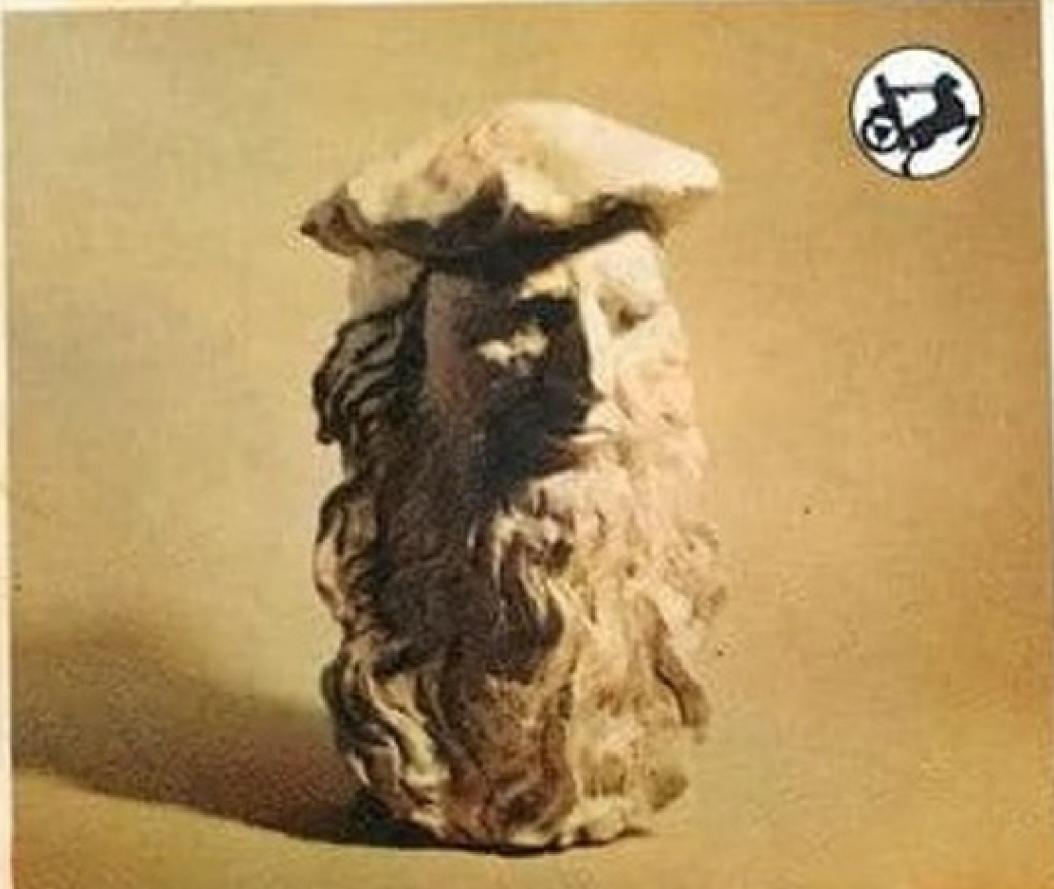


عصر بلند گرایی

فلاسفه و مبانی



جورجی دو سانتیلانا

ترجمه برادر داربوش

سر بلند گرایی

جورجی دو سانتیلانا

ترجمہ پرویز داریوش



مہمنت حاصلہ افسوس ناشر ایم کے

This is an authorized translation of
THE AGE OF ADVENTURE,
selected, with Introduction and Commentary,
by Giorgio de Santillana.

Published by The New American Library of World Literature, Inc.,
New York.

باهمکاری هؤسسه انتشارات فرانکلین

چاپ این کتاب درسه هزار نسخه در شهر یور ماه یک هزار و سیصد و چهل و پنج
خورشیدی در چاپخانه خواندنیها به پایان رسید.

حق چاپ محفوظ است

فهرست متندرجات

	مقدمه
۱	
۴۸	۱ . نیکلای کوزائی
۶۷	۲ . دانشمند مکتبی یا خر فهمیده
۷۰	۳ . لثوناردو داوینچی
۹۴	۴ . سر طامس مور
۱۱۲	۵ . ماکیاولی
۱۴۰	۶ . اراسموس - لوتر - دور
۱۶۴	۷ . میکل آنژ
۱۷۳	۸ . کوپرنیک
۱۸۴	۹ . موتنی
۲۱۰	۱۰ . پاراسلوس - کپلر - بوهمه
۲۴۸	۱۱ . گالیله
۲۵۹	۱۲ . هکلوبیت
۲۶۸	۱۳ . جیوردانو برونو

مقدمه

هر دوره ای واسطه تحول به دوره دیگری است اما جنبه تحولی برخی از دوره ها نسبت به اغلب ادوار بیشتر است . دوره نو زائی (رنسانس) علاقه داشت که خود را بازگشت نهایی به اوضاع احوال عقلانی صحیح تلقی کند چنانکه گوئی آن احوال را تجدید می کند. دوره نو زائی باشتاب بسیار نام دوران پیش از خود را «قرون وسطی» نهاد. (اصطلاح *media retas* نخستین بار توسط بوسی *Busso* منشی نیکلای کوزائی در حدود سال ۱۴۵۰ بکار رفته است). از لحاظ ما موضوع طور دیگر جلوه می کند. بنظر ما آن هزار ساله عصر ایمان ظاهرآ دوران عظیم استحصال بوده که بدنبال دوره ای از رشد بطئی و پرزحمت آمده است و حال آنکه دوره نو زائی بیشتر به انفجار شbahت دارد. بین سالهای ۱۴۵۰ و ۱۵۵۰ آمریکا کشف و دو اقیانوس آرام و اطلس جنوبی شناخته شد، دور جهان باکشی پیموده شد و اندازه واقعی آن معلوم گردید. فرضیه کوپرنیک عقیده عمومی را مبنی بر عالم محدودی که زمین در مرکز آن واقع باشد رد کرد. نهضت پرستانی در سراسر اروپای غربی اشاعه یافت و ۲۵ میلیون جلد کتاب از مطابع مختلف خارج شد و جای نسخه های خطی را گرفت. تمام اینها روی هم رفته و حتی هر یک جداگانه می توانست از ظرفیت هر گونه اصلاحاتی تجاوز کند .

بدین نحو دوره نو زائی بجای آنکه وسیله استقرار مجدد مفاهیم کهن

باشد بصورت هجوم سریعی در سراسر جبهه‌ها در می‌آید و به وسیله بدعوهای نوآوریهای متزلزل که اهمیت هیچیک بطور کامل درک نمی‌شود به پیش رانده‌می‌شود و این حرکتی است که در مدتی کمتر از سی‌سال، خود را در میان تندر ابهای بی پایان دوره علمی منحل می‌سازد. این تصویر خاص دوران ما که به صورت نخستین خود در ذهن هولدرلین Hölderlin شاعر نامدار آلمانی پدیدار گشت البته مانند هر تخیل دیگری ذهنی است. اما دست کم باید اطمینان داشت که دوره نوزائی به عنوان یک دوره خاص چنان زودگذر و ناپایدار است که هیچ‌گونه نقاط قابل تشخیصی از ثبات در آن دیده نمی‌شود مگر در حوزه هنرها.

از این‌جهوت مشخص کردن دستگاه‌های ملتجم اندیشه آن‌کاری آسان نیست ولطفی نیز نخواهد داشت. کوشش فلسفی آن عصر پیشرفته در هم ریخته و آشفته است، همچون سیر در سر زمینهای ناشناس به منظور آشنازی و کشف وضع آنها. چنانکه از بررسی وضع آن زمان بر می‌آید التحام عقلانی مربوط عبارت است از تبدیل دستگاه‌های قدیم و تقویت آنها با عناصر جدید بدون از دست دادن عقاید اساسی‌ئی که آن دستگاه‌ها از قدیم با خود دارند. در پایان این خطر جوئی بزرگ، نظره فلسفی بکلی عوض می‌شود و ستاره‌های جدیدی در آسمان میدرخشند.

بنا بر این آنچه برای ما در این دوره بطور بارز نمایان است فلسفه منظم نیست بلکه یک امعان اتفاقادی و اندیشه زاینده است که در شخصیت‌های نیرومندی جمع آمده که هر یک جهانی آنی برای خود آفریده است. تقویم مساعی عصر به منظور گشاف حقیقت نیز البته جزء اصلی از فلسفه است و در متفکرانی نظریه مونتنی Montaigne چنین عملی ملازم است با بنادردن منهوم جدیدی از انسان.

بنا بر این آنچه از این‌پس خواهد‌آمد عبارت است از این داستان که چیگونه برخی از عقاید ما که اکنون ظاهرآ پایه‌های غیرقابل تردید اندیشه

است، در گذشته متشکل شد. این عقاید زمانی به صورت رؤیاهای بلندپروازانه و گزینش‌های بلندگرایانه و تصمیمات فداکارانه بر اساس حدسیات غیرمحتمل و دور از دسترس آغازگردید.

تمایل جدیدی در میان مورخان به تصور «یکپارچگی» دوران نو زائی لطمہ زده است. این تصور به تعداد قرنها م وجود در قرون وسطی از زمان شارلمانی به بعد در اروپای شمالی «نو زائی» بار آورده است. این کارتا آن حد که یک فسنه قراردادی دیگر را درباره رکود قرون وسطی از میان میبرد بسیار بی ضرر است. اما نمیتواند این واقعیت سو سخت را از میان بردارد که امری بی نهایت مختلف در آن دو قرن که از سال ۱۴۰۵ یا اندکی پیش از آن آغاز میشود، روی داد. همچنانکه اروین پانفسکی گفته است دوره نو زائی در صورتی که یکی از افراد دوره قرون وسطی نظیر رابرت گروست است واقعاً تلسکوپی میداشت و کاری هم با آن نمیکرد باز پیدید میآمد.

دوره نو زائی همچنانکه بورکهارت Burckhardt مدعی شده است به خصوص در ایتالیا زاده شد. این دوره از شرایط خاص تاریخ ایتالیا در آن دوره متأثر شد و بسیاری از جنبه‌های خاص خود را به نو زائی اروپای شمالی منتقل ساخت. جدول ارزش‌های او مانیسم humanism ایتالیا در قرون وسطی از تمدن شهرنشینی کمون‌های آزاد زاده شده بود: این جدول محتوی است بر کشف ابداع بشر به عنوان خلاق گنجینه‌های او و ستایش قدرت جهانی و پیروزی جهانی و عواطف و احساساتی که ملازم آن‌ها هستند. واقع بینی در داستان سرایی و اشعار تغزیی متمایل به درون بینی و انتقاد نفس از همین‌جا برآمده است و نیز بی‌اعتنایی به اندیشه‌های اسکولاستیک و ایجاد اخلاقیات آزاد و تصوری دنیوی از زندگی از همین‌جا ناشی است.

و اما کلمه *humanism* که ناگهان این قدر مهم شده از کجا آمده است، باید در باره مبداء آن توجه کافی مبنول داشت. امروز این کلمه بطور مبهم در نقیله مقابل چیزهای علمی و تخصص فنی قرار نگرفته و بدین نحو تحت

فشار مسائل زمان حاضر از معنی کامل خود منحرف شده است.

در حدود سنه ۱۵۵ پیش از میلاد کلمه او ما نیتاس *humanitas*^{۶۸} در محفل افرادی نظری سپیو به وجود آمد. این کلمه شعار تمدن استعماری جدیدی بود که وارث تمدن یونان میشد. این کلمه مقابل بارباریتاس *barbaritas* یا پریتاس *Feritas* قرار داشت که به معنی روش مردمان وحشی است و معنی آن هوش و خرد و مذهب بود.

در دوره مسیحیت این اصطلاح مفهوم ناپایداری و بینوائی را در مقابل ابدیت به خود گرفت. بدین نحو دوره نوزائی معنی وسیعتری از این کلمه را به میراث می‌برد: *humanitas* باز وضع عالی انسان می‌شود اما ضمناً به معنی خطای پذیری و سستی انسان نیز هست: و بنابر این ماجرا و خطر و مسئولیت و آزادی و تساهل نیز در آن هست.

سعی عظیم فلسفه قرون وسطی به تبیجه منطقی خود رسیده بود و این تبیجه چنانکه در جلد قبلی این سلسله کتب دیده می‌شود فلسفه او کام بود. در آنجا دنیائی داریم از کیان‌های دقیقاً تعریف شده و کاملاً مطلق و مجزا که فقط به وسیله نظمی انتزاعی به یکدیگر ارتباط دارند. و آن عالمی است منقطع که در آن حتی علت و معلول نسبت به تشخیص دقیق و انفکاک قطعی موضوعات اندیشه ظلمانی می‌گرددند. این دنیادنیای اعتقاد به ذرات است که از لحاظ منطقی برای ذهن تحلیلی محض رضاوت بخش است، اما واقعاً از فشردگی بنای نظر ارسطو که منشأ آن بود سخت دور افتاده است. در این گردباد مفاہیم آنچه از دست رفته و امکان بازیافتن آن موجود نیست همانا عنصر شعر است که یونانیان برای پیوسته نگاه داشتن عالم خود همواره حفظ کرده بودند. آنچه از تخیل شاعرانه در این دوره باقی است به صورت حقیقت مافوق طبیعت و شهود صوفیانه تعالی یافته است؛ دنیای طبیعت را رها کرده است در حالی که طومان اکویناس سعی کرده بود آن را همانجا محکم نگاه دارد.

بنابراین در نامه کلوجیوس الوتاتی عالم ادبیات قدیم از احوالی فلورانس

که به یکی از اساتید فلسفه او کام در حدود سال ۱۳۹۵ در پادوا نوشته است نقطه‌ای برای آغاز فلسفه دوره نوزائی داریم که از هیچ نقطه دیگری دست کمی ندارد. وی مینویسد: «حقیقت نمیتواند در تمامی این تمیزات و سوالات وفرضیات باشد. زیور سفسطه را بردارید و معرفتی از حقیقت بهما بازدهید... بیش از هر چیز رو به شعر آورید که مسند آن بالاتر از مسند معرفت منطقی است و به تنهائی میتواند درباره خدا سخن بگوید.» در اینجا شعر به مفهوم قدیم آن که صنعت باشد بکار رفته است. این مفهوم معادل است با کمال فعالیت و زایندگی و آنچه از خود او مانیسم مفهوم بود.

کلوچیو در یک نامه دیگر مینویسد: «دوست من باور مکن که گریختن از جمع و پرهیز از متنظر چیزهای زیبا و حبس نفس در صومعه طریقه کمال باشد. در گریز از جهان ممکن است از آسمان به زمین سقوط کنی اما من که در میان اشیاء زمینی مانده ام خواهم توانست قلب خود را بآسیب تا آسمان برسانم. در سعی و کوشش و کار و در توجه از خانواده و دوستان و از شهر که شامل تمامی آنهاست ناگزیر راه صحیحی را دنبال میکنیم که مایه خرسندی یزدان است.» این بیان ضدفلسفی نیست و نیز جهش ناگهانی به شمار نمیرود. سالوتاتی با تمایل اندیشه پخته قرون وسطی هم آواز است و صراحتاً در تأسیس مجدد تقدم ایمان و اراده بر ظرافت هوش با پیروان طریقه فرانسیسکن که پیرو او کام بودند دارای اشتراك عواطف است و بهمین دلیل اعلام میکنند که موضوع خاص مطالعه اسرار آفرینش نیست که جز اندکی درباره آن نمیتوان دانست بلکه ساختمان زبان و قانون است. وی میگوید: «هدف تأمل و امعان در حقیقت است لکن ما فقط به شبیه از آن میرسیم؛ هدف قوانین حاکمیت بر اعمال مردم است، بنا بر این آنچه ما را خوب میسازد خود خیر است... قوانین اصولی دارند که در چیزهای خارجی نیستند بلکه در خود ماهستند و چون به وسیله اذهان خود ما بر مافرض شده‌اند خانواده‌ها و شهرها و ملت‌ها را پیوسته نگاه میدارند و از حکمت خداوندی که در ما است می‌آیند.» آن داشمند خیر خواه باز میگوید: «همین است که سقراط را بالاترین فیلسوفان میسازد و اگر او با ایمان مسیحیت مرده بود

یقیناً از بزرگترین شهیدان ما میبود.

در آنچه خواندیم میتوان وجود فهم سالم را احساس کرد اما در ضمن بذر اختلافات عقلانی شدید آینده نیز در آن وجود است. میتوانیم سبزشدن این بذر را در منتهودترین نهضت فلسفی دوره نوزائی یعنی در آکادمی افلاطونی شهر فلورانس مشاهده کنیم.

دهمترین نمایندگان این طرز فکر در تاریخ عبارتند از مارسیلیو فی چینو (۱۴۳۳-۱۴۹۹) نخستین مترجم و ناشر متون افلاطون و جیوانی پیکو کنوت دمیراندو لا (۱۴۶۳-۱۴۹۴) مصنف «بحثی اندرا مقام بشر» که در سی سالگی پس از زمان کوتاهی از فعالیت علمی شگفت‌انگیز مرد.

افلاطونیان فلورانس این نکته را مسلم می‌انگارند که علم طبیعت بر اساس و سطح مفاهیم ارسطوئی قابل قبول است و این نکته به بهترین وجهی ممکن است در این نوآوری بزرگ موجب یأس گردد. اما چنین انگاریم که تا هنگام پدید آمدن گالیله خروج از مدار قدیم عقاید و افکار درباره معرفت آسان نیست. «ماهیت» یک شیء به صورت تمایل آن به تکمیل غایت خود فهمیده میشد و در جواب این سؤال که «چرا» این شیء موجود است، همین جواب داده میشد. بنابر این تا آن حد که ارسطو این غایات را در منطقی ترین دستگاهها مرتب میکرد و شرح میداد، چرا این کار را به ارسطو واگذار نکنند؛ برای آکادمی فلورانس افلاطون استاد مسلم روش عقلانی نیست بلکه «فیلسوف الهی» است که به روح بشر بال بست و آن را بالاتر از طبیعت بردا کند دستگاه فکری نو افلاطونی است. فی چینو مینویسد زر مکتب افلاطونی را تنها پلوتینوس (فلوطین) سره نکرده است بلکه یامبیخوس و فرفوریوس که استادان حکمت سری هستند نیز آن را خلوص بخشیده‌اند. معنی آنچه فی چینو میگوید ناگزیر عبارتست از گرفتاری در فرا دهش اسرار آمیز و مدارج خیال‌آمیز کیان‌ها و عقولی که بین ما و سماوات در حرکتند پیکو Pico هرمس مثلث النعمه Hermes Trismegistus و کبلای

Kabbala یهود را برای توافات عظیمتر و تأملات وسیعتر خود به شهادت بینهاده. لاپنیتس هنگامیکه این نحو اندیشه را چنان توصیف کرد که قبیل ز رسیدگی و حل مسائل اساسی به مسائل متعالی و اغراق آمیز دست یازیده‌اند، ناچار بود که سخت به مبارزه پردازد.

از طرف دیگر علاقه جدید نسبت به لایتناهی که در این جا پدیدارد و گردد چندان بی وجه نیست. نیکولای کوزائی مفهوم لایتناهی را بدرستی وضع کرده بود. این مفهوم در آثار پیکووفی چینو بجای آنکه از لحاظ منطقی ایضاح شود از جهت وهمی بسط یافته بود اما همین مفهوم به‌اندیشه ایشان‌جان میدهد. نفس روح انسان به‌وسیله عدم تنابه مقدورات آن مشخص می‌گردد. فی چینو روح انسان تصاویر موجودیت‌های الهی را که منشأ آن است به صورت دلائل و نمونه‌های اشیاء سافل باز می‌آفریند، چنانکه گوئی این اشیاء به خود آن متعلقند. روح انسان مرکز تمامی اشیاء و مالک کلیه نیروهای است. می‌تواند رو به‌این آورد و در این رسوخ‌کند بی‌آنکه آنرا رها کند زیرا که خود رابطه حقیقی اشیاء است. بدین نحو می‌توان آنرا حقاً مرکز طبیعت و کانون عالم و زنجیری خواند که جهان را بهم پیوسته است. «اشتیاق نومیدانه طبیعت به سوی واقعیت اعلی نه معبدی در چیزهای مادی می‌باید که زیاده از حد معقودند و نه معاضدی در خردگاهی معنوی که فوق العاده بعیدند، بلکه فقط می‌تواند راه خود را از طریق روح و عمل انسان بیا بدو بازگردد.»

همین قبیل مفاهیم هستند که مونتنی آنها را بی رحمانه استهزاً می‌کند اما خواهیم دید که احکام مونتنی چگونه بواسطه شک فلجه شده‌اند؛ در حالی که پیشگوئی‌های جادوگرانه فی چینو به‌نحوی شکل آینده چیزها را بطور خلاصه جلوه‌گر می‌سازد:

«همانا روح انسان است که عالم متزلزل را از نو برقرار می‌کند، به وسیله عمل آن است که دنیای مادی بطور مداوم متحول می‌شود و به آن مناطق معنوی که زمانی از آن صادر شده بود نزدیکتر می‌گردد.» در حالی که سالوتاتی سعی داشت بنام عقل سلیم سقراط را براوکام

Cream مظفر گرداز و فلسفه را تاحد شهر پائین آورد، فلسفه از نویزرا ویهای جدید به نحوی فاحش دور شده است. و این کار فلسفه است؛ و مبارزه و اختلاف علی گردیده و به میدان وارد شده است.

فلسفه و دین پس از قرنها انفکاک دیگر بار یکی می‌شوند. نظریه فی‌چینورا معمولاً نوافلاطونی صوفیانه توصیف می‌کنند. معهذا چنین مینماید که گوشہ‌گیری بمنظور تأمل بیشتر جنبه ادبی آن نظریه باشد. و حال آنکه رفت طلبی آن از لحاظ عقلی شدیداً به واقعیت آویخته است.

نظریه فی‌چینو نیز تغییر نظریه پیکوبوسی فتح «جادوی طبیعی» یا قدرت سیادتی که بواسطه یک چنین ایستادگی در رزمگاه عالم به روح بشر میرسد، در تقال و تکاپو است. آفرینش سیارات جدیدقاً بل سکونت که اکنون در این زمان بی‌پروا درباره آن بحث می‌کنیم برای اینگونه تخیل کاملاً در حد پذیرش و قبول بوده است. این تخیل چنین معتقد است که مامی توانیم در جستجوی هم-آهنگی‌ها و قدرت‌های ناشناخته برآئیم زیرا هیچ چیز باور نکردنی و غیرممکن نیست. امکاناتی که ما انتکار می‌کنیم همان‌هایی هستند که بر آنها واقع نیستیم. پیکو در «مقام بشر» خود نسبت به این تصدیق متھورانه فی‌چینو مفهوم جدیدی می‌افزاید که اصالت آن شگفت‌انگیز است. به نظر او وضع مرکزی انسان در عالم به خودی خود داستانی خواهد بود که بارها شنیده شده است و همچنین است ارتباط صوفیانه بین عالم‌صغرای طبیعت‌ما و عالم‌کبری. آن ارتباط مشتمل است بر مفهوم دو نظم محصور و منجز. این عقیده اصالتاً قدیم است. تمیز واقعی بشر به نظر پیکو آن است که هیچ خصائص ثابتی ندارد بلکه این قدرت را دارد که در خصائص تمامی موجودات دیگر بر طبق اختیار خود سهیم شود.

انسان عامل جامع‌الخصال و متغیر‌الاحوالی است و از این جهت شایسته اوست که روح خود را چنانکه باید به سوی خیر رهنمون شود تا مبادا قوای خود را به خطا بکار برد. در این مورد آنچه مورد تأکید قرار می‌گیرد آزادی انسان است نه جامیعت او.

آن افرادی که می‌توانند چنین بیندیشند دنیا را به صورت زندان یا

منظرهای گریزان نمی‌بینند. نخستین بار است که دنیا واقعاً گشوده شده و در آن انسان بسیار نیرومند است.

این نکته خود جالب و مهم است که می‌بینیم فی‌چینو از مخزن فرادهش-های قدیم از میان تمام موضوع این داستان را بر می‌گزیند که ارشمیدس زمانی نمونه‌ای ساخت در تقلید حرکات سیارات که به وسیله محلول جیوه تخیلی حرکت می‌کرد و همان حرکت دائمی آن را تضمین مینمود:

همه کس نمی‌تواند دریابد که کار ماهرانه هنرمندی هوشمند چگونه و به چه طریق ساخته می‌شود، بلکه فقط آن کس می‌فهمد که خود واجد نبوغی هنری است از همان قبیل. یقیناً هیچ کس نمی‌تواند دریابد که ارشمیدس چگونه کرات برنجی خود را ساخت و حرکاتی تقطیر حرکات سماوی به آنها داد مگر اینکه نبوغی تقطیر نبوغ ارشمیدس داشته باشد. آن کس که بواسطه واجد بودن نبوغی تقطیر نبوغ ارشمیدس می‌تواند آن را دریابد بی‌گمان می‌تواند پس از دریافت تن آن کره‌ای دیگر بسازد، مشروط بر آنکه قادر مواد لازم نباشد. و اما از آنجا که انسان نظم سماوات را به نگام حرکتشان مشاهده کرده است که چگونه و با چه اندازه‌هایی پیش می‌روند و چه چیز پدید می‌آورند، کیست که بتواند انکار کند بشرگوئی تقریباً واجد همان نبوغ است که سازنده سماوات، واگر بشر همین قدر می‌توانست ابزارها و مواد و مصالح سماوی را بدست آورد کیست که بتواند انکار کند که بشر می‌توانست سماوات را نیز به نحوی پدید آورد، زیرا که هم اکنون نیز آنها را پدید می‌آورد ولو با موادی دیگر اما با قطعی مشابه؟

اگر ارشمیدس در زمان فی‌چینو زنده می‌بود هر آینه به او می‌گفت که آن ابزارهای مکانیکی هیچ ربطی با علم واقعی که نمونه‌های انتزاعی و سخت ریاضی را می‌سازد ندارد، نمونه‌هایی که تبدیل شان بکار ساده ساعت ممکن نیست. همچنین ارشمیدس مرد می‌ماند که آیا خدائی که بدینسان با او اشاره شده بود با «الهیات افلاطونی» خود این مرد نیک متناقض است یانه. اما همان عدم قدرت وجود

تناقض در اندیشه‌فی‌چینو او را برای ما جالبتر می‌سازد بدانجهت که به او غرست میدهد همراه تمايلات زمان خود به پیش و پس تاب بخورد. فی‌چینو که تحت حمایت لورنزوی‌کبیر و معاصر برونل‌لشی و لئونارد و داوینچی بود گریزگاه صوفیانه را از یاد می‌برد و دست و پايش در آن رویاهای عظیم مهندسی بسته می‌مایند. اما روح ارشمیدس حقیقی که در کوپرنیک و گالیله حلول می‌کند به آن رویا بال‌وپری میدهد که امکان پروازی بلندتر و وسیع‌تر داشته باشد.

بنابراین راه و روش جدیداین است: زندگی قوی، شعر زاینده، «جادوی طبیعی» علمی که معرفت را با قدرت تغییر صورت دادن اشیاء توأم می‌کند در اینجا است. انسان دیگر روح ناظر و نظارکننده نیست بلکه مبدلی است که آن را در حد خارجی خطر مطلق قرار داده‌اند و نیروی آزادی است که نسبت به خود استشعار حاصل می‌کند. عالم داله فسانه‌ای جدید که گوئی بطوط طبیعی در تشریفی و آرام سالوتاتی بکار رفته‌اند. نشانه‌های فسانه‌ای عبارتند از هر کول * بر چهار راه، و پرومته + و تصمیم غائی او. انسان در قهر مانان نیمه خدا تصویری از خود را منعکس می‌سازد. واين‌همان مفهومی است که فلسفه دوره نوزائی نمودار آن است؛ اين‌چيزی نیست که بتوان آن را در آثار علمی نیفو و نیزولیوس و پنداریوس و امثال ایشان باز یافت. در عوض در این دوره اول در افکار لئون باقیستا—

* Hercules یا Heraklis پهلوان نامدار یونانی که از نسل خدا ایان بود و باز خدا شد. هر کول از دوازده خوان گذشت. اما هر بار پیش از آن که راه صحیح را به کمک برخی خدایان برگزیند دچار دو دلی و پراکندگی خاطر می‌گشت.

+ Prometheus (یا «پیش‌اندیش») از نیمه خدایان تیتان بود که زئوس او را در گوههای قفقاز به بند کشید. اگر پرومته حاضر می‌شد که راز شکنندگی و زوال زئوس را براو آشکار سازد زئوس او را از بند می‌هاند. اما پرومته چنین تصمیم گرفت که تحمل عذاب بهتر از مساعدت به دوام حکومت ظالم و غاصب است. پس زئوس عقابی را فرمان داد تا هر روز جگر پرومته را بخورد، و جگر هر شب باز هیر وئید و آن رنج جانکار دوام داشت تا کرون به جای پرومته مرد و هر کول آن عقاب را کشت. سبب خشم زئوس آن بود که پرومته آتش را به آدمیان داده بود.

آلبرتی معمار بزرگ موجود است، در آن هنگام که او انسان آرمانی را طرح میکند؛ یاهنگامی که اعتقادات اخلاقی و تشکیلات و طرز صحیح سکونت در شهر و روستا را و طرز ساختمان و اداره املاک را وصف میکند نظریه خود را درباره خانواده خوب بدست میدهد. همچنین میتوان این مفهوم را در بیان فضیح لئوناردو برونی درباره تاریخ و موضوعات بدنی یا در مطالعات عمیق آفرینش لئوناردو داوینچی یا در جستجوهای پیکرودلا میراندولا در میان مکاتب عجیب وزبانهای غریب بازیافت. ذهن دوره نوزائی به تدریج که بارو حی خطر-جوی بسوی مجهول یا ناشناخته کاوش میکند، به وسیله کشف گذشته خود انسان نیز مجدوب میگردد. و این خود یکی از مثبت ترین مفاهیم او مانیسم دوره نوزائی است. حتی برای فردی نظیر سروالتر راله که در میانه دوره توسعه علمی و قهرمانی سلطنت ملکه الیزابت میزیست، فتح عظیم ذهن همانا تاریخ است که «دانش مارا بر فضای وسیع و فربندۀ هزاران سال بسط داده است.»

آیا این را میتوان کما هو حقه فلسفه خواند؛ اکنون به بینیم لورنزو والا در این باره چه میگوید. والا (۱۴۵۶-۱۴۵۷) دقیق ترین ذهن او مانیسم را واجد بود و بیباکترین نقاد آن دوره نخستین بودوار اسموس بعدها اعتراف کرد که والا سرمشق اوست. والا نیز مانند اراسموس نسبت به سلسه مراتب کلیساي روم تعاطف محدودی داشت. در باره تخلفات ایشان باشدت بسیار اظهار عقیده میکرد و مهمترین عمل او آن بودکه از لحظه تاریخی اهداء روم را به پاپ توسط قسطنطین نفی کند. همچنین رسالات فلسفی درباره لذت و نیز درباره اختیار نوشت که نسبت به اولی نظر موافق و نسبت به دومی نظر مخالف داشت. اما در یک عبارت صریح کوین تیلیان Quintilian را به عنوان استاد خطابه برتر از چیزی قرار نمیداد، بلکه معانی و بیان را هنرجدی-تری می‌شناخت که به شخص فرصت میدهد مجتمع سیاسی را تحت سیطره خود در آورد و تصمیمات افراد را به میل خود تغییر دهد.

بدین نحو شعر و تاریخ و فصاحت و آنچه به مفهوم وسیعتر فقه اللげ است

به ساده ترین وجه آن صورتی را تشکیل میدهد که فلسفه جدید زندگی در آن علیه فلسفه قدیم زندگی قیام می‌کند . حتی مارتین لوتر که اورا نمیتوان بسهولت یکی از افراد دوره نوزایی خواند، بهمین رشته ازاندیشه تعلق دارد. به عنوان فیلسوف کلیسايی هنوز خودرا اهل تدقیق یا از پیروان اکام میخواند. زیرا « تدقیق وسیلهٔ خوبی است برای اینکه هر چیز را چنانکه هست توصیف کنیم.» امادر بیانات خود از وقتی که صرف فلسفه و تقلیدات شیطان کرده ابراز تأسف می‌کند و میگوید ای کاش وقت خودرا وقف شعر و داستان و چیزهای خوب دیگر کرده بودم .

این درحقیقت وهلهٔ خوش دوره نوزایی یا عصر اکتشاف متون غنیم و وارد ساختن زبان یونانی به حیطهٔ فلسفه و امیدهای حاکی از تهور و تدوین مقام شامخ انسان به صور فراموش نشدنی است . در همین عصر نیز بود که صنعت چاپ اختراع و آمریکا کشف شد. این عصر در بیست ساله بین ۱۵۰۰ و ۱۵۲۰ به اوج خود میرسد که شاید از حیث حجم آثار علمی و ادبی هم در تاریخ بی‌نظیر باشد. اراسموس در سال ۱۵۱۷ مینویسد «ای خدایان جاودان! چه دنیائی را درشرف طلوع می‌یابم! چرا نمیتوانم از نوجوان شوم؟» وی پدید آمدن عصر زرین را میدید و پیش‌بینی می‌کرد که در آن سه نعمت عظیم یعنی تقوای واقعی مسیحی بهترین نوع دانش و رامش پایدار دنیای مسیحیت از نو به بشریت اعطاء خواهد شد.

اما چند سال بعد که اراسموس پیری مأیوس و دلشکسته شده بود در نامه‌ای که در سال ۱۵۲۶ برای لوتر نوشته است از آشتفتگی غیرقابل علاج همه‌چیز می‌نالد و می‌گوید علت آن همانا طبع استیلا ناپذیر خود شماست . در حقیقت عوامل جدید متعددی نیز دست در کار بودند . شاید نقطه انعطاف آن زمان همان سال ۱۵۱۷ باشد که در آن اراسموس و مور بانیوهای جدید لوتر و ماکیاولی مواجه گردیدند . از آن زمان به بعد دوره نوزایی وارد مرحله تاریک غبار و خشم شرعی و جنگهای دینی و خطرجوئی‌های دور از ذهن انسان والهامت بیکران و وحشت‌انگیز عالم کوپرنیک می‌گردد بدانسان که دنیای خود

دوره نوزائی که بهشدت طرفدار تفرد تخیل‌هنری و لطافت محلی بود، توانست از آن «عالم کوپرنیک» سر برافرازد.

کرم سبب هم ازابتدا درون سبب بوده است. ماقبلًا خاطرنشان ساختیم که مبدأ او مانسیم در ایتالیا ازرونق یافتن شهرهای آزاد در اوآخر قرون وسطی منشأ گرفته است. اما درست در هنگامی که این نهضت کاملاً نسبت به دعاوی خود استشعار می‌باشد، سازمان اجتماعی حامل آن وارد مرحله اتحاط خود شده است. تشنج باورنکردنی دنیای داته که به نحوی نامألوف شکاف واقع بین عالم و رویدادهای محلی را به هم می‌پیوندد و ذهن خدا و ذهن افراد جدا ازهم را به هم وصل می‌کند و میان معانی جهانی و عربدههای شهری پیوند میدهد، درکناره خود نظمی کامل و کوششی تکرار ناپذیر پدید آورده است. نسل پترارک و بوکاچیو از آن نظم بیرون و برای زمان جدید پخته و کامل است. اما پختگی و کمال آن چون گل چیده شده‌ای زودشکن است. فرهنگ عظیم رسمی در زمانی به وجود می‌آید که پایه‌های اجتماعی درشرف درهم ریختن است.

نظمات عظیم متزلزل شده‌اند و امپراتوری به صورت استهzae درآمده است، دستگاه پاپ درشرف تبدیل به حکومت نظامی است که در ولایت لاتیوم مدام دسیسه می‌کند، کلیسا به نظر بسیار کسان محتاج اصلاحات کلی و اساسی است. «ثروت دنیا دوستی»، نظم شدید و دقیق و نظامی مانند کمون‌های بدوى را درهم شکسته‌اند. در آن حال که ایتالیا فنون ادبی و سیاسی و نظامی را برای کشورهای پادشاهی عصر جدید به ارمنان می‌فرستد، ماکیاولی را می‌بینیم که از سر حسرت درباره اتحاط مدنی کشور خود به تأمل مشغول است و نو میدانه در صدد یافتن وسائلی برای ممانعت از آن است.

بنابراین در ابتدای تکونات زاینده و آفریننده او مانسیم ایتالیا وضع براین منوال است: تمدنی که جرقه‌های شگفت انگیز از آن ساطع می‌گردد اما آن تمدن عاری از تعادل است و آکنده از شهرهای خیالی درهم شکسته‌وامید-های بیهوده است و بیاوه شعارهای عظیم را تکرار می‌کند. اما آماده است که

در شکوه راکد یک انحطاط طولانی آرام‌گیرد و با رؤیاهای عالی و شگرف آسایش جوید.

اما بطور آشکار این نکته تا آن حد که مربوط به ایتالیا است صحت دارد. و شگفت نیست اگر در این مرحله بدوى تفاضل متعددی را که از فرهنگ قدیم به ارث مانده است بازیابیم. از لحاظ اندیشه ما شاهد «نوزائی» عصر نخستین یونان نیستیم بلکه ناظر احیاء دانشیم که در درجه اول به وسیله نحویون و استادان معانی و بیان انجام می‌گردد. اینان آثار مهم زبانی را که از آن خودشان نیست بازگو می‌کنند. حس حضور شیطانی و قربت حیاتی و عدم درکی که به همان اندازه حیاتی است و مردم قرون وسطی با آن پاره‌های ازمنه قدیم را که مورد توجه ایشان قرار می‌گرفت دست به دست می‌دادند، در این هنگام جای خود را به نوعی روانشناسی نمایشی نسبت به شگفتی‌های گذشته داده است که بالمال به صحنه آورده شده‌اند. نوعی کهنه پرستی و کیفیتی تقلیدی و مستشعر به ذات در اکثر آثار جدید این زمان موجود است. خود زبان‌لاتین به صورت شیئی نمایشی درآمده است و دور از دسترس عوام قرار دارد. دوره نوزائی فقط موقعی جنبه آفریننده پیدا می‌کند که در هنرها پلاستیک زمینه و اعماً جدیدی به دست می‌آورد. اما همواره بین اصالت وابداع در هنرها و حبشه اشتقاء‌آثار محضاً عقلی و بیانی شکافی باقی می‌ماند. تأکیدی که نسبت به شخصیت به عمل می‌آید همواره برای پوشاندن آن شکاف‌کافی نیست.

در حقیقت در دوره‌ای که ارزش‌ها بدان شدت گردت مایز شخصی و «شهرت» جمع آمدند نمودارهای مجموع آن یعنی اهمیت شخصی و تبلیغات شخصی گروه خاصی از متفاصلان، طبیان، خطیان، و شارحان فلسفه را به عنوان نوعی ادب عرضه می‌دارد. مقدار زیادی از آن نحوه تفکر در حلقه‌های مختلف در جریان است. والا Valla نسبت به استاد خود چی‌چزو طعنی زده است بدین شرح: اگر تولی می‌گرفت که در آن می‌توان این هنر را بی خدشه زندگی مدنی از فلسفه باز می‌گرفت که در آن می‌توان این هنر را بی خدشه بکار برد از فلسفه فقط روح عاری از خونی باقی می‌ماند. «وموجب این طعنه

و الا همین میتوانست باشد.

حقیقت آن است که مدام که چیز مؤثری در دسترس نیست که ذهن به موجب آن پیشرفت کند الفاظ جای همه چیز را می‌گیرند، الفاظی که ممکن است گاه اخبار عجیب یا اتفاق دیده یا تقلیدات شگفت‌انگیز را به دیگران برساند؛ اما بیشتر اوقات در درون ابتداات زبان گیر می‌افتد و عقیم می‌شوند. طعن‌های زنده لئوناردو نسبت به غوغای فضل فروشان ناشنیده از نظر می‌افتد، زیرا تنها در تماس با واقعیت است که الفاظ را می‌توان برپاداشت. هنگامی که دوره گالیله و ییکن میرسد منظری جدید جای منظر قدیم را گرفته است. سیمپلیچیوی پژوهش بازهم با سرخختی توضیح میدهد که در مورد سقوط اجسام هیچ چیز عجیب یا جالبی نیست: «همه کس میداند که این ثقل است»، اما گالیله میتواند باملایمت او را چنین سرزنش کند:

سیمپلیچیوی عزیزم ، دوران تو سپری شده است آنجاکه می‌گوئی همه کس میداند که این ثقل نام دارد: اما من نه در باره نام آن بلکه در باره ماهیت آن با تو بحث دارم و تو از آن ماهیت همانقدر مطلعی که از محرک ستارگان دور: مگر آنکه آن ثقل نامی باشد که براین نهاده شده و آشنا و معمول‌گردیده است. که به وسیله تجارب متعدد هر روز و هر ساعت ما برا یمان مأнос شده است . اما نه بدان نحو که مواقعاً در باره اصل یا خاصیت آن چیزی بیش از این بدانیم که مثلاً می‌گوئیم ستاره‌ها به وسیله عقول درگردشند.

دوره ما به نحو بسیار مؤثری مسئله شخصیت فکری مستقل را حل کرده است. روش علمی طرز عملی را که ملاک میتواند بود در اختیار ما می‌گذارد که به وسیله آن هر فرد بی آنکه نبوغی مانند نبوغ ارشمیدس داشته باشد، میتواند محلی برای تلفیق یاری خود بامعاضت دیگران پیدا کند و به پا یم ردی آن ساختمان تحقیق علمی یا تاریخی را با نجام رساند. این کار ممکن است حل مسائل مهم را بوسیله یاک « انتقام عدوی »

در نظر متصور سازد . مع الوصف جائی نیز برای بروز استعداد شخصی در جامعه باقی می‌گذارد . دوره نوزائی از دوران عتیق یک دسته مغالطه‌های معانی بیانی یا پلوتارخی به اثر برده بود که به موجب آن هر فرد روش ضمیر ناچار بود وضعی قدیمی بخود بگیرد و سعی کند کاری چنان بی‌نظیر انجام دهد که برای او «شهرت جاودان» بارآورد . چه بسا اوقات که آن فرد روش ضمیر هیچ چیز برای گفتن نداشت . اما این عدم بضاعت مانع چیز نوشتن نمیشد . اینکه میتوانست به زبانهای پرارج باستانی (یونانی و لاتین) سخن بگوید و بتواند آنها را بکاربرد در حد خود تشخصی اجتماعی بشمار میرفت . همه تبحرهای پرزحمت و وفاق با آثار گذشتگان و نقل قول‌های بیشمار از آنها و اینگونه «آلات معطله» از همینجا ناشی میگردید .

هنرمند زیر باروضع و مقام نبود و در نتیجه آثارش را تمامی اجتماع محلی تقویم میکردند اما دانشمند ناگریز در حدود و راثت خرد و هوش خود به مبارزه میپرداخت و از همین جهت بود که دانشگاه‌ها عقب افتادند و دیگر جائی برای هوش‌های آفریننده نداشتند . همچنانکه کوپر نیک گفت زنبورهای عادی برزنبورهای عسل فزونی یافتند . در همین اوان رشته‌های منظم فلسفه نیز بطور محسوس دچار افول گردیدند . مجتمع ممتازلین ، آکادمی‌ها ، الطاف شاهزادگان یاحمایت اغنیاء ، وسائل جدیدی شدند برای فعالیت فرهنگی . اما برای خوش آیند حامیان جدید ، خطابه یا بهتر بگوئیم تملق رواج دارد و از تملق و خطابه که بگذریم هر چیز که اسباب حیرت یا شگفتی خاطر گردد . کنجکاوی علمی در میان امور عجیب و احساس انگیز سرگردان است .

عنصر شعری

کشن بین گذشته و آینده بیش از دوره‌های دیگر نوعی خاصیت ژانوسی به دوره نوزائی میبخشد . دوره نوزائی مانند ژانوس یا آن خدای دوسرد آن

و نه، نماینده خط آب پیشان * و مرز و دروازه نیست.

بنابراین تنها وضعی که عیتوان حاصل کند، همانا ازلحاظ هنر و شعر است. چون واپس نگرد و وجهه آن وجهه اومانیسیم است که به شدت در صور گذشته جذب گردیده است و چون به پیش نگرد نظرگاههای از نیروی مبینه با نامحدود از نوع قطعگاه فاقد است گوته به دست میدهد و آن فسنهای خدید انسان کاشت است که به فحصی پایان ناپذیرکمر بسته است. بیان این نکته را باین به جیوردانوبرون و آگزاریم که اندیشه‌های او باعث زنده سوزاندن شد: «می‌گوئید کنده‌ای دیگر از دوران گذشته! گیرم که نقه شما کنده باشد اما سرنوشت خواسته است که این کنده با شدت شکوفه کند، چیزی عتیق هم شاید چنین باشد، اما حتماً باز خواهد گشت. حقیقت که مدت‌ها از حاضر رفته بود، اکنون باز آمده است. این نوری جدید است که پس از نظمت ضولانی درافق دانش ماطلوع می‌کند و صعودش چنان سریع خواهد بود که چون خورشید نیمروز جهان را روشن خواهد ساخت.» حقیقتتاً دراینجا «روح پیش گوئی جهان وسیع که خواب چیزهای آینده را می‌بیند» سخن می‌گوید. این رؤیا چنان شدید است که واقعیت با ذیرهای از نیروی اسرار آمیز با آن مطابق می‌شود و وحدت می‌یابد. تنویت خشک بین ماده و معنی جای خود را به توحید وحدت وجودی میدهد. رشد اندیشه فلسفی راهی را می‌پیماید که از طریق برداشت درونی اتحاد می‌بخشد و کامل می‌کند و نه راهی را که از طریق تجزیه جدا کند. رابطه افلاطونی - ارسطوئی کل نسبت به جزء جای خود را به ربع اساسی کل اختلم به اجزاء آن میدهد.

اینکه این امر تاچه حد ممکن است شخص را از راه هموار مذهبی خدش و بی خطر دور کند از این اشعار وحدت وجودی شگفت انگیز صود سوکامپلافلا هویستاست. او متفکری بود که می‌پنداشت تا آخر کار

* آب پیشان یا میاه در اصطلاح جغرافی به یال کوه یا رأس زمین عرتفعی اطلاق می‌شود که آب باران را به دوقسمت و هر قسمت را از روی شیب جود رونه اراضی مجاور می‌سازد. مقصود این است که دوره نوزائی فاصل بین غروب و سطی وعصر جدید و در عین حال ناظر بر آن دو است.

کاتولیک و دومینیکن سرسرختی باقی مانده است.

انسان زمانی کودک بود و جنین بود و نطفه و خون،
نان و گیاه و چیزهای گوناگون که در آن او را
خوش آمد که آنچه بود باشد نه آنچه اکنون هست.
و آنچه اکنون برای او هراس انگیز است،
که آتش و خاک و موش و مار گردد ، در آن هنگام او را خشنود
خواهد ساخت .

از آنچه خواهد بود خرسند خواهد شد زیرا که اندیشه خدا
در همه چیز میدرخشد و گذشته از یاد می رود.

باز هم چیزی دیگر نقل میکنیم که حدود اندیشه کامپلابلا را بر ما آشکار
خواهد ساخت :

[تمام جانداران مانند کرمهاي که در شکم حیوانی باشند، درون بزرگترین
موجود زندهای جایگزینند که جهان نام دارد و مانیز چنانیم واما تنها آدمی
است که میداند آن حیوان عظیم و مبدأ آن و مسیر وحیات و ممات آن چیست
و بنابر این آدمی فقط کرم نیست بلکه ناظر و نماینده علم و معمار تمامی
چیزها است ... و می بینیم که او از طبیعت عناصر یعنی زمین و آفتاب پیروی
نمی کند بلکه هدف و مطلوب او ورای آنهاست و آثاری بر تراز آنچه که در
طبیعت هست پدید می آورد. بدین نحو انسان به هنگام اندیشه از خورشید
بس فراتر می رود و باز هم دورتر به آن سوی آسمان. آدمی چندین حیان
میاورد، آری تعداد لایتناهی از جهانها....]

این نکته را از پیروان کوپرنیک و یکی از قهرمانان پیرو گالیله گفته
است. اما تمامی مفهوم دوره نوزائی در آن گنجیده است.

عصری که کمال خود را در صورت و ظاهر و قالب یافت مشکل میتوانست آن باشد که آشتفتگی یا بهتر بگوئیم مزج میان محتوی تجربی و محتوی صوری اندیشه را که اعصار متمادی برقرار بود مرتفع سازد، بلکه می‌باشد با تشیید رابطه فرادهشی فصاحت و خرد که پایه‌های چیزی هستند که ما میتوانیم آن را منطق شاعرانه بخوانیم آن اختلاط را حفظ کنند و تعالی بخشد.

آن تقسیم بالنسبه گناهکار که بعداً بین حقیقت تصویری و حقیقت تخیلی یا غیر علمی معمول گردید، در دوره نوزائی هیچ موجود نبود. همچنانکه تی. اس. الیوت درباره دانته گفته است صفاتی شاعرانه در درجه اول قرار داشت، صفاتی فکری که هم طبیعت آن فرض میشود و در واقع چون با ترتیب و ترتیب همراه است از دنبال آن می‌آید. یک نمونه مشهور این نکته قصیده میکل آنث است که بعداً نقل خواهیم کرد. تعریفی که در قدیم از فصاحت کرده‌اند ممکن است ما را باروح این مفهوم آشنا تر سازد. گویند که فصاحت یا قدرت بیان بر ضعف طبیعت ما و بر اشکالات ذاتی معرفت و بی‌اثری کوشش فائق می‌آید. بدین نحو بخودی خود در درون عالم مقال که عالم بشر است راه حلی بدست میدهد. گوئی چون مجسمه‌سازی قدرت‌های خود را از طریق بیان پیکر تراشی میکنند و این همان چیزی است که میکل آنث بطور بهم تأیید کرده است. تخیلات علمی که جان‌دان بکار برده است و گاه موجب اعجاب ما میگردد در حقیقت کاملاً با اندیشه او دمساز است. ابزار دانش - ولو آنکه نقشه یا دورین سماوی باشد - ابزار اندیشه شاعرانه نیز هست. وبالعکس جداول تشریح و زالیوس که فرض میکنند طب جدید در سال ۱۵۴۴ با آنها آغاز شده است لااقل همانقدر که ابزارهای علمند آثارهای نیز هستند. در آن زمان عالم هنوز با تخیلات متکی بر حکمت نظری دمساز است و کشفیات علم برای آن تخیل محركی بشمار می‌روند نه مانعی. تنها پس از قرن خفدهم وهنگامی که ریاضیات زبان مخصوص علم شد، شعر درباره علم از لحاظ اهمیت به درجه دوم نزول میکند. در دوره خودما تاحد زیادی بر اثر مقام بلند آمدن و امپسن اندیشه شاعرانه ظاهرأ بار دیگر توanstه است درباره

علم با مفاهیم خود آن شعر پردازد . ممکن است این نکته با این واقعیت دمساز باشد که فلسفه محض چیزی بجز تجزیه و تحلیل منطقی در اختیار ندارد . اما هنوز برای فهم اینکه چه وقایعی هم اکنون روی میدهد بسیار زود است .

شاید کسی بگوید که در دوره نو زائی مانند اعمصار فسانه‌ای شعر را چنان می‌انگاشته‌اند که از علوم موجود جدائی ناپذیر است . چنین توقع داشتند که شعر چیزی را در دسترس بگذارد که سر فیلیپ سیدنی آنرا «آرکیتکتونیک» (ناخشم معرفت) خوانده است . اما علت این نامگذاری آن بود که پیش از آن نوعی «علم التحلیل» آمده بود . اگر کسی در قرن شانزدهم فردی تحصیل کرده عیبود از دوره بلوغ به او می‌آموختند که قدم اول در اندیشه منظم عبارت است از علم به اینکه هر چیز در مقولات عشر اسطو چه محلی دارد . آن عده از آن مقولات که معمولاً نام برده می‌شود عبارتند از : ذات ، کیف ، کم ، نسبت ، فعل و افعال (یا ان ین فعل و ان ین فعل) ، این ، هنی . فرض آن بود که این مقولات نفس ماهیت چیز هارا بیان کنند (وقتی کسی می‌خواست ذوق سلیم نشان دهد این نکات را مسلم می‌انگاشت) یکی از کتب درسی سال ۱۶۲۴ می‌گویند هیچ چیز نیست که « به وسیله طبیعت یا هنر یا تدبیر یا اتفاق انجام پذیرد » (توجه کنید که چگونه این چهار باهم ذکر شده‌اند) و این چهار ممکن است به مقولات فوق الذکر عطف نشوند .

بدین نحو حتی فراداد (جریان) یافتن تصاویر که امروز بالکل آزادانه انجام می‌پذیرد در آن هنگام دستخوش قواعد منطقی ساخت بود . تصویر متقنی از اشیاء فقط ترسیم هوشمندانه‌ای از آنها نبود بلکه تصویر مناسبی بود که تا بطن ماهیت واقعی موضوع راه می‌یافت . بنا بر این عجب نیست اگر مقدار زیادی از آن اشعار به نحو اثباتی فلسفی تصور شده باشد .

در آن سوی پرده اذیاع آفریننده دنیای علم را می‌بینیم - کوپرنیک ، کپلر ، گالیله - که آغازگاه فحشان فرضی آشکار است و آن اینکه دنیا « یک اثر کامل هنری است »، بنا بر این مفتاح‌گشایش غموض آن را باید در زیبائی

سادگی و تقارن جست.

به قول وايتمان ادبيات بزرگ همواره آزمایشگاه عقاید فلسفی بوده است. از آزمایشگاه شعر دوره نوزائی و از تمادي و تخيلي بيشمار که برای کمک به برانگیختن و پيش كشیدن طبیعت واقعی چيزی در قظر گرفته شده است، اين تمهد به میان میآيد که عقربه زمان را به نوعی از اصالت تحقق افلاطونی یعنی اعتقاد به حقیقت مثل در مقابل اصالت تسمیه اواخر قرون وسطی به عقب برگردانده اند. و این درحقیقت همان لحن اندیشه فلسفی قرن پانزدهم است که مکتب افلاطونی آکادمی فلورانس باشد. این روش «صالت تحقق» معمولاً زمانی روی میدهد که فلسفه به زمینه جدید و حاصلخیزی دست یافته است؛ این معادل اعتقاد به چیزی است که شخص انجام میدهد. عصر ما از لحظه فلسفه عصر تجزیه و تحلیل است - بار دیگر در اصالت تسمیه افراطی به خود می بالدد با این وصف اندیشه ما به نحوی ناگزیر صبغه افلاطونی اصالت تحقق را نسبت به آنچه مربوط به زمان و مکان نسبیت عمومی یا کیان‌های موجود در دنیا ناخودآگاهی فروید یا ماهیت هسته انسی باشند، برخود دارد. همچنانکه قرن نوزدهم دیدی اصالت تحقیقی داشت از جنبه‌های مختلف نسبت به ماده یا روح هگلی یا پیشرفت یا اثر الکترومنیتیک. در دوره نوزائی این اصالت تحقق نسبت به صور و ذوات استحسانی aesthetic بکارهید.

هنگامی که دان از پایداری عشق خود درگذشت ایام و سرگردانیها سخن می‌گوید به تمثیل معروف پرگار توسل می‌جوید:

استواری تو دایره مرا درست ترسیم می‌کند ،
و مرا و امیدارد تا بهما نجاکه از آن آغاز کردم بازگردم .

این تمثیل دور از ذهن نیست، بلکه بیانی است در مفاهیم جهانی که در آن ارزش با واقعیت درهم می‌آمیزد. پیش از دان، فیلسوف گفته بود: «هر چیز که ابدی است مدور است و هر چه مدور است ابدی است» همین موضوع هنگامی

که دان انگشت را مخاطب قرارداده است درسطری دیگر آشکارمیگردد:

چه میخواهی بگوئی ؟ آیا از هر دو خصیصه ما سخن میگوئی
که یکی از هر چیز بی پایان تر و دیگری بس شکننده است ؟

دان در اینجا از تداعی آزاد پیروی نمیکند. همینقدر هست که ازانگشت
میخواهد که نکته‌ای انتزاعی و واجد معنی بگوید و آن عبارت است از جزئی
که رازگوی کل است. و نیز از طریق آنها (جزء و کل) میخواهد حکم بشری
خود را بیان کند . اگر این انگشت ر حقیقی باشد (و کیست که بتواند حقیقت
آن را انکار کند زیرا وجود دارد و صورت بالفعل دایره است که در پرگار
هنوز بالقوه و آزاد بود) توقيع تمام اشیاء را بر خود خواهد داشت، توقيع
ساده حقیقت افلاطونی که بی اشیاء با خرد سخن میگوید . در حقیقت حلقة
چیز هائی را به ما می‌ساند که از حد تأویل شاعر نیز فراتر نند . آن حلقة
تکامل که عالم را در بر گرفته است و معنی تدویر که میان نظم و از لیت جهان
است نشانه هائی بودند که از حیث بیان استحسانی و ماوراء الطبیعی خود کاملا
بر شاعر محسوس بودند . شکستن دایره در زمان دان تحت تأثیر عقايد کوپرنیک
در حکم یک جریحه روحی بود که درمان آن تا چند نسل امکان نداشت . ذهن
و قادر پاسکال در مقابل واقعیت آینده خود را عقب میکشد . «سکوت فضای لا یتناهی
را میهر اساند » .

دوره انتقاد از نظریات قبلی

این خود مقیاسی از انباسه بودن منبع ذهن بشر است که دوره نوزائی
ی تواند چنین شور و هیجان اندیشه‌ای را نشان دهد، در حالی که مردم احساس
میکنند که قماش عالم متزلزل است و این آتش بازیهای افسارگسسته بدعتهای
خيال‌انگیز نشان آن است «که این جهان خسته به پایان خود نزدیک میشود.»
این نوع جنگ آمیخته به خستگی یا ضربه روحی در وجودان متمدن ناگزیر

هدتیه‌ی مدید باقی خواهد ماند. ایمان فیثاغورس شدید و انقلابی برونوها و کامپلزا نالها و گالیله‌ها یا همان‌ری مورها ممکن است در تقریبات و مفاهیم و اشارات حیات کلی التذاذ حاصل کند اما غالب اذهان تغیر ذهن دان که با وحشت شاهد در دم شکستن آشیانه صندوق‌های طبیعت میگردد، از آن دچار یأس نمیشوند. حتی در سال ۱۶۶۴ هنری پاور که خود مردی بسیار خوشبین بود از «اعلام عمومی انحطاط جهان و نزدیک شدن به پایان عمر آن» سخن میگوید.

با خود نیز در عصر اضطراب زندگی میکنیم. اما اختلاف عصر ما با آن عصر شایان دقت است. ما آموخته‌ایم که درمشی خود در اجتماع نظری انتدای یاشکاک داشته باشیم. آنچه اضطراب مارا برانگیخته این است که آیا آن نیروهای مادی که عمال سرداده‌ایم بشریت را نابود نخواهند کرد. عقاید دوره نوزائی از لحاظ نیروهای جدید چندان چیزی برای نمایش نداشت. توجه رنسانس به خود غرور فوق العاده‌ای بود و چنین احساس میکرد که بی‌بندویاری زیاده از حد ذهن انسان بیشتر نشانه ذبول قوای نظام در عالم است تاعلت آن. آنانکه ناله سرمیداءند که خود زیبائی یا تابعیت برده است منظورشان آن بود که اندیشه انسان بهمان نحو عالم را واژگون میسازد که عدم علاقه در میان رعایا موجب انهدام سلطنت‌ها میگردد. بطور خلاصه آنچه خبر فرجام شویی را میداد انتقاد و غرور و عدم امنیت بود.

جواب آفریننده و پراثر دوره نوزائی به وضع گشوده جدید ممکن است مارا وادار سازد که فراموش کنیم فقط به آنچه به اصلاح از زیرآب بیرون آمده است نگاه میکنیم و ندهم مساعی فکری زیر آب از دیده نهان است. آن نه دهم عما نا فعالیت انتقادی است. اکنون این جزء نهان را بررسی میکنیم. فلسفه اسالت تسمیه در قرون وسطی ابتدای حمله انتقادی بر ضد روش آنکویناس بود در بکار بردن عقل. در این هنگام جهت حمله در طول آنچه بیتوان آن را خط اراسموس نامید توسعه می‌پذیرد و به موقنی و اسپینوزا شعیوم می‌پیوندد. نهضت پرستان نیز در آن سهمی دارد. نفس اصلاح

کلیسا یا آن نارنجیک که در وسط دوره نوزائی بگارگذاشتند بعیین جو جه پیش رو و متفرقی نبوده. هدف این نهضت عبارت بود از رجعت به گفتگو با سوی عوای مسیحیت و احیای ایمان صوفیانه و خد عقلانی. با این وصف در حمله به آن دین شدستگاه کلیسا و در رسیدگی و دقت فلسفی نسبت به متون داشتاد دینی آن مقدار را نمی‌داند و انکار جدید را در طرح می‌کند از آن مقدار که احیاء می‌کند پیر شتر است.

اراسموس یعنی آن مصلحی که حاضر نشد در نهضت اصلاحی کلیسا شرکت کند؛ و از این لحاظ به دوست خود ستوپاس مورثیه است) تعلق را پاییک می‌نماید قرار می‌دهد. اراسموس در حد اندیشه دینی فراده‌شی کسی بود که معنی اصلاح تعقل را از منهوم قردن و سلطائی آن به فیض مجدد و معاصر آن تغییر می‌دهد. یعنی پیچایی آنکه خود را به صورت خدمتگاری برای ایمان بگاربرد چنین اراده می‌کند که دنبال آن در تعجزیه و تحلیل دفاعیم دینی فراده‌شی به عنی که آنها کلید پاییه‌گذاری کرده بودند به راه افق. خرد اورا بجایی می‌کشاند که نهاد تناقض و اصولاً مرکب ایشان را باز شناسد. بررسی تند و تیز او در زبانشناسی نشان میدهد که چگونه تجربه روحانی و شنخی پولس قدیس درباره گذشتگار بودن بشر به دست اهل دین به صورت نظریه نامقبول جهان و محل انسان در آن درآمده است. در دفاع خود از اختیار در مقابل لوتر نخست با اعتقاد متون کلیسا اثبات می‌کند که انجیل واقعاً از نظریه پولس مبنی بر انکار اختیار پشتیبانی نمی‌کنند و سپس ثابت می‌کند که چگونه اختیار شرعاً لازم وجود اخلاقی و دینی است. اینکه چگونه اختیار با احکام خداوند علیم توافق می‌تواند اشتبه چگونه ممکنست با تقلید موافق باشد، اراسموس مدعی فهم آن نیست. بنظر اراسموس اینجا دیگر حد شکاکی عقل است. اوقظ امیدوار است که این تناقض باز هم امکان پذیر باشد، همین وسیله.

این نظریه اراسموس ناسراهای خشم آلود لوتر را نسبت به او برانگیخت. « اراسموس دشمن کل دین است خصم حقیقی مسیح و نمونه کامل ایقور و لوسین است. هر وقت که دست به دعا بردارم او را لعنت می‌کنم ». معاصران او چنین حکم کردند که این نحوه بیان لوتر نسبت به دانشمندی بزرگ دور

از انصاف و نموده خشونت دیگناتور دینی است. شک نیست که زحمات پر تیز-
گارانه اراسموس و کتاب او بنام «دستنامه سرباز مسیحی» که مدت یک قرن
«کتاب بنی دینی» بود، در خود توجه بیشتری بوده است. با این وصف ما
که میدانیم در ادوار بعدی چه وقایعی رخ داد از خرد می‌پرسیم که آیا تو تو
در آن کج خلقی خاص نبیغ خود درست دیده است. اراسموس با آرامش مبتدا کسر
میشود که انتخاب الهی و اعتقاد به قضا و قدر خدای رحیم را نسبت به راضیان
ظالم سهمیگین جلوه‌گر می‌سازد. اراسموس میگوید خدائی که او امری خادر
میکند تاثران دهد انسان میتواند از آن سرپیچی کند نه فقط جابر است بلکه
جابری عزیز است. جوانان ادوار دز این اعتقاد به قضا و قدر را وقفي کنملا
تبیین کرد که انسان را به صورت عنکبوتی منور نمایاند که بدست خدا بر فراز
شعله‌های آتش معلق مانده است. اگر اراسموس این تبییل را دیده بود هر آینه
مبگفت همین به تنها باید بتواند ثابت کند که چنین علم لاهوتی با اصول
او ما نیسم سازگار نیست.

هر وقت که این ذهن استوار به نادیده گرفتن فرضیات مسیحیت واخذ
نتایج فلسفی محض مصمم شود، جستجوی اینکه رویه جدید آنرا به کجا
هدایت می‌کند چندان دشوار نیست. اما آنکه بتواند این نکته را مدت‌ها قبل
از اسپینوزا به چاپ برساند پیترو پیمونازی است که تهور بسیار دارد
«میتوان اثبات کرد که آنانکه به مرگ روح اعتقاد دارند بهتر میتوانند ذات
و دلیل فضیلت را حفظ کنند تا آنانکه معتقدند روح جاودان است.» زیرا امید
به پاداش و قریس از آن مخصوص نوعی تذلل است که با فضیلت حقیقی و عقلانی
سازگار نیست. این نکته به بهترین وجهی محیط تعقلی خشک دانشگاه‌های
ایتالیا نقیر پادوا و بولونی را بیان میکند. این گونه استنتاجات برای عame
مردم، و حتی برای اومانیستها نیست. آنکه میتواند طرف عقايد عامه را بگیرد
ورهبر عame شود اراسموس است که طبعی معتدل دارد و روشن ضمیر است.

آنچه اراسموس، که با حیثیت دانش خود مسلح است انجام میدهد عبارت
است از متر لزل ساختن تمامی احکام جز می‌بنام متن انجلیل. اراسموس میخواهد

در حدود کاتولیکی عام باقی بماند و بهمین صورت نیز او را قبول می‌کند. حتی مقام کار دینالی را به او پیشنهاد می‌کنند اما اندیشه او به نحوی ناخوشodنی به اندیشه هموطنان و جانشینان بزرگ پرستان او منجر می‌گردد که عبارت باشد از کواورن هرت الدن بار نولت و گرویتوس. این اندیشه به خدا پرستی جهانی و تقریباً به وحدت تثلیث منجر می‌گردد.

پس از سال ۱۵۴۰ پناهندگان پرستان ایتالیایی انتقاد اساموس را نسبت به فلسفه قرون وسطائی انسان قویاً از لحاظ دیگری پذیرفتند. از میان این افراد که بعنوان مطرودین در اروپا سرگردانند عده‌ای تحت تخلکالون در ژنو پذیرفته می‌شوند اما بقیه بیش از آن آزاد اندیشند که به ژنو که در دست کالون بود بتوانند راه پیدا کند. بر ناردنوا و چینو و برادران سوزینی راهشان به لهستان میرسد و در آنجا تحت حمایت شاه در می‌آیند. برخی از این عده گرفتار و سوزانده شدند مانند میشل سروتوس، کاتالان بزرگ که در بنده محکمه تفتیش عقاید کالون افتاد و فرانچسکو پوچی از مردم فلورانس که گرفتار کلیسا روم گردید.

این افراد که خوی قهرمانی داشتند مانند برونو که بعداز ایشان آمد «پیامبران» پرمدعائی نبودند. بیشتر ایشان حقوقدان و امنیست بودند از نوع کلوچیوالوتا و لورنزو والا که می‌خواستند مسیحیت را برای خرد او مانیم قابل قبول سازند. آنچه مورد انتقاد قرارداشت عبارت بود از عقیده جازمیت که گردگناه آدم و فساد موروئی و آمرزش الهی تشکیل شده بود. این مفهوم که اصلنایک عقیده ماوراء طبیعی نیرومند و در زبان علامتی خودمعتبر بود، به دست او گوستین و آنسلم و پیروان ایشان به ساختمان تعقلی یا تعاقلی درآمده بود. اما پیروان سوسینی مؤکداً می‌گفتند که اگر خردی در کار باشد بهتر است طبق قواعد خود آن بکاربرده شود. آیا میتوان گفت که این کار از جانب خدای عادلانه است که بشر را یکباره و جاودان از آنچه برای آن آفریده شده محروم سازد. آنهم به علت یک اشتباه غیرقابل اجتنابی که برای آگاهی بشر لازم بوده است؛ آیا این عادلانه است که نوادگان فساد نیاگان

ربا به میراث برند و به کفاره‌گناهان اجداد خود علیل یالنگ شوند؟ آیا این عادلانه است که دست و پای بشر را بینندند و بعد اورا شماتت کنند که چرا راه نمی‌ورد؟ بهر حال آن اشتباه چگونه میتوانست باشد که تمامی نظام الهی را در حرم میریخت؟ در قوانین مردم متمن آیا کسی شنیده بود که قربانی فرد بیگناه را به عنوان توبه و آمرزش فردگناهکار بپذیرند؟ اگر انسان غیر کامل بینداند که چگونه عفو و فراموش کند، آیا خدادار کمال خود لااقل نمیتواند بخشایش خود را بیازماید؟ این جدل پیروان لفظ منجر به همان وضعی می‌شود که گروتیوس و پیروان آرمنیوس اتخاذ کرده بودند. یعنی « دین طبیعی » به عنوان تنها دین قابل توجیه براساس پدری خدا و کمال پذیری انسان. قاضی بزرگ فرانسوی زان بودن نیز جداً از این نظریه پشتیبانی کرده است. در این نوع استدلال بی‌شک نوعی ساده لوحی موجود است. و این همان ساده لوحی شدیدی است که در هنر دوره نوزائی میدرخشد و به تمثالت‌های دینی اطمینان و محیطی‌جهانی و معاصر می‌بخشد و نیز ساده لوحی عاری از بیم و هراس افرادی که با موضوعات اساسی دست بگریان شده‌اند. مادام که این مسائل بنحوی ازانحاء حل نشده‌اند فلسفه نمیتواند به اشتغال اساسی خود روی آورد. والبته بسیاری از مسائل در همان موقع به کناری نهاده شده‌اند بطوریکه دیگر هرگز سر بلند نخواهند کرد و جداً مورد توجه قرار نخواهند گرفت. لرد هربرت- چیزی بری می‌گوید « بگذار این بدگویان به طبیعت خاموش باشند و در پی آن بر نیایند که طبیعت را گمراه نشان دهند زیرا که طبیعت هرگز بمانیامو خته است که بدی را دوست بداریم ». این بیان را میتوان نسبت به نظریه روشنگری دوره نوزائی بکار برد.

از لحاظ سودوزیان بدین نحو دین را از لحاظ تعقلی بر پا داشتیم و آن را برای ذهن فلسفه متوسط قابل قبول ساختیم. اما آیا آنچه باقی مانده است هنوز دین است؟ دین « طبیعی » یا « تعقلی » در شور استوار و سادگی کوه پیکر خود ظاهر آمیشور تمهیدات پر صرفه‌ای از قبیل « اندیشه مثبت » است. آن تناقض و همی عمیق‌واراء طبیعی که در دل مسیحیت جای داشت و دین را برای خردمندان صخره‌ای

متر لزل ساخته بود از میان برداشته شده است. اما تجریه روحانی و حیات روح نبهر با آن صخره از میان رفتند. در پایان آن راه فقط خداشناسی غیر مقنع علم نیوتونی موجود است.

به هر صورت که باشد این نحوه برداشت برای نسلهای آینده مسئله‌ای مطرح می‌کند، مسئله‌ای که هر نسل سعی دارد به راه مخصوص خود حل کند. در این دوره نوزائی که در آن کشمکش‌های دینی خوبین به قدر همسوز جنگهای سی‌ساله منجر می‌گردند که اروپا از لحاظ اخلاقی هرگز داغ آن را از خود نزدود، دوره‌ای که در آن الهیون مانند گروهی از بوزینگان در مجامعت و مخالف و جوامع کاردهای خود را تیز می‌کنند، مضمون قوی اعجاب‌آوری دارد و در آن مبارزه به خاطر عدالت و تساهل در آن تأیید تدین صلح آمیز وجهانی که از اراسموس تا ولتر امتداد دارد، محتوی امید نیحات بخشی است. افرادی نظیر سوچینوس و کواورن هرت و گروتیوس و الدین بارن ولت و بودن و کاستلیو و سیاستیین فرانک پیامبرند و برخی از ایشان در شهید بودن دست کمی از پوچی و سروتوس یا برونوندارند. این افراد هوادار اصالت تعلق فلسفی و تعریف جدیدی از انسانند. اراسموس می‌گفت «ای سقراط قدیس برای ما دعا کن.» * و کلوچیو سالوتاتی نیز پیش از او همین را گفته بود.

تا اواخر آن قرن آن مفهوم برای صاحب منصبان ساده قابل درکشیده بود. در سال ۱۵۹۶ پیتروان هوفت Pieter van Hooft شوردار آمستردام به طرفداری از پیشه‌وری بینوا که کتاب مقدس را به رسم خود تفسیر می‌کرد نامه‌ای شدیدالحن به این مضمون به مقامات پیرو کالون نوشت: «شنبده‌ام که اورا تکفیر کرده‌ام. اکنون بیتر است که تلیسا به همین تکفیر بسازد و دیگر او و خانواده‌اش را تقبیب نکند. این مردم با ترس خدا زندگی می‌کنند و تا آن حد که درون بینی ایشان اجازه میدهد او را دیپرستند و همین باید بسنده باشد. زندگی انسان نباید به این شکای ناماگانه بشه باشد.» این نکته بجا گفته شده بود. اما هنوز از این گونه نیروها به حد کافی موجود نبود (واز جمله سنای و نیز باقدرت آن)

* بجای دعای دعمول مسیحیان که «ای روح القدس برای مادعا کن.»

نیا « پرستاران موحشی را که در آرزوی جوشاندن کودکان خود می‌سوزند » تحسین‌ناکه موقنی می‌گوید « هیچ خصوصیتی به پای خصم مسیحی نمیرسد، »، توقف سازند. تا سال ۱۶۴۸ هنگام امضای عهدنامه وستفالی که جنگهای دینی بیسماً اما به نحوی ناقص خاتمه بخشید، بیش از نیمی از جمیعت سابق آلمان زده نماده بود. فرسودگی بیش از آنچه از عهده خرد بر می‌آید مردم را از مرگ نجات بخشید.

بنیان فلسفی

پس از خلاصی از آنهمه رویه سازی (آنهم نه فقط بر روی ناغذ زیرا اعمال مهمی از تغییر کشند، اما ریکاردو خود قطعه انتقاد جالبی هستند) بنیان دوره نوزایی بر چه استوار بود؟ متکای این دوره ناگزیر اندیشه دوران باستان بود که از طریق احیاء ادیبات قدیم کشف شده بود؛ یعنی افلاطون با مفاد و مفاهیم اصیل خود او، کتابهای عقاوید از استادان نیمه معروف یونانی؛ چیزی که وسنک نه فقط عنوان معلمان حیات اخلاقی، بلکه به عنوان معلمان فلسفه قیاسی. اینها بودند منابع دوره نوزائی. افراد دوره نوزایی از طریق آن دانشمندان متوجه شدند که متفکران پلند سرتبه‌ای چنین معتقد بوده‌اند که اذت اصل راهنمای بشر است، که تیکنر و بخصوص اذهان علمی بزرگ توانسته بودند تصدیق کنند که تمامی خوبیت « در حقیقت چیزی نیست مگر اتم‌ها و خلا ». همچنین مفهوم و معنای ریاست و فیزیک باستانی را از نوکشیدند و بطور کلی توانستند وجود آنچه در تحقیقات تاریخی زمان تأیید کرده است تشخیص دهند؛ یعنی آنکه اینچه و ترتیب مددوح دستگاه ارسطو به قیمت عقب نشینی بهسوی امکانات حقیقی اندیشه یونان بست آمده بود.

دانش مترقبی همواره در وضعی مخاطره آمیز قرار دارد. مقدار زیادی از نزد خود ای آن در قید کاوشها و جستجوهای خطرناک است. در زمان خود ارسطو حیثیت شناسی ریاضی متهورانه پیروان فیثاغورس و فیزیک ایونی‌ها و اتمیسم

ذیمر اطیس و نجوم و ریاضیات یودوخ سوس و ملاحظات متعالی پیروان افلاطون موجود بود. ارسطو با ذهنی سلیم و عاری از تخيیل فلسفی تمامی آن گستاخی عارا در نوشت یا برهم ریخت (اصطلاح امروزی کار ارسطو « تصفیه » است) و به تأثیر دائره المعارف همت گماشت که در آن همه چیز می باشد با نظام متوافقی وضع شود. این کار به بهای نگاهداری فیزیک بهوضعی ابتدائی و کم ارزش و کنار نهادن ریاضیات و امکانات آن و درهم باقتن مکانیک سخیفی تمام شد. نقاط فوی این طرح برای چیزهایی انتخاب شده بود که بنظر ارسطو مهمترین احتیاجات هستند . چیزهایی که به انسان و فعالیت‌های او محل درخوری میدهند و تجارتی ذهن را به نحو شایسته‌ای وصف می‌کنند. از این حد که بگذریم اثر او صرف‌آالمی کاغذی شد که به وسیله تجزیه و تحلیل شفاهی زیر و رو می‌گردید و در اصل بی‌شباهت به دنیا و کلای عدلیه نبود. بجای دست یازی صحیح به مسائل و حتی بی‌آنکه زحمت مواجهه با کشف مسائل جدید را بدهد، فیلسوف اسکولاستیک نیز مانند وکیل دادگستری فنی را که فراگرفته بود برای جوابگوئی به مسائل به مفهومی که جامعه لازم دارد بکار می‌برد. روش جوابگوئی به مسائل را جدل می‌خوانندند. این کار به وسیله استدلال و استدلال مخالف انجام می‌شود و پیش از هر کس مقامات روحانی که بیشتر با حفظ انسان از نفس اماره او یا شیوه‌ت معرفت سروکار دارند ، مناسب بود. اما برخی اذهان سرکش که می‌خواستند بیشتر در موضوع غور کنند پس از آنکه مدتی در یافتن که ارسطو نخستین کسی بوده است که آن روش جوابگوئی را شخصاً برای امتحان عقايد اسلام بزرگ خود بکار برد است. بیکن ارسطو را به آن سلاطین عثمانی تشییه کرده است که با گذشتن از روی اجساد برادران خود به سلطنت میرسیدند.

با این حال کشف معايب این دستگاه به زبان آساتر می‌آمد تا به عمل و از آن دشوارتر تمهید دستگاهی بهتر بود. هنگامی که فاوست دانش ابلیس را به بهای روح خود خریداری کرد ابلیس برای تقدیم به او نتوانست چیزی حزن‌بی‌جهویه تاریخ طبیعی ارمطاواز « بایگانی » خود درآورد . برای ارائه وضع روحی و فکری آن زمان داستانی کوتاه نقل می‌کنیم . فرانسوی اول پادشاه

فرانسه که هنردوست بوداماً قطعاً چندان اهل فضل و دانش نبود، شنید که فیلسوفی در پادوا توانسته است حجج ارسطو را «رد» کند . فرانسوایی در نگاه ده هزار لیور به رسم پاداش بهوی بخشید و این مبلغ چند برابر جایزه نوبل در زمان ما است. اما افسوس که معلوم شد آن فیلسوف در رد ارسطو چندان توفیق نیافته است . اما بد بختانه پتر راموس نیز حقیقتاً جای ارسطو را نگرفت در حالی که تمام شهرت او در تعلیم و تربیت بر این ادعا استوار بود .

هر چه باشد ارسطو استاد زبان تجریبه مستقیم و دارای درجه‌ای عالی از عقل سليم بود . بیشتر اندیشه‌های دوره نوزائی در حدود آن قالب پیشرفت میکند، حتی در آن هنگام که سعی دارد برضد آن طغیان کند. حتی خود یکن بی آنکه بداند، در مدار اندیشه ارسطو میگردد . اما مردم حاضرند که برای رها شدن از شر جادو حتی خود جادو راهم بکار برند. دکارت این وضع را به نحوی موجز بیان کرده است: « خطاب بودن آن اصول را بهتر از این نمی - توان اثبات کرد که بگوئیم انسان به وسیله آنها در طی اعصار متمادی هیچ پیشرفته در دانش نکرده است.»

دوره نوزائی با عقب رفتن و رسیدن به منابع دوران قدیم یونان و روم سر رشته هائی بدهست آورد کمه به دست فلسفه مدرسی مدفون شده بود و همین سر رشته هاراه را به روی اندیشه تو باز کرد. عقاید مربوط به این سر رشته ها ناگزیر متنضاد بودند ، اما لااقل احساس اندیشه‌ای را به وجود میآوردند که با زندگی و واقعیت دست بگریبان است. و این چیزی است که فاوست، وفادارترین نمونه انسان طالب علم ، نومیدانه در جستجوی آن است :

بگذار تا آن کار فرساینده را ره‌اکنم،
که چیزهائی بگوییم بی آنکه بدانم،
تا باطنی ترین نیرو را باز یا بم
که جهان را در بند کرده به مسیرش ره می‌نماید
از قوای خفته وزرهای نهان آن پرده بر گیرم

دست از گفتار میان تهی بردارم و به کردار پردازم .

این شعر نمایاننده طبع دگرگون‌کننده انسان است . این طبع برای سیر و سلوک خود چه وسیله‌ای دارد ؟ دوران عتیق برای او دو طریق عمدۀ جهت اقتراض به‌اندیشه جهان‌بینی باقی گذارده است . یکی از آن دو شریقی است که بموجب آن جهان مصنوع‌الوهیت تصور می‌شود . (بعبارت دیگر اندیشه در بوط به آن مبنی بر تصور صنع‌الهی است) ، و طریق دو آنکه بموجب آن دنیا « منتج » یامنبعث تلقی می‌شود . افلاظون و اسطو نمونه‌های از متقدان بطریقه اولند . اعم از اینکه خدا از جهت افسانه‌ای نیمه محرک یا از لحاظ داوراء طبیعی خیر اعظم یا محرک لا یتحرک فرض شود ، همواره یک صورت یا « طرح » موجود است که خود را تنفیذ می‌کند . اسطو طبیعت را به عنمار یا نفاشی تشبیه کرده است که در آن واحد دارای نیت و طرح خلاقیت است . دومین طریقه اقتراض بطور عمدۀ از طرز فکر رواقیان آشکار است که از اندیشه و جدانی هر قلیتوس منشأ می‌گیرد . حقیقت سیلان صور دائم التغییر و تبادل اشیاء است بواسطه علت یا قانون ذاتی کلی . آن لهیب زنده‌ای که ضمن بلعیدن و تغییر دادن اشیاء هیأت خود را حفظ و تأمین می‌کند صورت اصلی است . ملازم این لهیب مفهوم روح یا «دم» است که به آن حیات می‌بخشد و به عالم حرارت حیوی . آن جنبه ماوراء الطبیعی که در این تصور دضمراست همان است که اسطو از سر تحقیر چنین بدان اشاره می‌کند : « تصور کرده‌اند که تمامی چیزها از ظلمت و عدم منشأ می‌گیرند » – یا بعبارت دیگر فسانه‌ای است غیر قابل تغییر . بی‌شک این تصور که مستولای اعتقادات جنسی است از تمکین به عقل سر باز می‌زند و امکان تفسیر منطقی منظم را ندارد . اندیشه مترقبی که این فکر از آن‌ما خود است در حقیقت مشتمل است بر یک خلق نخستین از هیولای اولی یا از « یک روح شناور بر سطح دریاها » . در سفر تکوین این اندیشه همان امر مرموز مهم و موکد است که فعل آفرینش باشد : « روشنی پیدا شود » در روایت رواقون یونانی که اصرار داشته‌اند فیلسوفان تعقلی و طبیعیون سر سختی باشند ، این

«امر» به صورت قانونی در می‌آید که برای عالم ذاتی است و آن را به صورت دستگاه محصوری در می‌آورد که سخت به نیروی ضرورت متصل است. علیهذا این «همه خدایی» یا (وحدت وجود) بیشتر بر اساس تحرک قرار دارد تا بر اساس تصوف. در دنیای رواقی همه‌چیز ماده است، آنهم ماده جاندار. خود نیروها نیز صورتی از ماده‌اند که در ماده‌های دیگر نفوذ می‌یابند. این نیروها انواع مختلف یک نیروی اصلی هستند که به صورت وحدت جهان و ارتباط و توافق اجزاء آن تجلی می‌کند. این نیرو نیز جسمانی است و آن را به صورت دم آتشین تخیل کرده‌اند که به همه‌چیزها جان میدهد و نیز عقلانی است، زیرا ذات خدا یا عقل عالم و روح آن است. بسته به آن جنبه‌که ما خود در نظر بگیریم این نیرو ذهن جهان، مشیت خدایی، وجوب، تقدیر و طبیعت و قانون کلی است. این نیرو سیلان تمامی چیزها را از طریق تمامی صور طبق یک جبر علی استوار حفظ می‌کند که خود انسان نیز از آن معاف نیست. نجوم که بدعتی بسیار غیریونانی است ناگهان در اینجا تمھیدی برای حل مشکلات می‌شود. نجوم، آن دستگاه منظم تأثیرات سماوی و وسیله‌گاه شماری را به دست میدهد که عالم را بصورت دستگاه مرتب و منظمی در می‌آورد. می‌گویند پوزی دونیوس از اهالی رودس پس از مشاهده تأثیر ماه بر جزر و مده، این راه حل را تمھید کرد. این خود دلیل خوبی بود برای گالیله و دکارت که بعداً با سرخختی این تأثیر ماه را انکار کنند در حالی که شاید برای ایشان نیز غیر قابل انکار بوده باشد. بنا بر این فلسفه رواقی صورت معقولی از مادیت علمی بود، در حالی که فلسفه اتمی ذیقراطیس بیشتر جزئی و غیر عقلانی بنظر می‌رسید. اما این هردو را فلسفه مسیحی محکوم و طرد کردو حتی در صدد برآمد که خاطره آنها را نیز از اذهان بزداید. مع الوصف مقدار کافی از فلسفه رواقی در اندیشه نو-افلاطونیان راه یافته بود. پلوتینوس در واقع آن طرح عقلانی و فلسفه متعالی افلاطون را حفظ می‌کند، اما تا آن حد که دستگاه فکری او محتاج فراد هشی یا انبیائی است از ذات لا یوصف تا سطح عقل و باز پائین تر تا سطح روح که صیرورت جهان محسوس است. عقاید رواقی پوزی دونیوس به یاری خوانده

میشود و مدارج نیروها و عقول «متکثر» که بین دنیای سافل و دنیای عالی در حرکتند نیز با آن عقاید وارد عرصه می‌شوند. آنگاه تمامی این اندیشه‌ها تحت عنوان تشرع به مدار دوره نوازئی کشیده شد. اما نحوه آنها ماده‌ای بود که بواسطه ممنوعیتش سخت جالب مینمود و چنانکه دیدیم افلاطونیان فلورانس چنان بدان جذب شده بودند که پروانه می‌ذوب شمع میگردد.

این اندیشه ماده مخمری بود که اذهان حادثه‌جو میتوانستند آن را از فلسفه نوافلاطونی استخراج کنند. در این اندیشه اشارات فیثاغورسی و دموژ هندسی و فلسفه انباعی توحیدی آمیخته با جادو همه باهم، موجود بودند. از میانه برخی از این سرنشته‌ها و باکمک و یاری ارشمیدس، بعدها علم جدید سر برآورد. مع الوصف آن ضریقه که به وسوسه فوری مردم آن زمان می‌پرداخت به سوی «جادوی طبیعی» راه میبرد. در این نکته هیچ جای بحث نیست که این جادوی طبیعی واقعاً علمی مینمود، و به تجریبه نیز راهبرگردید. اگر قبل از گالیله یک عقیده عالم مبنی بر جبر علی و «قانون طبیعی» (به مفهوم زمان ما و نه به مفهوم قرون وسطی) موجود بوده است، آن عقیده به صورت عکس العمل متقابل زنده‌ای بین تمامی اجزای عالم به وسیله تداخل و تطابق و تشابه بوده است. فرانسیس بیکن «معاصر» بود که با بیانی عاقلانه چنین گفت:

[یقین است که تمامی اجسام هرچه باشند، هر چند حسن ندارند مع الوصف درک دارند: زیرا هنگامی که جسمی به جسمی میخورد نوعی انتخاب وجود است برای در برگرفتن آنچه موافق است و بیرون نهادن یا اخراج آنچه ناموافق است؛ واعم از اینکه جسم مغایر باشد یا متغیر، همواره درک پیش از عمل می‌اید. زیرا در غیر این صورت تمامی اجسام باید به یکدیگر همانند باشند. و برخی اوقات این درک در برخی از اجسام بسیار حساستر از حس است، به نحوی که حس در مقایسه با آن چیزی کند و وامانده است: چنانکه می‌بینیم که شیشه خواسته اندک تغییری را در گرمی یا سردی هوا تشخیص میدهد در حالی که ما آن را درک نمی‌کنیم. و این درک برخی اوقات از فاصله بسیار انجام می‌گیرد، همچنانکه بالمس و تماس چنانکه آهن را جذب می‌کند. بنا بر این

تحقیق درباره چنین ادراکاتی بس شایسته است

حتی دلشکاک موتنی که از دست یازی به «ماشین آلات» فیزیکی به جنبش در نیامده بود از تشریفاتی این چنین به لرزش درآمد. کپلر شدیداً به نیروهای بی جان و از جمله نجوم اعتقاد داشت و از همین اعتقاد بود که توانست عقیده نیروی جاذبه را در هیأت بدست آورد. چنانکه گالیله و دکارت نیز میتوانستند و نکردن.

پمپونازی که معاصر ماکیاولی بود و در نحوه اندیشه دست کمی از او نداشت کوشید که از تخیلات روحانی دست بردارد و فیزیک مادی را بر اساس کیفی احیاء کند. چنانکه قبلاً دیدیم وی توانست از عواقب اندیشه‌های خود پرهیزد. اما البته سعی او احیاء ساده یک لحن قدیمی روایی بود. در میان منطقیون سرسخت پادوا Padua که در حد خود سعی داشتند جنبه طبیعی ارسطو را احیاء کنند (یعنی آن گروه که علمی فکر میکردند و به آسایش آمیخته به پرهیز گاری بازگاه تحقیر مینگریستند و پترارک ایشان را گلهای ازمور چگان سیاه خوانده است که داشت خرد را تباہ میسازند) نسبت به پمپونازی مهر ورزیدند. اما راهی که پمپونازی میرفت راهی بن بست بود.

کلیسا بر ضد این نحوه اندیشه و نیروهای تطییر آن از مدتها پیش روی خاص تمھید کرده بود. در عصر اعتقاد که کلیسا بر تمامی اندیشه سیطره یافته بود ترتیب نشر کتابی را بنحو مطلوب داد. این کتاب مجموعه‌ای از آثار ارسطو بود که به نحوی در خور کلیسا ارزوهای عاری شده بود و او را بر «خرد طبیعی» یعنی فلسفه بدان نحو که در خور «علم اول» باشد، مسلط ساختند. به کمک فرادهش نوافلاظونی طبیعت همچنان دستخوش خرق اجرام فلکی و التیام اسرار آمیز باقی ماند. اما این جریانات قابل اداره بودند. در بالا قلمرو متعالی بود که در آن اندیشه پردازی‌های نوافلاظونی انتظام داشت. این خود حکومت الهیات و اندیشه تصوفی بود. با این وصف هنوز هم مقداری حقیقت وجود داشت که قابل انکار نبود، چنانکه در این کلامات سنجیده آلبرتوس بزرگ

[من در کتاب ششم از طبیعت این سینا شرحی آموزنده (در باره جادو) کشف کردم که میگوید نیروئی برای تغییر دادن اشیاء در روح بشر ممکن است و چیزهای دیگر را مطیع او میسازد، بخصوص هنگامی که آن روح دچار شدت عشق یا نفرت یا نظر امیر آن باشد. بنابراین هنگامی که روح انسان دستخوش شدت یکی از آن عواطف میگردد میتوان به تجربه ثابت کرد که آن شدت چیزها را (به وسیله جادو) به یکدیگر میبندد و بهر طریق که میخواهد آنها را تغییر میدهد و مدت‌ها من آن را باور نمیکرم. اما پس از آنکه کتب جادو و ارتباط با اموات و کتب دیگر را در باره عالم و جادو خواندم در یافتم که احساساتی بودن روح بشر علت عمدۀ تمامی این چیزهاست]

این ساحت جادو حتی با اینکه در اینجا بادقت و احتیاط فقط به قوای انسان نسبت داده شده است ناگزیر با قوای تحتانی که خود کلیسا به عنوان نگاهبان جادو همواره در باره آن به اوراد خوانی می‌پرداخت مرتبه می‌شد و بنابراین کلاً و قویاً از اعتبار می‌افتد. اما بطور واضح‌کلیه صاحب‌نظران آن را به عنوان واقعیت پذیرفته‌اند. دوران قدیم در همان اوآخر آن را به صورت مکتب باطنی جالب و تماس‌ائی در آورده بود و اذهان بدعت جوی دوره نوزائی ناگزیر به سوی آن جلب می‌شد. ابری از گرد و غبار لامحاله بر می‌خاست.

افراطیون

درون آن ابر گرد و غبار و در میان گرد بادهای وسیع تفکرات بیهوده که آن را از اذهان محظوظ پنهان میکرد چیزی قطعی در شرف تکوین بود. واپتهد Whitehead چنین گفته است: « از آن زمان که کودکی* در آخر زاده شد،

* غرض عیسی مسیح است. — م.

چیز چیز به آرامی علم نو به جهان فیامد . « ابتدای آن علم بی شک و شباهه در دوره نوزائی بود و بطرزی شگفت انگیز با آغاز نیروی ناساز گار دیگری که اکنون آن نیز بهمان قدرت دنیا را بزرگ در آورد ، یعنی ایده آلیزم دیالکتیکی ، همراه بود . ما سعی کردہ‌ایم این همزیستی را با اختصاص فصلی از کتاب به آن سه گانه عجیب ، یعنی پاراصلسوس و کپلر و بوهم ، آشکار سازیم .

ظهور علم یقیناً عاملی قاطع است که بالمال تمامی تحولات دیگر را معین خواهد ساخت . یکی از مورخان سیاسی برجسته بنام هربرت با ترفیلد Butterfield صریحاً گفته است که نور علم از زمان نهضت مسیحیت بر نور هر چیز دیگری فزو نی داشته است و خود دوره نوزائی و اصلاحات کلیسا ای را به حد قضا ای فرعی و تغییرات داخلی صرف در قالب دستگاه مسیحیت قرون وسطی تقلیل میدهد . از ما جز تأیید بیان او کاری ساخته نیست . نخستین بار و فقط همان یکبار در تاریخ فلسفه (از جنبه « فلسفه طبیعی » چنانکه در آن زمان خوانده میشد) در شرف آنست که جهان انسان را در هم بریزد و به قالب دیگری درآورد .

بنابراین توجه به اینکه تصور حقیقت چگونه و در چه محیطی بقدرتیج مقاہیم ضمنی خود را تغییر میدهد برای منظور ما بسیار لازم خواهد بود . در دوره نوزائی کمتر ذهن اندیشمندی بوده است که نسبت به تصور حقیقت به عنوان « راز افسونگر » نظر مساعدی نداشته باشد . حتی شکاکان سر سخت فقط به طریق غیر مؤثری بر ضد آن طغیان می کنند . حکمت فیثاغورسی نیکلاسی کوزائی Cusa و توافقات غیبی پیکو Pico و مکتب « مهارت » کاردان Cardan و نور طبیعت پاراصلسوس Paracelsus و « اسرار هیأت » کپلر صرفاً نقاط بلند و برجسته ای در جنگل همه خدائی و همه روحی هستند که در سراسر آن عصر نور افشاری میکنند . متفکران همچنانکه در خدا عمیقترین عناصر روح بشر را مکشوف می یابند حضور ذاتی خدا را نیز در تمام اشیاء مکشوف می یابند . حتی سرطوماس براون آرام و خونسرد هم نسبت به خداشناسی معقول نظر

موافق ندارد و میخواهد « خود را در مطالعه اسرار گم کند » قسمت اعظم این اندیشه منبوط به حقیقت برمکتب سری یا فرادهش عظیم که چندان آشکار نیست، متکی است .

این از خصائص هر مکتب سری است که نسبت به معتقدات خود انتقاد نکند و انتقاد را از خارج نیز نپذیرد . بحکم تعریف چنین مکتبی اشرافی است، زیرا مخصوص عده محدودی است . تجزیه و تحلیل بی‌بند و بار نسبت به چنین مکتبی در نظر معتقدان آن مانند روشنایی روز است که در تاریک-خانه عکاس بر فیلمهای ظاهر نشده او بتا بد . پیروان فیثاغورس برای قبول قاعده‌ای صریح وضع کرده بودند . در این مناطق اندیشه به وسیله اخذ تصمیم انجام نمیگیرد، بلکه از طریق افزایش تدریجی و تفسیر مجدد دائمی با معانی جدید و عمیق‌تر صورت می‌پذیرد و در اعصار متوالی صراحت می‌یابد زیرا فرض چنانست که فلسفه‌ای دائمی وجود دارد . ضعف این مکتب فکری در آنست که بدون هیچگونه تبعیض و تمایز بازار آشفته‌ای از انتقال در تمام مدارج به خود می‌پذیرد و از بازمانده خرافاتی که از ایام سومر و بابل به ما رسیده‌اند به عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین ادراکات وجودی در روانشناسی ضمیر ناخودآگاه متنه می‌شود . برداشت درونی عاری از مجوز و تمثیل دور از ذهن و پی‌جوئی اسرار غیر موجود و دست‌یازی امیدوارانه به معنی نهانی وسوع تفهم نامعقول که احیاناً معقول است و تصوف ساده ، همگی در آن وارد می‌گردند . و چرا چنین نباشد ؟ بقول فی‌چینو در این رهگذر « همه چیز ممکن است ». هیچ چیز طرد نخواهد شد زیرا بحث اصلی آنست که طبیعت، مخصوصاً طبیعت انسان ، کلیه مدارج را از اشکال موحش حیوانی قوای اعماق‌گرفته (که جنبه‌ها و وجوده و ارتباطات سیاره‌ای آنها نشان میدهد، که اصل بابلی داشته‌اند) تسلسله عقول‌الهی که عرفای مسیحی شرح داده‌اند، شامل است . بهر تقدیر جادو یک علم قدری نبود . هر چه تأثیری می‌بخشید یا می‌گفتند تأثیری داشته است، به حقیقت معتبر بود . هر نظریه‌ای می‌باشد تفسیری از احکام‌الهی باشد؛ منطق آن به حکم مماثله و تطابق برپا بود و دیگر

آنکه شاعرانه بود نه انتزاعی . شعر مضماین خود را از آن میگرفت و تا این زمان نیز مهر آن را بر خود دارد . اینکه برخی درون بینی های عمیق ممکن بود بدین طریق بدست آید بسهولت قابل انکار نیست . خود لایب نیتز مدتها گرفتار اندیشه روزی کریسیوس بود . و همچنین با این در نظر داشت که گوته تصاویر فاوست را به صورت شکاک محض از داستانها بی که راجع به فاوست نوشته بودند بیرون نکشید . عناصر قوی آن فرادهش جادوئی بدون اندک تغییری در فلسفه طبیعی او و در فلسفه طبیعی معاصرین رمانتیک او چه گرفته بود .

توالی آشفته ولی نیرومند نمودارهایی که از اعصار نخستین بشریت به مارسیده است دوبار در طی تاریخ مدون مادچار نفوذ دگرگون کننده تفسیر عقلانی شد . نخستین تحول برگرد ادوار اخیر عهد عتیق دور میزند و آن خود به صور متعدد انتقال یافته است که مهمترین آنها آثار نو فیثاغورسیان و کبلای یهودی و اثر منسوب به هرمس عظیم است . دومین عصر تحول ، دوره نوزائی بود . در آن دوره این نفوذ محول با عقیده رواقی مربوط به قانون طبیعی بیامیخت و کوشید تا بقلل علم حقیقی بالا رود، اما موفق نشد . احتیاج به یک دانش جامع که شامل تجربه کیفی ماوراء الطبیعی سا از عالم باشد حتی امروز نیز به شدت احساس میشود اما خود آلفرد واپتهد هم توانست در این منظور موفق شود . در آن هنگام که اذهان ریاضی نظریگالیله و کپلر با اتکاء به حیجت افلاطونی اقتراپ کمی را مصراً تنها طریقه مطمئن دصول به دانش دانستند، به معارضه اصحاب فلسفه نقلى بر خردند که جوابی لجو جانه به ایشان میدادند . این جواب که در حقیقت میتوانست از خود افلاطون مأخذ باشد چنین بود : حجم و سنجش مربوط است به « پیش و کم اشیاء » . اما با ذات آنها ارتباطی ندارد . انسان انسان است اعم از اینکه راست یا خمیده بلند یا کوتاه باشد و این حکم درباره تمام موجودات دیگر که در خور فهم باشند صادق است . در این بیان نکته درستی بود هر چند به نحو غیر منسجمی بیان میشد . ادعای متقابل کپلر مبنی بر اینکه « ذات » واقعیت مادی در فرمول

ریاضی قرار دارد نیز چندان دوام نکرد . پی‌جوئی ذوات به تدریج به میدان کمال پرستی تاریخی انتقال یافته است که طریق دیگری از اعتراف به عیث بودن کوشش است .

از لحاظ فلسفی تمام این نکات امروز ما را در ورطه‌ای از حیرت یا بهتر بگوئیم در «فضائی» پر از منطقیون جدلی رها می‌کند. بزرگترین این منطقیون یعنی ویتنگی اشتاین سالها قبل چنین گفته است: «اگر کسی تواند از چیزی سخن گوید ، درباره آن باید سکوت کند .» اما این پند را ظاهراً کسی نشنفت .

درسی که از گذشته میگیریم ظاهراً آنست که کیفیت و صورت از عهدۀ حمل اندیشه موزون بر نمی‌آید. همین‌که کسی سعی کند از حد طبقه بندی یا وجهۀ وصفی ارسطو فراتر رود یا به التحام مشکوک انتقاد صناعی و اندیشه Gestalt (قالبی) میرسد یا برای طبیعت بدوى می‌افتد و چون در این راه‌گام نهاد سخت گرفتار ظاهر و اندیشه اهوازی می‌شود و سپس بدام عقاید تنظاهری می‌افتد، بخصوص اگر زمینه برای فشار ترسها و آرزوهای قدیم سلامت و ثروت و قدرت باز باشد . «جادوگری عیب نیمه خداست .»

اما مایه‌اجتماعی دوره نو زانی را که عبارت باشد از قیام عناصر جدید از طبقات تحت فشار باید فراموش کرد. فرقی که در قرون وسطی در برابر کلیسا مقاومت کرده بودند ، یا اسلاف فراماسون‌ها در میان پیشه وران که به حرف خط‌ناک اشتغال داشتند، اعضائی یافتند. ارباب این حرف به هر وسیله‌ای که از جادوها و فنون قبیله‌ای قدیم در دسترسشان مانده بود وهم چنین به وسیله شیطان شناسی که از منشأهای باستانی مختلف سرچشمه می‌گرفت، با طبیعت در می‌افتدند . اینها زمانی در کشورهای شمالی اروپا اجنه زیر زمین یا از ما بهتران بودند و زمانی جادوگران افسانه‌های قرون وسطی و بقایای جماعات تسخیر شده‌که در امور طبیعت و فلزات مهارتی بهم رسانده بودند و معروف بودکه با اژدهاهای حافظ گنجینه‌ها و ارواح خبیثه راه سازشی دارند

و با اربابان خود نظیر ددالوس * و ویلاند اسمیت + به موجب عهد، بستگی دارند. این عده مجبور بودند که تنها و بدون تصمیم با خطرات غم انگیز معدن- کاوی و آهنگری و تصفیه فلزات و ساختمان ورنگرزی بسازند. تنها و بیکس در رگهای زیرزمینی معدن با بد بختی مواجه میگردیدند و زیر طاقهای خطرناک و چوب بسته های نا استوار با مرگ رو برو میشدند. اما در این هنگام نوادگان ایشان شهر نشین شده بودند و نام هایشان به امثال ویلارد- دوهونه کور و برونل لشی و گئورگ آگری کولا تبدیل یافته بود. همگی مسیحیان خوبی بودند اما رویه مرفت از دلتگی های قدیم نرسنه بودند. تحریر محتاطانه و نفوذ ناپذیر لئوناردو نسبت به کلیسا ای کاتولیک و استهزاء خشم آلود ماکیا- ولی، رفتار های بكلی استثنائی بشمار نمیروند.

استادان هنرها نسبت به جادوگران حرفه ای محتاج وژنده پوش نظر کاملاً تحریر آمیزی دارند و نیز نمیتوانند نسبت به هوشمندانی که لباس استادی پوشیده اند و گمان نمیکنند که میان دانش و کارهای دستی ارتباطی نیست، دارای اشتراک عواطف باشند. تا آن هنگام که گالیله با احترام شایان برای مشاوره با استادان هنر نیامده است، آنان با تمہیدات خود بجا مانده اند. و باروش مستقل خود به تمدن او مانع نیستی اقتراپ میکنند. گاه در یک چیز با او مانع نیست ها اشتراکدارند و آن همچنانکه گفته میکنند که گیری از دین رسمی است. این وضع ممکن است زیر قشری از سازش ظاهری نهان شود یا آشکارا دنبال بنیانهای قدیمتر و کلی تر ایمان بگردد، یا ممکن است ایمان را یکباره ترک

* ددالوس طبق افسانه های قدیم یونانی هنرمندی آتنی بود که به جزیره کرت گردید و در آن جزیره لا بیرون ساخت را ساخت که مینونور در آن محبوس بود و هرساله عده ای از جوانان را می بلعید. ددالوس با پسرش ایکاروس بالی ساخت و با موم به دوش های خود چسباند و از جزیره گردید. اما موم پس از نزدیکی با آفتاب آب شد و او به دریا افتاد.

+ ویلاند اسمیت آهنگری متفوق طبیعت و نامرئی است در داستانهای قدیم انگلستان. اگر سواری که از غار مقر او میگذرد اسب خود را با اجرت لازم بگذارد و خود بگذرد چون باز آید اسب خود را نعل شده و یول را ناپدید خواهد یافت.

کند. اما چنان است که گوئی اکنون که مردم کاملاً از طریق قرنها مرباطه مسیحی شده‌اند اذهان پیش رو تایج را تقویم می‌کنند و باز هم فراتر مینگرنند. بنابراین معرفت و حقیقت کجا هستند؟ اندیشه بین‌آفرینندگی آزاد هنرمندانه و اشارات نهانی سرگردان است. آفرینندگان بزرگی نظری پائولواوچلو و پیروفانچسکاو لئوناردودنبالحقائق ریاضی می‌روند که در هنر خودشان نهفته‌است. در نظر ایشان ارشمیدس موجودی افسانه‌ای است که کارهای بزرگ او را بیشتر باید حدس زد تا درکرد. اذهان اندیشمند نظری‌کاردان و پاراسلسوس یا بوهمه بالکعس رو به اسرار هنر می‌اورند که در برابر آنان نمونه بینان معرفت علمی است. فکر کر اراده منطقه‌یی کرانه‌جادو سرگردان می‌شود. زیرا جادو نیز مانند شعر در برابر تعریف دقیق مقاومت می‌کند و مخصوصاً رابطه آن با دین بہت آور است. هیچ‌کیشی بی‌آنکه مبنی بر جادو باشد پدیدار نخواهد شد و از طرف دیگر جادو همواره باولع بسیار هرگونه پایه دینی را که در دسترس یافته به خود منضم ساخته است. دین وجادو گاه مانند دوقلوهای سیامی از یکدیگر جدائی ناپذیرند. جادو و فلسفه نیز به وجهی دیگر چنینند. فقط منطقی محض درامان است – آنهم به بهای نازائی و بی‌ثمری. عقبده تحمل اراده ما بر طبیعت فقط با اشکال میتواند باعقیده دیگر مبنی بر دریافت اشارات ذهنی اعلی از طریق طبیعت ما و گذشتن از هوا جس شخصی ما تاحد دانش و اندیشه مفارق همزیستی داشته باشد. در دوره نوزائی (خیلی پیش از دوران باستان) این دو گرفتار تضاد وجودی می‌شوند و آن توفان وحشت زای عقلی را سبب می‌گردند که جزء آخر فاوست گوته بهترین بیان آن است. در اینجا است که اروپای شمالی با چیرگی وارد عرصه می‌شود هر چند که این ورود اندکی دیر بود.

همزیستی بین آن عناصر از این جهت در دوره نوازائی بیش از دوره باستان دشوار است که ایمان مسیحی جادو را تحت صورت معجزات به حال انحصار در آورده و بقیه آن را محکوم به دوزخ ساخته است. ضمناً بار آورتر نیز هست از این حیث که پس از مضيقه طولانی قرون وسطی و اجدامید فلسفی حادتری

به کشف ابعاد مفقود حقیقتی وسیعتر است و این امید با احساس مبهم «انفال» از هیراث گذشته هم عنان است. از این جهت کمتر وحشت انگیز نیست زیرا بدون جذبه شدیدتری نسبت به چیزهای خطرناک و ممنوع پیش نمی‌رود و موجب عکس العملهای شدیدی از ترس از طرف جامعه می‌شود. نجوم و کیمیا گری نیز مانند سوزاندن ساحران در قرن شانزدهم و هفدهم به نحوی محسوس رو به ازدیاد نهاده بود. محاکمات سالم و کالیوسترو تا زمان خود ماکشیده شدند.

بدین نحو بار دیگر با آن ماهیت عجیب و آلوده اندیشه دوره نوزائی روبرو می‌شویم که از احساسات متضاد و آمیختگی زیاده از حد عقلانی به وجود آمده است: در یک طرف اعاده گذشته و کوشش پرزحمتی در تقلید از نمونه‌های قدیم و در طرف دیگر مرآی پیامبری و نوعی پیشرفت بی‌بندو بار و علاقه شدید به فحص بدیعی درجهان رو به توسعه ومصرف عاری از توجه حس‌کنجکاوی و نیرو و قدرت اختراع که به بهترین وجهی در این جمله اولریخ فون هوتن بیان شده است: «زندگی کردن لذتی است».

لایب‌نیتز این نحو اندیشیدن راحقاً از همان ابتداء «هذلولی» خوانده است. نبوغ افراطی خاص و شکنجه دوره نوزائی در سالهای آخر آن یعنی آن نوع که «حلقه را در هم می‌شکند» و از کرانه اتحاد مقدس صورت و حدود می‌گذرد، توسط مارلو شاعر متبصر انگلیسی عمیقاً نه تن بیان شده است تا به وسیله دکارت بدعت گذار که بیش از وقوف به مقاصد خود، به وضوح بیان خویش مغروف بود. دکتر فاوست مارلو آن قهرمان است که «با برخود گرفتن بالهای عقاب برآن شد که در سراسر جهان پرواز کند و اسرار آسمان وزمین را در یابد». از نظر گاه خود میتوانیم بینیم که آن پرواز فاوست را دورتر از آن خواهد برده که خود می‌پندارد. زیرا که آن سر گذشت جادوی بی‌ارزشی که از کتب جادو و رابطه اموات گرفته می‌شود از کار در نمی‌آید، بلکه نیروی خود ذهن می‌شود که بارهایی از بند به وسیله آنچه آفریده است حمل می‌گردد. این، کمانه بی‌حرکت انسان مادی یا ماده اختراعی او است در سراسر فضای لايتناهی خاموش تا آن هنگام که در حقیقت به اعمالی می‌رسد

که رؤیای جادوگران بود. اما از آن پس در زمانی که هر گز خودنساخته، تنها است.

بی شک ما اینجا اندکی تفسیر کرده‌ایم. اما تخیل شاعرانه مارلو که آینده را فقط از پشت شیشه مسحور می‌بیند ظاهراً در تشخیص، از امیدهای شکننده‌لاک یا نیوتون فراتر می‌رود. در اثر این شاعر خدا ناشناس نوعی فهم گناه‌موجود است که اعتقاد به رستگاری از طریق نیات حسنی را راه نمیدهد و این نوعی تحقق شراست باشد انعطاف ناپذیر.

اشارات طبیعت آمیز را به خطرات دانش عاری از توجه و تحذیرهای شدید کوپرنیک در مقدمه آثارش در اینجا به حد اکثر مفهوم خود رسیده‌اند. ممکن است معاصران مارلو «علاج پایان» را در آخرین ساعت پر از یأس فاوست دیده و پذیرفته باشند، اما علاقه‌ماوراء طبیعی و تخیل مارلو به وضوح از آن سد فراتر می‌رود. داستان آن ماجراجوی علمی که وقتی بر طبیعت چیره شد زمام اراده خود را از دست داد، با سقوط ممکن خود او پایان نمی‌پذیرد. («ای کاش و یعنی برگ را هر گز نمیدمی، هر گز کتابی نخواند می...») زیرا انتخاب فلسفی تا ابد در ذات ثانوی آن ماجراجو، یعنی در شخص مفیستوفلس که میتواند با فاوست هتألم یکی شود، ادامه خواهد یافت. معهذا آن وجود آن ناآسوده را که دوام می‌آورد، و آن خردگناه کار اما استهزا امیز و شکست‌ناخورده را، وارد میدان عمل می‌سازد. مفیستوفل آن ذهنی است که میتواند قیام کند و بهای گناه را پردازد – و آیا این «قیام» همان منظور از علم برای یونانیان نیست؟ «افسوس که همینجا دوزخ است و من از آن بیرون نیستم...» «هر جا که بهشت نیست دوزخ است..»

درک عقیده مارلو در سطح دنیوی و غیرماوراء طبیعی از این هم واضحتر می‌شود. در آنجا بر نامه فلسفی ضمن الفاظ غرور آمیز تیمور لنگ * چنین بیان می‌شود:

* مارلو منظومه‌ای جالب به همین نام ساخته است.

جانهای ما که قوای آن می‌توانند درک کرد
عمارت شگفت انگیز جهان را
ومسیر هر سیاره سرگردان را می‌توانند سنجید
هنوز در جستجوی دانش بیکران می‌کوشند
و همواره چون کرات بی‌آرام در چند بشند
از ما می‌خواهند که خود را بفرسایم و هر گرنیارمیم
تا آنگاه که به رسیده ترین ثمرات نائل آیم
که آن سعادت کامل و آسایش یگانه است :
یا پایان شیرین اریکه‌ای بر زمین .

همچنانکه هاری لوین حقاً گفته است، اینگونه اشعارما را متذکرمی‌سازند
که گالیله ماصر خود مارلو بوده است، و دیگر آنکه جیوردانو برونو تمام عمر
خود را در انگلستان بسر برده است. همچنین ما را به یاد آن بیان شیرین
اما عاری از معنی فی چینو درباره ارشمیدس می‌اندازند. اما مارلو قسمت
عاری از معنی را حذف کرده و تأکید را سبب به « اریکه‌ای بر زمین » روا
داشته است. این فلسفه‌ای از فتح و پیروزی است که در آن احیاء شهرها
تنها اسباب سرگرمی است. از این امر تا افکننده شدن نومیدانه اراده
فاتح به عرصه غیر ممکن، درست در آن لحظه که او وارد دنیای ظلمانی مرگ
می‌شود، یک توالی منطقی (که مناسفانه منطق شاعرانه است) وجود دارد:

بیائید به جانب قوای آسمانی پیش رانیم
و پرچمهای سیاه را در باروی فلک فروکویم
تا نشانه کشتار خدایان باشد.

این بیان با بعثت است اما تنها یک بار صریحاً بیان شده است و به صورت
تابلوئی است متنضم دید فلسفی بیشتری از آنچه نیم قرن بعد در بیان بیروح
و غیر طبیعی دکارت مثمرآ آمده است: « تا آن حد پیشرفت کردم که مطمئن
شدم خواهم توانست محل هر ستاره‌ای را توضیح دهم ». تنها اعذری که برای

که رؤیای جادوگران بود. اما از آن پس در زمانی که هر گز خودنساخته، تنها است.

بیشک ما اینجا اندکی تفسیر کرده‌ایم. اما تخیل شاعرانه مارلو که آینده را فقط از پشت شیشه مسحور می‌بیند ظاهراً در تشخیص، از امیدهای شکننده‌لاک یا نیوتون فراتر می‌رود. در اثر این شاعر خدا ناشناس نوعی فهم گناه‌موجود است که اعتقاد به رستگاری از طریق فیات حسن را راه نمیدهد و این نوعی تحقق شراست باشد انعطاف ناپذیر.

اشارات طبیعت‌آمیز را بله به خطرات دانش‌عاری از توجه و تحذیرهای شدید کوپرنیک در مقدمه آثارش در اینجا به خداکثرمفهوم خود رسیده‌اند. ممکن است معاصران مارلو «علاج پایان» را در آخرین ساعت پرازیاس فاوست دیده و پذیرفته باشند، اما علاقه‌ماوراء طبیعی و تخیل مارلو به وضوح از آن ستد فراتر می‌رود. داستان آن ماجراجوی علمی که وقتی بر طبیعت چیره شد زمام اراده خود را از دست داد، باسقوط ممکن خود او پایان نمی‌پذیرد. («ای کاش و یعن برگ را هر گز ندیدمی، هر گز کتابی نخواند می...») زیرا انتخاب فلسفی تا ابد در ذات ثانوی آن ماجراجو، یعنی در شخص مفیستوفلس که میتواند با فاوست متألم یکی شود، ادامه خواهد یافت. معهذا آن وجودان نا‌سوده را که دوام می‌آورد، و آن خردگناه کار اما استهزا آمیز و شکست‌ناخورده را، وارد میدان عمل می‌سازد. مفیستوفلس آن ذهنی است که میتواند قیام کند و بهای گناه را پردازد – و آیا این «قیام» همان منظور از علم برای یونانیان نیست؟ «افسوس که همینجا دوزخ است و من از آن پیرون نیستم...» «هر جا که بهشت نیست دوزخ است..»

درک عقیده مارلو در سطح دنیوی و غیرماوراء طبیعی از این هم واضحتر می‌شود. در آنجا برنامه فلسفی ضمن الفاظ غرور آمیز تیمورلنگ *

چنین بیان می‌شود:

* مارلو منظومه‌ای جالب به همین نام ساخته است.

جانهای ما که قوای آن می‌توانند درک کرد
 عمارت شگفت انگیز جهان را
 ومسیر هر سیاره سرگردان را می‌توانند سنجید
 هنوز در جستجوی دانش بیکران می‌کوشند
 وهمواره چون کرات بی‌آرام در چند بشند
 از ما می‌خواهند که خود را بفرساییم و هر گز نیارمیم
 تا آنگاه که به رسیده ترین ثمرات نائل آییم
 که آن سعادت کامل و آسایش یگانه است :
 یا پایان شیرین اریکه‌ای بزرگیم .

همچنانکه هاری لوین حقاً گفته است، اینکونه اشعارما را منتظر می‌سازند که گالیله معاصر خود مارلو بوده است، و دیگر آنکه جیورداون برونو تمام عمر خود را در انگلستان بسر برده است. همچنین ما را به یاد آن بیان شیوه‌ین اما عاری از معنی فی چینو درباره ارشمیدس می‌اندازند. اما مارلو قسمت عاری از معنی را حذف کرده و تأکید را نسبت به « اریکه‌ای بزرگیم » روا داشته است. این فلسفه‌ای از فتح و پیروزی است که در آن امتحان شهرها تنها اسباب سرگرمی است. از این امر تا افکنده شدن نومیدانه اراده فاتح به عرصه غیر ممکن، درست در آن لحظه که او وارد دنیای ظلمانی مرگ می‌شود، یک توالي منطقی (که متأسفانه منطق شاعرانه است) وجود دارد:

بیائید به جانب قوای آسمانی پیش رانیم
 و پرچمهای سیاه را در باروی فلك فروکویم
 تا نشانه کشتار خدایان باشد .

این بیان با بہت است اما تنها یک بار سریحاً بیان شده است و به صورت تابلوئی است متن ضمن دید فلسفی بیشتری از آنچه نیم قرن بعد در بیان بیروح وغیر طبیعی دکارت مذمراً آمده است: « تا آن حد پیشرفت کردم که مطمئن شدم خواهم توانست محل هر ستاره‌ای را توضیح دهم . » تنها اعذری که برای

این بیان میتوان قائل شد آنست که بالکل از مقاماتیم ذهنی خود بی خبر است .
دین کیهانی برونو به یقین نسبت به روح علم شهودی نزدیکتر است .
اما دیدبزرگوارانه برونو و توحید مشتعل او به روایایی خاتمه میپذیرد . در
عدم تعاقب فلسفی و براثر عظمت محض روح است که مرگ در میان آتش را
ناچیز می‌شمرد . آنکه توانسته است مضمون «جادوی طبیعی» عصر حاضر
را بدست دهد، همان مارلو بوده است نه برونو یا دکارت .

بدین نحو دوره نوزائی همانگونه که زاینده و خلاق است نوای آشفتگی
عظیم را نیز در آخر کارسر میدهد و آن در حالی است که انسان به وضعی غیر
متین اما از لحاظ اندیشه جالب ، دچار گردیده است . بلند گرایی‌های
لئوناردوها، کریستف کلمبها، کورترها، لوترها، کوپرنیکها یا برونوها، انسان
را به آنسوی قلمروغیرقابل تصور راهبرد شده بود . اینها مبادراتی بود غیرقابل بازگشت،
گوئی حلقه سحر آمیز کیهان که محصور در زیبائی بود درهم شکسته وزنجیرهای
دنیای آشنا با دوره اکتشافات از هم گسیخته بود و مسیحیت کلیسا ای جهانی در
 توفان عظیم اصلاحات منشق شده بود . و البته چیزی که از سایر امور هیچ
دست کم نداشت عبارت بود از گشايش با غ محصور داشت از طریق ظهور
ماشین چاپ . آن عصر قهرمانی طلسماها را درهم شکست . و راه را بسوی
جهانی باز کرد که بازگشت از آن امکان پذیر نیست .

در عین حال برداشت‌های متضاد متفکران متعالی آن، دوره نوزائی
را به قلمرو نهفته‌ای راهبرد می‌شوند که بیشتر قابل حدس و غیبگوئی است
تا قابل درک و فقط از طریق تأمل دیده می‌شود . اما همچنانکه بلیک
Blake گفته است راهی که به کاخ حکمت میرسد، از افراد میگذرد .
مذهب همه خدائی به تدریج خود را تصفیه و ساده می‌کند و در قرن بعد به صورت
وحدت تعلقی هابس و شافتس بری و اسپینوزا در می‌آید . سپس علم طبیعی و
شکاکیت انتقادی و اصالت واقعیات تاریخی که آنها نیز زاده دوره نوزائی
بودند به نوبت پیش می‌آیند تا ترکیبات ماوراء‌الطبیعی عظیم رازیر خرابهای
مدفون سازند . روش تحلیلی گالیله از مکاشفه‌ای که به وسیله فیثاغورس و

افلاطون در بارهٔ بنیان ریاضی نوین معرفت و کمال جدیدی برای جهان‌الهای شده بود، به وجود آمده است که هنوز هم به نحوی مقاومت ناپذیر بر ویرانه‌های هر نظام آزمایشی پیشرفت میکند. اما به همان نهجه که غوغای ناسازگار عقايد پیش می‌زد نیروی جادوئی تخیل دوره نوزائی همراه آنست و رؤیای فیلسوفانه پر اسپر و * نیز برای ما باقی است.

بر جهای سربه میخ افراشته و کاخهای باشکوه
هیا کل پر جلال و همین کره عظیم
آری هرچه به ارت برده است ناپدید میگردد
و اثری بر جای نمی‌نهد.

* قهرمان اصلی نمایشنامه « توفان » شکسپیر.

فصل ۱

نیکلای کوزائی

نیکلا کرب Nichola Krebs که پسر مردی قایقران بود در سال ۱۴۵۱ در شهر کوزا کنار رودخانه موزل در آن سوی برن کاسل به دنیا آمد که شراب های خوب آن معروفند . نیکلا در مدرسه برادران حیات مشترک Brothers of the Common Life در دو تر تحصیل کرد که طامس کمپیس یک نسل پیش آنرا طی کرده بود و دونسل بعداز نیکلا نیز اراسموس در آن تعلیم یافت . در شانزده سالگی به دانشگاه پادوا رفت و وارد حلقة حقوقدانان و او مانیست های ایتالیائی شد و همین حلقة ذهن او را به مقیاس جهانی وسعت بخشید . بیست و پنج ساله بود که منشی نماینده پاپ در آلمان شد و وارد کلیسا گردید . نیکلا در آن بحران دشوار که گرد شورای بال (۱۴۳۳) میگردید و در آن سازمان کلیسا که با عناصر آشتی جوی خود دست بگیریان بود تا به صورت نیروی مرکزی نیرومندی سر برآورد ، به زودی یکی از رهبران عمدۀ گردید . نیکلا که از طرفداران شورای بود ، بر اثر تجربه از قویترین طرفداران قدرت پاپ گردید . در سال ۱۴۳۷ پاپ اوژن او را به قسطنطینیه فرستاد تا میان کلیسای روم و کلیسای شرقی را آشتی دهد و نیکلا واقعاً توانست دستور جلسه را برای مجمعی که سال بعد در فلورانس تشکیل گردید تعیین کند . برای شرکت در همین مجمع بود که دانشمندان یونانی به ایتالیا آمدند و همانجا ماندند . بدین نحو نیکلا در اعادۀ فرهنگ یونانی به اروپای غربی سهم بزرگی داشته است .

نیکلا که فطرتاً مصالحه‌جو بود، با رؤیایی خوش برای آشتی دادن سیاست با اسلام بازگشت. درسفر دریائی بهسوی وطن بود که نیکلا چنانکه خود میگوید ناگهان متوجه نظریهٔ فلسفی خود گردید به نحوی که در کتاب «جهل دانا» مندرج است. از آن زمان به بعد آن حقوقدان، فیلسوف و ضمایریکی از بزرگان کلیسا شده بود و نخست به عنوان نماینده پاپ مأمور حل مسائل آلمان شد و سپس به اسقفی بریکسن در تیرول و بالاخره به مقام کاردینالی (۱۴۴۵) منصوب شد. بنا بر این فرصت زیادی برای تفکر نداشته است. هنگامی که دوست او آنه‌آس سیلویوس پیکولومینی بنام پی‌دوم به مقام پاپی رسید، نیکلا به عنوان نایب او به روم رفت و از آن زمان به بعد عملاً در رأس تصمیمات اجرایی قرار گرفت. این دوتن به فاصلهٔ چند هفته در سال ۱۴۶۴ مردند. گور نیکلا در کلیسای سان پیترو و در ونیکولی در روم مقابله جسممه موسی، کار میکل آنث، قرار دارد.

فلسفهٔ نیکلا عمیق و در بعضی قسمتها مبهم است و بسیاری از مفسران را گمراه ساخته است. در این فیلسوف کلیسائی نشانی از آن نابغه‌آلمنی یعنی المللی که بعدها به جهان آمد، یعنی لاپ نیتر، میتوان دید. نیکلا نیز مانند لاپ-نیتر به اندازهٔ کافی فرصت مدون ساختن اندیشه‌های خود را نداشت و آثار پخته ای او عبارت است از نوشه‌های مختصر عاری از صناعتی که غالباً چنانکه خود او میگوید شبانگاه‌پس از چهل هیل‌اسب سواری تقریر میشده است. معلوم نیست که آنه‌آس سیلویوس آن مرد ادیب دنیا دار و ظریف که بر عصر زرین او ما نیسم حکومت میکرد دربارهٔ نظریات مشکوک دوست خود چه می‌اندیشیده است. ممکن است آنه‌آس چنین اندیشیده باشد که نیکلا بیش از آن به عنوان مدیر و سیاستمدار مقید بود که بتوان اورا در این گونه دوائی و نکات گرفتار ساخت. اما ظاهر اهمین امر مقام اورا برای اینکه بر وش تناقض و عمي تفلسف کند آنهم به نحو مبهم کسانی که در شمال‌آلپ ساکن بودند بالا میبرد.

شک نیست که با نیکلا (که غالباً کوزانوس خوانده می‌شود) فلسفه‌آلمن قویاً وارد سجن نشده است و بدخی از خصائص نیرومند آن از همان ابتدا

کاملاً مشهودند. نیکلا از «شب صوفیانه» و تفکرات متواضعانه همشهری خود استاد اکهارت سخت متأثر شده بود و میکوشید آنرا با حکمت فیثاغورس در هم آمیزد. اما همچنانکه خود آزادانه اعتراف میکند یک او ما نیست و آلمانی ایتالیائی شده باقی میماند. اندیشه اوسیاچ کلیسايی ندارد و مخصوص انجمان-های دانشوری هم نیست؛ حتی در صحنه‌های مکالمات کوچکی که ساخته متمایل به آنست که از حصار اطاق به صحرای آزاد بگریزد. میگوید «حقیقت ساده است، در بازارها هم صدای آن بگوش میرسد». در کتاب «جهل‌دانان» یک کارگر کوچمهای روم به خطیب و فیلسوف درسی سقراطی میدهد.

نکته مهم در مورد نیکلای کوزائی ذهن ریاضی خلاق اوست که عقاید جدید مربوط به ریاضیات را به عنوان «علم لا یتناهی» در همان زمان با خود داشته است. متنها چون وی در دنیای علم کارهای مهمی انجام نداد، این نکته از نظرها افتاده است. این عقیده در حد خود شدیداً به مفهوم قراردادی و نسبتاً ساده‌لوحانه‌ای که اصحاب مدرسه داشته‌اند مبنی بر اینکه ریاضیات علم کثرت «یعنی کمی و بیشی است» لطمه میزند. نظمی که چنین وصف شده بود کمتر میتوانست با دانش حقیقی مربوط باشد زیرا چنین فرض می‌شد که معرف واقعی با خود «هستی» چنان سروکار دارد که گویی با ذوات و جواهر پیوسته است. در هر جزء انسان صورت «انسان» کلاً بی‌آنکه تحت تأثیر بیش و کم واقع شود حاضر تصور میشدو بدین نحو ممکن بود که ریاضیات بدون عیچگونه خطری به راه انتزاع روان نشود. اما اگر چیزی بکلی خلاف این به فیلسوف بگویند، یعنی آنکه ریاضیات علم لا یتناهی است (و این در حقیقت همان است که ریاضی دانان بزرگ یونانی کشف کرده بودند و ارسسطو کوشیده بود پنهان کند) در این صورت احساسات ماوراء الطبيعی او مستعد موافقت با آن می‌گردند. ذهنی که تعلیمات قرون وسطائی دیده باشد چنان است که برای آن لا یتناهی با ذات الهی اشتراك دارد و باید چنان درک شود که به نحوی در ریشه و نهاد کل هستی موجود است. ریاضیات دیگر علم انتزاعات محض نیست و راه ممکنی به سوی معرفت و واقعیت حقیقی میگردد.

فیلسوفان معاصر که علم طبیعت را فقط وقتی مسلم فرض می‌کنند که براساس ریاضیات استوار باشد ممکن است این طرز برداشت را به نحو بی‌فایده ای اکل از قفا بیابند. اما علت آن این است که هیچ چیز مانند توفیق موفق نمیشود و اعتقاد به احالت عمل در باره علم به نحوی که ما اکنون در اختیار داریم امری سهل است. چون یقین فعلی ما محتاج کوشش شدیداندیشه نیست از لحاظ فلسفی نیز شخص را زیاد دور نمی‌برد. مادام که ریاضیات حاصلی به دست نداده بود ارزش آن می‌باشد با حکمت نظری و مبحث وجود کشف شود و این کاری است که افلاطون و نیکلای کوزائی و نیز گالیله و دکارت انجام دادند. نیکلا با عقیده جدید خویش افسار غول را بدست گرفته است اما نمیتواند این عقیده را آنطور که باید به مقصود برساند و بواسطه عدم ابزار فکری است که قرنها بعد به وسیله لاپنیتز و کاتور فراهم آمد. نیکلا نیز چنانکه اذهان تقلیر او باید باشند، صوفی روشن فکری است. میراث نو افلاطونیان قرون وسطی و نیز مرده ریگ اسکوتوس ایریجنا به اورسیده است: فکر ایجاد یک زبان عالمتی (مسلمان هنگام مسافرت باکشتی) که در آن افکار را میتوان بطرزی مربوط و مفهوم بیان کرد و خود او نیز به وسیله نیروی تخیل هندسی هدایت میشد که بسیار منظم است اما اندیشه او بواسطه نداشتن تصورات و افکار قاصر میگردد.

این حرکت علی‌العینی در بررسی متناهی از راه لایتنانی و این برداشت دائمی از طریق عدم تکافو و تقریب همانست که نیکلای کوزائی نام آن را «جهل‌دانان» نهاده، آن را موکداً مقابل دانایی جاگلانه پیروان ارسطو و پیروان طامس اکویناس قرارداده بود که به هر احمدی فرصت میدهد دانشمندی سرشناس باشد. در قدر نیکلا این عده تا ابد دستگاهی از تصورات را به کار آنداخته‌اند که حتی ابلهان نیز در آن دچار خطأ نمی‌شوند و این تصورات از خرد و شعور متزرع گردیده بروجه مشترک «هستی» استوار است و این «هستی» صرفاً مقوله‌ای نحوی است. و حال آنکه نیکلا می‌خواهد در هر آن و هر لحظه واقعیتی را با تضاد شدید ارائه کند و «تطابق متضادها» را نشان دهد که از حد شعور

خارج است اما خدا را در همه چیز و همه جا آشکار می‌سازد و مفهوم رازهستی را اعاده میدهد:

[بزرگترین خطری که غالب افراد مارا از آن بر حذر داشته‌اند خطریست که از نقل اسرار عقلانی به اذهانی که منقاد عادت مزمن شده‌اند برمی‌خیزد، زیرا قدرت استمرار به اندازه‌ای است که غالب مردم مرگ را به رها کردن و خرق عادت خود ترجیح میدهند ... در این زمان پیروان اسطو سیطره دارند. اینان عقیده به تطابق متضادها را در حکم خروج از دین می‌شمارند و حال آنکه این تنها راه عروج به الهیات تصوفی است. اگر اسطو را رد می‌کردند و بسوی قله حقیقت راه می‌سپردند، حقیقتاً اعجاز می‌کردند.]

این نکته قطعی است که پیروان اسطو عمداً تمام ملاحظات مربوط به لایتناهی را بدانگونه که به وسیله تفکرات دقیق منکرین حرکت و تغییر بیان شده بود رد کرده بودند (این نکته غالب دقت است که پیریل سه قرن بعد از نیکلای کوزائی برای برقرار ساختن اصالت تعلق جدید مبارزه را از همینجا آغاز می‌کند، چنانکه در مقاله مشهوری که درباره زنون نوشته مشهود است). و اما بنا به نظر نیکلای کوزائی راهی که به قله می‌رسد همان لایتناهی است.

اندیشه بدوى یا آغاز کار این است: دایره‌ای باشعاع لایتناهی خط مستقیم نیز هست و این در ماهیت لایتناهی است که بدین نحو تنافضات وهمی را که موجب کشف حقیقت می‌شوند بر ذهن ما عرضه کند، بشرط آنکه ماحاضر به مواجهه با آنها باشیم. پیش از نیکلا آنسلم قدیس حقیقت غائی را با خط مستقیم مقایسه کرده بود. دیگران نشانه‌ای از راز تثییث را در مثلثی دیده بودند که باید با زوایای قائم ساخته شود، اگر بتوان چنین مثلثی را تصور کرد. عده‌ای دیگر دایره یا کره را برای نشانه اختیار کرده بودند. نیکلای کوزائی می‌گوید که همه اینها در لایتناهی بیانات مشابهی می‌گردند زیرا در آنجا تمامی آن ارقام واشکال یکی می‌شوند. این نکته شامل کره نیز هست زیرا چون کره را می‌توان

با گردن دایره به وجود آوردن که بادایره در لایتناهی یکی است، زیرا «در آنجا کلیه ممکنات فعلیت می‌پذیرند».

از این‌گذشته عنصری که تمام خطوط را به وجود می‌آورد و با همه اینها تشابه بالقوه دارد، همان نقطه است. بنابر این اگر از نظر گاه لایتناهی دیده شود که در آن تمامی بالقوه‌ها بالفعل می‌شوند، نقطه همان خط مستقیم می‌شود و حداکثر باهم تطابق پیدامی کنند. منظور از آن اصل کلی تطابق متضادها که از آن زمان تا اکنون کشش دائمی فلسفه رمانتیک بوده همین است. مع‌الوصف نیکلاس کوزائی هوشمندانه به هندسه خود آمیخته است. میداند که عدم تناهی نقاط خط مستقیم را می‌توان بر نقاط قطعه خط متناهی هر قدر هم کوچک باشد کشید. این نکته به نیکلاسابت می‌کند که چگونه لایتناهی در هر چیز متناهی حاضر است و در واقع بنیان و دلیل و میزان هستی آن است. چیز متناهی که بین لایتناهی‌های حداقل و حداقل‌گرفتار آمده است اما به هیچیک نمیرسد، در هستی شریک است اما بطریقی صرفاً غیر معلوم. معرفت در واقع فرادهش آفریننده تقریب و تقویم است و اما این نکات بسیار شبیه نظریات افلاطون است و نیکلاس کوزائی نیز در واقع در موافقت با این اصل قدیم اصرار دارد، اما در حقیقت این دو نظریه یکی نیستند زیرا همان فرد ادهش معرفت به دونحو مختلف تصور شده است.

حال در نظر بگیریم که لایتناهی بر یک قطعه متناهی رسم شود. این مفهوم به اجزاء بینهایت خرد منجر می‌گردد که می‌بایست بعدها اختراع شود. بموجب این مفهوم خط و زاویه از هر اندازه‌ای که بتصور در آید خردتر یا بعبارت دیگر در حال تکوین فرض می‌شوند. نکته اخیر بطریق شگفت‌دال است، براینکه چرا نقطه در اینجا نه فقط موجود و مولد خط در نظر گرفته می‌شود بلکه اکمال و اتمام آن نیز خوانده می‌شود: عقل بدینظریق وحدت را درک می‌کند، بهمان نهج که در خشن‌الماس برای چشم یکسان است خواه قطعه‌الماس درشت باشد یا کوچک. در حالیکه قدمای مصر و وجود شیء را عین ادراک مستقیم ماده و صورت آن توسط ذهن می‌دانستند. ما در اینجا فراداد عقلی را

می‌بینیم که مفهوم «حدائق» را بحیطه ادراک درمی‌آورد که قانون شیء است و ماده حقیقی آن را تشکیل می‌دهد و با شروع از اینجا چنانکه‌گوئی با عمل ادراک تحریض شده است راه خود را از میان صور منبسط و مرکب باز می‌کند. عدم تقدیر شیء را که موجب تحریک آن شده بود، ضمن پیش روی تسخیر می‌کند. بدین نحو تسخیر محسوسات تشکیل می‌شود از باقتن توری از روابط انتزاعی از فاصله بسیار دور برگرد آنها و سپس کشیدن آن تور بمحفوی که به تدریج آنرا در برگیرد و سرانجام (بحدائق) محدود سازد. بدینسان آنچه در بادی امر فلسفه‌ای افلاطونی بود به سوی تصور خود ما از علم گرائیده است.

قياس تمثیلی از هندسه به ماوراءالطبیعه شاید تاحدی منعندی به نظر رسد، خصوصاً هنگامی که هدف آن فراهم آوردن وجه تعقلی کاملی برای احکام مسیحی باشد. اما باید این نکته را در نظر گرفت که دکارت و لاپ نیتز و مال برانش نیز با لجاجت شدیدی به دامن عقاید ریاضی راهنمای خود آویخته‌اند.

بالاخره برای انتزاعی ساختن هر حکم ماوراءالطبیعی فقط دوراً موجود است: یا از طریق زبان معمولی یا از طریق زبان ریاضی. راه اول از سقراط تا متأخرین مانند هنگل، کشیده شده است، و راه دوم از برنانیداس تادکارت ولايت نیتز، و از پس ایشان تا اصالت ریاضی جدید، ممتد است. این زبان با اتنا به قدرت و وضوح تصور ریاضی میتواند شجاعانه به سرزمینهای دور دست دنیا ا نظر وارد شود و آن زمینه فلسفی را فراهم آورد که علم میتواند بر آن توسعه یابد. اگر نیکلاس کوزائی میتوانست از تصورات اخیر ماوراء محدود استفاده کند و از نظریه تغییر صورت و فضاهای بعدی کمک بگیرد هر آینه قدرت ترکیب یک زبان عالمتی را که بهتر از عهده احتیاجات او برآید، می‌داشت. اما چون که به این تحولات بعدی دسترسی نداشت اندیشه او غالباً نامفهوم و مبهم مانده است. اما در همین حال که هست بغایت مخالف عرف و دارای خلاقیت است. نیکلاس می‌گوید عالم باید خود «حداکثر نسبی» و فقط نشانه جامعی از حد اکثر

حقیقی باشد. اگر هر شیء مجرد تجلی خاصی از ذات لایتناهی باشد عالم نباید سرفأ به صورت مجموعه چیزها دیده شود بلکه باید به سورت «توضیح» متزايدی از «تعقید» بدوى در هر نقطه به نظر آید و این تضاد و تناقضی است که رابطه خدا و جهان را نمودار می‌سازد. و این چیزی است که واقعاً در مفهوم کره لایتناهی به عنوان کاملترین نشانه‌ها به نحو اضمamar موجود است. نیکلا چنین نتیجه می‌گیرد که عالم فقط میتواند «کره» ای باشد که محیط آن هیچ‌کجا نیست و مرکز آن همه‌جاست، و در این بیان به جمله مشابهی از هرمس بزرگ استشهاد می‌کند. آن عالم نوعی خاص از «نسبیت‌عمومی» مخصوص خود خواهد داشت زیرا هیچ فضای مطلق یا حد اشاره‌ای در آن نیست و حرکت و سکون بسته به نقطه مشاهده‌اند؛ و شرط آنست که عالم باید نسبت به تمامی اجزاء خود مقارن باشد یعنی در هر نقطه چنان بمنظور آید که گوئی آن نقطه مرکز عالم است. و بنا بر این هیچ «محور» بی‌حرکتی نیز نمیتواند موجود باشد، چنان‌که تصور می‌شد زمین چنان محوری است بلکه حرکت همه جاست، تنها سکون واقعی همان سرعت لایتناهی خواهد بود زیرا حداکثر و حداقل تطابق دارند. شباهتی که در اینجا با نظریه جهان بینی زمان حاضر مبنی بر اتساع مداوم عالم دیده می‌شود بهیچ‌وجه تصادفی نیست، هر چند که این نظریه هنوز تیره و مبهم است. کره محدود دنیای ارسطو را نیکلا از هم شکافته است و نتائجی که از نظر دور بوده‌اند اکنون مرئی شده‌اند.

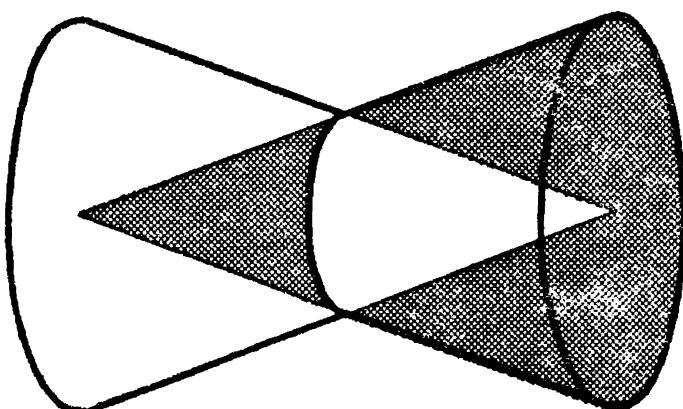
از لحاظ علمی البته موضوع هنوز به جایی نمیرسد. نیکلا می‌خواهد زمین حرکت کند اما برای آن محمول فنی نمیتواند پیدا کند. نتیجه آنست که می‌گوید زمین بسیار کم و در حقیقت بطور نامحسوس حرکت می‌کند؛ در این‌مورد هنوز عقائد زمان کوپرنیک پدید نیامده‌اند. از طرف دیگر آن ابهام فلسفی که در کارست تخم عقائد و افکار مهمی را که در این حوصله کوچک نمیتوان حق آن را ادا کرد، نهان می‌کند. اما آن اندیشه به همین صورت که هست به حد کافی مؤثر بوده است. تضادهای آن درباره لایتناهی و اشارات فیثاغورسی نخوت آمیز آن موجب الهام عصری گردیدند که از پرگوئی‌های اصحاب مدرسه خسته شده

بود. این تضادها مایه‌ای هجرت بودند. میدانیم که افرادی تقلیر پیکو دلا میراندولا ولئوناردو وبرونو پیکر و کامپانلا سخت در مطالعه فصول هر بوط به عدم تناهی عالم وکثرت جهان‌ها غوطه‌ور شده‌اند. اینگونه افکار که از کار دنیال اول کلیسا بر وزکرده بود موجب گردید که بسیاری از اصحاب کلیسا مانند استف اعظم در نمایشنامه «ژان قدیسه» اثر بر ناردشاو چنین بیندیشند: «روحیه جدیدی در مردم پدیدار گردیده است، مادر سحرگاه دوره‌ای وسیعتر قرار داریم. اگر من راهب‌ساده‌ای بودم و مجبور نبودم که بر مردم حکومت کنم آرامش خود را نزد فیلسوفان و فیلسفه‌گورس می‌جستم، نه در مصاحت با قدیسان و معجزات ایشان.»

تصویر قیاسی ذیل که نیکلا غالب^a به آن اشاره می‌کند در کتاب De Conjecturis دیده می‌شود.

[مخروطی از نور را تصور کنید که در تاریکی فرو رفته باشد و مخروطی از ظلمت را که در نور فرو شده باشد . هرگونه موضوع تحقیق را باید به این شکل ارجاع کنید ، به نحوی که این این تصویر محسوس دست شما را به اصطلاح بگیرد و به اسراری که حدس زده می‌شود راهنمایی کند. آنگاه مثلاً عالم را کلاً^b از میان این شکل در نظر آرید .

در نظر داشته باشید که خدا، که وحدت است، چنان است که گوئی قاعدة نور باشد، قاعدة ظلمت ، عدم است. اکنون بین خدا و عدم است که باشد تصور کنیم تمامی موجودات متغیرند . جهان ذبرین به نحوی که می‌بینیم عاری از ظلمت نیست، اما نورهم غائب نیست. اما همچنانکه از شکل بر می‌آید چنان است که گوئی در ظلمت پنهان است و نمایان نمی‌گردد.]



قسمت زیر «أخذ از رساله اساسی نیکلای کوزائی است بنام « اندر جهل دانا »

۱. چگونه دانش جهل است

هر فحصی عبارت است از رابطه مقایسه که اعمال آن سهل یادشوار است. به این دلیل لایتناهی به عنوان لایتناهی مجهول است زیرا دوراز دسترس و بر تراز قیاس است. واما در همان ضمن که نسبت بیان توافق در چیزی است، مبین تمايزی نیز هست به نحوی که بدون عدد با بل فهم نیست. در نتیجه عدد شامل تمام چیزهای قابل قیاس است. بنا بر این نسبتی که بوسیله عدد پذید می‌آید فقط در کمیت نیست بلکه در تمام چیزهایی که به نحوی ازانحاء ذاتاً یا عرضًا قابل توافق یا تخلفند نیز وجود دارد. بهمین دلیل فیثاغورس اصرار داشت که بدو اسطه و خاصیت عدد است که همه چیز فهمیده می‌شود.

دانستن دقت ترکیبات در چیزهای مادی و اینکه معلوم دقیقاً به چه نحو باشد نسبت به مجهول معمول گردد چنان از حد خرد بشری پیرون است که سقراط می‌پندشت هیچ چیز جز جهل خود نمیداند، در حالی که سلیمان حکیم چنین می‌گفت که در تمام چیزها اشکالاتی است مستلزم توضیح بالفاظ. و از منبع دیگری که از باری تعالی الهام گرفته بود چنین خبر داریم که خرد م محل فهم از چشم تمامی موجودات زنده نهانند. اگر چنین باشد واعقل عقلا رسطو در فلسفه اولای خود این نکته را درباره چیزهایی که در طبیعت از همه چیز بر ما آشکارترند تأیید می‌کند - در این صورت در برابر چنین اشکالی مارا میتوان با بومی مقایسه کرد که خیره به خورشید بنگرد، اما از آنجاکه میل طبیعی ما به دانش عاری از مقصود نیست، موضوع بلافصل آن جهل ماست. اگر ما بتوانیم کاملاً این میل را برآوریم، جهل دانا را تحصیل کرده‌ایم

۲. توضیح مقدماتی برای مطالب بعدی

چون قصد دارم در باب جهل به عنوان بزرگترین فرآگرفتن‌ها به بحث پردازم لازم میدانم معنی دقیق حداکثر یا بزرگترین را تعیین کنم. وقتی می -

گوئیم چیزی حداکثر یا کل اعظم است که هیچ چیز بزرگتر از آن نتواند باشد. اما عالمت فقط به یک موجود تعلق دارد با این نتیجه که وحدت، که هستی نیز هست، با حداکثر متعدد و یکی است. زیرا که اگر چنین وحدتی خود از هر طریق وبالکل عاری از حدود باشد واضح است که چیزی نخواهد بود که در مقابل آن قرار گیرد زیرا که آن خود حداکثر مطلق است. در نتیجه حداکثر یکی است و بس، و بر همه چیز شمول و احاطه دارد زیرا که منتها درجه وحداکثر است. بعلاوه خود نیز در همه چیز هست به این دلیل که حداقل فی الفور با آن تعابق حاصل می‌کند، زیرا هیچ چیز نیست که بتواند در مقابل آن قرار گیرد. به این دلیل که مطلق است در واقعیت کل هستی ممکن است که همه چیز را محدود می‌کند و محدودیتی از هیچ چیز نمی‌پذیرد. در کتاب اول سعی خواهم کرد این منتها درجه یا حداکثر را مورد مطالعه قرار دهم که بدون شک خدای تمامی ملل است. این مطالعه مافوق خرد است و نمیتوان آن را در مسیر فهم بشری دنبال کرد و برای راهنمائی خود آن را فقط برخواهم گزید که در نور دوراز دسترس مقر دارد.

در مرحله ثانی بهمان نهنج که حداکثر مطلق را داریم که موجودیت مطلقی است و تمام اشیاء هویت خود را ازاو دارند همانگونه نیز ما وحدت کلی هستی را داریم که اثر حداکثر مطلق نام دارد. بالنتیجه وجود آن به صورت عالم متناهی است و وحدت آن که نمیتواند مطلق باشد، وحدت نسبی کثrt است... فهم این مطلب با گذشتن از مفهوم ظاهری الفاظ بهتر حاصل می‌شود تا با اصرار بدانکه الفاظ معنی طبیعی خود را داشته باشند، زیرا این خصائص طبیعی نمیتوانند بطور مؤثر نسبت به آن گونه اسرار عقلانی مصدق یا بند. برای یاری خواننده در فهم مطلب باید حتی تصویرهای بکار ببریم؛ اما خواننده باید از قظرگاه بلندتری به آن تصویرها بنگرد بدین معنی که آنچه در آنها محسوس است بیکسو نهد تا بلا مانع بچیزی برسد که صرفاً مفهوم است. در تعقیب این روش سخت کوشیده‌ام تا با پرهیز از تمامی اشکالات بیان هر چه ممکن است برای اذهان متوسط آشکار سازم که پایه جهل دانا این واقعیت است که حقیقت

۳. حقیقت مطلق بیرون از دایرۀ فهم ما است

از این واقعیت بدیهی البرهان که از لایتناهی به متناهی هیچ تدریجی نیست واضح است که حداکثر ساده را درجات بیش و کم وجود دارد نمیتوان یافت زیرا این درجات متناهی هستند و حال آنکه حداکثر ساده لزوماً لایتناهی است. بنابراین واضح است که هرگاه چیزی خود حداکثر ساده فرض شود همواره ممکن است چیزی بزرگتر از آن یافت. می‌بینیم که تساوی مربوط به درجه است: چیزهای متشابه یکی بیشتر به این شباهت دارد تا به آن، بر حسب اینکه به یک جنس یا نوع تعلق داشته باشد، یا در زمان، مکان یا تأثیر مربوط باشند یا نباشند. به این دلیل واضح است که دو چیز یا بیشتر نمیتوانند چنان شبیه یا مساوی باشند که تعداد لایتناهی اشیاء تغییر آنها پیدا نشود. بنابراین اندازه و شیء اندازه‌گیری شده هر قدر هم مساوی باشند تا ابد مختلف خواهند ماند.

بنابراین فهم متناهی نمیتواند به وسیله قیاس به حقیقت مطلق چیزها برسد. حقیقت از آنجاکه به حکم ماهیت خود غیرقابل تقسیم است «بیشی» یا «کمی» را به خود راه نمیدهد، به نحوی که هیچ چیز جز خود حقیقت نمیتواند واحد سنجش حقیقت‌گردد: مثلاً چیزی که دایره نیست نمیتواند واحد سنجش دایره گردد زیرا ماهیت دایره یکی و تقسیم ناپذیر است. بالنتیجه فهم ما که حقیقت نیست هرگز نمیتواند حقیقت را چنان بادقت درکنند که درگ آن بادقت بینهاست بیشتری ممکن نباشد. نسبت فهم ما به حقیقت شبیه نسبت کثیر‌الاضلاع است به دایره. تشابه کثیر‌الاضلاع به دایره با افزایش زوایای آن افزوده و بشود اما جز در صورت یکی شدن کثیر‌الاضلاع بادایره، هیچ‌گونه تضاعف اضلاع حتی در صورتیکه بینهاست هم باشد کثیر‌الاضلاع را مساوی دایره نخواهد ساخت. بنابراین بطور وضوح آنچه درباره حقیقت میدانیم اینست که حقیقت مطلق به نحوی که هست بیرون از فهم ما است. حقیقت که نمیتواند کمتر یا بیشتر

از آنجه هست باشد متعلق ترین واجبات است درحالی که برخلاف آن فهم ما یکی از ممکنات است. بنابراین ماهیت اشیاء که حقیقت مبحث وجودی است در کمال خود غیرقابل حصول است و هرچند این نکته هدف همهٔ فیلسوفان بوده هیچیک از ایشان نتوانسته است آنرا چنانکه واقعاً هست دریا بد. هرچه بیشتر این درس جهل را فراگیریم به خود حقیقت نزدیکتر میشویم.

۴. حداکثر مطلق معلوم است اما مفهوم نیست. حداکثر و حداقل مراد فند

هیچ چیز نمیتواند درهستی از منتهی درجه یاحداکثر مطلق بسیط بزرگتر باشد؛ و چون این حداکثر بدانجهت که حقیقت لا یتناهی است از قدرت فهم ما بزرگتر است، معرفت ما برای آن هرگز نمیتواند به این معنی باشد که ما آنرا می‌فهمیم. حداکثر مطلق برتر از تمام چیزهایی است که ما میتوانیم تصور کنیم زیرا ماهیت آن درجات «بیشی» و «کمی» را نمی‌پذیرد. درواقع تمام چیزهایی که ما با حواس یا عقل خود می‌فهمیم چنان با یکدیگر متفاوتند که هیچ تساوی دقیقی بین آنها نیست. بنابراین تساوی حداکثر که در آن هیچ اختلاف یا تفاوتی از دیگری نیست بالکل بیرون از حد فهم ماست. و به همین دلیل حداکثر مطلق در عمل کامل‌ترین است زیرا که در عمل تمامی چیزی است که میتواند باشد. با بودن تمامی چیزی که میتواند باشد، به همان دلیل بزرگترین چیزی است که میتواند باشد و کوچکترین چیزی است که میتواند باشد. حداقل بنا بر تعریف چیزی است که هیچ چیز از آن کمتر یا کوچکتر نباشد و از آنجا که همین نکته درباره حداکثر نیز صدق میکند واضح است که حداقل باحداکثر یکی است.

یک دلیل آن بوده است که به این علمت که وحدت ابدی است و تساوی ابدی، رابطه نیز ابدی است. اما امکان ندارد چند ابدی وجود داشته باشد. در غیر این صورت به این دلیل که وحدت پیش از تمامی کثرت می‌آید، چیزی وجود میداشت که بحکم ماهیت می‌باشد مقدم بر ابدیت باشد، و این باطل است. بعلاوه اگر چند موجود ابدی می‌بودند، یکی از آنها چیزی میداشت

که دیگری فاقد آن میبود و بنا بر این هیچیک از آنها کامل نمیبود؛ به عبارت دیگر موجودی ابدی وجود میداشت که ابداً ابدی نبود، زیرا کامل نبود. این بطلان محال بودن چند ابدی را ثابت میکند. تنها نتیجه‌ای که میتوان گرفت این است که وحدت و تساوی و رابطه‌که متساویًا ابدی هستند یکی هستند. این آن وحدت است که در آن واحد تثلیث است و فیثاغورس – نخستین فیلسوف و مایه افتخار ایتالیا و یونان – مایه پرستش میدانست

۱۱. ریاضیات در فهم حقایق مختلف الهی مددکار بزرگی است

تمامی فیلسفان والهیون بزرگ ما متفق الرأیند که عالم مشهود دانعکاس دقیقی است از عالم غیر مشهود و نیز گفته‌اند گوئی در «آینه اما بطرزی مبهم» از مخلوق میتوانیم به حد معرفت خالق برسیم. علم اساسی بکار بردن علام در مطالعه چیزهای معنوی که بیرون از حد فهم ماستند قبلًا بیان شد. هر چند نه درک میکنیم و نه میفهمیم، واقعاً میدانیم که تمامی اشیاء نسبت به یکدیگر نوعی رابطه دارند که به موجب این رابطه متقابل تمامی افراد یک عالم را به وجود میآورند که در مطلق واحد کثرت هستی‌ها خود وحدت است. هر تصویر یک تقلید تقریبی از مثال خویش است. مع الوصف صرف نظر از تصویر مطلق یانفس مثال در وحدت طبیعت، هیچ تصویری چنان بدقت و بدون خدشه مثال را به دست نمیدهد که امکان تعداد بی نهایت تصاویر دقیقتر و بی عیوبتر را از میان ببرد، چنانکه این نکته را قبلًا ثابت کردیم.

هنگامی که تصویری را بکار ببریم و سعی میکنیم از طریق قیاس به چیزی که هنوز معلوم نیست دست یابیم ابداً نباید درباره تصویر شکی باشد، زیرا فقط از طریق مسلمات است که میتوانیم به مجهول برسیم. اما در تمام چیزهای محسوس امکان مادی موجود است که وجود آنها را به حال مداوم حرکت و جریان توضیح میدهد. معرفت ما بر اشیاء بواسطه از نظر انداختن کامل احوال مادی آنها حاصل نمیشود، زیرا که بدون آن احوال هیچگونه تصویری از آنها نمیتوان ساخت. همچنین معرفت ما بالکل مشروط به تحولات ممکن آنها

نیست اما هرچه بیشتر مفهومات را از احوال محسوس منزع سازیم داشتم
محکمتر و یقینی تر است.

قدرت شریک ساختن ذات با کاملترین تساوی‌ها فقط در اختیار حداقل
یا خود ذات لایتناهی است. به همان نحو که فقط یک وحدت کامل موجود است
 فقط یک تساوی وحدت میتواند موجود باشد. چون این کاملترین تساوی
 است، ذات تمامی چیزها است.

به همین نهنج فقط یک خط لایتناهی موجود است و آن ذات خطوط
 متناهی است و از آنجاکه متناهی بالضروره از خط لایتناهی ناشی می‌گردد
 به همان دلیل نمیتواند ذات خود باشد همچنانکه نمیتواند در آن واحد متناهی
 ولایتناهی باشد. بالنتیجه همانطورکه امکان ندارد دو خط متناهی دقیقاً مساوی
 داشته باشیم (به این دلیل که تساوی دقیق که بزرگترین تساوی است، خود
 لاایتناهی است) یافتن دو خط که در ذاتی مشترک باشند که تنها ذات همه است،
 محال است .

علاوه همچنان که قبلاً گفتیم، در خطی به طول دو گام خط لایتناهی نه از
 دو گام بیشتر است نه کمتر. در خط سه گامی خط لایتناهی از سه گام بیشتر
 است و نه کمتر، و قس علیهذا. لایتناهی در هر خط متناهی کامل است زیرا یکی
 و غیر قابل تقسیم است. مع الوصف آنطورکه در هر یک کامل است محدود و
 مشترک نیست. زیرا اگر چنین می‌بود نمیتوانست در حالی که در خط دو گامی،
 کامل است در خط سه گامی هم کامل باشد، زیرا خط دو گامی خط سه گامی
 نیست. بنابراین در هر یک کل و کامل است زیرا هیچیک از آنها نیست و تمیز
 یک خط از خطوط دیگر نتیجه آن است که آن خطوط متناهی هستند .

بنابر این خط لایتناهی در هر خط کامل است و هر خط در آن است.
 اگر این دو جمله را باهم در نظر بگیریم - و باید چنین کنیم - بطور واضح
 می‌بینیم که چگونه حداقل در هر چیز هست اما بدوجه خاص در هیچ چیز
 نیست. چون به حکم همان ذات است که حد اکثر در هر چیز هست و هر چیز در آن

است واز آنجاکه خود آن همین ذات است بنا بر این هیچ چیز جز حداکثر نیست که در این صورت حداکثر فی نفسه است : آن حداکثر که قاعده و مقیاس تمامی چیزها است حقیقتاً یکی است و همانست که حداکثر مطلق فی-نفسه باشد : حداکثر حداکثر است. فقط حداکثر تمام چیزها فی نفسه موجود است و همه چیزها در آنند، همچنانکه در ذات خود هستند زیرا حداکثر ذات آنهاست.

این نکات و بخصوص تشبیه خط لايتناهی میتواند برای فهم یاور بزرگی باشد هنگامی که فهم درجهل مقدس به سوی حداکثر مطلق پیش میرود که مافوق کل فهم است . زیرا چون هستی‌ها فقط سهمی در هستی دارند اکنون بوضوح درک میکنیم که چگونه با حذف آن سهم از تمام هستی‌ها به وجود خدا میرسیم همین که آن را به کناری نهادیم فقط موجودیت درهادگی لايتناهی خود باقی میماند که ذات تمام هستی‌ها است. فقط به وسیله داناترین جهل‌ها است که ذهن چنین موجودیتی را درک میکند زیرا همینکه تمام چیزهای را که در هستی سهمی داشته‌اند ذهناً بیرون ریختم ظاهرآ چیزی باقی نمیماند. بهمین دلیل دنیس اعظم میگوید فهم خدا آنقدر که تقرب بهسوی هیچ است تقرب به سوی « چیزی » نیست، وجهل مقدس به شخص می‌آموزد که آنچه برای فهم هیچ مینماید همان حداعلای لايفهم است.

۲۲. در محضر خدا متناقضات ترک تناقض میکنند

به این منظور که بتوانیم نسبت به وجود آن عیقی که اکنون از تأملات قبلی خود داشته‌ایم استشعار بیشتری حاصل کنیم اکنون به مطالعه محضر خدا میپردازیم. از آنچه قبلگفتیم واضح است که خدا بر جمیع اشیاء حتی متناقضات محیط است ... بنا بر این افزودن چند کلمه‌ای به الهیات منفی عاری از فایده نخواهد بود .

جهل مقدس به ما آموخته است که خدا وصف ناپذیر است زیرا بطور لايتناهی بزرگتر از آنست که در الفاظ بگنجد. این نکته چنان صحیح است که

با ترتیب حذف و بکار بردن قضایای منفی مابه حقیقت مربوط به ذات خدا نزدیکتر میشویم. به این دلیل دنیس بزرگوار حاضر نبود خدا را حقیقت یا عقل یا نور یا هر نام دیگری بخواند که آدمی بتواند بزبان آورد. و در این مورد ربی سلیمان خردمند و دیگر خردمندان نیز از او پیروی کردند. بر طبق این الهیات منفی خدا نه پدر است، نه پسر، نه روح القدس. تنها یک لفظ رامیتوان در باره او بکار برد: لا یتناهی. لا یتناهی بدین مفهوم لم یلد، لم یولد، ولم یتخد کفوأ. وقتی از هیلاری پو اتهای که افراد اقانیم ثلاثة را تمیز میداد درباره این اوصاف پرسیدند، این کلمات لطیف را بزبان آورد: «In aeterno in finitas, species in imagine, usus in munere.» معنی بیان اواین است که آنچه در ابدیت می‌بینیم لا یتناهی است و در ضمن که این نکته صحیح است که لا یتناهی ابدیت است. لا یتناهی منفی است و به این دلیل نمیتواند به صورت اصل تولید تصور شود. از طرف دیگر ابدیت را بطور واضح میتوان چنان تصور کرد زیرا ابدیت تصدیق و تأیید وحدت لا یتناهی یا حضور لا یتناهی است، و بنا بر این اصلی است که از اصلی دیگری ناشی نمیشود.

..... در آن حد که مربوط به الهیات منفی است باید چنین نتیجه بگیریم که خدا را نمیتوان در این حیات یا حیات بعدی شناخت. فقط خدا خود را میشناسد. خدا چنان بر مخلوق لا یفهم است که نور لا یتناهی بر ظلمت. از اینجا واضح میشود که چگونه در الهیات قضایای منفی صحیحند و قضایای مثبت غیر واقعی؛ و از قضایای منفی آنها که نقاصل بیشتری را از کامل لا یتناهی حفظ میکنند صحیح ترند. مثلاً انکار اینکه خدا سنگ است صحیحتر از انکار آنست که خدا حیات یا هوش است... در قضایای مثبت مفهوم مخالف معتبر است: تصدیق اینکه خدا هوش یا حیات است از اینکه او زمین یا سنگ یا چیز مادی دیگری است صحیح تر است.

تمام این نکات که اکنون به حد کافی واضح شده‌اند این نتیجه را بدست بیندهند که حقیقت مطلقاً ظلمت جهله ما را بطریقی لا یفهم روشن میکند. پس

این آن جهل دانا است که در جستجوی آن بوده‌ایم ...

کتاب دوم

۱. از قضايايی که ثابت کرديم وحدت و عدم تماهي عالم استنباط ميشود به عنوان اصلی اساسی پذير فتيم که هر جا درجات اختلاف موجود باشد رسيدن به واقعی ترين و بزرگترین حداکثر ممکن محال است. از اينجا به اين نکته رسيديم که تساوي مطلق را فقط به خداميتوان اسناد داد، با اين نتيجه که جمیع ماسوی الله ضرورتاً بایکدیگر فرق دارند. بنا بر اين هیچ حرکتی نمیتواند مساوی حرکت دیگر باشد و هیچ حرکتی نمیتواند واحد سنجش حرکت دیگر شود، به دلیل اختلاف لازمی که بین واحد اندازه و شیء اندازه گرفته شده موجود است ...

بالنتیجه داشتن حرکتی که صرفاً بزرگترین حرکات باشد محال است زیرا که آن حرکت باسکون مطابق خواهد بود. بنا بر اين هیچ حرکتی مطلق نیست زیرا حرکت مطلق، سکون است. حرکت مطلق خداست و در خدا تمامی حرکات مشتملند.

۱۱. نتایج حرکت

این واقعیت که جهله‌ی که دانش است حقیقت عقیده فوق الذکر را ثابت کرده است شاید برای کسانی که از چنین خبری آگاه نبودند شگفت انگیز باشد. بوسیله این واقعیت ما اکنون میدانیم که عالم تسلیثی است، دیگر آنکه موجودی در عالم نیست که وحدتی مرکب از قوه و فعل و جنبش که رابط آنهاست نباشد، و دیگر آنکه هیچیک از این سه بدون آن دو دیگر قادر به هستی مطلق نیست. با این نتيجه که این سه با حد اکثر اختلاف درجات حتماً در کلیه اشیاء موجودند به درجاتی چنان مختلف که در عالم دو چیز را کاملاً مساوی نمی‌توان یافت. بالنتیجه چون حرکات مختلف مدار سیارات را در نظر گیریم

می بینیم که برای محرک جهان داشتن مرکز ثابت ولا یتحرکی مثل خاک یادی،
هو، آتش یا هر چیز دیگر ممکن نیست . در حرکت حداقل مطلق ما نند یک
مرکز ثابت وجود ندارد، زیرا حد اقل وحدات کثیر بالضرور متماثلند.

بنابراین مرکز و محیط متماثلند. واما جهان محیط ندارد . بی شک
اگر مرکزی میداشت محیطی نیز میداشت و در آن صورت شروع و خاتمه آن
در خودش می بودند و این بدان میمانست که چیز دیگری درجهان باشد که
آنرا محدود کند . یعنی موجود دیگری در مکان بیرون از جهان . تمام این
نتایج کذبند . بنابراین از آنجاکه جهان نمیتواند درون یک محیط و مرکز
مادی محصور باشد بدون خدائی بعنوان مرکز و محیط قابل فهم نخواهد بود.
لایتناهی نیست و با این وصف نمیتوان آنرا به صورت متناهی تصور کرد، زیرا
که هیچ حدودی نیست که جهان در آن محصور باشد .

زمین که نمیتواند مرکز باشد باید به نحوی در حرکت باشد؛ در واقع
حرکت آن حتی باید چنان باشد که بطور لایتناهی اقل حرکات باشد. به همان
نحو که زمین مرکز جهان نیست، همانگونه نیز محیط جهان فلك ثوابت نیست
هر چند که به حکم قیاسی زمین به مرکز و آسمان به محیط نزدیکتر مینمایند.
بنابراین زمین مرکز فلك هشتم یا فلك دیگری نیست .

فصل د انشمند مکتبی یا خر فهیده

نیکلای کوزائی در بدعت نظر بی تغیر است . با این وصف دیدیم که چنگونه بادقت اندیشه خود را به صورت توضیح و تفسیر حقایق قدیم عرضه میدارد . از این ادعا به خود می بالد که آنچه میگوید پیش از او گفته شده است ، حتی به وسیله فیثاغورس و دیونو زیوس و دیو سلیمان - یعنی تمام کسانی که تاریخ از تضمین قولشان اکراه داشته است . هنرمندان زمان او نیز به گمان خود نمونه های قدیم را تقلید میکنند و حال آنکه خلاقیتی غیر قابل تقلید دارند . اما این حالت لائق در فلسفه دلیل کافی دارد . مجموعه دانش منظم که از دوران عتیق بازمانده هنوز بطور کامل کشف نشده بود . واين امر برای هر متفکری طبیعی بود که چنین یینگاردنده آن مجموعه از تمامی آنچه او خود بتواند بدون مساعدت غیر انجام دهد بیشتر و برتر و بالاتر است . چنین متفکری ناگزیر بسیار خرسند میشد اگر در نسخه کهنه و آلوهه ای که از گذشته بازمانده بود تصریفات خود را موردت تأیید بیا بد .

بدین نحو دانش پژوهی در آگاهی عامه کم و پیش محلی را داشت که علم در زمان خود ما دارد . اراسموس یا اسکالیگر از همان شهرتی برخوردار بودند که امروز بآنام اشتاین یافروید ملازم است . اما مادام که سرعت کشف واقعی زیاد نشده بود بسیاری از فعالیتهای دوره نوزائی میتوانست فقط تمرین یا تزیین موضوعات گذشته باشد که رشتہ مناسبی است برای عتیقه شناس کارдан و او ما نیست

خوش بیان. میراث اسکولاستیک فضل نیز هنوز سخت برآ روپاسیطه داشت و بهترین اذهان با آن از در صلح درآمده بودند : حتی لئوناردو بادلی در دنیاک آرزو میکنده کاش میتوانست احترام مصنفان را نسبت به مدعیات خود جلب کند . و اما اینک فردی را معرفی میکنیم که میدانست چگونه مصنفان را با خود همراه کند. نام این فرد لااقل مدت دو قرن بر سر زبانها بود. تصویر خاصی که اینک عرضه میداریم از کتاب «شخصیتها»ی او و بربی Overbury برداشته شده است . سرطامس او و بربی بخصوص به عنوان قربانی یکی از مهم ترین جنایات در تاریخ انگلستان معروف است زیرا هم او بود که در سال ۱۶۱۳ به دستور کنتس جوان اسکس در برج لندن مسموم شد ، زیرا کنتس مصمم بود که سرطامس دیگر هرگز بر روی صحنه زندگی باز نگردد . اگر این سرطامس بهمان خوبی که مینوشته است تو افنته باشد برضد کنتس با دوست خود رو چستر صحبت کند ، میتوانیم بفهمیم که چرا کنتس چنین تصمیم نو میدانه ای گرفته است.

[دانشمند محض خرفه میده ای است یا مرد ابله سیاه پوشی که جملاتی را آشناتر از حس بر زبان می آورد . قدمت دانشگاه او کیش او است و خوبی دانشکده او (ولو در مسابقه فوتیال باشد) مورد ایمان او . زبان لاتین را بهتر از زبان مادری صحبت میکند و در هیچ کجای جهان غریب نیست جز در وطن خود . معمولاً داستانهای بزرگ درباره خود میگوید بی آنکه سودی داشته باشد زیرا این داستانها اعم از اینکه راست یاد روغ باشند ، معمولاً منحکمند . آرزوی او آنست که یافارغ التحصیل باشد یا بشود : اما اگر تحصیل را یگان بدوا ارزانی شود یاری ندارد . علی رغم دروس منطق به جرأت قسم یاد می کنده که «قواد و مرد شهری » دولفظ علی البدلند ، هر چند شوهر مادر او شیخ البلد باشد . ظاهرآ بدون مجادله وستیزه بسیار به جهان نیامده است زیرا تمایی عمر او صرف له وعلیه میگردد . زبان او همواره از هوش او پیش میافتد ، مانند یک پادو ، اما از آنهم تندتر . اما در تمامی امور مردی به کمال است ، اگر براین مدعای شاهد

عیخو اهید: اسب سواری او وسلاح گرفتن او . معمولاً زبان درازی دارد و بیش از آن آسوده سخن میگوید که کسی تحمل شنیدنش را داشته باشد ... جمله او که دستگاه ذهن او است مانند بالش از پاره های مختلف ساخته شده است، و هنگامی که از همه وقت ساده تر است یiron آن دریده و آستر آن محملی است . تکیه کلام او لفظ «پس» است و هر مسأله ای که مطرح باشد حقیقت همواره به جانب او است. اگر در چیزی عالم نباشد به شهرت او برمی خورد و با این وصف نمیداند که هیچ چیز نمیداند. برای نگاهداری موashi از کتاب «ژورژیک» ورزیل و برای نگاهداری گواز کتاب «بوکولیک» همین شاعر راهنمایی به دست میدهد، و برای لشکر کشی از «انه آس نامه» ورزیل یا « اتفاسیر » ژول سزار داد سخن میدهد. هر چیز را از روی کتاب ترتیب میدهد، در تمام حرفها ماهر است و در هیچیک دستش بجائی بند نیست. بجای آنکه فهم راهنمای او باشد گوش راهنمای اوست و صدای الفاظ را بجای معنی واقعی آنها میگیرد، و از این جهت از صمیم دل معتقد است که « ابو ضاله » پدر گمراهان بوده است و « ردولفوس اگریکولا » زارع حسابی است حاضر به قبول آن نیست که کتاب منطق سیستما Systema بهتر از کتاب که کرمان Kekerman است. بدینختی او در این نیست که ابله است، بلکه در این است که زحمتی را به خود هموار میکند تا آن ابله را به عرض جهانیان برساند: زیرا آنچه در دیگران طبیعی است در او (با هیاهوی بسیار) ساختگی است. فقر او خوب شختی اوست زیرا موجب میشود برخی از مردم باور کنند که او طرف لطف اقبال نیست. دانشی که او دارد در کودکی مانند اماله در پس او نهاده و اکنون مانند ظروف چینی است که در جای اشتباهی در بنه دوره گردی نهاده باشد و دوره گرد بداند که ظرفی راهنمراه دارد اما نداند کجاست. بطور خلاصه فهرست انسان و سرلوحه دانشمند یا پارسائی در اخلاق.

در ادعا بزرگوار و در عمل خوار.]

فصل ۳ لئوناردو داوینچی

[واگر بگوئید باصره متمايل به آنست که مانع اندیشه ثابت و رقيق ذهن گردد که با آن در علوم ملکوتی سرخ میکند ... در جواب میگویم که چنین چشمی به عنوان سلطان حواس تکلیف خود را در اسقاط آن مباحث آشته و کاذب به انجام میرساند که علم نیستند بلکه وسائلی هستند که مردم به وسیله آنها همواره با آواز بلند و حرکات دستها به بحث مشغولند ... آنجاکه با زگ و غوغاباً شد علم حقیقی نیست ازیراً حقیقت فقط یک اصطلاح دارد که چون به بیان آید بحث برای همیشه خاتمه میپذیرد .]

بدین نحو لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲-۱۵۱۹) در باره فلسفه حرفه‌ای سخن میگوید. چشم دقیق و عاری از بخشایش، خود فیلسوف را در تصویر سریع مضحکی در دایره دید در آورده و اورا در محاکم مضحکی که از اوانواع مختلف حرفه قانونی میسازد، فروکوفته است .

این راه یک تن خارجی است که همواره دانشی را که در کتابها است با دیده نباوری نگریسته، هر چند گاه «حیث افراد صاحب کمال» را تصدیق کرده است. او آزاد است که از استعداد خود پیروی کند و گوئی به حکم غریزه محق است آنجاکه طبیعیون بزرگ یونانی رها کردن، وی آغاز کند .

عبارتی که در فوق نقل کردیم تقریباً جوابی عامد به انتخاب افلاطون در رساله *فیدون* مینماید بر ضد کسانی «که چشم خود را عمداً از چیزها بر میگردانند به‌امید آنکه آنها را به وسیله حواس درک‌کنند .»

سعی کمال پرستانه برای یافتن حقیقت در قلمرو **مُثُل** (جمع مثال) محض که بالاتر از این جهانند در مدتی بیش از هیجده قرن به صورت بانگی بیهوده درآمده است. اکنون وقت آنست که از نوبه خود اشیاء بنگرد.

فیلسوفان هر یک به نوبت مکرراً و شدیداً ازدادن محلی در میان خود به لئوناردو اباکرده‌اند، زیرا او طبق موازین ایشان بقدر کافی استوار نمی‌اندیشید و اوصول صوری را به صورت دستگاه در نیاورده بود. عملاً بحث عالمی اندیشه او بهیچوجه فاقد همبستگی نیست. عالمی که لئوناردو میدید از لحاظ منطقی استوار و در خور اندیشه عمیق بود، اما خود لئوناردو علاقه‌ای به آزمودن آن نداشت زیرا آنچه او احساس میکرد عملی نبود و آن عبارت بود از تبیین آن عالم با بیانی بسیار مضبوط و دقیق.

لئوناردو حاضر نبود مانند اصحاب مدرسه فقط با الفاظ فکر کند و دنبال راهی بود که اورا به زبانی جدید برساند. برای تأسیس چنین زبانی لئوناردو به آزمایش‌های ژرف در رشته‌های بسیار از تصویر صورت گرفته تا ریاضیات عملی مبادرت کرد. هنگامی که لئوناردو مینویسد: تعریف چه بودن عناصر در قدرت انسان نیست اما بسیاری از آثار آنها معلومند، یک فیلسوف جدید در موافقت با او دیج اشکالی نخواهد داشت. با این وصف او فقط ادراك وجودانی خود را بیان میکند که اتفاق آن قبل از بروز روش تجربی ممکن نیست. در زمان خود او طرح عظیم شناسائی «چه بودن ها» یا «هویات» را به این سادگی نمیشد رها کرد زیرا لااقل با وسائلی که در دسترس بود از آن طریق نتیجه‌ای حاصل نمیشد. دو قرن بعداز او اسپینوزا هنوز معتقد بود که همان کار را انجام میدهد.

بنابراین دانستن اگر از طریق «چه بودن» یا نامهایی که نماینده جواهر هستند نباشد، پس چیست؟ «ای آنکه درباره ماهیت چیزها تأمل میکنی یقین مدارک اشیائی را که طبیعت در تنظم خود به تنهایی به مقاصد خویش راهبری میکند میشناسی، بلکه فقط به این خرسند باش که برآمد آنگونه چیزها را بدانگونه که ذهن تو میپرورد بدانی.» منظور لئوناردو باید آشکار باشد. این رویه بسیار

نیرومند بحث در کیفیت علم است. مقدمه‌ای است بر آنچه ویدو دو فرن بعد به طریق خود بسط میدهد: انسان نمیتواند حقیقت را در باره طبیعت بداند، بلکه می‌تواند فقط آنچه را که خود می‌سازد بداند، یعنی تاریخرا. مع الوصف منتظر لئوناردو نه چنان است که گفته شد و ذهن او متوجه گذشته بشو نیست. لئوناردو در فکر آنست که انسان از لحاظ فنی و هم از جهت هنری چه میتواند بیافریند. درباره طبیعت فقط میتوان حدس زد. حداکثر آنست که طبیعت مفتاح‌هائی درباره طرح‌های خود بدهد، امادنیای نامحدود آفرینش بشر خاص خود او است.

معنی لفظ «متجدد» یا به تعبیر فرنگی آن «مدرن» هر چه باشد سعی در اینکه از قسمتی که نقل کردیم و از کشفیات مهندسی لئوناردو از اویک «مدرن» بسازیم ارزشی ندارد. در حقیقت این لفظ باید همراه هر نسل جدید معنی خود را عوض کند. لئوناردو اصیل ترین فیلسوف طبیعی زمان خود بود. آن زمان فاقد چیزی بود که ما علم مینامیم، اما واجد هنر بود به مفهومی که ماقول آنیم.

عقیده راهنمای لئوناردو این نبود که چشم به تنها یکی میتواند حقیقت را بینند بلکه این بود که چشم تعلیم یافته صاحب رای، چشمی که «میداند چگونه بنگرد» و دست ماهری در فرمان دارد، تا آن حد که «خواندن» برای انسان ممکنست – و تا آنچا که خود او آنرا (مسئله را) از نو طرح کرده است – میتواند به بنای هفته واقعیت نزدیک شود. این آنطور که ما می‌فهمیم داشت بر حسب مشاهده نیست، داشت تجربی نیز نیست زیرا در آن زمان هنوز کلمه تجریبه معنی وسیعی را که پس از گالیله یافت واجد نبود. این داشت عملی یا آفریننده است، یا چنانکه لئوناردو بر آن نام‌گذاری میکند، «وهم دقیق» است. هنرمند «فیلسوف حقیقی» است و از این‌حيث که طبیعتی را با جوهرهای بیشتر از نو می‌آفریند؛ بیش از آنچه بچشم میخورد و حتی بیش از آنچه به ذهن میرسد از طبیعت بیرون می‌کشد. «مفهومات ذهنی که از طریق حواس به درون نرفته‌اند بیهوده‌اند و هیچ حقیقتی پدید نمی‌آورند مگر اینکه مضر باشد.» چیزی که مضر است همان جملات کلی هستند که ذهن ما را بروی واقعیت

سی بندند. از طرف دیگر آنچه حواس بدون اشتراک یک نیروی خلاق دریافت میدارند نیز ممکن است مضر باشد، و هنرمندان را خوب میداند، زیرا او جادوگری است که میتواند عواطف را بنابر اراده خود برانگیزد. لئوناردو با اندکی استهزاء داستان یکی از خریداران تصاویر مریم عذاره را که خود وی کشیده بود نقل میکند و میگوید : مجبور شده بود باشتاب آن را باز بفروشد زیرا « با وجود گرامی داشتن آن شما یل فرمیدانه بدان دل باخته بود. »

خود هنرمند مانند فیلسوف بر فراز عواطف قرار دارد، زیرا ذهن او بر آن زیر بنای نهانی قرار دارد که به وسیله مساعی او خود را آشکار میگرداند. هندسه و علم مناظر و مرايا و تناسب و مکانیک وسائلی هستند که لئوناردو به عنوان هنرمند و مهندس میتواند بیافریند یا از نو بسازد. اینها نماینده قانونی هستند که در درون طبیعت عمل میکنند، قانونی که کلاً نمیتوان آن را به صورت انتزاعی درآورد بلکه جاودانه در واقعیت مشید و در عمل جاگرفته است.

این عقیده در باره ریاضیات اصولاً با عقیده‌ای که یونانیان در باره آن داشتند تفاوت دارد زیرا عقیده یونانیان ایشان را به تشکیل جهانی از موجودیت‌های انتزاعی راهبرد که فقط در خور اندیشه باشد و آسمانها را به صورت دستگاهی از دوایر ابدی و هم شکل هندسی درآورد. لئوناردو که می‌نویسد « کسی که ریاضی دان نباشد حق ندارد اثیر را بخواند »، از قبول نظم هندسی محض در آسمانها سر بازمی‌زند و سعی می‌کند در باره ستارگان به مفهوم رفتار موجودات زنده بیندیشد. هر چند هندسه در تعییر وضع آسمانها بسیار مؤثر بوده است و بالعکس، در فکر آنست که مکانیک زمینی را با نسبت‌های شگرف توسعه دهد. اما اسرار پوشیده تعادل و نسبت و تكافوی دقیق راهنمواره در درون « نیروی زنده » چیزها جستجو میکند. « مکانیک بهشت علوم ریاضی است زیرا در آنجاست که شخص میوه ریاضی رامی‌چیند ». آیا میتوان یقین داشت که در این مورد لئوناردو در فکر وسوسه قدیم با غ عنده بوده است؟ آنچه هدف او است در حقیقت فیزیک جدیدی است. لئوناردو نمیتواند این کلمه را به معنی معاصر آن بکار ببرد زیرا هنوز مفهوم قدیم ارسطوئی خود را داشته است و او نیز مانند گالیله چشم خود

رابه علمی میدوزد که ارشمیدس به صورت نمونه و سرمشق فیزیک ریاضی آینده درآورده بود. اما لئوناردو آن علم را فوراً و بلا تردید نسبت به تعادل و عمل جسم زنده بکار میبرد.

[بنویس (خود را متنزکر میشود زیرا که برای اونو شتن و ترسیم یکی هستند) زبان دارکوب و فک تماسح را بنویس. پرواز نوع چهارم از پروانگان جونده و مورچگان پردار و سه وضع عمدۀ بالهای پرنده‌گان راهنمگام فرود - آمدن بنویس ... درباره مناطق هوا و تشکل ابرها و علت برف و تکرگ، درباره اشکال نوی که برف درهوا می‌سازد، و درباره درختان کشورهای سردسیر باشکل نوین برگها یشان، بنویس ... بنویس آیا فشاری که آب برشی^۴ مورد خود وارد می‌آورد از حیث قدرت مساوی است باکل توده آب متصور که در هوا معلق است، یا چنین نیست .]

کوشش خستگی ناپذیر لئوناردو در جستجوی حدود علمی که هنوز کاملاً درک نشده است به سیر در قلمرو تجربه می‌پردازد. فکر می‌کند که این حدود فقط ممکنست بالمال از کل درک شود. لئوناردو علمی را در نظر دارد که از آن انتظار میرفت در درجه اول قوانین تصادم و سقوط و نیز تعادل دینامیک را از طریق اصل شتابهای بالقوه بدست دهد (در قسمت اخیر لئوناردو بیش از غالب اخلاف خود تیزبین بوده است) اما پس از اینکار آن علم می‌باشد به درجاتی بر سد که صرفاً تبدیل به مکانیک نشود و تحت استیلای نمونه ریاضی قرار نگیرد .

لئوناردو می‌گوید که خود زمان کمیت مداومی است و با این وصف «تحت قدرت هنده در نمی‌آید ». زمان نبض آفرینش و اضمحلال و کشف و تغییر صورتها است. پس از بیست قرن سکوت، عقیده تحول جسمانی از نو در اینجا پدیدار می‌گردد و نیز عقیده گذشته و آینده کره به صورت دور حیاتی از نو بنظر میرسد. لئوناردو در یک سلسله نقاشی‌های مجلل به قوه تخیل خود فرصت میدهد که در باه توفان انحلال غائی بیندیشد. در اینجا بازمی‌بینیم که چرا لئوناردو حاضر

نیست با فکر شنیدنی به سیر افلاک پردازد. نمونه جهان براساس ادوار نجومی
له زمان را به صورت ضربان ثابت ابدیت متحدد الشکل یا تایع متحدد الشکل
جاودان به یونانیان نشان داده بود، نمونه‌ای که در قرن بعد عالم نیوتونی
را الهام کرد در اینجا به تصور غنی تر و رقیق تری از زمان فیزیکی تسليم می‌شود
که فقط در زمان خودما میتوان آنرا درک کرد.

بهمین گونه تصور علت دچار تغییر شدیدی می‌گردد: دیگر تصور سابق
علل کلی که معالیل خاصی را موجب گردند، موجود نیست بلکه علل متغیری
وجود دارند که کلاً و بادقت خود را به معالیل میرسانند. واقعیت متمایل به آنست
که به صورت متغیرات درآید. اما این متغیرات پیش از آنند که بتوان تصور کرد:
«طبیعت آنده از دلائل لایتناهی است که هرگز در میدان تجربه نبوده‌اند.» ذهنی
که چنین بیندیشد هرگز مانند فیزیک دانان ریاضی متأخر مجبور نخواهد
بود که فکر خود را براساس واحدی متمرکز سازد. چنین ذهنی همچنان به
آزمایش و ژرفایابی واقعیت خواهد پرداخت. بنابراین هرگز به آن وضوح
منظمه که ما از فرد عالم انتظار داریم نخواهد رسید. مهمترین قسمت افکار
لئوناردو به صورت یادداشت‌های پراکنده باقی مانده است که با طرح‌های
مخالف درهم شده و این یادداشت‌ها را از راست به چپ نوشته است تا از کنجکاوی
دیگران در باره آنها ممانعت کند.

کوششی بدینسان ناگزیر به شکست و تنهائی منجر می‌گردد که صبورانه
قبول می‌شود. همچنانکه می‌کل آنث بر سبیل استخفاف گفت (و بعداً پشیمان شد):
«انواع افکار بزرگ را داشت اما نتوانست کسی را پیدا کنده دم او را بدمد.»
اما غم انگیزی داستان لئوناردو کاملاً مقبول است. لئوناردو فاوستی است
که هرگز خود را به شیطان نفوخته است و در نتیجه آن ندامت پیش از
نیمه شب را نمی‌بیند.

اگر حتی المقدور سعی کنیم او را با شرایط خود او و از روی پاره‌های
آثارش درک کنیم مجبور خواهیم بود بیشتر ادراک و جذبی ناطمن را
دبیال کنیم تا خرد و استدلال را. اما لااقل اینقدر هست که آن مرد که در

تصاویر دینی خود آثاری بس متعالی چون عشاء ربانی و باذره سخره‌ها The virgin of the Rocks پدیدآورده، ضمناً واجدسبک طبیعیون بزرگ قدیم و امعان نظر متیرانه یونانیان قبل از سقراط نیز هست و در سلک آنان احساس آسایش میکند. همچنانکه نیچه‌گفته است قرنهای اول تاریخ یونانیان تمامی قالبهای اندیشه مارابدست داده‌اند. لئوناردو به حکم غریزه، بی‌آنکه خوب متوجه باشد، رو به بزرگترین قالب می‌ورد که امکانات وسیعتر اما نهفته‌ای دارد. «تمییز بین چیزهای طبیعی و چیزهای خدایی موضوع ندارد، زیرا تمامی آنها هم طبیعی هستند و هم خدائی، بسته به اینکه بچه طریق به آنها بنگریم.» این بیان از بقراط است.

روح نیز برای لئوناردو چیزی است که تفکر فلسفی همواره از تعریف آن عاجز مانده است اما ممکن است در اعمال خود به صورت نیروی طبیعت درک شود: «اثر تصادم دو جسم در روی زمین راه درازی را نمی‌پیماید؛ اما این اثر در ذرات آب بیشتر است و دوایری ایجاد می‌کند که بس دور می‌روند و صوت در هوای نیز از آن دورتر می‌رود و روح از همه اینها در عالم پیش‌تر می‌رود، اما آن چون نیز متناهی است نمی‌تواند در لایتناهی گسترش پذیرد.» برای اذهانی که به اندیشه افلاطونی و مدررسی تعلیم دیده بودند این بیان ممکن است خام و بدبوی جلوه‌کند، زیرا صاحبان این اذهان چنین فرض می‌کردند که روح در ماوراء جهان در قلمرو مثل اصول ابدی سکنی دارد؛ اما نکته همین است: لئوناردو از نوزده قرن فلسفه (ونحوه تأمیل مسیحی) می‌گذرد که روح در روح خود را کنار می‌کشد و با دقت با چشم‌مانی تازه به واقعیت ماده و جزئیات یک گیاه یا نگاه دلپسند ایزا بلادسته Isabella d'Este طرح‌هندسی یک سنگواره یا بافت پیچا پیچ دست در نظر او عناصر ساختمانی بحث فلسفی هستند و لئوناردو در آن «نقطه معجزه‌آسا» یامردمک چشم موضوعی اعجاب انگیز برای تفکر می‌یابد که در آن عالم جمع می‌اید و حال آنکه فلسفه‌کمال پرستی در حقیقتی که بر هستی تعالی می‌جودید چنین عظمتی نمی‌یابد. «ذهن در یک لحظه از شرق به غرب می‌گذرد.» حتی از باصره نیز چابک‌تر است و

حال آنکه تمامی چیزهای بزرگ غیر جسمانی سرعتی نزدیک به سرعت باصره دارند . »

این را میتوانیم ناتورالیزم توحیدی بخوانیم که رنگ دیداساطیری دارد. اگر لئوناردو بنحو صریحتی به بحث این نکات میپرداخت محتملاً به گمراهی فاحش متهم میگردید بنابر این به شرح مضمرا آنها اکتفا میکند. لکن ما اندیشههای او را میبینیم که هم درسطح امکانات وسیع در حرکتند که در آن مشاهده و تحلیل علمی و آفرینش استحسانی با یکدیگر برخورد میکنند و بهم میآمیزند. این سطحی است که در آن همه اشیاء درجهان واقعی نیروها از نیروهایی که هر قلیتوس از آن سخن میگفت بحال اختلاط دیده میشوند. « نامیرایان میرنده، میرنده گان نامیرا، هر یک مرگ دیگری را میزیند و هر یک زندگی دیگری را میمیرند . »

در این اندیشه درحدی که مربوط به موضوع لايتناهی است، ابهام مهمی هست . همین نکته را درباره فضا بطور ضمنی قبل دیدیم: آنجا که لئوناردو میگوید « روح نمیتواند با گسترش یافتن در تمامی عالم با آن برسد. « جای دیگر چنین میبینیم: « چه چیز است که در عالم واقعیت معلوم نیست و اگر معلوم بود خود آن نبود ؟ آن چیز لايتناهی است. » و معنی این جمله چنین است که امکانات بالقوه طبیعت لايتناهی هستند اما ناگزیر هرگز با هم تحقق نمیپذیرند و ظاهراً این نکته درباره خود مکان هندسی نیز مصدقی دارد. واقعیت کششی است در « حال »، بین لايتناهی که به سوی آن ره میسپرد و « نیستی » که به وسیله زمان در آن سقوط میکند.

اینگونه اندیشهها برای دنیائی که اصالتناً به عنوان صورت و سیلان صورت تصور شده است کاملاً موجهاند . عنصر صوری و تجربی به نحوی جدا ناشدنی در آن بهم ملتصقند . و مادام که عنصر استحسانی فهم باقی است تردید درباره لايتناهی نیز باید دوام یابد. این نکته را به نحو بسیار جالبی در گالیله نیز میبایم. در آن هنگام که تصور تحلیلی علم همراه دکارت پا به عرصه میگذارد این موضوع ناپدیدمیگردد، زیرا دکارت لايتناهی را مسلم

گرفته است. در فیزیک معاصر چیزی شبیه به صورت ذاتی است که در سطح اتمی بروز میکند. براین اساس ما میتوانیم بی آنکه معتقد به تصادف باشیم، بروز متنابق یک مکان محصور رو به گسترش را مشاهده کنیم.

عالیم لئوناردو یقیناً عالم قدرت استیخانی است و نیز عالم وضوح طبیعی و ذاتی بودن کلی است که در آن هیچ چیز ثابت نیست اما همه چیز حیات و حرکت و تبادل است. و این عقیده از آن فیثاغورس بود که بعداً بر آن دیشه گالیله نیز استیلا یافت. و در آن حاجت شدید وعدالت تأثیر ناپذیر فرمانروائی میکند و هماهنگی هفته و تطابق متناقضات با عمل متقارن دو میل آشتبانی ناپذیر در خود حاوی نیک و بدند، و این عالمی است مشحون از زیبائی ناخود آگاه.

در این آن دیشه منطقی قوی موجود است که میان علم اعلای آن محرك اول است. چنین علمی را لئوناردو « نیروی خدائی یا غیر آن » میخواند که میدانست چگونه اثر مناسب را بقدر نیاز و استحقاق به عرض قدرتی بیخشند. عالم امری است کاملاً فعال و صریح که هیچ گونه تعطل در آن راه ندارد. قانون اصلی این است: تمام نیروها از درهم شکستن تعادل به وجود آمده اند: « سبکی از وزن و وزن از سبکی پدید آمده است؛ این دو در یک لحظه سود آفرینش خود را به وسیله صیروت در حیات به میزان حرکت می پردازند و نیز در همان موقع یکدیگر را خاموش میکنند و این کار را با نابود کردن یکدیگر در کفاره متقابل مرگ انجام میدهند ». چنین جمله ای را میتوان تصور کرد که انکسی ماندرس در سال ۶۰۵ قبل از میلاد بر زبان آورده است اما خود لئوناردو است که چنین میگوید؛ آن دیشه او از اینجا پیش میرود تادرشکفت و سقوط اجزاء مشکل آن تحقیق کند.

نیرو جزء مشکل واقعی است که به صورت یک « چیز غیر جسمانی عظیم » باشد ناگهانی بوجود می آید و پیروزمندانه « در آزادی لطیف » میمیرد تا خود را به صورتهای مختلف در آورد و در حقیقت هیچ شدت عظیمتری از نخستین منبع تمامی شدت‌ها یعنی کوره خورشید موجود نیست « که از آن تمامی ارواح فرود می‌آیند زیرا حرارتی که در حیوانات زنده موجود است از روح

می‌آید و در جهان هیچ حرارت یا نوری نیست مگر از طریق آفتاب . « باز در اینجا آن هیچ ظاهر غیرمنطقی اندیشه را می‌بینیم که به حکم فرادهش نیرو را به منزله روح تلقی می‌کند تنها به این منظور که مضمراً بگوید خود روح هم منشأش در جریان کار مایه خورشید است، بجای حفظ تمایزی که خورشید را نشانه طبیعی نیروی الهی می‌سازد. افلاطونیان فلورانس کوشیده بودند وحدت عالم را با تصور آن بصورت تدرج مدامه به روح ثابت کنند. لئوناردو این راه را میان بر میکنند و به صورت یک کار مایه اساسی در می‌آورد، و این کار راه را برای عقیده گالیله مبنی بر اینکه نور ماهیت حقیقی اشیاء است هموار می‌سازد.

نیرو به اشکال عنصری تبدیل می‌شود و بدین نحو به صورت حیات در می‌آید. نواخت نبض و موج، و جزر و مد گردش آب جاری گردمانع، آن نسج فنر مانند که باز در فنر انتزاعی فرادادهای علی مصور گردیده است، چرخشی که از برخورد جریانات مخالف پدید می‌آید، جعدهای در هم پیچیده گیسوی زنان با گیاههای پیچکی، تقارن محوری بدن با برگ - اینها اجزاء مشکل حقیقی هستند یک شکل ساده دوایسر هندسی . آنچه لئوناردو میخواست بیشتر در این مناطق وارد سازد یا در حقیقت به آن احتیاج داشت عبارت بود از صناعات دقیق و متقارن تحلیل که در زمان ما جزء عمدۀ نظریه فیزیکی را تشکیل داده‌اند؛ اما در آن صورت دیگر صور حقیقی باقی نمی‌مانند.

نشاط جزء مشکل واقعی این عالم است نه نمودی موقت. میتوانیم آن را با تبعیت از وايتهد «امر ابدی» بخوانیم. این آن نشاط است که در موجود جوان و در هنرمندی که ان را نظاره میکند در کودکان و کرمهای تو لهای هنگام بازی دیده می‌شود، آنگاه نیرو در کمال عمل بنظر میرسد. این عظمت و شدتی است که قیافه‌شناسی مقایسه‌ای با دقت در افراد خشمگین و اسبهای حمله ور و گرگها و شیران مهاجم جستجو می‌کند و هم چنین سخت شدن و انجماد نومیدانه احتطاط نیز هست. اما چون نیرو به ادراک دست یابد عذاب

نیز هست – که آن نیز یک جزء مشکل واقعی است. «هرجا حداکثر قدرت حساس باشد حداکثر عذاب و شهادت عظیم نیز هست .»

انسان در تماهی اینها چیست؟ آدم شناسی لئوناردو به تدریج از تصوری که او درباره طبیعت دارد فراتر می‌رود . برای لئوناردو انسان طبق عرف فلسفی دوره نوzaئی عالم صغیری است محاط در عالم کبیر . وهمچنین اندتمامی واحدهای بزرگ تغییر زمین و ستارگان . اما انسان ناوابان جهان است ، دگرگون کننده‌ای است فعال که برای تحول از تمام امکانات موجود استفاده می‌کند . تا این حد را پیکو نیز ممکن بود قبول کند . اما در اینجا لئوناردو بادیده تجسس بر رفتار واقعی انسان در دورن طبیعت می‌نگرد . انسان درست به واسطه مجال (میدان عمل و قدرت) خود مانند متغیری از عدم ثبات وحشت انگیز عمل می‌کند . ممکنست معلوم شود که انسان بزرگترین اشتباه طبیعت بوده است . در طبیعت خوب و بد بطور مبهم همچرا حاضرند . ظلم عاری از استشعار حیوانات فقط جزئی از طرح طبیعت است برای آگندگی وکثرت . اما فقط انسان است که میداند عذاب چیست و از اینجهت چون انسان یا حیوانی را عذاب دهد ، به غول و دیوی بدل می‌شود . در دنیای نظم و خرد تنها انسان عاری از نظم و حس است . انسان این وضع را وسیله‌ای برای تعقیب مقاصد خود میداند . اما در مذهب جهانی لئوناردو این اعمال انسان کفر دائمی هستند . عمل انسان در طبیعت به فعلی نابودکننده و مخرب بدل شده است .

استفاده از هوش که هدیه طبیعت است برای مقاصد خود خواهانه دام و وهمی دائمی است . این تله طبیعت است برای تسریع انهدام . این تقریباً تنها موضوعی است که لئوناردو در داستانهای خود به انواع و اقسام بیان کرده است و ما از این داستانها دو تاراکه از همه کوتاه‌ترند به عنوان مثال نقل می‌کنیم .

این واقعیت که انسان نوعی فشار به همنوع خود وارد می‌آورد و اینکه قوانین و تمدن‌هایی پدید آورده است که میان اکثر مسائل فلسفی او هستند ، ظاهراً بر آن هنرمند هیچ‌گونه اثری نداشته‌اند . بنظر لئوناردو همچنانکه

دوست او ماکیاولی ممکن بود یادآور گردد ، بنیان جایجه هنوز خشونت است. «وحشی آن کس است که خود را حیوه‌اند .»

اما این جنبه دیگر نیز هست: انسان تنها سازنده خود است. انسان نیروهای اندام ساز را راهنمائی کرده است که حیوان وحشی را به صورت ساخته اودر می‌آورند، و خود بازیچه‌آنها شده است. پیامبر فیلسوف چنگونه میتواند او را نجات دهد؟ با توجیه استعداد او برای تغییر به سوی طبیعت واقعی او که همانابکار برندۀ خرد باشد. تا این حد را افلاطون و ارسطو نیز اشاره کرده بودند، اما نحوه فویم لئوناردو با آن بسیار متفاوت است. هنوز «عمل لایتناهی در طبیعت» هستند که انسان اگر در قلمرو پاک و نامحدود آفرینش هنری و فنی به او میدان داده شود میتواند کار مایه خود را برای بهترگرفتن مورد استفاده قرار دهد. قدرت اختراع مهندسی پر اثر لئوناردو از همینجا ناشی است. این قدرت را نباید صرفاً بدصورت اجابت تضادهایی که ازاومی شد بینهم. بینتر ماشینها بی که می‌ساخت در زمان خود او سودی نداشتند. برخی از آنها حتی موتورهای زمان ما بودند، حتی موتورهای با نسبت کثونی وزن به نیرو، تا اساساً بتوانند کار کنند. ماشینهای دیگر برای ساختن ماشینها هستند، و ماشینهایی برای حل مسائلی که هنوز طرح نشده بودند. «آن قوی بزرگ که برای سازنده خود موجب افتخار خواهد شد»، یا طرح‌های زیر دریائی که لئوناردو ترجیح میدهد شایع نسازد، نوعی گریز به سبک ددالوس هستند در بعدی جدید و در قلمرو مناسب انسان، چنانکه آن افسانه قرون وسطائی متذکر آن است و در همین افسانه گفته می‌شود که اسکندر کبیر چون از سرخ زیین ڈارخ گردید در صدد تسخیر هوا و اعماق دریاها برآمد. لئوناردو چنین می‌انگارد که این اعمال انسان ممکنست عاقبت کار واقعی خود را به عنوان محول حال طبیعت باز یابد و عصمت را از نوبه خود تخصیص دهد . بزرگترین کوشش هنری او متوجه تبیین نشانه بحر ای خطای انسان است. تصویر آخرین شام * که مدتهاز

* غرض تصویری است که در آن عیسی مسیح خبر فر وخته شدن و گرفتاری خود را به دوازده حواری خود میدهد.—.م

مدد لئوناردو بر سر آن کار میکرد و در ساختمان آن لااقل به اندازه «کمدی الهی» داتنه اندیشه کرده است، دنیای کاملی از معنی در بردارد. در این تصویر ما ضربه موج آن اعلان کشندۀ را می‌بینیم که در میان حواریون میگذرد، و آن در جنبش نخستین وحشت و گریز است. همین موج بر قیافه‌های سخت و گرفته سیمون و بارتلمی که دورتر ایستاده‌اند منعکس شده است و آنگاه با موج شدیدی از ایثار به سوی حضرتش باز می‌گردد. اما در این هنگام در آن موج حلقه مردّ قبض سردی از خیافت خود آگاه، دیده میشود. با تماشای این تصویر احساس میکنیم که آن ضربه موج به مفهوم تقدیر و حشتناک پیش خواهد رفت و در سراسر ایام همچنان بحرکت خود ادامه خواهد داد، و دوازده حواری میداند که از این پس تنها خواهند بود. آنچه در این تصویر موجود است شاید بیان نهانی و نهفته مفهومی باشد که کاملاً مسیحی نیست: یعنی انسان، یا تصویر مکشوف عالم، که مکرر در مکرر باقصور بشریت برخورد می‌کند.

* * *

عبارات زیر از «بیاد داشتهای لئوناردو داوینچی» مأخوذه است.

۱. انسان و تجربه

نقاش با طبیعت در میافتد – و با آن رقابت می‌کند.

* * *

مردم به خطای تجربه می‌نالند و با سرزنش‌های زنده‌آن را به فریبکاری متهم می‌سازند. تجربه‌را رها کنید و از جهل خویش شکوه سر دهید که شما را دستخوش امیال بیهوده و بی‌شعور خود قرار میدهید. بدانسان که از تجربه چیزهایی را متوقع شوید که در حد قدرت آن نیستند!

* * *

محب به وسیله محبوب جلب میشود، همچنانکه حس به وسیله محسوس جذب میگردد و با آن یگانه میشود و این همان و آن همین میشود. اثر نخستین چیزی است که از این یگانگی میزاید. اگر محبوب بیما یه باشد

محب بیماهه میشود. وقتی شیء مجدوب با جاذب خود را مش دارد ، لذت و نشاط و خرسندی از دنبال میآید. آنگاه که محب به محظوظ میپیوندند آسایش مییابد ، و چون بار را بر زمین مینهد راحت میشود.

اکنون امید و آرزوی ما را به بازگشت میهن و رجعت بحال سابق در تفسر آورید . و که چه بسیار این حال به پروانه و شمع مانده است ! و آن کس که همواره با اشتیاق دائمی به هر بهارنو و هر تابستان نو و سال نو چشم دوخته است و چنین میانگاردنکه مطلوبات او بسیار دیر فراموشند درک نمیکنند که آنچه اشتیاق آنرا دارد، نابودی خود اوست. اما این اشتیاق همانا جوهر و روح عناصر است که چون خود را در بدن انسان زندانی مییابد مدام در آرزوی بازگشت به سرچشم خود بسرمیبرد. و میخواهم این نکته را بدانید که این اشتیاق همان جوهر موجود در طبیعت ذاتی است و دیگر آنکه انسان نوعی از جهان است.

ای آنکه در خوابی، خواب چیست ؟ خواب سایه مرگ است ، چرا کاری نکنی که اثر توپس از مرگ سایه‌ای از نامیرائی باشد .

میپنداشتم روش زیستن را فرامیگیرم اما راه مردن را میاموختم.

۲. علم طبیعت

جائی که نه هیچیک از علوم ریاضی را بتوان بکار برد و نه هیچ یک از علوم مبتنی به ریاضی را، یقین وجود ندارد.

در طبیعت هیچ نتیجه‌ای بدون علت نیست، علت را درکنیم تا حاجتی به تجربه نباشد .

حاجت مخدوم و راهنمای طبیعت است. حاجت موضوع و سازنده طبیعت است و لگام و قانون ابدی .

* * *

ای محرك اول ، وه که چه ممدوح است داوری تو ! چنین رده نکرده ای که هیچ قدرتی فاقد فرادادها یا کیفیاتی باشد که برای نتایج آن لازمند .

* * *

علم آلات عالیتر و برتر از تمادی علوم دیگر و مفیدترین آثار است، با توجه به اینکه به وسیله آن ابدان جاندار و ذی حرکت تمام حرکات خود را اجراء می‌کنند. و منشأ این حرکات در مرکز ثقل آنها است که در وسط قرار دارد ، با وزن نامساوی در اطراف و عضلات کم و بیش متعدد و عمل اهرم و ضد اهرم.

* * *

دروغ چندان خوار و پلید است که اگر در مدخل آثار عظیم خدا باشد ، بر ملکوت او گران می‌اید و راستی چنان عالی مقام است که اگر در ثنای خوازترین چیزها باشد، آن چیزها بزرگی می‌گیرند.

در ارواج . روح عبارتست از قدرتی که با تن متجدد شده باشد زیرا فی نفسه نه میتواند مقاومت ورزد، نه هیچگونه حرکت محلی انجام دهد، و اگر بگوئید در ذات خود مقاومت می‌ورزد در داخل عناصر چنین نتواند بود. زیرا اگر روح کمی است بدون تن ، این کم چیزی است که خلاء نامیده می‌شود و خلاء در خبیث می‌شود نیست، با قبول این که اگر خلاء تشکیل شود بی‌درنگ به وسیله فروافتادن عنصری که خلاء در داخل آن ایجاد شده بود پرخواهد شد. پس با تعریف وزن که می‌گوید ثقل قدرت حادثی است که به وسیله یک عنصر ایجاد می‌گردد یا به سوی عنصری دیگر کشیده یا رانده شود، لازم می‌اید که هر عنصر هر چند مادام که در همان عنصر است عاری از وزن باشد در عنصر بالای خود که از آن سبکتر است وزن به دست می‌آورد . بدین ترتیب می‌بینیم که یک قسمت از آب در خود آب نه وزن دارد، نه سبکی. اما اگر آب را در هوا بالا

لکشیم در آن هنگام وزن را کسب خواهد کرد و در نهاده هوا را به زیر آب بکشیم چون آب خود را بالای این هوا خواهد یافت وزن تحصیل خواهد کرد و این وزن نمیتواند خود را نگاه دارد و در نتیجه سقوط آن ناگزیر است و بنابراین در همان نقطه که بواسطه این آب خلاء شده بود در هوا میافتد. همین واقعه نسبت به روح روی خواهد داد اگر در میان عناصر باشد زیرا روح در هر عنصری که بر حسب تصادف خود را در آن بیابد مدام خلاء به وجود خواهد آورد، و بهمین دلیل ضرورتاً مدام به سوی آسمان درگریز خواهد بود تا وقتی که از این عناصر درگذرد.

آیا روح تنی در میان عناصر دارد؟ ثابت کردیم که چگونه روح نه

میتواند به خودی خود در میان عناصر بدون تن وجود داشته باشد و نه متحرک به حرکت ارادی خود باشد، مگر آنکه به بالا صعود کند. اکنون میگوییم که این روح در برگرفتن تنها از هوا باید ضرورتاً خود را میان هوامنشر سازد. زیرا اگر با انتشار بماند از آن جدا و ساقط میشود و بدین نحو خلاعه تولید میکند، چنانکه فوق گفتیم و بنابراین اگر بخواهد در هوا معلق بماند لازم است خود را بر فراز مقدار معینی از هوا بگسترد. و اگر با هوا در آمیزد دو اسکال پدید خواهد آمد. نخست آنکه مقدار هوائی که روح با آن آمیخته شده است تقلیل خواهد یافت و بالنتیجه این هوا که رقت یافته است به تمايل خود رو به بالا خواهد شافت و میان هوائی که از خود آن سنگین تراست باقی نخواهد ماند.

دوم آنکه چون این ذات اثیری انتشار یابد، اجزاء آن جدا خواهند شد و طبیعت آن تعديل خواهد یافت و بدین وسیله چیزی از قدرت سابق خود را از کف خواهد داد. اضافه بر این دو، اشکال سومی هست و آن این است که این «تنه» هوا که روح در برگرفته است در معرض فتار نافذ بادها قرار دارد که بطور مداوم قطعات بهم پیوسته هوارا پاره میکند و از هم جدا نمی‌آزند و آنها را گرد خود میچرخانند و در هواهای دیگر فرو میبرند و

بنابراین آن روح که در میان این هوا انتشار یافته بود پاره خواهد شد و از هم خواهد گست...

کثر جهان ها. اگر به ستاره ها نگاه کنید بدون اشعه آنها - و اینکار را

میتوان با چسباندن چشم به سوراخ کوچکی که بانوک سوزن نازکی ایجاد شده باشد انجام داد - خواهید دید که این ستارگان از هر چیز خردی کوچکتر بنظر می‌رسند. این در حقیقت فاصله بعید است که آنها را بطور طبیعی کوچک می‌کند، هر چند کوakkی وجود دارند که چند برابر از ستاره زمین با مجموع خاک و آتش - بزرگترند. بنابراین بیندیشید که این ستاره ما از چنان فاصله بعیدی چگونه بنظر خواهد رسید و آن گاه در نظر آورید که وجود چند ستاره را میتوان در فاصله میان این ستاره ها که در سراسر فضای ظلمانی پراکنده‌اند مسلم فرض کرد.

عالی اصغر و عالم اکبر. آدمی را مردم باستان دنیای کوچک خواهند ند.

این اصطلاح در حقیقت درست است، زیرا آدمی از خاک و آب و هوا و آتش ترکیب شده است و جرم زمین نیز از همان عناصر. و همچنانکه آدمی در درون خود استخوانهایی دارد به صورت قائم و قالب گوشت، به همین نهنج دنیا نیز دارای صخره هایی است که تکیه گاههای زمینند . و همچنانکه آدمی در جسم خود خزینه خوبی دارد که در آن ریتین بهنگام تنفس منبسط و منقبض می‌شوند، همانگونه جرم زمین نیز اقیانوسهایی دارد که هر شش ساعت همراه نفس کشیدن جهان بالا و پائین می‌روند و همچنانکه رگها در سراسر بدن آدمی دویده‌اند بهمان نحو اقیانوس بدن زمین را با تعداد بیشماری رگهای آب پرمیکند؛ و اما در بدن زمین عصب وجود ندارد، چون اعصاب به منظور حرکت آفریده شده‌اند.

چون جهان مدام ساکن است و هیچ حرکتی در آن روی نمیدهد و برای شیء فاقد حرکت عصب لازم نیست، از این رو جهان فاقد آنست. لکن در چیزهای دیگر، آدمی و جهان شباختهای عظیم دارند .

علم طبیعی کتاب آسمانی. در اینجا شکی به میان می‌آید و این شک مر بوط به آنست که آیا توفان نوح جهانگیر بود یا نه. آن توفان ظاهرآ بدلاً یعنی که ارائه خواهد شد، جهانگیر نبوده است. در کتاب مقدس آمده است که آن توفان بواسطه چهل شبانه روز باران مدام و همه جا گیر به وجود آمد، و دیگر اینکه این باران ده ذراع از بلندترین کوههای جهان بالاتر رفت. اما اگر آن باران جهان گیر بود پوششی گرد زمین تشکیل می‌داد که شکل آن کروی است و خاصیت کره آنست که از هر قسمت از محیط آن تا مرکز فاصله مساوی دارد، و بنابراین بروی کره آب که دارای چنین وضعی است برای آب غیرممکن می‌شود که بر سطح خود حرکت کند زیرا آب به میل خود روان نمی‌شود مگر آنکه فرود آید پس اگر ثابت شود که آبهای چنین توفان عظیمی قدرت حرکت نداشته‌اند چگونه توانسته‌اند جدا شوند؟ و اگر آن آب جدا شد، جز در صورتی که بالا رود چگونه حرکت کرد؟ در اینجا علل طبیعی برای ما واقعی نیستند. بنابراین برای حل چنین شکی یا باید معجزه‌ای را بیاری خود بخوانیم، یا بگوئیم تمامی این آب بوسیله حرارت خورشید تبخیر می‌شود.

توفان و صدفهای دریائی. اگر بگوئید صدفهایی که اکنون در حدود مرز ایتالیا دوراز دریا و در ارتفاعات بلند دیده می‌شوند نتیجه آن توفانند که آنها را در آنجا واگذاشته‌اند، در جواب می‌گوئیم با قبول اینکه آن توفان هفت ذراع بر فراز مرتفع ترین کوه‌ها بالا آمده است (و آنکه مقدار آب را اندازه گرفته چنین نوشته است)، این صدفهایی که همواره در کنار سواحل دریا جایگزینند باید در کناره‌های کوهستان دیده شوند نه در فاصله‌ای چنان کوتاه بر زبر قاعده آنها و همه در یک سطح، طبقه بالای طبقه.

اگر بگوئید طبیعت این صدفها آنست که خود را نزدیک لبۀ دریانگام دارند و در آن هنگام که آب دریا برآمد صدفها بلند ترین سطح محل خود را رها کردن، در جواب خواهم گفت: ماهی قول موجودی است که چون از آب بیرون آید سریعتر از حلزون حرکت نمی‌تواند کرد، و حتی از آن نیز بطئی‌تر حرکت می‌کند. زیرا شنا نمی‌کند بلکه در ماسه شیاری

میکنند و با تکیه کردن به کناره های این شیار روزی سه یا چهار و جب حرکت میکند. و بنا بر این با حرکتی بدین آهستگی نمیتوانست از دریای آدریاتیک در نقطه‌ای مانند لمباردی مسافتی معادل ۲۵۰ میل در مدت چهل روز (بنا به قول کسی که و قایع توفان را می‌نوشت) طی کرده باشد.

اگر بگوئید که آن صدفها وقتی موج آنها را برد مرده و خالی بودند، در جواب میگوییم آنجاکه مرده صدفها رفتند زنده صدفها زیاد دور نبودند و در این کوهها تمامی زنده‌ها را می‌توان دید، زیرا که اینها را با جفت بودن قشرها و به این ترتیب که در ردیفی که حرکت میکنند مرده میانشان نیست، میشناسند. و اندکی بالاتر جائی است که تمام مرده صدفها که قشرها یشان جدا شده‌اند به وسیله امواج پرتاب شده‌اند، و آن نزدیک محلی است که رودخانه‌ها باشکاف عظیم به دریا فرموده‌اند.

سنگواره ماهی. هان چند بار در میانه امواج اقیانوس خروشان

بوده‌ای، همچون کوه بالامیامده‌ای و کشتی‌ها را با تکان دم خود در میان بادهای تندر آساغرق میکرده‌ای. از آن زمان که پشت‌سیاه فلمس دار تورا با غرور و وقار می‌شکافت تا کنون چند کشور و ملت رونق گرفته، درگذشته و فراموش شده‌اند. اکنون هیکل توکه صخره‌ای در میان صخره‌ها است، کوهی را برپشت خود نگه می‌دارد.

نیرو یا ذارما یه. نیرو را عامی غیر جسمانی و قدرتی نامرئی تعریف میکنیم

که معلوم فشار خارجی پیش بینی نشده و حرکت ذخیره و منتشر شده در داخل احساسی است که از مهارت طبیعی خود باز مانده‌اند. نیرو با افاضه زندگی فعال و قدرت شگفت انگیز به این اجسام کلیه مخلوقات را وادار به تغییر صورت و وضع میکند، و با خشم بسوی مرگ مطلوب خود میشتابد، و ضمن پیشرفت بر طبق کیفیات تغییر می‌پذیرد. چون آهسته حرکت کند، قدرت آن میافزاید و سرعت موجب ضعف آن میگردد. در شدت زاده میشود و در

آزادی میمیرد؛ و هرچه عظیمتر باشد زودتر مصرف میشود. هرچه با تحریب آن مخالفت ورزد، آنرا با خشم به کنار میزند. مایلست که علت مقاومت را تسخیر کند و بکشد، و در غلبه بر موانع خود را نابود میسازد. هرچه مانع رخش عظیمتر باشد قدرت آن بیشتر میشود. هرچیز هنگامی که خود تحت فشار باشد به چیزهای دیگر فشار میآورد. بدون نیرو هیچ چیز حرکت نمیکند. جسمی که نیرو در آن زائیده میشود نه چیزی بر وزنش افزوده میشود و نه بر صورتش. هیچیک از حرکاتی که به وجود میآورد پایدار نیستند. باعی افزایش میپذیرد و چون آسایش گزیند ناپدید میشود. جسمی که نیرو در آن جای میگیرد از آزادی محروم میشود. غالباً نیز با حرکت خود نیروی جدیدی به وجود میآورد.

مردم ای چشم. با توجه به اینکه تصاویر اشیاء همگی در میانه هواei منتشرند که گرد آنها را گرفته است. و همگی در هر نقطه آند، باید چنین باشد که تصاویر نیمه کره همراه تصاویر تمامی اجسام آسمانی از میان نقطه طبیعی (مردمک) وارد شوند و بگذرند و به وسیله رسوخ متقابل و تقاطع یکدیگر درهم و یکی شوندو بدان وسیله تصویر ماه در مشرق و تصویر خورشید در غرب در این نقطه طبیعی باهم یکی میشوند و با نیمکره ما در هم میآمیزند.

ای حاجت شگفت انگیز، تو با خرد اعلای خود تمامی معالل رامجبور میکنی که نتیجه مستقیم علل خود باشند و هر عمل طبیعی به وسیله یک قانون اعیان و بازگشت ناپذیر به اسهل و اقصر طرق از تو اطاعت میکند! که باور میکند که فضائی چنین کوچک بتواند تصاویر تمام عالم را در بر گیرد؛ ای فراداد شگفت انگیز! کدام استعداد تو اند که در طبیعتی همچون طبیعت تو رسوخ کند؟ کدام زبان است که بتواند گری عظیم را بگشاید؟ همانا هیچ! این است که بحث بشری را به ملاحظه چیزهای الهی راهنمایی میکند.

در اینجا ارقام و رنگها و تمامی تصاویر هر قسمت عالم در حد یک نقطه تجمع یافته‌اند.

وہ کہ چہ نقطه‌ای تا این حد شکفت انگیز تواند بود!
ای وجوب شکر و شکفت انگیز، تو با قانون خود تمام معلول‌ها را
مجبور می‌کنی که به آسان ترین راه ممکن از علل خود منبعث شوند! اینها
معجزاتند... صوری که بالفعل از دست رفته‌اند و در فضائی چنین کوچک با
هم آمیخته‌اند، و آن نقطه می‌تواند آنها را از نو یا فریند و برپا دارد....

شايسکي دستگاههای زنده. هر چند طبیعت به آن دستگاههای زنده که قدرت
حرکت دارند حساسیت نسبت به درد را اعطا کرده است—تابدین و سیله اعضا ای را که
در این حرکت دستخوش تقلیل و نابودی هستند حفظ کند— دستگاههای زنده‌ای که
قدرت حرکت ندارند مجبور نیستند با اشیاء مقابله و مخالف رو بروشوند، و بالنتیجه
نباتات نیز محتاج حساسیت نسبت به درد نیستند، و در نتیجه چون شاخه‌آنها
شکسته شود مانند حیوانات در انداز خود احساس ملال نمی‌کنند.

تعادل حیات. طبیعت که هو سباز است و در خلقت و پدید آوردن توالی زندگی‌ها
و صور نولذت می‌برد، زیرا میداند که اینها بکار افزایش ذات ارضی او می‌روند؛ یعنی
از آنچه زمان آماده تخریب باشد مهیای خلق کردن است. و بنابراین طبیعت
چنین مقرر کرده است که بسیاری از حیوانات خواراک یکدیگر باشند. و از
آنچاکه میل طبیعت هنوز هم اقناع نشده است، غالباً ابخره مضر و خطرناک
بر سر خیل حیواناتی که سریعاً رو به ازدیاد هستند می‌فرستد و بخصوص بر سر افراد
آدمی که چون طعمه حیوانات دیگر نیستند بسرعت افزایش می‌یابند، و اگر
این علل بر طرف می‌شوند آثار آنها نیز از میان می‌رفت. پس این زمین در
صد آنست که زندگی خود را از دست بدهد و فقط خواهان تولید مداوم است.
واز آنچاکه معلولها عموماً با علل خود رامش دارند، حیوانات نوعی حیث
جهان هستند.

پرواز پرنده‌گان. پرنده در پرواز بدون کمک باد نمی‌از بال را پائین می‌آورد
و نیم دیگر را رو به نوک بال پس می‌برد. آن قسم است که رو به پائین حرکت می‌کند

مانع سقوط پر نده است و آن قسمت که رو به عقب حرکت میکند اورا بجلو میراند.... درباره اینکه پر ندگان هنگامی که بطور مداوم بدون بره زدن بالهای خود پائین میآیند در یک منحنی طویل فاصله عظیمتری را طی میکنند یا با اجرای تکرر حرکات انعکاسی؛ و اینکه وقتی میخواهند درحال پرواز از یک نقطه به نقطه دیگر بگذرند، با اوج گرفتن یا حرکات رو به پیش سریعتر میروند وسپس با حرکات انعکاسی رو به بالا، وسپس از نو فرود آمدن و آنگاه ادامه دادن - برای گفتگو درین باره باید در کتاب اول طبیعت مقاومت هوارا توضیع کنیم و در کتاب دوم کالبد شکافی پر نده و بالهای آن را، و در کتاب سوم روش حرکات بالهارا، و در کتاب چهارم قدرت باله‌اودم پر نده را در آن هنگام که بالها حرکت نمیکنند و باد مساعد است که به صورت راهنمای در حرکات مختلف کمک کند. خفاش را تشريح کن، در آن به دقت مطالعه کن و ماشین را از روی این نمونه بساز.

پر نده عظیم نخستین پرواز خود را بر پشت قوى بزرگ انجام خواهد داد، و جهان را باعجاب خواهد آگند و تمامی صحائف را از شهرت خود پر خواهد کرد؛ و برای آن آشیانه‌ای که در آن زاده شده شکوه جاودان بهارمنان خواهد آورد.

چگونه آنکه نقاشی را تحقیر می‌کند، هیچ علاقه‌ای به فلسفه طبیعت ندارد.

اگر نقاشی را که تنها مقلد تمامی آثار مرئی طبیعت است خوار می‌انگاری، یقیناً اختراع لطیفی را نیز که با نظر فلسفی و هوشمندانه تمایه ا نوع مختلف صور و هواها و صحنه‌ها و گیاهها و حیوانات و علفها و گلهارا که در نورو سایه محصور ندموضع خود قرار میدهد، تحقیر خواهی کرد. و این به یقین علم است و دختر اصیل طبیعت، زیرا نقاشی نتیجه طبیعت است، اما برای آنکه صحیحتر سخن بگوئیم میتوانیم آنرا نواده طبیعت بخوانیم، زیرا که تمایی چیزهای مرئی هستی خود را از طبیعت اخذ میکنند و نقاشی از همین چیزهاست.

بنا بر این میتوانیم حقاً در باده نقاشی بگوئیم که نواده طبیعت است و با خود پروردگار نسبت دارد.

داستانهای خرچنگ و شعله. خرچنگ زیریک سوراخ کوچک در نهری ایستاده بود تا ماهی بگیرد، سیلی با گردش ناگهانی یک صخره مهیب فراز آمد و آن خرچنگ خرد شد و مرد.

شعله‌ای مدت یکماه در کوره شیشه‌ای زنده بود، و آنگاه چون شمعی را در نزدیکی خود یافت با تمہید بیرون جست و بر آن قرار گرفت؛ و پس از بلعیدن آن با حرصی شگفت افگیز آرزو کرد که بتواند به کوره بازگردد، اما بیهوده، زیرا ناگزیر در میان اشک و پشمیانی در آخركار تبدیل به دود پلیشد و خواهان خود را در رامش طولانی و زیبائی باشکوه بازگذاشت.

مناره (ناتمام) ... تحت تأثیر میل غیر قابل مقاومت و علاقه بسیار به دیدن آنبوه کثیر صور مختلف و غریبی که طبیعت نیرنگ باز طرح کرده است، راهی پرپیچ و خم در میان صخره‌های تاریک پیمودم تداعیت به مدخل غاری غصیم رسیدم. برابر آن مبهوت از حله توافق کردم، پشت خود را دو تا کردم و در حالیکه دست چشم را بر زانو نهاده بودم با دست راست بر چشم آن خود سایه افکندم و به پیش و پس خم شدم و کوشیدم تا مگر چیزی درون غار تشخیص دهم، اما این کار بواسطه ظلمت شدید بیهوده بود و چون در آنجا در نگ کردم ترس و میل هر دو به من تاختند: ترس از تاریکی و پرتگاه خطرناک، میل به دیدن چیزهای معجزه آسائی که ممکن بود در آن باشد ...

اندر آدمی (به روشن پیش‌گوئی). موجوداتی بر روی زمین خواهند بود که خمواره بایکدیگر محاربه خواهند کرد، با تلفات عظیم و مرگهای بیشماری در هر دو سو. اینان حدی بربد سگالی خود نخواهند نهاد؛ با اندامهای سخت

ایشان تمداد عظیمی از درختان جنگل‌های وسیع جهان بر زمین افکنده خواهد شد. و چون خویشن را از غذا اباشتند، بر هر جانداری بذرمرگ و شکنجه و زحمت و وحشت و نفی‌بلد خواهند شاند، و این کار میل ایشان را اقیاع خواهد کرد. و به دلیل غرور بی‌منتهای خود خواهند خواست که به سوی آسمان بالا روید، اما وزن زائد اندام‌های ایشان بر زمین نگاهشان خواهد داشت. هیچ چیز بر زمین یا زیرزمین یاد را آبها باقی نخواهد ماند که دنبال نشود و بر هم فخورد و نابود نگردد، و چیزی در یک کشور فخواهد بود که به کشور دیگری برده نشود؛ و ابدان خود ایشان گورکشتنگان و وسیله انتقال آنها خواهد شد.

ای زمین! چه چیز تورا باز میدارد از اینکه دهان بازکنی و ایشان را به شکافهای عمیق پر تگاهها و مغاره‌های هولناک خود به سردر افکنی. و دیگر در هنر آسمان غولی چنین وحشی و بی‌رحم رانمایان نسازی؟

فصل ع

سر طامس مور

در حدود سال ۱۵۱۵ طامس مور از وکلای سلسه هیکل Lawyer of the Temple با نگاه مضطربی به مناظر طبیعی انگلستان می‌نگریست که در آن هنگام بدست اشراف جدید تودور Tudor تغییر صورت می‌یافتد و همچنانکه بعداً نوشت می‌اندیشید که «گوسفندان آدمیان را میخورند». آن ابتدای دوره جدید سرمایه داری بود. و طامس مور از آن ترتیب دل خوشی نداشت. در سال ۱۵۱۶ هنری هشتم پادشاه انگلیس از او خواست که مشاور وی شود. به عنوان تذکاریه، طامس مور رسالت طبیت آمیز خود را که «اوتوپی» Utopia یا جزیره هیچ‌کجا (معادل جابلقا یا جابلسا) نام داشت به شاه تقدیم کرد. این رسالت هجومیه تندی بود درباره انگلستان آن ایام، و شاه، که مردی هوشیار بود، از مضمون آن فرنجید.

بدین نحو مور به ناخواه خود به مقامات عالی رسید. وی که حقوقدان و مدیری بزرگ و کاردان بود، متواالیاً خزانه دار و پس از سقوط و لزی Wolsey، قاضی کشور بریتانیا گردید. سه سال بعد بجای آنکه ازدواج آینده شاه را با آن بولین و شکاف دینی متعاقب آنرا تأیید کند، از کارکناره گرفت. مردی که بیشترین حقوق ممکن را در سراسر انگلستان می‌گرفت، از کارکناره گرفت تا با قدر نسبی روزگار بسر آورد، و فقط هنگامی در تالار وست مینستر از نو دیده شد که او را برای حضور در مراسم تحلیف شاه احضار کردند.

این تحلیف مربوط به احرار عالیترین مقام دینی انگلستان از طرف شاه بود. طامس مور با احترام، اما بطرزی بس استوار، این فرمان را رد کرد و بهمین جهت بعنوان خائن گردش را زدند. سراو را بالای تیری بر برج لندن نصب کردند. بعدها کلیسای کاتولیک او را تقدیس کرد، و اکنون طامس مور قدیس و شهید ایمان لقب دارد.

سر طامس مور که بین دو دوره قرار گرفته است، از لحاظ اصول یک شخصیت آرمانی است. او نیز مانند سقراط مجبور شد به کیفر اعتقاد جان خود را از دست بدهد و نیز مانند سقراط یک متفکر انتزاعی نبود بلکه با عمل به معتقدات خویش بر حلقه‌ای از دوستان تأثیر می‌کرد. خانه مور در کناره رود تیمس بارها مأمن اراسموس تنها و سرگردان بود، و اراسموس آن را چنین وصف می‌کند که همواره از موسیقی و خنده کودکان و نیز از تقوی و دعا آکنده بود. در دوره‌ای که رفتار موقرانه مرسوم بود، اراسموس از اینکه دوست خود طامس مور را می‌دید که ضمن خم شدن در زیر بار امور سنگین کشوری بانواده خود و جانوران مورد علاقه ایشان این سوی و آنسوی می‌جهد و همواره در میان ایشان خوش و شادمان است بس در شگفت می‌شد و لذت می‌برد، و در این باره گفته است: «علو روح او چنانست که در برابر رویدادهای ممانت ناپذیر چنان شاد و خرسند می‌ماند که گوئی بهترین چیز ممکن انجام یافته است».

هولباین نقاش شبیه جالبی از چهره حساس و هوشیار مور با چشمان نا آرام آن باقی گذارده است، «که چهره او خاکستری و ککومک دار است، و اینگونه چشمان معمولاً نشانه هوشی تند و نیکو هستند». هاپسن فیلد Harpsfield که جمله فوق از اوست بازمی‌گوید، «همواره شبیه و متمايل بروش کسی است که میخواهد بخندد»، و ما میتوانیم اندک نشانی از آن در این تصویر ببینیم. سر طامس آن خوی را حتی تا آخرین روزهای زندگی ترک نکرد. هنگامی که نایب شاه که در برج لندن عهده دار نگاهبانی او بود نسبت به بدی وضع و کمی غذا بطور معمول عذرخواهی کرد، سر طامس در جواب گفت: «آقای نایب به شما اطمینان میدهم که از وضع خود گله‌ای ندارم.

هر وقت گلهای داشتم مرا از این برج بیرون کنید . » و هنگامی که او را به پی سکوی جlad بردند، همینکه آن سکو را ضعیف و لغزان یافت با نگرانی استهرا آمیزی گفت : « آقای نایب خواهشمندم توجه کنید که من سالم به آن بالا برسم و برای پائین آمدنم بگذارید خودم بفلتم . »

رضایت وصفای سرطامس مور نتیجه یک نظم قدیمی نیرومندی است که در ح اود رآن بطور کامل اختلافات و تصادفات زمان را آزموده و بسیاری از جنجالهای رنج آور را گذرانده بود . وی خود تساهل را به دیگران آموخته بود و سیس ناگزیر شده بود که تضییق را هبری کند تا به نوبت ، خود نیز رانده شود : وی که کاملا در خور قالب قدیم مسیحیت قرون وسطی بود ، دانش جدید را به انگلستان آورده بود که آن مسیحیت را از بنیان میکند . گریز به اتوپی آینده . از داستان مسافرت‌های وسپوچی (کاشفی که نام او بر قاره آمریکا مانده است) الهام گرفته است . زیرا دریا نورد تصویر سرطوماس مور ، ناخدار فائق هیتلیودی . راهی را که به آمریکا پیوست دنبال و در نتیجه جادمه کمال مطلوب . اکنون میکند .

طامس مور در جوانی مدت چهار سال زندگی رهبانی اختیار کرد . به این امید که به کار دینی مشغول گردد . حتی پس از آنکه به دنیا معمولی باز گشت همواره پیراهن موی بزی مخصوص توبه را زیر لباسهای خود در جو میکرد و تا پایان عمر خود آن ایمان ثابت قرون وسطائی را حفظ کرد . داماد او روپر در تذکره‌ای که از پدرزن خود نوشته است میگوید که چگونه به دخترش دارگارت اجازه دادند که بار آخر پدر را در برج لندن بینند : « به مجرد دور و دختر پس از خواندن هفت مزمور و دعا — که هنگام دیدار با دخترش محض آنکه دچار گفتگوهای این جهانی نشود آن دعاها را با او میخواند — ضمن سایر مطالب به دخترش گفت : « مگی ، معتقدم کسانی که مرا اینجا نهاده اند گمان میبرند حمت را فراهم کرده اند . اما بایمانم سوگند ، دختر عزیزم بتواطمینان می دهم که اگر بخاطر زن و شما فرزندانم که بزرگترین مسئولیت خود میدانم نبود ، هدتها پیش از این خود را در اطاقي به همین تنگی واز اینهم تنگتر

زندانی میکردم »

با این وصف این‌همان شخصی است که اراسموس کتاب «مدح جنون» را در خانه او نوشت و میتوانست در باره تمامی روش‌های زنده کشیشان و کارهای خلاف قاعده اهل علم با او شوخت کند؛ و همان‌کسی است که در باره آن جمهوری سعادتمند کتاب نوشته است که در آن دین متکی به هیچ حقیقی نیست مگر حجت خرد، و کسی بود که در انگلستان نیرومندترین طرفدار و پشتیبان دانش جدید بود.

افرادی نظیر اراسموس و کولت ومور پیش از هرچیز رسولان فرهنگ و مصلحین روش تعلیم و تربیت و بنیان‌گذاران روش‌مدارس جدید انگلستان بودند که اولین نمونه آن مدرسه سنت پل است. طامس‌مور مدرسہ را به «اسب‌چو بینی» قیاس میکنند که در آن یونانیان مسلح برای انهدام تروای وحشی نهان شده بودند. اما تروای که این دانشمندان جدید ادبیات یونانی مصمم به تخریب آن بودند، همانا قلعه دانش قرون وسطائی بود. این دانش بی‌شک درهم فشرده و مملو از منطق بی‌حاصل بود، اما در ضمن دژ اندیشه قرون وسطائی نیز بود. آن آزادی که مور و اراسموس به‌کمک خواسته بودند، یعنی بازگشت به افلاطون و آباء کلیسا، آزادی خطرناکی برای متعصبین دین بود و بذر اصلاح کلیسا را با خود داشت. این‌دو، به مسیحیتی زدوده از دستگاه فکری مزاحم آن معتقد بودند که به حداصول اخلاقی آن محدود گردد. اما هردو از گرایش به رفض و حتی از تشکیل فرقه‌ای درون دستگاه مسیحیت، ابا کردند. عطوفت و همدردی بدی اراسموس نسبت به‌لوتر در مورد این نوع جدید و مزاحم اصول پرستی، تبدیل به خصومت آشکار گردید. و اما در مورد مور، وضع او آشکار بود: شاه الطاف خود را بر سر او باریده بود، اما طامس مور با وجود تمام آن الطاف حاضر نبود قدمی بر ضد اصول قدیم دنیای مسیحیت بردارد که مقرر میداشت قدرت روحانی و قدرت دنیوی نباید در یک شخص جمع آیند.

طامس مور هنگامی که مهر عظیم خزانه داری را به سر طامس کرمول

تحویل میدادکه استاد اداره بازی به سبک ماکیاولی بود ، وهمو بودکه دولت جدید رادر انگلستان برقرار ساخت ، بهوی گفت : « آقای کرمول اگر نصیحت مخلص را پذیرید هنگام رای زدن با اعلیحضرت همواره به او بگوئید چه باید بکند ، بدین نحو ثابت خواهید کرد که خدمتگزار حقیقی وفادار و مشاور با ارزشی هستید . » این پند حکمت حافظان اصول بود و کاملاً با گذشته مور به عنوان یک طرفدار پارلمان که دلیرانه در مقابل تجاوزات شاه از حقوق خود مقاومت ورزیده بود ، موافقت داشت . پند مخلصانه او پذیرفته نشد . اروپا در آن هنگام در شرف ورود به دوره سلطنت‌های مطلقه بود ، آنهم با حکمت قطری وابسته بدان که در باره آن در جلد دیگر سخن‌گفته خواهد شد . اما مور به خانه رفت تا با فقر دست‌بگریبان شود و هدیه‌ای بمبلغ پنج‌هزار لیره را که انجمن اساقفة کاتولیک بخاطر زحمات او به وی تقدیم میداشت ، رد کرد . و چنان‌که از خصائص اخلاقی او بود به خانواده خود گفت « اما برای ما بهترین راه این نیست که از اول به بدترین وضع ممکن تسلیم شویم . کاررا با خوردن غذاهای نوع طعامخانه لینکلن آغاز می‌کنیم - بعدها گر حاجتی بود ، سال بعد یک پله پائین ترمیرویم و با وضع طعامخانه جدید New Inn می‌سازیم که بسیاری از افراد شرافتمند به همان قناعت می‌کنند . اگر از عهده آن هم بر نیامدیم ، سال بعد بعد زندگی آکسفورد پائین می‌آییم که بسیاری از آباء دانشمند و باوقار مدام در آن ساکنند و اگر قدرت ما از حفظ آن رویه نیز عاجز ماند ، در آن صورت می‌توانیم با کشکول به اتفاق به گدائی بروم و امیدوار باشیم که مردم نیکوکار از راه شفقت به ما خیر کنند و به این ترتیب بازهم با خوشی و نشاط باهم باشیم . »

لفظ اتوپی از آن پس دورانی داشته است . اعتقاد به اتوپی یکی از اجزاء اصلی تمدن ما شده است . نمیتوان منکر شد که حکومت آرمانی مور به نحوی وحشتزا دارای اسلوب اسپارتی است : جمهوری افلاطون نیز که نمونه او اتوپی سرطامس قرار گرفت چنین بود ، و مور بدین نکته اعتراف داشت . اما

عقیده مندرج در آن عبارت نبود از گریختن خیالی به سر زمین خوش پرمیوه؛ غرض آن بود که نقشی و نمونه‌ای از جامعه واقعاً تعلقی بدهست دهد و از آن طریق ارائه کند که بیشتر وحشت‌های جامعه واقعی ناموجهند. اگر قرار باشد که از فقر و گرفتاری و مضيقه، واژیک سر زمین آلوده به دزدی که در آن افراد نوミد و بینوا بیست بیست به دار آویخته می‌شوند، به سطح زندگی شرافمندانه‌ای بر سیم و شش ساعت در روز کار کنیم، مور راهی برای تحقق این آرزو نیافت مگر تقلیل ربا و تجمل و اتلاف آشکار. این منطقی است که خود را بر همه مصلحین تحمیل کرده است، حتی تا همین اواخر که نوبت به پرودون Proudhon رسیده بود، و این تا وقتی بود که هنوز نفهمیده بودند که انقلاب صنعتی میتواند تعداد بیشماری «غلامان ماشینی» به کمک بیاورد. او توپی مور در حدود گریز-ناپذیر زمان او بیان محض روحیه دوره نوزائی است که در هر گوشۀ زندگی و عالم دنبال دلیل و برهان میگشت.

مور در جوانی کتاب «شهر خدا»ی اگوستین را تدریس میکرد و آرزو داشت که آن شهر را بر روی زمین متحقق سازد. بهائی که برای تعلقی ساختن واقعیت تاریخی باید پرداخت جز در صورتی که از منطق هگل یاری جوئیم بد بختانه عبارتست از منجمد ساختن آن به صورت نظمی تغییر ناپذیر.

مور همچنین در جوانی کتابی در شرح حال پیکو یا کنت دلامیراندو لا نشان میدهد که تاچه حد مور نیز خواب توافق و سازگاری کلی واقعیت مرئی و غیر مرئی و عشق نهانی و آشکار و حقایق تعلقی و مکشوف را در نوعی عالم محصور ذهن میدیده است. برای او نیز مانند اراسموس الهام مسیحیت هیچ چیز را انکار نمیکرد بلکه فقط تاجی از افتخار بر رأس بنا مینهاد. این آن چیزی نیست که اگوستین «در شهر خدا» میگوید و نیز ناظر بر این نیست که چرا اندیشه‌های باستانی در قرون وسطی آنگونه «هرس» شده بود. امامیتوان گفت که افرادی نظیر مور چنان کامل در قالب اندیشه مسیحی جای گرفته بودند که نمیتوانستند فایده‌ای برای اینگونه محدودیتها بینند.

آن تساهل دینی که در کتاب اوتوبی بیان شده است آخرین ترانه فکر کاتولیکی قدیم بود که در کمال پرستی او مانیستی بلوغ یافته بود . اگر طامس مور میتوانست طفیان لوتر و مجالس آنا با پتیست‌های (منکران وجوب تعیید اطفال) جدید را پیش بینی کند که تقریباً بلا فاصله پس از او پدید آمدند ، هرگز جرأت نمیکرد اوتوبی را چنانکه نوشته بود بنگارد . سالهای آخر عمر او با بیداری ذهنی جدید مشی جداگانه‌ای یافته است . هنگامی که قاضی کل بود ناگزیر پروتستانهای جدید و اندیشه آنان را شدیداً تحت تعقیب قرار میداد : « زیرا کتابهای بد چنان زیاد شده‌اند و چندان پر از خطای کفر فاحشند که بد بختانه ائتلاف ارواح ساده نادانان بتوسط آنها بیش از کشتن رسالهای فحاطی بوده است . » با این وصف حتی در میانه یک عمل بالبداهه پیش بینی پیامبرانه از خود نشان داد که اگر سیاستمداران بعدی نیز چنان قدرتی داشتند ممکن بود از خرابکاریها و حشتمهای جنگ سی‌ساله ممانعت کنند : « پسرم روپر به درگاه خدا دعا میکنم که بعضی ازما هر قدر هم که به ظاهر برکوهای بلند نشسته و مرتدان را چون مورچگان زیر پا مینهیم ، آن روز را به چشم نبینیم که از سمیم دل آرزو کنیم که کاش با آنان عهد و میثاقی میداشتیم که بگذاریم آزادانه برآئین خود باشند تا آنان نیز با خرسندی مارا در روش مذهبی خود آزاد و آرام گذارند . »

مور آنجاکه درباره تساهل دینی بحث می‌کند به عنوان یک تن مسیحی سخن میگوید ، با این وصف بیان ادعای او بر اساس خداشناسی کلی ملهم از فلسفه افلاطون است و تاحدی به عقیده نیکلای کوزائی و پیکو دلا میراندو لا شباهت دارد .

قسمتهای ذیل مأخذ است از کتاب اوتوبی ، بر اساس ترجمه‌را الف رابین سون (۱۵۵۱) . اصل کتاب در ۱۵۱۶ به لاتین نوشته شده .

[آنان نیز که بادین مسیح موافق نیستند هیچکس را از آن نمی‌هراسانند و بر ضد هیچکس که آن ایمان را پذیرفته است سخن نمی‌گویند . یکی از

افراد دستهٔ ما که این موضوع را رعایت نمود در -تصویر من بشدت مجذبات شد. وی همینکه تعمید یافت بر ضد امیال ما پیشتر با علاقه و کمنربا خرد درباره دین مسیح شروع باستدلال کرد، و چنان در موضوع خود حرارت یافت که نه فقط دین مارا بر تمام ادیان دیگر ترجیح داد بلکه آنها را کاملاً منفورداشت و محکوم کرد؛ آنها را کافر خواند و پیروان آنها را بدکار و خبیث و مستوجب لعنت ابدی نامید. چون مدتی در این امر استدلال کرد برآوردست یافتند، متهمش کردند و به تبعید محکوم، نه به عنوان بدگوی دین بلکه چون فردی تفرقه‌انداز و کسی که میان مردم اختلاف برپا میکند. زیرا این یکی از باستانی‌ترین قوانین میان ایشان است که هیچکس را بخاطر استدلال در حفظ دین خود نکوهش نمیکند. زیرا شاه اتوپوس حتی در همان ابتداء چون شنید که ساکنان آن سرزمین پیش از آمدن او بدانجا مدام برسر ادیان خود در نزاع و جدال بسرمیبرند، و نیز با توجه به این اختلاف عمومی (بدین نحو که هر گروه در چنگ برای کشور خود روشهای جداگانه‌ای پیش‌میگرفت) تنها مایه استیلای او بر همه آنان بود. همینکه پیروزی اورا مسلم شد پیش از هر چیز فرمانی داد که بر طبق قانون هر کس حق دارد هر دینی را که بخواهد پسند و پیروی کند، و نیز میتواند حد اکثر سعی خود را بکار برد تا دیگری را به دین خود آورد مشروط براینکه این کار را از سر صلح و باملایمت و آرام و هوشیارانه و بدون شتاب و ناسزاگوئی و پرخاش به دیگری، انجام دهد. اگر نتواند با ایان ملایم و آمیخته به مهر دیگران را به پیروی از عقیده خود دادارد باز هم حق ندارد هیچگونه خشونت و شدت بکار برد و باید از الفاظ ناخوش آیند و تفرقه‌اندازانه پرهیز کند. برای هر کس که باشد و خشونت بدنبال مقصود خود بکوشد و نزاع کند مجذبات تبعید یا اسارت تعیین شده بود. نه فقط این قانون را شاه اتوپوس بخاطر حفظ صلح وضع کرده بود که میدید براثر نقار متمادی و نفرت مهلك نابودگردیده است بلکه به این علت نیز بود که می‌اندیشید فرمان او موجب ترویج دین خواهد شد و در این باره هیچ چیز را بی مشورت مقرر نمیداشت، زیرا می‌پنداشت که خداوند خواهان بقای اقسام مختلف مجد

و شرف در جهان است و بدین جهت ادیان گوناگون را به بشر الهام کرده است . و این امر را بسیار گمان چیزی نابخردانه و ابلهانه و بسیار گستاخانه می‌انگاشت که کسی دیگران را با خشونت و تهدید به موافقت با آن چیزی وادار کند که به عقیده خود او حقیقت است ، و آنکه هر چند تنها یک دین باشد که برحق بشمار رود و هر دین دیگری بیهوده و خرافی باشد باز هم شاه اتوپوس نیک در یافت که حقیقت با قدرت خود در آخرین لحظه فاش و بر ملاخواهد شد و این مطلب را با خرد و توضیح هوشمندانه تعلیل کرده بود.اما اگر ستیزه و مناظره در آن باره مدام بکار رود، از آنجا که بدترین مردمان سرسخت‌تر ولジョج‌تر از همگانند و در عقیده ناحق خود سخت پایدار، شاه اتوپوس چنین دریافت که در آن صورت بهترین و فداکارترین ادیان لگد مال و به وسیله یاوه‌ترین خرافات منهدم خواهد شد ، درست همانطور که گندم نیک را خارها و گیاههای هرزه تباه می‌کنند. از اینرو این مطلب را بال تمام از بحث خارج کرد و به هرفرد آزادی و اختیار داد تا به هر ایمانی که بخواهد بگردد . جز آن اکیداً و شدیداً فرمان داد که هیچ‌کس نباید درباره طبیعت انسان عقیده‌ای چنان پست و فرومایه بهم رساند که گمان کند روح با مرگ جسم نا بود می‌شود، یا چنین انگارد که جهان دستخوش اتفاقات و ماجراهایی است که از قدرت الهی خارجند. و بنابراین ایشان معتقدند که پس از این حیات گناهان سخت‌کیفر یا بندوفضائل فراوان پاداش. آنکس را که عقیده‌ای مخالف دارد در شمار آدمیان نمی‌آورند. همچون کسی که طبع عالی روح خود را به خواری ابدان ددان کشیده است، تا چه رسید بشمار همشهريان خود که قوانین و قواعد شان را اگر از ترس مجازات نمی‌بود هرگز رعایت نمی‌کرد . زیرا چنین کسی بی‌شک یا باحیله در نهان خواهد آموخت که قوانین عادی ملک خود را به استهzae گیرد یا آنها را به شدت نقض کند که در او دیگر هیچ بیمی نماند است مگر ترس از قوانین، و نه امیدی مگر به تن خود ، و از اینرو آنکس که چنین اندیشه‌ای دارد از همه افتخارات محروم است و از همه دیوانها بیرون و از همه دوائر

عام المنفعه اخراج. بدین نحو به سبب طبع بیسود و فرومایه اش بتلی منفور است. با این همه او را مجازات نمی کنند زیرا پذیرفته اند که در قدرت هیچ فردی نیست که آنچه را خوش ندارد معتقد شود .]

یک سؤال مهم آنست که چگونه پندی باشد به فرمان رایان داده شود؟ این بحث آشکارا برای آن مطرح شده است که بنظر هنری هشتم برسد. طامس مور با استهزاء ملائم معمول خود طرف سیاستمدار دنیا دوست را میگیرد و به ناخدا رافائل هیتلودی ، یا همان مسافر قدیم که او توپی را کشف کرده است ، فرصت میدهد که او را ساخت شمات و اصلاح کند. این قسمت اتفاقاً پیامبرانه از کار درمی آید، گوئی از یک قرن پیش خرد معقول فرانسیس بیکن را در بردارد.

[(من گفت) ساده و صریح بگویم واقعاً نمیتوانم اجازه دهم که چنان قولی بکار رود یا چنان رایی زده شود، زیرا یقین بدان که هرگز مورد توجه قرار نمیگیرد و پذیرفته نمیشود . زیرا چگونه ممکنست آنگونه اطلاعات غریب سودمند باشند و چگونه میتوان آن اطلاعات را در سرایشان فرو کرد که اذهانشان بالفعل با اعتقادات مخالف از پذیرفتن آن منوع است؟ این فلسفه مدرسی در می‌حفل دوستان نکوهیده نیست اما در شورای شاهان که امور مهم باقدرت عظیم مورد بحث واستدلال قرار میگیرند آنگونه چیزها محلی ندارند. (وی گفت) قصد من همین بود آنگاه که گفتم فلسفه در میان شاهان محلی ندارند .

(من گفت) در واقع این فلسفه مدرسی که می‌پندارد همه چیز در خور همه جاست محلی ندارد. اما فلسفه دیگری هست مدنی تر که چنانکه شمامیگوئید وضع و مقام خود را بر صحنه میداند و از آن پس با اینای نقشی که در نمایش بر عهده دارد بخشی را که باید بخواند چنانکه باید میخواند و هیچ چیز را خارج از نظم و عرف جاری برزبان نمی‌آورد. و این آن فلسفه است که باید بکار بربند.... و در مقام مشاوره شاهان و امیران نیز چنین است . اگر عقايد شر و تصورات یهوده را نتوان بالکل ازدل ایشان بیرون کشید و اگر نتوانند

آنچنان‌که میخواهید تبهکارانی را علاج کنید که بوسیله عادت و استمرار تأیید شده‌اند، معهداً باین دلیل نباید خیر عامه را رها کنید و فرو بگذارید ، به این دلیل که نمیتوان بادها را به فرمان آورد، کشته را نباید در توفان رها کرد.نه، و نیز نباید بکوشید اطلاعات جدید و غریب را در سر ایشان فرسو کنید که میدانید چون اذهانی بكلی مخالف آن دارند هیچ بدان توجه نخواهندکرد، بلکه باید باحیله و مهارت مطالعه کنید و بکوشید تا آن حد که از شما ساخته است به مطلب هوشمندانه بخاطر مقصود دست یازید و چیزی را که نمیتوانید به نیکی بگردانید ترتیبی بدھید که زیاد بدنشود. زیرا محال است همه امور نیکو گردند مگر آنکه تمام افراد بشر نیک باشند. و مرآگمان نمیرود که چنین وضعی تاسالیان دراز پدید آید.

(و باز گفت) بدین وسیله هیچ چیز واقع نخواهد شد ، اما در همان حال که من این سو و آن سو در پی علاج دیوانگی دیگرانم، خود نیز باید مانند آمان باشم. زیرا اگر آنچه‌می‌گوییم راست باشد، باید همان را بگوییم. لکن اگر بخواهم دروغ بگویم، اینکه دروغگوئی سهم فیلسوف است یا نه نمیدانم، اما بهر حال کار من نیست. این بیان من هرچه باشد هر چند تصادفاً ممکنست برایشان ناگوار آید، نمی‌دانم چرا باید به نظر غریب یا ابله‌انه جلوه‌کند. اگر چنان باشد که چیزهایی بگوییم که افلاطون درجمهور خود پنداشته است، یا اهل او توپی درکشور خود می‌پندارند این چیزها هر چند بهترند (و واقعاً هم هستند)، اما گفتشان ممکنست نابجا بنماید. زیرا تا آن حد که در اینجا در میان ما هر کس مالک اموال خود است ، در او توپی همه چیز متعلق به عموم است. اما در بیان من چه بود که ممکن نیست و نباید در هر محلی بربان آورد؟ جز در مورد آنان که کاملاً مصممند و با خود چنین عزم کرده‌اند که راه مخالف را باشتاد در پیش‌گیرند نمیتوانند مقبول و دلپسند باشند، زیرا ایشان را باز میخواهند و مخاطرات را به ایشان باز مینماید. هماناً اگر تمام چیزهایی که بهسبب رفتارهای بدسگالانه نامناسب بنظر می‌آیند بعنوان امور ناشایست و نکوهیده رد شوند، در آن صورت ما باید در میان مردمان

بیسیحی نسبت به بیشتر چیزهایی که مسیح به ما آموخت و اکیداً اغماض آنها را نهی کرد چشم پوشی کنیم و حال آنکه او حتی نجواهای خویش را با حوار یو نمی خواست مستور بماند و فرمان داده بود که آنها راحتی درخانه هانیز اعلام کنند. و با این وصف بیشتر آن چیزها در رفتار مردم این زمان معمول نیست یا کمتر از آن بیان من معمول است. اما واعظان رو به صفت و فریبکار در پیروی از رای تو (به گمان من) چون دیدند که مردم حاضر نیستند رفتار خود را با احکام مسیح وفق دهند، با اصل عقیده او در افتادند و آنرا منحرف ساختند و مانند شمشی از سرب آن را چنان کوییدند تا باروشهای مردم تطبیق کند و بنحوی با آن سازگار آید. اما نمی دانم از این کار چه ثمری برده‌اند، جزاً اینکه مردم ممکنست از این هم بدستگال‌تر شوند. و در مشاوره شاه من نیز حقاً باید از این کمتر سلطه جویم، زیرا یا باید چیزی بگویم جز آنچه ایشان می‌گویند و در آن صورت مانند آنستکه هیچ نگفته باشم، یا سخنان ایشان را بازگویم و (چنانکه می‌تویند ترنس می‌گوید) به توسعه دیوانگی ایشان مدد رسانم. زیرا آن پیروان محیل و مکار توکه نمی‌دانم بجه کار هیاًیند و چرا تو می‌خواهی که من با آنها مطالعه و تشریک مساعی کنم که اگر تمامی چیزها را توان نیکو گرداند باز هم از لحاظ منقول و مقصود هوشمندانه و به نحوی زیبا باید آنها را عملی سازم، تا آنقدر که ممکنست زیاد بدبناشد. زیرا هیچ محلی نیست که بتوان از آن چشم پوشید یا اغماض کرد. مشاورات بیهوده را باید علناً اجازه داد و فرمانهای بسیار مضر را باید تصویب کرد. آن کس که بادلی ضعیف فرمانهای بد و مضر را مدح می‌گوید، بدر تراز جاسوس و در حکم خائن است. از این گذشته شخصی که در مصاحبت ایشان باشد هیچ فرصتی برای نیکی کردن نخواهد داشت و ایشان پیش از آنکه خود نیک شوند نیک مردی را بفساد می‌کشند. بواسطه مصاحبت سوء ایشان دست او بسته خواهد ماند، یا اگر نیک و معصوم بماند بدی و نابکاری دیگران بد و منسوب خواهد شد و بر عهده او خواهد ماند، و بدین نحو با آن پیروان حیله‌گر و فریبکار بهبود امور محال خواهد بود.]

واز طرف دیگر در مورد سیاست بین‌المللی ناخدا هیتلودی که طرفدار او توپی بود، به هیچوجه اهل او توپی نیست. چنان سخن می‌گوید که گوئی سیاستمداری مجرب است و برای او خردمندی در مسائل مربوط به قدرت چنانکه برای ماکیاولی بود سیاست واقع بینی است. این تغییر وضع به مور فرست میدهد که امیران مسیحی، و حتی مقامات کلیسای کاتولیک را که اودر اطاعت از ایشان جان خود را از کف داد، سخت استهزاء کند.

[و اما در باره اتحادیه‌ها که در جاهای دیگر بین کشوری با کشور دیگر غالباً منعقد و نقض و تجدید اهل او توپی هر گز معاہده‌ای با هیچ ملتی نمی‌بندند، زیرا می‌گویند اتحادیه به چه کار می‌آید؛ مگر طبیعت خود به حد کافی بین افراد بشر محبت نیاورده است. و آنکه طبیعت را محترم نشمارد آیا به الفاظ گردن مینهند؟ ایشان اساساً باین عقیده در آمده‌اند که در آن قسمتهای جهان عهدنامه‌های بین امیران کمتر مورد رعایت واقع می‌گردد. زیرا که اینجا در اروپا و بخصوص در این قسمتها که دین مسیح رواج دارد، شکوه اتحادیه‌ها در همه جا تاحدی به‌واسطه عدالت و نیکی امیران و تا اندازه‌ای به‌واسطه حرمت و اشاره مقدس و غیر قابل نقض تلقی می‌شود و این اسفغان هر چند که خود هیچ وعده‌ای نمیدهد اما آن وعده‌ها را بسیار متدينانه اجرا می‌کنند. و امیران را نیز بنوعی و امیدارند که وعده‌های خود را وفا کنند و با قدرت و مقام دینی خود امیرانی را که از این امر سر باز می‌زنند مجبور به انجام آن می‌سازند و به یقین چنین می‌اندیشند که نبودن محلی برای ایمان در اتحادیه‌های ایشان که بطرزی شگفت، «ایمانی» خوانده می‌شود بسیار نکوهیده و قابل شماتت بنظر میرسد. اما در آن قسمت جدید الاكتشاف جهان که چندان از ما دور نیست و در آن سوی خط معدل النهار واقع است، بعلت اختلاف زندگی مردم آن بازندگی ما هیچگونه اطمینان و یقینی به اتحادیه‌ها موجود نیست. اما هرچه تشریفات مربوط به اتحادیه

محترمانه تر باشد زودتر با تغییر الفاظ نقض خواهد شد. در چنین اتحادیه هائی مقصود چنان ماهرانه و ریاکارانه در الفاظ جای داده میشود که هیچ بندی از آن محکمتر و مطمئن تر نمیتواند بود ، معهذا برای استیحاش از مفاد آن و هم از میان بردن خود آن و حقیقت ملازم با آن مفری پیدا میکنند و اگر بدانند آن معاملات حیله گرانه و آن فریب و مکر در میان افراد ضمن معامله و قرار داد معمول است، فوراً با نگ برخواهند آورد و با دهان باز و قیافه گرفته نعره خواهند زد و آنرا جرمی خواهند خواند چندان منفور که در خور مجازات مرگ نتگین باشد: بلی و حتی اگر مشاوران امیران هم سازند گان چنین آرایی باشند، این کار را درباره آنان نیز خواهند کرد. و به این دلیل میتوان چنین انگاشت که یا عدالت فقط فضیلتی است پست و بیمقدار و دون جلال پادشاهان، یا اینکه حداقل دو عدالت موجود است: یکی در خور مردم فرومایه که پیاده میروند و بر زمین میخزند و از هرسو مقیدند، و عدالت دیگر فضیلتی امیرانه است که چون بمراتب بیش از آن عدالت فقیرانه به جلال اعلی ماننده است، بیش از آن نیز آزاد است و هر چیز که مطلوب چنین عدالتی باشد غیر قانونی نخواهد بود.]

و بالاخره مور بدون بیم و وحشت با خطرناکترین و افراطی ترین جنبه موضوع مواجه میشود – وهمین امر او را اهل اوتوپی معاصر حقیقی میسازد . با ذهنی بسیار پیش و تر از زمان خود ، مسأله بنیاد اقتصادی جامعه را مطرح میسازد. تعریف محکم و موجز او از دولت سرمایه دار که این بخش را با آن خاتمه میدهیم، به وسیله استادان سوسیالیزم زمان معاصر بازگوشده است.

[و آنگاه که در ذهن خود بزرتر تیبات خردمندانه و خدائی اهل اوتوپی میاندیشم که در میان ایشان همه چیز با چند قانون محدود نیک و به قاعده مرتب و منظم است ، در می یا بهم که در ملک آنان بنحو احسن تقدير شده است ، و با آنکه در آنجا همه چیز مشترک است هر کس از نعمات بهره فراوان دارد. و از طرف دیگر چون بسیاری از ملل دیگر را که مدام قوانین جدید وضع

میکنند با ایشان مقایسه میکنم ، می بینم که در میان آن ملل هر فرد مدعی مالکیت اموال و امتیع خاص خود است ، و با اینحال آنهمه قوانین جدیدی که هر روز وضع میشوند برای بهره مند کردن فرد از مال خود قادر ساختن او به دفاع از آن و باز شناختن آن از اموال دیگران ، این امر مشاجرات لایتناهی را که هر روز در باره قانون پدید می آید و هر گز خاتمه نمی پذیرد بطور آشکار تأیید میکند. این چیزها را (من میگویم) چون با خود به حساب میآوردم با افلاطون همعقیده میشوم و هیچ تعجب نمیکنم که وی برای کسانی که آن قوانین را پذیرفتند ، یعنی قوانینی که به حکم آن تمامی افراد سهم مساوی از ثروت و وسائل داشته باشند و از آن بهره مند شوند ، هیچ قانونی وضع نکرد . زیرا آن مرد خردمند به سهولت دریافت که یگانه راه بسوی ثروت جامعه این است که تساوی در همه چیزها معمول و برقرار گردد. و من معتقدم که هر جا اموال هر فرد خاص خود او باشد مراعات این امر محال است ؛ هرجا که خرد بعنایین مختلف هر قدر که بتواند به سوی خود کشد و چندتنی تمامی ثروت را میان خود تقسیم کنند، هر گز آنقدر وفور و فراوانی نیست و برای بقیه فقر و مسکنت چیزی باقی نمیماند. و چه بسا که این دسته اخیر برای التذاذ از ثروت بسیار شایسته تر از گروه نخستین است: زیرا افراد ثروتمند حریص و حیله گرویی تمرند. و از طرف دیگر مردم فقیر و ضعیع و ساده‌اند و با ذحمت روزانه خود برای خیر عامه سودمندترند تا برای خود . بنا بر این کاملاً به خود می‌قبولانم که هیچ‌گونه توزیع مساوی اموال را نمیتوان معمول ساخت . و نیز آن ثروت کامل هر گز در میان مردم نخواهد بود مگر در صورتی که این فقر زائل شود . ولی مادام که ادامه دارد در میان بهترین و بیشترین افراد بار سنگین وغیر قابل اجتناب فقر و مذلت باقی خواهد ماند . و این وضع هر چند قبول میکنم که ممکنست تاحدی تخفیف یابد ، بالکل منکر آنم که ممکنست کاملاً بر طرف شود . زیرا اگر قاعده‌ای وضع میشد که به موجب آن هیچ فرد بیش از میزان معینی زمین را مالک نباشد و هیچ‌کس بیش از مقدار محدودی پول نداشته باشد ، واگر مقرر میشد که نهاده قدرتی زیاده از حدداشته باشد نه مردم زیاده از حد بلند مرتبه و توانگر باشند،

ونه مشاغل به وسیله روش نامعقول یارشوه و هدیه یا خرید و فروش تحصیل شوند، و نیز مأموران محتاج نباشند که در محل مأموریت خود خرجی یا حقی بگیرند (زیرا در این صورت به ایشان فرصت داده میشود که با مکر و حرص بازپول خود را جمع آوردند و در تیجه مشاغلی که باید بواسیله افراد خردمندانه شود به افراد غنی تفویض گردد)، میگویم که این بدیها مانند بیمارانی که با امراض سعب العلاج دچارند و جسمشان را میتوان با مواظبت دائمی مدتی نگاهداری کرد، با این قوانین ممکن است تخفیف و تقلیل یابند. ولی مدام که هر فرد خداوند خواسته خود باشد نمیتوان به علاج این بدیها و تبدیلشان به خیر امید داشت. زیرا در غیر این صورت ضمن علاج یک قسمت زخم قسمت دیگر را بزرگتر میکنید و مساعدت به یکی موجب صدمه دیگری میگردد: با این جهت که چیزی را نمیتوان به کسی داد مگر آنکه از دیگری گرفته شود ...

و اینک به نیکوترين وجهی که میتوانستم طرز و ترتیب آن حکومت را برای شما اعلام و توصیف کردم که همانا به حکم من نه فقط بهترین حکومت است بلکه تنها حکومتی است که حقاً میتواند نام حکومت عامه یا خیر عموم را دعوی کند. زیرا در جاهای دیگر هنوز درباره حکومت عامه سخن میگویند اما هر فرد سود خاص خود را تأمین میکند. در اینجا هیچ چیز خصوصی نیست، امور عامه بادقت مورد توجه قرار میگیرد و حقاً هر دو طرف حق دارند چنان کنند که میکنند. زیرا در سایر کشورها کیست که نداند از گرسنگی جان خواهد داد مگر آنکه اندوخته ای برای خود گردآورده باشد، هر چند کشور هر چه ممکن است ثروتمند باشد؟ و بنا بر این مجبور است به حکم احتیاج به خود توجه داشته باشد نه به دیگر مردم. و بر عکس در آنجا که همه چیز میان تمام افراد مشترک است، چون انبارهای عمومی به حد کافی انباسته اند بیشک هیچ کس از آنچه لازم دارد محروم نخواهد ماند. زیرا که در آنجا هیچ چیز به نحو ناشایسته ای توزیع نمیشود، و بنا بر این فقیر یا سائل بکف وجود ندارد، و با آنکه هیچ کس مالک چیزی نیست همه غنی هستند. زیرا چه ثروتی بالاتر است از شاد زیستن و آزاد بودن از نگرانی و شکوه عیال و بیم فقر پسر و اندوه

جهیز دختر؛ بلی ایشان هیچ غصه زندگی و ثروت خود و ثروت عیال و فرزند و اولاد، اخوان، و فرزندان فرزندان خود و نسلهای بعد را ندارند. وعلاوه بر این وضع کسانی که زمانی زحمتکش بوده‌اند و اکنون ضعیف و ناتوانند کمتر از آنکه اکنون زحمت می‌کشند تأمین نشده است. در اینجا می‌گوییم آیا کسی را می‌بینم که جرأت کند که عدالت ملل دیگر را با نصفت این دیار قیاس کند که در میان ایشان خدار امن‌کر باشند، اگر نشانی یا علامتی از عدالت یا نصفت بتوانم بیابم. زیرا این چگونه عدالتی است که زرگری توانگر یافردن ربا خوار یا بطور خلاصه هر یک از کسانی که کار نمی‌کنند یا کارشان برای کشور زیاد لازم نیست باید زندگی ثروتمندانه و خوشی داشته باشند، خواه بایکارگی یا باکارغیر لازم؛ در حالی که رنجبران و ارا به ران و آهنگران و درودگران و کشاورزان بینوا که زحماتشان برای بقاء کشور لازم است باید مانند حیوانات بارکش بارنج عظیم و مداوم قرین باشند، و بذحمت قوت لا یموت بدهست آورند وزندگی بس فقیرانه‌ای داشته باشند؛ حیوانات بارکش باز نسبت به اینان آسوده‌ترند زیرا آنها مدام به کار نمیدارند و نیز زندگی آنها چندان بترا نیست بلکه خوشترينیز هست زیرا در فصل کمیا بی اندیشه فردا ندارند. اما این تیره بختان ابله و بینوا در حال حاضر باز حمتوکوش بی حاصل و بی ثمر در عذابند و خاطره‌رزویگار پیری که با فقر و نداری توأم است ایشان را می‌کشد؛ زیرا چندان مزد روزانه ایشان اندک است که کفاف‌همان یک روز را نمیدهد تا چهرسد به آنکه اضافه‌ای داشته باشند که روزانه برای آسايش روزگار پیری چیزی بنهند. آیا چنین خیر عامه‌ای دور از عدل و مهر نیست که به بزرگان (چنانکه خوانده می‌شوند) و زرگران و امثال آنان که یامردی بیکاره‌اند یا صرف چاپلوس و سازنده لذات بیهوده مزد واجر گزاف میدهند، و بر عکس برای کشاورزان و زغال فروشان و زحمتکشان و ارا به ران و آهنگران و درودگران که بدون آنان هیچ کشوری پایدار نمی‌تواند بود، تأمین در خوری ندارند؟

اما پس از آنکه از زحمات دوران قوت و شگفتگی ایشان سوء استفاده کرد در پایان کار که گرفتار پیری و بیماری و احتیاج شدند و دستشان از همه

جاکوتاه شد ، در آن هنگام آنهمه نگاهبانیهای پر زحمت ایشان را فراموش کند و فواید عظیمشان را بیايد نیاورد و آنانرا با بی مهری رها کند تا با بی نوائی بمیرند . و با این وصف اضافه بر آنچه گفتم ثروتمندان نه فقط با مکر و حیله فردی ، بلکه به حکم قوانین عمومی ، هر روز قسمتی از قوت روزانه ایشان را میگیرند و میر بایند . بنا بر این در حالیکه سابقاً جزا دادن زحمات عام المنفعه آنان با بی مهری ظالمانه تلقی می شد اکنون به این رفتار خطأ و دوراز انصاف نام عدالت نیز داده اند ، آنهم به موجب قانون ! بنا بر این چون در ذهن خود همه این کشورهارا که در این ایام بحمد الله همه جا رونق میگیرند میسنجم ، چیزی نمیتوانم دید جز توطئه ثروتمندان که راحت و آسان خود را زیر نام و عنوان خیر عامه و منافع عمومی تأمین میکنند .]

فصل ۵

ماکیاولی

طامس کرامول که چنانکه دیدیم جانشین مور گردید و دولت مرکزی جدید را به وجود آورد نخستین نسخه خطی «شهریار» ماکیاولی را به افغانستان ارمغان برد . این جانشینی مشئوم بود و وضع غالب آن بواسطه تقارن تألفیکتاب (شهریار ماکیاولی) با انتشار «اوتوپی» مور در سال ۱۵۱۶ بیشتر جلوه میکند . قرون وسطی با افراد خاص آن که رؤایه‌هایی داشته‌اند و افرادی که شهید می‌شدند، به نگاه خیره متوجه علم تسلیم می‌گردید . این نقطه برگشت در درون دوره نوزائی است .

افراد پرهیزگار به خود شیطان نام «نیکلای پیر» دادند (که نام ماکیاولی بود) .

سیاستمداران و شاهان بعدی چیزهایی بر ضد ماکیاولی نوشتند و او را استاد بدکاری خواندند . اما همچنانکه ولتر گفته است علت این امر آن بود که ماکیاولی اسرار حرفه‌ایشان را فاش ساخته بود . بدین نحو در اینجا فقط با متفکری درباره تاریخ سروکارنداریم، بلکه باکسی رو برو هستیم که افکار او در پدید آوردن تاریخ سهمی داشت . ماکیاولی هم بر مارلو و شکسپیر شاعران نمایش نویس معروف انگلیسی تأثیر داشته است، هم بر هابس و اسپینوزا فیلسوفان معروف قرن هفدهم . کارل مارکس افکار اصولی مهمی را از او آخذ کرد و دیکتاتوران زمان ماضین انگاشتنده که میتوانند نکاتی برای توجیه روش خود از ماکیاولی نقل کنند .

نیکولو ماکیاولی (۱۵۲۷ - ۱۴۶۹) معاون وزارت خارجه جمهوری فلورانس بود (از ۱۴۹۸ تا ۱۵۱۲). پس از سقوط جمهوری و بازگشت قدرت خاندان مدیسی، ماکیاولی ناچار به زندگی خصوصی در مزرعه کوچک خود کناره گرفت. هم در آنجا بود که کتاب «شهریار» و «مکالمات» را تألیف کرد. در سال ۱۵۱۸ فرمانروایان مدیسی پشمیان شدند و نوشتمن تاریخ فلورانس را به او محوی ساختند. همچنین او را دعوت کردند که درباره سیاستی که نسبت به شهر می‌باشد اتخاذ کند، اظهار نظر کند. زیرا که نگاهداری شهر دشوار گردیده بود. ماکیاولی چنانکه بعداً معلوم شد با دقت و صحت اظهار نظر کرد که نگاهداری شهر امکان‌پذیر نیست. مگر آنکه حکومت جمهوری به آن اعطای شود، و حتی طرح قانون اساسی آن را تنظیم کرده هرگز بمورد اجرایگذارده نشد.

در سال ۱۵۲۷ فلورانس آزادی خود را از نو بست آورد، هر چند این آزادی دیر نپائید. نام ماکیاولی در شوری برای تعهد سمت سابق او به عنوان معاون وزارت برده شد اما بجای او شخص گمنامی منصب گردید. یکی از معاصران ماکیاولی مینویسد «اعتقاد عامه بر آن بود که دولت از کتاب «شهریار» طرز ربدون ثروت ثروتمدان و آزادی فقیران را فراگرفته است. در نظر مردم پرهیز گار فردی ماحصل و در چشم مردم نیک مردی بدکار و در نظر بدکاران در راه و رسم ایشان بسیار صاحب معرفت مینمود.» چند هفته پس از این واقعه ماکیاولی در سن ۵۹ سالگی در گذشت. در پایان کار این سیاستمدار ثابت قدم که بواسطه متفکر شدن استعداد سیاستمداری را از خود سلب کرده بود، استهزاًی حزن انگیز موجود است.

حاجت به بیان نیست که اگر فلسفه او از همان نوع فرادهشی می‌بود که «ذهن را زینت می‌بخشد و آن را به سوی چیزهای بالاتر سوق میدهد»، سرگذشت او جز این می‌بود. اما ماکیاولی به بهای هستی خود کوشیده بود واقعیت را در رشته‌ای بازیابد که واقعیت حال انجشاری پیدا می‌کند. ماکیاولی نخستین نمونه صاحبان نظریات جدید و معاصر است و خود او نیز با فر است

کسانی که قاره‌های جدید را میگشودند، متوجه پیشگامی خود بود. هنگامی که هنوز به سی سالگی نرسیده بود دو واقعه عظیم اندیشه او را متشکل ساخت. واقعه نخستین عبارت بود از هجوم فرانسویان تحت فرمان شارل هشتمن که هرچند به وسیله ارتشی کوچک انجام پذیرفت، دستگاه امارت نشینی-های ایتالیا را همچون خانه‌ای مقوایی درهم ریخت. این واقعه به سیاستمدار جوان آموخت که چطور در زیر ظاهر قدرت دنبال واقعیت بگردد. او بعدها در این مورد نوشت « فرماینروایان ایتالیائی ما چنین میانگاشتند که برای شهریار همین بسنده است که بداند چگونه از پشت میز خود سخت سرزنش کند و نامهای بلند بالا بنویسد ، در استدلال دقیق و در پاسخ گوئی سریع باشد، بداند که چگونه فریبی بار آورد و خود را با جواهر و طلا ترصیع کند و باشکوهی عظیمتر و گیرنده‌تر از همسایگان بخوابدو بخورد، وزندگی ای بس شهوی داشته باشد و نسبت به رعایای خود باعجوب و طمع رفتار کند... و چنین پندارد که بانگ الفاظ اوندای ملکوتی است . بهمین جهت در سال ۱۴۹۴ آن وحشت عظیم و گریز ناگهانی و تلفات باور نکردنی پدید آمد.» به عبارت دیگر ماکیاولی فراگرفته بود که بقول مردم امروز واقعیات قدرت و ظواهر آن را از یکدیگر تمیز دهد .

تجربه دیگر عبارت بود از عظمت و سقوط ساونارولا. ماکیاولی شاهد احیاء اعتقادات دینی درفلورانس بود . شدت این اعتقادات بدانجا رسید که موجب طرد آثار مهم هنری و ادبی شد. این قیام سیاسی و اجتماعی بود و سپس در یک لحظه باد مخالف وزیدن گرفت و چون آن مصلح بزرگ را در سال ۱۴۹۸ بسوی چوبه میبردند تازنده بسوزانند مردم به او می‌خندیدند. ساونارولا هنگامی که میتوانست رقیبان خود را از میان بیرد حاضر نشده بود مردم را به شدت عمل برانگیزد و با این کارچنانکه ماکیاولی میگوید « ساونارولا نظم جدید امور را ویران کرد، زیرا هنگامی که مردم دیگر به او اعتقاد نداشتند وسیله‌ای برای نگاهداری معتقدان راسخ یا ایجاد اعتقاد در بی اعتقادان دردست نداشت .» نتیجه: « پیامبران غیر مسلح همواره نابود

شده‌اند در حالی که پیامبران مسلح به پیروزی رسیده‌اند.

اینها برای فردی که ذهن او گردد علمی دارد، تجارت روشنی بخشی هستند. ماکیاولی از قضا قدیم نرین ذهن علمی از نوع جدید بود و درحقیقت چنانکه خواهیم دید به مفهوم جدید، اهل علمهم بود. در آن هنگام که متفکران سیاسی زمان او هنوز در فکر جملات مبتنی قدمی بودند، از این قبیل که جامعه بمنزله بدن است و فرمانروا به مثابه سر آن، و امثال آن - و این تشبيه چنان غریزی است که هنوز هم طرفداران سازمان علمی صنایع آن را تکرار میکنند - ماکیاولی مسأله را بدین نحو طرح میکند : هیچ چیز جز از راه قدرت روی نمیدهد . بنا بر این ترکیب صناعی قدرت چیست؟

ماکیاولی بدین نحو مکتب اندیشه سیاسی «خشونت» را میگشاید ، در مقابل مکتب «ملایمت» که معتقد بود اعتدال معقول به اضافه «قدرتی که از جانب خدا میآید »، جامعه نیک را پدید میآورد .

در نظر ماکیاولی انسان حقیقتی طبیعی است که باید او را از طریق رفتارش تعریف کرد . ماکیاولی انسان را چنان در نظر میگیرد که یک تن زیست‌شناس معاصر دستگاه زنده‌ای را از لحاظ محصول آن موردنویجه قرار میدهد . تعریف انسان محضًا مادی است : ماده فعال که همواره در اوضاع واحوال معینی چنین و چنان عمل میکند . آنچه ماکیاولی میخواهد در تاریخ کشف کند ، عبارتست از همبستگی‌های علت و معلولی با اعتبار دائمی . نمونه‌های خود را بدون تناوت از گذشته قدیم واژ زمان حال خود میگیرد . اما البته انتظار دارد که گذشته قدیم به وسیله اندیشه مورخان پخته خودما نند پولی بیوس و لیوی بیشتر به او تعلیم دهد . بدین نحو او نیز تحت تأثیر جادوی زمان قدیم قرار میگیرد . رومیان برای او سرمشق غیر قابل وصولی هستند » همچنین حد اعلای جهان فکری او .

متهی خود او فرادهش رومی است . هدف علمی او نظری و شهودی نیست؛ بلکه میخواهد قواعدی برای عمل بعدی و طریقی برای نیل به قدرت بیا بد . هنر و شعر که شهر اورا چنان عظمت بخشیده‌اند، بنظر او امری مسلم

می‌آیند . در ذهن او این دو صرفاً مبین این نکته هستند که زمان برای حصول علوفکری نامساعد نیست . او قدرت تخیل عظیم و شاعرانه خود را صرفاً قادر تی سیاسی می‌انگارد که از عمل محروم است .

بدین نحو ماکیاولی معلم اخلاقی و صریحی نیز هست ، اما در حدود منافع دولت . این تنها موضوعی است که ماکیاولی امعانش را لازم می‌شمرد و به بررسی آن مایل است . در اینجاست که «فضیلت» پابه میان میگذارد . ماکیاولی میگوید اگر رهبران ندانند چگونه مسئولیت راعده دارشوند و اگر مردم به هنگام حاضر به قیام نباشند ، بهترین اندیشه‌ها سودی خواهد داشت . سبک او در این موقع طبیعتی باستانی مجلس سنای روم را به خود میگیرد :

[زیرا در آن هنگام که بقاء میهن کلاً به تصمیمی که باید اتخاذ شود متکی است هیچ نباید بعدل یا ظلم ، عطوفت یا عدوان ، یا قابلیت مدح و ذم آن تصمیم توجه کرد ، بلکه باطرد هر گونه اندیشه دیگری آن شورا باید برگزید که موجب حفظ بقاء و آزادی آن (میهن) خواهد گردید .]

دراینجاست که بطور واضح معانی غائی حیات از نظر ماکیاولی قرار دارند . در نامه‌ای که گوشہ مزرعه خود در میان فقر و فشار به فرافجسکو و توری نوشته است ، زندگی روزانه خود را مانند زندگی یک دهقان وصف میکند ، و در آن از بامدادانی سخن میگوید که سعی دارد مزرعه را اداره کند و مغبون هیزم شکنان و باربران و دلالان نشود . آنگاه چنین ادامه می‌دهد :

[آنگاه در کنار جاده نزدیک میکده می‌نشینم ، با گذرندگان سخن میگویم و اخبار ایشان را جویا می‌شوم . بسی چیزهایی شنوم و طرق مختلف و تخیلات گوناگون افراد را بخاطر می‌سپرم . آنگاه وقت ناهار فرامیرسد و من با خانواده خود از آنکونه مأکول که این مزرعه بی‌بنیه و این زندگی قلیل از عهده بر می‌آید صرف می‌کنم . آنگاه باز به میکده می‌روم و در آنجا بر حسب معمول صاحب

میکده و قصاب و آسیا بان و دوتن بنا را گردهم می‌باشم. در جلفی و سبکسری با آنان همگام میشوم. تمام بعد از ظهر را تخته بازی میکنم که در نتیجه آن هزاران مجادله و بدگوئی و بدخواهی فراوان به میان می‌آید. و در آن هنگام که بر سریک غاز مجادله میکنیم شاید صدای مارا درسانکاشیانو بشنوید. بدین نحو با مشغول بودن میان این شپشها از منحرف شدن ذهن خود ممانعت میکنم و خود را به بدستگالی سرنوشت حیوانی خود و امیگذارم، و اهمیتی نمیدهم که این سرنوشت بدین نحو مرا به میان آلودگی و شاید هم بدنامی بکشاند.

چون شام فرامیرسد به خانه میروم و به مطالعه میپردازم. لباسهای روزانه را که از پلیدی و گردوخاک آکنده است کنار در بدور میافکنم والبسه‌منزین و شاخص در بن میکنم و چون چنان زینده لباس پوشیدم قدم به حیاط مردم قدیم میگذارم که در آن مرایا محبتهای پذیرند و از آن طعامی بر میگیرم که تنها از آن منست و برای آن زاده شده‌ام. آنگاه دل سخن گفتن با ایشان را پیدا میکنم و درباره دلائل اعمال ایشان سؤال میکنم، و ایشان از ادب خود با میل به من جواب میدهدند و در چهار ساعت فارغ از هر رنجی بسر میبرم. از فقر و حشتنی ندارم و مرگ نیز مرا نمیهرا ساند، بالکل با ایشان یکی میشوم...]

در اینجا ماکیاولی را بدان نحو که واقعاً بود، است میتوانیم بینیم. نکات و اسرار فنی که در آثار او می‌باشیم از این قبیل که یادشمن را باید نا بود کرده با او از درآشتنی درآمد، یا اگر فرمانروائی به قتل فردی مخالف مصمم شود باید از مصادره ملک و خواسته او پرهیزد، زیرا این کار چیزیست که فرزندان آن فرد هرگز نخواهند بخشید - موجب گردیده‌اند که ماکیاولی به بداندیشی مشهور شود. اما این آن نوع دانش دنیوی است که سروالتراله هنگامی که لرد سیسیل را به اعدام بیدرنگ اسکس ترغیب می‌کرد، امری طبیعی یافت. او به سیسیل چنین تذکار میدهد: « واما در مردم انتقامهای بعدی، بیمی به خود راه مده زیرا می‌گفتند که پدرت لرد برله Burleigh زمینه نا بودی نورفولک را فراهم کرده بود، با این وصف پسر نور فولک از پسر پدر

تو تبعیت میکند واورا دوست «یدارد...»

ماکیاولی هیچ حیله جدیدی اختراع نمیکند ، بلکه حیله‌های قدیم را باز مینماید: مصالح کارخود را ازما یا کسانی که درگذشته و در زمان خود او دوست اند رکار سیاست بوده‌اند آخذ میکند و آن همانست که ایشان همه میدانند ، اما هر گز بروی کاغذ نمی‌اورند : یعنی «رفتار و روش سیاسی مردانه ». در پر تو یک تحقیق روزین نظری این موضوع مقاهمه نزلزل و تصنیع خود را از دوست میدهد و این امید حاصل میشود که عینیت علمی و صراحت منظور ممکنست دو شق رحم آمیزی برای ابتدا و حسن نیت باشند یا بشوند ، و میدانیم که دو مورد آخر صرفاً مفهوم عاری از فهم و آلوهه و پلیدی را که پیشتر تاریخ از آن تشکیل شده است ادامه میدهند .

ماکیاولی ممکنست نوعی «تشخص در بدی» بیند که به وسیله قتلی که با نقشه انجام شده باشد تحصیل گردد و به وسیله دان Donne شاعرانگلیسی (باید گفت به معیت کوپرنیک) در میان مشاوران شیطان باریابد . اچنانکه خواهیم دید هنگامی که ناگز بر از نفی بلد و نا بودی دسته جمعی ذکری میکند، که در زمان ما سکه رایج سیاست شده است ، این دوامر را غیرقابل تصور و بیرون از حد بشریت تلقی میکند . و اگر ماکیاولی چنین منفور گردیده است باین دلیل است که بقول بوکالینی Boccalini ، وقتی گیرافتاده میخواست دندان سگ را در دهان گوسفند بگذارد .

ماکیاولی به عنوان سیاستمدار مسئول نشان داد که به فضایل قدیم اعتقاد دارد. پس از آنکه پیزا طغیان کرد، ماکیاولی رفتاری با آن شهر معمول داشت که بنحوی شگفت انگیز ملایم و صلح جویانه بود. این روش فقط مدتی کوتاه مفید واقع شد . فصل هیجدهم بدنام کتاب «شهریار» که در آن ماکیاولی از مفید بودن یا نبودن حفظ قول بحث میکند، اندیشه‌ای است آمیخته به پشمایانی ناشی از تجربه خود او به عنوان وزیر خارجه . در آن مدت تمامی قوای ایتالیا به استثنای فلورانس چندبار رنگ خود را عوض کردند، و فلورانس در اتحاد با فرانسه ثابت قدم ماند و در نتیجه کارش ساخته شد. بهمان روش مرسوم

قدیم نیز ماکیاولی شخصاً بدلوست خود پیرسودرینی صدراعظم و فادار ماندکه حاضر نمیشد جمهوری را به کام خاندان مدیسی بیندازد. و در نتیجه این هردو تن در پایان کار تبعید شدند.

پس اگر ماکیاولی در خور اتفاق است بدآنجهت است که با وجود فکر نوینش به نحوی عجیب پذیرای امکانات نوین نیست. سلاح جدید توپخانه را میخواهد به عنوان بازیچه پرسرو صدا طردکند. اما باید بخاطر داشت که ناپلئون نیز به کشتی بخار توجهی نکرد و مارشال فوش از توجه به طیاره قصور ورزید. از این وحشتناکتر بی خبری او از تغییرات سیاسی ارضی عظیم در زمان خود اوست که با بازکردن راههای فراخ اقیانوسها، دنیای مدیترانه را از اهمیت انداخته بود. با خردی که نتیجه نگریستن به وقایع گذشته است ما حیرت میکنیم که چرا ماکیاولی و نیز Venice و Zen Cenoa را که در معرض خطر بودند راهنمائی نکرد تا بایکدیگر متعدد شوند و صخره جبل-الطارق را تسخیر کنند. اما افق جغرافیائی ماکیاولی به گذشته روم محدود بود و جبل الطارق برای او هنوز ستونهای هر کول محسوب میشد.

ماکیاولی از این جهت نیز که ملحدی لاقید است، در فرادهش رومی است. به نحوی غیرمستقیم میگوید: خدا ظاهراً نسبت به افراد نیرومند نظر نامساعد ندارد و رنه موجب ترقی ایشان نمیگردد. (اوین عقیده‌ای بود که پیروان کالون بی آنکه بدآنند چنین سابقه خطرناکی دارد با تجسسات بی پایان روح اتخاذ کردند و با توأم ساختن آن با یک اصل دیگر مبنی بر آنکه مردم سليم زمین را به میراث خواهند برد، به ثمر رسانندند.) برای کسی که جوانی خود را در میان هیجانات تجدید حیات مسیحیت گذرانده بود، ارزش اینگونه هیجان هیجانات تخفیف میباشد. در ذهن او مسیحیت نمیتواند مانند دین مستقری عمل کند، زیرا از همان ابتدا خارج از قوانین طبیعی جامعه است و آن دو دلی‌ها و تناقضاتی که بین دعاوی قدرت روحانی و قدرت دنیوی تحمیل میکند، مایه آشفتگی و دوروئی و بالاخره انحطاط هستند. « بدین نحو دنیا قربانی او باش گردیده است که میتوانند

بامصو نیت کامل بر آن فرمانروائی کنند، زیرا مردم برای آنکه به بهشت بروند تحمل ناسراهای آن او باش را به مجازات کردن آنان ترجیح می دهند.»

انسان و سرنوشت او برای ماکیاولی مفهوم مافق طبیعت خود را از دست داده اند. انسان نیروئی است درون طبیعت و در سراسر زمان نیز همان بوده است. «اشیاء همواره به همین نهج بوده اند.» هیچ شهر خدایی، هیچ هدفی و هیچ تقدیر اعلائی موجود نیست. سعی و اقبال عواملی هستند به همان مفهوم که اتمیست ها در باره تصادف و حاجت میگفتند. پس تاریخ چیست؟ تاریخ گسترش مختلف متغیر کار مایه آزاد انسان را بیان میکنند. مقداری از کارمایه آزاد بالقوه در انسانها یا جوامع، که بتوان آن را در امور عظیم مصرف کرد، به عقیده ماکیاولی فضیلت دارد. این نیرو اگر با علويای فضیلت سیاستمدارانه راهنمایی شود امپراتوریهای عظیم را بنیاد میگذارد. هنگامی که کارمایه آزاد در جامعه ای به پستی گراید، آن جامعه «فاسد» است. در آن صورت تنها طریق بالا بردن آن کارمایه آنست که افراد نیرومند راه خود را با فشار رو به بالا باز کنند و چون به بالا رسیدند، باساختن دولتی جدید با انحطاط و فساد مبارزه کنند.

اندیشه ماکیاولی بیش از هر چیز به اندیشه بیوفیزیسین زمان ما شباهت دارد که به عقیده اویک دستگاه زنده با پدید آوردن شبکه ارتباطات فرماندهی خود را برپا میدارد. این شبکه برعضد یک نواخت شدن تصادفی یا زوال انرژی به کوشش مشغول است، و اگر این کوشش نباشد آن یک نواختی یا زوال غالب می گردد.

این مشابهت را البته نباید زیاد از حد دنبال کرد. «بالقوه»ی اندیشه ماکیاولی مفهوم انتزاعی فیزیک معاصر نیست. نیروئی که در انسان موجود است چنانکه در مورد لثوناردو گفتیم متصوراً نیروئی حیاتی است که مستقیماً به آفرینش صورت میپردازد، آنهم صورت معقول اعلی که تهام موضوع مورد علاقه است. فقط از آنجاست که فراداد «برداشت تصادفی» بکار میافتد. آن شیوه کاملاً متحقق که «انسان» نام دارد، مطلق تصور شده است. انسان در جدول

طبیعت مقامی ندارد، بلکه طبیعت است که به وسیله انسان دیده میشود. با این وصف اطلاق متهورانه اینگونه تصورات طبیعی به واقعیت اجتماعی، ناگزیر موجب انحراف انسان میگردد. سیاستمدار مجری نظری فرانچسکو جیوچیاردنی جانشین جوان ماکیاولی مجبور شد به مشکل اطلاق این نظریه به هر وضع سیاسی مفروض توجه کند. در خود اندیشه ماکیاولی کشمکش نمایانی بین یک فرد فلورانسی* و یک تئوریسین قدرت ملی یاما فوق ملی مشهود است. ماکیاولی به عنوان مشاور سیاستمداران (که خود میخواست چنان باشد) غالباً برخط است. اما میتوان ثابت کرد که برداشت نظری او صحیحست چنانکه ناپلئون، که خود از پیروان پا بر جای ماکیاولی بود، عملاً ثابت کرد. این نظریه ذاتاً معتبرتر از نظر هابس است که یک قرن بعداز ماکیاولی آمد، زیرا نظریه ماکیاولی مکتب فلسفی نیست، بلکه فرضیه‌ای است عملی و بدآنگونه که هست همواره حاضر به پذیرش اصلاحات و تصحیحات است. سرنوشت ماکیاولی آن بوده است که تقریباً بطور انحصری از طریق کتاب «شهریار» معروف شود که صرفاً درباره وضع و موقع خاص تأثیف شده است. قسمتهایی را که ما انتخاب کرده‌ایم از «گفتارها» یا «مکالمات» اوست که بسیار واضح‌تر سیر اندیشه او را نشان میدهد و نیز رأی فلسفی او را که با توجه و دقت اظهار کرده است آشکار می‌سازد - و این چیزیست که ناچار از کتاب «شهریار» حذف کرده است.

[مقدمه]

هر چند طبیعت غبطه خوار مردم که سخت در سرزنش آماده و در مدح بطئی است کشف و ایراد هر اصل و دستگاه جدید را تقریباً بقدر کاوش دریاها و فارههای ناشناس خطرناک می‌سازد، معهذا به سبب اشتیاقی که مرا و امیدارد کاری کنم که شاید به سود مشترک همگان باشد بر آن شده‌ام که راهی جدید باز کنم که هنوز

*ماکیاولی اهل فلورانس بود - از این جمله تقابل شخصیت عادی و فلسفی ماکیاولی است .

کسی از آن ذرفته است و شاید دئووار پر زحمت از کار درآید. اما ضمناً امکان آن هست که با تصویب و تأیید آنان که مساعی مرا از سر لطف تقدیر خواهند کرد، جزائی در خور به من برساند.

هنگامی که احترام عمومی را نسبت به روزگار گذشته در نظر می‌آوریم واينکه چگونه بارها - صرف نظر از سایر امثاله - قیمتی هنگفت به بهای پاره‌های مجسمه که نهای پرداخته می‌شود که میل داریم آن را تصرف کنیم و خانه‌های خود را با آن زینت دهیم یا به هنرمندانی دهیم که سعی دارند در آثار خود از ایشان تقلید کنند و هنگامی که از طرف دیگر نمونه‌های شگفت‌انگیزی را می‌بینیم که تاریخ کشورهای پادشاهی و جمهوری باستان بر ما عرضه میدارد یعنی آن‌مه آثار فضیلت و خرد که شاهان و ناخدايان و رعایا و مقنناتی که خود را فدای می‌هین خود کردند، بجای گذارده‌اند - می‌گوییم وقتی این نمونه‌هارا می‌بینم که بیش از آنچه مورد تقلید قرار گیرند مورد تحسین هستند، یا چنان بدست فراموشی سپرده شده‌اند که کمترین نشانه‌ای از این فضیلت قدیم باقی نیست، نمی‌توانیم در آن واحد مه جب و متألم نباشیم. خصوصاً در اختلافات یا بیماریهای که بین افراد کشور بروز می‌کند، همین مردم را می‌بینیم که به احکام و معالجاتی متول‌می‌شوند که مردم باسن - تجویز کرده یا مقرر داشته‌اند.

... با این وصف برای بنیان گذاردن جمهوری حفظ و اداره کشور، تنظیم ارتش، هدایت جنگ، بسط عدالت، و توسعه امپراتوری، خواهید دید که نه شهریاری به نمونه‌های باستان توسل می‌جوید، نه رئیس جمهوری، نه ناخداei و نه رعیتی. برمن یقین شده است که این غفلت کمتر نتیجه ضعفی است که نقصان تعلیم و تربیت ما جهان را بدان مبتلا ساخته‌اند و بیشتر نتیجه بدیهای است ناشی از یک عطلت غرور آمیز که در غالب کشورهای مسیحی رواج دارد و نیز نتیجه عدم معرفت واقعی تاریخ است که مردم مفهوم حقیقی آن را نمی‌شناسند، یاروح آن را درک نمی‌کنند. بدین نحو غالب کسانی که تاریخ می‌خوانند فقط از تنوع و قایعی که تاریخ نقل می‌کنند لذت می‌برند، بی‌آنکه یک بار چنین بیندیشند که آن اعمال بزرگ منشأ نه را تقلید کنند زیرا آن اعمال برای ایشان

هم دشوار است هم محال. چنانکه گوئی آسمان و خورشید و عناصر و مردمان همگی نظام حرکات و قدرت خود را تغییر داده‌اند، و از آنجه در روزگار باستان بودند به حالی دیگر درآمده‌اند.

* * *

وقایعی که موجود تریبون‌ها در روم بود و موجب کمال یافتن جمهوری شد.

تمام کسانی که درباره نظامات مدنی چیز نوشته‌اند ثابت می‌کنند (وقایع مملو از امثاله است در تأیید ایشان) که هر کس بخواهد کشوری ایجاد کند و قوانینی بدان اعطای نماید، باید کار را با این فرض آغاز کند که مردم همگی بدند و همواره آماده ابراز طبیعت بدمگال خود. اگر بدفترتی ایشان مدتی پنهان بماند علت آن را باید مجھول دانست و باید چنین فرض کنیم که آن فطرت قادر موردی بوده است تا خود را بنمایاند. اما زمان که گفته‌اند پدر کل حقیقت است، از آشکار ساختن آن فطرتها بازنمی‌مایند. پس از اخراج تارکوئین‌ها ظاهر احداکثر توافق میان سنای روم و مردم روم پدید آمد. نجباً ظاهر اگر دنفر ازی خود را بیکسو نهاده و راه و رسم عامه را اختیار کرده بودند و در نتیجه حتی خوارترین شهر نشینان روم از ایشان حمایت می‌کردند. اما نجباً تا آن دماین روش را ادامه دادند که تارکوئین‌ها زندگانی بودند بی آنکه کسی محرک ایشان را حدس بزنند، زیرا نجباً از تارکوئین‌ها در هر اس بودند و نیز بیم آن داشتند که اگر مردم تحت فشار قرار گیرند با تارکوئین‌ها هم آواز گردند. پس در رفتار خود نسبت به مردم هر چه ممکن بود بیشتر مهر بازی پیشه ساختند. اما همین که مرگ تارکوئین‌ها ایشان را از بیم و هراس دائم نجات داد زهری را که در سینه‌های خود انباسته بودند، بر سر مردم ریختند و هر فرستی را برای ستمگری مختنم شمردند، و این خود یکی از دلائل بحثی است که مطرح ساخته‌ایم مبنی بر اینکه مردم فقط بر اثر فشار به صحت عمل می‌کنند. اما از آن لحظه که اختیار و آزادی اجرای عمل خطای را بدون عقاب به دست می‌آورند هرگز از ایجاد بلوا و آشوب باز نمی‌مایند. همین نکته است که به موجب آن می‌کویند فقر و گرسنگی مردم را پر کار می‌سازد، و قانون مردم را نیکو می‌گرداند و اگر اوضاع و احوال مساعد

موجب گردند که نیکی بدون فشار و اجبار انجام شود از قانون میتوان گذشت. اما اگر آن تأثیر مساعد موجود نباشد، قانون بلاfacله لازم می‌آید. بدین نحو پس از مرگ تارکوئینها چون نجبا دیگر در قید ملاحظات سابق نبودند برآن شدند که نظام جدیدی در امور مستقر سازند که همان اثر سوء حکومت تارکوئینها را داشت و بنا براین پس از گرفتاریها و طغیانها و خطرات متعدد که بواسطه افراط و تفریط نجبا از طرفی و مردم از طرف دیگر پدید آمد، روم بخاطر امنیت مردم بمرحله‌ای رسید که تریبون‌ها را بوجود آورد. تریبون‌ها اختیارات بیشمار داشتند و بس محترم بودند، چنانکه میان سناء مردم را داعی سخت به وجود آورده و مانع گستاخی سناگردیدند.

عدم اتحاد سنا و مردم جمهوری روم را قوى و آزاد می‌سازد نمیتوان انکار کرد که امپراتوری روم نتیجه حسن تصادف و انصباط نظامی بود، اما بنظر من چنین‌مینما یدکه هرجا انصباط خوب رواج دارد قطم خوب نیز رایج خواهد بود و حسن تصادف کمتر ممکنست که از دنبال آن دو نیاید. مع الوصف بهترست در این نکته وارد جزئیات نشویم. من معتقدم آنانکه مجادلات سنا و مردم روم را نکوهش می‌کنند چیزی را محکوم می‌سازند که اساس واقعی آزادی بود و دیگر آنکه این نکوهندگان محتملاً بیشتر تحت تأثیر بانگ و غوغائی بودند که این اغتشاشات در امکنه عمومی به وجود می‌آورد تا نتیجه خوبی که از آنها عاید می‌شد؛ و دیگر آنکه توجه نمی‌کنند که در هر جمهوری دو دسته موجودند، یکی اشراف و دیگری عوام؛ و تمامی قوانینی که مساعد آزادی هستند نتیجه مخالفت این دو دسته نسبت به یکدیگرند، چنانکه به سهولت از وقایعی که در روم روی داد مشاهده می‌شود. از زمان تارکوئین‌ها تازمان برادران گراکوس یعنی در مدتی بیش از سیصد سال اختلافات این دو دسته جز چند تبعید را موجب نشد و نیز چندان خونی هم فریخت. بنابراین نمیتوان آن اختلافات را نسبت به جمهوری مضر و مهلك دانست زیرا طی سالیان دراز برای این اختلافات فقط هشت یا ده تن از اتباع

جمهوری تبعید و چند نفر هم اعدام شدند و مدعوی نیز به جرائم نقدی، حکوم گردیدند، و نیز نمیتوانیم جمهوری ای را که آن همه فضائل در آن میدرخشد نامنظم بخوانیم. ذیرا نمو نهای نیک نتیجه تعلیم و تربیت نیکو هستند و تعلیم و تربیت نیکو نتیجه قوانین خوب؛ و قوانین خوب از همان مناقشاتی منبعث میشوند که عده زیادی آنها را بدون توجه محکوم کرده اند....

واگر گفته شود که شنبden فریاد خشمگین بر ضد سناو با گک سنا در محکوم ساختن مردم و دیدن مردم طاغی که میان کوچه و بیابان میدوند و خانه های خود را می بندند و حتی شهر روم را ترک میگویند بس عجیب است - در جواب میگوییم که این اتفاقات فقط کسانی را میهراساند که شرح آنها را میخوانند و هر حکوم آزادی باید به مردم فرصت دهد که به اصطلاح به جاه طلبی خود مفری دهنند، مخصوصاً جمهوریه ای که در موارد مهم باید از همین مردم استفاده برند. واما آن وسائلی که در روم مورد استفاده قرار میگرفتند از اینگونه بودند؛ هنگامی که مردم میخواستند قانونی تحصیل کنند به بعضی عملیات افراطی دست می زدند که هم اکنون ذکر کردیم ، یا از ثبت نام خود برای شرکت در جنگ ابا میگردند به نحوی که سنا ناگزیر میشد تاحدی ایشان را ارضاء کند. دعاوی مردم آزاد نسبت به آزادی آنان کمتر ذیان بخش است ؛ آن دعاوی عموماً بواسطه فشارهایی که مردم عملاً می بینند یا از آنها بیناکند به وجود می آیند؛ واگر ترس این مردم اساس صحیحی نداشته باشد بمجالس عامه توسل میجویند که صرف فصاحت یک فرد خوب و محترم مردم را متوجه خط و اشتباخ خودشان خواهد ساخت. چیزی میگوید «مردم هر چند جا هلند قدرت درک حقیقت را دارند، و چون حقیقت را مردی برایشان عرضه دارد که اورا در خود اعتماد خود بدانند بیدرنگ تسلیم به آن میشوند.»

نگاهبانی آزادی را با خیال راحت به که میتوان و آنکه اشت، به نجبا یا به مردم؟ و گذاهیک از این دو دسته بیشتر برای ایجاد اغتشاشات موجبی دارد، آنکه در صدد آحصیلات است یا آنکه مشتاق حفظ وضع موجود است.

تمامی مقننینی که به جمهوریها قوانین اساسی خردمندانه اعطا کرده‌اند استقرار نگهبان و محافظ را برای آزادی احتیاطی لازم دانسته‌اند؛ و بر حسب میزان خردمندی نگهبانان دوام آزادی بیشتر یا کمتر بوده است. از آنجاکه هر جمهوری از نجبا و مردم ترکیب شده بود، این مسئله مطرح شد که سپردن محافظت آزادی بدست کدامیک بهترست. مردم لاکدمونیا (اسپارت)، و در زمان خودما مردم ونیز، محافظت را به دست طبقه نجبا سپردن؛ اما رومیان آن را به مردم واگذاشتند. بنابر این باید دید کدامیک از این جمهوریها بهترین انتخاب را معمول داشتند. به سود هریک از این دو انتخاب دلایل قوی موجود است. اما اگر از روی تایع حاصل قضاوت کنیم، ناگزیر باید بنفع نجبا رأی دهیم، زیرا آزادیهای مردم اسپارت و ونیز از آزادی مردم روم بیشتر دوام یافت. اما چون به دلایل پردازیم و طرف روم را اول بگیریم خواهند گفت که شخص امانت خود را همواره باید به کسانی بسپرد که هر چه کمتر میل تخطی به آن را داشته باشد و شک نیست که اگر آمال نجبا و مردم رادر نظر بگیریم خواهیم دید که دسته اول علاقه شدیدی به استیلا دارند، در حالی که دسته دوم فقط میخواهند تحت استیلا در نیایند و بالنتیجه بس مشتاق ترند که با التذاذ از آزادی زندگی کنند. پس اگر مواظبت هر امتیاز یا آزادی به مردم واگذار شود، مردم از آنجاکه کمتر به تخطی نسبت به آن تمایل دارند حتماً از آن بیشتر توجه خواهند کرد، و از آنجاکه خود نمیتوانند آن را سلب کنند مانع سلب آن از طرف دیگران هم خواهند شد.

برخلاف این مدعایا، به سود روشنی که اسپارت و ونیز اتخاذ کرده‌اند گفته میشود که رجحانی که به طبقه نجبا به عنوان نگهبانان آزادی عامه داده میشود دومزیت دارد : نخست سپردن چیزی به جاه طلبی کسانی که چون بیشتر به اداره امور عامه اشتغال دارند باصطلاح درسلاخی که حکومت در دست ایشان میگذارد وسیله قدرتی میباشد که ایشان را ارضاء میکند، دوم محروم ساختن روح نا آرام توده‌ها از قدرتی که از نفس طبیعت آن تولید زحمت و اختلاف انتظار میروند و آماده سوق دادن نجباست به عمل نو میدانند که خود با گذشت

زمان ممکنست موجب بدبختی‌های عظیم گردد. روم حتی به عنوان نمونه این نظریه ذکر می‌شود. زیرا می‌گویند با سپردن این قدرت به تریبونهای مردم، تریبونها باداشتن یک‌کنسول از طبقه عوام قانع نشدند بلکه می‌خواستند هردو کنسول از آن طبقه باشند. بعداً ادعای کردند که سانسور و فرمانده‌گاری جمهوری و تمامی مقامات جمهوری بایشان واگذار شود. و چون با این مزایا اقناع نشدند، و چون تحت تأثیر همان شدت و خشونت بودند، عاقبت به جائی رسیدند که هر که را آماده حمله به طبقه نجبا می‌یافتد، چون بت می‌پرسیدند و همین موجب شد که ماریوس به قدرت رسید و روم ویران گردد.

و حقیقته هر که تمامی این دلایل را بدقت بسنجد ممکنست سخت مشکوک بماند که کدامیک از این دو طبقه را به سمت نگهبان آزادی انتخاب کند، زیرا نمیداند کدامیک‌کمتر خطرناکست - آنانکه در طلب تحصیل قادری هستند که فاقدند یا آنانکه مشتاق حفظ چیزی هستند که بالفعل واجدند. پس از بررسی کامل به عقیده من تیجه باید چنین باشد: مسأله یا مربوط به یک‌جمهوریست که می‌خواهد حدود امپراتوری خود را توسعه دهد، مانند روم، یا مربوط به حکومتی است که صرفاً به حفظ خود همت می‌گارد. در مرور اول باید از روم تقلید کرد و در مرور دوم از نمونه اسپارت و ونیز. و در فصل بعد دلائل این کار وسائل اجرای آن را از نظر خواهیم گذراند.

* * *

دین رومیان

شک نیست که اگر کسی می‌خواست در زمان حاضر جمهوری تأسیس کند این کار را با کوه‌نشینان ساده‌لوح که تقریباً هیچ تمدنی ندارند بسیار آسان‌تر می‌یافتد تا با کسانی که بازندگی در شهرها آموخته‌اند که تمدن بالفعل فاسد است؛ همچنانکه پیکر تراش ساختن مجسمه لطیفی را از تخته مرمر دست نخورده آسان‌تر می‌یابد تا از مجسمه‌ای که پیکر نگار دیگری کار نامرغوب خود را با آن آغاز کرده باشد. پس با توجه به تمامی این نکات چنین تیجه می‌گیریم که آن دین که نوما *Numa* به روم برده یکی از علل عمده ترقی و

سعادت آن شهر بود؛ زیرا این دین موجب پدیده آمدن قوانین نیکوگر دید، و قوانین نیکو موجب سعادت می‌شوند و سعادت به کامروائی در تمام امور منتج می‌گردد. واژ آنجاکه رعایت نظامات ملکوتی علت عظمت جمهوریهای است، عدم رعایت آنها موجب ویرانی جمهوریها می‌گردد زیرا هر جاکه ترس از خدا نباشد کشور روبه ویرانی خواهد رفت مگر آنکه ترس از شهریارکه میتواند موقتاً جای نقص دین را پر کند، آن را نگاهدارد. اما چون دوران حیات شهریاران کوتاه است کشور با فقد فضیلت در شهریار ناگزیر نابود خواهد شد...

بنا بر این رفاه جمهوری یا کشور پادشاهی در داشتن شهریاری که طی عمر خود خردمندانه برآن حکومت میکند نیست بلکه در داشتن شهریاری است که قوانینی به آن جمهوری یا کشور عنایت کند که کشور حتی پس از مرگ او خود را نگاه دارد. و هر چند افراد تربیت نشده و جاہل قوانین یا عقاید جدید را آسانتر می‌پذیرند، این امر راضی کردن مردم متمن را که ادعای روش رایی دارند محال نمی‌سازد. مردم فلورانس از این مرحله بسیار دور نند که خود را جاہل و گمراه تلقی کنند و با این وصف جیرولامو ساونارولا –

Girolamo Savonarola برادر طریقت توانست به ایشان بقولاند که با خدا مکالمه دارد. من دعوی آن ندارم که حکم کنم ادعای ساونارولا صدق بود یا کذب، زیرا درباره مردی چنین بزرگ باید با احترام کامل سخن گفت، اما این نکته را خوب میتوانم بگویم که عده کثیری بی آنکه ابرازات فوق العاده ای دیده باشند، آنرا باور کردنند. اما آنچه برای مؤمن ساختن مردم به او کفايت می‌کرد عبارت بود از صفاتی زندگی او، تعالیم او، و مطالبی که برای بحث‌های خود انتخاب میکرد. پس هیچکس نباید از عدم توانایی در کاری که دیگران انجام داده اند بینانک باشد، زیرا همه مردم (چنانکه در مقدمه خود گفتیم) به یک نحو میزایند و میزیند و میمیرند، و بنا بر این بیکدیگر ماننده‌اند.

اهمیت و اعطای نفوذی موهوم به دین در حکومت و اینکه ایتالیا چگونه
بعلت قصور در این امر ویران شد.

شهریاران و جمهوریهای که بخواهند خودرا از فساد حفظ کنند ، باید بیش از هر چیز خلوص مراضم دینی را نگاه دارند و آن را کاملاً محترم شمرند زیرا هیچ چیز بیش از زوال دین کشور را به تباہی نمی کشاند . پس تکلیف شهریاران و سران جمهوری ایست که بنیان دین کشور خود را استوار دارند ، زیرا در آن صورت متدين نگاهداشت مردم آسانست و بالنتیجه مردم خوب رفتار میکنند و متحده میمانند . بنابراین هر چه نسبت به دین مساعد باشد (هر چند کذب به شمار رود) باید برای تقویت دین پذیرفته و مورد استفاده واقع شود ، و هر چه فرمانروایان خردمندتر باشند و سیر طبیعی امور را بهتر درک کنند این کار بیشتر باید انجام پذیرد . درواقع این روشی بسودک مردان هوشمند رعایت کرده‌اند و همین موجب اعتقاد به معجزاتی شده است که آنها را در این جشن میگیرند ولو کذب محض باشند ...

بی‌شك اگر دین عیسوی از ابتداء بطبق اصول بانی آن حفظ شده بود کشورها و جمهوریهای مسیحی بسیار بیش از آنچه اکنون هستند متحده و سعادتمند بودند . و نیز هیچ دلیلی بر انحطاط آن (مسیحیت) از این بزرگتر تواند بود که می‌بینیم هر چه مردم به کلیسای روم نزدیکترند (که در رأس دین ما قرار گرفته است) کمتر متندین هستند . و هر کس اصول دین را بررسی کند و بیند که اعمال و اطلاق کنونی آن اصول تا چه حد از خود آنها بدوراست ، چنین حکم خواهد کرد که انهدام یا عقوبت دین نزدیک است . اما چون گروهی براین عقیده‌اند که نیک داشت امور ایتالیا به کلیسای روم وابسته است ، دلایلی را که علیه این عقیده بنظر من میرسد عرضه خواهم داشت . از میان این دلایل دو تا از همه مهمترند و به عقیده من آن دورا نمیتوان رد کرد . دلیل اول اینکه نمونه شوم در بار روم تقوی و دین را در ایتالیا نابود کرده است و این خود مورث ناشایستگیها و اغتشاشات بیشمار است ، زیرا همچنانکه وجود نیکی را در صورت استیلای دین مسلم فرض می‌کنیم در جائی که دین نباشد حق داریم عکس این مفهوم را فرض کنیم . بنابراین ما ایتالیائیان بد و بیدین شدن خود را به کلیسای روم و کشیشان آن مدیونیم اما وامی که از آن عظمیتر به کلیسای روم داریم ، و آن وام که موجب

انهدام ماخواهد شد انقسام کشور ماست بوسیله کلیسا . و یقیناً هیچ کشوری نخواهد توانست متحد و سعادتمند باشد مگر وقتی که بالکل از یک حکومت اطاعت کند ، اعم از اینکه آن حکومت جمهوری باشد یا پادشاهی ، چنانکه در اسپانیا و فرانسه چنین اند . و تنهاعلت آنکه ایتالیا همان وضع را ندارد و تحت حکومت یک رئیس جمهور یا شاه نیست ، همین کلیسا است . زیرا با وجود آنکه قلمروی دنیوی بدست آورده و درست دارد هرگز قدرت و شجاعت کافی نداشته است که بتواند بقیه کشور را قبضه کند و خود را حکمرانی تمامی ایتالیا سازد . واز طرف دیگر چندان ضعیف نبوده است که وحشت از دست دادن قدرت دنیوی آن را از خواندن کمک قوای بیگانه برای دفاع در مقابل هرگروه دیگری که در ایتالیا زیاده از حد نیرومند شده بودند ، بازدارد ... بنا بر این علت اینکه کلیسا نه آنقدر نیرومند بوده است که بتواند بر تمامی ایتالیا استیلا یابد و نه بهیچ قدرت دیگری اجازه داده است که چنین کند آن بوده که ایتالیا هرگز توانسته است تحت یک پیشوای متحد شود ، بلکه همواره تحت فرمانروائی عده‌ای شهریار و امیر مانده است . این فرمانروائی موجب چنان ضعف و انشعاب شده است که ایتالیا نه فقط شکار و حشیان نیرومند گردیده بلکه نیز صیدی بوده است برای هر نیروی خارجی که بفکر حمله به این کشور افتاده است . ما ایتالیائیان این موهبت را فقط به کلیسا روم مدیونیم نه به دیگری . و هر کس بخواهد از راه تجری به صحیت این مدعای معتقد شود باید توانائی آن را داشته باشد که دربار روم را با تمام قدرتی که در ایتالیا دارد به سویی منتقل کند که مردم آن از حیث دین و سازمان نظامی بیشتر بر طبق رسوم کهن خود زندگی می‌کنند . هر کس بتواند چنین کند بزودی خواهد دید که عادات زشت دربار روم بیش از هر چیز در آن کشور (سویی) ایجاد آشتفتگی خواهد کرد .

* * *

هر که بخواهد حکومت موجود را در کشوری آزاد اصلاح کند لا اقل باید ظاهرآ اصول قدیم را حفظ کند .

هر که بخواهد بکوشد حکومت کشوری را اصلاح کند و آن را مقبول سازد و بارضایت همگان حفظ کند، باید لااقل ظاهر اصول کهن را نگهدارد؛ به نحوی که به نظر مردم چنان آید که هیچ تغییری در نظامات پدید نیامده است، هر چند تفاوت کلی در آنها حاصل شده باشد. زیرا اکثریت عمدۀ بشر چنان با ظواهر اقنانع میشوند که گوئی آن ظواهر واقعیات هستند. غالباً بیشتر تحت تأثیر ظواهر قراره‌ی گیرند تا واقعیات. رومیان این نکته را خوب فهمیده بودند، و بهمین دلیل همینکه نخستین بار آزادی خودرا بازیافتند و دوکنسول به جای یک شاه تعیین کردند، به این دو تن اجازه ندادند بیش از دوازده یساول داشته باشند تمام‌بادا از عده یساولا‌نی که در خدمت شاه بودند زیادتر شوند. اضافه بر این رومیان به قربانی سالانه‌ای عادت کرده بودند که امکان نداشت به وسیله شخص شاه انجام پذیرد و از آنجاکه نمیخواستند مردم در نتیجه نبودن شاه موجبی برای تأسف نسبت به ازدست دادن یکی از مراسم قدیم خود داشته باشند، رئیس مخصوصی برای آن مراسم تعیین کردنکه اورا شاه قربانی میخواندند و اورا زیردست کاهن اعظم قرار دادند به نحوی که مردم از این مراسم قربانی سالانه بهره‌مند میشدند، و هیچ بهانه‌ای نداشتند که بواسطه نبودن آنها مایل به اعاده سلطنت گردند. و این قاعده را کسانی که میخواهند حکومت موجودی را در کشوری نابود کنند و دستگاه حکومت جدید و آزاده تری را بجای آن مستقر سازند باید رعایت کنند. زیرا همچنانکه هر چیز بدیع اذهان مردم را بر میانگیزد، این نکته مهم است که صور و اصول موجود قبلی حتی الامکان در چیزهای تازه حفظ شوند... همچنانکه گفتم هر کس بخواهد حکومت مطلقی را به حکومت جمهوری یا پادشاهی تبدیل کند، باید این قاعده را مرا اعات نماید. اما بر عکس هر که بخواهد حکومت مطلقی برقرار سازد از آنکه نویسنده‌گان باستان آن را حکومت جابر میخوانند، باید همه چیز را تغییر دهد، چنانکه در فصل آتی خواهیم دید.

شهر یاری جدید در شهر یا شهرستانی که به دست او تسخیر شده است، باید همه چیز را از نو تشکیل دهد.
هر که شهر یار شهر یا کشوری شود و بخصوص اگر بنیان قدرت او ضمیف

باشد و نخواهد در آن کشور یا شهر سلطنت یا جمهوری برقرار سازد ، خواهد دید که بهترین میله نگاهداری امارت عبارتست از تجدید کامل تشکیلات حکومت (چون خود اوهم شهر یا رجدیدی در آن محل است) یعنی با یافته ماندارانی جدید بالا قاب جدید و اختیارات جدید و افراد جدید تعیین کند و فقر را راثر و تمدن سازد ، همچنانکه داود چون شاه شد چنین کرد و گنجینه ها را برس محتاجان ریخت و دولتمدان را بادست تهی بیرون راند . از این گذشته با یافته شهرهای قدیم را خراب کند و شهرهای جدید بسازد و ساکنان را از یک نقطه به نقطه دیگر منتقل سازد . بطور خلاصه هیچ چیز را نباید در آن شهرستان بدون تغیر بگذارد ، بطوریکه هیچکس صاحب رتبه ، عنوان ، افتخار یا ثروتی نشود مگر از جانب او . چنین شهر یاری باشد فیلیپ مقدونی پدر اسکندر را سرمشق خود قرار دهد که باجرای امور طبق این روش پادشاهی کوچک خود را تبدیل به سیادت بر تمام یونان کرد . موخر او میگوید که وی ساکنان یک شهرستان را به شهرستان دیگر منتقل میساخت ، به همان نحو که شبانان رمه های خود را از نقطه ای به نقطه دیگر میبرند . شک نیست که این وسائل ظالمانه و مخرب زندگی متمدن هستند و نه مسیحی هستند و نه حتی بشری ، والبته همه کس باید از آنها پرهیز کند . در حقیقت زندگی یک فرد عادی بر زندگی شاهی که سلطنتش به بهای انهدام چندین موجود بشری تمام شود مرجع است . مع الوصف هر که مایل به اتخاذ روش نخستین و بشرخواهانه نباشد اگر بخواهد قدرت خود را حفظ کند باید راه شوم اخیراً دنبال کند . اما مردم معمولاراه میانه را میگیرند که بسیار نامطمئن است . زیرا نمی دانند که چگونه بالکل خوب باشند یا چگونه بالکل بد ، و این نکته را با امثله ای درفصل بعد باز خواهیم نمود .

اثبات اینکه مردم به ندرت بالائل خوب یا بالکل بد میشوند .

هنگامی که پاپ یولیوس دوم در سال ۱۵۰۵ به بولنی رفت تا بنقی - ولیها Bentivogli را که مدت یکصد سال در آن ایالت حکومت داشتند از آنجا براند ، میخواست جیووان پائولو باليونی Giovanpaolo Baglioni را نیز از پروجیا طرد کند (این شخص خود را خداوندگار مطلق آن محل ساخته

بود)؛ زیرا نیت پاپ آن بود که تمام جابران کوچک را که منصرفات کلیسا را اشغال کرده بودند نا بود کند. چون با آن مقصود که بر هر کس معلوم بسود به پروجیا رسید، تأمل نکرد تا با ارتش خود برای حفاظت خویشن وارد شهر شود بلکه تقریباً تنها وارد شد، هر چند جیوان پائولو نیروی عظیمی برای دفاع در داخل شهر گردآورده بود و بدین نحو یولیوس با حدتی که خاص تمام اعمالش بود خود را با چند مستحکم در اختیار دشمن خویش بالیونی قرار داد، با این حال، آن دشمن را با خود برد و بجای او فرمانداری مستقر ساخت که ایالت را بنام کلیسا اداره کند. مردان هوشمندی که همراه پاپ بودند تهور او و جبن بالیونی را مشاهده کردند و توانستند بفهمند که چرا بالیونی با ایراد یک ضربه خود را از شر دشمن نرهاند تا بدان وسیله شهرت جاودان و غنیمت فراوان برای خود تحصیل کنند. زیرا پاپ با تمام کاردینال های خود که دارای اشیاء قیمتی بودند، به آنجارفته بود. و نیز آن هوشمندان توانستند دریابند که آیا بالیونی بعلت نیک طبیعی یا بواسطه دیب وجودانی از این کار خود داری کرده است، زیرا هیچ حس تقوی یا احترامی نمیتوانست وارد قلب مردی به پستی جیوان پائولو گردد که از خواهر خود هتك ناموس کرده و برادرزادگان و پسرعموهای خود را بخاطر تملک آن ایالت به قتل رسانده بود؛ بلکه چنین نتیجه گرفتند که نوع بشر نه کاملاً بد جنس است نه کاملاً نیکو فطرت، و وقتی جنایتی در حد خود واجد عظمت یا ابهتی است نمیدانند چگونه به آن دست زند. بدین نحو جیوان پائولو با اینکه زنای آشکار بامحארم و قتل خویشاوندان را مهم نمیشمرد، با وجود داشتن فرصت مناسب نمیدانست چگونه یا صحیحتر بگوئیم به چه جرأت، دست بکاری دلیرانه زند که برای او شهرت جاودان تحصیل می کرد و موجب تحسین همگان می شد. زیرا در آن صورت او شخصیتی کسی بود که به این کشیشان والامقام ثابت می کرد تا چه حد بواسطه طرز زندگی خود شایستگی احترام را فاقد نند، و به کاری دست می زد که عظمتش قباحت و خطر احتمالی آن را تحت الشاعع قرار میداد.

* * *

مردم از شهریاران خردمندتر و پا بر جاترند.

تی توں لیویوس و نیز تمام مورخان دیگر تأیید میکنند که هیچ چیز از توده مردم نامطمئن‌تر و ناستوار‌تر نیست . زیرا از آنچه وی درباره اعمال مردمان نقل میکند چنین برمیاید که در موارد بسیار توده مردم پس از آنکه مردی را به مرگ محکوم کردند ، نخست براین کار ندبه می‌کردند و جداً اوراباز میخواستند. در مورد مردم روم و مانلیوس کاپیتولینوس *Manlius Capitolinus* نیز وضع برهمن منوال بود . مردم روم مانلیوس را به مرگ محکوم کردند ، اما بعداً اورا از صمیم دل باز میخواستند و این نکته را تی توں لیویوس بدین نحو شرح میدهد : « همینکه دریافتند که دیگر از او باک ندارند اندک اندک متعصب شدند و او را بازمیخواستند . » و درجای دیگر وقتی وقایعی را نقل میکنده که پس از مرگ هیدرونیموس *Hieronymus* برادرزاده هیرو *Hiero* در سیراکوز رویدادمی‌گوید : « این طبیعت توده است که یا خاضعانه خدمتگزاری کنند یا گستاخانه استیلا جویند . » نمیدانم در دفاع از قضیه‌ای بر ضد اتهامات نویسنده‌گان کاری بس دشوار بر عهده نگرفتم که بتوانم آن را ادامه دهم یا ناگزیر با شرم‌ساری از آن روگردان شوم ، ویژه‌آنکه چنین کاری ممکنست مرا از پای در آورد . مع الوصف هرچه باشد فکر می‌کنم و همواره چنین فکر خواهم کرد که دفاع از عقاید شخصی با استدلالات متکی بر عقل ، بدون استفاده از زور یا مقام ، نمیتواند خطأ باشد .

بنابراین میگوییم که افراد و بخصوص شهریاران ممکنست همان تقاضی را داشته باشند که نویسنده‌گان مردم را به داشتن آن متهم می‌سازند ، زیرا هر کس تحت نظارت قوانین نباشد همان خطاها را مرتكب خواهد شد که یک جماعت لگام گسیخته مرتكب می‌گردند . صحت این مطلب را به سهولت میتوان دریافت ، زیرا شهریاران بسیار بودند و هنوز هم هستند ، منجمله چند شهریار نیکومنش و خردمند از آنگونه که محتاج به تحت نظارت قرار-

گرفتن نیستند. اما در میان این شهریاران نه شاهانی را میتوان نام برد که در مصر میزیستند در آن هنگام که کشور تحت حکومت قوانین بود، نه آنان که در اسپارت سر برافراشتند، و نه آنان را که در زمان ما در فرانسه زاده شده‌اند؛ زیرا آنجا که می‌دانیم این کشور بیش از هر کشور دیگر تحت نظام کامل قوانین قرار دارد. شاهانی که تحت آنگونه قوانین اساسی به مقام میرسند باید در عدد شهریارانی قرار گیرند که طبع فردی ایشان را باید مورد مطالعه قراردهیم و ببینیم آیا به طبع مردم مانند است یا نه؛ بلکه آنان را باید با مردمی مقایسه کرد که عیناً مانند آن شاهان تحت نظارت قانون باشند، و در آن صورت در آن جمعیت همان خصائص نیکو را خواهیم یافت که در آن شاهان یافته‌ایم و خواهیم دید که چنان مردمی نه با برگی اطاعت میکنند نه با گستاخی فرمانروائی. مردم روم مادام که جمهوری‌شان فاسد نشده بود، نه با فروتنی اطاعت کردند نه با گستاخی حکمرانی، بلکه مقام جمهوری را شرافتمدانه حفظ میکردند و قوانین قانونگذاران خود را پشتیبانی بودند. و چون جاه طلبی ناروای یکی از نجیب زادگان ناگزیرشان می‌ساخت که از خود دفاع کند، قیام میکردند؛ چنانکه در مورد مانلیوس و حکومت عشره و دیگران که سعی میکردند با مردم درافتند؛ چنین کردند. و هنگامی که رفاه عامه ایجاد می‌کردند از دیگران نورها و کنسولها اطاعت کنند، بیدرنگ سر اطاعت فرود می‌آوردن و اگر مردم روم پس از مرگ مانلیوس کاپیتولینوس بر او سوگواری کردند نباید تعجب کرد، زیرا نسبت بفضائل او متأسف بودند، و آن فضائل چنان بود که خاطره‌اش دلهار از رحم می‌آگند، چنانکه در مورد هر شهریاری با همان فضائل ممکن بود چنان باشد؛ زیرا همه نویسنده‌گان موافقند که فضیلت را باید ستود، حتی اگر در دشمن باشد. و اگر علاقه شدید میتوافست حیات مانلیوس را اعاده کند مردم روم هر آینه همان حکم را بر ضد او صادر میکردند که نخستین بار کرده بودند، یعنی در آن هنگام که او را از زندان در آوردند و محکوم به مرگ ساختند؛ و همچنین شهریارانی را که بنظر مردم خردمند بودند دیده‌ایم که اشخاص را محکوم

به اعدام کرده و بعد اسخت پشیمان شده‌اند....

بنابراین نهاد مردم را نباید بیش از نهاد شهریاران نکوهش کرد ، زیرا اگر قیدی در کار نباشد هر دو بیک اندازه دستخوش خطا هستند. علاوه بر نمونه‌های فوق الذکر میتوانم امثله بیشمار دیگری از میان امپاطوران روم و دیگر جاگران و شهریاران بیاورم که با اندازه هر جماعتی که در ظرف آورده بی تدبیری و بی ثباتی از خود بروز دادند . بنابراین برخلاف عقیده عمومی مبنی بر اینکه مردم هنگامی که حکومت میکنند ناپایدار و قادر ناشناسند، من نتیجه میگیرم و تأیید میکنم که این نقاечن برای مردم طبیعی‌تر از آنچه برای شهریاران است ، نیست . یکسان متهم ساختن مردم و شهریاران به این نقاечن شاید درست باشد ، اما مستثنی ساختن شهریاران از آن، اشتباه عظیمی است . زیرا مردمی که حکومت میکنند و کاملا تحت نظام قانون هستند ، به عقیده من به اندازه یک شهریار و حتی بیش از او ثابت قدم و خردمند و قدردان خواهند بود ، هر چند آن شهریار خردمند بشمار آید ؟ و از طرف دیگر شهریاری که از قید قوانین آزاد باشد بیش از مردمی که در وضع مشابهی باشند قادر ناشناس و ناپایدار و بیاحتیاط خواهد بود .

اختلاف رفتار ایشان نتیجه اختلاف طبع نیست (زیرا طبع ایشان یکی است و اگر اختلافی باشد بسود مردم است) بلکه ناشی از احترام کمتر یا بیشتری است که برای قوانینی دارند که طبق آنها زندگی میکنند . هر کس در باره مردم روم مطالعه کند می‌بیند که مدت چهارصد سال از سلطنت نفرت داشتند و دوستدار شکوه و رفاه کلی کشور خود بودند ، و برای تأیید صحت این موضوع نمونه‌های بسیار خواهد یافت . و اگر کسی آن قدر ناشناسی را که مردم روم نسبت به سیپیو بروز دادند متنذکر شود ، همان جواب را خواهم داد که در جای دیگر دادم و ثابت کردم که مردم کمتر از شهریاران قدر ناشناس هستند . و اما در باره بصیرت و پایداری میگوییم که مردم از هر شهریاری بصیر تر و ثابت قدم ترند و در قضاوت از او برتر ، واينکه گفته‌اند « صدای مردم صدای خداست » بی حکمت نیست زیرا می‌بینیم که عامه مردم واقعی را به وضعی

شکفتانگیز از پیش تشخیص میدهند، چنانکه گوئی یک فضیلت نهانی دارند که توانایی پیش‌بینی خیر و شر را بدآنان می‌دهد. واما در باره قدرت قضاوت مردم بسیار نادر است که وقتی مردم سخنان دو خطیب را که استعداد مساوی داشته باشند، درباره دو امر مخالف بشنوند، طرف آن خطیب را نگیرند که مدافع نظر بهترست و این خود قدرت تشخیص حقیقت را در ایشان ثابت می‌کند. و اگر احیاناً در مسائل مربوط به شجاعت یا منفعت ظاهری گمراه شوند (چنانکه فوقاً گفته شد)، هر شهریار نیز بارها بواسطه عواطف شخصی خود که بس عظمیتر از عواطف مردم است گمراه می‌شود. همچنین می‌بینیم که در انتخاب قضات مردم بسیار بهتر از شهریاران عمل می‌کنند و هرگز نمیتوان مردمی را وادار کرد که مردی بدنام و بدکار را برای تصدی مقامی برگزینند، و حال آنکه هر شهریار را میتوان به هزاران طریق مختلف تحت تأثیر قرار داد تا چنانکند. چون مردم نسبت به چیزی کراحت پیدا کنند، چندین قرن در این حال ابرام میورزند و البته چنین حالی را در مردم هیچ شهریاری نمی‌توانیم یافت... بعلاوه می‌بینیم شهرهایی که در آن مردم عهده دار امورند، در کمترین مدت حداکثر پیشرفت حاصل می‌شود، بسیار بیشتر از آن شهرهای همواره تحت حکومت شهریاران بوده‌اند. چنانکه در روم پس از اخراج شاهان و در آتن پس از طرد پیسیس ترا تووس *Pisistratus* چنان شد؛ و این موضوع را به هیچ علت دیگری نمیتوان نسبت داد مگر آنکه حکومت مردم بهتر از حکومت شهریاران است.

ایراد بر عقیده من با اشاره به آنچه مورخ ما در عبارات منقول فوق و جاهای دیگر گفته است ثمری نخواهد داشت؛ زیرا که اگر خطای مردم را، خطای شهریاران قیاس کنیم و نیز خصائص نیکوی دو طرف را باهم بسنجیم، خواهیم دید که مردم در امور جلیل و نیکو بس برترند. و اگر شهریاران در وضع قوانین و تأسیس نظامات مدنی و مقررات و مصوبات جدید برتر از مردم دیده شوند، مردم در حفظ آن نظامات و قوانین و مصوبات برتر از شهریارانند، و این امر مردم را با واضعین قوانین و نظامات برابر می‌سازد.

بالاخره برای رعایت اختصار میگوییم که هم حکومت شهریاران مدنّهای مددید دوام کرده است و هم حکومت مردم ، اما هر دو محتاج آن بودند که به وسیلهٔ قوانین منظم گردند . زیرا شهریاری که هیچ ضابطی جز اراده خود نشناشد ، همچون فردی دیوانه است و مردمی که بتوانند بدلوخواه خود رفتار کنند چندان از خرد بهره‌مند نیستند ، و اما اگر شهریاری را که تحت قطار قوانین است با مردمی که از ضابطهٔ قوانین رها هستند مقایسه کنیم ، در مردم فضیلت بیشتری خواهیم یافت تا در شهریار ، و چون هردو را هنگامی که از قید قانون آزادند باهم مقایسه کنیم خواهیم دید که مردم بسیار کمتر از شهریاران افراط میکنند ، و دیگر آنکه خطاهای مردم اهمیت کمتری دارد و بنا بر این با سهولت بیشتری علاج میشود . زیرا مردم شهورتران سرکش را به سهولت میتوان با نفوذ واقناع مردی نیک به رفتار پسندیده باز آورد ، اما شهریار بدستگال تحت تأثیر اینگونه نفوذها قرار نمیگیرد و بنا بر این هیچ علاجی برای او نیست مگر تبیغ پولادین . بنا بر این میتوانیم از اینجا دربارهٔ نمائش نسبی هر یک حکم کنیم . اگر برای تصحیح خطاهای مردم الفاظ بسنده‌اند و خطاهای شهریار را فقط باشد و خشونت میتوان علاج کرد ، پس هیچکس از درک این نکته عاجز نخواهد بود که هرجا علاجی عظیمتر لازمست خطاهای نیز باید عظیمتر باشند . خبط‌هایی که مردم در لحظهٔ لجام گسیختگی شدید انجام میدهند ، زیاد مایهٔ هراس نیستند . آنچه موجب وحشت میشود شر بلafascleهای نیست که ممکنست از آنها ناشی گردد بلکه آنست که اغتشاش عمومی محتملاً به جابری فرصت می‌دهد که حکومت را قبضه کند . اعاده مورد شهریاران بدستگال عکس این نکته صدق میکند ، بدین معنی که در آن مورد حال حاضر موجب وحشت میشود ، و امید فقط در آینده است : زیرا مردم ممکنست به این امید خوشدل شوند که خاتمه زندگی پرشارت آن شهریار فرستی برای بازیافتن آزادی بدست خواهد داد . بدین نحو فرق موجود بین شهریار و مردم را می‌بینیم که یکی مؤثر در حال است و دیگری مؤثر در آینده . افراط‌های مردم متوجه کسانی است که در مظان مداخله در خیر عموم قرار دارند ، در حالی که افراط‌های

شهر یاران ناشی از بیم مداخله غیراست در منافع فردی ایشان . تصدیق بلا تصور
برضد مردم نتیجه این واقعیت است که هر کس میتواند آزادانه و بدون ترس
درباره آنان عموماً بد بگوید ، حتی بهنگامی که مردم در حد اعلای قدرت
خود باشند ، اما درباره شهر یار فقط میتوان با حداکثر احترام و تواضع و
وحشت سخن گفت ...]

فصل ۶

اراسموس - لوتر - دویر

در کوشش برای ارائه کشمکش بسیار مهم و هنوز موجودین اندیشه بشرخواهی متکی به ادبیات یونان و روم و نهضت اصلاح کلیسا دریک داستان، می خواهیم برای کسی که از «بازیگران نمایشنامه قدیم» بود و در «محراب» هنر خود به سود مسیحیت ساده سخن می گفت، منزلتی قائل شویم. دور رنقاش (۱۴۷۱-۱۵۲۸) را به چوجه نمیتوان فرد ساده‌ای خواند. در او نشانه‌های بسیار است که ما را بیاد لئوناردو می‌اندازد. در حقیقت از یک لحظه بیش از خود لئوناردو «مدرن» بود و آن از این جهت بود که وی اهمیت وسیله جدید گرا وورسازی را درک کرده بود که در حقیقت معادل هنری چاپ است. دور در کتابهای هندسی خود راجع به علم مرایا و در تصور و نظریه‌ای که در باب نقاشی داشت، بخوبی نشان میدهد که یکی از اعضاء شایسته گروه او مانیست‌ها بوده است که تحت ریاست دوست او ویلیبالد پیرک هایمر در نورنبرگ را کرد آمده بودند. همینقدر بس که در باره سه تا از مشهورترین لوحة‌های گرا وور او (۱۵۱۳-۱۵۱۴) بیندیشیم تا شمای از نحوه تصورا و را درک کنیم. یکی از موضوعهای قدیم قرون وسطی را مربوط به رقص مرگ در نظر گرفته، اما همان را برای بیان قدرت انسان بکار برده است: داستان قدیم جستجوی زائر در این تصویر صورت می‌انماید است، اما در ضمن الهامی از سلحشور مسیحی اراسموس را نیز با خود دارد. دریک لوحة دیگر بنام «سن ژرم»، داش

صلح‌آمیز را تجلیل می‌کند که یکی دیگر از موضوعات قرون وسطی است و او در این مورد از اراسموس تبعیت کرده است: سگ و شیر فرادهشی برپایی پیرمردی نشسته‌اند . اما هردو در زمینه آرام و شکفت انگیز سطح متنوع کف و سقف و اثاث حجره و نور مشبکی که آنها را منور کرده است ، مدمغ شده‌اند . وبالاخره سومین لوحة مهم او تصویر عجیب «مالیخولیا» است که الهام فیثاغورسی دارد . در این لوحة نابغه بالدار متفکری که در میان مشتی ابزار و علامات علمی به تأمل نشسته است ، واين همانا نشانه تأمل اسرار آمیز و سرگردان ذهن دوره نوزائی است در آستانه کارگاه علم که تازه خواب آن را دیده‌اند . با این وصف دورر یک فرد مسیحی واقعی قرون وسطائی و واجد روح‌گوتیک باقی ماند و این امر را از بیشتر آثار هنری او می‌توان یافت . فقط از ایمان خود بود که او برای زندگی و آثار خویش محیطی عالی انتظار می‌برد .

دورر شهر نشین خوب نورنبرگ را می‌توان در سادگی نامه‌های او و از یادداشت‌های روزانه‌اش که در هلند می‌نوشته است ، باز شناخت . دورر در عمل چیزی را نشان میدهد که ما کیاولی در همان اوان به نحوی تحسین-آمیز درباره آن مینوشت ، و آن فضیلت تباہی ناپذیر فتنه آلمانهای زمان اوست . آن یاد داشتهای روزانه او که ما می‌خواهیم چیزهایی از آن نقل کنیم ، جز در این مورد فهرستی است از معاملات روزانه او مثلا : «دولورین بابت کلاه؛ تصویر رنگ و روغنی دقیق استاد لورنر اشتربک Lorenz Sterck ۲۵ فلورین . یک فلورین به سوزانا خدمتگار برای کمک . با کشیش متمول ناهار خوردم . هشت پنی به دکتر...» آنگاه ناگهان تحت تأثیر لطمہ شدیدی که از خبر مرگ لوتر بر او وارد آمده بود ، حقه اندوه شدید خود را می‌شکند و سخت به درگاه خداوند و تمام عیسویان می‌نالد . (این خبر در واقع صادق نبود و فرار موقتی آمیز لوتر تحت حمایت کننده‌ای پالاتین موجب اشاعه آن شده بود) . دورر به اراسموس التماس می‌کند که برای دفاع از مسیحیت قدم بیرون نهاد ، اما ناله پیامبری او فحوایی بیش از این دارد : وضع دنیای

زمان او را به نحوی که روح پاک او درک میکرده است با آمیختگی جالب عوامل
جدید و عواطف قدیم ، به ما بازمی گوید .

[جمعه پیش از عید خمسین ۱۵۲۱ خبر رسید که مارتین لوتر را در
نژدیکی آیزناخ خائنانه تسلیم کردند ، و برخی می گویند کشته شده است ؛
اگر کشته شده است این عذاب را به خاطر حقیقت متحمل شده ، و نیز بخاطر
آنکه دستگاه غیر مسیحی پاپ را شماتت کرده است – دستگاهی که با ایراد
 مضایق بسیار با آزاد ساختن مسیح در میان ما مقاومت میورزد ، و این کار را
بدانجهت میکند که ثمر خون و عرق ما را برباید و بی شرمانه بوسیله موجودات
تنبل و بی ارزش باطل کند و تباہ سازد ، درحالی که مردم فقیر و بینوا باید
 بواسطه آن از گرسنگی جان دهند . و ناگوارتر از همه برای من آنکه شاید
خدا واقعاً میخواهد ما را بازهم تحت تعلیمات کذب کور کورانه ایشان بگذارد
که بوسیله افرادی که ایشان «آبا» میخوانند ، معمول شده است ، آنچنانکه
کلام الهی کذب‌آ به چندین طریق بیان میشود ، یا اصلاً مورد توجه قرار نمی-
گیرد . ای خدای آسمان ، برما رحمت آور ، ای حضرت مسیح برای پیروان
خود دعاکن ، ما را به وقت آزادکن و در ایمان واقعی مسیحی حفظ فرما ...
گوسپندان را به مرتع خود بازخوان که بسیاری از آنها را هنوز میتوان در
مرتع کلیسای روم همراه هندیان و مسکوئیان و روسیان و یونانیان ، بازیافت ...
ای خداوند ، تو هر گز مردمی را مانند ما بینوایان گرفتار سلطه کلیسای
روم و قوانین سخت آن نساخته‌ای ، آن هم ما که به حق باید از برکت خون
تو مسیحیان آزاد و نجات یافته باشیم ... ای خداوند ، اورشلیم جدید را
که از آسمان می‌آید و از آن در کتاب شهود و در انجیل صریح و مقدس که با
خطیات بشری ظلمت نگرفته است سخن رفته ، به ما بازده . هر کس کتابهای
مارتن لوتر را بخواند میتواند ببیند که تعلیمات او چه قدر صریح است ،
زیرا مارتین لوتر انجیل مقدس را تعلیم میدهد . بنابراین آنکتابها را باید
بس‌گرامی داشت و نسوزاند ، مگر آنکه ما نیز آثار دشمنان او را در آتش

بیفکنیم و آنها را با عقاید ایشان که میخواهند از انسان خدا بسازند تباہ کنیم، وسپس باز هم تعداد بیشتری از کتب لوتو را چاپ کنیم . ای خدا ، اگر لوتو زنده مانده بود ده یا بیست سال دیگر چه ها که نمینوشت ! ای مسیحیان نیک به من یاری دهید تا چنانکه باید بر در گذشت این مرد ملهم از خدا ندبه کنم و از درگاه خدا بخواهم که مگر یکی دیگر نظر او برای ما بفرستد . ای اراسموس رتردامی کجایی ؟ مگر نمی بینی ظلم نابحق و قدرت ظلمت چه ها میتواند کرد ؟ گوش کن ای سلحشور نیک عیسی مسیح ، بمرکب بشین و به یاری خداوند ما عیسای مسیح بیا ، از حقیقت دفاع کن و تاج شهادت را بر بای ! در هر صورت پیر شده ای ، شنیده ام که فقط دو سال به خود وقت داده ای که برای دین مفید باشی ؛ آن دو سال را در راه انجلیل و ایمان حقیقی خوب به مصرف بر سان ، بگذار صدایت را بشنوند و همچنانکه مسیح میگوید ابواب دوزخ ، تخت و تاج روم ، بر تو سیطره نخواهند یافت . و حتی اگر بنا باشد به همان راه بروی که خداوند تو عیسی رفت و بدست دروغگویان اندکی زودتر بمیری ، در آن صورت باز از مرگ به زندگی خواهی آمد و به دست عیسی صفا خواهی یافت . ای اراسموس قیام کن تا خدا از تو خشنود شود ، و همچنانکه در باره داود نوشته شده است در حقیقت خواهی توانست جالوت را بزمین کویی . ای مسیحیان نیک ، به خدا دعا کنید تا ما را یاری کندا عدالت او نزدیک شود و عدل او آشکار گردد . در آن هنگام خون معصوم را که به دست پاپ و کشیشان و راهبان ریخته شده است خواهیم دید که جزای خیر خواهد یافت . مکافه : اینها آنانند که کشtar شده اند و پای مذبح خدا افتاده اند و فریاد انتقام میکشند ، و در جواب ایشان با نگ خدا میگوید : در نگ کنید تا تعداد مردگان بیگناه کامل شود ، آنگاه من داد خواهم راند .

یک فلورین برای غذا خرد کردم . هشت پنی به دکتر دادم . دوبار با رو دریگو غذا خوردم . دوازده پنی به دواخانه . با کشیش متمول ناهار خوردم . یک فلورین خرد کردم . استاد کنراد مجسمه ساز را مهمان کردم . هیجده پنی بابت آثار هنر ایتالیائی پرداختم . چهار پنی در بازی باختم . سه

تمثال از حالت پس از شهادت عیسی و دو تصویر کوه زیتون بر پنج و نیم ورق کشیدم . علامت خانوادگی مرد انگلیسی را رنگی کشیدم . یک فلورین به من داد . ژان زرگر در بروکسل، تصویر او را سیاه قلم کشیدم ، یک فلورین به من داد . به بازار اسب فروشان در آنتورف رفتم که اسب خوبی داشت ، و دواسب را به هفتصد فلورین فروختند . چهارپنی در قمار باختم ...

اراسموس

لوتر کشته نشده بود ، بلکه همچنان به شیطان ناسزا میگفت و به «روسی بابل» (روم) حمله میکرد . اراسموس، آن سلحشور نیک مسیحی، برای دفاع از لوتر به میدان نتاخت زیرا نخستین علاقه اصلاح طلبی او بواسطه زیاده رویهای لوتر تبدیل به خصومت گردیده بود . سه سال پس از الحاج نومیدانه دورر، یعنی در ۱۵۲۴ هنگامی که اراسموس سرانجام وارد مبارزه شد، در جانب مخالف لوتر بود .

دزیدریوس اراسموس اهل رتردام (۱۵۳۶ - ۱۴۶۶) مردیست که بر اذهان دونسل سیطره داشت . و رهبر مبارزه برضد استیلای فکری کلیسا بود . اراسموس ولترقرن شانزدهم است . او از زمان کودکی خود جزفریب و ظلم از رهبانان ندیده بود؛ زیرا رهبانان او را از میراث خانوادگیش که به آنان سپرده شده بود، محروم ساختند . بعداً اراسموس آنان را در صومعه بهتر شناخت و از نفرتش به آنان هیچ نکاست . این محرك بدوى ذهن او را نمیتوان انکار کرد . همچنانکه فولر میگوید اراسموس مانند خفاش بود . دندانهای خود را بهم می‌سود، اما هرگز کسی را به دندان نگزید . اراسموس از شروع دانش پژوهانه خود به فعالیت ادبی عظیمترا روی آورد : از شعر و شرگرفته تا رساله و مکالمه و مقامه و مرقومه ، هیچ نوع بیانی نیست که اراسموس همواره با سیک و قدرت بدیهیه نگاری روزنامه نویس فطری مورد استفاده قرار نداده باشد . لاتین اومانیستها را باسهولت و لطف و فحوای بهتری بکار میبرد . و از آن زبان آلتی ساخت که تمامی احوال زمان او را

بیان میکرد . در حقیقت اراسموس فسحت و فصاحت و تناقضات آن زبان را منعکس میساخت ، و با آن اوضاع زمان را بخوبی ارائه میکرد : لهوخشن عصری نیرومند با تصورات و تصاویر شهوى ، نشاط سحرگاهان علم ، نفرت یك ذهن آزاد و مستقل از نمایندگان نالایق قدرت روحانی ، و با اینحال تمرکز فکری جدی و حتی شدید در باره مسائل شرعی ، همه در آثار او موجودند . همچنانکه دیلتنی میگوید اراسموس نوعی شیطان صد چهره بود که میتوانست انواع بیانات شگفت انگیز داشته باشد ، و این تنها علت افسون شدن معاصران او نسبت به او نبود . مع الوصف چیزی که اراسموس همواره و بدون اندک ابهامی هوادار آن بود تساهل یا برداشتن دینی بود . آن مرد کوچک اندام لاغر بالبهای نازک و چشمان آبی نیمه بسته که هلباین نقاش جاودانه برای آگاهی ما نقش کرده است ، همواره مؤمن بود به اینکه در منازعات دینی فقط زبان را باید به صورت حر به بکاربرد . در این مورد اراسموس فیلسوف حقيقی بود ، از این حیث که معتقد بود که هیچ مسائلی نیست که به نیروی تعقل حل نشود ؛ و این موضوع به انتقاد او ، هر چند سبکسرانه بیان شده باشد ، وزن و نفوذ میبخشد .

راسموس در مشهور ترین رساله خود بنام «مدح جنون» به ما تذکار میدهد که تنها همان امیال غیرمعقول و مجنو نانه اند که چرخهای جهان را به گردش در میآورند ؛ بدین وسیله توانسته است در مجموعه ای از ضعف ها نه فقط جنونهای معروف ، بلکه جنونهای ناشناخته ارباب دین و داش را با همان استهزاء صريح و متهورانه عرضه کند .

نقل قسمتی کوتاه از کتاب فوق الذکر لحن هجایی اورا به ما نشان میدهد :

[... و اما پس از میمنت این دانشمندان استاد کسانی فرا میرسند که مردم ایشان را اهل شریعت و راهب میخواهند ، یعنی آنانکه در تجرد بسر میبرند ، اما در آن هردو نام اشتباهی هست به این دلیل که جزء اعظم این اشخاص از شریعت بسیار بدورند و معمولا هیچکس را نخواهند دید که مانتد

آنان در هرسو پرسه زند . و حتی در هر میکدهای حاضر باشد . حرفة ایشان و مراعات آن حرفة یقیناً سخت دنی وحزین بوده است اما من (یعنی جنون) بطرق مختلف ایشان را رهائی بخشیده ام . زیرا هر چند اینگونه مردم چندان منفور ندکه حتی ملاقات با آنان بطورناگهانی یا پس از قیام مردهای به فال بدگرفته میشود ، با این وصف خدابه داد برسد ! چگونه خودرا بالاتر از کرو بیان میپندارد . زیرا در درجه اول همانطورکه نام خود را به اشکال میتوانند بخواهند باکتابها و داشت‌ها کم درافتادن را نشان تقدس خود میدانند و چون در صومعه‌ها با صدائی ناهنجار (مانند عرعخران) مزامیر نا مفهومی را میخوانند ، واقعاً چنین میپندازند که گوشهای قدیسان را با نوائی دل‌انگیز قوت داده اند . از این گذشته برخی از فرقه‌های ایشان - یعنی اخوان درویشان - در سؤال به کف و رفتن از این دربه آن درو با التماس تقاضای نان‌کردن و مزاحم مردم شدن چه درمسافرخانه‌ها چه در دلیجانها و چه در زیارتگاه‌ها بی آنکه (قول میدهم) مزاحم دیگر گذاشان شوند ، بر خود می‌بالند . واينک بنگرید آن لعنتان کور را با آنهمه چربی و پلیدی و خشنوت و سماحت بی‌شرمانه که برای ما (به قول خودشان) نمودار زندگی حواریون هستند .]

با بیانی جدی تر اما باروح اصلاح طلبی مشابه با آنچه نقل کردیم اراسموس کار را آنجاکه والا *Valla* رها کرده بود از سرگرفت و روش تاریخی اتقادی را در مطالعه کتاب مقدس معمول گرداند . مهمترین اثر علمی او انتشار نسخه‌ای از «عهد جدید» است . هدف اراسموس واضح بود : میخواست روح اصیل و حقیقی انجیل را به دست دهد . او روح انجیل را آنطورکه خود در ک میکرد در «رساله سلحشور مسیحی» که متن عظیمی برای اهل ایمان شد بیان کرد . «مسيح را نباید صرفاً يك وسيلة میان تهی توسل بینگارید بلکه باید او را جز مظهر محبت و سادگی و صبر و صفا و بطور خلاصه تعلیمات عملی خود او بدانید . »

اراسموس چنین میاندیشد که برخی از این تعلیمات را در آثار عظیم یونان و روم نیز می‌یابیم؛ بنا بر این آثار نیز باید به نحوی الهام الهی باشند و برای خواندن بسیار بهترند از آثار برخی از آباء کلیسا؛ مع الوصف واضح است که با موازین عقلی نیز منطبقند. علیهذا این کیمیای عقل را باید در باره آن قسمتهای کتاب مقدس که مغایر عقل مینمایند، مانند تهدید به آتش جهنم، بکار برد و همین ثابت خواهد کرد که آن قسمتها را باید تمثیلی و رمزی دانست. بدین نحو اراسموس آرام و بیصداراه را برای یک دین عقلی جهانگیر هموار میکند. اراسموس بواسطه تناقض گوئیهای حاد لو ترکه مسیحیت را هم غیر عقلی می‌ساخت وهم ضد عقل، تحریک شدو بالآخره رساله خود را در باب «اختیار» تصنیف کرد. باید توجه داشت که اراسموس در این رساله اعتقاد را از زبان خود بیان نمیکند، بلکه چنین میگوید: «فرد جا هل ممکنست از شنیدن رنجیده خاطر شود، وغیره...» والبته این طرز بیان حیله آشکاریست برای حفظ ظاهر. مقامات کلیسای کاتولیک این سخن را بدب تعبیر نکردند و مقامات و درجات عالی، و از جمله منصب کار دینالی، به اراسموس پیشنهاد کردند به این شرط که به خدمت ایشان درآید. اراسموس آرام و بیصدا این پیشنهاد را رد کرد و تا پایان به راه خود ادامه داد – وهم چنان نمونه صحیح و بی‌غل و غش آزادگی باقی ماند. راست است که اراسموس نخواست قهرمان باشد اما باید دانست که یک ذهن آزاده بیش از آنچه به قهرمانی و پهلوانی اعتقاد داشته باشد به قواعد مصارعه احترام میگذارد.

قسمتهای برگزیده زیر از رساله ۳۹۱ De Libero Arbitrio «اراده آزاد» یا «اختیار» نقل شده است.

[در میان اشکالاتی که غالباً در کتاب مقدس به میان میان میان شاید هیچیک به اندازه مسأله اختیار یا آزادی اراده دلالی پر پیچ و خم و گریز ناپذیر نباشد. زیرا این مسأله به نحوی شکفت انگیز الهیون را اعم از متقدم و متاخر بخود مشغول داشته است، همچنانکه یک زمان ذهن فیلسوفان را جلب

کرده بود اما بنظر من چنین مینماید که سعی فراوان بوده است و نتیجه‌اندک در زمان ما این اختلاف به نحوی متعادلتر به وسیله کارل شات Carl sadt و اک Eek تجدید شده است؛ و نیز باشد بیشتری به وسیله مارتین لوتر که یکی از رسالاتش مربوط به اختیار است مورد بحث قرار گرفته. هر چند بیان او بی جواب نمانده است، من نیز به تقاضای دوستان و به این‌امیدکه این اثر کوچک مساعدتی به پیشرفت حقیقت‌کنند پا به میدان گذارده‌ام.

واما میدانم که برخی از مردم گوشاهای خود را خواهند گرفت و برسیل اعتراض چنین خواهند گفت: « دنیا آخر شده است! کار بجایی رسیده که اراسموس با لوتر مخالفت می‌کند! حالا دیگر موش به جنگ فیل می‌رود! » اگر یک لحظه سکوت کنند و به من فرصت دهند، برای آرام کردن ایشان مقدمه ایک واقیت مسلم را تکرار می‌کنم: من هرگز اصول لوتر را پذیرفته‌ام. پس هیچکس نباید از اینکه من علناً عقیده‌ای را تأکید می‌کنم که میتواند مورد اختلاف میان دونفر باشد متعجب شود؛ تاچه رسد به اینکه یکی از عقائد اورا مورد شک قرار دهم و بخصوص با او وارد بحث شدید شوم، آنهم فقط بواسطه علاقه بسیار به جستجوی حقیقت. یقیناً چنین فکر نمی‌کنم که لوتر از اختلاف عقیده دیگران با خودش رنجیده خاطر شود زیرا خود او از حمله به عقائد بزرگان کلیسا مضایقه نکرده و از آن گذشته به تعلیمات تمام مکاتب وشوری‌ها و پاپها حمله کرده است....

بنا بر این فرض می‌کنیم همچنانکه ویکلیف Wyclif تعلیم داده ولوتر تأیید کرده است، این نکته که تمام اعمال ما نه بر حسب اختیار بلکه بحکم واجب محض انجام می‌شود، یک مفهوم صحیح باشد. از این نامناسبتر چه تنقضی میتوان یافت که به جهانیان عرضه شود؟ و باز همچنانکه اگوستین در جائی می‌گوید، این نکته را که خدا در ماه عمل خوب می‌کند و هم عمل بد، و کارهای نیک خود را در ما جزای خیر میدهد و کارهای بد خود را در هم امکافات می‌کند، یک مفهوم صحیح باشد. چنین بیانی چه درهای را بر عده پیشماری از آدمیان نا پرهیزگار می‌گشاید، بخصوص با توجه به تنبلی و بی‌اعتنایی و

هر زگی عظیم افراد و تمایل دیشه دار آنان نسبت به انواع بدکاری ! کدام مرد ضعیف است که مبارزه دائمی و فرساینده برضد تمایلات جسمانی را ادامه دهد ؟ کدام مرد بدکارست که در اصلاح زندگی خود بکوشد ؟ که میتواند روح را وادارد که از صمیم قلب خدائی را دوست بدارد که جهنمی را با آتش مشتعل و عذابهای جاودان آماده کرده است تا انتقام بدکاریهای خود را از افراد بینوا بگیرد ، چنانکه گوئی از عذاب نوع بشر لذت میبرد ؟ ...

واما این ایراد را شنیده ام : « آنجا که کتاب مقدس کاملاً صراحت دارد چه حاجت به تعبیر است ؟ » اما اگر بیان کتاب مقدس چنان صریح است ، چرا بطوریکه مخالفان ما ادعا میکنند مدت چند قرن مردان بزرگواری چنان کورکورانه در مطلبی بدین اهمیت جستجو کردند ؟ اگر در کتاب مقدس ابهامی نیست در زمانهای حواریون چه نیازی به رسالت بوده است ؟ ممکنست بگویید که این موهبتی از روح القدس بوده است . اما من خوب نمیدانم که آیا این موهبت رسالت نیز مانند قدرت شفا بخشیدن و قدرت زبان دار کردن مردم لال از میان رفته است یا نه . اگر از میان فرقه است باید پرسید اکنون به که رسیده است . اگر این قدرت به همه داده شده است ، در این صورت هیچ تعبیر و تفسیری ثقه نیست . اگر به هیچکس داده نشده است در این صورت ام - روز که اینهمه ابهامات موجب حیرت دانشمندان شده اند ، هیچ تفسیر و تعبیری مورد اطمینان نیست . اگر من مدعی شوم که این قدرت به جانشینان حواریون اعطا شده است در این صورت عده ای اعتراض خواهند کرد که این جانشینان چندین قرن فاقد روح رسالت بوده اند . و اما در باره این افراد با تساوی کلیه شرایط دیگر در آنان هستند میتوانیم محتملاً چنین فرض کنیم که خدا روح خود را در کسانی دمید که رسالت خود را به آنان واگذارد ، همچنانکه ممکنست معتقد شویم که به احتمال بیشتری عنایت به تعمید یا فتنگان اعطا می شود و به احتمال کمتری به تعمید نایافتنگان .

تا اینجا به مقایسه عباراتی از کتاب مقدس که از اختیار پشتیبانی میکند با آنهایی که برخلاف ظاهر ااختیار را بالکل سلب مینمایند ، اکتفا کردیم .

اما از آنجاکه روح القدس که مصنف کل کتاب مقدس است نمیتواند بیان خود را نقل کند، ناچاریم خواه ناخواه نتیجه متعادلی را جستجو کنیم. چون هر یک از دو عقیده مخالف بر همان کتاب مقدس اتناء دارد و اضحت که مدافعان هر یک از دو نظر کتاب مقدس را از نظر گـ.اـه مخصوص خود آزموده اند و آن را در پرتو هدفی کـ.هـ دنبال آن بوده اند خوانده اند. برخی در نظر گرفته اند که مردم چقدر با کاهله در پرهیز گاری میکوشند و از طرف دیگر نویسندی چه شر عظیمی است، و ضمن کوشش برای یافتن علاج این دو بلا، از روی جهـ.ل مر تک خطای دیگر شدند و آن این بود که به اختیار بشر بیش از حد قدرت بخشیدند. اما عده ای دیگر از مصنفان چنین پنداشتند که اعتماد بشر به قوا و استعدادات خود دشمن پرهیز گاری واقعی است. غرور کسانی که در مدح اعمال حسنة خویش افراد می کنند (گوئی میخواهند آن اعمال را چون مداعی از قبل روغن و صابون بفروشنند) بسیار غیر قابل تحمل است.

معاذان این غرور در قلمی که برای پرهیزان این بلا داشتند اختیار را به دونیم کردند و گفتند کار نیک را نمیتوان انجام داد، یا آن را با توصل به لزوم و وجوب مطلق کلیه اشیاء نفی کردند...

وقتی می شنوم که میگویند استعداد بشری چنان عیث است که تمام اعمال انسان هر قدر هم پرهیز گارانه باشد گناه آسود است، یا آنکه اراده ما بیش از مشتی گل در دست کوزه گر قدرت ندارد، یا اینکه عمل مادر حال یا آینده از وجوب مطلق مشتق میشود، روح من دستخوش حیرت بسیار میگردد. نخست آنکه اگر اعمال همه مردم و حتی قدیسان چنان گناه آسود است که بی رحمت پروردگار آنکس که عیسی بخارتر او مرد بدوزخ سرنگون میشود، چسان میتوان متونی را فهمید که در آنها از اعمال حسنة قدیسان، رعایت عدالت از طرف آنان و مشی صحیح آنان در برابر باری تعالی، سخن رفته است؟ اگر استحقاقی در کار نیست چرا اینهمه در باره اجر با ما سخن گفته اند؟ به چه دلیل کسی جرأت میکند اطاعت کسانی را که به اوامر الهی گردن مینهند مدد و نافرمانی کسانی را که گردن نمی نهند، قدح کند؟ و اگر استحقاق ما به -

حساب نمی‌آید چرا کتاب مقدس اینهمه از داوری سخن می‌گوید ؟ یا اگر هر کار که مامی کنیم به حکم وجوب محض است و هبیج چیز طبق میل واختیار ما انجام نمی‌پذیرد ، چرا ناگزیریم که در محض احکم الحاکمین حاضر شویم ؟ و باز این اندیشه را تکرار می‌کنم : اگر ما هبیج عملی انجام نمی‌دهیم مگر آنکه خدا آن را طبق اراده لایتغیر خود درما خواسته و اجر اکرده باشد ، پس منظور از این تحذیرها و اوامر و تهدیدات و ترغیبات و بازخواستهای بیشمار چیست ؟ خدابه ما فرمان می‌دهد که همواره نماز بخوانیم ، مراقب اعمال خود باشیم و برای نیل به اجر زندگی ابدی کوشش کنیم . چرا خدا از ما می‌خواهد که همواره برای آنچه خود بالفعل تصمیم به اعطاء یا عدم اعطای آن گرفته است به او نماز بزیریم ، و حال آنکه او به سبب لایتغیر بودن خود نمیتواند تصمیم خویش را تغییر دهد ؟ چرا خدا به مافرمان میدهد که بازحمات بسیار چیزی را بجوئیم که بالفعل اراده فرموده است رایگان به ما اعطائے کند ؟ ما مهموم می‌شویم ، منفور می‌شویم ، مسخره می‌شویم ، معذوم می‌شویم ، و بدین نحو است که عنایت الهی درما مخاصمه می‌کند ، و چنین است که منکوب می‌کند ، و چنین است که فاتح می‌شود . شهید دچار سختیها می‌شود ، و با این وصف هبیج استحقاقی برای او منظور نمی‌شود ؛ و از این بتر آنکه ادعا می‌کند اگر بدن خود را به امید زندگی ابدی به مكافات عرضه میدارد ، گناهکار است . اما چرا خدای الرحم الرحیمین می‌خواهد باشهداء چنین رفتار کند ؟ آیا مافردى را که پس از اخذ تصمیم به اعطاء عطیه‌ای به یکی از دوستان فقط پس از آنکه او را تا حد نومیدی عذاب داد ، آن عطیه را به او بدهد ظالم نمیدانیم ؟

به عقیده من شخص میتواند اختیار را چنان تعریف کند که از آن اعتماد ناسزاوار نسبت به استحقاق ابناء بشر و از آن اشکالات دیگری که لو تراز آنها می‌پرهیزد ، و نیز از آنها که فوقاً متذکر شدم اجتناب کند ، بی آنکه آن مزاایا را که لو ترمدح می‌کند از کف بدهد . این راه حل به نظر من در عقیده‌ای که نخستین محرك روح را بالکل به عنایت الهی منسوب میدارد آشکاراست ، اما هنگامی که اراده بشری فاقد عنایت الهی نیست همین عقیده محل معینی در

ابراز عمل به آن وا. میگذارد ، ... عنایت الهی علت اصلی است ، و اراده علت فرعی ، و علت فرعی بدون علت اصلی هیچ کاری نمیتواند بکند ، در حالی که علت اصلی بتنها ئی کافی است ...

از طرف دیگر کسانی که بالکل منکر اختیارند و ادعا میکنند که همه چیز بمحض وجوب انجام میپذیرد ، تأکید میکنند که خدا در تمام افراد بشر نه فقط اعمال حسن را بلکه اعمال سیئه را نیز پدید میآورد . بنابراین لازم میآید که اگر انسان حق ندارد فاعل اعمال حسن خودشمرده شود در این صورت نمیتواند عامل اعمال سیئه خود نیز به شمار آید . این قضیه غیر قابل دفاع که ظاهراً بیداد و ظلم را آشکارا به خدا اسناد میدهد و (این اسناد برای اذهان متقدی سخت وحشت انگیز است ، زیرا اگر خدا بدی یا نقصی در خود میداشت ، وجود نمیداشت) مدافعانی دارد که در تشیید آن میکوشند . این افراد میگویند : « چون خدا هست ، هر کار که میکند فقط میتواند بهترین و زیباترین کار باشد ، اگر نظام عالم را نظاره کنید ، حتی چیزهایی که در حد خود بد هستند در نظام عالم خوبند و جلال خدارا نشان میدهند ، و نیز در حد هیچ مخلوقی نیست که تدابیر خالق را مورد قضاۓ قراردهد ، بلکه باید بر عکس بالکل تسليم خدا شود ، پس اگر بییند که خدا این یا آن امر را محکوم میکند باید شکوه کند ، بلکه باید راضی به رضای خدا باشد ، و در عین حال بخود بقبولاند که هر چه خدا میکند خیر مطلق است . از طرف دیگر کیست که بتواند آن فردا تأیید کند که به خدا میگوید : « چرا مرا فرشته نیافریدی ؟ » آیا خدا در جواب او به حق نخواهد گفت : « ای پیشترم اگر تورا وزغی آفریده بودم از چه شکایت میکردی ؟ » و بهمین نهجه اگر وزغی از خدا سؤال میکرد : « چرا من طاووس نیستم که پرهای رنگارنگ داشته باشم ؟ » مگر خدا به حق در جواب او نمیگفت : « ای نمک ناشناس میتوانستم تو را قارچ یا پیاز بیافرینم ، در حالی که اکنون میجهی و میآشامی و میخوانی . » و بالاخره اگر افعی یا اژدهائی بگوید : « چرا مرا گوسفند نیافریدی و جانوری آفریدی که کسی چشم دیدنش را ندارد . » خدا چه جواب میدهد ؟ شاید فقط بگوید : « زیرا که آن

را نیک و مطابق زیبائی و رامش عالم یافتم . به تو بیش از مگس و پشه و سایر حشرات که سازمانشان بنظر اهل تحقیق بس شکفت است ظلم نرفته است...» اما بهتر است استدلال را با کسانی که از خرد محروم‌مند تمام کنیم و بحث خود را درباره بشر از سر گیریم که خدا اورا مانتد و به شکل خود آفرید و نیکی او سرچشمہ تمامی خلقت است . با این وصف می‌بینیم که برخی بهنگام تولد خوش‌اندازند یا از بیماریهای سخت در عذا بند و عده‌ای چنان ابله‌ند که از جانوران تشخیص داده نمی‌شوند ، و بعضی اشخاص در بدخوئی از ددان می‌گذرند ، و برخی روحشان چنان به شر مایل است که گوئی در دست قدرتی کشنده اسیرند ، و افرادی نیز هستند بالکل دیوانه و شیطانی . در این اوضاع واحوال چگونه می‌توانیم عدل و رحم الهی را توضیح کنیم ؟ آیا همراه پولس قدیس باید باز بگوئیم : « هان ای اعماق وغیره ؟ » به عقیده من این کار بهترست از قضاوت گستاخانه و بدخواهانه درباره آن اشارات زبانی که در نظر مردم نامفهوم است .

ایشان بالفراط هرچه تمامتر در گناه آدم غلو وادعا می‌کنند که جلیل - ترین قدرت طبع بشر چنان فساد پذیرفته است که به خودی خود کاری نمی‌تواند انجام دهد ، جز آنکه نسبت به خدا جاهم بماند و اورا منفوردارد و هیچکس حتی در صورتی که به حکم ایمان برق حق باشد ، نمی‌تواند از معصیت برکنار بماند . ادعا می‌کنند که همین تمايل به ارتکاب به گناه که بواسطه گناه نخستین ابوعین ما در ما به ودیعه نهاده است ، بالفعل گناهست و این تمايل چنان شکست ناپذیر است که حتی فردی که بموجب ایمان بر حق باشد نمی‌تواند احکام الهی را بنحو اکمل انجام دهد ، بلکه بسیاری از اوامر الهی منظوری جز این ندارند که عنایت پروردگار را که انسان را بدون توجه به شایستگی او نجات می‌بخشد ، بستایند ... اگر خدا آنمه احکام بر عهده آدمی نهاده است که هیچ منظوری جز آن ندارند که آدمی را وادار نددخدا را بیشتر منفور بدارد و اورا سخت‌تر محکوم کند ، آیا آن افراد خدا را ظالمتر از دیونیزیوس Dionysius جا بر جزیره سیسیل نمی‌سازند که عمداً

قوانين بسيار وضع كرده بود وانتظار داشت بيشتر افراد آنها را رعايت نکنند مگر آنكه کسی ايشان را مجبور کند، و تا مدتی تخطي از آن قوانين را ناديده گرفت تا وقتی که متوجه شد که تقریباً همه افراد قوانين او را نقض كرده‌اند و در آن هنگام برای لذت خود دست به مجازات ايشان زد؛ بدین نحو آن جابر همه را وادرار به نفرت از خود كرد ...

لوتر ظاهراً از اينگونه مبالغه لذتی ميبرد و به اصطلاح ميخواهد دفع فساد افراط ديجران را بهافسد کند. آنانکه نه فقط حسنات خود را ميفروشند بلکه با اجر قدیسان نيز معامله می کنند بس جسورند، آنهم در ازاء چه اعمالی؟ عزایم خوانی، قرائت مزامير، امساك، صوم، لباسهای کشيشی و عناءين؟

اما لوتر اين ميخ را فقط با کوبیدن ميخ ديجري يرون‌کشيد، و آن اينکه بصراحت گفت قدیسان هیچ حسناتی نداشته‌اند و اعمال پرهیز‌گاران گناه هائي هستند که به سوي محکوميت ابدی راهبرند، مگر آنكه ايمان و رحم الهی بيارى ايشان بباید. و نيز يکی از طرفين معامله (روحانيان) از اعتراضات و ترضيه‌ها يی که به وسیله آن به‌نحوی شگفت انگيز وجود آن مردم را بعدام انداخته‌اند و نيز از « تطهیر روح » که در باره آن برخی مفاهيم متناقض وجود دارد، سود بر ميگيرند. مخالفين آنان اين قباحت را چنین اصلاح ميکنند که اعتراف اختراع شيطان است (اعتداليون منكر لزوم اعتراض) که هیچ رضايي با بت گناهان لازم نیست زيرا مسيح خونبهای تمامی گناهان مارا پرداخته است، و بالاخره اينکه بربخی وجود ندارد ...

از تصادم اينگونه افراط‌ها صاعقه‌های جهانسوز برخاسته و امروز دنيا را منقلب ساخته است، و اگر هر طرف به اين سختی از مبالغه‌های خود دفاع نماید پيش‌بینی ميکنم که ميان ايشان نزاعي برخواهد خاست از آنگونه که ميان آشيل و هكتور در گير بود که چون هردو در توحش برابر بودند تنها با مرگ ميتوانستند از يكديگر جدا شوند. مثلی‌سائز هست مبنی بر اينکه برای راست كردن يك چوب کج باید آنرا به جانب ديگر خم کرد؛ اين

مثل شاید درمورد اخلاق صادق باشد اما به گمان من در مورد عقیده مصدق ندارد . مبالغه و غلوگاه برای ترغیب یا نهی افراد مناسب است، چنانکه هنگام تشجیع یک شخص جبان میتوان گفت : « هیچ مترس، خدا همه چیزرا در تو انجام میدهد و بربازان میآورد. » و از طرف دیگر برای فروکوفتن گستاخی میتوان با قول بهاینکه انسان چیزی نیست مگر گناه ، نتیجه خوب گرفت و برضد کسانی که مدعیند تعلیماتشان برابر کتاب مقدس است بی گمان با حسن اثر میتوان گفت که آدمی چیزی نیست مگر دروغ .

اما وقتی احکام را در جستجوی حقیقت بکار میبریم ، تصور نمی رود که این تناقضات که دست کمی از معما ندارند، لازم باشند . من به سهم خود اعتدال را ترجیح میدهم . پلاژیوس Plagius ظاهراً بیش از حد با اختیار انسان اسناد میداد ، واز او بیشتر اسکوتوس Scotus ، اما لوتر نخست با نفی قسمت مهم مسأله آنرا کم اثر کرد؛ سپس چون به این هم راضی نشد، اختیار را بالکل منهدم ساخت . اما من بشخصه عقیده کسانی را ترجیح میدهم که محلی برای اختیار قائلند و در آن واحد سهم عنایت الهی را عظیم تر می شمرند . زیرا پرهیز از چاله غرور برای سقوط در چاه نومیدی یا بی اعتنائی ، سودی ندارد. چنانکه جا انداختن عضو در رفتہ ای بدانسان که بجای درست جا افتادن از طرف دیگر در برود، سودی ندارد ...
بنابراین شخص باید این راه حل اعتدالی را پذیرد: ممکنست اعمال حسن‌های ولو بطور ناقص وجود داشته باشد ، اما انسان بخاطر آن نمیتواند امری را به خود نسبت دهد .

استحقاقی هست اما میل به آن منوط به یاری خدادست . حیات شرچنان از ضعف و آلودگی و گناه آئنده است که با ظاره آن هر کس خودخواهی خویش را به سهو لوت از کف خواهد داد ، هر چند ماتصدیق نمیکنم که انسان هر قدر محقق باشد فقط میتواند گناهکار باشد، مخصوصاً اینکه مسیح درباره عیлад مجدد و پولس قدیس درباره انسان جدید ، سخن میگویند. اما میگوئید چرا باید محلی برای اختیار قائل شد ؟ بدین منظور که بدهکاران را که به صرافت طبع

عنای - الی راطرد میکنند ، به عنوان استحقاق به چیزی مجبور سازیم که خدا را از اتهام و ظلم و بیداد درامان داریم ، که خودمان را از نوミدی نجات دهیم و به کوشش برانگیزیم . از اینگونه اند دلایلی که تقریباً همه کس را مجبور به قبول اختیار کرده اند ، اما بدان نحوکه بدون عنایت مدام السی بی اثر است به نحوی که توانم چیزی را به خودمان نسبت دهیم . امام مکنست کسی بگوید : « این اختیار اگر مؤثر نیست ، پس چهارزشی دارد » و من در جواب میگویم : « اگر خدا در انسان چنان عمل میکنند که در سنگ ، یا کوزه گر در گل ، خود انسان بطور کلی دارای چهارزشی است »

واما اگر این موضوع اکنون چنان ارائه شده است که با رعایت تقوی تحقیق عمیق تری درباره آن ، بخصوص درمیا - جهال ، مقتضی نیست : اگر ثابت کرده ام که این عقیده بیش از آن دگر بر نصوص کتاب مقدس استوار است؛ اگر آشکار است که بسیاری از عبارات کتاب مقدس مبهم و معجازی هستند و حتی در بادی امر متناقض مینمایند ، و بهمین دلیل ماخواه ناخواه باید از آنچه شفاهایا وظاهرآ در آن کتاب آمده است دور شویم و مفهوم را با تعبیر تعدیل کنیم ، واگر منابع و سخافتها بی که بانفی کامل اختیار ملازم خواهند بود ، مطرح شوند : واگر با قبول اصلی که بیان کردیم آشکار شود که هیچیک از گفته های پرهیز گارانه لوتر (محبت اعلای خدا ، الغای اعتماد به استحقاق ما واعمال و مسامعی ما ، و عطف آنها به خدا و وعده های او) نفی نخواهد شد ، از خواتنه می خواهم که اینهارا بسنجید و بگوید آیا محکوم کردن این حکم که از طرف بسیاری از استادان کلیسا صادر و طی چندین عصر بارضایت مردمان کثیر تصویب شده است و بجای آن بر گزیدن برخی عقاید اشتباه که اکنون دنیای مسیحیت را متزلزل کرده اند ، صحیح و شایسته است ؟ اگر این عقاید اخیر بر حقند ، من باصفای خاطر ناتوانی خود را در فهم آنها اذعان میکنم . بطور قطع من عمدادر مقابل حقیقت مقاومت نمیکنم و از صمیم قلب موافق آزادی ایمانم ، و هر چهرا مخالف انجیل باشد منفور میدارم . در اینجا (چنانکه قبل اگفتم) عمل قاضی را بر عهده نگرفته ام ، بلکه سمت کسی را داشته ام که چیزی را کاملاً مورد بحث

قرار میدهد ، و با بن وصف میتوانم حقیقتاً تأکید کنم که در بحث این مطلب نظرگاه دینی را حفظ کرده‌ام و این همان چیزیست که درسابق از قضاتی که برای رسیدگی به این گونه مهام منصوب میشدند ، خواسته میشد . هر چند پیرمردم ، اگر جوانی اصول عقاید مسلمتری را بالطف ملکوتی بمن یاموزد ، از فراگرفتن نتگ ندارم . در اینجا میدانم که خواهند گفت : «بهتر است اراسموس شناختن مسیح را فرا بگیرد و نیرومند شود ، بهترست خرد بشری خود را رها کند زیرا هر که فاقد روح خدا باشد این امور را در نمی‌یابد .» گر هنوز در نیاقتها مسیح چیست بقین تاکنون سخت سرگردان بوده‌ام

لوتر

آن غیرفلسفی‌ترین افرادی‌عنی مارتن لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) ، با حمله متقابل شدیدی به اراسموس جواب گفت ، و درنتیجه افتراق میان آن دولتیام ناپذیر گردید . عنوان رساله لوتر De Servo Arbitrio (دراراده گرفتار) بود . این رساله از لحاظ اصل عقیده چیز تازه‌ای نداشت ، و درواقع وضع اخیر قرون وسطی را از نو تأکید میکرد ؛ منتهی ناسازگاری آن عقیده را با اوانیسم کلاسیک قطعی ساخت . اگر بتوان تغییری در آن یافت ، باید اعتراف کرد که آن تغییر بیشتر از طرف پشتیبانان کلیسا ای نیرومند اراسموس بود که حاضر بودند اصول و عقاید کاتولیکی را تا حدی تسهیل و در نتیجه با نوع اوانیسم وی تلفیق کنند . لوتر نسل جوان و بزر اوانیست آلمان را که فیلیپ ملانکتون در رأس آنان بود ، برضد آن افراد برانگیخت .

زیرا لوتر هر چند به قول خود « بی‌بندوبار » بود ، بالکل نسبت به حواej فکری زمان بی خبر نبود . لوتر ممکن بود الفاظی را که می‌گویند اراسموس سالها قبل در دفاع ازاو برزبان آورده بود ، نقل کند : « در این ازمنه اخیر که امراض عظیم و موحش سیطره یافته‌اند ، خداوند طبیبی تیزین نیز به جهان عطا فرموده است .» مع الوصف پس از آنکه باروش آشی ناپذیر

خود بردگی نظری اراده را از تو تأیید می کند و چرخ را بایک دور تمام میگرداشد، و باشدت هودار « آزادی مردم مسیحی » میشود، آنچه درگوش شنوونده طنینی تازه دارد، بی گمان الهیات او نیست بلکه مفهوم او از آزادیست:

[این قدر تی معنویست که در میان دشمنان حکومت میکند و در نو میدیها نیرومند است . و این هیچ نیست جز آنکه قدرت درضعف من کامل میشود و من میتوانم همه چیز را به سود رستگاری خود بگردانم ؛ به نحوی که حتی صلیب و مرگ ناگزیر از خدمت منند. این مقامی بلند و وال است و سیطره ای حقیقی و منيع که در آن هیچ چیز نه چندان نیک است نه چندان بد که برای خیر من کار نکند، فقط در صورتی که اعتقاد داشته باشم ... و نیز ما فقط شاهان و آزادترین مردمان نیستیم بلکه هماره کشیشیم که مقامش از پادشاهی برتر است ... از اینجا هر فرد میتواند به وضوح بیند که چگونه فرد مسیحی از تمام قبود آزاد است و برای توجیه و نجات خویش محتاج به عملی نیست بلکه این عطیات را صرفاً از ایمان خود به حد وفور دریافت میدارد .]

در لوتر سادگی و صراحت عظیمی موجود است، او معمولاً میگفت: « هیچ وقت به خوبی هنگامی که از خشم الهام میگیرم، کار نمیکنم ». کسانی که جنبش خشم را برضد دشمنان محکوم میکنند، الهیونی هستند صرفاً اهل نظره این ایمان لوتر را مانند ساونارولا Savonarola ناطقی عنایم ساخت، اما بر خلاف آن مؤمن ایتالیائی لوتر به مردمی سخن میگفت که آماده انفجار بودند . لوتر وقت خود را با وعظ زهد و بهبود اخلاق تلف نمیکند؛ ذهن او ذهن مرد سیاس است : « روش زندگی ما مانند پیروان پاپ بدارست، اما آنچه به وضوح و صراحت تأکید میکنم آنست که طرفداران پاپ حقیقت را وعظ نمیکنند . به این کار من دعوت شده ام : گردن گوسفند را میگیرم و کارد را به حلقومش می نهم . هرگاه بتوانم خطابودن اصول عقائد پیروان

پاپ را به اثبات دسانم، به سهولت ثابت خواهم کرد که روش زندگی ایشان شر است.» در غالب چیزهای دیگر ذهن لوتر سادگی واقعی قرون وسطی را حفظ میکند: «یقین دارم که هر سال همین نگاهداری گنجشگان برای خدا، بیش از درآمد پادشاه فرانسه خرج دارد... جز قلیلی از زمین گندم نمیدهد، همانا معتقدم که تعداد سنبله‌های گندم به عده افراد بشر بر روی زمین نمیرسد، وبا این وصف ما همه نصیب میبریم، و در پایان هر سال مقداری نیز گندم اضافی باقی میماند. این امر بس شگفت انگیز است.» هنوز هم همه چیز معجزه و مشیت است و حقیقت بال تمام در کلام کتاب مقدس. این نکته در مورد کالون نیز صدق میکند، و دلیل آنکه سطح استدللات قرون وسطی مطابع را از اختلافات شدید خود آکنده و اذهان را تا یک قرن و نیم بعد مشغول داشته بود، همین است.

معهذا نهضت پروتستان به عنوان یک نیرو از لحاظ فلسفی. نهضتی جدید است. الفاظ شدیداللحن فوق الذکر در باره آزادی، دیگر اشتیاق انسان قرون وسطی را برای گریز از جزء دنیوی خود و ایجاد زندگی جدیدی برای خود در ترک نفس و «تقلید مسیح»، نشان نمیدهد و مؤید ناپدید شدن فروتنی ورقت رایج در قرون وسطی است. اصول عقیده جدید بیشتر مشتمل است بر عمل کامل ایمان درون فعالیت دنیوی که به نحوی ناملایم پذیرفته شده است. لوتر به عنوان ذهن سیاس از نظریه غریزه به ماکیاولی نزدیک است. وی نیز مایل بود آن ابهام و عدم صمیمیتی را که با مبارزه بین قوای معنوی و قوای دنیوی ملازم بود، از میان بردارد. در نظر لوتر دولت «قدرت مذهبی است برای سرکوبی گناه» و تقدم آن در این جهان مسلم است. کشیش پروتستان راعی دولتی میشود.

انکار شایستگی برای اعمال حسنہ توسط لوتر در حقیقت گریزی است از زندگی منظم، و قبول آزادی روش انسان است بر روی زمین، و این امر بدین جهت که انسان در پرتو عنایت بخشایشگر خدا زندگی میکند، نیک است. در تأیید این نظریه لوتر میگوید «هر فرد کشیش خود است.» در عقايد ملانکتون

آزادی فکر از احکام جرمی ، به نحوی زیان بخش مشهود است. لوتر خود از اندوه و اضطرابی سخن گفته است که از جدا کردن خود از شرعاً مراقبه به وی دست داده است. لوتر از لحاظ دینی معین رمزی و قدسی را که سازنده شهر خدا و زندگی منتظم و مشکل مسیحی است، ترک می‌کرد: « هر فرد برای خود، در تجرد حاکمانه وجود خود. » از لحاظ فلسفی نیز لوتر تقریباً بی‌آنکه خود متوجه باشد آستانه جهانی و ارتباط ساختمانی انسان را با عالم هستی متوافق رها می‌کرد. این نکته مبین آنست که چرا افکار کوپرنیک ، که در ابتدا شدیداً محکوم شده بود ، بسرعت در آلمان پروتستان مورد قبول قرار گرفت . اما بحران برهان وجودی از این عمیق‌تر و شدید‌تر است . « هستی » خاص بشر « همین آنجا » بودن یا « نمایان بودن می‌شود » که خود موضوعی معماً آمیز را به میان می‌آورد. تصادفی نیست که فلسفه‌گریستنسیالیستی معاصر بروزمنهای بالکل لوتری بنیان گرفته و از روح لوتری کبرکه‌گارد Kierkegaard نشأت یافته است. « وجود » ارسطوئی و طوماسی خیر مثبت ساده و نعمتی جهانی بود . مفهومات جدید هستی عجیب خود انسان به تدریج از زیر درون بینی‌های شدید ماوراء الطبیعی سر برخواهد آورد تا اشاره‌ای به « انشقاق » ، « اضطراب » ، « تمايل به یرون » ، « تمايل به ماوراء » ، « محبوس بودن در خود » و « نبودن راه بیرون‌شو » باشد

قسمتهای زیر از « اسارت اراده » نقل شده است .

[صراحتاً به تو تسلیم می‌شوم ، و این کاری است که هرگز پیش از این نکرده‌ام : تو نه فقط در قدرت فصاحت و نبوغ به مراتب از من برتری (وما این برتری را که سزاوار تست می‌پذیریم ، بخصوص من که مردی بی‌بندوبارم و همچون لاقيدان کار می‌کنم) بلکه روح و سرعت عمل مراست و مرا قبل از آغاز نبرد بی‌حال کرده‌ای ; و این کار را به دو وسیله انجام داده‌ای . نخست باهنر : زیرا این بحث را با تواضع خوش نما و یکسانی

دنبال کرده‌ای و بدانوسیله توانسته‌ای مانع انگیخته شدن من بر ضد خودت سوی، و دوم از این جهت که در موضوعی به این اهمیت چیزی نمی‌گوئی مگر آنچه پیش از این گفته شده است ...

مفهوم آن نوع مسیحیت که توضیمن سایر موضوعات مطرح کرده‌ای چنین است : ما باید با تمام قوا بکوشیم به درمان پشمایانی متول شویم و به تمام حرق در تحصیل رحم خدا سعی کنیم که بدون آن نه اراده بشری مؤثر است و نه سعی وکوشش او «ونیز» هیچکس نباید از عفو خدا که به حکم ذات خود «مان ورحیم است، مأیوس شود .

این بیانات تو عاری از مسیح و روح القدس و ازیغ سردترند، به نحوی که زیبائی فصاحت را واقعاً مسخ کرده‌اند . شاید ترس از پاپها و آن جا بر این که تو عبد یعنوایشان هستی، چنان جمله‌های را از تو پیرون کشیده است تا مبادا در قدر ایشان ملحدی کامل عیار جلوه‌کنی ...

رفیق اراسموس، آیا تو همان نیستی که مؤکداً می‌گفتی خدا به حکم ذات خود عادل و رحمان و رحیم است ؟ اگر این گفته صحیح است، آیا لازم نمی‌آید که خدا به نحو لا یتغیر عادل و رحمان و رحیم باشد ؟ و آیا لازم نمی‌آید که چون ذات پروردگار الی البد لا یتغیر است، رحم او نیز تغییر ناپذیر باشد ؟ و آیا لازم نمی‌آید که آنچه درباره عدل و رحم او گفته شد، در باره علم و خرد و خیر و مشیت او و سایر صفاتش نیز گفته آید ؟ بنابراین اگر این چیزها متدینانه و پرهیزگارانه و بدرستی در باره خدا اظهار شده‌اند، چنانکه تو خود می‌گوئی، پس چرا اکنون برعکس آن تأیید می‌کنی که تصدیق و جوب علم ازلی خدا خلاف دین و عجیب و سخیف است ؟ خود صریحاً اعلام می‌کنی که مشیت لا یتغیر خدارا باید شناخت اما معرفت برعلم ازلی لا یتغیر او را نهی می‌کنی . آیا معتقدی که خدا علی رغم مشیت خود از پیش بر امور آگاه است یاد رحال جهل اراده می‌کند ؟ بنابراین اگر خدا با مشیت خود از پیش خبر دارد، مشیت او ابدی ولا یتغیر است ؛ زیرا ذات او چنین است، و اگر با علم قبلی اراده می‌کند، علم او ابدی ولا یتغیر است زیرا ذات او

چنین است .

عجب خطیب سخنوری هستی ! و با اینوصف هیچ نمی فهمی که چه میگوئی ...

زیرا به عنایت الهی من چنان ابله یا دیوانه نیستم که بخواهم به چنین قوت و استحکام (که تو نام آنرا لجاجت نهاده ای) ، دربرا برا اینهمه خطرات که متوجه زندگی من بوده است و اینهمه نفرت و اینهمه دام که برای من گسترده اند ، و خلاصه دربرا برا خشم مردم و شیاطین ، مدت های مديدة این هدف را حفظ و از آن دفاع کنم - این کار را بخاطر پول انجام نداده ام ، زیرا پول رانه دارم و نه آرزو میکنم ؛ و نه برای جاه و جلال ، زیرا اگر آن را میخواستم در دنیا ای که چنین نسبت بمن خشگمین است نمی توانستم بدست آورم ، و نیز این کار را برای زندگی جسمانی خود نکرده ام زیرا که جسم را نمیتوان مدت یکساعت با اطمینان در اختیار داشت . در این صورت آیا گمان میبری که فقط توقیبی داری که از این انقلابات متأثر می شود ؟ مع الوصف من از سنگ ساخته نشده ام . اما چون نمیتواند جز این باشد ، ترجیح میدهم که در طفیان دنیوی خرد شوم و در عنایت خدا به خاطر کلام خدا شاد باشم ، که باید با ذهنی پاک و مغلوب ناشدنی حفظ شود ، تا آنکه در انقلاب ابدی سائیده شوم آنهم در زیر خشم خدا و شکنجه های غیر قابل تحمل ! ...

میگوئی «کیست که در اصلاح زندگی خود بکوشد ؟» در جواب میگویم «هیچ کس ! هیچ کس نمیتواند !» زیرا آن مصلحین نفس توکه از روح القدس تهی هستند مورد عنایت خدا نیستند ، زیرا دور و ریا کارند . اما بر گزیدگان آنکه از خدا میترسند به دست روح القدس اصلاح میشوند ؛ و بقیه بی - آنکه اصلاح شوند نا بود میگردد . و نیز اگوستین نمی گوید که اعمال کسی یا همه کس متوج میشوند ، بلکه میگوید اعمال بعضی . بنا بر این بعضی خواهند بود که زندگانی خود را اصلاح کنند .

میگوئی «کیست که معتقد باشد که خدا او را دوست دارد ؟» در جواب میگویم «هیچ کس معتقد نخواهد شد ! هیچ کس نمیتواند !» اما بر گزیدگان

چنان معتقد خواهند شد ؟ و بقیه بدون اعتقاد به آن و آکنده از خشم و کفر ، عمچنانکه تو وصفشان ممکنی نا بود خواهند شد . بنابراین بعض خواهند بود که بدان معتقد شوند ...

خدا یقیناً عنایت خودرا به خاضuan ، یعنی آنکه برخود سوگوارواز خود نومیدند ، وعده کرده است . اما هیچکس نمیتواند کاملاً خاضع شود مگر آنکه به حدی برسد که بداند رستگاری او بالکل بیرون از قدرت و رأی وکوش و اراده و عمل خود اوست ومطلقاً متکی به اراده و رأی و میل و عمل ندادست . زیرا مادام که اندکی به توانائی خود بر اجرای کوچکترین عملی در راه رستگاری خویش معتقد باشد ، کاملاً از خود نومید نخواهد شد و در برآ بر خدا خاضع نمیشود ؛ بلکه محلی یا زمانی یا عملی به خود عرضه میدارد که بوسیله آن بالمال ممکنست به رستگاری دست یابد . اما آنکس که در اتکاء کامل به مشیت الهی تردید نکند بالکل از خود نومید نمیشود ، هیچ چیز را برای خود بر نمیگزیند ، بلکه صبر میکند تا خدا در او عمل کند و چنین کسی بیش از همه به عنایت نزدیک است ...

این حد اعلای ایمانست - اعتقاد به اینکه خدارحمان است که محدودی را نجات میبخشد و عده‌ای کثیر را محکوم میکند ؛ اعتقاد به اینکه خداعادل است که بنا بر مشیت خود ما را لزوماً قابل محکومیت میسازد تا آنطور که اراسموس میگوید چنان بنظر آید که «از شکنجه بینوایان لذت می‌برد و بجای آنکه طرف محبت باشد و در نفرت است .» بنا بر این اگر به وسیله‌ای بتوانم در کنم چگونه آن خدائی که ظاهری چنان خشمگین و دور از انصاف دارد می‌تواند رحمان و عادل باشد ، دیگر حاجتی به ایمان نخواهد بود . اما اکنون چون این را نمیتوان درک کرد ، محلی برای وجود ایمان هست ، در حالی که اینگونه چیزها را وعظ میکنند و علناً اظهار میدارند : بهمان نهج که خدا میکشد ، ضمناً ایمان حیات در مرگ اعمال میشود .]

فصل

۷

میکل آنث

آنچه را که در بارهٔ عنصر شعر گفته‌یم یعنی اینکه اندیشه از طریق تخیل دنبال تعریف حقیقی تری بگردد، به وسیلهٔ شعر میکل آنث بوئوناروی (۱۵۶۴-۱۵۷۵) میتوان اثبات کرد. قوهٔ تخیل میکل آنث بیش از آنچه بیانی و لفظی باشد اصلتاً در هنر پلاستیک نهفته است، اما چند غرلی که ازاو مانده است (و او معمولاً با غروری خاص به آنها اشاره میکرد) به نحوی که موجودند، یعنی مجمل و منجز و گاه متضاد و آتش‌خیز مانند همان سنگی که در بارهٔ آن گفتگو میکنند، بیش از غزل‌لیاتی که از شکسپیر مانده است طبع‌گویندهٔ خود را آشکار می‌سازند. ابهام تصادفی آنها نتیجهٔ استعارات دور از ذهن نیست. این ابهام نتیجهٔ ابهام اساسی است که عبارت بود از تجربهٔ میکل آنث در کوشش خلاق. این نکتهٔ عجیب است که مردی که شهرت داشت میتواند «قطعاتی را که از فرط اشکال باور کردنی نبودند با سهولت بسیار» فراهم آورد، چنان کسی باشد که به نحوی جالب مبارزة ذهن را با ماده‌ای که به قالب میریزد بیان کرده باشد، و از این عجیب تر آنکه با وجود اطمینان و تحسین و حتی پرستشی که از پاپی پس از پاپ دیگر به او میرسید، هرگز سعی نکرده باشد احساسات مسیحی خود را با فلسفهٔ مفاهیم بشری خود سازش دهد چنانکه فی‌چینو و اراموس و بسیاری افراد دیگر کرده بودند، و مدام دروحشت دینی از قدرت خلاقهٔ وسیع و سرشار خود که به نحوی غیرقابل مقاومت مشترک بود زیسته باشد.

این نکته را که میکل آنژپرو افلاطون بوده است با تصور افلاطونی در-
باره زیبائی که به سوی خیر راهبراست، نخستین غزل منقول مانشان خواهد
داد. این غزل سرود لحظات نشاط اوست. مضمون غزل دوم عذاب و نومیدی
میکل آنژ است که چنانکه او خود حس میکند از پیچیدگی ذاتی حقیقت ناشی
است. آنچه برابراو پدیدار میگردد در آن واحد جانبخش و جانستان است،
وهم قدرت رحم را در بردارد و هم قدرت مرگ را. تصویر سنگ ناپرداخته
را که هنرمندی او بر آن وامیماند، به الهامی که از بانوی او میرسد منتقل
میسازد؛ اما آن مفهوم یک دور کامل میچرخد تا بر معنی مجموع کار
او گرد شک بیفشداند؛ گوئی ازدها دم خود را به دندان میگزد. ثنویت
افلاطونی در اینجا تسلیم فراست منطقی عمیقترا میشود. این شعر بیان
حالی است که از لحاظ فلسفی مورد دقت قرار گرفته است. چهار بند
اول که بسیار نقل شده است عقیده میکل آنژ را در باره خلقت بیان
میکند. ترجمه تحت لفظ آن چنین است: « هنرمند والامقام هیچ تصوری
(از یک مجسمه) ندارد که مرمر با افراط خود آنرا در بر نداشته باشد؛ این تصور
 فقط با دستی شکل مطلوب میگیرد که از قریحه اطاعت میکند. » آن قطعه لئوناردو
که قبل از فصل سوم مورد بحث قرار دادیم « خرسند باش که مراد ارادات
ذهن خود را بدانی. » در مورد میکل آنژ این جمله عمیق ترست: هنر ظاهر ا
عمل انتزاعی خود را به دست میگیرد؛ و یکبار نیز چنین گفته است: « من
گاه چنین می‌اندیشم که در میان مردم فقط یک علم یا هنر می‌یابم، و آن نقاشی
است و تمام هنرها و علوم دیگر از آن ناشی میشوند، » در اینجا بلند-
پروازیهای فیزیک دان هیچ دیده نمیشود. « تصور » صورت منجز است -
هدفی است فی نفسه. میکل آنژ این نکته را بیشتر توضیح کرده است. او گاه
میگفت: « حجاری از طریق کم کردن انجام می‌پذیرد، آنچه به وسیله افزودن
صورت میگیرد متعلق به نقاشی است. » برای میکل آنژ بیرون دادن صورتی
از گل پیکر سازی واقعی نیست، زیرا این طریق چنانست که گوئی از هیچ
آغاز کند. رابطه حقیقی پیکر تراش با مصالح او از آن قطعه سنگ عظیم

ناپرداخته‌ای آغاز می‌شود که تصور هوش باید به وسیله نیروی محض اسکنه از آن « بیرون » کشیده شود . » اینجا دیگر از فلسفه افلاطون بسیار دور افتاده‌ایم . در تشییه دیگری که توسط واساری Vasari نقل شده است، میکل آنژ شکل را پیش از آنکه تدریجأ از سطح بی حرکت اعمق سنگ زیر چکش پیکرتراش بیرون آید ، هنوز نامرعنی می‌پندارد . این درواقع چیزی است که حتی نقاشی‌های دیوار کلیساي سیستین نیز به نظر بیننده جلوه میدهند . چون این استعاره را میشنویم ، ناگزیر بیاد توصیفی از زحمت مرد عالم میافتیم که مدت‌ها بعد بعمل آمده است مبنی بر اینکه حقیقت را با چکش « از دندان واقعیات لجوج تقلیل ناپذیر » بیرون میکشد . تصادفی نیست که گالیله در توصیف مهمترین و والاترین عمل انسان ، تعریفی را که میکل آنژ از پیکر تراش کرده است تکرار میکند .

بدین نحو میتوانیم دید که چگونه فلسفه افلاطونی میکل آنژ و « حکمت نظری نور » فقط جزئی از آن دیشه او هستند : این دو انگلاسی از عشق‌مذهب و بازمانده‌ای از دوره‌ای سعادت‌بخش تر هستند . لئوناردو هنوز مربوط بهمان دوره است، گرچه فقط چند سالی از میکل آنژ بزرگتر است . هیچ تضادی عظیم تر از تضاد بین زندگی و اسلوب این دو فرد نیست که در فرهنگ و ولادت خود در همان روستاهای توسکان آنقدر به یکدیگر نزدیک بودند . اعتماد لئوناردو به رامش جهانی بیطرفا نه و صحت ریاضی به تناسب صنع الهی و اندیشه عقلی اکنون بقدر آثار نوشتة آرام او که تقریباً رنگ ابهام قبل از سقراط را دارد کهنه و منسوخ مینماید . در مقابل آتش نهاد معذب میکل آنژ عالم او که اگر (بقول خود او) عنایت الهی از آن برگرفته شود برای روح تاریک است ، وحشت میکل آنژ از روبر شدن با داوری الهی باطبع نقصان ناپذیر خود او ، اگر از لحن آمیخته به تقوای متعارف زمان عاری شود ، بیش از آنچه می‌نماید به اندیشه مکتب کاللون نزدیک است .

عمر من همچون زورقی ناچیز ،

دریای آشوبگر را در نوشته ،
و به بندر پهناوری که پیش از روز حساب ،
مقصد هر نیک و بدی است ، رسیده .
و نیک میدانم که چسان آن افسانه دلپذیر
که جان را دوستدارو برده ساخت
نسبت به هنر جهانی - بیهوده است . . .

میکل آثر هر گز ساونارولا را فراموش نکرد « و همواره خاطره
صدای زنده او را بیاد داشت . » اما اندیشه خود را از زمینه قرون وسطائی و
و امیدهای قرون وسطائی آن به آنزوای جدید پایداری تغییر داده بود .
پیکو دلامیراند ولا ، نابغه جوانی که در اصول عمیق تمام تمدنها در
جستجوی توافق جهانگیر برآمده بود ، در یک نسل پیش از میکل آنچه بجایی
رسیده بود که وحشتها و خطرات و تناقضات بلندگرانی خود را احساس کرده
بود . این احساس نتیجه سنتی اعصاب او نبود ، زیرا با شجاعت شهوری از
نظریه معرف غیرمتعارف خود دفاع نیکرد ، بلکه نتیجه تغییر ناگهانی احساس
بود که احیاء دین متفکرانه ساونارولا را پذیرفت و بر سر آن بود که
بعنوان واعظ سیار انجیل سفر آغاز کند که مرک مهلتش نداد . با این
وصفا گرف نظریات میراندولا دور از ذهن یادهذلولی » بود نحوه ای ساده ، مسامح
و کاملا مطمئن داشت . سعی میکل آنچ در اینکه « به آن سودست یابد » به
نحوی پیش از آنچه در مورد میراندولا صدق میکند ، توجه به نفس
ذات دارد و نیز بازیافت ناشدنی است ، زیرا برای میکل آنچ هیچگونه
طريقة ديني معتبر و مسلم عقلی موجود نیست که بدان بازگردد ، واو حکمت
او راه الطبيعی خویش را از طریق کار خود به تدریج که آن رو به پایان پیش
می رود از خود میسازد . میکل آنچ پس از تیره شدن افکار افلاطونی خود
رابطه خویش را با طبیعت غیر بشری و دنیای متکثرا دراک حسی ، که هم به
ارسطو الهم بخشیده بود وهم بی تی تیان ، قطع میکند . در مذاکراتی که با

فرانچسکو دلاندیا Francisco d'Ollandia کرده، نکته‌ای گفته است که مطابقی را بر ما معلوم می‌کند:

« تصویری مرکب از آویختنی‌ها و خانه‌های کوچک و سبزی روستائی و سایه‌های درختان و پل‌ها و جویبارها و آنچه مجموماً منتظره می‌خوانند، با برخی اندام‌های کوچک در اینجا و آنجا . . . بیشتر خوش‌آیند زنان است خصوصاً آنانکه بسیار پیر یا جوان باشند، و همچنین خوش‌آیند برخی بزرگ‌زادگان است که از حس موسیقی رامش واقعی بری هستند . . . اما در حقیقت چنین تصویری بالکل فاقد خرد و عاری از هنر یا تمیز با طرح است و بطور خلاصه اثری از ذات یا قدرت در آن نیست. و اما در مورد نقاشی حقیقی، باید گفت که آن موسیقی و نوائی است که فقط هوش و خرد از عهده درکش بر می‌آید، آنهم نه بدون اشکال. »

اینجا عدم درک هوش هنرمندانه که در محیط خود به سوی انتزاعی از نوع اعلیٰ پیش می‌رود، محال است.

همین هوش هنرمندانه بود که میکل آندرای تدریج از طرح پیکر تراشی به علم معماری عمارت‌های رفیع کشید. این در حد خود نوعی مبارزه دائمی با واقعیت است در طریقی متمایل به ابعادی بالاتر از ابعاد بشری. در میکل آنژ نیز مانند مارلودوره نوزایی از پایان غم انگیز خود باخبر شده است. پس از میکل آنژ هنر به مبالغات عاری از مسئولیت ظاهرسازی میرسد، تا هنگامی که در اسلوب باروک Baroque به سطح آفرینشی جدیدی قدم‌گذارد.

هنگام اندیشیدن درباره لئوناردو شخص بحکم غریزه او را در حالی که همواره به مشاهده مشغول است مقابله‌منظره‌ای در روشنایی روز قرار میدهد. حتی تصویر عشاء ربانی او بدین نحو و به طبیعت گشوده است. اما از میکل آنژ تصویری که در ذهن می‌ماند، تصویر پیری آمیخته به وقار او است در اطاقتی درسته و گرد آلود با «مرگ که بر هر یک و تمامی اندیشه‌های او نقش بسته است.» کندیوی Condivi میگوید میکل آنژ شبهای به کمک شمعی که در کلاهی خود مانند جای داده بود کار می‌کرد. پاره‌های سنگ از زیر اسکنده او «با چنان شدتی می‌جست که گوئی تمامی کار در شرف

درهم ریختن است . » بدین نحو میکل آنژرا تانزدیک هشتاد سالگی او می بینیم که باز هم در نور تیره ولر زان شمع مجسمه « فرود آوردن مسیح مصلوب از صلیب » را میترشد . گروهی از عزاداران بر سر جنازه مسیح خم شده اند و یوسف را می رامد . ای ، پیر مردی نقابدار ، با وحشت کنار جنازه ایستاده است و بتدریج و جنات خود هنرمند را نمودار میسازد . این واقعاً دنباله عشاء ربانی است . عالم ، نور خود را از دست داده است .

در حکمی که یک زمان پاپ یولیوس دوم بربان راند، نوعی نیشخند عجیب بگوش میخورد. میکل آنث فرمان اورا اطاعت نکرده به فلورانس رفته بود، و این برایش اندک ظن استخفاف بود. با وجود دستورهای آمرانه و اتمام حجت پاپ به صدارت فلورانس که آن خطاکار گریز پای را تسیم کنند و رنه جنگ در گیر خواهد شد، میکل آنث تامدی از جای نمی‌جنبد. میکل آنث حتی در باره تقدیم خدمات خود به سلطان عثمانی سخن میگفت. اما عاقبت حسن خلق خود را باز یافت و بدروم بازگشت و معدرت طلبید. پاپ سر بزرگ افکنده بود، هیچ نمیگفت، سخت آشفته مینمود. آنگاه کاردینال سودرینی که می‌کوشید بخاطر میکل آنث وساطت کند گفت: «حضرت قدسی ما آب لطفاً از خطای او که بواسطه جهل مر تکب شده است، درگذرید. این نقاشان در اموری که خارج از هز خودشان است، همگی همینطورند.» آنگاه پاپ با خشمی ناگهانی بر کاردینال بانگ زد: «توئی که به اوناسزا میگوئی نه ما. این توئی که بد بختی و نمیادانی در باره چه سخن میگوئی نه او، گم شو برو بیرون.» و میکل آنث بعداً نقل کرده است که چون کاردینال با سرعت کافی از اطاق بیرون نرفت نگهبان پاپ اورا از اطاق بیرون انداخت.

هر گز نباید به ترجمهٔ شعر دست یا زید. شعر به نحوی ناگستنی به زبان خود بسته است، با این وصف از آنجا که نویسنده‌گان معتبر کر ارقیحه خود را در ترجمهٔ غزلیات میکل آنژ آزموده‌اند بی‌اعتنایی بکار ایشان دور از انصاف مینماید. در اینجا چند ترجمه را که ظاهرآبه اصل نزدیکترند نقل کردم و نیز جسارتاً تغییراتی

در آنها وارد ساختیم تامعنی مورد نظر گوینده را به آنها بازگردانیم . آن تغییرات رادر میان دو قلاب نهاده ایم .

I

نیروی یک چهره دلپسند مرا به آسمان میراند –
زیرا چنین سروری راجهان هیچ کجا نمیتواند بنماید –
وبرخاسته ، زنده با فرشتگان میروم
عطیه ای که به بشر فانی ندرتاً داده اند
اثر چنان با سازنده خود رامش دارد
که تصورات بلند من ، ملکوتی میشوند
وهر اندیشه و کلام را الهام میبخشند
بدانسان که چنین هستی هایی ، سوزان از عشق ، از عهده ؛ میآیند .
اگر در آن حال از آن دو روی توانم تافت
دید خود رادر آن دونوری می یابم
که راه خدا را ، که من بر گزیده ام ، می نمایند
واگر با افروختن آتش آندو بسوزم
در لهیب سرفراز من ، شیرین و رخشان نو؛ می افشا ند ،
خنده نشاط جاودان آسمانها

ترجمه به انگلیسی از W C . Greene

II

هیچ تصوری [از یک مجسمه] که هنرمند درمی یا بد نیست که هر مر با افراد
خود آنرا در بر نداشته باشد :
تنها دستی که قریحه همپای آنست ، به آن تو اند رسید
آن شر که از آن گریزانم ، آن مژده ما است ،

در تو ، ای زیبا بانوی مغروف و آسمانی ،
 نیز پنهان است ؛ اما بر من مرگ می بارد
 هنرم با سر به پایان مطلوب خود می شتابد
 پس عشق تاب نمی آورد - و نیز لطف وزیبائی تو
 و غرور عظیم تو یا وقار تو تاب نمی آورند -
 سرزنشی برای زحمت من یا اقبال یا دم بخت ،
 اگر در دل تو جای مرگ وهم جای رحم را
 یکجا بیا بهم واستعداد ناچیز خود را آزاد
 در سوز و گداز از آن من مر تها مرگ می بایم .

ترجمه به انگلیسی از W . C . Greene

III

آتش چنان با سنگ چخماق دوست است
 که چون از آن بجهد و شعله ور گردد
 سنگ را می سوزاند و از خاکستر بر می خیزد ،
 آنچه از آن پس زیسته سنگها را یکی می سازد ؛
 چون در کوره بخشکد ، هم با یخ بندان می ستیزد هم با خورشید ،
 برای روزهای بی پایان ارزش بیشتری می یابد -
 چون روح مصفری از دوزخ با مدیحه باز گردد
 تادرمیان گروه بهشتیان بر تخت خود نشیند .
 در همه حال آتشی که از روح من جست که خفته بود
 سخت نهفته در دل من گاه هست که مرا به خشم آورد
 تا آن دم که بسوزم و خاموش شوم و برای زندگی بهتری بر خیزم .
 اگر دود و غبار شوم ام روز زندگام ،
 در آتش شدید همواره خواهم زیست
 آنچه روان من می جوید آهن نیست بلکه چنان زری است .

IV

زن بار عمر و انباتته ازگناهکاری ،
 با رسم نا پسند که عادتی قدیم شده
 از هر دو مرگ که در انتظار مند می هر اسم
 با اینهمه دل را بارهم با اندیشه های زهر آگین می پرورد .
 برای تغییر یازندگی یا عشق یا فایده یاسن نوشت ،
 نیرویی در ناتوانی خود ذمی داشم
 مگر رهنما آسمانی تو فرارسد که اگر هم دیر آید
 به هیچی ما مدد می دهد و آن را بربپا میدارد ،
 ای خداوند گرامی ، مشتاق ساختن من بسنده نیست :
 [به بوشت ، اگر نیازمندی که روان مرا از هیچ ،
 چنانکه پیش از این بود ، بازسازی]
 نی ، پیش از آنکه جامه میرای آنرا از او باز کیری
 پای مرا بسوی نردهان سراشیب بگردان تا آنرا
 ناب و بی شخص نزد تو آورد .

فصل

۸

کوپرنیک

نیکلا کوپرنیک (۱۵۴۳ - ۱۴۷۳) از آلمانیان اهل کلیسا بود که در مناطق مرزی لهستان متولد شده بود. نخست در کراکو به تحصیل پرداخت و سپس به تفصیل در آتالیا درس خواند. به نیکلای کوزائی بسیار شبیه بود، هرچند یک قرن پس از او باذهنی جهانی و اندیشه‌ای اومانیستی آیاتالیائی-هاب به‌طن بازگشت. همواست که چنانکه همه میدانند این عقیده را پژورش داد که مرکز مدارهای آسمانی خورشید است نه زمین. از آنجا که مردمی متواضع و معتقد به ادبیات قدیم یونان و روم بود، سعی نکرد خود را به عنوان مبدع این نظریه معرفی کند بلکه اصرار داشت که عقیده مبنی بر حرکت زمین را قبل از پیروان فیثاغورس در قرن پنجم قبل از میلاد عرضه داشته بودند، چنانکه واقعاً نیز چنان بود؛ اما این نکته بهیچوجه از عظمت کار بزرگ کوپرنیک نمی‌کاهد. برای آنکه فردی بتواند خود را بدین نحو از تمام اوضاع و احوال فلسفی مستولی بر تعلیم و تربیت خود رها کند و برضد چیزی قیام کند که ظاهرآ بنیان نظم جهانست، باید تهور فکری فوق العاده داشته باشد و خصوصاً از اینجهت که نظریات رایج نه فقط بر چیزی متکی بودند که به ظاهر عقل و شعور مینمود بلکه بر مشاهدات دقیق و استنتاجات معقول نیز اتکاء داشتند. گالیله که قاضی نیکوئی بود، بعدها نوشت: « آن تجارت که آشکارا حرکت سالانه زمین را نقض می‌کند چنان به ظاهر مقنعت‌که من برای تحسین خرد و

اینکه چگونه خرد توانست حواس آریستارخوس و کوپرنیک را در هم درد و خود را فرمانروای اعتقاد ایشان سازد، حدی نمی‌شناسم .

گالیله در همراه آوردن این دونام برسواست، زیرا این دونم در فاصله بیست قرن نمودار همان نوع تقلیل ریاضی مستند که بیهوده تحت تأثیر واقعیت محسوس قرار نمی‌گیرد بلکه می‌کوشد تا آن واقعیت را به قوانین خود تحویل کند. کوپرنیک از این حیث که زحمت عظیم محاسبه دقیق تکراری را بر عهده گرفت که دستگاه اورا از لحاظ فنی «مدوح ساخت مردی عالم بود اما اگر به عنوان فیلسوف به نحوی نیمه صوفیانه یقین نکرده بود که این طرح طبق میار استحسانی هندسه صحیح است، هرگز آن محاسبه را با نجاح نمی‌رساند. طبق آن معیار «چراغ جهان» درهیچ کجا نمی‌توانست باشد هرگز در مرکز کوپرنیک همچنین با اشکالات فیزیکی که متنضمن جواب مقنعی برای او نبود سروکاری نداشت. چنین می‌اندیشید: اگرتون که مادر فضا جسم سنگینی داریم مانند زمین (و نه فقط ستارگان که اشکال برخی آتش‌های جوهری و حافی هستند)، چه نیرویی آن را در حرکت نگاه خواهد داشت و مجبور خواهد گرد که مدار خود را دنبال کند؛ و خود کوپرنیک جواب می‌داد، هیچ‌چیز، کرات و دوائر کامل این خاصه را دارند که گرد خود می‌گردند. چنانکه گالیله «گریز اعتراف کرد، این بیان بسی اعتمانی فرد نابغه بود. این همان ایمان مطلق فیثاغورسی کوپرنیک بود که او را واداشت اصرار ورزد که بیانش صرفاً یک نمونه افتزاعی از آنگونه که تصور میرفت ریاضیات به دست دهد نبود، بلکه دستگاه فیزیکی واقعی بود.

بعداً خواهیم دید که ذهن روش مونتنی Montaigne چه شکیبات سرد و زنده‌ای در مقابل آنگونه عقاید قرار می‌دهد. اما حتی در قرن هفدهم، پس از آنکه کشفیات گالیله به وسیله تلسکوپ تأییدات وزینی درباره کوپرنیک بدست داده بود، افرادی نظری فرانسیس بیکن حاضر بـ، تغییر رأی نبودند. فرانسیس بیکن مینویسد: «من بر آن حسن بیان ریاضی که عبارت باشد از تقلیل حرکت به دوائر کامل، اعتماً نخواهم کرد. بنا بر این چرا ایک دسته

از این توجیهات ریاضی را بهجای دسته دیگر بگذارم؟» فرانسیس بیکن که خود در برداشت تجربی جدید مقام علمی داشت حاجتی به اینگونه تخیلات مخرب نمی‌بیند. وی در این باره میگوید که هم دستگاه قدیم هم دستگاه جدید «متساویاً» را بدون تفاوت به وسیله نمودها تأیید می‌گردد. اما او خود ترجیح میدهد که عقبده مبنی بر ثابت بودن زمین را حفظ کند. زیرا بنا بگفته خود آن عقیده را صحیح تر مبینه‌دارد.

عقاید کوپرنیک در غالب مردم تحصیل کرده زمان او هیچ اثر نداشت، خود او بعنوان منجم ممتاز و مشاور اصلاحات تقویم گریگوری مورد احترام بود اما نظریه او نه فقط غیر قابل قبول می‌نمود بلکه ساده لوحانه و مرتجلانه محسوب می‌شد. و در حکم بازگشت به تصورات بدؤی فیثاغورسی و نوع عجیبی از پرسش خود شید بود.

همچنین گفته می‌شد که کوپرنیک ظاهرآ در شیفتگی خود به هندسه فراموش کرده است که ریاضیات طرحهای انتزاعی محاسبه را به دست میدهد و هیچ نمیتواند دعوی توضیح واقعیت فیزیکی را داشته باشد. آن نظریه را ممکن بود فقط با شروع از «خیر» اجزاء که برای تشکیل خیر کل ترکیب می‌شوند توجیه کرد، و ریاضیات صرفاً کاری با بر ندارد.

وضع سنن حاکمه در طی زمان تغییر نمی‌پذیرد. اگر کوپرنیک امروز زنده بود و فرضیه خود را ابراز میداشت به موجب سنن حاکمه جدید در خاور اروپا به احتمال کلی «مرتجعی ایده آلیست ظاهر پرست» محسوب می‌شد. و این در واقع همان نکوهش رسمی است که بر ضد فیلسوفان جدیدی نظریه ادینگتون ابراز می‌شود که از احجازاً روحی تقلیر کوپرنیک هستند. لوتر از این هم فراتر رفت و کوپرنیک را چنین فرش کرد «الاغی که میخواهد تمامی صنعت نجوم را تباہ و نص کتاب را انکار کند، و فقط هوش خود را نمایش دهد و توجه دردم را به خود جلب کند.» خود کوپرنیک کاملاً از جسارت پیشنهاد خود و عواقب انقلابی آن آگاه بود تا آن حد که حاضر نمی‌شد جدی‌ترین و مهمترین نظر خود را بیان کند. اگر ماشین جهان

بطورکلی در مدت ۲۴ ساعت نمیگردد پس هیچ دلیلی در دست نیست که تصور کنیم ستارگان ثابت بر کره ای جای گرفته اند و آن کره به نوبت خود به وسیله یک کره خارجی محرک اولی به حرکت در می آید . بسیار ممکن است که آنچه ما بدان می نگریم فضای نامحدود باشد که ستارگان در آن در فواصلی بسیار بعید از یکدیگر پراکنده باشند . به نحوی که خود آنها واقعاً خورشید هائی باشند نظیر خورشید ما . این عقیده وحشت انگیز بود .
کوپرنیک میگوید « من باید آنرا به رأی فیلسوفان واگذارم . »

اما با نحوه ای که پیش آمده است فلسفه به سرعت از رای زدن باز میماند . علم بطور نامرئی بجای فلسفه رأی داده است .

کوپرنیک در حقیقت فقط بیست سال پس از نوشن کتابش به تمنیات دوستان و سروان خود گردن نهاد و آن کتاب را به چاپخانه داد . اما در تقدیم نامه آن به پاپ پولس سوم دلائلی ذکر کرده بود که به عقیده او علم را فعالیتی خاص میساخت که فقط باید در حلقة محدودی ادامه یابد . در آن تقدیم نامه به تقدیم میگوید که ترس از استهzaء عوام یا اتفاق مردم متوسطه هوشمند که به دانشگاهها هجوم آورده اند یا حتی حمله الهیون نبرد که اورا از بیان نظریه خود باز میداشت . داعیه او این است که علم بالذات فعالیتی خطرناک وظریف است که باید جهت کسانی که کاملاً برای آن آماده شده اند حفظ شود .
بدین نحو در خاتمه تقدیم نامه خود به نحوی آمیخته به صفا احیا مکتب فیثاغورس را خواستار میشود .

چنانکه از نسخه خطی اصلی هویداست کپرنیک در خاتمه کتاب اول به این موضوع بازمیگردد تا وضع خود را به نحو آشکار و غیر مبهمی بیان کند . میگوید فیلولاوس Philopaus و سایر پیروان فیثاغورس هرگز عقايد خود را بر کاغذ نمیآورند . معرفت کنوی مابرعقايد آنان فقط از طریق اشاراتی است که بعداً به آنها شده است . کوپرنیک برای توجیه و تأیید این نظر این بار متنی را که در مقدمه فقط ذکری از آن کرده ترجمه کرده است ، و آن نامه سرزنش آمیز لوسيس Lysis یکی از نخستین شاگردان فیثاغورس است به هیپارخوس (یعنی هیپاسوس) که

نخستین بار جرأت ورزیده و اکتشافات ریاضی را منتشر ساخته بود . این نامه البته مجمعول است ، اتفاقاً فقهاللنوی هنوز دوران صباوت خود را میگذراند و خود بساريون Bessarion آن نامه را اصيل دانسته بود . اين نامه را حتی از لحاظ عالم آن جزئی از «فلسفه قدیم» ميشناختند که پيش درآمد جنگل تاریک دانته است .

سالها بعد ، پس از آنکه رتیکوس Rheticus نظریه جدید را اشاعه داد ، چنانکه دیدیم کوپرنیک بر اثر تمنیات سروزان خود به انتشار کتاب خویش ترغیب شد . مع الوصف همینکه می خواست عقاید خود را به وسیله جدید و انقلابی چاپ بسپرد متوجه شد که اصرار بر محرمانه نگاه داشتن موضوع اندکی ابلهانه است ، و بنابراین آن قسمت را حذف کرد . اما هنوز هم میتوانیم آن قسمت را در نسخه اصلی به عنوان مدرک مبارزه شدیدی در ذهن او و نیز به عنوان مدرک نیت اصلی استوار او مبنی بر آنکه آن متن را فقط خصوصی انتشار دهد ، ببینیم .

قسمتهاي منتخب زير از كتاب «حرکات دوراني کرات آسماني» نقل شده است .

[مقدمه و اهداء به پاپ پولس سوم]

پدر مقدس ، با سهولت بسیار میتوانم پيش بینی کنم که چون برخی از مردم آگاه شوند که در این کتاب های من که از حرکات دورانی کرات بحث می کنند ، برخی حرکات را به کره ارض نسبت میدهم ، مرا وعیده ام را با بانگ بلند از صحنه بیرون کنند . زیرا آثار خود من مرا چندان خوش نمی آیند که احکام دیگران را در باره آنها نسنجم . وهر چند توجه دارم که تصورات فيلسوف از حیطه قضاوت مردم خارج است زیرا تا آن حد که خدا حقیقت را به خرد بشری اعطاء فرموده است ، تکلیف مطلوب فيلسوف جستجوی حقیقت در تمام امور است . مع الوصف چنین میانگارم که باید از عقایدی که بالکل منافي عقل و شعور ند اجتناب کنیم و چون اندیشیدم

که نظریه من توسط کسانی که میدانند عقیده مبني بر بی حرکت بودن زمین با احکام چندین عصر تأیید شده است پس ابلهانه تلقی خواهد شد - خود را با اشکالی عظیم مواجه یافتم و از خود پرسیدم آیا تعاویر خود را برای اثبات حرکت زمین آشکار سازم، یا بهتر است که از پیر وان فیٹاغورس و بعضی دیگر تقلید کنم که معمولا اسرار فلسفه خود را نه کتابا بلکه شفاهانیا فقط در نامه های خود به خویشاوندان و دوستان میسپردند - چنانکه نامه لوسیس به هیپار خوس Hiparchus شاهداین مدعاست . به قدر من آنان عقاید خویش را چنانکه برخی معتقدند ، نه به سبب حسادت بلکه بدان جهت کتمان کرده اند که امور جمیل ، از آن قبیل که عشق مردان بزرگ را به تحری حقیقت جلب میکنند ، نباید مورد سرزنش کسانی قرار گیرد که به مطالعه ادبیات مگر نوع پولساز آن - زیاد اهمیت نمیدهند ، یا کسانی که با تقلید از دیگران به مطالعه وسیع فلسفه تحریک شده اند اما بواسطه کنندی ذهن در میان فلسفه همان وضعی را دارند که زنبورهای عادی در میان زنبوران عسل .

بنابراین چون نیک سنجیدم آن سرزنشی که بواسطه نوی و نابسامانی عقیده ام مرا می هراساند ، تقریباً وادرم ساخت کاری را که آغاز کرده بودم رها کنم .

اما دوستان من علی رغم تردید مدید من و حتی مقاومت من روش مراتفیر دادند. در میان ایشان نخستین کس نیکلا شوینبرگ Nicholas Schönb erg کاردینال کاپوال Capual بود که مردیست ممتاز در تمام شعب داش . پس از او دوست صمیم من تیدمان گیزه Tiedemann Giese بود که اسقف کولم است ، و او مردیست آکنده از رغبت و غیرت نسبت به عذر های الهی و آزاد . وی با سرزنش های مکرر بارها مرا ترغیب و حتی تحریض کرده که این کتاب را منتشر سازم و کاری را که در میان چیز های خود ، نه فقط مدت نه سال بلکه تقریباً چهار نه سال پنهان کرده بودم آشکار سازم. عده نسبتاً قابل ملاحظه ای از افراد دانشمند و ممتاز همین امر را از من خواستار شدند و ترغیب کردند که دیگر ترس بخود راه ندهم و از افاده عام اثر خود به کسانی که واقعاً

به ریاضیات علاقه دارند ابانکنم : این عده میگفتند بهمان اندازه که اکنون نظریه من در باره حرکت زمین یاوه بنماید ، همانقدر پس از انتشار تفاسیر مربوط ، هنگامی که مخالفان در پرتو براهین روش من غباریاوه‌گی را استردند بینند ، موجب شکفتی و سپاسگزاری خواهد شد . علیهذا با این اتفاق و با آن امید بالاخره راضی شدم که به دوستان خود اجازه دهم انتشار اثری را که مدتها ازمن میجستند، عهده دارشوند.

اما شاید آن حضرت قدسی مآب از انتشار تایع شبهای متوالی مطالعه من چندان بهشکفت نیایند که ازیان کتبی مفاہیم من درباره حرکت زمین، چون شاید بخواهند از من بشنوند چه به ذهن من خطور کردکه علی رغم عقیده عمومی ریاضیون و تقریباً برخلاف حکم شعور جرأت ورزیده حرکتی برای زمین تصور کرم . و بنا بر این مایل نیستم از آن حضرت قدسی مآب مخفی دارم که هیچ چیز جزدانش من بر اختلافات عقیده ریاضیون در تحقیقات خود مرا تحریک نکرده طرح دیگری برای توضیح حرکات کرات جهان بیندیشم ... زیرا برخی از ریاضیون فقط دوایر منحدرالمرکز را در نظر میگیرند و دیگران دوایر مختلفالمرکز و افلک تدویر را . با اینحال به آنچه جستجو می‌کنند دست نمی‌یابند و ضمناً « اصول بسیاری را میپذیرند که ظاهرآ با نخستین اصول انتظام حرکت مغایر است . از این گذشته نتوانسته‌اند مهمترین نکات را که عبارت باشد از شکل جهان و نوعی تناسب اجزاء آن کشف یا استنباط کنند . اما وضع ایشان بهوضع کسی میماند که سروdest و پا و سایر اندام‌های چند بدن مختلف را از نقاطی گرد آورد و آنگاه با چسباندن آنها بیکدیگر بخواهد انسانی بوجود آورد . هر چند این اجزاء زیبا باشند چون بیک بدن متعلق نیستند و بایکدیگر تناسب ندارند، از ترکیب آنها بجای انسان غولی پدید خواهد آمد . و بدین نحو در فرآداد استدلال که آنرا «شیوه» میخواهند دیده میشود که یا چیز لازمی را از نظر انداخته یا چیز زائدی را افزوده‌اند که بهیچوجه با مطلب ارتباطی ندارد و اگر از اصول صحیحی پیروی می‌کردند، هر گز در چنین وضعی قرار نمیگرفتند . زیرا اگر فرضیاتشان غلط نبود، هر چه

از آنها بر می آمد بی شک تصدیق میشد؛ و هر چند آنچه من میگویم ممکنست در این موضوع مبهم باشد، مع الوصف در محل صحیح خود واضح خواهد شد.

بنابراین هنگامی که در باره این عدم یقین در ریاضیات فرادهشی مربوط به تلقین حرکات کرات جهان تأمل کردم، این نکته را اسباب زحمت یافتم که فیلسوفان، که جهان را از جهات دیگر بتفصیل مورد امعان قرار داده اند، هیچگونه طرح مسلمی جهت حرکات دستگاه های جهان که بدست قادر و صانع علی الاطلاق ساخته شده است کشف نکرده اند. بنابراین تصمیم گرفتم که آنچه از کتب فلاسفه بدستم میرسد از تو بخوانم تا بینم مگر حتی یکی از آنان چنین انگاشته باشد که حرکات کرات جهان با قواعد ریاضیات که در مدارس تدریس میشود مغایر است، و در واقع نخست در اثر چی چرو Cicero یافتم که نیسه تاس Nicetas (یعنی هیکه ناس Hiketas پیرو فیثاغورس) چنین میاند یشید که زمین در حرکت است. و پس از آن در کتاب پلوتارخ چنین یافتم که برخی دیگر نیز همین عقیده را داشته اند. در اینجا کلام پلوتارخ را نقل میکنم تا برهمه معلوم باشد :

« برخی میپندازند که زمین در آرامش است؛ اما فیلولائوس پیرو فیثاغورس میگوید که زمین مانند خورشید و ماه بایک حرکت تقریباً مستدیر گرد آتش مرکزی میگردد. هر اکلیوس از مردم پونتوس Pontus و اکفانتوس Ekphantus پیرو فیثاغورس بزمین هیچگونه حرکت انتقالی نمیدهدند، بلکه حرکت محدودی برای آن قائلند و می گویند مانند چرخ گرد مرکز خود می گردد .

بنابراین من نیز پس از یافتن مورد در باره متحرک بودن زمین بتأمل پرداختم. و هر چند این عقیده ترفند مینمود، با این وصف از آنجا که میدانستم دیگران پیش از من این اجازه را یافته بودند که هرگونه دایره ای میخواستند برای ارائه نمونه های آسمانی بسازند، این کار را مشروع پنداشتم که بافرض متحرک بودن زمین آیا استنباطاتی که کمتر از استنباطات اسلام من لفزان باشد درمورد حرکات دورانی کرات آسمانی میتوان یافت یانه.

بنا بر این پس از ترک نظریه حرکات منسوب بزمین ، بالاخره با کمک مشاهدات طولانی و متعدد چنین کشف کردم که اگر حرکات سایر ستارگان سرگردان با حرکت دورانی زمین متوافق باشد و اگر حرکات بر طبق حرکت دورانی هر سیاره محاسبه شود، نه فقط تمام نمونه‌های آنها از آن منتج می‌شود بلکه این توافق نظم و عظمت تمام سیارات و کرات یادوایر مداری آنها و خود آسمانها را دقیقاً یکدیگر مقید می‌سازد ، بدانسان که هیچ چیز را در هیچ جزئی از آنها نمی‌توان تغییر محل داد بی آنکه نظم بقیه اجزاء عالم برهم بخورد .

پیشک ریاضی دانان با استعداد و دانشمند اگر (چنانکه از مقتضیات فلسفه است) حاضر باشند نسبت با آنچه در این اثر در اثبات این چیزها مطرح ساخته ام سطحی نظر نکنند، بلکه اندیشه عمیق وسیعی وافی مبنی دارند، بامن موافقت خواهند کرد. و بمنظور آنکه مردم عامی نیز مانند دانشمندان متوجه شوند که من در صدد گریز از حکم هیچکس نبودم ، ترجیح دادم که این نتایج شباهی مطالعه خود را بآن حضرت قدسی مآب تقدیم دارم تا بدیگری؛ زیرا در این گوشه دور افتاده جهان که من زندگی می‌کنم چنین معتقد‌نم که آن حضرت هم در مقام والای خود وهم در علاقه به ادبیات و حتی ریاضیات بس ممتازید ؛ بنا بر این باسطوت قضاوت به سهولت می‌توانید مرا از نیش مفتریان حفظ کنید، هر چند چنانکه درمثیل آمده است نیش چاپلوسان علاجی ندارد. اما اگر تصادفاً یاوه گویانی باشند که با وجود جهل کامل به ریاضیات بخواهند در این باره قضاوت کنند و با تحریف پیشرمانه عباراتی از کتاب مقدس برای سازگار ساختن آن با مقاصد خود جرأت ورزندکه به اثر من حمله کنند، آسیب آنان چنان برای من بی ارج است که حتی قضاوت شان را جنون آمیز می‌خوانم. زیرا بر کسی پوشیده نیست که لاكتانتیوس Lactantius، که بهیچوجه ریاضی دان نیست هر چند نویسنده ایمانی ممتازی است، در باره شکل زمین بنحوی کاملاً کودکانه سخن می‌گوید، آنجا که بیان معتقد‌دان به کرویت زمین را مسخره می‌کند. بنا بر این اهل تأمل نباید متعجب شوند اگر اینکو نه

مردم مارا استهzae کنند . ریاضیات برای ریاضی دانان نوشته شده است، و اگر اشتباه نکنم درمیان ایشان دیده خواهد شد که کوشش‌های من به خیر عمومی کلیسا که مقام اول آن در اختیار حضرت قدسی مآب است کمک کرده است. زیرا هنوز از زمان لثوی دهم، هنگامی که شورای لاتران مسئله اصلاح تقویم کلیسارا مورد مطالعه قرارداده بودند، چند سالی نمیگذرد. در آن شورا تنها باین دلیل که سال و ماهها و حرکات خورشید و ماه هنوز بادقت کافی اندازه گرفته نشده‌اند ، هیچ تصمیمی اتخاذ نشد. از آن زمان بیعد به ملاحظه دقیق این امور همت گماشتم و از طرف فرد همتازی مانند پل اسقف فوسوم برون Fossombrone ، که در آن مذاکرات حضورداشت تشویق شدم.

در اینجا روایتی از نامه لوسیس به هیپارخوس که کوپرنیک آنرا برای خاتمه کتاب اول تصنیف خود بزبان لاتین ترجمه کرده بود نقل می‌کنیم که ما آن را اندکی تلخیص کرده و عباراتش را کمی تغییر داده‌ایم. این نامه ظاهراً احساسات اصیل کوپرنیک را درباره علم بیان میکند.

[پس از آنکه فیثاغورس از نزد ما رفت، هر گز باورم نمیشد که شاگردان او پراکنده شوند. اما چون ما اکنون به کشتی شکستگان همانند و باطراف پراکنده‌ایم، بسیار خوبست که دستورهای ملکوتی اورا بخاطر داشته باشی و تحف فلسفه را باکسانی که هر گز حتی خواب تهذیب روح راهم ندیده‌اند درهیان نگذاری. بیندیش که چقدر طول کشید تاما شاگردان از لحاظ روحانی آمده شویم: پس از پنجسال تازه فقط توانستیم تعلیمات استاد را فرا گیریم. همان گونه که رنگرزان پارچه را بامداد قابض آماده میکنند تارنگ ثابت بخود بگیرد، آن مرد ملکوتی شاگردان خود را برای فلسفه آماده میساخت. زیرا او آموزنده حقایق بشری والهی بود نه معلم مکتب سوداگری. و اما کسانی که میخواهند آن اصول را به خط و بدون آمادگی اشاعه دهند، مانند مردمی هستند که آب صاف را در آب انبار گل آلود میریزند؛ فقط میتوانند گل را بهم

زنند و آب را ازدست بدهند. زیرا گره کور عواطف و تعصّب اذهان نآشنا.
بن را تیره میکند و مانع ورود لطف و خرد به روح میگردد. حرص و ناپایداری
دروهله اول قرار دارند و داشت فقط میتواند به این دو کمک کند که بسیاری
از شرور را منتشر سازند، نه تنها به صورت شهوت ولذات پست بلکه بشکل
تحقیر قوانین مدن و حب ظلم. از اینگونه شر و رو بسیار بیش از آنها در زوایای
آن جنگل یافته میشوند که باید پیش از آنکه خرد بتواند تخم خود را
بیفشارند، با فولاد و آتش نابود شوند. دوست من تو این چیزها را از استاد
فرا گرفتی و با این وصف بواسطه گرفتارشدن به تجملات سیسیل بر آن شده ای
که فلسفه را در ملاع عام تدریس کنی و این چیزیست که فیثاغورس بتوفرمان
داده بود هرگز نکنی...]

فصل ۹

مونتنی

میشل ایکس سنیور دومونتی د گامکنی Michel Eyquem Seigneur de Gascogne de Montaigne (۱۵۳۲ - ۱۵۹۳) از خانواده‌ای بود که یک قرن پیش درداد و ستد بنوارسیده بود. وی بسیار بدربار شاهان والوا Valois میرفت، در مجلس بردو را یزن بود و سپس شهردار بردو شد. در آن دوره آشتفته جنگهای دینی که به سلطنت‌ها نزدیک چهارم منتهی شد، موتنی که بسیار هوای خواه او بود چندماً موریت نسبتاً دشوار را با امتیاز و شایستگی به انجام رسانید. در سی و هشت سالگی چنین خواست که در ملک خود، دژ-کاخ موتنی منزوی شود. یادداشت‌هایی که موتنی طی خواندن کتب بر میداشت ب تدریج «مقامات» اورا تشکیل دادند که آثار ذی‌قیمت ادبیات فرانسه است. این یادداشت‌ها در حقیقت نوعی اندیشیدن به صدای بلند است و سبک آنها نیز بیشتر شفاهی است تا مخصوص کتابت، و از همه چیز بحث‌می‌کند. مدام دولافایت دو قرن بعد با حسرت می‌گفت «چه همسایه خوبی است.» موتنی هنوزهم همسایه خوب همکن است.

موتنی از لحاظ فکری مردی است دنیوی که بادیده انتقاد تمام چیزهایی را که فرهنگ و تاریخ در زمان او میتوانست در تصرف نهاده باشد تقویم می‌کند، و سپس این نتایج را بر تجارب زندگی خود می‌آزماید. استنتاج او آنست که این چیزها نامسلمانند، مگر آنکه در قماش خود زندگی بافته شده باشند. از لحاظ نظری موتنی شکاک است. عقائد متناقض فیلسوفان باستان را که بیش از آنچه ممکنست روزی بدانیم میدانستند، فهرست می‌کنند و نیز عقائد پیروان معاصر

ایشان را بطرزی که بارویه مدافعان مسیحی صدر اول بسیار شبیه است ، تنها به این منظور که ثابت کند این عقائد راه بجایی نمیبرند . اما به آنچنانمیرسد که تنها یقین ممکن را در حقیقت مکشوف بازیابد . حقیقت مکشوف را بعنوان مؤمن مکلف مسلم میگیرد ، اما چنان مینماید که زیاد پاییند آن نیست . تنها معرفتی را که مربوط وغیرقابل شک میباشد ، همانا دانش برخود است . و از اینجا استدلال لجوچانه عجیبی در آن فرد فردشکاک به ظهور میرسد ، واز همین جاست که وقتی او به محیط خویش یعنی شخص خودش میرسد ، اعتماد می‌یابد : « صمیمانه دراست بودن آغاز فضیلتی عظیم است . »

موتنی جد رگه فلسفی بسیار نوینی است . اما روشهای غرائز او از دوران سادگی فئودالی و استقلال و اتکاء به نفس منشأ گرفته‌اند . مینویسد ، بزرگزاده‌ای که در اراضی خود زندگی کند ، مشروط بر آنکه با درسم همطر ازان خود بسازد « به آگاه بودن از وجود شاه چندان حاجتی ندارد . » این آزادی کامل و اطمینان ذاتی بدوا فرصت داد که یکی از کاملترین ابزارهای حسن سلیقه را به وجود آورد و آن را بدون استثناء در مورد تجربه خود بکار برد . در مقدمه خود چنین اعلام میکند : « خواننده عزیز ، این کتابی است درباره خود من . » و آن کتاب تاحد کاملاً بیسا بقهای درباره خود نویسنده است . تمامی وجود او که به دقت در خود دقیق شده است ، در آن کتاب است . سلائق او و نقاط ضعف ، عواطف او و مبارزاتش ، و کنایه‌های او و محدودیتها یش ، در آنست . حتی آنچه ما بارآمدن او میخوانیم در آنست ، با این اطمینان که در پایان تمام این مستندات به تصویر یک مرد واقعی ختم میشود نه به تصویر یک شخصیت کاملاً آرمانی - مردی که بیش از آنچه باید عاری از تناقض نیست ، بلکه در این جهان نامطمئن و متناقض و مقطع ما کاملاً آسوده است .

میگوید « دیگران انسان را میسازند اما من اورا تکرار میکنم . » از بدعت این انحراف از معمول کاملاً آگاه است . هیچ علاقه به آنچه باید باشد یا باید فکر یا حسن کند ، ندارد . اجازه نمیدهد هیچگونه یقین فرضی

یا جزءی، هرقدر محکم باشد، از خارج اورا تعریف یارا هنمائی کند؛ زیرا که خودرا غیرقابل تعریف میشناسد. « در جهان غولی یا شکفتی صریحتر از خود ندیدم. » ومنتظر او آنست که خود او انسان عادی است زیرا هر کس داغ کامل وضع بشری را برخوددارد. و اما درباره معرفت و اساس آن بحد اعلا شکاک است. « تمام احکام کلی خیانت آمیز و خطرناکند. » حتی درمورد خرد خود نیز، که آن را تا حد زیادی با سازشکاری معقولی یکی میداند، متوقف نمی شود بلکه خودرا چنان می بیند که بر تناقضات متکی است : صورتی متحرک و جنبنده و مرتعش است که در آن واحد تسلیم می شود و مقاومت میورزد، خودرا بر طبق هنرها و نظامات مشکل میکند و با این وصف با آنها در نبرد است، حتی در آن هنگام که از نیروی عوایض خود، که برخلاف میل او مستند، فاصله می گیرد.

موتنی با ذهنی که قدر غیرقراردادی و شدیداً العمل بودنش خستگی ناپذیر و کنجهکا نیز هست، در هر صورت اختیاط کاردیقی باقی میماند؛ با اینکه چندان مسیحی نیست، دوست دارد خود را کاتولیک خوبی بداند و پرستاناها را به عنوان مخبر دوست نمیدارد. « قدیمترین بدیها اگر بر ما معلوم باشد، از بدی جدیدی که فقط اندکی درباره آن میدانیم کمتر ناگوار است. » موتنی نماینده بهترین آراء زمان خود بوده است از این حیث که بیشک در طلب معرفت کیفیت جاذبی میدیده که بیشتر شورو شوق نامنظمی بوده است. حتی کشفیات جدید بر روی زمین و در آسمانها اورا به تحریر میاندازد که مگر اینها هم موجب افزایش آشتگی خواهند شد. در بحث خود، دستگاه کوپرنیک را یکی دیگر از بازیجه های ریاضی می داند که نمایاننده کم اطلاعی مادر باره آسمانهاست. در مطالعه آثار موتنی مامتنوجه می شویم که حسن داوری و رأی روشن تاچه حد میتواند در پیش بینی ناتوان باشد. تقویمی که از امکانات نظری میکند تقریباً در تمام موارد غلط است. موتنی هیچ دیدی از آینده ندارد. بواسطه نداشتن، این دید آینده ممکنست از لحظات غمانگیزی درامان بوده باشد.

شعار او این بود « چه میدانم؟ » اما نقادان گاه فراموش میکنند که این

شعار به نحوی متعادل درزندگی او منقوش بود. مونتنی فی الواقع در باره چند چیز یقین کامل داشت . در درجه اول درباره صحت رأی خود، که آن را چون ترازوئی برای سنجش امور بکار می برد؛ درباره احتیاج به نصفت و بردباری در باره ارزش دوستی که موجب شد رشتۀ دوستی او با این دولا بوئسی Etienne de la Boëtie از محور واقعیت زندگی او گردد.

در باره تمجید شدیدی که نسبت به هر یک از اشکال عظمت داشت و آن را در افراد باستانی نمونه دیپرستید، امامیدانست که چگونه آن را در جهان زمان خود و بیشتر در میان طبقات پائین تر و کمتر در میان فرمادر وايان بازشناسد ؛ و بالاخره در باره تصور خود از سعادت، که برای فردی در عصر ایمان غیر قابل تصور بود: «برای فردانستن اینکه چطور صادقاً نه از هستی خود لذت برد، کمال مطلق و گوئی امری ملکوتی است». مونتنی چهار قرن پیش از ویتگن اشتاین Wittgenstein و بهمان طریق غیرمنتظر خود علاجی برای معما و حیرت ماوراء الطبیعی به دست میدهد که از حیث زمانی خیلی پیش بوده است .

زبان او آئینه تمام نمای هستی او است و به نحو بی شایبه‌ای از منبع فرانسه قدیم یا گنجینه تمام نشدنی کلمات و پیچه‌ای دلچسب آن که بسیار شبیه انگلیسی نویسنده گان دوره الیزابت است ، سروچشم می گیرد. در واقع مونتنی آخرین نویسنده قدیم فرانسوی است که با فرانسه آن زمان مینوشته است، زیرا اندکی بعد آن زبان به دست نویسنده گان دوره لوئی چهاردهم بطریز و حشتناکی هرس گردید تا به صورت ابزار دقیق اماکم پشت امروزی درآید .

شکاکیت مونتنی ذرۀ فکر آشفته دورۀ نوزائی فرانسه است و ناگزیر می روکد که به صور شدید تر و کم مایه تری تنزل کند ، چنانکه در مورد جانشین مونتنی، شارون Charron بود. اما چهار سال پس از مرگ مونتنی دکارت به دنیا آمد و باور داد او به صحنه، فلسفه فرانسه سخت باشک درافتاد ، و نخست آن را تاحدی قابل تصور دز «صورت هذلولی» خود به دور راند تا یقینی جدید بر اساس غیر قابل حمله‌ای بناند. مع الوصف شک بعقول به آسانی تخفیف نمی یابد. باز نوبت پاسکال رسید که با مونتنی روبرو شود ، در واقع تمامی اندیشه پاسکال نوعی

«گفتگو با موتنی» محسوب می‌شود، و آن گفتگو به عمق‌ترین اعماق دست یافت فقط از این جهت که موتنی جزئی از وجود پاسکال شده بود.
عباراتی که در اینحال نقل میکنیم بطور عمدۀ از «مقامات» موتنی نقل شده است : فصل دوازدهم کتاب دوم «دفاعیه رموند سه بند».

| دانش زینتی عظیم است، و ابزار خدمتی شگفت؛ تحریر کنندگان آن فقط سبکسری خود را کشف میکنند. با این وصف من آن را به حدافراطی کدیگران معمول کرده‌اند ارج نمی‌نمایند؛ یکی از این اشخاص هریلوس فیلسوف است که خیر اعلی را در دانش مینهاد و مدعی است که فقط دانش می‌تواند مارا خردمند و خشنود سازد. من در این باره نه به این معتقدم، نه بدیگران که می‌گویند دانش مادر تمام فضائل است و کلیه گناهان از جهل ناشی می‌شوند. اهل دانش خانه‌مرا خوب می‌شناسند زیرا در آن عده‌ها برویشان باز بوده است. زیرا پدرم که بیش از پنجاه سال بر آن حکومت داشت، با همان حرارتی که فرانسوای اول را وادار به بزرگداشت ادبیات می‌کرد، با جدوجهد و مخارج زیاد در صدد آشنائی با اهل دانش بر می‌آمد و ایشان را همچون قدیسان و بهرمندان از خردالهی درخانه خود می‌پذیرفت و گفته‌ها و جملاتشان را چون بیانات عیسی بجمع می‌آورد، وابن کار را با احترام و تقاضی عظیم می‌کرد زیرا خود کمتر می‌توانست درباره آنها حکم کند. از آن روح‌خودنیز‌مانند اسلافش هیچ دانشی در ادبیات نداشت.

من شخصه ادبیان را بسیار دوست دارم، اما نه بحد پرستش.

* * *

بقول پلینی Polini هر کس برای خود آینه‌نیکی است ، مشروط بر آنکه بتواند خود را از نزدیک کشف کند. در اینجا این آینه‌من نیست، درس من است ؟ و درس دیگری نیست جز درس خود من ؛ و اگر آن را نقل می‌کنم نباید بد درک شود، زیرا آنچه بکار من می‌خورد ممکنست اتفاقاً برای دیگری نیز مفید باشد. و اما درباره بقیه چیزی را ضایع نمی‌کنم، از چیزی جز آنچه از آن منست استفاده نمی‌کنم ... تنها دویا سه تن از گذشتگان را

شنيدهام که در اين راه کام نهاده اند، و با اين وصف نميتوانم بگويم که آيا کارشان به همين نهج بوده است یا نه، زيرا چيزى جز نامهاي ايشان نميدانم. پس از ايشان هيچکس آن کوره راه را دنبال نکرده است: راه روح بس ناهموار است و گام نهادن در آن بيش از آنچه بنظر آيد نامطمئن است؛ رسوخ در اعماق ظلماني و پرپیچ و خم آن؛ چيره شدن بر آنهمه حرکات ظريف امری بدیع و فوق العاده است، و این مارا از اشتغالات معمولی جهان که بسیار توسيه شده‌اند، باز می‌دارد.

اکنون سالها از زمانی می‌گذرد که اندیشه‌های من‌هیچ هدف و نشانه‌ای جز خود من نداشته‌اند: یا اگر چيز دیگری را مورد مطالعه قراردهم، برای آنست که آنرا نسبت به خود یا در خود بکاربرم. و با اين وصف اگر آنچه را که در اين رهگذر آموخته‌ام با وجود ناخرسندي از پیشرفت خود نقل می‌کنم، چنانکه دیگران با علوم کم سودتر چنین می‌کنند، اين کار را خطاب نمی‌دانم. هیچ شرحی بقدر آنچه مر بوط به ذات خود انسان استدشار يا مفید نیست: و با اين وصف انسان برای ظاهر شدن در ملاع عام باید موی خود را مجعد سازد و خویشن را بیارايد؛ و اما من مدام خود را می‌فریم زира که همواره به وصف و شرح خویشن اشتغال دارم. عرف و عادت سخن گفتن شخص را از خود بد دانسته و بواسطه نفرت از گزاره‌گوئی که ظاهراً از شهادت مردم درباره خود جدائی ناپذیر است، جداً آن را نهی کرده است... من معتقدم که این گونه قواعد دهنای برای گوساله‌ها هستند که با آنها نه قدیسان که آنهمه با آب و تاب از خود سخن می‌گویند دهان‌شان گرفته می‌شود نه فیلسوفان، نه لاهوتیان؛ ومن نیز که فرد کوچکی از آنان هستم دهانم بسته نخواهد شد. اگر ايشان هر وقت موردى دست دید سریحاً در باره آن سخن نگویند، خود را بلا تردید بر شاهراه عمومی قرار دی دهند. مگر سقوط در باره چيزی حز خود به وسعت سخن رانده است؟ آيا خطابات خود را به شاگردانش به چه چيز بيش از خود آنان متوجه ساخته است؟ اين توجه به درس کتاب آنان نیست، بلکه به ذات و سیر روح آنان است.

حرفه و هنر من زیستن است؛ هر که مرا از سخن گفتن طبق حواس و تجارب و عمل خودم نوی‌کند بدان ماند که معماری را از سخن گفتن درباره ساختمانی بر طبق معرفت خود بازدارد و به او دستور دهد که طبق معرفت همسایه خود یا شخص دیگری سخن بگوید.

قصدم از خواندن کتب فقط اینست که با سرگرمی شرافتمندانهای خود را خرسند سازم؛ یا اگر مطالعه می‌کنم بخاطر هیچ علمی نیست مگر آن که مربوط به معرفت بر خودم باشد و به من تعلیم دهد که چگونه بمیرم و چسانم نیک زندگی کنم. هنگام مطالعه چنانچه با دشواریهای موواجه شوم ناخن‌ها یم را نمی‌جوم، بلکه پس از یکی دوبار کوشش در رفع اشکال، مطالعه را رها می‌کنم. اگر در حل مشکل اصرار و رزم هم خود را گم می‌کنم و هم زمان را، زیرا فهمی ناشکیمی‌دارم که باید قبل از هر چیز ارضاء شود. آنچه فی الفور تمیز ندهم، با پشتکار مبهم تر می‌شود.

هیچ کار را بدون نشاط انجام نمیدهم؛ مداومت و معنی بسیار لجو جانه، مرا احمق می‌کند و قدرت حکم را تیره و خسته می‌سازد. نگریستن زیاد در کلمات دید مرا مغشوش و درهم می‌سازد؛ باید نظر خود را بازگردانم و کشف جدید خود را به مساعی جدیدی متوجه سازم؛ بهمان نهنج که برای حکم صحیح در باره برق یک پارچه ارغوانی به ما تعلیم داده‌اند که چشم را آهسته بر آن بگذرانیم و سپس با نگاههای ناگهانی و مکرر بر آن نظر افکنیم، اگر یک کتاب پسند من نشود کتاب دیگری بر می‌گیرم و هرگز با هیچ‌جیک زیاد در نمی‌آویزم مگر آنکه از بیکاری خسته باشم. زیاد پابند کتابهای جدید نیستم، زیرا کتب قدیم پر ترو و قویتر مینمایند.

* * *

باید شرمنده باشیم از اینکه در تمامی شقوق بشری یک تن هم نبوده است که زندگی و روش خود را بنحوی با اشکالات و بدعت‌های عجیب که نحله او به وی تحمیل می‌کرده، سازش نداده باشد. در حالی که نظامی چنان مملکوت و آسمانی مانند ما مسیحیان را فقط اسمًا تشخیص میدهد.

آیا دلیل این را می‌بینید؟ روش‌های ما را با روشهای مسلمانان یابت— پرستان قیاس‌کنند، خواهید دید که ما هنوز هم از آنان بسیار عقب مانده‌ایم، در حالی که با توجه به امتیاز دینمان باید از آنان بس پیشروتر و برجسته‌تر باشیم، و باید در بارهٔ ما بگویند «آیا این مردم آنقدر درست و خیرخواه و نمی‌کنند؟ پس حتماً مسیحی هستند». تمام نشانه‌ها و علائم دیگر در همهٔ ادیان مشترکند؛ امید، اطمینان، وقایع، مراسم، توبه، شهادت؛ نشانهٔ خاص حقیقت ما باید فضیلت ما باشد که آسمانی ترین و دشوارترین نشانه‌ها و سزاوارترین حاصل حقیقت است، و بنا بر این سن‌لوئی نیکومنش حق داشت پادشاه تاتاران را از سفر دینیش بازدارد. این پادشاه که مسیحی شده بود می‌خواست برای پا بوسی‌پاپ به لیون برود و در آنجا شاهد عینی قدوسیتی باشد که امیدوار بود در روشهای ما بیا بد. اقدام سن‌لوئی از بیم آن بود که مباداً نحوهٔ مغشوش زندگی ما ایمان مقدس آن پادشاه را دلزده و گمراه سازد. و با این وصف بالکل خلاف آن شد، زیرا او که با همان هدف به رم رفت و در رم آغشتگی اسقفان و مردم آن زمان را دید، هرچه بیشتر به دین پاییند شد، زیرا توجه کرد که نیرو و قدرت دین چقدر باید عظیم باشد که بتواند با وجود آن‌همه فساد در دست افرادی چنان بدکار شکوه و منزلت خود را حفظ کند.

برخی به جهانیان و آن‌مود می‌کنند که به آنچه واقعاً معتقد نیستند اعتماد دارند؛ برخی دیگر که تعدادشان بیشتر است به خود می‌قبولانند که اعتقاد دارند، حال آنکه از تشخیص ماهیت اعتقاد عاجزند....

من بطور وضوح درک می‌کنم که ما با طیب خاطر به زهد خود هیچ تکلیفی جز آنچه به بهترین وجهی باعوض اطف ما ناسب باشد محول نمی‌کنیم؛ هیچ خصوصی بارز تراز خصوصت مسیحی نیست؛ غیرت و همت ما چون پشتیبان تمایل ما به نفرت و ظلم و بناه طلبی و حرص وشهوت و طغیان گردد، شگفتیها پدید می‌آورد؛ اما چون سرموئی به نیکی و خیرخواهی و تعادل میل کند، جز در صورتی که معجزه‌ای تمایل نادر و تقوی آمیزی را در ما به حرکت در آورد، از جای نمی‌جنیم. دین ما بدان نیت بوده نست که گناهان را بزداید؛ در

حالی که آنها را تغذیه میکند و با بافگ بلند بر میانگیزد . نباید خدا را مسخره کنیم . اگر به خدا معتقد بودیم (نمیگوییم به موجب دین ، بلکه با ایمان ساده) یا اورا به اندازه هر فرد دیگری در تاریخ یا معتقد یکی از مصحابان خود میشناختیم ، (و این را با خجلت بسیار میگوییم) ، میباشد دست کم اورا از هر چیز گرامی تر داریم یا لااقل در عواطف خود منزلت اورا با ثروت، لذت، افتخار دوستان و خود برابر دانیم، و حال آنکه بهترین افراد میان ما از زنجانندن خدا چندان باک ندارد ، اما از زنجانندن همسایه و خویشاوند وسرور خود در بیم است ...

همه اینها نشانه آشکاری است که ما دین را فقط به روش خود و با دست خویش میپذیریم ، بهمان نهنج که سایر ادیان پذیرفته میشوند . ادرکشوری هستیم که آن دین رواج دارد، یا نسبت به قدمت آن احترامی قائلیم ، یا نسبت به مقام آن افرادی که آن را حفظ کرده اند ، یا از تهدیداتی که بر ضد کفار کرده است میهراسیم ، یا با وعده هایی که داده است فریفته میشویم... دینی دیگر و شهادتهاي دیگر و وعده ها و وعیده های نظیر آن ممکن بود بهمین نهنج اعتقادی مخالف در ما پدید آورند . ما بهمان نحو و بهمان عنوان مسیحی هستیم که اهل پریکور ePrigord یا آلمان هستیم .

و اینکه افلاطون میگوید فقط معدودی از مردم چنان در خدا اشناسی استوارند که حتی یک خطر نزدیک و شدید هم آنان را به تصدیق قدرت الهی و ادار نمیکند، شامل مسیحی حقیقی نمیشود ؛ آن ادیان فانی و بشری هستند که باید با توصیه بشری پذیرفته شوند . آن ایمانی که از جبن وضعف نفس در وجود ما ریشه میکند ، چگونه تواند بود ؟ ایمان خوش آیندی است که به آنچه اعتقاد دارد معتقد نیست مگر بواسطه عدم شجاعت برای رد آن . آیا عاطفة هضری از قبیل ناپایداری و اضطراب میتواند حاصل منظمی در ارواح بیار آورد ؟

حقیقت چه معنی دارد ... در حالی که مکرراً به ما تحمیل میکند که خردما در دیده خدا چیزی جز نادانی نیست؛ که خود بین قرین خود بینها بشر

است، که فردی که خردخود را قطعی فرض میکند هنوز نمیداند که خردچیست؛ که انسان چیزی نیست و اگر خود را چیزی بینگارد فقط خودرا میفریبد واز راه بدرمیکند. این جمله‌های روح القدس چنان عقیده مرایاضح میکنند که من علیه افرادی که با خضوع کامل بر آن گردن نتهنند محتاج به هیچ دلیل دیگری نخواهم بود، فقط می‌گریم که این افراد باسلاخ خود شان مغلوب خواهند شد، و به کسی فرصت نخواهند داد که در مقابل دلیلشان گردن برافرازد مگر با خود آن دلیل، و در اینکار چنان افراط می‌کنند که قدرت آن دلیل را از میان می‌برند.

اکنون مردمی را تها در نظر میگیریم بدون مساعدت خارجی، که فقط با بازویان خود مسلح است و ازلطف و خردالهی که تمامی شرافت و قدرت و اساس هستی او است بهره‌ای ندارد. اکنون ببینیم در این تجهیزات عالی چه یقینی دارد. بگذارید بانیروی دلیل خود بهمن بفهماند آن مزایائی را که گمان میکند بر دیگر مخلوق دارد بر چه استوار ساخته است : چه چیز اورا معتقد کرده است که این حرکت دلپسند گنبدگردون، و نورجاودان ثوابت و سیارات که چنان مغروزانه بر فراز او در حرکتند، و حرکات و حشت انگیز آن اقیانوس بیکران، برای خدمت و راحت او برقرار شده و در اعصار متمازی ادامه یافته‌اند؟ آیا چیزی را میتوان به اندازه این مخلوق بیسواند سرافکنده و مضحك پنداشت که چندان بر خود استیلاندارد بلکه دستخوش گزند تمامی چیزهاست و با این حال خود را سرور و تاج سر جهان میخواند، در صورتی که قدرت شناسائی کوچکترین جزء آن را ندارد تاچه رسد با آنکه بدان فرمان دهد. نمی‌دانم سند این امتیاز اورا چه کسی دهد کرده است سندی که او به اعتبار آن خود را در این دستگاه عظیم تنها مخلوقی میداند که فهم تشخیص زیبائی و اجزاء آن را دارد و تنها کسی است که میتواند از معمار آن شکر کند و حساب در آمدها و مخارج جهان را نگاهدارد؛ بیائید اعتبار نامه اورا درباره این ادعای عظیم ببینیم؛ آیا این امتیاز فقط به سود خردمندان اعطای شده است؟ در این صورت چند تئی فقط مشمول آن میشندند؛ آیا مردم بدکار در خور چنین لطف فوق-

العاده‌ای هستند و با آنکه بدترین جزجها نند باید به دیگران ترجیح داشته باشند ؟ این جز کوچک خردکه عطیه‌ای است آسمانی چگونه ممکنست مارا با معطی خود برابر سازد ؟ چگونه ممکنست ذات و شرایط آن را بحیطهٔ معرفت مادر آورده ؟ آنچه در این اجرام [آسمانی] می‌بینیم مارا متغیر می‌سازد؛ چگونه دستگاهی میتواند باشد ؟ چطور ساخته شده و نگهداری می‌شود ؟ چی چر و میکوید «چگونه دستگاهی میتواند باشد ؟ چه توای محركه و چه ساخته‌انهایی برای آن لازم بوده‌اند و سازند گان آن که بوده‌اند ؟ چرا روح و حیات و خرد را از آن سلب می‌کنیم ؟ آیا ماما که جز اطاعت هیچ رابطه‌ای با آسمانها نداریم هیچ حمق را سخن‌جا می‌ماید در آنها یافته‌ایم ؟ آیا باید بگوئیم که در هیچ مخلوق دیگری جز انسان روح عاقلی لشکر کرده‌ایم ؟ چه می‌گوئیم ! آیا چیزی مانند آفتاب دیده‌ایم ؟ آیا آفتاب به این دلیل که هیچ چیز مانند آن ندیده‌ایم ، دیگر نیست ؟ و آیا حرکات خورشید بدان دلیل که نظایر آنها را نمی‌بینیم ، قطع می‌شوند ؟ اگر آنچه ندیده‌ایم نباشد ، معرفت ما به نحوی شکفت انگیز محدود می‌شود . آیا این تصور که ماه زمینی آسمانی است و دارای کوه و دره است ، چنانکه انگزاغورس می‌پندشت تادر آن مساکنی برای بشر فراهم کند و برای آسایش او مستعمره‌ای بسازد ، و آیا چنانکه افلاطون و پلوتارخ نیز تصور کردند وزمین مارا ستاره زیبا و درخشان ساختند ، خواب و خیال خود بینی بشری نیست ؟ «مانه فقط ناگزیر مرتب اشتباهات می‌شویم ، بلکه چون یک بار اشتباهی کردیم آن را ظاهرآ دوست میداریم .»

گستاخی‌بیماری طبیعی واصلی‌ما است. انسان بینوارین و شکننده‌ترین خلاقو است و با اینحال از همه مغرورتراست. با آنکه می‌بیند جایگاهش مزبله جهانست که بدترین و سافت‌ترین قسمت عالم یعنی به مکانی که از گندگردون دورترین فاصله را دارد می‌خکوب شده است قوهٔ تخیلش او را بر فراز دایرهٔ ماه قرار میدهد و آسمانهارا زیر پایش می‌نهد. با همین تخیل خود پسندانه است که انسان خود را با خدا برابر می‌کند ، خصائص ملکوتی به خود نسبت میدهد، خود را از سایر مخلوقات جدا می‌کند، سهم حیوانات را که یاران و

مصاحبان او هستند میر باید و همان اندازه که خود شایسته میداند برای آنها قدرت واستعداد قائل میشود. باقدرت فهم خود، رازحرکات درونی حیوانات را ازکجا میداند؛ آن حمقی را که با آنها نسبت میدهد باجه قیاسی بین خود و آنها استنباط میکند؛ وقتی میز باگر به خود بازی میکنم، که میداند که آیا او بیشتر مرا بازیچه میسازد یا من اورا ؟ ما با بوزینه گریهای خود یکدیگر را مقابلا سرگرم میسازیم. اگر من طبق وقت خود میخواهم بازی کنم یا نکنم، آن گر به نیزه مینطور است... نقصی که مانع رابطه ما و آنهاست چرا همانقدر که در آنهاست در ما نباشد؛ هنوز معلوم نشده است که نقص در کجاست که ما یکدیگر را در ک نمیکنیم، زیرا که ما بیش از آنچه آنها مارا در ک نمیکنند، آنها را در ک نمیکنیم.

* * *

در بحث از وفاداری باید گفت که هیچ حیوانی درجهان به خیانتکاری انسان نیست...

واما درباره بقیه، همان سهی که ما از نعمت طبیعت در اختیار جانوران میگذاریم، باعتراف خودمان بسیار بسود ایشانست؛ ما نیکی‌های تصوری و خیالی بخود نسبت میدهیم، نیکی‌های غائب و مربوط با ینده که قدرت بشر فی ذاته نمیتواند موجد آنها باشد؛ یعنیکی‌هائی که به کذب و به حکم عقیده بخود نسبت میدهیم، مانند خرد و معرفت و شرافت؛ و به جانوران نیکی‌های طبیعی و سهل‌الانقیاد و محسوسی میبخشیم، مانند صلح و آرامش و امنیت و بی‌آزاری و سلامت؛ و میگوییم سلامت زیباترین و ارزش‌ترین هدیه‌ایست که طبیعت میتواند بما ارزانی دارد...

حق داشته‌ایم که قدرت تخیل خود را عظمت بخشیم زیرا تمام نیکی‌های ما فقط در خواب و خیال وجود دارند. ناله این حیوان بینوای آفت زده را بشنوید؛ چی‌چر و میگوید «هیچ‌چیز بقدر اشتغال بادیات دل‌انگیز نیست؛ آن ادیات را میگوییم که بوسیله آن لایتناهی بودن چیزها و عظمت سرشار طبیعت و آسمانها، حتی در این چهان بر روی زمین و دریاها برمما مکشوفند.

همین‌ها هستند که بما دین و اعتدال و عظمت و شجاعت آموخته‌اند و روح مارا از ظلمت نجات بخشیده‌اند تا اورا وادارند که همه چیزرا از بالا و پست و از ابتداء و میانه و پایان ببیند، و همانها هستند که انگیزه شاد و خوش زیستن را در اختیار ما می‌نهند و مارا رهنماei می‌کنند تازندگانی خود را بدون دلتنگی و رنجش بسر آوریم . آیا این مرد ظاهرآ درباره وضع خداوند قدیر و جاودان سخن نمی‌گوید؛ با این وصف هزاران زن روستائی حقیر علا شیرین تر و پایدارتر ازاو زیسته‌اند.

* * *

و بالاخره باید بررسی کنم که آیا بشر قدرت یافتن مطلوب خود را دارد یانه، و آیا آن جستجوئی که انسان در اعصار متقدمی خود را با آن مشغول داشته است نیروئی جدید یا حقیقتی استوار به مقدرت او افزوده است یانه: معتقدم که اگر بشر وجدانآ سخن بگوید اعتراف خواهد کرد که آنچه با این تحقیق و جستجوی طولانی تحصیل کرده است فقط پی‌بردن بعض خود است؛ بامطالعه طولانی ما فقط جهل طبیعی پیشین خود را مؤکد و مسجل ساخته‌ایم. برسر مردان واقعاً خردمند همان آمده است که برسر سنبل گندم؛ تا سنبل میان تهی است سبز می‌شود و سر بر می‌افرازد و بخود می‌بالد؛ اما چون میرسد واژدانه پرمیشود سرفراود می‌آورد و تواضع پیشه‌می‌کند. بهمین نفع نیز افرادی که همه چیزرا آزموده و در هر مبحثی غور کرده‌اند چون در تراکم معرفت و توشه برگرفتن از مطالب گوناگون هیچ چیز معتبر و استواری جز خود بینی نیافته‌اند، جسارت را رها و بوضع طبیعی خویش اعتراف کرده‌اند.

هر که به جستجوی چیزی می‌رود باید با این نتیجه رسد: یا بگوید آن چیز را یافته است، یا آن چیز یافته نمی‌شود، یا آنکه او هنوز در جستجو است. هدف فلسفه بسه قسمت تقسیم شده است: یافتن حقیقت، معرفت، و یقین. مشائیان، ایقوریان، رواقیان و برخی دیگر پنداشتند که آن را یافته‌اند: اینان علومی را که مادرایم برقرار ساختند و آنها را یقین انگاشتند. کلیتو ما خوس، کارنثادیس، و پیروان افلاطون، در جستجوی خود نومید شدند

وچنین تیجه گرفتند که باقدرتی که مادریم تصور حقیقت از قدر تمان خارج است؛ برای اینان نتیجه همانا ضف وجهم بشری است. این گروه پیروانی بیشتر و بزرگوارتر داشته است. پیرهون و دیگر شکاکان (که بعقیده بسیاری از متقده‌ین احکام خود را از همو و دانشمندان هفتگانه؛ آرخیلوکوس و اورپیدس وزنون و ذیمقراطیس و گزلفون اقتباس کرده‌اند) میگویند که هنوز در جستجوی حقیقت‌اند. اینان نتیجه میگیرند که آن دیگران که می‌پندارند حقیقت را یافته‌اند، بسی حساب فریب خورده‌اند. و نیز آنانکه می‌گویند خرد بشری قادر به دست یافتن به حقیقت نیست سخنان گزاری و خودپسندانه‌است. زیرا تعیین میزان قدرت‌ها و شناختن اشیاء و حکم‌در دشواری آنها معرفتی عظیم و بی‌نهایت است که ایشان در قدرت آدمی برآن شک دارند.... جهله‌ی که خود را بشناسد، بر خود حکم کند و خود را محکوم‌سازد، جهل مطلق نیست. زیرا برای مطلق بودن باید بر خود جاهل باشد و بنابراین حرفة شکاکان عبارتست از تشكیک و تحقیق، نه متین ساختن خود بر چیزی و مسئول دانستن خود درباره آن... و اما این وضع حکم‌کردن ایشان که مستقیم و انعطاف ناپذیر است و تمام موضوعات را بدون اطلاق یا موافقت‌می‌پذیرد، ایشان را بیک زندگی صلح آمیز و متعادل راهبرد شد که مصون از تحرکات عقیدتی و معرفتی است، یعنی تحرکاتی که ترس و حرص و بخل و امیال غیر معتدل و بلندپرواژی و غرور و خرافه و حب بدعت و طغیان و سرکشی و لجاج و اکثر بیماری‌های جسمانی از آن ناشی می‌شوند. بلی، ایشان بدینوسیله خود را از حسادت قظم خویش مصون میدارند؛ زیرا با روشی بسیار ملایم می‌باخته می‌کنند؛ از هیچ جوابی در مباحثات خود وحشت ندارند؛ چون تصدیق کنند که چیزهای سنگین فرود می‌آیند، اگر سخنان را باور کنند اندوه‌گین می‌شوند، و خوش دارند که حرفشان تکذیب شود تاشک و تعویق حکم را باعث گردد که هدف ایشان است. احکام نظری خود را فقط به این منظور صادر می‌کنند که با آنچه به پندار خودشان مورد اعتقاد ماست درافتند. اگر ما استدلال ایشان را پذیریم، بهمان سهولت نظر مخالف را می‌گیرند؛ تمام نظریات برای ایشان یکی است. هیچیک را

رابخصوص انتخاب نمی‌کنند... و با این افراط در شک که مدام با خود در معارضه است از بسیاری از عقاید جدا و منفك می‌شوند، حتی از آن عقاید که به چندین طریق شک و جهل را حفظ کرده‌اند. می‌گویند چرا نباید مجاز باشند که مانند جزمیون یکی بگوید سبز و دیگری بگوید زرد، چرا نباید ایشان نیز شک کنند؟ آیا چیزی را نمیتوان مطرح کرد که تصدیق یا تکذیب کنیم و نتوانیم آن را مبهم و نامعلوم در نظر آوریم؟ و آنجاکه دیگران به رسم کشور خود یا به حکم تعلیم پدران خود، یا بر حسب تصادف بدون قضاوت و انتخاب، و حتی اکثراً قبل از حصول بدسن تمیز، به چنین یا چنان عقیده‌ای معتقد می‌شوند و به دسته رواقیان یا ایقوریان می‌پیوندند بدانسان که پاییند آن می‌شوند و دیگر نمیتوانند خود را از آن رهاسازند... چرا ایشان نیز بهمان ترتیب مجاز نباشد آزادی خود را حفظ کنند و بدون اجبار یا بردگی برامور بیندیشند؟ آیا در تعليق‌ماندن بهتر نیست از گرفتار ساختن خود در اشتباهاست بیشماری که زاده تخیل بشر است؟ آیا معوق نگاهداشتن حکم خود بسیار بهتر از آن نیست که با این تقسیمات مزاحم و تفرقه‌انداز درآمیزیم؟ چهرا بر گزینیم؟ «هر چهرا خوش داری، بشرط آنکه بر گزینی»، جوابی ابله‌انه است اما جوابی است که جزمیون ظاهرآ به آن اشاره می‌کنند، و با این جواب‌ما اجازه نداریم نسبت به مورد جهل خود جا هل باشیم. جانب بسیار عالی و آشکار را فرض کنیم، آن جانب را که از همه مشهور ترست. چندان قطعی نیست که برای دفاع از آن مجبور نشویم به صدها مخالف تنازیم و با صدها مخالف در نیتفیم؛ آیا بهتر نیست که خود را این بازار آشته بیرون کشیم؟... اثر آن تعليق محض و کامل و کلی و مطلق حکم است: از خرد خود برای تحقیق و مباحثه استفاده می‌کنند، اما آن را برای تعیین بکار می‌برند. هر کس اعتراف دائمی جهل و حکم بدون انحراف و جانبداری در باره هر گونه قضیه‌ای را تصور کند، مفهوم صحیحی از مکتب پیرهون تصور کرده است. من این تخیل را به بهترین وجهی که میتوانم بیان می‌کنم به این دلیل که بسیار کسان تصور آن را دشوار می‌بندو خود مؤلفان به نحوی متغیر و مبهم آفراییان می‌کنند.

و اما در باره آنچه مربوط به اعمال زندگیست ، در این مورد موافق مرسوم عمومند ؛ خودرا به تمایلات طبیعی و عواطف و اصول قوانین و عرف و عادت و فرآدهش هنرها و امیگذارند... و اعمال عادی خودرا با بردازی و بدون بحث یا قضاوت تحت رهبری همین چیزها قرار می دهند ...

چندهنر هست که بیشتر قائم به وهم و ظن است تا بر معرفت ، که در باده صحت و سقم چیزی حکم نمیکند و فقط آنچه را که به ظاهر حقیقی مینماید نبال میکند ؟ آن هنر ها به مامیگویند صحیح و سقیمی هست و ما قدرت جستجوی آن را داریم اما صدور حکم قطعی در باره آن از حیطه مقدرت ما خارج است . خردمندی در اینست که ما خودرا بی کنجکاوی به سیر جهان و اگذاریم؛ روح آزاد از تعرض بسوی آرامش و سکون پیش می رود . کسانی که خود قضاوت میکنند و میخواهند تا بر قاضیان خود چیره شوند ، هر گز چنانکه باید به فرمان ایشان گردن نمی نهند .

اذهان ساده و غیر کنجکاو ، از لحاظ قوانین دینی و نظام مدنی ، چقدر آسانتر تحت حکومت قرار میگیرند تا مردم بسیار هشیار وفضل فروشانی که هنوز هم در باره عمل الهی و انسانی یاوه سرائی میکنند ؟ ... اکلهزیاستس میگوید «هر چیز را همانطور که برحسب و مذاق نمایان می شود و همانگونه که خود را بر توعرضه میدارد ، با حسن نظر پیذیر ؟ ما باقی خارج از حد معرفت تو است ...»

بدین نحوی بینیم که از سه دسته کلی فیلسوفان ، دو دسته علناً معترف به شک و جهلهند و دسته سوم یعنی جز میون اکثرأ فقط ظاهری از اطمینان بخود میگیرند تا بهتر جلوه کنند و بیش از اتفاقان حقیقت در این فکر بوده اند که میزان پیشرفت خودرا در جستجوی حقیقت به مانشان دهند ...

علاوه در معرفت ما چه بسیارند چیزهایی که با آن قواعد لطیف که ما انتزاعاً برای وصف طبیعت وضع کردیم مخالفند ؛ و با این حال باید وصف منطقی خدا را نیز بر عهده گیریم ! چه بسا اموری که ما آنها را معجزه آسا و مخالف طبیعت میخوانیم ! این کار را هر ملت و هر فردی به نسبت جهل خود

کرده است اچه بسا خواص مکنوم وذواتی که توسط ما کشف می شود، زیرا برای ما متابعت از طبیعت چیزی حز پیروی از خرد خودمان نیست، تا آن حد که ذهن ما قدرت تبعیت دارد و تا آن حد که ما بتوانیم در آن بنگریم: آنچه ورای آن قرار دارد باید غول صفت و نا منظم باشد. و اما به این حساب برای خردمندترین و با فهم ترین افراد نیز تمام چیزها غول صفت خواهند بود؛ زیرا خرد بشری ایشان را قانع ساخته است که هیچ چیز پایه و اساس ندارد، حتی تا آن حد که نمیتوان از سفیدی برف اطمینان باft.

یا همانطور که مترو دروس Metrodorus خیوسی معتقد بود اصلاحنمی توان دانست که معرفت یا جهله است، یا همانطور که اورپید شک می کند نمی توان دانست که آیا حیات همین زندگی ماست یا واقعاً آنست که مامرگ می نامیم.. و شک او نیز ظاهراً چندان بی وجه نبود؛ زیرا بجه سبب ماعنوان هستی را به این نشانه زود گذر اطلاق می کنیم که در جریان لایتناهی شب ابدی فقط لمعه ای است که حالت دائم و طبیعی ماراقطع می کند، و حال آنکه مرگ آنچه را که پیش از ما بوده و بعد از ما خواهد بود در بر می گیرد و شامل جزء اعظم این لحظه نیز می شود؟

ییان ما نیز مانند سایر امورمان پر از نقص و قصور است: دستور زبان موجود بزرگترین اغتشاشات جهان است. دعاوی مافقط از اختلاف در تفسیر قوانین برمی خیزند، و غالب جنگها از ضعف وزیران در بیان واضح میثاقها و مودت- نامه های شهریاران ناشی میگردد. چه بسا نزاعهای مهم که بر سر شک در باره معنی HOC ، این کلمه یک هجایی لاتین، در جهان بر خاسته است! اکنون نتیجه ای را که خود منطق به نحو بسیار واضحی بر ما عرضه داشته، در نظر گیریم. اگر بگوئید هوای خوبی است، و راست هم بگوئید، هو اسلاماً خوب است. آیا این طریقه بسیار مطمئنی از سخن نیست؟ و با این وصف همین طریقه مارا خواهد فریفت، برای اثبات این امر باز مثال می آوریم: اگر شما بگوئید من دروغ میگویم، و راست بگوئید، در این صورت دروغ میگوئید. هنر و دلیل و قوت استنتاج این همان است که در آن دگر است، و با این وصف ما سردرگم شده ایم. می بینیم که

فیلسوفان شکاک نمیتوانند تصور کلی خود را به هیچ وجهی از کلام بیان کنند زیرا برای این کار محتاج به زبانی نوین هستند که وافی به مقصود باشد، زبان ما کلا از قضایای ایجادی تشکیل شده است که مغایر منظور آنهاست. زیرا وقتی که میگویند «من شک می‌کنم»، ممکن است مخالفان گرایانشان را بگیرند و به این اعتراف و ادارشان کنند که لااقل درباره تشکیک خود یقین دارند. و از این جهت ناچار خود را در پناه این قیاس طبی قرار می‌دهند که بدون آن بیان مضحکشان غامض می‌بود؛ هنگامی که میگویند «نمیدانم» یا «شک دارم» مدعی‌اند که ای جمله خود بخود باسایر قضایای مورد بحث طرد می‌شود. درست مانند ریوند چینی که ضمن دفع اخلاق مضره، خود نیز از دن خارج می‌شود. این توهمند را قطعاً با استفسار بهتر میتوان فهمید: وقتی من معرفت خود را با معیاری می‌سنجم ... چه می‌دانم؟

بیینید که در اختلافات فعلی خود درباره دین چسان از بیانات و قیحانه استفاده می‌کنم. اگر مخالفان را زیاده از حد تحت فشار قرار دهید، صریحاً خواهند گفت که خداوند نمی‌تواند چنان کنده جسم او در آن واحد در بهشت وبروی زمین و در چند محل دیگر حاضر باشد. و بیینید آن طنزگوی قدیم [پلینی] چه فایده‌ای از آن بر میگیرد! میگوید «این برای انسان تسلی بزرگی است که بییند خدا نمیتواند تمام اعمال را بجا آورد؛ زیرا نمیتواند خود را بکشد هر چند که بخواهد، و این عظیمترین امتیازی است که مادر وضع خود داریم. نمیتواند میرندگان را نامیرا سازد، یا مردگان را احیاء کند، یا چنان کند، که آنکه زندگی کرده است زندگی نکرده باشد، یا آنکه افتخاراتی داشته است افتخاراتی نداشته باشد، زیرا که هیچ قدرتی ندارد مگر قدرت فراموشی. و دیگر آنکه بالمثله دلپسند میتوان انسان را با خدا مقایسه کرد، مثلاً خدا نمیتواند فرمان دهد که دو باره نیست نشود.» این چیزیست که پلینی میگوید و یک تن مسیحی باید از تفوہ به آن پیرهیزد، و حال آنکه بالعکس چنان میماید که تمام مردم این کفرگوئی گستاخانه را آموخته‌اند تا خدا را به حد خود تنزل دهند ...

این سعی جسوارانه ما در کشف خدا با چشم ان ضعیف خود ، موجب شده است که یکی از برجستگان دین ما [تر تولیان] صورت جسمانی به ذات الهی نسبت دهد، و نیز سبب گردیده است که امها و قایع یومیه را به طرز خاصی به خدا نسبت دهیم. چون آن وقایع در مامؤثر ندگمان می کنیم که در خدا نیز چنانند، که باری تعالی بآنها دقت و توجه بیشتری دارد تا به وقایع کم اهمیت تر : « خدا یان فقط به چیز های مهم توجه دارند» به این مثال [چی چرو] نیز توجه کنید؛ چی چرو این نکته را با استدلال خود چنین ایضاح میکند: « زیر اشا هان نیز به تمام جزئیات ناچیز قلمرو خود توجه نمیکنند؛ » گوئی برای آن شاه شاهان (خدا) سرنگون ساختن سلضنت با جنباندن برگ درختی تفاوت دارد: یا چنانکه گوئی مشیت الهی در گرداندن وضع جنگ به نحوی عمل میکند و در جهش کبک به نحوی دیگر!

* * *

اگر از فلسفه پرسید آسمان چه ماده ای است و خورشید چه ماده ای، ظرفه جز آنکه بگویید از آهن است یا بقول انگزاغورس از سنگ یا ماده دیگری که فلسفه از آن استفاده میکند، پاسخی نخواهد داد، اگر کسی از زنون پرسد طبیعت چیست ؟ او در جواب میگویید « آتشی است مناسب برای ایجاد که منظماً پیش میرود . » ارشمیدس استاد آن اعلم که از لحاظ حقیقت و یقین خود را بر علوم دیگر مقدم می داند ، میگویید « آفتاب خدای آهن گداخته است . » آیا این تخیل لطیفی نیست که از زیبائی ولزوم اجتناب ناپذیر استدلالات هندسی مأخذ باشد؟ و با این وصف هندسه چندان اجتناب ناپذیر و مفید نیست ، چنانکه سقراط چنین میاندیشید که هندسه برای ماهمینقدر که به کار اندازه گیری و خرید و فروش زمین آید، کافی است. ویلیانوس که استاد بزرگ و مشهور هندسه بود ، پس از چشیدن طعم خوش میوه های باغ اپیکور آن (هندسه) را به این عنوان که آنکه از کذب و غرور مسلم است ، تحریر کرد . سقراط در کتاب گزینه های درباره این بیان انگزاغورس که نزد قدما به داشمندی بسیار درامور سماوی و لاهوتی مشهور بود میگوید که او (انگزاغورس) مانند تمام افرادی که در فحص

سعارف غیر مر بوط به خود افراط می‌کنند، احمق شده بود. در آن هنگام که خورشید را سنگی سوزان تصور کرد، در نظر نگرفت که سنگ در آتش نهی درخشید و از آن بدتر اینکه سنگ در حرارت بسیار منهدم می‌شود، و نیز در یکی دانستن خورشید و آتش فکر نکرد که آتش چون بر چهره کسی بناشد رنگ او را نیره بخواهد کرد که مامیتوانیم خبره بر آتش بنگریم، که آتش نباتات را می‌کشد. این عقیده سقراط است و عقیده من نیز، که بهترین حکم در باره آسمان آنست که اصلاً حکم نکنیم.

اکنون ببینیم آیا در معرفت امور بشری و طبیعی از روشنی بیشتری بر خورداریم. آیا کوشش ما در طرح صور کاذبی برای اجرام آسمانی که معرفت ما بقول خودمان بآنها دسترس ندارد، مضحك نیست؟ ما از حرکات سیارات آشکارا در می‌یابیم که فهممان از درک روش طبیعی آنها قاصر است و با این حال گوئی آنها را به ابزار و فنرهای تجهیز می‌کنیم تا بدانویله حرکت کنند... گوئی ماگاری ساز و چرخ ساز و نقاش به آسمان فرستاده‌ایم تا آلات متحرکی بسازند، و چرخها و دستگاههای بنرج و مختلف‌اللون آسمانی را گردد محور حاجت ترتیب دهنده، که بنا گفته افلاطون اینها همه رؤیا و جنو نهای خیال آمیز است. چرا طبیعت را خوش نمی‌ید که یکباره بر ما آغوش بگشاید و سیله‌وروش حرکات خود را بدوضوح بر مامکشوف سازد، و چشمان‌مارا برای دیدن آنها آمده‌کند؟ خداوندا [اگر چنین شود] مادر علم مسکین خود چه یاوه‌ها و اشتباهاتی کشف خواهیم کرد!

مگر در آثار افلاطون این بیان ملکوتی را نخوانده‌ام که «طبیعت چیزی جز شعری معماً نیست»، چنان‌که گوئی تصویر نقا بدار و پوشیده‌ای است که از چند جای آن انواع نورهای کاذب ساطع شود تا حدسیات مارا دچار مума سازد... و یقیناً فلسفه چیزی جز یک شعر سفسطه آمیز نیست. آن نویسندگان باستانی احکام خود را جز از شعر از کجا می‌آورند؟ نخستین نویسندگان آثار خود را به شعر نوشته‌اند. خود افلاطون شاعری منفصل از شعر است. تیمون اورابه تعریض معجزه‌ساز بزرگ می‌خواند. تمام علوم فوق بشری از سبک شاعرانه استفاده می‌کنند. و

به همان طریق که زنان چون دندان طبیعی نداشته باشند از دندان عاج استفاده میکنند ، و رنگ واقعی چهره خودرا با بزک کردن دگرگون می سازند ، و پای خودرا با ساق بند پارچه ای یا نمدی زینت میدهند ، و با پنبه خود را فربه مینمایند و در منتظر هر کس با نقش و نگارو زیبائی کابو و عاریتی ظاهر می شوند ، علم نیز چنان میکنند (ومیگویند حتی قانون ما هم افسانه های دارد که واقعیت قضائی را بر آن بنا میکند) . علم چیزهایی را بمتابه سکه رایج به ما میدهد که خود به ساختگی بودن آن معترف است . در باره این افلاتک تدویر و دوائر خارج المركز و متعدد المركز که نجوم برای ادامه حرکات ستاره ها مورد استفاده قرار میدهد ، علم بهترین چیزی را که بر ابداعش توانا بوده است بهما میدهد؛ چنانکه فلسفه نیز از تمام موارد دیگر چیزی را بما عرضه نمیدارد که واقعاً هست یا خود واقعاً بدان معتقد است ، بلکه آن را بdest می دهد که محتمل تر و خوش ظاهر تر است .

فلسفه طنابها و دستگاههای محرک و چرخهای خود را فقط به آسمان نمیفرستد . اکنون بینیم در باره خودما و ساختمان ما چه میگوید . آنچه فیلسوفان از سیر قهقهائی و حرکت فوقانی و تحتانی و انحرافی در اجرام سماوی یافته اند، بیش از آن نیست که در این جسم ناچیز انسانی پیدا کرده اند . بهمین دلیل چون برای ساختن جسم انسان ابزارها و اجزاء فراوان بکار برده اند، واقعاً حق دارند که آن را عالم صغیر بخوانند . برای تطبیق فرضیات خود با حرکاتی که در انسان می بینند و اعمال و قوای مختلفی که مادر خودمی یا بیم روح را به چه اجزاء بیشماری که تقسیم نکرده اند ! این مخلوق بینوایی را که انسان نام دارد در چند محل که مسکن نداده و به چند سلسله که تقسیم نکرده اند، و اضافه بر مدارجی که برای او طبیعی و محسوس است به چه مراتب متعددی که بالا نبرده اند ، و چه مقامها و حرفه هایی که برای او قائل نشده اند ! از انسان یک چیز عمومی تصوری می سازند . انسان در نزد آنان شیئی است برای دستیازی و دستکاری ؟ گوئی اختیار کامل به ایشان داده شده است که هر کس را بدله خواه خود او بدرند و جاده نند و جایجا کنند و قطعه قطعه کنند و پر کنند، و با

این وصف تاهمین امروزهم به آن دست نیافته‌اند.

* * *

هر علم اصولی دارد که قبل مسلم فرض شده‌اند و حکم بشری را همه‌جا محدود می‌سازند. اگر به این مانع که متنضم خطاً عمد است حمله کنیم، ارباب علم فوراً این جمله را به زبان می‌آورند: «مارا با منکران اصول هیچ بحثی نیست»؛ اما اگر اصول از جانب الوهیت الهام نشوند، انسان نمی‌تواند بر آنها آگاه باشد، تا چه رسید به سایر مطالب که ابتداویانه و پایانشان چیزی جز روئیا و بخار نیست. به کسانی که در بحث خود به «فرض مسلم» تکیه می‌کنند، ما باید بر عکس همان حکمی را که بحث بر سر آنست بعنوان فرض مسلم بر آنان عرضه داریم. زیرا اگر فرق میان امور از طریق استدلال معلوم نشود هر فرض و دعوا انسانی همانقدر معتبر است که خلاف آن. بنا بر این تمامی آنها را باید در ترازو نهاد و پیش از همه کلیات و موضوعاتی را سنجید که بر ما ظلم کرده‌اند. عقیدهٔ یقینی شهادتی است بر جنون و عدم یقین مفرط... و اما اگر روح چیزی میدانست، با احتمال کلی در درجه‌اول خود را می‌شناخت.... و اگر شیئی را خارج از خود می‌شناخت، بیش از هر چیز بدن و قالب خود آن بود. اگر ما ارباب علم طبیعی را می‌بینیم که تازمان حاضر در بارهٔ تشریح متأثره دارند، پس چه وقت منتظریم که بایکدیگر توافق کنند؟ ما بیش از آنچه سفیدی برف یا وزن سنگها به ما نزدیکند، به خود نزدیکیم. اگر انسان خود را نمی‌شناسد، چگونه باید اعمال و قدرتهای خود را بشناسد؟ اتفاقاً چنین نیست که ما هیچ معرفت‌حقیقی در خود نداشته باشیم، بلکه چنین معرفتی در ما هست اما تصادفاً مشوب می‌شود؛ و چون اشتباهات نیز با معرفت مزبور از یک طریق و بایک روش وارد روح ما می‌شوند، روح قدرت تمیز آنها را از یکدیگر ندارد. و نیز نمی‌تواند حقیقت را از کذب جدا کند.

و اما در بارهٔ آنچه باقی است، این مرض بسهولت خود را مکشوف نمی‌سازد، مگر آنکه بسیار شدید شود و از علاج بگذرد؛ زیرا چون خرد همواره هم در مورد کذب و هم در بارهٔ حقیقت لنگ و مغطی است کشف انحرافات

و اشتباهات برای آن دشوار است. من همواره آن ظاهر تفکر را که هر کس در خود جعل می‌کند، تعقل می‌نامم. این تعقل که در باره یک موضوع ممکنست صد و سمع مخالف داشته باشد، ابزاری از سرب و موم است، چکش خوار و چین خور و قابل تطبیق با انواع پایه‌ها و اندازه‌ها و قالب‌های معوج، به نحوی که چیزی جز علم بر نحوه گرداندن و قالب گرفتن آن باقی نمی‌ماند. یک قاضی اگر خوب در خود بنگردد (و بسیار کمند آنها که در خود می‌نگرند) با تمایلی که بد وستی یا خویشاوندی یا زیبائی یا انتقام دارد تاچه حد میتواند با استقامت تصمیم بگیرد؛ حال از عواطف بدین‌مهمی نیز که بگذرید در باره غریزه عارضی چه خواهیم گفت که مارا به ناخواه خرد و امیدارد بدیک چیز بیش از چیز دیگر توجه کنیم و از دوشق مساوی یکی را برگزینیم، یا توهم دیگری که ممکن است بطور غیر محسوس رأی موافق یا مخالف نسبت به چیزی را در حکم قاضی باعث گردد و سبب شود که تعادل ترازو برهم خورد.

من که حتی الامکان از نزدیک مراقب خد هستم و مانند کسی که هیچ کار مهمی در جای دیگر نداشته باشد همواره چشم به خود دوخته‌ام، چندان - رأت ابراز خود یعنی وضعی را که در خود می‌باشم، ندارم؛ پایم چندان سست و لرزان است که خود را آماده لغزش و سقوط می‌باشم و دیدم چنان مغشوش است که وقتی روزه دارم فردی بالکل دیگرم تا وقتی که سیر باشم؛ اگر سلامت مزاج و هوای یک روز خوش بر من ترسم کنم، مردی بسیار نیکم. اگر میخیجه‌ای انگشت پایم را بیازارد، بدخو و عبوسم و میل ندارم کسی را به خود راه دهم. هنگار یکنواخت اسبی در نظرم گاه سخت و گاه آسان مینماید؛ هم چنین یک راه گاه بنظم کوتاه‌تر جلوه‌می‌کند و گاه دراز‌تر؛ و یک شکل، یک زمان گبر نده‌تر و یک زمان دوراز جاذبه مینماید. زمانی برای هر کار آماده‌ام و زمانی اصلاً نمیخواهم کار کنم. چیزی که اکنون مرا خوش می‌باید ممکنست در وقتی دیگر مزاحم من باشد. در درون خود هزاران اخلاق مجھول و عارضی دارم؛ یا دچار مالیخولیائی هستم، یا گرفتار خشم؛ اینک غم من باقدرت مخصوص خود بر من مستولی است و بتدریج همچون جیر جیر ک شاد و غزلخوان می‌شوم.

چون کتابی را بدمست میگیرم ، یکبار در عبارات آن لطف قابل تحسین می یابم ، از آنگونه که بر روح من اثر نهاده اند؛ اما اگر یکبار دیگر همان عبارت را مرور کنم ، ممکنست کتاب را این سو و آن سو کنم و ورقها یش را بسراهم زنم؛ در آن هنگام برای من توده ای بی شکل و غیر قابل تشخیص است. حتی در آثار مکتوب خودم همواره وضع تخیل نخستین خود را باز نمی یابم؛ نمیدانم چه میخواسته ام بگویم؛ غالباً بر آن میشوم که نوشته ام را اصلاح کنم و دنبال مفهوم جدیدی بگردم، زیرا نخستین را که بهتر بود گم کرده ام . در این هنگام کاری جز قدم زدن نمی کنم؛ داوری من همواره رو به پیشرفت نیست؛ حیران و سرگردان است... و اما از این معرفت بر زبان آوری خود تصادفاً عقیده ای استوار در خود پدید آورده ام ، و آن اینکه معتقدات نخستین و طبیعی خود را چندان تغییر نداده ام . برای یک امر بدیع ، هر قدر هم آراسته باشد ، یه سهولت تغییر عقیده نمیدهم؛ تمام بادار معمالمه مفبون شوم؛ و چون قدرت انتخاب ندارم انتخاب دیگران را بر میگیرم. و خود را در حالی نگاه میدارم که خدماء در آن قرارداده است، جز در این صورت نمیتوانم خود را از تردید و اضطراب مصون دارم. بدین طریق با عنایت الهی بدون اضطراب یازحمت وجدان در میان اینهمه شعوب و تقسیماتی که زمان ما پدید آورده است خود را در ایمان قدیم دینمان حفظ کرده ام .

* * *

مهارتی که هوشمندان در مسلم نشان دادن احتمالات دارند، و اینکه هیچ چیز عجیبی نیست که برای فریقتن نهن ساده چون منی رنگین نسازند، بطور آشکار ضعف بر هاشان را نشان میدهد. جهانیان سه هزار سال معتقد بودند که آسمانها و ستارگان در حرکتند تاوقتی که کله آتس سامی، یا بنا بر قول تئوخرآ ستوس، نیسه تاس از مردم سیرا کوس، چنین اندیشید که زمین در حرکت است و گردد محور خود دایره ای متمایل به منطقه البروج میگردد، و در زمان ما کوپرنیک این عقیده را چنان پایدار ساخته است که مرتباً با نتایج نجومی سازگار است: ماچه فایده ای از آن میتوانیم بر گیریم جز آنکه چندان حاجتی نداریم که

بدانیم کدامیک از دو عقیده صحیح است؟ که میداند؛ شاید هزار سال بعد، یک نظریه ثالث هر دو عقیده را باطل سازد... وقتی عقیده جدیدی به معارضه می‌شود، دلیل کافی در دست داریم که نسبت به آن بدگمان باشیم و در نظر گیریم که قبل از استوار شدن آن عقیده خلاف آن رواج داشته است؛ و دیگر آنکه بهمان ترتیب که عقیده سابق با این عقیده دگرگون شده است، در آینده نظریه ثالثی ممکن است بر سر عقیده دوم بکوبد.

قبل از آنکه اصول اسطو شهرت یابند، اصول دیگری خرد بشری را راضی می‌کرد، چنانکه اکنون اصول اسطو مارا راضی می‌کنند. این اصول چه اعتبار نامه و چه امتیاز خاصی دارند که صناعت ابداع عابایه به وسیله آنها پایان پذیرد و ملک ایمان ما در تمام ازمنه بدانها منسوب باشد؟ این اصول بیش از اسلام خود از طرد شدن معاف نیستند.

چون کسی مرا با برها نجات می‌خواهد، باید در نظر بگیرم که آنچه من نمیتوانم جواب دهم دیگری ممکنست بتواند؛ زیرا اعتقاد یا فتن به تمام احتمالاتی که فرد نتواند خود رد کند، سادگی عظیمی است. بدین نحو چنان خواهد شد که تمام عامیان (وما همگی عامیانیم)، ایمان خود را مانند بادنگران سازند؛ زیرا که روح چون به سهولت تحمیل پذیرست و مقاومتی نمی‌ورزد، لاینقطع مجبور خواهد شد نقش‌های مختلف را پیاپی پذیرد، و همواره نقش آخر تمام آثار نقش ماقبل آخر را می‌زداید. آنکه خود را ضعیف می‌یابد باید مانند موارد قضائی جواب دهد که با وکیل خود مشاوره خواهد کرد، یا به خودمندی که تعليمات خود را از او گرفته است، رجوع خواهد کرد. چند مدت است که علم طبیعی در جهان معمول شده است؟ می‌گویند که تازه آمده‌ای بنام پارا سلوس تمامی قظم قواعد قدیم را تغییر میدهد و واژگون می‌سازد، و مدعی آنست که تا کنون آن علم هیچ مصرفی جز کشتن مردم نداشته است. معتقدم که به سهولت این ادعا را ثابت خواهد کرد. اما تصور نمی‌کنم که اگر زندگی خود را در آزمودن تجارت جدید او بخطر می‌افکندم، کار خودمندانه‌ای کرده بودم....

شنیده‌ام که در هندسه که مدعی است در میان تمام علوم به بالاترین نقطه یقین دست یافته است، استدلالات اجتناب ناپذیری بدست آمده که حقیقت هر تجربه‌ای را برهم میزند : چنانکه ژاک پله‌تیه در خانه من به من گفت دو خط متمايل به هم یافته است که در صورت امتداد قاعده‌ای بايد تلاقی کنند، و با اين وصف تأکيد میکرد که اگر تابی نهايت ممتد شوند هرگز به جای نمی‌رسند که با یکدیگر تماس حاصل کنند . و پیرهونیان هیچ استفاده‌ای از استدلالات و خرد نمیکنند جز آنکه ظاهر تجربه را باطل کنند؛ و این خود موجب شگفتی است که نرمی خردما در این طرح واژگون ساختن وضوح آثار تا چه حد از ایشان پیروی کرده است ...
بطلمیوس که مردی بزرگ بود، حدود جهان ما را عین ساخته بود .

تمام فیلسوفان باستان چنین میاند یشیدند که اندازه آن را دارند، به استثنای برخی جزایر دورافتاده که ممکن بود خارج از اطلاع ایشان باشد. یکهزار سال پیش شک در علم جهان نگاری و عقایدی که هر کس از آن دریافت کرده بود، در حکم پیروی از پیرهون بود؛ و اکنون بنگرید : در عصر ما اراضی وسیعی کشف شده است که جزیره یا کشور خاصی نیست، بلکه در وسعت تقریباً مساوی آن قسمتی است که پیش از این میشناختیم. جغرافی دانان ما اصراری در مقعد ساختن ما به اینکه اکنون همه چیز کشف و دیده شده است، ندارند ...
اما مسئله این است که اگر در این مورد بطلمیوس بر اساس خرد خود فریب خورده است، آیا ابلهانه نخواهد بود که به آنچه معاصرین میگویند اطمینان کنیم: و آیا متحمل تر نیست که این جم عظیم یعنی جهان، بکلی چیزی جز آن باشد که ما می‌پنداریم ؟]

فصل
۱۰

پاراسلسوس - کیلر - بوهمه

فیلیپ شوفراستوس بمباست فون هن‌هاین Philipp Theophil Rastus (Bombast von Hohenheim ۱۵۴۱ - ۱۴۹۳) پزشک سویسی بزرگی از بلده آین زیدلن Einsiedeln که نام خود را پاراسلسوس ترجمه کرده بود، معروفترین نماینده فلسفه نهانی دوره نوزائی است. نام او در افسانه‌ها محصور مانده است، و اگر بدقت بگوئیم آن نام از جمله عزائم بود. گفته می‌شد که چون اراده کند میتوانند با ارودح سخن بگوید، و نیز گفته می‌شد که با ابلیس همراهند. او یکی از نمونه‌های فاختین شخصیت مرکب دکتر فاوست بود، در حالی که خود واقعاً از رواج شایعات مبنی بر فاوست بودن خود اطلاع داشت و سعی می‌کرد علم خفى را از تلازم بدنام آن با جادوی سیاه برهاند؛ و در این راه به طریقی موفق شد، زیرا شهرت او اصالتاً بعنوان حکیم و شفایخش باقی ماند. گور او قرن‌ها زیارتگاه بیماران شد. زندگی واقعی او به زندگی مردی بدبخت و تنها همانند بود که از آسایش بهره‌ای نداشت، همواره سرگردان بود و کمکهای طبی را با بخشایندگی عاری از خود خواهی به مردم میرساند. در چهل و هشت سالگی فقیر و فرسوده درگذشت.

پاراسلسوس هر چند از خانواده نجیبی بود و در دانشگاه‌های ایتالیا خوب تحصیل کرده بود و تقریباً معاصر کوپرنیک بود ظاهراً نهاد خشنی داشت، بر سجا‌یایی دهقانی خود می‌بالید، در روش‌های زندگی دنیوی مهارت نداشت

و در هنر سهل دشمن سازی بسیار چیره دست بود. مینویسد «طبعیتاً نرم رشته نشده‌ام. فیلسوفی هستم بطرز آلمانی ». در آن ایام وقوف کافی به اهمیت خود از لوازم دانشمندی بود، اما پارا سلسوس این وقوف را گاه مانند تبرزین گرد سر خود قاب میداد.

« از اواسط این عصر سلطنت تمام هنرها بالمال به من اعطاء شده است که تئوفراستوس پارا سلسوس، شهریار فلسفه و طب هستم. باین منظور خدا مرا برگزیده است تا تمام تخیلات سفسطه‌آمیز و آثار فریبنده را خاموش کنم و از میان بیرم. مکتب من که از نور طبیعت ناشی است هرگز نمیتواند بواسطه عدم تناقض خود از میان برود یا تغییر پذیرد؛ اما در سال پنجاه و هشتاد پس از هزاره اول و نیمه هزاره * رونق خواهد گرفت ... ابن سينا و جالینوس و رازی و موتنی و مهزوا Mesua و دیگران پس از من بیانند، نه من پس از ایشان ... در آن هنگام که شما درختان انجیر خشکیده‌اید، من برگ خواهم داد.»

در زبان انگلیسی کلمه «بومباست» Bombast که به معنی غلو و مبالغه است، ظاهراً از نام این پزشک مأخوذه است. اما باید دانست که پزشکان صاحب کرامت غالباً به سبک مبالغه‌آمیزی توسل جسته‌اند، چنان‌که انباذ قلس‌هم چنین بوده است. پارا سلسوس مردی است مخلص و شدیداً متدين، و مصلحی است اصیل؛ لوتر عالم طب است. وی چنان کسی است که نوشت:

« ریشه هنر طب در قلب است. اگر قلب شما منصف است، طبیب حقیقی نیز خواهید بود... چنان طبیبی که مورد غائی او نومیدی انسانست. امتیاز و نسب بقدیریج معدوم میشود و تنها نومیدی است که معنی دارد.»

پارا سلسوس با فلسفه صوری زمان خود آشناست. اما داعیه آشنائی با فلسفه عالیتری را دارد، فلسفه‌ای که هدف آن صرفاً شناسائی نیست، بلکه عمل است. پارا سلسوس نیز مانند سلف ممتاز خود آگریپا فون نتس‌هایم Agrippa von Nettesheim مصرًا معتقد بود به «عدم یقین و یهودگی علوم [جلی]»،

* منظور سال ۱۵۵۸ است.

برای او حقیقت چیزیست که چون بدست آمد بما فرصت میدهد طبیعت را تغییر و مردم را شفا دهیم. چنین حقیقتی ناگزیر «خفی» است زیرا که برای همه کس نیست؛ اما بمفهوم اسرار حرفه‌ای و دستورهای جادوهم نیست که کتب آثارا حسودانه از دیده‌ها پنهان میدارند، و بمفهوم معماه غیرقابل حل نیز نیست. خفی صرفاً بمعنی چیزی است که مهم ننماید یا ظاهرآً متناقض یا مبتنی بر بناید، اما وسیله کسانی که بدرجۀ عالی آمادگی روحانی و همنوائی با نظم عالم رسیده‌اند، وجود آن درک خواهد شد. برای ذهنی که چنین ساخته شده باشد، آن حقیقت خفی «نور طبیعت» خواهد شد یا صدای عالم که اندیشه‌های دیگر خود را تقریر می‌کند. «چشم آن را درک می‌کند، همچون آشاره‌ای رود رن می‌فرد، آن با نگ فلسفه است که مانند باد وزان دریا نیرومند است.» این عرفان یا علم الاصرار نیست که فقط برای حوزه کوچک واقفان باشد. این چیزیست برای تغییر صورت دادن بشریت و برای تایج مشهود، و امری است که ما آن را حقیقت عملی می‌خوانیم.

«هنگامی که دست بتواند آنچه درس فهم می‌شود در چنگ بگیرد، و چشم بتواند آن را ببیند، عمل درک کامل است. زیرا آنچه پنحوسری فهم پیده شود فقط ایمان می‌بخشد، اما معطی نتیجه و اکمال، آثارند، و آثار مرئی هستند. بدین نحو مرئی و نامرئی دریک قلمروند نه دو قلمرو و تحقق کامل تسلی بخشنده که سعادت در آن است، و تمام کارها و اصول و تعالیم نیک از آن ناشی می‌گردند.»

این اعلامی است آبستن آنچه علم جدید طبیعت هدف خود قرار خواهد داد.

وی این نوع علم را فلسفه مینامد که شامل طب و کیمیا نیز هست :
«نانوا و شراب ساز نیز کیمیاگرند؛ هر کس هر چیز مفیدی را که محصول طبیعت است، تاغایت مقرر از طرف طبیعت بسازد، و آماده کند کیمیاگرست.»

هدف صحیح معرفت باید از نو تعریف شود. معرفت دیگر یک دانش صرفاً تعقلی مبنی بر تجربید و طبقه بندی، از آن قبیل که در مکاتب فلسفی طرح

میشد، نیست. معرفت باید چون شخص آن را میطلبید و جدا نه باید. چنانکه گوئی ما باز اع خود را وارد ذهن میسازد و مطلوب را با «امضاء» یا «مهر» خود به طالب تحویل میدهد، و بدآن وسیله مختصات حقیقی خود را میشناساند. معرفت حقیقی، درنور طبیعت وجودانی وهم عملی است.

حاجت به ذکر نیست که این فلسفه تماماً زنده و باصطلاح قدماً در حقیقت ذیروح است. این فلسفه هم غیرتعقلی است و هم ضد ریاضی! حقیقت را چنان تصور میکند که مکاناً محلی ندارد، بلکه در همه جا و همه چیز مقابلاً نافذ است و فقط در زمان به بیان در میآید و تعریف میشود. عاطفة دینی پارا سلسوس بر رشد و نشور لطیف از رحم زمان تمرکز دارد؛ پارا سلسوس «احترام لحظه مقدر (یا بعبارت دیگر «ساعت خدا») را تعلیم میدهد که فقط طبیب کیمیاگر میتواند آن را تشخیص دهد.

از طرف دیگر فقط در چنان طرحی است که چیزهارا میتوان به عنوان موجودات واقعاً مستقل تصور کرد که دلیل موجود خود و اصل رشد خویش را در خود دارند. تنقیب علل معقول که به طرح منجز موجود در ذهن محرك لایتحرک خاتمه پذیرفته است، از میان رفت. در اینجا «صیرورت واقعی» و نیز تناسخ بوقلمونی موجود است.

در سلسله عظیم هستی، خدا و انسان باطنًا برابر هستند «من زیر خدا در دیوان او، خدا زیر من در دیوان من». این جمله ممکنست آهنگ غرور ابلیسی داشته باشد، اما ادراک وجودانی اسرار آمیز یست که بعد ها آنکه لوی سیله زیوس Angelus Silesius به نحوی بسیار قویتر و با تناقض وهمی در مثنویهای ناموزون خود بیان کرده است: «میدانم که خدا بی من یک لحظه نمیتوانست زیست - اگر بهیچ بدل نمیشدم، خدا روح را با نومیدی رها میکرد.»

تمامی اینها در حد خود نوزائی نیست و نو نیز نیست. صبغه متغیری از آن اندیشه بسیار قدیم اسرار آمیز است که ما یستر اکهارت مدت‌ها پیش از دوره نوزائی آن را بسیار قویتر بیان کرده بود؛ توأم باعقايد مبنی بر ذیروح-

بودن همه چیز که عیناً از زمانهای دور باقی است و مأخذ از ادیان بدوی است. حتی در خلق و خوینیز پارا سلسوس مردیست از قرون وسطای رو به زوال از جهت عشق به فقر و درک مهر آمیز هستی‌ها و وقوف تقریباً معتل به زندگی درونی روح‌گشته و مضطرب و معذب خود، قرون - وسطائی است - اما از این حیث که یقین دارد چیزی عظیم و نو میتوان از تمامی اینها آخذ کرد، به دوره نوزائی متعلق است . ذهنی که مانند ذهن دان شاعر انگلیسی از هر حیث مشتعل است ، در اندیشه هراسان ذهن و ارستهاش درباره مرگ ، هنوز قرون وسطائی است : « ای روح بینوا ، در این کالبد خود چه میتوانی دانست ؟ » نیروی نجات بخش پارا سلسوس در ایمان اوست به حیات کلی و شجاعت فکری. افکارش برگرد این عقیده هتمرکزند که انسان و آسمان یکی است ، نه به آن طریق که کپر نیک چند سال بعد گفت ، یعنی اینکه زمین در آسمان باشد، بل از این جهت که فهمی که قانون هردو را بر مامکشوف میسازد یکی است، یعنی: « یک فلک ، یک طبیعت ستاره‌ای، یک طبیعت زمینی، و یک طبیعت حاضر به صورت منقسم و متکثر ».

این برای پارا سلسوس اصل طب است که عبارت باشد از « گرداندن جهان اکبر به جهان اصغر ». و نیز به همین دلیل قدرت طب باید محدود باشد؛ فقط محدودیتی در دانش خود او هست

طبیعت فی ذاته چنان کامل است که آن را باید کمال پرستانه از طریق تصورات و حقایق صوری شناخت، بلکه باید معتقد بود که « اگر ما با آن در آویزیم مارا یاری خواهد کرد ». « پیروی ما از اذهان و حواس ساده خودما که فاقد سیاستند، کوری و وسوسه عظیمی است. آن که سوری دارد، نور طبیعت است. » اما « نور طبیعت » چیست بجز انعکاس روح الهی ؟ این همان انعکاسی است که ما اگر نیکو سر شت باشیم در خودمی یا بیم . عقیده پو سیده مطابقه بین عالم کبیر و عالم صغیر در اینجا با روش جدید و اصیلی عرضه شده است . در مفهوم قدیم آن که از زمان رواقیون یادگار است، انسان نوعی ایستگاه گیرنده بود که تمام امواج و نیروهای فرستاده شده عالم طبق نظم و اوقات ستارگان در آن متنلاقی میشد، و بنا بر این انسان

نظام اکبر رادرخود منعکس می‌ساخت. این تصور نیمه‌فیزیکی در ذهن پارا سلسوس تبدیل به معادلی ماوراء‌الطبیعی شده است. انسان را نمی‌توان آخذ و قابل امواج و جریانات دانست؛ فقط می‌توان گفت که ستارگان و انسان کاملاً متطا بقند. «توأم‌انی که به یکدیگر مانده‌اند، کدامیک از آن دو به دیگری شبیه است؟» در اینجا اولین بار به عقیده «همسازی پیشین» لایب نیتز بر می‌خوریم. نتیجه مفهوم قراردادی هیأت از میان می‌رود: «ستارگان ما را مجبور نمی‌سازند، بر ما نفوذی ندارند و ما را به چیزی مایل نمی‌کنند؛ ستارگان در حد خود آزادند و ما نیز چنانیم.»

اجزاء مشکله اساسی نیز در بالا و پائین یکی هستند. یونانیان به چهار عنصر فرادهشی زمینی یعنی آب و هوای خاک و آتش یک عنصر پنجم را که «آتش آسمانی» باشد و فقط آسمانها از آن ساخته شده‌اند، افزوده بودند. در کیمیای جدید پارا سلسوس عناصر قدیم خود مرکبند، و اصول اساسی جدید سه‌اند: گوگرد نمک و زیپق؛ نه آن اجسام معمولی که این نامهار ادارند، بلکه اصولی ماوراء‌الطبیعی و این سه را می‌توان با نام‌گذاری قدیم چینی «سخت» و «نرم» و «ماندگار» خواند. البته اینها نیز مربوط به شیمی هستند. چیزی که می‌سوزاند و هجوم می‌آورد، چیزی که جریان دارد و فرّار می‌سازد و آنچه باقی است و با خود می‌برد. جان دان در این شعر مشهور خود به همین تغییر اشاره می‌کند: «فلسفه جدید همه چیز را در شک فرو می‌برد،» زیرا که در واقع عنصر خاص آتش آسمانی «بکلای خاموش شده است.» این هرسه ضمناً اصول کوکبی نیز هستند، و نیز اصول روحند. هنر کیمیای باستان از آشفتگی دائمی خود رها شده است که در آن شیمی غیر دقیق بطور مبهم با ذیر و حی اشیاء و جادوی سیاه در هم آمیخته بود؛ در اینجا اعلام شده است که کیمیا اصلّة علم و قایع روحی است و فقط در درجه دوم نظریه آزمایشی ماده است.

«می‌بادا کسی گمان بر دکه عقل و خرد و مکروکوشی که ما از آسمان گرفته‌ایم مستقیماً از جانب خدا آمده‌اند! اینها مستقیماً از سوی خدا نمی‌ایند، بلکه در ما انسانها به صورت انعکاس خصائص مشابه عالم کبیر یا مخلوق اعلم موجودند.»

اما آن خردی که از جانب خدا بسوی ما می‌آید فائق است برخود عادی و از آسمان و ستاره‌ها نیرومندتر است ... هر چند من خود غالباً بهشیوه بتپرستان مینویسم، مسیحی هستم و میدانم حقیقت مسیح عمیق تراز حقیقت طبیعت است.» در اینجا مادو عنصر را می‌بینیم که در ذهن پاراسلوس کاملاتوافق نیافته‌اند: یکی ایمان مسحی او و دیگر طبیعت‌پرستی (ناتورالیسم) نهانی او. اما راهی که برای خود مقرر کرده است اورا به توجه‌های ایجادی راهبر خواهد شد: «آدمی در دیده خدا چندان بزرگ و چنان رفیع است که تصویر او در آسمان باحدود خود او و نیک و بد او تجدیدمی‌شود.» در اینجا آشکار می‌شود که این اشاره به انسان با وجود انفرادی و آشکارا مرتبط نیست بلکه به نیروی وجودانی او (اینجا وجودان معنای فلسفی است) مربوط است. خود عالم انعکاسی از آن وجودان است که به مرابت بزرگ شده است. و خدا در آن سوی جهان در حقیقت بیشتر اسرار آمیز شده است نه کمتر، بدانسان که بدون سلب اسنادات مسیحی از او باید گفت که او دیگر به صورت پدری تصور نمی‌شود بلکه اصله به صورت راز آن وجودان درک می‌شود.

برخلاف شیوه با رد ولی جدی و منظم فلسفه اسکولاستیک، آثار پاراسلوس عمداً مبهم و وهمی است. جریان جهان بینی جدائی از ماده اولی همچنانکه پاراسلوس خود می‌بیند در حد خود به اندازه کافی بفرنج است. اما پاراسلوس ماده اولی را «ای لی آستر» Yliaster (ماده به اضافه نیروی کوکبی) می‌خواند که اصل جدا کننده عالیتری به نام «آرکئوس» بر آن اثر می‌کند و آن نیروی کیمیائی طبیعت است که صور فردی مشخص را پدید می‌آورد. پس از آن با یه مبالغی واژه هائی از قبیل لیموس و لیمبوس و لفاس واوستروم و آرکانوم وغیره را با انواع نام‌های حیرت انگیز جعل می‌کند و غالباً زحمت توضیح هم بخود نمیدهد (یکی از این نام‌ها در زبانهای انگلیسی و فرانسه و آلمانی وروسی و حتی فارسی باقی مانده است. و آن نام «گاز» است که پاراسلوس برای نوعی خصیصه هوامانند اختراع کرده است). در همینجا نیز عقیده «مادران» یا ارحام کل هستی یا مبداء نهانی

تمام چیز ها به میان میآید که گوته با آن لحن اسرار آمیز درفاوست خود بکار برده است. وهمچنانکه کیمیاگر میکوشد که از طریق هنر اعظم تبدیل صورت به چیز های اعلى را موجب گردد، زبدۀ جواهر اکسیرها به وجود میآیند، اینها بطريق کیمیا بدست میآیند ولی ضمناً نظری نیز هستند؛ و عصاره و خلاصه هرشیئی، صورت و روح آن نیز هست.

تمامی این دستگاه که به نحوی عجیب مادی است و بطور عمدۀ از فرادهش رواقی به میراث مانده است با فرا رسیدن پاراسلوس واجد معنی میگردد، در این حدکه وی پیش از هر چیز و بعد از هر چیز پزشکی است با نیت علاج-بخشیدن. دیدیم که چگونه نظریه او درباره تطابق آسمان و زمین، دیگر از لحاظ مادی قابل بیان نیست. وی تحت اسم علم طبیعت نظریه‌ای رمزی در باره واقعی روحی بوجود می‌ورد و روانشناسی ضمیر ناخودآگاه معاصر (به نحوی که یونگ نماینده آنست) وی را استاد خود خوانده است. آینده نشان خواهد داد که این دعوی تاچه حد حاوی حقیقت است.

پاراسلوس در سالهای آخر عمر خود با امیدهای عظیم و تأییدات لجوجا نه و شکستهای اسف انگیزی که پشت سر نهاده بود، قدم به دنیای مراقبه و تجریه‌ای میگذارد که وصف آن به اشکال ممکن است. پس از یک عمر نوشتمن با حرارت و شور که به آثاری آمیخته به پیشگوئی قطیر «فلسفه دانشمندان» و «جادوی خردمندان» منتهی میشود، فقط چند نامه دوستانه از آن دوره باقی است. و در این نامه‌ها آرامش «شبانگاهی است، هنگامی که چهره‌های مردم در کنار پنجره‌ها ناپیدا میشود» میگوید کارش پایان پذیرفته است. «برف مسکنت من آب شده است، آنچه قرار بود بروید، رسته است... آنکه نزدیک تو آید و حقیقت را بگوید باید بمیرد».

آثار پاراسلوس وضعی ندارد که بتواند مقدار زیادی از آن نقل کرد. اما حتی چند تکه کوچک هم خلق و خو و نحوه اندیشه او را بدست میدهد:

[هرچه از لحم آید حیوانی است و طریقی حیوانی را دنبال میکند؛ آسمان چندان تأثیری در آن ندارد. فقط آنچه از ستارگان میآید بطور خاصی درما بشری است؛ و این است آنچه مورد نفوذ ستارگانست. اما آنچه از روح میآید، یعنی جزء ملکوتی انسان، درما شبیه خدا تشکیل شده است، و بر آن نه زمین تأثیری دارد نه آسمان .

چیزهای نهانی روح که نمی توانند توسط حواس بدنی درک شوند ، ممکنست از طریق جسم کوکبی یافته شوند که از پس دستگاه آن میتوانیم چنان به طبیعت نگاه کنیم که نور خورشید از شیشه به خارج بتابد. بنا براین طبیعت درونی همه چیز را ممکنست از طریق جادو بطور کلی، و از طریق قوای دید درونی (یاثانوی)، باز شناخت .

قوه جادو (که آن را نه بوسیله دانشگاهها میتوان اعطا کرد و نه بدادن گواهی نامه، بلکه از جانب خدا میآید) به تنها ای معلم و مری حقیقی است که صنعت معالجه بیماران را می آموزد.

همچنانکه صور جسمانی ورنگهای اشیاء و حروف کتاب را میتوان با چشم جسمانی دید به همین نهج جوهر و ذات تمام چیزهارا میتوان با حس درونی روح تشخیص داد و شناخت.... جادوی خلاق *Magia Inventria* هرچه را لازم است، ویش از آنچه لازم است، در همه جا میباشد. روح ساختمان جسمانی خارجی یا داخلی گیاهها و ریشهها را درک نمیکند، اما قوا و خصائص آنها را با ادراک وجودانی درک میکند و بیدرنگ اثر و نشان آنها را باز میشناسد ...

هر تکوینی از سوی مکون یا مولدی آغاز میشود . این آغاز تکوین همانا انبعاث عظیمترین شگفتی‌های فلسفه‌ها است... هنگامی که سر عظیم در ذات ولاهوت خود از عالیترین ابدیت ممتلی بود، انبعاث در بد و خلقت آغاز شد. و چون چنین شد هر مخلوق با جلال و قدرت واراده او خلق گردید، و همچنین خواهد ماند تا پایان، تا هنگام حصاد اعظم ، هنگامی که همه چیز برخواهد داد و آماده خرمن خواهد شد.

انسان شبیه تصویر عناصر است در آینه؛ اگر عناصر از هم بربزند انسان

نابود میشود. اگر آنکه برای آینه است آرام باشد، در آن صورت تصویر او نیز آرام است. و بنا بر این فلسفه چیزی نیست مگر کشف و شناسائی صاحب تصویر، و بهمان نهنج که تصویر منعکس در آینه هیچ مفهومی از طبیعت خود به شخص نمیدهد و نمیتواند موضوع معرفت باشد، و فقط نقش مرده است، انسان نیز چون فی ذاته مورد تأمل قرار گیرد چنانست؛ از خود او به تنها ای نمیتوان چیزی آموخت، زیرا داشت فقط از آن هستی بروند میاید که انسان تصویر آینه‌ای آن است.

بدان که دنیای ما و آنچه در ساحت آن می‌بینیم و هر چه میتوانیم لمس کنیم فقط نیمی از جهان را تشکیل میدهند. دنیائی که نمی‌بینیم از حیث وزن و اندازه و ماهیت و مختصات، مساوی دنیای ماست. از اینجا چنین برمیاید که نیم دیگری از انسان موجود است که این جهان فامرئی در آن عمل میکند. اگر این دو جهان را بشناسیم، متوجه میشویم که هر دو نیمه لازمند تا انسان کامل را تشکیل دهند؛ زیرا این دو نیمه نظیر دو انسانند که در یک بدن وحدت یافته باشند.

اندیشه‌ها آزادند و تابع هیچ قاعده‌ای نیستند. آزادی انسان متکی بآنهاست و آنها بر فراز نور طبیعت خیمه زده‌اند. زیرا اندیشه‌ها به نیروی خلاقی جان میدهند که نه عنصری است و نه کوبی... اندیشه‌ها افلاک و آفاق و منابع جدیدی از کارماهی ایجاد میکنند که هنرهای نو از آنها برون میترادند. چون کسی ابداع چیزی را بعده گیرد، گوئی آسمانی جدید بر قرار میکند، و کاری که میخواهد خلق کند از آن آسمان در او میترادد... زیرا عظمت انسان از آسمان و زمین بیشتر است.

بدان که آدمی درباره آینده وامور نهانی کشیفات بزرگی میکند که مورد نفرت و نکوهش جاهلان و کسانی است که تشخیص نمی دهند که طبیعت به موجب روح خود چه میتواند انجام دهد... بدین نحو هنرهای نامتیقن در وضعی هستند که نسل جدیدی باید با روح پیشگوئی بیاید و کاردانیها و هنرها را بیدار و هدایت کند. هنرهایی از این قبیل کهنسالند، و در میان مردم

باستان شهرت فراوان داشته‌اند. باستانیان این هنرها را نهان میکردند و در خفا میآموختند. زیرا محصلان این هنرها وقت خودرا وقف مراقبه وایمان درونی میساختند و با این وسائل امور بس عظیم را کشف و اثبات کرده‌اند. اما مردم این زمان دیگر چنان قدرتی برای اندیشه وایمان ندارند... این هنرها امروز نامتنقانند زیرا انسان نسبت به خود دارای علم متنقان نیست، زیرا کسی که از خود یقین ندارد نمیتواند در اعمال خود یقین کند؛ شکاک هرگز نمیتواند چیز پایداری بیافریند...

جادو میتواند چیزهایی را که در دسترس خرد بشری نیستند بیازماید و در آنها غور کند. زیرا جادو خرد پنهانی عظیمی است، چنانکه عقل جنون عمومی عظیمی است. پس برای استادان الهیات نیک است که چیزی در باره آن بدانند و بفهمند که واقعاً چیست، و دیگر با بی انصافی و بدون اساس آن را جادوگری نخواند.

فلسفه‌ای که همه سعادت و ابدیت را در عناصر زمین ما قرار میدهد ساده‌لوحانه است و عقیده‌ای که انسان را به صورت سرور مخلوقات می‌بیند ابلهانه، زیرا سوای دنیای ما دنیاهای دیگری هست... اما سرانجام هنگامی که تمام چیزها در وجهه ابدی خود باهم جمع آمدند، شک محال خواهد بود... و این بافلسفه حقیقی مغایر است که بگوئیم گلهای کوچک از ابدیت سهمی ندارند. گلهای گرچه پژمرده میشوند، اما در مجمع تمامی نسلها باز پدید خواهند آمد و هبیج چیز در سرعظیم وجود جهان شگفت اذگیز عظیم خدا خلق نشده است که در ابدیت نیز ظاهر نشود.]

کپلر

دومین نام در صورت فلکی که مامکنست آن را اذهان عظیم باطنی و جادوی بخوانیم یوهان کپلر (۱۶۳۰-۱۵۷۱) است که سرمنجم دوره نوزائی و سلف مستقیم نیوتون بود. کپلر از پرستانهای وورتمبرگ Wurtemberg بود مانند پارا سلسوس زندگی مسکینی داشت و دچار تعقیب مذهبی بود. نخست

هیأت رهبران پرستان توین گن *Tubingen* او را بخاطر عقائد کوپرنیکیش تحت تعقیب قرار دادند، سپس در سال ۱۵۹۶ یسوعیین اطربیش که در آن هنگام آن عقائد را چندان خطرناک نمیدانستند – به او پناه دادند – اما هنگامی که منجم دربار امپراتور کاتولیک شد باز خودرا بالاشکال مواجه یافت، زیرا حاضر نبود ایمان خود را عوض کند، و حقیقت را صریحاً بروزبان میآورد. کپلر که روحی باگذشت و عاری از خودخواهی داشت نمیتوانست کینه کسانی را که زندگیش را تلغی کرده بودند به دل بگیرد.

در پراگ بختش گفت و با تیخو براهه *Tycho Brahe* پیرهمکار شد که استاد مشاهدات دقیق بود و معلومات‌واری را از او بهارت برد. معروف‌ست که کپلر آن معلومات را برای اثبات اینکه مدار مریخ ییضوی است نه مدور بکار برد، و نیز معروف است که این اثبات به تدوین سه قانون معروف حرکت سیارات توسط خود او منجر گردید. این سه قانون در سال ۱۶۶۶ مبدأ کار نیوتون شد.

مع الوصف فلسفه کپلر که با علم او یکی است، مانند فلسفه پاراسلسوس تصوف تعقلی است. این مزیت مخصوص وولف‌کانگ پائولی *Wolfgang Pauli* فیزیک دان معروف است که نشان داد چگونه گرایش مشئوم کپلر به اصول کوپرنیک نتیجه استدلال علمی نبوده بلکه نتیجه یک مشابهت رمزی بوده است که کپلر بین عمل خورشید در عالم و فعل ذهن‌الهی دیده بود. قسمتهایی که در زیر نقل می‌شود از ترجمه کتاب پائولی به نام «تأثیر عقائد پیش و در نظریات علمی کپلر»أخذ شده است:

[قبل از هر چیز طبیعت شی^۱ ملزم بود تا حدی که احوال هستیش آن را قادر می‌ساخت، خالق خود یعنی خدا را بنماید. زیرا هنگامی که خالق علیم در صد برآمد، همه چیز را تا حد امکان نیک و زیبا و عالی بسازد چیزی نیافت که بتواند از خود او بهتر یا زیباتر یا عالیتر باشد. بنا بر این هنگامی که در ذهن خود جهان جسمانی را تصور کرد صورتی برای آن گزید که تاحد

امکان شبیه خود او بود . بدین نحو تمامی مقوله کمیاب و در جوف آن اختلافات منحنی و مستقیم و عالیترین اشکال ، یعنی سطح کروی ، پدید آمد . ذیرا در تشکیل این تصویر ، خالق علیم از سرطیعت صورت تثیت مقدس خود را آفرید . بنا براین نقطه مرکز چنانست که گوئی مبدأ جسم کروی است : سطح برونی تصویر نقطه درونی و نیز طریق رسیدن به آن است ; و سطح برونی را میتوان چنان فهمید که از طریق توسعه لایتناهی نقطه مزبور به خارج تا بداند که نوعی تساوی در تمام حرکات فردی وسعت حاصل شود ، به دست میآید . نقطه روی این وسعت چنان خود را منتشر میسازد که باسطح یکی میشود ، جز اینکه نسبت تراکم وسعت معکوس است . بنا براین در همه جا بین نقطه و سطح مطلق ترین تساوی ها و نزدیکترین وحدتها وزیباترین اختلاط اجزاء و ارتباط و نسبت و تناسب موجود است . و هر چند مرکز سطح و بعد بطور آشکار سه‌اند ، مع‌الوصف یگانه‌اند به نحوی که هیچیک از آنها را نمیتوان

غایب انگاشت بی‌آنکه کل‌منهدم شود .

بنا براین تصویر اصیل و مناسب جهان جسمانی همین است و در میان مخلوقات جسمانی هر موجودی که مایل به تکامل باشد مطلقاً یا از بعضی جهات همان شکل (یعنی شکل کروی) را بخود میگیرد . لذا اجسامی که باحدود سطوح خود محدود میشوند و بنا براین نمیتوانند بصورت کروی بسط یابند قدرتهای مختلفی دارند که در عین جای داشتن در خود جسم از آن آزادترند و واجد هیچ‌گونه ماده جسمانی نیستند ، بلکه از ماده مخصوصی تشکیل شده‌اند که ابعاد هندسی به خود میگیرد که نیروهای از آن بیرون میترانند و به صورت مدور میل میکنند - چنانکه خصوصاً میتوان در آهن ربا و نیز در بسیاری از چیزهای دیگر مشاهده کرد . بنا براین آیا عجیب است اگر اصل کل زیبائی [«روشنایی باشد »] که موسی علیه السلام در ماده کاملاً خلق نشده‌ای را میکنند که حتی در روز اول خلقت به صورت ابزار خالق متجلی می‌شود و به تمام چیزها شکل مرئی و حیاتی بخشد - میگوییم آیا شگفت است اگر این اصل اولی و این زیباترین هستی‌ها در تمامی جهان جسمانی یعنی رحم قوای حیوانی و رابط

ین جهان جسمانی و عقلانی مشمول همان قوانینی است که دنیا به وسیله آنها تشکیل شد؛ بنا بر این خودشید جسمی است که آن قدرت ارتباط به تمام اشیاء را که ما نور میخوانیم در خود دارد. بهمین دلیل محل شایسته آن در وسط و مرکز تمامی جهان است، به نحوی که بتواند نور خود را مدام و یکسان در سراسر عالم منتشر سازد. تمام موجودات دیگر که در نور سهی دارند، مقلد خودشیدند [۰]

میتوان چنین پنداشت که این همان نیکلای کوزائی است که دو قرن پس از خود سخن میگوید. این رشتہ تأمل نوافلاطونی است که بكلی با نحوه اندیشه پاراصلسوس تفاوت دارد، هر چند که عقائد کپلر در باره روح و زمین وسیارات و روح زمینی یا «آرکهوس» که خصائص مشکل زمین را دربردارد و توقع اشیاء و انطباق نهانی آنها، عین عقائد پاراصلسوں باشد. خود کپلر به نقطه اختلاف اشاره کرده است. کپلر میگوید نخستین خصیصه اشیاء بلاشک کیف است؛ منتهایا فقط تا آن حد که قدرت استخراج عناصر کمی را از آن داریم میتوانیم روابط قابل فهم بوجود آوریم. «همانطور که چشم برای رنگهاست و گوش برای اصوات ذهن نیز برای فهم کمیات ساخته شده است نه کیفیات»، این رد بدیهی نیست، بلکه توضیحی است: حقیقتی که ما میتوانیم در کنیم خصوصاً در خطوط و اعداد یافته میشویم و در آن حد مامیتوانیم آن را در کنیم. بعدها گالیله باید میگفت «کتاب طبیعت با حروف ریاضی نوشته شده است»، خود این عقیده فیثاغورسی است، اما به علم طبیعی منجر میگردد. نور طبیعت به نحوی جلی و صریح بر سطح ریاضی میباشد. در آنجا موجودیتها خصائص خود را میگیرند و کلا بیکدیگر من بوت میشوند و ذهن قدرت خود را میباشد، و میتواند کشفیات را یکی پس از دیگری بهم من بوتسازد.

این عقائد ممکنست در نظر ما که عادت کرده ایم ریاضیات را ستون فقرات علم بدانیم تاحدی واضح و آشکار بیایند. اما معاصران کپلر درک آنچه را که او امید میبرد دشوار میافتد. اکنون مسأله را بکبار دیگر صریحتر مطرح میکنیم، هر چند ممکنست چیزهایی را که قبل اگفتیم تکرار کنیم، زیرا این مسأله

مر بوط به خطیر ترین موضوعات است. این مسأله تغییر عمیقی است در نفس قوانین ارتباط . فیلسوفان عادی و بطور کلی مردم تحصیل کرده چنین آموخته بودند که ریاضیات مربوط است به «آنچه زیادت و نقصانی پذیرد» بنا بر این چنین بنظر می‌آمد که ریاضیات نمیتواند زیاد با موضوعات فلسفه حقیقی که مواد و ذوات واقعی و تغییر ناپذیرند، مرتبط باشد . انسان انسان است و تکلیف تکلیف و چوب چوب، صرف نظر از مفروضات کل . ماده و ذات تحت عدد وزن و اندازه در نمی‌آیند ، بلکه به نحوی تقسیم ناپذیر در تمامی اجزاء شی هستند. خود طبیعت نوعی بی‌اعتنایی محسوس نسبت به اندازه بروز میدهد. یک سگ کوچک همانقدر سگ است که یک سگ بزرگ . هر گونه مفروضات عددی در باره رفتار موجودات چندان مربوط نخواهد بود؛ هر جا حیات باشد فردیت ورشدنیز خواهد بود، وهندسه فقط در انجماد و مرگ استیلا دارد مثل در بلور، یا البته در آسمانها که باحوال ما هیچ ارتباط ندارد، فلسفه به بررسی دقیق نظام و قصد جنبه‌های متعدد هستی و ذات و رفتار و تغییر همت می‌گارد : چگونه می‌توان انواع شگرف هستی را به گنجیدن در مقوله محدود کم و بیش محدود ساخت ؟ چنین تقلیل افراطی واستبدادی حتی در صورت توفیق با معرفت جامع متضاد در می‌آید . در چنین معرفتی ما هرگز دلیل و حرکت نهانی که حیات و تطوع است نخواهیم یافت . صاحبان اذهان معقول چنین می‌گفتند و افضل آنان چنین اظهار می‌کردند: «خود افلاطون هنگامی که می‌کوشید این دو قلمرو را بیکدیگر متصل سازد و معنی ماوراء الطبیعی را در موجودیت‌های ریاضی تعبیر کند ، در میدان‌های خیال انگیز دستگاه خود سرگردان شد ؛ بنا بر این جانشینان هوشیار او این شیوه را رهان نکردند .» و باز می‌گفتند ریاضیات را باید از علوم «حقیقی» دور داشت و فقط به تمرین عقلی و ذهنی‌ای که از قبل ریاضی فراهم می‌شود اکتفا کرد .

بین این نوع اندیشه و برخی معیارهای اجتماعی موضوعه در قانون مملکتی هست که نباید بکلی تصادفی تلقی شود. بموجب قانون، «اشیاء عینیه» ساده ترین انواع کالاها هستند . این‌ها اشیائی هستند که فقط با وزن و اندازه تقدیر می‌شوند:

مانند زغال ، سنگریزه ، یا سیب زمینی ، که وزنی و کیلی‌اند . کالاهائی که ارزش ذاتی دارند از روی مشخصات خود ارزیابی می‌شوند . این انعکاسات فلسفه د امور مادی برای اندیشه‌های باصطلاح پاک بیگانه نیستند ، و خواهیم دید که گالیله ناگزیر با آنها درافتاده است . در هر صورت عموماً چنین احساس می‌شده که فلسفه ماوراء الطبيعی بالغ و کامل یکباره از تخیل فیثاغورسی ایضاً اشیاء بوسیله عدد گذشته است . این نظر درازمنه نزدیکتر به زمان ما توسط هنگل و دیگران بایمانی متفق تبیین شده است ، زیرا فلسفه هنوز و همواره در جستجوی موارد حقیقی معروف است .

خودکپلر در احتجاجات خود چندان پایه استواری نداشت ، زیرا هرچه باشد برای ارائه چیزی جز شواهد گستره‌ای از هیأت و موسیقی و علم مناظر و مرايا نداشت . او فقط بر سبیل پیش‌گوئی معتقد بود که حقیقت درونی اشیاء باید واجد سادگی و لزوم قانون ریاضی باشد (و بزعم عده‌ای شاید این پیش‌گوئی بهره‌ای از اندیشه پاراسلسوس در فکر او بود) اما اساس اعتقادش چنانکه خود حاضر بود اعتراف کند ، اصلتاً باطنی و استحسانی بودند . فرانسیس بیکن با تجربه دنیوی خود چنین احساس می‌کرد که علل و قایع حقیقی باید از آن پیچیده‌تر باشند . فقط با گالیله است که نقطه صحیح و عملی اتصال بین ریاضیات و فیزیک یافته می‌شود و انقلاب علمی کامل می‌گردد . نسبت به این انقلاب ، کپلر را فقط میتوان پیامبری دانست که به صورت عمماً سخن می‌گفت . گالیله در ایام اکتشافات خود با تلسکوپ (۱۶۱۵) آن کشفیات را تأیید عقیده بی‌پشتیبان کپلر احساس می‌کرد . در نامه خود به سفیر کبیر مقیم پراگ چنین نوشت : « سخت منتظرم که بینم آقای کپلر در باره شگفتی‌های جدید چه می‌گوید ... اکنون خوب میتواند بگوید که خود را فیلسوفی عالیقدر نشان داده است ؛ هر چند تاکنون سر نوشته او چنین بوده و از این پس نیز ممکنست چنین باشد که فیلسوفان زمان ما با فلسفه « کاغذی خود » اورا مردی بی‌عقل و تا اندازه‌ای دیوانه قلمداد کنند . » پاسخ کپلر چنانکه ازاو انتظار می‌رفت ، بس مقنع و وافی بمقصود بود . اما با وجود این مختصر تبادل دوستی ، سر-

نوشت این دو مرد مثل دوکشتنی بود که شب هنگام بی آنکه یکدیگر را بینند از نزدیکی یکدیگر بگذرند.

کپلر مینویسد: « من حقیقت نظریه کوپرنیک را اعتراف کرده‌ام و تناسب اجزاء آن را با لذتی باور نکردنی نظاره می‌کنم . » آنچه در ذهن او می‌گذشت قوانین حقیقی نبود که خود کشف می‌کرد بلکه چیزهایی بود که می‌انگاشت یاری عمدّه او به دنیای نجوم است: یعنی « راز جهان نگاری » که در آن فواصل سیارات را بیان می‌کرد و کار را از کثیر اسطوح های منتظم هندسی آغاز کرده بود، و دیگر « رامش جهان » که در آن « رامش کرات » فیثاغورس را احیاء کرده و حتی قانون موسیقی آن را بر اساس فواصل واقعی سیارات و شتاب‌های زاویه‌آها معین کرده است . این البته بسیار دور از آن چیزیست که بیکن در همان موقع طرح کرده بود، مبنی بر اینکه اندیشه برای تنظیم مقاهیم باید از اشیاء آغاز کند . هندسه برای کپلر فقط دستگاه منطقی و بازار نیست بلکه « نمونه اعلایی » جهان است و باید بسان « نور طبیعت » برای پاراسلوس، برای او بدرخشد . این بطور واضح چنانکه تعریف خواهد شد روش علمی نیست ، زیرا کپلر هر « هم‌آهنگی » جدیدی را که می‌پندشت کشف کرده است بی درنگ به جنبه اساسی جهان تحويل می‌کرد . ذهن این متعقل باطنی که تا آن حد در هیأت محض درخشان و خلاق است ، در باره عمل جاذبه و مغناطیس و تأثیرات ستارگان در تاری از ادراکات کلی غیر صریح گیر کرده بود (تمام اینها در ذهن او با اعتقادی به نجوم مربوط بود) ، در حالیکه فیزیک دان حقیقی‌ای مانند گالیله آن نیروی عاری از احساسات را واجد بود که حق عقائد اساسی مانند جاذبه را رها کند تا طرح نخستین حرکات را که دارای مفهوم صریح بود بنا بگذارد . بالعکس گالیله بدین وسیله آن آزادی را بدست آورد تا فیلسوفانه در باره عدم تناهی عالم به تأمل پردازد ، و این آزادی از کپلر ، که جهان را دستگاهی محدود و محصور می‌انگاشت ، سلب شده بود .

کپلر با وجود شوائب رمانتیک خود میدانست چه می‌خواهد ، و از آن بیشتر اینکه میدانست چه نمی‌خواهد .

قدرت انتزاع که ذاتی ریاضیات است او را به نحوی شکست ناپذیر به ماورای دایرۀ تخيّلات جادویی کشاند. ماقبلًا در مقدمه اختلاف بین دو نوع جهان یعنی را بیان کرد یہ که یکی جهان یعنی افلاطونی است بر اساس «طرح»، و دیگری جهان یعنی رواقی بر اساس «زايش». در خود کپلر اختلاف بین آن دو نظریه کاملاً آشکار میگردد. علم طبیعی او که منسوخ و تاحدی مبتنی بر ذیروح بودن اشیاء است هنوز هم به این عقدهم بستگی دارد که جهان دستگاه زنده‌ای است که اجزاء آن را فقط میتوان از روی کل توضیح کرد. اما در زبان او کلمۀ روح نا حد زیادی جای خود را به نیرو داده است و اعتقاد به عدد و طرح اورا از واقفان به فلسفه نقلی جدا میکند. روبرت فلود، کیمیاگر و متصوف کیماوی، اورا به مبارزه میخواند که «سايه های کمی» را رها کند. کپلر حرکت خارجی شیئی را پس از «زادن» حتمی میانگارد، در حالی که من کششهای داخلی و اساسی را که از خود طبیعت منشعب میگردد واقعی میشمرم؛ او دم را گرفته است و من سر را؛ من علت اولی را می‌بینم، او معلومات آن را. و به نحوی اسرار امیز به علم نهانی اعداد اشاره میکند که هیچ ربطی به ریاضیات «معمولی» ندارد. کپلر جواب میدهد که فقط یک نوع ریاضیات هست و آن همانا ریاضیاتی است که قابل فهم است: «من در باره حرکات مرئی که با حواس قابل تعیین هستند میانندیشیدم، و تو ممکن است کششهای درونی را در تظر گیری و در تمیز آنها بکوشی من دم را گرفته ام اما آن را در دست دارم، تو ممکنست سر را ذهناً در دست گرفته باشی؛ اما میترسم فقط در عالم خواب چنین کرده باشی. من بهمان معلومات میسازم که عبارت باشد از حرکات سیارات. اگر تو در همان علل هم آهنگی های چنان آشکار یافته باشی که مانند هم آهنگی های من در حرکات باشد، در آن صورت شایسته است که تو را بمناسبت استعداد اختراع و خود را به سبب استعداد مشاهده تبریک بگوییم - یعنی همینکه توانستم چیزی را مشاهده کنم ».

در اینجا تمایز بس آشکاری داریم که اهمیت بیشتری خواهد یافت، و آن تمایز بین ذات ذات سازنده و ذات ذات ساخته است. ریاضیات به صورت

«توقیع» حقیقی است؛ فرمول جای صورت ارسطورا میگیرد که بیکن نمیدارد. چگونه خودرا از آن برهاند. اما فرمول به این سهولت جای صورت را نمیگیرد. در این جهان دیگر نبضان صیرورت یا تبدیل مداوم صورت از قوه به فعل موجود نیست؛ صورت جدید به عنوان فرمول مستمرةً فعلیت می‌یابد. صورت ارسطور زندگی بود و می‌توانست در برابر تحلیل مقاومت کند. واقعیت مانند خود فرمول تحلیل پذیر میشود. اینکه چگونه باید به وسیله تحلیل زندگی را از فرمول استخراج کرد، هنوز مسئله‌ای است برای اعصار بعدی. در عین حال کپلر چون مطالعه و تأمل در «جوهرها و فضائل هیولی‌ها» را به دیگران و امیگدارد و تعلق خود را بطرح کامل و قابل سنجش بیان میکند با روح افلاطونی برآهی قدم میگذارد که میتوان آنرا کمال پرستی آفاقی نام نهاد، و مساعی او بالمال به مساعی گالیله خواهد پیوست.

بوهمه

کپلر نشانه آشکار چیزهای آینده است. با این وصف، سوای اجتهاد عمده، رشتۀ دیگری از اندیشه هست که همچنان ادامه دار دونباید فراوش شود، ولو بسیار عجیب بنماید، زیرا فقط کمی دیرتر ثمر خواهد داد. ژاکوب بوهمه کفسنگر و پیامبر گورلیتس GÖrlitz (۱۶۲۴-۱۵۷۵) را میتوان آخرین کوشش اصیل دوره نوزائی بر ضد سرنوشت شوم دوره علمی تلقی کرد.

بوهمه درست با کپلر و گالیله و بیکن همزمان بوده است. وی در اوان دوره علمی زندگی میکند اما اندیشه او درجه‌تی بکلی مخالف منشعب می‌شود؛ عالم اومتضاد عالم معاصران او است و اگر توصیف معروفی را که نیوتون بعدها در جلد دوم اصول ریاضی از خدا کرد میتوانست بشنود، بسیار بیش از ما آشفته میشد.

«... خدای عزوجل هستی ابدی ولايتناهی و مطلقاً کامل است، اما یک وجود هر قدر هم کامل باشد بدون استیلا نمیتواند خدای تعالی نامیده شود...»

آن سلطه هستی روحانی است که خدا را موجب میگردد. سیطرهٔ حقيقی و عالی یا تصوری، خدای حقيقی و عالی یا تصوری میسازد. از سلطهٔ حقيقی خدا چنین برمیآید که خدای حقيقی موجود زنده و هوشمند و نیرومندی است، داز کمالات دیگر او چنین نتیجهٔ می‌شود که خدا فائق یا اکمل است.... ما او را فقط بواسطهٔ خردمندانه‌ترین و عالیترین ابداع اشیاء و علل غائی میشناسیم، بواسطهٔ کمالاتش اورا میستایم؛ اما بواسطهٔ سیطره‌اش به او احترام میگذاریم و او را «پرستیم». زیرا ما به عنوان بندگانش اورا میپرستیم؛ و خدائی بدون سلطه و عنایت و علل غائی چیزی نیست مگر تقدیر و طبیعت... حال آنچه در بارهٔ خداگفتم بس است. اینکه به بحث در بارهٔ آنکس پردازیم که از روی ظواهر اشیاء مسلمًاً متعلق به فلسفهٔ طبیعی است.»

ذهن علمی معتبر بدین طریق فقط میتواند قدرت و مقام شاه عالم را تصدیق کند که بطور واضح چنان کسی نیست که به جزئیات پردازد بلکه چنان کسی است که منحصرًا بالتلذذ و نگاهداری بازیچه مکانیکی و گرانبهای خود سروکار دارد که عبارت باشد از عالم جاذبه. درواقع این ظن برای انسان حاصل می‌شود که نظام جهانی توده‌هایی که در حرکت هستند، فی‌ذاته و برای خدا نیز خیرگائی است. خود نیوتون بی‌گمان در گونهٔ ذهن خود عقاید و افکار ماوراء‌الطبیعی بلندتری دارد، اما آنها از ایمان دینی او اشتقاق یافته بودند. حتی در تعریفی که فوقاً نقل کردیم نیز نشانه‌هایی از آن عقائد و افکار دردست داریم که متنضم انتقاد هوش الهی نسبت به ارادهٔ مطلق است. اما آن بیان آخرین حد تمشی فلسفی نیوتن از لحاظ «خدای طبیعت» است، و آنچه از آن می‌تراؤد ساختمان موقع شناسائی خدا به عنوان محرك اولی است. انسان محلی در آن عالم ندارد مگر به عنوان هوش حسابگر. پایان این طریق را یکی از گفته‌های وايتهد بدست میدهد: «کالوینیسم پرستانی و ژانسنسیم کاتولیکی انسان را به صورت موجود بینوائی نشان دادند که نمیتواند با عنایت مقاومت ناپذیر همکاری کند. طرح علمی قرن هیجدهم انسان را چنان نمایش داد که نمیتواند با دستگاه مقاومت ناپذیر طبیعت همکاری

کند. دستگاه خدا و دستگاه ماده صادرات غولآسای ماوراءالطبيعة محدود و هوش منطقی روش بودند.» درواقع چون خداشناسان قرن هیجدهم از توانائی برارائهٔ برهان وجود خدا بوسیلهٔ آن دستگاه کاملاً خرسند بودند؛ برای هیوم طبیعی بود که خاطر نشان کند خدائی که خواهیم یافت آنگونه خدائی خواهد بود که آن دستگاه را ساخته است.

باداشتن این اندیشه‌های ذرین در ذهن شاید بهتر بتوانیم آن توجهی را که در خور بوهمه است نسبت به او مبذول داریم. عصر بعدی به بوهمه لقب فیلسوف توتنی Philosophus Teutonicus داده است. او از لحاظ غموض بیانش قطعاً توتنی بوده است، اما از حیث استقامت بیان و سادگی دهقانیش نیز توتنی است. در تفکرات ایمانی خود بوهمه میتوانست زبان آلمانی را مانند لوتر بسیار زیبا بکار برد اما اندیشه‌های فلسفی، چنانکه یکی از مترجمان آثار او شکایت کرده است، به بهترین وجهی « به زبان خشن و بوهمی اصیل » بیرون میترواد. اما شلینگ درباره او میگوید « بهمان نحو که اساطیر و فلسفه‌های خدایان پیش از علوم آمدند، اندیشه او او بروز تمام دستگاههای منطقی فلسفه جدید را تحت الشاعع قرار داده است ». بوهمه که چندان غیر منطقی نبود، واسپینوزا که چندان منطقی نبود، در حقیقت نفوذ فلسفه رمانتیک آلمان را متشکل ساخته‌اند. بوهمه به عنوان « بهمن » یا « مرد خدا » وارد اندیشه انگلیسی‌زبانان نیز شده است و هر جا « برادران روح آزاد » هنوز هم باشند از قبیل متفکران کویکر Quaker، بازهم او را به عنوان استاد عیستایند.

اندیشه بوهمه به نحوی غیرقابل انکار جزئی است از مایه هرج و مرجی که پانهضت لوتر به میدان آمد. تنها حماة واقعی او بزرگزادگان ساکسون بودند که نسبت به فرقهٔ مرتد شونک فلد Schwankfeld نظری موافق داشتند. بوهمه در تمام عمر مورد چنان ناسراهامی از طرف کشیشان محلی لوتری بود که امروز قابل چاپ نیست. مقامات شهر چندان از او حفاظت نمی‌کردند: « به یوکن بوهمه پینه‌دوز خیال‌باف پرشور آشوبگر تکلیف شده

است که از اینجا برود و خیمه خود را جای دیگری برپا کند.»
از اینگونه عبارات مکرراً در دفتر شهرداری نوشته شده است. اما عملاً
بوهمه باروش آرام و هوشمندانه خاص خود توانست همه عمر در گورلیتس
یا حوالی آن بماند.

بوهمه با جهان‌شناسی و فلسفه طبیعی سروکار دارد. وی نیز مانند پاراسلوس
می‌گوید راه حقیقی به سوی دانش خارجی به وسیله تصویب نیست بلکه از طریق
توقیع اشیاء است. مع الوصف درباره چیزی جز تجربه درونی سخن نمی‌گوید.
«جهان مرئی بروز دنیای درونی نور و ظلمت است.» این بیان در زمان حاضر
اورا به عنوان کمال پرست مطلق می‌شناساند. اما هیچ ارتباطی میان بوهمه
و چنین توصیفی نیست. از طرف دیگر بوهمه بهیچوجه خیال‌باف باطنی نیست.
از «تجلى»، بوهمه نیز مانند مردم قرون وسطی چنین اراده می‌کند که جهان
بالکل حقیقی است و در عین حال کاملاً رمزی. معرفت گستن از جهان نیست،
بلکه «شهود» یا روشنی درونی است. عمل پاراسلوس که سر عظیم عالم را
باراز وجودان یکی دانسته بود، در اینجا به نتیجه میرسد.

چیز جالب در مورد این انوار آنست که به هیچوجه، حتی به وسیله
کسانی که ذهن انتقادی داشته باشند، نمیتوان آن را گریز به رامش‌های
ماوراء‌الطبیعی خواند. این انوار می‌بین تجربه عمیقی در زندگی است. عقیده
بوهمه در باره حقیقت بهیچوجه زائیده احساس نبود : عقیده‌ای تلغی و سخت
بود. بوهمه از آنجا که روحی واقعاً نیک داشت از وجود شر مبهوت و معذب
بود؛ و نیز بهمین قانع نبود که مانند پیروان کالون که با خواندن «ای خداوند
جلال از توهت» خیره می‌شدند، با چشم دریده به شر خیره شود و در باره
تقدیر بیندیشد. از طرف دیگر عقیده‌افلاطونی «عدم مسئولیت خدا» به نظر
او هیچ معنی نداشت. چگونه ممکن بود خالق علیمی شر و عذاب را از پیش
نبیند؟ چه دردی داشت؟ بوهمه مینویسد «دانشمندان مهملات بسیار درباره گناه
آدم پیراسته و بدان وسیله خود را مخدوش ساخته‌اند.... مردم ظاهراً چنین
می‌اندیشند که خدا بد را اراده کرده، زیرا شرور بسیار آفریده است.» زشت-

ترین امور برای خدا آنست که او قصدأً عده‌ای را برای تبرک و عده دیگر را برای محکومیت اندی برگزیده باشد. حتی اگر حواریون چنین نوشته بودند ، بوهمه نمیتوانست باور کند تاچه رسد بهاینکه آگوستین چنین نوشته باشد . بهمین طریق داستان سفر تکوین به نظر او «کاملاً مخالف فلسفه و خرد » نمی نماید و بهمین دلیل نیز نمیتواند خود را به باور کردن این موضوع وادارده که «آن مرد باارزش»، یعنی موسی مصنف آن ، بوده است.»

بوهمه سخت ناآسوده و نومید بود . مدتی چنین بنظر میآمد که بوهمه برای خود جوابی به روش عرفانی قدیم ساخته است. خدا روی از جهان بر- تافته است . شاید خدای مدبیری نیز باشد. در این صورت آیا خدائی هم هست که بدقلب نزدیکتر باشد، و باز هم مارا نجات بخشد؟

اما غریزه فلسفی نیرومند او نمیگذاشت این راه گریز را در پیش گیرد. کوپرنیک که متقدم او بود، اندک خبری شنیده بود و عکس بیکن نمیتوانست منکر او شود ، و این کوپرنیک اورا سخت مرعوب کرده بود : انسان در عالم معزول و مطرود مینمود . اما پارا سلسوس نیز بود که عقائد و افکار و نشانه های کیمیائی به او میداد و باطنیان بودند، و والاتین وایگل و سباستیان فرانک نیز بودند . این افراد قالبی برای درون بینی او فراهم آورده بودند که بالاخره چنانکه گوئی «زندگی به دل مرگ راه یافته باشد » عاقبت بدور سید .

این درون بینی را سالها بعد در نخستین اثر خود وصف کرده است. در این کتاب که نام آن «فلق یا سحر گاهان» است ، خدا هم نیک است هم بد . خدا آتش است که از ظلمت عمیق خود بیرون میترسد ، میبلعد و حیات میبخشد ! خدا همچنین تحرکی است بسوی آگاهی از قدرت عنصری به « نور محبوب ».

باید متذکر بود که تمامی مکافات متعالی از زمان پلوتینوس به بعد دچار تناقض و همی اسف انگیز میگردد : و آن احتیاج به تصور یک نظریه غیرقابل تفکر و ظاهرآ متضاد است بمنزله نقطه عزیمتی برای تمشی فکر . خدائی که اندیشه به او راهبر و جهان از او منبع است، تا آنجا که به اندیشه آید

به عدم از هر چیز دیگر نزدیکتر است، زیرا او باید پیش از هر تعینی بوده باشد؛ معالوصه باید واحد قدرتی باشد که دنیا و مافیهارا به وجود آورد.
به طور خلاصه خدادار آن واحد باید همه چیز و هیچ چیز باشد.

هر وقت اندیشه به حد کافی در بنیان اشیاء غور میکند، و ز این تناقض وهمی غیر قابل اجتناب است. قبل^۱ دیدیم که نیکلای کوزائی همین نکته را صریحاً بیان کرده است. نظریات فیزیکی زمان حاضر در باره ساختمان خلا^۲ نیز به طریق خود دچار همین تضاد شده اند. در فلسفه نو افلاطونی قدیم طریقه‌ای که در کل اعظم از جوف عدم خارج می‌شود بوسیله نظریه فیضان بیان شده است که تاحد زیادی از روابطی مأخوذه است.

بوهمه از آن نظریه روایتی جدید بدست میدهد. نمیتوان انتظار داشت که این روایت چنین به عقل نزدیک باشد، اما بس جالب است. در حقیقت قدرت آن در این است که تعقل اسکولاستیک را بالکل رها کرده است. تجربه دینی واقعی فقط به زبان رمزی بیان می‌پذیرد. این زبان زاده تصورات نیست بلکه از تصاویر مبین ساخته شده است و لغت نامه و دستوری از خود دارد. تجربه مسیحی اصیل علائمی یافته بود اصالة بشری، از قبیل پدری و اتحاد رضایت و توبه و رستگاری. رموز و اشارات بوهمه از این طبیعی تراست و نیز دشوارتر. در زبان کیمیائی بیان طبیعی خم درا می‌بادد. قالب تصویری آن در این حد است: در ذات خدا کثرت لحظات باید باشد، باید یک توفیر و مغایرت بدوی در آن موجود باشد ورنه هیچ چیز روی نخواهد داد. «هیچ چیز بدون مقاومت نمیتواند خود را آشکار سازد.» خدا نه فقط آری است بلکه مقابل آن، یعنی نه نیز هست؛ ورنه نمیتوانست وقوف و لذت بوجود آورد. اراده الهی نیز نمیتوانست باشد، زیرا وحدت محض چیزی در خود ندارد که بتواند اراده کند.

اکنون میتوانیم تصویری را که خود بوهمه ساخته است بدست دهیم. این تصویر از عدم ظلمانی شروع می‌شود که ذات الهی خود را بطور مداوم از آن پدید می‌آورد. آنچه از ظلمت صادر می‌شود میل یا جوع ابدی است، نوعی

مکیدن هاویه است که به دنبال جذب هستی است اما فقط میتواند پیچید و بر خود فرو افتد؛ چنانست که گوئی چرخی پدید میآورد - چرخ آتش ظلمانی اشیاع ناپذیر. هسته حیات آتشی خود سوزاست؛ طبیعت نیز در اجهاد عنصری خود چنین است زیرا این جریان در «صیروت» منعکس است. طبیعت بنی روی تضاد مตکون می‌شود، چنانکه گوئی دستخوش قوه‌گریز از مرکز است و بدآنوسیله میخواهد بر تباہی ذاتی خود فائق آید، و همانست که مانند نور و وضوح و روح میدرخشد.

میل یا جاذبه عنصری پدر به صورت جاذبه خشن و نوعی فشار و سقوط مداوم تصور شده است. یک تصویر این موضوع عبارتست از اخگرهای فروزاند؛ یک نیمه سوز که شعله آزاد در خشان را از کنده بیرون میراند. اما آن تشبیه دیگر که چرخ آتش جادویی باشد، به نمودارهای پیچیده‌تر موروثی زمان قدیم اشاره دارد.

نمایش جهان بینی زایش طبیعت به نحوی که جاودانه در حالی ابدی صورت میگیرد، چنین است.

« بواسطه عدم فهم خواننده من آن را باید جزء به جزء نوشت،» اما این نمایش بالکل بیرون از زمان است، درست مانند اثارات نفس پسر که نور را به روح میرساند. این واقعه در زمان تحت توجه طبیعت و نیز به عنوان تجربه درونی خود ما از ظلمت و نور صورت میگیرد. اگر هستی‌ها خود را از آن جدا کنند فقط نه، یا « خشم خدا » را که عنصری و بلاقصد و نیز « بنیان دوزخ » است، می‌آزمایند. این واقعیت شر در جهان است، زیرا شر جزء ذاتی هستی ورشد است یا « خدا بر ضد خدا » است. خشونت و تلحی باید در میوه سبز موجود باشند تا با حرارت خورشید برسند. ترس و درد در مبارزه با نفس نیز بهمانگونه جزء ذات فرادادند. کیفیت تلغی در خدا نیز هست. در خدا عنصری است ذاتاً غیر تعلقی و درهم که در جهان و انسان نیز هست، و در آندیشه نیز باید باشد، اما این نوعی توسعه شکسته و « آشفته » است بسوی تعلق ووضوح. لفظ مشئوم « توسعه » نخستین بار در اینجا وارد فلسفه شده است، آنهم

نه بمفهوم قدیم « بسط » بلکه به مفهوم کنونی‌ها از « تحول ». اختلاف غریزه ورشد در پیش آمدن کینیات مختلف بیان شده‌اند. و در اینجا است که بوهمه غیر اومانیست به نحوی زیبا در علم رسمی زمان خود دچار سوء تفاهم می‌شود. « کیف » در فلسفه اسناد دستوری خشکی است به هستی، ووصف « کدامی » یا « چگونگی » است، اما در لغت‌شناسی خود ساخته بوهمه این کلمه به معنی « جوشیدن از چشم » بکار رفته است. « کیفیت تحرک یا جنبش شیئی است. » در اینجا نیز مانند آثار بر و نو، عنصر سیالی اندیشه دوره نوزائی از زندان دستگاه‌های صوری رتا و بسوی انکافات جدید رخسار نده است. دو قانون پیشنهاد شده‌اند ولو به عنوان تجارب و روانشناسی: یکی قانون تباین و دیگر قانون تحول بمنزله بسط تدریجی اختلاف. این دو قانون میان تغییر عمیقی از گذشته‌اند که در تصور مختلف الوهیت منعکس است. در افلاطون و ارسطو که فیلسوفان « طرح » هستند، خدا جاودانه اندیشه « فعلیت یافته » بود که در او صور تام تا ابد وجود داشتند. رشد فقط در ماده بود. مبداء این تصور در آرمان ریاضی یونانی نهفته است، ولو مقدار زیادی از آن به اعمال جدید و ادار شده باشد. در عوض خدای بوهمه خود بالقوه است. این خدا همواره در عمل « صیورت » است – و بنا بر این بالنتیجه حقیقتی است در ذات خود. تناد درونی و بسط از همان ابتداء تصورات غیر ریاضی و کوششی اصیل هستند در نمودار ساختن واقعیتی که با ریاضیات سازش ندارد.

بی‌شک اندیشه بوهمه بدون اندک خدشه‌ای بر زمینه تأمل دینی می‌ماند، اما بر اساسی آزاد از حدود اعتراف به ایمان. فراداد روح هرجا انسان انسان است صورت می‌پذیرد و در این‌مورد کلیت نظر بوهمه دست‌کمی از دین طبیعی بودین یا گروتیوس ندارد. بوهمه از این‌حیثیت که با وجود ان فرد به تنها‌ی سروکار دارد، پرستان نیز هست.

در یک مورد دیگر که اساسی و مهم است بوهمه روشی بسیار مطمئن و انقلابی در پیش می‌گیرد. این مورد مربوط است به مسأله اختیار. مذهب‌همه‌ خدائی یا وحدت وجود که بوهمه را به خطاب دان منسوب میداشتند، عالم را

خود خدا میداند و بنا براین نمیتوانند شر را به عنوان شر قبول کند. مکتب خداشناسی دکاشفه‌ای مدعی اختیار است اما خدارا بعنوان خالق روح به‌نحوی مسئول تمامی تصمیمات شر میداند. خدای نیوتون نیز از این مسئولیت‌گریزی ندارد. اما راه سوم آنست که بوهمه پیشنهاد کرده است: روح نه وجهی از ذات الهی است و نه اختراع خالق، بلکه مطلقاً قائم بالذات است. خیر و شر، خدا و ابلیس، بهشت و دوزخ، مکانات مخالفی هستند درون راز وجود، که روح نسبت بدان واجد آزادی حقیقی انتخاب است، چنانکه گوئی خود او آنها پدید می‌آورد. با این بیانست که فلسفه معاصر قدم برای خود نهاده است. وغرض ما فقط فلسفه کمال پرستی نیست بلکه هرگونه اندیشه‌ای است که بامسئله آزادی سروکار دارد.

فلسفه معاصر شاید این سؤله را کما بیش بدين نحو تعبیر کند: اگر بناست مدار جهان انتخاب آزاد باشد، باید انتخاب هائی را «جائز سازد» که حاصل آنها یکدیگر را ناپود می‌کنند؛ به عبارت دیگر اجزاء چنین جهانی نمیتوانند موافق باشد. عدم هم‌آهنگی شرط اساسی آزادی است، وهنگامی که زندگی مردمان را دستخوش خود می‌سازد، شر بیار می‌آورد. این نکته را میتوان درباره عدم توافق اجتماعی و جهانی گفت، مانند زلزله لیسبون که ولتر آنهمه از آن بست می‌کرد، یادرباره سیارزه‌ای که در روح بشر است. نقش باطنی غیر متجلانس عقائد بوهمه ممکنست چنان بنماید که از تاریک ترین دانش قرون وسطائی به دست آمده است، اما به حد کافی نشان دادیم که یک علم رمزی یا اشاری جدید شرط اساسی است و دیگر اینکه طرح فکری که در پس آن قرار دارد به نحو جالبی آزاد و پیشرفته است.

برای تشخیص میزان این پیشرفته‌گی، شخص باید درباره بقایای معاصر مذهب عقلی قرون وسطی بیندیشد که عبارت باشد از تعبیه‌های فکری الهیون بر ضد نهضت پرستان در همان اوان برای حل مسائل عنایت و اختیار که پاسکال در کتاب «شهرستانیان» *Provinciales* خود آنهمه آن را باستهزاء گرفت. ترکیبات واقعی ساختمان یسوعی لطیف‌ترین تصورات نظریه

اسکولاستیک هستند، با این وصف فن اتصال متزلزل این اجزاء شخص را بیاد مانشین هسخره روب گلدبرگ Rob Goldberg میاندازد که چرخهای آن را با نجف به دستگاه بسته بودند.

بوهمه از جان ودل پیرو لوتر است، اما سعی دارد جنبه‌ای را به عنوان کپنه و منسون خرد کند که یک متفکر مسیحی معاصر بنام نیکلای بر دیا یاف اخیرا آن را صحنه سازی الهیات عقلی نامیده است: خدای لایتھرک صفات بدرانه خیرخواهان، که به میل خود عالم را می‌آفریند تا مقداری مدح بشنود که بطور آشکار بدان نیازی ندارد، و بدین وسیله صحنه را برای یک رشته اشتباه، خشم، بینوائی و کفاره می‌آراید. حاجت به ذکر نیست که این کلمه «صحنه سازی» درباره تجربه عمیق روحانی داستان خلقت چندان عنصرا نه نیست. بوهمه بطریق غیر تعلیم یافته خود طرحی را پیشنهاد می‌کند که با «دین طبیعی» فرق دارد و برای مضمون واقعی ماوراءالطبیعی آن تجربه، یعنی آزادی، متناسب‌تر است.

هر قلیتوس مبهم یا فیلسوف آتشخوار، در همان اوائل این نحوه اندیشه تخته است: «هر قدر دور رویم مرزهای روح را نخواهیم یافت، و هر قدر غور کنیم به کنه آن نخواهیم رسید، زیرا بس عمیق است.» فقط می‌باشد منتظر بود که بتهای تخیل بوهمه پیش از رسیدن به آن مرزها درهم بشکند – بتهائی که مذهب طبیعی و اینیستی (اعتقاد به ذیروح بودن اشیاء) او بوجود آورده بود – همان‌طور که بتهای دیگر شکسته شده بود. اما قوه تخیل بوهمه در کمال سادگی خود در برابر اعمق نا آگاه و در رؤیاهای بلا توضیح کوشش شهودی، هم‌کنست در رفت از کاخ بلند هگل که بعدها به کمک چوب بست یک تعقل نوین با مصالح تباریات و ترکیبات ساخته شده بود، درگذرد.

نقل از «اخترافات»

«رگز میل نکردم که چیزی درباره راز الهی بدانم، تاچه رسد باینکه طریق جستن و یافتن آن را درکنم. هیچ چیز درباره آن نمیدانستم، و این

وضع مردم مسکین است در سادگی ایشان. تنها در جستجوی دل عیسی مسیح بودم که از خشم سهمگین خدا در آن پنهان شوم...

بدین طریق میل و جستجوی سینماه و مسیحی عن (که در آن از حرمانهای سخت رنج بردم، اما عاقبت مصمم شدم که خودرا بیشتر دچار خطر سازم تا جستجورا ترک کنم) باب حقیقت را برهن گشود و درربع ساعت بیش از سالها تحصیل دردانشگاه دیدم و فهمیدم و آن را بسیار تمجید کردم و بخاطر آن شنای خودرا متوجه خدا ساختم.

بدین طریق نه فقط سخت از آن در شکفت شدم، بلکه بسیار اندت بردم و درم بخاطر من نظرور کرد که شرح آن زمانه را به عنوان پادبردهی برای خودم بنگارم، هر چند بندوت میتوانستم آن را در وجود خارجی خود درک و با قلم بیان کنم. مع الوصف باید همچون کودکی دستگانی در حل این راز عظیم بکوشم .

آن را به صورت ژرفنای عظیمی در درون دیدم: زیرا که من آیی کاملاً از عالم داشتم، به صورت کمال متحرک مرکبی که در آن عمه اشیاء نهفته و پوشیده‌اند؛ اما برای من محال بود که آن را توضیح کنم.

اما آن ابصار گاه بگاه چون جوانه یک نهال، خودرا درمن میگشود. مدت دوازده سال باهن بود و چنان بود که گوئی زاینده است. پیش از آنکه بتوانم آن را بانوشن شکل خارجی دهم، رغبت شدیدی در خود یافتم. اما هر چه میتوانstem با اصل خارجی ذهن خود درک کنم همان را نوشتم .

مع الوصف، پس از آن آفتاب مشهود مدتها برمن تافت، اما نه مدام، زیرا گاه نهان میشد، و در آن هنگام نه میدانستم و نه کوشش خود را خوب درک میکرم. آدمی باید اعتراف کند که معرفت او از آن خودش نیست بلکه

از خداست که مُثُل خودرا به هر مقیاسی که داشت کند به روح مینداید. نباید چنین دریافت که خرد من عظیمتر یا پرتر از خرد ما یعنی مردم است؛ اما من شاخه یاتر که خدایم، و درخش کوچک و ناچیزی از نور او؛ وی برجا که بخواهد میتواند عرا بنهد، و من نمیتوانم در این کار همانع او شوم.

و این نیز اراده طبیعی من نیست که من بتوانم آنرا باقدرت ناچیز خود انجام دهم؛ زیرا اگر روح خدا ازمن کناره بگیرد، در آن صورت نه بتوانم آثار سکتوب خود را بشناسم و نه آن را بفهمم...

هر دم همواره براین عقیده بوده‌اند که آسمان صدها بل هزاران میل از سطح زمین بدور است، و خدا فقط در آسمان ساکن است؛ و باقدرت روح القدس براین جهان حکم میراند.

برخی برآن شده‌اند که این ارتفاع و بعد را اندازه بگیرند و برای این کار چه بسا وسایل عجیب و غول‌آسا پدید آورده‌اند...
اما پس از آنکه خدا چندین ضربه سخت، بی‌گمان از روح القدس، که تمايل بس مشتاقامه‌ای بهمن داشت، بر من وارد آورد، عاقبت دچار مالیخولیائی ژرف و غم سنگین شدم و آن وقتی بود که ثرفنای عظیم این جهان و نیز خورشید و ستارگان، ابرها و باران و برف را در عالم اندیشه دیدم و تمامی خلقت جهان را در روح خود ملاحظه کردم.

و آنگاه در همه چیز خیروش و محبت و خشم یافتم: در مخلوقات بی‌جان، در چوب و سنگ، در زمین و عناصر، و نیز در آدمیان و جانوران.

علاوه بر آن درخش کوچک نور، یعنی انسان، را مشاهده کردم که در قیاس با این کار شگرف و کارگاه عظیم آسمان و زمین در دیده خدا چه منزلتی دارد.

و چون در یافتم که در کلیه اشیاء اعم از عناصر و مخلوقات خیروش بحست، که در این جهان صالح و طالح و شریف و خدا ترس امر بریک منوال است... پس سخت ماحولیائی و متعحیر و اندوهگین شدم، بدسان که حتی کتاب مقدس هم نمیتوانست مرا آسو: و خشنود سازد، هر چند بسیار با آن آشنا و بس رآن خبیر بودم و در آن هنگام ابلیس بهیچوجه بیکار نمی‌ماند، بلکه بس اندیشه‌های بت پرستانه به من القاء میکرد که اینجا در باره آن سکوت میکنم. مع الوصف چون در این گرفتاری و اضطراب روح خود را اعتلا بخشیدم (که در آن هنگام آنرا کم عیشنا ختم یا هیچ نمی‌شنا ختم) از صمیم دل

آن را بسان طوفان غلیمی به ملکوت خدا عروج دادم، ودل وذهن خودرا، ونیز اندیشه واراده وتصمیم خودرا در عین پیچیدم، درحالیکه همواره با محبت و رحم خدا در گشمش بودم و این کار را هیچ فرو نگذاشتم تاینه او را باروح القدس خویش منور سازد، تابدان وسیله بتوانم اراده اورا درک کنم و ازانده خود بر عین. و در آن شنگام روح القدس درمن تافت.

عظمت فتحی را که در روح من بود نمیتوانم به زبان یافلم بیان کنم؛ و نیز نمیتوان آن را با هیچ چیز مگر زندگی در میانه مرگ قیاسی نمود که همچون رستاخیز روز حناست.

روح من در این نور ناگهان از وراء همه چیز ویدیدم، بین و با جمه چیز، مخلوقات را دید؛ و خدا را حتی در گیاهان شناخت، و داشت که او کیست و چگونه است واراده اش چیست. در آن نور ناگهان اراده من بامحر کی نیرومند بر آن شد که وجود خدا را وصف کند.

اما چون من نمیتوانستم عمیق ترین حرکات خدا را آن درک کنم و آنها را در خرد خود بفهمم، تقریباً دوازده سال گذشت تا وقتی که فهم صحیح آن به من اعطا گردید.

حال من چون بهالی نوکاسته بود که نخست نازک و بن ما یه است اما رشدش محسوس است، مخصوصاً اگر سریع باشد؛ چنین نهالی زود بـ نمیدهد و شکوفه اش می ریزد؛ و نیز برف و یخبندان و بادهای سرد پیش از تکمیل رشد و بردادنش بدان لطمه میزند.

[نقل از Signatura rerum (توقيع اشیاء)]

فصل اول

۱. تمام چیزهایی که درباره خدا تعلم میشود، بدون علم توقيع گنگ ولا یفهم است؛ زیرا فقط از حدس تاریخی و از دهان دیگری می آید، که در آن روح بدون دانش گنگ است؛ اما اگر روح توقيع را برو او بگشاید، در آن صورت بیان دیگران را در این باره می فهمد؛ و علاوه بر آن می فهمد که چگونه روح در صوت ندا (ناشی از ذات از جمیعت اصل) آشکار شده و خود را نمده است.

۳. ا) عرچندکسی را ببینم که از خدا سخن گوید و در باره باری تعالی تعلیم دهد و عظیم کند و بنویسد، و هر چند سخنان آن کس را بشنوم و بخوانم ، برای من بسند نیست که آنها رادرکنم؛ اما اگر صوت و روح او را توقع و مثال اووارد مثال حودهن شود و مثال خود را بر من نقش کند، در آن صورت ممکن است گفته - عای او را واقعاً و اساساً بفهمم، اعم از آنکه بخداوب یا مکتوب باشد، بشرط آنکه «بنش» مناسب را داشته باشد که بتواند طنین جرس مرا برآورد ..

۴. و سپس ثانیاً می فهمم که توقع یا صورت، روح نیست بلکه ظرف یا بقع یا بحل روحی است که در آن قرارداده؛ زیرا توقع همچون نائی ساکت در ذات واقع است، و هر آینه چیزی گنج است که نشنیده می شود نفهمیده . اما اگر نواخته شود صورت و مقام موسیقی و آهنگ آن فهمیده می شود. بهمین نهجه توقع طبیعت در صورت آن ذات گنجی است؛ همچون آلت موسیقی آماده ای است که روح اراده با آن مینوازد و هر سیم آن را که دست میزند آن سیم طبق خاصیت خود آواز میدخند ...

۵. آدمی هر آینه تمام صور هرسه جهان را در بردارد؛ زیرا شبہ کامل خدا یا شبہ هستی تمام هستی هاست. فقط نظم در وقت تجسدا و در وی نهاده شده است؛ زیرا سه استاد کار در او هستند که صورت [یا توقع] او را آماده می کنند، یعنی آن حکم سه گانه را بر طبق سه جهان؛ و این سه برس صورت درستیزند و صورت بر طبق آن ستیزه ساخته می شود. هر یک از این سه استاد بر آن دوی دیگر مستولی شود و آن را در ذات متحصل سازد، موسیقی روح از آن تبعیت می کند، و آن دوی دیگر نهان می شوند و پس از آنکه استاد اول خود را عیان ساخت با صوت خود از پس عیا یند .

۶. و نیز بر مردمیان بدینگونه واقع می شود که چون بدسر شتی ساز نهفته خود را با روح خشم بنوازد و صوت خشم در مرد نیک نیز انگیخته شود یکی از آن دو صورت برند دیگری بر می خیزد ، و بدین نحو ممکنست یکی مایه شفای دیگری شود. زیرا همچنانکه توقع حیاتی، یعنی صورت زندگی، در زمان حکم در وقت حمل ساخته می شود، روح طبیعی آن نیز چنانست زیرا از ذات هرسه

اصل قیام میکند، و چنین اراده‌ای را از خاصیت خود نمایش میدهد و آشکار میسازد.

۱۰. واما اکنون اراده ممکن است بشکند؛ زیرا چون نیرومندی فرا رسد و توقع درونی خود را با صوت معرفت و روح اراده خود برآفراند، در آن هنگام استیلای زبردست اوقدرت و حق حجت را از دست میدهد و ما آن رادر تأثیر نیرومند خورشید می‌بینیم که چگونه با نیرومندی خود بیوه تلغی و ترش را میپرورد و آن راشیرین و گوارا میسازد. بهمان نهج می‌بینیم که چگونه مردی نیک در میان «صاحبان شریین» فاسد میشود و نیز چگونه گیاه نیک نمیتواند در یک زمین بدخصیصه اصیل واقعی خود را چنانکه باید بنمایاند؛ زیرا آلت شر نهفته یک نیک مرد در میان اشرار بیدار میشود؛ و گیاه خوب از زمین بذات مناقضی میگیرد؛ چنانکه بسا اوقات خیر به شر و شر به خیر بدل میشود...

۱۵. زبان اشیاء‌آماده ابراز تجلی است؛ و این زبان طبیعت است که با آن هر چیز از خصلت خود سخن می‌گوید و خود را مدام برای آنچه نیک و سودمند است آشکار میسازد واعلام میکند؛ زیرا هر چیز مادر خود را آشکار میسازد، و بدین نحوه از ذات وارد اراده را به صورت اعطاء میکند.

فصل دوم

۱. بنابراین بایدیدن این همه صور مختلف که یکی همواره از جملت خود اراده‌ای برون میدهد که بایدیگری توفیر میکند، ما مغایر و مبارزه را در هستی تمامی هستی‌ها درک می‌کنیم و می‌فهمیم که چگونه یعنی با دیگری مخالفت مینماید و آن را مسموم می‌کند و می‌کشد، یعنی بذات آن و بر روح ذات استیلا می‌یابد، و آن را به صورت دیگری درمی‌آورد که در نتیجه وقتی یک ذات ذات دیگری را منهدم میسازد، بیماری و درد پایین می‌آید.

۲. و آنگاه در این نکته علاج را می‌فهمیم که چگونه یکی دیگری را معالجه میکند و آن را بسلامت باز می‌ورد؛ و اگر این نبود هیچ طبیعتی وجود نداشت بلکه سکون ابدی میبود و هیچ اراده‌ای نبود؛ زیرا اراده معاكس حرکت و مبنای عمل جستجو را پدید می‌ورد و صوت معاكس بقیه

توات را جستجو می‌کند، و با این وصف ضمن جستجو فقط خود بالاتر می‌رود
و خود را بیشتر بر می‌افروزد ...

۳. زیرا هر چیز اراده‌ای از شبیه خود را مایل است، و به وسیله اراده
خواه مغلوب می‌شود؛ اما اگر اراده شبیه خود را بدست آورد در همسانی
متلذذ می‌گردد و آرامش می‌باید و خصوصت به نشاط بدل می‌گردد.

۴. زیرا طبیعت خارجی در میل خود چیزی پدید نیاورده است مگر
شباهتی از خودش؛ و اگر اختلاط ابدی نمی‌بود صلح دائمی در طبیعت موجود
می‌شد، اما در آن صورت طبیعت مکشوف و متجلی نمی‌گردید. پس هر چیز
خود را بالا می‌برد و از میدان مبارزه به سکون و آرامش درون می‌شود و بدین
زیحو پس و پیش می‌رود و بدین وسیله فقط مبارزه را بیدار می‌کند و به جنبش می‌آورد.

۵. وما بطور آشکار در نور طبیعت می‌بینیم که برای این تقابل هیچ
علاج بهتری نیست و هیچ شفای عالیتری وجود ندارد مگر آزادی، یعنی نور
طبیعت، که همان میل روح است.

۶. با توجه باینکه زندگانی آدمی از سه اصل تشکیل شده است، یعنی
از ذات سه‌گانه، و نیز روح سه‌گانه‌ای که از خاصه هر ذات منشأ می‌گردد— یعنی
اول بر طبق طبیعت ابدی، مطابق خاصه آتش؛ و ثانیاً طبق خاصه نور ابدی و
ذاتیت الهی و ثالثاً طبق خاصه جهان بروانی — باید خاصه این روح سه‌گانه
و نیز این ذات سه‌گانه وارد اراده را در نظر آوریم و بینیم که چگونه هر روح
باذات خود وارد کشمکش و بیماری می‌شود و علاج و داروی آن چیست.

۷. چنین می‌فهمیم که بدون طبیعت سکوت و آرامش ابدی موجودات،
یعنی عدم؛ و سپس می‌فهمیم که اراده ابدی در عدم بر می‌خیزد تا عدم را به شیء
وارد کند، تا اراده بتواند خود را باید و احساس کند و بیند.

۸. زیرا در عدم اراده بر خود آشکار نخواهد بود، و بهمین دلیل
می‌دانیم که اراده در جستجوی خود است، و خود را در خود می‌باید، و جستن
آن میل است و یافتنش ذات میل، که اراده خود را در آن می‌باید.

۹. اراده هیچ چیز نمی‌باید مگر خاصه جوع را که خود آنست، که

آن را بدرُون خود میکشد، یعنی خود را در خود میکشد و در خود مییابد؛ و جذب آن در خودش تیرگی یا ظلمتی در آن ایجاد میکند که در آزادی یعنی در عدم نیست؛ زیرا اراده آزادی خود را در تیرگی یا ظلام ذات میل قرار میدهد، زیرا میل ذات را میسازد نه اراده را.

۱۱. اکنون که اراده باید در تاریکی باشد، معاكس خویش است و اراده دیگری در خود دارد که از ظلمت مجدداً به آزادی یعنی به عدم برود، و هم‌هذا نمیتواند از برون خود به آزادی برسد، زیرا که میل رو به بیرون میرود و موجب منبع و ظلمت میگردد بنابراین اراده (توجه کنید که این اراده باز آبستن است) باید به درون وارد شود با این هیچ انفصالی واقع نمیشود.

۱۲. زیرا در خود اراده قبل از میل، آزادی است و اراده نمیتواند عدم باشد زیرا میل دارد که در عدم بروز کند؛ و با این وصف عیچ بروزی انجام نمی‌پذیرد مگر فقط از طریق ذات میل و هرچه اراده باز آبسته بیشتر میل به بروز باشد، میل شدیدتر و مشتاقانه‌تر خود را بدرُون میکشد، و در خود سه صورت میسازد؛ یعنی میل که قابض و موحد تصلب است، زیرا چون سردی به میان آید وضع حصاری را بخود میگیرد و جذب و جب و حشت میشود و در حالیکه در حصار سخت خود به جنب و جوش میافتد، خصوصیتی بخشنده صفات مجذوب پدید میآورد. جذب صورت دوم و عملت حرکت وزندگی است و در قرن و سختی خود را فزون از حد تحمل حصارش بحرکت در میآورد و بنابراین بیشتر جذب میکند تا وحشت را نگاه دارد؛ معهذا که حاصل از این جنبش سخت‌تر است.

۱۳. باین نحو ندادت بسوی بالا اراده میکند، دفع در این می‌پیماید و با این وصف نمیتواند بر حصار اثر کند، زیرا صلاتی یعنی میل میماند و آن را نگاه میدارد، بنابراین همچون مثلثی یا حرم واژگونه‌ای میایستد و آن (با توجه به اینکه نمیتواند از جا بجنبد) به چرخش در میاید و از اینجا اختلاط در میل پدید میاید که عبارت باشد از ذات یا کثرت میل؛ زیرا که

ان تبدیل آشتفتگی وندامتی را موجب میشود که از آن شدت و عذاب بوجود
میآید که عبارت باشد از درد، و صورت سوم (یا گزش حس) به میان میآید.
۱۴ . اما با توجه به اینکه میل ، یعنی قبض ، بدینوسیله تشدید میشود
(زیرا از جنبش خشم و طبیعت یعنی حرکت پدید میآید) نخستین اراده نسبت
به میل باشد و ولع انجام میگیرد ، زیرا اراده در ذات عطشان پشمایانی
سختی است و نمیتواند از آن خلاص و آسایش یابد، زیرا آن ذات را خود
میسازد و مالک آنست، زیرا بدین نحو اکنون خودرا از عدم محض درچیزی
مییابد. و آن چیزهنوز اراده مغایر آنست، زیرا عدم آرامشی است و اختیار
نوعی سکون است.

۱۵ . واينکه طبیعت مخالف اختیار است و شی^{*} ذاتاً خصم خویش است،
عبدأ خصومت است؛ و در اینجا مرکز طبیعت را باشه صورت اصلی میفهمیم،
یعنی در اصل اول روح است در اصل دوم محبت است و در اصل سوم ذات. و این
سه صورت در اصل سوم گوگرد وزیق و نمک خوانده شده‌اند...

۲۸ . میل آزادی دلنشین و سهل و پسندیده است ، و آن را خوب
خوانده‌اند؛ و میل به طبیعت خودرا در خود تاریک تشنه و گرسنه و خشمگین
میسازد، و خشم خدا و جهان مظلوم خوانده میشود که همانا اصل اول باشد؛
جهان منور اصل دوم است.

۲۹ . و باید چنین بفهمیم که [این دو میل] ذاتی منقسم نیست ، بلکه
یکی دیگری را در خود مخفی یا محصور دارد ، و یکی آغاز و علت دیگری
است، و نیز علاج شفای آن؛ آنکه بیدارشده و به جنبش درآمده است، استیلا
مییابد و با نهاد خود خودرا در خارج آشکار میکند و صورت و توقعی طبق
اراده خود میسازد . ما نمونه‌ای از این میل را در انسان یا حیوان خشمگین
می‌بینیم ...

۳۰ . صورت سوم اضطراب است که در طبیعت از صورت اول و دوم
بر میخیزد ، و نگاهدارنده یا حافظ اولی و دومی است؛ فی نفسه حکم قطعی
است؛ و صورت دوم لفظ یعنی جملت کلمه را واجد است و از سه جملت تشکیل

شده است، واز خود آن سه چهارمی یعنی آتش را می‌سازد. در زایش بروزی یعنی در اصل سوم بموجب ماده نمک نام دارد اما درروح خود دارای صور متعدد است؛ زیرا که ریشه آتش و ملاالت عظیم است، و بین قبض و تلخی در جذب شدید به میان می‌آید؛ ذات آن اسکه جذب شده است، یعنی جسمانیت یا مفهومیت؛ از گوگرد طبیعت کبریتی است و از زیبق درخشی یا برقی؛ در خود در دنگ است، یعنی حدت مردن، و آن از جذب حاد قبض است. آتشی دوگانه دارد، یکی سرد و دیگری سوزان، آنکه سرد است از قبض و جذب شدید بوجود می‌آید، و آتشی سیاه و ظلمانی است؛ و آتش سوزان از فروکردن نیش اندوه در ملال موجود در میل به آزادی پدید می‌آید، و آزادی برافروزنده آنست، و نیش تنده بیدارکننده آتش متعلق به سردی است.

۳۱. این سه صورت در یکدیگر مانند یکی هستند و مجموعاً نیز واحدند، اما خود را از طریق صوت اصلی به سه صورت منقسم می‌کنند، با این وصف فقط یک مادر دارند، یعنی اراده مایل به بروز که پدر طبیعت و پدر هستی تمام هستی‌ها نام دارد.

۳۲. واکنون باید جوع اضطراب، یا روح نمک، را در نظر آوریم و سپس اشباع یا اکمال آن را؛ الیم در خود دو اراده دارد، از اصل اراده اول ناشی از آزادی نسبت به بروز خود؛ یعنی اراده اول نسبت به طبیعت است، و اراده بازآبستن دیگر پسر اراده نخستین است که از بروز مجدد خارج می‌شود و به درون خود در آزادی می‌رود، زیرا به زندگی ابدی در طبیعت تبدیل شده است، و با این وصف ذاتاً واجد طبیعت نیست بلکه در خود مقیم است و همچون لمعهای جلی در طبیعت رسوخ می‌کند، وارد اراده اول روبه بیرون می‌گریزد زیرا میل بروز است؛ خود را بروان از خود می‌جوید، و با این وصف میل را در خود می‌نبارد؛ مایل است که درون را از خود استخراج کند.

۳۳. بنابراین دارای دو خاصه است؛ با جستجو در باطن خود مرکز طبیعت را می‌سازد؛ زیرا مانند زهر است، اراده الهام و حشت اندگیزی است، همچون برق و رعد؛ زیرا که این میل فقط مایل به اضطراب و مخافت است و

می خواهد خود را در خود بیابد و از لاشی^۴ درشی^۵ پیدا کند؛ و صورت دوم بسان
لمعه ثانوی پدید می‌آید، یا از خود صوت پدید می‌آورد، زیرا میل اراده اول
نیست تا در مرگ مخوف ادامه یابد، بلکه فقط چنانست که خود را از لاشی^۶
بیرون کشد و پیدا کند.

۳۴ . و ما «از مرکز فی نفسه» با خشم مشتاق و اراده خشمگین نسبت
به طبیعت، جهان منظم را می‌فهمیم، و با خروج از خود آن به سوی تجلی،
جهان بروني را؛ و با اراده ثانوی ناشی از اراده اولی که مجدداً وارد آزادی
می‌شود، جهان منور یا قلمرو نشاط، یا معبد حقیقی را.

میل جهان مظلوم به سوی تجلی است، یعنی به سوی جهان خارجی تا
همان ذاتیت را بدرون آن کشد و بدان وسیله جوع خشمگین خود را فرونشاند؛
و میل جهان خارجی به سوی ذات یا حیات است که از درد و عذاب بر می‌خیزد.
میل آن فی نفسه شکفتی ابدیت یا راز یا آینه یا آن چیز یست که از
اراده اول نسبت به طبیعت درک می‌شود ...

... نمونه‌ای از آن را ما میتوانیم در رعد و برق درک کنیم؛ برق یا درخش
اثیری همواره پیشاهنگ است، زیرا نمکی است برافروخته، از پس آن، ساعتی
در لمعه ثانوی برودت می‌آید؛ چنانکه می‌بینید همینکه ساعته آمد غرفه فشار
گشوده می‌شود، و باد سردی از دنبال می‌آید، و غالباً می‌چرخد و می‌پیچد؛
زیرا صور طبیعت بیدار می‌شوند و همچون چرخی می‌گردند و بنا بر این روح
خود را که باد باشد با خود میبرند .

فصل
۱۱

گالیله

بیشتر افکار دوره نوزائی متم‌ایل است به تشدید تقریباً توهی مفهوم زندگی به عنوان حقیقت اولی. به این تمايل نمیتوان کلمه زیست شناسی را اطلاق کرد. حیات متمایل به آنست که با مفهوم روح ترجمه شود، و آنچه ما در این مورد دردست داریم صورت اعلای اعتقاد به ذیروح بودن همه چیز است به یک روح واحد کلی. این البته خصلت کلی است؛ این طریقی است که آن دوره سعی دارد مقاهیم انتزاعی اندیشه قرون وسطی را از نو جذب کند و نیروی مشکل را در قالب اشکال جدید بریزد. دیدیم که حتی فرادهش فیثاغورسی به نحوی که در گفته‌های کپلر گنجانده شده بود، از این فراداد پر زاد وولد نمی‌گریزد؛ هر چند قدرت عدد و طرح که در آن گنجانده شده است آن را از اصل ساده ذیروح بودن اشیاء دور می‌سازد، هر چند می‌کوشد که از طریق وجوب ریاضی در راز خلقت رسوخ کند.

نمونه جالب این نظریه خود گالیله است. گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) به عنوان هوش علمی متعدد، و به عنوان آفریننده ساختمان جدید فیزیکی و ریاضی طبیعت، حقاً به قرن بعد و در نتیجه به جلد بعدی این سلسله از کتب تعلق دارد. مع الوصف در تاریخ نسبت به اندیشه فنی او زیاده از حد تأکید روا داشته‌اند. حق گالیله بیش از نظریه حرکات و تمايز بین کیفیات اصلی و فرعی ماده است. گالیله که در سال وفات میکل آنث به دنیا آمد و در سال میلاد نیوتون از دنیا رفت، واسطه بسیار نفع و گاه متناقضی است بین دوره نوزائی و عصر

جدید. تمام موضوعات گذشته با هم آهنگی جدید در اندیشه او حضور دارند. گالیله به عنوان یک پیرو ارشمیدس علم حرکت را ابداع میکنند: این کار را به وسیله ثبوت این امر انجام می‌دهد که حرکت صرف‌اکلمه کلی برای بیان تغییر نیست، بدان نحو که ارسسطو آن را بکار برد بود، بلکه قوانین ریاضی خود را در داخل تغییرات حرکت آشکار خواهند ساخت. بدین نحو قانون سقوط اجسام را کشف میکنند. این قانون برای فلاسفه اسکولاستیک خروج از اعتقاد قدیم بود: چنین فرض می‌شد که حرکت برای شی طریقی است جهت وصول به خیرو، می‌پنداشتند که ریاضیات با خیر سروکار ندارد. اما تحت پناه افلاطون که حامی ریاضیات بود، گالیله مصر است بر اینکه نظام جامع ریاضی فی نفسه خیر اعلی است. چنان به لزوم هم آهنگی و نظام هندسی در عالم معتقد است که هیچ حرکتی در ذهن او طبیعی نیست مگر آنکه دورانی و یکسان باشد.

پژوهش واقعی اندیشه گالیله نشان میدهد که وی نیز از قالب جهان‌بینی ذهن فیلسوفان شروع میکند. بهمین دلیل اصرار دارد که در درجه اول فیلسوف است و سپس ریاضی دان. فکر خود را درباره مساله حرکت متمرکز ساخته است به این عنوان که مفتاح اصلی راز طبیعت و حکم قطعی بین ارسسطو و کوپرنیک را به دست میدهد. و اگر بتوان ثابت کرد که سنگی که پرتاب میکنیم طبق همان قانون حرکت کند که حرکت ماه را اداره میکند، یعنی عدم حرکت، در آن صورت ماه و زمین در گردش خود با سنگی که از زمین پرتاب کرده‌ایم ماهیتاً تفاوتی ندارند و زمین وضع یکانه و ممتاز خود را از دست میدهد و معلوم میشود که آن نیز مانند سایر اجرام «در آسمان» است. هنگامی که دوربین نجومی نشان داد که ماه از صخره‌های معمولی ساخته شده است، دائرة استدلال در ذهن گالیله کامل شده بود. کوپرنیک بنابراین درست می‌اندیشید، زیرا هندسه با دوائر خود اساسی تر از کیفیات است. و گالیله برآن بود که حتی برون از حد عقل نیز در عقیده خود نسبت به آن دوائر شگفت‌انگیز استوار بماند.

گالیله در مقابل فلسفه اسکولاستیک که به نام بینه تجربی اعتراض کردند که چیزی به عنوان حرکت مستقیم به بالا و پائین آنهم فقط بر روی زمین وجود دارد، بر ضد کشف خود مبنی بر شتاب دائم التزايد در سقوط اجسام، دست از دو اثر فیثاغورسی بر نمیدارد: حتی حاضرست از تدوین صحیح قانون سکون که خود مصنف آنست روی برتابد، زیرا خطوط سکونی مستقیم موجب برهم خوردن نظم اشیاء میگردند. چون با حقائق لازم بدانگونه که یکایک ازروش تکاملی خود او می‌بیند راضی نمیشود، به نحوی خستگی ناپذیر در جستجوی بنایی است که آن حقائق باید در آن صحیح باشند. فرض ماوراء الطبيعی صریحاً ناظر است بر اینکه عالم را باید به صورت کاملترین اثر هنری تصور کرد، ورنه سعی در فهم آن مفهومی ندارد.

بنابراین باید دنبال زمینه‌ای بگردیم که حداکثر تعقل ممکن در آن موجود باشد، و فقط ریاضیات است که میتواند آن زمینه را برای مامکشوف سازد، زیرا حقیقت آن خود و جوب محض است.

گالیله که به اصطلاح اهل تجربه بود، در واقع از اصحاب تعقل علمی یک دنده بشمار می‌رفت. ذهن او بهیچوجه آنطور که بیکن تجویز میکند «از عقائد قدیم بالکل شسته» نبود، فقط جا دارد که در این باره اصرار شود. اگر در دوره نوزائی سروکاری با طبیعت مادی به وسیله آزمایش واشتباه باشد، این سروکار تا حدی در دست مادیون و کیمیاگران جادوی و باطنی بود که به عنوان بازماندگان فلسفه رواقی وصفشان کردیم. هم ایشان بودند که با کوششی خستگی ناپذیر مواد را در چشم می‌جوشانند و تقطیع می‌کردند و عصاره می‌گرفتند و ترکیب می‌کردند و جدامیکردند و با آتش و ترشی‌ها و حلال‌ها و معقدات عمل می‌کردند و همواره سعی ایشان آن بود که از طریق تحریک کیفیات را جا بجا کنند و چیزی را از طریق چیز دیگر به دست آورند. گالیله با روح ریاضی محض با انتزاعات عقلی عمل میکند، تمایل او به آنست که از طریق توضیح «آنچه نیست» «چه هست» را توضیح دهد. اسلاف غیر علمی او تا آن حد که با عملیات مادی سروکار نداشتند بالا برآمد به طبیعت خیره شدند، اما از طبیعت میخواستند که از طریق نام‌های متعدد یا «توقیعات»

خود با ایشان سخن بگوید، یاد رجستجوی الفاظی بودند که به زبانی با آن سخن بگویند که طبیعت بتواند جواب دهد، و این البته چیزی است که نه فقط حکمای اوراء لطیعی باطنی بلکه شاعران نیز میتوانند بدان امیدوار باشند و انتظار ننمایند. گالیله در ازاء معتقد است که «*کتاب طبیعت*» با حروف ریاضی نوشته شده است و اگر اندیشه‌اتا جائی که مارا رهبری میکند دنبال شود، معنی این بیان آنست که ما از مقدمات محقق میتوانیم طریق استقرائی استدلال خود را مانند میندان برقرار کنیم، فقط به منظور تحقیق در صحت نتیجه به طبیعت باز کردیم، این مقدمات از نقاطی آغاز میشوند که طبیعت در آنها اندازه، وزن و تعداد را نشان میدهد. منظور گالیله از اقتراض تجریبی همین است. کلمه «تجریب» کلاموما آن را بسیار بکار میبرند، در آن زمان هیچ معنای نداشت مگر اختیار محسوس: وبهمن دلیل گالیله مجبور شد اصطلاح جدیدی وضع کند که عبارت باشد از «محنت اختبار». طبیعت با چیزی روبروست که آنرا به اصطلاح قضائی روش مقاوم میخواند، یعنی طبیعت نمیتواند داستان خود را نقل کند، بلکه با سؤالات مختلفی مورد پرسش قرار میگیرد که پاسخ آنها فقط ممکن است «بلی» یا «نه» باشد، و بجای سؤالات شفاهی مآل است تعذیب تجریب به رابکار میبریم. جهان که در اندیشه یونانی گوئی «جمهوری» محصور بود از مردمان وحدایان و اشیاء در همزیستی متوافق، رفتار فتنه در زمان گالیله جنبه نوین بخود گرفت، یعنی بصورت میدان وسیعی درآمد برای جنگ دائمی انسان بر ضد طبیعت، که نبردی است با شکست‌ها و فتح‌های پایان ناپذیر.

بدین نحو گالیله عالم وضعی را خلق میکند که با بینش گالیله فیلسوف سازگار نیست و خود گالیله بهیچوجه از اختلاف جدلی شدید در اندیشه خود بیخبر نمیباشد، اما نیروی «نتایج لازم» او به رجا میرسد آنجا نقطه‌ای است که از آن بازگشت نمیتواند کرد.

گالیله در صورت لزوم از یک راه میتواند اطمینان فلسفی بیابد و آن با اثبات این امر است که بنای فلسفه طبیعی دوره پیش از او «بیجا و کودکانه» است و اساساً طرح ضعیفی دارد که در خور شکوه جهان نیست. او میتواند ثابت کند که

قسمت اعظم جهان بینی مورداحترام قرون وسطی چون تحت تدقیق قرار گیرد به مبتذلات ادبی بی ارزش تنزل میکند. انتقادی که ذیلاً از آسمانهای ارسطوئی بعمل آمده است، از کتاب گالیله به نام «گفتگوئی درباره دستگاه‌های عظیم جهان» مأخوذاست که به محکمه معروف او و محکومیتش در سال ۱۶۳۲ منجر شد. حکم صادر علیه او حاوی این عبارتست: «ظن شدیدار تداد».

[نمیتوانم بی شکنی بسیار یا با اعتقاد بشنوم که غیرمتاثر و غیر متغیر و تبدیل ناپذیر بودن وغیره را بعنوان شرف و کمال عظیم به اجسام طبیعی نسبت دهن: چنانکه بالعکس میشنوم که تبدیل پذیر و زایش پذیر و تغییر پذیر بودن شخصی عظیم شناخته شده است. عقیده من آنست که زمین بدلیل تغییرات و تبدلات و تولیدات متعدد و مختلف که مدام در آن روی میدهد بسیار قابل تمجید و بزرگوار است. واگر بسان انبو عظیمی از ریگ یا توده‌ای از یشم تغییر ناپذیر میبود، یا اگر آبهای توفان نوح بر روی آن منجمد شده و آنرا بشکل کره‌ای بلورین در آورده بود که هرگز چیزی در آن نروید و هیچگاه تغییر نکند، ه آینه آن را تکه بیهوده‌ای میدانستم که برای عالم فایده‌ای ندارد، توده‌ای بلا مصرف وزائد، چنانکه گوئی هرگز در طبیعت نبوده است. در آن صورت اختلاف آن برای من همان اختلاف بین موجود زنده و مرده میبود. همین بیان را درباره ماه و مشتری و تمام کرات دیگر عالم نیز میکنم. هر چه بیشتر در بیهودگی مقاولات عامه غورمی کنم آنها را بیشتر میان تهی و بی ما یه میباشم. چه حمقی عظیمتر از پر بها خواندن جواهر و سیم وزر و پست خواندن زمین می‌توان تصور کرد؟ زیرا مگر این افراد توجه ندارند که اگر خاک نیز به کمیابی جواهر و فلزات گران‌بها میبود، هر پادشاهی با خرسندی حاضر بود در ازاء مقادیری الماس و یاقوت و چندین شمش طلا چندان خاک بخرد که برای کاشتن یک یاسمن در گلستانی کوچک یا غرس یک نهال نارنگی کفایت کند، تا بینند که چگونه نهال شاخه میزند ورشد میکند و برگ می‌آورد و گلها می‌معطر و بر شیرین میدهد؟ کمیابی و وفور باعث میشود که مردم عوام برای برخی چیزها قیمت قائل شوند و برخی دیگر را خواردارند و گاه بگویند آن الماس چون به آب

ز لاله هیماند، بسیار زیباست و با این وصف حاضر نیستند آن الماس را بدهند و صد خر و ار آب بگیرند. افرادی که عدم خلع و تغییر رایی ستایند، به گمان من از این جهت چنین سخن می‌گویند که علاقه عظیمی برای دیرزیستن دارند و از مرگ می‌هراسند، بدین توجه با نکه اگر انسان نامیرابود نوبت آمدن ایشان بهجهان نمیرسید.

این مردم‌سزاوار روبرو شدن با سرمه‌وزا *Medusa* هستند که ایشان را تبدیل به مجسمه‌های الماس و یشم کند تا بدين طریق کاملتر از آن شوند که هستند.] در اینجا می‌بینیم که عقیده بالکل جدیدی درباره عالم تشكیل می‌یابد که ریشه‌های قدیم و نیر و مندی دارد و از لحاظ توسعه قابل محاسبه نیست، و همانقدر که با تمثال مضحك ارسطوری که در مدارس تعلیم داده می‌شد فرق دارد، از احکام جزئی مکانیکی که دکارت چندسال بعد وضع نمود و نیوتون ناگزیر آنها را به عنوان اساس نظریات خود اتخاذ کرد دور است. این نظریات کاملاً بر اساس زیست شناسی نیست، زیرا گالیله اساساً فیزیکدان است؛ و یقیناً مکانیکی هم نیست، زیرا باقیت مخفی متصوراً جریانی است از نیروی تغییر شکل دهنده کننده که باید در این باشد، و چنانکه بالمال مکشوف خواهد شد خود نور باشد. این نظریه چیزیست که گالیله از خواندن آن بنام مخصوصش یعنی «فلسفه فیثاغورسی»، خود را این‌گند.

زیاده رویهای باطنی و شهودی که به عنوان جزئی از آن فلسفه نقل شده بودند در اصل بطریقی از نو تفسیر شده‌اند که چندان با آنچه خود فیلولائوس Philolaus^{۱۱۸} باستانی ممکن بود بگوید تفاوت نداشت، و گالیله را می‌بینیم که عالم مبین از قدرت متعدد سازنده خرد در نیروی آفرینندۀ حیات می‌یابد. [بنظر من اگر اجسام آسمانی نسبت به تولید و تبدیل زمین توافق کنند این داد ایشان نیز بحکم لزوم قابل تبدیلند؛ زیرا در غیر اینصورت نمیتوانیم بخوبیم چگونه تأثیر خورشید و ماه نسبت به زمین برای تولید محصول با گذاشتن مجسمه‌ای مرمرین در حجله عروس و انتظار باردارشدن اورا از آن مجسمه گذاشتن، فرقی ندارد.]

همین انتقاد جوینده درباره ابعاد تصویری عالم نیز بکاربرده شده است:

[سالویاتی : ای سیمپلیسیوس Simplicius کاش با موقوف ساختن
موقت علاقه خود به پیروانت صمیمانه به من میگفتی که آیا واقعاً فکر میکنی
که ایشان در اذهان خود آن عظمت را، که بعداً بواسطه بزرگبیش برای انتساب
به عالم به عنوان غیرممکن طرد خواهند کرد، درک میکنند. من در حد خود
چنین میانگارم که درک نمیکنند. اما معتقدم همانطور که وقتی اعداد از میلیون‌ها
میلیون بگذرند قوه تخیل آشفته میشود و دیگر نمیتواند تصوری از آنها تشکیل
دهد، درکوشش برای درک عظمت وابعاد وسیع نیز همین واقعه روی میدهد؛
به نحوی که نسبت به قوه دراکه نظریه‌مان مانعی پیش‌یآید که نسبت به حواس.
زیرا چون در شبی آرام به سوی ستارگان مینگرم، بر طبق حس باصره چنین
حکم میکنم که فاصله آنها فقط چند کیلومتر است و ستارگان ثابت هیچ از
مشتری یازحل از ما دور نیستند... خلاصه، ای مردان ابله، از شما میپرسم
که آیا قوه تخیل شما آن عظمت وسیع عالم را درک میکنید که خود شما بعداً
حکم میکنید زیاده از حد وسیع است؟ اگر درک میکنید آیا چنین مدعی میشوید
که قوه دراکه شما از قدرت الهی فراتر می‌رود؟ آیا خواهید گفت میتوانید
چیزی عظیمتر از آنچه خدا میتواند بوجود آورد تصور کنید؟ و اما اگر
درک نمیکنید پس چرا درباره چیزهایی که بیرون از قدرت درک شما است
حکم میکنید؟

سیمپلیسیوس : نیک گفتی و نیز نمیتوان انکار کرد که آسمان ممکنست
در عظمت از قوه تخیل ما افزون باشد، چنانکه نمیتوان انکار کرد که خدا
میتواند آسمان را هزاران بار وسیعتر از آنچه اکنون هست خلق کرده باشد؛
اما نباید قبول کنیم که چیزی بیهوده ساخته شده باشد تا در عالم بیکار بماند.
و اما از آنجا که این نظام مطبوع سیارات را می‌بینیم که در فواصلی متناسب
و با تأثیر به سود ما کرد زمین پراکنده‌اند، به چه منظور است که بعداً بین
کره اعلای زحل و فلك کواكب خلا عظیمی قرار میگیرد که ستاره ندارد و
بی‌فایده وزائد است؟ هدف آن چیست؟ برای چه کسی سودمند است؟

سالو یاتی: تصور میکنم که داعیه ما زیاده از حد است ای سیمپلیسیوس، چون مسلم فرض میکنیم که فقط خیرما دلیل کافی و حدمقدور است که وری آن خرد قدرت الهی کاری نمیکند و امری مقدر نمیسازد. من موافق نیستم که تا این حد دست آن را کوتاه کنیم، اما میل دارم که خودرا با این یقین راضی کنیم که خدا وطیعت چنان مشغول حکومت بر امور بشری هستند که نمیتوانند بیشتر هم خودرا مصروف آن سازند، اگرهم واقعاً هیچ توجهی جز توجه بشریت نداشته باشند. وبگمانم این نکته را بتوانم با مثلی بسیار زرین و بمورد که از عمل نور خورشید مأْخوذ است ثابت کنم. نور ضمن جذب این ابخره یا گرم کردن آن سیاره عمل خود را چنان انجام میدهد که گوئی هیچ کار دیگری ندارد. آری در رساندن آن خوش و حتی آن دانه انگور نور خود را چنان بکار میاندازد که شدیدتر از آن نمیتوانست باشد، ولو مجموع تمام کارهای آن رساندن آن دانه انگور میبود. و اما اگر این انگور تمام آنچه برای آن ممکن است که از خورشید بگیرد میگیرد و از اینکه خورشید هزارها تأثیر دیگر در همان مدت میبخشد صدمهای نمیبیند، چه خوب میتوانیم آن انگور را متهم به بخل یا حمق کنیم اگر بیندیشد یا بخواهد که خورشید تمام اشعه خود را بسود آن تخصیص دهد. یقین دارم که هیچ چیز از آنچه شامل حکومت امور بشری است بوسیله قدرت پروردگار حذف نشده است؛ اما چیزهای دیگری در عالم نتوانند بود که ممکن به همان خرد لانها به باشند. من نمیتوانم در حد خود با آنچه خردم بمن عرضه میکند چنین اعتقادی داشته باشم. یقین است که نباید از قبول دلائلی مخالف آن سر باززنم، چون صاحب خردی والاتر آن ادله را بر من عرضه کند. اما باعقیده حاضر اگر کسی به من بگویند که فضای عظیم و بی ستاره و بیکاره و بیهوده و بی ثمر است، چنانکه بگویند چنان فضای عظیمی جهت دریافت ستارگان ثابت به نحوی که خارج از حد اکثر درک ما باشد زائد خواهد بود، در جواب خواهم گفت که این حماقت است که همواره راهی پیدا کنیم تا خرد بی‌مایه خود را حکم اعمال خدا سازیم،

وهر چیز را که در عالم سودی برای ما ندارد بیهوده و زائد بخواهیم.
شک نیست که مطالب فوق با ایمان کامل بیان شده است؛ اما میتوانیم
اجهاد جدیدی را بینیم که رو به رشد است. توجه قدرت پروردگار هرچه
باشد از آن زمان به بعد جهان چیزی نیست که «مخصوص انسان» باشد. آنچه
ذاتاً الهی است در طبیعت است، بیرون ازما است، و ما چنان بدان مینگریم
که میهمانان هیزبان پسند مینگردند، با علایق‌ای که محضًا از آن هوش و عقل
است. گالیله هنگامی که به مقامات کلیسا تذکرداد که تعبیر کلام الهی بر مفهومی
که متناقض با کارهای خدا باشد مخرب ارواح بشر است، که کتاب الهی فقط
بارویه حقیقت ارتباط دارد، بالکل در وضع منصب دینی قرار داشت، اما
مفهوم ضمنی بیان او آن بود که شخصیت انسان و سرنوشت اورا میتوان چنان
یافت که در مرکز عالم قرار نگرفته باشد؛ و از اینجاست که باید مقاومت
اصحاب کلیسا را در مقابل نظریه او درک کنیم.

مقدمه‌ای را نسبت به این وضع میتوان در بیان پیکو دلا میراندو لا یافت.
پیکو میگوید هنگامی که خدا انسان را در عالم نهاد، عالم ساخته و پرداخته و
در تمام نظام خود کامل بود. «هیچ نمونه نخستینی در دسترس نبود که از آن
نسلی جدید آفریده شود، هیچ میراثی نبود که بدهست آید، و هیچ مکانی در
عالی نبود که در آن مکین شود.» این تصویر جالبی از اندیشه طبیعت پرستانه است
که تصور محصور و بدون تناظری از واقعیت منعکس میکند، بی آنکه جائی برای خود
داشته باشد. سعی اصیل او برای آنکه اندیشه را بر صحنه بازآورد با این مفهوم که
بشر موجود غیر مرتبطی است خارج از آن نظام، و بوقلمونی است آزاد که
هیچ چیز منفردی نیست زیرا بالقوه تمامی جیزه است، از همینجا بود. فهم
پخته گالیله اکنون مرآی جادویی پیکورا بهتر مینمایند: هوش انتزاعی
انسان به تنهائی میتواند خود را از طریق ریاضیات بامنطقی که در زیر کل
واقعیت است متمایل سازد.

این نظریه ماوراء الطبیعی جسورانه گالیله است از معرفت که با صیده‌ای
در مدخل عظمت انسان بارویه کامل دوره نوزائی خاتمه می‌پذیرد.

[سالویاتی] : باید به تمیز فلسفی توسل جوئیم و بگوئیم که فهم را باید به دو طریق پذیرفت، یکی باشمول افراد و یکی با حدوث افراد بدین معنی که نسبت به کثیر لایتناهی مفاهیم فهم انسان هیچ است، هر چند باید عزار قضیه را بفهمد؛ زیرا عدد هزار نسبت به لایتناهی همان در حکم صفر است. و اما در مورد فهم باشمول افراد، چون این اصطلاح بنحو کامل مبین برخی قضایاست، من میگویم خرد انسان برخی قضایارا کاملاً میفهمد و مطلقاً نسبت بآنها اطمینان دارد، همچنانکه خود طبیعت اطمینان دارد؛ و از این قبیله‌مد علوم ریاضی، مثل هندسه و حساب. در این علوم خرد الهی بطور لایتناهی قضایای بیشتری را میداند زیرا آن تمامی آنها را میداند؛ اما من معتقدم که دانش بر آن جند قضیه که فهم بشر درک کرده است مساوی دانش الهی است نسبت به یقین بروز ذاتی، زیرا دانش بشری بحدی میرسد که وجود آن را درک میکند، و ازین بزرگتر یقینی نیست.

سیمپلیسیوس : بنظر من آنچه گفتی گستاخانه و ناپخته بود.

سالویاتی : اینها مفاهیم عمومی است که از هرگونه تشبیه‌گستاخی یا جسارت بدور است، و هیچ از کبریایی خرد الهی نمی‌کاهد؛ چنانکه اگر بگوئیم خدا نمیتواند چنان کاری کند که امر واقع شده‌ای اتفاق نیافتداده باشد هیچ از قدرت علی‌الاطلاقش نمی‌کاهد. ای سیمپلیسیوس من معتقدم که تردید تو بدان سبب است که شاید تاحدی کلمات مرا بد درک کرده باشی؛ بنا بر این برای آنکه مطلب خود را بهتر بیان کنم میگویم در آن حد که مربوط به حقیقت است، که استدللات ریاضی معرفت بر آن را بدست میدهنند، آن حقیقت همانست که خرد الهی میداند. اما باید این نکته را تصدیق کنیم که نحوه دانستن خدا آن قضایای لایتناهی را که ما فقط محدودی از آنها را میفهمیم بسیار عالیتر از روش ماست که از طریق توجه پیشرفت میکند و از نتیجه‌های به نتیجه دیگر میرسد، در حالی که دانش خدا فقط با یک اندیشه یا برداشت تمام است. مثلاً برای حصول دانشی درباره برخی خصائص لایتناهی دائره، ما با یکی از ساده‌ترین آن خصائص شروع میکنیم و چون آن را بحای تعریف قبول کردیم، بالاستدلل

به خصیصه دیگر میرسیم، و ازدومی به سودی و از سومی به چهارمی، و قس علیهذا. خرد الهی به حکم از راک ساده ذات آن بدون توجیه زمانی، تمام این خصائص لا یتناهی را که ضمناً بالقوه در تعاریف کلیه اشیاء موجودند درک میکند؛ و در خاتمه از آنجا که لا یتناهی هستند، شاید در طبیعت خود و در ذهن الهی یکی باشند. و نیز آنچه گفتیم کلا بر فهم بشر بجهول نیست، بلکه در پس ابر عمیق و غلیظی قرار گرفته است که چون ما بر هر گونه استنتاجی که قویاً اثبات شده باشد استیلا یافتیم و آن را چنان متعلق بخود ساختیم که بتوانیم بسرعت در آنها مرور کنیم، آن مه واب بطرف و زمینه روشن میشود. زیرا بطور خلاصه قضیه‌ای که بموجب آن مربع و تو در مثلث قائم الزاویه مساویست با مجموع هجذورات دو ضلع دیگر به چه چیز میتواند باشد جراحتکه متوازی - الا ضلاع هائی که روی قاعدة مشترکی با خطوط موازی ساخته شوند با یکدیگر مساوی هستند. و این نکته که گفتیم مگر همان نیست که بگوئیم که چون دو مساحت درست بر یکدیگر منطبق شوند، مساوی هستند؛ واما این استنتاجاتی که هوش و عقل ما با گذشت زمان و حرکت تدریجی درک میکند، خرد الهی همچون نور آن در آنها رسوخ میکند و این در حکم آنست که بگوئیم ذهن خداوند دانش شارا همواره حاضر دارد. بنابراین چنین نتیجه میگیریم که فهم ما هم نسبت به نحوه اشیایی که درک کرده‌ایم وهم نسبت به کثرت آنها بحد لا یتناهی کمتر از خرد الهی است؛ با این وصف فهم بشر را چنان ناچیز نمیکنم که آن را «طلقاً هیچ بدانم»؛ بلکه چون در نظر میگیرم که افراد بشر چگونه و چند راز بزرگ را گشوده و فهمیده و ساخته‌اند، با صراحت تمام میدانم و می‌فهم که ذهن بشر یکی از عالیترین آثار خدادست.]

هکلويت

نام ریچارد هکلويت Hakluyt (۱۶۱۶ - ۱۵۵۲) به بزرگترین و کامیاب ترین بلندگر ائمهای دوره نو زائی بسته است که همانا اکتشاف کرده ما باشد. فرود Proude کتاب اورا حماسه منثور ملت انگلیس در عصر حاضر نامید. بیشتر افکار دوره نو زائی را نمیتوان فهمیده مر در قالب اینگونه کارهای بهم در ضمن این که او مانیسم ادبی لجو جانه چشم به عقب دوخته است، نسل جدیدی از مردان جهان را میگشایند. با این وصف این افراد نیز مردم فرهنگ دوره نو زائی هستند و محرکات عظیم آن اندیشه در نیروی تصور شان دست اند کار است. خود کریستف کلمب نبال قاره های جدید نمی گشت بلکه در پی کشف راه جدیدی به سرزمین ابریشم و ادویه بود که جغرافی دانان باستان هدف قرار داده بودند و چون در جزایر ویندوارد Windward فرود می آید آنچه را چشم اوی بیند و صفت نمیکند، بلکه یاد بود سوزانی رامی نگارده که نیا کاشن به ذهن او پیش نهاده کنند. اینجا واقعاً جزایر با برکت در منطقه باخته هستند که بهار جاودان دارد و بلبل در شاخسار درختانش نعمه سرائی میکند. بلبلی که کریستف کلمب در بهار خلیج مکزیک آوازش رامی شنید قطعاً از ازاده خیال خود او بود. او صرفاً توصیفات باغ عدن را که از زمان کودکی در ذهن خود داشت، زنده میکرد. وی نیز مانند داقتنه بر فراز کوه هفت طبقه بزرخ از پیش میدانست که چه خواهد یافت. واقعیت جدید چندان با واقعیت معلوم فرق داشت که ذهن او نمیتوانست آنرا تمیز دهد: آن واقعیت جدید بار و یا های آشنا در هم شده بود.

چنین نظریه‌ای در قرن شانزدهم، حتی در پیگافتا Pigafetta ای متوجه و هکلولیت دانا، بدوجه استمرار موجود است. قاره جدید امریکا حال واقعیت سترگی است که از اقیانوس منجمد شمالی تا اقیانوس منجمد جنوبی امتداد دارد، اما هنوز هم مانعی در راه دید ایشانست و چنانکه گالیله میگفت «توده‌ای از بطال است.» ایشان به امریکا نگاه نمیکنند بلکه اطراف آن مینگرن. چون ساکنان شبہ جزیره ایبری ظاهر آراه جنوبی را انحصار خود کرده‌اند، نگاه خیره هکلولیت مانند نگاه گیلبرت و فرود بیشتر بالجاجت به کشف معابر شمال غربی دوخته شده است. اما ذهن جدید مستعمرو جو و مستملکه خواه به همان زودی بکار افتاده است. هکلولیت میگوید قدم اول دست اندازی به سواحل امریکای شمالی و برقرار ساختن ایستگاه‌هایی است در طول آن. به عبارت دیگر، «اختراع نوعی انگلستان جدید»، فکر خوبی است. این نقشه‌ایست که هکلولیت به پشتیبانان خود سر فیلیپ سیدنی و والسینگهام تقدیم میکند، و در واقع همان چیزیست که سر والتر راله بلافل اصله عهده‌دار اجرایش در مستملکات اسکانی درویں جینیا می‌شود. گفته‌اند که انگلستان با بت مستملکات امریکائی خود به هکلولیت بیش از هر فرد دیگری مدیون بوده است.

در مدتی که اسپانیا به تصرفات خود فقط به وسیله نظامیان ادامه میدهد، هکلولیت مرآئی از عصر جدید توسعه اروپائی دارد. وی نیز مانند فیلسوفان و مصنفوان جمهوریه‌ای مشرف به دریای یونان جماعت کثیر را می‌بیند که از دریاها میگذرند تا قاره‌های جدید را به استملاک درآورند. اما چون اهل عمل است پیشنهاد میکند که سرزمین‌های جدید را بلاواسطه برای اسکان محکومین بکار بزنند. جالب اینکه هکلولیت با آنهمه تفاوت اخلاقیش با سلطامس مور، مانند او از همان خشونت علی‌العبای قانون مجازات ناراحت شده است که بموجب آن مردم بینوا را بیست بدارمیا و یختند. سلطامس مور استدعا‌ی عقل و رحم داشت و هیچیک را بدست نیاورد. اما هکلولیت راه حل عملی پیشنهاد میکند و پیشنهاد او بالمال پس از گذشت یک قرن و نیم از زمان طامس مور نتیج به استفاده از استرالیا برای اسکان محکومین می‌شود، و این مدت المته

برای آنکه مقامات عالیه با قوّه قضائی عملی و بی‌غل و غش حود به عقیده‌ای دست یابند، حداقل منصفانه‌ای است.

در مقدمه هکلویت به کتاب «سفرهای مختلف مربوط به کشف امریکا (۱۵۸۲)» میتوانیم اندیشه اورا بینیم که از مرحله حماسی فلسفه اکتشاف وارد مرحله فکری میشود، و مستلزمات نظریه علمی و وسائل را مقرر میدارد. هنگامی که درباره ایجاد مقام علمی جدید از طرف اسپانیا برای سرانجامیان کشته سخن میگوید، درواقع شجاعانه و ب تخیل قوی ارزش‌های را اعلام میکند که تمدن انگلیسی از زمان فرانسیس بیکن به بعد برای پیشرفت‌های فنی قائل است؛ چنانکه هاریوت، که یک ریاضی‌دان بود قرارداد رسرفر اول سروالترا را به ویرجینیا همراه او برمد. در آن‌هنگام هکلویت شغل تدریس رشته جدید علم دریانوردی با حقوق مختص‌ری معادل چهل لیره پیشنهاد میکند، اما یک قرن بعداز اودرسال ۱۷ جایزه‌ای که دولت انگلیس برای اولین کرونومتر برای سنجش طول جغرافیائی پیشنهاد میکند، بیست هزار لیره است. جان هاریسون که یک نجار خودآموخته از مردم یورکشر بود آن‌جایزه را ربود، و چنانکه گوئی فن جدید ساعت سازی را از همیج بوجود آورد. این فن بعدها راهنمای جیمس وات و نخستین مهندسان بخارشد. بدین نحو طریقی که دریانوردان هکلویت ضمن سر برآوردن از مه افسانه‌های قهرمانی نشان میدهد، سخت به آینده راه‌میبرند.

[مقدمه بر «سفرهای مختلف مربوط به کشف امریکا » (۱۵۸۲)]

احتمال عظیم عبور از قسمت شمال غربی امریکا در پنجاه و هشت درجه عرض شمالی

دانشمند بزرگواری از مردم پرتغال که بسیار با وقار و صاحب‌کمال و تجربه است، اخیراً بهمن گفت که مردی بنام آنسوس کورته رئال Anus Corte real ناخدای کشته ترسه را Trceira در حدود سال ۱۵۷۴ (یعنی سال هشت پیش) برای کشف معتبر شمالی غربی امریکا سفینه‌ای فرستاد، و آن سفینه چون در ۵۸ درجه عرض شمالی به ساحل امریکا رسید، مدخلی یافت بس عمیق و عریض

بدون هیچگونه مانع از بخ . کشته در حدود بیست فرسنگ در آن پیش رفت و سر نشینان آن دریافتند که همواره روبه جنوب میل میکند، و در طرفین مجرای آب زمین پست و جلگه قرار دارد؛ و حقیقتاً معتقد شدند که راه گشوده‌ای به دریای جنوب موجود است . اما چون آذوقه ایشان کم بود و بیش از یک کشته نداشتند، با نشاط فراوان بازگشتند. ظاهراً این محل از لحاظ شمالی با نخستین مدخل تنگه دانمارک بین نروژ و دماغه سیبری و Simbororum محادی است، و بنابراین ممکناً در جزء اعظم سال گشوده وقابل دریانوردی است. و این گزارش را باید به هشت دلیل مذکور در عرضه خود دائیر به امکان عبور از این معتبر از طرف شمال غرب افزود .

تقدیم به جناب جلالتمآب فیلیپ سیدنی

جناب مستطاب ، سخت در عجبم که از زمان نخستین کشف آمریکا (که اکنون نود سال از آن میگذرد) پس از فتح های اسپانیائیان و پرتغالیان و اسکان آنها در آنجا ، ما مردم انگلیس هر گز توفیق آن را نداشته ایم که در امکنه حاصلخیز و معتدلی که هنوز دست تصرف ایشان بدان نرسیده است ، پایگاه محکمی ایجاد کنیم . و اما چون در قطر میآورم که برای هر گروهی وقتی است، و نیز می بینم که زمان پرتغالیان فرار سیده و اسرار اسپانیائیان سرانجام بر ملاکشته است ، اسراری که بدان وسیله ایشان گرد جهان میگشند و همه را میفریغند ، امید بسیار به دل راه میدهم که زمان نزدیک میشود و هم اکنون است که ما مردم انگلستان هم با اسپانیائیان وهم با پرتغالیائیان (اگر بخواهیم) در قسمتی از امریکا و سایر مناطقی که هنوز کشف نشده‌اند سهیم و شریک گردیم . و بی‌گمان اگر میل به پیشرفت شرافت و عظمت وطن که باید در هر مرد نیکی باشد در ما بود، هر آینه در این مدت در تصرف آن اراضی که حقیقتاً و شرعاً تعلق بما دارد (چنانکه از مقولات ذیل به نیکوتر وجهی آشکار خواهد شد) در نگ نمی‌کردیم . آری اگر بدیده ترحم بنگریم و ببینیم که چگونه زندانهای ما از مردم توافا و آماده به خدمت وطن آکنده

شده است ، مردمی که بخاطر دزدیهای کوچک روزانه بیست بیست بدار آویخته میشوند ، هر آینه دراستفاده از قدرت این مردان شتاب خواهیم کرد ، و بدین نحو عده بسیاری از جمعیت اضافی خودرا به آن قسمتهای حاصلخیز و معتدل امریکاگسل خواهیم داشت . چون باکشتن باین نقاط بیش از شش هفته راه نیست و آن اراضی هنوز به تصرف مسیحیان در نیامده‌اند ، و ظاهراً بد مستملکات علیا حضرت ملکه انگلستان نزدیکترند تا بهر قسمت دیگر اروپا ، چنانست که خودرا به ماعت رضه کرده باشند . در کتاب خوانده‌ایم که چون زنبوران عسل بعلت کثیر در کندو نگنجند ، معمولاً به فرمان سر کردگان خود به خارج پرواز میکنند تا مسکن جدیدی برای خود بجوینند . اگر عمل یونانیان و کارتافیان زمان قدیم و برخی از مردم معاصر محرك مانشود ، پس بیائیم و خرد را از این جانوران کوچک وضعیف و عاری از خرد بیاموزیم . اخیراً بر حسب اتفاق با مرد بسیار دانشمندی از مردم پرتقال در باره مسائل جهان - نگاری مذاکراتی داشتیم . این مرد پر تمام اکتشافات ملت خود وقوف داشت و متوجه بود که چرا آن سر زمین پر برکت از دماغه شبه جزیره فلوریدا رو بشمال هنوز مسکن مسیحیان نشده است ، به تعریض میگفت که اگر اکنون ما ندد من جوان می‌بود (زیرا اکنون شصت ساله است) اموال خود را میفرود خت تا تعداد کافی کشتی فراهم آورد و آن سر زمینها را مسکون سازد و مردم آنها را به کیش مسیح بگرواند . بعلاوه میگفت که زان باروس ، سر نقشه بردار پرتقالی ، بموجب همین تمایل مشوق اسکان پر تفالیان در برزیل شد ، و اکنون حکومت پرتغال در آنجا نه امارت نشین و سی کارگاه شکر سازی دارد که در هر یک دویست یا سیصد غلام کار میکنند ، و هر یک دارای قاضی و چنداداره و یک کلیسا است ، چنانکه هر کارگاه گوئی حکومت کوچکی است ، و دیگر آنکه آن کشور نخست مورد سکونت کسانی واقع شده که بسبب جرائم کوچک می‌باشد بدار آویخته شوند . این سخنان را آن مرد فقط بهمن و برای من نمی‌گفت ، بلکه در حضور یکی از دوستان من که ریاضی دان بس ماهری است میگفت . اگر میل این مرد عملی شود نه فقط در زمان حاضر آن اراضی نیکو را متصرف

میشویم ، بلکه در اندک مدت با عنایت خداوندان معتبر کوتاه و سهل را در شمال غربی خواهیم یافت ، همان معتبری که تاکنون بس مشتاق کشف آن بوده‌ایم و حدسیات خوب نزدیک به یقین در باره آن داریم . مناسب میدانم برخی از آنها را در اینجا ذکر کنم، هر چند جناب جلالتماب نیز مانند بندۀ بر آنها وقوف دارند. بنابراین در محله اول نباید فراموش کرد که سbastien Cabo Baptista Ramusius به استاد باستاراموزیوس*

نوشته است که بعقیده او تمامی قسمت شمالی امریکا به جزائری تقسیم شده است . ثانیاً استاد زان وراوانوس که سه بار بر آن سواحل قدم نهاده است در نقشه عالی کهنه‌ای که به شاه هنری هشتم تقدیم داشت ، وهنوز در ضبط آقای لاک است ، شمال امریکا را همینطور نشان میدهد . از روی این نقشه نسخه‌ای تهیه شده است که در آخر این کتاب بنظر آن جناب خواهد رسید . ثالثاً در داستان ژیل گونزالوا Gil Gonçalva که توسط فرانسیسکوس لوپز د گومارا Franciscus Lopes de Gomara ضبط شده است ، گفته میشود که ژیل در صدد یافتن معتبری در شمال غرب برآمده است ، و این داستان نیز ظاهراً مؤید همین نکته است ... سابقًا تجربه ناخدا فروبیشر Frobisher در این سمت و تجربه سرفرانسیس دریک Sir Francis Drake در آن سوی امریکا ، باشاهادت نیکولاوس و آنتونیوس زنی Zeni Anthonus مبنی بر اینکه استویلاندا Estotilanda جزیره‌ای است ، امید بسیار در این زمینه بدست میدهد و بالاخره حکم جغرافی دان زبر دست ژراردوس مرکاتور که پسر او روملدر کاتور دوست من در نامه‌های او به من نشان داد و بارس متریح کرد ، چیزی نیست که مردم خردمند را به خفت بنگرند ... وی به پسر خود چنین مینگارد: مطالب مهمی نوشته‌ای ، هر چند در باره کشف جدید فر ویشر بسیار مختصر است و من در حیرتم که چرا این چند ساله هر گز کسی در صدد آن بر نیامده است . زیرا شک نیست که راه مستقیم و کوتاهی بسوی مغرب حتی

*راموزیوس (۱۵۵۷-۱۴۸۰) هنرمند ایتالیاست . استاد زان و رازانوس همان جوانی داوور از اנו کاشف جزیره مانهاتان است .

ـتا (چین) گشوده است که اگر آن را بطور صحیح تا آنجا دنبال کنند بهترین
ـالـتـجـارـه تمام جهان را تحصیل خواهند کرد. و نام مسیح را در میان بسیاری
از بسته پرستان معروف خواهند ساخت .

من خود از بازرگانان معتبر که مدتها ساکن اسپانیا بوده‌اند شنیده‌ام
که فیلیپ دوم پادشاه آن کشور اخیراً قانونی وضع کرده است که بموجب
آن هیچیک از رعایای او حق ندارد در شمال مدار چهل و پنج درجه در آمریکا
جائی را کشف کند، و میتوان چنین انگاشت که این قانون به دولت وضع
شده است: یکی آنکه عبور از این حد بسوی شمال منجر بکشف معتبر گشوده‌ای
از دریای جنوب بدریای شمال خواهد شد؛ دیگر آنکه برای تصرف و حفظ
آن معتبر عده کافی ندارند، و در اینصورت جز اینکه راه را بروی ملل دیگر
بکشایند سودی نخواهند برد . بی‌شك اگر ساعق ما در اکتشافاتمان تاکنون
بهای میل مبتذل تحصیل نفع ترویج جلال الهی بود ، زحمات ما به نتایج
بس نیکوترا منتهی می‌شد . اما فراموش کرده ایم که یزدان پرستی ثروت
عظیمی است و اگر نخست در پی ملکوت خدا برآئیم باقی چیزها به ما اعطا
خواهد شد، و نیز همچنانکه نور ملازم خورشید است و حرارت همدم آتش،
بهمان نهج ثروت ماندگار مصاحب کسانی خواهد بود که به پیشرفت سلطنت
مسیح و عظمت انجیل همت گمارند؛ زیرا در انجیل چنین آمد است :
ـآن را محترم خواهیم شمرد که مر امحترم دارد .ـ اکنون افرادما با پندگر فتن از
خدمات متعدد ایشان یقیناً راهی نیک تربخواهند گزید و مقداری از اموال خود را
وقف جلال خدا خواهند کرد؛ اگر جزاً این کنند خدا حتی حرص ایشان را به خدمت
خود خواهد گماشت چنانکه غرور و طمع اسپانیائیان و پرتغالیها را چنان کرده
است که این دولت بالادای کلمات پرشکوه چنین وانمود می‌کنند که کشفیات
خود را عمدتاً برای گرواندن کفار به دین مقدس مانا نجام داده‌اند؛ اما در عمل
و در حقیقت در جستجوی آن نبوده‌اند، بلکه دنبال خواسته‌ها و ثروت خود
میرفته‌اند. آنچه ملت‌ما ممکنست با سرعت و سعادت بیشتری انجام دهد، بنظر ساده
من افزایش معرفت در فن دریانوردی و پژوهش مهارت دریانوردان است؛ و این

کاریست که شارل پنجم امپراطور اسپانیا در زمان حاضر با توجه خردمندانه در پیمان خانه خود در شهر اشبيلیه کرده است. او یک تن از علماء ای علم دریا نور دی را منصوب فرموده و عده‌ای ممتحن در اختیار اونهاده است تا دریا نور دان را به سلسله مراتب تقسیم کند: ما نندملوان (که پائین ترین درجه است) و سر ناوی و ناخدا وغیره، و دردو درجه اخیر کسی را راه نیست مگر آنکه مدت معینی فزد یکی از استادان ذیصلاحیت که معمولاً ریاضی دانی والامقام است درس خوانده باشد چون آن استاد دوستیاران او شاگردان خود را در تیجه آزمایش محرب یافته‌نشاشاگردان مزبور طی مراسمی و با تقدیم هدایائی به استادان و ناخدا یان قبلی و استاد و ممتحنین خود با درجه‌ای معادل استادان بزرگ دانشگاه یا حقوق دانان بزرگ‌ها وارد تجریبه می‌شوند و وظیفه دریا نور دی بسوی جزائر هند را بهده می‌گیرند. بمنقول اطمینان و آن جناب از صحت این عرایض می‌گوییم آقای استیون باروز Steven Barrows که اکنون یکی از چهار ناخدا بحریه علیا حضرت است، برای من نقل می‌کردد که اخیراً پس از مراجعت او از کشف مسکوئی از راه شمال، در ایام مملکه ماری اسپانیائیان که در نهان از سمت ناخدا ای او در آن کشف آگاه بودند، اورا به پیمان خانه خود بردن و در حضور ناخدا یان و راهنمایان پس گرانمایه داشتند، و یک جفت دستکش معطر به ارزش پنج یا شش دوکابدو هدیه دادند اینهارا به این منظور می‌گوییم که ایجاد چنین محل تدریسی در یک محل مناسب در لندن یا راتکلیف Ratcliffe امر بسیار مهم و مفیدی برای نجات زندگی و اموال افراد بسیار خواهد بود که اکنون بر اثر جهل مفرط هر روز در خطوط عظیمی قرار دارند.....

و بهمین علت مطلب را با جناب سرفرانسیس دریک در میان نهادم با توجه به عنایت شایانی که بیزدان به او عطا فرموده است از او خواستم که با تعهد مخارج تدریس، افتخاری برای خود و سودی برای وطن خویش فراهم آورد. او بالا فاصله با بزرگ منشی خاص در جواب گفت که این قول را پسندیده و حاضر است که بیست لیره در هر سال و بیست لیره نقداً بهر دانشمندی که این امر را بر عهده گیرد پردازد و ادوات و نقشه‌های لازم را در اختیار او

ازاره.. او جداً و در نهایت اشتیاق از من خواستار شد که هر د سزاواری را به او
نفی کنم، و من بواسطه رغبتی که نسبت به این عمل مفید دارم خواهش اورا دردم
آن جام رساندم و کسی را نزد او آوردم که در باره آن با او مذاکره کرد؛ اما
فولاد حاضر به تدریس نیست مگر آنکه چهل لیره بدو پردازند.

در نتیجه موضوع در آن هنگام متوقف ماند، در هر صورت آن سلحشور
لایق و نیکومنش هنوز بر قول خود استوار است، و چنانکه در همین او آخر به من
گفته است از آن روی بر نخواهد تافت. اگر خدا به ذهن یکی از بزرگواران
مان ملاحظه کرده بیست لیره دیگر پردازد تا این تدریس برای فردی دانشمند
هاشی در خور فراهم آورد، سر زمین انگلستان بی شک از این مرسود بسیار
خواهد برد . [۰]

فصل
۱۳

جیوردانو برونو

تاریخ عدوی مقام و ارزش ثابتی برای جیوردانو برونو (۱۶۰۰ - ۱۵۴۸) مقرر نداشته است . وی از نو در عالم آگاهی معاصر پدیدآمده است (واگر خود زنده میبود قدر طبیت آن را میدانست) و این بیشتر از طریق کتاب « بیداری فینه‌گان Finnegans Wake جنس جویس بوده است . برونو از آن اذهان نیست که نوری ضعیف ولرزان می‌افشا نند تامنطره جدیدی از عقاید مکشوف سازند ؛ با آتش خوی او دود بسیار نیز همراه بود . اما قدرت اندیشه زنده او نیز مانند عظمت مرگش وی را کاملاً در خور آن می‌سازد که علامت خاتمه تھور دوره نوزائی محسوب شود .

وی خود را با لحنی نیشخندآمیز چنین معرفی می‌کند . « آکادمیسین نامقبول در هر آکادمی ، و معروف به ناشکیبا » وی از مراکز عظیم تعلیم بیرون نمی‌اید . موجودی است از ابتدا تا انتها یکه و تنها . ناشکیبائی او موجب شد که در سن ۲۸ سالگی از موطن خود در نولا واقع در نزدیکی ناپل بیرون رود ، زیرا در آنجا وادارش کرده بودند که از سن بلوغ زندگی راهیان دمنیکن را پیشه کند . در مدت شانزده سال بعد وی دانشمندی دوره گرد و شخصی بی خانمان و بی شأن بود - چنانکه در مقاولات خود اشاره می‌کند ، « مردی از نولا » موجودی شکنجه دیده « شاد در غم و غمگین در شادی » برای دوستان دشوار ، گاه ناشکیبا و گاه تحمل ناپذیر . هدف جستجوی او در ابتدای امر

بهیچوجه بر خودش معلوم نبود . خواندن زیاد در اوائل عمر اورا نیز مانند عده زیادی از مردم دیگر به دامنه وسیع نوافلاطونی و از آنجا به جهل دانای نیکلای کوزائی سوق داد . برونو دنبال منابع این مکتب در عهد باستان و فلسفه طبیعی یونانیان اولین تناقضات دقیق زنون در باره یکی و چندی و «حکمت سلیمان و فیثاغورسی» جستجو کرد . کشف مکتب کوپرنیک ، یا چنانکه در آن زمان بدان نام داده بودند «نظریه فیثاغورسی» احیاع شده ، ظاهراً آن جرقهای بودکه مخلوط وجود برونو را مشتعل ساخت . از آن لحظه به بعد وی پیامبر معرفت جدید و ساکن لايتناهی جهانگیر گردید . با خروج از اقلیم کاتولیک کوشید در ژنو اقامت گزیند اما پیروان کالون اورا از خود راندند ؛ از آنجا به فرانسه رفت و در آن کشور اندکی آرامش یافت و مورد عنایت پادشاه واقع شد . اما هر جا اندکمدتی تعلیم میداد ناگزیر بود با «غول سه سر ارسسطو و بطلمیوس و عقاید جازم» درافتند . در التزام سفیر کبیر فرانسه دریای مانش را طی کرد و به انگلستان رفت و سه سال از پر اثر ترین سالهای عمر خود را در آن کشور گذراند .

انگلستان دوره الیزابت در آن هنگام (۱۵۸۳) ، مرکز فرهنگ اروپائی گردیده بود . میتوان در باره مراحلهای از دوره نوزائی از «محفل سرفیلیپ سیدنی» یاد کرد . صاحبان اذهان سیاسی عبارت بودند از لیستر Leicester و والسینگهام Walsingham فولک گرہ ول Fulke Greville و دوستان این عده مانند سر والتر راله ، هکلویت ، فروپیشر و دریک Drake ابواب جهانهای جدیدی از بلند گرائی را میگشودند؛ و از لحاظ هنری هم اسپنسر و انجمن آرئوپاگوس بودند . ذات دل انگلیز خود سیدنی جوان ، که سفیر سیار و سر باز و درباری و شاعری ممتاز بود ، رشته های مختلف آن را در بنای فکری دقیقی از آن گونه که خود میل داشت در قلمرو هنرها تصور کند ، بهم نیپوست . جیورданو برونو هر چند انگلیسی نمی دانست ، خود را در آن حلقه جهان وطنی بسیار آسوده می یافت زیرا که تمام افراد آن اضافه بر لاتین یکی از «زبانهای مؤدب» را میدانستند . و آن ایتالیائی هوشمند که از هد او ما نیسم آمده بود

به نوبت در قالب خود جای گرفت. برونو در شخص مارلو که احتمالاً با او ملاقات کرده بود هوشی یافت چون هوش خودش بی‌بند وبار. اگر سیدنی دنباله غزلیات را به سبک پترارک در «آستروفل و استلا» *Astrophel and Stella* احیا کرده بود، خود او نیز مینوانت غزلهای بسرا ید که از حیث استعاره از آنهم دشوارتر باشد؛ وی در محیط قهرمانی «اجراجوئی استعماری نیز الهام گرفت تا شاهکار اندیشه شاعرانه خود را تصنیف کند که نام آن «ابتهاجات قهرمانی» بود. تقدیم آن اشعار به سیدنی و والسینگهام *Walsingham* تشریفات میان تھی نیست.

این مرحله سعید قابل دوام نبود. برونو با مقامات دانشگاه اکسفورد برسر کوپرنیک اختلاف حاصل کرد و تا سال ۱۵۸۵ از نو بحرکت در آمده بود. می‌نویسد: «اگر بخواهی بدانی چرا من از اتحاد آراء نفرت دارم واز اشتراك عقاید کراحت می‌گویم، بدانجهت که از اکثریت سوء ظن دارم. آنچه مهر مرا می‌رباید یکی است؛ یکی است که در اسارت من به من آزادی می‌بخشد و در عذاب من آرامش می‌آورد و در فقر من غنا، و در مرگ من زندگی... در نتیجه چنان می‌شود که اگر در راه خود به فرازند و سنگلاخی برخورم، با خود را از سر خستگی عقب نمی‌کشم.

آلمن مقصد بعدی او بود، اما آنجا نیز آرامش نداشت. دانشگاه لوترانی ویتنبرگ او را به خوشی پذیرفت، و برونو به آراستگی ازاولیاء آن سپاسگزاری کرد، اما نتوانست با نحوه فکری ایشان سازش کند، چنانکه با عقیده مشیت ازلی کالوینیستی نیز نتوانسته بود بسازد. وی نیز مانند اراسموس چنین احساس می‌کرد که انکار اختیار انسان هر آینه تصدیق «افساد قوانین و دین» است. همچنانکه از سر شماتت گفته است: «با کوشش برای خردمند نمودن، به بسیاری از مردم صدمه زده‌اند، و آنان را بیش از پیش و حشی ساخته‌اند. کارهای نیک را به دیده حقارت نگریسته‌اند، و در هر گناه و ناسزاگوئی بی‌بند و بار بوده‌اند، و همه اینها بواسطه استنتاجاتی است که از آن مقدمات می‌کنند.» عقیده لوتر مبنی بر الزامی بودن گناه در برابر نحوه داوری او و اینستی برونو

امری سخیف مینمود.

علاقه به زادگاه، برونو او را رو به جنوب میکشاند، و مختصر میلی
بیز برای مصالحه با دستگاه روم در دل داشت. امیدوار بود که کلیسا او را از
آپدات دینی معاف کند و اجازه دهد که مانند یکی از افراد ساده بدون
اختلاف با آن زندگی کند. سرزمین و نیز را برای چنین آزمایشهای بحد کافی
از خطر محفوظ میپنداشت؛ اما حامی دروغزن او وی را به دستگاه تفتیش عقايد
نمیپرد. در آن هنگام چهل و چهار سال داشت. هشت سال از عمر خود را در
زندان رومی قلعه سنت آنژلو گذراند، و در این مدت پرونده او مورد رسیدگی
قرار داشت. یک بزرگ مرد فیلسوف مسلک دیگر بنام توماسو کامپانلا که در
بلندگرانی و عدم اطاعت از قوانین دست کمی ازاونداشت و مانند وی از کشیشان
دومینیک بود و برای سالهای بعد حوادث و حشتناکی را پیش بینی میکرد، در
همان هنگام در آن قلعه روزگار میگذراند. یکی از اشعار او به این گرفتاری
مشترک اشاره میکند :

همچنانکه تمام چیزشای وزین

از سطح به قعر فرو میروند: همچنانکه موش ابله

بی محابا میدود، و تن و ترسان

به کام گربه فرو میرود تا با سر نوشت رو برو شود:

همچنان نیز دوستداران علم اعلی

که همچون ما، از دریای میت سفسطه به کشتنی نشسته

با عشق و شجاعت به اقیانوس حقیقت میشتابند:

دیر یا زود باید در بند را لنگر اندازند....

در این مفاک مهیب، معرفت و عنایت و مرحمت همه رویایی یهوده‌اند

هیچ جز وحشت مقیم نیست.

وحشت از ظلم دزدانه مسند اعلی.

در آن سالها برونو برای حفظ حیات خود مبارزه میکرد. دانش عظیم
و اطلاعات وسیع خود را بر ضد دستگاه تفتیش عقايد بکار انداخته بود تا ثابت

کند که هرگز از آئین راست منحرف نشده است؛ دستگاه تفتیش عقاید نیز ناچار از داشت و اطلاعات وسیع بلارمین Bellarmine مشاور بزرگ یسوعی دستگاه استفاده کرد تا برونو را عاقبت به قبول یا رد بیچون و چرای هشت موضوع مجبور کند. برونو درباره این هشت موضوع به شخص پاپ ملتجمی شد، اما پاپ تقاضای او را نخواسته رد کرد. برونو حاضر به تسلیم نشد و به عنوان ملحد محکوم بمرگ گردید. خطاب به قضاتی که حکم اعدام اورا خواندند، گفت: «شما از این امر بیش از من می‌ترسید.» مکرر به او انتقام کردند که در آخرین لحظه توبه کند، لکن وی توجهی نکرد، و در فوریه ۱۶۰۰ ضمن تشریفات مخصوص در کامپودی فیوری زنده سوزانده شد. مطابق معمول چوبی دردهان او چپاندند تانکدارند کفر بگوید. چون صلیبی نزدیک او برداشته از آن روی بر تافت و در سکوت جان داد.

در ازمنه بعدی جیورданو برونو را به عنوان شهید اندیشه آزاد و حکومت دنیوی و حتی دموکراسی ستوده‌اند. این کارتاحدی ابله‌انه بوده است، زیرا برونو سخت از عوام‌الناس نفرت داشت و بهیچوجه طرفدار حکومت دنیوی نبود. از طرف دیگر هیاهوی بسیار درباره تلون و تغییر رویه او در طی شکنجه طولانیش برآه انداخته‌اند تا ثابت کنند فردی غیر مسئول و یاوه‌سرا و نامتعادل بوده است.

در حقیقت برونو در یکی از بیانات خود کاملاً ثابت قدم بوده است، اما آن بیان اورا کمتر فهمیده‌اند:

[قضایای صحیح را هرگز به عوام پیشنهاد نمی‌کنیم بلکه فقط به - خردمندان پیشنهاد می‌کنیم که میتوانند به نظرگاه ما دست یابند و آن را بفهمند. بهمین دلیل است که الهیون دانشمند و واقعاً متدين هرگز در آزادی فیلسوفان شک نکرده‌اند؛ و از طرف دیگر فیلسوفان حقیقی و دتمدن و منتظم همواره هوادار ادیان بوده‌اند. هر دو طرف واقفند به اینکه دین برای نگاهداشتن جوامع خشن لازم است که باید تحت حکومت باشند، در حالی که اثبات تعقلی برای آنگونه افراد صاحب طبیعت متأمل است که میدانند چگونه برخود و

[بیکران حکومت کنند.]

این بیان آلوده به خودستایی هوشمندانه نیست، جناه که بیان کوپرنیک بوداری و شرمذگی نبود، در شیفتگی برونو نسبت به تمثیل رمزی و در قبولی آن نسبت به طبقه تحصیل کرده به عنوان چیزی بزرگ و مجزا داشت، مجدداً با تصور فرادعی علم مقس برخورد میکنیم که متعلق به عموم نیست، بلکه به عده قلیلی از افراد تعلق دارد که میتوانند به روشی بی خطر از معرفت استفاده کنند. همچنین این نظریه شامل تحقیر نسبت به مردم ساده نیست که همواره اخگر حقیقت را در خود داشته اند، بلکه تحقیر متوجه کسانی است که آنان را استثمار میکنند. برونو میگوید « هیچ ملتی نیست که عمالاً خروس یا تمساح یا پیاز یا شلغم را پرسیده باشد، بلکه نور فیض الهی را که از درون آنها ساطع بوده است پرسیده، نوری که در او قرار دارد وامکنگی مختلف از اشیائی بهم آن اندازه فانی خواهد درخشید ». ۰

واضح است که برونو هنگامی که این نکته را مینوشت همانقدر مسیحی بود که یک تن از اعضاء کلیسا ادینتارین Unitarian Church در زمان ما، اما برونو احساس دینی عمیقی داشت و میتوانست حقیقت به قضات خود بگوید با پیروان کالوت و آنگلیکن ها و پیروان لوثر فقط عنوان تمثیل فلسفی مدتی دمساز بوده است؛ قطعاً همواره به نحله کاتولیک او مانیسم بیش از هر فرقه دیگری نزدیک بوده است؛ ه آن سختگران موشکاف که اکنون اروپا را آلوده اند. »

برونو در زمان خود مخالف جدائی کلیسا از دولت بود. اما معتقد است که فیلسوف حقیقی ازین عربوبالاترست، و درین مورد وی با افلاطون هم رأی است. پس از آنکه به پندار خود پیام فیلسوف حقیقی را کشف میکند، و آن عبارتست از فهم اینکه چگونه آزادی خدا با وجود تعقیلی یکی است، به تظر او واضح مینماید که فقط مرد خردمند (بنابر تصور برونو) در جدائی و ازدواج اشرافی خود میتواند در این سطح فکری زندگی کند. تحقق فلسفی مشابهی

که در ذهن اسپینوزا صورت گرفت به نتائج سیاسی شاق‌تری منجر شد، اما این نکته مربوط به قرن بعد است.

نمیتوان انکار کرد که برونو در شخصیت و اسلوب خاص خود تمام ابهامات و تناقضات دوره نو زائی را دربر دارد. اندیشه‌های عالی و نافذ او غالباً در جریانی از تزیینات، که از حافظه انباشته استاد معانی و بیان جریان دارد، غرق می‌شوند، یا با دلکنی‌های بیندوبار مردم شهری ومزاح‌های زنده قطع می‌گردند. در برونو نوعی شادابی سرشار بنظر میرسد که از حصار قالب بیرون میریزد و نوعی از یقین‌های انباشته از تکبر در او هست که به عنوان وسیله‌ای برای دست یافتن به استنتاج غائی، مدام مفاهیم نیم پخته و شبه ریاضیات غیرطبیعی پیش خواهد نمود. وسیله‌ای از اینکه کسی اورا درک نمی‌کند. اما این گونه مبالغات بهیچوجه دید فلسفی شامل و جامع برونو را تیره نمی‌کند، بلکه جنبه‌هایی از آن مرآ را به نظر می‌آورد که برونو وسیله مناسبی برای بیان آنها نداشته است.

همچنانکه گفتیم منبع این مرآ در عقیده کوپرنيک است – که مفاهیم ضمنی منطقی آن را برونو صریحاً بیان کرد، در حالی که کوپرنيک هنوز خود مردد بود. کوپرنيک حق داشت که دم بر نیاورد. وی جرأت نمی‌کرد به عالم خود نسبت لایتناهی بودن بدهد، زیرا در مکتب مسیحی لایتناهی فقط به خالق تعلق دارد نه به مخلوق او. عالمی که در صفت عدم تناهی با خدا شریک می‌بود مخلوقیت خود را از دست میداد و لااقل به یک مفهوم با اساند خود مساوی می‌شد.

کلیسا حتی تنها لایتناهی شامل افراد را که ارسطو به عالم داده بود، یعنی لایتناهی بودن در زمان را، از ارسطو گرفته بود. اما برونو خوب میداند که در گذشته چه کسی بسی عدم تناهی چه زماناً و چه مکاناً اصرار ورزیده بود.

این شخص اتمیست خداشناس یعنی لوکرتیوس بود. اما برونو هنگامی که نظریه خود را در پاسخ نخستین دستگاه تفتیش عقاید بیان میدارد بدون

اندک و حشتنی از این عقیده دفاع میکند:

[من معتقدم که عالم لایتناهی است، زیرا اثر قدرت و خیرالله لایتناهی است که هرجهان محدود و متناهی بکلی برای او ناشایسته می‌بود. از این روی اعلام داشتم که اضافه براین زمین ما جهان‌های لایتناهی موجودند؛ من نیز مانند فیثاغورس معتقدم که زمین ستاره‌ایست مانند ستارگان دیگر که لایتناهی هستند، و تمامی این جهان‌های بیشمار در فضای لایتناهی که عالم حقیقی باشد، یک کل هستند. بدین نحو دونوع لایتناهی هست، یکی از لحاظ اندازه عالم، و دیگری از لحاظ شماره جهانها؛ همین نکته را چنین فهمیده‌ام که بطور غیرمستقیم با حقیقت بربطیق ایمان اختلاف دارد. مع الوصف من برای این عالم حکمی عالمگیر‌قابل که به موجب آن هر چیز طبق طبیعت خود رشد و حرکت می‌کند؛ و آن را به دو طریق می‌فهمم، یکی آنکه روح در بدن و هر جزء آن تماماً حاضراست، و این را طبیعت و سایه‌واثر الوهیت می‌خوانم؛ و آن دیگر که طریق غیرقابل وصفی است، اینکه خدا در همه چیز حاضر است، نه مانند روح، بلکه بطريقی که نمیتوان آن را توضیع داد.]

برونو با این بیان واسع آئین خود چنین می‌خواست بگوید که آن مکتب از لحاظ فلسفی باید با مسیحیت سازگار باشد. اما کثرت جهانها با تجسس مسیح به عنوان واقعه‌ای بی‌نظیر در زمان، چندان سازگار نبود. اضافه براین واضح بود که عقیده افلاطونی و مسیحی مربوط بر یک الوهیت فائق بر عالم و خود هستی در اینجا جای خود را به مفهوم کمال پرستی جدیدی میدهد مبنی بر اینکه خدا در عالم ذاتی است. هر قدر هم برونو اصرار می‌ورزید که عقیده او «فقط در سطح فلسفی» مفهوم دارد، نظر خود او چنین بود: عالم به عنوان م وجود زنده خود مختار که به وسیله نیروهای درونی و به حکم وجوب عمل می‌کند، و خدا روح آن است و چندان از خود طبیعت قابل تمیز نیست. نمیتوان از احترام به وسوسات دستگاه تفتیش عقايد خودداری کرد که هشت سال صرف وقت کرد تا مسلم بداند که این نظریه با وجود قابل قبول بودن مضمون دینیش،

با احکام جزئی سازش پذیر نیست.

برونو هیچگونه تعلیمات علمی ندیده بود اما اصل علت کافیه را که
پایه مکتب تعلیمی علمی است، کاملاً درکرده بود. وی این نکته را به ساق
ماوراء الطبیعی چنین بیان میکند: «شاپرسته خدا نیست که خود را در چیزی
کوچکتر از عالم لایتناهی بنمایاند»، و بیشک این آن جنبه علت کافیه است که
باوضوح هرچه تمامتر در ذهن او موجود بوده است. این اصل باهمان جنبه
دوگانه منطقی و ماوراء الطبیعی هنوز هم پایه اندیشه لایب نیتز است، اما جنبه
منطقی آن می‌چربد.

همان غریزه علمی، برونو را برآن و امیدارد که عدم تغییر عالم را در
مادة طبیعی و کمی آن، در آن اتم‌های بجایی که در آخرین دوره در مرکز
اندیشه او به حرکت درمی‌آیند. اما او می‌کوشد که این اتم‌هارا با منادهای
فیثاغورس و حدادل‌های نیکلای کوزائی یکی بداند: این نوع جدید وحدت
«همه خدائی» است که به جهان آمده است و انجاز عقلی خود را در اسپینوزا
خواهد یافت.

اما اکنون بیینیم که آیا کمال مطلوب برونو عقلانی محض است؟ مشکل
چنین باشد. برونو نماینده تغییر شگرفی است که او مانیسم بواسطه آن در
دوره اخیر نوزایی به حفظ الهام اصلی خود به ناتورالیسم می‌گراید. چنانکه
قبل از گالیله بظهور رسیده است، قوام طبیعت بیگانه از انسان نیست بلکه
جا بجا کردن مفهوم بدوى او مانیسم درباره فضیلت است و بزرگ کردن آن تاحدی
که هم شامل طبیعت شود و هم شامل انسان. طبیعت برونو برخلاف طبیعت مادیون
مکانیکی نیست، و چنانکه برای بدینان متأخر چنان می‌شود، سخت بی‌جان نیست.
این طبیعت طبق «اصول خود آن» متصوراً شامل متعالی ترین ارزش‌های ماست.
چنانست که گوئی در گروه فیلسوفان ایطالیایی جنوبی تله‌سیو و برونو و کامپانلا،
دید دوره قبل از سقراط از نوزنده شده بود، آنهم نه بصورت یقین ساده، بلکه
بصورت آرزوئی مولم شبهه درد وطن. فیثاغورس و زنون به عنوان
خدایان قیم به کمک خوازده هیشوند. در حد اقل دای طبیعت و در تجزیه نقطه

مادی زنون که از طریق نیکلای کوزاًئی منعکس شده‌است، برونو ثروت ضمیع عالم را می‌بیند. و اینگونه حقائق نمیتوانند با تحقیق در باره نوودها تحسیش‌شوند، بلکه باید آنها را با غوری‌بیشتری در اندرون خود درکردد. در انتهای دیگر لايتناهی کوپرنیک نمونه‌ای از طبیعت یگانه عالم بدست میدهد که در آن حقیقت الهی آشکار می‌شود، وحداقل وحداکثر عاقبت مقابله می‌شود. جنبه‌خلاق اندیشه برونو ظاهرآ در وفاداری کامل او به مفهوم لايتناهی نهفته است که عم از لحاظ ریاضی ودم از جهت ماوراء الطبیعی در قرن هفدهم بسیار مثمر گردید. برونو صرفاً اقیانوس بیکرانه هستی را نظاره نمی‌کند؛ بلکه تقریباً میتوان گفت که با سر در آن می‌جهد. برونو در کمال این هستی آزادی جدیدی می‌یابد. چنانست که گوئی مرکز ثقل برای کل اندیشه منحرف گردیده است. رابته انسان با خدا از صورت شخصی بیرون آمده است، زیرا خداوندکه وجوب لايتناهی است دیگر نمیتواند تاحد انسان تنزل کند. این انسان است که باید خود را بالا برد و با اعتلاء حدود خویش در کوششی پایان-نایدیر به او برساند.

اسپینوزا هنوزهم میتواند فلسفه را بصورت توافق «هوش با موضوع آن» بیند، اما برای برونو چنین توافقی امکان پذیر نیست، بلکه فقط پرواز روح بدان صوب ممکن است. موضوعات دانش باید با روشهای مختلف اقتراپ که همواره جدید و پایان نایدیر باشند تسخیر شوند، و این امر در اینجا منبع یک هیجان اخلاقی شدید می‌گردد؛ دور نماهای نامحدود جستجوی بی‌پایان ارزش مثبتی می‌شوند. این طریقی است برای انسان که الوهیت رادر اراده خود در – یابد. او مانیsem دنیای قدیم که آنرا در ابتدای این کتاب از قتلر گذراندیم معنی جدید گشودگی بی‌بندوبار هستی انسان رادر جهت لايتناهی به خود می‌گیرد. زیرا پرواز به زبرسوسی روح همواره انسان را به محیط خود او، یعنی اعماق روح خود او، بازمی‌گردد.

بدین نحو نیز آنچه میتواند برای اسپینوزا «مهر عقلانی» منفصل باشد، برای برونو باید «جنون قهرمانی» باشد، زیرا هدف صرفاً تعلقی یا نظری

نیست، بل بدانگونه که یونانیان آزاد آنرا درک میکردند «ابداع» یا «ایجاد» تدریجی است: یعنی کشفی که شکل استحسانی بخود میگیرد و بدین نحو تغییر نیز می‌باشد؛ منظور آن نقطه‌ایست که در آن «حقیقت و هنر و موسیقی تلاقی میکند» فقط توسط ذهن «مبت خدا» میتوان بدان رسید.

بنابراین عمل عمدۀ برونو در نظام معرفت نیست، بلکه در فهم جدیدی از رابطه ممکن انسان با عالم قرار دارد. این عمل برونو باعماقی که پارا سلوس و بوهمه بدان دست یافته‌اند، نقاط اشتراك متعدد دارد. اما بنحو مستقیم‌تر و راسخ‌تری با آن تجربه جالب‌که‌ما «در هم‌شکستن حلقة» نامیدیم قرین است. انسان با آزادی جدیدی که علم بدوعرضه میدارد آشنا کرده است. اگر دنبال اندیشه‌منته‌علم بگردیم کمتر به آن برمیخوریم: فقط امیدی به آن، تحلیل منطقی ظریفی از آن و برداشت درونی عظیم و قبول عاطفی عالم مفتوح را میتوان یافت. این همان دلیل تاریخی است که چرا برونو، که در مسائل مربوط به اصول دین آماده سازش و انسحاب بود، در آخرین لحظه، هنگامی که از او میخواهند معتقدات فلسفی خود را رها کند، آن نرمش را از دست میدهد. گوئی می‌بیند زمانی فرار سیده است که طبق پیشگوئی بلا ادراک خود در داستان آکتاون، باید انهدام وجود ممکن خود را اراده‌اند تا خدای گریزان که ناگزیر از ذهن متفکر دوری میکند، در خود او «تحقیق یا بد».

جبور دانو برونو می‌دانست که با افاده از خود جان خویش، اشتباهات زندگی واخلافات طبع و نارسانیهای هوش و عدم تناسب وسائل خود را حل می‌کند. میدانست که به عنوان یک انسان ناکام بوده است؛ اما از این نکته نیز آگاه بود که فیلسوف در رگ بر آن مفهوم شکست داوراء الطبيعی که زندگی فیلسوف دانش پژوه را هر قدر هم که بزرگ باشد تیره می‌سازد، فائق می‌آید و قادر می‌گردد که در جستجوی سعادت علی‌البدلی تکاپوکند، به این امید که زمانی از بزرخ ساخته به بهشت متن راه یابد. قطعی است که برونو بخطاطر یک قضیه تعقلی به پیشواز شعله‌ها نمیرفت. هیچ‌کس چنین نمیکند، و این خود در مورد گالیله عمل فهمیدای بود که سی و سه سال بعد شرافت مشکوک شهادت را

پشت سر گذاشت.

الهام افلاطونی مقاولات برونو نیز الهام تصمیم نهائی او بود. او میدانست که فقط در مرگ بود که سقراط آن مفاہیم جاودانی را در ذهن شاگرد خود بوجود آورد. وی نیز مانتند سقراط خود را قربانی آئین بالغی نمی‌کرد، بلکه فدای اندیشه آزاد به عنوان «مخاطره زیبا» می‌ساخت؛ نه بخاطر اعتقاد به عقیده‌ای، بلکه بخاطر عقیده. اما برخلاف سقراط به او اجازه ندادند تاسادگی انعطاف ناپذیری را که در آن با سرنوشت خود مواجه شد، وصف کند. لکن به گمان ما اگر برونو بایکی از معاشران ساختمان ثور و بوسیس که سرنوشت مشابهی با او داشته است همزمان می‌بود، نوشتۀ قبل از مرگ او را خوار نمیداشت: «پیامی است که باید داده شود؛ اینکه من زنده بمانم یا بمیرم چندان مهم نیست اما اگر بمیرم این امکان هست که پیام با پیک مطمئن و مخصوص فرستاده شود.»

آنچه از مقاولة روز اول اربعاء الرماد (Cena delle Ceneri) (یا چهار شبه خاکستر ریزی) در زیر نقل می‌شود جزوی از بحث زنده در باره کوپرنیک نیست که دو ثلث از هنر را به خود تخصیص داده است، بلکه روایتی (بسیار فشرده) از مسافت برونوست از میان «لندن به نگامش» وقتی که بسوی خانه فولکه گره ویل رهسپار بوده است. این وصف باروح شهر در زمان ملکه الیزابت صرف‌آ معتبره مضمونی نیست؛ در مقدمه ما را تحدیر کرده که ممکنست «جغرافیای اخلاقی» باشد و بیش از آنچه مینماید حاوی «تعییر معجازی» باشد. فیلسوف ما آن روش سبک روح فالستافی را در زندگی انتخاب کرده است، تا بدانویله از مشقات خود در زندگی سخن‌گوید، همچنین از آنچه ناگزیر بوده است بواسطه جهل دیگران و آئینه‌ای غلط و تعصب و نفرت تحمل کند. نقل حال خیال انگیز است، امادر ذکری که در پایان درباره کامپودیفیوری می‌کند، بر قی از مرآی تیزین بنظر میرسد. کامپو دیفیوری همان محلی بود که برونو پانزده سال در میان فریادهای شادی همان جماعتی که با تحقیر

وصفشان کرده است زنده سوزانده شد، و این مرآ واقعی تر از آنست که در تصور بر روی نگنجیده باشد.

واما در مورد افراد این مقاله، باید دانست که «نولائی» the Nolan البته خود مصنف است که هرگز چنانکه مرسوم بود با صمیر اول شخص ظاهر نمیشود بلکه «تئوفیل» را به عنوان سخنگوی معتقدات خود بکار میبرد. ژان فلوریوبه عنوان مترجم قدیم آثار مونتنی معروف است. وی پسر یکی از مهاجران پرستان اهل سین Senn بود.

[تئوفیل.... مایعنی نولائی و من در شب روز اول چهارشنبه خاکستری به خانه جناب اشرف آقای فولکو گریول دعوت داشتم که گروهی را برای شنیدن ادلۀ موافق حرکت زمین طبق عقیده کوپرنیک جمع آوری کرده بود پس از فرا رسیدن غروب همراه جناب ژان فلوریوب و آقای ماتیو گوین براحت افتادیم، و چنین پنداشتیم که عاقلانه آنست که با گشتن بهسوی ساحل رود خانه و نشستن بر زورق راه را کوتاه کنیم.

درحالی کاخ لرد باکهرست به رودخانه رسیدیم و در آنجا مدتی فریاد کشیدیم «پارو، پارو» (زیرا که زورق را در آن کشور چنین نداشته‌اند) زیرا پیاده رفتن به منزل میزبان بواسطه بعد مسافت کمی زحمت داشت.

عاقبت دوزورق بانکهنسال بما جواب گفتند و چنان آهسته بسوی ما آمدند که گوئی بهسوی دار میروند. پس از چند سؤال و جواب درباره کجاو چرا و چگونه و چقدر موافقت کردند که آماده حرکت شوند. چون پا بر آن مر کوب پر صدا نهادیم، نولائی گفت «میتوانم بگویم که این در قدمت باکشتی نوح رقابت میکند. شاید هم از بازمانده‌های همان توفان باشد. گوش کنید چه صدای ای دارد. میگویند دیوارهای تبس Thebes صدا میکرد، اما صدایش هرگز چنین نبود.» ما خنده‌یدیم، اما از آن خنده که میگویند هانیبال قبل از آخرین نبرد خود سرداده بود.

پ. ودنیوس : Risus Sardonicus (خنده‌ای استهزا آمیز)
تئوفیل : در هر صورت کوشیدیم تا آن رامش شیرین را تا آن حد که مهر

ای تحقیر انعام میدهد احابت کنیم ، و به تلازم آهنگ آن آوارخواندیم .
ان فلور یو گوئی بیاد بود عشق‌های گذشته خود چنین میخواند .»

«Dove senza di me dolce mia vita » «ناله مرد سارسی» ادامه داد . و بدین نحو وقت رامیگذراندیم درحالی که آن
وقایق ان باپاروهای که حرکتشان از آن باد زن خانمی آهسته‌تر بود ، مارا
پیش میراندند . اما اندکی پس از عبور از تمپل با آنکه هنوز یک‌ثلث راه را
هم نپیموده بودیم ، زورق بانان مارادر ساحل پیاده‌کردند . اعتراض ماسودمند
نیافتاد . آنجا محلی بود که در آن زندگی میکردند ، و گفتند که حاضر نیستند
از آن رد شوند .

پرودنتموس : این طبع بدکاران و او باش است که هیچکار را از سر
تکلیف انعام نمیدهند ، و اگر کاری میکنند صرفاً از ترس کیفر است .

نهوفیل : و بدین طریق بازدر شهر در تاریک برآه افتادیم . هنوز چند
قدیمی برنداشته بودیم که خودرا در برکهای از گل یافتیم که هیچ مفر نداشت
ودرمیان دودیوار قرار گرفته بود ، و این چیزیست که در آن دیار خیابان
میخواستند . نولاوی که تحصیل آرده‌تر از ماست و بسیار سفر کرده است ، گفت：
«گمان دارم گدار خوک روی راتشخص میدهم . به دنبال من بیائید»
هنوز سخن را پایان نرسانده بود که دیددر گلی عمیق چنان فرو رفته
است که پایش را نمیتواند بیرون کشد . اما جز آنکه یکدیگر بیم و پیش
رانیم ، کاری نمیتوانستیم کرد . بدین نحو بادل گرفته در ظلمت سکندری
می‌خوردیم و امیدوار بودیم که به زمین سختی برسیم ، درحالی که تازانو در
گل می‌رفتیم و بسوی سیاهی دوزخی رهی سپردم . یکی از سرخشم سوت می‌زد ،
دیگری مینالید و سگندری می‌خورد ، دیگری خرناک میکشد ، و دیگری زیر
لب‌نشام میگفت ، دیگر به یافتن راه خود آمید نداشتیم ، تنها کاری که میتوانستیم
کرد آن بود که راه خود را از میان آن لجن زار که اندک پیچی میخورد و
بسی رودخانه وسیع و تابدار میرفت باز کنیم .

پرودنتموس : از این جمله زیبائی بود .

تئوفیل : کاری با آن نداشته باش. واما آن تصمیم سخت وغم انگیز ما وضع ما را حفظ کرد. ارسطو میگوید که در عمل «ج لایتناهی نیست [هیچ کاری بی پایان نیست] و در حقیقت هم ما سرانجام به نوعی مرداب ملايمتر رسیدیم که در يك طرف آن زمین اندکی خشک بود، واژ آنجا به نوعی باران رو رسیدیم که شخص در آن میتوانست از سنگی به سنگ دیگر بجهد و دشود؛ و بدین نحو عاقبت باز خود رادر معبعده یافتیم، و چون پیرو امون خویش دنبال نشانه‌هایی میگشتیم ناگهان خودرا در پنجاه قدمی حجره نولائی یافتیم که ابتدا از آنجا راه افتاده بودیم .

خسته و مایوس شده بودیم و می‌خواستیم از رفتن صرف نظر کنیم، بیشتر از آن جهت که برای ادامه حرکت می‌باشد راه خودرا در خیابانها بجهوئی ساکنین آن چندان روش دوستانه‌ای نداشته‌اند . اما باعزمی استوار مصمم شدیم که از خطر استقبال کنیم، هرچه بادا باد .

پرودنیوس : برای موردی چنین ناچیز، اینها الفاظ بزرگی است .
فرولا : مجاز است که شخص از شهریاران تقلید کند که فرومایگان را مقام بلند می‌بخشدند. ارزش وضیعانی که بدست شهریاران بلندپایه می‌شوند مشخص - تراست از عنایات اعطای شده به بزرگان که به سبب بزرگی خود آن عنایات را حق خویش می‌دانند. و اگر شاعران باستان اشعاری در مدح گستاخی یا پشه یا مگس یا مورچه یا مثال آن سروده‌اند و معاصران با انتخاب گربه و حشی یا نعلین یا شمع یا نجیر یا خارش به عنوان موضوع شعر از ایشان پیروی کرده‌اند، چرا مانباید يك وضع شاق را که یقیناً اهمیت بیشتری دارد با پرورش مناسب بستاییم؟ بی‌شك اگر در اینجا موقعی دست میداد بهتر می‌بود که مرغ فصاحت خود را بال پر میدادیم تا با عبارات مناسب در باره آن الهه زمینی و دیانتای یگانه و بی‌ظیر زمان ما، که از این مناطق سرد و صعب نزد يك قطب شمال نور و افخار بر تمامی کره زمین می‌افشا ند سخن بگوئیم. منظور من الیزابت است که در رأی و خرد و قدرت و شکوه از هیچ پادشاهی بر روی زمین عقب نمی‌ماند، و نیز یقیناً در میان دانشمندان از حیث معرفت هنرها و علوم و آشناei به السنّه متمدن از

عیچکس دست‌کمی ندارد؛ او کسی است که در این بیست و پنج سالگذشته در
یا نه توانهای غریان دریای خصوصی‌ها عظمت روح قهرمانی خودرا در نگاه‌های
کشتی حکومت بنحوی مخالفانه و انحراف ناپذیر ثابت کرده است، واگر اقبال
یار این فرشته عالمی باشد، باید آنرا در برآوردن خیمه امپراطوری بس
سر اسر کره ارض مدد کرد. *

اما در اینجا مردمی برای سخن گفتن از او نیست، چنانکه درباره
امیران و سروران و دانشمندان معروف شورای او که عموماً محترم و متخصصند
اکنون نمیتوان سخن گفت. و امام موضوع داستان من متأسفانه درباره پست‌ترین
رعایای اوست: زیرا انگلستان میتواند از داشتن مردم پستی که در بی‌حرمتی
و بی‌نزارگی و خشونت و بی‌حیائی و توهش محض، که در جهان بی‌نظیر است،
بدخود بی‌بالد. بخدا سوگندای مردم چنانند که چون يك تن بیگانه را بینند به گران و
خرسان بدل می‌شوند، و قیافه بد خواه خوک زخمی را به خود می‌گیرند
که خوارک پلیدش را از او گرفته باشند. این فرمایگان به دو دسته
 تقسیم می‌شوند.

پرو دنتیوس :
*Omnis divisio debet esse bimembbris
vel reducibilis ad bimembrem*

تئوفیل: یکی از آن دو دسته از کارگران و دکاندارانی تشکیل می‌شود
که چون به نحوی تشخیص دهنده که شما اجنبی هستید، شمارا تحقیر و مسخره
می‌کنند و شیشکی می‌بندند و دامن شمارا می‌کشند و به زبان خود شمارا سگ
و خائن و اجنبی می‌خوانند، و این کلمه اجنبی بدترین اسناد و بدین مفهوم
است که پست‌ترین رفتار قابل تصور نسبت به شما مباح است؛ اینکه شما جوان
باشید یا پیر، از نیکومنشان باشید یا بزرگزادگان، بی‌سلاح باشید یا مسلح،
فرق نمی‌کند. و اما اگر از بخت بد یکی از آنان را که گرد شما جمع آمده‌اند
به عقب برانید، یا دست به قبضه شمشیر ببرید، در يك لحظه می‌بینید که همه

* این متأیش فرمانروائی که «خارجی گمراه» محسوب می‌شود، در محاکمه
تفتیش عقائد برخورد، برخواه اقامه شد

از دکانهای خود در طول خیابان بیرون میریزند، و آنگاه خویشتن را در میان گروهی از او باش محصور می‌یابد که سریعتر از آنچه بتصور آید برشما میتوانند. چنان مینماید که گوئی زمین دهان بازکرده و ایشان را بیرون افکنده است؛ اما حقیقت آنست که از دکانها و میکدها و اصطبلها آمده‌اند وصف شکفت آنگیزی از چمام و چوب و گرز و کاه پران وغیره می‌سازند. این ادوات را علی‌حضرت بهر منظور مفیدی به آنان اعطای کرده باشد همواره در این موارد و نظایر آن بکار می‌برند. با این سلاح‌ها و با خشمی جانکاه بجان شما می‌افتد، و هیچ فکر نمی‌کنند که چگونه و به که حمله کرده‌اند و چه سبب و بخار چه کسی به این کار دست زده‌اند؛ هیچ‌گونه هم‌آهنگی نیز در کار نیست؛ هر یک بر سر آنست که نفرت طبیعی خود را نسبت به فرد اجنبی بیرون ریزد؛ و اگر فشار مردم که همگی یک منظور و مقصود دارند سد راه آن فرد نشود، با مشت ولگد اورا از پای می‌افکنند، و اگر محتاط نباشد کلاهش را هم برسش فرو می‌نشانند. این اتفاقات بهر صورت روی میدهد و لو آنکه شما همراه فردی صاحب قدر و منزلت باشید - خواه او کفت باشد یادوک، این مقام به زیان او است و بسود شما نیست، زیرا این مردم چون باهم باشند هیچ مقام و منزلتی را محترم نمی‌شمارند، و آن کنت یا دوک هر قدر هم که با عمل آنان مخالف باشد، باید کنار بایستد و تماشا کند و منتظر پایان کار بماند. آنگاه هنگامی که تصور می‌کنید دیگر کار تمام است و شما می‌توانید برای ترمیم وضع خود نزد سلمانی بروید و بدن خسته و کوفته خود را آرام کنید، ناگاه می‌بینید که همین مردم پاسبان خبر کرده و مدعی اند که کسی را بنحوی آزارداده‌اید و هر قدر هم که پشت یا پای شما کوفته و زخمی باشد آنقدر شمارا می‌کوبند ولگد میزند تا بدودید، چنان‌که گوئی بالهای مرکور* را بردوش دارید، یا بر اسب آسمان پیما نشسته‌اید، یا همچون یکی از سه مجوس سوار زرافه‌اید؛ با ضربات شدید مشت چنان شما را به پیش میرانند که اگر بجای مشت ایشان از گاو یا خریا استر لگد می‌خوردید بهتر می‌بود، و تا وقتی شمارا بزندان نینداخته‌اند از این

* - بیک خدایان (اساطیر دوری)

رفتار دست برخواهند داشت.

A fulgure et tempestate ' ab ira et indignatione, malitia, tentatione et furia rusticorum

فرولا : Libera nos, domine خداوندا، مارا نجات ده .

تئوفیل : و آنگاه کسانی هستند که آب یا فقاع یا بوزه بردوش میکشند، و خود چندان جسمیند که با بار خود میتوانند خانه‌ای را ویران کنند؛ و همچنانکه سراه خود میروند ظاهرًا با بی توجهی به شما تنہ میزنند و با گوش بشکه خود سر شمارا میشکافند - اما از ایشان نباید شکایت کرد، زیرا این گروه چندان بی خردند که گوئی در ترکیب وجود خود از استریشور سهم برده‌اند تا از انسان . با اینحال من کسانی را که بدوازد کانی چنان پیرون میجهند که گوئی دنیال کار مهمی میروند و چون گاو خشمگین دنده‌های شمارا نشان میکنند کمتر میبخشم، زیرا که ظاهرشان به انسان بیشتر شبیه است والبته تمام این اعمال از سر لهو ولعب است، چنانکه چند روز پیش بر سر آقای الکساندر چیتو لینوی بینوا آمد که بازو و دنده‌ها یعنی شکست، و چون به محکمه رجوع کرد قاضی ناگزیر بُوی گفت که کاری از او ساخته نیست، و اما از آن کمتر کسانی را میبخشم که با ظاهری دوستانه نزدیک میشوند و گوئی میخواهند سلام کنند، و آنگاه ناگهان تنہ میزنند . ما پیش از گذشتن از آن کوچه با دوازده نفر از اینگونه کسان برخورد کردیم، و آخرین ضربه کنار ستونی که مقابل کاخ قرار دارد نصیب نولاوی بود - این ضربه تنہ شدیدی بود که ده تنه به حساب میآمد و نولاوی با چنان صدائی به دیوار خورد که شدت تصادمش با ده تنه دیگر برابر بود . اما نولاوی بجای آنکه اعتراض کند گفت «متشرکم استاد» و شک نیست که این تشکر بدین جهت بود که آن مرد با شانه خود تنده زده بود نه با چوب دستی که همراه داشت .

پرودنتیوس : اول حمل و Aries primum, inde Taurus بعد ثور .

تئوفیل : و سپس نوبت نوع دیگر که مستخدمان باشند میرسد. اکنون

در باره مستخدمانی که در رأس قرار دارند سخن نمیگوییم؛ اینان ندیمان بزرگزادگانند - در میان ایشان میتوان ادب یافت واما پائین‌تر از ایشان آن‌گروه از مستخدمین هستند که علامت مشخص ارباب خود را بر جامه دارند، وپس از ایشان آنانکه هیچ علامتی بر خود ندارند، وپس از این گروه طبقه آخر است که مستخدمان مستخدمان باشند.

Servus Serverum non est molus titulus :
(مستخدم مستخدمان به صورت عنوان بدی نیست) .
تئوفیل : مستخدمان درجه دوم، یعنی کسانی که لباس مخصوص میپوشند، عموماً بازرگانان ورشکسته یا حصلان و امانده از امتحان یا شاگردان گریخته از دکانند. سومین گروه مردمی بزدلند که برای گرینز از کار سخت، از حرفه‌های آزادتر دست شسته‌اند؛ اینان یاملاحان فراری هستند، یا کشاورزانی که خیش را بدور افکنده‌اند. آخرین گروه، یعنی چهارمین طبقه از مستخدمان، محلوطی ازاوباش و اشخاص ولگرد و بدکارند که اربابانشان بیرون نشان کرده‌اند، وهر زگان و راندگان و افراد غیرقابل استخدام و بی‌ثمر و جانیانی هستند که فرستی برای دزدی نمی‌یابند، به انتقام فراریان وزندانیان و نادرستانی که همواره آماده حرفة خود هستند. اینان گرد دارالتعییر قدیم و درهای کلیساي پولس قدیس سرگیدانند. در پاریس تظیر ایشان را مقابل کاخ عدليه می‌یابند؛ در ناپل روی پله‌های سان پائولو؛ در ونیز روی پل ریالتو و در روم در کامپودی فیوری [۰۰]

واما آخرین اشاره پرودنیوس ایهامی در بردارد. « مستخدم مستخدمان به صورت عنوان بدی نیست ». کلمه‌ای که در لاتین به معنی « به صورت » آمد، است کلمه پر صدائی است، و منثور از آن پای و دست نشاندگان اوست. اگر این نحوه انشاء برونو را موسیقی فرض کنیم و بخواهیم برای ارکستر ملازم آن نت تهیه کنیم میتوانیم بگوئیم که « برکه پر گل » همان جهل و فلسفه اصحاب مدرس است، و « دکانداران ستینزه جو » عمان منافع دستگاه‌های

علمی هستند، و طبقه آخرین مستخدمان آنگونه کشیشانند که اراسموس نه برونو باعلاقه زیاد قول اورا نقل میکنند) قبل از نظر آورده بود. در حقیقت مین گروه آخرین هستند که در کامپوڈی فیوری منتظر شکار خود هستند.

قسمت دیر از مقاوله *de l'infinito, Universo e Mondo* ادر باره لایتناهی، عالم وجهانها) که اینجا برای نخستین بار از ترجمه ارتور لیونینگستن نقل شده است، فراکاستورو که در این مقاولات شرکت دارد، شخصیتی تاریخی است. جیور و لامو فراکاستورو (۱۴۸۳-۱۵۵۳) پزشک و فیلسوفی بود بسیار مبتکر و اگر ما میتوانستیم تمام افراد مهم آن دوره را نام ببریم، بخشی از این کتاب حق او بود. برونو هرگز او را ندیده بود، زیرا هنگامی که او در ورانا مرد، برونو فقط پنج سال داشت. وی در این مقاوله با آزادی سبک افلاطونی به صورت شخصی هوشمند نمایانده شده است که به مباحثه‌گوش میدهد و نسبت به آن حکم میکند. فیلوتئوس، مانند همان تئوفیل قبلى (هردو به معنی «دوستدار خدا») البته خود برونو است. بورچیویک دانشمند مدرسی زمان یا احمق فهمیده است، و تبادل تعارفات در او اخیر مقاوله آینه راستگوئی از بحث‌هایی است که در هر نوبت از غمهای برونو برای او پیش می‌آید.

[الپینو : عالم چگونه میتواند لایتناهی باشد؟

فیلوتئوس : عالم چگونه میتواند نامتناهی باشد؟

الپینو : آیا گمان می‌کنی این عدم تناهی را بتوان اثبات کرد؟

الپینو : آخراً وسعت بیکران برای چیست؟

فیلوتئوس : آخر این مرزهای محدود برای چیست؟

بورچیو : فیلوتئوس، هر چه زودتر به سخن بیا، زیرا من ازشنیدن این افسانه که محصول تخييل تو است بسیار شاد خواهم شد.

فراکاستورو : آرام باش، بورچیو ! چه خواهی گفت اگر قانع شوی که این نظر صحیح است؟

بورچیو : خواه صحیح باشد خواه نباشد، من آن را باور نخواهم کرد.
این لایقناهی در سر من جائی پیدا نمی‌کند. مع الوصف حقیقت را
بخواهد، امیدوارم چنان باشد که فیلوتئوس میگوید، زیرا اگر ازسوه قضا
از این جهان بیرون افتم بیعنی جائی پیدا خواهم کرد.

الپینو : البته، فیلوتئوس، اگر حواس خودرا حکم سازیم، یا از
این جهت که هرچه می‌دانیم از حواس مأخوذ است، اهمیتی را که در خور آنهاست
به آنها بدهیم، شاید دست یافتن به استنتاج تو چندان سهل نباشد.

فیلوتئوس : هیچ حسی نیست که بتواند لایقناهی را ببیند، و نیز هیچ
حسی نیست که این استنتاج را بتوان حقاً از آن خواست. لایقناهی نمیتواند
مورد حس باشد؛ و کسی که بخواهد از طریق حواس تصوری از آن حاصل کند،
چنانست که گوئی متوقع دیدن ماده و هیولی با چشم خود باشد. اگر بخواهد
آن را به دلیل محسوس و مرئی نبودن برای حواس انکار کند، باید لزوماً
ذات و هستی خودرا نیز منکر شود. ما باید برای توقعات خود از حواس در
اینکه مدارک و دلائل ارائه دهنده حدودی قائل گردیم. ما شهادت آنها را فقط
در باره چیزهایی می‌پذیریم که برای آنها قابل درک باشد؛ و حتی در آن
موقع هم بدون استیناف نمی‌پذیریم مگر آنکه حکم حواس تحت قطارت عقل
باشد. مثلاً توجه کنید که حواس در تعیین چیزی نظیر افق چقدر متغیرند.
وقتی ما از روی تجربه میدانیم که به چه سهولت در مسائل مربوط به سطح
کره‌ای که برآن زندگی می‌کنیم از حواس خودگول میخوریم، چقدر باید نسبت
به آنچه حواس در باره حدود افلاک به ما میگویند شک کنیم؟

الپینو : پس فایده حواس چیست؟

فیلوتئوس : فایده آنها فقط اینست که قدرت تعقل را برانگیزنند،
امکانات را مطرح سازند، راه را بنمایند، و تاحدی شهادت دهنند نه آنکه
حکم قطعی صادر کنند.....

الپینو : پس آخر حقیقت کجاست؟

فیلوتئوس : در ورد شی^۹ محسوس مانند تصویر آن در آینه است!

در خرد از طریق قیاس و بحث، در هوش از طریق مقدمه یا نتیجه و در ذهن به صورت زنده مطلق.

الپینو: بسیار خوب، احتجاج خود را دنبال کن

فیلوئوس: چنین خواهم کرد. اگر جهان متناهی است و ورای جهان هیچ چیز نیست، از شما میپرسم جهان کجاست؟ عالم کجاست؟ ارسالو به این سوال چنین جواب میدهد: در خود آن.

سطح محدب فلك ثوابت محل عام است و سطح محدب ظرف اول [فلک اقصی] در هیچ ظرف دیگری نیست. زیرا که «محل» فقط سطح و کناره جسم حاوی است. بنا براین چیزی که جسم حاوی ندارد، محلی ندارد. خوب، آقای اسطو منظور شما از این حکمی که کرده‌اید: «محل در خود آنست»، چیست؟ برای «چیزی خارج از جهان». چه تعریفی بدست میدهید؟ اگر بگوئید چیزی در آنجا نیست پس آسمان و جهان یقیناً هیچ جا نیستند...

فراکستورو: صحیح است، در اینصورت جهان هیچ جا نخواهد بود، وكل در جوف عدم خواهد بود. این احتجاج حق است.... الپینو، تو اهل سفیطه نیستی زیرا می‌بینم آنچه را که نمیتوانی انکار کرد قبول میکنی.

گام دوم عبارتست از اثبات اینکه چون خارج از جهان ما فضائی هست میتوان چنین تصور کرد که این جهان ما دریک نقطه آنست، و بنا براین آنچا که جهان ما نیست جهان های دیگر «میتوانند باشند؛ باید باشند و حتماً هستند»، به این منظور که آن فضارا بهمان نهنج که جهان پراست، پرکنند. بیان برونو به عبارت زمان ما چنین میشود که اگر این فضا متشابه الخواص است، باید کلا ممتلی باشد زیرا بخشی از آن یقیناً پراست. و چون این جهان ما کامل است پری فیز تماماً از کمال خواهد بود.

[فیلوئوس: ... بدین نحو، از شناسائی دقیق کل فضا چنین برمیاید که پر نبودن برای فضا نقص است. بنا براین عالم ابعاد لایتناهی خواهد داشت

وچهانها بیشمار خواهند بود.

الپینو : چرا این جهانها بیشمار باشند و فقط یکی نباشند؟

فیلوتئوس : زیرا اگر نبودن برای جهان و این ملائے نقص است، مگر در باره این فضا یا هر فضای دیگری که مساوی آن باشد همین حکم صدق نمیکند؟

الپینو : من میگویم نقص است در مورد آنچه در این فضا نیست و ممکن است در هر فضای دیگری که مساوی آنست، بدون تمییز چنین باشد.

فیلوتئوس : اگر خوب دقت کنی خواهی دید که هردو یک چیز میگوئیم. زیرا صحت این هستی جسمانی که در این فضاست، یا میتواند در فضای دیگری که مساوی آن باشد، فقط مربوط به آن کمال و انتظام صحیح است که میتواند فقط در فضائی این چنین و به این اندازه یاد رفضای دیگری که مساوی آن باشد؛ و مربوط به انتظامی که ممکن است در فضاهای بیشمار دیگری تظیر آن باشند نیست. اگر موجود بودن برای خیر متناهی و کمال محدودی حق باشد، برای خیر لایتناهی بیشتر حق است، زیرا آنجا که خیر متناهی از طریق انتظام و حق موجود است، لایتناهی از طریق وجوب مطلق موجود است.

الپینو : خیر لایتناهی قطعاً موجود است، اما غیر جسمانی است.

فیلوتئوس : در مورد لایتناهی غیر جسمانی توافق داریم اما این موضوع چه تأثیری در صحت کامل وجود غیر جسمانی لایتناهی و هستی لایتناهی جسمانی دارد؛ یا چگونه این بیان مانع آن می شود که لایتناهی، که در بسیط ترین و مجرد ترین اصل نخستین مضر است، خود را در این مثال لایتناهی و بیکران خویش نگسترد که امکان جهانهای بیشمار دارد و در عرض خود را در آن حدود باریک بگشاید؛ در حقیقت عدم اذعان به اینکه این جسم، که بنظر ما چنان عظیم و وسیع مینماید، در محضر الهی فقط یک نقطه و بلکه هیچ است، کفر بشمار می رود.

الپینو : همانگونه که عظمت خدا بهیچوجه از ابعاد جسمانی تشکیل نشده است (با اذعان بقول شما که جهان چیزی به او نمی افزاید) نباید چنین

اندیشیم که عظمت مثال او در بزرگتر یا کوچکتر بودن ابعاد جهاست.
فیلولئوس، این جواب بسیار خوبی بود، اما با اصل مسئله ارتباط ندارد. من نمی‌گویم که فضای لاپتناهی حتماً باید برای حیثیت بعد و توده جسمانی باشد، بلکه برای حیثیت طبایع و انواع جسمانی باید باشد و طبیعت نیز فضای لاپتناهی ندارد. زیرا فضیلت لاپتناهی در افراد بیشمار خود را بی‌قياس بهتر بروز میدهد تا در آن افراد که محدود و متناهی هستند، بنا بر این واجب است که ازوجه الهی منبع يك مثال لاپتناهی موجود باشد که در آن جهان‌های بیشمار که از قبیل جهان‌های ما هستند به صورت اعضاء لاپتناهی موجود باشند. بنا بر این بواسطه درجات بیشمار کمال که باید نمودار جلوه فضیلت غیر جسمانی الهی بطریقی جسمانی باشند باید افراد بیشمار، یعنی این موجودات جاندار عظیم وجود داشته باشند که زمین یکی از آنها است، همین زمین که مادر الهی ماست و مارا زاده و پرورده است و عاقبت باز مارا در آغوش خواهد گرفت....

فرآکاستورو: گمان می‌کنم کسی نباشد که از سر لجاجت در افکار غلط خو؛ اصرار ورزد که فضا میتواند بطور لاپتناهی حاوی باشد، که شأن فردی و جمعی جهان‌های لاپتناهی اینست که مظروف باشند، همچنانکه این جهان که ما میشناسیم مظروف است. هر یک از جهان‌ها دلیلی برای وجود برحق خود دارد. زیرا فضای لاپتناهی استعداد لاپتناهی دارد، و استعداد لاپتناهی شکوه خود را در عمل لاپتناهی وجود حاصل میدارد، که به وسیله آن مؤثر لاپتناهی از غیر مؤثر بودن واستعداد از بی‌ثمر بودن میرهد.

* * *

الپینو: مع الوصف بسیار خرسند می‌شوم که اظهارات ترا درباره ازل ابدی و علت فاعلی بشنوم، و بدآنم که آیا این اثر لاپتناهی برای آنها لازمست و بالاخره آیا نتیجه واقعاً چنین است یانه.

فیلولئوس: واما در وهله اول چرا باید، و چسان می‌توان فکر کرد که قدرت الهی غیرفعال است؟ چرا باید چنین فرض کنیم که خیر الهی میتواند بطور

لا یتناهی به چیزهای لا یتناهی گسترش یابد ، باید از شمول خود امساك کند و خود را به هیچ محدود کند، با این فرض که هر چیز متناهی در قیاس بالا یتناهی هیچ است؛ چرا باید چنین بیندیشید که آن کانون الوهیت که میتواند بلا انتها در محیط لا یتناهی گسترش پذیرد (اگر این تعبیر صحیح باشد) می خواهد بجای بارور والد و ثمر بخش و محمود وزیبا گشتن، از سر بخل عقیم بماند؛ یا چنین خواسته است که بجای افاضه وافری که مناسب باذات و قدرت ذوالجلال خویش است، فیض خود را محدود سازد یا بالکل دریغ کند؛ چرا باید قدرت لا یتناهی آن بیحاصل بماند؛ چرا باید امکان جهانهای لا یتناهی سهل الوصول [برای قدرت حق] بکناری نهاده شود؛ و چرا باید فضیلت مثال الهی که چون در آینه [خلقت] منعکس شود باید در خشانتر شود و نامحدود باشد و مانند هستی لا یتناهی آن بیکران باشد، محصور گردد؛ چرا باید به افتراضی مبادرت کنیم که پس از وضع شدن متنضم اینهمه اشکال باشد؛ و بآنکه بنحوی از انحصار موجب تشویق و توسعه قانون و دین و ایمان یا اخلاق گردد، آنهمه اصول فلسفی را درهم شکنده؛ چرا باید خداراهم بالقوه انگاشت وهم بالفعل (واین هردو و فعل ... دراو یکی است)، چنانکه گوئی حد تحدب محیط کروی است، بجای آنکه باصطلاح اورا بصورت مرز نامحدود چیزی نامحصور بینگارید؛ میگوییم مرز نامحدود زیرا لا یتناهی خدا با عدم تنها عالم فرق دارد؛ زیرا که خدا لا یتناهی کامل در کلیت و ترکیب آن (عالی) است، اما عالم رویه مرفته و کلا فی الکل (اگر فی الواقع بتوانیم در آنجا که جزئی هست نه پایانی، به مفهوم معینی بگوئیم کلیت) به چه اتكاء هست نه بصورت کل؛ به نحوی که خدا به منزله حد متجلی میشود عالم به صورت محدود، نه باعمان تمایزی که بین متناهی و لا یتناهی جائز است، بلکه به مفهومی که یکی لا یتناهی است و دیگری محدود کننده از جهت کل وجود کل او و تمامی آنچه که با وجود عدم تنها کلی، بالتمام لا یتناهی نیست. زیرا بالا یتناهی بعدی فرق دارد.

الپینو : آنچه گفتی کاملاً بر هن آشکار نیست. پس لطفاً درباره آنچه میگوئی کلا فی الکل است و کلا فی الکل یا لا یتناهی و بالتمام لا یتناهی است

توضیح کاملتری بمن بده.

فیلو تئوس : من عالم را مجموعاً لا یتناهی میخوانم، زیرا نه حد مرزی دارد نه سطح؛ آن را بال تمام لا یتناهی نمیدانم، زیرا هر جزء از آن را که ما انتخاب کنیم متناهی است، و هر یک از جهانها را بیشمار که در خود دارد نیز متناهی است. میگوییم خدا بال تمام لا یتناهی است، زیرا هیچ مرزی در حق او مورد ندارد و هر یک از صفات او یکی است ولا یتناهی است. خدا را بال تمام لا یتناهی میخوانم، زیرا کل ذات او بطور کلی و لا یتناهی در تمامی جهان و در هر یک از اجزاء آن هست....

الپینو : فهمیدم. اکنون به تفسیر خود ادامه بده.

فیلو تئوس : چرا باید معتقد شویم که عاملی که قدرت اعمال خیر لا یتناهی را دارد، بجای آن خیری متناهی انجام میدهد؟ یا بالعکس، اگر آن را متناهی ساخته است، چرا باید معتقد شویم که قدرت لا یتناهی ساختن آن را دارد، درحالی که قدرت و عمل در او یکی هستند؛ چون ذات خدا لا یتغیر است در عمل خود یا قدرت زاینده خود احساس هیچ نیزی محدود کننده‌ای نمیکند، اما از قدرت زاینده خاص و معینی باید به نحو لا یتغیر نتیجه معین خاصی زائیده شود. بنابراین خدا نمیتواند جزء آن باشد که هست؛ نمیتواند چیزی باشد که نیست؛ نمیتواند کاری کند مگر آنچه قدرت‌گردن آن را دارد؛ فقط آنچه را که اراده میکند میتواند اراده کند؛ واجب است که فقط آنچه میکند بتواند بکند، زیرا قدرت متمایز از عمل فقط متعلق به چیزهای متغیر است.

فراکاستورو : یقیناً چیزی که هر گز نبوده و نیست و نخواهد بود، نمیتواند واجد صفات امکان و قوه باشد؛ و اگر مؤثر اول فقط آنچه را که بالفعل اراده میکند میتواند اراده کند، فقط کاری را میتواند انجام دهد که عملاً انجام میدهد. و همچنین نمیفهم که چگونه برخی افراد آنچه را که درباره قوه فاعله لا یتناهی میگویند بدون قوه انفعالي لا یتناهی مطابق آن توجیه میکنند، و عقیده ایشان را مبنی بر اینکه خدا که بیشمار را در عظمت لا یتناهی خلق میکند، فقط یکی و متناهی را خلق میکند نیز نمیفهم؛ زیرا عمل او از این رو

واجب است که از اراده‌ای سر میزند که چون در حد اعلای عدم تغیر است و در واقع نفس عدم تغیر است معادل با وجوب بقی است. بنابراین واجب می‌اید که آزادی و اراده و وجوب همه یکی باشند و اضافه بر آن عمل با قدرت اراده و هستی یکی است.

میتوانم دو قاعدة منطقی را به ترتیب ذیل بیان کنم: اگر مؤثر اول اراده می‌کرد که کاری برخلاف اراده خود بکند، میتوانست جز آن که میکند بکند، اما نمیتواند اراده کند که جز آنکه اراده میکند بکند؛ بنابراین نمیتواند جز آنچه میکند کاری کند. بنابراین هنگام افتراض نتیجه متناهی باید فرض اعمال و قوه متناهی را نیز وضع کنیم و نیز (واین نیز در حد همان قبلی است) مؤثر اول فقط آنچه را اراده میکند میتواند بکند؛ فقط آن کاری را میکند که اجرای آن را میتواند اراده کند؛ بنابراین فقط آنچه را که میکند میتواند بکند. پس اگر نتیجه لایتناهی را منکر میشویم باید قوه لایتناهی را منکر شویم.

فیلوتئوس: قیاسات شما ساده نیستند، اما جواب‌هم ندارند. مع الوصف میفهمم که چرا برخی از الهیون ذیقدر از قبول آنها کراحت دارند. با پیش‌بینی زیر کانه متوجهند که اذهان جاہل و تربیت نایافته با این نظر و جوب، مفهوم مسئولیت فردی و مفهوم مقام و مزایای عدالت را به تدریج رها میکنند....

* * *

الپینو: من نظریه ترا صحیح خواهم دانست اگر بتوانی به ایراد بسیار مهمی جواب دهی، واين ایراد همانست که ارسطورا مجبور ساخت عدم متناهی قدرت الهی را بطور ممتد و شامل افراد رد کند، هرچند آنرا بطور بسیط و بدون شمول افراد قبول کرد. علت نظر منفی او آن بود که چون قدرت عمل در خدا یک چیز هستند، باقدرتی که او برای حرکت بی‌انتها دارد، باقدرت لایتناهی بطور لایتناهی حرکت خواهد کرد؛ و در آن صورت آسمانها در یک لحظه به حرکت در خواهند آمد؛ زیرا اگر محرك نیرومندتر باشد شتاب عظیمتر است، و محركی که عظیمترین قدرت را دارد با عظیمترین شتاب به-

حرکت در خواهد آورد، و آنکه قدرت لایتناهی دارد حرکت خلق الساعه پدید خواهد آورد. واما دلیل مثبت او آن بود که خدا مرتباً و دائماً آسمان متحرک اول را طبق قانون منظمی بحرکت درمی آورد.

بنابراین توجه میکنی که چرا ارسطو عدم تناهی عاری از شمول افراد را [زماناً] به خدا نسبت میدهد. درحالیکه عدم تناهی مطلق و شامل افراد را نسبت به او منکر است. بنابراین معتقدم که درست بهمان نهنج که قوه محرکه لایتناهی او در عمل حرکت به شتاب متناهی محدود است، قوه مشابه او برای خلق عظیم ویشمار به متناهی ومحدود محدود شده است. این تقریباً نظر برخی از الهیون است... بنابراین بهمان نحو که ما یقین داریم که این حرکت علی رغم استقاچش از قوه لایتناهی، خود متناهی است، باهمان سهولت نیز میتوانیم یقین کنیم که تعداد جهان هارا میتوان محدود دانست.

فیلوئوس : این احتجاج در حقیقت احتمال صحت وقوه افناع بسیار دارد. اما باید در وهله اول توجه کنی که چون عالم لایتناهی و عاری از حرکت است، تجسس محرک آن بیهوده است. ثانیاً چون جهانهای موجود در عالم از حیث پیشماره لایتناهی هستند، توده های خاک و آتش و انواع دیگر اجسام که ستاره نامیده میشوند، حرکت خود را از نیروی درونی اخذ میکنند که روح خود آنهاست، چنانکه در جای دیگر ثابت کردیم. بنابراین جستجوی محرکی که خارج از آنها باشد بیهوده است. نتیجه آنست که علت اولی نیروی محرک نیست بلکه خود ساکن ولا یتحرک است و قدرت حرکت را به جهانهای لایتناهی و پیشمار به موجودات جاندار بزرگ و کوچک که در فضای وسیع عالم جای دارند میدهد که هر یک از آنها تحرک و نیروی سائق و دیگر عوارض را واجد است.....

بورچیو : پس چرا دنیارا واژگون و آنرا یکباره تباہ نمیکنید!

فراکاستورو : اگر دنیا به نحوی که اکنون هست سروته شود، چندان فکر بدی هم نیست .

بورچیو : (تندر آسا) شما بله و سانه به ابطال جهان پر از مجاهدات و اخلاص

و مساعی نمایان در کتاب ارسسطودرباره طبیعت، آسمان و جهان همت گماشتاده است. مع الوصف اینگونه کتب مدتهاست مدید کوشش نسلهای متواتی مفسرین را به خود معطوف داشته‌اند، و آن مفسران لغت نامه‌ها نوشته و عبارات را گسترش داده‌اند، تلخیص و تأثیر کرده و حاشیه و ترجمه نوشته‌اند و آن کتب را بصورت سؤالنامه‌ها و فرضیه‌ها درآورده‌اند. همین آثارند که استادان ژرف اندیش و تیزبین و شکست فاپذیر ما را بوجود آورده‌اند: فرشته خویند و کروبی و ملکوتی!

فرا کاستورو: باعده معتقد بهی فضول باشی و نخودهر آش و دللاک و مقتاطهر و بوقکش و اردنسگ خوار، و مشتی دوراندیش و عاقل و پهلوان و بهشتی و آسمانی و تندر آسا.

بورچیو: و گویا اگر اختیار باشما باشد، همگی را در غرقاب خواهیم افکنند. چون اندیشه بهترین فیلسوفان جهان را بدورة اندازیم و تحقیق کنیم به راستی که جهان سخت درهم خواهد ریخت. بنظر شما افلاطون احمق است و ارسسطو ابله.

فرا کاستورو: عزیزم، من هرگز مدعی نشدم که آندو خرنده و شما دانشمندان کرهای آندو، و یا آنکه آنها عنترند و شما نارگیل آنها. همچنانکه در بدو مقاول گفتم در دیده من اینان قهرمانان زمینند. مع الوصف حاضر نیستم آنچه ایشان میگویند بدون شک و تردید بپذیرم، تاچه رسد باانکه از آنان نظریاتی را قبول کنم که بالکل با حقیقت مغایرت دارند، و اگرگوش شنوا داشته باشی این موضوع را شنیده‌ای.

بورچیو: کیست که باید در باره حقیقت قضاوت کند؟

فرا کاستورو: این حق مسلم هر هوشمند دقیق و بیدار دل است، و برای هر کس که صاحب درایت و حتی الامکان بری از لجاجت باشد، چون دیگر نتواند از نظریات ایشان دفاع یا نظریات مارارد کند آمده اعتراض بشکست خود باشد، قطعی است.

بورچیو: حتی اگر هم نتوانم از نظریات ایشان دفاع کنم، این ناشی

از ضعف من است و نه حاصل نفائص ایشان؛ همچنانکه فیروزی شما در این بحث نتیجهٔ صحت نظریهٔ شما نیست بلکه ناشی از سفسطه‌های بیمامیه شماست.

فرانسیس کاستورو: اگر من با استشعار تام در مورد بحث جاہل می‌بودم، هر آینه‌ای بیان نظر و صدور حکم اجتناب می‌کنم. اگر در اعتقادات خود مانند تو لنگک می‌بودم، هر آینه خود را از روی ایمان عالم می‌خواندم نه از روی معرفت.

بورچیو: اگر مؤدب‌تر بودی خود را حماری جسور و مهاجم سو فسطائی ادبیات و قاتل شهرت و محل نظم مستقر و محرف حقیقت و متهم به الحاد می‌دیدی.

فیلوفئوس: تا اینجا می‌توانستیم این مرد را آدم کم اطلاعی بدانیم، اما اکنون خود او می‌خواهد با اصرار ثابت کند که عقلش اندک است و هیچ ادب ندارد.

الپینو: اما فراموش مکنید که ریتین نیرومندی دارد. حتی از راه بان فرانسیس بیکن نیز بلندتر احتجاج می‌کند.

بورچیو عزیز، ایمان تو برتر از اعتراض و بالاتر از هر گونه مدعی است، هم در بدو مقال گفتی که حتی اگر بیانات صحیح باشد، حاضر به قبول آن نخواهی بود.

بورچیو: و تو از ارسطو نیز خردمندتر می‌بودی اگر احمق گدای بینام و نشان و قییر بیخانمان و بی‌معاش و جو خوار نبودی و خیاطی ترا پس نینداخته وضعیهٔ رختشوئی ترا نزاده بود و پدر بزرگت پینه دوز و زاده قوادی مفتری نمی‌بود که در طه‌یله نعلبندان چشم بجهان گشوده باشد. و مردش روی ترا ببرد که توهم هیچ بهتر از ایشان نیستی.

الپینو: سرور بزرگوار امیدوارم از این پس زحمت‌دیدار مرا بخود ندهی و تأمل کنی تا از تو دعوت کنم.

وبالآخره در اینجا افسانهٔ اصلی و عمدۀ برونو را که به اسلوب رسالت ضیافت افلاطون و به نام «ابتهاجات قهرمانی» *Heroici Furor*1 تصنیف کرده است، نقل می‌کنیم. این قطعه نیز ترجمهٔ ارتور لیوینگستون است. مجموع این مقاولات به «اجل سلحشوران حضرت سر فیلیپ سیدنی» اهداء

گردیده است. واژ لحاظ سیاق متذکر غزلیات خود سیدنی به نام آستروفل واستلا
است که به سبک پترارک ساخته شده است، اما هدف برونو انتزاع متعالی است
و شیوه دستیازیش براساس تزئینات خشن و بیقاعدہ‌ای است که درادیبات قرن
هفدهم و هجدهم معمول بوده و باروک (Baroque) نامیده میشود.

عقاید و معانی باایماء و اشاره در یکرشته علائم و اشعار نموده شده‌اند و
سپس علائم یکایک با تفسیر فلسفی مفتوح میگردند. مقاولهٔ نهائی بین دو زن
روی میدهد، یکی لائودومیا Laodomia و دیگری جیولیا Giulia که
تذکر دیوتیما Diotima افلاطون است) و این دو زن مطالب خود را فقط
با سرود برزبان می‌آورند.

رشته‌ای از ده مقاوله تمامی تغییرات و تبدیلات موضوع مهر عقلانی را
در بر گرفته است. نحوه واسلوب بیان عجیب و اختراعی است، ولی مع الوصف
از انقیاد به عرف عاری نیست. در همین مقاولات برونو نظریات استحسانی
نوین و جالبی درباره عرف حاکم بر اصول شعر بیان میکند. دلائل برونو اعم
از خوب یا بد مخصوص خود او هستند و باعقیده خود او درباره عمل علائم داله
در اندیشه بستگی دارند. باشکل شیوه خود به حد اکثر اینطور در ذهن
خواننده اثر میگذارد که گوئی مدت‌ها قبل از بیرون آمدن «متنوعات گلدبرگ»
چنان اثری از خود بیاد گار گذارده است. اما خواننده بتدریج متوجه میشود
که این نحوه واسلوب بیان خود علامت داله‌ایست نسبت به «اقتراب دورانی»
در مورد ذهن مطلق بنهایی که برونو آنرا دربخشی که در اینجا نقل میکنیم
توصیف کرده است.

دراین بخش برونو برای بیان تفاهمی که در جستجوی آنست، قالب
بسیار مؤثری می‌یابد، و آن تفاهم نقطه‌ایست که در آن معرفت و خلقت تلاقی
میکنند. این همان افسانه کهن آکتیون است که صیادی شجاع بود و دیانا را
که در جویباری مشغول آب تلقی بود دید. دیانا اورا بصورت غزال نری
در آورد تاسکهای شکاری او ویرا درهم درند. برونو میگوید که برای دیدن
حقیقت، بشر باید آماده آن باشد که حقیقت او را در هستی ممکن او

[تاسیلیو * دراینجا ما جنبه‌های اصلی عشق قهرمانی را در آن حد که متوجه غایت و مقصود خود یعنی خیر اعلی است و جنبه‌های اصلی هوش قهرمانی را در آن حد که سعی دارد به غایت خود یعنی حقیقت اولی یامطلق نائل شود، ملاحظه میکنیم. دربهره اول ما یک بیان کلی از وضع و جریان بحث را مشاهده میکنیم که بعداً بطور مرتب در پنج بهره دیگر توسعه میباشد. بنابراین چنین میگوید:

آکتیون جوان سگها و تازیهای خودرا میان جنگل میگرداند
که سرفوشت راه خط فاک اورا
به دنبال ددان جنگلی میکشاند
هان بنگر، درجویاری زیباترین روی واندام را میبیند،
[الله] زرین موی وسیمین تن را در جامه ارغوانی،
که چشم خدا یا بشر هر گزندیده است
وصیاد بزرگ دردم بدل به صید میگردد.

آن صیاد غزال میگردد، در جنگلهای انبوه
پاهای گریزانش را میگرداند
اما سگان بزرگش اورا میبلعند.

پی صیدی چنان بلند اندیشه‌های خود را رها میکنم و آن اندیشه‌ها
بر من میشورند
و با چنگ و دندان خویش مرا ظالمانه میکشند.

* لویجی تاسیلیو دوست و شاعر بر و نو بود که وقتی بر و نو بیست ساله شد در گذشت. سیکادا شاید یکی از کشتی داران شهر ناپل باشد.

در این چند بیت آکتبون نماینده عقل بشری است که سخت در پی خرد الهی است و می‌خواهد جمال حق را درک کند. صیاد سگها و تازیهای خود را می‌گرداشد. و اما تازی ها تنداپاترین حیوانات و سگها نیرومندترین آنها هستند؛ زیرا عمل عقل بر فعل اراده پیشی می‌گیرد، اما اراده در عوض قویتر و مؤثرتر است؛ زیرا خیر و زیبائی الهی بیش از آنچه بر عقل بشری مفهوم باشد دوست داشتنی است. واژاین گذشته مهر چیزیست که عقل را بر میانگinizد و وادار می‌کند که چون فانوسی در تاریکی پیشاپیش او حرکت کند.

از میان جنگل : یکه و تنها ووحشی، در حالی که راه آن جنگل را فقط چند نفری پیموده‌اند، و بنا بر این رد بشر در آن بسیار کم است. جوان تجربه و سابقه کمی دارد زیرا زندگی او کوتاه و شعور و شوق او نامطمئن بوده است. بنابراین برای طریقہ جستجوی خرد وداعی قوی که در شخصیت فیثاغورس بروزکرده است چندان شایستگی ندارد. در آنجا کوره راه بسیار ناهموار و خاردار و مترونک است، و بیش از حد برمهرات و شکیبائی راه‌پیما فشار می‌آورد : اما در همینجاست که سگها و تازیهای خود را می‌گرداند : به دنبال ددان جنگلی می‌کشاند .

این ددان جنبه‌های قابل فهم تصورات آرمانی هستند. در آن سرعت و قدرتی که دارند جز چند تنی برای صید آنها نمی‌آیند، و عده‌ای که ایشان رامی‌یابند از آنهم کمترند، و خود ندرة "گرفتار می‌آیند. و بنگرید در جو پیاری، یعنی در آینه علامت داله (Symbol)، که موضوع آبهای اعلی را بر فراز دستگاه آسمان و آبهای اسفل را زیر دستگاه آسمان، منعکس می‌سازد : زیباترین روی واندام را می‌بینند.

سیکادا : بگمانم اتصال درک الهی با درک بشری (چشم خدا یا بشر) چندان به نحوه بازشناختن که در آن سخت اختلاف دارند، اشاره نمی‌کند، بلکه به فاعل اشاره می‌کند که در هر دو مورد یکی است.

تائسیلیو : البته، می‌گوید ارغوان و زرین و سیمین، زیرا ارغوان رمز

قدرت الهی و سیم نشانه زیبائی وزر علامت خرد الهی است، که پیروان فیثاغورس و کلدانیان و افلاطونیان و دیگران تا آن حد که می‌توانند روصول به آنها مجاهدت می‌کنند. صیاد عظیم بدل به صید می‌گردد : وی صیاد بود، اما از طریق عمل عقل بدل به صید شد و به وسیله آن چیزهای ادراک را به خود تبدیل می‌کند. سیکادا : انواع قابل فهم را به طریق خود منشکل می‌سازد، در حد دریافت خود آنها را مناسب می‌سازد، زیرا اینها همواره به شیوه کسانی که آنها را تحصیل می‌کنند بدبست می‌آیند.

تسانسیلیو : این صید از طریق عمل اراده روی می‌دهد و از طریق فعلیتی از آن عمل که تبدیل به موضوع یافم‌غول می‌گردد.

سیکادا : فهمیدم. چون مهر تبدیل صورت میدهد اورا بدل به چیزی می‌کند که بدان مهر می‌ورزد.

تسانسیلیو : میدانیم که عقل چیزها را بطور مفهوم درک می‌کند یعنی به طریق خاص خود، واراده چیزهار اطیعتاً دنبال می‌کند یعنی بوجهی که خود آن اشیاء وجود داردند. بدین نحو آکتیون، با اندیشه‌هایی که دارد، یعنی آن‌سگها، که برون از خود دنال نیکی و خرد و زیبائی می‌گردد، یا به عبارت دیگر در پی «ددان جنگلی» روانند؛ و در لحظه‌ای که وارد حضور حقیقی می‌گردد واز

خود بی خود می‌جذب آن زیبائی عظیم می‌شود، خود را به صورت چیزی می‌بیند که در پی صید آن بود؛ و در می‌باید که خود صید مطلوب سگها را خویشن یعنی اندیشه‌های خود شده است؛ زیرا که اکنون که الوهیت را در خود فشرده است دیگر موقعی برای صید آن درجای دیگر دست نخواهد داد.

سیکادا : بلی نیکو گفته‌اند که ملکوت خدا درون ما است والوهیت از

طریق عقل و اراده هدی درون ارواح ما مقیم است.

تسانسیلیو : دقیقاً همین است؛ پس آکتیون صید سگها خود شده است، اورا اندیشه‌های خودش دنبال کرده‌اند. واو پاهای جدید غزالی خود را می‌گرداند (که اکنون برای طی راه الهی صورتی جدید به خود گرفته‌اند) و به سوی بیشه‌های انبوه روی می‌آورد که مناطق چیزهای غیر قابل فهمند. قبل از مردی

عادی در زمرة عوام بود. اکنون مبرز و قهرمان شده، شخصیت و آرمانهای عالی دارد و زندگی او با فضیلتی غیرمعمول قرین است. در این نقطه رمه سگان بزرگش اورا نابود میکنند؛ زندگی او بطبق روش عادی ازاندیشه و شهوی و علی‌العما و وهمی‌چهار پایان یافته است؛ از این‌پس در عالم عقل و بسان خدا یان زندگی خواهد کرد که رحیق می‌آشامند و ازمی بهشتی مست می‌شوند.... نسبت به جهان مرده و از زندان ماده رها شده است. اکنون دیوارها فرو ریخته‌اند، واو با مرآی کامل و بی‌مانع به افقی پیوسته و ناگسته‌می‌نگرد. به تدریج کل را به صورت واحد می‌بیند، و دیگر از میان اختلافات و اعداد بر آن مجموع نمی‌نگرد؛ اینک آمفیتریت Amphitrite را می‌بیند که سرچشمۀ تمام اعداد و انواع طبقات است و اکنون جوهر الفرد اکبر را می‌بیند که ذات حقیقی تمام هستی است - آن جوهر فرد که طبیعت است و انعکاس جوهر الفرد الهی را میتوان در آن دید، چنان‌که نور خورشید را وقتی که از نیمکره ذوات عقلانی گذشته باشد میتوان در ماه منعکس یافت.....

آنگاه زیر نقاب تشبیه دیگری شیوه‌ای را که بدان وسیله به تسخیر هدف خود همت می‌گارد توصیف می‌کنند و می‌گویند :

گنجشک بی‌یار من آشیانهات را بنا کن
در آن مکان که اندیشهٔ مرا تبره می‌کند و می‌انبارد.
آنجا کارهایت را دنبال کن، صنعت وهنرت را بگستر.

در آنجا از نو زائیده شو، جوجه‌های دلفریست را بار آور
اکنون که تقدیر خشن سیر خود را به پایان رساند،
و کار خود را در مخالفت با بلند پروازیت انجام داد

بر و مقامی منبع تر
برا ایت خواستارم تاخوشی کنی و خدائی ترا هدایت خواهد کرد

خدائی که کوردلان کورش خوانند

برو، وبر تو مهر بان باد
هر الوهیتی در این خلقت واسع
ونزد من باز نگرد که از آن من نیستی.

آن جریان که در اشعار قبلی بوسیله صیادی نموده شده بود که سکھایش را میگرداند، در اینجا باعلامت پرنده یا قلب بالدار نمایان گردیده است که از قفسی که بیکاره و آسوده در آن نشسته بود، پرواز داده میشود تا آشیانه اش را بر مقام منیعی بنا کند و در آن جوجه هایش را، که همان اندیشه های او باشند، پیروزد. زیرا زمانی فرا رسیده است که صدھا موانع خارجی و جمود طبیعی درونی دیگر را دعی به میان نمیآورند. آن پرنده را رها میکند و برایش دعای تیزپری میخواهد و امید بدان می بندد که به مقامی باشکوه تر برسد، و این در آن هنگام است که امکانات روح حوزه وسیعتری برای عمل یافته اند. پیروان افلاطون نیز این امکانات و قدر تهارا بادو بال مینمایند. برونو به عنوان راهنمای آن خدا را به او میدهد که کوردلان او را کور و دیوانه میخواهند و آن مهر است و مهر تحت عنایت ولطف آسمان چنانست که گوئی میتواند آن پرنده را به طبیعت دیگری که مورد تمايل آنست تبدیل کند، یا به حالی متحول سازد که با سرگردانی از آن تبعید شده است. از این جهت گفته است: و نزد من بازمگرد که از آن من نیستی، تامیادا بناشایستگی باشاعر همنوا شوم و بگویم :

«مرا گذاشتی و رفتی ای قلب من ،
نور دیده ام، دیگر بامن نیستی.»

سپس نوبت مرگ روح میرسد، کسی که مفسران تواریه آن را «مرگ

بوسه» خوانده‌اند و در غزل غزل‌های سلیمان نموده شده است، در آن هنگام که میگوید: «بگذار مرا با بوسه‌های دهانش بپوسد، زیرا که از مهر بیمارم.» دیگران آن را خواب نامیده‌اند، چنانکه نویسنده مزامیر (داود) میگوید: «به چشم ان خود خواب نخواهم آورد یاقیلوه به پلکهايم ، تاجائی برای خداوند بیا به.»

آنگاه باشوقی سرشار چنان احساس میکند که گوئی روح او در خود مرده و در مطلوب زنده است. باشتیاق قلب خود را باز میخواند، اما قلب او همچنان باز فراری سرکشی می‌کند. بیش از آن فرا رفته است که باز آید. آنگاه روح را اندوه فرا میگیرد، نه بواسطه غم واقعی بلکه از تاریق شکنجه و مهر، درحالی که قلب به سوی محلی در پرواز است که نمیتواند بدان برسد و در راه هدفی تقلا میکند که وصول آن از عهده‌اش برنمی‌آید و سعی میکند چیزی را در آغوش گیرد که نمیتواند درک کند، و حتی با اینکه مفارقت او از روح بیهوده است، باحب و عشق شدید بیش از پیش به سوی لایتناهی ملتهب میگردد.

سیگادا : ای تانسیلیو ، چگونه است که روح در این پیشرفت به سوی بالا از عذاب خود راضی است ؟ منبع آن تمدنی که اورا مدام به ورای آنجه بالفعل واجد است پیش میراند چیست ؟

تانسیلیو : خود می خواستم آن را بیان کنم . هنگامی که عقل به درک صورت خاص معین مفهومی رسیده است وارد به نقطه‌ای دور از دسترس و مناسب با آن درک دست یافته است، عقل در آن نقطه در نگ نمی‌کند: زیرا روشنایی خود به آن میفهماند که هر گونه جنس قابل فهم را که بخواهد در خود دارد، تا نقطه‌ای که در ابصار خود منبع اعلای مفاهیم است واقیا نوس حقیقت و خیر را دریابد. از این نکته چنین بر می‌آید که هر نوعی به عقل ارائه گردد و اراده آن را درک کند از روی این واقعیت که چنان ارائه و درک شده است، عقل ترتیج میگیرد که بر فراز این نوع انواع بزرگتر و بازهم بزرگتر هستند، و بنابراین عقل دریک حالت دائمی از نوع خاصی فعالیت به سوی حرکت و انتزاع جدید

قرار دارد... از آن زیبا که درک و درنتیجه محدود شده است، و بنا براین فقط بواسطه استدرالک زیباست، پیشرفته دائمی به سوی زیبائی دارد که حقیقته و بی حد و حصر زیباست.

سیکادا : بنظر من این جستجو بی اثر است.

تائسیلیو : بهیچوجه. این مقایر واقعیات طبیعت است که لا یتناهی درک شود و بدان وسیله متناهی گردد. اگرچنانی می بود هر آینه دیگر لا یتناهی نبود. مع الوصف این کاملا باطیعت رامش دارد که لا یتناهی به موجب نفس لا یتناهی بودن خود بطور لا یتناهی دنبال شود، و این پی جوئی البته ماهیت حرکت جسمانی در فضارا به خود نمی گیرد بلکه نوعی حرکت ماوراء الطبیعی است که از غیر کامل به سوی کامل پیشرفت نمیکند، بلکه از طریق درجات کمال با حرکات دورانی پیش میرود تا وقتی که به آن مرکز لا یتناهی برسد که نه صورت است و نه متصور.

سیکادا : میخواهم بدانم که چگونه با حرکت بر روی دائره می توان به مرکز آن رسید.

تائسیلیو : نمیتوانم تصور کنم.

سیکادا : پس چرا چنین میگوئی؟

تائسیلیو : زیرا این کاریست که میتوانم بکنم و حل آن را به اندیشه تو واگذارم.....]

ختم مقال

(از کتاب «اندر لایتنهای: عالم و جهان‌ها»)

کیست که به من بال دهد و هر اس من بزداید
از مرگ و بخت؟ کیست که قلب من برا فروزد؟
کیست که زنجیرهارا بگسلد و دروازه‌هارا بگشاید
که از آن نادره‌ای آزاد شده فرا میرسد؟

کودکان زمان و سلاحهای آن: اعصار و سالها،
ماهها و ایام و ساعات پاتمامی آن گروه که هنر شان
حتی سنگ و آهن را از هم بگسلد.
اکنون من از سنان خشم او رهانده‌اند

از این روی بالهارا برهوا می‌گسترم
نه محیط بلورین می‌باشم نه حاجز دیگری
بلکه چون بر فضای بیکران می‌پرم آسمانهارا می‌شکافم
و چون از کره کوچک خود به جائی دیگر می‌شتابم
وازمیان طبقات اثیری بالاتر می‌روم
آنجه را از دور دیده می‌شود پشت سر می‌گذارم.

از این مجموعه منتشر شده

۱. عصر خرد

۲. عصر اعتقاد

۳. عصر ایدئولوژی

۴. عصر تجزیه و تحلیل

۵. عصر روشنگری

در دوران رنسانس که زمان کشفیات بزرگ است فلاسفه به زندگی بر روی زمین بیش از زندگی در بهشت و دوزخ توجه داشتند، و در باره آزادی بشر و شایستگی بشر برای پیمودن راههای نو عقاید نو بیان کردند.

در این کتاب برگزیده‌ای از آثار فلسفی آن دوران را در باره زیباشناسی، ادبیات، معماری، نجوم، سیاست، و مذهب می‌خوانید.

فلاسفه رنسانس

داوینچی، مور، ماکیاولی، میکل آنژ، اراسموس، کیپرنيک، مونتنی، کپلر، گاليله، جيوردانوبرونو



از همراهان اسناد ایران