اتصال یابد اگر تسلیم حسیات و انفعالات شد در فروترین احوال باقی می ماند و اگر قوه روحانی خود را پرورد بخدا نزدیک میشود بهر دو وجه شخصیت و منی را از دست میدهد بوجه اول در طبیعت مستهلک میگردد و بوجه دوم در خدا فانی میشود.

خلاصه اینکه مندوبیران که در جوانی طبیعتی بی آرام داشت و از آلائشهای بدنی آزار میدید و جویای استقلال نفس بود عاقبت رهائی و آرامی خاطر را در فناء فی الله دریافت و روی هم رفته میتوان گفت فلسفه مندوبیران را با فلسفه شوپنهاور مناسبتی تمام است در صورتیکه مندوبیران بر شوپنهاور زمانا مقدم است ولیکن شوپنهاور هم از تحقیقات مندوبیران بیخبر بوده است .

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی دیگر از دانشمندان که در این دوره باید نام ببریم ویکتور کوزن (۱) است که در سال ۱۷۹۲ بدنیا آمده و در ۱۸۶۷ در گذشته است و او در آغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنگ شد آنگاه داخل در طبقه اعیان گردید و بوزارت فرهنگ دولت فرانسه نیز رسید و در وزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه را بر اساسی استوار نمود مردی متبحر و در نویسندگی و سخنوری نیز زبر دست بود در تدریس بیانی شیوا داشت و در دانشجویان تحریک ذوق و شوق فراوان مینمود. بواسطه حسن بیان و تشویق و ترغیبی که میکرد و اعتبارات و محبوبیتی که دریافت بازار فلسفه را که از سده هیجدهم بیعد در فرانسه سرد شده بود دوباره گرم کرد اما خود فلسفه بدیعی نیاورد بلکه روش التقاط را پیش گرفت .

توضیح آنکه ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه را اثبات کرده اند درست است و آنجا بخطا رفته اند که چیزی را نفی کرده اند و نیز گمان داشت که در حقایق هر معلومی باید بدست آید آمده است و حکمای پیشین گفته اند و کاری که باقیمانده

اینست که از گفته های پیشینیان آنچه درست است اختیار کنیم .

بمقیده و بیکتور کوزن همه افکار حکمای پیشین را میتوان بچهار مذهب اصلی در آورد یکی مذهب اصحاب تصور (۱) (یا اصالت عقل) یعنی کسانی که معانی و مفاهیم عقلی را حقیقت و اصل میدانند دوم مذهب اصحاب حس (۲) که حس را منشأ علم می پندارد. سوم مذهب شك و تردید (۳) که گمان دارد علم قطعی برای انسان میسر نیست. چهارم مذهب اهل باطن (۴) یعنی کسانی که میان نفس و خدا رابطه مستقیم قائلند و برای درك حقایق واسطه عقلی و استدلالی را واجب نمیدانند و ذوق و گواهی دل را کافی می پندارند و این مذاهب هیچیک بمنهایی تمام و درست نیست و هیچکدام راهم مطلقا باطل نمیتوان دانست و باید از هر يك از آنها حق را گرفت و باطل را انداخت و این عمل را ما پیش ازین التقاط خوانده ایم و اگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گل چینی مناسب باشد و بطور کلی میتوان گفت تمایل او بجمع آرا و سازش دادن آنها با یکدیگر بود.

بنابر این عقیده که تا یک اندازه حق هم هست و بیکتور کوزن بتاریخ فلسفه اهمیت بسیار میداد بلکه آنرا جزء لاینفک فلسفه میانگاشت و در میان فرانسویان او را بنیاد کننده تاریخ فلسفه دانسته اند .

گل چینی و بیکتور کوزن در فلسفه بیشتر از حکمای فرانسه و آلمان و اسکاتلند بود. روانشناسی را مبدأ فلسفه و وسیله برای رسیدن بحکمت علیا میدانست بمشاهده و تفکیک امور از یکدیگر و قیاس عقلی و لیکن در گل چینی مسلك معینی را هم از دست نمی داد و آن تجرد نفس بود که اروپائیان فلسفه روحی میخوانند (۵) (در مقابل فلسفه مادی ۶) در روانشناسی عقیده اش این بود که قوای انسان تنها حس و اراده نیست و قوه سوم هم در کار است که عقل است و عقل اصولی دارد و آنها را در موادی که از دو قوه دیگر بدست میآید بکار میبرد . اصول عمده عقلی یکی اصل علیت (۷) است و یکی اصل جوهریت (۸) پس هر گاه این دو اصل را بمعلومات درونی ارادی تطبیق میکنیم ادراك «من» یعنی نفس از آن نتیجه میشود و چون بمعلومات ناشی از حس تطبیق میکنیم جسمانیات و طبیعیات را درك مینمائیم و چون میدانیم که این دو قسم موجود خود علت خود نیستند جوهر مطلق را درمی یابیم که او خداست .

در کلمات و بیکتور کوزن چون دقت کنند بوی وحدت وجود هم برده میشود و از اینرو متدینان قشری مسیحی دست ردی بسینه او نیز گذاشته اند .

(۱) Idéisme (۲) Sensualisme (۳) Scepticisme
(۴) Mysticisme (۵) Spiritualisme (۶) Matérialisme
(۷) Principe de causalité (۸) Principe de substance

بخش سوم

لامنه

یکی دیگر از حکمای فرانسه که از نویسندگان بزنگ شمرده میشود لامنه (۱) است (ولادتش در ۱۷۸۲ و وفاتش در ۱۸۵۴) و او داخل در زمره کشیشان کاتولیک بود اما بسبب عقایدی که اظهار کرد در نزد اولیای دین کاتولیک مردود شد و مخالفت خود را آشکار کرد.

فلسفه لامنه مأخوذ از اصول و اساس مسیحیت است با عقاید عرفانی و ذوقی و خلاصه اش اینکه وجود دو نحوه دارد نحوه نامحدودی که متعلق بذات باری است و نحوه محدودی که متعلق بمخلوق است. وجود مطلق وجود مخلوقات را در بر داشته و خلقت همانا ظهور آنهاست. عمل خلقت را خداوند از روی رأفت و محبت کرده و فداکاری نموده است چنانکه مخلوقات هر یک میمیرد تا حیات بمخلوق دیگر انتقال یابد.

وجود مطلق سه جنبه اصلی دارد که هر یک تمام وجودند اما از یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم جنبه عشق و این سه جنبه است که در مسیحیت بعنوان اب و ابن و روح القدس در آمده است و این سه جنبه در نفس انسان بصورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد و در عالم طبیعت بصورت الکتریسته و نور و حرارت در آمده است.

حقیقت وجود روح است حتی اینکه از جسم هم آنچه حقیقت دارد روح است و ماده خداست چون هر چه مخلوق است محدود است پس هر مخلوقی مادی است اگر چه نفس انسان باشد و روح مجرد مطلق جز خدا نیست.

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است در زمان و مکان و رو بکمال میرود اما هیچوقت بکمال نمیرسد چون اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود مراحل تکامل از موجودات بیجان آغاز میشود و بموجودات جاندار میرسد در مراحل پست که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطرار است هر چه بالا میرود و عقل غلبه میکند عالم عالم اختیار میشود. بدی و شر و وجود حقیقی ندارد بلکه اثر محدودیت عالم خلقت است و نتیجه کشمکش میان دو اصل است یکی اصل اتحاد و عشق که رو بخدا دارد و دیگری اصل اختلاف و تنافی که بسوی خود است پس هر فردی مکلف است که تسلیم اتحاد شود که خود پرستی اصل شر است و آنکه اصل خیر است عشق است.

زیبائی حقیقی ظهور حق است در طبیعت و صنعت بشری که مقصود از آن ایجاد زیبایی است جز تقلیدی از صنع الهی چیزی نیست.

اینست نمونه بسیار مختصری از تحقیقات لامنه که شرح آن تفصیل دارد اما ضرورت ندارد و این حکیم در فلسفه خود منفرد مانده و کسی از او پیروی نکرده است.

بخش چهارم

اگوست کنت

بهره‌اول شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش در افکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است اگوست کنت (۱) نام دارد در سال ۱۷۹۸ متولد شده و تا سال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق‌العاده داشت چنانکه در هیجده سالگی در ریاضیات استاد بود و بتدریس پرداخت یک‌چندهم برای مدد معاش دبیری سن‌سیمن (۲) و همکاری با او را پذیرفت و سن‌سیمن نیز مردی دانشمند بود که اصلاح هیئت‌جامعه را در نظر داشت و مصاحبت او در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه در فلسفه‌اش آثار افکار سن‌سیمن آشکار است .

اگوست کنت در بیست و هشت سالگی مجلس درسی در خانه خود فراهم کرد که عقاید علمی و فلسفی خویش را بیان نماید تحقیقاتش چنان قابل توجه بود که بعضی از دانشمندان درجه‌اول زمان در مدرسه‌ش حاضر میشدند از قضا بعد از مجلس سوم بواسطه فرط کار و شداید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد و چندین ماه بستری بود چون بکلی شفا یافت دو سال بعد همان مجلس درس را دوباره دایر نمود و پس از چندی آن درس‌ها را بنگارش در آورده به چاپ رسانید و آن کتابی کلان است و دوره فلسفه تحقیقی (۳) نام دارد و مهمترین اثر اوست .

زندگانی اگوست کنت بخوشی نگذشته است اشتغال بامور علمی و فلسفی باو مجال نمیداد که بفکر وسعت معاش باشد طبع مستغنی هم داشت که با کسی سازگار نمیشد و از حسن معاشرت عاری بود حتی مصاحبت زوجه هم برای او ناخوش واقع شد اگر چه ظاهراً تقصیر از طرف خود او بوده است در هر حال پس از چندین سال همسری از یکدیگر جدا شدند . در چهل و هفت سالگی بزن جوانی دل باخت و آن زن پیش از آنکه مزاجت واقع شود در گذشت اما دانشمند تا آخر عمر مهر او را از دل بیرون نساخت روزی سه بار مرتباً با سوژ و گداز از او یاد میکرد و هفته یک بار بزبانت خاکش میرفت و از اینرو ذوق محبت چشید و تغییر حالی پیدا کرد که شاید در افکارش هم تأثیر بخشیده باشد .

گذشته از اخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب و صفاتش عالی بود عزم راسخ و استقامت و فکر مستقل داشت و خیر خواه عالم انسانیت بود و خیالش بیشتر در این راه سیر میکرد . قوه کار و حافظه‌اش عجیب بود از سی سالگی بی‌عده کتاب و نوشته نخوانده و در تحقیقات علمی و فلسفی همه از ذخیره خاطر مصرف کرد در چیز نویسی هم بیاد داشت

Saint Simon (۲) Auguste Conte (۱)

Cours de Philosophie Positive (۳)

و مسوده محتاج نبود. مطالب يك فصل بلکه يك کتاب را هر قدر غامض و پیچیده بود در ذهن جمع آوری و مرتب میکرد سپس يك نفس بنگارش می پرداخت.

تصنیف اصلی او همانست که دوره فلسفه تحقیقی نام دارد و درین کتاب فلسفه تحقیقی را بنیاد گذاشته است تصانیف دیگر هم دارد از جمله یکی که موسوم به سیاست تحقیقی (۱) است رسالات دیگر هم در اخلاق و فلسفه و امور اقتصادی تهیه میکرد که عمرش با انجام آنها و فنانمود و از عجایب امر او اینست که در سالهای آخر زندگی دینانی با اسم دینانت انسانیت تاسیس نمود و جمعی با او گرویدند و در ضمن بیان عقاید او در این باب هم اشاره خواهیم کرد.

بهره دوم تعلیمات او

۱ - مراحل سه گانه علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعی یعنی مدنیت است بعبارت دیگر تاسیس سیاست نیکو و درست و لیکن حصول این مقصود را با انقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمیدانند بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود یعنی عمل و فن سیاست مبتنی بر اساس علمی باشد و افکار با اوضاع مقتضی زمان مأنوس گردد و اوضاع سیاست بر مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات و افکار و آداب که هیئت جامعه دارای فلسفه معین روشنی باشد و سیاست بر آن متکی شود از آنرو که نشوونمای هیئت اجتماعی قانون واحد طبیعی دارد که نمی توان مختل نمود اهل سیاست باید آن قانون را بدست آورند تا بتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند برای اینکه آن پیش آمدها را که ناچار واقع می شود بمجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعی کم و پیشرفتش آسان باشد.

بعبارت دیگر باید فلسفه تاریخ را بدست آورد زیرا که چون در احوال اجتماعات تأمل می کنیم می بینیم اوضاع آنها استوار نمیشود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد و عقاید و اصول مشترکی داشته باشند که جهت جامعه ایشان بوده و آنانرا بیک سو ببرد و در سیر و سلوکشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود و هر قومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند و قائد افکار قوم باشند زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه بسته بآداب و اخلاق مردم است و آداب و اخلاق مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است و دانشمندانیکه باید رهبر جماعت باشند برای تاسیس اصول و عقایدی که پیروی آنها مایه رستگاری قوم باشد و بنیاد هیئت اجتماعی را استوار کند باید در فلسفه تاریخ تأمل نمایند.

(۱) Système de politique positive

بنا بر تحقیقات اگوست کنت از تأمل در فلسفه تاریخ دانسته میشود که هر رشته از معلومات انسان به مرور زمان سه مرحله می پیماید : مرحلهٔ ربانی (۱) که تخیلی است مرحله فلسفی (۲) که عقلی است مرحلهٔ علمی (۳) که تحقیقی است . مرحلهٔ ربانی آنست که جریان امور طبیعت را ناشی از ارادهٔ فوق طبیعت میدانند و این مرحله خود نیز چند درجه دارد: در آغاز مردم تخیل و قیاس بنفس کرده اراداتی را منشأ جریان امور دانسته آنها را در اشیاء مخصوص قرار میدهند و چون آن اشیاء را مؤثر در وجود میدانند برای مساعد کردن آن ارادات نسبت بخود به پرستش آنها قیام میکنند . کم کم چون تخیل انسان قوت میگیرد از پرستش اشیاء منصرف شده موجودات غیر مرئی فوق طبیعی فائل میشود و جریان امور را منوط با ارادهٔ ارباب انواع و جن و ملک و دیو و پری می پندارد سرانجام در این مرحله چون عقل ترقی میکند معتقد بیک مؤثر غیبی می شود و بتوحید میگراید .

مرحلهٔ فلسفی آنست که عقل انسان بر تجرید و انتزاع توانا شده و جریان امور طبیعت را منتسب بقوای می کند که خودشان نهائی و آثارشان آشکار است در این مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی و علت غائی میجوید و بجوهرهای مادی و مجرد قائل می شود و آنجا نیز قوا و علل را در آغاز فراوان می پندارد سپس کم کم آنها را جمع آوری میکند و سرانجام منتهی بیک علت مینماید که آنرا طبیعت مینخواند .

فرق این مرحله با مرحلهٔ پیش آنست که استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته و تصورات و مفهومات عقلی بجای اشیا و اعیان نشسته اند ولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی و نهانیست که بدرستی بآنها نمیتواند پی ببرد .

بعقیدهٔ اگوست کنت مرحلهٔ فلسفی با مرحلهٔ ربانی در واقع تفاوتی ندارد فقط صورتش معقول تر است در عوض چون عقل بمقام استدلال و احتجاج و چون و چرا رسیده است کم کم افکار متزلزل میشود و شبهات پیش میآید و رشته های محکمی که زندگانی را بیکدیگر پیوند داده بود سستی میگیرد یا از هم میگسلد و سرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال می یابد پس این مرحله انتقال از منزل اول بمنزل آخر است .

در مرحلهٔ سوم که مرحلهٔ علمی و تحقیقی است تخیل و تعقل هر دو تابع مشاهده و تجربه میشوند آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است و مراد از این سخن این نیست که علم فقط بر جزئیات تعلق می گیرد زیرا میدانیم که ادراک جزئیات علم نیست و علم آنستکه جزئیات را تحت کلیات درآورد و لیکن مرحلهٔ علمی بامور مطلق نمی پردازد چون آن امور بمشاهده و تجربه در نمی آیند و فقط بتخیل و توهم و تعقل در آنها بحث میشود و تخیل و عقلی که مبنی بر مشاهده و تجربه نباشد در علم معتبر و مسلم نیست و تجربه و مشاهده ادراک امور مطلق را نمیکند فقط امور نسبی و اضافی را معلوم می سازد آنچه

Etat métaphysique (۲) Etat théologique (۱)

Etat positive ou scientifique (۳)

بر آن بطور مطلق میتوان حکم کرد این است که بهیچ امر مطلق نمیتوانیم معرفت پیدا کنیم تنها روابط و مناسبات امور را بیکدیگر می توانیم بسنجیم حتی اینکه رابطه علیت و معلولیت حقیقی را نمی توانیم دریابیم و تنها مناسباتی که مابین امور می توانیم درک بکنیم مناسبت همبودی (مقارنه) در مکان و پیاپی بودن (تعاقب) در زمان است و این مناسبات است که بقواعد کلی درمی آوریم و علم را می سازیم از جواهر و امور مطلق مانند جان و روان و عقل و ماده و علت نخستین که با درک آنها نایل نمی شویم میگردیم و عارضه ها و خاصیتها را که می توانیم ببینیم و بسنجیم و اندازه بگیریم مورد توجه ساخته قواعد و ضوابط آنها را معلوم می کنیم و محقق می سازیم و ازین روست که این مرحله را مرحله تحقیقی میخوانیم.

یکی از پیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحل سه گانه علم بر سهیل تمثیل می گوید چون مردم می بینند تریاک خواب می آورد و قتیکه در مرحله ربانی هستند اکتفا میکنند باینکه بگویند خواست خدا اینست که تریاک خواب بیاورد همینکه بمرحله فلسفی میرسند میگویند علتش اینست که تریاک قوه تخدیر دارد و باین بیان گمان میکنند حقیقت را دریافته اند اما کسیکه در مرحله علمی و تحقیقی است میگوید علتش را نمیدانم همین قدر تأثیر تریاک را بمشاهده و تجربه درمی آورم و با امور دیگر از این نوع میسنجم و قاعده کلی میگیرم.

لفظ اروپائی که ما آنرا تحقیقی ترجمه کرده ایم (۱) و تحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی در بردارد یکی اینکه موضوعش امور محقق است یعنی امور مشهود محسوس که وجود آنها منوط بفرض و خیال نباشد دیگر اینکه بحث آن برای زندگانی سودی می بخشد و قیل و قال بیحاصل نیست دیگر اینکه مباحث آن محقق و مسلم است و محل اختلاف و شبهه و تشکیک نیست و نیز روشن و مصرح و مشخص است و ابهام و اجمال ندارد دیگر اینکه مثبت است و در مقام نفی اموری که محل اختلاف است نمیباشد و مفاهیم و تصوراتی را که در مرحله ربانی و فلسفی بذهن مردم جلوه گر شده رد نمیکنند و ذات باری یا جوهر مادی یا مجرد و نفس و امثال آنها را منکر نمیشود فقط میگوید چون نمیتوانم آنها را محقق کنم موضوع بحث قرار نمیدهم.

باری در هر یک از مراحل سه گانه نوعی از فلسفه ساخته میشود که متناسب با آن مرحله است در مرحله نخستین فلسفه دینی و ربانی است در مرحله دوم فلسفه ما بعد الطبیعه است در مرحله سوم فلسفه علمی و تحقیقی است. تاریخ تمدن بما مینماید که دوره فلسفه ربانی و فلسفه ما بعد الطبیعه پیموده شده و امروز دیگر اذهان و افکار بآنها قانع نیست و فلسفه تحقیقی را اقتضا میکند و آن هنوز ساخته نشده است و از این روست که احوال مردم پریشان گردیده و سرگردانی روی نموده و در افکار هرج و مرج دست داده

و جامعه سستی گرفته است .

تا وقتیکه فلسفه ربانی قوت داشت و مردم بر آن اعتماد میکردند احوال اجتماعی و سیاسی منظم و تکلیفها معلوم و مشخص بود مثلاً در اروپا در قرون وسطی که مذهب کاتولیک بر افکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعی فراهم بود ولیکن مرحله فلسفه ما بعد الطبیعه در رسید و آن نیز در آخر منتهی بچون و چرا گردید و رشته یگانگی گسیخته شد و احوال مردم با اضطراب افتاد و چون باز گشت بآن مراحل ممکن نیست ناچار باید فلسفه تحقیقی یعنی علمی را بجوئیم تا بتوانیم برای مدنیت و سیاست وزندگان اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم و علم مدنیت را بسازیم .

حق اینست که مرحله تحقیقی علم را حکمای یونان آغاز کرده اند ولیکن شیوه فلسفی (یعنی ما بعد الطبیعه) نزد ایشان غالب بود و مخصوصاً پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحقیقی را مهمل گذاشتند تا در سده شانزدهم و هفدهم فرانسویس بیکن انگلیسی و گالیله ایتالیایی و دکارت فرانسوی با بمیدان تحقیق نهادند و این در را بخوبی باز کردند ولیکن باز در سده هفدهم و هیجدهم شیوه فلسفه ربانی و ما بعد الطبیعه یکسره بر نیفتاد و هر چند روش علمی تحقیقی در این دوره پیشرفت نمایان کرد فلسفه تحقیقی هنوز ساخته نشده و مقصودی که از آن در نظر است بعمل نیامده است .

۲ - طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست کنت اینستکه تکمیل کننده مساعی بیکن و دکارت شود و فلسفه تحقیقی را تأسیس و افکار را در مرحله تحقیقی بدرستی متمکن سازد تا مدنیت و احوال هیئت اجتماعی از تشویش بیرون آمده بکمالی که در خور اوست برسد و چون فلسفه تحقیقی همان فلسفه علوم است و علوم در سیر از مرحله ربانی و ما بعد الطبیعه بمرحله تحقیقی همه یکسان پیش نیامده و سرعت تحولشان یک اندازه نبوده است اگوست کنت علوم را باین نظر طبقه بندی نموده و آنها را شش قسم قرار داده است از اینقرار :

۱ - ریاضیات . ۲ - هیئت و نجوم . ۳ - طبیعی (فیزیک) . ۴ - شیمی . ۵ - جان شناسی (معرفت حیات) (۱) . ۶ - علم مدنیت (معرفت احوال هیئت اجتماعی) . و البته این تقسیم راجع بعلوم نظری است زیرا که صنایع و فنون علمی از دایره فلسفه بیرون است هر چند مایه آنها هم از علوم نظری گرفته میشود و نیز فنونی که در آنها قاعده کلی استخراج نمیشود مانند علم زبان و ادبیات و تاریخ و امثال آنها در اینجا منظور نظر نمیباشد .

اصلی که اگوست کنت در طبقه بندی علوم در نظر داشته است اینستکه علوم ساده و بسیط بر آنها که ترکیب و تفصیلشان بیشتر است مقدمند چنانکه از عوارضی که

سیر حکمت در اروپا

موضوع علومند آنها که تفضیل و خصوصیت و ترکیب و اختلافشان بیشتر است متکی بر عوارضی هستند که ساده تر و بسیط ترند و آنها را میتوان تابع اینها دانست یعنی امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امور مرکب و مختلط میباشد و دریافتن آنها هم آسانتر است پس علمی که از همه بسیط تر است بر همه مقدم است و هر علمی حقایق ماقبل را می گیرد و حقایق دیگر بر آن میافزاید چنانکه می بینیم ریاضیات متکی بر هیچ علم دیگر نیستند و موضوعاتشان ساده ترین امور است و همه علوم دیگر محتاج به معلومات ریاضی میباشد و علوم نجوم و طبیعی در واقع همان معلومات ریاضی است که در جسم بکار برده شود و شیمی را میتوان فصلی از فیزیک دانست و جان شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی و فیزیک است و علم مدنیت یعنی چگونگی زندگی زندگانی اجتماعی و جهی از معرفت حیات میباشد و در واقع علوم همه شاخه های یک تنه هستند و بنا بر این بعقیده اگوست کنت میتوان گفت سراسر جهان ساختمانی است از اجسام در تحت قواعد ریاضی و علمی که نام بردیم جامع همه معلوماتند و ترتیب پس و پیش آنها هم چنانستکه بر شمردیم اما این ترتیب نظر به پیش آمد طبیعی و زمانی است چه مبدأ همیشه ساده و بسیط است و منتها مختلط و مرکب است ولیکن اگر نظر با اهمیت داشته باشیم آنکه مختلط تر است مهم تر است چنانکه از همه مهمتر علم دین است که منظور و مقصود اصلی است. و نکته دیگر اینکه علم هر چه بسیط تر است زودتر دو مرحله اول را میپیماید و بمرحله سوم میرسد چنانکه ریاضیات از دیر گاهی بمرحله علمی و تحقیقی رسیده و هیئت و نجوم و طبیعی و شیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده اند و جان شناسی تازه پابین مرحله گذاشته و علم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی در نیافته است و منظور اگوست کنت اینستکه این علم را هم بمرحله تحقیقی برساند تا فلسفه تحقیقی که باید مبنای درستی و بهبود احوال جامعه باشد کامل شود.

اگوست کنت پس از شماره علوم بترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم بدوره فلسفه تحقیقی علوم مزبور را يك يك مورد بحث قرار داده و شیوه و روش اصول و کلیات آنها را بیان میکند و هر يك از آنها را منقسم بتقسیماتی مینماید و تحقیقاتی در آنها بعمل می آورد که اگر ما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز می شود و جای آنها اینجا نیست و آنچه از تحقیقات او مقبول است امروز در ضمن کلیات هر يك از علوم یا در فلسفه و منطق علمی امروزی بیان میشود بعضی از آن تحقیقات تازه هم ندارند و از گفته پیشینیان گرفته شده است و کار بدیعی که اگوست کنت کرده همان است که شیوه علم تحقیقی را بخوبی باز نموده و علم را سازمان داده و از کلیه فنون يك مجموعه و از آن مجموعه يك فلسفه ساخته است و بعقیده او همه امور طبیعت و آنچه متعلق بانسانست در تحت يك اصل و يك قاعده کلی در نمی آید اینقدر هست که همه علوم را میتوان بيك روش در آورد و علم باید جامعیت و کلیت فلسفه را داشته باشد و فلسفه

باید استحکام علم را دارا شود و فلسفه جز مجموع علوم که یکجا گرد آورده شود و حاصل و نتیجه آنها چیزی دیگر نتواند بود.

شیوه تحقیق علم البته در کمال استحکام و اعتبار است ولیکن اگوست کنت در این باب براه افراط رفته و بر عقاید او اعتراض و انتقاد هم بسیار شده و بعضی از آنها حق است مثلاً گفته اند شیوه علوم تحقیقی را بیش از حد لزوم بسط داده تا آنجا که امور اخلاقی و دینی را هم از آن خارج نکرده است و روی هم رفته طبقه بندی او از علوم نه کامل است نه بوجه صحیح است چنانکه مباحث مختلف روانشناسی را در ضمن جانشناسی و علم مدنیت مندرج ساخته و جزء علوم شماره نکرده و فنی مستقل ندانسته است از آنرو که معتقد نبوده است که در نفس و قوه عقل بتوان مطالعه درونی کرد و میگوید در صورتی که ماهمه امور را بعقل میسنجیم عقلاً بچه می توانیم بسنجیم و نیز علوم را از یکدیگر بربدا دانسته و حد وسطی میان آنها قائل نشده است بسبب اینکه بتحول موجودات معتقد نبوده و انواع را بکلی از یکدیگر متمایز پنداشته است و حال آنکه دانشمندان امروزی معتقدند باینکه میان موجودات جاندار و بیجان و همچنین میان گیاهها و جانوران حدود فاصل قطعی نمی توان یافت و نیز میدانیم که قوه الکتریک و نور و حرارت همه یک منشأ دارند و از خطاهای بزرگ اگوست کنت اینست که زیاد عملی شده و علم را منحصر باموری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد مثلاً جستجو از احوال درونی ستارگان و تحقیق در عوالم ماوراء عالم شمسی و تفتیش در ساختمان درونی جسم و اجزاء خرد ناپیدای آن و دنبال کردن از موجودات ذره بینی و فرضهای بزرگ علمی از قبیل فرض لاپلاس در هیئت عالم و فرض لامارک در نشو و ارتقای جانداران و مانند این مسائل را بیهوده شمرده و از دایره علم بیرون پنداشته است.

این اعتراضات بجای خود ولیکن اصولیکه اگوست کنت برای علم اختیار کرده امروز هم مقبول و مسلمست یعنی از یکطرف دانشمندان شك ندارند که در علم باید بشیوه تحقیقی پیشرفت و از طرف دیگر بنیادی که او برای طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده مصدقست و فقط اصلاحات جزئی در آن بعمل آورده اند.

در هر حال چنانکه پیش گفتیم اگوست کنت در تقسیم و طبقه بندی علوم نظر داشت باین که از عوارض و آثار طبیعت آنها که ساده ترند در ظهور و بروز مقدمند و علم بآنها هم مقدم واقع می شود و کم کم میرسیم باموریکه طول و تفصیل و اختلاط و ترکیب و تعقیدشان بیشتر است و هر یک از علوم متاخر مبتنی بر علوم متقدم و تابع آنهاست چنانکه کمیت و مقدار و عدد بسیط ترین امورند و باین واسطه ریاضیات که علم بکمیات است مقدم همه علوم است و پس از آن علم باحوال اجسام بیجان است که بترتیب بساطت علم و نجوم و علم فیزیک و علم شیمی است آنگاه میرسیم باحوال اجسام جاندار که البته طول و تفصیل و تعقیدشان بیش از اجسام بیجان است و بهمین جهت معرفت حیات یا جان شناسی

سیر حکمت در اروپا

که گذشته از تفصیل و تعمقش مبتنی بر علم باحوال اجسام بیجان است بعد از آنها میآید. و از این پنج علم ریاضیات دیری است که مراحل اول را پیموده و بمرحله تحقیقی رسیده و وهیئت و نجوم در سده شانزدهم و فیزیک در سده هفدهم و شیمی در سده هیجدهم وارد مرحله تحقیقی شده و اکنون درست در آن مرحله سیر می نمایند. جان شناسی را هم می توان گفت تازه باین مرحله قدم گذاشته است (۱).

از میان موجودات جاندار کاملتر از همه نوع بشر است و بشر بهیئت اجتماع زندگی میکند پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر ما را میتواند مشغول کند علم به چگونگی اجتماع بشر است که همه تحقیقات اگوست کنت و تاسیس فلسفه تحقیقی مقدمه آن علم بود.

۳ - علم مدنیت

تاسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست کنت است و او بزبان فرانسه نامی برای این علم جعل کرده است (۲) که ما برای احترام از درازی لفظ آنرا علم مدنیت ترجمه میکنیم.

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تا زمان اگوست کنت در قواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند و تحقیقاتشان بنام حکمت عملی تدوین شده بود ولیکن دانشمند فرانسوی از وجهه دیگر در این موضوع وارد شد و آنرا مانند علوم متقدم بشیوه تحقیقی در آورد و مبنی بر مشاهده و تجربه کرد و احکام کلی در آن دریافت و در شمار علوم نظری قرار داد و چون ما آنرا علم مدنیت خواندیم نباید با سیاست مدن مشتبه شود چه سیاست مدن موضوعش فقط یک قسمت از موضوعات علم مدنیت است که اگوست کنت تاسیس کرده است و بعلاوه وجهه دیگر دارد.

کتاب فلسفه تحقیقی اگوست کنت که شش مجلد کلان است نصف بیشترش در علم مدنیت است گذشته از اینکه کتابها و رساله های دیگر نیز در این موضوع تصنیف کرده است زیرا که در این فن مانند فنون دیگر بکلیات و بیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آنرا نیز ریخته و نظریات مربوط بروانشناسی و علم اقتصاد و اخلاق را در آن مدخلیت داده و در این جمله از نظر فلسفه تاریخ تحقیق کرده است و یقین است که مادر این مختصر نمی توانیم علم مدنیت را باز نمائیم و باید تنها بعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم.

بعقیده اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را بخواست خدا توجیه کردن کافی

(۱) این بیان راجع بصدسال پیش است که اگوست کنت این تحقیقات را میکرد و در این یکصد سال علم جان شناسی بدرستی بمرحله تحقیقی درآمده است.

(۲) Sociologie و گاهی هم آنرا Physique sociale میخوانند

نیست و باید دانست که آنها بمقتضیات مراحل مختلف زندگی اجتماعی و مدنی مرتبط میباشند و نظریاتی را که از شواهد تاریخی استنباط میشود باید با قوانین کلی طبیعت بشری سنجید و تطبیق نمود که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود زیرا که جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد و آن قانون را باید بدست آورد تا بتاریخ بتوان علمیت داد و وقایع تاریخی را بتوان در تحت انضباط در آورد.

هیئت های اجتماعی را میتوان ببدن انسان و حیوان تشبیه کرد و همان موافقت و سازگاری که در اعضای بدن لازم است تا زنده و سالم بماند در اعضای جماعات هم واجب است و همچنانکه جان شناسی يك علم است که بفصول و ابواب تقسیم میشود علم مدنیت هم يك علم است که تاریخ و سیاست و اقتصاد روان شناسی و غیر آنها فصول و ابواب آن میباشد.

در موضوعات هر علم که وارد میشوند می بینیم امور متعلق بآنها دو قسم است سکونی (۱) و حرکتی (۲) سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است و انتظام هیئت (۳) بسته باوست و حرکتی اموری است که لازم تحولات هیئت است و ترقی (۴) هیئت بسته بآنهاست. مثلاً علم بدن دو قسمت است علم تشریح و علم وظائف اعضا علم تشریح معرفت اعضای بدن است که لازم وجود و انتظام هیئت بدن می باشد و علم وظائف اعضا معرفت عملیات و حرکات اعضا است که تحولات و ترقیات بدن از آن نتیجه میشود پس تشریح علم بامور سکونی است و وظائف اعضا علم بامور حرکتی است.

در هیئتهای اجتماعی همچون مانند بدن میباشند همین دو قسم امور منظور است و هر دو قسم بیکدیگر مرتبطند انتظام بسته بترقی است و ترقی بسته بانتظام است تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مدنیت سه عضو اصلی دارد. اول افراد اشخاص دوم هیئت خانواده. سوم هیئت اجتماعی مدنی.

اینکه بعضی گفته اند اجتماع بشر بواسطه اینست که افراد سود خود را در جمعیت دیده اند درست نیست زیرا تا اجتماع نمیکردند سودمند بودنش معلوم نمیشد. حق اینست که در نهاد انسان دو تمایل هست یکی خودخواهی (۵) و دیگری غیرخواهی (۶) که ناشی از عواطف قلبی است و آن از عوامل نیرومند فطرت انسانی میباشد.

نخستین اثر فطرت غیرخواهی و عاطفه قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است در این هیئت کوچک انسان بنعمت همکاری و فائده تابعیت و متبوعیت برخوردار و مشق آنرا کرده و برای زندگی اجتماعی مستعد شده و لزوم تقسیم کار هم باین فکر یاری کرده و هیئت اجتماعی را کم کم وسعت داده تا آنجا که برای تنظیم این احوال منتهی بتشکیل حکومت و دولت شده است.

پس تأسیس مدنیت نتیجه حس غیرخواهی انسان است که قوه عقلیه بر آن ضمیمه

(۱) Statique (۲) Dynamique (۳) Ordre (۴) Progrès
(۵) Egoisme (۶) Altruisme این لفظ داهم اکوست کنت جعل کرده است.

میشود و بر حس خودخواهی غلبه میکند و بصورت نوع پرستی درمی آید و بقای نوع را بمنزله دوام و بقای شخص خود می یابد .

پس مبدأ علم اخلاق هم بدست آمد و دانستیم که مایه اخلاقی همان غیرخواهی است و این مایه اخلاقی پرورش عواطف و تربیت قوه عقلیه قوت میگیرد و سرانجام میبینیم نیکی احوال و ترقی نوع بشر بتناسب ترقی قوه علمی اوست که همواره حس خودپرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید و پرورش مغیر با پرورش دل همراه باشد .

نکته مهم اینست که امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند و هر چیز که در یکی از آن امور تأثیر کند در امور دیگر هم مؤثر میشود و ترقی بعضی از احوال بدون ترقی احوال دیگر صورت پذیر نیست . اخلاق و افکار و آداب و قوانین و تأسیسات همه بر یکدیگر تأثیر دارند و تحولات آنها باهم مرتبط است و احوال مدنیت را بقوه جبریه نمیتوان تغییر داد .

اما تحقیق امور حر کتی بنیادش همان است که پیش از این در باب احوال عقلی و علمی انسان گفتیم که سه مرحله را می پیماید و ترقی نوع انسان بسته بمیزان غلبه جنبه انسانی بر جنبه حیوانی است و مدبر اصلیش درجه مشاعر و مدارك و قوه عقلیه است و در هر حال احوال مدنی و سیاسی و هیئت های اجتماعی با مراحل سه گانه ربانی و فلسفی و علمی مطابق است . نظرا گوست کنت درین تحقیقات بهیئت های اجتماعی و مدنیت اروپا بیان است بنا بر این میگوید سیاست و حکومتی که مطابق با مرحله ربانی است روح جنگی (۱) دارد و هنوز حس خود پرستی مردم در آن مرحله غالب است و مدار امر بر زد و خورد و جنگ و جدال است . این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری و کمال و حسن انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیک قوت و رواج و عمومیت داشت و در موقع خود بهترین وجه احوال مدنیت بود پس از آنکه دوره ربانی سپری شد و در سده شانزدهم و هفدهم و هیجدهم مرحله فلسفی پیش آمد احوال حکومتی و سیاسی مرحله حقوقی و قانونی را پیموده و مردمان دنبال تحصیل حقوق و اختیارات رفتند . اکنون که بمرحله علمی و تحقیقی رسیده ایم احوال مدنیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه ووی و چگونگی تولید ثروت و ایجاد محصولات و کالای کارخانه ایست و تعیین تکالیف مقدم بر تشخیص حقوق و اختیارات است و حواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کارفرمایان میباشد که چه ترتیبی باید فراهم شود تا عامه مردم بتوانند کار بکنند و نیز قوه عقلیه خود را پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همان است .

تحقیقات مهم اگوست کنت این بود که در کتاب دوره فلسفه تحقیقی بتفصیل آورده و ما بنهایت اختصار گذرانندیم این مقدار از تعلیمات او هر چند بی عیب و نقص هم نیست در اذهان تأثیر عمیق بخشیده و میتواند گفت جریان افکار را تغییر داده و هم اکنون مدار تحقیقات علمی میباشد فلسفه او هم که در سراسر سده نوزدهم کاملاً محل توجه بود و دانشمندان

بزرگ بدان گرویده بودند هنوز با تصرفات جزئی که در آن بعمل آمده طرفداران بسیار دارد و شاید بتوان گفت که اصول آن فلسفه متروک و منسوخ نشده است و در فصول آینده باز از این مبحث گفتگو خواهیم کرد.

۴ - دین انسانیت

در شرح حال اگوست کنت اشاره کردیم باینکه در سالهای آخر عمر ذوق محبت چشید و حالش تغییر کرد. البته اصول عقاید علمی و فلسفی خود را از دست نداد ولیکن همان اصول را بنیاد عرفان مآبی ساخت و بران بنیاد دیانتی بنام دین انسانیت (۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود و عباداتی مقرر داشت که این جمله در نظر اهل علم شکفت بود و اکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال یافته است و بعضی از پیروانش در این قسمت از او جدا شدند ولیکن ظاهراً در کار او شایبه عوام فریبی و جاه طلبی و منفعت پرستی نرفته است و بهر جهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزاندگی امری بدیع است و سزاوار است که مختصری در آن باب بگوئیم.

در فلسفه تحقیقی بیان شد که دو امر قوی در وجود انسان مؤثر است یکی حس و عاطفه یا عشق دیگری عقل. بعبارت دیگر دل و دماغ (یادل و مغز) و نیز گفته شد که در آغاز امر انسانیت دل بر مغز غلبه داشت یعنی عواطف و احساسات بر عقل مسلط بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت و دل را تابع احکام خود ساخت اکنون هنگام آن رسیده است که باز دل قوت گیرد و مغز را رهبری کند و این مقصود تنها بدیانت میتواند حاصل شود، دیانتی که معلومات امروزی ما را در باب عالم خلقت بتواند فراهم گیرد و جامع گردد و چون دیانت مستلزم تصدیق بوجود یگانه ایست برتر از همه کس که کلیه زندگانی مردم تابع او شود در این مرحله تحقیقی که هستیم چنین وجودی جز انسانیت نتواند بود پس اگوست کنت انسانیت کلی را که افراد گذشته و حال و آینده اعضای آنند و در راه ترقی و سعادت نوع بشر کوشیده اند بعنوان وجود واحد موضوع عبادت قرار میدهد و وجود اکبر (۲) میخواند و خود را امام یا پیغمبر (۳) این دین میداند.

در دین انسانیت عبادت این نیست که انسانیت را پرستند بلکه باید آنرا پرستاری کنند تا بکمال برسد. دعا و نماز باید کرد امانه اینکه چیزی درخواست کنند بلکه باید در کمال مطلوب انسانیت تفکر نمایند. مردمان مقرب و معزز در حوزه این دیانت کسانی هستند که خدمت بنوع میکنند و شرافت هر کس در اینست که از اعضای وجود اکبر باشد یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و اندیشه و کردارش همواره متوجه محافظت و تکمیل انسانیت باشد و خلاصه اینکه مقدس ترین تکالیف و همچنین بالا ترین سعادتها غیر پرستی است.

(۱) Religion de l'humanité (۲) Le Grand Etre (۳) Le Grand prêtre

چون اهمیت عاطفه و احساسات قلبی دانسته شد پس صنعت و هنرهای زیبا در جامعه مقامی و الادارد و اولیای دین انسانیت که مقتدا و رهبر میباشند باید حکمت و شعر را جمع داشته باشند و مردم را در ایمان باین سه اصل راسخ کنند که در انسانیت عشق مبدأ است و انتظام مبناست و ترقی غایت است.

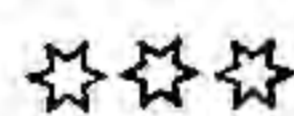
در حوزه دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد سیاست نباید بپردازد اما وظایف مهم دیگر بر عهده اوست و باید مرد را مهنپ کند و برای این منظور باید پرورده شود. اگر در دین انسانیت بهمین اصول که باختصار بآنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی نمود ولیکن اگوست کنت آداب و سنتهایی هم مقرر داشته است است که بیشتر حق بکسانی میدهد که او را در سالهای آخر منخبط دانسته اند و بنا برین شرح آنها را بیفایده میدانیم همینقدر گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیک را تقلید کرده و رنگی دیگر بآنها داده است چنانکه در باره دین انسانیت گفته اند همان مذهب کاتولیک است که نام عیسی را از آن برداشته اند و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیک است که کلاه علم بر سرش گذاشته اند.

عجب اینکه دین انسانیت بقسمی که اگوست کنت مقرر داشته در بسیاری از کشورهای اروپا و امریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده و بآداب و سنن آن دین عمل نموده و هنوز هم میکنند و در پاریس خانۀ اگوست کنت را کعبه دانسته و معشوقۀ ناکام او را مانند مریم عذرا مینگرند و عجب تر اینکه بعضی از اولیای این دین از دانشمندان و مردمان بزرگوار بوده اند.

با آنکه آداب و مناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته بنظر اهل تحقیق سخیف مینماید تا آنجا که شبهه منخبط بودن او رفته است ولیکن بعضی از صاحب نظران هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شکفتی نمود و نباید حکم کرد باینکه تأسیس دیانت با تنظیم علم و فلسفه تحقیقی منافات داشته است باید بخاطر آورد که اگوست کنت از آغاز نظرش اصلاح هیئت اجتماعی بود و فساد جامعه را در این یافته که عقاید دینی مردم سست شده است و همواره مذهب کاتولیک را میستود که اساس مبتنی بوده و تا وقتیکه متبع بود جامعه اروپا از حیث آداب و رسوم و اخلاق بد رستی انتظام داشت ولیکن پس از سیری که مردم اروپا در این سیصد سال اخیر کرده اند بمقتضای قانون حالات سه گانه که پیش ازین بیان کرده ایم بازگشت بسوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود و وقوعش محال است زیرا که مذهب کاتولیک متکی بر فلسفۀ ربانی و مابعدالطبیعه است و امروز این دو مرحله طی شده و دینی که بر آنها متکی باشد هر چند در زمان خود سودمند بود این زمان پیشرفت ندارد و از طرف دیگر هیئت اجتماعی جهت جامعه میخواهد و جهت جامعه در هر حال دیانت است و از آن گریز نیست ولی امروز دیانت باید بر فلسفۀ تحقیقی مبتنی باشد زیرا که هیچ دینی مقبول و متبع نمیشود مگر اینکه دانشمندان عصر نپذیرند و ادیان

پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته‌اند و عامه بنا بر حسن ظنی که بآنان داشته‌اند پیروی کرده‌اند و امروز دانشمندان از مرحلهٔ ربانی و ما بعد الطبیعه گذر کرده‌اند و دیانتی که آنها از روی عقیده و ایمان بتوانند بپذیرند جز اینکه با علم تحقیقی سازگار باشد چاره ندارد اینست که اگر است کنت ابتدا فلسفهٔ تحقیقی را تأسیس نمود سپس دین انسانیت را بر آن مبتنی ساخت بنا بر این اینقدرها هم سزاوار تخطئه نیست چه اولاً او دین را بآن معنی که قدمای میگفتند که از عالم غیب آمده نگرفته است و امری معقول قرار داده است ثانیاً دیانت را برای استواری بنیاد مدنیت و هیئت اجتماعی واجب دانسته است و این عقیده را موجه ساخته و از کجا که با شتاب رفته باشد ؟

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد اما بعد از آنکه همه را تصدیق کردیم يك حرف باقی میماند که اگر اصولی که مذهب کاتولیک بر آن بنیاد شده با احوال مرحلهٔ فلسفهٔ تحقیقی تناسب ندارد در آداب و مناسک مذهب کاتولیک نیز همین سخن میرود و اگر تأسیس دین انسانیت بجا بوده آداب و مناسکش راهم میبایست با افکار دورهٔ تحقیقی سازگار کرده باشند و جای انکار نیست که در ده دوازده سال آخر عمر سلطان عشق در ملك وجود اگر است کنت خیمه زده بود و بار دیگر « معلوم شد که عقل ندارد کفایتی » مگر اینکه بگویند در این طریق « خلق مجنونند و مجنون عاقل است »



فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعی و مدنیت در سده نوزدهم در فرانسه منحصر به اگر است کنت نبوده است چند نفر دیگر هم بوده اند که مخصوصاً از نظر اقتصادی خواسته اند از روی تأمل و اساس علمی امور مردم را از جهت زندگی مدنی بهبود دهند و از اینرو آنرا در شمارهٔ حکما میآورند ولیکن این اشخاص در حکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکر باشد ندارند در حکمت عملی یعنی در امور اجتماعی هم آرائی که اظهار کرده‌اند چندان طرف توجه نگردیده و بموقع عمل نیامده یا اگر آمده دوام نکرده و عمومیت نیافته و تأثیری در زندگی مردم ننموده است از اینرو ما بتفصیل آراء ایشان نمیپردازیم همینقدر گوشزد میکنیم که نام سه نفر از این اشخاص بیشتر از دیگران برده میشود یکی همان سن سیمن (۱) است که در احوال اگر است کنت باو اشاره کرده ایم و اصول مسلك او این بود که قاعدهٔ توارث اموال را از میان مردم باید برداشت و همه باید بوسیلهٔ اشتغال بکار معاش کنند و مشاغل و پیشه‌ها باید میان مردم موافق استعدادشان بتشخیص دولت تقسیم شود و میزان مزد هر کس راهم دولت معین کند (ولادتش ۱۷۶۰ بود و در ۱۸۲۵ در گذشت.)

یکی دیگر فوریه (۲) نام داشته است « ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷ » و عقیدهٔ او این بود که هیئت های اجتماعی باید کوچک باشد و وسعت و جمعیت آنها باید فقط بقدری

(۱) Saint - Simon (۲) Fourier

باشد که اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را از حیث امور معاش کاملاً بر آورده کند و در این هیئت‌ها همه افراد شغلی را که مناسب حال خود میدانند با آزادی اختیار کنند. فوریه جمعیت این هیئت‌ها را هزار و ششصد و بیست نفر معین کرده و آنها را فالانژ (۱) مینامید و محلی که برای این جماعت میبایست تهیه کنند فالانستر (۲) خوانده اند. بعضی از پیروان او در امر یکایک فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نمازند. یکی دیگر پرودن (۳) (۱۸۰۹ تا ۱۸۶۵) نام داشت و او اساس مدنیت را چنین میپنداشت که اشخاص با آزادی برای کار بایکدیگر مجتمع شوند و غیر از آلات و ادوات کار سرمایه نقدی نداشته باشند و مزد کارگران همه یکسان باشد و جا کم و محکومی هم در میان ایشان نباشد و خودسر زندگانی کنند.

رایهای این اشخاص بنظر عجیب میآمد و بهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی مانده است بواسطه اینکه این عقاید را از روی اصول و مبانی فلسفی میخواستند توجیه کنند و این تحقیقات مقدمه تأسیس مسلك سوسیالیست (۴) بوده است که میخواستند هیئت مدنیت را بزور قانونگزاری و حتی با انقلاب اصلاح کنند در مقابل دانشمندانی که معتقدند که مصلحت مدنیت در اینست که بطبیعت وا گذاشته شود و آنها را اقتصاد یون (۵) مینامند.

فصل سوم

حکمای انگلیس

در اواخر سده هیجدهم و اوایل سده نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان بوده اند اما در فلسفه مقامی نداشته اند که لازم باشد اوقات بسیار مصروف ایشان بسازیم از چند نفر که بالنسبه مهمترین مختصری یاد میکنیم.

جرمی بنتام و جزمیل

جرمی بنتام (۶) از سال ۱۷۴۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و در جلد دوم این کتاب نیز باو اشاره کرده ایم. در اوایل سده نوزدهم در سیاست انگلستان وجودی موثر بوده است و بسبب بنیادی که برای اخلاق و سیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار یعنی عمل نیک و بد و موجبات آن چه در عالم اخلاق و چه در عالم سیاست رنج و خوشیست باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل از او بیشتر و با دوام تر و موثر تر و شامل حال جماعت اکثر باشد و عملی که باید از آن دوری جست آنست که رنجی از آن برآید و در آن نیز همان قیودی که در باب خوشی کردیم باید رعایت شود بعبارت دیگر اساس

(۱) Phalange (۲) Phalanstère (۳) Proudhon (۴) Socialiste (۵) Economiste (۶) Jeremy Bentham

اخلاق سود خواهی و جلب خوشی است و اگر این اصل را خودخواهی هم بخوانید باکی نیست زیرا که سود و خوشی اشخاص با یکدیگر منافات و مزاحمت نباید داشته باشد و نمیتواند داشته باشد و خودخواهی با غیر خواهی کاملاً سازگار است بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند و حق اینست که جرمی بقتام یکی از انسان دوستان و انسانیت پروران نامی انگلستان بوده است.

جیمز میل (۱) (۱۷۷۳ تا ۱۸۳۶) از جرمی بقتام جوانتر بود اما با او دوست و همقدم گردید و مانند او در سیاست کشور خویش دخالت مهم نمود طبقه متوسط ملترا در مقابل اشراف تقویت میکرد. عامل موثر را در ملت تعلیم و تربیت میدانست که مردم خیر و صلاح خود را بهتر تشخیص کنند و براه خردمندی بروند. اثر فلسفی او کتابیست که بنام تشریح ذهن انسان در روانشناسی نگاشته است. بنیاد تعقل را بر تداعی معانی و مناسبات تصورات و معلومات با یکدیگر میپنداشت و از این اصل برای همه امور زندگی نتایج مهم میگردید که شرح آن در این مختصر نمیگنجد.

ویلیام همیلتن

ویلیام همیلتن (۲) در ۱۷۸۸ زاده و تا ۱۸۵۶ زیسته است و او پیرو کانت میباشد و عقل انسان را از درک امر مطلق عاجز و فقط قادر بر ادراک امور نسبی میدانند باین معنی که برای انسان علمی و معرفتی ممکن نیست مگر در حدود چگونگی قوای او و قوه عقلی انسان چیزی را در نمی یابد مگر اینکه آنرا مشروط و معین و محدود سازد و در واقع ادراک انسان نسبت به چیزی جز این معنی ندارد که آنرا مشروط و محدود کند چنانکه حقیقت فلسفه هم جز تحدید کردن چیزی نیست و بنا بر این آنچه انسان ادراک میکند مشروط و محدود است پس ذات مطلق را که مشروط و محدود نمیتواند بود ادراک نمیکند و ما نمیتوانیم به چیزی علم پیدا کنیم مگر اینکه آنرا با خودمان یا با چیز دیگری که معلوم ما باشد مقابل کنیم و همین عجز ما از ادراک امر مطلق غیر مشروط سبب میشود که ذهن ما هر امری را مشروط بامر دیگری که بر او مقدم باشد میکند یعنی علت برای آن میجوید اینست که ذات غیر معلول بفهم و ادراک ما در نمی آید.

طامس کار لایل و کارل ریچ

طامس کار لایل (۳) (۱۷۹۳ تا ۱۸۸۱) در اصل نویسنده و ادیب و مورخ بود اما نظر فلسفی هم داشت و در این باب متمایل بفیلسوفان آلمان بود. برای هر چیز صورتی و معنایی قائل بود چنانکه صورت انسان حیوانی است دو پا که جامه میپوشد اما معنیش نفس و روح و امری الهی است. این تن گوشتی برای حقیقت انسان گور است و آواز ورنک و شکل و متعلقات دیگرش کفن اوست ولی این کفن در آسمان بافته شده است همچنین ماده صورتی است و در درون او معنایی هست زبان و شعر و صنعت و دین دولت همه صور و علائقند. زمان

و ممکن صورتهائی از تخیلات ذهنی هستند و قشر یا ظرف مدرکات و مفهومات ما از امور جهان میباشند. صورت ظاهر حال ماژادن و مردن است اما معنی و باطنش بودن و ماندن است جز اینکه معنی و حقیقتی که در پس برده این صورتهاست از قوه ادراک ما بیرون است و نسبت باو جز تعظیم و پرستش کاری نمیتوانیم. کسانیکه میخواهند ذات باری را بعقل اثبات کنند هیئات مانند آنست که بخواهند خورشید را بروشنائی فانوس پدیدار نمایند. معرفت یافتن بر حقیقت کردل است نه کار سر و از این قبیل تحقیقات بسیار. یکی از رایجیهای برجسته کار لایل اینست که مردم دو طبقه بیش نیستند یکی توده عوام دیگر خواص خردمندان که آنانرا دلاوران میخوانند و معتقد است که هر چه در جهان واقع میشود آثار دلاوران است و آنان باید پیشوا باشند و عامه از ایشان پیروی کنند و در واقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند که خلق را رهبری میکنند و این عقیده را کار لایل در کتابی شرح و بسط داده که آنرا «دلاوران و دلاور پرستی» نامیده و گروهی از این دلاوران را نام برده و در احوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلام است.

کالریج (۱) در زمان بر کار لایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تا ۱۸۳۴) در نشر افکار رمانتیک فلسفه آلمان در انگلستان با کار لایل شریک بود و اگر چه در افکار انگلستان تاثیر مهم داشته است در فلسفه دارای مقامی نیست که ماچندان اهتمامی در شناختن او بکنیم گذشته از اینکه او در تاریخ ادبیات بیشتر جادارد تا تاریخ فلسفه و کتاب مختصر ما بیش از این گنجایش این تفصیلات را ندارد.

باب دوم

حکمای اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم

فصل نخستین

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استورت میل

جان استورت میل (۱) پسر جیمز میل است که در فصل سوم از باب اول مختصری از او گفتیم در ۱۸۰۶ زاده پدرش او را کاملاً مطابق سلیقه خود پرورش داد بمدرسه اش نفرستاد و خود متکفل تربیت او شد و جز علوم چیزی با او نیاموخت در سه سالگی بآموختن زبان یونانی آغاز کرد و در ده سالگی کتابهای افلاطون را میخواند و باقی معلوماتش هم باین نسبت بود و همه کس عجب دارد که چگونه قوای بدنی و دماغی او تاب این همه فشار آورد در هفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد و امر معاشش تامین گردید. در بیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که دریافته پر خشک بوده و پرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است پس بشعر و ادب و موسیقی و مانند آن پرداخت و حکایت کرده اند که فطرتی بسیار سلیم داشت و نهایت خوش قلب و با محبت بود. چون کتاب فلسفه تحقیقی اگوست کنت را مطالعه نمود باو معتقد شد و از کسانی بود که از او دستگیری مالی کرد گذشته از کارهای اداری برای روزنامه ها و مجلات مقالات مینوشت و در مباحثات سیاسی کشور خود نیز دخالت میکرد. در چهل و پنج سالگی متاهل شد و نزدیک به شصت سالگی بنماینده گی ملت منتخب گردید اما از هیچ حزبی تبعیت نکرد و فقط موافق نظر و سلیقه خود سخن میگفت و کار میکرد باین واسطه در نمایندگی ملت دوام نیافت اما همواره در بهبود احوال عامه خاصه کارگران اهتمام میورزید همه عمر

John Stuart Mill (۱)

بکارهای علمی اشتغال داشت اما بتدریس نپرداخت دو سال ۱۸۷۳ در گذشت و نوشته‌های بسیار در فلسفه و سیاست و فنون مرتبط با آنها از خود بیادگار گذاشت که از جمله کتاب بزرگی در منطق و همچنین تصنیف مهمی در علم اقتصاد و ثروت ملل میباشد و سرگذشت زندگی خود را هم در کتابی مدون نموده است.



از آغاز زمانیکه اروپائیان دوره تحقیقات علمی و حکمتی را تازه کردند دانشمندان انگلیس شیوه خاص و نکته‌سنجی مخصوص داشتند بعمل نزدیک بودند و حس و تجربه را بنیاد علم تشخیص کرده بودند فرنیس بیکن که خلاصه از تحقیقات او را در نخستین جلد این کتاب باز نموده‌ایم در سده شانزدهم سرسلسله این حکما بود در سده هفدهم لاک و در سده هیجدهم هیوم بهمان روش بتحقیقات حکمتی پرداختند و بمجملی از نتایج نکته‌سنجی‌های ایشان در جلد دوم اشاره کردیم در سده نوزدهم استورت میل آن تحقیقات را بکمال رسانید و از مطالعات خود کتابی در منطق تدوین کرد و در مباحث روان‌شناسی هم عقایدی اظهار نمود که در واقع مبنای منطق اوست در اصول اخلاق نیز بیاناتی دارد که با همان شیوه خاصی که مذکور داشتیم متناسب است در سیاست و علم اقتصاد هم تصنیف‌ها کرده است ولیکن ما توجه خود را بیشتر بحکمت نظری او معطوف کرده و نتیجه تحقیقاتش را در آن باب با کمال اختصار گوشزد خواهیم نمود.



بنیاد فلسفه استورت میل همان نکته است که وسیله انسان در تحصیل معلومات همانا حس و تجربه است.

در علم بجزئیات همه متفقند که وسیله اش حس است (بقول قدما حس ظاهر و حس باطن) علم ب کلیات راهم که معمولا کار عقل میدانند استورت میل منتسب بحس میکند و میگوید آنچه را ادراک کلیات میگویند نیست مگر جمع و ترکیب معلومات جزئی که بحس و وهم برای ذهن حاصل میشود و اگر بنخواهیم با اصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی بوسیله حس و وهم دریافت میشود و بوسیله حافظه و خیال در ذهن میماند و قوه متصرفه و متخیله آنها را باهم جمع و ترکیب میکنند و این جمع و ترکیب بر طبق قواعد آن عملی از ذهن صورت میگیرد که اروپائیه با اصطلاحی در آورده‌اند که ماتداعی معانی (۱) ترجمه کرده‌ایم. پس در واقع تعقل جز بجمع معانی چیزی نیست.

قواعد تداعی معانی یکی قاعده مقارنه و مجاورت است یکی قاعده مشابهت. قاعده مقارنه و مجاورت اینست که چون دو چیز مقارن یکدیگر یا نزدیک یکدیگر در زمان و مکان با ادراک ذهن در آمدند ذهن هر گاه یکی از آنها را در مییابد دیگری را بیاد میآورد.

قاعدهٔ مشابهت اینست که ذهن از ادراک چیزی جز چیز دیگری را که شبیه بآنست بیاد میآورد و اضداد هم در حکم متشابهاتند زیرا دو چیز تا با هم از جهت اشتراک نداشته باشند متضاد نخواهند بود.

این عمل ذهن که از چیزی بواسطه مجاورت یا مشابهت چیز دیگر را بیاد میآورد یعنی وقوع این جمع و ترکیب یا باصطلاح جدید این تداعی معانی بواسطه تکرار یا بواسطه شدت تأثیر قوت و ضعف می پذیرد یعنی هر گاه دو چیز مجاور یا مشابه مکرر با هم ادراک شدند تداعی آنها نسبت بیکدیگر قویتر و سریع تر خواهد بود همچنین هر گاه دو چیز مشابه با مجاور در ذهن تأثیرشان شدید بوده است بیکدیگر رازودتر تداعی می کنند چون این فقره را دانستیم میگوئیم بعقیده استورت میل دوا مر که بنیاد علم انسان بلکه بنیاد وجود است و بر حسب ظاهر از آن مسلم تر چیزی نیست شبیه و فریبی است که برای انسان از تداعی معانی دست میدهد یکی ادراک نفس و شخصیت خود یکی ادراک جهان یعنی چیزهایی که غیر از نفس خود بوجود آنها قائل است بشرح ذیل :

ادراک نفس و شخصیت عبارت از اینست که محسوساتی در ذهن وارد میشود و در حافظه میمانند و ذهن آن احساسات گذشته را جمع میکند و امکان وقوع آنها را در آینده نیز بنظر میگیرد و از این جمع و ترکیب امر واحدی توهم میکند که آنرا «من» مینامد و نفس و شخصیت خود می پندارد.

ادراک اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی یعنی جمع و ترکیب احساسات است چون ذهن آنچه را بر او محسوس شده ضبط و ترکیب میکند و از آنها وجود اشیاء و اجسام را توهم مینماید و از عبارات لطیف استورت میل اینست که ماده (جسم) همانا امکان دائمی احساس است.

حاصل اینکه وجود خواه درون ذاتی و خواه برون ذاتی امری است موهوم و آنچه مسلم است و این موهومات را صورت میدهد حس است و تداعی معانی .
از این تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفه استورت میل مادی است یعنی جز ماده حقیقتی نیست بلکه امر معکوس است زیرا او بغیر از ادراک و وجدان حقیقتی قائل نیست و اگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر باعمال و حیات روح میدانند.

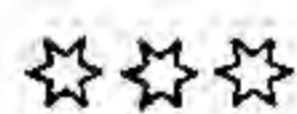
در هر حال بنیاد عقاید استورت میل در روانشناسی اینست که علم فقط نتیجه حس و تجربه و قوه تداعی معانی است و تحقیقات او در منطق نیز بر همین بنیاد گذاشته شده است.



چنانکه پیش از این دیده ایم در اروپا تاسده شانزدهم از منطق ارسطو تجاوز نکرده بودند و تحقیق مهمی در آن بعمل نیاورده جز اینکه يك مدت اهل مدرسه اوقات خود را باین مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است . در سده هفدهم

فرنیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هر یک بوجهی تجدید کننده علم و فلسفه بودند در باره منطق عقایدی اظهار نمودند و آنرا برای کسب علم تقریباً بیحاصل دانستند و چنانکه در جلد اول این کتاب باز نمودیم هر یک از ایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند روش بیکن مبنی بر استخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه و استقراء (۱)) و در علوم طبیعی بکار میرفت و دکارت بیشتر بر روش علوم ریاضی و عقلی (قیاس و استنتاج (۲)) توجه داشت. پس از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی اعتنائی آن دو حکیم را نسبت به منطق یکسره سزاوار ندانستند و باز در این فن تصانیفی با ترک حشو و زواید پرداختند و دانش پژوهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی نیاز نپنداشتند ولیکن در ابواب این فن بجز تهذیب و تلخیص تجدیدی بعمل نیاوردند. آنچه راهم کانت و هگل بنام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی به منطق نداشت بلکه در متن فلسفه بود.

در سده نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی بفن منطق نشان دادند و درین فن تصانیف چند بظهور رسید از آن میان کتاب منطق استورت میل دارای حیثیت مخصوص است از آنرو که تمام مباحث این فن را که براستی شایان دقت است روشن و منقح ساخته و در ضمن نکته سنجیهای تازه هم کرده و تکمیل و متمیم نیز در فن بعمل آورده است و مادر آن قسمت از تحقیقات او که با گفته های پیشینیان موافق است چندان وارد نشده بیعضی از مطالب او که تازگی دارد اشاراتی باجمال خواهیم کرد.



میدانیم که منطق علم بعلم است یعنی علم باینکه انسان چگونه علم پیدامی کند و چه میشود که بر امری بیقین میرسد بعبارت دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان باندیشه عقلی خود درمی یابد و منطق راهنمای اندیشه است چون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت میکند باید اطمینان بدرستی آن حاصل شود یعنی معلوماتی که بدست میآید باید مدلل و مبرهن گردد. پس عقل بدرستی آن معلومات باید برهان بیاورد و درستی و نادرستی برهان به منطق تشخیص میشود که علم بچگونگی استدلال عقلی است.

علم و برهان بعبارات ادا میشود و خواه آن عبارات بلفظ درآید یا فقط در

(۱) Induction (۲) Déduction در زبانهای اروپائی غالباً لفظ induction را که ما باید استقراء ترجمه کنیم در مقابل لفظ déduction میآورند و برای لفظ این دوم ما اصطلاحی که کاملاً منطبق باشد نیافتیم و ناچار استنتاج را اختیار کردیم زیرا که آن گرفتن نتیجه است از دو یا چند قضیه که بایکدیگر مقارن کنند و در حقیقت همان قیاس است که غالباً از کلی به جزئی میرسند اما حکم هم عمومیت ندارد در هر حال چون میان ما قیاس غالباً بآن قسم از برهان گفته میشود که بصورت اشکال اربعه در میآید از اینرو déduction را که عام تر از آنست استنتاج ترجمه میکنیم.

ذهن باشد و آن عبارات احکامی است که ذهن در باره امور و اشیا میکند و آن احکام را قضایا مینامیم .

چیزها و اموری که در باره آنها بوسیله قضایا باثبات یا بنفی حکمی میکنیم هر يك بنامی خوانده میشوند و بنا بر این قضیه جمع کردن نامی است بنامی که یکی را موضوع و دیگری را محمول میخوانیم و آنها را بوسیله ادات ربط بیکدیگر مرتبط میسازیم .

در این مورد استورت میل تحقیق میکند در اینکه نامهاییکه ما موضوع و محمول قضایای خود میسازیم آیا نام اشیا و امورند یا نام تصورهائی است که ما از اشیا و امور داریم زیرا حکما را دیده ایم که بعضی باین عقیده و بعضی بآن عقیده اند و عقیده که خود او اظهار میکند اینستکه نام اشیا و امورند نه نام تصورات و مثال میآورد که وقتی که من میگویم خورشید روز را میسازد البته مقصودم این نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا از روز میسازد زیرا اگر چنین بود معنی عبارت این میشد که تصور خورشید در ذهن من سبب تصور روز است .

حقیقت این امر هر چه باشد منشأ عقیده استورت میل در این ادعا آنست که بتصورات کلی عقلی معتقد نیست نظر بهمان که گفتیم که جز حس و تجربه چیزی را مایه علم نمی پندارد و آنچه را عموماً کلیات و مقولات میخوانند او مجموعه از احساسات و تأثرات و تخیلات میدانند و الفاظی را که حکما مشعر بر تصورات کلی میدانند او عباراتی می شمارد که خصایص افراد بسیار را باجمال و بلفظ اندک ادا میکنند .

پس از تحقیق حال نامها که در قضایا موضوع و محمول واقع میشوند و ذکر انواع و اقسام آنها که تعرضش را ما اینجا لازم نمیدانیم میآید برسر اینکه نامها بر چه چیزها و چه امور تعلق میگیرند عبارت دیگر مبحث مقولات را پیش میکشد و در این مبحث نیز روش تازه اختیار میکند و مقولات ده گانه ارسطو را کنار میگذارد که این تقسیم هم نقض دارد هم زیاده و با شرطو بسطی که در خور این مختصر نیست باینجا میرسد که امور و اشیا از سه مقوله بیرون نیستند یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس . ذوات نفوسند و اشیا، صفات احوال کمی یا کیفی یا اضافی هستند که در اشیا مشاهده میشوند، احوال نفس احساسات و عواطف و ارادات و افکارند. عبارت دیگر نام یا نام ادراك کننده است یا نام ادراك شونده یا نام نسبتهائی میان ادراکات از مشابَهت و مَباینت و مقارنه و تعاقب و مانند آنها .

در باب قضایا هم اینکه بعضی گفته اند حمل تصور و مفهومی است بر تصور و مفهوم دیگر و بعضی گفته اند تطبیق معنی لفظی است بر لفظی دیگر یا تصدیق بر اینکه موضوع از نوع محمول است درست نیست قضیه همانا تصدیق مثبت یا منفی است بر وجود حادثه در حادثه دیگر یا مشابَهت آنها یا مقارنه و تعاقبشان بر یکدیگر (ترتیب زمانی و مکانی)

یا علت و معلول بودنشان نسبت بیکدیگر (مقصود از حادثه هر امری است که بمشاهده انسان درمیآید زیرا جز حوادث (۱) چیزی بمشاهده و ادراک انسان در نمی آید).
 و قضایا دو قسمند ذاتی و عرضی. قضیه ذاتی آنستکه ذات یعنی حقیقت و ماهیت چیزی را مشخص میکند مانند اینکه بگوئیم گیاه جسمی است نمو کننده و قضیه عرضی آنستکه عرضی از عوارض چیزی را معلوم میسازد مانند اینکه بگوئیم گیاه سبز است. پیشینیان در علم به قضایای ذاتی اعتنای تام داشتند و قضایای عرضی را ناچیز میشمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب بعکس است و قضیه ذاتی مجهولی را معلوم نمیکند زیرا که در این نوع قضیه محمول عین موضوع است و فقط معنی موضوع را بیان مینماید و معلوم تازه بدست نمیدهد چنانکه در مثال فوق جسم نمو کننده همان معنی لفظ گیاه است و از آن عبارت معلومی درباره گیاه بدست نمیآید اما وقتیکه میگوئیم گیاه سبز است چیزی افاده کرده ایم که در معنی لفظ گیاه نیست. از اینرو استورت میل قضایای ذاتی را قضایای لفظی میخواند و در علم سودمند نمیداند و معتقد است که علت بزرگ در اینکه منطق در نزد پیشینیان بیحاصل و بی نتیجه مانده و علم را ترقی نداده است همین است که آنان اهتمام خود را همه بقضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند و قضایای عرضی را که در واقع قضایای معنوی هستند و در آنها محمول علمی درباره موضوع افاده میکند قابل اعتنا نمی دانستند.

بنا بر آنچه درباره قضایای ذاتی و عرضی گفتیم دانسته میشود که در کسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده اند اهمیت ندارند چرا که آنها قضایای ذاتی میباشند و قضیه ذاتی در واقع ترجمه لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمیکند بعلاوه آنچه منطقیان حدت نام مینامند برآستی حدت نام نیست زیرا حدت نام در نزد آنان ترکیب جنس و فصل است مثلا در حد انسان میگویند حیوان ناطق اما اگر احیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد آیا میتوان او را انسان گفت؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیک تمام باشد باید علاوه بر حد او را وصف هم بکنیم و بسیاری از عوارض را نیز یاد بیاوریم و بگوئیم حیوان ناطق و پستانداری که بر دو پا راست راه میرود و دودست دارد با خواص معین و اندامش چنین است و چهره اش چنان است و بسیار چیزهای دیگر و اگر ما بواسطه بعضی حدودی که فقط مشتمل بر جنس و فصل است قانع میشویم و تصویری بقدر کفایت از محدود پیدا میکنیم بسبب سبق ذهن و سابقه معرفتی است که بوسایل دیگر از آن دریافته ایم و گرنه مثلا هر گاه کسی در عمر خود خر ندیده باشد اگر بگویند خر حیوان ناطق است آیا تصور صحیحی از آن حیوان پیدا میکند؟

مقصود از این بیان این نیست که تعریف منطقی بکلی بیهوده است البته برای جدا و متمایز کردن محدود از چیزهای دیگر مفید است و در بسیاری از موارد برای مقصود

کافی است تا آنجا که در فنون حدناقص و رسم هم مقصود را حاصل میکنند چنانکه در علم حیوان شناسی اگر در تعریف انسان بگویند پستان داری که راست راه میرود غرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل می شود. از بیان فوق مراد این بود که در اشتباه نباشیم و چنین نیندازیم که از قضایای ذاتی حقایق اشیاء بر ما معلوم میشود.

و نیز باید دانست که حدود و قضایا دو قسمند بعضی فقط دال بر معنی لفظ محدودند و بعضی بر اعتقاد بوجود و متحقق بودن محدود نیز دلالت دارند. مثال اول اینست که اژدها مار بزرگی است که از دهانش آتش بیرون می آید. مثال دوم خفاش موشیست که پرواز میکند و چون این دو قسم قضیه بصورت ظاهر تفاوتی ندارند باید بر حذر بود زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیه اول فقط ترجمه لفظ اژدهاست و دلیل بر وجود آن نیست ممکن است از آن نتیجه بگیریم که قسمی مار هست که از دهانش آتش بیرون می آید و باید بیاد داشته باشیم که آنچه در برهان سودمند است قضایای قسم دوم است.

حد و قیاس دور کن برهان بلکه دور کن منطق میباشد که مباحث دیگر مقدمه برای آنها هستند. از بحثی که استورت میل در باب حد دارد مختصری بیان کردیم در باب قیاس هم بحث مفصلی نموده مجملش اینکه کسانی که قیاس را معتبر و مفید یقین میدانند میگویند از يك قضیه کلی مسلم یعنی مقدمه کبری در باب يك امر جزئی (حد اصغر) که بودنش در تحت آن کلی بواسطه مقدمه صغری مسلم شمرده میشود نتیجه یقینی میگیریم. کسانی که قیاس را بیفایده میدانند میگویند اگر بودن صغری در تحت کبری مسلم است پس قیاس یا مصادره بمطلوب است یا تکرار امر معلوم است نه استخراج مجهول. مثلاً در این قیاس که «جهان متغیر است و هر چه متغیر است حادث است پس جهان حادث است» لفظ حادث عبارت دیگری است از معنی متغیر و مثل اینست که گفته باشیم جهان حادث است پس حادث است و در مثل این قیاس که «هر انسانی میرنده است و فلان انسان است پس میرنده است» در صورتیکه فلان هنوز نمرده است تا معلوم شود که هر انسانی میرنده است چگونه میتوانیم چنین حکمی بکنیم و از کجا معلوم که فلان هم خواهد مرد؟

استورت میل میگوید راست است که قیاس آن اندازه که منطقیان مهم دانسته اند در معلوم کردن مجهولات اهمیت ندارد ولیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست و اشتباه از این است که طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمه کبری را درست موجه نکرده اند و در این باب نظر حکیم انگلیسی مبتنی بر همان بی اعتقادی است که بتصورات و تصدیقات کلی و عقلی دارد و منشأ علم را منحصر بحس و تجربه میدانند و میگویند کمتر وقتی است که ما از کلیات بجزئیات پی ببریم بلکه بعکس است و استنباط مطالب همیشه از جزئی بجزئی یا از جزئی بکلی است مثلاً کودک یکمرتبه که دستش از آتش سوخت پی بحقیقت می برد و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده است استنباط جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابیهت آن جزئی است بجزئیات دیگری که پیش از آن

تجربه شده است و در قیاس و قتیکه از کبری در باره اصغر نتیجه میگیریم اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی در آمده است نتیجه میگیریم و قتیکه حکم میکنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که افرادی را دیده ایم و شنیده ایم که مرده اند و فلان راهم بانها قیاس میکنیم قضیه کلی در ذهن انسان بمنزله کتابچه یادداشت است که استنباطات و حاصل تجربیات خود را از جزئیات در آن کتابچه ضبط کرده است در واقع توسط ما بقضیه کلی توقف است در میان منزلی برای یاد کردن از جزئیاتی که بصورت قضیه کلی در خزینه خاطر یادداشت کرده ایم و برای اینکه حکمی نکنیم که مخالف و مناقض استنباط سابق و نظری که اتخاذ کرده ایم باشد.

پس توسط بقضایای کلی ضروری نیست چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسط بواسطه یعنی قضیه و مقدمه کبری استنباط لازم را در موقع خود میکنند بلی مسئله و قتیکه غامض باشد بساهست که توسط بقضیه کلی مفید است برای اطمینان از اینکه استنباط درست است چنانکه اگر کسی در باره فلان امپراطور روم بخواهد حکم بداد گری او بکند بملاحظه اینکه امپراطور روم است هر گاه مقدمه صغری و کبری ترتیب دهد باین طریق که «فلان امپراطور روم است هر امپراطور رومی دادگر است پس...» آن زمان متوجه میشود که کبری قیاسش غلط است چون امپراطورهای رومی چند بیاد میآورد که بیادادگر بودند پس در مییابد که این استنباط غلط است.

اعتقاد استورت میل بحس و تجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات و اولیات و اصول متعارفه راهم که دیگران بحکم عقل و فطرت میدانند او منتسب به حس و تجربه میکنند حتی اصول متعارفه هندسه و ریاضیات را و بیان او در این باب مفصل است و سخن را بدرازی می کشاند.

در هر صورت قیاس و توسط بوسیله یعنی بقضیه و مقدمه کبری فایده عمده اش حصول اطمینان است از اینکه استنباط و حکمی که می کنیم موافق باشد با مقتضای عقل یعنی با معلوماتیکه در خزینه خاطر ذخیره کرده ایم و وسیله تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمیکند و فن منطق در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده و آنرا منطق صوری میگویند و قدما هم آنرا آلت و میزان درستی فکر و وسیله دوری جستن از خطا میخواندند.

پس اهتمام استورت میل در نگارش کتاب منطق خود بر اینست که فن منطق را تکمیل کند باین وجه که آن وسیله تحصیل معلومات یعنی تبدیل مجهول بمعلوم باشد و چون او حس و تجربه را تنها منشأ علم میدانند در حصول این مقصود استقرا را که پی بردن از جزئیات بکلیات است بر قیاس مقدم می شمارد و قواعد استقرا را بتفصیل هر چه تمام تر بدست میدهد.

استقرا در واقع تعمیم نتیجه تجربه و مشاهده است بنا بر اینکه میبینیم در طبیعت

هر امری که در يك مورد حادث میشود در همه موارد متشابه نیز حادث میگردد. در واقع میتوان گفت هر استقرائی مآلش بقیاس است باین وجه که میگوئیم مثلاً دیدیم که آب چون بآتش رسید آنرا خاموش کرد و چون در امور طبیعی هر امر که در يك مورد حادث شد در همه موارد متشابه حادث میشود پس حکم میکنیم که هر وقت آب بآتش برسد آنرا خاموش میکنند.

این عقیده که هر چه در يك حال حادث میشود در همه احوال متشابه نیز حادث میگردد ما را بر آن میدارد که بگوئیم جریان امور طبیعت قانون دارد و همین امر سبب میشود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم و حکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است و برای رسیدن باین معرفت جز مشاهده و تجربه وسیله نداریم و مشاهده و تجربه در جزئیات واقع میشود و از این جزئیات نظریه بیانی که کردیم باستقرا بکلیات یعنی بقوانین طبیعت پی میبریم.

بزرگترین و مهمترین قانون طبیعت قانون رابطه علت و معلول است که محض اختصار قانون علیت مینامیم و آن نتیجه همان قاعده یا عبارت دیگری از آنست که در آغاز گفتیم که هر امری که در يك مورد حادث شد در همه موارد متشابه نیز حادث میگردد و جریان امور طبیعت بر یکسان است و آن چنان است که دریافته ایم که هر امری که حادث میشود البته مقدم بر او امر دیگری هست که امر حادث تالی اوست چنانکه هر گاه امر مقدم وجود باشد امر تالی هم البته موجود میشود و گرنه نمی شود پس امر مقدم را علت یا سبب یا مؤثر میگوئیم و امر تالی را معلول یا اثر می نامیم.

در واقع هیچ امری نیست که تالی يك مقدم تنها باشد و همیشه مجموعه از احوال و امور است که شرایط حتمی حدوث امر دیگر است و آن شرایط بعضی منفی و بعضی مثبت است یعنی بعضی چیزها باید باشند و بعضی چیزها باید نباشند تا آن امر حادث شود اما شرایط منفی یعنی موانع بسیارند و نمی توان همه را در نظر گرفت و حاجت بذکر آنها هم نیست

شرایط مثبت نیز البته بسیارند اما در همه مورد اکثر آنها محل توجه نمی شوند چون حاجت بتوجه بآنها نیست و ذکر آنها همه ممکن هم نمی باشد مثلاً جوش آمدن آب در سماور شرطش وجود کره زمین است و وجود آب در کره زمین و در محلی که در نظر است و وجود سماور و وجود کسبیکه آب در سماور بریزد و وجود زغالی که در سماور بیندازند و آتشی که بیفروزند تا گرمی از آن حادث شود که آب را بجوش بیاورد و همه آنچه ذکر شد هر يك بجای خود شرایطی دارند که باید موجود باشند و موانع که باید مفقود باشند اما همه این شرایط و موانع توجه و ذکرشان نه محل حاجت و نه ممکن است اینست که اکتفا می شود باینکه بگویند رسیدن گرمی آتش بآب سماور علت جوش آمدن آب است.

در باب قانون علیت و حقیقت آن بحث بسیار است و بعضی از آن بحثها را استورت میل در کتاب منطق خود پیش کشیده است اما ما اگر بخواهیم وارد آن بحثها شویم سخن دراز میشود اینقدر هست که علوم طبیعی برای همین وضع شده است که روابط مختلف علیتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد و برای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت جز مشاهده و تجربه راهی نداریم و استفاده از مشاهده و تجربه همانا با استقرا است ولیکن مشاهده و تجربه و استقرا شرایط و ترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود بدرستی حاصل نمیآید و اشتباهات دست میدهد و بجای اینکه بعلم برسیم و فایده ببریم بجهل مرکب میرسیم و زیان می بینیم این است که آن اندازه که پیشینیان در قواعد قیاس کاوش کرده اند همان اندازه بلکه بیشتر در قواعد استقرا کاوش لازم است و قسمت مهم کتاب منطق استورت میل راجع باین امر است اما مادر اینجا به تفصیل آن نمیتوانیم بپردازیم و بند کریکی دو فقره مطلب اکتفا میکنیم.

برای دریافتن رابطه علت و معلول میان دو امر استورت میل چهار قاعده اصلی بنظر گرفته است یکی که آنرا قاعده توافق می نامند (۱) این است که هر گاه حادثه در موارد مختلف چند حادث شود و همه آن موارد در یک امر تنها اشتراك داشته باشند آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطه علت و معلول دارد. دوم قاعده که آنرا قاعده اختلاف (۲) میخوانند اینست که هر گاه حادثه در یک مورد حادث شود و در مورد دیگر نشود و در این هر دو مورد اوضاع همه مشترك باشد جز یک امر که در مورد حدوث بوده و در مورد عدم حدوث نبوده است امری که اختلاف آن دو مورد تنها در آنست علت حادثه باید شمرده شود. قاعده سوم که آنرا قاعده بقایا (۳) می نامند این است که هر گاه یک عده از امور مقدم و یک عده از امور تالی مشاهده کنیم و تعلق همه مقدم هارا بجز یکی با همه تالیها بجز یکی معلوم نمائیم پی میبریم باینکه مقدم باقی مانده با تالی باقی مانده رابطه علت و معلول دارد (۴). قاعده چهارم که آنرا قاعده مقارنه تغییرات (۵) مینامند اینست که چون دو امر را ببینیم که تمام تغییرات یکی از آنها را همواره با تغییر های مخصوصی در دیگری مقارن است میتوانیم آن دو امر را علت و معلول یکدیگر بدانیم پس از بیان این چهار قاعده استورت میل دستور میدهد که در مواردی که علت های متعدد در کار است یا اینکه معلول های چند با هم مختلط شده اند باید برای اینکه بنتیجه برسیم باستنتاج بپردازیم یعنی پس از آنکه در هر یک از علتها و معلولها استقرا کردیم و قواعدشان را بدست آوردیم برای نتیجه مجموع آنها باید بقیاس متوسل شویم و چون بوسیله قیاس نتیجه گرفتیم آنرا بمعرض امتحان بیاوریم و به بینیم مطابق واقع هست

(۱) Méthode de Concordance (۲) Méthode de différence

(۳) Méthode des résidus (۴) در واقع نوعی از سیر و تقسیم است.

(۵) Méthode des Variations Concomitantes

یا نیست اگر از امتحان درست درآمد استنتاج ما درست بوده و گرنه مطلب را از راه دیگر دنبال کنیم .

استورت میل برای تکمیل روش تحقیق در قوانین طبیعت و روابط علتها و معلولها و دوری جستن از سهو و خطا دستورها و بیانات مفصل دیگر هم دارد ولیکن همه مبتنی بر اصولی است که اشاره کردیم و مادر این مختصر نمی توانیم بشرح آنها بپردازیم از آنرو که بنای ما بر این است که فقط اصول تحقیقات و مفتاح فهم فلسفه هر فیلسوفی را باز نماییم و تفصیلاً حواله بتصنیفهای خود آن دانشمندان می کنیم .

تحقیقات استورت میل در منطق البته بحث و ایراد هم بر میدارد و صاحب نظران از بحث در آنها کوتاهی نکرده اند و در بسیاری از موارد که چنین مینماید که با پیشینیان مخالف است چون درست بشکری میتوان گفت نزاع لفظی است و در معنی آنقدرها اختلاف ندارد ولیکن همه کس تصدیق میکنند که او از کسانی است که بمنطق و روش تحقیق علمی ترقی شایان داده است دانشمندان دیگر هم دنباله کار او را گرفته و نقیصه هائی که در کار او بوده معلوم و مرتفع ساخته اند اما کمتر تحقیقی از او هست که یا تماماً درست نبوده و یا با آنکه اصلاح و تکمیلی شایستگی وقت و تامل و کار بستن نداشته باشد و یقیناً در روش فحص علمی و فلسفی بعالم انسانیت خدمتی بسزا کرده است .



گفتیم که در معرفی فلسفه استورت میل بتعلیمات او در حکمت نظری مخصوصاً منطق اکتفای کنیم و بتحقیقاتش در حکمت عملی نمی پردازیم چه بیانات او در این مباحث آن اندازه اهمیت ندارد که در این مختصر گفتگویی از آن بمیان بیاوریم و سیاست اقتصادی او هم که بیشتر محل توجه است در این کتاب موضوع نظر مان نیست . با اینهمه سزاوار است که بمبانی که او برای اخلاق در نظر گرفته است اشاره اجمالی بکنیم زیرا اگر حق بخواهید اصلاً ورود فلسفه برای این است که انسان تکلیف عملی خود را در دنیا تشخیص کند که چگونه باید زندگانی نماید و با ابزای نوع چه رفتار باید داشته باشد .

در حکمت عملی حکما بیشتر بمبانی اخلاق توجه دارند زیرا در قواعد اخلاقی و تشخیص نیک و بد تقریباً همه متفقند بخشی که هست در اینست که بنیاد اخلاق چیست و چرا باید حسن عمل داشت و میدانید که از باب دیانات و حکمای متشرع در این موضوع بیشتر بر رضای خدا و مقربان در گاه او تکیه میکنند و ترس دوزخ و امید بهشت را موجب حسن عمل میدانند اما بسیاری از حکما خواه از متالیهین خواه غیر آنان این عنوان را کافی نمی پندارند یا لا اقل مجمل می شمارند که محتاج بتفصیل است پس هر کس در این باب مشربی دارد یکی قرب حق میجوید یکی کمال نفس میگوید و این هر دو مانند از باب دیانات امری باطنی را مأخذ قرار میدهند و آنها که وجدان درونی را منشأ نیکوکاری میدانند نیز ملحق به همان جماعتند بعضی هم معتقدند که ضرورت نیکی کردار محتاج بنظر با امر باطنی نیست

و توجه بمصالح حقیقی دنیوی کافی است و در ضمن سیری که تا کنون در حکمت کرده ایم غالباً در احوال حکما اشاره باین مباحث نموده ایم و بعدها هم خواهیم کرد.

اما استورت میل در این موضوع نیز مانند کلیه تحقیقاتش مبنائی که بخاطر میگیرد حس و تجربه است و بنا بر این مصلحت زندگی را بنیاد اخلاق میداند و معتقد است که حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکوکاری امری فطری و جبلی نیست بلکه کسبی است و آن بتجربه است باین معنی که انسان طالب خوشی است و آنرا خواستار است که مایه خوشی او باشد پس چون هر فرد باید با افراد دیگر از ابناء نوع زندگی کند بتجربه درمی یابد که خیر و خوشی او در خیر و خوشی دیگران است و منافع همه مشترک است پس خودخواهی مصلحت نیست و غیرخواهی بر آن برتری دارد.

از آنچه انسان را بغیرخواهی و نوع دوستی میکشاند اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است همدردی است که شاید فطری انسان باشد که از رنج غیر آزرده و از خوشی دیگران شاد میشود و تربیت خوب و حسن اداره کشور نیز این فقره را تأیید و تقویت میکند و کم کم ملکه نیکوکاری در انسان پیدا میشود و عزت نفس و شرافت خواهی و میل بعزیز بودن در نزد دیگران و ترس از بدنامی و عواقب بد این حس را لطیف میسازد و این جمله کسبی است اما عادت که شد طبیعت ثانوی میشود تا کار بجائی میرسد که شخص از خوشی میگذرد که دیگران را خوش کند و فداکاری مینماید و چون ملکه شرافت در شخص حاصل شد اعتقاد را سخ می یابد که بجوانمردی باید گرائید و از نامردی باید گریخت و انسان بودن با بدحالی به از خوک بودن با خوشحالی است چنانکه عاقل بهیچ قیمت به دیوانه شدن و دانا بنادان گردیدن تن در نمیدهد.

کسانی که در فلسفه استورت میل نظر انتقادی دارند میگویند این سخنان بسیار دلپذیر اما مبنی بر پاکی فطرت و بزرگواری خود آن دانشمند است و اساس اخلاق نمیشود چه بسیار کسان دیده ایم که حس همدردی ندارند بلکه از آزار دیگران شاد و از خوشی آنان آزرده میشوند خود خواهی ایشان بکمال است و از غیرخواهی بوئی بمشامشان نرسیده است.

در امور اجتماعی مشرب استورت میل متمایل بآزادی است افراد باید در زندگی مختار باشند تا استعداد خود را بتوانند بروز بدهند اما در هیئت اجتماعی فشار و تضییقی که از ملاحظه و رعایت افکار عامه بر آزادگان وارد میآید غالباً سخت تر از استبداد حکومت است راست است که عامه از خودرأی ندارند و تابع افکاری هستند که مر بیان و قائدان بایشان القا میکنند و لیکن درد اینجاست که عامه غالباً کسانی را برهبری اختیار میکنند که در عالم انسانیت چندان از خودشان برتر نیستند با اینحال افکاری در میان ایشان غلبه میکنند که احساسات لطیف اهل دل را خفه میسازد و مانع بروز و ظهور آنها میشود و ترقی عالم انسانیت متوقف و بطشی میگردد.

بخش دوم

چارلز داروین

داروین با آنکه از دانشمندان صاحب‌نظر است از فیلسوفان شمرده نمی‌شود بلکه از علمای علوم طبیعی است ولیکن تحقیقات علمی او منتهی بنظری شده که معروف برآی داروین می‌باشد و آن یکی از مهمترین نظریاتی است که در علم بظهور رسیده و از اصول مبانی فلسفه شده است بنابراین آنرا باید اگر همه باجمال هم باشد بشناسانیم که تا آن شناخته نشود بفلسفه امروزی بدستی پی برده نخواهد شد. از این گذشته رأی داروین در دنیا غوغا کرده و آوازه آن بگوش مردم ما نیز رسیده و موضوع بحث هم گردیده است ولی آن اندازه که ما آگاهیم تا کنون برای دانش پژوهان ما بیان وافی روشنی از آن نکرده‌اند از اینرو کمال مناسبت بلکه لزوم دارد که ما باین کار پردازیم.



چارلز داروین (۱) در سال ۱۸۰۹ در انگلستان زاد و در آغاز عمر علم پزشکی و سپس علم دین آموخت امانه بعمل پزشکی شوق داشت نه بادای وظائف کشیشی راغب بود بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتیها سفردور دنیا در پیش دارد برای سیاحت جهان از مسافران آن کشتی شد و چندین سال دریاها و خشکیها پیمود و مطالعات علمی بعمل آورد و مخصوصاً در چگونگی خلقت و احوال گیاهها و جانوران کنجکاوی کرد و چون از سیاحت بکشور خویش بازگشت بیش از بیست سال هم در مشهودات خود که یادداشت کرده بود تأمل و تفکر و تحقیق نمود و نظری که معروف برآی داروین است در ضمن این مطالعات برای او پیش آمد و در پنجاه سالگی کتابی منتشر ساخت بنام «منشأ انواع» (۲) که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است و بنیاد رأی داروین در آن کتاب گذاشته شده و پس از آن تصنیفهای دیگر نیز کرده و تحقیقات خود را تکمیل و تصحیح نموده و تا آخر عمرش که هفتاد و سه سال بوده بکارهای علمی اشتغال ورزیده و در سال ۱۸۸۲ در گذشته است.

چون بیانی که ما از رای داروین می‌خواهیم بکنیم برای تکمیل سیر حکمت در اروپاست هر چند در طی مجلدات این کتاب با اصول مسائل علمی که مبانی فلسفه را منقلب ساخته است اشاوه کرده ایم باز مناسب میدانیم در این موقع که نزدیک بانجام کار شده ایم یاد آوریهائی درین باب بنمائیم.

چنانکه در آغاز جلد دوم این کتاب گفته ایم نخستین و مهمترین امری که فکر صاحب‌نظران را در علم و حکمت بسوی تجدد کشانید بطلان هیئت بطلمیوس و مبدل شدنش بهیئت کپرنیک بود و کارهای دانشمندان چند بخصوص گپلرو گالیله آنرا تکمیل نمود و در

نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت و هیئت جهان بکلی غیر از آنست که پنداشته بودند عالم خلقت بصورت يك پياز تو بر توی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست افلاکی که مانند پوستهای پياز روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد و ستاره ها در فضا معلق میباشند زمین مرکز عالم نیست بلکه خورشید مرکز است آنهم نه مرکز کل جهان زیرا که معلوم نیست مرکز جهان کجاست و آیامرکز و محیطی دارد یا ندارد خورشید مرکز عدّه از کرات است که بگرد او میچرخند و از او کسب روشنائی و گرمی میکنند و زمین نیز یکی از آن کرات است و مدار گردش آنها هم دایره نیست بلکه بیضی است و قواعد حرکت آنها نیز بدست آمد و معلوم شد جهان آن اندازه که ما می بینیم و می فهمیم از عدّه بسیاری از کرات مانند خورشید تشکیل شده که خورشید یکی از آنهاست و آن دیگرها نیز شاید مانند خورشید هر يك ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند که آن خورشیدها ستاره های ثابت نامیده شده و ستاره های کوچکتر که تابع آنها میباشند و دور آنها میچرخند سیارات نام دارند و بعضی از سیارات هم کراتی دارند کوچکتر از خودشان که بر گرد آنها میچرخند چنانکه کره ماه بر گرد کره زمین میچرخند و بنا بر این مشابهت سیارات کوچکتری که بر گرد سیارات بزرگتر میچرخند قمر نام نهاده ایم (۱) و اختلاف عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد و کون و فساد در سراسر جهان حکم فرماست .

و نیز بواسطه مسافرتهای زمینی و دریائی بسیار که از هر سو در روی زمین واقع شد دانستند که دریاها گودال هائی هستند در سطح کره زمین که از آب پر شده اند و کره آبی که بر کره خاک احاطه داشته باشد وجود ندارد و دریاها و اقیانوسها همه جزء کره زمین میباشند یعنی يك کره زمین است که بعضی از نقاط سطح آن خاک است و بعضی آب و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کره زمین هم وزن و سنگینی دارد و بر سطح زمین و هر چه روی آن هست فشار میآورد و همچنین اجزای زیرین هوا بر اجزای زیرین فشار دارند و اندازه وزن هوا را معلوم کردند و میزان فشارش را بدست آوردند و دانسته شد که بسیاری از امور که پیشینیان آنرا بامتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب بفشار هوا است و هر فضای در بسته را میتوان از هوا خالی کرد و امتناعی از خلاء نیست و نیز فهمیده شد که کره آتش که وجودش را پیشینیان بر بالای کره هوا قائل شده بودند بی حقیقت است و آتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث می شود وجود ندارد و اگر کره آتشی بخواهیم بیابیم همان کره خورشید است و کره هوا پرده ایست از جسم بخارمانندی که بر سطح زمین احاطه دارد و جزء کره زمین است و بالا بودنش بواسطه سبکی است و سبکی و سنگینی اجسام بسبب میل بعضی بیالا و بعضی بیائین نیست بلکه میل بیالا و پائین بواسطه سبکی و سنگینی است و گرنه جسم چه خاکی چه آبی چه هوایی چه آتشی هر چه

(۱) سیارات خورشید را بفرانسه Plané'es و اقمار سیارات را Satellites میگویند

باشد میل بسوی مرکز زمین دارد و وزن آنها بواسطه فشاری است که از این میل بحر کز حادث میشود جز اینکه اجسام بواسطه تخلخل و تکاثفشان در میل بحر کز فشارشان کم و بیش است آنها که متکاثف ترند سنگین ترند و فشارشان شدیدتر است و از اینرو بیشتر از آنها که متخلخلند بحر کز نزدیک میشوند و بنابر این زیر واقع میشوند و آنها که سبکتر یعنی متخلخل ترند روی آنها قرا میگیرند و طبایع چهار گانه که قدام فرض کرده بودند معنی ندارد و این مطالب همه بتجربه و مشاهده و دلیل و برهان ثابت و مسلم گردید.

پس از آنکه این معلومات اساسی از هیئت عالم بدست آمد نیوتن بهر صهر رسید و او گذشته از اکتشافات مهم و ترقیاتی که بر ریاضیات و طبیعیات داد معلوم کرد که گردش ماه بر گرد زمین منشاءش همان امری است که اجسام روی زمین را بسوی مرکز زمین میل میدهد و از اینجا پی برده شد باینکه حرکات زمین و سیارات دیگر بر گرد خورشید منشائی دارد نظیر منشاء حرکت ماه و میل اجسام دیگر بحر کز زمین یعنی خورشید برای سیارات مانند زمین است برای ماه بعبارت دیگر زمین و سیارات دیگر همه مایل بحر کز خورشیدند و گردش آنها بر گرد خورشید از این سبب است و این حالت را نیوتن باین عبارت کلیت داد که گوئی اجسام همه جاذب و مجذوب یکدیگرند (۱) و قواعد این جاذب و مجذوبی را هم کشف کرد که اجمالا اینست که اجسام هر چه متکاثف تر و جرمشان بیشتر است بیشتر یکدیگر را جذب میکنند و هر چه فاصله آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوه جاذبه اثرش کمتر میشود و مادر اینجا از تفصیل این مطالب خودداری میکنیم تا سخن پردراز نشود.

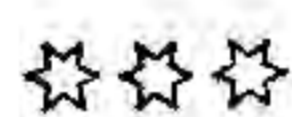
تا اینجا نظر باین بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود سپس کم کم باین فکر افتادند که اوضاع پیشین چگونه و مبدأ و منشاء اوضاع کنونی چه بوده است. در این موضوع کانت فیلسوف آلمانی که در جلد دوم این کتاب شناختید و لابلاس (۲) منجم و ریاضی دان فرانسوی از روی قرائن و اماراتی عتیده در تکوین عالم اظهار کردند و علمای زمین شناسی دنباله آنها را جمع باحوال کره زمین آوردند و خلاصه آن اینست که کره زمین در اصل پاره بود که از خورشید جدا شده و هنگام جدا شدنش مانند سایر مواد خورشید مشتعل و جوشان بوده و کم کم گرمی او تخفیف یافته و قشری در سطح آن تشکیل شده و در اثنای تشکیل یافتن این قشر گودالها در آن صورت گرفته و بخارهاییکه بواسطه سردی آب میشدند آن گودالها را پر کرده و دریاها را ساخته اند و

(۱) باید متوجه بود که نیوتن و دانشمندانیکه پیرو او میباشند نمیگویند اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند بلکه میگویند امور عالم چنان است که گوئی اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند حقیقت معلوم نیست و نمیدانیم چیست که سبب میشود که امور اینقسم جریان دارد فعلا تا وقتی که حقیقت معلوم شود میگوئیم اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند.

(۲) Laplace

آن قشر چین ها خورده و از آن رو گوهها و درهها حادث گردیده است و سیارات دیگر نیز همین منشاء دارند چنانکه عالم خورشیدی در آغاز يك توده واحد بوده و کم کم در ظرف ملیونها سال سیارات و اقمار از آن جدا شده و بحالت کنونی در آمده اند و هسته مرکزی که از آن باقی مانده همین خورشید است و چون علمای زمین شناسی معرفتشان باحوال اوضاع سطح زمین و درون آن بسط یافت از اینک احوال زمین را دائماً در تحول و تغیر دیدند پی بردند باینکه کره زمین از آغاز حالت کنونی را نداشته است وقتی بوده که گیاه و جانوری در آن ظهور یافتن و زیستن نمیتوانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت و گل و گیاه روئید و جانوران بعرضه آمدند و همواره احوال در تغیر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده و مدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده و انواع دیگر ظهور نموده اند تا سر انجام نوع بشر پیدا شده است و این مطالب نیز همه از روی شاهد و بینه بشبوت رسیده و مسلم گردیده است و ما بتفصیل و بسط آنها نمی پردازیم چه شرحش طولانی و از موضوع بحث این کتاب بیرون است و باید در کتابهای فنی جست.

از همه این مطالعات برای فیلسوف این عقیده و نظر پیش میآید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز میبینیم خلق نشده در آغاز امری ساده و متشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع و اختلاف داشته و کم کم از حال سادگی و یکسانی بیرون آمده و این طول و تفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها بآن اشاره خواهیم کرد.



پس از یادآوری این مطالب اینک موقع آن رسیده است که از رأی داروین گفتگو کنیم که اهمیت تأثیرش در علم و حکمت نسبت به عالم حیات همانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیک و نیوتن نسبت بکلیه عالم خلقت بوده است و بر سبیل مقدمه گوئیم :

بحث در اینست که انواع و اصناف مختلف از موجودات جاندار نباتی و حیوانی که در آب و خاک و هوای کره زمین دیده میشود آیا از بدو خلقت چنانکه امروز میبینیم بوجود آمده اند یا در آغاز قسم دیگر بوده بتدریج تحول یافته و بصورتهای کنونی منتهی شده است.

تا نزدیک بدویست سال پیش یعنی تا حدود نیمه سده هیجدهم کسی چنین مسئله طرح نکرده بود انواع و اصناف موجودات را میدیدند و چنین میدانستند که خداوند در آغاز خلقت قالبهایی برای انواع مخلوقات ریخته و آنها را همین قسم خلق کرده و از آن پس تغییری در احوال آنها دست نداده است انواع مختلف گیاه و جانور بنوع خود محفوظ و باقی هستند و فقط افراد و اشخاص بمقتضای قانونی که مشیت الهی مقرر داشته است میزایند و میمیرند جز اینک گاهی هم از مسخ بعضی از حیوانات یا افراد بشر یا انقراض بعضی از انواع یا اصناف سخن میرفت و لیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود و در هر حال این گفتگوها ربطی بمباحث علمی نداشت.

از بعد از نیمه سده هیجدهم کم کم برای بعضی از دانشمندان این نظر پیش آمد که شاید در انواع و اصناف تغییر دست میدهد و از نوعی بنوعی متحول میشوند و این نظر از آنرو پیش آمد که از باب علوم طبیعی باحوال موجودات جاندار و انواع و اصناف و چگونگی آنها احاطه یافتند و به نکاتی پی بردند که منشاء این فکر شد از جمله اینکه دیدند در ساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهایی دیده میشود یعنی از هیئت مقرری که بطور کلی بر آن هیئت باید باشند تخلف میکنند و از قاعده خارج میشوند و اصلاً بسیار دیده میشود که ساختمان وجود گیاه یا جانور تغییر می یابد چنانکه پرورندگان گل و گیاه و مرغ و خروس و جانوران دیگر این نکته را دانسته و از آن استفاده میکنند و اصنافی از جانور و گل و گیاه مطابق میل خود می پرورند پس اگر هر نوعی قالبی دارد چه میشود که آن ناهنجاریها بروز میکنند و این تصرفات و تحولات چرا وقوع می یابد؟ و نیز بر خوردند باینکه اعضا و اندام موجودات جاندار در هر محیطی متناسب با آن محیط است و چون محیط عوض میشود اعضای جاندار بمقتضای محیط تازه تحول می یابد مثلاً جانوری که در هوای خشک و گرم زیست میکند چون او را باقلیمی که سرد و تر باشد ببرند پس از مدتی احوالش متغیر میگردد تا با محیط تازه متناسب شود و نکته مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان بر انواع مختلف جانوران افزون شد و آنها را به یکدیگر سنجیدند بر خوردند باینکه مجموع انواع جانوران را چون در نظر بگیریم و مورد تأمل قرار دهیم می بینیم مانند زنجیری است که حلقه های مجاورش بیگدیگر شبیه اند و اختلافشان جزئی است اما چون حلقه های را که از هم دور هستند مینگریم می بینیم تفاوتشان بسیار است و شباهتی بهم ندارند پس این فکر پیش آمد که شاید هر حلقه از حلقه مجاور پیشین بتحول برآمده باشد و مجموع انواع جانوران يك رشته پیوسته مسلسل باشند که هر نوعی از نوع دیگری که با او مشابهت تام دارد برآمده باشد و بنا برین میتوان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار يك نوع بیشتر نبوده و از آن يك نوع کم کم بتحول انواع دیگر برآمده که در هر تحول تفاوت جزئی بوده ولیکن چون تحولات بسیار شد اختلافات که هر نوبت جزئی بود سرانجام کلی شده است چنانکه بر حسب ظاهر مشابهت از بین رفته است.

☆ ☆ ☆

برای اینکه مطلب روشن باشد در بیانش از رعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اند کی پیش افتادیم اینک گوئیم آنچه در سده هیجدهم نسبت باین نظر برای دانشمندان پیش آمده بود بسیار اجمالی و مبهم و غیر موجه بوده و مورد اعتنا واقع نشده بود بر رأی بتحول انواع کسی بطور جزم و بصراحت حکم نکرده و اسباب و علل آنرا نیز بیان ننموده بود. نخستین کسی که مسئله را بجد با بیان علمی عنوان کرده در آغاز سده نوزدهم لامارک (۱) فرانسوی است که اظهار عقیده کرد بر اینکه موجودات جاندار

در آغاز بسیار ساده و در مرتبه پست بوده سپس کم کم متحول شده و تنوع و طول و تفصیل یافته است و اوعلت و اسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور در آن زیست مینماید کیفیات محیط از گرما و سرما و خشکی و تری و خاک و آب و مانند آن در اعضا و جوارح و ساختمان بدن تأثیر کرده و اختلافاتی که در این کیفیات روی داده اقتضاهاى تازه پیش آورده و احتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن برای رفع آن احتیاجها و متابعت اقتضاها تغییر یافته و هیئت تازه اختیار کرده و این احوال تازه در وجود آن جانور کم کم عادت و طبیعت ثانوی شده و در توالد و تناسل بارث منتقل گردیده و باین طریق از یک نوع بنوعی دیگر تحول دست داده و تنوع پیدا شده است .

توجیه و بیان لامارک در تحول موجودات و تنوع انواع ناقص ولیکن شایان توجه بود جز اینکه افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته و مستعد نشده و بنا برین گرفتار معارضه مخالفان گردید و هر چند جسته جسته بعضی از صاحب نظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده میکردند مسئله بطور جدی طرح نشد تا اینکه سی سال پس از وفات لامارک فرانسوی چارلز داروین انگلیسی کتاب خود را در منشأ انواع منتشر ساخت و قضیه را درست موجه و باحسن بیانی که بکاربرد خاطر بیغرضان را قانع نمود اینست که حکم بتبدل انواع (۱) بنام داروین مشهور شده است . چنانکه پیش از این اشاره کردیم چون بصیرت از باب علوم طبیعی در اصناف و انواع و احوال موجودات جاندار بسط یافت برای بسیاری از ایشان بموجباتی که اجمالا ذکر کردیم این فکر پیش آمده بود که چنین می نماید که انواع تبدیل می یابند و از یکدیگر برمی آیند مشکل در اینجا بود که این امر از چه رو و از چه سبب واقع می شود . لامارک تأثیر محیط (۲) را سبب دانست داروین این تحقیق را تکمیل کرد باینکه موجودات جاندار برای زندگی و بقای شخص و نوع خود کوشش میکنند (۳) و در این کوشش آنها که مستعدتر و مجهزترند کامیاب میشوند و میمانند (۴) و از اینرو مانند آنست که طبیعت آنها را که شایسته ترند برای بقا انتخاب میکند و باین طریق موجودات رو بکمال میروند و البته در این کامیابی و انتخاب طبیعی (۵) تأثیر محیط نیز مدخلیت دارد زیرا که هیچ موجودی بامخالفت بامقتضیات طبیعی نمیتواند باقی بماند پس آن موجودات باقی میمانند که ساختمانشان بامقتضیات زمانی و مکانی و کیفیات دیگر متناسبست چون برای بقا شایسته ترند و آنها که نیستند از میان میروند .

پس چون باین اصول پی بردیم و پذیرفتیم صورت واقعه چنین میشود که موجودات

-
- (۱) Transformisme (۲) Influence du milieu
 (۳) Lutte pour la vie (۴) Survivance du plus apte
 (۵) Selection naturelle

نوع واحد بسبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که در اثنای تناسل برای متابعت با مقتضای حال پیش میآید در وقت زادن همه یکسان نیستند و بایکدیگر تفاوت‌های جزئی دارند پس همه آنها برای بقا میکوشند و هر کدام که مستعدتر و مجهزترند کامیاب میشوند و آنچه در وجود آنها از اسباب و وسایل پیشرفت و کامیابی بوده ببارت بیازماندگان نشان منتقل می‌شود و باین طریق در آن نوع (۱) واحداصناف (۲) مختلف ظهور میکنند و برور زمان در ضمن این عمل تفاوت‌های جزئی که میان اصناف بوده شدت می‌یابد و سرانجام اختلافات چنان کلی می‌شود که بدرجه فصل منوع میرسد و از نوع واحد نخستین انواع تازه منشعب میگردد و از آنها هر کدام که شایسته‌ترند باقی میمانند و آنها که کمتر شایسته‌اند یا منقرض میشوند یا در حالت پستی و وقوف می‌ایستند.

تبدل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارک مبتنی کنیم امری امکانی و احتمالی میشود چون از تاثیر محیط است پس اگر محیط مختلف شود و اختلافش شدید باشد تبدیل واقع می‌شود و گرنه نمیشود اما چون تحقیقات داروین را بنیاد قرار دهیم تبدیل انواع امری ضروری و حتمی خواهد بود زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست و در اینکه آن وجود در این کوشش کامیاب می‌شود که صالح‌تر و شایسته‌تر باشد نیز خدشه نمیتوان کرد.

پس بنا بر رأی داروین یعنی قانون تبدیل انواع باید فرض کرد که موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق نشده‌اند نخستین جاندار نوع واحد بوده و در مرتبه بسیار پست و ساده چنانکه نمونه آن امروز در دست است آنگاه بر حسب قواعدی که مجملابیان کردیم در ظرف چندین کرور سال تنوع دست داده و انواع بمقتضای همان قواعد همواره رو بکمال رفته و در این تکامل دورشته شده یک رشته گیاه و درخت و یک رشته جانور گردیده و جانور از مرتبه پست نخستین مراحل چند از قبیل صدف و اسفنج و مرجان که بگیاه بیشتر شباهت دارند پیموده از مراتب هوام و حشرات گذشته و استخواندار شده و بصورت امثال ماهی و مار و سوسمار و پرندگان درآمده و سرانجام پستاندار شده و انواع چهارپایان ظهور کرده و بمرتبه سگ و فیل و خرس و بوزینه رسیده و حیوان دوبا که حکما حیوان ناطق خوانده و خود را اشرف مخلوقات میدانند در سرهمه قرار گرفته و عرصه جهانرا برهمه موجودات تنگ کرده است.

قرائن و شواهد و دلائل علمی بر درستی فرض تبدیل انواع فراوان است ولی ما نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم چه این مختصر گنجایش ندارد از غرض ما هم بیرون است چون مراد ما تنها این بود که خوانندگان اجمالا بدانند رای داروین و فرض تبدیل انواع چیست. کسانی که بخواهند کاملا به حقیقت آن پی ببرند باید بقدر لزوم از علوم طبیعی و چگونگی طبقات و انواع و اصناف گیاه جانور در اقالیم مختلف کره زمین و تشریح بدن آنها و

چگونگی تکوین و نمو نطفه و جنین هر يك از حیوانات و انسان و بسیار چیزهای دیگر آگاه شوند و تا این معلومات بدست نیامده اظهار عقیده مثبت و منفی در این باب روانیست همینقدر گوشزد میکنیم که با معلومات امروزی از راه علم نمیتوان این فرض را باطل کرد و علمای فن همه تصدیق کرده اند و منکران فقط آنها هستند که این فرض را با عقیده دینی خود منافی میدانند یعنی کسانی که بظاهر عبارات تورات متعبدند و مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را انسان که در سفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند و نیز چون دیده اند که بعضی از معتقدان فرض تبدیل انواع مستلک طبیعی و دهری دارد نتیجه این فرض را فساد عقیده و تباهی دین پنداشته اند.

البته کسانی که بظاهر عبارات تورات ایمان دارند و بخدای شخصی معتقدند یا تصورشان از ذات باری چنانست که باید او را نظیر مجسمه ساز و کوزه گر و نجار بدانند و مقامش را نظیر پادشاه و امیر بپندارند و مبانی عقیده دینی ایشان چنین باشد مورد سلامت نیستند که در انکار فرض تبدیل انواع اصرار بورزند و فقط بحثی که بر آنها هست اینست که چرا دین را مبتنی بر این عقاید و تخیلات کرده اند. عجب از کسانی است که نه بتورات معتقدند نه خدا را شخص می پندارند و نه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر و نجار تصور کنند و تصدیق دارند که رابطه علت و معلول قابل انکار نیست و خداوند تعالی هم کار را با سبب میکند با وجود این اصرار در انکار رای داروین دارند بعقیده ما کسیکه فرض تبدیل انواع را مؤدی بانکار صانع میدانند مانند آنست که اگر بگویند فلانکس بواسطه سرما خوردگی بیمار شد یا فلان مرض مرد یا بواسطه مزاجت بازوجه خویش فرزند آورد یا بسبب پیری و غصه ریشش سفید شد یا بگویند درخت از تخم روئید و بواسطه آب و هوا پرورش یافت یا بگویند از تابش آفتاب از دریا ابر برخاست و بر زمین بارید یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین خورد بسبب اینکه مانند او قوه بدنی و علم کشتی گیری نداشت جواب بدهد انکار صانع می کنید زیرا اینها همه کار خداست و شگفتی این کمتر از حال کسانی نیست که رای داروین را مستند انکار صانع قرار میدهند و حال آنکه رای داروین یکی از نظریاتی است که مسجل میکند که جریان امور عالم بر ضابطه و نظام مقرر محفوظ است و این امر بهترین دلیل است بر این که عالم حقیقتی دارد و هرج و مرج نیست و بقول معروف دنیا صاحب دارد و همچنانکه هیئت جدید از تحقیقات کپرنیک و کیپلر و نیوتن گرفته تا فرض لاپلاس کلیه عالم جسم بیجان را در تحت نظام و قاعده واحد در آورد رای داروین نیز در کلیه عالم حیات همین کار را کرد و این هر دو رای بخوبی می نماید که چگونه وحدت است که از او کثرت برمی آید و ازینرو راه وصول بتوحید را برای ما نزدیک میکند و حقیقت ایتستکه ایمان امریست باطنی و وجدانی هر کس متمایل با ایمانست رای داروین را نیز از دلایل توحید می شمارد و آنکه طبعش مایل به بی اعتقادیست بدون رای داروین هم منکر است.

بعضی هم نمیخواهند زیر بار فرض تبدیل انواع بروند از آنرو که بنا بر این فرض نسبت انسان بحیوان میرسد و بوزینه نژاد میشویم و بانسناس خویشی پیدا میکنیم. حاجت بتوضیح نیست که این فکر کودکانه است و دراینکه انسان حیوان است شکی نیست و همچنانکه هر کس شرافتش بخصایل و شایستگی اوست و باصل و نسب نیست شرافت انسان هم بآدمیت و مزایائی است که بر حیوان داشته باشد اگر دارد حیوان نژاد بودنش ننگ نیست و اگر ندارد فرشته نژاد هم که باشد بی شرافت است ضمناً بد نیست گوشزد کنیم که از تحقیقات امروزی چنین برمیآید که حیوانی که انسان فرزند اوست هیچیک از انواع بوزینه هائیکه امروز در دنیا موجود میباشند نیست ولی بیان این مطلب از وظیفه ما بیرون است.

ایراد بزرگ دیگری که بر رأی داروین میتوان گرفت اینست که بنا بر این رأی جنگ وجدال اقوام و ملل بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است و حق با کسی است که نیرومند است و غالب میشود و ناتوان مغلوب مظلوم نیست و اگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی و سلامت خواهی و رأفت و رحمت خلاف طبیعت خواهد بود و باید گذاشت مردم یکدیگر را بدرند و هر نوع سببیت مرتکب شوند و کسانی هم هستند که این ادعا را دارند. این اشکال نظریه نتایج اخلاقی که دارد البته بسیار قابل توجه است و دفع آن آسان نیست و هر چند میتوان گفت احساسات قلبی مادر جریان امور طبیعت تأثیری ندارد و او کار خود را میکند و بناله و فریاد مادست از روش خود بر نمیدارد چنانکه طوفان و زلزله و انواع آفات و بلیات هر روز نازل میشود و مصائب تاب نیاوردنی بینندگان خدامیرسانند اما بنظر ما جواب حسابی آن اشکال اینست که قانون کوشش حیات و بقا مستلزم آن نیست که افراد یا جماعات نوع بشر بایکدیگر جنگ وجدال داشته باشند کشمکش نوع بشر با عناصر و عوامل طبیعت و جانوران موزی خرد و درشت باید باشد. عقلی که خداوند بانسان داده برای اینست که مقتضیات قوانین طبیعت را در یاد تا بمناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا صالح تر و شایسته تر شود و در این کوشش و کشمکش افراد بشر و اقوام و ملل هر چه بایکدیگر مساعدت و تعاون کنند راه آسانتر و کامیابی نزدیکتر میشود و تنازعی که میان ایشان است از مقصد دورشان میسازد. حاصل اینست که کوشش انسان از راه علم و عقل و تعاون و تدبیر است نه بنفاق و اختلاف و با چنگال و دندان مانند ببر و پلنگ و شیر یا آلات و ادواتیکه جای گیر آنهاست. البته در میان افراد یا جماعات بشر هم سرانجام هر کدام شایسته ترند باقی میمانند و آنها که شایستگی ندارند از میان میروند اما اینکار بطبیعت و بتدریج واقع میشود و جنگ وجدال و سببیت لازم ندارد.

در پایان سخن باید بگوئیم که داروین فرض تبدیل انواع را سرسری پیش نکشیده است سالهای دراز در آن مطالعه کرده هر اشکال و اعتراض که ممکن بود بر این فرض وارد بیاید و بنظرش رسیده یا دیگران کرده اند مورد تأمل و مذاقه قرار داده و راه دفع

آنرا یافته و فقط اشکالی که باقی مانده تعبد اشخاص است بظاهر عبارات تورات که جواب آن اینست که اعتقاد بتورات چه ضرور و فرضاً که این تورات کلام خدا باشد تعبد بظاهر عبارت که در هر قدم برای شخص نکته سنج خنده آور است چه لزوم و مخصوصاً باین نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونگی تبدل و تحول موجودات جاندار را بخوبی مینماید اما معلوم نمیکند که جسم بیجان چرا جاندار شده است پس علاوه بر اینکه ابداع خود جسم بیجان که دائماً در حال تغییر است در نظر محقق محتاج بموجد است ظهور جان و قوه حیات هم در جسم بیجان مبدلاً لازم دارد و آن مبدأ هنوز بر علم مکشوف نشده است .

و اما راجع بملاحظات اخلاقی داروین خود میگوید بزرگترین کمالی که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی بآن رسیده اند پیدایش عواطف قلبی است که در انسان بوجود آمده است و اگر انسان میخواست حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم و مروت و کرم و شجاعت و نوع پرستی و غیر خواهی است پیرورد و در عین اینحال کوشش در راه حیات و بقا هم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبع جریان خواهد داشت بلکه مجاهده اخلاقی خود در مرحله انسانیت همان کوشش برای حیات است بمبارت دیگر کوشش برای بقا و حیات در انسان بصورت مجاهده اخلاقی باید باشد و خواهد بود. مبحث رأی داروین و بیان فرض تبدل انواع در واقع جمله معترضه و برای این بود که اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعد شود بنابراین باین اندازه اکتفا میکنیم و باز رشته سخن را دنبال مینمائیم. و نیز تصریح میکنیم که تصدیق ما بر رأی داروین فقط بر بنیاد تبدل انواع و تحول و ارتقاء موجودات است و معتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است و بعد از این باز شاید در این باب اشاراتی بکنیم .

بخش سوم

هربرت اسپنسر

۱ - شرح حال او

هربرت اسپنسر (۱) که در سده نوزدهم بزرگترین فیلسوف انگلیسی شمرده شده در سال ۱۸۲۰ تولد یافته است . پدر و جدش معلم مکتب بودند خود او هنگام تحصیل بر ریاضیات و علوم فنی مایل بود و مهندس شد اما تحصیلاتش چندان مرتب نبود بکتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت و معلومات فراوانش را بیشتر بمشاهدات و تحقیقات شخصی کسب کرده بود . از آغاز عمر بمباحثات سیاسی و دینی و فلسفی رغبت داشت از مطالعات در علوم طبیعی نظر تحول و تکامل برایش پیش آمد و بر آن شد که یک رشته تصنیفها به

عنوان فلسفهٔ ترکیبی (۱) مبتنی بر همان نظر تصنیف و نشر کند و در این وقت چهل سال داشت و نزدیک به چهل سال برای این مقصود رنج کشید و مزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرار نداد. زمانی که باینکار همت گماشت کتاب داروین در نیامده بود چون آن کتاب منتشر شد اسپنسر در فلسفهٔ خود را سختر گردید و از تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش از آنهم از لامارک بهره برده بود.

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی و از خیالات شاعرانه بکلی دور بود اهل ذوق نبود شور عشق نداشت چنانکه تأهل هم اختیار نکرد در نویسندگی شیوه‌اش بسیار ساده و بی آرایش ولیکن نگارشهایش چنان روشن و مفهوم بود که مانند کتب ادب دلپذیر میشد بمفاخر و امتیازات و جاه و مال اعتنا نداشت و دارای بضاعتی نشد چنان که تصنیفهایش بوسیلهٔ پیش فروشی و اعانه بچاپ رسید.

اسپنسر عواطف و احساسات قلبی نشان نمیداد اما فطرتی سلیم داشت آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بود هر چند میدانست که این مقصد بسی دور و راهش دراز است و مشکلات بسیار در پیش دارد ولی متوجه بود که نباید زمان حال را همیشه پیشنهاد خود داشت و بآینده نیز باید نگران بود و از کلمات اوست که بلندترین آرمان اختیار اینست که در آدم سازی شرکت کنند اگرچه اهتمامشان غیر محسوس باشد و مجهول بماند. از زمان جوانی تا دم پایان عمر بنگارش مقالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی است که بعنوان فلسفهٔ ترکیبی تدوین کرده و عبارتست از کتاب مبادی نخستین (۲) و اصول جان شناسی (۳) و اصول روان شناسی (۴) و اصول علم مدنیت (۵) و اصول اخلاق (۶).

عمرش از هشتاد و سه سال بیش شد و در ۱۹۰۳ در گذشت.

۲ - فلسفهٔ او

فلسفهٔ ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است مبتنی بر علم است یعنی تنها بتفکر و تخیل ساخته نشده و بنیادش بر معلوماتی است که از راه علمی یعنی مشاهده و تجربه و استقراء و استنتاج فراهم آمده است و فلسفهٔ ترکیبی از آنرو خوانده شده که نتایج علوم مختلف را که متفرق و پراکنده است جمع آوری و ترکیب کرده و از آنجا در مباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده است.

کتاب اول از مجموعهٔ فلسفه ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین »

(۱) Synthetic philosophy معنی این کلمه را بعد معلوم خواهیم کرد.

(۲) First Principles (۳) Principle of Biology (۴) Principles of Psychology

(۵) Principles of sociology (۶) Principles of Ethics

نام دارد در این کتاب در آغاز چنین عنوان میکنند که در روزگار مادین با علم و حکمت معارضه دارد از آن جهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخله ناروا میکنند و نیز هر دو گروه ادعای بیجا دارند. ادعای بیجا اینست که از امری که برتر از ادراک انسان است یعنی از ذات مطلق سخن میرانند هر چند ادیان هر چه بالاتر میروند بیشتر بعجز از ادراک و معرفت آن ذات معترف میشوند و مشکل اینجاست که عقل بشر از یک طرف برای هر امری علت میجوید و از طرف دیگر از دور و تسلسل امتناع دارد علت بی علت را هم نه می یابد و نه فهم میکند چنانکه کشیش چون بگوید دنیار خدا خلق کرده است کودک می پرسد خدا را که خلق کرده است و این همه مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب در امر سازگار کردن قدرت کامله با عدالت تفضل و وجود خیر و شر و جبر و تفویض و مانند آنها از اینجا برخاسته است ادعای اهل علم هم در این مبحث و مباحث نظیر آن از قبیل حقیقت زمان و مکان و حرکت و نیرو و قوه مدرک و مانند آن بیجاست زیرا که علم جز تحدید امور چیزی نیست و حال آنکه ذات مطلق نامحدود است و نیز علم قیاس کردن و نسبت دادن چیزی است بچیز دیگر در صورتی که بیرون از ذات مطلق چیزی نیست که باو قیاس و نسبت کرده شود و آنچه علم می تواند بر او تعلق بگیرد عوارض و امور نسبی است.

پس ارباب ادیان از این ادعا دست باید بردارند که از بی نشان نشان بدهند و خدا را مانند یکی از افراد بشر معرفی کنند که توانائی بسیار و هوا و هوس فراوان دارد مهر میورزد و کینه میجوید و همواره بانتظار نشسته است که هدیه و تعارف باو بدهند و مدحش کنند و تملقش بگویند و نیز باید از اموری که حس و عقل و ادراک انسان بر او تعلق میگیرد صرف نظر کنند و باهل علم بگذارند تا از راههای علمی بآن برسند. از آن طرف اهل علم هم باید بدانند که جز بر امور نسبی و عوارض دسترسی ندارند و از آنچه قابل ادراک نیست دست بردارند و منکر هم نباید بشوند.

باینظرین معارضه دین و علم از میان میرود اولیای دین از اتهام بری میشوند که دعاهای ایشان منافی عقل است اهل علم هم از حملات متدینان آسوده میشوند و تعلیماتشان منافی دین و مایه فساد عقیده خوانده نخواهد شد.

البته این سازش علم و دین مشکلات در پیش دارد و علت عمده آن کوتاهی فهم عامه است که معبودی که از جنس خودشان نباشد نمی توانند فهم کنند و قابل پرستش نمیدانند اما باید متوجه بود که این عیب بزودی و آسانی رفع نمی شود و تا عامه عقلشان رشد نکرده است بزور و بشتاب عقیده سخیف را از ایشان نمی توان گرفت که اگر بیک صورت برود بصورت دیگر می آید ولی هیچ عقیده سخیفی هم نیست که حقیقتی در بر نداشته باشد و اگر صاحب عقیده صمیمیت و نیت خیر دارد باید اغماض کرد و محترم داشت.

پس باید معلوم باشد که امری هست که دانستنی نیست و اهل علم هر چه معرفتشان

بر امور دانستنی بیش می شود بیشتر بآن امر ندانستنی بر می خورند زیرا که امور دانستنی عوارض از امر ندانستنی می باشند و چون این فقره مسلم شد می پردازیم به آنچه دانستنی است .



پیش از این گفته ایم که طبیعیات یعنی حکمت سفلی و ریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز از قلمرو فلسفه بیرون رفته و متعلق بفنون شده است . اکنون اسپنسر می گوید حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت زیرا که آن بحث در امر ندانستنی است و به حس و ادراک انسان در نمی آید (همین عقیده ایست که کانت هم بییان دیگر اظهار کرده بود) پس برای فلسفه چه باقی میماند و معنی آن چه خواهد بود ؟

بنابر بیان اسپنسر معرفت سه درجه دارد درجه نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده و جزئی است چنانکه عوام دارند درجه دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است و آن علوم و فنون است همچون گیاه شناسی و جانور شناسی و زمین شناسی و ستاره شناسی و مانند آنها درجه سوم که درجه اعلی است معرفتی است که کاملاً توحید یافته است و آن فلسفه است .

توضیح آنکه معلومات عامه همه جزئیات است یا اگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند اینکه قند شیرین است و نمک شور است و علف سبز است و آسمان کبود است چون معلومات کلیت یافت و در تحت قواعد درآمد علم میشود مانند آنکه در علوم و فنون مختلف از قبیل آنچه یاد کردیم ملاحظه کرده آید . فلسفه آنست که اصول کلی بدست آوریم که قوانین علمی در تحت آن اصول واقع گردند و از آن استخراج شوند و آن اصول کلی فرضیاتی هستند که در آغاز آنها را بر رسم علی الحساب می پذیریم سپس اگر دیدیم که با مشهودات و تجربیات موافق در آمدند و تخلف نکردند مسلم میدانیم چنانکه خواهید دید و هر چه این اصول کلی تر باشد یعنی انواع زیادتر از امور در تحت آنها واقع شود فلسفه که از آنها ساخته شده کاملتر و پسندیده تر است چنانکه وقتی میتوانیم فلسفه را کامل بدانیم که همه امور جهان را بتوانیم از یک اصل کلی بیرون آوریم .

مثلاً از معلوماتیکه در علم فیزیک و شیمی بدست آورده ایم باین قاعده کلی رسیده ایم که جسم فانی نمیشود و نیرو هم باقی است و اگر بیک شکل کاسته شود کاستش بشکل نیروی دیگر در می آید یعنی نیروها بیکدیگر متبدل میشوند چنانکه گرمی بقوه برق و برق بگرمی متبدل میشود و این هر دو نور میدهند پس شاید که همه نیروها در واقع احوال مختلف از نیروی واحد باشند و میدانیم که حرکت هم وجهی از نیروست بلکه آثار و قراین چنین مینماید که جسم نیز شکلی از نیرو باشد و به نیرو متبدل تواند شد قوای بدنی و حیاتی را هم که یافته ایم که شکلهائی از نیرو میباشد و بنا برین از هر طرف میچرخیم مشهودات و تجارب ما دلالت میکنند بر اینکه هر چه هست نیروست و نیرو اگر اشکالش مختلف و متبدل

است و آنها امور نسبی هستند اساسش کم و بیش نمیشود و این اصل یعنی محفوظ بودن نیرو از آن اصول کلی است که ما را بمقصد نزدیک میکند (۱) از این گذشته شکلها و ظهورات نیرو بیکدیگر نسبت دارند یعنی از امور نسبی هستند اما حقیقت نیرو چنین مینماید که ربطی بامر مطلق (۲) دارد و از اینجا بازرسی دیدیم بآن امر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان بنام آن سخن میگویند و از او نشان میدهند و اهل علم آنرا میجویند و گاهی هم منکرش میشوند.

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم البته ما را بفلسفه نزدیک میکند اما هنوز کافی نیست و باید یک قاعده کلی بدست آوریم که بدانیم همه امور جهان تابع آن میباشد اسپنسر معتقد است که این قاعده را بدست آورده است و آن قانون تحول و تکامل است (۴) که تا اندازه که مایافته ایم جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است. باین معنی که چون در علوم و فنونی که دانشمندان ترتیب داده اند بدرستی مینگریم می بینیم همه در واقع تاریخ تحولات عوارض و حوادثی میباشد که موضوع آن علوم و فنونند و چون در آن حوادث بدرستی نظر میکنیم درمی یابیم که نخستین امری که واقع میشود اینست که اجزا و عواملی پراکنده یک جا فراهم می آیند و بسا هم ترکیب و درهم فشرده می شوند و تراکم می یابند (۵) مانند اینکه حدوث ابرچنانستکه ذرات و قطرات آب و بخار که در هوا پراکنده اند بهم نزدیک و مجتمع میگرددند و همه حوادث و عوارض اینحال را دارند تا آنجا که هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته شده است یعنی در آغاز اجزا و ذراتی در فضا پراکنده بود کم کم بصورت ابر رقیقی گرد آمده (۶) و در ظرف زمانی

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله را بدرستی دریابند باید از اصول علم فیزیک و شیمی و علم حرکات و قوی آگاه شوند و مخصوصاً معلوم کنند که بر حسب تحقیقات صدسال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب است از ذرات و از اجزای تقسیم ناپذیر که ابعاد دارند و بوهم قابل تقسیمند اما بالفعل منقسم نیستند (در زمان اسپنسر هنوز معلوم نشده بود که آن اجزای لایتجزی هم از اجزاء خردتر مرکبند که در واقع الکتریسته مجسم میباشد) و نیز باید از حقیقت نور و حرارت و الکتریسته و مغناطیس چنانکه در اواخر سده نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند و معلوم کنند که این کیفیات همه نیرو میباشد و همه بیکدیگر متبدل میشوند و احداث حرکت هم میکنند بلکه حرارت خود جز حرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست و امروز اهل علم در کمال دقت معین و مشخص میکنند که از هر مقدار حرارت چه اندازه حرکت یا نور یا الکتریسته احداث میشود و این نیروها بشکلهای مختلف در می آیند اما مقدار جمعی آنها کم و بیش نمیشود و در این کتاب ما باین مباحث نمیتوانیم پردازیم که آنها خود چندین برابر این کتاب تفصیل دارد و بنابراین هر جا یاد از این امور میکنیم ناچار با اشاره میگذرانیم و فرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند!

(۲) L'absolu (۳) L'inconnaissable

(۴) Evolution (۵) Comcentration (۶) و بهمین جهت اروپائیان این حالت و این مرحله از جهان را nébuleuse یعنی حالت ابری میخوانند و در آسمان جهانها همیکه باینحال باشند بسیارند که بادوربین و بعضی هم با چشم دیده میشوند و آنها را بهمان اسم میخوانند و دانشمندان ما ستاره سجایی میگفتند.

دراز متراکم گردیده و خورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر و رقیق‌تر از آنکه امروز می‌بینیم و در اثنای متراکم شدنش پاره‌ها از جسمش جدا شده و سیارات را تشکیل داده است آن‌سان که کانت و لابلان بیان کرده‌اند (۱) و نیز بوجود آمدن موجودات جاندار از گیاه و جانور و انسان بر این روش است که اجزا و عناصر پراکنده از اطراف فراهم می‌آیند و اندام آن موجودات را تشکیل می‌دهند حتی اینکه صورت بستن تصورات و تصدیقات و افکار هم در ذهن انسان بهمین وجه واقع می‌شود و در میان افراد بشر نیز تشکیل خانواده‌ها و قبایل و امم دول بهمین طریق است که اجزاء پراکنده ناپیوسته بهم می‌پیوندند و مرتبط می‌شوند جز اینکه این گرد آمدن و بهم پیوستن باینوجه دست می‌دهد که حرکات شدید و تنگی که در اجزا بود کم کم کند و خفیف می‌گردند و بسکون نزدیک می‌شوند و در ضمن ارتباط و بستگی آنها بیکدیگر همواره افزون می‌شود چنانکه در هیئت مدنیت هر چه قوت جامعه بیش می‌گردد حرکات آزادانه افراد محدود می‌شود و در عالم طبیعت نیز چنین است.

این بود امر نخستین در تحول و تکامل ولیکن این گرد آمدن و متراکم شدن تنها در مجموع اجزا نیست بلکه در درون آنها هم این عمل واقع می‌شود و کم کم مجموعه‌های کوچکتر در درون مجموعه بزرگ صورت می‌بندد چنانکه خوشه بزرگ انگور از خوشه‌های کوچکتر مرکب است و چون این مجموعه‌های کوچکتر تحول یافتند هر گاه اینحالات را باحالات اولیه بسنجیم تشابه و یکسانی (۲) که در آغاز در کل وجود بود بدل باختلاف و تنوع (۳) شده است چنانکه ماده اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود سپس خورشید و سیارات و اقمار پدید آمد و تخم گیاه چیزی ساده و متشابهست چون نم می‌کند تنه و شاخ و برگ و گل و میوه می‌شود و حیوان در آغاز نطفه ساده است سپس اینهمه طول و تفصیل پیدا می‌کند و انواع جانداران هم بطوریکه لامارک و داروین بیان کرده‌اند از وحدت بکثرت و تنوع رسیده‌اند و این کیفیت در جمیع امور حتی در اوضاع اجتماعی بشری و احوال روحی و عقلی انسان مشاهده می‌شود و این تفصیل و تنوع (۴) امر دومی است که لازم تحول و تکامل است و با تراکم و اجتماع همراه است.

ولیکن تحول تکاملی همه این نیست که اجزاء پراکنده جمع شوند و از همجنسی بنا همجنسی بیایند بلکه باید در این ضمن از بی نظامی بنظام (۵) برسند و این امر سوم است از لوازم تکامل که قاعده کلی وجود است خواه جاندار باشد خواه بیجان چه باشعور باشد چه بی شعور و خلاصه آن اینست که اجزاء جهان از حالت همجنسی و پراکندگی و بی سامانی

(۱) و مادر صفحه ۹۵ بآن اشاره کرده ایم.

(۲) Homogénéité که همجنسی هم میتوان گفت . (۳) Hétérogénéité که ناهمجنسی هم میتوان گفت .

(۴) Différentiation (۵) Ordre déterminé

کم کم و بطول زمان به حالت ناهمجنسی و اجتماع و سامان میآید و این سیر تکاملی در تحت تاثیر نیروهایست که بر عالم حکم فرماست و بنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیروست این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان می‌کنیم البته نظر بتجارب و مشهودات ماست و تا اندازه صادق است که مشاهدات و تجربیات ما میتواند فرا بگیرد یعنی راجع بجهانی است که در آن زیست می‌کنیم و بحس و شهود مادر میآید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات میتواند بر آن احاطه کند و گر نه حکم مطلق نمی‌کنیم و مدعی نیستیم که بکلیه قوه خلاقیت خدا پی برده‌ایم و نمی‌گوئیم اینست و جز این نیست اینقدر هست که علم ما تخلفی از این قاعده ندیده و نیافته است.

باز از مشاهدات و تجربیاتی که کرده‌ایم بر میآید که جریان امور جهان بر رفت و بازگست و جزر و مد است و این حکم نیز کلیت دارد و چنین مینماید که در امر تحول و تکامل نیز همین قاعده حکم فرماست یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان در ضمن تراکم و تنوع انتظام حرکاتشان ضعیف میشود تا بجائی که نیروهای درونی دیگر تاب مقاومت با مؤثرات بیرونی نمیآورد و صعود تکاملی چون بنهایت رسید نوبت بنزول و انحطاط میآید تجمع بدل پیریشانی می‌گردد و مرکب رو با انحلال (۱) میگذارد تا دوباره بحالت پراکنندگی و بی‌نظامی و همجنسی که از آن بیرون آمده بود باز گردد و این بحالت را هم اکنون در جهان طبیعت می‌بینیم و شاید که این انحلال و حرکت جزری هم چون بغایت رسید باز حرکت مدی را از سر گیرد.

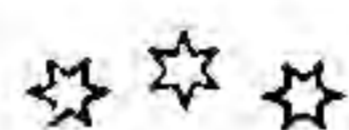
اینست بیان بسیار مجملی از قانون تحول و تکامل که آنرا نشو و ارتقاء هم ترجمه کرده‌اند و بنیاد فلسفه هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات او در کتاب «مبادی نخستین» میباشد و در تصنیفهای دیگرش که اینک با آنها اشاره خواهیم نمود از جنبه‌های دیگر آنرا تکمیل نموده است و این فلسفه یا لا اقل اصول و کلیاتش امروز در نزد اهل علم مقبول و مسلم است با آنکه البته مشکلات و مجهولاتی هم در دنبال خود باقی گذاشته است.



قانون تکامل چنانکه از بیان متصری که کردیم بر میآید تنها مربوط بعالم بیجان نیست بلکه شامل جاندارها هم هست و در این نوع موجودات بسیار ظاهر تر و مهم تر است و هربرت اسپنسر راجع بجانداران نیز دو جلد کتاب «بنام اصول جان شناسی» (۲) دارد که اگر بخوایم از مندرجاتش سخن بگوئیم هر اندازه بفشاریم بیش از گنجایش این کتاب تفصیل بر میدارد همینقدر اشاره می‌کنیم که آن فیلسوف جان داشتن را چنین تعریف میکند که هر موجودی که روابط درونی او همواره از روابط بیرونیش متابعت کند یعنی احوال اختصاصی وجود او با مقتضیات خادجی دائماً سازگار شود جان دار است و هر چه این سازگاری

تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است .

جان در جسم بیجان چگونه وارد شده نمیدانیم اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کره زمین در ضمن تحول بجائی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب و مساعد شده است و جاننداری که ظهور کرده البته در حالتی که بسیار ساده و بی شاخ و برگ بوده و چنانکه لامارک و داروین تحقیق کرده اند بواسطه تاثیر محیط و اینکه احوال موجود جاندار بارث بنسلسل منتقل میشود و بنا بر قاعده کوشش زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی (۱) نظر بتعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقتضیات است و وجود جاندار ساده همواره تحول یافته و متنوع شده و رو بتفصیل و تکمیل رفته است .



بعقیده هربرت اسپنسر این تحول و سیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست که برای اینکه ارتباط موجود جاندار با عالم بیرونی همواره بهتر و بیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط بمدارك و مشاعر جانداران طول و تفصیل می یابد و پایه و مایه ادراك و شعورش افزون میشود و ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست از قبیل صدف و اسفنج و کرم که حتی حواس ظاهر را هم تمام ندارند تا فکر عمیق فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان و مکان بحث میکنند و پی بعلمت و معلول میبرد و قیاسات عقلی ترتیب میدهد چون درست بنگری بکمرشته مسلسل واحد از درجات و مراتب شعور است و احساسات قلبی و عواطف و فطریات خلقی و تمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال را دارد یعنی بتدریج در جانداران نمود میکند و در ضمن ارتقاء نسل و نژاد رو بکمال میرود چنانکه عقل انسانی درجه کاملتری از قوه و هم حیوانی است و جان و روان یعنی قوه حیاتی حیوانی و قوه عقلی انسانی از یک مایه و یک سر چشمه اند که بر حسب قانون تحول و تکامل سیر مینمایند .

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمیکند باینکه نیروهای مؤثر در جماذات که امروز نیروهای فیزیکی و شیمیائی مینامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد و در این باب تامل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمیآید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است یا اینکه نیروها فیزیکی از فروع نیروی ادراکی میباشند تمایل او بر این قسم دوم است .

در باب منشأ مدرکات و معقولات انسان که بعضی از حکما جزء فطرت میدانند و برخی فقط بتجربه و مشاهده منتسب میکنند هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی بر فلسفه تحول و تکامل دارد و حاصل آن اینست که مدرکات و معقولات انسان در اصل ناشی از تجربه است اما در نوع نه در افراد باین معنی که از روز نخست انسان با ادراك و عقل به دنیا نیامده و این مدرکات و معقولات را از عالم دیگر نیاورده است و بتدریج و بطول زمان بمشاهده و تجربه دارا شده است اما این مدرکاتی که بتدریج و مرور دهور برای او دست

(۱) مسائلی است که در بیان رای داروین باجمال بیان کرده ایم .

داده در وجود او ذخیره شده و بارث با خلافتش منتقل گردیده است چنانکه امروز هر کس میزاید از شکم مادر که بیرون میآید مدارک و مشاعری دارد که در وجود او نهفته و بحال استعداد است و زندگانی و تجربه و تربیت آنرا می پرورد بفعلیت میآورد و از این سبب است که حیوان چون این میراث را ندارد ممکن نیست بتربیت دارای آن مدرکات و معقولات شود.

نوع این مطالب را که در این چند سطر خلاصه کرده و با اشاره گذرانیدیم هربرت اسپنسر در دو جلد کتاب گلان موسوم با اصول روانشناسی (۱) با شرح و بسط بیان کرده و مدارج جانداران را در مدارک و مشاعر و آلات و اعضاء آنرا از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تا نخاع و دماغ انسانی تفصیل داده است.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینک بآن مشغولیم و در ده مجلد تدوین شده سه جلدش در بیان ظهور مدنیت یعنی هیئت های اجتماعی بشر است که آنرا اصول علم مدنیت (۲) نامیده و سی سال در تدوین آن کوشیده است.

خوانندگان مایب یاد دارند که علم مدنیت را اگوست کنت فرانسوی تأسیس کرد. فیلسوف انگلیسی باین علم شرح و بسطی و افزود و بنیادش را بر فلسفه تکامل نهاد و پس از آنکه تحول و تکامل را در عالم بیجان بیان کرد به عالم جانداران رسید و چگونگی تحولات حیات را نمود و پس از تحقیق در چگونگی جان باحوال روان پرداخت و تکامل را در این جمله نمایان ساخت آنگاه نوبت رسید بتحقیقاتی که موجود رواندار یعنی انسان در زندگانی چه مراحل می پیماید و چگونه تحول مینماید این است موضوع کتابهایی که اصول مدنیت نام نهاده است و روشن است که ما در چند سطر که می توانیم به آن تحقیقات تخصیص دهیم جز اینکه بعضی از اصول مهم آن فقط اشاره کنیم کاری نمیتوانیم و آن اینست.

چون دانسته شد که در امور مربوط بجان و روان هم رابطه علت و معلول در کار است پس یقین است که در امر مدنیت نیز چنین است و کسیکه میخواهد در احوال مردم و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیر شود باید بشرح حال اشخاص و ذکر وقایع تاریخی اکتفا نکند و در ارتباط طبیعی امور و جریان آنها بنگرند که علت چه و معلول کدام است و قاعده کلی بدست آورد و البته طول مدت و جمع آوری اطلاعات فراوان لازم است و در این باب مشکلات بسیار هم هست که باید از میان برداشت از عقاید غلط که در اذهان جا گرفته و افکار را مشوب ساخته است و مخصوصاً از شتاب در اتخاذ رای و عقیده باید دوری جست و متوجه باید بود که همچنانکه در مهندسی و پزشکی و فنون و صنایع دیگر سالها باید مطالعه و تحصیل کنند تا بتوانند صاحب رأی شوند در علم مدنیت و سیاست نیز چنینست

و معلوم نیست چرا هر نادان از دنیا بیخبری ادعای سیاست‌دانی دارد. (۱)

هیئت مدنیّت مانند تن یک شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات و اعضاء خاص دارد و آنها در آغاز ساده و غیر متنوعند و هر چه پیش میرود طول و تفصیل پیدا میکنند و تنوع می‌یابند و هم‌بستگی آنها بیکدیگر افزون می‌شود و اینحال در مدتی دراز پیش می‌آید در آغاز خانواده کوچک تشکیل می‌یابد و کارهای زندگانی ساده و مختصر است سپس کم کم جمعیت انبساط پیدا میکند و دهکده‌ها و قصبات و شهرها و کشورها و ملت‌ها و دولتهای سترک صورت می‌گیرند و کسب‌ها و پیشه‌های جزئی مبدل بیازرگانی و صنایع بزرگ میشود.

چنانکه گفتیم هیئت اجتماع مدنی با هیئت تن انسانی کمال مشابهت را دارد جز اینکه در هیئت مدنی اجزاء و اعضاء همه هوش و شعور دارند و در تن هوش و شعور فقط در سر است و در هیئت مدنی مجموع و کل برای خاطر افراد صورت می‌گیرد اما در تن اجزاء و اعضاء برای وجود کل می‌باشند و در مدنیّت افراد اصل و منظور نظرند و هیئت مرکزی وسیله برای حفظ آسایش آنهاست ولی در تن مرکز اصل است و اعضاء فروع آن می‌باشند از این جهات که بگذریم تن فردی با هیئت جمعی از هر جهت مانند یکدیگرند و هیئت‌ها سیر تحولی دارند و خصوصیات و مشخصات آنها بطول زمان و پیاپی آمدن چندین پشت و نسل در ضمن فعل و انفعالات اشخاص و محیط نسبت بیکدیگر صورت می‌پذیرد و خصایص و خصایل پابرجا و ثابت برای اقوام و ملل باین طریق و در اثنای کوشش برای بقا و حیات حاصل میگردد و بعقیده هربرت اسپنسر هر ترتیب و هر اوضاعی که بدون رعایت این شرط ناگهانی برای قومی پیش آورده شود هر قدر خوب و پسندیده باشد اگر بمرور زمان و بتحول تدریجی و بطبیعت واقع نشود نتیجه مطلوب نخواهد داد و دوام و بقا نخواهد داشت از اینرو فیلسوف انگلیسی در تربیت کودکان معتقد است باینکه باید تا بتوانیم کاری بکنیم که کودک خود تجربه آموز شود و تعلیمات حاضر و آماده دادن باو نتیجه ندارد چنانکه تادستش نسوزد بدرستی معتقد نمی‌شود که آتش سوزنده است و اگر غیر از این کنند و بخواهند حقایق را بر مردم تحمیل نمایند یا پیش نمیرود یا از مردم قوه سازگار شدن با مقتضیات سلب میشود و بالمآل از ترقی باز میمانند و اسپنسر برای این ادعا شواهد و دلایل بسیار از احوال اقوام مختلف آورده است.

بطور کلی قاعده تحول و تکامل در جمیع متعلقات مدنیّت از دیانت و سیاست و علم و صنعت و همه چیز جاری و ساری است مثلاً دیانت از پرستش موهومات مانند دیو و پری

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خود را در علم مدنیّت پس از آن تدوین کرد که چندین سال بادیستاری چند تن نویسنده اطلاعات و معلومات فراوان درباره همه قبایل و طوائف و ملل روی زمین جمع آوری و یادداشت کرده بود و آنها را هم در چندین مجله جداگانه بچاپ رسانید تا در دسترس اهل نظر باشد و از آن استفاده کنند.

آغاز کرده کم کم پیرستش ارواح مردگان و جانوران بلکه چیزهای بیجان و بت و امثال آن رسیده سپس مردم پیرستش اشخاص زنده که در نظر ایشان اهمیت داشته اند مانند پادشاهان و دانشمندان و پهلوانان پرداخته و پس از مدت زمانی برای بعضی از خواص این فکر پیش آمده که اشیاء یا اشخاص موهوم یا موجود قابل پیرستش نیستند و از پی حقیقت باید رفت .

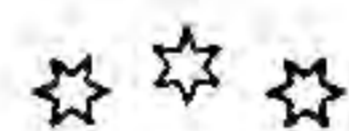
هیئت های اجتماع بشری را که با مرحله مدنیّت گذاشته اند از جهت چگونگی آنها بدو قسم میتوان تقسیم کرد جنگجو (۱) و پیشه‌ور (۲) مدنیّت جنگجو بر مدنیّت پیشه‌ور در زمان تقدم دارد و تحول به مرور دهور از جنگجویی به پیشه‌وری میشود . حالت جنگجویی در هیئت های اجتماعی یا برای حفظ و دفاع هیئت است در مقابل دشمن و بیگانه یا برای این است که وسایل معاش و زندگی را از جماعات دیگر بر بایند . در این هیئت ها افراد یکسره تابع قدرت جماعتند و اصالت ندارند بلکه آلتند و باید اطاعت کنند اکثر امور زندگی را هیئت اجتماعی یعنی دولت تکفل میکند و حتی افراد را بصورتی که می خواهد در می آورد خدائی که می پرستند برای او صفت جنگجویی تصور میکنند اختیار و اقتدار مطلق با مردان است که اهل رزمند و کارهای ضروری زندگی را زنها بر عهده دارند و چون غالباً جنگ و جدال در کار است و مردم بسیار کشته میشوند برای جبران اتلاف نفوس مردها زن متعدد میگیرند و زنها در قبایل مردها و مردها در قبایل دولت حکم بنده و غلام دارند .

پیش از اینها اکثر دولتها جنگجو بوده و بسیاری هنوز هم هستند و بیشتر علتش اینست که جنگ قدرت مرکز را افزون میکند و اغراض و منافع مردم را تابع اغراض دولت می سازد اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتار و جنگ و جدال چیزی نیست اگر در مدنیّت های بدوی مردم آدم خوارند یا افراد را بغلامی می گیرند در مدنیّت های جدید ملل را میخورند و اقوام و قبایل را یکسره بنده و غلام می سازند و تا وقتی که جنگ موقوف نشده تمدن جز بکرشته مصائب و بلیات چیزی نیست و زندگی آسوده و مدنیّت عالی وقتی صورت میگیرد که جنگ متروک و منسوخ شود و این موقوف است بر اینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجویی به حالت پیشه‌وری درآید که حیثیت و اعتبار و آبرومندی با اشتغال به پیشه‌ها و کارهای مسالمت آمیز باشد ، افراد باید بایکدیگر به آزادی و آسودگی مرادده کنند و در منافع مشترك همکاری نمایند و هر کس حدود خود را شناخته و حقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایات مشترك کار کنند ، قدرت در دست جماعت اکثر باشد ، میهن پرستی را دوستی کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر ، کار دولت حفظ امنیت و عدالت باشد و بس ، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کار های بزرگ کفایت نکند شرکتها و جمعیتها تشکیل شود بجای اینکه افراد راهیّت اجتماعی

Société industrielle (۲) Société militaire (۱)

متحول کند هیئت اجتماعی را افراد متحول کنند و بتکامل ببرند، چون سرمایه‌ها بین المللی شود صلح بین المللی نیز ضروری میگردد، جنگ خارجی که از میان برود خشونت داخلی هم کم میشود مردها مزیت و تسلط تام نخواهند داشت زنها هم حق حیات پیدا خواهند کرد، ادیان خرافاتی مبدل بعقاید معقول میشود که متوجه بیهیود و شرافت یافتن زندگانی و منش آدمیت باشند. مردم بجای اینکه در هر مورد منتظر باشند که از غیب خبر برسد در امور بتحقیق از علت و معلول میپردازند، تاریخ بجای اینکه سرگذشت امر او جنگجویان باشد بیان رفتار و کردار مردم و شرح اختراعات جدید و افکار تازه خواهد بود، از عالم اجبار بعالم اختیار خواهیم رفت و دانسته خواهد شد که مردم برای دولت‌ها آفریده نشده‌اند بلکه دولت‌ها برای مردم تشکیل میشود ولیکن امروز از این مرحله دوریم و تا وقتی که دول اروپا کشورهایی را که در تمدن از آنها پست‌ترند میان خود تقسیم و تملک میکنند و اعتنائی بحقوق مردم آن کشورها ندارند امید وصول بآن مقام ضعیف است.

دیگر از عقاید اسپینسر اینست که سوسیالیسم از متفرعات مدنیت جنگجو است و مدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجو را خواهد داشت و هیئت اجتماعی انسانی مبدل بیهیئت زندگانی مورچه و زنبور عسل خواهد گردید و بنا بر این سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحله برتر از مراحل کنونی نمیتواند باشد، انسان پیاپی بلند زندگانی وقتی میرسد که هر فردی در کار خود مختار باشد و اجبار و حدود فقط تا درجه باشد که برای حفظ نظم و امنیت لازم است و همچنانکه دانسته شد که افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان احوال افراد است نیز دانسته شود که زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است و سرانجام باید چنان شود که هر کس به آن چیز اشتغال ورزد که ذوقش را دارد و از آن متمتع میشود و در آن صورت اختیار کار و صنعت بدست صاحبان اقتدار نخواهد بود و کارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیزهای مزخرف نخواهد شد.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپینسر منتهی میشود باصول اخلاق (۱) در دو جلد و مستفاد میشود که همه مباحث دیگر فلسفه را مقدمه برای این قسمت میانگارد چون بنای کار جهان را بر تکامل میداند و معتقد است که کمال مدنیت موکول بکمال اخلاق و حسن آداب است جز اینکه کمال اخلاق و حسن آداب هم منوط بکمال یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان است و تا وقتی که مدنیت و زندگانی انسان کاملاً منطبق بر مقتضیات نشده آداب و عادات مردم آنچه باید بود نمیتواند باشد. پس هنگامیکه کمال مدنیت نسبی است کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود اما البته باین دلیل که کمال مطلق اخلاقی موکول به کمال مطلق مدنیت است نباید از کمال نسبی اخلاقی صرف نظر کنیم و برای پی بردن

با اصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیه امور جهان معتقد به تکامل باشیم.

تکامل یا عبارت دیگر سازگار شدن با مقتضیات در آغاز برای حفظ زندگی و بقای وجود است و کم کم میرسد باین مرحله که تکامل برای خوشی زندگی واقعی میشود اگرچه با مال آنرا هم میتوان مؤدی بحفظ وجود دانست زیرا که اگر خوشی و امید خوشی نباشد انسان کار نمیکند و زندگی باریج و آزار دوام نمی یابد.

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی بر عقاید باطنی ساخته اند ولیکن عقاید باطنی هم که نباشد نباید اخلاق را از دست داد و یقین است که نیکی اخلاق و آداب برای خوشی زندگی لازم است و نیز شك نیست که اخلاق و آداب نیک آنستکه با تکامل زندگی سازگار باشد و مانند کلیه امور مدنیت باید کثرت را منتهی بوحدت نماید.

گفته شده است که آنچه انسان را بر پیروی اصول اخلاقی و امیدارد حس تکلیف است (۱) و قوه ای است در انسان که نیکی را از بدی تشخیص میدهد این ادعا را باینوجه میتوان تصدیق کرد که افراد انسان برای طلب خوشی خود بر حسب تجربه اصولی اختیار میکنند و این اصول کم کم ملکه و طبیعت ثانوی شده و بیایی از نسل بنسل منتقل میگردد و در طبع مردم بصورت حس تکلیف و قوه تمیز نیک و بد در میآید و گرنه بسیار می بینیم که در میان اقوام و طوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است و نیک و بد را یکسان تشخیص نمیدهند اینست که در مدنیتهای که بکمال نرسیده اصول اخلاق هم امری نسبی است و چیزی که نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده میشود و این کیفیت روشن میگردد هر گاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که در مرحله جنگجویی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی که به مرحله پیشه‌وری رسیده‌اند. اقوام جنگجو اموری را فضیلت میدانند که اقوام و ملل پیشه‌ور آنرا گناه و جنایت میپندارند مثلاً چون غالباً نزد خوورد و نهب و غارت مشغولند آدم کشی و دزدی و حیل و بازی را بد نمیدانند اما قومی که میخواهد به پیشه‌وری و کسب معاش پردازد این حالات را جرم می شمارد. مین پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری و قوت بدنی را بهترین فضایل بشری و اطاعت و فرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند آنها معتقدند که خداوند بجنگجویان و دلاوران فیروزی میدهد و دست بدامن او میشوند برای اینکه بردشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی و نیزه و شمشیر بازی میدانند و بکار کشاورز و پیشه‌ور بحقارت مینگرند در صورتیکه در واقع جنگجویی نوعی از آدم‌خواری است و اقوام و ملل هم مانند افراد باید بایکدیگر همکاری کنند و سازگاری داشته باشند، عدالت را منظور بدانند و آزادی و حقوق یکدیگر را محترم بشمارند.

در هر حال چون ما تکامل زندگی را متوجه دیدیم باینکه کثرت بوحدت

(۱) اشاره بفرسفه اخلاقی کانت است

برسد و همین امر موجب شده است که در نوع بشر هیئت اجتماعی تشکیل شود و مردم جز به معاشرت نمیتوانند زندگی کنند پس باید حسن معاشرت داشته باشند و بنا برین هر کس باید يك اندازه از خودخواهی دست بردارد و رعایت حال دیگران را نیز منظور کند. البته فطرت انسان بر خودخواهی است و میتواند گفت مصلحت همین بوده است و اگر خودخواهی نبود کسی کار نمیکرد و رنج نمیبرد اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نمیدهد مگر اینکه هر فردی خوشی دیگران را هم بخواند چون انسان در زندگی بمقام رفیع برسد درمی یابد که مردم نسبت بیکدیگر فقط حفظ حدود و حقوق نباید بکنند بلکه فطرت بر این میشود که رعایت حال دیگران را بر خود مقدم بدانند. در این مرحله حسن اخلاق ناشی از حسن تکلیف نه بلکه فطری و طبیعی خواهد بود زیرا حس تکلیف مدارش بر اینست که بتعقل میلی را مغلوب میل دیگر کند اما چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمیشود و احسان عین خوشی خواهد بود چنانکه مادر در پرستاری فرزند نظر بحس تکلیف ندارد بلکه خوشی او در اینست که برای فرزند تحمل زحمت و فداکاری کند. در این مقام است که احوال انسان کاملاً با مقتضیات اجتماعی منطبق و مقتضیات اجتماعی با احوال مردم تماماً موافق است

گفتیم در تکامل بشر فطرت خودخواهی باید رو بضعف برود و غیرخواهی قوت یابد تا آنجا که مردم نسبت بیکدیگر برای هر قسم فداکاری حاضر باشند بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه چیز را فدا کند. اما در همین حال باید متوجه بود که غیرخواهی نباید بصورتی درآید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود که این نیز خودمانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگی و خوشی خود بداند و آزاد هم باشد که بر طبق این حس مسئولیت عمل کند هر چند کمال انسانیت در اینست که همچنانکه در خانواده پدر و مادر نسبت بفرزند دلسوزی دارند در جماعت نیز افراد نسبت بیکدیگر دلسوز باشند اما غافل نباید شد که در هیئت اجتماعی افراد همه کودک نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند و دستشان را باید گرفت اما باید با پای خود راه بپیمایند.

این بود مختصر بسیار مجملی از فلسفه هربرت اسپنسر که حقایق فراوان در بردارد ولیکن هر چند متکی بر اصول و مبانی علمی آن زمان بوده در ظرف پنجاه شصت سال اخیر در آن اصول شبهه ها شده و این فلسفه از مسلمیت افتاده است چنانکه اشاره خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش در امور سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مناقشه بسیار کرده اند و یقین است که در این امور نه بقایید او میتواند پابند شد و نه آرای مخالفانش را میتواند مسلم داشت و باید دید بامزید تجربه و با پیش آمدها و مقتضیات گوناگون که هر روز روی میدهد حقیقت بچه صورت جلوه خواهد کرد.

بخش چهارم

تکلمه

چون فلسفه هربرت اسپنسر که اجمالاً بیان کردیم متکی بر علوم تحقیقی است یعنی علمی که مبنی بر مشاهده و تجربه و محاسبه میباشند و تکیه فیلسوفان نیز همواره بر معلومات زمان است بمناسبت لازم میدانیم پیش از اینکه سیر حکمت را در اروپا باز دنبال کنیم بعضی از اصول کلی را که در علوم طبیعی در ظرف دو بیست سال اخیر بدست آمده که از آنها میتوان استفاده فلسفی نمود خاطر نشان نماییم زیرا که امروز بدون آگاهی از این اصول کسی در فلسفه نمیتواند نظر محققانه داشته باشد و ناچار فهمش کوتاه خواهد بود.

احاطه کامل بر این اصول موکول بر آگاهی تام از شعب مختلف علوم طبیعی است و ما در اینجا نمیتوانیم وارد در جزئیات و مبانی و مبادی آن اصول شویم و استدلال کنیم و شاهد و بینه بیاوریم و ناچاریم فقط کلیاتی از آنها بدست بدهیم تا اگر از خوانندگان ما کسی باشد که بدرستی وارد علوم جدید نباشد یکسره از این حقایق بیخبر ماند.

پیش از اینها و مخصوصاً در مقدمه بیان رای داروین بعضی از اصول و کلیات مهم علوم جدید را گوشزد نموده ایم در تمهیم آن بیانات گوئیم یکرشته از معلوماتی که در طبیعیات بدست آمده و موضوع فنی جداگانه که آنرا علم شیمی میگویند گردیده است راجع باحوال اجسام است از جهت مفرد و مرکب بودن و تجزیه و ترکیب یافتن. محققانیکه این فن را رو بکمال برده اند بسیارند معروفترین آنها لاوازیه (۱) فرانسوی است که در نیمه دوم سده هیجدهم میزیست و او این فن را وارد مرحله ریاضی کرد یعنی در آثار شیمیائی حساب و اندازه گیری را بکار آورد و امروز عقیده علما بر اینست که معلوم حقیقی آنست که بشماره و محاسبه درآید و کیفیت بکمیت تعبیر شود. در نتیجه تحقیقات لاوازیه و دانشمندان دیگر که پیش از او یا پس از او در این فن کوشیده اند معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول مهم آنها را گوشزد میکنیم پس گوئیم: آب و خاک و باد و آتش که پیشینیان آنها را عنصر یعنی جسم مفرد میدانستند و عناصر را منحصر باین چهارمی پنداشتند هیچکدام عنصر نیستند. آتش اصلاً جسم خاصی نیست هر جسمی که بدرجه کافی از گرمی برسد آتش است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که در حال طبیعی و جداگانه هر کدام بصورت بخارند و خواص متمایز دارند و چون بمیزان معینی باهم مرکب و مزوج شدند آب میشوند چنانکه مصنوعی هم میتوانیم از آن دو جسم آب بسازیم. هوا مخلوطی است از دو بخار که بخوبی میتوان

(۱) Lavoisier (۲) خود گرمی را هم بیان خواهیم کرد که چیست.

از هم جدا کرد و آن دو نیز از اجسام مفرد میباشند و یکی از آنها همانست که در آب هم هست و آنرا اکسیژن (۱) مینامند. خاک هم جسم خاصی نیست بلکه از ترکیب یا اختلاط (۲) اجسام بسیار بوجود آمده است و عناصر یعنی اجسامی که مفردند و از اجسام دیگر ساخته نشده اند نه چهار بلکه آنچه تا کنون یافته ایم نزدیک بصد میباشند که بعضی از آنها در حال طبیعی بخارند و بعضی مایع و بعضی جامدند و همه آنها در درجات مختلف از گرما باین هر سه حالت میتوانند در آیند چنانکه آب از گرما بخار میشود و از سرما یخ می بندد یعنی منجمد میگردد. و احتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم با همان بخار اکسیژن که در هوا هست و اگر هوا نباشد احتراق واقع نمیشود و حرارتی که از سوختن جسم برمیآید نتیجه همان ترکیب است چرا که مرکب شدن غالب اجسام با یکدیگر احوال حرارت میکنند اگر این ترکیب بشدت واقع شود حرارت قوی است و بدن محسوس میگردد و اگر ضعیف باشد بدن محسوس نمیکردد و اما بوجه دیگر میتوان محسوسش کرد. و عجب تر اینکه حرارت غریزی بدن انسان و حیوان هم نتیجه احتراق مواد بدن است که همواره تا جان در بدن هست مشغول سوختن میباشند و تنفس که جز داخل شدن هوا در بدن چیزی نیست برای همین است و بنا بر این نفس کشیدن و زندگی همانا سوختن دائمی بدن است و تحلیل رفتن مواد بدن از این راه است و خوراک برای همین است که بوسیله غذا بدل ما تحلیل بدن برسد یعنی آنچه از بدن بسبب احتراق دائمی تحلیل میرود جایش بیاید و در ضمن این احتراق حرارت تولید میشود و حرارت مایه زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید.

و از نتایج مهم که در ضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاولوازیه حاصل شد این بود که این حکم که هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمیشود بتجربه و شهود و بموجب حساب و اندازه ثابت و مسلم گردید چه در هزاران تجزیه و ترکیب که بتجربه عمل کرده اند بوسیله ترازوی بسیار حساس و محاسبه دقیق معلوم شده است که نه ذره بر اجزائی که تجزیه و ترکیب می یابند افزوده میشود و نه ذره میکاهد (۳)

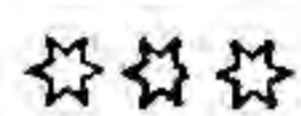
و از نتایج بسیار مهم که بسبب ترقی علم شیمی جدید عاید گردید اینست که رای ذیمقراطیس درباره ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی به ثبوت پیوست باین نحو که مسلم گردید که جسم در تجزیه و تقسیم بجائی میرسد که از آن خردتر نمیشود و آن جسم خرد را ذره (۴) نامیده اند ولی آن ذره هم باز تقسیم میشود باجزائی که اگر جسم مفرد

(۱) Oxygène (۲) فرق است میان ترکیب و اختلاط. ترکیب آنست که از امتزاج دو جسم، جسم تازه ساخته شود که با آن هر دو متفاوت باشد اختلاط فقط آمیخته شدن است چنانکه بتوان آنها را از هم باسانی جدا کرد.

(۳) در این چند سال آخر اموری مشاهده شده که باین اصل خلل رسانیده است و شرح آن مناسب این مقام نیست. (۴) Molécule

باشد آن اجزا متشابهند و اگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند و از نوع اجسام مفردی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است و در هر حال این اجزاء دیگر تجزیه و تقسیم نمی پذیرند و از اینرو آنها را اجزاء لایتجزی (۱) میگویند ولیکن این اجزا باز جسمند و ابعاد دارند و بوهم و فرض قابل تقسیمند ولی تقسیم در آنها واقع نمیشود (۲) و امروز ترقی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات بجائی رسیده که شماره ذرات و اجزاء لایتجزی را در مقدار معینی از ماده بتقریب معلوم میکنند و ابعاد آنها را اندازه میگیرند

از این گذشته بنظر میآید که بنای خلقت موجودات چه جاندار و چه بیجان بر اینست که از اجزاء خرد مرکب باشند چنانکه اعضاء بدن انسان و حیوان و نبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است هر چند که نسبت بذرات و اجزاء لایتجزی بسیار درشت میباشد چنانکه با ذره بین دیده میشوند و هر یک از آنها موجود جاندار مستقلی است و آنها با همه کوچکی تقسیم میشوند و بهمین تقسیم توالد و تناسل مینمایند و نیز تغذیه می کنند و نمو می یابند و سر انجام از این عمل باز میمانند و بیجان میشوند یعنی میمیرند.



یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوائل سده نوزدهم بدست آمده و مربوط بعلوم طبیعی است اصل بقای نیرو یا کار مایه است و این فقره قدری توضیح لازم دارد.

توضیح آنکه چون بنظر تأمل بنگریم با تجارب علمی که از دیر گاهی کرده ایم می بینیم جهان طبیعت جز جسم و عوارض جسم چیزی نیست یعنی بهر چه بر میخوریم یا جسم است یا عوارضی است که در جسم روی میدهد. جسم را که ماده هم میگوئیم دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است اما عوارض ماده که گوناگون است آنها را هم چون درست بنگریم میبینیم همه حرکاتی هستند که در ماده واقع میشوند خواه پاره های بزرگ و درشت از ماده باشد خواه پاره های خرد و کوچک حتی ذرات و اجزای لایتجزی و مقصود از حرکت در اینجا حرکت مکانی است نه مطلق تغییر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودند یا بعبارت دیگر همه حرکاتی که منظور نظر قدما بود از کمی و کیفی و وضعی همانا همه حرکات مکانی هستند که یا در پاره های درشت از جسم واقع می شوند یا در ذره ها یا در اجزای لایتجزی.

از آن طرف میدانیم که حرکت محرك میخواهد زیرا که جسم بخودی خود از سکون بحرکت و از حرکت بسکون نمیآید و این مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتی که محرکی در او عمل نکند بر سکون باقی است و اگر متحرك باشد تا

(۱) Atomes (۲) اخیراً معلوم شده است که اجزاء لایتجزی هم مرکب از اجزاء خردتری هستند که ان اجزا از نوع اجسامی که ما مشاهده میکنیم نیستند و شرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید بترتیب تاریخی پیش بیائیم.

مانعی برای حرکتش پیش نیاید همان حرکت را که داشت مداومت میدهد .
 آنچه جسم را از حرکت بسکون و از سکون بحرکت بیاورد قوه (۱) میخوانیم
 و مقداری از حرکت را که در مقداری از ماده واقع میشود کار (۲) میگوئیم مثلاً اگر
 کسی يك جسم يك منی را یکمتر از زمین بلند کند مقداری کار کرده است و اگر يك
 جسم دومنی را یکمتر بلند کند یا يك جسم يك منی را دو متر بلند کند دو برابر اول کار
 کرده است و اگر يك جسم دومنی را دو متر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است
 و همچنین کسیکه کاری باین معنی که گفتیم انجام میدهد البته باید قدرتی بر آن کار
 داشته باشد یعنی باید مایه در وجودش باشد که بتواند چنان کاری را صورت بدهد . این
 مایه و نیروئی را که برای انجام کار لازم است کارمایه (۳) مینامیم و میدانیم که وجود
 کارمایه تنها در بدن مردم نیست جانوران هم کارمایه دارند چنانکه اسب و گاو و امثالاً
 برای صورت دادن این نوع کار بخدمت میگیریم علاوه بر این در آلات و ادوات و ماشینها
 هم کارمایه احداث میکنیم و همه نتایجی که از ماشینها در صنایع مختلف میگیریم بواسطه
 کارمایه ایست که در آنها احداث میشود .

هر کار مایه و نیروئی که کاری انجام میدهد ناشی از یکی از قوای طبیعت است
 زیرا در طبیعت قوای مختلف نهاده شده که منشأ وجود کار مایه میشود و آن قوا آنچه
 تا کنون دریافته ایم یکی قوه ثقل یعنی همان جاذبه است که در ماده هست که سبب میشود
 که اجسام بسوی زمین سقوط میکنند و یکدیگر را جذب مینمایند . دیگر حرارت است که
 میدانیم که سبب حرکت می شود چنانکه حرکت اتموبیل و واگونها را آهن و چرخها
 و ادوات کارخانه ها بسبب حرارتی است که در آتشخانه آنها تولید میکنیم . دیگر الکتریسیته
 یا قوه کهربائی یعنی قوه برق است و دیگر قوه مغناطیس یا آهن ربائی است و حتی نور
 یعنی روشنائی هم احداث کارمایه میکنند چنانکه تأثیرش در عمل عکاسی نمایان است .

پس معلوم شد که در طبیعت انباری از کارمایه ها است که صورتهای گوناگون
 دارد و نتیجه همه این کارمایه ها با مال اینست که مقداری از ماده مقداری حرکت می یابد .
 اینها مقدمه بود برای اینکه برسیم بفهم معنی آن عبارت که گفتیم در نیمه اول
 سده نوزدهم علمای طبیعی پی بردند باصل بقای کارمایه باین بیان : اولاً مشاهده شد که
 کارمایه ها همه بیکدیگر تبدیل میشوند یعنی می توانیم کارمایه آهن ربائی (مغناطیس) را
 تبدیل بکارمایه کهربائی (الکتریسیته) کنیم و این هر دو تبدیل بحرارت و نور می شوند و
 همه اینها در ماده احداث حرکت می کنند و برعکس می بینیم حرکت تبدیل بحرارت
 می شود و این هر دو تبدیل بقوه آهن ربائی یا کهربائی یا نور میگرددند چنانکه نور چراغ
 های الکتریک که خانه ها و کوچه های ما را روشن میکند نتیجه قوه الکتریسیته است که

(۱) Force (۲) Travail (۳) کار مایه لفظی است که اینجانب برای ترجمه énergie

جمل کرده ام .

در کارخانه چراغ برق احداث شده و آن قوه الکتربسیته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث می کنند فراهم آمده که آن حرارت نیز خود از سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است و نیرو و کارمایه بدن انسان و حیوان هم از حرارت غریزی است که آن خود از سوختن مواد بدن حادث میگردد و ذغال که میسوزانیم و با آن تولید حرارت می کنیم چیزی نیست جز شاخ و برگ درختها و شاخ و برگ درختها هم از تجزیه و ترکیب مواد خاک و آب و هواست که آن تجزیه و ترکیب در اثر حرارت و نور خورشید واقع شده است و عجب تر اینکه همین چیزی که حرارت می گوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم و این مسئله بشبوت رسیده است که همه ذرات اجسام دائماً در حال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف و مغلل جاذبه است یعنی از یک طرف در ذرات جسم قوه جاذبه هست که میخواهد آنها را بچسباند و از طرف دیگر یک حرکت سریعی در آن ذرات هست که آنها را همواره از یکدیگر دور می کند و همین حرکت ذرات جسم است که چون بدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد در قوه مدر که انسان بصورت حس گرمی درمیآید و هر چه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدیدتر است و بنا برین گرمی و سردی عرض خاصی نیست و دو چیز هم نیست یک چیز است که همان حرکت ذرات باشد هر گاه سریع باشد گرمی است و چون بطئی شود برای بدن ما تأثیر سردی دست می دهد و اینکه می بینیم حرارت سبب حرکت جسم میشود از آنست که حرارت خود جز حرکت چیزی نیست عصب لامسه ما از این کیفیت حرارت درک می کند اما در واقع حرکت است چنانکه صوت و نور نیز همین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که در گوش داخل میشود و نور حرکت سریعی از ذرات اجسام است که وارد چشم می شود اما اعصاب سامعه و باصره ما از آن حرکات ادراک آواز و روشنائی می کنند و این معاملی است که هنوز حل نشده است که حرکت جسم چون بیک اندازه از سرعت رسید چرا اعصاب ما از آن ادراک آواز یا گرمی یا روشنائی میکنند.

در هر حال از این معلومات که روشن می گردد که کارمایه های مختلف که در طبیعت موجود است همه بیکدیگر متبدل می شوند نتیجه می گیریم که می توانیم حکم کنیم باینکه در جهان کارمایه یکی است که صورتهای مختلف میگیرد و بت عیار هر لحظه بشکلی درمیآید. ثانیاً توجه حاصل شد باینکه کارمایه در این تغییر و تبدلهای دائمی مقدارش محفوظ است و کم و زیاد نمی شود یعنی مقدار معینی از حرارت مثلا تبدیل بمقدار معینی از قوه کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) میشود و ممکن نیست که از آن مقدار معین تخلف کند و بعبارت دیگر کارمایه تبدیل می یابد و هیچ جزئی از آن معدوم نمیشود و برعکس هیچکسی نمیتواند کارمایه جدیدی ایجاد کند و تنها کاری که از ما ساخته است اینست که یک کارمایه را بکار مایه دیگر تبدیل کنیم.

اینست بیان اجمالی از آنچه آنرا اصل بقای نیرو یا کارمایه نامیده اند و معلوماتی

فصل اول

که با آنها اشاره کردیم در نتیجه کنجکاویهای دانشمندان بسیار از فرانسه و انگلیس و آلمان بدست آمده ولیکن بقای اصل کار مایه اختصاصاً از یکی از دانشمندان آلمان است ربرت مایر (۱) نام که در ۱۸۱۴ بدنیاً آمده و در ۱۸۷۴ در گذشته است.

فعلاً در اینجا باین اندازه از اصول کلی علوم طبیعی اکتفا میکنیم و باز میرویم بدنبال سیر حکمت در اروپا بیان اجمالی از آراء فیلسوفان و دانشمندان آنجا و اگر حاجت شد باز مطالبی را که در این بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود.

فصل دوم

حکمای آلمان

فلسفه مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید در نیمه نخستین از سده نوزدهم دو فلسفه بزرگ در آراء با ظهور کرد :

اول فلسفه رمانتیک (۲) که بنیاد کنندگانش آلمانی و اشخاص برجسته آنان فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور میباشد و آنها هر یک بوجهی وحدتی (۳) بوده اند اما وحدتی معنوی یا روحی (۴) که علم یعنی صورت ذهنی و معقول را اصل حقیقت میدانستند و بنیاد فلسفه خود را بر این اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفه تحقیقی (۵) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بود و در واقع مجموع نتایج حاصله از علوم تحقیقی است با خصوصیات که پیش ازین بطور اختصار بیان کرده ایم.

این هر دو فلسفه در سراسر اروپا پیروانی پیدا کرد و در نیمه دوم سده نوزدهم نیز دانشمندان بودند که بعضی باین فلسفه و بعضی بآن گرویده بودند ولیکن در این دوره در انگلستان فلسفه بزرگ سومی ظاهر شد که در عین اینکه اصول فلسفه تحقیقی را پیروی میکرد خصوصیتی هم داشت و آن مذهب تحول تکاملی بود که (۶) بیان اجمالی از آن نیز نمودیم .

در نیمه دوم سده نوزدهم و بعد از آن در فرانسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهر شد که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد اینک باید اجمالی از احوال فلسفه این دوره را در آلمان بیان کنیم .

از نیمه سده نوزدهم بعد در آلمان نسبت بفلسفه رمانتیک مخالفتی پدیدار شد . پرشاعرانه اش شمردند و در مقابل آن مذهب وحدتی مادی (۷) را پیش کشیدند یعنی اینکه

(۱) Robert Mayer (۲) Philosophie romantique یا Romantisme

(۳) Moniste (۴) Spiritualisme (۵) Positivisme

(۶) Evolutionisme یا Transformisme (۷) Matérialisme

همه امور را بماده و جسمانیات و خواص جسمانی منتسب و توجیه کنند و مبانی روحی و باطنی را یکسره کنار بگذارند تا آنجا که بعضی از اهل این طریقه فکر و تعقل را نتیجه عمل مغز دانستند و گفتند دماغ انسان فکر را میسازد چنانکه کبد صفرا را میپرورد و ماشین بخار حرکت را احداث میکند. این جماعت نیروی مادی را بجای روح و نفس گذاشتند و گمان بردند با آن اندازه معلوماتیکه آن زمان از ماده و خواص آن داشتند همه مسائل حل میشود و فلسفه تمامی ساخته میآید.

ترقیاتی که در سده هیجدهم و نوزدهم در علوم طبیعی روی داد و معلومات تازه دلپذیری که در طبیعیات بدست آمد که بواسطه آنها بسیاری از امور جهان بخواص ماده منتسب و موجه شد در حالیکه سابق بر آن امور مزبور مرموز و مکتوم بود و غالباً مجبور بودند بعلل باطنی و سری منتسب کنند این عقیده مادی را برای بعضی از اهل علم پیش آورد و شاید که بسیاری از کسانی که ببحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل باین عقیده بودند اما اکثر ایشان خود را برای ساختن فلسفه بر این اساس صالح نمیدانستند و حق اینست که با مایه علمی آن زمان و حتی با معلومات فراوانتری که امروز از امور طبیعی داریم فلسفه مادی ساختن و آنرا بنیاد عقاید و معرفت حقایق قرار دادن از احتیاط دوراست و کسانی که این دلیری را کرده اند معدودند. از چند تنی که در این مسلك راسخ تر بوده و تحقیقات خود را عالمانه بیان کرده اند و اکثر از آلمانیانند یکی که بیشتر طرف توجه میباشد هگل (۱) نام دارد و او در علوم طبیعی تحقیقات بدیع و کشفیات مهم نموده و از کسانی است که رأی داروین را بجد پشتیبانی کرده و در اثبات آن شواهد و براهین تازه و محکم آورده و در تأیید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است و با اینهمه خواسته است نتایج اخلاقی و دیانتی نیز از آن بگیرد.

فخنر

ولیکن محققان آلمانی در این دوره همه مادی نبودند و در مسالک دیگر نیز اشخاصی دارند که باید از ایشان یاد کرد. از آن جمله یکی است که فخنر (۲) نام دارد و او در ۱۸۰۱ زاد و هشتاد و شش سال زیسته و در ۱۸۸۷ در گذشت. پزشک و استاد علوم طبیعی بود اما ضعف چشم او را از زحمات علمی بازداشت پس بتفکر در حقایق فلسفی پرداخت. تصانیف چند دارد که از جمله یکی از آثار فلسفی مهم خود را زندا و ستا نامیده است و نگارشهای او روشن و شیرین و دلچسب و پر از ذوق و حال است.

فخنر صریحاً و کاملاً وحدتی روحی است و همه موجودات را دارای روح میداند و ارواح جزئی را اجزاء يك روح کلی میخواند که زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس می پندارد از کجا که فرشتگان آسمان همین کرات نباشند؟ در هر

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه نشود که این بگاف فارسی است و او بگاف عربی.

(۲) Fechner

حال فخر وحدت وجودی است و مشربش نزدیک به فلوپین واسپینوزا و عرفای مشرق زمین است ولیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده است چگونگی بیانش جنبه علمیت بیشتر دارد و بشیوه تصورات فیلسوفان رمانتیک نیست. روح و جسم را دو جنبه از یک حقیقت میدانند. روح جنبه درونی حق است و جسم جنبه بیرونی اوست و در مقام تشبیه میگوید روح و جسم مانند تحدب و تفرع دایره است که چون از درون بنگری مقرر است و از بیرون محدب مینماید.

اگرچه این عقاید و بیانات فخر خود بسی قابل توجه است ولیکن آنچه بیشتر در عالم علم از او بیادگار مانده نظری است که اظهار داشته است که چون بنا بر اصول علوم طبیعی دانسته ایم که کارمایه (۱) در جهان یکی است و کم و بیش نمی شود و فقط بشکلهای مختلف درمی آید و چون درمی یابیم که اعمال روحی و عقلی هم نحوی از ظهور و تجلی کارمایه است پس میتوانیم معتقد شویم که مابین کارمایه عقلی و کارمایه جسمانی هم معادله هست که اگر تحقیق و آزمایش شود همچنانکه معلوم کرده ایم که چه مقدار حرارت متبذل بچه انداز حرکت و کار میشود همانقسم خواهیم توانست معلوم کنیم که چه مقدار کارمایه جسمانی متحول بکارمایه عقلی میگردد و بعکس و این توجه فخر مقدمه تاسیس یک رشته از علوم طبیعی میباشد که بلفظی نامیده شده (۲) که میتوان طبیعی روحی یا علم ربط جسم و روح ترجمه کرد و در واقع شعبه از روانشناسی آزمایشی است (۳) و راه باز می کند برای اینکه امور نفسانی را در تحت حساب و قواعد ریاضی در آورند.

فخر تحقیقات مفصل در این زمینه ها در علم و حکمت دارد که برای کوتاه کردن سخن مجبوریم از آنها بگذریم ولیکن شایان دقت و مطالعه است.

لتسه

هرمان لتسه (۴) در ۱۸۱۷ بدنیا آمد پزشکی و علوم طبیعی آموخت و در این فنون و نیز در فلسفه باستانی پذیرفته شد زندگانش بی سرو صدا و سراسر وقف مطالعات علمی بود و چون از آن مطالعات خسته میشد بصنعت و ادب می پرداخت شصت و چهار سال روزگار گذرانید و در ۱۸۸۱ در گذشت.

لتسه بر حکمای رمانتیک اعتراض داشت که دستگام طبیعت را منظور نظر نداشته اند و بر فلاسفه مادی ایراد میکرد که تنها صورت و قشر وجود را منظور میدارند و او خود معتقد است که این هر دو وجه از وجود را باید مورد تأمل قرار داد. شك نیست که عالم حقیقتی دارد معنوی و معقول که همه برای اوست و از پی آن حقیقت باید بود اما آن باطن را در امور ظاهر میتوان جست و روح را در جسم می توان یافت.

نسبت بجهان و امور طبیعی نظر لتسه را میتوان باین عبارت خلاصه کرد که اشیاء

(۱) Energie (۲) Psycho-physique (۳) Psychologie expérimentale

(۴) Hermann Lotze

عالم را مامتکثر می‌یابیم ولیکن می‌بینیم بر یکدیگر تأثیر فعل و انفعال دارند از اینرو در می‌یابیم که آن اشیا از یکدیگر مستقل نیستند زیرا که تأثیر فرد مستقل در فرد مستقل دیگر معنی ندارد. پس اشیا از یکدیگر مستقل و جدا نیستند و باهم ربطی معنوی دارند. عبارت دیگر آنچه می‌بینیم احوال مختلف يك وجود اصیل است که بر همه اشیا محیط و مبدأ کل میباشد.

عقیده را که علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی میباشد لکن با عقیده لایبنتیس در باب جوهر فردتر کتب می‌کند و وفق می‌دهد باین وجه که قائل بوجود اجزای لایتجزی هست و آنها را مراکز نیرو می‌داند و معتقد است که دارای ابعاد نیستند زیرا که بعد مانند سایر کیفیات محسوس نتیجه فعل و انفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر می‌باشد عبارت دیگر اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محلهائی هستند که وجود حقیقی اصیل نامتناهی عملش در آنها صورت می‌پذیرد.

بهر جهت جهان مادی و علم ما بر آن تنها علم بر روابط و نسب اجزاء است بنا بر یکدیگر و فقط صورت ظاهر را بمانند نماید. اگر بخواهیم بباطن پی ببریم چاره نداریم جز اینکه بدرون وجود خودمان بازگردیم و از امر باطن و حقیقت هیچ وسیله ادراک و علم نداریم مگر اینکه قیاس بنفس بکنیم و چون چنین کردیم می‌بینیم ناچاریم کلیه جهان را جاندار بدانیم. وجود بیجان معنی ندارد جز اینکه جاننداری موجودات در مراتب و درجات مختلف است ولیکن يك حقیقت و يك وجود اصلی بر همه موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل و انفعال اجزا بر یکدیگر است و باو کثرت بوحدت منتهی می‌شود چون حقیقت را جزو واحد نمی‌توان تصور و تعقل کرد ولیکن اینکه وحدت چگونه بصورت کثرت درمیآید نمیدانیم و عقل از فهم آن عاجز است و این مقدار را هم بیشتر بدوق در می‌یابیم تابع عقل.

لکن آن اصل کامل را متشخص می‌داند و شخصیت مطلق می‌نامد و شخصیت اشخاص دیگر بر توضیف ناقصی از آن شخصیت است که در وجودهای محدود واقع شده است و استقلال افراد بواسطه آن شخصیت است که لازمه آن میباشد.

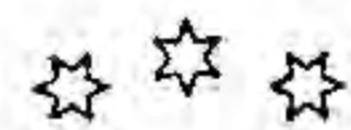
هارتمان (۱)

این دانشمند که ولادتش در ۱۸۴۶ و وفاتش در ۱۹۰۶ روی داده اصول عقاید شوپنهاور را اختیار کرد در اهمیت اراده و بدبینی نسبت بامر زندگی و تصرفی در آن نمود باین وجه که شوپنهاور اراده را اصل دانست و علم را فرع و خادم اراده پنداشت ولی هارتمان به هگل نزدیک شد از آنرو که علم را فرع و تابع اراده قرار داد و آن دو را در عرض یکدیگر دانست و اصل وجود را مجموع این دو پنداشت و آن اصل را «بی خود» (۲) نامید که هم اصل حقیقت انسان است و هم اصل حقیقت جهان و مراد از «بی خود» آنست که از خود آگاه نیست و توضیح این سخن را چنین می‌توان کرد که چون در احوال

(۱) L'inconscient (۲) Edouard von Hartmann

موجودات تأمل می کنیم می بینیم اکثر اعمال اصلی و مهم از آنها در حال بیخودی صادر می شود یعنی آنکه عمل را می کند یا اصلاً قوه آگاهی از خود (یعنی بر نفس خود) ندارد (مانند گیاه و بعضی از جانوران) یا اگر دارد آن اعمال بدون التفات و رویه و اراده که مستلزم آگاهی از خود است صورت می گیرد از روی طبع و فطرت مانند اعمالی که از جانوران سر میزند در ساختن لانه و آشیانه و فراهم کردن آذوقه و همه اعمال بدن جانوران از قبیل تنفس و تغذیه و تولید مثل و فروغ آنها که ادراک و شعور در آن مداخله ندارد بلکه مزاحم است پس اصل و حقیقت جهان قوه ایست در حال بیخودی ولیکن از این سخن مقصود این نیست که شعور و عقل و قوه آگاهی از خود یعنی ادراک نفس حقیقت ندارد یا ناچیز است بلکه غرض اینست که آن اصل فوق این قسم ادراک و شعور است و شعور و ادراک نفس و عقل ما از آن ناشی می شود حتی اینکه از طبع و فطرت یعنی از آن امر بیخود آثاری بروز می کند که عقل و ادراک از مثل آن عاجز است از قبیل صنایع و هنرهای شگفت آوری که از انسان و بعضی جانوران دیده می شود که منشأ آنها عقل و شعور نیست پس می توان گفت اصل وجود که آنرا بدلیل فوق بی خود خواندیم حقیقتی است که ادراک و اراده در آن بحال کمون است و در آن حال مجرد است و کامل است همینکه نقص عارض او شد ادراک از اراده جدا و متمایز می گردد و در این شور و حرکت اراده (نفس بقول عرفا) بر ادراک غالب می شود و فسادهایی که در دنیا می بینیم و در بیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز می کند و چاره این عیب آنستکه عقل و ادراک را با اراده بجنگ بیندازیم تا منتهی به نیستی و فنا یعنی آرامش شود و حالت بیخودی اصلی باز گردد و تا جهان بآن مرتبه از سعادت نرسیده است ما افراد مردم بجای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم باید در ترقی نوع و جماعت بکوشیم و اگر هم خوشی و سعادت برای افراد باشد در اینست که از خود بگذرند و بفکر دیگران باشند.

لفظی را که در این فصل «بیخود» ترجمه کردیم «ناخود آگاه» نیز می توان گفت و در فصول آینده باز باین اصطلاح بر خواهیم خورد.



دانشمندان آلمانی که در این دوره تحقیقات فلسفی کرده اند بسیارند و بنکات لطیف دلپذیر بر خورده اند ولیکن روی هم رفته کلیات تحقیقاتشان با اصول عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش از این بآنها اشاره کردیم بر می گردد که يك یا چند اصل از آنها را گرفته و مورد مطالعه ساخته و شاخ و برگ بر آن قرار داده یا بتعبیرات دیگر در آورده اند و البته آگاهی از آنها برای وسعت نظر سودمند است ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنها را ندارد.

یکی از دانشمندان آلمانی این دوره که بسکوت گذاشتن نام او روا نیست و بلهلم

وونت (۱) است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطهٔ عجیبی در رشته‌های بسیار از علوم و فنون داشته و در فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده و در روانشناسی آزمایشی دنبالهٔ کار فخنر را گرفته و از مؤسسان مهم این فن بشمار رفته است .
اینک این فصل را به بیان اجمالی از فلسفهٔ نیچه (۲) که نغمهٔ تازه‌ایست و غوغا برپا کرده است پایان می‌دهیم .

نیچه

نیچه در سال ۱۸۴۴ بدنیآ آمد خانوادهٔ پدر و مادرش همه کشیشان پرتستان بودند و او را بتحصیل الهیات گذاشتند اما او از الهیات بلکه از مسیحیت روگردان شد. در زبان یونانی و علوم ادبی تبحر یافت و در دانشگاه بال شهر معتبر سویس او را باستادی پذیرفتند. در جوانی مرید شوپنهاور حکیم و رفیق و اگتر معروف بود که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده‌اش از آن هردو مرد بزرگ برگشت و از اکثر دوستانش برید و با آنان مخالفت کرد. آلمانیان را کم‌فرهنگ تشخیص داده و جنگهای بی‌زماری را هم منحل ترقی فرهنگ آلمان مییافت و آرزو مند بود که بتواند فرهنگ را در میهن خویش ترقی دهد. هنوز جوان بود که گرفتار علت مزاج شد و ناچار از معلمی دست کشید سپس ده سال با بیماری کشمکش کرد و تصانیف مهمش نیز در همین دوره ظاهر گردید سرانجام در چهل و پنج سالگی جنونش آشکار شد و یازده سال هم باین حال باقی ماند و در سال ۱۹۰۰ در گذشت .

نیچه تصانیف متعدد دارد ولیکن از همه نامی تر که خود او نیز آنرا حاوی کل فلسفهٔ خویش میدانست کتابی است باین عنوان: «زردشت چنین میگفت» زیرا که اغراض خویش را بصورت افسانه در آورده است که موضوعش زردشت است و سخنان خود را از زبان او میگوید. (۳) کتاب مهم دیگرش که نا تمام مانده باین نام است: «خواست توانائی». (۴) در این هردو کتاب مطالب را بعبارات بریده و بصورت کلمات قصار نامرتب و تعبیرات شاعرانه ادا کرده است. از اینرو آنچه فلسفهٔ نیچه باید گفت بدشواری به بیان علمی در میآید .

(۱) Wilhelm Wundt (۲) Friedrich Nietzsche

(۳) بهیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی بتعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد مقصود از زردشت اینجا در واقع خود نیچه است اما اینکه زردشت را حامل پیغام خود قرار داده به سبب آنستکه معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته‌اند پس پیغمبر ایرانی را نمایندهٔ افکار خود قلم داده است و نیز بسبب اینکه ایرانیان عقیده داشته‌اند که مدار امر عالم برادوار است و هردور هزارساله قائمی دارد در واقع نیچه مانند باباطاهر میگوید بهر الفی الف قدی برآید من آن سروم که در الف آمدستم و نیچه هم معتقد بادوار است
wille zur macht (۴)

محققان تردید کرده‌اند که نیچه را شاعر باید گفت یا حکیم زیرا که سخنش نثر است (۱) اما پر از شور مستی و تخیل شاعرانه و تعبیرات کنایه آمیز است و سجع و جناس و صنایع بدیعی هم بکار برده و مخصوصاً اغراق و مبالغه را بکمال رسانیده است چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه بکلمات ارباب ادیان و بشیوه بعضی از کتب آسمانی است اما مطالبی که در آن سخن میگوید از موضوعات فلسفه و حکمت عملی میباشند و منظورش تغییر افکار و احوال مردم از جهت روش زندگانی بوده است از اینرو نه حکیمی تمام است و نه از شعرا بشمار میرود. ازین گذشته افکارش بر حسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است چنانکه گوئی تعهد داشته است که برخلاف همه مبانی اخلاقی و حکمتی که نزد همه کس مسلم است سخن بگوید و اگر هم اکنون یا پیش ازین کسانی بوده یا باشند که بعضی از اصول عقاید او معتقد باشند بالهنگی که او بیان کرده موافق نیستند بعلاوه احوال و اخلاقی که پیشنهاد میکند و با کمال حدت و حرارت پشتیبانی مینماید با اخلاق شخصی او بکلی منافی است.

همه دانشمندان دنیا خودپرستی را مذموم و غیر پرستی و شفقت را مستحسن شمرده‌اند نیچه بخلاف همه خودپرستی را حق دانسته و شفقت را ضعف نفس و عیب پنداشته است. عقیده شوپنهاور را که میگفت اصل در جهان خواست هستی است تصدیق کرده ولیکن در اینکه این بد است با او مخالف شده و میگوید وجود طالب هستی است و باید باشد و همین خوب است. و خواست هستی در واقع خواست توانائی است. از رأی داروین نیچه کوشش در بقا را پذیرفته و آنرا بمعنی تنازع گرفته و آنچه را دیگران نتیجه فاسد برای داروین شمرده‌اند او دوست پنداشته که افراد باید با یکدیگر در کشمکش باشند و تحصیل توانائی کنند تا غلبه یابند. عموم خیر خواهان عالم انسانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده و مدارا مرد دنیا را بر صلاح حال عامه قرار داده‌اند نیچه جمعیت اکثر را خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذبح شمرده است و بس. بنیاد فکر نیچه اینست که شخص باید هر چه بیشتر توانا شود و زندگانی‌ش پر حدت و خوشتر و «من» یعنی نفسش شکفته تر و نیرومندتر و از تمایلات و تقاضاهای نفس برخوردار تر باشد. بحث در اینکه زندگانی دنیا خوبست یا بد است و حقیقت آن چیست بیهوده است کسی نمیتواند آنرا دریابد بعضی میگویند بهتر آن بود که بدنیا نیائیم شاید چنین باشد نمیدانم اما میدانم که خوب یا بد بدنیا آمده‌ام و باید از دنیا متمتع شوم و هر چه بیشتر بهتر. پس آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگر چه قساوت و بیرحمی و مکر و فریب و جنگ و جدال باشد خوب است و آنچه مزاحم و مخالف این غرض است اگر چه راستی و مهربانی و فضیلت و تقوی باشد بد است.

بنابر این نیچه کمالات و محسنات را بکلی برخلاف آنچه دیگران انگاشته‌اند می‌پندارد و نگارشهایش يك نيمه برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشینیان است و يك نيمه

(۱) نیچه شعر هم گفته است اما عمده آثارش نثر است.

برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد و مستحسن شمرده شود .
 نیچه میگوید این سخن باطل است که مردم و قبایل و ملل در حقوق یکسانند و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است مردم باید دو دسته باشند یکی زبردستان و خواجگان و یکی زبردستان و بندگان و اصالت و شرف متعلق بزبردستان است و آنها غایت وجودند و زبردستان آلت و وسیله اجرای اغراض ایشان میباشند. ترقی دنیا و بسط زندگی انسانی بوسیله بزرگان و زبردستان صورت می پذیرد که معدودند و جماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند . هیئت اجتماعی و مدنیّت برای پیشرفت کار آن طبقه شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زبردستان و نیرومندان که خواجگانند باید پرورش یابند تا از ایشان مردمان برتر بوجود آیند و انسان در مدارج صعود و ترقی قدم زند .

اصول اخلاقی که مردم تا کنون پیروی کرده اند در صلاح عامه و طبقه اکثر یعنی زبردستان ترتیب داده شده است نه در صلاح زبردستان و طبقه شریف . اینست که باید آن اصول را بهم زد و اصولی باید اختیار کرد که در صلاح حال شریفان باشد .

توضیح این معنی چنین است که بعقیده نیچه نیکی و راستی و زیبایی که اموری است که همه پیشنهاد خاطر دارند امور حقیقی و مطلق نیستند آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است و میخواهد زندگی خود را بسط دهد و بالا ببرد. پس نیک و درست و زیبا می شمارد آنچه را برای این غرض او سودمند باشد و او را توانا سازد که بر دیگران چیره شود و آنانرا برای اغراض خود بکار برد پس نیکی و درستی و زیبایی حربه ایست که بشخص بر استوار و پهناور ساختن زندگی توانائی بدهد پس نیکی و درستی و زیبایی امری است نه مطلق بلکه اعتباری و اضافی است نسبت بکسی که او را منظور میدارد .

اکنون گوئیم اصولی که امروز نیک و زیبا و درست ملحوظ میشود آنست که بندگان و دونان نیک دانسته و وسیله توانائی خود قرار داده اند باین معنی که در آغاز امر دنیا بر وفق خواهش مردمان نیرومند میگذشت و ناتوانان زیر دست و بنده ایشان بودند ولیکن نیرومندان اندکند و ناتوانان بسیار پس این بسیاری را وسیله پیشرفت خود ساختند و بحیله و تدبیر اصول رافت و شفقت و فروتنی و غیر خواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را در اذهان بصورت نیکی و درستی و زیبایی جلوه دادند و قبولانیدند تا توانائی نیرومندانرا تعدیل کنند و از بندگی آنان رهائی یابند و این مقصود را بیشتر بوسیله ادیان پیش بردند و نام خدا و حق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموزگاران بزرگ این تعلیماتند و از همه بزرگتر و بعقیده نیچه از همه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه در برادری و برابری مردم زحمت کشید اصرار ورزید و در لزوم دستگیری

و رعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد و این همانا از آن بود که او از قوم یهود بود و آن قوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند و شهادت و ستمکاری و نیرومندی را نیک میدانستند چون بذلت و مسکنت افتاده و از زمره بندگان و زیر دستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند که رحم و مروت باید داشت و بینوایان و ناتوانان در نزد خدا عزیزند و باید ایشان را رعایت نمود و از دنیا باید کناره کرد و نفس را باید کشت پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است و اخلاق خواجهگی را تباه کرده است و گفتگوی برادری و برابری و صلح طلبی و رعایت حقوق زنان و رنج-بران و امثال این سخنان که امروز در دنیا شایع شده از آن منشاء است و خدعه و تزویر و فریب است و مایه فقر و ضعف و انحطاط می باشد و باید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی خواجهگی باید اختیار نمود.

اصول زندگی خواجهگی کدام است؟ فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و بخود اعتماد کند این آغاز خواجهگی و رهائی از بندگی است. دیگر اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگی است حلم و حوصله و عفو و اغماض از بی همتی و سستی است مردانگی باید اختیار کرد بشر باید بمرتبه برتر برسد (۱) مرد برتر آنست که از نیک و بد برتر باشد عزم و اراده داشته باشد قید و بند تکلیف و لوم نفس و وجدان را بگسلاند آنکه میگوید زندگانی دنیا قابلیت ندارد در واقع باید بگوید من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا؟ باید نفس را پرورد. غیر پرستی چیست؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید ضعیف و ناتوان را باید رها کرد تا از میان برود و رنج و درد در دنیا کاسته شود و ناتوان بر دوش توانا بار نباشد و سنگ راهش نشود مرد برتر و زبردست لازم است مرد زبردست اگر نباشد چه باک؟ گروه مردمان غایت وجود نیست بلکه وجود خواص و مردان برتر غایت مطلوب است. مرد برتر آنست که نیرومند باشد و به نیرومندی زندگی کند و هواها و تمایلات خود را برآورده نماید خوش باشد و خود را خواجه و خداوند بداند و هر مانعی که برای خواجهگی در پیش بیاید از میان بردارد و از خطر نهراسد و از جنگ و جدال ترسد.

بشر بر حسب فطرت و طبیعت بیرحم است و اصل همین فطرت است نفسانیت که امری فطری و طبیعی است بدن نیست. جزء اعظم وجود انسان همان امور فطریست

(۱) مرد برتر که در اینجا مکرر مذکور میشود ترجمه لفظ آلمانی *Übermensch* است و به فرانسه *surhomme* ترجمه کرده اند یعنی کسیکه از مردم متمارفی برتر باشد و در واقع فوق بشر باشد و بمقیده نیچه غایت وجود پیدایش مرد برتر است و ترتیب زندگانی و اصول اخلاقی باید چنان باشد که مرد برتر ظهور کند.

که شعور در آن مدخلیت ندارد (به عبارت دیگر حال حیوانیت) ادراک و وجدان و شعور و عقل جزء قلبی از انسان است و نباید بآن اعتماد کرد .

عشق و عاشق و معشوقی کاری است لغو و نباید مبنای ازدواج باشد مزاجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند بر آورند و مردان بر تر ظهور کنند برابری زن با مرد و لزوم رعایت حقوق او نیز از سخنان باطل است اصل مرد است مرد باید جنگی بوده وزن وسیله تفنن و تفریح جنگیان باشد و فرزند بیاورد .

حاصل اینکه نیچه مذهب سوفسطائیان یونان را تجدید کرد که در امر اخلاق میگفتند میزان نیکی و بدی شخص انسان است هر چه نفس انسان خواهان است و میپسندد خوب است و خلافش بد است و این همان مذهبی است که دو هزار و چهارصد سال پیش از این سقراط و افلاطون در معارضه آن مجاهده کردند و پیش بردند و از اینروست که نیچه سقراط را از تباه کنندگان زندگانی بشر میخواند و نتیجه مذهب نیچه مذهب افراد (۱) است یعنی هر فردی خود را بخواد و بر دیگران برتری دهد و حفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند و همواره خود را توانا و نیرومند سازد اما اینکه غرض از نیرومندی چیست درست معلوم نیست ظاهر کلام نیچه اینست که توانائی برای اینست که بدیگری بتوان تجاوز کرد و برتری نمود و معنی زندگانی همین است .
نیچه مانند بعضی از حکمای پیشین قائل بادوار است یعنی معتقد است که اوضاع جهان هر چند تجدید میشود و آنچه پیش بود بعدها دوباره میآید و بقا و خلود را باین معنی میگیرد .

این بود خلاصه بسیار مختصری از فلسفه نیچه اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ولیکن اگر جا داشتیم و جملاتی چند از این عبارات او را بفارسی در میآوردیم میدیدید که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است بلکه عربده مستانه است از روی شور و مستی سخن گفته و حق اینست که در نویسنده کی مقامی بلند دریافته و از اینرو گفته هایش محل توجه و خواندنی است .

البته اگر آنچه منظور و منوی نیچه است از صورت عربده بیرون کنند و ببینان معقول در آورند مطالبی هم دارد که مورد تصدیق است و کسان دیگر هم پیش از او گفته بودند . شهامت و شجاعت و غیرت و بلندی همت و مناعت و عزت نفس همه وقت و نزد همه کس مدوح و مستحسن بوده و هر کس نفس خود را خوار و ذلیل ساخته رذل و ناچیز خوانده شده است . بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسان را بر خودخواهی و خودپسندی دریافته و این خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم دانسته بودند . حکما عموماً حسن اخلاق را وسیله کمال نفس خواسته و بسیاری از ایشان زندگانی اخروی و طمع بهشت و ترس دوزخ را بيمورد دانسته و عدالت و فضیلت را از آنروستوده اند که مایه سعادت اینجهانی شمرده اند .

ناپسند بودن پاره از آداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر مانند رهبانیت و مشقت دادن و مجروح ساختن بدن و امثال آنرا بسیاری دیگر از صاحب نظران نیز عنوان کرده بودند . لزوم تندرستی و نیرومندی تن و روان محل انکار هیچ خردمندی نبوده است و هرچه در آن تأکید و اهتمام شود رواست . جنگ و جدال راهم بعضی از پیشینیان مایه بقای شجاعت و شهامت و دلآوری در مردم و ملل پنداشته بودند . خروج برفلک سروری و مدارج کمال را نیز همه پسندیده و لازمه طبع بلند دانسته اند این سخن هم که حق و حقیقت در وجود خود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق حکماست پس بنیاد عقاید نیچه درست است و تازگی هم ندارد و او اول بار آنها را کشف نکرده است چیزی که يك اندازه تازگی دارد فروعی است که از این اصول دو آورده و لحنی که در اظهار آن عقاید بکار برده است لحنش چون شیوا و پرشور و بدیع است پسندیده و گیرنده است اما تعلیماتش که اصرار بر خود خواهی و مرجح دانستن خود بر دیگران و فدا کردن آنان برای هوای نفس و نیکودانستن هر وسیله و اسبابی اگرچه بیرحمی و قصاوت و بیداد و مکرر دروغ باشد کمتر عاقلی میتواند تصدیق کند و جا دارد که تردید کنیم در اینکه خود نیچه هم این سخنان را از روی جد گفته باشد و در هر حال این لحن یقیناً از روی حرارت و عصبانیتی است مانند آنکه برای مردم از باده پیمائی یا از عروض خشم و غضب دست میدهد و بعضی گمان برده اند که نیچه چون مزاجی علیل و نفسی سلیم و قلبی رقیق داشت و از اینرو رنج فراوان دیده بود این عصبانیت برای او دست داده و این سخنان را علی رغم احوال خود گفته است و گرنه با آسانی میتوان دریافت که انسان اگر همه برای خود خواهی هم باشد باید دیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه کند تا محل اعتماد ابنای نوع باشد چه هیچ فردی از وجود دیگران بی نیاز نیست و اگر او دیگران را نخواهد دیگران هم او را نخواهند ساخت و تیره روز خواهد بود و کسیکه هیچکس را دوست ندارد و برای دوست حاضر بفاکاری نباشد دوستان نخواهد داشت و نیچه این فقره را در اواخر احوال درک کرده و در نامه که بخواهرش نگاشته میگوید «هرچه روزگار بر من میگذرد زندگانی بر من گرانتر میشود سالهاست که از بیماری در نهایت افسردگی و رنجوری بودم هرگز مانند حالت کنونی از غم پروا امید تهی نبودم چه شده است؟ آن چه شده است که باید بشود اختلافاتی که با همه مردم داشتم اعتماد را بمن از ایشان سلب کرده و طرفین می بینیم با شتاب بوده ایم خدایا من امروز چه تنها هستم يك تن نیست که بتوانم با او بخندم و يك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه بر من روا بدارد .»

دیگر اینکه مردم را بدو طبقه تقسیم کردن بعضی را خواص و گروهی را عوام خواندن بر فرض که درست باشد میزان و مأخذش چیست؟ چه اشخاص خواص و شایسته سروری هستند و چه وسیله اطمینان هست که نااهلان جای خواص را نگیرند؟ و دیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده است بر حسب فلسفه تحول تکاملی

باید نوع بشر بطور کلی ترقی کند نه اینکه يك يا چند تن پیش بیفتند و سرور شوند و دیگران را برای اغراض خود در بندگی نگاه بدارند و باز بقول خود داروین یکی از مزایاییکه انسان در راه ترقی از حیوانیت بدست آورده ظهور همین عواطف مهر و محبت و رأفت و شفقت است و از کجا که همین خصایل مایه ترقی نوع بشر نباشد .

و اما قول بادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست اگر چنین باشد جهان وزندگانی آن بکلی بی فلسفه است و چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته همواره از سر گیرد و همان احوال عیناً تکرار شود و البته چنین نیست و تحول جهان برای تکامل است و کمالی که بسوی آن میرود یا نامتناهی است یا منتهی و مقصد بر ما معلوم نیست .

قول نیچه بر ادوار مبنی بر اینست که مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است و کم و زیاد نمیشود (۱) و بنابراین چاره نیست جز اینکه دور واقع شود ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته و اکنون خلافت از هر دو طرف قابل تصدیق است یعنی بنا بر معلومات امروزی علوم طبیعی در ماده و نیرو هم کاهش میتوان قائل شد هم افزایش و دانشمندان دیگر هستند که در عالم وجود افزایش را اصل میدانند یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد بنابراین احتیاج نداریم بلکه نمیتوانیم قائل بادوار شویم و در می یابیم که چگونه ممکن است است سیر جهان در تحول تکاملی و بیکران باشد . در احوال حکمای دیگر که در پیش داریم باز باین مطالب برخورد خواهیم خود .

فصل سوم

حکمای فرانسه

در فرانسه در نیمه دوم سده نوزدهم حکما در عین اینکه همه تکیه معلوماتشان بر علوم جدید بود در فلسفه مشربهای مختلف داشتند گروهی تحقیقی بودند و بیش و کم از اگوست کنت پیروی میکردند بعضی صرف مادی بودند و فلسفه اولی را محل اعتنا نمی دانستند جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر از ظواهر و عوارض محل نظر قرار می دادند و بعضی بفلسفه اولی نیز می برداختند و چون بازاری علم و تحقیق و تعلیم و تعلم حکمت بخوبی گرم بود و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شماره حکما بسیار است اما همه آن اندازه اهمیت ندارند که ما در این مختصر بمعرفی ایشان پردازیم و با اشاره آنها که برجسته ترند اکتفا میکنیم .

(۱) بشرحی که پیش از این مخصوصاً در تکلمه فصل اول از همین باب بیان کرده ایم .

امیل لیتره (۱)

طیب و ادیب و فیلسوف بود اثر بزرگش کتاب قره‌نگی است که برای زبان فرانسه تألیف کرده است در فلسفه یکی از بزرگان پیروان اگوست کنت است و گذشته از بعضی جزئیات اختلاف مهم او با مؤسس فلسفه تحقیقی این بود که تدین بدین انسانیت را که اگوست کنت تأسیس کرده بود اختیار ننمود و بسیاری دیگر از حکمای تحقیقی نیز روش لیتره را پیش گرفتند. ولادتش در ۱۸۰۱ و وفاتش در ۱۸۸۱ واقع شده و هشتادسال عمر کرده است.

ارنست رنان (۲)

در ۱۸۲۳ زاده و در ۱۸۹۳ در گذشته است نویسنده عالی‌مقام و بسیار باذوق است بیشتر متوجه بتاریخ است و معتقد است که علم و حکمت در ضمن تاریخ بدست می‌آید در آغاز عمر در رشته دیانت کار میکرد اما بزودی از عیسویت ایمان بریده بعلم پیوست و معتقد شد که جز بوسیله تحقیق علمی بحقیقت نمیتوان رسید و بشر جز بعلم بسعادت نایل نخواهد شد ولیکن آنچه از آن روگردان شد اعتقاد بخوارق عادات و معجزات و کرامات بود و آن نوع داستانها که در تورات و انجیل نقل شده و تثلیث والوهیت مسیح و امور دیگری از این قبیل که دین سازان اساس و اصول دین و مسیحیت قرار داده‌اند و گرنه روی دلش بسوی تعلیمات دین بود و مخصوصاً بحضرت عیسی و حواریون او و انبیاء بنی اسرائیل ارادت میورزید و قسمت عمده آثارش مربوط بتاریخ و تحقیق از دین یهود و مبانی دیانت نصاری است اما نه بروجهی که کشیشان و اولیاء آن ادیان می پسندند. اصول عقاید او اینست که از ذات باری جز اینکه وجودش را تصدیق کنیم سخنی نباید گفت او حقیقت و اصل است و دیگر چیزها ظواهر و عوارضند همه از او بر می‌آیند و باو برمیگردند. مشرب فلسفی ارنست رنان بمشرب هگل نزدیک است و بوجهی میتواند گفت اصالت تصویری است و خدا را همان مطلوب تصویری معقول غیر محسوس می‌داند حقیقتی که در کل است ادراکی که در متن جهان نهفته است بعبارت دیگر خدا همان کل است یا کل همان خداست مشیتی است که بوقوع می‌پیوندد و هر کس باید همان را بخواند که او میخواند تا از این رودر تحقق مشیت الهی شرکت کرده باشد و از این شرکت نباید پاداشی منتظر بود که فضیلت و نیکی همانا بی‌توقعی است و فداکاری خود پاداش خود است. مدیر و مدبر جهان عشق است و دین و ذوق و نیکی. اشخاص خودخواه منکر این عوالمند ولیکن خواه و ناخواه همین امور جهان را میگردانند. مردنیک وجود خود را وقف مطلوبی میکند که خود او بوصولش نمی‌رسد اما سرانجام تحقق می‌یابد و گل عالم انسانیت میشکند. افراد میروند آنچه میماند خیری است که صورت پذیر می‌کنند جای نفوس مردم در دامن خداست و جایی که بقا وابدیت برای نفوس حاصل می‌شود آنجاست هر چه در طریق نیکی بکوشیم راه

وصول بحق یا بعبارت دیگر سلطنت حقه که مردم منتظر آن هستند نزدیک میشوند و آن سلطنت علم است و بنابراین باید اختیار امور در دست اهل علم باشد و زمام امور را نخبه و زبده مردم باید در دست داشته باشند.

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازه مخصوصی نیآورده است با اینهمه آثار ادبی که از او مانده او را در شماره حکمای عالی مقام می آورد گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است بنام « یادگارهای کودکی و جوانی » (۱) و دیگری بعنوان « آینده علم » (۲) و دیگری با اسم « مکالمات و قطعات فلسفی » (۳) و دیگری بنام « حدیث نفس فلسفی » (۴) و کتابیکه در احوالات حضرت عیسی (۵) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است.

هیپولیت تن (۶)

این دانشمند نیز بیشتر ادیب و مورخ و نویسنده است اما قوه تحقیق و تشریح مطالب و نکته سنجی را بکمال دارا بود و بفلسفه نیز می پرداخت و در این رشته با اسپینوزا و هگل نظر خاص داشت ولیکن بر حسب طبیعت زمان تکیه اش بعلوم بود یعنی فلسفه تحقیقی را می پسندند و بآن روش میرفت و در ادب و فلسفه صنایع نیز شیوه علوم بکار می برد در فلسفه تحقیقی هم که بیشتر مبنی بر مشاهده و تجربه است مایل بود که بطریق ریاضی و هندسی پیش برود و معلول را بنحو ضرورت از علت بر آورد و نیز از خصایص او این بود که با وجود تمایل بفلسفه تحقیقی بفلسفه اولی بی اعتقاد نبود و عقیده داشت که از ظواهر و عوارض تجاوز میتوان کرد و بذوات و حقایق نیز می توان رسید و باندازه فیلسوفان تحقیقی دیگر از این جهت نا امید نبود و می گفت راست است که من افق ذهن خود را محدود می بینم اما تنها حد ذهن خود را در می یابم و حد ذهن نوع بشر را نمی توانم معین کنم. هیپولیت تن در فلسفه تعلیمات خاص که در کلمات حکمای بزرگ دیگر نتوان یافت ندارد اما نوشته هایش همه خواندنی است اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است بنام عقل (۷) که در قوه ادراک و شعور تحقیقات بعمل آورده و از این رو در جمع کسانی است که بتأسیس علم روانشناسی بشیوه تحقیقی خدمت کرده اند زندگانی او از ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است.

شارل رنوویه (۸)

رنوویه از سال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد و پنج سال زیسته و پس از انجام دوره تحصیل بتعلیم و تدریس پرداخته اما بوسیله تالیف و تصنیف دیرگاهی دانش پژوهان

(۱) Souvenirs d'enfance et de jeunesse (۲) Avenir de la science

(۳) Dialogues et fragments philosophiques

(۴) Examen de conscience philosophique (۵) Vie de Jésus

(۶) Hippolite Taine (۷) L' Intelligence (۸) Charles Renouvier

را مستفید ساخته و از حکمای معتبر فرانسه در نیمه دوم سده نوزدهم بشمار رفته است و از تعلیمات او فلسفه تأسیس شده که آنرا تجدید فلسفه نقادی (۱) نامیده‌اند.

چون فلسفه نقادی گفته می‌شود کانت بیادمی آید و البته رنوویه اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی را پذیرفته اما به هیوم و لایبنیتس نیز مراجعه کرده است با این خصوصیت که تنها تعقل را مبنای عقاید ندانسته عاطفه و ذوق و ایمان (۲) را هم دخیل کرده است اما ایمان بمعنی مطلق نه ایمان به دیانات مخصوص معین.

رنوویه می‌گوید اصل عدم تناقض را نمی‌توانیم از دست بدهیم و ناچار یکی دو امر متناقض را باید بپذیریم پس می‌بینیم فلسفه باید مبتنی باشد یا بروحدت وجود و عدم تناهی آن و اعتقاد بنات وجود و جوهر و موجب بودن امور یا بر تعدد وجود و تناهی آن و اختیاری و حادث بودن امور و اشیاء چنانکه شماره و مدت آنها معدود و محدود بوده و آغاز و انجام داشته باشد.

رنوویه از روی تعقل و نیز بنا بر ذوق و عاطفه فلسفه دوم را اختیار کرد و فلسفه عقلی و استدلالی را با فلسفه اخلاقی و ذوقی متلازم ساخته است.

گفتیم رنوویه فلسفه نقادی کانت را پذیرفته و تجدید کرده است اما تصرفات نیز در آن بعمل آورده است. نخست اینکه کانت میگفت آنچه مامی توانیم ادراک کنیم عوارض و حوادث (۳) است و عقل ما حکم می‌کند که ذواتی (۴) هم هستند که نمی‌توانیم ادراک کنیم. رنوویه وجود ذوات را منکر شده مانند هیوم می‌گوید جز حوادث که با ادراک ما در می‌آیند چیزی بر ما معلوم نیست و حتی نفس ما هم از حوادث است و بنا برین وجود منحصراً بمدركات و مدركات است. حوادث مقولات در قالب ریخته می‌شوند و بر طبق آنها تصورات (۵) برای ما صورت می‌بندد و پشت سر یا بالای حوادث و تصورات نباید جوهر و ذوات و حقایقی که مبنای آنها باشند فرض کنیم نه روحانی و نه مادی و جسمانی و همچنین امر مطلق (۶) وجود ندارد و هر چه هست نسبی (۷) و نسبت است حتی اینکه خود ادراک هم نسبت (۸) است یعنی نسبت میان عالم و معلوم (۹) و این نسبتها که با ادراک ما در می‌آیند تابع قوانین قبلی (بآن معنی که کانت قائل بود) (۱۰) و اصول معدودی هستند که همان مقولات میباشند و انسان جز اینکه امور را در قالب آن مقولات بریزد و تصویری از آنها در یاد کاری نمیتواند بکند و البته خوانندگان متوجه هستند که در فلسفه کانت و رنوویه مقصود از تصورات همان حقایقی است که در آئینه ذهن مصور میشود نه اینکه موهوم و مخیل باشد این است

(۱) Néo-Criticisme (۲) Lafoi

(۳) Phénomènes (۴) La chose en soi یا Noumènes

(۵) Représentations (۶) L'Absolu (۷) Relatif

(۸) Relation و این عقیده را نسبت Relativité میگویند

(۹) Sujet et objet (۱۰) à priori

که رنوویه با وجود این عقیده از اهل تشکیک بشمار نمی رود .

پس رنوویه پیرو کانت است با این قید که ذوات را منکر است و نیز در تعیین و شماره مقولات با او اختلاف دارد و معتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت (۱) است یعنی چون مدرك ادراك حوادث کرد من و جز من با عالم و معلوم را تشخیص میکنند و تصور شخصیت برای او دست می دهد و مقولات دیگر کم و کیف و وضع است که مقولات سکونی (۲) هستند و کون و فساد (۳) و توالی (۴) و غایت (۵) و فاعلیت (۶) که مقولات حرکتی (۷) می باشند .

بنابر اصلی که رنوویه در پیش گرفت و بآن اشاره کردیم که یکی از دو امر متناقض را اختیار کرد جهان و اجزای آنرا منفصل و متکثر و محدود و معدود و از جهت مقدار و مدت متناهی دانست که هر يك از امور و همچنین کلیه آنها آغاز و انجام دارد و نامحدودی و بیکرانی و بی آغازی و بی پایانی متصور نیست و نمی تواند متحقق شود جز اینکه مقدار و مدت و شماره آنها بر ما دانسته نیست .

پیوستگی و اتصالیکه در امور اشیاء جهان بنظر میرسد نتیجه خطای ذهن است مانند شعله جواله و گرنه در حقیقت امور و اشیا همه منفصل اند و افراد اصلند نه هیئت اجتماعی و از این جهت مذهب رنوویه بالا بینیتس موافق و مانند او معتقد بجوهر فرد است اما بخلاف لایبنتیس جوهرهای فرد را معدود و متناهی می داند .

رنوویه قاعده علیت را کلی نمی پندارد و حدوث بی علت را جایز می شمارد و از اینرو معتقد با اختیار است و ایجاب را در همه مورد ضروری نمیانگارد و افعالیکه از انسان سر میزند و احکامیکه مردم در امور میکنند اختیاری می داند و چون بذوات معتقد نیست اختیار را در همین عالم حوادث قائل است بخلاف کانت که حوادث را موجب میداند و اختیار را جز در ذوات ممکن نمی پندارد .

رنوویه مانند کانت معتقد است که انسان در اراده خود مختار است اما وجدان او انجام تکالیف را بطور قطع امر میکند (۸) و نیز همین حس تکلیف انسان را بر آن می دارد که بیعضی مسائل حکم کند و معتقد شود مانند حکم بوجود خداوند و بقا و خلود . خدا یعنی همان نظام معنوی و اخلاقی که در جهان جریان دارد و می بینیم که در کار آگاه گیتی عدالت حکم فرماست و تخلف از اعتدال مایه رنج است و کیفر دارد .

با اینحال خداوند را هم رنوویه بنابر مسلک خود فرد محدود میداند و در این مورد نیز بوجود نامتناهی قائل نیست و اقتدار و اختیار را جز در فرد متشخص ممکن نمی پندارد و از تشبیه خدا بانسان یعنی اینکه انسان خداوند را قیاس بنفس خود بکند باک ندارد

- (۱) Personnalité (۲) Statique (۳) Le Devenir
 (۴) Succession (۵) Finalité (۶) Causalité (۷) Dynamique
 (۸) Impératif catégorique که در فلسفه کانت بیان کرده ایم .

اما درباره خدا حکمی نمیکنند و اقرار بجهل دارد و میگوید همینقدر میدانیم که خیر-
کسل است .

اشخاص نیک را میتوان گفت باقی هستند اما اینهم فرض است و بهتر آنست که
بگوئیم نمی دانیم .

بعقیده رنوویه چون عدالت در امور جهان حکفرماست همین فقره مبنای اخلاق
است افراد نسبت بیکدیگر داین و مدیونند و باید بمقتضای این امر عمل کنند و این حالت را
بنحو اعتدال نگاه بدارند و اگر چنین کنند صلح و سلامت برقرار خواهد بود افسوس که
مردم بیکدیگر اطمینان ندارند و هر کس میخواهد دیگری را وسیله اغراض خود
کند و از او بر باید اینستکه میان مردم حال صلح و سلامت مبدل بجننگ و جدال شده است
و حق مالکیت از وسائلیست که مردم برای دفاع خود در مقابل دیگران اختیار کرده اند و
این حالت بی اعتدالی نتیجه خود پرستی و نفسانیت انسان است که مایه شر و فساد شده و عصیان
آدم باین معنی است و همین فقره نیز دلیل است بر اینکه انسان در اعمال خود مختار میباشد
و جبر در کار نیست .

اما مختاریت انسان که در گذشته سبب عصیان و هبوط او شده در آینده باعث
عروج او میتواند شد و سعادت بشر را باید از حسن ارادت او منتظر بود نه از ترقی علم یا
تحول طبیعی زیرا که رنوویه تحول و تبدل احوال و انواع را هم چون منتهی بفرض وحدت
وجود و موجب بودن امور میشود منکر است .

الفرد فویه

الفرد فویه (۱) از حکمای بزرگوار فرانسه در عصر اخیر است در ۱۸۳۸ زاده
و در ۱۹۱۲ در گذشته است از جوانی مبتلا بدرد چشم و ضعف مزاج شد چنانکه نتوانست
شغل تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند با اینحال سراسر عمر هفتاد و چهار ساله
خود را بتحقیق و تألیف و تصنیف مشغول بود و آثار فراوان گذاشت . در سخنگوئی و
نگارندگی زبردست سخنش گیرنده و نگارشش دلپذیر بود استفاده این حکیم نخست از
افلاطون سپس از کانت و مند و بیران بوده است و شیوه او اینکه رایها و مذاهب مختلف
را با هم وفق دهد و سازگار کند چنانکه یادگار مهم او در حکمت اظهار نظری است
که بنا بر آن وجوب رابطه علت و معلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود
سازگاری میدهد .

خوانندگان این کتاب میدانند که این مسئله از مشکلات بزرگی است که هم

(۱) Alfred Fouillée

(۲) رای وجوب رابطه علت و معلول را که در نتیجه آن عمل انسان موجب می شود به فرانسه
determinisme میگویند و اختیار همان است که liberté میخوانند .

سیر حکمت در اروپا

ارباب ادیان و هم اهل علم و حکمت بآن مبتلا هستند ببیان اهل دیانت مسئله چنین طرح میشود که چون قدرت مطلقا از خداوند است و هر چه واقع میشود البته بنا بر مشیت او مقدر است پس چگونه میتوان گفت انسان در اعمال خود مختار و مسئول است و چرا او را مکلف میدانند و با اعمالش پاداش و کیفر میدهند و اگر اختیار با انسان است قدرت خدا و تقدیر و متصرف بودنش در جمیع امور عالم چه معنی دارد و میدانید که در این باب رایها مختلف شده بعضی بکلی جبری بوده یعنی انسان را بی اختیار دانسته اند و برخی معتقد به مختار بودن انسان بوده اند و بعضی گفته اند امر میانه این دو میباشد.

اما اهل فلسفه و علم میگویند ما ناچاریم رابطه علت و معلول را واجب بدانیم یعنی هیچ امری بی علت واقع نمیشود و چون علت موجود باشد وجود معلول واجب است پس عمل انسان هم بی علت نمی شود و حتی وقتی که اراده بر عملی میکند اراده اش معلول علتی است و سلسله علتها پیوسته است و در اختیار انسان نیست پس اعمالش موجب است و چگونه ممکن است در اراده مختار باشد و در این صورت بمردم تکلیف کردن که حسن اخلاق و درستی کردار داشته باشید چه مورد دارد و انسان را مسئول اعمال ناشایسته خود دانستن مبنی بر چه اساسی است؟ از آن طرف بر حسب وجدان نمی توان گفت انسان بکلی بی اختیار است و هیچ حرجی بر او نیست و اکثر فیلسوفان انسان را فاعل مختار دانسته اند.

اینست یکی از مشکلات حکمت که هر کس در آن باب نظری اتخاذ کرده و وجهی اختیار نموده است و در این کتاب ما بارها در ضمن بیان عقاید حکما باین مطلب اشاره کرده ایم.

الفرد فویه از آنجا که پرورده این دوره و اهل علم بود نمی توانست منکر وجوب رابطه علت و معلول شود از آن طرف مذاق و مشربش متمایل بروحانیت بود و طبعش از مادیتی که بعضی از اهل علم به آن میگردانند بیزار و دلش به مختار بودن انسان گواهی میداد.

و نیز چنانکه اشاره کردیم و خود او در نگارشهایش تصریح کرده است استاد حقیقی او در فلسفه افلاطون بوده و ذهن او بامثل افلاطونی انس کامل داشته است و نیز مذاقش را گفتیم این بود که در فلسفه در هیچ امر نظر را بیک طرفی نباید قرارداد و آراء مختلف را باید جمع کرد و بایکدیگر سازگار ساخت.

پس در امر جبر و اختیار نظرش این شد که نباید عنوان مسئله را اینقسم کرد که بگوئیم انسان مختار است یا بگوئیم مجبور است بلکه باید گفت اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر میکند. این عبارت بیان توضیحی لازم دارد.

اینکه اعمال انسان موجب است چندان توضیح نمیخواهد و هر کس اهل علم و تحقیق است باسانی تصدیق میکند که امور عالم همه تابع قاعده و در تحت ضابطه است

و رابطه علت و معلول واجب است و محققان وقتیکه میگویند انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعده علت و معلول است پس موجب است و الفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و میگوید هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعده ربط علت و معلول بیرون است گذشته از اینکه اگر هم وجوب رابطه علت و معلول را در اعمال انسان باطل کنیم و باختیار بی وجه (۱) قائل شویم مقصود اصلی حکما از مختار دانستن انسان از میان میرود زیرا در آنصورت اختیارات یکسره تصادفی و بی مأخذ و بی معنی خواهد بود و هر رأی از رأیها که بر آن تصمیم شود ترجیح بی مرجح است و نیکی و بدی در آن ملحوظ نتواند بود و پاداش و کیفر مورد نخواهد داشت. و اگر ترجیح بی مرجح نبوده و اختیارات موجه باشد ناچار پای علت و معلول در میان است.

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد اکنون به بینیم اینکه دانشمند فرانسوی میگوید انسان در راه اختیار سیر میکند چه معنی دارد و چگونه است اینجا است که پای مثل افلاطونی در کار میآید و برای اینکه مطلب روشن شود گوئیم:

خوانندگان این کتاب و آگاهان میدانند که از زمانیکه افلاطون باستادی حکمت شناخته شد این بحث میان اهل نظر پیش آمد که جهان مادی و محسوس نمودی است عارضی و صوری و این نمود را معنایی است نهانی که محسوس نیست بلکه معقول است یعنی جزئی نیست کلی است و بحس در نمیآید و باید عقل آنرا دریابد. معانی این امور صوری یعنی کلیات معقول را افلاطون بلفظی نامید که قدمای ما مثل (۲) ترجمه کرده اند و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت با این تفاوت که افلاطون مثل را دارای وجود مستقل و جدا از افراد محسوس می دانست و اصل و حقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتو آنها میخواند ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود و آنها را در افراد قائم میدانست و قدمای ما آنچه را در حکمت افلاطون مثل گفته بودند در بیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند (۳)

در هر حال افلاطون و ارسطو متفق بودند در اینکه حقیقت اشیاء صورت آنهاست و علم انسان بر اشیاء بصورت آنها تعلق میگیرد و علم بشری چون در ذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور مینامند و تصور کلی را صورت معقول نیز میگویند اما در زبانهای

(۱) *Liberté d'indifférence* یعنی در عمل میان شقوق مختلف که پیش میآید تفاوتی نگذارند و یکی را بدخواه اختیار کنند.

(۲) *Idées* (۳) البته خوانندگان ما صورتی را که اصطلاح حکما و بمعنی حقیقت اشیاء است با صورتیکه عامه و شعرا در مقابل معنی و حقیقت استعمال میکنند اشتباه نخواهند کرد که بکلی متباین بلکه متضادند و ما اینجا چون صوری میگوئیم مقصود منتسب بصورت با اصطلاح عامه است و چون صورت و صور میگوئیم با اصطلاح حکماست

اروپائی این معنی را بهمان لفظی میخوانند که افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیا اختیار کرده بودند.

پس حکما از زمان باستان اساساً دودسته شدند يك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی و مادی را حقیقت دانستند و يك دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات حقیقتی قائل باشند (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان). دسته اول را اروپائیان حکمای مادی (۱) و دسته دوم را حکمای روحی (۲) خوانده اند نظر باینکه این جماعت بنحوی از انجا بوجود روح که امر معتقدند (باصطلاح ما متألهین یا حکمای الهی) و چون این دسته معتقد بحقیقت داشتن صور یعنی آنچه بتصور ذهنی درمیآید میباشند مذهب آنانرا بلفظی دیگر نیز خوانده اند (۳) مشتق از صورت یا تصور که ماهم از ناچاری مذهب اصالت تصور یا اصالت معقول یا اصالت صورت ترجمه کردیم و اصالت علم و اصالت عقل و اصالت معنی نیز میتوان گفت. حکمای اروپا هم که در علم و حکمت تجدد کردند همچنان منقسم باین دودسته بوده و هستند هر چند نظر ایشان در امر ماده و روح و محسوس و معقول تحول کلی یافته است (البته این حکما آنچه را باختلاف مقام صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یا علم میخوانیم متصل بمبدأ می دانند و بنا برین بر حسب مقام منتسب بحقیقت انسان یا بحقیقت جهان میشود).

و اگر در فلسفه دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و برکلی و کانت و فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور و مندوبیران که حکمای بزرگ اروپا میباشند درست تأمل فرموده باشید برخوردارید باینکه همه روحی بوده و اصالت صورت را معتقد بوده اند جز اینکه در همین مذهب طرق مختلف اختیار کرده اند. عقیده دکارت درین مبحث نزدیک با افلاطون و ارسطو بود و اسپینوزا وحدت وجودی شد و لایبنیتس مذهب جوهر فرد را اختراع کرد و برکلی جز صورت یا روح چیزی قائل نبود و محسوس و معقول را دو چیز ندانست و کانت از مذهب اصالت تصور تجاشی میکرد بملاحظه اینکه با برکلی موافق نبود و نیز میترسید گمان برود که او غیر از تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست و دیدید که از پیروان کانت فیخته اصالت معقول درون ذاتی و شلینگ اصالت معقول برون ذاتی و هگل اصالت معقول مطلق را معتقد بودند و شوپنهاور نیز بوجه دیگر همین عقیده را داشت و همه هر يك بوجهی معتقد بودند که حقیقت آنست که بتصور عقلی درمیآید یعنی امری معقول است و در جهان مادی هم آنچه محسوس میشود همان امر معقول است (یا عقل یا علم یا روح یا نفس) که نمایش و تجسم می یابد و امروز برای علمای طبیعی و حکمای تحقیقی هم معلوماتی دست داده است که هر دو دسته میتوانند بهم نزدیک شوند یعنی آنان که مذهب اصالت معقول دارند و روحی هستند میتوانند تحقیقی نیز باشند و علمای تحقیقی هم میتوانند بوجهی با آنان هم آواز شوند و گفته هائیکه بعد ازین در پیش داریم این نکته دقیق را روشن تر خواهد کرد.

Idéalistes (۳) Spiritualistes (۲) Matérialistes (۱)

پس از این مقدمه می‌رویم بر سر مطلب و می‌گوییم الفرد فویه از حکم‌های روحی بود یعنی امر معقول (یا تصور یا صورت یا معنی) را حقیقت‌میدانست و در این باب مذهب او نازگی نداشت آنچه اختصاصی اوست اینست که معتقد بود که تصور نیروست یعنی معنایی که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده‌اند نمایش و تصویر صرف نیست بلکه حقیقتی است که منشأ اثر است و مانند نیروهای دیگر منتهی بفعل و عمل می‌شود و تصور تحقق می‌یابد و از اینرو معانی و تصورات را چون باین وجه منظور شود «تصور نیرو» می‌خوانند (۱) قول به تصور نیرو یعنی نیروئی که ناشی از تصور ذهنی است یا تصویری که منشأ نیرو می‌باشد که آن تصور را کم کم متحقق می‌سازد بنیاد فلسفه الفرد فویه است و او بر این بنیاد یک فلسفه تمام ساخته یعنی این بنیاد را در روانشناسی و علم اخلاق و علم مدنیت (۲) و کلیات فلسفه بکار برده است و اما اگر بخواهیم وارد رشته‌های مختلف از تحقیقات او که بر این بنیاد گذاشته شده بشویم سخن دراز می‌شود پس اب فلسفه او را بدو کلمه بیان می‌کنیم که الفرد فویه گذشته از اینکه همه حقیقت‌های جهان را معقول و ناشی از معقول و معنی میدانند در نفس انسان نیز علم و اراده که اکثر حکما از یکدیگر تفکیک کرده دو قوه می‌پندارند او یک قوه می‌شمارد و علم و ادراک را با اراده و اراده را با علم و ادراک مقرون و لازم و ملزوم می‌خوانند و وقتیکه تصور می‌گوید مرادش معنی و علمی است که البته با اراده و عمل همراه است چه این دو امر دو وجه از یک چیز می‌باشند تصور ذهنی در مغز انسان با مبدأ حرکت همراه است و امکان ندارد که صورتی در ذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد و هر گاه حرکت ظاهر و متحقق نشود از آنست که صور دیگر نیز در ذهن هستند که بیش یا کم از حرکتی که باید از آن صورت ناشی شود جلو و گیری میکنند. شوپنهاور که اراده را حقیقت مطلق میدانست حق داشت اشتباهش در این بود که علم را عارضی می‌پنداشت و بر نخورده بود باینکه اراده بی علم نمی‌شود و حقیقت امری است واحد که علم و اراده هر دو خاصیت او هستند جز اینکه این دو خاصیت همیشه بیک میزان نیستند و نسبت بیکدیگر شدت و ضعف دارند و این امر واحد است که الفرد فویه تصور نیرو نامیده است بنا بر اینکه هم تصور یعنی صورت حاصل در ذهن است هم مبدأ حرکت یعنی خواش و شوق و اراده است و زندگی باینکه کلیه وجود ناشی از این مبدأ می‌باشند. چون قبول کردیم که تصور نیروست و هر علمی منتهی بعمل می‌شود یعنی معنی و منوی تحقق و وجود می‌یابد گوئیم یکی از معانی که در ذهن انسان هست تصور اختیار داشتن است بلکه میتوان گفت هر امری که در ذهن انسان متصور می‌شود با تصور اختیار مقرون است پس تصور اختیار هم مانند معانی دیگر قوه تحقق دارد پس میتوان گفت بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه و مایل با اختیار است بیش یا کم زود یا دیر صورت پذیر می‌گردد و اینست معنی آن سخن که گفتیم انسان در راه اختیار سیر میکند.

قاعده رابطه علت و معلول (۱) درست است و بنا برین اعمال انسان موجب (۲) است اما تصور چون نیروست او خود علت (۳) دارد و تصور اختیار خود علت (۴) اختیار (۵) است جز اینکه اختیار از آغاز موجود و متحقق نیست بلکه در تحت اثر تصور و بتحقق میرود و هر چه پیش میرویم اختیار ما در اعمال بیش میشود اینست که گفتیم اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر میکند و باین بیان معلوم میشود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است و امر میانه این دو میباشد و این يك نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا و مذاهب مختلف را با هم جمع میکنند.

پس این حکیم فرانسوی قاعده وجوب ترتب معلول را بر علت قائل است و بسبب قول به تصور - نیرو و آرا منافی اختیار نمی پندارد بلکه آن قاعده را منشأ اختیار میداند و معتقد است که همان نیروی تصور که انسان را بسوی اختیار میبرد بسوی کمالات اخلاقی دیگر از قبیل حس مسئولیت و ناخودخواهی و بی آلاشی و محبت کل نیز میرساند و بطور کلی مانند هربرت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی میداند جز اینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست و تکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی میکند که آن سبب میشود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب (۶) پیش میآید و همان نیروئی که کمال مطلوب را پیشنهاد میکند آنرا تحقق نیز میدهد و چون مؤثر در وجود تنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است و برای معنویات حسد و انتهای متصور نمیباشد پس میتوان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده اند تنهایی مایل نیست بلکه تمایزش با افزایش است و بنا برین شاید که ترقی و تکامل جهان را بتوان بی پایان دانست (۷) اینست بنیاد فلسفه الفرد فویه و کسانی که بخواهند بتفصیل از آن آگاه شوند باید به تصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً بکتابهایی که «اختیار و رابطه علت و معلول» (۸) و «روانشناسی مبنی بر تصور نیرو» (۹) و «اخلاق مبنی بر تصور - نیرو» (۱۰) و «آینده علم ما بعد الطبیعه» (۱۱) نام دارد و البته مطلب بسیار دقیق است و ما هم را با اشاره گذرانندیم که این کتاب کنجایش تفصیل ندارد.

ژان ماری گویو (۱۲)

گویو در حکمت و شعر و ادب گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود. شاگرد الفرد فویه و پسر زن او بود در بیست و پنج سالگی از حکما بشمار رفت اما

(۱) Déterminisme (۲) Déterminé (۳) Causalité

(۴) Cause (۵) Liberté

(۶) Idéal (۷) در پایان بیان فلسفه نتیجه باین فقره اشاره کرده ایم.

(۸) Liberté et le déterminisme (۹) Psychologie des idées-forces

(۱۰) Le Morale des idées-forces (۱۱) L'avenir de la métaphysique

(۱۲) Jean Marie Guyau

مسلول بود و درسی و چهار سالگی جوانمرگ شد (۱۸۵۴ تا ۱۸۸۸). در این عمر کوتاه آثار گرانبها از خود گذاشت قدری بشعر و بیشتر به نشر. تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبایی شناسی و دیانت. دو کتابش که نامی تراست یکی باین عنوان است «اخلاق بی تکلف و بی پاداش» (۱) و دیگری عنوانش چنین است «بی دینی آینده» (۲). بنیاد عقاید گویو و تقریباً همان بنیاد نتیجه است ولی در نتیجه یکسره مخالف اوست زیرا که نتیجه صرف انفرادی است و گویو همه اجتماعی است. خلاصه نظر گویو اینست که در جهان اصل و حقیقت همانا زندگی و حیات است و حیات در سراسر جهان پراکنده است حتی جمادات هم جان دارند جز اینکه جانشان ضعیف است یعنی جانی است که هنوز رشد نکرده یا جانی است که فرتوت شده است. اما باید دید حقیقت زندگی چیست. بعقیده گویو حقیقت زندگی افزایش و بسط یافتن و توانا شدن و تجاوز کردن است اما افزایش از خود است و زاینده است نه اینکه از دیگری بگیرد و بر خود بیفزاید و توانائی و تجاوزش باین وجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه بحدود کردن و فیض بخشیدن است. طبع زندگی بر اینست که هم رو با افزایش برود هم بسط بیابد افزایش باینست که آنچه قوه و استعداد دارد بفعل بیاورد و بروز دهد بسطش باینست که قوایش اعم از افکار و معلومات یا احساسات یا ارادات از خودش تجاوز کند و بغیر برسد. زندگی تمامی آنست که برای بسیاری از دیگران بکار برود. خودخواهی مطلق با زندگی سازگار نیست فقط خود را خواستن خود را محدود کردن و کاستن است اگر جود و فیض نباشد مرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمی ماند مگر بشرط اینکه انتشار یابد.

اینست که کمال خودخواهی در کمال غیرخواهی است و اخلاق نمی تواند انفرادی بوده بلکه بضرورت باید اجتماعی باشد اگر فرد در جماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد؟ اگر جود افزایش و بخشایش و فیض نداشته باشد چگونه میتواند گفت زنده است و اگر غیر نباشد فیض چگونه صورت می پذیرد؟

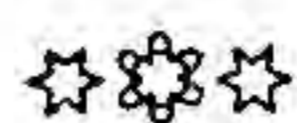
بنا برین حسن اخلاق یعنی غیرخواهی مبنی بر تکلیف و تکلف نیست چون لازمه زندگیست و حقیقت آنست و بهمین دلیل پاداش هم ندارد چون خوش خوئی موافق طبیعت و بد خوئی مخالف است. در هیئت اجتماعی هم اگر تخلف از حسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام و تلافی نباید باشد بلکه برای حفظ و دفاع جامعه است.

رأفت و شفقت انسان که نتیجه میگفت خوی بندگان نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان مخصوصاً خواجگان است و گویو میگفت من يك دستم دردست هم قدمان است و دست دیگرم برای دستگیری افتادگان است بلکه باك ندارم که هر دو دستم را بسوی افتادگان دراز کنم.

(۱) Morale sans obligation ni sanction

(۲) L'Irreligion de l'avenir

رغبت انسان بضمایع و هنرهای زیبا نتیجه همان تعریفی است که از حیات کردیم که طبعش بر افزایش و بسط یافتن است زیرا که هنر بوجود آوردن زیبایی است و زیبایی آنست که زندگی را پر مایه و متمتع سازد پس توجه انسان به هنر از روی احتیاجی است که به پر مایه کردن زندگی دارد و هنردر واقع احساسات لطیف را از یکی بدیگری فایض مینماید اینست که از ضروریات زندگی شمرده میشود و هر چه فیضش عام تر باشد بررگتر است.



مبنای دیانت بعقیده گویو همان ربط و اتصال انسان است بجهان و ابنای زمان یعنی رابطه انسان با جامعه کوچکی که در آن زیست میکند بواسطه دیانت تبدیل میشود بر رابطه با جامعه بزرگتری که هر چه بسطش بیشتر باشد بهتر است در واقع دیانت جهت جامعه کل بشر است بلکه رابطه بشر بکل جهان و بمبدأ و حقیقت آنست پس دین باید یکی باشد. آنچه مایه اختلاف مردم در دیانت شده است احکام و افسانه‌ها و آداب و مناسکی است که با دیانت همراه کرده و آنها را لباس حقیقت قرار داده اند و اینکه گویر میگوید آیندگان بیدین خواهند بود باین معنی است که این لباسها که بر حقیقت پوشانیده اند باید از میان برداشته شود و از این جهت میان مردم اتحاد دست دهد و یکی از موجبات بزرگ جنک و جدال مرتفع گردد بعبارت دیگر از بیدینی آینده آنقسم که گویو در نظر دارد حقیقت و مرتبه اعلائی دین و تمدن را میخواهد زیرا حقیقت دین که هیچگاه باطل نمیشود آنست که شخص از ظاهر بیاطن متصل گردد. آنکه مایه نفاق است قشریات دین است و چون چشم بصیرت مردم باز شود مغز را که یکی بیش نیست و همان حکمت و عرفان است میگیرند و قشرها را دور میاندازند.

از فلسفه گویو باین کلیات باید اکتفا کنیم که هر چند تحقیقات بسیار دلکش است این مختصر بیش از آنچه گفتیم گنجایش ندارد.

فصل چهارم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیرا جمالی مادر حکمت اروپا بیابان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم میلادی رسیده. گذشته از اینکه حرکت ما سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه و مختصر بود بسی از مراحل راهم وارد نشده ترک کردیم یعنی بسیاری از دانشمندان را

مسکوت گذاشتیم و از بیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکار خوانندگان ما که تازه در این خط افتاده‌اند پرمشوش نشود و اذهانشان همکدر نگردد بنابراین بدکر اشخاص برجسته و بیان تعلیماتی که آگاهی از آنها واجب است اکتفا کردیم .

در سیر حکمت درسی چهل سال گذشته کار مشکلتر از پیش است اشخاصیکه تحقیقات فلسفی کرده‌اند فراوانند و مذاهب و آراء ایشان بسیار مختلف و متشتت است کسانیکه علوم و فنون ریاضی و طبیعی اشتغال داشته و دارند مبانی و اصول و نتایج حاصل از آن فنون را تکیه گاه نظر خود ساخته آنچه را فلسفه علمی (۱) نامیده‌اند قوت داده‌اند . جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده و افکار جدید را بآنسو کشانیده‌اند تا بتوانند اصول دین را تأیید کنند (۲) گروهی دنبال تعلیمات کانت و فلسفه نقادی (۳) را گرفته‌اند . بعضی مذهب اصالت معقول (۴) و مخصوصاً فلسفه هگل را پسندیده‌اند برخی مذهب روحی (۵) و دوگانگی جسم و روح را دنبال کرده‌اند و بعضی وحدتی روحی یا مادی شده‌اند . بسیاری از دانشمندان بروش اگوست کنت رفته و فلسفه تحقیقی را (۶) اختیار کرده‌اند و از این جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی در مذهب مادی (۷) جازم بوده‌اند و برخی در مذهب مادی جزمی نشده ولیکن در تحقیقات خود امور باطنی را دخیل نساخته‌اند و این جمله در عین اینکه هر یک یکی از مسلکهای پیشین را دنبال کرده‌اند در همان مسلک تصرفات نیز بعمل آورده و از خود عقاید و افکاری اظهار داشته‌اند چنانکه مثلاً فلان که ب مذهب کانت رفته است نمیتوان گفت با وجود کانت از او بسی نیازیم یا دیگری که در اصالت معقول سخن گفته است نمی‌توانیم بگوئیم هگل ما را از او مستغنی میسازد زیرا مردمان با استعداد اروپا این صفت دارند که در هر کار بتقلید و تبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید میشوند و تنها بفر گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمیکنند و غالباً از فکر خود چیزی میافزایند یا افکار را منقلب میسازند .

نکته دیگر اینکه هر چند بسیاری از مباحث مانند ریاضیات و طبیعیات که پیش ازین جزء حکمت و فلسفه بود از آن بیرون رفته و عنوان علوم و فنون دریافته و اهل تحقیق را مشغول ساخته است با اینحال مباحث فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده و تحقیقات جدید موضوع یافته بعضی از آنها کم کم علم و فنی مستقل تشکیل داده و برخی هنوز بآنجا نرسیده که فنی خاص شود و هر کدام از این دو قسم باشد در هر حال ارتباطشان با فلسفه قطع نشده و در سیر حکمت ناچار باید بآنها توجه کرد چنانکه روانشناسی (۸) یعنی معرفت نفس و مطالعه در احوال انسان از حیث تعقل و تفکر و تخیل و احساسات و تخلق و امور فطری یا ارادی او عرض عریضی پیدا کرده و بسیاری از

(۱) philosophie scientifique (۲) Philosophie religieuse

(۳) Philosophie critique (۴) Idéalisme (۵) Spiritualisme

(۶) Philosophie positive (۷) Matérialisme (۸) Psychologie

محققان را مشغول ساخته و کار بجائی رسیده که فنی مهم و مستقل شده است با اینکه همواره يك شعبه بزرگ از فلسفه نیز بشمار میرود. همچنین فن جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده و موضوع بحث قرارداد یعنی علم مدنیت (۱) اهمیتی بکمال یافته است. بنیاد اخلاق و مسئله جبر و اختیار و مبانی سیاست مدن نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده است. دیگر از مباحثی که کم کم فنی مستقل تشکیل میدهد مبحث زیباشناسی (۲) است. مسائل فلسفه اولی و الهیات نیز همواره موضوع بحث است اما پیشرفت در آن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هر چند آنچه راجع بنفس است در ضمن روانشناسی رو بتوسعه است و در باره حقیقت جسم و مبادی آن نیز علمای طبیعی به تحقیقات دقیق رسیده اند. پس وارد شدن ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی با طرح این کتاب که برای آشنا ساختن دانش پژوهان ما با اصول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است بی تناسب بنظر میآید. اگر با اشاره و اختصار بگذرانیم با آنکه هر کدام از آنها مقدمات و بیانات وافیه لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد و اگر بخواهیم بیان را وافیه کنیم کتابی جدا گانه و مفصل باید نگاشت، خاصه اینکه در همین سالهای اخیر در فنون ریاضی و طبیعی معلوماتی بدست آمده که نظریات فلسفی بدیع پیش آورده است (۳) چنانکه ممکن است بزودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی یکسره عوض شود بشرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلاً در کار است بزودی خاتمه یابد و کسی باقی بماند که بتحقیقات فلسفی پردازد و در هر حال عقباتی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعد از جنگ افکار دیگر گون شود و در خطوطی سیر کند که امروز پیش بینی نمی توان کرد.

بنابراین از شرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف نظر میکنیم و منتظر می شویم تا عالم آشفته قراری گیرد و دانسته شود که افکار در چه خطوط سیر خواهد کرد ولیکن از گذشتگان اخیر باز دانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته ایم و بملاحظه اهمیتی که بتحقیقاتشان داده شده و تأثیری که در اذهان داشته و از قاندين والا مقام افکار امروزی شمرده میشوند و ام دار شرح این قصه هستیم و باید این تکلیف را هم ادا کنیم آنگاه بخواهند گان خدا نگهدار بگوئیم.

بخش دوم

ویلیام جمز (۴)

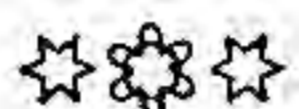
ویلیام جمز امریکائی است و فلسفه اورنگ و بوی طبیعت و سلیقه امریکائی دارد اما چون سرچشمه معارف امریکا همان علم و حکمت اروپاست اگر تعلیمات ویلیام جمز

(۱) Sociologie (۲) Esthétique

(۳) مانند رأی انشتین و نظری که در باره حقیقت جسم و نور و الکتروسیته پیش آمده و آرائی که در چگونگی حیات ظهور کرده است و شرح آنها مفصل است. (۴) William James

را در ضمن سیر حکمت اروپائیان بیان کنیم بی مناسبت نیست بلکه اگر نکنیم سیر ما ناقص خواهد بود .

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده در امریکادر سال ۱۸۴۲ زاده و در کودکی به همراهی پدرش بارو پا آمده و در انگلستان و فرانسه و سوئیس تحصیل مقدماتی کرده سپس در جوانی با امریکا برگشته و آنجا علوم پزشکی فرا گرفته و بر تبه دکتری رسیده و معلومات دیگر نیز بدست آورده و کم کم بمقام استادی و مدرسی نایل شده و سراسر عمر را با اشتغال بعلوم گذرانیده و از تدریس علوم طبیعی بتعلیم فلسفه پرداخته و در سال ۱۹۱۰ در شصت و هشت سالگی در امریکا در گذشته است . نگارش و تصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است در روانشناسی (۱) که از مأخذ این علم بشمار میرود و تلخیصی نیز از آن بچاپ رسیده است دیگر رساله باین عنوان « انواع سیر باطنی انسان (۲) » و دیگر کتابی بنام پراگماتیسم (۳) که معنی آنرا بعد از این بیان خواهیم کرد . اینک با کمال اختصار بتعلیماتی که آن فیلسوف در این تصانیف آورده است نظری میاندازیم



چنانکه گفتیم ویلیام جمز پزشک و از ارباب علوم طبیعی بود و در تحصیل علم و کسب معلومات تازه بهمان شیوه علوم طبیعی یعنی مشاهده و تجربه عمل میکرد و باین شیوه اعتقاد راسخ داشت و تا آخر عمر در هر فن و هر رشته از علم وارد شد این شیوه را از دست نداد و در کسب علم جز مشاهده و تجربه طریق دیگری را سودمند ندانست و استدلال و تعقلی را که مبتنی بر مشهودات و تجربیات نباشد بیهوده انگاشت . اما در پزشکی بعمل معالجه بیماران پرداخت و بتحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوط بپزشکی اکتفا کرد و در این فنون هم بیشتر بعلم کلیات احوال بدن و اعضا (۴) متوجه بود یعنی در واقع جان شناسی (۵) را فن خود قرار داده بود و در ضمن مطالعه این مباحث ناچار بچگونگی احوال و اعمال مغز سر و پیها « اعصاب » بر میخورد و از اینرو باعمال دماغی متوجه میشد و این امر او را طبعاً بملاحظه امور ذهنی و آثاری که روحی مینامند کشانید بعبارت دیگر از جان شناسی به روانشناسی رسید و کم کم درین بحث مستغرق گردید و تبجر کامل دریافت چنانکه نخستین تصنیف مهم او در همین فن بظهور رسید و از کتاب روانشناسی او نام بردیم .

تا کنون ما چندین بار در ضمن بیان تعلیمات حکما از روانشناسی سخن بمیان آورده ایم و باصول تقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم ولیکن در این باب نیز مانند مباحث دیگر البته نمیتوانستیم وارد تفصیل بشویم . در باره تحقیقات ویلیام جمز نیز جز این نمیتوانیم

(۱) Psychology (۲) The Varieties of religious experience (۳) Pragmatism (۴) Physiology (۵) Biology یعنی معرفت امور مربوط بحیات .

کاری بکنیم و بنا بر این همینقدر با اشاره میگوئیم فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای آلهی خوانده میشوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی دارای نفسی است که آنچه آثار روحی و عقلی میگویند ناشی از اوست و آنرا جوهری مجرد میدانستند و در باره نفس و چگونگی پیدایش و تهذیب و تکمیل و باقی یافانی بودن او بحث میکردند چنانکه در این مسائل هم در این کتاب اشاراتی بآن بحثها کرده ایم.

پس از آنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند و بتحقیقات تازه پرداختند باز بسیاری از ایشان بهمان عقیده پیشینیان گرائیدند و بعضی هم مادی شدند و منکر جوهریت و تجرد و بقای نفس گردیدند و از عقاید مختلفی که در این باب پیش آمد با جمال آگاه شدید.

در این اواخر محققان بیشتر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت و تجرد و بقای نفس برای ما یا اصلاً مقدور نمیشد یا اگر هم هست امروز معلومات ما برای رسیدن بآن مقصود کافی نیست و بهتر آنست که در چگونگی آثار روحی و نفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم بشیوه علوم جدید یعنی مشاهده و تجربه برویم و الحق در این صدسال اخیر دانشمندان اروپا و امریکا رنج فراوان برده و معلومات بسیار فراهم آورده اند چنانکه امروز روان شناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه میباشد و محور فلسفه واقع شده است در عین اینکه از طبیعیات و علوم تحقیقی بشمار میرود و ضمناً واسطه انتقال از طبیعیات بآلهیات نیز میشود چنانکه در مورد ویلیام جمز چنین شده است.

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد بوجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد در واقع ازار کان عقاید ایشان است اهل علم این دوره چون نفس یا روح میگویند نظر بجوهریت و تجردش ندارند و مرادشان آثاری است که بنفس نسبت داده میشود از علم و اراده و کلیه امور ذهنی جز اینکه بعضی بجزم یا با احتمال معتقدند که نفس حقیقتی است مستقل که بمطالعه در آثار او باید کم کم بچگونگی وجود او پی ببریم و بعضی منکرند و آثار نفسانی را ناشی از قوای طبیعی و بدنی میدانند.

در اینجا لازم است که گوشزد نمائیم که آثار ناشی از نفس دو قسم است بسیاری از آنها چنان است که نفس در حین وقوع آنها را یا اصلاً ادراک نمیکند مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت میدهد یا میتواند ادراک کند ولی غالباً متوجه آنها نیست مانند تنفس که توجه نفس در آن مداخله ندارد و این قسم امور را غریزی یا فطری میگویند (۱) قسم دیگر از آثار نفس امور ذهنی میباشد از احساس و تخیل و تعقل و اراده و مانند آنها که یا بدون توجه نفس واقع نمیشود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمیکرد و آنها را امور عقلی میتوان گفت.

اگر درست تأمل کنیم در مییابیم که هر هنگام نفس بامری متوجه است و آن

(۱) Instinctifs و قوه را که مبدأ این امور و آثار است Instinct مینامند یعنی غریزه

امر وارد ذهن میشود البته نفس از خود آگاه است و اگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود چنانکه شخص وقتیکه در خواب است آوازهها بگوشش میرسد اما چون از خود بیخود است آنها را ادراک نمیکند و آن امور وارد ذهن نمیشود همچنین است در بیهوشی که شخص از خود بیخبر است یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر میشود.

پس خواه بوجود نفس بطور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم منکر نمیتوانیم شد که در انسان قوه هست که او را از وجود خود آگاه میکند و آگاهی از امور دیگر هم بسته باوست این قوه یا این حالت در زبانهای اروپائی لفظی دارد (۱) که ما هم محتاجیم برابر آنرا داشته باشیم. قوه تنبه یا انتباه بآن معنی نزدیک است ولیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد میشود و بگمان ما اگر لفظ «خود آگاهی» را برای این قوه یا این حالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم بالفظ و معنی اصطلاح اروپائی تقریباً درست موافق است و مراد را میرساند (۲).

اینک گوئیم در علم روانشناسی مهمترین مسائل بحث در این قوه خود آگاهی است که چیست و چگونه است البته کسانی که معتقد بنفس مستقل از بدن میباشند خود آگاهی را خاصیت نفس میدانند چنانکه پیشینیان همین قوه را نفس میگفتند اما خواه معتقد باشیم خواه نباشیم در علم نمیتوانیم باین عبارت قانع شویم که خود آگاهی خاصیتی است از نفس و باید بکوشیم تا چگونگی و حقیقت آنرا دریابیم.

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان و حیوان مطالعه کرده اند بر خورده اند باینکه وجود پی (عصب) در اعضاء بدن این کیفیت را پیش آورده است که چون بر یک نقطه از بدن تاثیری وارد شد در نقطه دیگر که بوسیله عصب بآن

(۱) Conscience

(۲) لفظ ذهن درست بر این معنی صدق نمیکند چون ذهن چیزی است که آن قوه در واقع متعلق باوست و بهتر آنست که ذهن را برای ترجمه esprit بکار ببریم. لفظ آگاهی به تنهایی هم آن معنی را میرساند اما چون آگاهی بمعانی دیگر نیز استعمال میشود و پر شیوع دارد بگمان ما خود آگاهی بهتر است. لفظ شعور و مشعر هم بدن نیست اما همان عیب را دارد ولیکن در هر مورد که صراحت در معنایی که در اینجا یعنی در علم روانشناسی منظور ماست مقصود نباشد الفاظ تنبه و انتباه و شعور و مشعر و ادراک و التفات و آگاهی و هوش و مرادفهای آنها را میتوان بکار برد. ضمناً خاطر نشان میکنیم که لفظ Conscience معانی دیگر هم دارد که در ترجمه آن معانی لفظ خود آگاهی مناسب نیست مثلاً در بعضی موارد فکر و عقیده و حس تکلیف و انصاف باید گفت و یکی از معانی آن ادراک نیک و بد است و قوه که در انسان هست که چون نیکی و ادای تکلیف کند نفسش شاد است و چون بعکس باشد نفس مضطرب است و سرزنش میکند و زیاده از چهل سال پیش اینجانب آن لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم و اکنون باین معنی مصطلح شده است.

مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث میشود و غالب اعمال بدن از این نوع است و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند و گذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم مربوط بروانشناسی میشود از نوع حرکت و عمل انعکاسی است ولیکن چون بامور ذهنی و آنچه مربوط بخود آگاهی است میرسیم میبینیم همه را نمیتوان با اعمال انعکاسی توجیه نمود و ویلیام جمز مانند بسیاری از علمای روانشناسی که در این باب دقت کرده اند دریافت که معانی و تصورات ذهنی (۲) مبحث دیگری است که تحقیق در آنها هر چند مانند تحقیق در امور دیگر علمی مبتنی بر مشاهده و تجربه است اما مشاهده و تجربه در آنها با مشاهده و تجربه که در امور جسمانی بکار است فرق دارد چه در امور جسمانی مشاهده و تجربه بیرونی است یعنی بوسیله حواس ظاهر دست میدهد و مخصوصاً بچشم درمیآید اما چگونگی معانی و صور ذهنی و امور ذهنی و امور مربوط بخود آگاهی و احوال او بحواس ظاهر معلوم نمیشود و باید بضمیر رجوع کرد و مشاهده و تجربه در آنها درونی است و اروپائیان برای این نوع مشاهده اصطلاحی دارند (۳) که ما میتوانیم درون نگری ترجمه کنیم.

در باب چگونگی و حقیقت خود آگاهی گروهی از علمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند و پیش از این ما بآنها اشاره کرده ایم اظهار عقیده کرده بودند که نفس و خود آگاهی او چیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی و صورتی که در ذهن وارد و مجتمع میگردد و ذخیره میشود و بر سبیل تشبیه میتوان گفت همان قسم که جسم عبارتست از مجموعه از اجزاء مادی که آنها را ذره و جزء لایتجزی میگویند نفس و خود آگاهی هم عبارتست از مجموعه از اجزاء که آن اجزاء همانا معانی و تصورات میباشد. ویلیام جمز در این باب در نتیجه مطالعات خود در روانشناسی با حکمای انگلیس مخالف شد و گفت حقیقت نفس مجموعه از معانی و تصورات نیست بلکه خود آگاهی امری متصل و احد است. راست است که معانی و تصورات که احوال عارض بر خود آگاهی میباشد متکثرند و بسیارند اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثرها حاصل شود و نیز نفس واحدی نیست که منقسم بمتکثرها شود بلکه خود آگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر و کثرتی است و احد چنانکه در مقام تشبیه میگوئیم اندیشه انسان بلفاظ درمیآید و لفاظ متکثرند اما اندیشه یک امر واحد است و نمیتوان گفت از اجتماع لفاظ ساخته شده یا اجتماعی از لفاظ اندیشه انسان رامیسازد.

با اینحال ویلیام جمز حکم نمیکند باینکه نفس جوهر است زیرا اولاً نمیدانم جوهر چیست و ثانیاً اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بیحرکت میباشد و حال آنکه می بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و میتوان آنرا بنهری جاری مانند کرد.

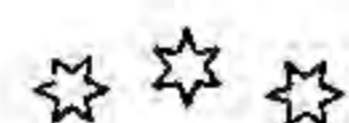
(۱) Action reflexe یا Mouvement reflexe

(۲) Idées (۳) Introspection

از جمله نظریات ویلیام جمز اینست که بخلاف بعضی از محققان که خواسته‌اند همه امور ذهنی را ناشی از حرکات انعکاسی بدانند او حدس میزند که در بدو امر همه آثار دماغی و عصبی مقرون بنحوی از شعور و اختیار بوده است و بعدها کم کم تحولی دست داده و بعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده و فاقد شعور و اختیار گردیده و بعضی ترقی نموده و اختیار و خود آگاهی تام دارا شده‌اند.

از توجهات محققان در امور نفسانی اینست که بعضی از احوال نفس تأثیر بدنی دارد و هر امری که در نفس حادث میشود حرکتی در بدن ایجاد میکند و مثال ظاهرش اینست که چون جانور درنده می بینیم و بیم دست میدهد حرکت می کنیم و میگریزیم و چون منظری دلخراش می بینیم رو بر میگردانیم یا اشک میریزیم و ویلیام جمز در این باب تحقیق کرد که در بعضی از موارد امر معکوس است و از حرکت و عمل بدن تأثیر نفسانی دست میدهد مثلاً ترس و بیم از فرار عارض میشود نه فرار از ترس و بیم و اندوهناکی از گریه حاصل میشود نه گریه از اندوهناکی و این ادعا مبنی بر تجاربی است که بیانش بدر از میکشد و در هر حال سخن جامع اینست که هم احوال روحی تأثیرات بدنی دارد و هم اعمال بدنی تأثیرات روحی می بخشد.

از تحقیقات ویلیام جمز در روانشناسی که آنرا کاملاً بشیوه علوم طبیعی انجام داده است باین اشارات اکتفا می کنیم که کتاب ما بیش از این گنجایش ندارد باید کتاب روان-شناسی آن دانشمند را خواند و لذت برد.



ویلیام جمز در ضمن آزمایشها و مطالعات علمی در روانشناسی با موری برخورد کرد که او را با احوال باطنی انسان و اتصال او بمبادی عالیه متوجه ساخت و در آن باب جستجوها و تحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد که از تصنیفهای مهم او شمرده میشود و عنوانش بترجمه تحت لفظی چنین است: «انواع تجربه دینی» ولیکن از تجربه مرادش سیر در امور و ادراک آنهاست و از دین مرادش حالی است که برای انسان دست میدهد که خود را بمبدأ یا بنفوس عالیه مرتبط و متصل می یابد و معمولاً آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که مادرزاد کر مصنفات ویلیام جمز نظر بمراحقیقی او از لفظ تجاوز کرده آن کتاب را «انواع سیر باطنی انسان» نامیدیم.

ویلیام جمز تصریح میکنند که مرادش از دین آداب و رسوم و روایات و منقولات و احکام و عقاید نیست که آنها ظاهر دیانت را صورت میدهند و مقصود از آنها اینست که خدا را با خود یار کنند بلکه میگویند مراد من از دین مواجهه کلی-شخص است با زندگانی و توجه باینکه وجود ما چیست و در این مواجهه و توجه نظر جدی عالی دارد و خویشتن را متکی و متصل بمبدأ و قوه می بیند که از خود او بسی نیرومند تر است و در آن حال خود را سعادت مند و مطمئن مییابد.

ویلیام جمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم يك سیر و ادراك دارد بیرونی بتوسط حواس ظاهر و يك سیر و ادراك دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل و این دو قسم سیر و ادراك را همه کس دریافته است ولی يك سیر ادراك ثالثی هم ممکن است برای انسان و لااقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی و درونی تر است و آنرا سیر و ادراك دینی مینامند از آنرو که هر گاه آن حال روی دهد شخص خود را با خدا متصل می یابد و این امر منشأ عقیده دینی میشود.

این حال و امور مربوط بآنرا ویلیام جمز چنین توجیه میکند که آنچه انسان آنرا « من » میخواند و خود آگاهی دارد در احوال عادی دایره اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم بروی « من » باز شود با عالم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها بر او مکشوف میشود که در حال عادی درش بروی او بسته است.

این فقره را که گذشته از « من » یعنی نفس یا ضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولا از آن آگاه نیست ولیکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهده حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند بآن برخورده و آنرا « من ناخود آگاه » (۱) نامیده بودند ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود مسدود « من » بآن حریم که گفتیم پا میگذارد و در من ناخود آگاه وارد می شود و با « من » های دیگر که در حال عادی درشان بروی او بسته است مرتبط میگردد و باین طریق ضمائر بیکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطه حس و عقل بحقایقی بر میخورد و در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی در مییابد و بکمال نفس نزدیک میشود و خود را بخدا متصل می بیند و درمی یابد که حدود دوزندگانش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد میگیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا مییابد و از خوانندگان ما کسانی که اهل حالند این مطلب را بخوبی فهم میکنند.

این سیر در اشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضی یکسره از آن محرومند هر چند هیچکس را نمیتوان حکم کرد که فاقد این قوه است بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تغییر حال بتدریج رومیکنند و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر در همه کس بروزش بیکسان و يك روش نیست و انواع مختلف دارد و از اینروست که ویلیام جمز کتاب خود را که تحقیق در چگونگی این

حالات است انواع سیر باطنی انسان نام نهاده است و جای تأسف است که ما باین اشارات که از خلاصه و نتیجه مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا و خوانندگان را باصل کتاب احاله کنیم همینقدر باز توجه میدهیم که ویلیام جمز در تحقیق این امور هم از شیوه مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده و تحقیقاتش مبنی بر موهومات و تخیلات نیست و عجب تر اینکه با این عقاید که پیدا کرده است خود اقرار میکند که من اهل باطن نیستم و جز بروش علمی نمیروم.



شهرت ویلیام جمز در فلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است.

خوانندگان این کتاب میدانند که این مطلب همه وقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردید که حکمای بزرگ یونان در این باب چه اهتمام کردند و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل بکار است بنام فن منطق بدست دادند سپس حکمای جدید اروپا در این باب چه تحقیقات بعمل آوردند بعضی عقل و احتجاج را ممیز درستی و نادرستی اقوال دانستند و برخی حس و تجربه را وسیله اصلی شمردند و تکرار آن مباحث در اینجا لازم نیست.

کسانیکه حس و تجربه را وسیله اصلی وصول بعلم و کشف حقایق میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلا توجه نداشتند و اشتغال بفلسفه را امری بی نتیجه و بیهوده می پنداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند و بفلسفه هم اعتنا داشتند با وجود اعتقاد تام بلزوم حس و تجربه قواعد منطقی و اصول عقلی را هم معتبر می شمردند و مخصوصاً در رد و قبول تصورات و تصدیقات مربوط بمعانی و امور انتزاعی و عقلی از توسل باصول عقلی یعنی اصل عدم تناقض و قواعدی که از آن نتیجه میشود چاره نمیدیدند.

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی نبود و بعوالم باطنی و روحانی نیز اعتقاد داشت ولیکن از فرط علاقه بمشاهده و تجربه کارش بآنجا رسید که در معانی و امور عقلی صرف نیز تجربه و عمل رایگانه وسیله تشخیص حق و باطل دانست و از اینرو در فلسفه روش او را پراگماتیسم یعنی اصالت عمل خوانده اند و اینک باید اجمالاً آن روش را توضیح کنیم.

ویلیام جمز میگوید هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایسته تحقیق و بحث است که نتیجه عملی بر آن مترتب باشد و اگر هیچ تأثیری در اعمال زندگانی نداشته باشد گفتگوی آن تضحیح وقت و کار لغو است.

پس میزان حق و باطل نسبت بهر معنی و هر رأی و هر قولی تأثیر و نتیجه عملی است که بر اعتقاد بآن معنی و آن قول برای انسان مترتب است اگر تأثیر آن اعتقاد در عمل نتیجه نیکو داشته باشد صدق و صواب است و اگر خلاف آن باشد کذب و خطاست.

پس منشاء و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست با اعتماد اینکه مبنی بر اصول عقلی و منطقی است بلکه مآلش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را بامری واقعی رهبری کرد که از این معلوم بتوانیم بمعلوم دیگر برسیم یا اگر در عمل نتیجه داد که برای زندگانی سودمند بود حق است و گرنه باطل است بعبارت دیگر حق حقیقتی نفس الامری و مطلق نیست بلکه اضافی و اعتباری است .

میگویند حق و نوشت امر واقع است یعنی قولی که مطابقتی با واقع باشد حق است بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد ؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است ؟ نه زیرا که عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعل است تأثیر نیکو دارد .

باز بعبارت دیگر قول حق در حد ذات خود حقیقتی نیست بلکه آلت است و مانند مر کوبی است که مسافر را از منزلی بمنزل دیگر میرساند اگر چنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است و گرنه باطل است .

پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است نه اینکه چون حق است نتیجه اش صحیح است چنانکه شخص چون حالش خوبست میگوئیم صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالش خوبست .

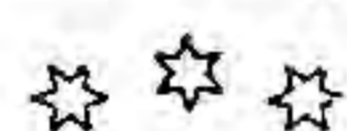
از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود میآورد اینست که هر قولی را در هر مسئله از مسائلی که بنظر بنگریم هر قدر مهم و معظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده و بانتهای رسیده و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی لغو و بیحاصل است بواسطه اینکه مربوط بگذشته میشود و آینده در پیش نیست تا حق و باطل آن قول تأثیری بیخشد مثلاً این بحث که آیا انسان مجبور است یا مختار است یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست اگر آینده در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق میکند که انسان مجبور باشد یا مختار و ظلم قبیح باشد یا نباشد ؟ پس حسن و قبح از آن جهت مورد نظر است که عمل انسان بر طبق آن تأثیری در امور بیخشد در صورتیکه فرض کنیم بساط جهان بر چیده شده باشد حتی بحث در اثبات و نفی وجود خدا چه حاصل دارد و چه تفاوت میکند که موحد یا دهری باشیم چون فرض اینست که آینده در پیش نیست که اثری بران اقوال مترتب شود .



روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده و ما فلسفه اصالت عمل ترجمه میکنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال باعتبار تأثیر و نتیجه عملی آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار میدهد و بان اشاره میکند ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است به بیان این فلسفه و دفاع از آن در مقابل مخالفان و توضیح

آن بشواهدی از مسائل فلسفی که باین روش در آنها نظر میکنند .
مسائلی که ویلیام جمز بخصوص بآنها اشاره میکند یکی حقیقت داشتن یا نداشتن جوهر جسمانی و روحانی و مسئله مادیت و روحانیت است دیگر مسئله اثبات یا نفی حکمت داشتن کارهای جهان و دیگر مسئله جبر و اختیار است و در کلیه این مسائل پس از تحقیق مفصل باین نتیجه میرسد که انکار روحانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان و اعتقاد بجبر شایسته کسانیست که تنها نظر بگذشته دنیا داشته باشند و آینده را منظور ندارند و این باروش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است زیرا که این عقاید مایه ناامیدی و دلسردی انسان است و حال آنکه اعتقاد بروحانیت و بقای نفس و وجود صانع حکیم و فاعل مختار بودن انسان سبب میشود که شخص از روی نشاط و امیدواری و قوت قلب زندگی کند و بیکار پردازد و باین عقیده که میتواند اوضاع جهان را رو به بهبود ببرد وجد و جهدش منشاء است و خوب کردنش نتیجه خوب و بد کردنش نتیجه بد دارد .

از جمله مسائلی که ویلیام جمز در آن تحقیق نموده مسئله حقیقت وحدت و کثرت است و در این باب تصنیف جداگانه هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم از ورود در در تفصیل آن بپرهیزیم همینقدر اشاره میکنیم که ویلیام جمز با وجود اینکه مسلک حکمای روحی دارد تمایلش بکثرت است اما نه بکثرت مطلق باین معنی که تصدیق دارد که جهان حقیقتی واحد است از آنرو که موجزوات همه بیکدیگر مرتبط و پیوسته اند ولیکن اطمینان نمیتوان کرد بآنچه بعضی از حکمای روحی معتقدند که يك حقیقت واحد که وجودش را بانتزاع و تعقل قائل میشویم حق است و موجودات دیگر که بمشاهده درمی یابیم همه عاری از حقیقت میباشند زیرا ما جز مشاهده و تجربه راهی برای درک امور نداریم و بنا بر مشاهده و تجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکر شویم و کسانی که بوحدت مطلق معتقد میشوند باز قیاس بنفس مینمایند و بصرف تعقل حکم میکنند .



روی هم رفته ویلیام جمز اعتقاد را سخرا باینکه در تحصیل علم و کشف حقایق باید تنها بمشاهده و تجربه متوسل شد با مشرب روحانیت و علاقه بدیانت جمع کرده و در هر مسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه ما در این کتاب برای ورود در آنها جانداریم در زمان حیات ویلیام جمز دانشمندی بودند مخصوصاً در امریکا و انگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند و اکنون نیز هستند اما مخالف هم بسیار دارد زیرا اصحاب عقل بر صاحب این مشرب ایراد دارند از جهت اینکه در جستجوی حقیقت با اصول عقلی نمیگرایند و اصحاب حس اعراض میکنند که بمباحث فلسفه اولی و امور باطنی توجه دارد . اشکال مهم اینست که حقایق نفس الامری قائل نیست و در اینصورت قضایای علمی و مسائل اخلاقی را بر بنیاد محکم قرار نمیدهد . مخصوصاً سرزندی که با صاحب اصالت عمل شده است اینست که اگر حق و باطل دایر مدار سود و مصلحت

باشد اصول اخلاقی مبتنی بر خودخواهی و منفعت پرستی خواهد بود و لیکن انصاف اینست که در این قسمت مخالفان پراگماتیسم باشتباهند زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست و مرادشان مصلحت کلی است و بنا برین بیم اینکه منتهی بخودخواهی گردد نمیرود و در هر صورت مشرب پراگماتیسم هر چند بقول خود ویلیام جمز نام تازه ایست برای مسلکی کهنه و لیکن بصورتیکه آن دانشمند وهم مسلکان او عنوان کرده اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است.

بخش سوم

تذکرات لازم

کسانیکه از حرکت ارتقائی علوم و فنون آگاهند و در سیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده اند میتوانند بدو نکته لطیف توجه کنند: یکی اینکه هر چند در راه علم و حکمت همواره مراحل پیموده شده و ارتقا دست داده است هوشیاران از اهل علم چون بدرستی نظر کرده اند دریافته اند که در بسیاری از عقاید که اختیار نموده اند باشتباه رفته بودند و باید تجدید نظر کنند و بعلاوه هر چه معلومات افزون میشود بر مجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی بر میخوریم که پیش از آن بر نخورده بودیم و جهل مرکب داشتیم. نکته دوم اینکه صاحب نظران همواره دودسته بودند که پنهان یا آشکارا باهم کشمکش داشته اند یکی کسانیکه میخواسته اند همه امور جهان را در تحت قوانین طبیعی که بروش علمی یعنی محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده است در آورند و آنان را مادیون مینامند و دیگر کسانیکه قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای کشف راز دهر کافی ندانسته حقیقتی غیر مادی و نامحسوس نیز قائل بوده اند و برای هر یک از این دودسته اتفاق افتاده که بر حسب پیش آمد امور و معلومات و نظریات تازه که پیدا کردند خود را بردسته دیگر غالب دانسته اند و لیکن بزودی دسته دیگر مسائلی طرح کرده و عنواناتی پیش آورده اند که معلوم کرده است که فتح و غلبه فرقه مقابل کلی و قطعی نبوده است.

در کشمکش این دودسته هر چند کسانی بوده اند که دانسته یا ندانسته غیر از کشف حقیقت غرض دیگر هم داشته اند ولیکن باید انصاف داد که در هر دودسته مردمان و الامقام بوده اند که جز وصول بحقیقت غرضی نداشته و بنا برین رأیها و نظریاتشان باید مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایه ترقی علم است و اگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد همانا بسبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هر یک از این دودسته دانشمندان حقیقی و بیغرض در عین اظهار عقیده راسخ بر مدعای خود متوجه و معترف بوده اند بر اینکه ممکن است بعدها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیده ایشانرا معلوم سازد و بنا برین نسبت بر مدعای خود تعصب نورزیده اند و جویندگان حقیقت هر چه در راه معرفت بیشتر میروند باین نکته بیشتر توجه میکنند و از تعصب جاهلانه

دورتر میشوند و شدت آنرا تخفیف می دهند و هر دو دسته همواره بیکدیگر نزدیک می آیند خاصه اینکه امروز همه معتقدند بر اینکه روش علمی صحیح روش جدید است یعنی هر فکر و فرضی هم برای دانشمند پیش می آید باید بمحك مشاهده و تجربه زده شود تا بتوان محل اعتبار قرارداد و صرف تعقل و استدلال منطقی کسی را بجائی نمی رساند .
از جمله شواهد بر این گفته احوالی است که در نیمه دوم سده نوزدهم و این چندسال اول سده بیستم در حکمت و فلسفه مشاهده شده است که ملاحظه فرمودید که ظهور فلسفه تحقیقی و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد در اواخر سده نوزدهم منتهی بفلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر گردید مبنی بر اینکه حقیقت مطلق ندانستنی است و آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی میباشد .

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم اصل علیت (۱) است مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی است و هر چه واقع میشود ناچار مسبوق بامر دیگری است که مقدم بر او و علت او بوده و معلول بی علت نمیشود و علت بی معلول نخواهد بود و بنا برین از اصل علیت قاعده و جوب ترتب علت و معلول (۲) را در آوردیم .
اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمیشود و از معدوم چیزی بوجود نمی آید و بنا بر این مقدار موجودات کم و بیش نمیشود و این اصل را قاعده بقای ماده (۳) میگویند .

اصل دیگر قاعده بقای کارمایه (۴) است که بنا بر آن نه تنها مقدار ماده ثابت است بلکه مقدار نیرو و کارمایه هم ثابت است و کم و بیش نمیشود بشرحی که پیش از این گفته ایم .
اصل دیگر که میتوان گفت نتیجه اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه جریان امور جهان بر طبق قوانین مضبوط و حتمی است که تخلف در آنها راه ندارد و بنا بر این آن قوانین از واجباتند و ضروری (۵) هستند نه از ممکنات (۶) و نتیجه کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه ایست ماشینی و تصور جهان ماشینی (۷) را میتوان تشبیه کرد مثلا بیک کارخانه پارچه بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراک ماشینهای میشود و بر طبق قواعد معین و بر حسب اصل علیت تحولاتی در آنها صورت میگیرد و بشکل مصنوعات در می آید سپس آن پارچه ها و مصنوعاتشان با استعمال فرسودگی مییابند رشته ها پنبه میشود و دوباره خوراک ماشینها میگردد و این کیفیت همواره دور میزند و جریان می یابد نه چیزی بر آن میافزاید نه کاسته میشود و

(۱) principe de Causa'ité

(۲) Déterminisme (۳) Principe de la conservation de la matière

(۴) Principe de la Conservation de l'énergie

(۵) Nécessaire (۶) Contingent (۷) Mécanisme

جریانش بر طبق قوانین معین حتمی و واجب است و اختیاری در کار نیست ضمناً با آنکه هربرت اسپنسر خود وجود امر ندانستنی را قائل بود و راه اعتقاد بامور باطنی را نبسته بود کاسه‌های گرمتر از آتش یعنی متمایلان بمادیت میتوانند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم در کار نیست و میتوانیم از فرض وجود خالق بی‌نیاز باشیم و اگر هم در آغاز برای این جهان صناعی و حقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده و قوه را خلق کرده و این قوانین را مقرر داشته است امروز که می‌بینیم مقدار معینی از ماده و قوه موجود است و کم و زیاد نمیشود و بر طبق قوانین معین مضبوط کار میکنند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد.

و نیز از نتایجی که از تصور ماشینی جهان میتوان گرفت اینست که مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غنائیت (۱) یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت فایاتی فرض کنیم و در کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه میسازیم.

در مقابل این فکر و نظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیر از ماده و قوانین حاکم بر آن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار نشستند و دیدید که در فرانسه و آلمان همه وقت حکمائی بودند که وجود مؤثری غیر مادی را در عالم بوجهی اثبات کرده‌اند و انگلستان نیز از این دانشمندان خالی نبوده است. در فصول پیشین شمه از عقاید این طبقه از حکما گفته‌ایم که هر يك چگونه امر معقول یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته‌اند اینک در ضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی را که در این باب پیش آمده باختصار گوشزد مینمائیم.

یکی از آن دانشمندان ویلیام جمز امریکائی است که مختصری از تحقیقات او باز نمودیم دو حکیم دیگر که میخواندگان را بتعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی میباشند و مشربشان از جهتی بحکیم امریکائی نزدیک است اما سخنهاى تازه دلپذیر دارند که ویلیام جمز و بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز باعجاب و نشاط آورده است.

بخش چهارم

بوترو

امیل بوترو (۲) از ۱۸۴۵ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است از زندگانش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب و قایع نقل کردنی نیست. در فلسفه هم آنچه اختصاصی اوست طول و تفصیلی ندارد ولیکن رأی او درباره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم از این گذشته استاد هانری برگسن است که از بزرگان حکما آخرین کسی است که خود را بمعرفی

(۱) Finalité (۲) Emile Boutroux

او مکلف میدانیم .

نظر اختصاصی بو ترو که بآن اشاره کردیم در دو کتاب کوچک بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است : «امکان قوانین طبیعت» (۱) (یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) و آن بحث در حقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهاست و حاصل آن تحقیقات اینست : قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی بر قاعدهٔ وجودی و ربط علت و معلول است و در واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میباشد و لیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده و آن قوانین بر طبق مقتضای عقل ما بتصور میآید و بزبان تعبیر میشود و ما امورا بر حسب اراده یعنی خواهشها و حاجات خودمان سیر میدهیم و مسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد بعبارت دیگر ما چون در امور عالم نظر میکنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را با عقل و نفس خودمان منطبق سازیم ولی از کجا که عقل ما با عقل کل منطبق شود و درست حکم کند و میل و خواهش ما با حقیقت یکسان باشد ؟ البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور بمقتضای قواعد عقلی خود حکم کند و بآنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد و لیکن یقین است که عقل ما بدرک حقیقت وافی نیست و از آن عاجز است و خواهشهای ما هم که جزء ضعیفی از کل هستیم واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که ما را معتقد ساخته است که مشیت الهی بر چیزی است که عقل و نفس ما بر آن حکم میکنند .

از این گذشته چون معلومات ما بسط می یابد و دقیق میشود کم درمی یابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست و کلیت تام ندارد بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس در آن بسیار دیده میشود که یا با آنها برخورد کرده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم و بنا برین قاعدهٔ علت و معلول احاطه و شمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت و قوانین طبیعی که مبتنی بر آنست نمیتوان جازم گردید . دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امور آنها بر یک روش نمیباشد و آنها را نمیتوان یک رشته پیوسته بیکدیگر فرض نمود جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر و حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد چنانکه از قدیم باین نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید بر آنچه در جمادهست و آنرا نفس نباتی نام نهاده بودند و آن مایهٔ حیاتست و هر قدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیائی بر آن جاری کنیم سر انجام چیزی میماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد و همچنین در حیوان چیزیست (بقول پیشینیان نفس حیوانی) که زاید بر مجرد حیات است و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد . انسان هم یقیناً در مدارک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست و هر کدام از این مراحل وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر

آنها محیط است چنانکه اصول جان شناسی را نمیتوان از قواعد فیزیکی و شیمیائی در آورد و قوانین روانشناسی هم با اصول جان شناسی مبیانت دارد .
 و از نکاتی که این فقره را تأیید میکند اینستکه موجودات با آنکه مرکب از اجزا میباشد یعنی هر فردی يك کل است که از جمع اجزائی ساخته شده است خصایص مجموعه ها و کل با خصایص اجزا معادل نیست و زیاده دارد مثلا يك گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زاید بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است و همچنین است حال حیوان و انسان و از اینجهت است که با معلوماتیکه از خواص يك طبقه از موجودات داریم نمیتوانیم خواص طبقات دیگر را بقیاس معلوم کنیم و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص بکار ببریم .
 دیگر اینکه هر چه در مراحل وجود بالا میرویم می بینیم احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه میکند چنانکه جسم جمادی بطبع حرکتش ضعیف است و تقریباً ساکنست ولی گیاه حرکتش محسوس و حیوان بسی پر حرکت تراست و انسان از حیوان هم متحرک تر میباشد . حاصل اینکه اصل در وجود حرکت است و ما باید علوم خود را مبتنی بر احوال حرکتی بکنیم و هر چه در مدارج وجود بالاتر میرویم این نظر را قوت دهیم .

این نکات که مذکور شد اکتشاف از بوترو نیست و پیش از او میدانستیم اکتشاف بوترو نتیجه ایست که از توجه باین نکات گرفته است و آن اینست که چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را بنظر میگیریم می بینیم بنا بر اینکه موجودات چندین طبقه هستند و هر طبقه چیزی دارد که از خواص طبقه پیشین بر نیامده و بر آن مزید شده است پس نمیتوان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط بتحول است بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است به عبارت دیگر فقط تبدل يك کارمایه بکارمایه دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایه تازه هم واقع میشود و قوه خلاقیت بکار میرود و کارمایه که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد پس بنا بر این تحقیق هم قاعده بقای کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد زیرا که بمقتضای آن قاعده نمیتوانست کارمایه جدیدی بر کارمایه های قدیم اضافه شود و هم بر اصل علیت تزلزل روی داد زیرا که کارمایه جدید معلول علتی که بر او مقدم باشد نیست .

ضمناً باین نکته متوجه میشویم که هر چه در مدارج وجود بالا میرویم جبر تخفیف می یابد و کم کم رو باختیار میرویم چنانکه جسم جمادی را میتوان گفت کاملاً مجبور است اما گیاه يك اندازه اختیار دارد هر چند اختیارش ضعیف است زیرا که در مواد جمادی جزئی تصرفی میکند چون بحیوان میرویم می بینیم اختیار یعنی تصرف در امور جهان بسی بیش از گیاه است و انسان از حیوان هم بیشتر .

به عبارت دیگر هر چه در مدارج وجود بالا میرویم می بینیم عوارض و حدوث حوادث بیشتر و شدیدتر میشود و قانون طبیعی از کلیت دور و بجزمیت نزدیک میگردد تا

فصل چهارم

جائی که بشخصیت میرسد توضیح آنکه در جمادات می بینیم قوانینی که بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمیشود چنانکه همه چیز را میتوان از روی قواعد و قوانین طبیعی پیش بینی نمود چون به نباتات میرسیم یک اندازه امور اتفاقی و استثنائی در آنها می بینیم که پیش بینی نمیتوان کرد و متعارفاً آنها را حمل باتفاق میکنند و فقط در کلیات احوال آنها میتوان حکم کرد. چون بحیوان میرسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد بسی افزون میشود زیرا علاوه بر اتفاقیاتی که حیوان در آنها بانبات شریک است اعمالی هم دارد که بهیچوجه نمیتوان از پیش حکم کرد که فلان حیوان فلان وقت چه حرکت و چه عمل خواهد کرد ولی باز در کلیات آنها میتوانیم حکم کنیم که مثلاً زنبور عسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت و فلان هنگام توالد خواهد کرد و پرستو در فلان موقع خواهد آمد و بچه خواهد گذاشت و بلبل چه فصل آواز خواهد خواند. اما چون با انسان میرسیم تقریباً همه اعمال او را اختیاری مییابیم و آنچه از کارهای او میتوانیم تحت قاعده در آوریم و پیش بینی کنیم نسبت با آنچه باید حمل باتفاق کنیم بسیار کم است اینست که میتوانیم حکم کنیم که انسان افراش فاعل مختار است و حیوان اختیارش نوعی و جمعی است و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جماد هیچ اختیار ندارد.

بعبارت دیگر امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است و قاعده ندارد و نمیتواند پیش بینی کند مربوط بآن چیزی است که نفس میخواهندند و هر چه مرتبه نفس بالاتر باشد اختیارش افزونتر است و اعمالش از کلیت دور تر و بشخصیت نزدیکتر یعنی نسبت بقانون جبر مستقل تر است تا آنجا که انسان هر فردش نوعی است و حکم خاص دارد و اختیارش از همه بیشتر است.

از اینها همه بدیتر نتیجه آخری است که بوترو از این مطالعات گرفته است و آن اینست که قوانین طبیعت اموری نیستند که در حد ذات خود واجب و ضروری باشند باین معنی که درمی یابیم و میتوانیم بگوئیم اصل در جهان حرکت و تغییر است ولیکن تغییر همینکه جاری شد و تکرار یافت عادت میشود و این عادت است که از آنها تعبیر بقوانین میکنیم مثل اینکه آب رودخانه که جاری میشود در آغاز مجرای معینی ندارد همینکه چندی جریان یافت برای خود مجری و بستر تشکیل میدهد و از آن بعد در آن مجری سیر میکند و آن مجری برای حرکت او قاعده و قانون میشود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست یعنی در آغاز نبوده و بعد ساخته شده و نیز اینجا که هست وجودش حتمی و واجب نیست و ممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد امور طبیعت هم جریانش بر طبق قوانین معین ضروری و واجب نیست در آغاز نبوده و کم کم بر حسب عادت چنین مقرر گردیده است.

اینست آن معنی که بوترو باین عبارت ادا میکند که قوانین طبیعت ممکن

است نه واجب پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور می بینیم بنیاد سیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست چنانکه رودخانه مبدأ و منشأ جریان آب نیست بلکه نتیجه آنست و از آن حادث شده است پس میتوان استنباط کرد که مایه طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید بقیودی نیست و کاملاً مختار است و قوه اش هم نامحدود است همینکه پاره از نیروی خود را جریان داد قوانین ساخته میشود همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته می شود. راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته و قوانین ساخته شده صورت کارخانه پیدا کرده و حق داریم که از آن تصور ماشینی داشته باشیم اما چون نیروی او نامحدود است و در اصل مقید بقیودی نیست قوه خلاقیتش از کار نیفتاده و باز جریان مییابد چنانکه پاره از نیروی او بصورت جمادی جریان یافت و دستگاه کارخانه طبیعت ساخته شد سپس پاره دیگر از نیروی اصلی بصورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی جاری شد پس قوه خلق و ابداع پیوسته در کار بوده و هست و خواهد بود.

پس بنا بر مطالعات بوترو اصل علیت و قوانین طبیعت استوار و پایبرجاماند اما از وجوب افتاد و در حد امکان در آمد و حقیقت اصل بقای ماده و کارمایه و مسئله جبر و اختیار نیز روشن شد و نکته دیگری که در تحقیقات بوترو تصریحش را نیافته ایم و میتوانیم مزید کنیم اینست که باین بیان بحث معروف را که آیا قدرت خدا بر امر محال تعلق میگیرد یا نمیگیرد نیز میتوان روشن کرد باین وجه که محال و ممکن و واجب اموری است اضافی نسبت به عقل انسان اما برای قدرت خدا همه چیز ممکن است و هیچ امری بر او واجب نیست و بنا برین برای او محالی نیست.

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن (۱) در سال ۱۸۵۹ در پاریس بدنیاً آمد هنگام تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود و مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان می داد و استادش آرزو مند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ولیکن او بدانشسرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد و در بیست و دو سالگی بمقام استادی رسید و در دبیرستانها مشغول تدریس گردید و درسی سالگی در فلسفه مرتبه دکتری گرفت. رساله که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفه اختصاصی اوست و پس از آن تصانیف دیگر بظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجه اول در آورد. در چهل سالگی به مدرسی در کلژ دو فرانس (۲) که مهمترین مدرسه عالی فرانسه است برقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد و امتیازات مهم دیگر نیز دریافت. گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی هم نویسنده زبردست بود و هم گوینده شیرین سخن چنانکه

(۱) Henri Bergson (۲) Collge de France

محضر درسش مجمع اهل علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود و حتی کسانی که چندان از فلسفه بهره نداشتند بحضور در مدرسه او عشق میورزیدند. پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجه جنگی که هم اکنون در کار است تغییراتی بظهور رسید از جمله اقدامات که بعمل آمد این بود که یهودیان را از خدمات دولتی محروم ساختند در آن موقع دولت فرانسه هانری برگسن را که از نژاد یهود بود بیاس خدمات او و مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت از آن محرومیت بازداشت و از حکمی که درباره یهود صادر شده بود مستثنی کرد ولی او نپذیرفت تا در سر نوشت هم نژادان شریک باشد و چند ماه پس ازین واقعه در آغاز سال ۱۹۴۱ و در حین که مامشغول تصنیف همین کتاب بودیم در نتیجه بیماری دیرینه در هشتاد و دومین سال عمر در گذشت.

تصانیف برگسن بسیار نیست اما همه در کمال اهمیت و محل توجه خاص و عام است کتب مشهورش از این قرار است:

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبه دکتري تصنیف کرد و باین عنوان است. «معلومات بیواسطه خود آگاهی» (۱) که اگر بخواهیم به بیان خودمانی در آوریم باید بگوئیم «آنچه نفس باو علم حضوری دارد» و برگسن بنیاد فلسفه اختصاصی خود را در این رساله گذاشته و آنچه بعدها نگاشته است همچون کاخی است که بر این بنیاد نهاده و تکمیلاتی است که در آن بعمل آورده و نتایجی که گرفته است.

اثر دیگر که پس از هفت سال بظهور رسانید باین عنوان است: «ماده و حافظه» (۲) و آن تحقیق در جسم و روح است.

اثر سومش «خنده» نام دارد (۳) و آن کتاب کوچکی است فلسفی و بسیار شیرین در تحقیق اینکه خنده چیست و از چه عارض میشود و برای چیست.

اثر دیگرش باین عنوان است: «تحول اخلاق» (۴) یعنی تحولی که با اخلاقیت مقرون است و این کتاب را یازده سال پس از کتاب دوم و هفت سال بعد از رساله خنده منتشر نمود و نظر کلی برگسن در امور عالم از آن کتاب بدست آمده و مایه شهرت عظیم او گردیده است.

پانزده سال پس از آن کتابی منتشر نمود بنام «استمرار و مقارنه» (۵) و در آن نظر خود را راجع به فلسفه که از رأی انشتین در آورده بودند اظهار کرده است. آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد و دانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است بنام «دو سرچشمه اخلاق و دین» (۶) یعنی دوامری که منشأ دیانت و اخلاق میباشند.

(۱) Les Données immédiates de la conscience

(۲) Le Rire Matière et mémoire

(۴) L'Evolution créatrice

(۶) Les deux sources de la morale et de la religion

علاوه برین و گذشته از دروسی که در مدارس تقریر کرده است مقالات و سخنرانی‌ها از او باقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گرد آورده‌اند یکی بنام «نیروی روحی» (۱) و دیگری باین عنوان: «فکر و متحرک» (۲)

برگسن را بزرگترین حکمای این زمان خوانده‌اند و بعضی گفته‌اند در فرانسه بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی به بلندی مقام او نیامده است از آنرو که ورقی نو و بایی تازه در کتاب حکمت باز کرده است. عقیده فلسفیش را میتوان گفت با هر قلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است و روش فلسفی او بشیوه فلوپین و اشراقیان و عرفای ما نزدیک است ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تعمق و با مایه علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت بعمل آورده و معلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده و از شیوه علمی جدید کاملاً آگاه بوزده است. البته مخالفان هم بسیار داشته و دارد و شاید که اشتباهاتی هم داشته باشد ولیکن منکر نمیتوان شد که مردی صاحب نظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده و خواهد بخشید.

بیان وافیه از فلسفه برگسن برای ما در این مختصر البته میسر نیست که شایسته آنست که کتابی مفصل در آن باب نگاشته شود برای اینکه خوانندگان مفتاحی از آن بدست آورند از رؤس مسائل اجمالی بنگاریم و در چگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد و اگر در این بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشنودی را خواهیم داشت.



مسئله که برگسن موضوع رساله د کتری خود قرارداد بحث جبر و اختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که دارای نفس خود آگاه است چه انسان اگر نفس مدرك مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم بود و این بحث پیش نمی‌آمد پس برای اینکه بتوانیم در این باب رایی درست بدهیم باید باحوال نفس و چگونگی خود آگاهی (۳) نظر بیندازیم.

برگسن در مطالعه احوال خود آگاهی نفس بطرز خاص وارد شد و توجه کرد باینکه بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش می‌آید از آنست که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظر میکنند و از جمله این امور امر خود آگاهی است که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادات نفس امور کیفی است و البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است و خردی و بزرگی باین نحو تصور می‌شود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگر محوی گردد و نسبت بآن زیاده و نقصان داشته باشد بعبارت

(۱) L'énergie spirituelle (۲) La pensée et le mouvant (۳) Conscience

دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد (۱) و مکان مقرون است زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هر چیزی را هم که با چیز دیگر از جهت مقدار بسنجند باعتبار بعدی است که آنها حائز میباشند و روشن است که هر چه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد اما احوال نفس از هر قسم که باشد با بعد و مکان در آن مناسبتی دیده نمیشود مثلاً دردهائی که نفس احساس میکند یا لذت و شادی که از زیباییها در مییابد یا مهر و کینی که میورزد یا مدرکاتی که برای او دست میدهد یا اراداتی که مینماید البته قوت و ضعف و شدت و خفت دارد اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیزی است که بر چیز دیگر از جنس او که آنرا مقیاس قرار دهند بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمیتوان منطبق نمود.

و نباید اشتباه کرد شدت و ضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت و شماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند با امور بدنی که از آن احوال ناشی میشوند که در آنها شماره و مقدار هست و همین فقره شاید گاهی مایه غلط و سهو میگردد چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره و مقدار می بینند برای خود آن احوال هم شماره و مقدار تصور میکنند و نیز گونا گونی و تنوع احوال نفس را با شماره و عدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد و هر فردی را هم میتوان منقسم با جزا تصور نمود ولی در احوال نفس افراد و اجزا نمیتوان تشخیص کرد چه تصور افراد مستلزم تصور بعد و مکان هست و در احوال نفس بعد و مکان متصور نیست پس تنوع احوال نفس غیر از تکثر مقداری و عددی است و نیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع باموری است که بحواس ظاهر در میآید ولی ادراک احوال نفس مربوط بحواس ظاهر نیست.

برای اینکه مطلب روشن تر شود تشبیهی میکنیم هر چند احوال نفس را با امور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته اند در مثل مناقشه نیست و مقصود از این تشبیه که میخواهیم بکنیم مقایسه دو امر نیست بلکه برای اینست که از آنچه میخواهیم بیان کنیم تصویری دست دهد. پس بنظر بگیرید آوازی را که از گلوئی خواننده بیرون میآید و مدت زمانی امتداد می یابد بدون اینکه نفس قطع شود در این مدت خواننده آواز را میغلطاند و ریرو بم یا درشت و نازک و بلند و آهسته میکند و بنا برین آوازه احوال مختلف داشته و متنوع بوده است اما نمیتوان گفت متکثر و متعدد بوده است و چنانکه گفتیم شدت و ضعف در کیفیت آواز نمیتوان تشخیص کرد اما کمیت ندارد.

یک امر دیگر نیز هست که سبب میشود که کیفیت را با کمیت اشتباه میکنند و آن توالی و تعاقب کیفیات است که در مرور زمان واقع میشود و زمان را همه کس کمیت میدانند. در اینجا میرسیم بجان کلام و بنکته که برگسن متوجه شده و بنیاد فلسفه اوست و آن اینست

که بزمان بدو قسم میتوان نظر کرد یکی بتطبیق او با بعد و یکی بادراك او در نفس اولی کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هر گاه زمان را مثلا در مدت يك شبانروز در نظر میگیریم چه میکنیم جز اینکه بذهن میآوریم که خورشید در مشرق دمیده و فضای آسمان را پیموده و در مغرب فرورفته و دوباره از مشرق سردر آورده است و اگر درست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مقارنه خورشید با نقاط مختلف فضا یعنی تصور بعدی معین بعبارت دیگر وقتیکه يك شبانروز میگوئیم تصور ما از این مدت مقرون است با تصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف يك دایره آسمانی پس در واقع ابعادی را و مقارنه چیزی را با آن ابعاد بنظر آورده ایم و از این روست که زمان يك شبانروز را کمیت میدانیم.

مثال دیگر وقتیکه یکساعت میگوئیم آیا جز اینست که مثلا در نظر میگیریم عقربك ساعت را که مقارن فلان نقطه از صفحه ساعت باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی را در ذهن میگیریم که عقربك در مدت معینی آنرا می پیماید و چون بعد کمیت است پس زمان هم باین اعتبار کمیت است و همین زمان است که در امور زندگانی و معاشرت با مردم منظور نظر است و در علوم هیئت و نجوم و ریاضیات محل نظر اهل فن واقع میشود و موضوع محاسبه میگردد که وقتیکه زمانی را اندازه میگیرند و بمحاسبه میآورند در واقع ابعادی را اندازه گرفته و محاسبه کرده اند پس حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که بوجه دیگر بنظر بگیریم یعنی بادراك نفس در آوریم.

اینجاست که بیان مطلب مشکل میشود که معانی هرگز اندر حرف نایند ولیکن میگوئیم چشمانتان را بر هم بگذارید و ذهن را از جمیع امور مادی خالی کنید و توهّم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمان را از خود دور ساخته و بدرون نفس و ضمیر رجوع نمائید آنچه در آن حال ادراك میکنید حقیقت زمان است و اگر باز بخواهیم برای روشن شدن مطلب از ناچاری بتشبیهی متوسل شویم گوئیم در آنحال ضمیر و احوال نفس خود را مانند نهری می یابید که در جریان است و احساسات و ادراکات و وجدانیات و ارادات خود را بتوالی و تعاقب مستمراً جاری می بینید بدون اینکه آنها را با نقاطی از فضا و مکان مقارن سازید. این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست زیرا که علم انسان بر وجود خود جز ادراك این احوال چیزی نیست و نه تنوع آن احوال شماره و عدد است و نه اختلاقیات کمیت است زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر از مقدار و عدد یعنی غیر از تکثر کمی است تکثر کمی بتطبیق اشیاء است بر یکدیگر و تنوع کیفی بتداخل احوال است در یکدیگر از این گذشته بعد مجرد و زمانی که از مقارنه ابعاد تصویر میشود اموری هستند متشابه و یکسان یعنی اجزائی که در آنها توهّم یا حس میشود باهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند و هیچ حالی بحال ماقبل و حال مابعد مشابهت ندارد زیرا جمیع حالات در نفس اختزان می یابند و هر حالتی از احوال نفس همانا کل نفس است و همه احوال گذشته را دربرو احوال آینده را زیر سردارد

و وجود مستمر بواسطه استمرار دائماً رو با افزایش میرود پس ممکن نیست حالت فعلی با حالت پیشین یا پسین یکسان باشد.

باری آن امر که بدین گونه ادراك میشود کیفیت صرفه است و این کیفیت را برگسن میگوید بازمان نجومی نباید اشتباه کرد و آنرا بلفظی میخوانند که معمولاً مدت (۱) ترجمه میشود ولی در این مورد خاص بنظر ما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال است بشرط اینکه استمرار را در این مورد برای این معنی مخصوص اصطلاح کنیم.

پس کسیکه وجود خود را درك میکند در واقع استمرار احوال خویش و تحول و تغییراتش را ادراك میکند و دکارت که میگفت «میاندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس هستم و اگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغیر دائم بانسان مخصوص نیست بلکه بکلیه جهان و امور آن عمومیت دارد چون میدانیم که جهان و احوالش دائماً در تغیر است و بجای اینکه بگوئیم جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوئیم جهان مستمر است و چون تغیر همانا حرکت است پس نظر برگسن بارای هر قلیطوس (۲) بوجهی موافق میشود که میگفت حقیقت جهان حرکت و تغیر و تحول است ولیکن برگسن مطلب را بتحقیق علمی در آورده است و هر چه در این بحث پیشتر رویم مطلب روشنتر خواهد شد.

همین اشتباه که درباره زمان و حقیقت آن دست داده است درباره حرکت نیز روی نموده است باین معنی که در علوم طبیعی و ریاضی و همچنین در مشاهدات روزانه متعارفی از حرکت چیزی که ادراك میشود همان مقارنه متحرك است با نقاط مختلف فضا تا آنجا که هر گاه نقاطی که هر گاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه و مناسبات متحرك را با آن نقاط بسنجیم حرکتش بر ما معلوم نمیشود چنانکه هر گاه در کالسکه یا کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که بهمان سرعت حرکت کنند آن کالسکه یا کشتی را ساکن می پنداریم پس در این موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته ایم بلکه سکونهای متوالی در مقابل نقاطی که متحرك از آنها میگذرد توهم نموده ایم و در ریاضیات و طبیعیات مواردی که حرکت را اندازه میگیرند و بحاسبه

(۱) Durée

(۲) رجوع کنید باغاز جلد نخستین از این کتاب و آنجا گفته شده است که در مقابل هر قلیطوس برمانیدس اصلاً منکر وجود حرکت بود و زینون شاگرد او مشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکر میکرد از حرکت تیر پرتابی و مسابقه لاک پشت با شخص تندرو و امثال آنها و با وجود روشن بودن مغالطات کسی نتوانسته است آنها را بدلیل رد کند و برگسن بتفصیل بیان میکند که علتش اینست که استمرار را با زمان اشتباه کرده و در امر کیفی بحث کمی کرده اند و ما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم.

میآورند جز این نمیکنند ولی حرکت مجموعه از سکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است و پیوسته و متصل است و حال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل میبود و عبارت دیگر استمرار است و کمیت نیست بلکه کیفیت است.

نشانی دیگر بر اینکه حرکت و زمان حقیقی غیر از حرکت و زمان ظاهری است اینست که اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی که در جهان واقع میشود در یک آن سرعتشان نصف شود یا دو برابر گردد در ظاهر امور عالم و همچنین در محاسبه اهل فن نسبت بزمان و حرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد مثلاً اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندتر شود ابتدا گمان میرود که شبانروز بجای بیست و چهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد ولی بنا بر فرضی که کردیم که جمیع حرکات در همان وقت دو برابر تند شود البته حرکت عقرب بکهای ساعتها هم دو برابر تند شده است پس در مدتی که دیروز خورشید مثلاً پانزده درجه از درجات آسمان را می پیمود و آنرا یک ساعت مینامیدیم امروز سی درجه از آن درجات را خواهد پیمود اما چون عقرب بکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده است در همان مدتی که دیروز عقرب یک از ساعت یک بساعت دو میرسید امروز از ساعت یک بساعت سه خواهد رسید و بنا برین در محاسبه منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد در صورتیکه در حرکت و زمان بحقیقت تفاوت فاحش روی داده است و حتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد که حرکات تفاوت کرده است مگر اینکه بضمیر خود رجوع کنند و حقیقت حرکت را ادراک نمایند زیرا برای ادراک حقیقت حرکت نیز باید همان کاری را کرد که برای ادراک زمان کردیم یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکونهای متوالی و مقارنه متحرک را با نقاط مختلف از معبر او و در واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراک کنیم باید آنرا قیاس بنفس خود بکنیم و حرکت اشیا را بجریان دائمی احوال نفس بسنجیم که تغییرات استمراری او البته بجای خود میباشد.

پس میان حرکت حقیقی و زمان حقیقی مشابهت تام هست بلکه هر دو یک چیز است یعنی استمرار در تغییر است و به بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست.

تشخیصی که در امر زمان ظاهری و زمان حقیقی و همچنین حرکت ظاهری و حرکت حقیقی کردیم درباره نفس و خود آگاهی او نیز میتوان کرد باین معنی که نفس ظاهری دارد و باطنی یا حقیقی: ظاهرش آنست که زمان و حرکت ظاهری را ادراک میکند و کمیت میانگارد باعتبار اینکه آنها را بامکان و بعد مقرون میسازد و باطن و حقیقتش آنست که استمرار را درک میکند و این مطلب روشن تر خواهد شد باینکه وارد بحث حقیقت علم آنچنانکه بر گسن در نظر دارد بشویم.



خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که انسان یک قوه حس دارد و یک قوه عقل و مکرر گفته شده است که جزئیات یعنی امور مادی را بحس ادراک میکند که از اینرو

آنها را محسوسات میگویند و کلیات را که بحس در نمیآیند بعقل درمی یابد و از این رو آنها را معقولات مینامند .

احساساتی را که حواس از مادیات در مییابند خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید و عملش را میتوان ادراک دانست زیرا که از تأثیراتی که بواسطه اشياء مادی بر حواس وارد میآید بر راستی چیزی دستگیر نفس میشود و نفس از آنها متأثر میگردد و از آنجهت حالتی غیر از حالت پیشین برای او دست می دهد چون ادراک واقعی آنست که نفس حالش تغییر کند چنانکه مثلا وقتیکه چشم انسان رنگ می بیند یا گوشش آوازی می شنود با زبانش طعمی میچشد برای نفس حالی دست می دهد غیر از حالی که بیش از دیدن آن رنگ یا شنیدن آن آواز یا چشیدن آن طعم داشت و دست دادن این حالت همانست که ادراک مینامیم اما عقل وقتیکه ادراک کلیات یا معقولات می کند چنین حالتی برای او دست نمی دهد در واقع باید گفت عقل کلیات را درک نمی کند بلکه آنها را بتجربید و انتزاع میسازد و می داند که کلیات و معقولاتی را که عقل در می یابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده اند (باعتبار آنکه در ازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی از آن الفاظ مفهوم میشود) و اگر تحقیقات کانت را در نقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید بخوبی در مییابید که تصورات همه مصنوع عقل میباشند .

پس در واقع عمل عقل در باره معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است و آنها را بلفظ و نطق در آوردن و چون در تصورات چنین باشد در تصدیقات هم که از تصورات ساخته می شود البته چنین خواهد بود پس قضایایی که عقل بآنها حکم میکند و همچنین حجت ها و براهین که برای احکام میآورد بحقیقت ادراک بآن معنی که گفتیم نیستند زیرا که نفس از آنها مستقیماً درک حالتی نمی کند .

خواهید گفت ادراک جزئیات که منتسب بعقل نیست ادراک معقولات را هم که شما ادراک حقیقی نمی دانید پس فایده عقل چیست ؟ جواب برگسن اینست که عقل بانسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید چه فراهم کردن لوازم زندگی موکول بادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است . باین معنی که جانداران باید زندگی کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است و کوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیر طبیعی بکشمکش میکشد و کشمکش آلات و اسباب میخواستد بنا برین ناظم کارهای جهان بهر يك از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت بعضی جنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگی بایند بکنند بفطرت و غریزه میدانند و میکنند و بتعقل محتاج نیستند درندگان بفطرت شکار کردن می دانند و مورچه بفطرت دانه جمع آوری میکند و زنبور عسل بفطرت انگبین ساخته ذخیره مینماید پرندگان به

فطرت آشیانه میسازند و همچنین هر يك از جانوران اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه ها و فطرت ها را یا اگر دارد بآن قوت و فراوانی نیست و کارزندگانی را کفایت نمیکنند در عوض باو عقل داده شده است که همه آن نقصها را تدارک مینماید.

پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درك حقایق و علم بکنه اشیا و کار اصلی او اینست که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت اوست فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگانی او را تأمین نماید و اینکه انسان را حیوان ناطق گفته اند ممکن بود حیوان صانع بگویند زیرا اگر جانوران دیگر هم يك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری و غریزی است و از خود تصرفی نمیکنند اما انسان صنعت فراوان و گوناگون دارد و همه آنها را بعقل و قوه متصرفه انجام می دهد و حتی علوم و فنون هم که عموماً معرفت حقایق میدانند در واقع معرفت حقایق یعنی علم بکنه نیست بلکه علم بوجه است برای ساختن افزار و آلات و تهیه مصنوعات که با آن آلات و افزار ساخته میشود و اندک توجهی بفنون طبیعی و ریاضی این مدعا را روشن مینماید.

نظر باینکه در اصل عقل برای تدبیر معاش و قوه ساختن آلات و افزار و مصنوعات بوده و در این باب سرو کارش با ماده و اشیا جسمانی است و جسم دارای ابعاد است مهمترین امری که عقل میبایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره بوده است اینست که قوه عقلی انسان همه مشغول بامر کمیت و انواع و خصوصیات او شده و چنان در آن مستغرق گردیده که از امور کیفی تقریباً غافل مانده تا آنجا که بکیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته است چنانکه در بحث پیشین اشاره کردیم.

امردیگر که غفلت عقل را از حقیقت و علم بکنه تأیید و تقویت نموده این است که اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید بکند محتاج است باینکه در اشیا و احوال آنها ثبات و بقائی باشد و گرنه کاری که کرده شود همچون نقش بر آب خواهد بود پس بچیزهایی دست برده است که يك اندازه تغیر و تحولشان ضعیف بوده و بظاهر ثابت و ساکن مینموده اند بنابراین عقل انسان سکون را اصل پنداشته و کمال را در آن دانسته و حرکت را امری عارضی انگاشته است و حتی بکنه حقیقت حرکت هم بر نخورده و تصویری که از آن دارد سکونهای متوالی است در نقطه های متتالی و حال آنکه اصل حرکت است. تصور انسان را از جریان امور جهان میتوان تشبیه بسینما نمود چون اگر رشته عکس های سینما (فیلم) را نظر کنید می بینید چیزی نیست جز يك عده فراوان از عکس ها که هر يك از آنها منظری است از موضوع سینما که در حال سکون است همینکه رشته را با چرخ بچراغ در آورند توالی آن عکس های ساکن آن منظر را متحرک بنظر میآورد. حقیقت امر جهان بکلی برخلاف اینحال است یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمی بیند بدلا بلی که بیان کردیم تصورش مانند تصور

سینماست یعنی حرکت را مجموعه از سکونها می‌پندارد حتی اینکه در محاسبه و نظریات علمی هم فکرش چنانست که گویی حرکت مجموعه از سکونهاست .

بعبارت دیگر معلوماتیکه بتعقل حاصل میشود و بصورت علوم و فنون در میآید حقایق هست اما حقایق نسبی و اضافی است نه حقایق مطلق و علم بکنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم . خواهید گفت در اینصورت حکمت و فلسفه چه معنی دارد و آیا انسان از درک حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن میگوید چنین نیست و انسان قوه ادراک حقیقت را دارد اما آن تعقل نیست و مراد از تعقل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش را در علم منطق بدست میدهند که آن بجای خود درست و سودمند و البته در علوم و فنون بکار است اما وسیله ادراک حقیقت نیست و تعقل چون از درک مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده بساختن مفهومات کلیه و کاربردن آنها میردازد .

در اینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش ازین گفته ایم که سابقاً و قتیکه حکمت یا فلسفه میگفتند مجموع معلوماتی را که محققان و متجسسان بدست آورده بودند قصد میکردند و آنرا بحکمت نظری و عملی و هر یک از این دو راهم بفنونی منشعب میساختند مانند طبیعیات و ریاضیات و الهیات اما کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا و مستقل گردیدند و آنها همان فنونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل و سایل امر معاشند نه برای درک حقیقت ولی انسان ادراک حقیقت هم می‌تواند بکند و سزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم و آن تقریباً مطابق است با علمی که سابقاً فلسفه اولی و الهیات میخواندند و اروپائیان به پیروی از ارسطو متافیزیک (۱) میگویند و مترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده ما بعد الطبیعه گفته اند اما چون این لفظ ترجمه خوبی نیست و همه جا نمی‌توان بکار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی بکار میبریم جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را بمعنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی و الهیات است .

پس بعقیده برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم بکنه اشیا و ادراک حقایق است ولی راهش تعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراک حقیقی نیست (۲) چه ادراک حقیقی آنست که ادراک کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و اینحال بتصور و تصدیق دست نمیدهد بلکه بعمل و قوه دیگری دست میدهد که برگسن آنرا بلفظی (۳) میخواند که مادو اصطلاح برای آن

(۱) Métaphysique (۲) چون تصدیق مبنی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است در ذهن نه اتحاد ذهن با شئی و غالباً مصنوع ذهن است .

(۳) آن لفظ Intuition است و آنرا در موارد مختلف بلفظهای مختلف میتوان ترجمه کرد گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراک و گاه الهام و مانند آنها برگسن آنرا بمعنایی گرفته است که مادرون بینی ترجمه کردیم که بامعنی اشتقاقی آن مناسب است و جان بینی هم میتوان گفت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که باین عمل جان و روان را میتوان دید چنانکه هاتف اصفهانی میگوید چشم دل باز کن که جان بینی و خواجه حافظ هم میفرماید دیدن روی ترا دیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

پیشنهاد میکنیم و هر دورا بکار میبریم یکی از آن دو اصطلاح که بترجمه تحت لفظی نزدیک است درون بینی است و دیگری که بحاصل معنی نزدیک تراست جان بینی است.

برای کسانی که با اصطلاح عرفاً آشنائی دارند میگوئیم آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح میکنیم اگر عملش را در نظر بگیریم همان است که مراقبه میگویند و اگر حاصلش را منظور بداریم آنست که مکاشفه میخوانند اما ما برای اینکه بعرفان نیفتیم و بیاناتمان با تصوف خلط و مشتبه نشود بجای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار میبریم در عین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمیداریم.

حاصل اینکه برگسن ادراك حقیقت را میسر میداند و آنرا فلسفه میخواند و راه وصولش را استدلال و احتجاج و اقامه برهان نمی پندارد بلکه درون بینی را وسیله آن میانگارد.

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی با تعقل منافات دارد و قوه درون بینی با قوه عقلیه متباین است بلکه برعکس است و درون بینی هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبه اعلای تعقل است و فرقی با تعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که تعقل بسطیح مینگردد و بعمق فرو نمی رود ولی درون بینی بدرون میرود. در مقام تشبیه میتوان گفت تعقل مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه آگاه شود گردا گرد خانه بگردد و در دیوار را از بیرون ببیند و عکس بردارد اما درون بین مانند آنست که بدرون خانه میرود و اجزاء خانه را يك يك می بیند و با آن آشنا میشود.

البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است زیرا که نسبت بخانه سیر بیرونی و درونی از يك نوع است ولیکن سیر درونی و بیرونی حقیقت از يك نوع نیست تشبیه بهتر اینست که بگوئیم در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا بعبارت دیگر تعقل وصف عیش است و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراك حقیقت است تعقل وصف و تعریف و رسم آنست بوسیله درون بینی خود شئی را میتوان دید اما بتعقل از آثارش پی بوجودش برده می شود و خلاصه درون بینی آنست که عاقل با معقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که درد را حس میکند اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب میخواند و نظر باین تشبیه برگسن میگوید درون بینی همدردی عقلی (۱) است یعنی عقل وقتی دور بین میشود که با مطلوب متحد و همدرد گردد.

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست که سابقاً در کار زمان و حرکت گفتیم. وقتی که برای معلوم کردن حرکت یا زمان نقاطی را که متحرك از آنجا میگذرد یا اوقات آنرا در نظر بگیرند و بتصور در آورند این تعقل است و ادراك ظاهر امر است

(۱) Sympathie intellectuelle

فصل چهارم

چون رجوع به ضمیر خود کردید و حرکت و زمان را از آنچه در نفس واقع میشود دریافتید این درون بینی و ادراک کنه و عمق شیئی است .

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی را بوسیله تعقل منطقی و بغیر وسیله درون بینی ادراک نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که میخواستند بدلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده خواص جسم و حقایق مادی را دریابند و همچنانکه علوم طبیعی بوسیله تجربه و مشاهده بمرحله تحقیقی رسید فلسفه هم بوسیله درون بینی که به راستی تجربه و مشاهده است باین مرحله خواهد رسید تا کنون فیلسوفان غالباً کار اهل علوم و فنون را کرده اند یعنی بجای اینکه بدرون حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده اند مانند اهل علم خواسته اند بتفصیل و تشریح حقیقت را دریابند و آنرا بوصف و تعبیر لفظی حد و تعریف در آورند و حال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق و سخنگوئی نتیجه عقل است و جز چیزهاییکه بتعقل در میآید حقیقتی را نمیتواند بیان کند پس حقیقت ادراک کردنی و دیدنی است نه گفتنی و شنیدنی اینستکه حقایقی که آن دانشمندان بدست آورده اند نسبی و اضافی است نه حقیقی و مطلق تا آنجا که انسان را از درک حقیقت عاجز دانسته و وصول بفلسفه را نامقدور پنداشته اند .

نظر باینکه سخنگوئی نتیجه عقل است و عقل حقیقت اشیاء را در نمی یابد و آنچه را در مییابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد و رسم یا وصف و تعریفی از آن بنماید الفاظ و عباراتی که در سخنگوئی بکار میروند فقط معانی را که عقل در مییابد می توانند به بیان در آورند و برای ادای معانی که بدرون بینی ادراک میشود وافی نیستند چه آنها حقایقی بسطند و مرکب نیستند تا بتوان حد و رسمی برای آنها ترتیب داد. از اینروست که کسانیکه بدرون بینی حقایق درک میکنند آنها را نمیتوانند مانند اهل علوم و فنون بیان علمی و منطقی در آورند و بنابراین یا از اظهارش خودداری می کنند یا بتشبیه و تمثیل متوسل میشوند .

خلاصه درون بینی یا جان بینی بشری که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد میکند و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس بآنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری از محققان بر این روش اعتراض کرده اند که پایه محکم ندارد و بنیادش بروهم است علم و عقل را کنار میگذازد و بجای علم عرفان میبافد و استمداد از باطن (۱) میکند و اوهام می تراشد و بجای دلیل و برهان ذوق و وجدان را که میزانی ندارد بکار میاندازد اما برگسن و طرفداران او میگویند اشتباه کرده اید که می پندارید ما علم را کنار گذاشته ایم ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد پس از آن باید بدرون بینی یعنی فلسفه

سیر حکمت در اروپا

پرداخت و درون بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال یابد عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوه عقلیه است که توجه خود را از عمل و امور معاشی منحرف و بسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد و از اینجهت است که فیلسوف هر چه از آلائشهای دنیوی دورتر و وارسته تر باشد در درون بینی و رسیدن به حقیقت کامیاب تر می شود زیرا اشتغال بحوائج معاشی و زندگی گانی است که عقل را از توجه به حقیقت باز میدارد. درون بینی خیال بافی و اوهام تراشی نیست و بنیادش بر علم باید باشد جز اینکه از بیرون و عالم ظاهر بدرون و باطن متوجه است و کاری است بس دشوار و مشقت دارد و باسانی میسر نمی شود و اما اینکه میگویند عرفان باقی و استمداد از باطن میکنند اگر مراد از عرفان یاوه گوئی و از استمداد از باطن بی فکری و یله دادن بیخست و اتفاق است بر گسن فرسنگها از آن دور است فکر را بشدت بکار می اندازد و هر چه میگوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق است و اگر مراد از عرفان بدرون نگریستن و با مراقبه بمکاشفه رسیدن است هر فیلسوفی عارف است و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شور و مستی جوانی و جاهلی است ما آنرا منکریم اما اگر مراد ذوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته بینی است مامدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هر کس در هر رشته از علم و صنعت و ادب و کشف حقیقت کار میکنند بدون این قوه رنجش بیهوده است چنانکه پزشک البته باید معلومات طبیبی را بدرستی فرا گرفته باشد اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری بخطا می رود و شاعر و نقاش و مهندس و مانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند بدشعر می گویند و بدنقش میکشند و زشت ساختمان میکنند. مخترعان و کاشفان همه اختراعات و اکتشافات خود را از روی ذوق کرده اند و گرنه بسیار کسان بودند که معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته اند اختراع و اکتشافی نکرده اند هزارها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند. اما فقط معدودی از ایشان که ذوق و قوه درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده و رای تازه اظهار کرده اند.

بس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد زیرا بدرون بینی نمی انجامد و پایان این سخن این است که بدرون بینی شخص بکل حقیقت شاید نرسد اما آنچه بدان میرسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی و نسبی و باید همه راهروان دست بدست دهند تا بحقیقت کل برسند و فلسفه تام ساخته شود.

از آنجا که بیان فلسفه بر گسن را آغاز کردیم تا اینجا حاصل مطلب این شد که حقیقت استمرار است و فلسفه ادراک استمرار است بوسیله جان بینی. اینک می پردازیم ببعضی از مطالبی که بر گسن بر این بنیاد و بدین روش تحقیق فرموده است.



در آغاز این سخن گفتیم مسئله که بر گسن در نخستین رساله خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود سپس دامنه مقدمات دراز شد و جز این چاره نبود و لازم بود خوانندگان از بنیاد فکر بر گسن و روش فلسفی او آگاه شوند اکنون اگر بیان ما وافی بوده و مطلب دستگیرشان شده مسئله جبر و اختیار بوجهی که بر گسن پیش خود حل نموده آسان خواهد بود.

البته بحث بر گسن در این مسئله مبتنی بر علمیات است و نظر باشکالاتی دارد که اهل علم بر مختار بودن انسان میکنند و عمده آن اشکالات در این زمان مسئله وجوب ترتب معلول بر علت است که چون هیچ امری بی علت نمی شود پس اراده که هر کس بر هر امری میکند علتی دارد و آن علت را هم علتی است و سلسله این علت ها همچنان کشیده است پس اراده مزبور نظر بوجوب ترتب معلول واجب بوده و آنکس در اراده خود مختار نبوده است. و از زمانیکه قاعده تداعی معانی و اجتماع آنها در ذهن بر حسب مناسبات معلوم و مورد تصدیق شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هر معنی در ذهن مایه حصول معنی دیگر میشود پس معانی نسبت بیکدیگر حکم علت و معلول دارند و وجوب ترتب معلول بواسطه قانون بقای کار مایه نیز تأیید شد از آن رو که گردش جهان را مانند گردش ماشین های کارخانه جلوه گر ساخت و تصور جهان ماشینی را برای دانشمندان پیش آورد و این قاعده را نسبت بکار مایه حیاتی و خود آگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند و چنین پنداشتند که نیروئی که مایه حیات و خود آگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است و باندک تأمل آشکار میشود که اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمی ماند و جمیع اعمال و ارادات انسان موجب خواهد بود.

بر گسن میگوید کسانی که این استدلال را میکنند و همچنین آنانکه این استدلال را میخوانند بدلیل و برهان باطل کنند همان اشتباه را دارند که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر و حکم می کنند و حقیقت زمان را که استمرار است با زمان ظاهری که مرتبط بزمان است خلط می نمایند قاعده وجوب ترتب معلول اگر درست باشد در امور کمی است که بتعقل منطقی در می آیند یعنی مربوط بامور مادی و کمی میباشد ولی بامور کیفی و بنفس خود آگاه تعلق نمی گیرند. معانی در ذهن انسان مانند افراد اعیان و اشیا نیستند تا بیکدیگر منطبق و منضم شوند و حکم علت و معلول بر آنها جاری گردد و چنانکه گفتیم تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکثر افرادی است. احوال در بیکدیگر متداخلند و در عین متنوع بودن متحدند. هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزاء جدا از نفس. بعبارت دیگر اگر مثلاً کسی بنا بر مهر فرزندی بفرزند خود نوازش کند یا اگر از روی کین دیگری را بزند یا بر حسب خواهش نفس عملی بکند نباید گفت مهتری که در نفس او عارض شد او را بر انگیزخت که اراده بر آن نوازشی کند یا کین او را بر انگیزخت که اراده بر زدن نماید یا خواهش

نفس او را و ادار بآن عمل کرد زیرا که آن مهر و آن کین و آن خواهش و هر حالت دیگری از حالات نفس همان خود نفس میباشد نه اموری که عارض نفس شوند پس اراده که بر زدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد معلول خود نفس بود نه معلول معنائی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد و سلسله علل و معلول را بکشیم و عمل را موجب بنخوانیم و قاعده کار مایه هم در نیروی حیاتی و مخصوصاً در نیروی خود - آگاهی یعنی نفس مسلم نیست که جاری باشد و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث و جستجوی بسیار است .

این تحقیق بر گسن که بسیار مفصل است و مافقط با اشاره از آن اکتفا می کنیم مبتنی بر همان عقیده است که در باره نفس اظهار کرده و اجمالاً بیان کردیم که نفس همان استقرار احوال است، این عقیده راهم بدرون بینی و جان بینی حاصل کرده و مدعی است که هر کس در نفس خود درون بینی کند این حقیقت را درمی یابد و نیز بر همه کس از همین راه مکشوف و مشهود است که نفس در اراده های خود مختار است و چیزی او را از این اختیار باز نمی دارد مگر ملاحظات و موانع خارجی که بساهست که انسان بر امری اراده میکند که به میل و اقتضای نفس نیست و برای مصلحت یا ملاحظات دیگر است و آن ربطی به مسئله جبر و اختیار چنانکه محل بحث ماست ندارد زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضیاتی بر امری بغیر تمایل خود اراده کند همین دلیل بر مختار بودن اوست .



بنیاد فلسفه بر گسن را در کمال اختصار بیان کردیم ولیکن بقدر کفایت تفصیل دادیم تا بر خوانندگان چیزی دستگیر شود اما مباحث مختلفی که بر گسن در آن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمی توانیم بیان کنیم چون هر قدر باختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شد بس ناچار با اشاره می گذرانیم که همینقدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند در چه مباحث فرو رفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است .

مسئله جبر و اختیار را که بآن اشاره کردیم بر گسن در همان رساله نخستین طرح کرده است . در کتاب دومی که انتشار داده و «ماده و حافظه» نام گذاشته است بتحقیق امر حافظه پرداخته است از آنرو که رکن مهم وجود نفس خود آگاه را حافظه تشخیص داده است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه است یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است .

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست حاجت شرح و بیان ندارد و بخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را بیاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود . سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده است یا امری است مجرد از بدن . بعضی از فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی

فصل چهارم

شده اند که حافظه در مواضع معین از دماغ یعنی مغز سر جادارد و بفاسد شدن آن نقاط مغز چنانکه در بعضی از بیماریها واقع میشود حافظه هم باطل و فاسد میگردد پس حافظه خاصیت ماده است. بر گسن با شرح و بسطی تمام در کتابی که نام بردیم و در تصنیفهای دیگر خود با تحقیق در چگونگی حافظه و بیماریهایی که حافظه را مختل میسازد بوجه علمی باز مینمایند که حافظه خاصیت مغزیست و فرق است میان حافظه و ذا کره یعنی فرق است میان اینکه چیزی را در یاد داشته باشند و اینکه آنرا بیاد بیاورند. حافظه یعنی آنچه تصویر اشیا و معانی را در یاد نگاه میدارد امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه بعکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذا کره است که عمل دماغ است تصاویر اشیا و معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچگاه محو نمیشود ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده و ذا کره قوه ایست از دماغ که به موجباتی و در اوقاتی پرده را پس میکشد و آنچه در حافظه مضبوط است بیاد میآورد. ذا کره عمل است و عمل کار بدن است و دماغ که ذا کره را صورت میدهد جزئی از بدن است ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی اند و معانی در مکان نیستند بلکه در حرکت و تحول استمراری میباشند. کسانیکه حافظه را خاصیت دماغ یعنی تن میدانند باز همان اشتباه را دارند که استمرار احوال را بنظر امر مکانی مینگرند. حافظه که صور در آن مضبوط است راجع بزمان گذشته است و در سطح خود آگاهی نیست بلکه در عمق است. ذا کره که عملی است که بواسطه آن صور را بیاد یعنی سطح خود آگاهی میآورند تعلق بزمان حال دارد و در واقع امر نامحسوس را محسوس میسازد پس متعلق بماده یعنی تن است زیرا که زمان حال همانا مرتبط بحس است و حس بماده تعلق دارد.

و چون بحقیقت بنگری امور گذشته معدوم نیستند موجودند فقط از منشأ اثر بودن افتاده اند و فرق گذشته و حال اینست که امور گذشته در عمل فعلی دخالت ندارند و آنچه در عمل فعلی دخالت دارد آنرا حال حاضر می نامیم. شخص انسانی بزمان حال مشغول است از آنرو که باید برای امر زندگی عمل کند و از گذشته یعنی از اموری که موجودند ولی در حافظه میباشند فقط آنچه را برای عمل زندگی بکار میآید بیاد میآورد و حاضر میکند پس فراموشی نسبت بامور گذشته از جهت اشتغال بامر زندگی است پس اغراض زندگی است که فراموشی و غفلت میآورد و اگر شخص از اغراض زندگی وارسته شود امور گذشته همه برای او حاضر خواهد بود چنانکه بتجربه رسیده است که این حالت را برای اشخاص در دم اختصار دست میدهد که جمیع اموری را که در مدت زندگی ادراک کرده اند در یک آن بیاد میآورند از آنرو که در آن آن از دنیا دست شسته و وارسته شده اند.

تحقیقی که بر گسن در امر حافظه و مسائل مربوط بآن کرده مبسوط است و منجر بتحقیقات و اظهار نظرهای بسیار در مباحث مختلف روانشناسی شده است از قبیل

مبحث تداعی معانی و مبحث کلیات یعنی حقیقت آنها و چگونگی حصول صور کلیه در ذهن و نیز مبحث خواب و آنچه در خواب دیده میشود و مبحث فکر و اعمال دماغی و عقلی و روی هم رفته از همه تحقیقات بوجه بدیع علمی نتیجه میگیرد که امور عقلی یا نفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند و انسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن و از دماغ که آن نفس در زمان است و در مکان نیست و شامل احوال گذشته است و احوال آینده را آماده میکند و با دماغ مناسبتی دارد که آنرا بعمل و امیدارد و در آن هنگام جهان مکانی مرتبط میشود و زمان حاضر را صورت میدهد و چون روح از تن مستقل است و محصول تن نیست میتواند معتقد شد که حیات او هم بسته بحیات تن نباشد و پس از تن باقی باشد.



سخن در نفس و خود آگاهی او مارا بگفتگویی تن یعنی جسم یا ماده کشانید . بر گسن جهان جسمانی و مادی را چنانکه بعضی از حکما ادعا کرده اند بیحقیقت نمیدانند و میگویند ممکن است آنچه ما از عالم مادی ادراک میکنیم نمایشها و ظواهر باشد اما اگر هم چنین است البته حقیقتی هست که اینقسم در نظر ما نمایش می یابد راست است که ما غیر از تصاویر چیزی درک نمیکنیم اما ناچار اصلی هست که این تصاویر عکس اوست و چنین نیست که این تصاویر موهوم و بیحقیقت باشد و فقط مخلوق و مصنوع ذهن یا دماغ ما باشد دماغ جزئی است از جهان مادی نه اینکه جهان مادی ناشی و حاصل از دماغ باشد .

جهان جسمانی امری است متصل واحد و تکثر و اختلافی که در آن دیده میشود بمقتضای عملی است که انسان مجبور است در محیط خود بکند چون باید در محیط خود عمل کند ناچار است آنرا با جزا قسمت نماید که در هر جزئی بتواند تصرف کند و این تجزیه و تقسیم را بتوسط حواس و قوای مدر که خود انجام میدهد پس ادراک انسان از اشیا متناسب است با عملی که در آن اشیا باید بکند .

در هر حال جسمانیات تصاویری هستند که ادراک میشوند بعضی از آن تصاویر برای انسان تن را مصور میسازند و بعضی دیگر اجسامی را که بر تن محیط میباشند و این دو قسم از تصاویر بر یکدیگر تأثیر دارند و از یکدیگر متأثر میشوند بعبارت دیگر هر يك در دیگری حرکاتی احداث مینمایند .

حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك را نسبت بنقاط مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت تغییر حالت و کیفیت است و در نظر بر گسن همه تغییر است و همه حرکت است اما متغیر و متحرک یکی در کار نیست و تصور حرکت را باید قیاس بنفس نمود که حرکتش بدرون بینی در بافته میشود . در واقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است .

پس اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خود استمرار احوال است زیرا که عین

فصل چهارم

حرکت و تغییر است اگر بنظر سطحی بنگریم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود ولیکن چون بحقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است و مکان یا بعد بواسطه حرکت در ذهن مصور میشود. در واقع ذهن خطا میکند که بعد را ثابت میگیرد و بر حرکت مقدم می‌پندارد و سببش اینست که چون عقل برای عمل کردن است محتاج است باینکه چیز ثابتی فرض کند و سکونی قبل از حرکت قائل شود و حال آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد و این هر دو تصویری است که برای ذهن نظر بحاجت عملی دست میدهد و حقیقت استمرار و تحول احوال است.

این مبحث ماده و مناسبتش با روح و خود آگاهی نیز تحقیق عمیق مفصلی است که مافقط اشاره از آن کردیم و برای تفصیلش بیش از این جا نداریم.



در کتاب معتبر خود که آنرا تحول خلاق نامیده است برگسن بتحقیق در امر حیات یعنی جان و جاننداری میپردازد و باین مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داروین وارد میشود و تصدیق میکند که موجودات جاندار در حال تحول و ارتقا بوده و هستند و از مراتب بسیار پست و ساده آغاز کرده بمدارج کمال رسیده‌اند جز اینکه سیر حیات در راه کمال در چندین خط مختلف بوده است یکی از خطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی و غذائی را مستقیماً از عناصر طبیعی میگیرد یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذائی را بیشتر از نباتات درمی‌یابند جانوران هم دورشته بوده و دونوع سیر کرده‌اند یکی رشته که منتهی بظهور جانوران موسوم به اوام شده و مرتبه کمالش مورچه و زنبور است که بحالت اجتماع زندگی میکنند دوم رشته که بجانوران استخواندار و چهارپایان رسیده و سرانجام بنوع بشر منتهی شده که آن نیز در زندگی محتاج با اجتماع است.

این دورشته از جانوران گذشته از اینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیله که برای پیش بردن امر زندگی دارند نیز متفاوت است باین معنی که چون جانوران باید در امر زندگی تدبیر بکار ببرند قوه تدبیری در طبیعتشان نهاده شده است که بواسطه آن بفطرت و بدون رویه عملیاتی میکنند و آلات و ادواتی را که طبیعت بآنها داده است بکار می‌اندازند و امر زندگی خود را پیش میبرند. این قوه تدبیری فطری که آنرا غریزه (۱) هم نامیدیم در همه جانوران هست اما در جانوران رشته اول خاصه مورچه و زنبور عسل کاملتر است که بفطرت و غریزه لانه‌های مفصل می‌سازند و مهندسی میکنند و خوراک فراهم آورده ذخیره مینمایند و امور اجتماعی خود را انتظام میدهند اما جانوران رشته دوم چون در مدارج کمال بالامیروند تدبیر فطری و غریزی در آنها ضعیف میشود و قوه عقلیه (۲) جای آنرا میگیرد و تدبیر امور اجتماعی خود را بتعقل می‌سازند و تعقل بوسیله دماغ صورت می‌پذیرد و تفاوت ظاهرش با غریزه اینست که غریزه بدون اختیار

Intelligence (۲) Instinct (۱)

سیر حکمت در اروپا

عمل میکند و افعالش موجب است و تصرف بکار نمیبردد ولی عملی که از تعقل سر میزند اختیاری است و عقل متصرف است ولی چنانکه پیش ازین گفتیم عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و بکار بردن مواد است بجهت حوائج امور زندگی و از اینرو کار اصلی عقل اندازه گرفتن و بکمیت در آوردن اشیاء است بعبارت دیگر عقل در واقع مهندس است و کار عمده اش مهندسی است و با ماده سرو کار دارد مگر آن مرتبه عالی از عقل که خاصیتش ادراک حقیقت است و با کمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آنرا درون بینی نامیدیم و از مادیت بروحانیت رسیده و از آلائش عمل وارسته شده است و این قوه ایست منحصراً با انسان چنانکه میتوان گفت انسان جنس چهارم از جانداران است (۱).

پس از آنکه قاعده تحول موجودات را قبول کردیم این مسئله پیش میآید که آنچه باعث تحول و تنوع موجودات میشود چیست و چه چیز ماده را برمی انگیزد که باین صورتها درآید. علمای طبیعی و داروین و اسپنسر آنرا خاصیت خود ماده پنداشته اند که بر حسب تصادف و پیش آمد امور خارجی تغییراتی دست میدهد و این صورتهای را پیش میآورد و گفتیم که آنان جهانرا بماشین مانند کرده اند (۲) بعضی دیگر برای جریان امور طبیعی غایتی فرض کرده اند که تحولات برای رسیدن بآن غایت است مثل اینکه بر حسب اراده مدرکی مانند اراده انسان واقع میشود (۳) تصور ماشینی جهان نظر بگذشته دارد یعنی حال را نتیجه ماضی میدانند اعتقاد به علت غائی نظر بآینده دارد یعنی حال را مقدمه آینده می پندارد.

برگسب اگرچه بنظر جماعت دوم متمایل تر است هیچیک از این دو نظر را تمام و درست نمی دانند و معتقد است که در طبیعت قوه ایست که او را بسوی حیات میکشاند و آن قوه را نشاط حیاتی مینامند (۴) که قوه ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل میکند بواسطه مقاومت ماده میشکافد و مانند نارنجکی میترکد و پخش میشود و بشعبه های بسیار منشعب میگردد و بصورت اجناس و انواع و اصناف و افراد در میآید و با داروین و لامارک و پیروان آنان این اختلاف نظر را دارد که مانند ایشان ظهور اجناس و انواع را بتحول پیوسته تدریجی نامحسوس نمی دانند بلکه معتقد است که چون ماده مستعد شد اجناس و انواع ناگهان صورت میگیرند اینست که گفتیم نشاط حیاتی مانند نارنجک می ترکد.

چون در احوال قوه حیاتی بانظر تأمل مینگریم خاصیت اصلی او را چنین درمی یابیم که جریان است از تخمی بتخم دیگر و مجرای آن بدن جانور یا گیاه است این

(۱) جنس اول گیاه جنس دوم جانورانی که بهوام منتهی میشوند جنس سوم جانورانی که به پستانداران منتهی میشوند جنس چهارم انسان.

(۲) و این رأی را اروپائیان Mécanisme میخوانند یعنی ترتیب ماشینی.

(۳) و این نظر را Finalisme میگویند یعنی اعتقاد بوجود غایت و مقصد.

(۴) Elan vital

فصل چهارم

قوة حیات که نهضت میکند اگر حرکت و اختیار را از دست داد و بحال خمود افتاد و با استفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد گیاه میشود و اگر ب حرکت در آمد و اختیار را بدست گرفت و میدان عمل خود را وسعت داد جانور خواهد بود و در جانوران می بینیم از جمله اجزاء بدن سلسله اعصاب مخصوصاً اهمیت می یابد چنانکه گوئی همه اجزای دیگر بدن برای وجود اوست و هر چه سلسله اعصاب رو بکمال میرود افعال جانور بیشتر مقرون با اختیار میگردد. گیاه و جانوری که اعصاب ندارد یا اعصابش ساده و بی پیرایه است از اختیار عاری است و افعالش موجب است و بنابراین میتوان معتقد شد که سلسله اعصاب است که منبع و مخزن اختیار در افعال میباشد.

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که در ماده عمل میکند و عجایب بظهور می آورد و غیره و عقل که پیش ازین بآنها اشاره کردیم ظهوراتی از همین قوه می باشند پس اصل این هر دو یکی است و منظور از آنها هم يك چیز است و آن عمل کردن در ماده و تدبیر امر زندگی است تفاوت غریزه با عقل اینست که غریزه آلات و ادواتی را که طبیعت در وجود جانور موجود ساخته بکار میبرد اما عقل خود آلات و ادوات را از مواد بیجان میسازد و بکار می اندازد. غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را از آغاز بنحو کمال انجام میدهد عقل از آغاز بنحو کمال کار نمی کند و محتاج به پرورش است اما میدان عملش نامحدود است و بینهایت قابل ترقی و تکمیل است. غریزه مقرون بشعور نیست و خود آگاهی ندارد اما عقل خود آگاه است و این هر دو قوه همچنانکه از يك قوه واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده اند در این خاصیت نیز مشترکند که هر دو از وجودی بوجود دیگر بارث منتقل می شوند اما غریزه ثابت و غیر مترقی است در حالیکه عقل قابل ترقی است و از آنکه هست می تواند برتر برود. غریزه نمی جوید و نمی یابد اما عقل تا نجوید نمی یابد و لیکن عقل بجستجو چیزها می یابد که غریزه را بدان دسترسی نیست. شعور و خود آگاهی برای اینکه خود را از قید ماده آزاد کند از راه غریزه نمیتواند بمقصود برسد بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد غریزه چون با عقل مقرون شد و این هر دو از آرایش اغراض عملی پاك و وارسته شدند روحانیت دست میدهد و جان بینی یا درون بینی میسر میگردد و چون این امر جز در انسان تحقق واقعی ندارد میتوان گفت انسان اشرف مخلوقات و مقصد و غایت حیات است.

باری اصل و حقیقت وجود آن امر حیرت انگیزی است که نشاط حیاتی نامیدیم و آن غیر مادی و مجرد است اما در ماده عمل میکند و چون درست بنگریم اشیا حقیقت ندارند بلکه فعل و حرکت حقیقتند. همین قوه حیاتی که شعور و خود آگاهی هم خاصیتی از خواص اوست چون قوس نزول می پیماید و بی نهایت بحال خمود در می آید ماده میشود و چون در قوس صعود میرود و جنبش و نشاطش قوت میگیرد شعور و خود آگاهی است اینست که ماده بمنزله مرك است و خود آگاهی زندگی است. قوه حیاتی امری است که

سیر حکمت در اروپا

در حال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است (۱) نشاط حیات قوه‌ای نیست که مصرف شود بلکه خلاقیت دارد و همواره در کار خلق کردن و افزایش یافتن است .

اینست معنی « تحول خلاق » یعنی تحولی که خلاقیت دارد .

کتاب تحول خلاق بر گسن گنجینه‌ایست از تحقیقات عمیق که مافقط اشاراتی از آن آوردیم و در آن کتاب با شرح و بسطی هر چه تمامتر بیان شده و همه مبتنی بر مشاهدات و تجربیات علمی می‌باشد و جای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمه آن تحقیقات پردازیم و مطالب را بدرستی توضیح کنیم و چاره نیست جز اینکه باین اشارات اکتفا کرده خوانندگان را باصل کتاب مراجعه دهیم و بعضی نکات دیگر را که از آن کتاب استنباط میشود در مبحث آینده مذکور خواهیم داشت .

☆☆☆

پیش از این گفته‌ایم که آخرین تصنیف مهم بر گسن کتابیست بنام « دوسر چشمه اخلاق و دین » درین کتاب ابتدا بحث میکنند در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال و آداب و عادات پسندیده شمرده میشود و مردم بتخلوق بآنها و متابعت از آنها و احتراز از خلاف آنها مکلف میگردند از کجا میآید و چه باعث شده که مردم با اصول اخلاق گرائیده‌اند سپس همین بحث را در باب دین میکنند .

تحقیقات بر گسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق و متین و مبتنی بر مطالعات تاریخی و اجتماعی و علمی بسیار در احوال حیوان و انسان و مدنیت میباشد که با کمال تأسف باید از شرح آن خودداری کنیم ولی لازم میدانیم نتیجه آن تحقیقات را در چند کلمه باختصار بدست بدهیم .

بر گسن برای اخلاق و هم برای دین دو مبدأ و دوسر چشمه قائل است یکی سافل و یکی عالی . مبداء سافل صلاح هیئت اجتماعی است و مبداء عالی فیضی است که از عالم بالا میرسد .

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلومست تنها و به انفراد امرش نمی‌گذرد و ناچار است که در جمعیت زیست کند و انسان چه از جهت ماده و چه از جهت روح هر چند هر فردش برای خود شخصی است و شخصیت خود را از دست نمی‌دهد و لیکن هر شخص در همان حال جزئی است از هیئت اجتماعی و بسته بآن است و از این جهت امرش شباهت تام دارد به سلول‌هایی که هر یک وجودی خاص میباشند اما مجموع آنها هیئت بدن را می‌سازد و آن سلول‌ها بتنهائی نمیتوانند زیست کنند .

چون افراد باید در جمعیت زیست کنند و حالت اجتماعی نگهبان افراد است پس حالت اجتماعی امریست واجب و باید محفوظ بماند و محافظت هیئت اجتماعی محتاجست

(۱) بنابراین تحقیقات میتوان گفت بر گسن وحدت وجودی است .

فصل چهارم

باینکه افراد مقید بقیودی باشند و خود را مکلف بتکالیفی بدانند .
قیودی که در نزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعی ضرورت دارد در جانوران
بر حسب طبیعت بصورت فطرت و غریزه درمی آید و در جمعیت های انسانی آن قیود را عقل
مقرر میدارد و عمل انسان را که در اصل اختیاری و آزاد است عقل مقید بقواعدی میسازد که
آداب و رسوم و اخلاق و تمدن را تشکیل می دهند .

پس ضرورت هیئت اجتماعی که امری است طبیعی و برای محافظت افراد تشکیل
شده برای افراد مبدأ قیود یعنی تکلیف و قواعد میباشد و آن اجتماع از هیئت خانواده
آغاز می کند و بهیئت شهری و کشور و ملت منتهی می گردد و بنا بر این قواعدی که
متابعت آنها برای انسان تکلیف می شود اصول تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را
صورت می دهد .

جمعیتی را که بطریق مذکور یعنی بر حسب ضرورت وجود هیئت اجتماعی مقید
بقواعد و رسوم میباشد برگسن جمعیت محدود میخوانند یعنی جمعیتی که در تقید بقواعد و
رسوم نظرش محدود بصلاح و نفع هیئت اجتماعی است و روحیکه انسان را بمتابعت این قیود
بر میانگیزد روح مسدود یا محدود می نامند .

بعضی از محققان معتقدند که اخلاقی که هر فرد را دوستدار نوع میسازد و به کف
نفس و احسان و فداکاری نسبت بدیگران و امیدارد نیز مبدأش همان است که برای جمعیت
محدود مذکور داشتیم یعنی نفع و صلاح عامه ولیکن برگسن این عقیده را ندارند و تحقیق
کرده است که گذشته از روح مسدود یا محدود که بیان کردیم يك روح بازیا نامحدود
نیز هست که انسان را بعشق و ذوق برمی انگیزد و بدوستی نوع و احسان و فداکاری و امیدارد
و این روح از برکت نفوس زکیه تولید می شود و از انفاس قدسیه ایشان فیض میگیرد و
این روح است که منشأ ظهور علم و صنعت و تمدن و فلسفه یعنی مایه قوه ابداع و خلاقیت
است و سبب آزادی و وارستگی است و مقرون بدلیبری و دلاوری است و راهی است بسوی
خدا و در حقیقت از خدا بخلق می رسد این روح خود بخود باز است و بکل موجودات عشق
دارد و شور بر میانگیزد اگرچه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصی هم نداشته باشد .

احوال و اخلاق ناشی از این روح که از برکت انفاس قدسیه بوجود می آید مبدأ
عالی دارد و چنانکه گفتیم از عالم بالافیض میگیرد .

پس اخلاق دو قسم شد اخلاقی که طبیعت بفشار ایجاب می کند برای مصالح و
حفظ هیئت اجتماعی و اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد می کنند بر حسب جاذبه ای که از عالم
بالا می رسد و از ناحیه نشاط حیاتی است که امری است الهی و محض ترقی و کمال است
برای افراد و هم برای هیئت اجتماعی .

اخلاق ناشی از مبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونیست و اخلاق

دومی اخلاق حرکتی است (۱). اولی را می توان بعبارت در آورد دومی بیان حقیقتش دشوار است اولی تعلیمات منتسب بموسی است دومی تعلیمات عیسی وسقراط است اوای از اشخاص افاضه نمی شود بلکه ناشی از هیئت اجتماعی است وامریست دنیوی دومی هم اگر چه مربوط بدنیاست ولی امریست الهی و چون همه کس راه اتصالی بباطن دارد از نفوسی که باطن دارند فیض می پذیرد پس آن اخلاق از اشخاص خاص به دیگران افاضه میشود.

اینست خلاصه بیان برگسن در اینکه اخلاق دو سرچشمه دارد اینک میرویم بر سر دیانت.

برگسن دیانت را با اخلاق از یک مبدأ نمی پندارد ولیکن بی مناسبت هم نمیداند بمقیده او دیانت هم مانند اخلاق دو قسم است حرکتی و سکونی (۲) که آنرا طبیعی نیز می نامد.

در باب دیانت طبیعی یا سکونی تحقیق برگسن چنین است که آنچه از احوال طبیعت استنباط میشود اینستکه در نزد او جماعت بر افراد مقدم است و هیئت اجتماعی اهمیتش بیش از اشخاص میباشد.

برای محافظت هیئت اجتماعی طبیعت در جانوران غریزه را بوجود آورده است چنانکه پیش بیان کردیم اما انسان دارای عقل است و هر چند عقل و غریزه هر دو یک منشأ دارند و دو وجه مختلف از یک امرند و عاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست ولیکن عقل با غریزه این تفاوت دارد که شخص را رو بآزادی واستقلال یعنی بانفرد میبرد پس برای اینکه این تأثیر عقل در جدا کردن و منفرد ساختن اشخاص از جماعت جبران شود طبیعت عقل را باواهمه و متخیله و متصرفه مقرون ساخته است که انسان بآن وسیله قوه جعل پیدا می کند و اختراعات و افسانه سازی و مانند آنها نتیجه آنست و یکی از مظاهر این قوه وجود افسانه ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم ساخته شده و می شود و بنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست و برگسن بتفصیل بیان می کند که چگونه این قوه مایه پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرگ زنده و مرده و استقرار آداب دینی و مناسک و دعا و نماز و قربانی و ندورات و مانند آن می گردد.

در هر حال این قسم دیانت که مبنی بر اوهام است وسیله ایست که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعی بر ما میانگیزد در مقابل تأثیر عقل که مایه انفراد و تنهایی وجدانی شخص است از دیگران.

(۱) بنا بر اینکه در نظر برگسن سکون بی حقیقت است و نقص است و حرکت حقیقت

و کمال است.

(۲) سکونی و حرکتی بهمان نظر که در باب اخلاق گفتیم در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعی آنرا بر میانگیزد با اصطلاح مادین باطل است و دیانت حرکتی را که فیض الهی است مادین حق میخوانیم.

از جمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت شده است اینست که انسان چون عاقل است قوه تنبیه دارد و تنها اوست از میان همه موجودات که متوجه بمرگ شده و یقین دارد که میمیرد و این علم او مایه افسردگی او میشود و حال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است پس چون عقل انسان را از بقای درد دنیا مأیوس میکند آن قوه طبیعی برای جبران افسردگی او بقای در آخرت را بنظر او جلوه گر میسازد و او را بزندگانی امیدوار و علاقه مند می نماید و تأثیری از عقل را که برای زندگی مضر است باطل میکند .

دیگر اینکه قدرت جماعت و نیرومندی آن مخصوصاً در بدو تشکیل هیئت اجتماعی بسته بوجود اشخاص است و بنا برین بقای اشخاص برای جماعت واجب مینماید تا آنجا که محتاجند باینکه پس از مرگ هم آن اشخاص را بوجود و حاضر بدانند و این امر منجر میشود باینکه اموات را پیرستند و خداوندی برای آنها قائل شوند و داستانها برای آنها بسازند و بمرور زمان بقای آن اشخاص بنحو اعتقاد بوجود یک بدن لطیف متصور میشود و لطافت آن بدن کم کم باعث اعتقاد بوجود روح منتهی میگردد و عقاید سخیفی که در باب اموات و ارواح آنان در میان مردم شیوع یافته شاهد این مدعا است .

دیگر اینکه انسان بواسطه قوه تعقل و توجه باینکه از آینده و سرنوشت خود بیخبر است متزلزل و نگران میباشد پس فکرش مایل میشود که بغیب توسل بجوید و معتقد بوجود خداوندان و اشخاص فوق العاده که در امور او مؤثرند بشود و عملیات سحر و جادو و امثال آن نیز همین منشأ دارد سپس برای اقناع عقلا مبانی علمی و فلسفی نیز برای آن عقاید و عملیات ساخته می شود .

خلاصه اینکه این قسم دیانت که آنرا طبیعی و سکونی نامیدیم وسیله دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعی اختیار میکند در مقابل افسردگی و ناامیدی که از عقل در ذهن تولید می شود و مایه انحلال جمعیت است .

اما آن قسم از دیانت که مبدأ عالی دارد مبدأش همان مایه دانشی است که در جانوران غریزه و در انسان عقل را بوجود می آورد . از آن مایه دانش در انسان قوه اشراقی بودیعه گذاشته شده که در عموم بحال ضعف و ابهام و محو است ولی ممکن است که قوت و کمال یابد تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد مانند آتشی که در آهن نفوذ و آنرا سرخ میکند بعبارت دیگر اتصال خود را بمبدأ در می یابد و آتش عشق در او فروخته می شود هم تزلزل خاطر می که از عقل در انسان رخ کرده مبدل باطمینان میگردد هم علاقه اش از جزئیات سلب شده بطور کلی بحیثیات تعلق میگیرد و میگوید: عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست .

این حال را میخواهید دین بخوانید میخواهید عرفان بنامید یا ایمان بغیب و بیاطن (۱) بگوئید .

در این مقام بر گسن شرح مفصلی میدهد در بیان وجد و حال و اتصال بمبدأ و شور و ذوق عارفان و ژاهدان در یونان قدیم و خاور زمین خاصه هندوستان و عابدان مسیحی که مقام ولایت داشته‌اند و کم و بیش حق و حقیقت را مشاهده کرده‌اند آنگاه بی اختیار با فاضله پرداخته‌اند و حقیقتی را که خود بمشاهده دریافته‌اند خواسته‌اند بمردم دیگر نیز برسانند عشقی که آتشش بجان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق بخالق نیست بلکه مبدأش عشق خالق بکل مخلوقات است یعنی از راه خدا بکل نوع بشر عشق می‌ورزد و این عشق غیر از آن محبتی است که ارباب عقل و تعلیم میدهند که شخص باید ابتدا نوع خود را دوست بدارد اینکار کار عقل است اما عشق عارف مبدأش همان نشاط حیات است که مبداء کل موجودات است نشاط حیاتی است که باشخص بر گزیده افاضه شده و می‌خواهد بکل موجودات بسط یابد ولیکن این بفوریت صورت پذیر نمیشود و ناچار باز محدود بجماعت قلبی از مستعدان می‌گردد.

دیانت سکونی و دیانت حرکتی عبارت دیگر دین و عرفان بیکدیگر مدد نیز می‌رسانند دین مقدمه ورود بعرفان میشود و عرفان عقاید عامه را صفا میدهد و اگر این امر عمومیت یابد نوع انسان بطور کلی بخدا نزدیک میشود.

در نظر بر گسن عرفان کامل آنست که عرفا و عابدان مسیحی داشته‌اند و فرد اکمل عارف حضرت عیسی بوده است یعنی آنکس که تعلیمات مسیحی منتسب بساوست خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد.

معرفت اساسی که از عرفان حاصل می‌شود چیست؟ اینست که خدا عشق است و عشق خداست عشق خلاق است و خالق همانا عشق است عشق مایه خلاقیت است و خلقت نتیجه عشق است خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است و چون مخلوق نتیجه خالق است پس معشوق هم خود اوست.

بیان بر گسن در این نیز مفصل و محققانه و عالمانه است ولی ما وارد آن تحقیقات نمی‌شویم که باجمال گذرانندش دریغ است و بتفصیل پرداختن سخن را دراز می‌کند و آنگهی بگمان ما خوانندگان این کتاب با این معنی مأنوسند و میدانند که طفیل هستی عشقند آدمی و پری.

بر گسن کتاب خود را ختم می‌کند بفصلی در حالت حالیه نوع بشر و ترقیاتی که نصیب او شده است و عدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او و علت وقوع جنک‌ها و وسیله جلوگیری از آنها و امیدواری بآینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز با قضایائی که در دنیا واقع میشود مناسبت ندارد مختصر کلام اینک بر گسن از راه علوم جدید بعرفان رسیده است.

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است :

زینون	آدم
سعدی	ابوعلی سینا
سقراط	اسپینوزا
سنت آنسلم	اسپینسر
سن سیمن	استورت میل
شلیسک	ارسطو
شو پنهور	ارنست رنان
شیلر	افلاطون
عیسی	اگوست کنت
فختر	انشتین
فلو طین	باباطاهر
فوریه	بر کلی
فویه	برگسن
فیخته	برمانیدس
کارلیل	بطلیموس
کانت	بوترو
کالریج	بودا
کپرنیک	بیزمارک
کپلر	بیکن
کلوپستک	پرودن
کندیاک	تن
گالیله	جرمی بنتام
گوته	جمز میل
گویو	حافظ
لاپلاس	داروین
لاک	دکارت
لامارک	ذیمقراطیس
لامنه	ربرت مایر
لاوازویه	رنوویه
لایبنتیس	رزدنت

سیر حکمت در اروپا

ویکتور کوزن
ویلیام جمز
هاتف اصفهانی
هارتمان
هرقلیطوس
هگل
هگل
همیلتون
هیوم

لنسه
لیتره
مالبرانش
مریم
مندوبیران
ناپلئون
نیچه
نیوتن
واگنر
وونت

فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است :

جهان نمایش و اراده است	آینده علم
حدیث نفس فلسفی	آینده علم ما بعد الطبیعه
حقوق طبیعی	احوال ضروری دانشمند
خنده	اختیار و رابطه علت و معلول
خواست توانائی	اخلاق بی تکلف و بی پاداش
دایرة المعارف علوم فلسفی	اخلاق مبنی بر تصور نیرو
دلوران و دلور پرستی	ادوار جهان
دوره فلسفه تحقیقی	استمرار و مقارنه
دوسر چشمه اخلاق و دین	اصول اخلاق
روانشناسی	اصول جانشناسی
روانشناسی مبنی بر تصور نیرو	اصول روانشناسی
روح جهان	اصول علم مدنیت
زردشت چنین میگفت	امکان قوانین طبیعت
زند اوستا	انجیل
سر نوشت انسان	اندیشه ها در فلسفه طبیعت
سفر تکوین	انواع سیر باطنی انسان
سیاست تحقیقی	بنیاد تحقیق در علم
سیر حکمت	بیان فلسفه من
شفا	بید بینی آینده
طریق وصول بزندگان سعادت مند	پراگماتیسم
علم	تحقیق در حقیقت مختاریت انسان
عقل منطق	تحول خلاق
فکر و متحرک	تشریح ذهن انسان
فلسفه اساطیر	تورات

سیرحکمت در اروپا

مکالمات و قطعات فلسفی	فلسفه حقوق
ملحقات و ضمائم	فلسفه صنعت
منشاء انواع	فلسفه وحی
نقادی در امر وحی	فلسفه و دین
نیروی روحی	ماده و حافظه
یادگارهای کودکی و جوانی	مبادی نخستین
	معلومات بیواسطه خود آگاهی

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است :

چین	اروپا
داننتریک	آلمان
روم	اسکاتلند
سویس	امریکا
فرانسه	انگلستان
کونیگسبرگ	انگلیس
هند	ایران
هندوستان	بال
ینا	برلن
یونان	پاریس
	پروس

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده

بامعادل فرانسوی آنها

(اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده ایم

در اینجا تکرار نمیکنیم)

Satellites	اقمار
Composer	باهم نهادن (مرکب کردن)
Synthèse	باهم نهاد (ترکیب)
Thèse	بر نهاد
Poser	بر نهادن (وضع کردن)
Antithèse	برابر نهاد
Opposer,	برابر نهادن
Objet	برون ذات (شیئی موضوع ، عین)
Objectif	برون ذاتی
Inconscient	بیخود
Dualiste	ثنوی
Intuition	جان بینی ، درون بینی
Biologie	جان شناسی
Non – moi	جز من
Cosmologie	جهان شناسی
Soi, moi	خود
Conscient	خود آگاه
Conscience	خود آگاهی
Chose en soi, être en soi	خود هستی
Intuition	درون بینی ، جان بینی
Sujet	درون ذات
Subjectif	درون ذاتی
Dualiste	دو تا پرست

Dualiste	دوتاگو
Dualiste	دو حقیقتی
Rappel, souvenir	ذاکره
Psychologie	روان شناسی (معرفة النفس)
Esprit , âme	روح
Spiritualiste, spirituel	روحی
Planètes	سیارات
Instinct	غریزه، فطرت
Énergie	کارمایه
Eclectisme	کل چینی
Criticisme	مذمت، نقادی
Surhomme	مرد بزرگتر
Moi, ego	من
Monothéiste	موحد
Inconscient	ناخود آگاه
Ame, soi, conscience	نفس
Critique	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتاپرست
Moniste	یک حقیقتی
Moniste, monotéiste	یکیگو

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه
 که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از فارسی
 یا عربی یا ساخته شده است

(اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده‌ایم تکرار نمی‌کنیم)

Abstrait	انتزاعی، مجرد
Accident	عرض، عارضه
Action	عمل
Action réflexe	عمل انعکاسی
Activité	فعل، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی، غیرپرستی، نوع پرستی
Antithèse	برابر نهاد
Architecture	صنعت ساختمان
Athéisme	انکار خدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبایی، جمال
Biologie	جان‌شناسی، معرفت حیات
Cause	سبب، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور
Chimisme	شیمیایی
Chose	شیئی
Chose en soi	ذات، ذات مستقل
Composer	با هم نهادن. مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی، تنبیه، مشعر

Conséquence	نتیجه
Contradictoire	متقابل، متناقض
Déduction	قیاس، استنتاج
Détermine	متعین
Devenir	شدن، کون
Dialectique	روش، سلوک عقلی
Dieu personnel	خدای متشخص، خدای شخصی
Différence	اختلاف، فصل
Différentiation	تنوع، اختلاف
Dissolution	انحلال
Dogmatique	جزمی
Durée	استمرار، مدت
Dynamique	حرکتی، قوه
Economiste	دارای مسلک اقتصاد
Egoïsme	خودخواهی، خودپرستی
Elan vital	نشاط حیاتی، نیروی حیاتی
Energie	کارمایه، نیرو
Espèce	نوع
Essence	ماهیت، حقیقت
Esprit	ذهن، روح، نفس
Etre en soi	وجود ذاتی، وجود مستقل
Evolution	تحول، تکامل
Evolutionisme	فلسفه یا مذهب تکاملی
Excitation	تهییج
Expérimental	آزمایشی، تجربی
Finalisme	اعتقاد بوجود غایت
Finalité	غایت
Foi	ایمان
Génie	دها، داهی
Hétérogénéité	ناهمجنسی، اختلاف
Homogénéité	همجنسی، یکسانی، تشابه

Idéal	کمال مطلوب ، تصویری
Idéalisme	اصالت تصور ، اصالت علم ، اصالت معقول ، اصالت عقل
Idéaliste	اصالت تصویری ، معتقد با اصالت تصور یا علم یا عقل یا معقول
Idée-force	تصور نیرو
Idéologie	بحث در تصورات و مفهومات
Image	تخیل
Imagination	خیال
Inconnaissable	ندانستنی ، نشناختنی
Inconscient	بیخود ، ناخود آگاه
Indifférence	بی تفاوتی
Individu	فرد
Individualisme	مذهب افراد
Induction	استقراء
Industriel	پیشه‌وری ، صنعتی ، پیشه‌ور
Influence du milieu	تأثیر محیط
Instinct	غریزه ، فطرت
Instinctif	غریزی ، فطری
Intelligence	عقل ، قوه عقلیه
Intelligible	معقول ، قابل تعقل
Introspection	درون نگری
Intuition	درون بینی ، جان بینی ، حدس
Liberté d'indifférence	اختیار بی وجه
Lutte pour la vie	کشمکش زندگانی ، تنازع حیات
Manifestation	نمایش
Matérialisme	فلسفه مادی ، مادیت
Matérialiste	معتقد بفلسفه مادی
Mesure	اندازه
Militaire	جنگی ، نظامی
Militarisme	روح جنگی
Molécule	ذره
Moniste	وحدت

Motif	داعی
Musique	نوازندگی ، موسیقی
Mysticisme	توجه بیاطن ، مذهب اهل باطن
Nébuleuse	ابری ، ستاره سجایی
Néo-criticisme	فن تجدید فلسفه نقدی
Non-être	عدم ، نیستی
Non-déterminé	نامتعمین ، بی تعین
Noumène	ذات ، جوهر ، معقول
Objectif	برون ذاتی
Objet	شی ، معلوم ، برون ذات ، عین ، موضوع
Ontologie	معرفت وجود ، هستی شناسی ، ذات شناسی
Opposer	برابر نهادن
Ordre	نظم ، انتظام
Panthéiste	وحدت وجودی ، معتقد به همه خدائی
Passivité	انفعالیت
Peinture	پیکر نگاری ، نقاشی
Personnalité	شخصیت
Phalange	جمعیت ، دسته
Phalanstère	محل فالانژ
Philosophe	حکیم ، فیلسوف
Philosophie	حکمت ، فلسفه
Physiologie	علم کلیات احوال بدن ، علم وظائف اعضاء بدن
Poesie	شعر
Poser	بر نهادن ، وضع کردن
Positif	تحقیقی ، تحقیقی
Positivisme	فلسفه تحقیقی
Pragmatisme	اصالت عمل
Principe	مبدأ اصل
Progrès	ترقی
Proportion	تناسب
Propriété	خاصیت

Psycho-physique	علم طبیعی روحی . علم ربط جسم و روح
Raisonnement	استدلال
Rationnel	معتدل ، عقلی
Réel	حقیقی ، متحقق
Réflexion	انعکاس ، فکر
Relatif	نسبی ، اضافی
Relativité	نسبیت
Religieux	دینی ، مذهبی
Religion	دیانت ، دین ، مذهب
Religion de l'humanité	دین انسانیت
Représentation	تصویر ، نمایش
Résidus	بقایا
Romantique	شعری ، تخیلی
Romantisme	فلسفه شاعرانه
Savant	عالم ، دانشمند
Scepticisme	مذهب شك و تردید
Science	علم
Scientifique	علمی
Sculpture	پیکرتراشی . مجسمه سازی
Sélection-naturelle	انتخاب طبیعی
Sens	حس
Sensible	محمسوس
Sensualisme	مذهب اصحاب حس
Socialiste	دارای مذهب اجتماعی
Société	جمعیت ، مجمع ، انجمن ، مدنیت ، هیئت اجتماعی
Sociologie	علم مدنیت
Spiritualisme	فلسفه روحی
Spiritualiste	روحی ، معتقد بروح
Statique	سکونی
Subjectif	درون ذاتی
Subliminal	ناخود آگاه

Succession	توالی
Sujet	درون ذات
Surhomme	مرد برتر ، فوق انسان
Survivance du plus apte	بقای اصلح
Syllogisme	قیاس
Symbolique	کنایه
Sympathie	همدردی
Synthèse	باهم نهاد ، ترکیب
Synthétique	ترکیبی
Téléologie	نظر در علت غائی ، هیئت غائی
Thèse	بر نهاد ، فرض
Traditionalistes	اهل سنت
Transcendant	فوق ، فوقانی ، برتر
Transformisme	تبدل انواع
Travail	کار
Variation concomitantes	مقایسه تغییرات . تغییرات متقارن
Variété	صنف
Vérité	حقیقت ، راستی
Vouloir-vivre	مهر زندگانی

فهرست مندرجات

الف

دیباچه

۱

مقدمه

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمه اول سده نوزدهم

۵	فصل نخستین حکمای آلمان
۵	بخش اول - فیخته
۵	۱- مختصری از زندگانی فیخته
۶	۲- مقدمه برای فلسفه فیخته
۱۰	۳- خلاصه فلسفه فیخته
۱۵	بخش دوم - شلینگ
۲۰	بخش سوم - هگل
۲۰	۱- احوال هگل
۲۱	۲- فلسفه هگل
۲۷	منطق هگل
۳۵	۳- فلسفه طبیعت
۳۷	۴- فلسفه روح
۴۴	بخش چهارم - شوپنهاور
۴۴	۱- احوال او
۴۴	۲- درآمد فلسفه شوپنهاور
۴۶	۳- اجمالی از فلسفه شوپنهاور
۵۸	فصل دوم حکمای فرانسه
۵۹	بخش اول مندوبیران
۶۲	بخش دوم ویکتور کوزن
۶۴	بخش سوم لامنه
۶۵	بخش چهارم اگوست کنت

۶۵	بهره اول شرح زندگانی او
۶۶	بهره دوم تعلیمات او
۶۶	۱- مراحل سه گانه علم و فلسفه
۶۹	۲- طبقه بندی علوم
۷۲	۳- علم مدنیت
۷۵	۴- دین انسانیت
۷۸	فصل سوم حکمای انگلیس
۷۸	جرمی بنتام و جرم میل
۷۹	ویلیام همیلتن
۷۹	طامس کارایل و کالریج

باب دوم

حکمای اروپا در نیمه سده نوزدهم

۸۱	فصل نخستین حکمای انگلیس
۸۱	بخش اول جان استورت میل
۸۹	بخش دوم چارلز داروین
۱۰۲	* بخش سوم هربرت اسپنسر
۱۰۲	۱- شرح حال او
۱۰۳	۲- فلسفه او
۱۱۶	بخش چهارم تکلمه
۱۲۱	فصل دوم حکمای آلمان
۱۲۱	فلسفه مادی و روحی
۱۲۲	فخنر
۱۲۳	لتسه
۱۲۴	هارتمان
۱۲۶	نیچه
۱۳۲	فصل سوم حکمای فرانسه
۱۳۳	امیل لیتره
۱۳۳	ارنست رنان
۱۳۴	هیپولیت تن
۱۳۴	شارل رنوویه

سیرحکمت در اروپا

۱۳۷

الفرد فویه

۱۴۲

ژان ماری گویو

۱۴۴

فصل چهارم آخرین منزل

۱۴۴

بخش اول مقدمه

۱۴۶

بخش دوم ویلیام جمز

۱۵۶

بخش سوم تذکرات

۱۵۸

بخش چهارم بوترو

۱۶۲

بخش پنجم برکسن