

# عصر خرد

فلاسفه قرن هفدهم



استوارت همپشر

ترجمه احمد سعادت زاده



# عصر خرد

چاپ دوم

استوارت همپشیر

ترجمه احمد سعادت نژاد



مؤسسه انتشارات امیرکبیر  
 تهران، ۲۵۳۵

This is an authorized translation of  
THE AGE OF REASON  
selected, with introduction and commentary,  
by Stuart Hampshire.

Copyright 1956 by Stuart Hampshire.

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

با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین



میراث انتشارات آمریکن

همپشیر، استوارت

عصر خود

ترجمه احمد سعادت نژاد

چاپ اول: ۱۳۴۵

چاپ دوم: ۱۳۴۵ شاهنشاهی

چاپ: چاپخانه موسوی - تهران

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۷۶ - ۳۶/۲/۴

حق چاپ محفوظ است.

## فهرست

۱	مقدمہ
۹	۱۔ بیکن
۲۳	۲۔ گالیلہ
۴۷	۳۔ ہابس
۵۸	۴۔ دکارت
۱۰۰	۵۔ پاسکال
۱۰۲	۶۔ اسپینوزا
۱۵۲	۷۔ لاپ بیتس
۲۰۱	۸۔ فهرست اعلام



# مقدمه

فلسفه فعالیت مدام ذهن انسانست و تقسیمات میان ادوار تاریخی همیشه تا اندازه‌ای من عنده و غیرواقعی هستند . اما مرحله‌ای که با گالیله (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) آغاز و به لایپنیتس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) ختم میشود وحدت مشخصی دارد ؛ این مرحله دوران مهم سازنده فلسفه جدید است . اعتلای علوم فیزیکی و انحطاط تدریجی و تقریباً نهائی تصورات قرون وسطائی را در باره معرفت که بر بنیاد روش‌های اسطوئی قرار گرفته است، اعلام میدارد . در سرتاسر قرن شانزدهم عقل بشر در ساحات مختلف و موضوعات متعدد آزادی خود را از سلطه روش‌های اصحاب مدرسه در باره تفکر اعلام داشته و با آن بمبارزه برخاسته است . اما در قرن شانزدهم شیوه - اسلوب یاراهی که ذهن انسان می‌پیمود و طریقه‌ایکه افکار خود را با آن بیان میکرد - هنوز متعلق بدنیای قدیم بودنه دنیای ما؛ حتی از خواندن آثار ماکیاولی ، اراسموس و مونتنی ، چنانکه امرور بنظر ما میرسد ، انسان همواره نوعی غرابت حس می‌کندکه بین ما و آنان دیواری بوجود می‌آورد . اقتدا و مراجعة دائم آنان به حجت یونان قدیم برای ما غیرطبیعی است . ادراک آنان از لفظ و شیوه ایشان در برهان شیوه‌ما نیست؛ از همه اینها مهمتر اینکه زبانهای ملی هنوز بهمیچ یک از اشکالیکه برای ما مأнос عستند بمنزله آلات طبیعی فکر منزع خود را مستقر نکرده بودند . در تمام قرن هفدهم انتقال تدریجی زبان لاتین را بزبانهای فرانسه و انگلیسی

بمثابة آلات طبيعى تفكىء فلسفى ميتوان مشاهده کرد . در آغاز اين قرن لاتين هنوز زبان بومى واجتناب ناپذير جهان دانش است . اينطور بمنظور هير سد که حتى نوابغى ما نند بيكى و بعد از او هابس وقنى ميخواهند در زبان خود باستدلال مجرد مبادرت کنند در مقابل خصلت واقعى و شعرى آن بتشخيص ميافتد . راه استدلال از يك زبان بزرگ هنوز بعد از قرنها استعمال آنطور که برای برگشت بزرگ لاتين باز است ، هموار نشده . بهمین حهيت وبعضى جهات ديگر است که دكارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) را معمولاً و جنازه که باید همچون يك فيلسوف بزرگ عصر جديد سر حلقة سلسله اى ميداند که پيوسته تا امروز ادامه داشته است . اين فيلسوف برای استدلال محض روشي ابداع کرد که ساده و صريح و از اصطلاحات فنى لاتيني اصحاب مدرسه كاملاً آزاد بوده . فلسفه قيمته خصوصى از ادبیات فرانسه شد و اين زبان خود کانون تمدن اروپائى گردید .

فلسفه تحقيق آزاد در حدود معرفت شهر و در كلیه تربیت مقولات قابل انطباق با تجربه و واقعیت است . حالت و چگونگی فلسفه در تمام مواقع اصولاً با دونوع فعالیت مرتبه ولی قابل تفکیك ذهن انسان بستگی دارد : يكى عقیده دینى و اخلاقى و ديگر پژوهش برای معرفت تحقيقی . وقتی اعتقاد دینى با استحکام مستقر شده و کاملاً بلاعارض باشد ، دامنه تحقيق آزاد یعنی فلسفه ، محدود خواهد شد . اما آنجا که چنین امنیتی برای دین موجود نباشد ، با کشمکشی میان معتقدات دینى و اخلاقى ، در میان باشد ، مسائل فلسفی بافوریت مخصوص خود را عرضه خواهد کرد و بى پرده تر خود را بتحقیق آزاد خواهند سپرد . قرن هفدهم عصر تصادم دینى بود که در آن غالباً با شدت وحشیانه از الهيات مسيحي در يكى از اشكال مختلف آن دفاع ميشد . و سدت اصول اروپائى غربي ناپذيد شده بود و هر شخص متفرکري از اين دگرگونی و تبدل آگاهی داشت . مقارن اين احوال پژوهش معرفت تحقيقی با حیات تازه يك مرحله جديد قدم ميگذارد : قلمروهای وسیع و تازه علوم طبیعی بوسیله گالیله ، کپرنیک و کپلر و بسیاری ديگر از دانشمندان کشف شده بود . بتدربیج معلوم

شد که پیشرفت علوم طبیعی می‌باشد بوسیله قوانین طبیعت که در اصطلاحات کمی بیان شده باشد تعبیر کند . بنظر میرسید که کلید فهم طبیعت را در ریاضیات و روش‌های دوستی اندازه‌گیری باید جست . تصور ارسطوئی درباره طبیعت بهنژرهای یک منصوصه منظم یا سلسله مراتب انواع طبیعی با تشخیص اختلافات کیفی ضروری ، رفته رفته غیرکافی بنظر میرسید ، و با وجود این منطق که قرنها در تمام مدارس آرزو پا نعلیم میشده‌اند بهمین گونه تصور در باره طبیعت مستگی داشت . منطق ، قیاس بود که طبقه‌بندی ارسطو را موضوع نمونه برخان و معیار بیان معرف جلوه میداد . «تمام لا ها لا هستند . این یک لا است پس لا است» . این طرح استدلال برای قرنها بهنژه نمونه استنباط عقلی علوم فرض شده بود . علوم محتاج رسیدن بتعاریفی بودند که ذات و حواص ذاتی اشیاء مختلف نوع را بیان کرد . تعریف ذات ، جوهر و صفت ، صفات ذاتی و صفات عرضی مفاهیم اصلی و مهم فلسفه اصحاب مدرسه است که بالمال از ارسطو گرفته شده است .

اگر نظام طبیعت را بهنژه موزه خداوند از اشیاء و مخلوقاتی تصور کنیم که سرگردان از ازل بنوع مخصوص خود تعلق گرفته‌اند ، این مفاهیم در حقیقت با سارمان دانش طبیعی متناسب است . اما اگر طبیعت را مظهر قوانین طبیعی دقیق ریاضی بدانیم ، این منطق محدود و نامناسب خواهد بود ؛ تقسیمات به انواع بواسطه اختلافات کیفی مشهود بیربط شده و در منظمه معرفت علمی مقام اهمی ندارد . منطقی لازم است که اشکال برهان ریاضی را نشان دهد زیرا داشت بسبیعی تا آنجا که ممکن است باید صورت برهان ریاضی بخوبیگیرد . علم طبیعی باید حتی المدعور کلی و انتزاعی و نسبت به امتیازات کیفی بی اثر باشد . قوانین تغیر و حرکت تنها در صورتیکه در کلی ترین عبارات ممکن بیان شود باید تأثیر عقلاً از نمودها فراهم میکنند ؛ کمال مطلوب اینست که این قوانین نه فقط در مورد اشیاء یک نوع مخصوص که از لحاظ کیفیت مشخص نشوند باشند . بلکه در سرتاسر قامرو علوم طبیعی ، بدون محدودیت بکارروند .

بنابراین پیروان مکتب تعلقی یا ما بعد الطبيعه باینجا رسیده‌اند که موضوعی را که قوانین طبیعت در باره آن اعمال می‌شوند، بمنزله‌یک جوهر منفرد نامشخص از لحاظ کیفیت که ماده یا بعد نامیده‌می‌شود ، ارائه دهند . تمام تغییرات کیفی باید اساساً بمنزله تغییر حالتهاست در منظمه واحد اشیاء مادی یا ذوا بعاد بیان شوند . اختلافات کیفی که بر حواس انسان ظاهر می‌شوند از موضوع ادراک صحیح حرکات اشیاء مادی خارج هستند .

اقسام دیگر این نظریه در باره طبیعت و شناخت طبیعی نزد دکارت ، اسپینوزا و لاپنیتس که فلاسفه بزرگ این عصر هستند یافت می‌شود . همه آنان در رد قسمت بزرگی از منطق ارسطو که هنوز در مدارس تعلیم می‌شد چون خارج از مفاهیم علمی جدید دنیا بوده ، موافقت کردند . و همچنین در طرد احکام معمولی ما در باره ادراک و لغاتی که احکام ما را بیان می‌کنند ، بسبب نارسا بودن آنها برای ارائه واقعیت ، توافق داشتند . این دسته از حکما همگی قبول کردند که قضایای فیزیک ریاضی جدید با تقریب بیشتری با اجزاء ترکیب کننده غایی طبیعت مطابقت دارند اما در نظریه مثبتی که در باره ترکیب غایی واقعیت دارند ، در بین خود اختلاف پیدا کردند .

این نکته را باید بخاطر داشت که تا در گذشت نیوتن و حتی بعد از آن بطور کلی حد مشخصی بین فلسفه و علوم طبیعی وجود نداشت . « حکمت طبیعی » اصطلاحی بود عمومی که هم آنچه را که مامتا فیزیک مینامیم و هم آنچه را که فیزیک اصطلاح می‌کنیم هر دو را شامل بود . دکارت ولاپنیتس تنها فیلسوف معنی محدود امروزی نبودند ، بلکه در تاریخ ریاضیات و علم هم افراد برجسته‌ای بودند . اظهار عقیده در باره صریح توضیح و تأویل و دستگاه مفاهیمی که محققین علمی طبیعت می‌باشند بکاربرند بخشی از اعمال فلسفه ما بعد الطبيعی بود . مخصوصاً در آثار دکارت ولاپنیتس مسائلی که بیان زمان ما مسائل فیزیک نظری خوانده می‌شوند ، با مسائل جاری فلسفی مخلوط شده‌اند . دکارت ، اسپینوزا و لاپنیتس هر کدام نظریات مشخص خود را در باره طبیعت فضای

تشکیل اساسی احرام پرداختند . اکنون باخواندن آن آثار میتوانیم آن قسمت از نظریات آنان را که در قلمرو علوم تجربی قرار می گیرد حذف کنیم ، نظریات آنان لاقل تا حدودی علم غیر متداول بنظر میرسد ، و ما فقط بپرسی های ایشان در باره مسائل جاوید فلسفی توجه خواهیم کرد . اینها مسائلی هستند که نه میتوانند همچون مسائل تجربی بررسی شوند و نه تحت هیچیک از علوم اختصاصی اندرجاییابند . اما باید دواعی آنانرا برای ساختن یک فلسفه طبیعی که کاملا نظری ولی برای آن عصر بیفایده نبوده است ، فهمید و محلی برای آن قائل شد .

فلسفه همیشه وسیعتر از حکمت طبیعی و بیش از فلسفه علم بوده است . تمام فلسفه بزرگ برای بیان علت نه تنها در باره نظام طبیعی ، بلکه در مورد متمام انسان در طبیعت کوشیده اند . نظریه معرفت انسانی و حدود آن میباشد متنضم اشاراتی هم در باره غایبات و مقاصد انسانی باشد ، و نظریه نظام طبیعی بمسائل خلقت نیز باید پاسخ گوید و بنا بر این شامل نکاتی در باب وجود و طبیعت خداوند باشد . در قرن هفدهم بود که تصادم جدید یا برخورد آشکاریین دین و علم آغاز شد گالیله چون بطلان عقاید ارسطوئی مرسوم و متبوع زمان را ثابت کرد ، بوسیله کلیسا محکوم شد . کپرنيک و کپلر طبیعت واقعی منظمه شمسی را کشف کرد . بدانوسیله اساس جهان شناسی مسیحی قرون وسطائی را درهم ریخته بودند . زمین دیگر مرکز عالم خلقت نبود ، بلکه در مقابل فضای طبیعی یک قسمت بسیار ناچیز محسوب میشد . این اکتشاف بلافضله بر علوم مردم فرهیخته معلوم نشد ؛ در آغاز منحصر به یک حلقة کوچک از فلسفه طبیعی بود که بسیاری از آنها ، منحمله بیکن ، آنرا پذیرفتند . ولی آشکار بود که اگر این کشف دانسته و پذیرفته میشد ، اگر نمیتوانستند آنرا پیاره ای دلائل عقلی رد کنند ، فکر مسیحی عامه و تصورات و مقاہیم راجع به جهان که برای دمه مسلم بود ، بالمال مضمحل بیگردید . وانگهی ، آثار این کشف در وراء دنیای علمی منتشر نیشد و بوسیله هر شخص فرهیخته ای ، هر چند هم علاقه

مختصری بعلم میداشت ، احساس میگردید . در آنصورت اینگونه اشخاص در باره مقام انسان در عالم خلقت بطريق کاملاً مختلفی می‌اندیشیدند . نتیجه نظریه کپرنیک ، مثل نظریه گالیله ، توسط کلیسا محکوم شد ؛ اما آشکار بود که حقیقت برای همیشه پایمال نمیتوانست شد . دو تن از متفکران بزرگ مسیحی ، پاسکال و دکارت پاسخ‌کم و بیش مؤثری باعتراف کلیسا داده بودند . پاسکال بمعنى دقیق کلمه یک فیلسوف نبود و از این‌زور در این کتاب فقط با دو قطعه کوتاه معرفی شده است . این فیلسوف سعی نکرده است تا در باره میزان ممکن معرفت بشر یا قطم طبیعی و یا حتی در باب تکالیف اخلاقی انسان نظریه ملتحمی ارائه کند . او در دو کتاب معروف‌ادبی خود «نامه‌های محلی»<sup>۱</sup> و «افکار»<sup>۲</sup> بیشتر این مسأله را نشان داده است که وقتی مردم چنانکه باید بفهمند ، که عقل بشر بهیچیک از مسائل فلسفی پاسخ نمیتواند داد ، ایمان مسیحیت چه وضع و حالی خواهد داشت ؛ همچنانکه موتتنی را عقیده براین بود که در معرفت بشر اطمینان عقلی وجود ندارد ؛ پاسکال در باره حقیقت وحی مسیحیت پژوهش کرده و به یک اطمینان اخلاقی تھور آمیز دست یافته بود . جهان وسیع است و افراد بشر در این دنیا پهناور اجزاء مادی ناچیزی هستند ؛ عظمت آنان تنها در این است که دارای روحند و حقارت مخصوص خویش و بستگی خود را بخدا تشخیص میتوانند داد . پاسکال در مورد مسائل فلسفی شکاک بود و تقریباً تا حد ضلال حجج عقلی را ، که منتصراً وسائلی برای اثبات یا توجیه الهیات مسیحی بودند ، ترک کرد . اما با یک بصیرت علم الروحی بزرگ نشان داد که یک مسیحی چگونه میباشد هر نوع معرفت دنیوی و مادی را برای حواej روحانی صحیح خود همچون آخرین دستاویز عیش و نامر بوط ننگرد .

دکارت یک کاتولیک صادق و در عین حال یک فیلسوف اصولی بود که در طرح خود محلی برای حقایق الهیات مسیحی و فیزیک ریاضی یافت . قبل از اینکه بتوان تسلیم هر معرفت طبیعی را تضمین کرد ، وجوب خدا میباشد اثبات

گردد؛ و این فیلسوف بعضی از دلائل نقلی در باره وجود خد را پذیرفت. قلمرو اشیاء ذوابعاد، از قلمرو ارواح که فکر میکنند کاملاً جداست، و علی که در یک قلمرو عمل میکنند در قلمرو دیگر مستقیماً تابع استنباطی ندارند. انسان وجودی است هر کب، و ملتقاً یا برخورد گاهی است از دو قلمرو مختلف: یکی ذهن یا فکر که با آن میاندیشد و دیگر تن یا کالبد که تابع قوانین عمومی فیزیک است. دکارت برخلاف اسپینوزا در آثار مطبوعه خود اصولاً عهدهدار مسائل اخلاقی نبود؛ او بفلسفه طبیعی علاقه داشت و حتی در فلسفه طبیعی اگر تابعی که با آن دست مییافتد برای کلیسا غیر قابل قبول بودند حاضر بطبع و نشر آنها نمیشد. مجموعه فلسفه او هر چند ممکن است پریشان بوده باشد، مثل فرض وضع انسان در طبیعت، سازش مقبولی بین خواسته‌های فیزیک ریاضی و مدعای الهیات مسیحی بنظر میرسید. از اینرو نظریات او بی‌درنگ بمنزله فکر متعالی عصر مقبول افتاد و در قرن خود نفوذ یافت تا اینکه «رساله»‌ای لامپ منتشر شد. فکر صریح و دلیل عقلی هر لحظه بیشتر با روش دکارتی تحلیل تصورات هر کب به مبادی ساده و استخراج تابع از ساده‌ترین قضایای بدیهی بطریق ریاضی محض منطبق و یکسان میشد.

اوپا و احوال فکر در انگلستان بر اثر نهضت اصلاح طلبی کلیسا با فرانسه تفاوت بسیار داشت و قرن هفدهم، هم از لحاظ فکر و هم از نظر درسوم و آداب، عصر تفوق فرانسویان بود.

با نشر «رساله»‌ای لامپ تفکر انگلیسی و بهویژه مذهب تجربی آن در آنسوی دریای مانش منتشر شد و مبنای تفکر اصولی را در سراسر اروپای قرن هیجدهم تشکیل داد. در آغاز این قرن فرانسیس یکن نیزیک شخصیت بر جسته اروپائی و مرجعی برای فلاسفه عصر بود اما ترجیحاً او را باید آخرین فیلسوف رنسانس دانست تا اولین فیلسوف قرن هفدهم. این فیلسوف در سازمان معرفت طبیعی برای مقام مهم ریاضی محلی قائل نشد. در تاریخ فلسفه، قرن هفدهم را میتوان بحق «عصر خرد» نامید؛ زیرا تقریباً تمام فلاسفه بزرگ این دوره کوشش

میکردند تا دقت برهان ریاضی را در تمام رشته‌های دانش بشر منجمله خود فلسفه معمول دارند . شکل برهان فلسفی نزد دکارت ، اسپینوزا ولایبنتیس عمدتاً قیاسی و لمی است؛ قصد آنان اثبات استنتاجات خویش درباره اجزاء غائی سازنده واقعیت وحدود معرفت بشر بود ، بهمان نهنج که یک قضیه ریاضی اثبات می‌شود . هیوم و کانت مدتها قبل اغلب فلاسفه و مخصوصاً فلاسفه انگلیس و امریکا را مذعن ساخته‌اند که این قبیل احکام ما بعد الطبیعی (صرفاً تعقلی) قیاسی خالی و بدون موضوع است و با برهان صرفاً لمی نمیتوان تائجی در باره طبیعت اصلی اشیاء برقرار کرد . درسی سال اخیر امکان ساختمان منظومی در فلسفه بار دیگر مورد بحث و جدل قرار گرفته ؛ باین عنوان که فلسفه باید تحلیل مفاهیم کلی و معانی الفاظ معطوف باشد نه به نفی و اثبات وجود . شاید بعضی تحولات در طبیعت مسائل علمی یاد را در ادراک نظریه فیزیکی یا در بررسی خود زبان ، زمانی احتیاج بفلسفه متناسبی را از نوایجاد کند . ممکن است موقعی فرا رسید که مثل قرن هفدهم پاره‌ای تر کیبات نظری تنها راه فهم اشکال جدید معرفت وايضاح مناسبات آنها بنظر رسد . ضمناً آثار دکارت ، لاپنتیس و اسپینوزا نه تنها به این عنوان که صاحبانشان پایه گذاران فکر اروپائی هستند بلکه برای پرمایگی و تنوع تحلیل‌های آنان از مفاهیم کلی که تفکر ما وابسته باست ، مطالعه‌می‌شوند برای تحلیل‌های آنان در باره معرفت و یقین ، هیئت و واقعیت ، وجود و هویت ، آزادی و ضرورت ، روح و ماده ، قیاس و تجربه در میان مسائل دیگر این مسائل مستمر فلسفه هستند که در هر عصر خود را باشکال جدید عرضه میکنند . و بهترین طریق ورود بدانها اینست که ببینیم این مسائل خود را به متفکران بزرگ که گذشته چگونه عرضه کرده‌اند .

## فصل ۹

# بیکن

فرانسیس بیکن Francis Bacon در سال ۱۵۶۱ میلادی در لندن در خانواده ای که از دوسو بادولت و در بار بستگی داشت بدنیا آمد و همیشه نامزد مشاغل مهم بود و در گریزاین Gray's Inn در رشته حقوق تحصیل کرد و سعی داشت که توسط عمومی خود ویلیام سسیل William Cecil منصبی گرفته ترقی کند. چون توانست پیشرفتی را که مایل بود از سسیل بدست آورد به ارل اسکس Earl of Essex پیوست که در سال ۱۵۹۳ او را بسمت دادستان کل منصوب کرد ولی پس از تأثیر بسیار ملکه الیزابت از تصویب انتصاب او خودداری کرد.

هنگامیکه قیام مسلحانه اسکس با شکست مواجه شد، بیکن یکی از کسانی بود که وی را مورد اتهام قرار داد. پس از جلوس جیمز اول James I پیشرفت بیکن بسوی قدرت شروع شد. در سال ۱۶۰۳ لقب شوالیه گرفت و در سال ۱۶۰۶ با بنوی ثروتمندی ازدواج کرد. در سال ۱۶۰۷ معاون دادستان کل و در سال ۱۶۱۳ دادستان کل شد. بعنوان دوست جرج ویلیام George Villier که طرف توجه جیمز بود در سال ۱۶۱۶ مشاور سلطنتی و در سال ۱۶۱۷ مهرزادار lord keeper و بالاخره در همان سال رئیس قضات و بارون ورولام Viscount St. Albans ملقب شد. ولی پس از چندی از نظر افتاد و متهم به ارتشاء شد و از تمام مشاغل خود بر کنار گردید و پس از یک حبس کوتاه جلای وطن کرد و در سال

بیکن از حلقهٔ فلاسفهٔ بزرگ قرن هفدهم خارج بود و از لحاظ روحیه و نظری بقرين شانزدهم بیشتر تعلق داشت تا بعض فیزیک ریاضی جدید و مذهب عقلی درفلسفه. بیکن برخلاف دکارت در بکاربردن ریاضیات در مطالعهٔ طبیعت بصیرت نداشت و خدمت بسازائی در تحلیل مفاهیم کلی و مقولات مختلف فکر نکرد ولی آثار مهم او «نو ارغون» (۱۶۲۰) و «پیشرفت دانش» (۱۶۰۵) نفوذ و تأثیر بزرگی در سراسر اروپا داشت و نام او نمایندهٔ روش استقرائی در علوم شد. متفکری دارای دقت نظر و وسعت مشرب بود و تأثیفات بسیار داشت که در تصورات خود نیمی قرون وسطائی و نیمی متجدد بشمار میرفت. در آثار او همچون زندگانیش عظمتی توأم با بی‌نظمی وجود داشت. ذهن او آگنده از تصورات و معارف مختلف بود و رغبت شدیدی به حسیات و تجسسات تازه داشت. مقالات مشهور او دقت نظر و خرد مادی و تجربی او را بخوبی نشان میدهدند اما شوق وافری از دلبلستگی به استدلال مجرد و عشق بمنطق که در نزد فلاسفهٔ بزرگ و در رأس آنها نزد دکارت، اسپینوزا و لاپنیتس یافت میشود نداشت. پیش از اینکه استدلال یا برهانی را در میان کلیات استقصاء کند، حقیقت ظاهری و تنوع اشیاء واقعی در طبیعت توجه او را جلب میکرد. بطور خلاصه بیکن بیشتر خصلت یک عالم طبیعی را داشت تایل فیلسوف.

بیکن مانند دکارت روش جدیدی را در علوم اعلام کرد؛ اما روش او برخلاف روش دکارت متنضم برهان لمی برای نیل به حقایق غیرقابل تشکیک نبود. بیکن طرفداریک روش آزمایشی تجربی بود که با مشاهده اشیاء وحوادث جزئی شروع کند و رفته رفته بسمت کلیت و تعمیم پیش رود. نادرستی و خطای این تعبیرهای کلی برخلاف تعبیرهای ریاضی بوسیلهٔ تجری به قابل اثبات است. باین ترتیب علاقه اول در یک روش استقرائی است که بوسیلهٔ آن انسان از مشاهده امر واقع بکلیاتی میرسد که صرفاً احتمالی هستند. بواسطه سهمی که این فیلسوف در «منطق استقرائی» و روش تجربی دارد، در تاریخ

فلسفه دارای مقام جاودانی شده است . هیوم Hume و میل Mill تحقیقی را که یکن آغاز کرد پیشتر برداشت . این فیلسوف توجه خود را ب موضوعات وسیعتر از روش‌های مشاهده تجربی ، یعنی به شیوه علمی تعمیم و کلیت و طرح تجربیات مفید ، معطوف می‌سازد . همچنین بمعاهم یا تصویرات ذهنی که در تحقیقات تجربی بکار میروند توجه دارد و معتقد است که فلاسفه باید زبان علم را تحریزه و تحلیل کنند . با این به یک تصور صریح از معاهم معمول ، تحریفات و تضییعاتی که مانع بررسی‌های تجربی هستند ریشه کن خواهند شد . یکن یک نظریه هم در باب طبقه‌بندی اصولی دارد که باید ما را در تاریخ طبیعی و در تنظیم فهرستی از موضوعات طبیعی اطراف ما هدایت کنند . ما باید اشیاء را بسادگی براساس مشابهت‌های سطحی طبقه بندی کنیم بلکه باید توجه خود را به تقسیمات انواع طبیعی معطوف سازیم که پردازنه و اصولی هستند . این روش طبقه بندی بقدرتی اساسی بود که لینه Linnaeus گیاه‌شناس معروف سوئدی آنرا در علم گیاه‌شناسی معمول داشت ، بطوریکه اساس تازه‌ای برای معلومات طبیعی فراهم شد .

قطعات مستخرجه زیر شامل انتقادات او است از منطق اصحاب مدرسه در باب علم ، و نظریات مثبت او را نیز دربرداشت . یکن از چند جهت بمنطق ارسطوئی اعتراض می‌کند . اول اینکه چون این منطق مبنی بر قیاس صوری است توجه را از تعبیرهای کلی‌تر منعطف کرده و بر روی قیاسها یا استنتاجات معتبر در باره تعبیرات جزئی متمرکز ساخته است ، و از این مسأله که این تعبیرات کلی چگونه بدست آمده‌اند غفلت کرده است . در ثانی نشان داده است که حصول کلی از جزئیات بدانگونه که در منطق اصحاب مدرسه معمول است شتاب آمیز و سطحی است ( به تعریفات ۱۹۶۱ و ۲۵۶۲ رجوع شود ) . منطق نقلی نیز بهمانسان در بیان تشکیل معاهم و طبقات غیر کافی است ( به تعریف ۱۴ رجوع شود ) . سوم اینکه چون صرفاً روشی است برای ثبت معلوماتی که قبلاً بدست آمده ، دچار عیب اساسی تری است ( تعریف ۱۲ ) .

این منطق نه یک روش اکتشافی است که به تحقیق بیشتری رهنمایی گردد و نه میتواند ما را به مراقبت عملی طبیعت هدایت کند (تعریفات ۳ و ۴ و ۸) و بکشف علوم جدید سوق دهد (تعریف ۵).

بهای این تمرکز روی ترتیب منظم تعبیرات کلی و موارد مخصوص آنها در قیاس صوری، بیکن بر روی نظر دارد که هر لحظه تعبیرهای حقیقی تر و تازه‌تری درباره امر واقع مکشف سازد. روش استقراء بوسیله شمارش ساده – یعنی تنها فهرست کردن آنچه که بنظر میرسد در طبیعت باهم واقع می‌شوند – باید جای خود را بیک روش تجربه منظم بدهد که متکی باشد بر طرد و منع پاره‌ای از وقایع. باین ترتیب با فرض یک مثال ساده اگر بین پیکرهای a و b و c پاره‌ای روابط ملاحظه شود، تنها ضبط آن روابط و ادامه ثبت وقایع خاص مشابه آن بطور نامحدود کافی نیست. شخص باید آزمایش‌هایی بکند که بطور منظم هر یک از اشکال رابنوبه خود کنار گذارد و ما را قادر سازد بکشف اینکه مثلاً فقط a یا b برای ایجاد c ضرورت دارد، نه اینکه a و b متفقاً در ایجاد آن ذخیل هستند؛ یا اگر هر دو ضرور بنظر رساند صورت کلی تر و عادی تری از آنها بیایم که بدانویسیله c همواره بدبیال آنها بیاید. در اینجا ما احتیاج به تحلیل و طبقه‌بندی مفاهیم را بدانگونه که بیکن خواستار است ملاحظه می‌کنیم. زیرا اگر عالم بریک وجه از زبان عام که اصطلاح غیر دقیقی برای استعمال مشترک درباره a و b دارد تکیه کند، قادر بتفکیک آنها در ذهن خود نخواهد بود و هر گز درباره تجربه مورد لزوم نخواهد اندیشید.

شاید نظر بسیار عمیق بیکن این بود که عالم باید قدرت فوق العاده موارد منفی را تشخیص دهد (تعریف ۴۶). اگریک تیجه کلی باین صورت که «هر وقت a اتفاق می‌افتد b روی میدهد» حاصل کرده باشد، همیشه باید حالتی را جستجو کند که a بدون b واقع شود. اگر این مورد منفی یافت شد باید در جستجوی مفیدترین راه اصلاح قانون خود باشد و به ارائه بعضی «تمیزات یهوده» اکتفا نکند (تعریف ۲۵). توجه صرف به موارد مثبتی که عقاید مارا تأیید می‌کنند،

و در جستجوی مثال‌های منابع برنیامدن، اساس اعتقاد خرافی را تشکیل می‌دهند. بالاخره تعمیم و کلیت باید متناسب با معلومات و بنیه علمی موجود و حتی المقدور وسیع و شامل باشد، نه تنها خودرو، من عندي و مفروز (تعريف ۱۰۶). اگر این اصول را در نظر بگیریم کلیت‌ها فقط بمقتضای اموریکه قبل از معلوم شده است ساخته خواهند شد و مارا بکشیفات جدید هدایت نخواهند کرد. این تعمیم‌ها بی فایده هستند مگر اینکه از تعبیر‌های جزئی که بر روی آنها بنا شده‌اند قوت منطقی بیشتر داشته باشند، یعنی ضمناً دلالت کنند براینکه مشاهدات معینی خارج از قلمرویی که کلیت از آن ناشی شده برقرار خواهد گردید. در اینجا بیکن این حقیقت را ملاحظه می‌کنند که قدرت و محدودیت یک تئوریه علمی از وسعت دایره اطلاق آن ناشی می‌شود.

نظریات بیکن در باره منطق استقراء آزمایشی است و اغلب در لفاظه اصطلاحات غامض بیان شده است. اما حاوی اشاراتی از آن منطق تجربه است که بعداً بطور کامل بوسیله جان استوارت میل John Stuart Mill شرح و تفسیر شده است. بیکن بحق اهمیت «مورد تحقیق قراردادن طبیعت» را بطور منظم و اصولی و در تعقیب یک فرض کل بیشتر تأیید می‌کند تا صرفاً ثبت وقایع مشهود مبنی بر اصل پایدار را. شاید او بمعنی بسیار ساده طرفدار تجربه بود و منطق او هنوز برای علوم طبیعیه بندی بیش از فیزیک قابل استعمال است. بیکن در بصیرت نسبت بآینده پیاپی گالیله و دکارت نمیرسید و فیزیک معادلات تفاضلی را پیش بینی نمی‌کرد.

نخستین قطعه‌یی که ذیلاً نقل می‌شود از مقدمه «نو ارغون» است.

اما روش من، که اجرایش مشکل و بیانش آسانست، بدین‌گونه است: قصد دارم به برقراری مرحله متصاعد یقین مبادرت کنم. من بینه حس را که با نوعی عمل تصحیح هر اقتت تأیید شده باشد قبول دارم. اما جریان ذهنی را که بدنبال عمل حس می‌اید غالباً رد می‌کنم و بجای آن طریقه تازه و مطمئنی

برای اینکه ذهن در آن پیش برود و کار خود را از ادراک حس ساده آغاز کند، می گشایم . ضرورت این امر بدون شک بوسیله کسانیکه بمنطق اهمیت بسیار میدادند ، درک شده بود . آنان بدینوسیله میخواستند نشان دهند که در جستجوی کمکهایی برای فهم هستند و به عمل ذاتی و خودبخودی ذهن اعتماد ندارند . اما این مداوا چندان دیر شده است که دیگر مؤثر نیست زیرا ذهن بشر بواسطه مخالطات و مصاحبات روزانه زندگی باعقايد نادرست اشغال و در جمیع جهات با تخیلات واهی احاطه شده است . و بنابراین فن منطق که چنانکه گفتم دیر بیاری آمده و بهیچوجه قادر به تصحیح مسائل نبوده ، در تشییت خطاهای بیشتر تأثیرداشته است تا در کشف حقیقت . برای بازیافت یک وضع سالم و بدون عیب فقط یک راه باقی میماند و آن اینکه عمل کامل فهم از تو آغاز شود و خود ذهن از سر آغاز بحال خود گذاشته نشود ، بلکه در هر مرحله راهبری گردد : و این عمل چنان انجام پذیرد که گویی بوسیله ماشین بوده است . محققان اگر مردم در امور مکانیکی بدون کمک یا نیروی ابزار بادستهای بر هنر خود بکار پرداخته بودند ، همانطور که در امور عقلانی به کمتر وسیله‌ای جزو نیروهای عریان ما ، همه توسل جسته‌اند ، کارهایی که با نجام آن قادر می گشتند بسیار ناچیز می بود ، ولی آنکه متفقاً منتهای کوشش را بعمل آورده بودند ...

### مطالب ذیل از کتاب اول تعریفات است :

#### سوم

معرفت و قدرت انسان در یک نقطه بهم می پیوندند ، زیرا آنچاکه علت معلوم نیست معلول نمیتواند موجود باشد . برای حکومت بر طبیعت باید از آن اطاعت کرد و آنچه در عالم اندیشه علت می نماید در عمل قاعده است .

## چهارم

برای حصول نتایج عملی آنچه از بشر ساخته است تجزیه یا ترکیب اجسام طبیعی است . مابقی با عمل طبیعت که از درون کار میکند ، انجام می شود .

## هفتم

محصولات فکر و دست در کتابها و مصنوعات بسیار متعدد بنظر میرسند . اما تمام اینها در یک احتیال عالی و برگشیدن فوائد از محدودی اشیاء معلوم نهفته اند ، نه در عده ای از مبادی مقرر .

## هشتم

از این گذشته کارهایی که اکنون معلوم ماست بیشتر مدیون تجربه و تصادف است تعلم ؛ زیرا آن علوهی که ما امروز در تملک خود داریم صرفاً دستگاههای هستند برای تنظیم و تبیین صحیح جیزهایی که قبل اختراع شده اند؛ نه روشهای اختراع یا دستورهایی برای کارهای تازه .

## یازدهم

همانطور که علوم فعلی ما را در کشف آثار جدید یاری نمیکنند، منطق کنونی ما هم در کشف علوم جدید ما را مساعدت نمیکند .

## دوازدهم

منطق متداول امروزی به ثبت و استقرار خطاهایی که از مفاهیم مکتبه معمولی منشأ گرفته اند بیشتر کمک میکند تا به پی جوئی حقیقت . بنا بر این بیش از اینکه نفع بر ساند زیان آور است .

## چهاردهم

قياس صوری مرکب از قضایا است، قضایا مرکب از کلماتند، کلمات علائم مفاهیم هستند. بنا بر این اگر خود مفاهیم (که زیر بنا یا اصل مطلب هستند) مهم و از روی شتابزدگی از امور منزع شده باشند، در رو بنا (کلمات) استحکامی نمیتواند باشد. بنا بر این تنها امید ما در یک استقراء صحیح نهفته است.

## نوزدهم

برای استقصاء و کشف حقیقت تنها دو طریق هست و میتواند باشد. یکی از این دو طریق از حواس و جزئیات بكلی ترین احکام میجهد، و از این اصول که حقیقت آنها را ثابت و لایتحرك میپندارد، بسوی قضاؤت و کشف احکام متوسط پیش میرود. این طریق اکنون متداول است. طریق دیگر احکام را از حواس و جزئیات مشتق میکند و بوسیله یک صعود تدریجی ولی نامقطع پیش میرود تا سرانجام بكلی ترین احکام برسد. اینست طریق صحیح که تاکنون بمرحله آزمایش در نیامده است.

## بیست و دوم

این هر دو طریق از محسوسات و جزئیات شروع میکنند و بالای ترین تعمیم‌ها پایان میپذیرند؛ اما اختلاف بین این دو بسیار است. زیرا طریق اول تجربه و امور جزئی را تنها با یک نظر اجمالی برگزار میکند و طریق دوم بقدر لازم واز روی نظم و قاعده در آنها توقف میکند. همچنین آن ناگهان با برقراری اصول انتزاعی معین و تعمیم‌های بیهوده آغاز میکند، و این با مرحل تدریجی بطرف آنچه در نظام طبیعت مقدم تر و معلوم تر است بیش میرود.

## بیست و چهارم

احکامی که بوسیله استدلال برقرار شده‌اند برای کشف آثار و ترتیج جدید

مفید نتواند بود؛ زیرا دقت طبیعت بمراتب بیش از موشکافی دلیل است . اما آن احکامی که حقاً و از روی قسم از امور جزئی تشکیل شده‌اند راه رسیدن به جزئیات دیگر را باسانی کشف می‌کنند و با این ترتیب علوم را وارد مرحله عمل می‌سازند .

### بیست و پنجم

احکام متداول، که از یک تجربه محدود و مختصر و موارد جزئی محدودی از وقایع بسیار کلی برآمده‌اند، فقط بفرآخور همین موارد مخصوص و برای درک همین جزئیات ساخته شده‌اند و بنا بر این تعجبی ندارد اگر ما را بموارد جدید راهبری نکنند . و اگر تصادفاً مورد مغایری که قبل مشهود و معلوم نبوده است پیدا شود، می‌کوشند تا حکم را از طریق تمییز و توجیه بیهوده حفظ و ابقاء کنند. و حال آنکه طریق صحیحتر اصلاح خود آن احکام خواهد بود.

### سی و یکم

توقع هر نوع پیشرفت مهم در علم از طریق جمع و تلفیق و بهم پیوستن چیزهای تازه و کهنه بیجاست . ما باید کار را دوباره از مراحل بسیار ابتدائی آغاز کنیم ، والا برای همیشه در حلته یک پیشرفت ناچیز و محترگر فتار خواهیم شد .

### سی و ششم

تنها یک راه نجات برای ما باقی می‌ماند که بطور ساده اینست : ما باید مردم را بخود جزئیات و نظام و ترتیب آنها رهبری کنیم؛ در حالیکه مردم نیز بسهم خود باید خویشن را وادار کنند که برای مدتی تصورات خود را بسوئی نهند و به آشنا کردن خود با وقایع و امور مسلم آغاز کنند .

## چهل و ششم

وقتی نیروی فهم انسان یک مرتبه عقیده‌ای را اتخاذ کرده باشد (خواه بدانجهت که مقبول دیگران بوده یا از آنروکه خود بدان رغبت کرده است) هر چیز دیگر را به پشتیبانی از آن و موافقت با آن جلب میکند . و هر چند در قطب مخالف آن عقیده موارد متعدد و معتبری یافت شود ، یا آنها را مورد غفلت قرار میدهد و ناچیز می‌شمرد یا بوسیله پاره‌ای تمیزات آنها را کنار میگذارد و رد میکند . تا با این حکم قبل از قضاؤت ، اعتبار استنتاجات قبلی خود را عصون نگهدارد . بنابراین چه نیکو پاسخ داده است آنکس که وقتی تصویری را در معبدی به وی نشان دادند و گفتند که «این تصویر کسانی است که پس از رهائی از غرق شدن ندر خود را ادا کرده‌اند» و سپس از او پرسیدند : «حال بقدرت خدایان اقرار میکنی یا نه ؟» آن شخص گفت : «اما آنان که پس از ندر کردن غرق شدند ، تصویر شان کجاست ؟» و بهمین نحو است تمام خرافات ، خواه در تنحیم باشد یا رؤیاها ، تفائل یا کهانت و ظائز آنها مردم از این حیث که شوقی باین یاوه‌ها دارند ، هرجا که پیشگوئیهای مبتنی بر آنها درست درآید و قایع را بحساب می‌آورند . اما موارد معکوس را ، که بسیار زیادتر اتفاق میافتد بدست غفلت و تسامح می‌سپرند . اما این گزند . خود را با مکن بسیار درفلسفه و علوم داخل کرده است : و اولین تیجه دخول آن در فلسفه اینستکه هر آنچه را که بعداً می‌آید ، اگرچه بسیار بهتر و سالم تر باشد ، بحیطه موافقت با خود می‌کشاند و به صبغه خود می‌آلاید . بعلاوه ، گذشته از این شوق و بطالت که بیان کرده‌ام ، این خطای همیشگی و مخصوص عقل انسان است که با موارد مثبت بیشتر تحریک و تهییج می‌شود تا با موارد منفی ؛ و حال آنکه باید مخصوصاً نسبت به هر دو خود را بطور یکسان مستعد سازد . در حقیقت در برقراری هر حکم صحیح ، مورد منفی نیرومندتر است .<sup>۱</sup>

۱. بیکن در روش استقرائی خود معتقد است که برای کشف علت واقعی یک حادثه باید آزمایش‌های متعدد کرد و تنها به همراهی دو حادثه برای تعیین ←

## صدم

برای برقراری هر حکم نه تنها وفور بیشتری از تجارت لازم است که باید جستجو و تأمین شود ، بلکه نوع تجارت نیز باید غیر از آن باشد که تاکنون مورد دستیازی قرار گرفته ، و ترتیب و جریان کاملاً مختلفی هم باید برای ادامه و پیشرفت تجارت به ارائه شود . زیرا وقتی تجارت از مسیر خود منحرف گردد ، چنانکه قبل اشاره کردم ، در تاریکی جستن است و مردم را بیش از اینکه تعلیم کند و آگاه سازد ، گمراخواهد کرد . اما وقتی تجارت به بر طبق یک قانون ثابت و قنظم صحیح و بلاقطع پیش برود ، از آن پس از دانش و معرفت کارهای بهتری میتوان توقع داشت .

## صدوچهارم

به نیروی فهم نباید مجال داد که از امور جزئی با حکام دور دست ودار ای کلیت بیشتر (از آن قبیل که به اصول شخصیتین هنرها و اشیاء معروفند) جهش و پرواز کند و بر روی آنها همچون حقایق تزلزل ناپذیر اسرار ورزد ، و با مراجعه بدانها ، چنانکه تاکنون:عمل بوده است ، به طرح داثبات احکام وسطی یا میانگین مبادرت کند . نیروی فهم نه تنها بایک انگیزه خوبی بآن راه افتاده است ، بلکه با استعمال برهان قیاسی بدان طریق مأнос و معتمد شده است . اما فقط هنگامی میتوان از علم امید بهبود داشت ، کدر یک ترتیب صحیح متصاعد و بوسیله گامهای متوالی نه منقطع و گسخته ، از حزئیات بطرف احکام فرودین ، و سپس بترتیب بسوی احکام میانگین ، و آخر از همه بجانب کلی . ترین احکام پیش برویم . زیرا احکام فرودین با تجربه میضمن تناوتی بسیاری دارند ، و حال آنکه احکام بین ، یعنی بالاترین و کلی ترین یا احکام فعلی اینکه یکی از آنها علت است و دیگری معلوم نباید اکتفا کرد ، بلکه موارد عدم حضور یا غیاب یکی از دو یا چند حادثه را هم باید در نظر گرفت و غیاب یک حادثه را در آزمایشها به مورد منفی تعبییر کرد . —

ما ، نظری و انتزاعی و عاری از استحکام هستند . اما احکام وسطی درست و متین و زنده هستند و کار و سرنوشت مردم بسته با آنهاست . و باز در فوق آنها، بعد از همه آنهاei هستند که در حقیقت کلی ترین احکام بشمار میروند، منظور من احکامی است که انتزاعی نیستند ، بلکه چنانند که احکام کلی واسط نسبت با آنها واقعاً حدی بشمار میروند .

بنابراین برای اینکه فهم از جهش ناگهانی و پرواز محفوظ بماند ، نباید آن پروبال داد بلکه آنرا باید بسکون و تأثی مقيید ساخت . تا کنون اين امر انجام نیافته است ؛ و هرگاه انجام پذيرد ، ما ميتوانيم به دستيابي بر علوم ييشتری اميدوار باشيم .

### صد و پنجم

در برقراری احکام شکل دیگری از استقراء ، غير از آنکه تا کنون معمول بوده است ، باید ابداع شود؛ این شکل جدید استقراء نه تنها در کشف و اثبات اصول نخستین (چنانکه خوانده می شوند) ، بلکه در احکام فرودین و میانگین نیز ، و در حقیقت در مورد تمام احکام ، باید به کار رود. استقراءی که با شمارش ساده امور پیش میروdkو دکانه است ؛ نتایج آن مشکوک هستند و از سوی موارد معاكس در معرض خطر واقع میشوند . چنین استقراءی بطور کلی بر تعداد بسیار مختصری از وقایع و فقط بر آن دسته از آنها حکم میگنند که در دسترس هستند . اما استقراءی که برای کشف و برهان علوم و فنون قابل استفاده است باید طبیعت را با منع و طرد و موارد مخصوص تجزیه و تحلیل کند و سپس درپی تعدادی کافی از موارد منفی در باره موارد مثبت به نتیجه برسد. اینگونه استقراء تا کنون انجام نیافته و حتی با آن مبادرت نشده است مگر تنها بوسیله افلاطون که در حقیقت اینگونه استقراء را در یك قلمرو مشخص بلحاظ بحث تعاريف و مثل (جمع مثال) بکار برد . اما باين منظور که ، اين استقراء يا برهان را بنحو شايسته و موافق با عمل مخصوص آن بيارايم ، لوازم بسيار

باید مهیا کرد که هنوز کسی بفکر آن نیفتاده است : در این نوع استقراء باید مجاھدتی بیش از آن اندازه که در باره قیاس صوری صرف شده است ، مبذول گردد . این استقراء نه تنها برای کشف قواعد بلکه در تشکیل مفاهیم نیز باید بکار رود . و امید اصلی ما در این استقراء نهفته است .

### صدوششم

اما در برقرار کردن احکام بوسیله این نوع استقراء باید این امر را هم بررسی و امتحان کنیم که آیا حکمی که باین ترتیب استقرار یافته در حدود جزئیاتی که از آن مشتق شده است ، ساخته شده یا وسیعتر و بزرگتر از آنهاست . و اگر وسیعتر و بزرگتر باشد ، باید مراقب باشیم که با نشان دادن جزئیات جدید آن وسعت و بزرگی را با یک اطمینان فرعی تأیید کنیم تا نه در آنچه قبل معلوم بوده است فرو مانیم ، نه به سنتی با «ساختمان» ها و اشکال انتزاعی و خیالی درآویزیم ، و نه خود را به اشیاء جسمانی و واقعیت یافته در ماده پاییند سازیم . هر وقت چنین رویدایی متناول شود ، سرانجام طلوع یک امید پا بر جا را خواهیم دید .

قطعه ذیل تعریفدهم از کتاب دوم تعریفات است :

اکنون دستورهای من برای تفسیر طبیعت شامل دو تقسیم کلی است : یکی اینکه چگونه احکام را از تجربه استخراج کنیم و تشکیل دهیم ؛ دیگر اینکه چگونه از احکام تجارت جدیدی را استنباط کرده ، بیرون بکشیم . اولی خود به سه طرز عمل تقسیم شده است : یکی عمل کردن به حواس ، دیگری عمل بحافظه ، و یکی هم خدمت بفکر یا عقل . زیرا قبل از هر چیز باید «یک تاریخ تجربی و طبیعی» که بسنده و مطلوب باشد فراهم کنیم ؛ و این اساس و مبنای هر چیز است ؛ زیرا ما نباید تخیل کنیم یا گمان بیزیم ، بلکه باید کشف کنیم که طبیعت چه میکند یا بچه کاری ممکن است واداشته شود . اما تاریخ

تجربی و طبیعی آنقدر متنوع و مفصل است که فهم را مفتوح و آشفته می‌سازد،  
مگر اینکه با یک نظام مناسب مرتب و برای امعان عرضه شده باشد . بنا بر این  
باید «جداول و ترتیبات موارد» را با روش و ترتیبی تشکیل دهیم که قوّه فهم  
 قادر بمعاینه آنها باشد . و حتی وقتی این کار انجام یافته ، اگر قوّه فهم را  
 به حال خود گذاریم و بجهنشهای ذاتی و خود بخودی آن بسپاریم ، باز برای  
 تشکیل احکام مناسب نیست، مگر اینکه آن راهداشت و راهبری کنیم . بنا بر این  
 در مرحله سوم باید استقراء را بکار ببریم ، استقراء صحیح معقول که مفتاح  
 واقعی تفسیر و تعبیر است .

# گالیله

## فصل ۲

گالیله او گالیله‌ای Galileo Galilei ( ۱۵۶۴-۱۶۴۲ ) عالم‌هیوی بزرگ، در پیزامتو لد شد. گالیله هم یک عالم تحریی درخشنان و هم یک ریاضی‌دان بود و به استادی ریاضیات دانشگاه پیزا Pisa نائل گردید. پیش از نوزده سالگی تساوی نوسان یک پاندول ساده را مشاهده کرده بود؛ بعداً متوجه این قضیه شد که تمام اجسام، وزن آنها هرچه باشد، با سرعت یکسان سقوط می‌کنند. با وجود اینکه اساس فیزیک ارسطوئی متبوع را متنزل لزل می‌ساخت، با ثبات تحریی قانون کلی خود مباردت کرد. در سرتاسر اروپا مشهور شد در پادوآ Padua، و تحت حمایت خاندان مدیسی Medici در فلورانس Florence دست بکار اکتشافات افلاطی تر شد. شاید بزرگترین آنها طرح یک دوربین انکساری سماوی بود. با بکار بردن آنها، دوربین یک سلسله مشاهداتی بعمل آورد که بنظر او فرضیه کپرنیک Copernicus را مینی براینکه خودشید مرکز منظومه آسمانی است، تأیید می‌کرد. همچنین باین نتیجه رسید که کهکشان مسیر پهناوری از ستارگان مجزا است. این استنتاج‌های مأخوذه از تجربه بتدربیح تصور انسان را در باره مقام خود در جهان و بخصوص تصور او را در باره بزرگی عالم نسبت به انسان تغییر میداد. دنیای منظم ارسطوئی، که زمین با وجود ۱. البته در خلاء، در هوای آزادی اختلاف سرعت سقوط ناشی از مقاومت هواست. در متن کتاب، مطلب به اشاره بر گزارشده است. - م.

بشر در روی آن مرکز طبیعی و اخلاقی آن شمرده میشد ، در هم ریخته بود . ما خواهیم دید که فلاسفه بزرگ این قرن بخصوص اسپینوزا Spinoza ولایب- نیتس Leibniz چگونه مجاہدت کرده‌اند عظمت و وسعت عالم را در طرح تصویری خود نشان دهند .

کلیسای کاتولیک کشفیات گالیله را باین علت که منافی اصول عقاید بود محکوم و بالمال بخود او حمله کرد . گالیله هفتاد ساله و سخت بیمار بود که به محکمه تفتیش عقاید دعوت شد و پس از یک محاکمه طولانی و ادار به انکار عقاید حقیقی خود گردید . پس از آنکه با مداخله خارج از سیاه‌چاهای محکمه تفتیش عقاید حکم تعليق مجازاتش صادرشد در فلورانس منزله گردید تا بکشفیات بیشتری در فیزیک پردازد . کلیسا توقيع داشت بیان حقیقت را که مبنی بر مشاهده واقع بود با اعمال قدرت پایمال کند ؛ اما با اقتضاح شکست خورد .

کارهای باعظامت گالیله مبنی بردواصل بود که اصول راهنمای علم جدید شده‌اند : نخست اینکه در ساختن تعبیرات و فرضیات راجع به طبیعت همیشه باید بمشاهده توسل جست نه به فتوی وحجهت . دوم اینکه جریانات طبیعت اگر بزبان ریاضی بیان شوند ، بخوبی قابل ادراک خواهند بود . این اصول در اثر او بنام « گفتار در باب دو منظومه بزرگ جهان » توضیح شده است . اصل دوم از این اصول در قطعه اول از دو قطعه Saggiatore II که در ذیل (مسئلۀ ششم) آمده بیان شده است ؛ مقصود از « فلسفه » « فلسفه طبیعی » است که شامل تمام علوم است . قطعه دوم (مسئلۀ ۴۸) توضیح میدهد که طبیعت جسمانی را باید منحصرأ بر حسب ویژگیهای قابل اندازه گیری مستقیم آن ( شکل ، کمیت و حرکت ) درک و بصورت علمی عرضه کرد . این تمییز ما بین آنچه کیفیات اصلی نامیده شده‌اند و عبارتند از کیفیات قابل سنجش مستقیم اشیاء و کیفیات فرعی ( بوها ، مزه‌ها ، اصوات و رنگها ) در تمام فلسفه‌های قرن بعد از گالیله مورد توجه قرار گرفت .

کیفیات فرعی همچنان بطریقه‌های ذهنی و غیر واقعی نموده می‌شود . این کیفیات فقط صوری هستند که از طریق فعل واقعیت‌های مادی بر آلات حس، درسا ایجاد می‌شوند . خودطبیعت جسمانی قطع نظر از ادراک ما از آن، درست همانست که در قوانین فیزیک و مکانیک توصیف شده ، نه چنانکه در زبان معمولی ما تشریح شده است . اعتراض باین فرض که عقلاً بتوان گفت کیفیات اصلی جدا از کیفیات فرعی وجود دارند، در قرن بعد توسط اسقف بر کلی Berkeley صورت گرفت . تمییزی که گالیله در اینجا قائل می‌شود بوسیله دکارت‌ضروری و معتبر فرض شد و اساس فلسفه طبیعی اوست . فلسفه در آن کتاب بسیار مختصر است که بر این چشم انداز ماهماواره گشوده است نوشته شده ، و منظورم از آن کتاب عالم است . اما نمیتوانیم آنرا بخوانیم مگر زبان مخصوص آنرا آموخته و با الفبائی که فلسفه با آن نوشته شده است مأنوس شده باشیم . فلسفه بزبان ریاضی نوشته شده و حروف آن عبارتند از مثلثها ، دایره‌ها و اشکال دیگر هندسی که جز بوسیله آنها حتی در یک کلمه نیز برای انسان غیر ممکن است . همینکه من تصوری از یک جوهر مادی یا جسمانی تشکیل می‌دهم، ضرورت تصور دیگری را حس می‌کنم که بموجب آن جوهرداری حدود و شکل است : که نسبت بچیزهای دیگر کوچک یا بزرگ است؛ که در فلان زمان یا فلان مکان قرار گرفته؛ که متحرك است یا ساکن؛ که جسم دیگر را لمس می‌کنند یا نمی‌کند؛ که واحد است یا محدود یا کثیر . من هر گز بضرب تخیل نمیتوانم آنرا از این خصوصیات جدا کنم . از طرفی لازم نمیدانم که دریابم با خصوصیاتی از قبیل سفید یا سرخ بودن ، شیرین یا تلخ بودن ، با صدا یا بیصدا بودن ، بد یا خوبی بودن همراه است . شاید اگر حواس، ما را از این کیفیات آگاه نمی‌کرد ، عقل و تخیل بتنها ای هرگز بدانها دست نمی‌افتد . بنابراین من معتقدم که مزه‌ها ، بوها ، رنگها و سایر کیفیات که بنظر می‌رسد در اشیاء جا دارند ، چیزی بیش از اسامی محض نیستند و فقط برای موجود حس کننده وجود دارند؛ بطوریکه اگر موجود حساس ناپدید شود این کیفیات خود بخودنا بود خواهد

شد . اما چون بآنها اسامی مخصوصی غیر از اسامی کیفیات واقعی و اصلی داده شده است ، ما خود را فریب میدهیم که آنها نیز بصحت و واقعیت کیفیات اصلی وجود دارند . اما من معتقدم که در اجسام خارجی و عینی چیزی غیر از اندازه ، شکل ، کمیت و حرکت تند یا کند وجود ندارد که کیفیات دیگر از قبیل مزه ها ، بوها و اصوات را در مابراانگیزد . و اینطور تیجه میگیریم که اگر گوش ، زبان و بینی معدوم شوند کمیت و حرکت باقی میمانند ولی بودا مزه ها و اصوات ، که معتقدم در انفعال از موجودات زنده الفاظی بیش نیستند ، دیگر وجود نخواهند داشت .

# هابس

فصل ۳

طاسن هابس Thomas Hobbes در سال ۱۵۸۸ میلادی بدنیا آمد و در سال ۱۶۷۹ درگذشت. او بواسطه هوش و حافظه سرشادش معروف بود . معلم خصوصی وابسته بخانواده کارندیش Cavendish شد و فرانسه و ایتالیا سفر کرد. با فرانسیس بیکن کار کرد اما او را بمنزله یک فیلسوف نیشناخت و بشدت تحت تأثیر فیزیک گالیله ، که بعداً او را در ایتالیا ملاقات کرد، قرار گرفت. به مبحث نور که یکی از علوم در حال پیشرفت آن زمان بود رغبت داشت. آثار دکارت را باشور فراوان خواند . در سال ۱۶۴۰ بمنتور دفاع از حکومت مطلقه رسالت « ارکان قانون »<sup>۱</sup> را نوشت، اما چون پیروزی آینده هواخواهان پارلمان را پیش بینی کرده بود پناهندگی بکشور فرانسه را لازم دانست و تا سال ۱۶۵۱ در آنجاماند . اقتباسی که از کتاب قانون اوپزبان لاتین شده بود، در پاریس تحت عنوان « اهل شهر »<sup>۲</sup> بطبع رسید ، اما از طرف کلیسا در ردیف کتب ضاله قرار گرفت . در پاریس باعلاقه شدید از سیاست انگلیس در زمان انقلاب پیروزی و کامیابی کرمول Cromwell را پیش بینی کرد . اثر بزرگ خود لویاتان<sup>۳</sup> را بمنتور پیشنهاد یک دولت مقتدر دنیوی ، خواه جمهوری یا

## 1. The Elements of Law

De Cive. ( مقصود سیاست مدن است ) .

Leviathan .<sup>۳</sup> ازدها یا غول دریا که در تورات هم از آن نام برده شده و ←

سلطنتی که مستقل از نفوذ کلیسا عمل کند، نوشت و دربار خاندان سلطنتی استوارت را که در کاخ سن ژرمن مقیم بودند وها بس از خوان ایشان متنعم بود، سخت از خود رنجاند. در سال ۱۶۵۱ بلندن بازگشت و در حالیکه نسبت به سلطنت طلبان روش دوستانه داشت، حتی بنفع کرمول نیز کار کرد. در سال ۱۶۵۵ بخش اول کتاب او بنام « اندر کالبد »<sup>۱</sup> که باز حاوی حملاتی به نفوذ کشیشان بود، انتشار یافت. هابس قبلاً در فرانسه معلم خصوصی شارل دوم بود و در دوره اعاده سلطنت، در لندن او را حسن استقبال کرد. خدانا شناسی<sup>۲</sup> متعرضانه او موافق ذوق عامه نبود و او نمیتوانست آثار نخستین خود را دوباره طبع و نشر کند. اما حتی در نویسندگی نیز همچنان می‌نوشت.

شخصیتی نیرومند و هوشیار، تیزیاب و برجسته داشت و مردی قوی بینه بود. قدرت وحدت ذهن و روشنی فکر را تحسین و خرافات را تحقیر میکرد و از نفوذ فرق و شعوب و کلیساها بیم داشت. مظهر آزادی فکر و فرد نامدار عصر خود بود، غالباً او را لعن می‌کردند و از او بیم داشتند.

هابس مادی مذهب و شکاک بود فلسفه اسکولاستیک را مورد حمله قرار داد و از آن بمنزله بازی بیمعنی با الفاظ بیمعنی یاد کرد: « سخنان یاوه... بکلی عاری از معنی ». کلمات تنها موقعی معنی دارند که بطور مستقیم یا غیر مستقیم با کیفیات حسی یا احساس مربوط باشند. کیفیات حسی یا احساس از تأثیر حرکت اجسام بر روی بدن ما نتیجه میشوند. این حرکات در بدن ما آثاری میگذارند و از آنها تداعی برقرار میگردد. این تداعی حافظه و تخیل را بوجود میآورد که چیزی بجز « زوال حس » نیست. اما انسان این استعداد را دارد که اسمی را بر آنها منضم نماید و عالم را بکار برد. و بعضی اسمها کلی ← آنرا نهانگ نیز ترجمه کرده‌اند و هابس این عنوان را به منزله مظهر قدرت و تفوق اختیار کرده‌است. -م.

De Corpore . ۱

atheism . ۲

جستند که « شباهت در کیفیت یا خصیصه‌ای » را میرسانند . « حقیقت عبارتست از ترتیب صحیح اسامی از لحاظ حکم و تصدیق ما » ، وما مستعد افتادن در دام الفاظ هستیم مگر آنکه با دقت بتعاریف کلمات توجه کنیم . فلاسفه برخلاف علمای هندسه سخن ییمنی نوشته‌اند زیرا از روشن هندسی که با تعریفهای صریح شروع می‌کنند، تبعیت نکرده‌اند . با این روش ، هندسه نتایج ضروری بدست آورده است و فلسفه باید از آن تقليد کند . اسپینوزا Spinoza بعداً در کتاب علم اخلاق Ethics خود این نظریه را که دلائل فلسفی باید بصورت هندسی بیان شوند ، دنبال کرد . خود هابس می‌کوشد که بحث لویاتان را بر تعاریف صریح بنویسد . خواندن کتاب عناصر اقلیدس تأثیر قطعی بر فلسفه او داشت . هابس سعی کرده است یک فلسفه ذهنی بنویسد و برای بیان فعالیتهاي ذهن منحصراً رویدادهای حافظه و تخیل را بکار برد . استدلال، صرفًا محاسبه واستعمال علامات است، و استدلال در صورتی صحیح است که علامات واحد پیوسته بتصاویر واحد مربوط باشند . علم مکانیک نمونه‌ای را که استدلال انسان باید پیروی کند نشان میدهد، زیرا در مکانیک ما حرکات اجسام را طبق قاعدة علت و معلول محاسبه می‌کنیم و حرکات ذهن انسان را هم میتوان بهمان طریق حساب کرد . از این فلسفه مکانیکی ذهن انسان، هابس نظریه عاطفه و شهوت را که فلسفه سیاسی او بر آن مبنی بود استنتاج کرد .

فلسفه سیاسی‌ها بس دارای اصالت و اهمیت بیشتری بود تا فرضیه معرفت ام . اما قطعات مستخرجه ذیل در درجه اول استیحاش او را نسبت به تجدیدات اصحاب مدرسه و در ثانی نقشه اورادر باب اینکه کلمات بمنزله علامات هستند، پیش در عورد ضرورت تعریفهاي صریح ، دبرهن می‌سازد . از این نظر که هابس سل بتعاریف صریح و روش علمی با ثبات ییمنی بودن فلسفه های ما بعد - این بیعنی نقلی مبادرت کرد، میتوان او را با اصحاب فلسفه تحقیقی منطقی قرن نهم مقایسه کرد . هابس بنحو سنجیده بنای روشی را گذاشت که خشن، مستقیم، انتقامی Unpedantic و زننده بود . او دیگر خواست فلسفه اصحاب مدرسه را

مورد استهzaء قرار دهد و استدلال را از عرش اعلای اصحاب مدرسه به حد فهم مادی عامه فرود آورد . بطوریکه Aubrey در کتاب خود بنام «سرگذشت‌های مختصر»<sup>۱</sup> شرح داده است ، طبیعت تند و آگنده از ریشخند و نامعقول او را میتوان بخوبی از عباراتش درک کرد .

قطعات مستخر جهه زیر از سه فصل اول کتاب لوباتان اساس مادی خشک فلسفه ها بس را در باب ذهن نشان میدهد . از یک منهوم علی ساده ادراک شروع میکند و ادراک را بمنزله تبادل میان اشیاء خارجی و آلات حس در نظر میگیرد که یک سلسله حرکات در «منز و قلب» بوجود میآورد . بعداً این حرکات منعکس میشوند و تخیل را ایجاد میکنند . هابس اصطلاح «تخیل» را برای هر تجربه‌یی که متنضم تصویرات ذهنی (چنانکه خود او اصطلاح کرده) باشد بکار میبرد و حافظه را بعنوان ذاکرة تخیل طبقه‌بندی میکند و عمل آن را منبوط به وقتی می‌داند که ما بخواهیم منشأ گذشته تصویرات را در ذهن محض کنیم .

در این نحوه استدلال و بیان علمت در باره ادراکات ، هابس بالکل تحت تأثیر آن چیزی است که ما باید ملاحظات فیزیکی و فیزیولوژیکی بنایم . نسبت بمسائل «فلسفی» که در باره ادراک پیش می‌آید ، مسائلی در باب اینکه ما چگونه بدانیم اشیاء خارجی واقعاً به صورت هستند و آیا همانگونه که مادرک میکنیم وجود دارند یا بنحو دیگر ، مسائلی که بعداً در جهت همتلاک و برکلی قرار گرفت ، هابس بر خلاف دکارت آمادگی ذهنی نداشت . اما نظریه رایج آن زمان را در باب کیفیاتی که واقعاً در «خود» اجسام وجود دارند حفظ میکند که آن کیفیات عبارتند از بعد ، شکل و حرکت : «حرکات» در اشیاء است که در ما احساس کیفیات دیگر از قبیل رنگ ، سختی ، گرمی و جز آنرا بوجود می‌آورد که ما به غلط گمان میکنیم کیفیات خود اشیاء هستند . این تئاریه بوسیله لالک با تمییز بین کیفیات اصلی و فرعی بتفصیر بیشتری مورد بحث واقع شد .

و هم تحت انتقاد اساسی بر کلی قرار گرفت که چنین استدلال میکرد : برای قول باینکه کیفیات اصلی مستقل از مشاهده کننده در خود اشیاء هستند دلیلی بیش از قول باینکه کیفیات فرعی هم همین خاصیت را دارند وجود ندارد .

ها بس بعداً چنانکه خودش اصطلاح میکنند ، به «سلسله تخیلات» متوجه میشود . از اینجا میفهمیم که ها بس چنانکه گاه گفته شده ، فرض نکرده است که تفکر ب الكلمات تحويل میشود . بلکه صریحاً عقیده دارد که تفکر بوسیله تصویرات ذهنی است . اما این طرز تفکر ها بس تفکر بنحو مشخص «احساس تعقیلی» نیست . ها بس پیشگوئی و گذشته گوئی یعنی استدراکات از آینده و گذشته را مورد بحث قرار میدهد و آنها را (بنحو شایسته در متن حاضر) به معنی «ترقب» مورد امعان قرار میدهد و چنین استنتاج میکند : ترقب حالت غیر تعقلی ذهن است که بوسیله تجربه و عادت گذشته بوجود آمده است . ها بس خرد هبصر یا دوراندیش را که همان توانایی «درست بینی» آینده است صرفاً نتیجه اوضاع و احوال پیامون شخص میشناسد و در واقع متذکر میشود که حیوانات در این مورد گاه میتوانند برتر از ابناء بشر باشند .

## فصل اول - درباره حس

من در باره تفکرات انسان ابتدا آنها را منفرداً و سپس متواتراً یاد رتباخاط با یکدیگر ملاحظه میکنم ، بطور منفرد هر کدام یک تصویر یا نمایش از آنست یا واقعه دیگری از جسم هستند خارج از ما که عمولاً شیء نامیده شود . شیئی که در چشم ، گوش و اندامهای دیگر بدن انسان اثر میگذارد و اختلاف در عمل اختلاف در ظواهر را بوجود میآورد .

منشأ همه آنها چیزی است که ما حس میخوانیم (زیرا ادراکی در ذهن ندارد که بدواً بطور کلی یا جزئی در آلات حس بوجود نیامده باشد) . شیئی همه از حس مشتق شده‌اند .

علت احساس جسم خارجی یا شیئی است که آلت مخصوص هر حس را

خواه بلا واسطه مثل چشائی و بساوائی ، خواه با واسطه مثل بینائی و شناوائی ذ بوبیانی متأثر میکند ؛ که این تأثیر (فشار) با واسطه اعصاب و سایر الیاف و اغشیهای که در داخل بدن ادامه دارد تا برسد به مغز و قلب، یک مقاومت یافشار متقابل را سبب میشود ؛ مثل کوشش قلب برای رهائی (از آن فشار یا تأثیر) این کوشش بلحاظ «خارجی» بودن ، امری خارجی بنظر میرسد . واين امر «ظاهری» (جلوه) یا «توهم» چیزیست که مردم آنرا حس نمی‌نمایند و آن عبارتست از احساس نوریا رنگ برای چشم ، صوت برای گوش ، بو برای بینی ، مزه برای زبان و کام ، و گرمی ، سردی ، سختی ، نرمی و امثال این کیفیات برای مابقی بدن ، که ما همه آنها را بوسیله حواس در میباییم . تمام این کیفیات که محسوس نامیده دیشوند در شیئی هستند که موجب آنها میشود ، اما حرکات ماده بقدرتی متعدد است که اندامهای ما را بطور گوناگون متأثر می‌سازد . این کیفیات برای ما که تحت تأثیر آنها واقع میشویم چیزی بجز حرکات مختلف نیستند (زیرا حرکت چیزی بجز حرکت تولید نمیکند) ؛ اما نمایش و ظهور آنها برای ماتوهم است ، چنانکه رویا و بیداری را یکسان می‌پنداشیم . و همانطور که فشار ، اصطکاک و یاضر به برچشم سبب توهمند نور میشود؛ و فشردن گوش تولید صدا نمیکند اگرچه فعالیت و عمل آنها نامرئی است . زیرا اگر رنگها و صدایها در خود اشیاء و اجسامی بودند که آنها را ایجاد میکنند ، از هم جدا نمیشدند و حال اینکه ملاحظه میکنیم تصاویر بوسیله آینه و اصوات بوسیله انعکاس از اشیاء جدا میشوند تا آنجا که ما چیزی را در محلی می‌بینیم و نمایش و ظهور آنرا در محل دیگر و اگرچه تا اندازه‌ای بنظر میرسد که خود شیء واقعاً دارای همان وهمی که در ما تولید میکند باشد ، باز هم شیء خود چیزی است و وهم و تصویر آن چیز دیگر . بطوریکه حس در جمیع احوال چیزی جز توهمند اصلی نیست که بوسیله فشار (چنانکه قبل اگفته‌ام) و تأثیر تولید شده و آنهم بواسطه حرکت اشیاء خارجی ، بر روی چشم ، گوش و سایر اندامهای مختص با آن حرکت است . اما طلاب فلسفه که در تمام دانشگاه‌های عالم مسیحیت بر بعضی از متنون

از سلول تکیه زده‌اند ، نظریه دیگری را می‌آموزند و در بیان علت ابعاد (بکسر  
هزه ) می‌گویند که شیء مرئی یک « صورت عرئی » ۱ یک « جلوه عرئی » ۲ ،  
نطر ۳ یا « سیما » ۴ یا یک « شاعع عرئی » ۵ در تمام جوانب از خود منتشر می‌کند  
که ورود آن در چشم « بینایی » است . و در علت شناوائی می‌گویند چیزی که  
شنیده می‌شود یک « صورت مسموع » ۶ یعنی یک « جنبه مسموع » ۷ یا « مسموع  
عرئی » ۸ از خود منتشر می‌کند که دخول آن در گوش « شناوائی » را بوجود می‌آورد  
و همچنین در باب علت « فهم » ۹ می‌گویند که چیز مفهوم یک « صورت قابل فهم » ۱۰  
بپراکند که یک « مفهوم عرئی » ۱۱ است که وقتی در « فهم » ما داخل می‌شود سبب  
فهمیدن می‌گردد . من با این سخنان دست رد بسینه دانشگاهها نمی‌نم اما چون  
از این پس بر آنم که از خدمت آنها در یک قلمرو وسیع گفتگو کنم ، باید با این  
طریق نشان دهم که در هر مورد چه چیز باید اصلاح شود ، که از جمله آنها یکی  
نکردن سخن بیمعنی است .

---

1. visible species

2. visible show

3. apparition

4. aspect

5. being seen

6. audible species

7. audible aspect

8. audible being seen

9. understanding

10. intelligible species

11. intelligible being seen

## فصل دوم – در باب تخیل

اینکه وقتی چیزی ساکن باشد برای همیشه ساکن خواهد بود مگر اینکه چیز دیگری آنرا بحر کت در آورد، حقیقتی است که هیچکس در آن تردید ندارد. اما اینکه وقتی چیزی در حرکت است برای همیشه در حرکت خواهد بود مگر اینکه چیز دیگری او را متوقف سازد، اگرچه دلیل همانست (یعنی هیچ چیز بخودی خود تغییر نمیکند)، بآسانی مورد تصدیق نیست. زیرا مردم نه تنها مردم دیگر را بلکه تمام چیزهای دیگر را بخود قیاس میکنند. و جون خود را پس از حرکت و جنبش دستخوش رنج و سنتی می‌یابند، گمان میکنند هر چیز دیگری از جنبش خسته میشود و آرامش مناسب خود را می‌جويد. و کمتر توجه دارند به اینکه آیا حرکت دیگری نمیتواند باشد که آن استراحت مورد آرزو از آن تشکیل شده باشد. از اینجاست که طلاق میگویند اجسام سنگین از روی رغبت با آرامش و بمنظور حفظ طبیعت خود در جاییکه بیش از همه مخصوص به آنهاست سقوط میکنند، و رغبت و معرفت امر مفید برای حفاظت را (که در اجسام بیشتر است تا در انسان) به علت بد اجسام عاری از حیات نسبت می‌دهند.

وقتی جسمی یکبار بحر کت درآید برای همیشه حرکت میکند (مگر اینکه چیز دیگری آنرا از حرکت بازدارد). و این عامل هرچه باشد عملش آنی وفوری نیست؛ اینکار زمان میخواهد و تدریجاً انجام می‌پذیرد تا اینکه جسم متحرک بکلی ساکن گردد. چنانکه در آب ملاحظه میکنیم، با وجود اینکه باد فرونشسته، امواج تامدت مدیدی پس از آن از غلتبین دست نمیکشند. پس درمورد حرکاتی هم که هنگام دیدن، رؤیا و حز آن در قسمتهای داخلی انسان بوجود میآید همین حال روی میدارد. زیرا پس از اینکه جسم خود را می‌بندیم، یا عامل مؤثر بر کناره میشود، هنوز تصویری ازشی دیده شده را در خود نگه میداریم، اگرچه این تصویر بسی مبهم تراز رؤیت مستقیم شیء است و این چیزی است که لاتینی‌ها آنرا «تخیل» مینامند، از تصویری که در بینائی حاصل شده؛ و این اصطلاح

را در مورد سایر حواس نیز هر چند مناسب نیست بکار میبرند . اما یوفانی‌ها آنرا «توهם» میخوانند که معنی آن نمایش یا ظهور است و برای حواس مختلف پهلوو ریکسان مناسب است . بنا بر این تخييل چیزی بجز حس مشرف به زوال و ترد انسان و بسیاری موجودات جاندار دیگر مثل خوابیدن و بیدارشدن یافت پشود . زوال حس در ترد انسان وقتي از خواب بیدار میشود مثل زوال حرکت که در حس وجود می‌آید نیست : بلکه ابهامی است از آن بهمان نحو که تابش خورشید نور ستار گافرا مبهم می‌سازد : ستار گان برای اینکه در روز قابل روئیت باشند کمتر از شب نمیدرخشنند، اما علت اینکه ما آنها را نمی‌بینیم اینست که از میان تحریکات بسیار - که چشم ، گوش و سایر اندامهای ما از اشیاء خارجی دریافت می‌کنند - تنها تحریک غالب محسوس است : بنا بر این از آنجا که روشنائی خورشید غلبه دارد ، ما از عمل ستار گان متأثر نمیشویم . اگر اشیائی در پی هم از برابر چشم ما دور شوند ، تخييل آنهایی که در بوط بزمان گذشته‌استند ، با وجود اینکه اثرشان در ما باقی است ، نسبت بـ تخييل آن دسته از اشیاء که بزمان حال تزدیک‌ترند و فعلا در مأعمل می‌کنند مبهم وضعیف است ، همانطور که آوای شخص در جنحال روز ضعیف است . از اینجا نتیجه می‌شود که ، هر قدر زمان پس از روئیت زیادتر باشد ، تخييل ضعیفتر است : زیرا تغییر دائم کالبد انسان در طول زمان اجزاء تأثیر پذیر حس را تباه می‌کند ، و باین واسطه چون از یک مکان بعید بچیزی بنگریم آن چیز مبهم می‌نماید و اجزاء کوچک آن بطور مشخص دیده نمی‌شوند ، و همچنین اصوات ضعیف و گنك می‌شوند : همانطور هم پس از یک فاصله زیاد زمان ، تخييل ما از گذشته ضعیف است و (مثلًا) از شهرهایی که دیده‌ایم ، بسیاری از کوچه‌های فرعی را فراموش می‌سکنیم ; و از افعال بسیاری از کیفیات مخصوص را ازیاد می‌بریم . وقتی ما از خواهیم خود این حس مشرف بزوال (یعنی خود «توهם») را بیان کنیم ، آنرا «تخييل» میخوانیم؛ اما وقتی میخواهیم «زوال» آن را بیان کنیم و این معنی را برسانیم که حس در حال زوال است ، یا کهنه شده و گذشته است ، اصطلاح

«حافظه» را بکار می‌بریم. باین ترتیب تخیل و حافظه فقط یک چیز هستند که بنا بر ملاحظات مختلف اسامی مختلف دارند.

محفوظات زیاد، یا اخاطره اشیاء بسیار، «تجربه» نامیده می‌شود، و از طرف دیگر «تخیل» درباره اشیائی است که قبل از بوسیله حس، یا دفعتاً واحده و یا جزء به جزء در زمانهای مختلف، مشهود گردیده‌اند. اولی (که تصور تمام شیء است بهمان صورت که بحس ارائه شده) «تخیل بسیط» (یاساده) است، مثل اینکه کسی اسبی یا انسانی را که قبل دیده است، تصور کند. و دومی «ركب» است؛ چون هنگامی که ما از دیدن انسانی در وقتی و از رویت اسبی در زمان دیگر، در ذهن خود موجودی را با سر انسان و بدن اسب تصور کنیم. همینطور است وقتی کسی تصویر شخص خودش را با تصویر اعمال انسان دیگر ترکیب می‌کند. مثلاً وقتی کسی خود را هر کول یا استلندر تصور می‌کند (که این امر غالباً برای کسانیکه با خواندن داستان‌ها متأثر می‌شوند اتفاق می‌افتد) این «یک تخیل مرکب»، یا بهتر گوئیم فقط یک اختلاع ذهن است. تخیلات دیگرهم وجود دارند که (ولو در حال بیداری) از تأثیر شدید حس، در انسان پدید می‌آیند؛ مثل اینکه بر اثر خیره شدن بخورشید تصویری از خورشید پیش چشمان مابجا می‌مایند که تا مدتی پس از آن باقی است؛ یا اگر انسان در مدت طولانی و با شدت سرگرم پیکرهای هندسی باشد، در تاریکی (اگر خود بیدار باشد) تصاویری از خطوط و زوايا پیش چشمان خود خواهد داشت؛ این نوع توهمندی مخصوصی ندارد؛ چون چیزی است که معمولاً بگفتار نمی‌اید. تخیلات کسانی را که در خواب هستند «رؤیا» می‌خوانیم و اینها نیز مثل تمام تخیلات دیگر یا جمماً و کلاً و یا بصورت قطعات مجزا قبل در حس بوده‌اند. چون در خواب مغز و اعصاب که اندامهای لازم و ضرور حس هستند بخلودی بیحس شده‌اند که با تأثیر اشیاء خارجی بسهولت تحریک نمی‌شوند، نمیتوانند تخیلی حادث کنند. و بنابراین رؤیا نیست، مگر آنچه که از تلاطم و هیجان اجزاء درونی کالبد انسان ناشی می‌شود. این اجزاء درونی برای ارتباطی که با مغز و

و اندامهای دیگر دارند ، هنگامیکه مختل شده باشند مغز و اندامهای دیگر را  
فعال نگاه می دارند؛ از اینرو تخيلاتی که قبل از آنها حاصل شده جنان ظهور  
پسند که گوئی انسان در بیداری است : جزاینکه چون اندامهای حسی در  
این حالت بیحس شده اند ، وشیء جدیدی هم نیست که بتواند با تأثیر شدیدتری  
بر آنها دست یابد . روایا در این سکون و آرامش حس ضرورتاً باید صریحت  
از افکار ما در بیداری باشد . و بنا بر این بحث ما باین نتیجه میرسد که تشخیص  
دقیق بین حس کردن و خواب دیدن امریست مشکل و از هر جهت ناممکن . وقتی  
لاحظه میکنم که در روایاها غالباً ، نه همیشه ، بهمان اشخاص ، امکنه ، اشیاء  
و اعمال فکر میکنم که در بیداری به آنها میاندیشم ؟ و در حال خواب سلسه  
در ازی از افکار ملتجم را مثل سایرا واقعات بیاد نمیاورم : و از آنجا که در حالت  
بیداری اغلب نامعقول بودن روایا را مشاهده میکنم ، اما هر گز نامعقول بودن  
افکار بیداری خود را بخواب نمی بینم ، من بسهم خود بخوبی مقناع شده ام که  
وقتی بیدار هستم که خواب نمی بینم : اگرچه وقتی خواب می بینم فکر  
میکنم که بیدارم .

تخیلی که در انسان (یا هر مخلوق دیگر که استعداد تخیل را داشته باشد)  
بوسیله کلمات یا علائم اختیاری دیگر نمودار میشود، چیزی است که مادعمولاً  
فهمیدن یا نیروی فهم دینامیم؛ و برای انسان و جانوران امری است معمولی.  
در این سکون به حکم عادت احضار یا سرزنش اربابش را دینهند؛ و بسیاری از  
جانوران دیگر هم این فهم را دارند . آن نیروی فهمی که ویژه انسان است،  
فهمی است که نه تنها از خواست و اراده او ناشی می شود ، بلکه از مفاهیم و  
افکار پنهان بوسیله توالی و پیوستگی اسامی اشیاء بصورت اثبات ، نفي و سایر  
اشکال سخن دست میدهد نیز سرچشمه می گیرد .

### فصل سوم - درباره «ترتیب منطقی» یا توالی تخیلات

من از ترتیب یا سلسله افکار تحویل یک فکر را بفکر دیگر فهم میکنم (که

بمنظور تشخیص آن از نطق لفظی) نطق ذهنی نامیده میشود.

وقتی انسان درباره مطلبی فکر میکند، فکری که بلا فاصله بعد از آن می‌اید من حیث المجموع چندانکه بنظر میرسد اتفاقی نیست. افکار از روی عدم ارتباط درپی هم نمی‌ایند. اما همانطور که تخیلی نداریم که قبل از آن احساسی کلی یا جزئی نداشته باشیم، بهمانگونه انتقالی هم از تخيیلی به تخیل دیگر نداریم که از آن مانندی در حواس ما نبوده باشد. دلیل مدعای اینست: تمام توهمات حرکاتی هستند درون ما و آثار حرکاتی هستند که در حس بوده است. و آن حرکاتی که در حس بلا فاصله جانشین یکدیگر شده‌اند، بعد از حس نیز باهم ادامه خواهند داشت: تا آنجا که حرکت قبلی دوباره وقوع یابد و غالب گردد، حرکت بعدی با ارتباط بماده متحرك (بغضه ر) از آن تبعیت میکند؛ مثل اینکه آب در روی یک میز مسطح بوسیله انگشت درجهٔ هدایت شود، که در آن صورت تمام اجزاء آن بهمان جهت کشانده خواهد شد. اما چون در حس نسبت بیک محسوس شخص گاه یک چیز و گاه چیز دیگری بدنبال می‌اید، فوراً این نتیجه دست میدهد که یقین و اطمینانی در اینکه بعد از تخيیل چیزی به چه چیز تخيیل خواهیم کرد وجود ندارد؛ تنها این امر محقق است که آن «محسوس بدنبال آمده»، چیزی خواهد بود که قبل از هم زمانی آن محسوس مشخص را دنبال کرده است.

این توالی افکار یا نطق ذهنی دو قسم است: قسم اول بی‌راهنما، «بی‌نقشه» و ناپایدار، که در آن فکر حادی وجود ندارد تا افکاری را که بتوالی یکدیگر به سوی اومی‌آیند، مانند هدف و یا دامنه‌آرزوئی یا عاطفه‌ای، تحت فرمان درآورد. این قسم فکر معمولاً خاص‌کسانی است که نه تنها همدی و معاشری ندارند، بلکه خود نیز در قید چیزی نیستند؛ هر چند که حتی در چنین لحظاتی فکر آنها بقدر موقع دیگر مشغول است، اما منظم نیست؛ همچون نوایی که از عود بی‌کوکی برخیزد، یا از عود کوکداری که بدست نابلدی نواخته شود. و معهدها حتی در این ترتیب بی‌قاعدۀ ذهن، انسان غالباً میتواند رشته افکار و

ارتباط آنها را با یکدیگر دریابد. چون در حنگ داخلی ما در زمان حاضر چه چیز نام بوطتر از این بنظر میرسد که سؤال کنیم (چنانکه کسی پرسیده است) که ارزش یک پول سیاه رومی چه بوده است؟ با وجود این، مناسبت این سؤال برای من کاملاً آشکار بود. زیرا حنگ، فکر تسلیم پادشاه را بدشمنانش بخاطر خطور داد، آن فکر نیز فکر تسلیم مسیح را ایجاد کرد، آنهم بنوی خوداندیشه سی پاره نقره را که پاداش آن خیانت بسود بذهن متبار ساخت، و این رشته بهولت پرسش «شیطنت آمیز» مورد بحث را بدنبال آورد؛ و این همه در یک لحظه از زمان صورت گرفت، زیرا فکرسریع است.

قسم دوم پایدارتر است، چون بواسطه میلی یا قصدی منظم شده است. زیرا اثر حاصله بوسیله چیزهایی که ما دوست داریم یا از آن میترسیم نیرومند و پایداریا (اگر مدتی متوقف گردد) دارای برگشت سریع است؛ و این حرکت چندان نیرومند است که حتی شاید بعضی اوقات مانع خواب شود، یا ما را از خواب برانگیزد. از تمايل بچیزی فکر در باره وسائل حصول آن چیز و از تفکر در باره وسائل فکر مقصود و هدف، دست میدهد و همینطور جریان و انتقال از فکری بفکر دیگر ادامه می‌یابد تا ما در حیطه توانائی خود به مبدائی برسیم. از آنجاکه غایت یا هدف با تأثیر زیاد بذهن می‌آید، درصورتیکه افکار ما به انحراف گرایند دوباره با سرعت براه طبیعی خود باز خواهند گشت. مشاهده همین امر یکی از خردمندان هفتگانه را وادار بدادن این حکم کرد که «پایان را بنگر»<sup>۱</sup>، حکمی که اکنون منسخ شده است؛ یعنی در تمام اعمال خود با نجه که میخواهید داشته باشید، چنان بنگرید که تمام افکارتان را براه وصول به آن هدایت کند...

بعضی اوقات انسان میل دارد حدوث یک عمل را بداند؛ و سپس به اعمال مشابه آن در گذشته و حوادث آن اعمال فکر کند؛ و گمان میکند که حوادث مشابه در پی اعمال مشابه خواهند آمد. چنانکه آنکس که پیش‌بینی میکند

---

1. *Respice finem*

برسر یک جانی چه خواهد آمد ، آنچه را قبل از مورد جنایت مشابهی دیده است بخاطر می‌آورد؛ در حالیکه ترتیب افکارش اینست : جنایت ، زندان ، قاضی و چوبه دار . ما این قسم افکار را پیش‌بینی یا حزم یا دوراندیشی و گاهی خرد می‌نامیم ؛ اگرچه اینگونه فرض و تخمین بواسطه اشکال مشاهده تمام مقتضیات نادرست و آگنده از خلل است . اما این امر محقق است که هر قدر کسی در امور گذشته بیش از دیگران تجربه داشته باشد پیش‌بینی‌ها و ترقیات او کمتر عقیم می‌ماند . تنها آنچه هر بوط برمان حال است در طبیعت وجود دارد ؛ و چیز‌های گذشته فقط در حافظه موجودند . اما چیزیکه پس از این خواهد آمد اصلاً وجود ندارد ؛ آینده فقط یک ابداع ذهن است ، که نتایج اعمال گذشته را با اطمینان زیادی که از تجارب بسیار حاصل کرده است به اعمال زمان حال نسبت میدهد ؛ اما نه با اطمینان و یقین کافی . و اگرچه وقتی نتیجه به ترقب ما پاسخ میدهد ، آن ترقب را دوراندیشی و بصیرت نام میدهیم . معهداً ما هیتاً فقط فرض و احتمالی بیش نبوده است . پیش‌بینی در مورد وقایع آینده بنحوی که آنرا بتوان تدبیر دانست ، تنها بکسی تعلق دارد که آن وقایع با اراده او پیش می‌آیند ، و تنها از او بطور فوق الطبیعه است که پیش‌گوئی واقعی سرمیزند . بهترین پیشگو طبعاً کسی است که بهتر حدس میزند ؛ و بهترین حدس زنده آنست که در موضوعات مورد حدس مطالعه و تبحر بیشتر دارد ؛ زیرا او برای حدس خود دارای نشانه‌ها و آیات بیشتری است .

علامت یا نشانه حادثه‌ایست مقدم بر نتیجه ؛ و بر عکس هر گاه نتایج مشابهی در گذشته مشاهده شده باشد ، خود نتیجه مقدمه است ؛ و هرچه آن نتایج بیشتر مشاهده شده باشند ، علائم کمتر نامتیقن هستند . بنا بر این کسیکه در کاری بیشتر تجربه دارد نشانه‌ای بیشتری برای حدس زدن در باره زمان آینده خواهد داشت ؛ و در نتیجه دوراندیش‌تر است ؛ بسیار دوراندیش‌تر از کسیکه در آن مورد تازه کار است و در هیچ نوع امتیاز ذاتی و طبیعی با او برابر نیست ؛ هر چند بسیاری از جوانان شاید برخلاف این فکر کنند .

با وجود این ، دوراندیشی و تبصر نیست که انسان را از جانوران متمایز نمی‌سازد . جانورانی هستند که در یک سالگی با بصیرتی بیش از یک طفول ده ساله دید و بیرون نمود و آنچه بصلاح آنهاست تعقیب می‌کنند .

همانطور که دوراندیشی فرض و احتمالی درباره آینده است که از تجربه زمان گذشته فراهم شده ، بهمان ترتیب فرض و احتمالی از چیزهای گذشته هست که آنهم بنویس خود از چیزهای دیگر گذشته مأمور خواهد است . چون کسیکه مشاهده کرده است که یک کشور آباد چگونه به مرور زمان و بتدریج ابتدا دچار جنگ داخلی و سپس ویران شده است : از منظره ویرانهای کشور دیگر حدس خواهد زد که در آنجا هم جریانات مشابهی وجود داشته است . اما این حدس درباره گذشته هم تقریباً همان عدم یقین فرض درباره آینده را شامل است ، زیرا هردو از تجربه زمینه گرفته‌اند . تا آنجا که من می‌توانم بخاطر آورم .

عمل دیگری از ذهن انسان نیست که برای ورزیدن آن احتیاج بچیز دیگری نباشد ، جز اینکه بگوییم انسان با پنجه حس تولد یافته و با آن زندگی می‌کند . آن استعدادهای دیگر که کم کم از آنها گفتگو خواهم کرد و بنظر میرسد که مختص انسان باشند ، بوسیله کار و مطالعه تحصیل شده و فزونی یافته‌اند و اغلب مردم آنها را بوسیله تعلیم و تأدب فرا گرفته‌اند : و تماماً از اختراع کلمات و سخن ناشی شده‌اند . زیرا علاوه بر حسن و افکار و توالی افکار ذهن انسان حرکت دیگری ندارد : اگرچه همین استعدادها ممکن است به یاری نطق و اسلوب بدان پایه پیشرفت کنند که انسان را از سایر موجودات جاندار متمایز سازند .

هر چه را متصور کنیم ، محدود است . بنابراین مفهوم یا تصویر ذهنی از چیزی که ما آنرا نامحدود می‌خوانیم وجود ندارد . هیچکس نمیتواند در ذهن خود تصویری از حجم نامحدود داشته باشد ، و نه میتواند سرعت نامحدود . زمان نامحدود ، نیروی نامحدود یا قدرت بیان را درک کند . وقتی ما بگوئیم چیزی نامحدود است ، تنها معلوم می‌کنیم که قادر بدرک حدود آن چیز

نیستیم؛ در حالیکه نه مفهومی از شیء، بلکه مفهوم عدم توانائی خود را میرسانیم. و بنا براین نام «خدا» بکار برده میشود، نه برای اینکه ما را وادرار بدرک او کند (زیرا او غیرقابل فهم است و عظمت و قدرت او ادراک شدنی نیست) بل برای اینکه بتوانیم او را احترام بگزاریم. همینطور چون هرچه را درک میکنیم (چنانکه قبل اکتفتیم) یا تماماً و دقتاً یا بصورت اجزاء، نخست بوسیله حس دریافت شده است؛ فکر کسی نمیتواند چیزی را بنمایاند که در معرض حس قرار نگرفته باشد. بنا براین کسی نمیتواند چیزی را درک کند مگر در مکان و محدود بحجم معین، و قابل تقسیم به اجزاء؛ هیچ چیز نمیتواند در زمان واحد بال تمام در دو مکان مختلف باشد؛ و دو چیزیا چند چیزیم نمیتوانند در آن واحد در مکان واحد باشند؛ زیرا هیچیک از این امور برای حس واقع نشده و نمیتوانند بشود و آنچه خلاف این گفته شود یاوه (بلکی فاقد معنی) و مآخذ از فلاسفه اغفال شده و طلاب فریب دهنده یافریب خورده است.

امتیاز بین انسان و حیوانات برای هابس در تملک زبان نهفته است، آنچه او درباره زبان میگوید در دسته دوم از قطعات او ملاحظه خواهد شد. هابس در باره زبان و فوائد آن نظریات بسیار جالب توجه و ارجمند دارد. او نسبت به خطرات فلسفی سقوط در الفاظ یعنی فوق العاده حساس بود. حملات تهمت آمیز او درباره این قصور با آزادی و تا اندازه‌ای از روی شتابزدگی منتشر شده است؛ اما بی انصافی و سطحی بودن بسیاری از انتقادات و ناتمامی نظریات شخصی او با زیرکی فراوان و اصالت افکار و بذله‌گوئی و ذوق پایدارش جبران شده است.

«آثار» یا «نشانه‌ها» یی که زبان را تشکیل میدهند وقتی بمنزله نام اشیاء بکار میروند، هابس آنها را «علام» مینامند. علام ممکن است نام اشیاء باشند، خواه اشیاء منفرد (اسم‌های خاص)، خواه اشیاء کثیر (اسم‌های عام یا کلی). ولی تمام اسمها بر اشیائی که در طبیعت هستند مستقیماً دلالت نمیکنند، اصطلاحات

یا عنوانهایی هم وجود دارند که بجای اسمی بکار می‌روند، اصطلاحاتی که (بربان فعلی) «معطوف به ساختمان خود زبان هستند». بنظر هابس تصدیق پاینکه تمام کلمات—مثل اسامهای معنی—برذوات مستقلًا موجود دلالت می‌کنند، نشانه‌مناسبی برای خلاهای فلسفی است؛ امروزه در این باره توافق کلی وجود دارد و انواع ملاحظاتی که هابس مطرح کرده و در عرض سی سال اخیر توسط فلاسفه تحلیلی بوسعت گسترش یافته و مهدب گردیده است. هابس همچنین بدرستی خاطرنشان می‌کنند که زبان تنها برای صدور حکم ایجابی یا سلبی نیست، بلکه مثلاً برای بیان احساسات و مقاصد ما نیز بکار می‌رود. در این عقیده هابس که ما در مورد کلمه «خدا» زبان را نه برای توصیف بلکه بمنظور تحلیل او بکار می‌بریم، امارة درخشنامی از نظریات استعمال عاطفی و غیر توصیفی دیگر زبان نهفته است که امروزه دائمًا مابین فلاسفه مورد بحث است.

در باره این مسئله فلسفی قدیم که چگونه اصطلاحات عام یا کلی معنی پیدا می‌کنند—مسئله با اصطلاح کلیات—هابس بطور جدی و اصولی است. مسئله تقریباً بین سؤالات تحويل شده است: «وجه اشتراک چیزهایی که تحت یک عنوان کلی قرار می‌گیرند چیست؟» یا «چه چیز این دسته کثیر نامحدود اشیاء را بهم مربوط می‌سازد؟» هابس بین سؤالات اینگونه پاسخ میدهد: «هیچ چیز مگر نام مشترک یا اسم عام که ما بآنها منضم می‌کنیم». این نظریه افراطی شباخت لفظی مثل سایر پاسخهای ساده یک چنین مسئله پیچیده مبالغه است، اما اکنون بسیاری از صاحبینظران توافق دارند که اقلًا مبالغه‌ای درجهت صواب بوده است. هابس بمشکلاتی که این مسئله در بردارد وقعی نمی‌گذارد و نظریات مختلفی را که برطبق آن باید خاصیت مشترکی وجود داشته باشد تا افراد یک نوع را بهم مربوط سازد، رد می‌کند.

تملک زبان فکر انسان را قادر می‌سازد که نه تنها از توالی تصویرات ذهنی بلکه از برآورده «تایع اصطلاحات» شکل بگیرد. هابس دو مورد مذکور را بمنزله دو طریقه مختلف تفکر درباره اشیاء ملاحظه می‌کند. هابس با ذوق سليم

«عمولی خود میگوید کلمات مستقیماً حا نشین اشیاء میشوند، نه جایگزین تصورات، چنانکه لاك و اخلاف او بعداً بطور گمراه کننده‌ای اصرار ورزیده‌اند. هابس ظاهرآ مزیت تفکر لفظی را بر تفکر تصوری در کلیت بیشتری میداند که با استعمال اصطلاحات کلی حاصل شده است؛ هابس شخصی را مثل میزند که به زعم او میتواند بدون شناخت زبان در یک حالت مخصوص از معاینه صرف پیکر-ها «دریابد» که زوایای یک مثلث مساوی دو قائم است. حال چگونه کامیابی انسان در این امر مهم صورت میگیرد، یا دیگران چگونه باید آنرا تصدیق نند، هابس این مطلب را بیان نمیکند. همچنین بیان نمیکند که این نظر با آنچه در جای دیگر میگوید که استنتاجات عبارتند از وارسی «نتایج اصطلاحات»، چگونه توافق دارد. بطور کلی او بحق صحت ضرور یک استنباط قیاسی را که در مناسبات منطقی میان معانی اصطلاحات مورد استعمال نهفته است، مورد توجه قرار میدهد.

هابس وقتی بلاحظة احکام علم تن میدهد، مذهب تجربی عمومی خود را کنار میگذارد؛ زیرا معتقد است که تمام تفکرات علمی فقط برآمد «نتایج اصطلاحات» است، وهر حکمی که صادر میشود، اگر واقعاً صحیح باشد، صحت آن قاعداً باعتبار معانی اصطلاحاتی است که در آن بکار رفته. هابس میگوید «حقیقت عبارتست از ترتیب صحیح اسمی از لاحاظ حکم و تصدیق ما»؛ و باین ترتیب خطاهم نتیجتاً باید در بکار بردن نامعقول اصطلاحات باشد. هابس در اصطلاحات جدید تمام احکام حقیقی را «تحلیلی» و همه احکام غلط را متناقض میداند. پس هر علمی شبیه یک دستگاه استنتاجی هندسی خواهد بود. یعنی طبق نظر شخصی هابس، علم یک محاسبه لفظی است و اعتبار نتایج آن با تعاریف متخرده ضمانت خواهد شد. اما یک چنین دستگاهی بخودی خود بهیچ وجه یک علم تجربی بما نمیدهد؛ چون در این دستگاه برای مشاهدات در باره آنچه بالفعل روی خواهد داد، یا برای پیش‌بینی حوادث آینده، تدارکی بعمل نیامده است.

در نظریه او راجع به علم ، طریقه عقلی‌هندسی همچون صورت ایده‌آل «عرفت «تنها علمی که خداوند تاکنون به موهبت خود به انسان ارزانی فرموده است» تمایل فطری فکر او را از میان برده است . اگر هابس فقط آنچه را که قبلا در باره خرد متبرض و پیش‌بینی گفته بود ، صورت پیشگوئی و فرض از توییان می‌کرد ، میتوانست شرح دقیق‌تری در باره استنتاجات استقرایی سفسطه - بدیگری بدست دهد که علم با آن عمل می‌کند .

آخرین قطعه از کتاب چهارم لویاتان بحداصلی شخص عقايد این فیلسوف است . در حمله به نظریه جوهرهای مجزا که او بغلط آنرا بهارسطو نسبت میدارد این عقیده جالب را ابراز می‌کند که شخص نباید نظریات فلسفی را صرفاً بر روی اشکال دستوری زبان خود بناسنید . و معتقد است که باسانی میتوان زبانی را یافت که معادلی برای کلمه «هست» نداشته باشد تامثلا در قضیه «انسان کالبدی است جاذب» رابطه‌ای فراهم نماید . (ظاهرآ این عقیده را از پاره‌ای اطلاعات در باره زبان چینی بدست آورده است) . این یک ملاحظه با ارزش فلسفی است ، هر چند با این نظریه غیر کافی که هر تصدیقی عبارتست از اتصال دونام درمورد یک چیز واحد ، توأم است . محققآ یک چنین طریق سریعی در مورد نظریات ما بعدالطبیعی وجود ندارد و هابس فرصت در نگ کردن بر روی سرآهین را ندارد . دلائل تعجیل او در بند آخر این قطعه خواهد آمد . هابس در درجه اول ایدا به مسائل ما بعدالطبیعی و نظریه عرفت علاقه نداشت . دلبستگی او نظریه سیاسی و میانی فلسفی حکومت مقتدر بود که در شیوه او هر چیز دیگر فرع و تابع آنست . با وجود این هابس در ملاحظه این امور فرعی نیز قدرت ذهن و بصیرت زیاد بروز میدارد . هابس با تمام ناخنگی هایش یک نابغه اصیل بود که به اعتدالی مذهب تحریی انگلستان کمک شایان کرد و از این لحاظ بیجهت مورد غفلت واقع شده است . هابس همچنین حق دارد که جذاب‌ترین فیلسوف عصر خود شناخته شود ، و قطعات حاضر فقط بطور ناقص می‌تواند این حق را محسم کند . شوخ طبیعی زنده او سرتاسر کتاب لویاتان را روح بخشیده است .

## فصل چهارم - درباره سخن

فايدة کلی سخن تحويل نطق ذهنی ما به نطق لفظی و تبدیل افکار ما بیک سلسله کلمات است . بمنظور هر نوع سهولت ، که از آن جمله یکی ثبت نتایج افکار ما است که مستعد از یاد رفتن هستند ، و با کوشش مجدد بوسیله کلاماتی که آنها را مشخص کرده اند دوباره بیاد می‌آیند ، بطوریکه اولین فایده اساسی استعمال آنها بمنزله علائم یا وسائل یادآوری است . فایده دیگر اینست که بسیاری از مردم آنچه را درک میکنند یا درباره امری می‌اندیشند و همچنین آنچه ملايم یا منافر طبع آنها است و یا نسبت به آن افعال دیگر دارند ، با بکار بردن کلمات مشابه (بامنظم کردن و مربوط ساختن آنها) بیکدیگر معلوم میدارند . و ما کلمات را بواسطه این نوع استعمال ، «علائم» مینامیم . موارد استعمال مخصوص سخن بدین قرار است : نخست ثبت آنچه ما از طریق تفکر تشخیص میدهیم که علت چیزی در زمان حال یا گذشته باشد ; و آنچه می‌بینیم چیزهای حال یا گذشته میتوانند پدید آورند و یا موجب شوند؛ که «مجموعاً اکتساب هنرهاست . دوم ارائه معلومات مکتب خود بدیگران که باین وسیله با هم مشورت میکنیم و بیکدیگر میآموزیم . سوم شناساندن امیال و مقاصد خود بدیگران که بدان سبب میتوانیم مقابلاً از بکدیگر کمک بگیریم . چهارم اینکه وقتی بطور ساده و بی‌آلایش برای احتفاظ یا آرایش سخن با کلمات بازی میکنیم و بدانوسیله خود و دیگران را خوش میداریم . در مقابل موارد مذکور چهار نوع سوء استعمال مقابله هم برای سخن وجود دارد . اول وقتی است که مردم افکار خود را بواسطه سنتی فحواهی کلام خویش بغلط ثبت میکنند ، یعنی برای تسمیه مفاهیم خود کلماتی را بکار میبرند که هرگز ادراک آنرا نمیرسانند ، و بنابراین خود را فریب میدهند . دوم هنگامیکه کلمات را بصورت استعاره بکار میبرند : یعنی در معنایی غیر از آنچه برای آن مقرر شده است ، و بدان وسیله دیگران را فریب می‌دهند . سوم وقتی بوسیله کلمات چیزی را بمنزله

خواست خود اظهار می‌کنند، و حال آنکه چنین نیست. چهارم هنگامیکه کلمات را برای رنجاندن یکدیگر بکار میبرند؛ چون با ملاحظه اینکه طبیعت وجودات زنده را برای رنجاندن دشمن، با دندان یا شاخ و یادست مسلح کرده است. این سوءاستعمال سخن هم کاری است از همان سخن که انسان بوسیله زبان بآن مبادرت میکند؛ مگر مخاطب کسی باشد که ما ناگزیر به اعمال حاکمیت بر او باشیم، که در این صورت سخن ما برای رنجاندن نیست بلکه برای اصلاح و ترمیم است.

طریقه‌ایکه به موجب آن سخن بیادآوری نتیجه علل و معلومات کمک میکند، عبارتست از وضع اسمی و پیوستگی آنها. بعضی از اسمها خاص و تنها برای دلالت بر یک شیء واحد هستند؛ مثل «پرویز»، «جمشید»، «این درخت»، «این مرد»؛ و بعضی عام و برای اشیاء کثیرند؛ مثل «انسان»، «اسب»، «درخت»، که هر کدام از آنها گرچه یک اسم واحد است بر اشیاء متعدد دلالتی کند و بمناسبت قابلیت اطلاق برهمه آنها اسم عام یا «کلی» نامیده میشود و حال اینکه در جهان هیچ چیز کلی وجود ندارد مگر اسماء. زیرا اشیائیکه نام میبریم هر کدام از آنها شخصی و فردی استند.

یک اسم کلی برای اشیاء کثیر، بعلت شباهت آنها در پاره‌ای خصوصیات با عوارض دیگر، وضع شده است: در حالیکه هر اسم خاص یک چیز واحد را بیاد می‌آورد، اسمهای کلی تمام آن افراد کثیر را بخاطر می‌آورند.

و از اسمهای کلی بعضی دارای وسعت بیشتر و برخی دارای گسترش‌یا شمول کمتری هستند، بطوریکه هر کلی کلی کوچکتری را شامل است؛ و باز بعضی از اسمها از لحاظ وسعت برابرند بنحویکه هر کدام متقابلاً یکدیگر را در بردارند. چنانکه مثلاً مفهوم کلمه «کالبد» وسیعتر از معنی کلمه «انسان» و شامل آنست. و کلمات یا اسمهای «انسان» و «ناطق» از یک قلمرو خستند و یکدیگر را بطور متقابل شاملند. اما باید متوجه باشیم که در اینجا چنانکه در دستور ربان معمول است همیشه از یک اسم تنها یک کلمه فهمیده نمیشود؛ بلکه بعضی

اوقات بوسیله تطویل و تعقید، کلمات زیادی باهم مفهوم می‌گردند. زیرا تمام کلمات جمله «کسی که در اعمال خود قوانین کشور خویش را ملاحظه نمی‌دارد» فقط یک اسم را میرساند که معادل است با کلمه واحد «عادل».

با وضع این اسمی، که بعضی دارای معنی وسیعتر و برخی دارای مفهوم محدودتر هستند، ما محاسبه نتایج اشیاء تصویر شده در ذهن را به احتساب نتایج الفاظ مبدل می‌کنیم. مثلاً اگر کسی که هر گز سخن گفتن نمیداند (مثل کسی که کروال بدنی آمده و کاملاً بهمان حال عانده باشد) یک مثلث را در مقابل خود بگذارد و پهلوی آن دوزاویه قائمه (تصور گوشه‌های یک شکل درربع) قرار دهد، ممکن است بوسیله تفکر آنها را متناسب کند و دریا بدکشه زاویه مثلث با آن دوزاویه قائمه که پهلوی آن قرار دارد مساویست. اما اگر مثلث دیگری را که از لحاظ شکل با اولی اختلاف داشته باشد باونشان دهیم او بدون کوشش محدد نمیتواند بداند که زوایای آنهم بهمان ترتیب برای با دو قائم است. اما کسی که استعمال الفاظ را میداند وقتی ملاحظه نمی‌کند که این تساوی دارای ارتباط منطقی است، نه بمناسبت طول اضلاع یا چیز مخصوص دیگری در آن مثلث، بلکه تنها بواسطه وجود اضلاع مستقیم و سه زاویه که بدان سبب آنرا مثلث می‌نامد؛ بی‌باکانه استنتاج کلی خواهد کرد که این تساوی زوایا در هر مثلث دیگر صادق است؛ و اختراع خود را در این عبارت کلی ثبت خواهد کرد: «هر مثلث سه زاویه دارد مساوی دوزاویه قائمه». و با این ترتیب نتیجه‌ای که از یک مورد بخصوص و جزئی بدست آمده بمنزله یک قانون کلی و عمومی ثبت و ضبط می‌شود؛ و این قانون محاسبه ذهنی ما را از قید زمان و مکان آزاد می‌کند، و ما را از تمام زحمات ذهن بجز کوشش نخستین استنتاج میرهاند. و چیزی را که «در این مکان» و «در این زمان» درست بود، در هر زمان و مکان صادق می‌سازد.

· · · · ·

وقتی دو اسم برای حکم یا نتیجه بهم مربوط نیشوند، مثل «انسان یک

موجود جاندار است» یا «اگر او انسان است پس یک موجود جاندار است» اگر اسم دوم یعنی «موجود جاندار» بتمام آنچه که اسم اول یعنی «انسان» میرساند دلالت کند، حکم یا نتیجه صحیح است والا غلط. زیرا صحیح و غلط نسبتی است که سخن به اشیاء میدهد و ذاتی اشیاء نیست. و آنجا که سخن نباشد صحیح و غلط هم نخواهد بود. خطأ وقتی میتواند باشد که چیزی را که نخواهد بود ترقب کنیم، یا درباره چیزی که نبوده است تردید داشته باشیم؛ اما در هیچ موردی نمیتوان انسان را به عدم حقیقت متهم ساخت.

پس با ملاحظه اینکه حقیقت عبارتست از ترتیب صحیح اسامی در حکم و تصدیق ما، کسی که حقیقت غیر مبهم و کامل را میجوید باید بخاطر داشته باشد که هر اسمی را که بکار میبرد برای چه چیز مقرر شده است؛ و آنرا در جای مناسب آن بکار برد؛ و گرنه خود را همچون پرونده بدام افتاده‌ای گرفتار الفاظ خواهد یافت و هر چه بیشتر دست و یا کند بیشتر گرفتار خواهد شد. و از اینجاست که در هندسه (که تنها علمی است که حداً نه تاکنون به موهبت خود به انسان ارزانی فرموده است) مردم به برقراری معنی مشخصی برای کلمات خود آغاز میکنند؛ و آن معانی مقرر را تعاریف مینامند؛ و آنها را در آغاز محاسبات خود بکار میبرند.

از اینجا معلوم میشود برای کسی که میخواهد بمعرفت صحیح دست بآبد تا چه اندازه ضرورت دارد که تعاریف مصنفین گذشته را بررسی کند؛ و آنجا که از روی مسامحه ثبت شده اصلاح کند و یا خود آنرا وضع کند. زیرا خطاهای تعاریف همانطور که محاسبه پیشرفت میکند تکثیر میشوند؛ و بالاخره انسان را بنتایج نامعقول میرسانند که اجتناب از آن ممکن نیست مگر اینکه محاسبه خود را که ریشه اشتباهاتش در آن نهفته است تجدید کند. از اینجاست که کسانی که با حکام خود اعتماد دارند کار آنان را میکنند که مبالغ بسیار کوچک را بزر گرد و بیشتر برآورد میکنند بدون ملاحظه اینکه آن مقادیر کوچک بطور صحیح جمع شده‌اند یا نه و بالاخره خطای مشهود را هی یابند، و در حالی که در ریشه

نخستین اشتباه خود تردید ندارند نمی‌دانند از چه راه ممکن است خود را تصفیه نمایند؛ و فقط در زیر و رو کردن احکام خود صرف وقت می‌کنند؛ مثل پرنده‌گانیکه از راه دودکش داخل اطاق می‌شوند و در مفرکاذب پنجره شفاف پروبال میزند زیرا فاقد هوشی هستند که با آن راه دخول خود را تشخیص دهند. بطوریکه نخستین استفاده از سخن در تعریف صحیح اسمی است؛ که تحصیل علم است و نخستین سوء استعمال در تعریف غلط یا نبودن تعریف نهفته است که تمام خطاهای عقاید نادرست از آن ناشی می‌شوند؛ که این عقاید کسانی را که تعلیمات خود را از حجت کتابها اخذ می‌کنند نه از تفکر شخص خویش، بمراتب بیش از مردم نادان تنزل میدهد، همچنانکه صاحبان علم حقیقی بسی بالاتر از آنند. زیرا جهل حد وسط علم حقیقی و عقاید نادرست است. احساس و تخیل طبیعی تابع بطلان نیستند. طبیعت خود نمی‌تواند اشتباه کند؛ و مردم بواسطه وفور وکثرت زبان بیش از حد معمول فرزانه یادپوانه می‌شوند. بدون آثار ادبی برای هیچکس ممکن نیست که بمنتها درجه عاقل یا (مگر اینکه حافظه او بواسطه بیماری یا وضع ناسالم ساختمان بدن علیل باشد) ابله بشود. زیرا کلمات ابزار محاسبه مردم عاقل هستند که با آن حساب می‌کنند؛ اما برای نادان بمنزله پولی هستند که ارزش آنرا با حجت ارسطوفیا سیسرون و یاتوماس و یاهرداشور دیگر تعیین می‌کنند.

• • • • •

## فصل پنجم - درباره عقل و علم

وقتی کسی بدون استعمال کلمات حساب می‌کند، که اینکار را درمورد امور جزئی می‌توان کرد (مثلما، وقتیکه از ظاهر چیزی حدس می‌زنیم که احتمالاً چه امری مقدمه آن بوده یا نتیجه آن خواهد بود)، اگر آنچه را که از روی احتمال نتیجه فرض می‌کنند حاصل نشود یا آنچه را که محتملاً مقدمه میدانند واقع

نشده باشد ، اینرا « خطأ » می‌نامیم ، که حتی محتاط‌ترین اشخاص نیز به آن دچار می‌شوند . اما وقتی ما با کلماتیکه دارای معنی کلی هستند استدلال می‌کنیم و به نتیجه کلی کاذب میرسیم ، اگرچه معمولاً آن نتیجه اشتباه یا خطأ خوانده می‌شود ، در حقیقت یک سخن سخیف و بی معنی است . زیرا خطاتنها یک فریب است دراستنیاط اینکه چیزی در گذشته حادث نشده یاد را آینده خواهد شد که اگرچه واقع نشده یا نخواهد شد با وجود این عدم امکان قابل کشفی در آن نبوده است . اما وقتی یک حکم کلی می‌کنیم ، جز آنکه حکم ماصحیح باشد ، امکان آن غیرقابل درک است . وكلماتیرا که جز صدا چیزی از آن درک نمی‌کنیم « نامعقول » ، « بیمعنی » و « بیاوه » می‌خوانیم . و بنابراین اگر کسی بخواهد با من از یک چهار گوشه مستدیر ، یا از عوارض نان در پنیر یا از جواهر نامادی یا از یک نفس آزاد ، یک اراده آزاد یا هر چیز آزاد دیگر ، اما آزاد از حیث برخورد به مانع ، گفتگو کند من نمی‌گویم او در اشتباه است ، بلکه خواهم گفت اظهار اعراضی از معنی ، یعنی بیاوه است .

پیش از این گفتهام ( درفصل دوم ) انسان که بر تمام حیوانات دیگر در این استبداد تفوق دارد که وقتی چیزی را از هر قبیل که باشد درک کرد ، مستعد اینست که نتایج و آثاریرا که میتوان از آن بدست آورد تحقیق کند . و اگر چنان مرتبه‌ای دیگر از همان برتری را اضافه می‌کنم که بموجب آن انسان میتواند نتایجی را که بدست می‌آورد بوسیله الفاظ یک قانون کلی تحويل کند که « قاعده » یا « حکم » خوانده می‌شود ، یعنی انسان نه تنها در اعداد بلکه در تمام چیزهای دیگر که باهم جمع یا از هم تفرق شوند ، میتواند حساب یا استدلال کند . اما امر دیگری این مزیت را تضییف می‌کند و آن نامعقولی و بیهودگی در سخن است که هیچ موجود زنده‌ای جز انسان گرفتار آن نیست . و در میان ابناء بشر کسانی بیشتر از همه دچار آن هستند که ادعای فلسفه می‌گذند . « سیسرون » در باره اینان بسیار بحق گفته است که سخن نامعقولی که در آثار فلسفه یافت می‌شود در هیچ جا نیست . و دلیل آن آشکار است : زیرا هیچیک از فلاسفه استدلال

خود را با تعریف یا تبیین الفاظی که باید بکار روند آغاز نمی‌کند. این تعریف یا تبیین همان روشی است که تنها در هنر بکار رفته و از همین رواست که استنتاجات این علم قطعی و مسلم است.

من نخستین سبب استنتاجات ناموجه را به فقدمان اسلوب حمل می‌کنم: از این حیث که فاقد آن اسلوب استدلال خود را از تعاریف یعنی از مفاهیمی که برای الفاظ مقرر شده است آغاز نمی‌کنند؛ گوئی بدون شناخت ارزش اعداد «یک» و «دو» و «سه» میتوانند حساب کنند. و در حالی که تمام اجسام بر حسب ملاحظات مختلف بحساب می‌آیند (که در فصل پیشین یاد آور شده‌ام) و این ملاحظات نامهای مختلف بخود می‌گیرند. از این اغتشاش بیانات نامعقول و ارتباط نامناسب اسامی با تصدیقات ناشی می‌شود. و بنابر این:

دومین علت تصدیقات ناموجه را بدان منسوب می‌کنم که نام «اجسام» را به «واقع و حوادث»؛ یا نام واقعی را با جسام میدهند. چنان‌که می‌گویند «ایمان» «دعیه» یا «الهام» شده است؛ در حالیکه هیچ چیز نمیتواند در چیزی ریخته یا دمیده شود مگر جسم. یا اینکه می‌گویند: بعد جسم است؛ اشباح روحند، وغيره. علت سوم را در این میدانم که «واقع اجسام خارج از مارا» به «واقع و حوادث» مر بوط بکالبدمان نسبت میدهند؛ چنان‌که تأیید می‌کنند «رنگ در خود جسم است»؛ «صورت در خود فضا است»، و غیره.

چهارم اینکه عنوانین «اجسام» را به «اسامی» و «گفته‌ها» میدهند، مثل اینکه می‌گویند «چیز هائی هستند که کلی اند» یا اینکه «یک موجود زنده نوع یا چیز کلی است»، و امثال آن.

علت پنجم در این است که نام عوارض را به الفاظ و اسامی میدهند؛ چنان‌که گویند «ماهیت یک چیز تعریف آنست»، «فرمان شخص اراده اوست» و مانند اینها.

علت ششم در بکار بردن استعارات و عبارات مجازی و سایر اصطلاحات بدیعی است بجای کلمات خاص. زیرا اگر چه در گفتگوی عادی جایز است که

پهلا بگوئیم «این راه بدین سو میرود یا بدان سو میبرد»، این بروجه تمثیل است (در صورتیکه راهها رفتن نمیتوانند و تمثیلات سخن گفتن)، و حال آنکه در محاسبه و حستجوی این گونه سخنان پذیرفته نیستند.

علت هفتم رابه اسم هائی نسبت میدهم که خر گز معنی ندارند ولی بر حسب عادت طلب اختیار و تعلم شده‌اند. مثل «اقنوی»، «قلب ماهیت دادن»، «نم گوئشدن»، «زمان حال ابدی» و از این قبیل لفاظی طلاق.

برای کسیکه بتواند از این امور بر کنار باشد سقوط در الفاظ بی معنی هم نکن نیست، مگر بواسطه طول کلام که طی آن ممکن است آنچه را که قبل اگفته شده فراموش کند. زیرا تمام مردم اگر اصول صحیح داشته باشند طبعاً درست و یکنواخت استدلال میکنند. چون کیست که تا این اندازه ابله باشد که در هندسه خطا کند و هنگامیکه کسی خطایش را بروی آشکار کند در آن اصرارورزد؟...

معاذل ذیل از فصل چهل و ششم، «در باره ظلمت فلسفه باطل و سنتهای افسانه‌ای»، «لویاتان»، بخش چهارم، «حکومت تاریکی» استخراج شده است.

اکنون بعنای اختصاصی فلسفه باطل که بدانشگاهها کشیده شده و از آن پس در کلیسا نفوذ کرده است پردازیم که قسمتی از آن از ارسطو و بخشی ناشی از کوری فهم است. من ابتدا باید اصول آنها را بررسی کنم. «فلسفه اولایی» است که تمام فلسفه‌های دیگر باید با آن منسوب باشند؛ این فلسفه اصولاً عبارتست تحدید معانی اسم‌ها یا عنوانهایی که از همه کلی ترند؛ تحدید هائیکه به استنباط از ابهام و ایهام در استدلال کمک میکنند؛ و معمولاً تعاریف نامیده میشوند. از این قبیلند تعریف‌هایی چون حس، زمان، مکان، ماده، صورت، وجود، نفس، جوهر، عرض، قوه، عمل<sup>۱</sup>، محدود، نامحدود، کم، کیف،

۱. در حقیقت « فعل» در برآ بر « قوه» است، ولی چون در این دسته از الفاظ

حرکت ، فعل ، انفعال و انواع دیگر که برای بیان ادراکات انسان در باره ماهیت و پیدایش احسام ضرورت دارند . شرح (یعنی ابضاح معنی) این اصطلاحات و تغایر آنها معمولا در مدارس به «ما بعد الطبيعه» موسوم است که عنوان بخشی از فلسفه ارسسطو بود اما این عنوان بمعنی دیگری است که جنین باشد : «كتابهای که پس از فلسفه طبیعی نوشته شده یا قرار گرفته‌اند ». ولی اصحاب مدرسه آنها را بمعنی «فلسفه فوق الطبيعه» تلقی کرده‌اند ، زیرا کلمه «متافیزیک» این معنی را نیز هی دهد و در حقیقت آنچه در این قسمت از آثار ارسسطو نوشته شده غالباً بقدرتی با استدلال طبیعی مغایر است که اگر کسی معتقد باشد چیزی از آن میتوان فهمید ، ناچار باید آنرا فوق طبیعی فرض کرد .

از این فلسفه‌های ما بعد الطبيعه که برای پرداختن الهیات مدرسه با کتاب مقدس آمیخته شده‌اند ، به ما می‌گویند در جهان وجودهای معینی غیر از احسام هستند که ذوات مجرد و اشکال گوهری یا صور جوهریه نامیده می‌شوند . در اینجا برای تعبیر و تفسیر اینگونه اصطلاحات خاص‌دق و توجهی بیش از حد معمول لازم است . ضمناً چون توصیحات خود را برای آشنایان باین نوع مباحث تنظیم می‌کنیم ، از کسانیکه اهلیت آنرا ندارند پژوهش میخواهیم . جهان (مقصود تنها کره زمین که دارد گان خود یعنی «انسانهای زمینی» را در بر می‌گیرد نیست ، بلکه «عالی» است که بر مجموع جرم تمام اشیاء موحد شمول دارد) جسمانی است یعنی جسم است و دارای ابعاد متعدد درازا ، پهنا و زرفا است ؛ و باین ترتیب اجزاء جسم نیز جسم است و دارای ابعاد ، و در تئیجه هر جزء از عالم جسم است ؛ و آنچه جسم نیست حزء عالم نیست ؛ و چون عالم کل وجود است آنچه حزء آن نیست «هیچ» است و محلی برای آن نیست . از اینجا تئیجه نمی‌شود که ارواح «لاشی» هستند ؛ زیرا آنها دارای بعداند و بنا بر این واقعاً احسام‌اند ؛ اگرچه نام جسم در گفت عالم تنها با جسدی که قابل لمس و رویت هستند ، یعنی بدرجات دارای تیرگی و کدورت می‌باشند ، اطلاق می‌شود .

— « فعل » مقابل « انفعال » نیز آمده ، این کلمه « عمل » را برای تمییز بکار بر دیم .

و ای ارواح را غیر جسمانی، میخواهند؛ که این عنوان بسیار شریفی است و باین نسبت میتواند با تقوای زیاد بر خداوند حمل شود، که در او ما توجه نداریم به اینکه چه صفتی بهتر از همه طبیعت او را بیان میکند بلکه متوجه آن صفتی هستیم که تمایل ما را بتجلیل و احترام او بهتر بیان کند.

برای اینکه بدانیم قول بوجود ذوات مجرد یا «صور جوهریه» بر چه پایه‌ای مبتنی است؟ باید بمعنی مخصوص و دقیق آن کلمات توجه کنیم. فایده الفاظ ثبت افکار و تصورات اذهان ما برای خود و نمایش آنها بدیگران است. بعضی از این الفاظ نام اشیاء مدرک (فتح) مثل اسمی اجسام مختلف هستند که بر روی حواس تأثیر میکنند و اثری در تخیل باقی میگذارند؛ و بعضی دیگر نام خود تخیلات هستند، یعنی نام تصورات و تصویرات ذهنی از تمام چیزهای که عیینیم یا بخاطر میآوریم. برخی نیز اسم اسم یا عنوان انواع مختلف کلام هستند: چنانکه «کلی»، «جمع»، «مفرد» نام یا عنوان اسمی هستند و کلماتی از قبیل «تعریف»، «اثبات»، «حقیقت»، «خطا»، «قياس»، «استفهام»، «وعد» و «عهد» نام اشکال معین کلامند. و بعضی به نشان دادن نتیجه یا تناقض یک اسم نسبت با اسم دیگر کمک میکنند، چنانکه وقتی کسی میگوید «انسان یک كالبد است»، ملازم کلمه کالبد را با کلمه انسان قصد میکند بنحویکه این هر دو نامهای مختلفی هستند که برای شیء واحد یعنی «انسان» استعمال شده‌اند، و این نتیجه با اتسال آنها ییکدیگر بوسیله کلمه «است» اعلام شده است. و همان‌طور که عا کلمه «است» را بکار میبریم، لاتینی ها هم *est* و یونانیها *εστι* را با تمام تصریفات آن بکار میبرند. و در اینکه ملتهای دیگر جهان در زبانهای خود کلمه‌ای معادل آن دارند یا نه گفتوگو نمی‌کنم، اما مطمئن هستم که به آن احتیاجی ندارند، زیرا قرار دادن دو اسم بترتیب یا توالی، در صورتیکه عادت باشد، (زیرا عرف و عادت است که بکلمات نیروی آنها را میدهد) میتواند به اعلام نتیجه بهمان اندازه کمک کند که الفاظ «است»، «استن» یا «اند» و امثال آنها.

واگر فرض از بانی بودفاده فعلی معادل است یا «استن»، کسانیکه بدان زبان تکلم میکردند از لحاظ استنباط استنتاج یا هرنوع استدلال ذرهای از یونانیها و لاتینیها ناتوانتر نمی بودند. اما در این صورت اصطلاحاتی از قبیل هستی، ذات، ذاتی، صفت ذاتی و بسیاری اصطلاحات دیگر وابسته با آنها که باندازه خود این اصطلاحات معمول هستند، چه می شدند؟ بنابراین اینها اسمی اشیاء نیستند بلکه علائمی هستند که توسط آنها معلوم میداریم که ملازمه یا نسبت یک اسم را با اسم دیگر درک میکنم؛ وقتی میگوئیم «انسان یک موجود زنده است» مقصود ما این نیست که «انسان» یک چیز است و «موجود زنده» چیز دیگر و «است» یا «استن» یک چیز ثالث؛ بلکه مقصود اینستکه «انسان» و «موجود زنده» یک چیز است؛ زیرا این نتیجه که «اگر او انسان باشد یک موجود زنده است» نتیجه صحیحی است که توسط کلمه «است» مشخص شده است. بنابراین «کالبد بودن»، «راه رفتن»، «سخن گفتن»، «زنده بودن»، «دیدن» و مصدرهای مشابه آنها، و همچنین «تجسد»، «روش»، «بینش»، «زنده‌گی» و امثال آنها که دلالتی شبیه بهم دارند، همانطور که در جاهای دیگر به تفصیل بیان کرده‌ام، اسم «چیزی» نیستند. ممکن است کسی پرسد که در چنین اثری که من در آن مدعی چیزی جز آنچه برای اصول عقاید حکومت و نفس اطاعت ضرورت دارد نیستم، باریک بینی و دقی اینچنین در مبحث الفاظ بچه منظور است؟ به این منظور که مردم دیگر خود را دستخوش این الفاظ قرار ندهند؛ که از اصل جوهرهای مجزا - که بر اساس فلسفه بیهوده ارسطو پی‌ریزی شده و با اسماء میان تهی آنان را از قوانین کشورشان می‌ترسانند، بیمناك نشوند. زیرا این اسماء در حقیقت به جامه‌ای و کلاهی می‌مانند که مردم بر جویی می‌نهند و از آن مترسکی برای گریزاندن پرندگان از مزرعه، می‌سازند. براین اساس است که وقتی کسی مرده و دفن شده است، مردم معتقدند روح او یعنی زندگی او میتواند جدا از کالبدش راه برود و می‌گویند شب هنگام در گورستان آنرا دیده‌اند. و نیز بر همین اساس است که میگویند جسم، رنگ و مزه قطعه‌ای

نان در آنجا که نانی نیست وجود دارد؛ و باز بر همین مبنای میگویند ایمان،  
نقل و فضیلتهای دیگر در کسی «ریخته» شده و گاه از جانب خداوند در او  
«دینیده» شده است؛ گوئی صاحبان فضائل میتوانند از فضیلت خود جدا باشند،  
بسیاری چیزهای دیگر که تابعیت افراد را نسبت بقدرت حاکمه کشورشان  
نمیکنند. زیرا کسی که انتظار دارد که نفس اطاعت در او ریخته یادمیده شود،  
چیزگونه برای اطاعت از قوانین مجاہدت خواهد کرد؟ و گیست که از یک کشیش  
که خداوند را «میسازد» اگر نهیش از خود خدا، بیش از سلطان خود،  
اطاعت نکند؟ و کسی که در وحشت اشباح بسرمیبرد چیزگونه میتواند به آنکه  
 قادر است با آب متبرک اشباح را از او دورسازد، احترام بسیار نگذارد؟ و  
این مثال از اشتباهاتی که از مطلقات و ذوات ارسسطو به کلیسا رسیده کافی است؛  
ارسطو احتمالاً به مخدوش بودن این فلسفه آگاهی داشته، اما آنرا بمنزله  
موافق و تأیید مذهب مردم زمان خود، و از ترس گرفتار شدن بسرنوشت  
سفر اط، نوشته است ...

# دکارت

رنه دکارت René Descartes در سال ۱۵۹۶ بدنیا آمد. یکساله بود که مادرش مرد واو در دفعکده بتوسط یک معلم خصوصی پرورش یافت. بوسیله یسوعیین در لافلش La Flèche تربیت شد و بعدها تعلیمات ایشانرا در «گفتار در روش» ستایش کرد. حقوق را در پوآتیه Poitiers تحصیل کرد اما مصمم شد پاریس سفر کند و در آنجا مستقلاباً تحصیل پردازد. مخصوصاً بموسیقی و شمشیر بازی علاقه داشت و حتی در این باب مقلاً هم نوشت. داوطلبانه به نیروئی تحت فرمان موریس ناسو Maurice of Nassau در جنگهای سیزده ساله بر ضد پروتستان‌ها پیوست. دکارت پیوسته یک کاتولیک وفادار بود، اما در آن زمان از نجای فرودست gentlemen بعید نبود که چون سر بازان مزدور بجنگند، هر چند هم نسبت به مصلحت جنگی که در آن شرکت می‌کنند، بی‌علاقه باشند. محروم که دکارت فقط این بود که سفر کند و محال تفکر داشته باشد. طی اقامت در بربادا Breda در هلند بنوشتند یک رساله کلی درباره ریاضیات و علوم ریاضی مصمم شد. موقعی که در سال ۱۶۲۰ در آلمان خدمت می‌کرد اقاً دوبار حالت اناره و ابصار روحی در خود مشاهده کرد که در آن فلسفه او، یا قسمتی از آن، ظاهرآ بروی مکشوف شد. در سال ۱۶۲۴ از فرانسه به ایتالیا رفت تا بجهت ابصار خود از مجسمه عذرای در لورتو Loretto سپاسگزاری کند. در سال ۱۶۲۹ در هلند اقامت گزید و مصمم شد آزادی و تنها می‌خود را حفظ کند. در

سال ۱۶۳۷ رسالت «گفتار در روش» در لندن بطبع رسید و دکارت بلافارسله منوان بزرگترین فیلسوف عصر خود شناخته شد. در سال ۱۶۴۹ بنا بدعوت لکه کریستینا Queen Christina و تا اندازه‌ای باین علت که هر لحظه بیشتر گرفتار مجادله‌های دینی هلند بود، آن کشور را بقصد استکهم ترک کرد. او در تمام زندگی خود کوشیده بود تا از اهل مباحثه و جدل دوری جوید و در سال ۱۶۵۰ برادرزات الیه دراستکهم در گذشت. در سال ۱۶۴۱ رسالت «تفکرات در باب فلسفه اولی» را در پاریس و در سال ۱۶۴۴ رسالت «اصول فلسفه» را در آمستردام و در سال ۱۶۴۹ رسالت «افعالات نفس» را در پاریس منتشر کرد. بعد از رسالت‌های او من جمله «قواعد اداره عقل»—*Regulae Ad Directionem Invenientiae*— و «رسالت عالم»—*Traité du Monde* باقی ماند تا پس از مرگ او بطبع برسد.

دکارت فیلسوفی است که از گرفتاریها و علاوه‌ق، بویژه در امور سیاسی و کارهای عمومی، گریزانست. او یک متفکر کاملاً اصیل و منفرد بود که لحظاتی از الهام محض در زندگی خود داشت و بعداً توانست ابصار خود را با وضوح بسیار بیان کند. مفتون ریاضیات بود و با فرمای Fermat ریاضی دان بزرگ عصر خود مکاتبه می‌کرد. این فیلسوف عجب عقلی فوق العاده‌ای داشت و به قوای نساغی خود قلبانه مطمئن بود. بلزوم تصادم میان دین و علم جدید اقرار نداشت؛ تصور می‌کرد وسیله تعديل و سازش میان آنها را در فلسفه یافته است. باطیعت گوشہ گیر و آرام خود و در پرتو وضوح و سادگی دقیق فکر و زبانش، یکی از بزرگترین منقلب‌کنندگان فکر اروپائی شد.

در تقریر دکارت ریاضیات نمونه معرفت صریح و عنیق است که مرحله به مرحله از یک نتیجه مسلم به نتیجه دیگر پیش می‌رود. وقتی انسان درست تأمل نکند، خارج از دایره علوم ریاضی هر نوع دعوی معرفت ناممی‌قن و نامعلوم است و عاری از حمایت هر گونه اسلوب برهانی عادی است. بنا بر این نخستین کام وارد ساختن علم طبیعی و روش استنتاجی صریح و متجدد الشکل ریاضیات

است در محیط «شوش فلسفه». معرفت تنها بوسیله دستگاه و اسلوب نمیتواند بر روی اساس معلمین ساخته شود. دستور صحیح در فلسفه اینست که از ساده‌ترین و ضریبترین حقائق که تنها شامل ساده‌ترین تصورات باشد شروع کنیم و بتدریج بسوی حقایق پیچیده‌تر پیش برویم. جنانکه محقق شود که در محله از دلیل سلم وغیرقابل بحث است. کسی که بخواهد فلسفه را دوباره از ابتداء شروع کند باید خر تعبیری را که ممکن است مشکوک باشد طور دکند تا بحقایق ساده و بدیهی، که امکان شک در آنها نیست، نائل گردد. اینها مبانی معلمین معرفت جستند.

دکارت اسلوب خود را در «گفتار» و «تفکرات» نشان میدارد، و روش شک خود را چندان بکار نمیرد تا بقضیه سلم «میانندیشم پس هستم» نمیرسد. همچنین نشان میدارد که نمیتواند در وجود خدا شک کند. با بکار بردن این دو حقیقت سلم به اثبات این امر نمیردارد که برای اعتقاد بوجود دنیای خارجی دلیل داریم، اگرچه احکام عمولی ادراک عافی نفسه قابل لغتش مستند و حواس ما ممکن است ما را بفریبند. وقتی وجود خدا را ثابت کردیم، حق خواهیم داشت به محاسبه درباره موجودات جهان فضائی و بقول دکارت «بعد» که تنها خود را بعقل مامیسپارد، اعتماد کنیم. دکارت تصورات موجود در ذهن را مأخذ از واقعیت‌های خارجی میداند که در جریان ادراک صور را در ذهن نقش می‌کنند. سپس انواع و اقسام مختلف تصور را در ذهن تمیز میدارد. در ساختمان معرفت تنها تصوراتی را میتوان پذیرفت که کاملاً واضح و مشخص باشد و تنها تصوراتی که ماهیت حقیقی اشیاء خارجی را ارائه میدهند، میتوانند به منزله یک معرفت اصیل پذیرفته شوند، آنهم باین علت که این ماهیت در فیزیک ریاضی قابل درک شناخته شده است.

قطعات مستخرجه ذبل تنها روش انتقاد دکارت را از دعاوی معرفت، روش شک او و ضابطه یقین را در نزد وی نشان میدارد. زیرا این تحقیق انتقادی است که بیش از تحقیقات سازنده تابع الطبیعت او پیوسته حائز اهمیت بوده است.

بارت رایمیتوان با فی بحث معرفت جدید خواند زیرا او سائل «جگونه: یادانم؟»، آها میتوانم یقین کنم؟» یعنی نخستین سائل فلسفه را، مطرح کرد. در قرن بیست و یکم فلسفه تحریبی انگلیسی و در قرن حاضر برتر اندراسل Bertrand Russel در حستجوی عبانی معرفت در قضاای مسلم و متفق، از دکارت پیروی کرده‌اند. دکارت یک فلسفه تحقیقی ذهنی و یک فلسفه تحقیقی طبیعی (فیزیکی) همداشت. تصور میکرد که قلمرو ذهن و فکر بکلی از قلمرو اشیاء خارجی جداست. و این خدایی را در اصطلاحات مرسوم جوهر و علت با مفاهیم ضمنی قرون وسطائی آنها بیان میکرد. همچنین معتقد بود، افکار و تصورات مسلمی وجود دارند که ذاتی ذهن هستند و بهیچوجه هاآخود از تحریبه نیستند. تمام این عقاید همچون احیاء یک دستگاه واحد بضمیمه تصور شخصیت انسان بمنزله یک جوهر نامادی یعنی ذهن که در یک دستگاه مکانیکی یعنی کالبد جای گرفته است، خود را بوی عرضه داشته‌اند. دکارت معتقد شده بود که تمام مشکلات علم، ریاضیات و رندگی عملی بوسیله «فروغ ذاتی» عقل که از قلم خود پیروی میکند، قابل حل هستند. این ادعای نامحدود برای «فروغ ذاتی» وشیوه واضح و روش مکری که با آن همراه بود، تازمان انقلاب فرانسه اساس تمدن آن کشور شد. اصحاب دایرة المعارف و طرفداران اصلاحات اساسی قرن بعد، با وجود اینکه هدف و مقصود اختلاف داشتند، درستگاه و روش وراث مستقیم او بودند. دکارت مردم آموخت که غواص و مبهمات اصحاب مدرسه را رها کنند و آزاد بیندیشند. اطمینان کنند که هر آنچه در فروغ روش عقل بدیهی بمنظور میرسد، باید حقیقت باشد. و سبکی را ابداع کرد که تقریباً مدت دو قرن بعنوان آلت و وسیله تفکر زدم فرانسه برقرار ماند.

در عبارات ذیل از «گفتار در روش» دکارت توضیح میدهد که جگونه با کار بردن روش شک دستوری بمبانی دستگاه فلسفی خود میرسد؛ معرفت وجود خود و هستی خدا. برخان او در باره وجود خود بمنزله یک حقیقت غیرقابل لرز و محفوظ از جریان شک، بسیار ساده و ظریف است. جواب ماغالیا ما

را فریب میدهند، یا چیزیرا که حقیقی نیست حقیقت<sup>۵۰</sup> پندرایم، و بدیهی است که در چنین لحظات نمیدانیم که فریب خورده‌ایم. به این ترتیب میتوانیم تصور کنیم که در «هر» لحظه فریب خورده باشیم؛ مثلاً <sup>۵۱</sup> من است گمان کنیم که خواب می‌بینیم و معلوم است که میتوانیم در وجود حقیقت آنچه که بنظر هیرسد در اطراف ما درجهان وجود دارد، شک کنیم. اما <sup>۵۲</sup> بیزیکه نمیتوانیم در آن شک کنیم اینست که شک می‌کنیم؛ زیرا اگر در آن شل<sup>۵۳</sup> تردید بازشکاک می‌بودیم (یعنی شک ما به دور باطل می‌افتد).

دکارت استدلال می‌کند که «خود» باید از شل<sup>۵۴</sup> موظ باشد، زیرا «خود» همیشه با هر شکی که شخص دارد داخل و همراه است - همواره همان «خود» است که شک می‌کند. اما شک کردن صرفاً یک نوع فکر کردن است و همان قدرت فکر کردن «خود» است که وجود «خود» را آشکار می‌سازد. قضیه اساسی دکارت «می‌دانیدم پس هستم» <sup>۵۵</sup> از اینجا نتیجه می‌بود

دکارت سپس سؤال می‌کند که در این قضیه چه خاصیتی نهفته است که آنرا بطوریقین حقیقی می‌سازد و پاسخ این سؤال را در «روح و بداهت» می‌باد یعنی چون این قضیه بدیهی است، حقیقی جلوه می‌کند. مقصود از این قول چنانکه در ظراول ممکن است تصور شود این نیست که دکارت با هر قضیه‌یی که بلحاظ روانی حقیقت مسلم بنظر آید، کاملاً خوب نمی‌شود. فلسفه‌ای میتواند بمطالب عمیق دست یابد که اغلب اعتقادات را که، در واقع بواسطه عادت غیر متفکر ماتحقق جلوه می‌کنند، بنحو اعتقادی بیازه‌اید. آنچه که دکارت بمنزله مبانی دستگاه فلسفی خود جستجو می‌کند قضایائی. هسته‌دکه شک کردن در آنها مشکل نیست، بلکه نا معقول و متناقض است. ای که کسی فکر کند که فکر نمی‌کند (و بدینگونه در وجود فکر خود شک کند)، امری است که بطرز عجیبی خود را نقض می‌کند. قضایای دیگر دارای همیر، خوب‌آشکاری عجیب هستند و چنانند که تردید در حقیقت آنها نا معقول خواهد بود. بالاخص قضایای ریاضی

1. Cogito ergo sum

که دکارت دائمآ آنها را سرمشق تمشی فکر خود قرار می‌دهد.

دکارت کیفیات مختلف این قضایای بدیهی را که به‌سبب «وضوح و بداعت» خود به تبیین معنود او کمک نمی‌کنند، مذکور می‌گردد. حقیقت آنها برخلاف نیقت قضایای مربوط به عالم خارج مستقل از اوضاع واحوال تصور آنهاست؛ اگر یک نفر عالم عنده برهان تازه‌ای را تصور کند (در رؤیا) مقتضای حواب بودن او منافی حقیقت آن برهان نیست؛ و حال آنکه اگر پاره‌ای عقاید تحریری میداشت، مثلاً درحال پرواز یا مشاهده ستارگان بود، تصور او بخوبی میتوانست خطاباشد. از این‌رو دکارت تأیید می‌کند که نه به حکم تخیل با حواس خوبش، بلکه به انتکاء گواهی عقل خود، باید در حقیقت هر چیز متقاعد شویم. فکر اساسی او اینست که حقیقت یک قضیه مسلم باید ذاتی آن باشد نه مربوط به چیز یک از مقتضیات خارجی.

یک قضیه از نوع مطلوب، چنانچه بخواهیم اصطلاح اصحاب مدرسه را بکار ببریم، باید یک «تفعیل ذات» باشد. «ذات» یک چیز برای اینکه اصول آن جیز باشد، بطور کلی شامل کیفیتی است که آن چیز بایدار باشد، بسیاری از کیفیات یک چیز را بدون تناقض میتوان از نظر دور داشت – مثلاً می‌توان درنگ یک میز را غیر از رنگی که واقعاً دارد تصور کرد – اما خصوصیاتی وجود دارند که میز اصلاً برای میز بودن باید دارا باشد و اینها خصوصیات ذاتی هستند. قطعه دوم گالیله در فصل دوم نشان میدهد که وی این فکر را بطریق مخصوص بمنظور تصور یک جسم مادی، در فیزیک بکار برد است. گالیله آن کیفیتها را نام میبرد که بنظر او ذاتی یک چنین جسمی هستند، و خارج از آن کیفیات اصلاً نمیتوان آن جسم را تصور کرد.

بیان ذات یک چیز بنحو مطلوب با شرایطی که دکارت برای یک قضیه سور و تأثیقی قائل شده، توافق دارد. این قضیه بطور ذاتی نشانه‌های حقیقت خود را دربردارد، و ما نمیتوانیم تصور کنیم که مخالف آن صحیح باشد. به این ترتیب دکارت که به بیان «میاندیشم پس هستم» رسیده است میتواند بگوید

که ذات همانگی شخصی او ، یعنی «خودی» او بایستی در فکر و ذهن او نهفته باشد . دکارت میتوانست در باره خود تصور کند که از کالبد عاری است، اما نمیتوانست بیندیشد که عاری از فکر است . بنا بر این برای وجود داشتن خود او وجود فکر ضروری فرض شده است در حالیکه بر عکس وجود کالبد او «عرضی» است و این چنین بطور ذاتی با وجود او بستگی ندارد .

دکارت این مفهوم ذات را در مرحله دوم ساختمان دستگاه فلسفی خود، یعنی اثبات وجود خدا ، نیز بکار میبرد . زیرا همانطور که دریافته است که در تصور مثلث «برا برا زوایای آن با دوزاویه قائمه» – این جزء ذات مثلث است – مستتر است ، همچنان دریافته یا ادعا کرده که دریافته است ، که در تصور یک «وجود کامل» تصور وجود مندرج است . گرچه او میتوانست در باره ذات یک مثلث توضیحات متعدد بدهد ، هیچیک از آنها باین معنی نبود که واقعاً چیزی همچون یک مثلث وجود داشته باشد ، اما در مورد یک «وجود کامل» که «وجود محتوى ذات اوست» – انسان برای دریافت اینکه یک «وجود کامل» باید وجود داشته باشد ، تنها باید بتصور صریح آن نائل گردد .

این دلیل – که شبیه «برهان وجودی» معروف در باره خداست و بوسیله آنسلم St. Anselm ابداع شده است – تنها یکی از دلائل دکارت در این نتیجه است . دکارت با شروع مجدد از مفهومی که واقعاً از یک «وجود کامل» دارد ، استدلال میکند که چنین تصوری نمیتواند صرفاً از خود او ناشی شده باشد؛ زیرا او خود ناقص است (چنانکه مثلاً با این حقیقت که او شک میکند ، و شک یک حالت ذهنی است دون معرفت خالص ، نشانداده شده است) و این صریحاً خلاف عقل است که ناقص علت ایجاد کامل شود . باین ترتیب مدعی است که در نقص خود و در کاستی هر موجود دیگر یک حالت وابستگی به «وجود کامل» میباشد . پس چنین «وجودی» باید وجود داشته باشد . این برهان بحداصلی مشخص وضع دکارت در تاریخ فلسفه است واز لاحاظ شکل و اصطلاح خیلی شبیه برهان معروف اصحاب مدرسه در باره وجود خداست . برهان مزبور این است :

حکم موجود بودن جهان ex contingentia mundi خدا است.» معهذا بر هان ثابت بنحوی که خاص خود او است، اقامه شده یعنی مبنی است بر آنچه که ای عز عقل طبیعی، و برای هر کس که بر تجربه درونی خود تأمل کند، صحیح است.

دکارت وقتی وجود خدارا باین ترتیب ثابت میکند خود را در وضعی یاد کرده باشد که باشد چیزهایی را که قبلا در وجود حقیقت آنها شک کرده است، از نو پسازد. زیرا او چنین استدلال می کند که چون در روش فرض ما در باره وجود کامل، که اکنون به هستی اول عالم هستیم، امکان فریب کامل و منظم وجود دارد، از اینرو با تخفیف لازم بجهت نفس و کاستی هر انسان ناظری - میتوانیم بوجود چیزهایی که بطور عادی در اطراف خود هی بینیم اعتماد کنیم. طبیعت اشیاء و قوانین حاکم بر آنها را میتوان با بکار بردن روش ریاضی و بحلیلی که دکارت قبلا در مرتبه ما بعد الطبیعه بکار ببرده است، کشف کرد. در ای دیگر در رساله «گفتار» تصدیق میکند که همه موضوعات را نمیتوان با تأمل قبلی بخض بررسی کرد. محدودیتهای فکر انسان طوری است که برای ارائه طریق به تجربه هائی نیازمند است. عرچند از لحاظ تصوری، یک علم متمم ذات هر چیز را خواهد شناخت و بنا بر این قادر خواهد بود که تمام قوانین ریاضی مبین جهان را از آن شناخت بیرون بکشد.

در ملاحظه مبانی دستگاه فلسفی دکارت انسان لزوماً می پرسد: کدام نوع حصول از ضرورت بدیهی مشخص قضایائی هستند که او برقرار کرده؟ و هنگامی که این سؤال مبادرت میکنیم اتكاء او را بدیهی کمتر از آنچه ابتدا بنظر میرسد: سایت بخش می بینیم. این نکته پذیرفته شده است که چیزی بیشتر از وضوح بدهشت روانی بخشنده لازم است. اتكاء بر اینگونه بدهشت چنانکه دیده شده است، تنها میتواند باقی خطا منجر شود. پس شقدیگر، ضرورت منطقی است؛ این معنی قضیه ای ضرورتاً صحیح خواهد بود که خلاف آن بخودی خود ماقض باشد. اگر مقصود دکارت هم همین باشد، باز نتایج اساسی او صحیح

نیستند . تمام دستگاه فلسفی او مبنی بر قضایایی هستند که «وجود» را تصدیق میکنند وجود فکر خود او وجود خدا را . اما تمام فلاسفه از کانت Kanti بعد عموماً موافقت کرده‌اند که هیچ قضیه‌ای که باین طریق وجود را تصدیق کند نمیتواند منطقاً واحب باشد ، واين امر امروز آشکار می‌نماید . مناسبات منطقی زبان ما نمیتواند محتویات جهان را معلوم کند .

در بررسی دقیق‌تر میتوان ملاحظه کرد که هیچیک از دو مقدمه اساسی دکارت ضرورتی را که او برای آنها ادعا میکند ، ندارد . اگر قضیه «من فکر میکنم» ضرور باشد ، قضیه مخالفی خواهد داشت که بذاته متناقض است . اما قضیه «من فکر نمیکنم» که عکس آنست ، ناقض خود بیست . مسلمًا اگر کسی به این قضیه فکر کند می‌بیند که غلط هست اما مثل قضیه «من یک مجرد متأهل هستم» بذاته متناقض نیست . مثلاً میتوان شخصی را در بیهوشی تصور کرد که اظهارات گوناگون کرده است ، و اگر یکی از اظهارات او «من فکر نمیکنم» ، بوده باشد ، می‌توانیم بگوئیم که این سخن در آن حالت درست بوده است . یک تناقض واقعی هر چند رایج و معمول باشد باید همواره ضرورتاً غلط باشد . «من فکر میکنم» قضیه‌ایست که تحت شرایط موجود هنگام بررسی ، میتواند حقایقی بهمراه داشته باشد که آنرا صادق سازند . قضایای دیگری از همین قبیل هستند : مثل «من مینویسم» ، هنگامی که مشغول نوشتن باشم یا «من بزبان انگلیسی چیزی می‌گویم» ، هنگامی که واقعاً به آن زبان سخن گویم . «من فکر میکنم» نیز یکی از کلی‌ترین حالات چنین نمودی است .

دکارت محق نیست که از این قضیه تتابع وسیعی را از آنگونه که خود در باره طبیعت فردی ، جوهری ، نامادی وابدی ذهن متفسک اشتمال کرده است بیرون بکشد . در آن مفهوم که جمله «من فکر میکنم» بوسیله عمل فکر تحقق یافته ، «من» نمیتواند دارای هیچ جزئی از این مایحتوی باشد؛ زیرا این مایحتوی صرفاً یک علامت ارجاع است؛ به شق دیگر اگر «من» متصوراً دارای مضمونی باشد ، و بر مفهوماتی از وجود فردی شخصی احتوا یابد ، در آن صورت

د. اکنون آنچه را که دکارت میتواند بنحو شایسته استنتاج کند اینست: «عمل و تکمیل کردن در جربان است.» کانت در «تفکر خرد مخصوص» بادقت و موشکافی بسیار بیش داده است که چگونه تمام طرح روانشناسی عقلانی - یعنی کوشش دکارت برای گذشتن از مقدماتی که صرور نااحقیقی هستند و بنتایج آگاهی بخش و ذاتی در ازه «خود» - باید بی ارزش باشد.

کانت همچنین عهده دار تحریب نهائی «برهان وجودی» درباره هستی خدا بوده است. این برهان موکول باین تصور بود که وجود یک «وجود کامل» باید در ذات او باشد. یعنی وجود داشتن خاصیت ضرور یک چنین موجودی است. اما وجود چگونه عیتوا اند بضرورت منطبقی با یکدسته از اوصاف، هر قدر کامل فرض شوند، مربوط باشد. کانت نشان داد که «وجود» مثل بزرگی یا سرخی، صفت یا خاصیت نیست بلکه شیئی پیش از اینکه اصلا خواص یا اوصافی داشته باشد، باید وجود داشته باشد.

اکنون بنظر میرسد که دکارت در جستجوی خود برای یک امر مسلم که نیم را بتوان بر روی آن بنادرد توجه خود را به جهت غلطی معطوف داشته است. از «فتوون حقایق ضروری و بدیهی ریاضیات بود، و ایقان ریاضی را بصورت فاؤنون برای تمام اظهاراتی که معتبر فرض میشدند، مقرر کرد. اما برای علم بسیاری تنها این نوع ایقان کافی نیست؛ این نوع ایقان در مناسبات صرفاً سنتی یک نظریه نهفته است و نیروی متضمن پیشگوئی حقایق تجربه، یا اتصال آنها را، در بر ندارد. تقریرات تجربی، چون قادر این نوع ایقان هستند، مقام مقایسه نباید ناقیز شمرده شوند؛ بلکه میتوانند اطمینان و قطعیت خصوص بخود را داشته باشند. اینکه ممکن است تجرب بعده غلط بودن آنها ثابت کند موجب نقصان ارزش آنها نسبت به تقریرات علوم ریاضی نیست، بلکه بیشتر رمز قدرت آنهاست. تنها باین ترتیب است که تقریرات تجربی میتوانند بدیک حالت تجربی امور از حالت دیگر مفید واقع شوند و بنا بر این را در فهم طبیعت و استفاده از چریانات آن یاری دهند. دکارت مثل سایر

حکمای ما بعدالطبیعه شکای را که یک علم کامل شده بخوده بیگرفت در سرداشت، و بیش از اینکه تصویر واقعی روش علم را متناسب با شرایط معرفت انسانی ارائه کند، تصویری از آنچه معرفت آرمانی خواهد بود بدست داد.

۱... از دیس زمانی بسر خورده بودم باینکه در اخلاقیات گاهی لازم میشود آدمی از عقایدی پیروی کند که غیریقینی بودن آنرا میداند؛ ولیکن مصلحت در این می بینند که آنرا یقین فرض کند، چنانکه پیش از این بیان کرده ایم. اما من چون در آن هنگام میخواستم فقط بجستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شببه پنداشتم که همیشه این گاهی از اوقات حسما خطا میکند و مارا باشتباه میاندازد غلط انگارم تا بیینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی میماند که بدرستی غیر مشکوک باشد. پس چون گاهی از اوقات حسما خطا میکند و مارا باشتباه میاندازد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور ما درمیآورند، و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هنده سه بخطا میروند واستدلال غلط میکنند و برای من هم مانند مردم دیگر خطای جایز است پس همه دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم و چون همه عوالمی که برای مادرست میدهد در خواب هم پیش میاید در صور تیکه هیچیک از آنها در آن حال حقیقت ندارد بنا را براین گذاشتم که فرض کنم هر چه هر وقت بذهن من آمده مانند توهما تیکه در خواب برای مردم دست میدهد بی حقیقت است ولیکن همانندم بر خوردم باینکه در همان هنگام که من بنارا بر موهوم بودن همه چیز گذاشتم شخص خودم که این فکر را میکنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه « میاندیشم پس هستم » حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرضهای عجیب و غریب شکاکان هم نمیتوانند آنرا متر لزل کند. پس معتقد شدم که بی تأمل میتوانم آنرا در فلسفه ای که در پی آن

۱. ترجمة این قسمت هر چند کاملاً با متن طابت ندارد از ترجمه مرحوم محمد علی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا»، جلد دوم، نقل شده است.

## هستم اصل نخستین قرار دهم .

آنگاه بادقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم که میتوانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانیکه من آنجا باشم موجود نیست، اما میتوانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه بر عکس همینکه فکر تشکیل در حقیقت چیزهای دیگر را دارم بپداحت و یقین نتیجه میدهد که من موجودم در صورتیکه اگر فکر از من برداشته شود هر چند کلیه امور دیگر که بتصویر من آمده ، حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت . از اینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج بمسکن و قائم بچیزی عادی نیست و بنا بر این آن من یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم هستم کاملاً از تنم متمابز است بلکه شناختن او از تن آسانتر است و اگر هم تن نمیبود روح تماماً همان بود که هست .

سپس تأمیل کردم که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقین باشد . زیرا چون یک قضیه یقینی یافته ام باید بدانم یقین چیست ، پس برخوردم باینکه در این قضیه «فکر دارم پس وجود دارم» هیچ چیز ما یه اطمینان من بحقیقت آن نیست مگر اینکه روش هی بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست . از اینرو معتقد شدم که قاعدة کلی میتوانم اختیار کنم که هر چه را روش و آشکارا درمی یابم حقیقت دارد ولیکن یک اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانم آنچه آشکارا دریافت همیشود کدام است .

آنگاه فکر کرد . که من در حال شک میباشم و بنا بر این وجود من کامل نیست (زیرا روش و آشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تا شک داشتن) ، پس بر آن شدم که معلوم اندیشه وجود کامل تراز خود را از کجا آورده ام پس آشکارا معلوم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل تر از من است بمن رسیده است . درخصوص منشأ فکر خودم بر بسیاری از چیزها سوای خویش مانند آسمان و زمین و روشنی و گرمی و هزار چیز دیگر نگرانی نداشت . زیرا چون در آنها چیزی نمی یافتم که آنها را بمن بر تراز خودم بنماید میتوانستم معتقد شوم که

اگر حقیقت دارند بسته بذات من میباشد از جهت کمالی که در آن هست و اگر حقیقت ندارند منشأ تصور من از آنها عدم یعنی جنبه نقص وجود من است. اما در باب منشأ تصور وجود کاملتر از خودم چنان نبود چه روش است که آنرا ناشی از عدم نمیتوان دانست و نیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص تر و تابع آن باشد همان اندازه بر ذهن گرانست که بخواهد قبول کند که از هیچ چیزی بیرون آید پس نمیتوانست آنرا از خود ناشی بدانم. بنا بر این چاره نبود جزا اینکه بگوییم ذاتی بحقیقت کامل تر از من آنرا در ذهن من نهاده و آن ذات همه کمالاتیرا که بتصور من میاید دارا میباشد یعنی عبارت دیگر اگر بخواهم بیک کلمه ادا کنم آن خدا است . براین بیان افزودم که چون من بکمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها میباشم پس وجود منحصر بفرد نیستم (اجازه بدھید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکاربرم) و ناچار وجود دیگری کاملتر از من که من بسته بآن باشم و آنچه را که دارم از او کسب کرده باشم باید بوده باشد؛ چه اگر من تنها مستقل از هر وجود میبودم و بهره اندکی که از وجود کامل دارم از خودم بود بهمان دلیل کمالات دیگری هم که میدانستم فاقد آنها هستم میباشد از خود بتوانم داراشوم و بنا بر این وجودی باشم بیکران بی تغییر همدادان همه توان مختصر دارای همه کمالاتی که میدانستم در وجود خداوند قائل شوم . زیرا بنا بر استدلالی که کردم برای آنکه بمعرفت ذات باری باندازه ایکه برای ذات من میسر است برسم همین بس بود که هر چه را که تصوری از آن در ذهن من است بنظر آورم که آیا دارا بودن آن کمال است یا نقص و یقین میدانستم که هر کدام از آنها که دلیل بر نقص است از وجود باری نیست و آن دیگرها هست چنانکه می دیدم که شک و تلون و غم و امثال آن نمیتواند دراو باشد، زیرا که من خود آرزو دارم از این احوال فارغ باشم . از این گذشته از بسیاری از چیزهای محسوس و جسمانی تصوراتی داشتم و هر چند فرض میکردم خواب می بینم و آنچه رؤیت میکنم یا بخیالم میرسد بی حقیقت است میدانستم منکر شوم که تصور آنها راستی در ذهن من موجود است . اما پیش از این روش دیده

بودم که ذات مدرک غیر از ذات جسمانی است و ترکیب مطلقاً علامت تبعیت و تبعیت مسلماً نقص است پس حکم کردم که هر کب بودن از آن ذات برای خدا کمال نتواند بود و بنا بر این ذات باری مر کب نیست . اما اگر در عالم احتمالی یا عقولی یا ذوات دیگری هست که کامل نباشد وجود آنها البته تابع و قائم بقدرت اوست و بی اویک دم نمیتوانند باقی بمانند آنگاه خواستم حقائق دیگر جستجو کنم پس موضوع تظری ارباب هندسه را در پیش گرفتم که آنرا مانند جسمی پیوسته تصور میکردم یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول و عرض و عمق یا ارتفاع قابل تقسیم با جزاء چند که پذیر نده اشکال و مقدارهای مختلف و همه نوع حرکت و تغییر مکان بوده باشند چنانکه ارباب هندسه موضوع نمار خود را تصور میکنند و بعضی از برآهین ساده آنها را در مدتظر آوردم . و با توجه باینکه قطع و یقینی که همه کس در باره آنها قادر است فقط مبنی برای نیست که بر طبق قاعده‌ای که پیش از این مذکور داشته‌ام تصور آنها بدیهی است برخوردم باینکه در آن برآهین نیز هیچ چیز نیست که هر اب وجود موضوع آنها مطمئن سازد جه مثلاً تصدیق داشتم باینکه چون فرض مثلث کنیم لازم می‌آید که مجموع سه زاویه‌اش دو قائم باشد اما چیزی نمی‌یافتم که هر ام مطمئن کند در عالم مثلثی وجود دارد ولیکن چون بر میگشتم بتصوری که از یک وجود کامل دارم میدیدم همان اندازه متنضم هستی است که در تصور مثلث دو قائم بودن سه زاویه ضرورت دارد یا در تصور کره لازم می‌آید که همه نقاط آن از مرکزش بیک فاصله باشد بلکه از آنهم بدیهی تر و بنا بر این هستی خداوند که همان وجود کامل است لااقل با نداره برآهین هندسی متيقن مي باشد .

· · · · ·

باری اگر هنوز کسانی هستند که بادلائلی که من آورده‌ام به هستی خداوند و روح خویش یقین نکرده‌اند باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آنها که شاید آنها بیشتر با آن اطمینان دارند کمتر یقینی است زیرا هر چند اخلاقاً این چیزها را بیقین میتوان وجود دانست و

شک در وجود آنها سفاهت بنظر می‌اید ولیکن هر گاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی و زمینی و ستارگانی می‌بیند بی حقیقت، ولی در حال رویا در وجود آنها شک نمی‌کند، بر همین قیاس با آنچه در بیداری حس می‌کند نیز نمی‌تواند مطمئن باشد زیرا از کجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی‌حقیقت‌تر از محسوسات بیداری است در صورتی‌که در عالم رویا هم قوت و حدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیانند که بتوانند آن شک را مرتفع کنند مگر اینکه از پیش وجود باری را مسلم بدارند چه تحت همین فقره که من آنرا قاعده قراردادم که هر آنچه را روشن و آشکارا درک می‌کنم حقیقت دارد یقین نیست مگر بسبب آنکه خداوند موجود و وجود کاملی است و از ما آنچه هستی است ناشی از اوست و از اینجا معلوم می‌شود که تصورات ما چون وجود واقعی هستند و آن اندازه که روشن و آشکارند ناشی از خداوند می‌باشند از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود و بنا بر این در تصورات ماختا نمی‌افتد مگر در آنها که مبهم و تیره‌اند بسبب آنکه مناسبتی با عدم دارند یعنی تیرگی و ابهام آنها در تزدما از آن جهت است که ما وجودهای کامل نیستیم و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقش یا ماختا بخداوند بهمان اندازه ابادارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم پنداard.

اما اگر نمی‌دانستیم که در وجود ما هر چه حقیقت و واقعیت دارد ناشی از وجودی کامل و بی‌پایان است تصورات ما هر چند روشن و آشکارمی بود بهیچ دلیل نمی‌توانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند.

اما پس از آنکه شناخت خداونتش آن قاعده را بر مامسلم ساخت با آسانی دانسته می‌شود که عواملی که در خواب بمخلیله مامیگذرد بهیچ وجهما را نسبت با فکاری که در بیداری داریم نباید بشک بیندازد زیرا اگر در خواب هم تصور واضحی برای مادست دهد؛ مثلاً مهندسی برها نی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از اینکه راست باشد و خطاهای بسیار در عالم رویا یعنی اینکه بسا

چیز‌ها همانگونه که بحواس ظاهری در بیداری در می‌بینند در خواب جلوه‌منمایند آن نیز باید ما را درباره حقیقت آن تصورات متزلزل سازد چه در بیداری هم ممکن است در آن امور بخطا رویم چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض پر قان باشد همه چیز را زرد می‌بیند و یا اینکه ستار گان و دیگر چیزهای دور بسیار خردتر از آن مینماید که هستند، زیرا که در هر حال چه در خواب باشیم و چه در بیداری هر گز باید تسلیم شویم مگر به بداهت امور در نزد عقل . و توجه فرمائید که بداهت در نزد عقل را معتبر میدانم نه در نزد خیال با حس؛ چه هر چند خورشید را بینهایت روش <sup>هی</sup> بینیم باید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که <sup>هی</sup> بینیم و همچنین <sup>هی</sup> بینیم واضح و روش سر شیری بر تن بزری تصور کنیم و از آن لازم نمی‌اید که چنین موعومی موجود باشد زیرا عقل حکم نمی‌کند که آنچه این قسم <sup>هی</sup> بینیم یا تخييل <sup>هی</sup> کنیم واقع است، اما حکم می‌کند که تمام تصورات یامعانی ذهنی ما باید یک منشأ حقیقتی داشته باشد و گرنه ممکن نبود خداوند که مطلقاً کامل و حق است آن تصورات یامعانی را در مانها ده باشد و همچنانکه استدلالات ماهر گز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست، هر چند توهمنات و تخیلات ما در عالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم نمی‌کند که چون همه افکار <sup>هی</sup> نمیتوانند حقیقت باشد؛ بسب آنکه ما کامل نیستیم پس آن اندازه از حقیقت که در آنها هست البته در افکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکار <sup>یکه</sup> در خواب روی می‌دهند .

. . . . .

...اما همینکه در طبیعت کلماتی بdst آوردم و آنها را در بعضی از مشکلات خاص بازمایش در آوردم و مشاهده کردم که جه تایع از آن میتوان گرفت و چه اندازه باصولیکه تا امروز بکار برده شده تفاوت دارد معتقد شدم که اگر آنها را پنهان نگاهدارم، گناه کرده و با قانون کلی که هر کس مكلف است با اندازه تو انای خود خیر عموم مردم را فراهم کند مخالفت نموده ام . زیرا آن کلمات را چنان یافتم که برای زندگانی میتوانند معلومات بسیار غفیل بdst دهند و

بچای فلسفه نظری که در مدرسه‌ها می‌آموزند میتوان یک فلسفه عملی قرارداد که قوت و تأثیرات آتش و آب و هوای ستارگان و افلاک و همه اجرام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند بهمان خوبی و روشنی که امر و زنون مختلف پیش‌وران بر ما معلوم است و بنا بر این بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوائدی که در خود آن می‌باشد بکار ببریم و طبیعت را تملک کنیم و فرمان بردار سازیم ...<sup>۱</sup>

قطعه پیشین تنها شمایی از دستگاه فلسفی دکارت را بدست داد. در عبارات زیو که از کتاب «تفکرات در باب فلسفه اولی» گرفته شده است و در آن وجود خدا وجودی میان ذهن و کالبد به اثبات رسیده است (۱۶۴۱)، میتوانیم بصیرت، بیشتری در بعضی از طرحهای آن بدست آوریم. در اینجا دکارت نظرات خود را در باب جدائی ذهن و بدن با تفصیل بیشتری ارائه میدهد. کالبد تابع قوانین علی مکانیکی است و ذهن یافکر از قید آن قوانین آزاد است و وجود مستقل دارد. این جدائی مطلق برای منظور و مقصود دکارت در نهایت دن اینکه اصول عتاید ایمان کاتولیک با اکتشاف و پیشرفت علوم طبیعی قابل انطباق و آشتی. پذیر است در درجه اول اهمیت قرارداد. اصول عقاید دین با نفس، یعنی جوهری که کاملا از جریانات دنیای طبیعی فارغ است، بستگی دارد. دکارت همچنین دلائل خود را در باب وجود خدا با مهارت ترتیب میدهد و در باره روش شک بیشتر سخن میراند؛ این نکته حائز دقت است که دکارت این شک را محضانه غلسنی تلقی می‌کند. در شرح محمولی که طی آن دکارت در تفکر ششم به دلایل منبوط به جهان خارج اشاره می‌کند، چنین می‌گوید: «آنها را در ثابت آنچه مدلل می‌دارند، یعنی اینکه در حقیقت جهانی هست و مردم دارای حسمند و امور دیگری از این قبیل که صحت آنها را هیچ ساحب عقل سالمی بنحو حدی مورد تشکیل قرار نداده است، چندان سودمند نمی‌دانم.» مقصود او از ارائه چنین دلائلی اینست که ثابت کند که آنها از براهین وجود ذهن و

۱. خاتمه نقل از ترجمه مرحوم فروغی.

خدا کمتر صراحت و تیقین دارند.

در اینجا دکارت در باره روش شک دونکته مهم خدید را مطرح میکند. در تفکر اول با این اشکال موافق بخوریم، و حال آنکه امکان این امر حقیقت دارد و است که روا نمیدارد ما فربت بخوریم، و حال آنکه امکان این فرض است که «ما گاهی فربت بخوریم و روش دکارت برای عمل روی این فرض است که «ما جستیم» اما خدائی که روا نمیدارد ما همیشه فربت بخوریم چگونه روا نمیدارد که گاهی اغفال شویم؟ در جواحیه با سائله توحید استعمال مداوم روش، که استنتاج آن بعدم لر و شاید کفر آبی خود روش مذبور می شود، دکارت تصور يك «شیطان» با «موجود مودتی» را پیش می کند که در گمراه کردن و بغلط انداختن انسان تمام کوشش خود را بکار ببرد. در تفکر هشتم با این مسأله پاسخ محکمتری داده شده و آن اینست که غلط بکار بردن اراده انسان او را باشیاه میاندازد؛ که جون انسان از روی نخوت ذهن خود را برای قضاوت در جاییکه دلایل کافی برای حمل آن موجود نیست آماده میکند، خود را دچار اشتباه میسازد. خدا همانطور که عهدهدار گنجیکاری اخلاقی نیست، مسئول خطاها مانم هست. در نظریه اول ابلیس مقصود بود؛ در نظریه اخیر گناه بعهدۀ انسان است. تنها بدین وسیله از خطا بر کنار خواهیم بود که قبول نکنیم مگر آنچه را که بهلور موثق با معیار دکارت قابل قبول باشد این ارتباط اراده و اعتقاد، و تصور آنچه که انسان میتواند «برای اعتقد انتخاب کند»، در تصریف اشکال اهمیت مخصوصی دارد. وی مدلل ساخته است (بنحوی که کاملاً با استدلال دکارت فرق ندارد) که بر هان شروعی والزامی در باب وجود خدا نمی تواند وجود داشته باشد زیرا اگر وجود می داشت، تصور در اعتقاد با او سرفراگواه حمقو باعحر ادراک نمی بود و حال آنکه بی ایمان به دن بخدا باید متنضم قصور اراده ناشد. که ملک خطا اخلاقی است نه صرفاً عقلی. در تفکر سوم دکارت بالاهمیت بسیار آنچه را که من نمیتوانم در آن شک کنم، انتقام میکند. برخان اصلی یک امر عیور قابل تشکیل در اساس تفکر قرار داشت، و بر قضیه «من شک عیوبکنم» مبنی بود. در اینجا دکارت ثابت میکند که

همان ملاحظات نسبت بتخیل نیز بکار میروند . وقتی من تصوری داشته باشم ( گویا مقصود دکارت تصور ذهنی است ) حتی اگر چیزی که این تصور از آنست در واقع نفس الامر وجود نداشته باشد، لااقل یقین دارم که چنین تصوری را دارم . در مورد وهم و خطای حس هم حال بدین منوال است؛ حتی اگر آنچه را که به گمان میبینم موجود نباشد لااقل همین امر که من گمان دیدن آن را میکنم، حقیقتی است مسلم . این مفهوم که اگر هر چیز دیگر غیر یقینی باشد ، حقایق تجربه شخص خودم نمیتوانند ناممیقن باشد، تا امروز بارها در تاریخ فلسفه نمایان شده است .

در این قطعات دکارت بچند طریق به بحث در باره طبیعت و اشیاء مادی میپردازد . در تمییز «قوه تخیل» یعنی استعداد «تجسم» آنچه یک شیوه مینماید، از «نیروی تعلق» که استعداد شناخت حقیقت نفس الامری آن شیئی باشد، دقیق است . در اینجا نیز مفهوم «ذات» راهم برای قوه تخیل که برخلاف فکر تعلقی آنرا یک جنبه عرضی ذهنی میداند وهم در مورد طبیعت اجسام خارجی بکار میبرد . در تفکر دوم در پی اثبات اینست که ذات مثلا یک قطعه مو م در خصوصیات محسوس آن نهفته نیست؛ زیرا این کیفیات تماماً تغییر میکنند، همچون وقتی که آنرا میگذاریم بدون اینکه انکار کنیم که همان قطعه مو است . در اینجا دکارت به اهمیت و ارتباط متکرر الواقع ذات با «هویت» تکیه میکنند؛ ذات یک جسم، یعنی واقعیت آن ، چیزی است که با تغییر جسم ثابت میماند . بر اساس استقلال ذات موم از کیفیات محسوس آن ، دکارت استدلال میکنند که شناخت ماهیت اشیاء نه بوسیله حواس بلکه بوسیله عقل حاصل میشود؛ و اینجا مابینکی از دلائل اساسی او برای این تصور که علم ، بمنزله تحقیق ذات، چیزیست که بطور آرمانی باید مستقل از مشاهده باشد، بر میخوریم .

برای «وجود» اشیاء مادی ، دکارت عاقبت بدلیل پیشین خود از ذات باری بر میگردد . در میان «تصورات» آنچه را که تصورات ذاتی ، ساختگی و عرضی میخوانند ، از هم متمایز میسازد؛ یعنی آن تصوراتی که قبلاً در ذهن

بوده‌اند، آنها که بوسیله ذهن ساخته می‌شوند و آنها که بخواهیم یا نخواهیم خود بخود در ذهن حادث می‌شوند. در حدوث این تصورات اخیر دلیل کافی‌می‌یابد بر اعتقاد باینکه اشیائی خارج از ما وجود دارند. درستی این اعتقاد را میتوان بنی بر عدم مشیت «یک وجود کامل» در گول زدن مادا نست. در وجود اشیاء مادی سرورت ذاتی نیست.

در تفکر چهارم دکارت از اعتقاد بخدا استمداد می‌کند تا آنچا که آنرا، حتی در مورد قضایایی که بطور صریح و مشخص حقیقی فرض شده‌اند، بمنزله تنها تضمین نهائی در مقابل خطا میداند. با اینکه این قضایا وقتی بطور صحیح معاینه شوند در حقیقت بدیهی هستند، ممکن است بواسطه یک عدم توجه یعنی بواسطه انبوه مدارک مغایر و عوامل محتمل دیگر از این قبیل، اعتماد خود را نسبت بآنها ازدست بدیهیم؛ و چون شاید هر گز نمیتوانیم یقین کنیم که در چنین وضعی هستیم تنها چیزی که مارا در سنجش خود از اشتباه حفظ می‌کند اعتقاد بخداست. اینجا بنظر میرسد که دینداری دکارت بر ثبات عقیده فلسفی او چیره شده باشد. زیرا میتوان بخاطر آورده وجود چنین خدایی خود با عقیده به «تصورات واضح و مشخص» ثابت شده بود؛ و بنابراین دکارت در این مورد چهار دور باطلی شده که غالباً بدان متهم بوده است.

با وجود تمام انتقاداتی که بر ضد او شده است، دکارت یکی از فلاسفه‌ای است که منزلتشان هنوز پایدار است، اقدام فلسفی او واقعاً امری مهم بود. دقت و توجیهی که او در مسائل اساسی معرفت و تفکر ما مبنی‌دول داشت، به ایجاد انقلابی در افکار ما کمک کرد و بسیاری از مسائل او هنوز برای ما باقی است. دکارت مقامی بس‌مهم دارد، فلسفه اوحد فاصلی است بین فلسفه گذشته اصحاب مدرسه و علم آینده. نظریه شناخت یا بحث معرفت در شکل جدیدش بادکارت آغاز می‌شود.

## خلاصه‌ای از تفکرات ششگانه

در «تفکن نخستین» موحبتی را عذرخواهی می‌کنم که بواسطه آن ممکن است بطور کلی در هر چیز و بخصوص در اشیاء مادی شک کنیم، و این شک لائق تا وقتی باید ادامه یابد که برای علوم، اصولی غیر از آنچه تا کنون داشته‌ایم نداشته باشیم. حال هر چند ممکن است فایده شکی تا این حد کلی در نظر اول معلوم نباشد، معهدها دارای بزرگترین فایده است، زیرا مارا از هر تعصیبی آزاد می‌کند و آسان‌ترین راه را برای ما آماده می‌کند که ذهن بوسیله آن میتواند خود را از حواس رها سازد، و بالاخره شک کردن را در آنچه از این پس حقیقی خواهیم یافت برای ما ناممکن می‌سازد.

در «تفکر دوم»، ذهن که با استفاده از آزادی مخصوص بخود گمان می‌کند که هیچ شیئی که در باره آن کوچکترین شکی باشد وجود ندارد، در همانحال درمی‌یابد که خودش باید وجود داشته باشد. و این نکته عملاً اهمیت بسیار است، زیرا باین ترتیب ذهن باسانی میتواند بین آنچه بخود او یعنی به طبیعت عقلانی تعلق دارد، و آنچه به کالبد متعلق است، به آسانی فرقی گذارد. اما از آنجاکه شاید کسانی در این مدخله از پیشرفت ما توقع بیان دلایلی را داشته باشند که اعتقاد بیقای نفس را مقرر میدارد، مناسب میدانم آنرا این‌گاه‌انم که هدف من این بود که چیزی ننویسم مگر دلایل قطعی آنرا بدست دهن و بنابراین خود را ناچار میدیدم ترتیبی مانند آنچه بین علمای هندسه معمول است اختیار کنم، یعنی تمام آنچه با قضیه مورد بحث مربوط است قبل از اینکه به نتیجه آن برسم، ثبت کنم. اکنون شرط نخستین و اساسی برای شناخت ابدیت نفس توانائی ما در تشکیل صریحت‌ترین مفهوم ممکن از خود نفس است بطوریکه این مفهوم مطلقاً از تمام تصوراتیکه از کالبد داریم، جدا باشد. و اینست آنچه در قطعه مورد بحث مطرح شده است. از این گذشته اطمینان باین امر لازمست که هر چه را بطور صریح و مشخص حقیقی تصویر می‌کنیم، کاملاً همانگونه که ما آنرا تصویر می‌کنیم باشد؛ و این موضوع را پیش از «تفکر چهارم» نمیتوان

تابت کرد . علاوه بر این برای همان منظور لازم است که تصور مشخصی از ماهیت جسمانی داشته باشیم که مختصری در « تفکر دوم » و تا اندازه‌ای در « تفکر پنجم و ششم » در این باب سخن رفته است . و بالاخره بر روی این زمینه‌ها باید نتیجه بگیریم که تمام موضوعاتی که بطور صریح و مشخص جوهرهای متعدد فرض شده‌اند ، مثل ذهن و کالبد ، جوهرهایی هستند واقعاً مجزا از یکدیگر؛ و این نتیجه در « تفکر ششم » حاصل شده است . علاوه بر این در « تفکر دوم » با نمایاندن اینکه جسم را نمیتوان تصور کرد مگر قابل قسمت . و از طرف دیگر ذهن را نمیتوان تصور کرد مگر غیرقابل قسمت ، جدائی ذهن و کالبد تأمینده است . زیرا از هر جسمی ، هر قدرهم کوچک فرض شود ، میتوان نصف آنرا تصور کرد اما نمیتوان نیمی از یک ذهن را بتصور آورد ، بطوریکه طبیعت این دو جوهر باید نه تنها مختلف بلکه تا اندازه‌ای مغایر تلقی شوند . ولی من این بحث را در رسالت حاضر بدوعلت بیش از این دنبال نکردم ، یکی اینکه این ملاحظات برای نمایاندن اینکه تباہی ذهن تابع فساد کالبدیست کافی هستند و با این ترتیب برای انسان امید بیک زندگی آینده را فراهم میکنند . علت دوم این است که مقدماتی که انسان بتواند ابدیت نقش را از آن استنباط کند توضیح و تعبیری از تمام طبیعت را در بر میگیرد ؛ با این منظور که در وهله اول ثابت کنیم که بطور کلی تمام جواهر یعنی تمام چیزهایی که صرفاً در اثر مخلوق خدا بودن نمیتوانند وجود داشته باشند طبقاً فسادناپذیر هستند و هر گراز هستی ساقط نمیشوند سکر اینکه ذات باری با اختناع دمسازی خود نسبت با آنها به نیستی تبدیل شان کند ؛ و در وهله دوم اینکه جسم اگر بمفهوم عام و کلی در نظر گرفته شود بیک جوهر است و بنابراین هر گز نمیتواند نا بود شود ، اما کالبد انسان تا آنجا که با اجسام دیگر اختلاف دارد با ترکیب مشخص از اندامها و عوارض دیگر از ساخت خود تشکیل شده است ، و حال آنکه ذهن یا فکر از عوارض ساخته نشده بلکه جوهری است محض زیرا هر چند تمام عوارض ذهن تغییر کنند مثلاً هر چند ذهن بچیزهای معینی بیندیشد ولی چیزهای دیگری را بخواهد و چیزهای دیگری

را درک کند – خود ذهن با این تغییرات متبدل نمیشود؛ و حال آنکه بر عکس اگر در هر یک از اندامهای کالبد انسان تغییر روی دهد دیگر بحال اول باقی نمیماند. واز آن این تیجه حاصل میشود که کالبد ممکن است در حقیقت به هولت تباہ شود اما ذهن طبعاً فنا ناپذیر است.

در تفکر سوم دلیل اصلی خود را برای وجود باری، چنانکه بر من معلوم است بقدر کافی توضیح داده ام. اما باز چون مایل بودم که در آنجا از بکاربردن مقایسه های مأْخوذ از موضوعات مادی اجتناب کنم، تا بتوانم حتی المقدور از ذهان خوانندگان خود را از حواس پر کنار دارم شاید مشکلات و غواصع چندی باقی مانده باشد که امیددارم از این پس در جواب ایرادات بر طرف شود. باین ترتیب در میان سایر چیزها فهم این نکته مشکل است که چگونه یک موجود مطلقاً کامل که در ذهان ما یافت میشود، تا این اندازه واقعیت عینی دارد (یعنی بانمود در این اندازه از درجات متعدد وجود و کمال همراه است) که بایستی آنرا منبع از یک علت مطلقاً کامل فرض کرد. این موضوع در پاسخ های مر بوط بوسیله مقایسه بایک ماشین کامل که تصویر آن در ذهن یک کارگر وجود دارد مجسم شده است؛ زیرا که کمال عینی (یعنی ممثل) این تصور باید علتی داشته باشد، باین معنی که، این علت یا علم کارگر است یا علم شخص دیگری که این تصور از او دریافت شده است. بهمین طریق تصور خدا که در ما پدیدار شده است، ایجاب میکند که خدا خود علت آن باشد.

در تفکر چهارم مدلل شده است که هر چه را بطور سریع و مشخص در ک میکنیم حقیقی است و در عین حال تشریع شده است که ماهیت خطا در چیست و اینها نکاتی هستند که دانستن آنها همانطور که برای تأیید حقایق سابق الذکر لازم بود برای تفہم بهتر حقایقی که در پیش داریم نیز لازم است. اما ضمناً این نکته نیز باید ملاحظه گردد که من در این قسمت هر گز از گناه یعنی از خطائی که بلحاظ خیر و شر ارتکاب شده است بحث نمیکنم، بلکه تنها از آنگونه خطا که در تعیین صحیح و غلط بوجود میآید. سخن میگویم. نه بحقیقت ایمان مداخله

میکنم و نه براهبری زندگانی، بلکه فقط با نجه راجع بحقایق نظری است و بآن دسته از حقایق که تنها بوسیله فروغ ذاتی شناخته می‌شوند، مبپردازم.

در تفکر پنجم علاوه بر ایضاح طبیعت مادی، بتعبیر کلی، دلیل تازه‌ای در باب وجود خدا ارائه شده است که شاید بیش از دلیل قبلی عاری از برخی اشکالات نیست اما راه حل آنها در پاسخهایی که به ایرادات داده شده است یافت می‌شود. بعلاوه عدل می‌سازم که یقین براهین هندسی خود بچه‌های تابع معرفت خداست.

بالاخره در تفکر ششم عمل فهم از کار تخیل مشخص گردیده است ، علامت این جدائی توصیف شده‌اند ، ثابت شده است که ذهن انسان واقعاً از کالبد او جداست و معهداً چنان بدقت با آن در ربط است که با هم چیزی شبیه اتحاد تشکیل می‌دهند . تمام خطاهای ناشی از حواس تحت بررسی قرار گرفته و در عین حال وسائل اجتناب از آنها ذکر شده و بالاخره تمام دلائلی که وجود اشیاء مادی را بتوان از آن استنباط کرد ایراد گردیده است ، هر چند نه برای اینکه آنها را در برقراری آنچه ثابت می‌کنند ، یعنی اینکه واقعاً دنیائی وجود دارد و بشر دارای کالبد است و امثال ایسن حقایق که هیچ فکر سليم هرگز بطور جدی در باره آن شک نکرده است ، بسیار مفید دانسته‌ام؛ بلکه باین مناسبت که انسان از ملاحظه دقیق آنها تشخیص میدهد که بقدر دلائلی که ما را به معرفت ذهن خود و خدا رهبری می‌کنند قوی و واضح نیستند؛ بطوریکه استدلالات اخیر از هر آنچه تجربه معرفت انسان در آید یقینی‌تر و آشکارترند؛ واين همان تیجه‌ای است که در این تفکرات اثبات آن تنها مقصد من بود؛ باين حساب در اینجا از ذکر مسائل متنوع دیگر که در جریان بحث فرصت ملاحظه آنها راهم داشتم خودداری می‌کنم .

## تفکر اول. در باب آنچه ممکن است در آن شک کنیم

فرض میکنیم که در خواب هستیم و تمام این خصائص - یعنی باز بودن چشمها ، حرکت سر ، کشش دستها - صرف توهمند هستند و حتی واقعاً دارای دست و تنی آنچنانکه میبینیم نیستیم. با وجود این لااقل باید پذیرفت که اشیائی که در خواب بر عالم ظاهر میشوند ، گوئی تصاویر منقوشی هستند که ممکن نبوده است که تشکیل یافته باشند مگر بصورت واقعیات و بنا بر این بهر تقدیر آن موضوعات کلی - یعنی چشمها ، سر ، دستها و یک کالبد تمام - فقط تصوری نیستند بلکه واقعاً موجودند . زیرا حقیقت خود نقاشان حتی هنگامی که میکوشند که حوریهای دریائی و نیم خدایان جنگلی را با عجیبترین و خیالی ترین اشکال ارائه دهنند ، نمیتوانند اشکال و طبایع مطلقاً جدید به آنها بپختند ، بلکه فقط میتوانند ترکیب و اختلاطی از انداهای حیوانات مختلف بسازند ؛ یا اگر اتفاقاً چیزی چنان بدیع تصویر کنند که شبیه آن هرگز دیده نشده باشد و باین ترتیب کامل خیالی و مطلقاً دروغ باشد ، لااقل این امر مسلم است که رنگهایی که این تصویر از آن ترکیب یافته است واقعی هستند .

وبنا بر همین اصل هر چند این اشیاء عمومی یعنی سرو دست و چشم و ما نند اینها خیالی باشند معهداً باید قبول کنیم که لااقل موضوعات و اشیاء دیگری ساده تر و کلی تر از اینها وجود دارند که از آنها همچنانکه از بعضی رنگهای حقیقی ، تمام آن تصاویر اشیاء ، اعم از واقعی یا کاذب و خیالی ، که در فکر ما یافت میشوند ، تشکیل شده اند .

با این دسته از اشیاء ، طبیعت جسمانی و امتداد یا بعد آن تعلق دارند ، یعنی شکل اشیاء ذوابعاد ، مقدار و اندازه و تعداد آنها ، همچنین مکانی که در آن هستند و زمانی که طی آن وجود دارند ، و چیزهای دیگر از همین نوع . بنا بر این شاید این نتیجه نادرستی نخواهد بود که فیزیک ، علم هیئت ، طب و تمام علوم دیگر که برای مقصد خود نظر برکیب اشیاء دارند بسیار در معرض شک و عدم یقین باشند ؛ اما علم حساب و هندسه و علوم دیگر از این قبیل که

فقط بساده‌ترین و کلی‌ترین موضوعات توجه دارند و بندرت تحقیق میکنند که آیا این موضوعات در طبیعت وجود دارند یا نه ، شامل چیزی هستند که متین نمی‌باشد . زیرا چه من در خواب باشم یا بیداری ، این حقیقت باقی است که دو و سه پنج می‌شود و یک چهار گز بیش از چهار ضلع ندارد ؟ بنظر نمی‌رسد که حقایقی چنین مشهود را بتوان دروغ و نامتنون انگاشت .

معهذا این عقیده که خدائی هست همه‌توان و مرأ چنین که هستم آفریده است مدتها در ذهن من بوده است . پس چگونه بدانم که او مقرر نکرده است که زمین و آسمان و اشیاء فضائی یا شکل و اندازه و مکان و حود نداشته باشند مگر مشابه ادراکاتی که من از تمام اشیاء خواهم داشت و فکر خواهم کرد که آن اشیاء وجود ندارند مگر چنانکه من آنها را درک می‌کنم ؟ بعلاوه چون گاه می‌اندیشم که دیگران در موضوعاتی که گمان می‌کنند درباره آن معرفت کامل‌دارند در اشتباه هستند ، ممکن است خداخواسته باشد که هر گاه دو و سه را باهم جمع سی کنم یا اضلاع یک مربع را می‌شمارم و یا حکمی از اینهم ساده‌تر می‌کنم ، اگر بتوان در حقیقت ساده‌تر از این تصور کرد . فریب بخورم . اما شاید خدا مایل نیست که من اینطور فریب بخورم زیر می‌گویند او خیر اعلی است . اگر منافی لطف خدا بود که مرا دائمًا چار فریب خلق کرده باشد ، همان‌گونه نیز بر — خلاف لطف او بود که بگذارد گاه‌گاه فریب بخورم و معهذا آشکار است که این امر جائز شمرده شده است . ممکن است حقیقتاً کسانی باشند که انکار وجود موجودی چنین نیرومند را براعتقاد باینکه هر چیز دیگر نامتنون است ترجیح بدھند . فعلاً با عقیده ایشان مخالفت نکنیم ، بلکه مثل آنان تصور کنیم که هر چه درباره خدا گفته شده است افسانه‌ای بیش نیست ؟ رسیدن مرا باین وضع که عstem به نحو تصور کنید . خواه بوسیله تقدیر ، خواه اتفاق ، خواه یکرشته از مقدمات و تاییج بی پایان یا بهر وسیله دیگر ، این نکته واضح است ( زیرا فریب خوردن و خطا کردن نوعی نقص و عدم کمال است ) که هر قدر علتی که آنرا منشأ وجود من میدانند ناتوان تر باشد ، احتمال اینکه من بقدر کافی ناقص باشم

تاهیشه فریب بخورم بیشتر خواهد بود. من بطور حتم نسبت باین دلائل پاسخی ندارم اما باید اظهار کنم که هر گز چیزی نیست که پیش از این بحقیقت آن معتقد بوده باشم و اکنون نتوانم، نه از طریق سنت و نامعقول بلکه با دلایل کاملاً سنجیده و متفق، در آن تردید کنم. بطوریکه از این پس باید قضاوت در باره این افکار را موقوف و معلق گذارم، و اگر بر سر آنم که در علوم چیزی ثابت و معین کشف کنم، پیش از آنکه بمطالعی پردازم که صریحاً ناصواب بنظر میرسند، بآنها مشغول نشوم.

· · · · ·

پس تصور خواهم کرد نه آن خدا که خیر مطلق و منبع حقیقت است بلکه ابلیس زیانکار که در عین حال به اعلى درجه نیرومند و فریبکار است، تمام مهارت خود را برای فریفتن من بکار برده باشد. گمان خواهم کرد که آسمان، فضا، زمین، رنگها، شکلها، صداها و تمام اشیاء خارجی چیزی بیش از خیال و نیرنگ نیستند که این موجود بوسیله آنها برای خوش باوری من دامها گستردۀ است، من خود را فاقد دست و چشم و گوشت و خون یا هر یک از خواص خواهم یافت که بغلط خود را دارای آنها میدانم؛ با عزم راسخ در این عقیده پایدار میمانم و اگر حقیقتاً با این اوصاف دست یافت بشناخت حقیقت از قدرت من خارج باشد، لااقل آنچه در قدرت من است خواهم کرد، یعنی احکام خود را متوقف خواهم ساخت و با عزم راسخ خود را از تصدیق آنچه نامتیقن است بر حذر خواهم داشت، همچنین از فریفته شدن بوسیله این موجود فریبکار که قدرت و مهارت‌ش هر قدر میخواهد باشد.

· · · · ·

## تفکر دوم

اشیائی را ملاحظه کنیم که معمولاً گمان می‌رود باوضوح بسیار معلوم هستند

یعنی اجسامی را که لمس میکنیم و میبینیم : مقصود من جسم بمعنی عام و کلی نیست زیرا این تصورات کلی معمولاً مبهم هستند ، بلکه اجسام جزئی و مخصوص را قصد میکنم . مثلاً این قطعه مو را در قدر بکیرید که هم‌اکنون از کندو گرفته شده است ، هنوز شیرینی عسل را که در خود داشته از دست نداده ، هنوز اندکی از رایحه گلهای را که از آنها جمع آوری شده در خود دارد . رنگ و شکل و اندازه آن معلوم است ، سخت و سرد است و باسانی میتوان آنرا دستکاری کرد؛ و هنگامیکه با انگشت بآن دست بز نیم صدائی در می‌آورد : هر آنچه در ساختن جسمی سهیم است که حتی المقدور بطور صریح معلوم باشد ، در این ماده‌ای که اکنون در پیش‌ماست یافت می‌شود . اما اکنون که من مشغول گفتگو هستم آنرا نزدیک آتش بگذارید – آنچه از مزه در او باقی است تبخیر می‌شود ، بوی آن ناپدید می‌گردد ، شکل خود را از دست میدهد ، اندازه آن افزایش می‌یابد ، تبدیل به ایمیل می‌گردد ، گرم می‌شود ، نمیتوان آنرا دستکاری کرد و هنگامیکه بآن ضربه‌ای وارد شود صدائی نمیدهد . آیا پس از این تغییرات همان موم باقی است ؟ باید قبول کرد که باقی است . هیچکس در آن شک ندارد و جزاً این حکمی نمیکند . پس آنچه در این قطعه مو با چنین وضوحی می‌شناختم چه بود ؟ آن یقیناً هیچیک از چیزهاییکه بوسیله حواس ملاحظه کرده‌ام نمیتواند باشد ، زیرا تمام آن چیزهاییکه مشمول چشیدن و بوئیدن و دیدن و لمس کردن و شنیدن بودند ، تغییر کرده‌اند و با وجود این همان موم باقی است . آن شاید چیزی بود که اکنون می‌اندیشم ، یعنی نه شیرینی عسل بود و نه بوی خوش گلها ، نه سفیدی و نه اندازه یا صدا بلکه فقط جسمی بود که لحظه‌ای پیش تحت این اشکال برمن نمودارش و اکنون بصورتی دیگر درک شده است . اما آن چیز بطور دقیق چیست که وقتی بدین نحو در باره آن می‌اندیشم بتصورم می‌اید ؟ بدقت آنرا ملاحظه کنیم و هر چه بیوم تعلق ندارد کنار گذاریم و بینیم چه باقی می‌ماند . یقیناً باقی نمی‌ماند مگر چیزیکه دارای بعد است ، قابل کشش و جنبش پذیر ؛ ولی قابل کشش و جنبش پذیر یعنی چه ؟ آیا معنی آن اینست که من تصور می‌کنم يك

قطعه موم که گرد باشد نمیتواند بشکل مربع یا از مربع بشکل مثلث درآید ؟ مسلماً قضیه این نیست ، زیرا من تصور میکنم که آن ( موم ) پذیرای مقدار نامحدودی از این تغییرات است ؛ ولی من بوسیله تخیل قدرت احاطه بر این نامحدودی را ندارم ؛ درنتیجه این ادراکی که از موم دارم محصول استعداد تخیل نیست . اما اکنون این امتداد ، کشش یا بعد چیست ؟ آیا آن نیز ناشناخته نیست ؟ زیرا وقتی موم درحال ذوب شدن است این بعد بزرگتر میشود ، وقتی ذوب شده است بزرگتر و هنگامیکه حرارت رو با فرایش میگذارد باز هم زیادتر میشود ؛ و من اگر فرض نکرده بودم که موم ابعاد متعدد را حتی بیش از آنچه در خیال مگذشته پذیرفته است بطور صریح و موافق با حقیقت آنرا چنانکه هست تصور نمیکردم بنا بر این باید قبول کنم که بوسیله تخیل نمیتوانم بدانم یک قطعه موم چیست و تنها فکر است که آنرا درک میکند ؛ من در باره یک قطعه موم بخصوص صحبت میکنم ، چون که این مطلب نسبت به موم بمعنی کلی ، از اینهم بدیهی تراست . ولی یک قطعه موم چیست که میتوان آنرا بوسیله فکریا نیروی فهم تصور کرد ؟ مسلماً همانست که من میبینم . لمس میکنم ، تخیل میکنم و همان چیزیست که از آغاز میدانم . این نکته در خور توجه است که این ادراک کار دیدن ، لمس کردن یا تخیل نیست و هر گز چنین نبوده است ، اگرچه پیش از این عمکن بود اینطور بنظر رسیده باشد ، بلکه فقط یک حس است که ممکن است ناقص و مبهم باشد ، چنانکه پیش از این بود ، یا بسیار صریح و مستحسن چنانکه اکنون هست ، بر حسب اینکه توجه ما کم و بیش بعنابری که در آن موجود است و این جسم از آنها ترکیب شده است ، معطوف شده باشد .

اما بالاخره در باره خود ذهن ، یعنی خودم ، چه باید بگویم ، زیرا عنوز قبول نمیکنم که من چیزی حز ذهن باشم . پس من که گمان میروند چنین فهم مشخصی از یک قطعه موم دارم چه هستم ؛ آیا من خود را هم با اطمینان و حقیقت بیشتر ، وهم با صراحت و وضوح بیشتر ، نمیشناسم ؟ زیرا اگر من حکم کنم که موم باین علت که من آنرا میبینم هست یا وجود دارد ، نتیجه حتمی آن با بداعت

بیشتر اینستکه بهمان دلیل من خود هستم یا وجود دارم؛ زیرا ممکن است که آنچه من می‌بینم در حقیقت موم نباشد و من هرگز دارای چشمانی نباشم که چیزی را ببینم. بهمین ترتیب اگر حکم کنم که موم وجود دارد باین جهت که آنرا لمس نمی‌کنم، اینهم باز نتیجه میدهد که من خود هستم، و اگر حکم کنم باینکه تخیل من یا هر علت دیگر هرچه باشد مرا در باب وجود موم اغوا می‌کند، بازم من همان نتیجه را خواهم گرفت. و آنچه اینجا درباره قطعه موم ذکر کردم میتواند برای تمام اشیائی که نسبت بمن خارجی هستند صدق کند. و علاوه‌اگر تصور یا شناخت موم نه تنها از دیدن و لمس کردن، بلکه با دلایل متعدد دیگر، بسیار دقیق و مشخص بر من نمایان شده است، اکنون آیا با چهوضوح بیشتری باید خود را بشناسم؛ زیرا دلایلی که بشناخت ماهیت موم یا هر جسم دیگر کمک می‌کنند، باز ماهیت ذهن را نمایان‌تر می‌سازند و علاوه بر این بسیار چیزهای دیگر در خود ذهن وجود دارند که بتوضیح ماهیت آن کمک می‌کنند؛ بطوریکه چیزهای وابسته بکالبد، که من در اینجا بدانها اشاره کرده‌ام، چندان سزاوار در نظر گرفتن نیستند.

اما سرانجام می‌بینم که بدون اینکه خود متوجه شده باشم، باصلی که منظور من بوده است رسیده‌ام؛ زیرا چون اکنون برای من نمایان است که خود اجسام چنانکه باید نه بوسیله حواس یا قوهٔ تخیل بلکه تنها بوسیله عقل درک شده‌اند؛ و چون آنها را به سبب دیدن یا لمس کردن نمی‌شناسیم بلکه تنها باین علت می‌شناسیم که آنها در فکر خود تصور نمی‌کنیم، من فوراً درمی‌یابم که هیچ‌چیز بصراحت و سهولت ذهن خود من فهمیده نشده است ...

### تفکرسوم

اکنون چشمان خود را می‌بندم، گوشهای خود را از شنیدن بازمیدارم، حواس خود را منقطع می‌سازم و حتی تمام تصویرات اشیاء جسمانی را از آگاهی و وجدان خود می‌زدایم، یا لااقل چون نمیتوان چنین کرد آنها را دروغ و

بی اساس تصور میکنم ، و باین ترتیب در حالیکه با خود بگفتگو میپردازم و « خود » باطنی خویش را بدقت مورد آزمایش قرارمیدهم ، کوشش خواهم کرد که بندریج معرفت دقیقتر و مأنوستری از خویشن بدم . من موجودی هستم متفکر ( شاعر ، هوشیار ) یعنی موجودی که شک میکند ، تصدیق میکند ، انکار میکند ، کم میداند ، نسبت به بسیار چیزها جاهل است ، عشق میورزد ، تنفر دارد ، میخواهد ، رد میکند ، تخیل و درک میکند ، زیرا همانطور که قبلاً یاد کردۀ ام هر چند چیزهایکه من درک یا تخیل میکنم شاید هرگز مستقل از من و در نفس خود چیزی نباشند . با وجود این مطمئن هستم که اشکال و صور استشعار و آگاهی ، که آنهارا ادراکات و تخیلات میخوانم ، فقط تا آنجاکه صور آگاهی در من وجود دارند . در آنچه بطور اختصار گفته ام فکر میکنم آنچه واقعاً میدانم یا لااقل آنچه را که تاکنون کشف کرده ام که میدانم ، خلاصه کرده ام . اکنون میخواهم با دقت بیشتری ملاحظه کنم که آیا باز هم میتوانم معرفت بیشتری را که هنوز بآن دست نیافتنام ، در خود کشف کنم یا نه . من اطمینان دارم که چیزی هستم متفکر ؛ ولیکن آیا اینرا نیز نمیدانم که چه چیز لازمت است تا مرا نسبت به حقیقتی مطمئن سازد ؟ در این معرفت نخستین بدون شک چیزی نیست که هر را از حقیقت آن مطمئن کند مگر ادراک صریح و مشخص آنچه که من تصدیق میکنم که آن نیز ، اگر اتفاقاً چیزی را که باین ترتیب با وضوح و صراحة درک کرده ام غلط درآید ، در حقیقت برای یقین با آنچه حقیقتی میدانم کافی نیست ، و بنا بر این بنظر میرسد که اکنون میتوانم این موضوع را که هرچه بطور صریح و مشخص درک شده است حقیقتی است ، قاعدة کلی بدانم .

بعضی از افکار من گوئی تصویراتی از اشیاء هستند که نام تصور مخصوصاً تنها باین دسته از تصویرات اطلاق میشود ، همچون وقتیکه یک انسان ، یک حیوان خیالی ، آسمان ، زاویه یا حتی خدارا در ذهن خود می بینم . دسته دیگر اشکال دیگری دارند چنانکه وقتی من میخواهم ، میترسم ، قبول یا انکار میکنم ، در حقیقت همواره چیزی را بمنزله موضوع فکر خود تصور میکنم ، اما چیزی

را هم بتصور اینکه از دو شیئی دارم اضافه میکنم، و از این نوع افکار بعضی را ارادات یا عواطف و برخی را احکام نامیده اند.

در باره تصورات میگوییم: اگر تصورات در نفس خود ملحوظ گردند و به هیچ موضوعی در وراء خودشان مرجع نشوند. اگر درست بگوییم، نیتوانند دروغ باشند. زیرا اگر من یک بز یا یک جانور وهمی تصور کنم، تصور یکی از تصور دیگری کمتر حقیقتی نیست و از اینکه در اراده یا عواطف ممکن است اشتباهی وجود داشته باشد نباید نگران بود، زیرا هر چند ممکن است من چیزهایی را بخواهم که نادرست هستند و حتی هر گز وجود نداشته اند، ولی در این که من آنها را میخواهم شک نیست؛ بعبارت دیگر امر «خواستن» صحیح است. بنابراین تنها احکام باقی میمانند که باید کمال دقت را بکار بندم تا در آنها دچار اشتباه نشوم اما خطای مهمی که در آنها بوجود میآید عبارتست از حکم باینکه آن تصورات ما موافق و منطبق با عالم خارج است؛ زیرا قطعاً اگر فقط تصورات را بمنزله اشکال و صورتهای مشخص فکر خود بدون مرجع ساختن آنها به دنیای خارج در قدر میگرفتیم، به اشکال ممکن بود اشتباهی دست دهد. اما بنظر من بعضی از این تصورات فطری و برخی عارضی هستند و بعضی از آنها هم خود ساخته ام (ساختگی)؛ زیرا همانطور که قدرت در کآنچه یک شیء، یا یک حقیقت، یا یک فکر نامیده میشود دارم، گمان میکنم این قدرت را از منبعی غیر از طبیعت خود ندارم؛ اما اکنون اگر من صدائی میشنوم، اگر خودشید را میبینم یا اگر کرمی را احساس میکنم، در جریان امر حکم کرده ام که این احساسها از موضوعات معین که در خارج از من وجود دارند ناشی شده اند؛ و اینطور فکر میکنم که حوری های دریائی و اسبهای بالدار و امثال آنها اختراعات ذهن خود من هستند. اما شاید هم بتوانم معتقد شوم که تمام تصورات من از آن دسته هستند که آنها را عارضی میخوانم، یا اینکه تماماً فطری یا ساختگی هستند؛ زیرا هنوز بطور صریع منشأ حقیقی آنها را کشف نکرده ام؛ و آنچه در اینجا باید اصولاً بآن پردازم اینستکه با مراجمه بآن

تصوراتی که بنظر میرسد ماآخود از اشیاء معین خارج از من هستند، ملاحظه کنم که چه دلائلی وجود دارند براینکه آن تصورات را عین آن اشیاء بدانم.

## تفکر چهارم

اخیراً خود را عادت داده ام باینکه ذهن خویش را از حواس جدا کنم و بدقت مشاهده کرده ام که آنچه بیقین در باره موضوعات جسمانی معلوم است بسیار اندک است. که معلومات ما در باره ذهن انسان بیشتر و در باره خود خدا از آنهم بیشتر است. باین ترتیب اکنون بدون زحمت قادر هستم باینکه ذهن خود را از اندیشه موضوعات محسوس با قابل تصور منزع سازم و آنرا با افکاری مشغول کنم که از هر موضوعی آزاد و صرفاً عقلانی هستند. و یقیناً تصویری که از ذهن انسان دارم، تا آنجا که یک چیز متفکر است و در طول و عرض و عمق دارای امتداد نیست و در هیچیک از ویژگیهای کالبد سهیم نیست، از تصور هر موضوع جسمانی بیشتر مشخص است بطوریکه با آن قابل مقایسه نیست؛ و چون شک میکنم و بعبارت دیگر یک موجود ناقص و مقید هستم، تصویریک موجود کامل و نامقید یعنی تصور خدا چنان با وضوح و صراحة در ذهن من خطور میکند. و تنها از این حقیقت که این تصور درمن یافت میشود یا من که دارای آن هستم وجود دارم، این نتیجه عیانت است که خدا وجود دارد و دوام وجود من هر لحظه وابسته باوست. این امر مرا معتقد میسازد که ممکن نیست ذهن انسان بتواند چیزی را با صراحة و یقین بیشتر بشناسد. واکنون بنظر میرسد که راهی را کشف کرده ام که از اندیشه خدای برحق که تمام خزانی علم و حکمت در او نهفته است، مارا به معرفت چیزهای دیگر که در جهان است رهبری خواهد کرد.

زیرا در نخستین و هله تشخیص میدهم که محال است او را بفریبید چون در هر فریب و نیرنگی نقصی وجود دارد و هر چند ممکن است توانائی فریب دادن نشانه قدرت و مهارت بنظر رسد، با وجود این مشیت گول زدن بینه بی چون و

حرائی از بدستگالی و ناتوانی بدت میدهد؛ و بنابراین چنین چیزی نمیتواند در خدا باشد. در مرتبه دوم در خود یک استعداد بخصوص قضاوت می‌بینم که بدون شک آنرا با چیزهای دیگری که به وجود من تعلق دارد، از خداوند دریافت کرده‌ام و چون محال است که او بخواهد مرا گول بزند، این نیز مسلم است که استعدادی بمن عطا نکرده است که اگر آنرا درست بسکار بندم، مرا باشتابه بکشاد.

پس خطاهای من از کجا ناشی می‌شوند؟ آنها تنها از این علت بر می‌خیزند که من اراده را که بمراتب وسیعتر از نیروی فهم است، به همان حدفهم محدود نمی‌کنم، بلکه آنرا حتی بچیزهایی می‌کشانم که نمی‌فهم و چون اراده‌فی نفسه نسبت‌با‌نها بی‌تفاوت است، بزودی با انتخاب خطا بجای حقیقت و شر بجای خیر، در اشتباه و خطا می‌افتد.

مثلماً وقتی اخیراً ملاحظه کردم که آیا واقعاً چیزی خارجی در دنیا وجود دارد یا نه و دریافتمن که بر اثر «لحظه این مسئله» بطور بسیار نمایان این نتیجه حاصل شد که من خود وجود دارم، توانستم حکم کنم جزاً اینکه هر چهراً اینگونه سر پنج درگاه کرده‌ام حقیقی بوده است، نه اینکه بواسطه علتی خارجی با این حکم و ادارشده بودم بلکه فقط بواسطه آنکه صراحت بسیار نیروی فهم جای خود را بتمایل شدید اراده داده بود؛ و من هر اندازه که کمتر نسبت به آن بی‌تفاوت بودم، آنرا با سهولت بیشتری پذیرفتم. اما اکنون نه تنها همینقدر که موجودی هستم متفکر میدانم که وجود دارم، بلکه تصور معلومی هم از طبیعت جسمانی بذهن من عرضه شده است. از اینجا در تردید هستم که آیا طبیعت متفکری که در من هست یا آن چیزی که بدان آنچه هستم، غیر از آن طبیعت جسمانی است یا اینکه هر دو صرفاً یک چیز و همانه هستند. در این باب تصور می‌کنم که هیچ دلیلی نمی‌شناسم که مرا در اختیار یکی از این دو عقیده و ترجیح آن بر دیگری مصمم سازد. و از اینجا این مطلب پیش می‌آید که برای من امر کاملاً

بی تفاوتی است که کدامیک از این دو فرض را تصدیق یا انکار کنم ، یا اصلاً در باره آن حکمی تشکیل بدهم یا نه .

بعلاوه این بی تفاوتی نه تنها بموضوعاتی کشیده می شود که نیروی فهم هر گز از آنها اطلاعی ندارد ، بلکه بطور کلی بتمام موضوعاتی هم که فهم نمیتواند آنها را به هنکام تأمل اراده برآنها ، با وضوح کامل کشف کند که مرا در موضوعی مخصوص تشکیل حکمی متعایل می کنند هر قدر هم محتمل باشند ، این شناسائی ساده که اینها صرفاً فرضیات هستند و نه دلایل قطعی و مسلم ، این امکان را بمن میدهد که حکمی کنم درست مخالف آنها . ومن اخیراً ، وقتی تمام آنچه را که قبلاً حقیقتی فرض کرده بودم تنها باین علت که میتوانستم تا اندازه‌ای در باره آنها شک کنم ، کنار میگذاشم ، در این باره تجربه فراوان داشتم . اما اگر من از حکم کردن درباره چیزی که آنرا با وضوح و صراحت کافی درک نمیکنم دست بدارم واضح است که درست عمل میکنم و دستخوش فریب نیستم ، ولی اگر تصمیم بگیرم که تکذیب یا تصدیق کنم آنوقت از اراده خود درست استفاده نمیکنم ، و اگر چیزی را که غلط است تصدیق کنم بپداست که گول خورده‌ام؛ از این گذشته حتی اگر موافق حقیقت حکم کنم ممکن است دچار اشتباه شوم و بنابراین از اسناد غلط بکار بردن آزادی خود نمیتوانم گریخت؛ زیرا این یک دستور فروغ طبیعی است که معرفت نیروی فهم همیشه باید بر حکم اراده پیشی گیرد .

فکر پنجم

هر دلیل و برخانی که اقامه میکنم باین اصل بر میگردد که تنها آنچه با  
وضوح و صراحت تصور میکنم قدرت کاملاً مقاعد ساختن مرا دارد. و اگر چه  
بعض از موضوعاتی که باین نحو تصور میکنم بر همه کس مشهود هستند، در حالیکه

پاره‌ای دیگر فقط پس از تحقیق دقیق و باریک کشف شده‌اند؛ معهذا نوع اخیر پس از کشف شدن از نوع اول نامتینقن‌تر فرض نمی‌شوند. باین ترتیب مثلاً قضیه مثلث قائم‌الزاویه را در نظر می‌گیریم، اگر چه این موضوع که مجدنور قاعده چون ضلع مقابل بزرگترین زاویه است مساویست با مجموع دو ضلع دیگر در آغاز چندان نمایان نیست، معهذا همینکه معلوم شد که قاعده در این مثلث همان وتر است درباره حقیقت این هر دو قضیه با استحکام یکسان متقادع شده‌ایم. و درباره خدا اگر ذهن خودرا باتصباب مشغول نکرده بود و افکارمن با حضور دائم تصویرات اشیاء محسوس از او منصرف نمی‌شد، چیزی را قبل از او یا آسان‌تر از حقیقت وجود او نمی‌شناختم. زیرا کدام حقیقت واضحتر از یک وجود اعلیٰ با خدا نمی‌تواند باشد؛ و اگر چه مفهوم صحیح این حقیقت در پرتو تفکر دقیق برای من حاصل شده است، اکنون نه تنها مانند آنچه بسیار مسلم میدانم درباره آن بسیار مطمئن هستم، بلکه گذشته از این معتقدم که اطمینان درباره تمام حقایق دیگر مطلقاً متوقف بشناسائی اوست بطوریکه خارج از این معرفت هر گز چیزی را بنحو کامل نمی‌توان شناخت.

هر چند دارای طبیعی هستم که وقتی موضوعی را بطور مشخص و صریح درک کردم نمی‌توانم از قبول حقیقت آن امتناع کنم، با وجود این چون دارای این خاصیت نیز هستم که نمی‌توانم ذهن خود را دائماً بر روی همان موضوع ثابت نگاهدارم، و چون غالباً بخاطر دارم که حکم بحقیقت چیزی کرده‌ام، بدون اینکه از دلایلی که مرا آن حکم وادار کرده است یاد کنم، در اینحال اگر نمیدانستم که خدا وجود دارد ممکن بود دلایلی بخاطرم بگذرد که فوراً عقیده خود را تغییر دهم؛ و باین ترتیب صاحب شناخت صحیح و متبین نمی‌بودم بلکه فقط دارای معرفتی مبهم و مست می‌شدم. باین ترتیب مثلاً وقتی ماهیت یک مثلث را ملاحظه می‌کنم برای من که چندان از اصول هندسه آگاه نیستم، باصراحت بسیار نمایانست که مجموع زوایای آن مساوی بادوزاویه قائم است و هنگامیکه ذهن خود را بدلیل آن مشغول می‌کنم می‌بینم که قبول حکمی دیگر ناممکن است،

اما همینکه از توجه بحریان استدلال بازمیمانم ، با آنکه هنوز بخاطر دارم که فهم صحیحی از آن داشتم ، اگرندام که خدائی وجود دارد ممکن است فوراً نسبت بحقیقت مبرهن مشکوک شوم ؛ زیرا ممکن است خود را متقاعد سازم که هن طبعاً طوری ساخته شده‌ام که گاهی فریب میخورم ، حتی در موضوعاتی که فکر میکنم با اطمینان و بداهت بسیار فهمیده‌ام ، بویژه وقتی بخاطر میآورم که غالباً چیزهایی را حقیقی و مسلم دانسته‌ام و بعداً دلایل دیگری مرا وادار کرده است که آنها را کلاً غلط بشناسم .

اما پس از آنکه وجود خدا بر من معلوم شد هماندم مشاهده کردم که تمام چیزها باو وابسته است و او فریبکار نیست و از این موضوع چنین استنباط کردم که هر چه را بطور واضح و مشخص ادراک میکنم ضرورتاً حقیقتی است؛ هر چند من دیگر به مبانی یک حکم توجه نکنم ، دلیل مخالفی نمیتوان اظهار کرد که برای بشک انداختن من درباره حقیقت آن کافی باشد بشرط آنکه بخاطر بیاورم که زمانی ادراک واضح و مشخصی از آن داشتم . باین ترتیب معرفت من درباره آن درست و مسلم میگردد . و همین معرفت عیناً با نجه یاد دارم که پیش از این مبرهن ساخته‌ام مانند حقایق هندسه و امثال آن ، کشیده میشود ، زیرا چه چیز برخلاف آنها میتوان ادعا کرد که مرا به آنها مشکوک سازد ؟ آیا میتوان گفت طبیعت من طوری است که ممکن است غالباً فریب خورده باشم ؟ امامن اینکه میدانم که در احکامی که از مبانی آنها معرفت صحیحی دارم ، نمیتوانم فریب خورم . آیا میتوان گفت که من قبل از چیزهایی را حقیقی و مسلم دانسته‌ام که بعداً بنادرستی آنها بر خورده‌ام ؟ اما من از هیچیک از آنها معرفت صحیح و مشخصی نداشته‌ام و چون هنوز از قاعده‌ای که بوسیله آن از درستی یک حکم مطمئن هستم نی خبر بوده‌ام ، با دلایلی و ادار بتصدیق آنها شده بودم که بعداً کشف کردم از آنجه آنوقت گمان می‌بردم ضعیف‌ترند . پس چه ایراد دیگری وجود دارد ؟ آیا میتوان گفت که شاید من درخواهم (ایرادی که اخیراً خود طرح کردم) ، یا تمام افکاری که اکنون از آن آگاهی دارم بیش از خیالات واهی رویاهای من حقیقت

ندارند؛ اما اگر هم در حال رؤیا بوده باشم باز این قاعده بقوت خود باقی است که هر آنچه نسبت بعقل من صریح مینماید، مسلماً حقیقتی است.

و با این ترتیب باوضوح بسیار می‌بینم که حقیقت و یقینی بودن هر معرفت آنقدر متوقف بر شناخت خدای برحق است که تا اورا نشناسم از هیچ چیز دیگر نمیتوانم شناخت کامل داشته باشم. و اکنون که او را می‌شناسم و سیله حصول شناخت کامل را در باره امور دارا هستم، نه تنها چیزهایی که در او هستند بلکه همچنین آنها که با طبیعت جسمانی مربوطند، تا آنجا که آن طبیعت بتوانم موضوع برآهین هندسی واقع شود که خود را بمسئله وجود یا عدم آن مشغول نمی‌کنند.

### تفکر ششم

اکنون تنها تحقیق اینکه آیا اشیاء مادی وجود دارند یا نه باقی مانده است. در باره این مسئله لااقل بیقین میدانم که چنین اشیائی تا آن جا که موضوع برآهین هندسی را تشکیل دهند میتوانند وجود داشته باشند؛ زیرا با توجه به آنها از این حیث، مینوام بطور واضح و مشخص آنها را درک کنم. زیرا بدون شک خدا برای حجاج تمام اشیایی که من قادر به ادرال کصریح آنها هستم، توانست و من هر گز امری را برای او محل ندانسته ام مگر وقتی که در مبادرت به ادرال صحیح آن تناقضی یافتم. و انگهی، استعداد تخیلی که دارم و میدانم وقتی بمالحظه و بررسی اشیاء مادی میپردازم از آن استفاده میکنم، برای مقاعد ساختن من در باره وجود آنها کافی است؛ زیرا وقتی بدقت ملاحظه میکنم که تخیل چیست، در می‌یابم که فقط اطلاق مسلم قوّه معرفت به جسمی است که که مستقیماً و بدون واسطه در برابر آن حضور دارد و بنابراین آن جسم موجود است.

برای ایضاًح کامل این مطلب ابتدا اختلافی را که میان تخیل و خردمندی وجود دارد، یاد آور می‌شوم. مثلاً وقتی من یک مثلث را تخیل میکنم، نه تنها فکر میکنم که آن شکلی است محدود به سه خط بلکه هم در آن واحد به این سه

خط چنان می نگرم که گوئی در برابر قوه و عمل درونی ذهن من حاضر هستند، و این همان چیز است که من آنرا تخیل میخوانم . اما اگر بخواهم درباره یک هزار ضلعی بیندیشم در حقیقت بدرستی می فهم که آن شکلی است مرکب از هزار ضلع ، بهمان سهولت که تصور میکنم یک مثلث شکلی است که فقط از سه ضلع تشکیل یافته است . اما نمیتوانم همانطور که سه ضلع یک مثلث را در خاطر مجسم میسازم ، تمام اضلاع یک هزار ضلعی را تخیل کنم ، یا بعبارت دیگر آنها را در برآبر ذهن خود حاضر بینم . واگرچه بر حسب عادت وقتی درباره اشیاء جسمانی فکر میکنم چیزی در ذهن دارم و ممکن است اتفاقاً در تصور یک هزار ضلعی شکل را میهمام بنظر آورم ، با وجود این کاملاً بدیهی است که آن شکل یک هزار ضلعی نیست ، زیرا بهیچوجه از آنچه هنگام تفکر درباره یک ده هزار یا هر کثیر اضلاع دیگر بنظرمیآورم ، تفاوت ندارد؛ و این تصور در کشف خصوصیاتی که موجب اختلاف میان یک هزار ضلعی و چند ضلعی‌های دیگر میشوند ، فایده‌ای ندارد؛ اما اگر مسئله درباره تصور یک پنج ضلعی باشد ، کاملاً صحیح است که میتوانم شکل آنرا بخوبی یک هزار ضلعی بدون کمک تخیل در کر کنم ؛ اما با بکار بردن توجه ذهن خود به پنج ضلع آن و در عین حال بفضایی که آن اضلاع را در بر گرفته‌اند ، آنرا تخیل نیز میتوانم کرد . باین ترتیب می‌بینم که یک کوشش بخصوص ذهن برای عمل تخیل که مستلزم فکر کردن یا فهمیدن نیست ، ضرورت دارد؛ اواین جد و جهد بخصوص ذهن بطور واضح اختلاف میان تخیل و خرد محض را نشان میدهد . علاوه بر این ملاحظه میکنم که این قوه تخیل که دارای آن هستم تا آنچاکه از نیروی تصور اختلاف دارد بهیچوجه برای ماهیت یا ذات یعنی ذات ذهن من ضرور نیست؛ حتی اگر دارای این قوه نمی‌بودم باز بهمان صورت که اکنون هستم باقی بودم و از این مطلب میتوان اینطور تیجه گرفت که تخیل وابسته بچیزی غیر از ذهن من است . و من بسهولت تصور میکنم که اگر جسمی وجود داشته باشد که ذهن من در ارتباط و اتحاد با آن بتواند هرگاه بخواهد آنرا ملاحظه کند ، باین ترتیب میتواند موضوعات جسمانی را تخیل

کند، چنانکه اینگونه فکر کردن تنها باین لحاظ از خرد محض تفاوت دارد که ذهن در موقع تصویر بینحوی متوجه خود میشود و بعضی از افکار را که در خود دارد ملاحظه نمیکند. اما در تخیل ذهن بسمت جسم متوجه میشود و در آن مصادق یاما به ازائی میاندیشد که منطبق با صورتی است که آنرا در خود تصور کرده یا از حواس دریافت است . پس می گوییم : اگر وجود اجسام حقیقت دارد، بسهولت می فهمم که تخیل باین نحو میتواند تشکیل شده باشد، و چون صورت مشهود دیگری از تبیین آن نمی بینم از اینرو با احتمال حدس میزنم که اجسام وجود دارند اما فقط با احتمال؛ و هر چند همه اشیاء را بدقت معاینه نمیکنم ، گمان نمیکنم از تصور مشخصی که از طبیعت جسمانی در تخیل خود دارم بتوانم وجود اجسام را استنباط کنم .

· · · · ·

من در خودیک قوه افعالی ادراکی می یابم، یعنی استعداد دریافت واحد معرفت صور چیزهای محسوس : اما اگر قوه فعله دیگری هم که در خود تشکیل یا ایجاد آن تصورات است درمن یاد رچیز دیگر وجود نداشته باشد، این استعداد برای من مفید نیست . ولیکن این قوه فعله بصرف اینکه من چیز متفکری هستم نمیتواند درمن باشد، زیرا مستلزم سبق فکر نیست ، و همچنین آن صور غالباً بدون مداخله من و حتی بسا برخلاف اراده من در ذهن ایجاد شده اند. علیهذا این قوه چنانکه پیش از این گفتهام باید در ذاتی غیر از من وجود داشته باشد که شکلاً و صور تاً یا معناً و متعالیاً حاوی واقعیت های عینی صور مولوده این قوه است و این ذات یا جوهر یا جسم است یعنی یک طبیعت جسمانی است که شکلاً بر هر چه بطور عینی و بر حسب نهایت در آن صور هست احتوا دارد؛ یادهای باری یا موجود دیگری است که نسبت بجسم دارای مرتبه برتر است که این استعداد فعل معناً و متعالیاً در اوست . از آنجاکه خدا مکار نیست نمایانست که او آن صور را از خود و بلا واسطه و حتی با وساطت مخلوقی که واقعیت عینی آن صور نه صور تاً بلکه معناً در آن باشد، بمن منتقل نمیکند. و چون او استعدادی بمن عطا نکرده

است که بوسیله آن قضیه را اینگونه کشف کنم بلکه بر عکس تمایل نیرومندی در من هست که آن صور را منبع از امور جسمانی بدانم، اگر حقیقتاً از منبعی دیگر ناشی شده یا مولود و علی‌غیر از اشیاء جسمانی بوده باشد، نمیدانم خدا چگونه میتواند از اتهام مکر برائت حاصل کند. و بنابراین باید اینطور تیجه گرفت که امور جسمانی وجود دارند، با وجود این شاید آنها کاملاً همانطور که ما بوسیله حواس درک میکنیم نیستند، زیرا ادراک آنها بوسیله حواس در اکثر موارد بسیار عبیم و غشوش است؛ اما لاقل قبول این نکته ضرور است که هرچه را در اجسام بطور صریح مشخص درک میکنیم، یعنی بعبارت کلی تر آنچه را که موضوع هندسه نظری شامل آنست واقعاً بصورت خارجی برای من وجود دارد.

· · · · ·

... و من باید تمامی آن ایام گذشته را به عنوان مضحك و مبالغه‌آمیز طرد کنم بخصوص آن عدم یقین کلی در مورد خواب را که نمیتوانستم از حالت بیداری تمیز دهم. زیرا اکنون اختلاف نمایانی بین این دو حالت می‌باشم از این جهت که حافظه مادا نمایار تباط بین وقایعی را که در بیداری برای ما روی میدهد درک میکند، اما هرگز نمیتواند رؤیاهای ما را با همدیگر و با جریان زندگی بهمان طریق مربوط سازد. و در حقیقت اگر وقتی من بیدار بودم کسی ناگهان بر من ظاهر میشد و غلتتاً مثل خیالاتی که در خواب می‌بینم ناپدید میکشد؛ بطوریکه نمیتوانستم بین از کجا آمد و بکجا رفت، برای من کاملاً معقول‌تر بود که او را خیال یا شبحی بدانم که در مغز من ساخته شده است تا یک انسان واقعی. اما وقتی من اشیائی را ادراک میکنم که باملاحته آنها نمیتوانم صریحاً معلوم کنم که از کجا آمده و کجا هستند و چه وقت بر من ظاهر شده‌اند، و هنگامیکه من پیوسته میتوانم ادراکی را که از آنها دارم با تمام جوانب دیگر زندگی خود مربوط سازم کاملاً مطمئن هستم که آنچه باین ترتیب درک میکنم در زمان بیداری من واقع میشود نه در خواب. و اگر تمام حواس، حافظه و نیروی فهم خود را احضار کرده باشم که آنها را با هر یک از این استعدادها که مفایر هم هستند

بیازمایم ، نباید در حقیقت آن ظهورات کمترین شکی داشته باشم . چون خدا عکار نیست لازم می‌آید که من در این مورد دچار فریب نشده باشم . اما چون پیش از این که مجال یک چنین آزمایش دقیق را داشته باشیم ضروریات عمل غالباً ما را وادار به صدور حکم می‌کند باید اذعان کرد که زندگی انسان در خصوص موضوعات فردی در معرض خطای بسیار است : و در نتیجه باید ناتوانی طبیعت خویش را اقرار کنیم .

## فصل ۵

# پاسکال

بلز پاسکال Blaise Pascal در سال ۱۶۲۳ تولد یافت و در سال ۱۶۶۲ درگذشت. شاید او عمیق‌ترین و برجسته‌ترین مدافع مسیحیت است که اروپا بعد از قرون وسطی بخود دیده است. پاسکال یک ریاضی‌دان و متفکر بزرگ بود، اما معنای دقیق کلمه یک فیلسوف اصیل نبود؛ زیرا در درجه اول تشکیل یک نظریه اصولی در باب معرفت یا یک طرح عقلانی درباره واقعیت علاقه‌ای نداشت. تنها مایل بود ضعف اجتناب ناپذیر عقل انسان ولزوم ایمان را نشان دهد.

در «افکار»<sup>۱</sup> با قوت بی‌مانتد کلام و بصیرت علم الروحی اشکال مختلف نویمیدی بشر، عدم یقین و معنی ناشایستگی را توصیف می‌کند. اما قدرت و عظمت فکر انسان را نیز که لااقل او را بنقض خویش واقف می‌سازد، بیان می‌کند. این قدرت دریافت نقض خویشتن، عظمت انسانست.

نوشته‌های پاسکال دارای قوت بیان و رسائی مخصوصی است؛ پس از آنکه در اختراعات ریاضی خودنبوغ بزرگی نشان داد برای تفکر دینی بمیل خود از مطالعه ریاضیات دست کشید، یک ماشین محاسبه اختراع کرد و در نظریه احتمال سهیم بود. در فهم قوت عقل هیچکس پیاایه او نمیرسد. در دو قطعه مشهور از کتاب افکار که ذیلاً درج شده است مقام روح انسان را در برآبر دورنمای جهان- بینی جدید که عظمت دنیای مادی را نشان میداد، تصدیق می‌کند.

۱. Pensées

اصل فرانسی این دو قطعه با ترجمه موبوط بآن ضبط شده است ، زیرا کلمات آنطور که او آنها را بکار برده است در تاریخ مقام و محل مخصوص بخود دارند .

### فصل ۲۳. عظمت انسان

انسان نشی بیش نیست و ناتوان ترین موجودات طبیعت است ، اما نشی که عقل دارد . برای تباہ کردن اولازم نیست کلیه جهان دست بهم دهنده ؛ یک بخار و یک قطار آب برای کشتن او بس است . اما اگر جهان حتی دمار اور اهم برآورد ، باز او شریف تراز آنست که بهلاکش کمر بسته است ، چون او عیداند که میمیرد و به مزیتی که جهان بر او دارد واقف است ، ولی حسنه ای که بر او چیزه میشود ادراف توائی خود را ندارد .

پس تمام جلال مادر فکر است . ما باید بروی فکر تکیه کنیم نه بروی زمان و مکان که هر گز قادر به پر کردن آن نیستیم . پس کوشش کنیم تا خوب فکر کنیم . اینست بنیان اخلاق .

### مدیل به فصل ۲۳

نای متفسر ؟ نه در فضای بلکه در قانون فکر خودم است که من باید جلال خود را بجویم ، و چون چنین کردم دیگر ملک جهان در برم ناجیز است . و سعی جهان مرا چون نسلهای در برمیگیرد و در خود فرمیگیرد ، اما از لحاظ فکر من دنیارا در برمیگیرم و بر او احاطه دارم .

## فصل ۶

# اسپینوزا

باروخ اسپینوزا Baruch Spinoza در سال ۱۶۳۲ در آمستردام Amsterdam در یک خانواده سعادتمند بازرگان یهودی که در قرن شانزدهم از پرتغال به هلند آمده بودند، متولد شد. ابتدا در یک مدرسه یهودی پرورش یافت و دوران طفولیت و جوانی را در جامعه مهم یهودی آمستردام گذرانید. در جوانی از حلقه‌ای از آزاداندیشان که بفلسفه دلیسته بودند آگاه شد، و آنان عمیقاً به استعداد او بعنوان فیلسوف احترام می‌گزاردند. شهرت روز افزون او بعنوان یک فیلسوف آزاداندیش در سال ۱۶۵۶ منجر به طرددسمی او از جامعه یهود گردید. اسپینوزا رسماً تکفیر شد و هیچ فرد یهودی بهیچوجه با اوی آمیزش نداشت. و باقی عمر را جدا از همکیشان خود در نواحی مختلف هلند به افزایش سپری کرد؛ حلقه کوچکی از دوستان با آثار فلسفی وی که چاپشان در زمان حیات او ممکن نبود، آشنا بودند و با اوی مکاتبه و ملاقات داشتند. زندگی خود را با تراش و پرداخت عدسی برگزار می‌کرد. با الدنبورگ Oldenburg دیگر انجمن سلطنتی لندن مکاتبه می‌کرد. هویگنس Huygens و بویل Boyle و سایر فلاسفه طبیعی با آثار او آشنائی داشتند و هر چند از دنیا برگشته بود و در عزلت بسیار طرز تفکر آزاد او در مسائل سیاسی برهمه معلوم گردید. گویا در سال ۱۶۶۵ با قبول یک مأموریت پنهانی بفرانسه بطرفاداری دوویتس de Witts مداخله کرده است. بدلاً ائم که در «رساله الهیات و سیاست» Tractatus

آمده است دشمن تمام کلیساهاي معاقب بود، من جمله Theologico\_Politicus کلیساهاي کالوانیست که در هلند دائر بودند و با رهبری ویلیام دورانتر William of Orange موافق داشتند. اسپینوزا مثل هابن مایل به تقویت قدرت دنیوی دولت در مقابل کلیساهاي مزاحم و معاقب بود؛ وی خواستار حکومتی بود کاملا دنیوی که نسبت بمسئل و عقاید دینی بیطرف باشد. این حکیم اولین طرفدار فلسفی بزرگ تساهل به مفهوم معاصر بود. از طرف دایزن سلطنتی شهرهای دلبر گ ازاودعوت شد که بشرط آزادی کامل دردانشگاه آن شهر فلسفه بیاموزد. این دعوت را نپذیرفت و گفت که ترجیح میدهد همچون یک فیلسوف از تعهدات فکری مردم زمانه آزاد ماند. با لایب نیتس Leibniz مرابطه داشت. این فیلسوف با اعمالات کرد و سرانجام خطاهای اوراخطر ناک اعلام نمود. اسپینوزا همچون فردی آزاداندیش و خدا ناشناسی لجوج چنان شهرت داشت که آشنائی با اوی خودکاری پر خطر بود. در سال ۱۶۷۷ به بیماری سل که چندین سال بدان مبتلا بود، دیده از جهان فروبست.

تنها اثری که در زمان حیات او و بنام او بطبع رسید «اصول فلسفه دکارت» بود، همراه با یک ضمیمه بنام «افکار ما بعد اطیبی». این کتاب شرحی است از فلسفه دکارت بر ترتیب هندسی، و فکر شخصی وی را ارائه نمیدهد. در سال ۱۶۷۰ رساله الهیات و سیاست بطور گمنام با باسمهای از نامهای مستعار بجای اسم ناشر و محل طبع، بچاپ رسید. این رساله بواسطه شیوه انتقادی خود در باب اصول عقاید دینی، خصوصت و بدگوئی را بر انگیخت. بطور کلی معلوم بود و یا استنباط میشد که اسپینوزا مصنف آن کتاب بوده است. شاهکار اسپینوزا، کتاب «علم اخلاق»، بطور آشکار در زمان حیات او نمیتوانست بطبع برسد. پس از مرگ او دوستانش آثار وی را در یک جلد واحد فراهم کردند که شامل «علم اخلاق»، «در بهبود فهم»، «رساله در علم سیاست»، و مکاتبات عالمانه او بود. کتاب «علم اخلاق» با عنوان که عینی بر خدا ناشناسی و مخرب اخلاق است، محکوم شد و تا اوآخر قرن هیجدهم محل اعتنا نبود تا اینکه گوته Goethe و

بعداً شلی Shelley، کالریج Coleridge و سایر نویسنده‌گان رماناتیک که به اسپینوزا دلبلسته بودند، علاقه‌عمومی را نسبت به او برانگیختند.

در سراسر قرن نوزدهم اگرچه غالباً فلسفه اسپینوزا فهمیده نمیشد، ولی از جهات مختلف مورد تحسین بود؛ عده‌ای او را مادی و نقاد عقلی عنده درباره اخلاق متبع معرفی کرده بودند، و عده‌ای دیگر ویرا وحدت وجودی متصوف میدانستند. این حکیم را بحق پیشو انتقاد شدید از کتاب مقدس و طرفدار آزادی و عدم تعصب میشناختند. بعضی از اصول فکر او در فلسفه پیشین یهود دیده شده است؛ از طرف دیگر بعضی از فضلا فلسفه او را صرفاً بمنزله گسترشی از فلسفه دکارت قلمداد کرده‌اند. این تعبیرات ناقص، و با جانب داری توأم هستند. این نکته مسلم است که اسپینوزا بطور عمیق تحت تأثیر سنن اخلاقی و عقلی قوم یهود بوده است و این امر نیز محقق است که فکر او از استنتاجات دکارت آغاز کرد و هیچگاه از قوانین وضوح و دقت استنتاجی دکارت دست نکشید. اما بر خلاف دکارت ییش از هر چیز یک حکیم اخلاقی بود که اصول عقاید خود را درباره نجات حقیقی انسان وهم چنین در مورد طبیعت احتماع بر روی یک طرح ما بعدالطبیعی بنا کرد که مقام انسان را در طبیعت نشان می‌داد. قطعات ذیل از مباحث روانشناسی اخلاقی که موضوع قسمتهای سوم و چهارم کتاب «علم اخلاق» هستند، یا از تصویر انسان آزاد که موضوع قسمت پنجم است. چیزی در برندارند. این قطعات تنها نکات اصلی دستگاه ما بعدالطبیعی اسپینوزا را که در کتاب اخلاق بترتیب هندسی بیان شده بود، نشان میدهد. اتخاذ این ترتیب از طرف فیلسوف تاحدی برای وصول به آخرین حد ممکن از دقت و صراحت و تاباندازهای هم برای نیل به انصال و عاری کردن قضایا از قید شخصیات بوده است. برهان او دقیقاً از یک طرح استنتاجی که در آن هر مرحله بتواند با ارجاع بقضیه پیشین مدلل کردد، تبعیت نمیکند و نمیتواند بکند. اسپینوزا احتجاج میکند که فقط یک جوهر یگانه میتواند باشد که ضرورتاً وجوددارد و علت خویش است و آن خدا یا طبیعت است؛ تمام چیزهای

دیگر تابعیه‌های واقعیت را باید بمنزله اوصاف و سالات این جوهریگانه تعبیر کرد. آفریننده‌ای مجزا از آفرینش خود نمیتواند وجود داشته باشد، خدا یا طبیعت باید بطور حاوдан باشند. بین دوحوه، روح و ماده (یا بعد) چنانکه دکارت تصور کرده بود، تمايز اصلی نمیتواند باشد؛ فکر و منظومه اشیاء در فضای تنها دو جنبه از واقعیت منفرد هستند و از جمیع جهات جدامی ناپذیرند. تمام اشیاء جزئی و فردی منجمله چیزهای بشری را باید در دستگاه علل در طبیعت دارای محل معین مخصوص بخود بدانیم. چنانکه در معرفت ترتیب حقیقی علل در طبیعت پیش میرویم، باین واقعیت بر میخوریم که در دنیا ممکن نیست چیزی غیر از آنچه هست باشد. اسپینوزا به جبر علیّ یعنی بوجوب ترتیب معلول بر علت سخت معتقد بود و هر نوع اختیار وضع یا احساس انسان را در سلسله نامتناهی علل، معلول ضرور علت‌ها میدانست. انسان همانقدر جزئی از طبیعت است که سایر اشیاء و اعمال و عکس العمل‌های او باید در یک روح تمیز علمی بطالعه شود و بهبود یابد. عادی ترین سرزنش و نصیحت اخلاقی نشانه‌ای از جهل و ندانستن علل افعالات و افعال انسان است. اعتقاد اسپینوزا به وجوب ترتیب معلول بر علت در قلمرو اخلاق و اختیار انسان، و کوشش او برای خدا و طبیعت، در نظر معاصران او مخرب می‌نمود.

استدلال اسپینوزا در کتاب «علم اخلاق» بر میگردد به مقاهم علت و جوهر و این فرض که هر چیز باید تعبیری عقلانی داشته باشد. در ترتیب تعبیر بالآخره باید چیزی را که خود علت خویش باشد، علت غائی و نهایی، قبول کنیم. اما این جوهر چیزی بجز خدا یا طبیعت بصورت یک کل یا مجموع نمیتواند باشد. در بسط این مفهوم اصلی نکات بسیار هست که بغايت سبهم است و انسان «مکن است بارها «علم اخلاق» اسپینوزا را مثل معاصران او بخواند و باز در گردد بمسئائل لاینجل، تفسیر. سبب دو صفت زامحمدود فکر و بعد بیکدیگر چیست؟ چرا خدا و طبیعت را درست بر حسب این دو صفت تصور کرده‌ایم؟ چه معنی هر چیز که در طبیعت هست تا اندازه‌ای ذیر وح است؟ آیا وجود و

ماهیت حالات محدود متعدد، که اشیاء جزئی هستند، بنحوی از روی ظواهر کلی طبیعت قابل استنباط است، یا استنباط محدود است به حالات جاودانی طبیعت؟ در شناخت طبیعی، برای تجریبه چه مقامی منظور شده است؟ اینها فقط محدودی از سؤالاتی هستند که طرفداران فلسفه اسپینوزا باید به آنها پاسخ گویند. اما لااقل نکات مهم این فلسفه حقیقتاً منظم و واضح است، هم چنین بینش آن درباره معرفت کامل طرح ضروری قلم طبیعی، نامتناهی، جاودان و خودآفرین که در آن بشر میتواند با درک قلم حقیقی طبیعت آزاد باشد و بنا بر این خود را ازمنافع ناپایدار خویش منقطع سازد. فیزیک و پزشکی، که شامل علم الروح نیز هست، تنها علوم مفیدند و تمام مسائل با بکار بردن عقل حل میشوند که سعادت حقیقی بشر در آن است. اسپینوزا در رساله الهیات و سیاست اصول ما بعدالطبیعی خود را در تعبیر اعتقادات دینی و مسائل علم سیاست بکار بردا. اونشان داد که یک انسان آزاد، یعنی یک فیلسوف اصیل، وظایف خود را نسبت به کشور و دستگاه دینی مستقر چگونه انجام خواهد داد، و از مسامحه و آزادمنشی در برابر عقاید بمنزله شرط ضرور هر آگاهی حقیقی فردی، دفاع کرد.

علاقه اصلی اسپینوزا به فلسفه اخلاقی وی بود. اما کوشش میکرد تا آنرا مستقیماً نتیجه برخی قطریات ما بعدالطبیعی ارائه کند. این قطعات با موضوع اخیر مربوط هستند و از کتابهای اول و دوم «علم اخلاق»، استخراج شده‌اند که اصلاً حاوی نظریه ما بعدالطبیعی جهان است. اصول عقاید اسپینوزا درباره آزادی و انقیاد انسان، از این نظریه منشأ می‌گیرد. تفسیرات حاضر فقط به محدودی از افکار مهم او اشاره خواهند کرد.

فلسفه اسپینوزا از بسیار جهات مخالف فلسفه لایب نیتس است. هردو سرگرم اندیشه جوهر هستند اما در حالیکه لایب نیتس تصویر میکند جوهرهای بیشمار مختلف باید وجود داشته باشند، اسپینوزا معتقد است که تنها یک جوهر میتواند موجود باشد. خدای لایب نیتس آفریننده جوهرهای او است؛ خدای اسپینوزا همان یکانه جوهر است. خدای لایب نیتس فاعل مختاری است که از

میان تمام امکانات آن امکانی را برمی گزیند که به ایجاد بهترین جهان منجر شود؛ اسپینوزا منکر اینست که خدا دارای اراده‌ای باشد و این عقیده را که هر چیز بهترین وجه برای انسان در کاراست یک خرافه عامیانه میداند. لایب نیتس اصلاً بعاقبت عمل انسان کاری ندارند، او در پی توضیح و تعبیر طبیعت جهان است، و انسان را از آنکوئه اختیاری بهره‌مند می‌داند که سابقین به آن معتقد بودند. اسپینوزا چنین اختیاری را مجاز نمیداند. توجه او به مجاھده انسان بافضل است که با حصول ادراکی از طبیعت و منشأ عواطفی که اسیر آنست، خود را آزاد می‌سازد. انسان با نیل به معرفت یک نظام برتر می‌تواند خود را آزاد سازد؛ زیرا همچنانکه به معرفت دست می‌یابد، افکار منفعل یعنی هیجانات او تبدیل می‌شوند به علاقهٔ فعالی به حقایق جاودان. برای اسپینوزا تمام علاقهٔ عاطفی به امور جزئی نهایتاً فقط نوعی سوء تفاهem هستند، یعنی غفلت از مشاهده جهان بصورت کل و درک اتصال اصلی ضرورتهای ذاتی. در کتاب اول «علم اخلاق» اسپینوزا ساختمان جهان را آغاز می‌کند.

تعاریف خود را با تصور چیزی که خود علت خویش است، یعنی با جوهر و با خدا شروع می‌کند. خدا موجودی مطلقاً بیکران و جوهری دارای صفات نامحدود تعریف شده است. جوهر چیزی تعریف شده است که تشکیل تصور آن بر چیز دیگری متوقف نیست. و معنی این آنست که انسان در پاسخ با این سؤال که «آن چیست؟» نیازمند بهذکر چیز دیگری نیست. اسپینوزا معتقد است که ایضاً هر چیز متنضم ذکر علت آنست یعنی عاملی که شیئی را آنچه هست می‌سازد. بنابراین «علت خود» چیزی تعریف شده است که ذاتش متنضم وجود است. چون ایضاً وجود هر چیز مستلزم رجوع علت آنست، ایضاً وجود چیزی که خود علت خویش است مستلزم رجوع فقط بخود آنست، یعنی ذات آن متنضم وجود است؛ بعبارت دیگر وقتی انسان می‌فهمد که آن چیست، باید دریابد که وجود دارد.

اکنون همانگی این مفاهیم سه گانه خدا و جوهر و «علت خود» ارائه

می شود. و آنچه علت خود است، بمحض تعاریف مربوط و احکام ۱ تا ۴ مشهود می گردد. اگر ایضاً جوهر مستلزم رجوع به چیز دیگری نیست و ایضاً هر چیز دیگر متضمن چنین رجوعی هست مگر در مورد چیزی که خود علت خود است، طور واضح جوهر باید علت خود باشد. بمحض قضیه ۸ ثابت شده است که «جوهر همان خداست» جوهری لا اینتاھی است یعنی صفات نامحدود دارد» (قضیه های ۹ و ۱۰ و تبصره)، و قضیه ۷، که همانگی جوهر را با آنچه علت خویش است تأیید میکند و نتیجه میگیرد که جوهر ضرورتاً وجود دارد. بنابراین جوهر موجودی است واجب با صفات نامحدود، یعنی خداست. چنین جوهری فقط میتواند یکی باشد (قضیه ۱۴) این مطلب بنویس خود از قضیه ۵ منتج میشود که ثابت میکند دو یا چند جوهر بایک صفت نمیتوانند وجود داشته باشند، با ملاحظه اینکه ایضاً نهانی هر چیز که بوسیله وجود خدا مقرر شده باشد، متوقف بر صفات اوست.

اسپینوزا صفات خدا را از تأثیرات یا نعوت این صفات فرق میگذارد. چنانکه بر ما مشهود است خدا صفات نامحدود دارد و این عقیده متضمن این فکر است که او دارای شماره نامحدودی از صفات است. اما ذهن انسان بالفعل خدا را تنها با دو صفت فکر و بعد تصور میکند؛ یعنی تمام تعبیراتی که مادر باره هر چیز میکنیم باید بیک جوهر یگانه تحويل شود که این جوهر یا چیزی است متفکر یا چیزی است ذوابعاد. در این باب اسپینوزا مخالف دکارت است که بوجود دونوع جوهر معتقد بود: جوهر متفکر و جوهر ذوابعاد. در دستگاه فلسفی اسپینوزا خدا بمنزله کلیت اشیاء که هر یک را باید همچون وجه یا حالت معینی (بهفتح یا) از یکی از دو صفت جوهر دافست، باطیعت «برابر» میشود. خدا باطیعت، جاودان و خودآفرین است.

اسپینوزا در حالی که برهان لمی وجود خدا را بدست داده است یک برهان اني هم ارائه میدهد که نظر شخصی او است. این دلیل شباھنهائی ببرهان لایب نیتس در «منشاء غائی اشیاء» دارد که در فصل هفتم قطعه‌ای از آن آمده است. و

آن برهان اینست که ایضاح هر چیز موقوف به بیان علت آنست . به این ترتیب یا تقهقیر نامحدودی از ایضاحتات در میان است ، و بنابراین اصلا هیچ چیز بطور کافی ایضاح نمیشود ، یا یک وجود واجب وجود دارد ، مگر اینکه اصلا چیزی وجود نداشته باشد . اما بدیهی است که ما وجود داریم ، و بعضی ایضاحتات واقعی به این امر هستند . بنابراین باید یک وجود واجب موجود باشد .

خلاصه و لب تمام این برهان اینست که جهان برای اینکه معقول باشد باید بصورت یک کل در نظر گرفته شود و بدین لحاظ باید یک دستگاه یامنظومه حاوдан ، ییکوان و شارح ذات باشد .

### بخش اول . درباره خدا : تعاریف

اول - «ن آنرا علت خود» (*causa sui*) میدانم که ذات او مستلزم وجود باشد و طبیعت او را جز موحد تصور نتوان کرد .

دوم - (محدود ب نوع خود) (*in suo genere finita*) چیزی را میگوییم که نتوان آنرا با چیزی اد همان جنس محصور کرد : مثلا یک کالبد را از اینرو محدود نمیگویند که میتوانیم کالبدی دیگر بزر گتر از آن تصور کنیم . با این ترتیب یک فکر با فکر دیگر محدود نمی شود . اما نه کالبد میتواند با فکر محدود شود و نه فکر با کالبد .

سوم - حواهر آن چیزی را میدانم که قائم بذات است و بواسطه خود صور می شود ؛ یعنی تصور آن موقوف بتصور چیز دیگری که او از آنچیز تشکیل شده باشد بیست .

چهارم - «صفت» آن چیز را میدانم که عقل آنرا بمنزله تشکیل دهنده ذات یک جوهر درک میکند .

پنجم - عوارض<sup>۱</sup> یک جوهر را «حالات» میدانم ، یعنی چیزی که در چیز

---

#### 1. Affections

#### 2. Mode

دیگر باشد و بواسطه آن تصور شود .

ششم - خدا را موجودی مطلقاً بیکران هیدانم یعنی جوهری دارای صفات نامحدود که هریک حاکی از ذات بیکران وجاودان است .

توضیح : میگوییم مطلقاً بیکران اما نه در نوع خود ، زیرا از هر چیز که فقط در نوع خود بیکران باشدمی توان نامحدودی صفات را انکار کر داما بهر آنچه مبین ذات است به ذات آنچه مطلقاً بیکران است تعلق دارد و انکار پذیر نیست .

هفتم - «مختار» آنرا گوئیم که تنها با اقتضای طبع خویش موجود است و فقط بحکم خود عمل میکند . چیزی را «مضطر» یا «مجبور» میگوئیم که بنا بر یک اصل ثابت و معین وجود آثار خویش را از چیزی دیگر دارد .

هشتم - «ابدیت» را ، تا آنجا که ضرورتاً حاصل تعریف محض یک شبیه جاودان تعقل شود ، نفس وجود می دانم .

توضیح : زیرا چنین وجودی مانند ذات شیوه همچون یک حقیقت جاودان تصور شده است و بنا بر این نمیتوان آنرا بوسیله مدت و زمان بیان کرد ، حتی اگر مدت بی آغاز و انجام تعقل شده باشد .

## احکام

اول - تمام چیزهایی که هستند یا در خود هستند یا در چیز دیگر .

دوم - آنچه نمیتواند بواسطه چیز دیگر تصور شود ، باید آنرا بخود او تصور کرد .

سوم - از یک علت معین معلوم ناچاریک معلوم نتیجه میشود ؛ از طرفی اگر علت معینی نباشد ، ممکن نیست معلومی حاصل شود .

چهارم - معرفت معلوم متوقف بر شناخت علت و متنضم آنست .

پنجم - از دو چیز که هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند یکی را بواسطه دیگری نمیتوان درک کرد .

ششم - یک مفهوم حقیقی باید با چیزی که این مفهوم از آنست موافق باشد .

هفتم - چیزی که ناموجود تعقل شده است ، ذاتش مستلزم وجود نیست .

### قضايا

اول - یک جوهر طبعاً نسبت بعوارض خود مقدم است .

دوم - دو جوهر مختلف این صفات هیچ وجه اشتراکی با یکدیگر ندارند .

دلیل : این مطلب از تعریف سوم مشهود است . زیرا هر یک از این دو جوهر باید قائم بذات باشد و بخود تصور شود ؛ یا تصور یکی از آنها متضمن تصور آن دیگر نباشد .

سوم - از دو شیئی که با هم وجه اشتراکی ندارند یکی نمیتواند علت دیگری باشد .

دلیل : اگر هیچ وجه مشترکی با هم ندارند (حکم ۵) بواسطه یکدیگر شناخته نمیشوند و بنابراین (حکم ۴) یکی نمیتواند علت دیگری باشد . فهوا المطلوب .

چهارم - دو یا چند چیز مختلف یا بواسطه اختلاف صفات ذاتی ، یا بواسطه اختلاف عوارض خود ، از یکدیگر متمایز می شوند .

دلیل : تمام چیزهایی که وجود دارند یا در خود موجودند یا در چیز دیگر (حکم ۱)، یعنی (تعریفات ۳ و ۵) خارج از عقل چیزی جز جواهر و اعراض آنها موجود نیست . بنابراین خارج از عقل چیزی نیست که بواسطه آن بتوان اشیاء متعدد را از همدیگر تمیز داد ، جوهرها یا چیزی که مشابه آنهاست (حکم ۴) یعنی صفات یا اعراض آنها . فهوا المطلوب .

پنجم - در طبیعت دو یا چند جوهردارای طبع و صفت واحد نمیتواند وجود داشته باشد .

دلیل : اگر جوهرهای مجزای متعدد فرض شوند باید بواسطه اختلاف صفات یا عوارض خود از یکدیگر متمایز گردند . اگر تنها بواسطه اختلافات صفات متمایز شوند ، چنین برمی آید که نمیتوان پذیرفت که دو یا چند جوهر

دارای صفات واحد باشد از طرفی فرص کنیم که بواسطه اختلاف عوارض خود بودند؛ از آنجاکه باک جوهر طبیعاً بر عوارض خود مقدم است نمیتوان عوارض را کنار گذاشت و جوهر را فی نفسه یعنی بلحاظ حقیقت آن ملاحظه کرد (تعریف ۳، حکم ۶)؛ و باین ترتیب نمیتوان آنرا محضاً از دیگری تصور کرد یعنی (قضیه اخیر) چند جوهر دارای صفات واحد نمیتواند وجود داشته باشد.

فهومطلوب .

ششم - یک جوهر نمیتواند از جوهری دیگر پدید آید.

دلیل : در طبیعت دو جوهر با صفت واحد (قضیه آخر) یعنی (قضیه ۲) نمیتوانند دارای وجه مشترک باشند، و بنابراین (قضیه ۳) هیچیک از آنها نمیتواند عملت دیگری باشد، یا بعبارت دیگر یکی نمیتواند از دیگری پدید آمده باشد.

فهومطلوب .

نتیجه : از اینجا توجه میشود که یک جوهر نمیتواند بوسیله چیزی دیگر بوجود آمده باشد. زیرا در طبیعت اشیاء جنانکه از حکم ۱ و تعریفهای ۲ و ۵ نمایان است چیزی جزو جوهرها و اعراض آنها نیست؛ و جوهر نمیتواند بوسیله جوهری دیگر ایجاد شده باشد (قضیه اخیر). بنابراین هر گر طریقی که در آن یک جوهر بتواند از چیزی دیگر برآمده باشد وجود ندارد. فهومطلوب .

هفتم - وجود بطبیعت جوهر مر بوط است. وجود، خاص طبیعت جوهر است.

دلیل : جوهر نمیتواند بواسطه چیزی دیگر ایجاد شده باشد (قضیه اخیر و نتیجه)؛ بنابراین خود عملت خودخواهد بود یعنی (تعریف ۱) ذات او ضرورتاً متنضم وجود است، یا وجود متعلق بطبیعت اوست. فهومطلوب .

هشتم - هر جوهری ضرورة نامحدود است.

دلیل : فقط یک جوهر میتواند وجود داشته باشد که هر صفت مفروض را دارد (قضیه ۵) و وجود داشتن ملازم با طبیعت جوهر است (قضیه ۷)؛ بنابراین باید یا بصورت محدود و یا بصورت نامحدود وجود داشته باشد. اما محدود نیست چون (تعریف ۲) در اینصورت باید بواسطه جوهری دیگر هم صفت

خود محصور شده باشد که آن جوهر نیز ضرورةً باید موجود باشد (قضیه ۷)؛ و به این ترتیب لازم می‌آید که جوهر دارای بلکه صفت واحد پذیرفته شود که قولی است نامعقول (قضیه ۵) بنابراین جوهر بصورت نامحدود وجود دارد.

### فهم المطلوب

تبصره اول . چون محدود حواندن چیری درواقع تا اندازه‌ای بلکه نوع انکاراست، نامحدود حواندن آن تصدیق مطلق وجود طبیعت اوست؛ بنابراین نتیجه می‌شود (نهایاً از قضیه ۷) که هر جوهری باید نامحدود باشد.

تبصره دوم . بی‌شك برای آنانکه در احکام خود در باره اشیاء دچار اشتباه هستند و معتبر نیستند که آنها را بوسیله علم نخستین آنها بشناسند، تصور دلیل قضیه عقلم احتمالاً مشکل است؛ زیرا آنان در حقیقت میان اشکال مختلف جوهرها و خود جوهرها فرق نمی‌گذارند و نمیدانند اشیاء چگونه ایجاد می‌شوند. در نتیجه آن مبادی را که در طبیعت متعلق به اشیاء میدانند به جوهرها نسبت می‌دهند؛ زیرا آنانکه علم واقعی اشیاء را نمی‌شناورند همه چیز را با هم خلط می‌کنند و بدون کمترین تناقض فکری درختان را مثل انسان ماطق می‌پندارند، و بهزار ایشان همانطور که انسان از طفه آدمی تشکیل می‌شود میتواند از سنگ برآید، و تصور می‌کنند هر شکلی بهر شکل دیگری که انسان بخواهد می‌شود.

همچنان آنانکه طبیعت ربانی را با سرشت آدمی اشتباه می‌کنند باسانی مقاهم بشری را بخدا نسبت میدهند، بویژه هنگامیکه نمیدانند مقاهم چگونه در ذهن ایجاد می‌شوند. اما اگر مردم بطبيعت جوهر توجه کنند هر گز در ساحت قضیه ۷ تردید نخواهند کرد؛ بلکه همه آنرا یک حکم سائر خواهند دانست و آن در سیان مقاهم عادی جای خود را خواهد گرفت. زیرا خواهند فهمید که جوهر در خود هست و بخود تعقل می‌شود، یا بهتر بگوئیم شناخت آن موقوف بشناخت چیز دیگری نیست؛ مگر باشکل دیگر، که آن در چیری دیگر است و مفهوم آن از مفهوم چیزیکه او در آنست تشکیل شده است. بنابراین میتوان از اشکالیکه وجود ندارند تصورات صحیح داشت. معهذاذات آنها در چیز دیگری نهفته است

بدانگونه که آنها را می‌توان بواسطه آن چیز تصور کرد . حقیقت جوهرها در خارج از ذهن وجود ندارد ؛ آنها بواسطه خود در خود متصور هستند و بخود تعقل می‌شوند . پس اگر کسی بگوید که او از جوهر یک تصور یا فکر واضح و مشخص یعنی حقیقی دارد ، و با وجود این در وجود چنین جوهری شک کند ، در حقیقت ما نند کسی خواهد بود که چیزی را درست و صحیح بداند و معهذا شک کند که آیا غلط است یا نه (چنانکه برهر کس که اندکی توجه کند نمایانست) ؛ یا اگر کسی بگوید جوهر حادث بوده است ، چنانست که هماندم گفته باشد که یک فکر غلط ممکن است صحیح درآید ؛ و نامعقول‌تر از این چیزی نمی‌توان تصور کرد . و بنابراین ضرورةً باید اعتراف کرد که وجود جوهر مثل ذات او یک حقیقت جاوید است . و از این‌رو به وجهی دیگر می‌توان نتیجه گرفت که دوجوهر دارای طبیعت واحد نمی‌تواند بود ؛ این نکته شاید اکنون در خور اثبات باشد اما بگذارید این مطلب را بترتیب خاص آن مرتب کنم . بنابر تبصره تعریف صحیح هر چیز متنضم نیست مگر طبیعت معرف (فتح ر) را وجز این چیزی بیان نمی‌کند . از این مطلب به وضوح بر می‌آید که هیچ تعریف متنضم تعداد معینی از افراد نیست و بر آن دلالت نمی‌کند زیرا تعریف فقط طبیعت معرف (فتح ر) را میرساند . مثلاً تعریف مثبت تنها بین طبیعت ساده مثلث است نه عدد معینی از مثلثها . و نیز در نظرداشته باشیم که برای هر چیز موجود علتی هست که آن چیز بدان سبب موجود است . از این گذشته متوجه باشید که علتی که دلیل وجود یک چیز است یا باید در عین طبیعت و تعریف‌شی عضبوط باشد ( فقط باید دلیل که وجود داشتن لازمه طبیعت آنست ) ، و یا باید در خارج از آن فرض شود . از این مراتب نتیجه می‌شود که اگر در طبیعت، عده معینی از افراد وجود دارند بحکم ضرورت باید علتی ارائه شود که چرا آن افراد وجود دارند ، نه بیشتر یا کمتر . مثلاً اگر قرار بود در طبیعت بیست نفر وجود داشته باشند (که برای وضوح مطلب تصور می‌کنیم دفعتاً و در آن واحد بوجود آمده‌اند و پیش از آن کسی وجود نداشته است) دلیل وجود این بیست نفر برای نشان دادن علت طبیعت انسان، کافی نخواهد بود ؛

نخست لازم است این علت را بیان کنیم که چرا بیشتر یا کمتر از بیست نفر وجود نداشته‌اند؛ زیرا (تبصره ۳) برای وجود هر یک از آنان دلیل یا علتی باید فرض کرد. اما این علت نمیتواند در خود طبیعت انسان نهفته باشد (تبصره‌های ۲ و ۳) زیرا حقیقت تعریف انسان متنضم عدد بیست نیست. از اینرو (تبصره ۴) دلیل اینکه چرا این بیست نفر وجود، از نهاد نتیجهٔ اینکه چرا هر یک از آنها وجود دارد، باید لزوماً در خارج از همه یک بدست داده شود؛ و بنا بر این بطور کلی باید نتیجه بگیریم که هرگاه برای افراد متعدد از نوع واحد امکان وجود باشد، درواقع برای وجود آنها باید عاتی خارجی موجود باشد. زیرا چنانکه قبله در این تبصره مدلل شده است وجود بذات ملازمه دارد و تعریف آن بحکم ضرورت باید متنضم وجود باشد. بنا بر این وجود او از تعریف مخصوص او میتواند نتیجه شود. اما چون در ملاحظات ۲ و ۳ نمایانده‌ایم که از تعریف جوهر وجود افراد متعدد برمی‌آید، بنا بر این لزوماً، و یا چند جوهر، همانگونه که به تأکید بیان شد، نمیتوانند طبیعت واحد داشته باشند.

نهم - یک شیء هر چه بیشتر وجود یا واقعیت داشته باشد، صفات بیشتری باو تعلق می‌گیرد.

دهم - هر یک از صفات جوهر باید، بخود تعقل شود.

دلیل: صفت چیزیست که عقل آنرا بمنزلهٔ سازندهٔ ذات یک جوهر درک میکند (تعریف ۴)، بنا بر این (تعریف ۳) باید بخود تعقل شود. فهو المطلوب. تبصره - از اینرو نمایانست که حتی اگر دو صفت واقعاً بطور مجزاً یعنی یکی بی کمک دیگری تعقل شده باشد، از آن نمیتوان نتیجه گرفت که دو ذات یادو جوهر مختلف را تشکیل میدهند. زیرا لازمهٔ طبع جوهر است که هر یک از صفات او بخود تعقل شوند؛ چون تمام صفاتی را که جوهر داشته است همواره در زمان واحد در او بوده‌اند، هیچیک از آنها نمیتوانسته است از دیگری برآمده باشد؛ بلکه هر کدام از آنها وجود یا واقعیت جوهر را بیان میکند. بنا بر این نسبت دادن صفات متعدد یک جوهر هرگز نامعقول نیست؛ زیرا هیچ چیز

واضح‌تر از این نیست که هر ذاتی باید بصفتی تعقل شود ، و عرجه وجود و واقعیت در او بیشتر باشد صفات بیشتری باو تعلق دارند که نظرورت با جاویدی و بیکرانی را بیان می‌کنند ؛ و همچنین چیزی واصحتر از این نمیتواند بود که یک ذات باید مطلقاً نامحدود تعریف شده باشد (چنان‌که در تعریف ۶ تعریف کرده‌ایم) ، که آن نامحدودی از صفات نامحدود تشکیل می‌شود و هر یک ارآن صفات یک ذات معین بیکران و جاوید را می‌سازد. اما اگر کسی سوال کند که به چه آینه‌ی میتوانیم اختلاف جوهرها را بشناسیم، با بد قضاایی ذیل را بخواند که نشان خواهد داد که در طبیعت اشیاء فقط یک جوهر وجود دارد و آن جوهر مطلقاً نامحدود است . و بنابراین سوال او بیهوده خواهد بود .

یازدهم - خدا یا جوهری متشکل از صفات نامحدود که هر یک از آنها عین ذات جاوید و نامحدود باشد ، و احباب الوجود است .

دلیل : اگر آنرا انکار نمی‌کنید ، درصورتیکه ممکن باشد تصور کنید که خدا وجود ندارد ، در آن صورت (حکم ۷) ذات او مستلزم وجود نیست . اما این (قضیه ۷) باطل است . بنابراین خدا و احباب وجود دارد ، فهو المطلوب .  
دلیل دیگر : برای بودن یا نبودن هر چیز باید علت یا دلیلی معین باشد . مثلاً اگر مثلث وجود دارد باید برای وجود آن دلیل یا علتی باشد : اما اگر وجود ندارد باید دلیل یا علتی باشد که آنرا از بودن منع یا وجود را از او سلب کند . اکنون این دلیل یا علت یا باید در ذات آن چیز نهفته باشد یا خارج از او باشد . مثلاً دلیل اینکه چرا یک مربع مستديز وجود ندارد از ماهیت آن معلوم است ، فقط باین علت که متنضم تناقض است . از طرف دیگر وجود جوهر تنها از ذات آن برمی‌آید زیرا که ذات متنضم وجود است (رجوع شود بقضیه ۷) . اما دلیل اینکه چرا یک دایره یا مثلث وجود دارد یا ندارد نه از ماهیت آنها ، بلکه از ترتیب طبیعت جسمانی کلی ، منتج می‌شود . زیرا از همین نکته باید نتیجه بگیریم که یا مثلث لزوماً وجود دارد ، یا اینکه اکنون امکان وجود آن محال است .

اما این مطلب خود بخود مشهود است . از این امر چنین برمی آید که آن چیزی باید بحکم ضرورت وجود داشته باشد که هیچ سبب یا علتی نتواند وجود آنرا منع کند . باین ترتیب اگر سبب یا علتی نیست که بتواند وجود خدا را منع کند ، یا وجود او را ازوی سلب کند ، «سلاماً باید اینطور تیجه گرفت که او بحکم ضرورت وجود دارد . اما اگر یک چنین سبب یا علتی وجود دارد ، باید در ذات خداوند باشد و یا خارج از او یعنی در ذات یا جوهری . زیرا اگر این سبب‌ها در جوهر دیگری هم ذات او قرار داشته باشند ، بواسطه همین امر باید وجود خدا را پذیرفت . اما جوهر از ذات دیگر با خدا وجه اشتراکی ندارد (قضیه ۲) و بنابراین نه میتواند با وضعتی دهد و نه میتواند آنرا ازوی بگیرد . و چون سبب یا علتی که وجود خدا را سلب کند نمیتواند از طبیعت الهی یعنی ذات خداوند خارج باشد ، اگر خدا وجود ندارد ، این علت بحکم ضرورت باید در ذات خود او باشد و این متناسب تناقض خواهد بود . اما چنین اظهاری در باره یک موجود مطلقاً نامحدود و از جمیع جهات کامل ، نامعقول است؛ بنابراین نه در خدا و نه در خارج از او سببی یا علتی که بتواند وجود اورا ازوی سلب کند موجود نیست و در تیجه خدا باید بحکم ضرورت وجود داشته باشد . فهوم المطلوب .

دلیل دیگر : عدم توانائی بوجود قدرت قدرت است ، و بعکس توانائی بوجود عین قدرت . (چنانکه بدیهی است) و اگر آنچه فعلاً بحکم ضرورت وجود دارد تنها شامل چیزهای محدود باشد تیجه آن اینست که چیزهای محدود نیرومندتر از یک وجود مطلقاً نامحدود هستند؛ و این امر چنانکه بدیهی است سخیف و باطل است . بنابراین یا هیچ چیز وجود نداده یا یک موجود مطلقاً نامحدود بالضروره وجود دارد . اما ما یا در خود و یا در چیزی دیگر که بحکم ضرورت وجود دارد موجود هستیم (رجوع کنید به حکم ۱ و قضیه ۷) . بنابراین یک موجود مطلقاً نامحدود یعنی خدا (تعریف ۶) ضرورة وجود دارد . فهوم المطلوب .

تبصره : در این دلیل اخیر میخواستم وجود خدا را بپرها نی بنمایم، بطوریکه فهم آن باسهولت بیشتر میسر باشد نه بواسطه اینکه وجود خدا بپرها نمی از همان زمینه استنتاج نمیشود . زیرا از این که توانائی بوجود قدرت است بر میآید که هرقدر بیشتر واقعیت بذات چیزی تعلق داشته باشد ، توان بیشتری برای بودن خواهد داشت؛ و بنا بر این یک وجود مطلقاً نامحدودی خدا، از خود قدرت مطلقاً نامحدودی برای وجود داشتن دارد و به آن دلیل وجودش علی الاطلاق است . هر چند شاید بسیاری از مردم نتوانند باسانی باهمیت این دلیل پی برند، زیرا معتاد بمالحظه چیزهایی هستند که از علتها خارجی ناشی میشوند و از این چیزها هم آنها را که زود پدید میآیند یعنی باسانی بوجود میآیند زود گذر می یابند؛ و از طرفی حکم میکنند که آن چیزهایی که به آسانی وجود نمی یابند و صفات بیشتری به آنها تعلق می گیرد، ایجادشان مشکل تراست . اما در حقیقت برای رهایی آنان از این تعرضات احتیاج بهارائه صحبت این بیان ندارم که بچه نحویا بچه دلیل « آن چیز که زود موجود میشود بسرعت معدوم میگردد » یا حتی اینکه آیا، در ملحظه کل طبیعت ، تمام چیزها بطور یکسان دشوارند یانه ؛ اما کافی است یاد آورشوم که در اینجا نه در باره چیزهایی که از علتها خارجی پدید میآیند ، بلکه صرفاً از جوهرها که نمیتوانند از علت خارجی بوجود آیند ، سخن میگوییم . زیرا آن چیزهایی که ساخته علتها خارجی هستند ، خواه شامل اجزاء کثیر باشند یادارای اجزاء معدود، هر قدر کمال با واقعیت داشته باشند بدلیل علت خارجی آنهاست ، و بنا بر این وجود آنها صرفاً از کمال برخی علتها خارجی منبعث میشوند از کمال خود آنها . از طرف دیگر هر کمالی که یک جوهر داشته باشد ناشی از علتها خارجی نیست؛ پس کمال از چیزی هستی نمیگیرد، بلکه بر عکس بآن هستی میبخشد و حال آنکه نقص، سالب و نافی هستی است؛ و بنا بر این ما در باره هستی هیچ چیز بیش از هستی یک وجود مطلقاً نامحدود یا کامل ، یعنی خدا، مطمئن نیستیم . زیرا ذات او از هر نقصی مبراست و دارای کمال مطلق است و همین امر است که موجبات

شک را در باره وجود او بر طرف میکند و آنرا بسیار متین میسازد؛ و تصور میکنم برای آنانکه اندک توجهی کنند مطلب آشکار خواهد بود.

دوازدهم - هیچ صفتی را نمیتوان در باره جوهر تصور کرد که بموجب آن جوهر بتواند باجزاء تقسیم شود.

سیزدهم - جوهر مطلقاً نامحدود و تقسیم ناپذیر است.

چهاردهم - جز خدا هیچ جوهری را نمیتوان پذیرفت یا تصور کرد.

نتیجه اول: از اینجا بطور مشخص نتیجه میشود که خدا واحد و یکتا است، یعنی ( تعریف ۶ ) در طبیعت فقط یک جوهر وجود دارد و آن مطلقاً نامحدود است، چنانکه در تبصره قضیه دهم اشاره کردیم.

نتیجه دوم: ثانیاً چنین برمی آید که بعد و فکر یا اصفات خدا و یا آثار و عوارض صفات او هستند ...

هفدهم - خدا صرفاً بر طبق قوانین خود عمل میکند و هیچکس او را مجبور نمیسازد.

نتیجه اول: از اینجا چنین برمی آید که در خدا یا خارج از اعلان وجود ندارد که اورا بفعال و اراده، مگر کمال ذات او.

نتیجه دوم: چنین استنتاج میشود که فقط خدا یک علت آزاد است. زیرا فقط خدا بضرورت محض ذات خود وجود دارد. ( قضیه ۱ و نتیجه ۱ ، و قضیه ۱۴ )، وبضرورت محض ذات خود عمل میکند ( قضیه پیشین ) . و بنابراین ( تعریف ۷ ) او تنها علت آزاد است. فهو المطلوب.

تبصره - بعضی خدا را از این و علت آزاد میدانند که فکر میکنند او نمیتواند چنین مقرر دارد که آنچه را مانع نتیجه ذات او میدانیم، یعنی در قدرت او هستند، واقع نشوند. اما این مانند آنست که بگویند خدا میتواند مقرر کند که از ذات یک مثلث نتیجه نشود که سه زاویه آن برابر با دو زاویه قائمه باشند، یا اینکه از یک علت معین معلولی پیدید نماید، و این سخیف و باطل است از این گذشته بدون کمک این قضیه نشان خواهم داد که عقل و اراده با ذات باری ملازمه

ندارند . من نیک میدانم که بسیاری از مردم قائلند ماینکه بزرگترین عقل و اراده آزاد بذات باری تعلق دارد . زیرا میگویند برای نسبت دادن بخدا چیزی را کامل تراز آنچه در میان ما بزرگترین کمالات است نمی شناسند . بعلاوه با وجود اینکه خدا را در حقیقت دارای عالیترین درتبه تصور میکنند، باور ندارند که او واقعاً میتواند وجود هرچه را در عقل اوست فراهم کند . زیرا فکر میکنند که باین ترتیب قدرت خدا را منعدم خواهند کرد . آنان قائلند باینکه اگر خدا هر آنچه را در عقل اوست خلق کرده باشد، دیگر قادر باشد چیزی نخواهد بود و اینرا مخالف قدرت مطلقه خدا می دانند، و باین ترتیب ترجیح میدهند خدا را نسبت به تمام چیزها بی تفاوت بدانند، و چنین انگارند که خلق نمی کند مگر چیزی را که بمحض بیان اراده مطلق به ایجاد آن مصمم باشد . اما تصور میکنم بقدر کافی نمایانده ام (رجوع کنید بقضیه ۱۶) که از قدرت اعلی یادات نامحدود باری بحکم ضرورت چیزهای نامحدود در حالت نامحدود ناشی شده اند ، یا بحکم همان ضرورت پیوسته ناشی میشوند؛ بهمان نحو که از ذات یک مثلث همیشه این نتیجه حاصل شده و میشود که از سه زاویه آن مساوی با دو قاعده است . بدین جهت قدرت مطلقه خداوند از ازل فعلیت داشته و تا ابد نیز بهمان فعلیت باقی خواهد بود . و به این طریق بعقیده من کمال قدرت مطلقه باری یقیناً بسیار بزرگتر است . از طرف دیگر معاندان (کذا) خدا (آزادانه میگویم) قدرت مطلق او را انکار میکنند؛ زیرا محبورند اقرار کنند که عقل خدا چیزهای بسیار درک میکند که میتوانند بوجود آیند و معهداً او هر گز نمیتوانند آنها را خلق کند . بعبارت دیگر اگر هرچه را عقل او در می یافت خلق می کرد، بزعم ایشان قدرت مطلقه خود را بال تمام صرف می کرد و خود را ناقص می ساخت . بنا بر این در عین اینکه میگویند خدا کامل است، قائلند که او نمیتوانند تمام آنچه را که در قدرت اوست کامل کند . ومن گمان نمیکنم چیزی از این نامعقول تر، یا متضاد تر با قدرت مطلقه باری، بتوان تصور کرد . از این گذشته (چون میل دارم مطالبی درباره عقل وارد که معمولاً بخدا نسبت

ید، حیم بکویم)، اگر عقل و اراده منسوب بذات حاوید خدا باشند از این دو صفت جیزهای خبیل بیش از آنچه معمولاً مردم دریافته‌اند باید فهمید. زیرا عقل و اراده ایکه ذات خدا را تشکیل میدهند باید مطلقاً بالکل غیر از عقل و اراده ما باشند بعضی بجز اشتر اکسمی پاهم توافقی ندارند، چنانکه کلب بعنوان یا کصورت آسمانی دلکلب بعنوان حیوان پارس کننده فقط اسمام توافقند. این مطلب را بطريق ذیل نشان خواهیم داد. اگر عقل منسوب بذات الهی است، نمیتواند مثل عقل ما ذاتاً همانجا (چنانکه اغلب تصویر میکنند) یا حتی همزمان با جیزهای باشد که عقل آنها را درگ میکنند، زیرا (نتیجه ۱ فضیه ۱۶) خدا از لحاظ علت مقدم بر هر چیز است؛ اما از طرف دیگر حقیقت و ماهیت ذاتی اشیاء چنانکه هست هست، زیرا عیناً در عقل خدا وجود دارد. از این رو عقل خدا، تا آنجاکه میتوان آنرا تشکیل دهنده ذات او تصور کرد، در حقیقت علت چیزها است، هم علت ذات و هم علت وجود آنها. بنظر میرسد که این موضوع توسط کسانیکه معتقدند عقل و اراده وقدرت خدا یکی است و چیز واحدی است، ملاحظه شده باشد. اکنون که عقل خدا تنها علت اشیاء یعنی هم علت ذات و هم علت وجود آنهاست؛ بحکم ضرورت باید ذاتاً و وجوداً از آنها مختلف باشد؛ زیرا معلول در آنچه از علت خود دارد، با آن علت سریعاً مغایر است. مثلاً یک انسان علت وجود انسان دیگر هست اما علت ماهیت او نیست (زیرا ماهیت حقیقتی است جاوید) و بنابراین هر دو مسلمانند ماهیت مشترک اما در وجود باید مختلف باشند و باین حساب اگر وجود یکی از آن دو نابود شود، براثر آن وجود دیگری معدوم نمیگردد؛ اما اگر ذات یا ماهیت یکی از آنان از میان برود یا دروغ درآید، ماهیت آن دیگر نیز باید نابود شود. براین تقدیر چیزیکه علت ذات و وجود یک معلول است، باید ذاتاً و وجوداً با آن معلول اختلاف داشته باشد. واما عقل خدا علت وجود ذات عقل ماست؛ و بنابراین عقل خدا همینقدر که نمیتواند سازنده ذات خود تعقل شود، هم بلحاظ ذات و هم از حیث وجود با عقل ما اختلاف دارد و بجز نام درهیچ چیز دیگر با آن مشترک نیست و این همانست

که در پی اثبات آن بودیم . و دلیل راجع به اراده نیز ، چنانکه باسانی میتوان فهمید ، بهمین نحو جاری میشود .

هیجدهم - خدا علت درونی همه اشیاء است نه علت خارجی آنها .<sup>۱</sup>

نوزدهم - خدا جاوید است یعنی تمام صفات او جاوید هستند .

بیست - وجود و ماهیت خدا یکی است و چیز واحد است .

نتیجه اول : از اینجا استنتاج میشود که وجود خدا مثل ذات یا ماهیت او حقيقة است جاوید ...

بیست و یکم - هر چیزی که از طبیعت مطلق یکی از صفات خدا برآید ، باید همیشه و بطور نامحدود موجود باشد ، یعنی اینکه جاوید و یکران باشد .

بیست و دوم - هر آنچه از یکی از صفات خدا ناشی میشود تا آنحاکه بوسیله یک چنین تعديلی که بحکم ضرورت و بطور نامحدود وجود دارد انجام پذیرفته ، بواسطه همان صفات هم باید بالضروره و بطور نامحدود وجود داشته باشد .

بیست و سوم - هر حالتی که بحکم ضرورت و بطور نامحدود وجود دارد ضرورة<sup>\*</sup> یا باید از طبیعت مطلق یکی از صفات خدا ناشی شود و یا باید از صفتی که بوسیله یک تعین ضروری و نامحدود متعین شده است حاصل گردد .

بیست و چهارم - ماهیت چیزهایی که بوسیله خدا ایجاد میشوند ، مستلزم وجود نیست .

نتیجه : از اینجا لازم میآید که خدا تنها علت آغاز و بدایت وجود اشیاء نیست بلکه علت دوام و استمرار وجود آنها نیز هست یا ( به اصطلاح اصحاب مدرسه ) خدا علت وجودی *causa essendi* اشیاء است . زیرا وقتی ما بذات یا ماهیت اشیاء توجه میکنیم ، خواه بالفعل موجود باشند خواه معدهم ، آنرا

۱ . علیت او برسیل تعذر نیست یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده و علت بیرون از معلول نیست و امری درونی است . ( نقل از سیر حکمت دراروپا جلد دوم صفحه ۴۵ )

متضمن وجود یا استمرار نمی‌باشد؛ بنابراین ذات چیزی نمیتواند علت وجود یا استمرار آن باشد، مگر خدا که وجود تنها بذات او تعلق دارد (نتیجه ۱ قضیه ۱۴).

بیست و پنجم - خدا نه تنها علت مؤثر وجود اشیاء است بلکه علت ذات آنها نیز است.

نتیجه: اشیاء و امور جزئی چیزی غیر از آثار صفات خدا یا حالاتی که بنحو معین و مشخص بصفات باری دلالت دارند، نیستند. دلیل این مطلب از قضیه ۱۵ و تعریف ۵ پیداست.

• بیست و ششم - چیزی که خدا آنرا برای کاری معین کرده یا از آن بازداشته، نمیتواند خود را از جانب خویش بکاری دیگر وا دارد.

بیست و هفتم - چیزی را که خدا برای اجرای امری تعیین کرده است، نمیتواند خود را از این تعیین آزاد سازد.

دلیل: این مطلب از حکم ۳ مشهود است.

بیست و هشتم - هر شیء جزئی یا هر چیز محدود و دارای وجود معین، نه میتواند وجود داشته باشد و نه به فعلی گمارده شود مگر بوجودی و فعلی که از طرف علت دیگری برای آن معین شده که آن علت نیز محدود است و وجود معین دارد؛ و باز این علت هم در وجود و عمل محدود بوجود و محصور به فعلی است که توسط علتی دیگر برای او معین شده، و این علت اخیر نیز بنوبه خود محدود و دارای وجود معین است؛ و قس علیهذا الی غیرالنها یه...

تبصره - چون بعضی چیزها که می‌بایست بلاواسطه از جانب خدا ایجاد شده باشند یعنی بالضروره از ذات مطلق خدا منتج گشته باشند، علل واسط اشیاء دیگر هستند، و آن اشیاء نیز که موجودات با واسطه هستند نیز نمی‌توانند بوجود خدا موجود باشند یا تصور شوند، چنین برمی‌آید که خداوند علت بلافضل آن اشیائی است که مستقیماً از جانب او ایجاد شده‌اند. این ایجاد بر سبیل اطلاق و به وجه انحصار است نه اینکه، آنگونه که برخی معتقدند از نوع

آفریدگار باشند؟ زیرا آثار خدا نمیتوانند بدون علت خود وجود داشته باشند یا تصور شوند (قضیه ۱۵ و تبیحه، قضیه ۲۴). و نیز چنین نتیجه میشود که نمیتوان گفت خدا حقیقت<sup>۱</sup> علت غیر مستقیم اشیاء جزئی است جزاینکه عبارت‌های این اشیاء را از آنهاei که مستقیماً بوسیله خدا ایجاد شده‌اند یا بهتر بگوئیم از ذات یا طبیعت مطلق خدا برآمده‌اند متمابزاریم، زیرا از «علت مستقیم»، آن علت را درک میکنیم که بهیچوجه باملول خود در تبیط نیست. اما تمام آنچه مستدرخاست و چنان با او پیوسته و مربوط است که بدون او نمیتوان جزوی را وجود دانست یا تصور کرد.

بیست و نهم - در طبیعت هیچ چیز ممکن (مقابل واجب) نیست، بلکه وجود هر چیز بضرورت طبیعت الهی تعین یافته و بنحو معین عمل میکند تبصره - مقدمه<sup>۲</sup> میخواهم توضیح دهم یا بهتر بگویم سذک، سوم که از طبیعت فاعله و منفعله (natura naturans and natura naturata)<sup>۳</sup> میفهمیم، چون فکر میکنیم از قضایای گذشته پذیرفته‌ایم که از طبیعت فاعله باید آن چیز را درک کنیم که قائم بذات است و بخود یا بصفات جو عرب‌تقالی میشود که ذات ییکران و جاوید یعنی خدا را بیان میکنند (تبیحه ۱ قضیه ۱۶ و تبیحه ۲ قضیه ۱۷) تا آنچا که او همچون یک علت آزاد ملاحظه شده است. اما از طبیعت منفعله مقصود تمام آن چیزهاست که از ضرورت طبیعت خدا یا از یکی از صفات او ناشی شده‌اند یعنی تمام حالت‌های صفات خدا تا آنچا که همچون عین خانی ملاحظه شده‌اند که در خدا هستند و خارج از او نمیتوانند وجود داشته باشند با تصور شوند.

---

۱. که معادل انگلیسی آن «active and passive nature» است و در مقابل آن «طبیعت فاعله و منفعله» را آورديم. معادل فرانسوی آن چنین است: nature naturee, nature naturante که در کتاب سیر حکمت بترتیب «ذات سازنده» و «ذات ذات ساخته» ترجمه شده. ضمناً دو اصطلاح «طبیعت طالع» و «طبیعت منطبع» را در این مورد از آقای دکتر رضا زاده شفق نقل می‌کنم. -۲.

سی ام - عقل درحال فعل (actus) خواه محدود باشد یا نامحدود، باید سفات و اعراض خدا را درک کند نه چیزی دیگر را.

سی و یکم - عقل درحال فعل ، محدود باشد یا نامحدود ، همچنین اراده، عقل و جز آنها را نباید بطبيعت فاعله نسبت داد بلکه باید آنها را بطبيعت مفعله مربوط ساخت .

سی و دوم - اراده را عیتوان تنها یک علت ضرورخواند نه یک علت آزاد .  
نتیجه: از اینجا چنین بر می آید که خدا به اختیار عمل نمیکند .  
سی و سوم - اشیاء جز بدان طریق و به آن ترتیب که خدا ایجاد کرده است، نمیتوانستند ایجاد شده باشند .

تبصره ۱ - اگر چه روشنتر از خورشید نیمروز نمایانده ام که در اشیاء مطلقاً چیزی نیست که در پرتو آن بتوان آنها را اتفاقی یا محتمل الوقوع یا ممکن ناید، با اینحال در اینجا میخواهم در چند کلمه توضیح بدhem که ممکن یا محتمل .  
الواقع چیست : اما نخست معنای ضرور و ناممکن را توضیح میدهم . یک چیز را یا بدلیل ذات و ماهیتش ، و یا بواسطه علت آن ، ضرور میخواهد . زیرا وجود شیء یا از خود ماهیت یا تعریف آن ، یا از یک علت مؤثر معلوم ناشی میشود .  
بهمن دلائل است که چیزی را ناممکن میخوانیم ؛ یا بواسطه اینکه ماهیت یا تعریفش متضمن تناقض است ، یا به این دلیل که یک علت خارجی برای ایجاد جذن این چیزی معین و معلوم نیست . اما نمیتوانیم چیزی را محتمل بنامیم مگر بلحاظ تناقض معرفت خود . زیرا وقتی ما آگاه نیستیم که ذات یا ماهیت چیزی متضمن تناقض است یا وقتی کاملاً مطمئن هستیم که متضمن تناقض نیست و با وجود این نمیتوانیم چیزی را درباره او بیتین تأیید کنیم به این جهت که ترتیب علل بر ما مجھول است ، برای ما چنین چیزی نه ضرور است و نه ناممکن ؛ و بنابراین آنرا محتمل یا ممکن میخوانیم .

تبصره ۲ - از قدر بات پیشین به وضوح بر میآید که اشیاء در یک کمال قائم بوسیله خدا ایجاد شده اند ، زیرا آنها بالضروره از موجودی برآمده اند که

دارای کامل ترین ذات است . این امر هیچ نقصی را در خدا نشان نمیدهد ، زیرا کمال او ما را وادر بتصدیق آن کرده است . و از خلاف این قول باید اینطور نتیجه میشد (چنانکه هم اکنون ثابت کرد) که خدا بالتمام و بطور مطلق کامل نیست ، چونکه اگر اشیاء بنحوی دیگر یعنی غیر کامل ایجاد شده بودند ، می باشد ذاتی باو نسبت داده شود غیر از آنکه بلحاظ يك موجود کامل ناچاریم باو نسبت دهیم . هر چند من شک ندارم که بسیاری از مردم این عقیده را همچون يك فکر سخیف رد میکنند و اذهان خود را بتفکر درباره آن تسلیم نمیسازند ، و این عمل آنان به هیچ مناسبت نیست جز آنکه عادت کرده اند يك نوع آزادی کاملاً مغایر با آنچه ما ارائه داده ایم (تعریف ۶) بخدا نسبت دهند . آنان اراده مطلق را باو نسبت میدهند . با وجود این شکی ندارم که اگر موضوع را بطور صحیح معاینه کنند وسلسله قضایای ما را دنبال کنند و هر یک از آنها را بخوبی بسنجدند ، آن آزادی را که اکنون بخدا نسبت میدهند نه تنها بمنزله يك عقیده باطل بلکه بطور واضح همچون مانع برای معرفت ، طرد خواهند کرد . و برای من در اینجا احتیاجی بتکرار آنچه در تبصره قضیه ۱۷ ذکر شده است نیست . اما به خاطر آنان مطلب را بیشتر توضیح خواهم داد که گرچه مسلمًا اراده منسوب بذات باری است ، معهذا چنین برنمی آید که اشیاء بهیچ طریق دیگر نمیتوانستند ایجاد شوند مگر بهمان نحو که ایجاد شده اند ؛ و ارائه این مطلب با ملاحظه همان چیزیکه ایشان پذیرفتند آسان خواهد بود و آن اینستکه اگر هر چیز همانست که هست این مطلقاً منوط باراده و مشیت خداست ، زیرا در غیر اینصورت خدا نمیتوانست علت همه چیز باشد . از این گذشته ایشان معتقدند که تمام احکامیکه بوسیله خداوند مقرر شده است ازلی وابدی است ؟ زیرا خلاف این قول نقص و تلویں را در خدا میرساند . اما چون در ابديت چیزی همچون هنگام پیشین یا پسین وجود ندارد صرفاً از کمال خداوند چنین برنمی آید که او هر گز نمیتواند یا نمیتوانسته است چیزی غیر از آنچه تقدیر رفته است مقدر کند ، یعنی اینکه خداوند پیش از احکام خود وجود نداشته و نمیتوانسته خارج از آنها بوده باشد .

اما ایشان قائلند باینکه حتی اگر فرض کنیم خداوند طبیعت را طی مراتب مختلف آفریده یا درباره طبیعت و ترتیب آن از لیت مشیت دیگری اتخاذ کرده است، نتیجه آن این نیست که خدا ناقص بوده است . حال اگر چنین میگویند باید اینرا نیز تصدیق کنند که خداوند میتواند احکام خود را تغییر دهد . زیرا اگر خدا درباره طبیعت و نظام آن برخلاف آنچه مقدر کرده است حکم کرده بود ، یعنی اگر درباره طبیعت چیزی دیگر اراده و تصور کرده بود هر آینه می باشد عقل و اراده ای غیر از آنکه اکنون دارد داشته باشد . و اگر مجاز باشد که بخداوند عقل و اراده ای غیر از آنکه اکنون دارد نسبت دهیم بدون اینکه تغییری در ذات یا کمال او حاصل شود، چرا قادر نباشد احکام خود را درباره چیزهایی که خلق کرده است تغییر بدهد و با وجود این کامل بماند ؛ و حال آنکه این قدرت را دارد ؛ زیرا عقل و اراده او درباره اشیاء مخلوق نظام آنها ، هر قدر بتوان آنرا تصور کرد ، از لحاظ ذات و کمال او یکسانست . و انگهی تمام فیلسوفانی که دیده ام معتقدند که چیزی بمنزله عقل بالقوه در خدا نیست مگر عقل بالفعل .

اما از آنحاکه میان عقل و اراده و ذات او فرق نمیکذارند و همکی در این باب متفق‌اند ، چنین برمی‌آید که اگر خدا دارای عقل بالفعل و اراده ای دیگر بود ، بحکم ضرورت می باشد ذاتی دیگر هم داشته باشد ؛ و از اینرو همانطور که در آغاز استنتاج کردم، اگر اشیاء بطريقی جز آنکه اکنون موجودند ایجاد شده بودند ، عقل و اراده خدا ، یعنی چنانکه قبول کردیم ذات او ، نیز باشد غیر از آنچه هست می بود واین قولی است سخیف .

و اما چون اشیاء نمیتوانسته اند بنحوی یا بترتیبی دیگر غیر از آنکه ایجاد شده‌اند بوجود آمده باشند و چون این امر نتیجه کمال تام خدادست، دلیل عقلانی- ای وجود ندارد که ما را وادر بقبول این عقیده کنند که خدا نخواسته است تمام آنچه را که در عقل او هستند در همان کمالی که عقل او آنها را در خود پروردۀ است ، خلق کند . اما خواهند گفت چیزی بعنوان نقص یا کمال در اشیاء نیست و تنها خواست واردۀ خداوند است که ما را وادر میکند چیزی را کامل یا ناقص ،

خوب یا بد، بخوانیم، و بنابراین اگر خدا اراده کرده بود میتوانست اینطور واقع سازد که آنچه اکنون کمال است بزرگترین نقص بوده باشد و بالعکس. اما این قول تصدیق آشکار است باینکه خدا، که ضرورت<sup>۱</sup> می‌فهمد چه می‌خواهد، میتواند به اراده خود چنین مقرر کند که چیزهایی را بنحوی جز آنچه آنها را درک می‌کند، بفهمد؟ و این (بطوریکه هم اکنون مدلل ساخته‌ام) منتهای سخافت است. و بدین سبب من میتوانم دلیل ایشان را علیه آنان بصورت زیر در آورم. تمام چیزهای منوط بقدرت خدا است. اگر اشیاء غیر از آنچه هستند بودند، دگر گونی وجودشان مستلزم تغییری در اراده خدا می‌بود و اراده خدادستخوش تبدل نیست (چنانکه این مطلب را با وضوح بسیار از کمال خداوند استنتاج کرده‌ایم)؛ بنابراین اشیاء نمیتوانند بنحوی غیر از آنکه هستند بودند. من افراد می‌کنم عقیده‌ای که همه چیز را تابع اراده یک خدای لایتینیر می‌کند و آنها را منوط به اراده خیر او می‌سازد، از این حقیقت زیاد دور نیست که می‌گویید خدا برای فزونی خیر در همه چیز دست دارد. زیرا بنظر میرسد که این اقوال چیزی را در وراء خدا قرار میدهد که بدو وابسته نیست و خدا در افعال خود چون یک سرمشق بآن مینگرد و همچون یک غاییت قصوی در پی آن می‌کوشد. وحال اینکه این عقیده نیست مگر خدا را تابع تغییر کردن مشکل است درباره خدا نامعمول‌تر از این چیزی گفت، خدائیکه ما ثابت کرده‌ایم نخستین و تنها علت آزاد ماهیت و وجود تمام اشیاء است بدین جهت عکذارید بیش از این در رد این مباحث بی اساس وقت تلف کنیم.

سی و چهارم - قدرت خدا عین ذات اوست.

سی و پنجم - هر چه مادرقدر خدا اتصور کنیم بحکم ضرورت وجود دارد.

سی و ششم - هیچ چیز موجود نیست که از طبع آن اثری ناشی نشود.

### تذییل

در این قضايا طبیعت و صفات خدا را توضیح داده‌ام باین معنی که وجود

او واجب است ، یکتا و بیهمتا است ، تنها بضرورت ذات خود وجود دارد و عمل میکند ، علت آزاد همه اشیاء است وعلیت اوچگونه است ، همه اشیاء در خداستند وبا براین باو وابسته‌اند وخارج ازاونمیتوانند باشند یا تصویرشوند ، وبالاخره همه چیزها بوسیله خدا ازپیش مقدرشده‌اند واین امر از اراده خیر او نیست بلکه بواسطه طبیعت مطلق وقدرت نامحدود است . بعلاوه هر وقت موقع دست داده است کوشیده‌ام تا معايبی را که ممکن است مانع فهم صحیح قضایای من شوند برطرف سازم . باوجود این چون باز بسیاری از تفرضات باقی میماند که تاحد زیاد مردم را از قبول بهم پیوستگی اشیاء ب نحوی که من بیان کرده‌ام بازداشته و میدارد ، چنین تصور کرده‌ام که شایسته است آنها را برای بررسی خرد مطرح کنیم . اکنون چون تفرضاتی که من در اینجا تذکر آنها را بعده میگیرم ، مبنی براین اصل است که مردم معمولاً "تصور میکنند تمام اشیاء طبیعی مثل خود ایشان با توجه بنایتی عمل میکنند" و چون با اطمینان قائلند باینکه خدا تمام اشیاء را بسوی غایت معین سوق میدهد ( زیرا آنان قائلند باینکه خداوند همه چیز را برای بشر ساخته و انسانست که باید خدا را پرستش کند ) ، نخست این امر را بررسی میکنم ، و ضمناً تحقیق خواهم کرد که چرا بسیاری از مردم به این اشتباه می‌افتد و چرا همگی متمایل بقبول آن هستند . سپس بطلان آنرا ثابت خواهم کرد و بالاخره نشان خواهم داد که این تفرضات در باره خیر و شر ، فضیلت و گناه ، ستایش و سرزنش ، قطم و اغتشاش ، زیبائی و زشتی و چیزهای دیگر از این قبیل ، چگونه برخاسته است . اما اینجا مقام استنتاج این امور از ماهیت ذهن انسان نیست . برای من کافی است که آنچه را همه پذیرفته‌اند بمنزله اساس استدلال اختیار کنم : و آن اینستکه همه مردم درباره علت اشیاء نادان خلق شده‌اند ، همگی به اکتساب آنچه مفید است رغبت دارند : و بعلاوه براین امر مستشعر و آگاهند . پس از این مقدمات در وهله اول نتیجه میشود که مردم تا آنجا که بخواستها و تمایلات خود استشعار دارند خود را آزاد میدانند ، و چون از علتهایی که ایشان را بخواستن و تمایل سوق میدهد

بیخبر ند و جو داین علتها را حتی در خواب هم نمی بینند. دومین نتیجه اینستکه مردم همه چیزرا با توجه بغاٹنی بجا می‌آورند یعنی در جستجوی چیزی هستند که سودمند است. و از آن چنین بر می‌آید که همیشه علتهاي غائبي آنچه را که واقع شده است می‌جویند و هنگامیکه این علتها را حدس زده باشند آرام می‌گیرند زیرا آشکار است که دیگر سببی برای تشکیک ندارند. اگر توانند که این علتها را از کسی بیاموزند، چاره‌ای ندارند جزا ینکه بنفس خویش رجوع کنند و بیندیشند که چه چیز می‌توانسته است شخص ایشان را بوقوع چنین چیزی قانع سازد، و باین ترتیب ضرورةً طبایعی را غیر از ذوات خود دید می‌شوند. از این گذشته چون در خود و در خارج از خود چیزهای بسیار می‌باشد که آنان را در طلب آنچه برایشان مفید است بسیار معاضدت می‌کنند، و خلاصه ابر و بادومه و خورشید را بنفع خود در کار می‌بینند، تصور می‌کنند آنچه در طبیعت است برای ایشان ساخته شده است و چون تشخیص میدهند که این چیزها را چنانکه باید دریافت‌هایند و آنها را خود نساخته‌اند، دستاویزی دارند برای اعتقاد باینکه کسی دیگر آنها را بنفع ایشان فراهم کرده است. اکنون که اشیاء را همچون وسائل در قدر گرفته‌اند نمی‌توانند آنها را خود آفریده بدانند، بلکه از وسائلی که معمولاً برای خود فراهم می‌سازند قیاس می‌کنند باینکه در طبیعت فرمانروای فرمانروایانی برخوردار از آزادی بشری هستند که از همه چیز برای بشر مراقبت می‌کنند و برای اتفاق او همه چیز می‌سازند. آنان باید در باره طبیعت این فرمانروایان از خود نظری بدنه‌ند زیرا اطلاعی در این باب ندارند. و از این رو می‌گویند خدا یان همه اشیاء را بسود بشر رهبری می‌کنند و انسان باید در برابر شان زانوبزند و عالیترین احترام را در حشان بجا آورد. از اینجاست که هر کس بگمان خویش شیوه‌ای برای پرستش خدا ابداع می‌کند تاشاید خدا اورا بیش از همه دوست بدارد و تمام طبیعت را برای خشنودی حرص نایینا و طمع سیری ناپذیر او هموار کند. باین ترتیب این تفرض بصورت یک خرافه در می‌آید و ریشه‌های خود را بطور عمیق در ذهن ایشان مستقر می‌کند و بدین علت بوده

است که همگی بجد میکوشیدند تا علتهای غائی تمام اشیاء را بفهمند و تبیین کنند . و چون در پی آن بوده‌اند که ثابت کنند در طبیعت هیچ چیز بعثت نیست (یعنی چیزی نیست که برای بشری فایده باشد ) ، اینطور بظارمیرسد که کاری نکرده‌اند جز اینکه طبیعت خدايان را همچون بشر دیوانه جلوه دهند . اکنون من شما را دعوت میکنم تا بینید این امر بچه صورت درآمده است . در میان سازگاریهای بسیار طبیعت ناچار به ناسازگاریهایی همچون طوفان، زلزله، بیماری و مانند آن بر میخوردند و میگفتند اینها بعلت خشم خدايان حادث شده است که گناه و قصور در پرستش آنان را بر ضد بشر برانگیخته است . و اگرچه تجریبه همواره خلاف آنرا ثابت کرده و با شواهد بیشمار نشان داده است که ساز و ناساز برای دیندار و بیدین هردو واقع میشود ، با وجود این از تفرض دیرینه خویش روی برنمی‌تابند . زیرا اگر این امر را در میان چیزهای مجھول دیگر که فایده آنرا نمیدانستند قرار میدادند و حال وضع فطری جهل خویش را حفظ میکردند ، برای آنان آسانتر بود تا اینکه مجموع بنای فاسفة خویش را واژگون کنند و آنرا از نوبسازند . از اینرو با اطمینان زیاد گفتند که احکام خدا از فهم بشر بسیار دور است ؛ و اگر علوم ریاضی که بعلل غائی نمیپردازد، و بذات وصفات اشکال توجه دارد ، ضابطه دیگری برای حقیقت به بشر ارائه نمیکرد این عقیده خود کافی بود که حقیقت را برای ابد از نوع بشر پنهان سازد . و گذشته از علوم ریاضی موجبات دیگری هستند (که در اینجا بشمردن آن نیازی نیست ) که بشر را قادر ساختند تا از این تفرضات عمومی توجه خود را بگیرد و به معرفت صحیح اشیاء رهبری شود .

با این ترتیب آنچه را در وحله نخست تعهد کردم بازنمودم . اکنون لازم است مدلل سازم که طبیعت هدف یا غایت شخصی در پیش ندارد و تمام علتهای غائی صرفاً ساخته‌های بشرند . زیرا فکر میکنم از اصول و عللی که ریشه این تعصب را از آن بیرون کشیدم ، و همچنین از قضیه ۱۶ و تایبع قضیه ۳۲ و در فوق همه از تمام قضایاییکه در آنها مدلل ساختم که همه اشیاء بامتناها درجه کمال از

یک ضرورت معین ابدی طبیعت ناشی شده‌اند، این مطلب بقدر کافی واضح است. هر چند در اینجا باید در طرد کامل آن نظریه ناممکول در باب علت غائی تأمل کنم. زیرا آن چیزی که در حقیقت یک علت است همچون یک معلول بنظر میرسد و بالعکس، بنا بر این آنچه آغاز است انجام می‌شود و باز آنچه عالیترین و کاملترین است ناقص در می‌آید. چون این دو مسئله مشهودند از آنها صرف‌نظر می‌کنیم. از قضایای ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ چنین بر می‌آید که معلولیکه بلاواسطه از خدا ناشی شده است از همه کامل‌تر است، همچنین آن معلول که بیشتر با علتهای واسط ملازمه دارد ناقص‌تر است. اما اگر آن چیزها که بلاواسطه توسط خدا ایجاد شده‌اند برای رسیدن بناهایی در وجود آمده‌اند، پس بحکم ضرورت تبیجه اینست که چیزهای نهائی که این اولیهای بخاطر آنها موجود شده‌اند از همه برترند. از این‌رو این نظریه کمال خداوند را مضمحل می‌کند؛ زیرا اگر خدا در پی هدف و غایتی باشد ضرورةً خواستار چیزی است که فاقد آنست. و اگرچه علمای الهی و حکماء ما بعد الطبیعه بین پایان حاجت و پایان جذب فرق می‌گذارند اقرار دارند که خدا بر حساب خویش عمل می‌کند نه بخاطر خلق چیزها؛ زیرا پیش از آفرینش جز خدا نمیتوانند چیزی را معین کنند که خدا بر حساب آن عمل کرده باشد و بنا بر این بحکم ضرورت باید اقرار کنند که خدا فاقد و خواستار چیزهایی بوده است که برای دست یابی به آنها خواسته است وسائلی برانگیزد. و این بخودی خود آشکار است. در اینجا باید فروگذار کنم که بعضی از طرفداران این عقیده که خواسته‌اند هنرمندی خود را در تعیین علت غائی اشیاء ابراز کنند، شیوه تازه‌ای در استدلال برای اثبات نظریه خود یافته‌اند، بدین معنی که بر هان حذف را به محل نرسانده‌اند بلکه به جهل خاتمه داده‌اند، که نشان میدهد شکل دیگری برای اثبات نظریه خویش ندارند. مثلاً اگر سنگی از بامی بر سر رهگذری فرود آید و اورا هلاک کند، بشیوه استدلال خویش عیگویند آن سنگ مأمور افتادن و کشتن او بوده است؛ زیرا اگر مشیت الهی بر آن نبوده باشد، اینهمه مقتضیات چگونه میتوانستند بر سریل

اتفاق باهم دست دهند (زیرا غالباً مقتضیات بسیار در آن واحد باهم جمع می‌شوند)؛ ممکن است بگوئید «باده میوزیده و آن شخص ناچار بوده است از آنجا گند کند و هماندم این امر واقع شده است». اما ایشان فوراً خواهند گفت: «چرا باد در آن لحظه میوزیده»؟ و «چرا آنسخس هماندم از آنجا میگذشته است؟» اگر باز جواب بدھید: «هوا قبلاً آرام بوده و باد بعلت آشفتگی دیروز دریا بر حاسته است، و آن شخص بنا بدعوت یک دوست از آنجا عبور میکرده است»، چون مجادله ایشان را پایانی نیست باز بشما جواب خواهند گفت: «چرا دریا آشته بود و چرا آن شخص در آن موقع دعوت شده بود؟» و باین ترتیب از علتی بعلت دیگر شما را دنبال خواهند کرد تا به پناهگاه خواست خدا، یعنی پناهگاه جهل تن دھید. بهمین ترتیب وقتی بالبلد انسان میگذرد متوجه می‌شوند و چون علت اینهمه صنعت را نمیدانند اینطور استنباط میکنند که زاده یک صنعت‌الهی یا فوق طبیعی است و بطریقی ساخته شده است که اندامها بی‌کدیگر آسیب نمیرسانند. وازاً اینجاست که هر کس علل معجزات را جستجو کند و بخواهد امور طبیعت را همچون مردم فرهیخته بفهمد و مثل ابلهان از روی حیرت بآنها خیره نشود، بزودی بدعت گذار و بیدین محسوب نمی‌شود، و بوسیله کسانی که توده «مردم آنان را بعنوان مفسرین طبیعت و خدایان ستایش میکنند، رسوا میگردند. زیرا اینان میدانند بمحض اینکه جهل و نادانی بر طرف شود اعجابی را که در استدلال و حفظ حجت خویش تنها بر آن متکی هستند از کف خواهند داد. اما اکنون این مطلب را کنار میگذارم و به بحث درباره آنچه در مرحله سوم تعهد کرده‌ام مبادرت میکنم.

همینکه مردم متناعد شدند که هر چه هست بخاطر ایشان ساخته شده، ناچار آنچه را که برای ایشان مفیدتر بود بهتر از همه دانستند، و چیزی را که به ایشان خیر بیشتر میرسانید بالاتر از همه محسوب کردند. از اینرو میبایست مفاهیم خیر، شر، نظم، اغتشاش، گرما، سرما، زیبائی، رشتی و امثال آنها را برای امور طبیعت می‌ساختند، و چون خود را فاعل مختار دانستند مفاهیم

ستایش و سرزنش گناه و شایستگی بوجود آمد . درباره مفاهیم اخیر وقتی در صفحات آینده به بررسی طبیعت انسان میپردازم گفتگو خواهم کرد ، اما مفاهیم نخستین را بطور مختصر در اینجا توضیح میدهم . تمام آن چیزهایی را که موجب تندرستی انسان و ستایش خداست خیر ، و آنچه رامخالف اینست شرمیخواهد . و چون کسانیکه امور طبیعت را نمیفهمند و هیچ یقینی درباره آنها ندارند مگر توهمند ، و این توهمند را بجای تعقل میگیرند ، بسختی معتقد میشوند که در اشیاء نظمی وجود دارد ، و نسبت به آن نظم و همچنین نسبت به طبیعت خوبیش جا هم لند . وقتی اشیاء چنان منظم هستند که هنگام عرضه شدن آنها به حواس میتوانیم آنها را باسانی تخیل کنیم و در نتیجه سهولت بیاد بیاوریم ، آنها را دارای نظم صحیح میخوانیم ، و از طرفی هنگامیکه نمیتوانیم چنین کنیم آنها را بی نظم یا مغشوش می نامیم . واژه مهه اینها مهمتر چون آن چیزهایی برای ما خوش آیند هستند که بتوانیم آنها را باسانی تخیل کنیم ، به این مناسبت مردم نظم را برای قطعی ترجیح میدهند چنانکه گوئی در طبیعت نظم چیزی غیر از رعایت تخیل ماست ؛ و هیگویند خدا همه چیز را منظم آفریده است ، و باین ترتیب ندانسته تخیل را بخدا نسبت میدهند ، جزو اینکه در حقیقت مقصود ایشان اینست که خدا تمام اشیاء را ب نحوی مرتب کرده است که برای تخیل بشر بسیار سهل باشد ؛ و شاید این امر را مانعی برای نظریه خود نمیدانند که چیزهای بیشمار یافت میشوند که از دسترس تخیل ما بسیار دورند و بسا چیزهایی که تخیل ما را بعلت ناتوانیش پریشان میکنند . اما در این باره بقدر کافی گفته ام مفاهیم دیگر نیز چیزی جز حالات تخیل نیستند که در آنها تخیل بانحصار مختلف تحت تأثیر واقع می شود و با وجود این بواسطه جهل عمیقون صفات اصلی اشیاء ملاحظه شده اند ؛ زیرا چنانکه گفته ایم مردم تصور میکنند که تمام اشیاء برای آنان آفریده شده اند و طبیعت یک چیز را بر حسب تأثیری که در ایشان داشته است خوب یا بد ، سالم ، فاسد و معیوب ، خوانده اند . مثلًا اگر حرکتی که اعصاب بوسیله چشم از اشیایی که در برابر ما هستند میگیرند موجب سلامت باشد ، اشیایی که آن حرکت را باعث

شده‌اند زیبا و در غیر اینصورت زشت نامیده می‌شوند. همچنین چیزهایی که بوسیله بینی اعصاب را متأثر می‌کنند خوشبویا بدبود خوانده می‌شوند؛ هنگامی که این تحریک از طریق دهان حاصل شده باشد کلمات شیرین یا تلخ، خوش‌طعم یا بد طعم، و اگر از راه لمس بوده باشد اصطلاحات فرم یادداشت، هموار یا ناهموار بکار می‌روند. و چیزهایی که گوش را متأثر می‌کنند اصوات نامیده می‌شوند و رامش یا نفعه ناساز را تشکیل می‌دهند که رامش آن عردم را بحد جنون لذت بخشیده است، بطوریکه معتقد شده‌اند که رامش خدا را نیز لذت می‌بخشد. در میان فلاسفه هم کسانی بوده‌اند که می‌گویند حرکات کرات آسمانی رامش دارند.<sup>۱</sup> تمام این مطالب بقدر کافی نشان میدهد که هر کس درباره اشیاء بمقتضای تمایل فکر خویش حکم می‌کند یا بهتر بگوئیم آنچه درواقع آثار تخیل او هستند به اشیاء نسبت میدهد. بدین جهت آنقدر مهم نیست (جنازه که ضمانتی توافق نیم متنزکر شویم) که در میان مردم گفتگوهای سیار رفته و بالاخره شناکیت برخاسته است. زیرا اگرچه افراد بشر در بسیاری از موارد باهم توافق دارند باز در بسیاری جهات باهم اختلاف می‌کنند و آنچه برای یکی خوب است از نظر دیگری بداست، برای این قسم است و برای آن دیگر بی‌نظمی، این‌یک راخوش آیند است آن دگردا ناخوش آیند و بر همین قیاس، که در این‌باره بتحقیق بیشتر نیازی ندارم جون جای آن نیست که در آنها بتفصیل گفتگو کنم و در حقیقت باید بقدر کافی بر جمه شهود باشد. زیرا همه می‌گویند: «بشماره آدمیان، عقیده وجود دارد»، «هر کس به وجه مخصوص خویش عاقل است»، «افکارهم مثل سلیمانیها باهم اختلاف دارند، تمام این ضرب‌المثل‌ها بخوبی نشان میدهد که مردم درباره اشیاء بمقتضای تمایل افکار خویش حکم می‌کنند، و بیش از اینکه آنها را بفهمند درباره آنها بتوهم می‌پردازند. زیرا اگر امور دا می‌فهمیدند، دلیل من اگرچه ایشان را مجدوب ۱. اشاره بعقیده‌ایست که منسوب به فیتاگور است و آن اینست که گرددش کرات آسمانی و حرکت سریع اجرام سماوی نمایم یا تأثیفی ایجاد می‌کنند که گوش ما بواسطه عادت آنرا نمی‌شنود.

نمیساخت لااقل باندازه ریاضیات آنانرا متقاعد میکرد.

باین ترتیب ملاحظه کردیم که تمام دلائلی که عوام عادت کرده‌اند بوسیله آنها طبیعت را تبیین کنند چیزی نیستند مگر حالات یا صور تخیل وغیر از ساختمان و سرشت تخیل به طبیعت یا ماهیت چیزی دلالت نمیکنند؛ و با وجود این اسامی و کلماتی دارند که گوئی مثل ماهیت‌های در خارج از تخیل موجودند، من آنها را ماهیت میخوانم اما نه ماهیت واقعی بلکه ماهیت تخیلی، و بنابراین دلائلی را که در باره این مفاهیم علیه ما اقامه شده است بسهولت میتوان رد کرد. زیرا بسیاری از مردم معمولاً اینطور استدلال میکنند: اگر تمام اشیاء از ذات کامل باری برآمدند، پس اینهمه نقص‌ها و ناتمامی‌ها که در طبیعت هستند از کجا آمدند؟ مثلاً فساد اشیاء تاحد تعفن؛ زشتی چیزهایی که غالباً انسان را بحال تهوع دچار میکند، بی‌قطمی، شر، گناه و امثال آنها. اما چنانکه هم اکنون گفتم این اقوال بسهولت رد میشوند. زیرا کمال اشیاء صرفاً از لحاظ قدرت و طبیعت آنها در نظر گرفته شده است؛ و نقص و کمال هر چیز باین مناسبت که ملازم یامناف‌حواس انسان هستند، یا باین جهت که برای او مفید یا بینایده‌اند، نیست. اما در پاسخ آنان که میگویند «چرا خداوند تمام ابناءٰ بشر را طوری نیافریده که تنها در پرتو عقل اداره شوند؟» جوابی نمیدهم جزاینکه میگویم: زیرا برای خلق تمام اشیاء از عالیترین تا دانی‌ترین ماده و مایه کسر نداشت؛ به بیان دقیق‌تر: زیرا قوانین طبیعت چنان جامع است که خلق هر چیز را که عقل نامحدود بتوازن تصور کند، بسند است، چنانکه این مطلب رادر قضیه ۱۶ باز نموده‌ام. سوء تفاهماتی هستند که در اینجا تذکر آنها را موقوف کردم. اگر باز مواردی از آنها باقی‌بمانند میتوان آنها را با اندکی تفکر منتفع ساخت.

اسپینوزا در کتاب دوم «علم اخلاق» ماهیت فکر انسان را بررسی میکند.

بحث او منکی بر مفهوم «یک صورت»<sup>۱</sup> است که از دکارت گرفته ولی در آن

۱. صورتی که اسپینوزا می‌گوید نزدیک است به آن معنی که افلاطون

تصرف کرده است . پیش از این در حکم ۶ از کتاب اول، گفته بود که یک صورت تا آنجا صادق است که با آن چیزی که موضوع یا مصدق آنست سازگار و منطبق باشد . در اینجا (تعریف ۴) «علم تمام» را همچون چیزی تعریف میکند که دارای تمام علائم ذاتی، یک صورت حقیقی یا صادق باشد . اسپینوزا پیشرفت ذهن انسان را تا بلندترین پایه معرفت همچون استقرار علم تمام بجای علم ناتمام تصویر میکند . هر کس میتواند این پیشرفت را برای خود آغاز کند اما از آنجا که خودیک حالت محدود وجود است هر گز نمیتواند آنرا بکمال رساند . کمال مطلوب معرفت، شناخت صور بدیهی حقیقی است که مناسبت میان ذوات را نشان میدهدن . اسپینوزا معتقد است که هیچ معرفت واقعی وجود ندارد که خود را نامشکوک و بدیهی نشان ندهد . پائین‌تر از این مرتبه دو مرحله وجود دارد : یکی استدلال یا استنتاج ، و دیگری پائین‌تر از آن ، یعنی تنها عقیده جاری و توهمند درباره واقعیات . این سه مرحله را با یک مثال در تبصره ۲۰، قضیه ۴۰، عجسم میکند . در یکی از آثار نخستین خود بنام «رساله در اصلاح فهم»، در عبارتی که در پایان این قطعات ارائه شده است، چهار مرحله تشخیص میدهد که پائین‌تر از همه را به دو مرتبه تقسیم میکند . اسپینوزا «صورت» و «موضوع صورت» را طوری بکار میبرد که بخود او اختصاص دارد و لب استدلال اوست . ذهن انسان خودیک صورت است و موضوع یا مصدق آن تن انسان است . در اینجا باید بخاطر داشت که علم<sup>۱</sup> و بعد فقط صفاتی هستند که جوهر در پرتو آنها تعقل میشود .

---

برای صور قائل است که وجودشان حقیقی و مجرد است و می‌توان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آنرا حالت و تعینی از صفت علم واجب الوجودی خواند و روح یا نفس را متفق از آن صور می‌داند . سیر حکمت در اروپا، تألیف هر حوم فروغی .

فروغی می‌گوید : « چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود » .  
thought (فرانسه Pensée) - که ترجمه آن فکر است، ولی عزیز

باين ترتيب از ظراسيپينوزا يك حادثه واحد را ميتوان بمنزله واقعه‌اي ملاحظه کرد که هم در حوزه فکر، از لحاظ ذهن، رخ می‌دهد و هم در قلمرو تن، افکار از وقایع تن قابل تفکیک نیستند. هر چند این عقیده با نظریه «همسازی پيشين» لايب نيتس درباره نفس و بدن که در آن دودسته از وقایع بطور مطلوب از جانب خدا مقارن گشته‌اند فرق دارد؛ بنظر اسپينوزا اين هردو يك واقعه بيش نیست که از جنبه‌های مختلف ملاحظه شده است. از لحاظ ادراك حسی و تجربه معمولی، ذهن فقط دارای صور نامتوافق و پريشان (علم ناتمام) است که آنچه در بدن حادث می‌شود منعکس می‌کنند. اين صور عالم ذاتی توافق یا تناسب را با خود ندارند (قضیه ۲۹ و نتيجه). معرفت ما از موجودات فردی یا جزئی خارج از ماقنها از طریق تأثیرات بدن بوسیله موضوعات خارجی دست داده است و باين دليل است که ادراك حسی تنها صور نامتوافق و درهم را ميتواند ارائه کند. اين نکات اخير با نظریه معرفت ما بعدالطبيعي اسپينوزا تواري دارد که بر طبق آن سلسله علل اشیاء جزئی هر گز به نتيجه نمی‌رسند و بنا بر اين هر گز نميتوانند يكجا و بطور تمام و تمام از طبیعت خدا یا از واقعیت کل ناشی شده باشند. (قطعه مستخرجه از «اصلاح فهم» را نيز ملاحظه کنيد).

اما ما باين صور نامتوافق که محصولات «تخيل» هستند، محدود نیستيم. همه ما بحکم ضرورت دارای معرفتی از مرحله دوم و سوم نيز هستيم، که عبارتند از نوعی دليل و علم حضوري درباره حقایق بدیهی. بدین گونه است که ميتوانيم حقیقت را از خطا تشخیص دهیم. زیرا ماهر کدام نمونه‌ای از حقیقت را داریم، چون هر یک از ما پاره‌ای حقایق ضرور را درباره کل جهان میدانیم. اينها مفاهیم عام هستند، مثل اينکه هر چیز علتی دارد که تمام استدلال ما بر آن ببنی است. هر یک از ما اگر خود را بر آن دارد که بر پایه مفاهیم عام نظریه‌ای در باب مجموع جهان بسازد که متنام او را نيز شامل باشد، ميتواند طریق اسارت بازادي را طی کند. هدف علم اخلاق اينست که نحوه وصول باين طریق → می‌شمارد، فکر برای آن مناسب نیست؛ پس علم ترجمه کردیم.

را نشان دهد.

در اینجا بر طبق طرح این کتاب باشد بقطعات مستخرجه از آثار اسپینوزا خاتمه دهیم. اما نباید فراموش کرد که حکمت ما بعد الطبیعته اسپینوزا بمنزله زمینه‌ای برای «علم اخلاق» او طرح ریزی شده است. این حکیم تشریح کرده است که ذهن چگونه تا آن حد که در مرحله عادی شناخت تجربی توقف دارد اصولاً از اشیاء خارج از خود منفعل و متأثر است. در کتاب سوم این تمییز را بیان فکر مخصوص که فاعل است، وادرانک و عقیده معمولی که نسبت بحیات حسی منفعل است، بکار می‌بندد. درباره عواطف نظریه ای میدهد و آنها را بمنزله خود منفله وانسود می‌کند که تغییرات بدن را که بواسطه اشیاء خارجی پدید آمده‌اند منعکس می‌سازند. در بالاترین مرتبه معرفت، یعنی مرتبه‌ای که در آن ذهن تنها در حقایق جاویدی سیر می‌کند که بمجموع جهان قابل اطلاق است، ما از تأثیر اشیاء و امور جزئی اطراف خود فارغ و آزاد هستیم. اسپینوزا دخالت اراده را در عقل سليم رد می‌کند. با وجود این، ذهن در پر توکوشن‌های خود و در برخورداری از فکر مخصوص، خود را آزاد می‌کند تازمانی با حقایق جاوید مشغول گردد. از جنین ادراگی آزادی و خرسندی دست میدهد؛ نه بمعنی تسلیم یک رواقی بتقدیر و سرنوشت، بلکه باین معنی که ذهن از دلستگی- معانی شخصی و اضطراباتی که مولود آنها هستند آزاد است و تنها به جنبه‌ها یا کیفیات تغییر ناپذیر جهان توجه دارد. این مرتبه عشق بحدا و طبیعت را بنیان می‌نهاد.

تمام شیوه استدلال اسپینوزا در علم اخلاق در معرض انتقاداتی است که هیrom و کانت بعدها نسبت‌بدان ایجاد کردند. ابن‌فلسفه در پی آنست که عالیترین نوع حیات را از طبیعت اشیاء بیرون بکشد. هیوم و کانت ثابت کردند که مدلایقاً نمیتوان از این روش دفاع کرد. نقادان دیگر اظهار کردند که دلائل او آنطور که بنظر آمده است دقیق نیستند؛ زیرا روش هندسی واقعاً یک رشته‌دلائل قیاسی دقیق را فراهم نمی‌کند و جنین انتظاری از آن نمیتوان داشت. اسپینوزا

فیلسوفی است که مردم بدون درک مقاصد او عموماً ویرا حرمت گذاشته یا ناسزايش گفته‌اند . اما توقع نداشت که آثار شخصی او ، یاشیوہ زندگی‌ای که طرفدار آن بود ، سهل باشد . چنانکه در تبصره آخرین قضیه از کتاب آخر میگوید : « هر چیز عالی همانطور که کمیاب است دشوار است » ۱ اسپینوزا اهل تصوف نیست ، اما یک فیلسوف عقلی مذهب است که بیش از هر فیلسوف بزرگ دیگر برای قوای عقلی محض دعاوی بزرگ کرده است .

## بخش دوم - درماهیت و منشأ ذهن

### مقدمه

اکنون به بیان آن چیزهایی میپردازم که باید از ذات خدا یا از یک وجود بیکران وجاوید باشیشوند . بیان من در حقیقت شامل تمام آنها نیست (زیرا چنانکه در قضیه ۱۶ از بخش نخستین نشان داده ایم باید بتعداد و طرق نامحدود ناشی شوند ) بلکه آن چیزها که میتوانند دست مارا بگیرند (اگر بتوان چنین گفت) ومارا به معرفت ذهن انسان وسعادت کامل آن رهبری کنند.

### تعریف

اول - از « جسم » آن حالت را درک میکنم که بیک نجومی معلوم ، ذات خدا را تا آنجا که بمنزله یک شیء ممتد ( ذوابعاد ) در قطر گرفته شده است بیان میکند (رجوع کنید به نتیجه قضیه ۲۵ از بخش نخستین ) .

دوم - آنرا منسوب به ذات چیزی میدانم که قبول آن ضرورةً مستلزم قبول شیء ورفع آن بحکم ضرورت متضمن رفع شیء است . یا آن چیز را که بدون آن شیء مورد قدر نمیتواند موجود باشد یا تصور شود و معکوساً نیز آن چیز را بدون شیء مورد تصور نتوان موجود دانست یا تصور کرد .

سوم - از تصور یک صورت ذهنی را اراده می کنم که ذهن بواسطه متفکر -

---

1. *Omnia praeclera tam difficila quam rara Sunt*

بودن خود آنرا تشکیل میدهد.

توضیح: تصور میگوییم، و نیکویم ادراک، زیرا کلمه ادراک ظاهرآ دلالت دارد به اینکه ذهن در ارتباط با موضوع، منفعل یا تأثیرپذیر است، در صورتی که تصور عمل و فعالیت ذهن را میرساند.

چهارم - علم تمام آن را میدانم که تا آنجا که نسبت بهشیء در نظر گرفته شده، تمام خصوصیات یا عالم ذاتی یک تصور حقیقی را دارد.

توضیح: اینکه میگوییم ذاتی برای اینستکه آنچه غیر ذاتی است از تعریف خارج شود؛ خلاصه، مقصود مطابقت میان تصور و موضوع آن است. (حکم ۶ را در کتاب اول ملاحظه کنید).

پنجم - مدت یا استمرار، دوام نامعلوم وجود است.

توضیح: برای این میگوییم «نامعلوم» که بهیچ وجه نمیتوان آنرا معین کرد، نه با خود طبیعت یک موجود و نه با علت فاعلی آن که بحکم ضرورت وجود شیء را بر او حمل می کند اما آنرا ازاو بر نمیگیرد.

ششم - کمال و واقعیت را یک چیز واحد میدانم.

هفتم - چیزهایی را فردی یا جزئی میخوانم که محدودند و وجود معین دارند؛ اما اگر یک عدد از آنها در کاری چنان همدست شوند که همگی در رمان واحد علت یک معلوم باشند باز همه آنها را تا آن حد بمنزله یک شیء منفرد در نظر دیگیرم.

## احکام

اول - ماهیت انسان، وجود او را الزام نمی کند؛ یعنی از نظر نظم طبیعت وقوع این امر که این شخص یا آن شخص موجود باشد یا نباشد، یکسانست.

دوم - انسان فکر نمیکند.

سوم - حالات فکر مانند عشق، آرزو یا هر نام دیگر که تأثرات ذهن

بوسیله آن مشخص شود ، وجود ندارند مگر اینکه در همان شخص تصوری از چیز محظوظ یا مورد آرزو و مانند آن باشد . اما تصور اگر هم حالت دیگری از فکر وجود نداشته باشد . موجود است .

چهارم - ما حس می کنیم که یک جسم معین براههای مختلف تحت تأثیر قرار می گیرد .

پنجم - ما هیچ چیز جزئی را بجز اجسام و حالات فکر ، احساس یا ادراک تمیکنیم .

### قضايا

اول - فکر یکی از صفات خداست ، یاخدا یک شیعمنتفر است .

دوم - بعد یکی از صفات خداست ، یاخدا شیئی است ممتد .

هفتم - ترتیب و ارتباط صور ، همان ترتیب و ارتباط اشیاء است .

یازدهم - نخستین چیزی که وجود بالفعل ۱ ذهن انسان را میسازد چیزی نیست مکر صورت شیعمنفردی (جزئی) که بالفعل وجود دارد .

دوازدهم - آنچه در موضوع صورت تشکیل دهنده ذهن انسان حادث می شود باید بوسیله ذهن انسان درک شود ؛ یعنی اگر موضوعی که ذهن انسان را میسازد یک جسم باشد ، در آن جسم چیزی حادث نمیشود که ذهن آنسو را درک نکند .

سیزدهم - موضوع آن صورتی که موجود ذهن انسان است یا یک جسم است یا حالت معینی از بعد که بالفعل وجود دارد و جز آن چیزی نیست .

تبصره : از اینجا نه تنها میفهمیم که ذهن با بدن متعدد است بلکه آنچه را هم که از اتحاد ذهن و بدن باید فهمید درک میکنیم . اما در حقیقت هیچکس قادر نخواهد بود این مطلب را بنحو شایسته یا بطور دقیق بفهمد مگر اینکه ایندا باطیعت بدن سا آشنا باشد . زیرا چیزهایی را که تاکنون مطرح کردہ ایم

۱. actual

و یه مرفته کلی بوده اند و بد انسان بیش از سایر اشیاء منفرد که عموماً ولو درجات مختلف جاندار هستند مراجعت نکرده ایم . زیرا بحکم ضرورت باید فبول کرد که از تمام چیزها صورتی در خدا هست که خدا علت آن صورت است، همانطور که عات صورت جسم انسان است . و بنابراین آنچه را درباره صورت جسم انسان میگوئیم باید ضرورةً در باره صورت شیء دیگر نیز بگوئیم . با وجود این نمیتوان انکار کرد که صورهم مثل اشیاء باهم اختلاف دارند، یکی از دیگری برتر است و واقعیت بیشتری دارد ، همانطور که موضوع (صدقای) یک صورت از موضوع صورت دیگر برتر یا نسبت به آن دارای واقعیت بیشتر است . و بنابراین تعیین اینکه ذهن انسان در چه چیز با امور دیگر فرق دارد و از چه نظر برتر از چیزهای دیگر است باید همانطور که گفتیم طبیعت موضوع ما صدقای آن یعنی طبیعت کالبد انسان را بشناسیم . در اینجا نمیتوانم توضیح دهم که این طبیعت چیست ، اما این امر برای آن چیزی که من در صدد اثبات آن هستم ضرورت ندارد . هر چند بطور کلی خواهم گفت همانطور که یک کالبد نسبت به کالبدی دیگر برای کار و تحمل چیزهای بسیار در زمان واحد سازگارتر است ، همان‌طور یک ذهن هم نسبت با ذهان دیگر برای ادراک چیزهای بسیار در زمان واحد سازگاری بیشتری دارد . و هر قدر اعمال یک کالبد بخود او در بوطه تر باشند و کالبدی کمتری در اعمال او هم‌ستی کنند ، ذهن برای فهم سریع و مشخص مستعدتر است . و باین ترتیب میتوانیم تشخیص دهیم که چگونه یک ذهن از همه اذهان برتر است و همچنین میتوانیم آنرا دریابیم که چرا ما از کالبد خود تنها یک معرفت بسیار آشفته و درهم‌داریم، و همچنین بسیار چیزهای دیگر که از این مطلب استنباط خواهیم کرد .

پیست و ششم - ذهن انسان جسم خارجی را بمنزله یک موجود بالفعل درک نمیکند مگر بواسطه صوری که از عوارض کالبد خود دارد .  
پیست و هفتم - سور عوارض یا تأثرات بدن انسان تا آن حد که تنها ذهن انسان به تنها ی ارجاع میشوند واضح و مشخص نیستند بلکه مشوش

و درهم اند .

بیست و نهم - صورت هر تأثیری از ذهن انسان ، متنضم یک عالم تمام در باره ذهن انسان نیست .

نتیجه : از اینجا ناشی میشود که هرگاه ذهن انسان چیزی را بنحو معمول طبیعت درک می کند ، نه در باره خود و نه نسبت به اجسام خارجی علم تمام ندارد ، بلکه تنها یک معرفت مبهم و ناقص یا مغلوط دست یافته است . زیرا ذهن فقط تا آنجا که صور تأثرات یا عوارض بدن را ادراک میکند خود را میشناسد ( قضیه ۲۳ از بخش دوم ) اما کالبد خود را درک نمی کند مگر بواسطه صور عوارض که اجسام خارجی را هم تنها بوسیله آن درک می کند ( قضیه های ۲۳ و ۲۶ از بخش دوم ) . و بنابراین تا آنجا که این صور را دارد نه از خود علم تمام دارد ( قضیه ۲۹ از بخش دوم ) ، نه از بدن خود ( قضیه ۲۸ از بخش دوم ) ، نه از اجسام خارجی ، بلکه معرفت او تنها یک شناخت مبهم و ناقص است ( بخش دوم قضیه ۲۸ و تبصره ) . فهوا المطلوب .

تبصره : صریحاً می گوییم که ذهن از خود ، بدن خود و اشیاء خارجی تنها یک معرفت مغفوش دارد نه علم تمام ، و این وقتی است که شیء را در قلم عادی طبیعت درک می کند ، یعنی هرگاه آنرا بطور خارجی در نظر گرفته باشیم که باشرایط و مقتضیات اتفاقی بامور می اندیشد . و نه هنگامی که آنرا بطور درونی در نظر آوریم یعنی با آن کیفیت که دفعه " واحده بسیاری از چیزها را ملاحظه می کند تا اختلافات و تقابل های هر یک را نسبت بدیگری بفهمد . زیرا هرگاه باین طریق یا به نحو دیگر از درون مستعد و متمایل شده باشد ، اشیاء و امور را بطور واضح و مشخص ملاحظه خواهد کرد ، چنانکه بعداً نشان خواهم داد .

سی و یکم - ما تنها می توانیم از استمرار اشیاء جزئی که در اطراف ما هستند ، یک علم بسیار ناتمام داشته باشیم .

سی و پنجم - خطاب عبارتست از فقدان معرفت که متنضم تصورات درهم

و ناقص یا نامتوافق است .

سی و ششم - صور درهم و غیر کافی و همچنین صور واضح و مشخص یا کافی ، هر دو از یک ضرورت ناشی می شوند .

سی و هفتم - تنها آن چیزهایی را که نسبت بهمه امور مشترک و در جزء و کل متساویاً موجود است ، می توان کافی تصور کرد .

سی و نهم - آن چیز که نسبت بکالبد انسان و اجسام معین خارجی که بدن انسان را متأثر می سازند مشترک است ، و صفتی است از ایندو و در جزء و کل متساویاً وجود دارد ، در ذهن دارای علم تمام است .

تبصره ۲ : اکنون از تمام مطالبی که فوقاً گفته شد به وضوح پیداست که ما چیزهای بسیار درک می کنیم و مفاهیم کلی می سازیم ، نخست از اشیاء جزئی که بصورت درهم ، مغلوط و بی ترتیب بعقل ما ارائه شده اند ( نتیجه قضیه ۲۹ از بخش دوم ) ، و از اینرو من بر حسب معمول خویش اینچنین ادراکات را معرفت ناشی از تجربه میهم و اتفاقی می شناسم ( *cognitio ab experientia* vaga در درجه دوم از علائم ؛ مثلاً از این امر که بواسطه کلمات معینی که خوانده یا شنیده ایم اشیاء معینی را بیاد میآوریم و از آنها صور خاصی تشکیل می دهیم شبیه صوری که بوسیله آنها اشیاء را تخیل می کنیم ( تبصره ، قضیه ۱۸ بخش دوم ) . من این هر دو طریقه ملاحظه اشیاء را از این پس معرفت نوع اول میخوانم ، عقیده [ *opinio* ] یا تخیل [ *imaginatio* ] . در مرحله سوم از این امر که ما از صفات یا خواص اشیاء مفاهیم مشترک علم تمام داریم ( نتیجه قضیه ۳۸ ، نتیجه و قضیه ۲۹ ، و قضیه ۴۰ از بخش دوم ) . و این را عقل [ *ratio* ] و معرفت نوع دوم می خوانم . علاوه بر این دو نوع معرفت یک نوع سوم هم وجود دارد چنانکه ذیلاً نشان خواهم داد ، و آنرا علم حضوری [ *scientia* intuitiva می خوانیم . اکنون اینگونه معرفت از یک علم تمام در باره ذات صوری بعضی صفات خدا ، به سوی علم تمام در باره ذات اشیاء پیش میرود . من این هر سه نوع را با یک مثال مجسم خواهم کرد . فرض کنید سه عدد

برای یافتن عدد چهارم داده شده است که نسبت این عدد چهارم به عدد سوم مثل نسبت عدد دوم به عدد اول . سوداگران بیدرنگ عدد سوم را در عدد دوم ضرب و حاصل را بر عدد اول تقسیم می کنند : یا باین علت که قاعده ایرا که بدون دلیل از معلم آموخته اند بیاد دارند ، یا چون غالباً آن را از اعداد بسیار کوچک در یافته اند ، و یا بواسطه بودن به برهان قضیه ۱۹ کتاب هفتم « عناصر اقلیدس » یعنی خاصیت عمومی تناسبها . اما در مورد اعداد بسیار کوچک به این قضیه احتیاجی نیست ، زیرا وقتی اعداد مفروض ۱ و ۳۶ باشند کیست که نتواند نسبت چهارم یعنی عدد ۶ را دریابد ؟ و این مطلب بسیار واضح است زیرا ماعددهای چهارم را از همان نسبتی که بوسیله علم حضوری میان اعداد اول و دوم می بینیم ، بیرون می کشیم .

چهل و یکم - معرفت نوع اول بگانه علت خطأ است : معرفت نوع دوم و سوم بحکم ضرورت محقق است .

چهل و دوم - معرفت نوع دوم و سوم نه نوع اول ، تعییز حقیقت را از خطأ به مامی آموزند .

چهل و سوم - کسی که یک صورت حقیقی در ذهن دارد ، و در همان حال میداند که تصور صحیح دارد ، نمیتواند درباره حقیقت شيء شک کند .  
چهل و چهارم - طبیعت عقل این نیست که اشیاء را محتمل بداند بلکه آنست که آنها را ضرور بشناسد .

نتیجه ۱ : از اینجا چنین استنتاج می شود که ممکن ( مقابل واجب ) دانستن ما اشیاء را خواه نسبت به گذشته یا آینده ، صرفاً منوط به تخیل است .

نتیجه ۲ : طبیعت یا ماهیت عقل اینست که اشیاء را تحت صورت مشخصی از ابدیت ادرار کند ( *sub quadam aeternitatis specie* )  
چهل و پنجم - صورتی از هر جسم یاشيء جزئی که بالفعل موجود باشد ، بحکم ضرورت متنضم ذات جاوید و بیکران باری است .

چهل و ششم - معرفت ذات جاوید و نیکران باری که هر تصوری متنضم آنست، کافی و کامل است.

چهل و هفتم - ذهن انسان يك علم تمام از ذات ابدی و نامحدود باری دارد.

چهل و هشتم - در هیچ ذهنی اراده مطلق یا آزاد وجود ندارد، بلکه ذهن را علی وادار بخواستن این چیز یا آن چیز می‌کند که بنویه خود علت دیگر او را برانگیخته است، و این علت هم علی دیگر دارد و بر همین قیاس تا پینهایت.

### در باب بهبود فهم

اکنون توجه خود را با آن چیزی معطوف می‌سازم که از تمام مسائل مهمتر است یعنی به بهبود فهم و مسائلی که مارا قادر می‌سازند تا اشیاء را آنطور که برای رسیدن بمقصودمان ضرورت دارد درک کنیم. برای حصول این امر تن تیپ طبیعی را که ملاحظه می‌کنیم اقتضا می‌کند تمام حالات ادراک را که تا اینجا برای تصدیق یا نفي غیرقابل تشکیل چیزی بکار برده‌ام، بطور مختصر تکرار کنم تا بتوانم آن صورت را که از همه بهتر است برگزینم و در عین حال بشناسائی قوا و طبیعت خویش که در صدد اکمال آن هستم آغاز کنم.

۱۹- اگر درست بیاد آورم همه آنها را می‌توان بجهاد پنهان تحولی کرد، از این قرار:

اول- ادراکی که بنا به «ثراقر» یا بهموجب پاره‌ای علامات داریم که میتوان آنرا مناسب ذوق هر کس دانست.

دوم- ادراکی است که از تجربه مبهم کسب کرده‌ایم یعنی از تجربه‌ای که عقل آنرا بر بیانگرایی کند بلکه شاید تنها بر سبیل اتفاق حادث شده و ما واقعه سنجیده‌ای نداریم که برابر آن قرار دهیم و بنا بر این بلا معارض در ذهن ما باقی می‌ماند.

سوم - ادراکی که در آن ذات یک چیز از ذات چیز دیگر برآمده است، اما نه بالتمام؛ اینگونه ادراک وقتی روی میدهد که ما از معلولی بعلتی پی‌میریم یا هنگامیکه از پاره‌ای مفاهیم کلی استنتاج شده است، بنحوی که ادراک ما همواره با پاره‌ای خصوصیات همراه است.

چهارم - بالاخره ادراکی است که در آن شيء را بوسیله ذات آن فقط، یا بواسطه شناخت علت بلا بواسطه آن، درک می‌کنیم.

۲۰ - این چهار گونه ادراک را با مثالهای تصویر می‌کنم. بوسیله تواتر تنها تاریخ ولادت خویش را می‌دانم و اینکه اشخاص معینی پدر و مادر من بوده‌اند و مانند آن؛ یعنی چیزهایی که هرگز در آنها شک نداشته‌ام. با تجربه مبهم میدانم که خواهم مرد؛ و تا آنجا که ملاحظه کرده‌ام قبول می‌کنم کسانی که مثل من هستند می‌میرند. هر چند همه آنها در زمان واحد زندگی نکرده‌اند و از یک بیماری واحد نمرده‌اند، و بهمین طریق است که میدانم نفت آتش را می‌افروزد و آب آتش را خاموش می‌کند، همچنین می‌دانم که سگ یک حیوان پارس‌کننده است و انسان یک حیوان عاقل؛ و باین طریق تقریباً تمام چیزهای مفید در زندگی را میدانم.

۲۱ - ما یک چیز را «از چیز دیگر» بطریق زیر استنباط می‌کنیم: پس از اینکه بطور صریح دریافتیم که یک جسم بخصوص را احساس می‌کنیم نه جسم دیگر را، بطور واضح نتیجه می‌گیریم که با آن جسم نفسی یا ذهنی متعدد است و آن اتحاد است که این احساس را در ما باعث شده؛ اما چگونگی این احساس و اتحاد را مطلقاً نمیتوانیم از آن بفهمیم. یا پس از اینکه ماهیت ابعاد را شناختم و دانستم که خاصیت آن چنانست که یک چیز واحد را از فاصله دور کوچکتر می‌بینیم تا از نزدیک، میتوانم استنباط کنم که خورشید بزرگتر از آنست که می‌نماید، و چیزهای دیگر از همین قبیل.

۲۲ - بالاخره وقتی می‌گوییم چیزی را فقط از طریق ذات آن درک می‌کنم که از شناختن چیزی به کیفیت شناسائی اشیاء پی‌برم، یا از اینرو که من ذات

ذهن را می‌شناسم بدانم که ذهن با جسم متعدد است . بوسیله همین شناخت می‌دانیم که دو و سه می‌شود پنج و پی‌می‌بریم که اگر دو خط با یک خط واحد موازی باشند خود آن دو خط باهم موازی هستند، و مانند آنها . اما چیز‌هایی که بوسیله اینگونه شناخت بدانستن آن قادر بوده‌ام ، بسیار کمند .

۲۳ - اکنون برای اینکه آنچه گفته شده بهتر فهمیده شود مثالی میز نیم : سه عدد داریم و می‌خواهیم عدد چهارم را پیدا کنیم که نسبت آن به سومی مثل نسبت دومی است به اولی . کسبه اگر قضیه‌ای را که بدون استدلال از معلم خود آموخته‌اند فراموش نکرده باشند فوراً خواهند گفت که برای یافتن عدد چهارم چه باید کرد . عده‌ای دیگرهم از عمل کردن با اعداد کوچک به نتیجه میرسند، که باین ترتیب عدد چهارم کاملاً پیداست . مثلاً اعداد ۴ و ۳ و ۶ را در نظر بگیریم . معلوم است که با ضرب عدد دوم و سوم و تقسیم حاصل آن بر عدد اول ، خارج قسمتی که بدست می‌آید عدد ۶ است و چون این عمل را بعنوان یک حکم سائر قبول کرده و همیشه بدون زحمت عدد مطلوب را یافته‌اند، باین جهت استنباط می‌کنند که این عمل همواره برای یافتن عدد نسبی چهارم مفید است .

۲۴ - اما ریاضی‌دانان با مقاعده شدن به اثبات قضیه نوزدهم از کتاب هفتم عناصر اقليدس از ماهیت و خاصیت تناسب به اعداد متناسب پی‌می‌برند، یعنی می‌دانند که حاصل ضرب عدد اول در چهارم برابراست با حاصل ضرب عدد دوم در سوم . اما به تناسب مخصوص اعداد مفروض نظر ندارند و اگر داشته باشند با تکاء قضیه مذکور نیست بلکه از روی علم حضوری و بدون علم محاسبه است .

## چهاردهم . درباره وسائلی که چیز‌های جاوید را بدانها می‌شناسیم

... می‌دانیم که بیش از هر چیز برای ما لازم است که تاسرحد امکان بر طبق سلسله علل با پیشرفت از یک ماهیت واقعی به ماهیت دیگر صور ذهنی خود

را از اشیاء طبیعی یا از ماهیت‌های واقعی استخراج کنیم ، و این کار را بدانگونه انجام دهیم که هر گز بدون طی مراحل واسطه به کلیات و منتزعات وارد نشویم ، خواه برای استخراج یک امر واقعی از آن کلیات باشد ، یا بر کشیدن آن کلیات از یک امر واقعی ؛ زیرا هر یک از این دو عمل پیشرفت حقیقی عقل را قطع می‌کند .

۱۰۰ - اما باید متذکر بود که مقصود از سلسله علل و ماهیت‌های واقعی یک رشته از امور حزئی ناپایدار نیست ، بلکه فقط سلسله امور ثابت و جاوید را در نظر دارم . زیرا بجهت ناتوانی بشر ، تعقیب رشته‌های امور حزئی ناپایدار محال است ، هم باین حساب که عدد آنها فزون از شمار است و هم بعلت مقتضیات بسیاری که در یک چیز واحد وجود دارد که هر یک از آنها میتواند باعث وجود یاد عدم او باشد . زیرا در حقیقت وجود آنها با ماهیتشان ارتباطی ندارد ( یا چنان‌که گفته‌ام ) یک حقیقت ثابت ولا یغیر نیست .

۱۰۱ - هر چند احتیاجی بدانستن این سلسله‌ها نیست ، زیرا ماهیت‌های اشیاء حزئی ناپایدار را از تواتر یا ترتیب وجود نباید استنباط کرد ، که چیزی بما نمیدهد مگر جنس خارجی مناسبات وبالآخره اوضاع واحوال آنها ، که از ماهیت درونی اشیاء بسیار دورند . اما آنرا تنها از اشیاء ثابت و پایدار و همچنین از قانونهایی باید جست که همچون رمز حقیقی آن اشیاء در آنها نقش گرفته‌اند ، و نه تنها تمام چیزهای حزئی بر طبق آن قوانین ساخته و مرتب شده‌اند ، بلکه این امور حزئی و ناپایدار چنان محکم و بطور ضرور ( اگر بتوان چنین گفت ) به این امور ثابت وابسته‌اند که بدون آنها نمیتوانند وجود داشته باشند یا تصور شوند . از اینچه است که این چیزهای ثابت و پایدار ، اگر هم حزئی باشند باز باین حساب که وجودشان همه جارا فرا گرفته و قدرشان همه جا گستردۀ ، برای مامانند کلیات و بسائط یا حدود و تعاریف اسیاع ناپایدار حزئی و علتها می‌ستند .

۱۰۲ - با وجود این در این که ما بتوانیم بشناخت اشیاء حزئی نائل

شویم، اشکال کم نیست زیرا که تصور یکجای تمام چیزها از توانائی فهم انسان بیرون است . هر چند برای اینکه چیزی را پیش از دیگری بفهمیم ، چنانکه گفته‌ایم ، ترتیب این نیست که آنرا از تواتر وجود یا حتی از امور پایدار و ثابت جستجو کنیم ؛ زیرا در طبیعت همه چیز با این امور مقارن و همزمان است. بدین جهت گذشته از آنچه برای فهم امور ثابت و پایدار و قوانین آنها بکار بستیم الزاماً باید کمکهای دیگری را پی‌جوئی کرد.

## فصل ۷

# لایب نیتس

گتفرید ویلهلم فون لایب نیتس Gottfried Wilhelm Von Leibniz در سال ۱۶۴۶ در لاپزیگ Leipzig بدنیا آمد و در سال ۱۷۱۶ درگذشت. شش ساله بود که پدرش مرد و هیجده ساله که مادرش. در جوانی در عالم و دانش اعجو به و زورس بود و بعداً خود را بنوان یک خودآموخته توصیف کرد. لایب نیتس در رشته حقوق تحصیل کرد و در بیست سالگی رساله مهمی (Aits Combinatoria) منتشر ساخت که کشفیات بعدی را در منطق و ریاضیات پیش‌بینی می‌کرد و اساس فلسفه تازه او را نشان می‌داد. آلمان در آن زمان هنوز مشغول بازخیزی از مصائب و پراکندگی‌های جنگهاست سی ساله بود، و هنوز در قهوه‌را و هرج و مرچ بسر می‌برد، حیات عقلی آن غالباً گرد مجامع سری و کیماویان و روزی کروسينها<sup>۲</sup>، و سحر دوران رنسانس یی گشت. در آن هنگام لایب نیتس با این مجامع سری در ارتباط بود اما بزودی به دربارهای فرانکفورت و ماینتس راه یافت و در آنجا قوانین را تدوین کرد و طرحایی برای وحدت کلیساها ریخت، در تمام عمر خود یک درباری جامع، کارمند دولت و وکیل دعاوی بین‌الملل باقی ماند؛ در دفاع از هر دعوای

### 1. Autodict

. Rosicrucians انجمن غیرمنتسلکی از نویسندهای اخلاقی و دینی قرن هفدهم در آلمان که از شیمی و علوم بطوارکی برای بیان خود استفاده می‌کردند.

حقوقی ، اعم از دینی یا دنیوی ، مهارتی به سزا داشت و همواره برای دفاع از دعاوی دعوت می شد .

در همان هنگام علم و فلسفه و ریاضیات زمان خود مخصوصاً آثار گالیله ، دکارت ، پاسکال و بویل Boyle را فرا گرفت . در انجمان سلطنتی لندن و آکادمی علوم پاریس عضویت یافت ، و مقالاتی در باره نظریه فیزیکی به آن انجمان ها فرستاد . در سال ۱۶۷۲ با یک مأموریت سیاسی پیاریس و سپس بلندن رفت و در آنجا الدنبور گ Oldenburg دیگر انجمان سلطنتی ، بویل شیمی دان بزرگ و کریستوفر رن Christopher Wren را ملاقات کرد . در ۱۶۷۶ در لاهه با اسپینوزا ملاقات کرد و برای بدست گرفتن شغل خود بعنوان کتابدار امیر برونویک<sup>۱</sup> به هانور رفت . لایب نیتس پیش از این اصول حساب فاضله و جامعه<sup>۲</sup> را تنظیم کرده بود ، و پیداست که از پیش نکات عمده فلسفه طبیعی او در ذهنش مشخص بوده است . علاوه بر کارهایی که در قبال امرای خاندان برونویک بعده داشت مکاتبات وسیع و عالمانه خود را ادامه داد و اکتشافات ریاضی و فلسفی خویش را بدون اینکه طبع و نشر کند بطور کامل فراهم کرد ؛ در سال ۱۶۸۴ و ۱۶۸۵ نخستین تحقیق او در باب محاسبه مقادیر بین نهایت خرد<sup>۳</sup> و معرفت و حقیقت پدیدار شد . پس از اینکه در سالهای ۱۶۸۷ تا ۱۶۹۰ از طریق وین Vienna به ایتالیا سفر کرد به هانور باز گشت تا به تاریخچه خاندان برونویک ، که نوشتن آنرا تعهد کرده بود ، پردازد و خود را با طرح های شگفت آور متوجه حقوقی ، ادبی ، ریاضی و فلسفی مشغول سازد . در سال ۱۷۰۰ برای تأسیس آکادمی علوم پروس به برلن رفت و سپس بمنظور تأسیس آکادمی در روسیه با تزار ارتباط برقرار کرد . در ۱۷۱۴

---

#### 1. Duke of Brunswick

۲. از شهرهای آلمان Hanover

3. Differential and integral calculus

4. infinitesimals

در وین بیمار شد و چون دریافت که دوک منتخب (به کسر خ) برای سلطنت بر انگلستان عازم لندن شده است، به هانور مراجعت کرد. در این موقع مباحثه مشهور با دوستان نیوتون Newton در انگلستان درگرفت که مدعی بودند لایب‌نیتس فکر محاسبه مقادیر کوچک را از نیوتون انتحال کرده است و افتخار این کشف باید به نیوتون برگرد. در سال ۱۷۱۶، در حالیکه هنوز قسمت عمده آثار ریاضی و فلسفی او بطبع فرسیده بود، در هانور مرد. فقط کتاب خداشناسی عقلانی<sup>۱</sup> او با عنوان فرعی رسالتی در نیکی خدا، آزادی انسان و منشأ شر، در سال ۱۷۱۰ بطور گمنام بطبع رسید.

شاید لایب‌نیتس بزرگترین نابغه جامع الفضائل دنیاًی معاصر بود که اورا از لحاظ بصیرت می‌توان با نیوتون مقایسه کرد. دروسعت دانش از نیوتون برتر است و تنها در دست یا بی نهایی ازاو و امی‌ماند. این فیلسوف درباره خود بحق گفته است: «کسی که مرا تنها از آثار طبع شده‌ام می‌شناسد مرا نمی‌شناسد.» صدھا رساله و قطمه تقریباً در باره تمام رشته‌های دانش نوین نوشته. و تا امروز هم تمام آثار او بطبع فرسیده است. لایب‌نیتس آخرین کسی است که می‌توانست به احاطه بر تمام قلمرو دانش نوین امیدوار و در حد خود یک دائرة المعارف باشد. این فیلسوف با ایمانی بی‌حد نسبت به عقل و آگاهی حقیقتی بغايت خوبشین بود، زمینه‌هایی برای اتحاد مجدد کلیساها، و هم چنین برای صلح اروپا فراهم کرد، درباره آمار علم جدیدی طرح و پیش بینی کرد، در نظریه احتمالات سهیم بود، منطق رمزی<sup>۲</sup> (یامنطق علامات) را بنیاد گذاشت، یک زبان عمومی یا جهانی تصویر کرد، در مباحث نور مطالعه کرد، فکر ماشینهای محاسبه را درس داشت، درباره سرگذشت بشر تحقیق کرد، تحقیق علمی را سامان داد، و یک عصر جدید اختراع را در مکانیک پیش بینی کرد. افکار این فیلسوف و همچنین بصیرت او درباره انجمنهای بزرگ که دانش و آگاهی، بنیاد

---

### 1. Theodicy

### 2. Symbolic logic

مذهب عقلی قرن هیجدهم بود.

دستگاه فلسفی او – که منظوه ایست کاملاً پیوسته – در آثار مختلف و غالباً فرعی پراکنده است. توضیحات کاملتر را در گفتار در مباحث ما بعد - الطبیعه، و در تحقیقات تازه درباره فهم منادولزی ۱ (شناصایی جوهرفرد) و در نامه‌ها (که به ساموئل کلارک نوشته) در ماب اصول فلسفه ریاضی نیوتون باید یافت. قطعات مستخرجه زیر از بعضی مقالات و نامه‌های کوتاهتر نیز اقتباس شده است.

لایب نیتس دونوع تقریر تشخیص داد: یکی آنهاei که حقیقت واجب را بیان می‌کنند که حقیقت آنها تنها با رجوع به اصل عدم تناقض برقرار شده است، و دیگر آنهاei که به ممکنات مربوطند، یعنی اموری که حقیقت آنها تنها با رجوع باین اصل ثابت نمی‌شود. این تمیز محصور فلسفه لایب نیتس است. قضایای موجبه حد آن چیزی را مشخص می‌کنند که منطقاً ممکن است؛ اما هر چه منطقاً ممکن باشد بالفعل نیست، و قضایای ممکنه ترتیبات ممکن گوناگون اشیائی را بیان می‌کنند که بالفعل مشخص هستند و وجود دارند. مسلم است که یک خدای خیر اندیشه وجود دارد، و چون میدانیم که نیکخواه وسیه توان است پی می‌بریم باینکه باید بهترین عوالم را که منطقاً ممکن بوده است انتخاب کرده باشد. بنابراین در علم و دانش هنگامی که سرگرم حقیقت قضایای ممکن یا محتمل هستیم، عموده باید آن فرض را ترجیح بدیم که نماینده استنتاج بزرگترین شماره ممکن معلوم‌ها از کمترین شماره علتها باشد. یعنی در حکمیت در باره قضایای ممکن باید این اصل را رعایت کنیم که خدا برای آفرینش اشیاء با نصوبت که آنها را آفریده، یک دلیل کافی داشته است. در این اصل – که می‌توان آنرا اقتضای سهولت یا سادگی در بیان تفسیر کرد – لایب نیتس تصور می‌کرد که یک روش عمومی اکتشاف را در علم یافته است. ارتباط نزدیکتر و جدیدتری بین علوم مختلف در نظر داشت که می-

---

#### 1. Monadology

پنداشت در تمام موارد چند اصل ساده و کلی نظم را ایضاح خواهد کرد. لایب-نیتس در قلمرو حقایق واجب تشخیص داد که میان منطق و ریاضیات تمایز ذاتی نمیتواند وجود داشته باشد و به امکان یک تصور صریح و همشکل که در آن حقایق واجب را بتوان بوسیله محاسبه یا استعمال منظم رموز و علامات مبرهن ساخت امیدوار بود؛ باین منظور یک منطق ریاضی<sup>۱</sup> عمومی یا جهانی در نظر داشت که پیش بینی یا مقدمه محملی بود نسبت بکار برتراند راسل-Bertrand Russell و کسانی که در این عصر اهلیت این نوع منطق را دارند. ذیلاً قطعه‌ای ارائه شده است.

با پیروی دقیق از این عقاید در باره منطق، لایب نیتس استدلال کرد که جهان را-که با انتخاب نیکو و آزاد خداوند آفریده شده- در آخرین تحلیل باید حاوی جوهرهای غائی بنام جوهرهای فرد دانست که در کدام تمام صفاتی را که بتوان حقاً باو نسبت داد، در خود دارد. در نتیجه تأثیر و تأثیری میان این جوهرهای نمیتوانند وجود داشته باشند و جوهرهای فرد بقول لایب نیتس «بی‌روزنه» اند. این نظریه جوهرهای فرد قرینه «ما بعد الطبیعی» این نظریه منطقی است که در هر حکم صحیح که بصورت موضوع و محمول تقریر شود، محمول باید در موضوع مندرج باشد. تمام صفات یک جوهر بحکم ضرورت متصل اند، و اگر اذهان بشری ما قادر به اجرای یک تحلیل نامحدود بودند، می‌توانستیم بنماییم که تمام قضایای صحیح موضوع و محمولی<sup>۲</sup> ضرورةً حقیقی هستند. تنها قضایایی که ضرورةً در نهایت امر حتی در مردم خدا صحیح نیستند، آنهایی هستند که می‌گویند موجودی بافالان صفت مشخص وجود دارد اما اگر فرض کنیم که جوهری متصف به یک صفت مخصوص وجود دارد، گرچه عملاً ممکن نیست، اما اصولاً میتوان تمام صفات دیگر جوهر را از آن یک صفت مفروض استنتاج کرد. از این اصول این نیز نتیجه می‌شود که دو

---

### 1. Logistic

۲. آنرا قضیه خبری هم میتوان گفت.

جوهر از لحاظ صفات خود نیز باهم اشتراک ندارند که این همان اصل مشهور «همانگی چیزهای تمییز ناپذیر» لاپس نیتس است؛ زیرا یک جوهر را نمیتوان از مجموع صفات آن متمایز دانست.

دستگاه فلسفی لاپس نیتس مفاهیم اصلی را که در هر فلسفه منظم و اصولی باید با هم مرتبط باشند باوضوح خاصی تعریف میکند - همانگی، موضوع و محمول، وجوب وامکان، وجود، حقیقت و معرفت. دلائل خود را در باره تشکیل این مفاهیم طوری ترتیب میدهد که محلی برای یک خدای خیر خواه منظور شود، خدایی که به اختیار خود جهانی کاملاً قابل ادراک آفریده است. جهانی که خدا آفریده است باید نمایاننده چند اصل کلی درباره قلم باشد که مارا باختن فرضیه‌هایی برای تبیین نمودها رهبری کند؛ زیرا ما در ما بعد - الطیبیه اطمینان داریم باینکه جهان فعلی بیش از تمام عوالم ممکن بطور عقلانی سامان پذیرفته است.

احتیاجات این فیلسوف تا اندازه‌ای پیچیده و بغير نجند ومنتظر از آنها دقیق بسیار دریان مقصود است. بعضی از اشکالات عمده درباره تفسیر مطالب او ذیلاً یادآوری شده است.

قطعه اول شامل تنظیم طرحی است که لاپس نیتس در اوائل زندگانی خود آنرا درس داشت که هر چند قطعات متعددی در آن زمینه باقی است، هر گز آنرا به انجام نرسانیده. طرح یک زبان یا خط عمومی یا جهانی که مشکلات ابهام یک زبان یا نقل زبانهای متعدد را بیکدیگر با وضع علامات عمومی مبنی بر مفهومات ساده هر تفعی می‌سازد در قرن‌های هفدهم و هیجدهم همه‌جا مورد بحث واقع شد.

تصور لاپس نیتس درباره یک چنین زبانی که باید بر روی عالم حساب و یا هندسه می‌شد بعنوان طبیعت دستگاههای منطق رمزی (یامنطق ریاضی، یامنطق علامات) بشمار رفته است که در قرن نوزدهم بوسیله بول<sup>۱</sup> و شرویدر<sup>۲</sup> آغاز

---

1. Bool

2. Schröder

شد ، توسط فرهنگ ۱ ، راسل ۲ ، وايتهايد ۳ و دیگران گسترش یافت و امروز همه جا بکار می‌رود و مورد گفتوگواست ، این دستگاهها ، که در تحصیل اساس منطق خود ریاضیات ارزش فوق العاده خود را ثابت کرده‌اند، تنها در بعضی از زوایای علوم بکار رفته‌اند .

لایب نیتس در تنظیم این فکر دوراندیشی و احتیاط را از نظر دورنمیدارد، گفته معروف «حساب کنیم» ۴ طبیعت خوش بینی قرن هیجدهم است که به قول کندرسه ۵ امیدوار بود «مشعلهای جبر و مقابله» را بتاریکترین زوایای فکر بشر ببرد ؛ معهذا این شرط او که می‌گوید «تا آنجا که تابع استدلال باشند»، این مشکل را باقی‌میگذارد که کدام دسته از موضوعات را ممکن است بتوانیم در قالب این زبان مشکل بربirim .

### در اسلوب . مقدمه بر دانش عمومی ( ۱۸۷۷ )

نمایانست که اگر ما میتوانستیم حروف یا علاماتی مناسب با بیان تمام افکار خود پیدا کنیم که اعداد بوسیله حساب و خطوط با تحلیل هندسی تعبیر شده‌اند قطعی و مشخص باشند، در تمام موضوعات تا آنجا که تابع استدلال باشند میتوانستیم همان کاری را انجام دهیم که در حساب و هندسه عملی شده است .

اگر چنین می‌شد ، تمام تحقیقاتی که مبنی بر استدلال هستند با جابجا شدن علامات و با یکنوع محاسبه که مستقیماً بکشف نتائج دقیق مارا کمک می‌کند انجام می‌گرفتند . در آن صورت ما اذهان خود را ماقنند امروز آشته نمی‌ساختیم ؛ و در عین حال نسبت به اجرای هر امری که حقایق مفروض ما را مجاز میداشتند مطمئن بودیم .

از این گذشته میتوانستیم از آنچه کشف یا استنتاج کرده‌ایم دنیارا متقاعد سازیم زیرا تأیید محاسبه یا تکرار آن ، یا بوسیله آزمایشها بی شبیه به نه

- 
- |               |              |              |
|---------------|--------------|--------------|
| 1. Frege      | 2. Russell   | 3. Whitehead |
| 4. calculemus | 5. Condorcet |              |
-

طرح کردن در حساب، آسان بود. و اگر کسی نسبت بنتایج من شک می‌کرد باو می‌گفت «سرور من یا حساب کنیم»، و باین ترتیب با گرفتن قلم و دوات بروزدی مناقشه را فرو می‌نشاندیم.

مینوان دید که فلسفه لایب نیتس از هر فلسفه دیگری از چند حکم ساده پیروی می‌کند؛ و خود این فیلسوف در انتخاب این احکام، و همچنین در تأیید و نامگذاری و ادخال آنها در بعضی عبارات مؤثر کوتاهی نکرده است. مزیت بزرگ دیگر دستگاه فلسفی او اینست که ما بعد الطبيعه و منطق او تماماً و بطور طبیعی باهم پیوستگی دارند؛ نظریه اودرباره جهان مرکب از «جوهرهای فرد نی روزنه» و همچنین نظریه او در باب اختیار هردو بطور متقن بر تقریبات منطقی او در باره حمل یا انتساب، وجوب و مکان و قانون علت کافیه مبنی هستند. این مفاهیم منطقی امس آنهاست که ما را بالاخص به نخستین دسته از قطعات او ذیعلاقه خواهند کرد.

۱. موضوع، محمول و جوهر بحث خود را با قانون عدم تناقض شروع می‌کنیم. این صرف ملازم است که یک قضیه و مخالف آن هردو نمیتوانند صحیح باشند و هر قضیه که متنضم تناقض باشد یا دارای عناصری باشد که بطور ضمنی یکدیگر را نفی کنند، آن قضیه کذب و درحقیقت باطل است. لایب نیتس با بکاربردن این اصل قادر به تشخیص اموری است که آنها را «حقایق عقل» (یا ثوابت عقلی) و «حقایق واقع» می‌نامد و در مطابقت با آنها مفاهیم وجوب و مکان را تشخیص میدهد. یک حقیقت یا ثابت عقلی قضیه‌ایست که «تنها بموجب قاعدة عدم تناقض صحیح است»؛ یعنی انکار آن مستلزم تناقض است. چنین قضایائی ضرورةً حقیقتی هستند. از طرف دیگر حقایق واقع به معنی دقیق «وجوب، منطقی»، قضایائی هستند که فی الحقيقة صحیح‌اند، نه «بالضروره»؛ انکار آنها مستلزم تناقض نیست و بنا بر این ممکن و قابل تصور است. حقایق

واقع بطور ممکن صحیح است . کانت<sup>۱</sup> ( که خود در سالهای نخستین از طرفداران فلسفه لایب نیتس بود ) باین دو نوع قضیه بترتیب عنوان تحلیلی و ترکیبی میدهد؛ و این تمییز تحت این دو اصطلاح در فلسفه کنونی دارای اهمیت بسیار است . اصطلاحات «تحلیلی» و «ترکیبی»، که خود لایب نیتس آنها را بکار نبرده بود در حقیقت بشیوه او در ارائه کردن این تمییزها دلالت دارند ؛ هر چند نوع قضایایی که توسط لایب نیتس و کانت در طرفین خط مستقیم قرار می گرفتند، نوعاً دارای اختلافی حاد بودند . اگر شخص هر قضیه‌ای را بصورت یک موضوع و یک محمول متعلق به آن در تظر بگیرد ، مقصود از تنظیم این نوع تمییز را در خواهد یافت . در آن صورت اگر محمول منطقاً در موضوع «مندرج» باشد، قضیه تحلیلی است ، مثل اینکه «هر پدری مرد است» . در این قضیه موضوع که «پدر» باشد بالفعل مفهوم محمول «مرد» بودن را واجد است . در مورد قضایای ترکیبی اینطور نیست و محمول از خارج بموضع اضافه شده است . اینجاست که به بزرگترین اختلاف میان لایب نیتس و فلاسفه‌ای که بعد از او این تمییز را بین قضایا بکار برده‌اند ، برمیخوریم . لایب نیتس معتقد بود که تمام محمول‌ها باستثنای محمول «وجود» در موضوعات خود مندرج هستند ؛ یعنی حمل یا انتساب محمول بموضع بطور ساده عبارتست از بیان خواص ذاتی یک جوهر . و این قول ظاهراً تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی را از بین می‌برد ، زیرا اگر تمام محمول‌ها در موضوعات خود مندرج باشند پس تمام قضایا تحلیلی خواهد بود . اما استثنای محمول «وجود» محلی برای قضایای ترکیبی منتظر می‌کند . بنظر لایب نیتس در حالیکه ضرور است جوهر معینی دارای صفت مشخصی باشد واجب نیست ، بلکه ممکن است ، که آن جوهر بجای جوهر دیگری وجود داشته باشد . بنابراین طبق اصل موضوعه او غیرممکن است جوهر معینی که دارای صفت مشخصی است ، قادر آن صفت بوده باشد – زیرا در این صورت جوهر دیگری خواهد بود – اما ممکن است جوهر دیگری بجای این جوهر ایجاد

1. Kant

شده باشد که صفات دیگر اورا دارا باشد ، بجز آن صفت مشخص مورد بحث . این استثنای برای وجود ، افتراض من عنده لایب نیتس نیست . در واقع اسنادات وجود بقدرتی با اسنادات صفات یا تعینات فرق دارد که فلاسفه بعداز کانت گفته‌اند که وجود اصلاً صفت نیست . لایب نیتس خودش این نظر را اختیار نمیکند و وجود را بمنزله صفت در نظر میگیرد . اما اگر عقیده کانت را پیش‌بینی کرده بود میتوانست خود را با وضوح وقوت بیشتر مطرح کند ؛ هر چند نظریه او با عقیده کانت‌ساز گار نیست چون لایب نیتس میگوید فقط یک قضیه وجودی هست که مثل تمام قضایای دیگر ممکن یا محتمل نیست بلکه ضرور است و آن قضیه ایجابی وجود خداست ؛ زیرا لایب نیتس میخواهد برهانی را برای اثبات این موضوع قوام دهد که جوهر شامل الوجود، یعنی جوهری که وجودش یک حقیقت واجب است، بیش از یکی نباشد . ما این برهان را در قطعه «منشأ» غایی اشیاء ارائه کردیم . اکنون این مسئله پیش می‌آید که صفات یک جوهر چگونه ممکن است تغییر کنند ؛ زیرا اگر صفات و تعینات بطور واجب با جوهر مرتبط باشند و جوهر نتواند از داشتن صفاتی که دارد تخلف کند و باز همان جوهر باشد، چگونه از عهده این امر واضح برآئیم که اشیاء تغییر میکنند، بعضی از صفات را از کف میدهند و پاره‌ای صفات دیگر را بدست می‌آورند ؛ جواب لایب نیتس به این مسئله اینست که صفات یک جوهر یک معنی جاودانی هستند . یعنی در باره جوهر این امر واضح پیوسته صدق میکند که صفاتی را که از ازالت داشته است در زمانهای مختلف خواهد داشت . این نتیجه در حقیقت فقط برآمدی است از استعمال دقیق نظریه لایب نیتس در باره محمولها .

در قضیه‌ای تظیر «سزار میخواهد از روییکان<sup>۱</sup> عبور کند» «... می خواهد از روییکان عبور کند» همانقدر محمول سزار است که «... دارد از روییکان عبور میکند» در «سزار دارد از روییکان عبور میکند» . ولذا همین اصل Rubicon نام قدیمی رود کوچکی است در میان ایتالیا و قسمت ۱ .

جنوبی Caul

صادق است که محمولهای راجع به آینده ( و همچنین آنها که بگذشته رجوع می‌کنند ) ذاتی موضوع و جزئی از ماهیت آن هستند . طبق نظر لایب نیتس هر جوهر نشانی از گذشته خود دارد و آستن آینده است ». لایب نیتس حریانی را که در آن حالتی از یک جوهر بدنبال حالتی دیگرمی آید « حرکت » جوهر میخواند ( رجوع کنید به منادولوی « معرفت جوهر فرد » ) .

عمل یک جوهر منفرد که باین طریق ارائه شده است هستهٔ مرکزی فلسفه لایب نیتس است . یک جوهر چیزی است که نام آن در یک قضیه فقط میتواند موضوع قرار گیرد و محمول چیزی نمیشود ؛ کلمه « من » به یک چنین جوهری اشاره میکند . همچنین این جوهر چیزی است که در طی هر تغییر ثابت میماند؛ همان « من » است که گاهی چنین میکند و گاهی چنان ؛ و بنا بر این او نمیتواند کاری که من میکنم با آنچه برای من واقع میشود و یا افکاری که دارم و « من » واقعی را میسازند ، باشد ؛ تمام این چیزها محمول « من » قرار گرفته‌اند که چیزی است در دروغ همه آنها . لایب نیتس این مطلب را در قطعه سوم « همانگی در جوهرهای فرد و قضايا » توضیح میدهد .... از اینجا باین تصریح میرسیم که جوهرها بیزمان یا جاویدان هستند . واين نظریه، با اصل مذکور درباره حمل متعدد است .

از این ملاحظات چنین برمی‌آید که جوهری نمیتواند در جوهر دیگر تأثیر کند؛ زیرا اگر تمام صفات یا تعبیبات جوهر از ازل ذاتی آن هستند . واضح است که چیزی خارج از آن نمیتواند در آنها تغییری بدهد . اما اگر اینطور باشد روابط علی را که میان اشیاء مختلف می‌بینیم چگونه تبیین کنیم ؟ لایب نیتس با مسلم فرض کردن یک « همسازی پیشین » بین جوهرها باین مسئله پاسخ می‌دهد ، باین ترتیب تغییراتی که خود بخود در هر یک از جوهرهای فرد حادث می‌شوند، با تغییرات همه جوهرهای دیگر مقابله هستند . این مقابله همارا میتوان در قوانین علمی کشف کرد و آنها را منقطع ساخت؛ این قوانین در دستگاه فلسفی لایب نیتس ممکن یا محتمل هستند؛ یعنی معقول است تصور کنیم که

ممکن بود این مقارنه طور دیگری واقع شده باشد . شاید نظریه همسازی پیشین بی ارج بنظر آید؛ اما هم تیجه دستگاه فلسفی اوست و هم بینش فوق العاده ای را دربر دارد . لایب نیتس بر خی تمیزات بنظر آورده که هیوم آنها را بنحو بلکی متفاوتی مطرح ساخته است ، یعنی به این نحو : گفتگو در باره یک رابطه علی بمنزلة نوعی تأثیر اشیاء بر یکدیگر ، پذیرفتن نوعی تصویر خیالی است : در واقع آنچه در تجربه بمنزلة اساس رابطه علی فرض شده است همشکلی مشهود بین وقایع است . اما نظریه لایب نیتس به جهتی مناسب تر از نظریه هیوم است ، زیرا هیوم فقط به قوانین علی توجه داشت ، ولی لایب نیتس متوجه قوانین عملی بود؛ یعنی قانونهای که بیان علت نمیکنند ، بلکه همچون رابطه دقیق ریاضی تغییرات یک شیء را با تغییرات شیء دیگر مر بوط میسازند ؛ و اعمال در فیزیک بیش از علل تأثیر دارند . بدین نحو برمیخوریم به اینکه لایب نیتس در قطعه‌ای از « گفتار در ما بعد الطبیعه » مقصود خود را مناسب با یافتن یک معادله برای خطی که از یک دسته نقاط سنتخاب به اختیار عبور کرده‌اند بیان میکند .

۲. اصل علت کافیه . در این مثال اخیر لایب نیتس بیانی دارد که فکر اورا به شیوه مخصوص خودش ایضاح میکند . معلوم است که برای هر خصی که از یک عدد نقاط گذشته است میتوان معادله‌ای پیدا کرد ؛ اما بر حسب اینکه طرز قرار گرفتن نقطه‌ها تا چه اندازه منظم باشد ، این معادله‌کم و بیش معقد خواهد بود . لایب نیتس اصلی دارد که حاکم بر ماهیت توابع و قوانینی است که با آنچه بالفعل واقع دیشوند مناسب هستند ؛ باین طریق در تبیین جهان همیشه اتحادی خواهیم داشت که در عین سادگی دارای تنوع بسیار است . این یکی از اشکال بیان اصل علت کافیه است . اصل عدم تناقض یک محک عمومی برای ثوابت عقلی فراهم میکند ؛ اصل علت کافیه همین محک را برای حتایق واقع برقرار میدارد . در دستگاه فلسفی لایب نیتس ثابت شده است که وجود یک جوهر بخصوص که دارای صفات معین باشد امری است ممکن ؛ یعنی تصور اینکه ممکن بود بحای آن جوهرهای دیگر وجود داشته باشند تناقض نیست .

همچنین ثابت شده است که چون قول بهاینکه جوهرهای معین با صفات معین وجود دارند امری است ممکن ، قانونهای هم که ملازمه ایرا میان صفات جوهرهای مختلف بیان میکنند باید حقایق ممکن باشند . اکنون میخواهیم بدانیم که چرا این جوهرها وجود دارند و چرا این قوانین صادقند : این مسأله ایست که اصل علت کافیه باید به آن جواب دهد . این اصل میگوید برای هر حقیقت ممکن دلیل یا علتی میتوان فرض کرد که چرا باید اینطور که هست باشد ؛ اصلی حکمفرماس است که هر چیز بر طبق آن روی میدهد یعنی ، شرایط « قلم صحیح ، و کمال » . خدا عده بیشماری از جهانها داشت که برای آفرینش میتوانست یکی از آنها را برگزیند . اما بنا بعقیده لاپنیتس باید جهانی را برگزیده باشد که برای آفرینش میتوانست جهانی را برگزیده باشد که از همه کامل تر است ، جهانی که اجزاء مایحتوی آن در نهایت تنوعند و با صرفه جوئی بسیار مرتب شده اند . این اصل در نظر لاپنیتس یک فحوای اخلاقی دارد که بعداً ملاحظه خواهد شد ؛ اما او آنرا همچون یک اصل موضوع منطقی یا اسلوبی همچا بکار میبرد . اصل مزبور ظاهراً مبین این شرط است که یک تعبیر یا فرضیه علمی باید تا آنجا که ممکن است سادگی را با وسعت و سودمندی تعبیر ترکیب کند . یکی از اطلاقات مخصوص این اصل را باید در اصل پیوستگی لاپنیتس ، که میگوید « در طبیعت طفره جایز نیست » یافت . آیا خود اصل علت کافیه واجب است یا ممکن ؟ شاید چنین نماید که لاقل با آن صورت که میتواند برای بیان آنچه بطور ممکن وبال فعل واقع میشود بکار رود باید ممکن باشد ؛ زیرا اگر واجب بود لازم میآمد که قانونهای معینی که در طبیعت ممکن هستند ، ثابت بمانند ؛ و آنوقت چنین مینمود که قوانین باید هم واجب باشند وهم ممکن ، که اینهم باطل است . بعلاوه خدا در انتخاب جهانی که آفریده آزاد بوده است ؛ و برای اینکه چنین باشد ( چنانکه بعداً خواهیم دید ) اصلی که به انتقاء آن جهان مطلوب را انتخاب میکند باید ممکن باشد . با وجود این مسأله باین سادگی نیست ؛ زیرا لاقل یک صورت از اصل

واجب وجود دارد ، یعنی اصلی که میگوید برای هر چیز باید دلیلی باشد . در این باره میتوان گفت (چنانکه برتراند راسل در کتاب پر ارج خود راجع به لایب نیتس گفته است) دو نوع اصل وجود دارد : اصل کلی که فقط « دلیلی » some reason را مسلم فرض می کند ، به جهانهای ممکن اطلاق می شود و اجب است، واصل جزئی که نوع مشخصی از دلیل را مسلم میگیرد (اقضای قائم کمال و خیر) ، به جهان فعلی اطلاق می شود .

اما معلوم نیست که این راه حل صحیح باشد. لایب نیتس در رساله طبیعت غائی اشیاء از طبیعت ممکن اشیائی که درجهان هستند بوجود یک موجود واجب می رسد . استدلال می کند که بدون خدا هر گز چیزی را نمیتوان ایضاخ کرد؛ اگر موجودی واجب که دلیل همه تعبیرها است موجود نبوده باشد تمام ایضاخات بی اساس و ناتمام خواهد بود . از این گذشته می گوید اصولاً با استدلال از یک مرحله عالی به مرحله سافل ، یعنی از طبیعت خدا به ماهیت اشیاء جهان ، انسان سرافحام بجزئیات میرسد که چون هر کدام دارای صفات یا تعینات بیشمار هستند باید غیر قابل فهم باشند مگر برای یک ذهن نامحدود . این ملاحظه اخیر مسلماً امکان را در معرفت جزئیات لاقل تا آنجا که مربوط به ذهن های محدود است ، باقی می گذارد؛ اما شاید لایب نیتس تصور می کرده است که اگر موفق می شدیم تمام دستگاه طبیعت را از کمال خداوند استنتاج کنیم - چیزیکه او در حقیقت ناممکن میدانست - امکان همچون وجوب بنظر میرسد .

۳. هماهنگی جوهرهای تمیز ناپذیر . خداوند با اعمال اصل علت کافیه دریک وجه بخصوص آن ، بزرگترین تنوع ممکن را درجهان ترتیب داده است؛ واز اینجا برمیآید که دوجوهر نمی توانند در تمام صفات مشترک باشند . اگر دوجوهر وجود داشتند که در تمام خواص خود مشترک بودند ، یعنی تمیز ناپذیر بودند ، آن دو جوهر عین یکدیگر میشدند ، « یعنی هر گز دو جوهر نبودند بلکه یک جوهر می بود ». این اصل بعنوان همانگی جوهرهای تمیز ناپذیر شناخته شده است .

از طرفی درست معلوم نیست که لایب نیتس این اصل را ممکن میداند یا واجب . بطور کلی بنظر میرسد که این اصل را ممکن تصور کرده باشد : منطقاً می‌تواند غیر از این باشد اما عملاً جزاً این نیست ، زیرا در آن صورت خدا چنین انتخاب نمی‌کرد . با وجود این جهاتی برای واجب دانستن آن وجود دارد . نخست اینکه در اظهارات خود درباره « اصول نیوتون » تصور دوچهان غیرقابل تمییز را افسانه محال می‌خواند : و بطور کلی درنظر لایب نیتس محال معنی محال منطقی یا ما بعد الطبعی است . دوم اینکه دستیازی دگر گونی باصل علت کافیه اصل مورد بحث را تقویت می‌کند : بدین نهنج که خدا برای اینکه از دوچهار تمییز ناپذیر یکی را بمنظور آفرینش انتخاب کند ، دلیلی نداشته است . اما خدا در آن میان آنچه را که ممکن است برگزیده نه آنچه را که بالفعل است . بالفعل همانست که او عملاً و بلحاظ واقع انتخاب کرده است . پس معنی این استدلال باید این باشد که دوچهار تمییز ناپذیر ممکن نمیتوانند باشند ، نه اینکه دوچهار بالفعل نمیتوانند باشند . اما از این موضوع نتیجه می‌شود که دوچهار تمییز ناپذیر حتی ممکن هم نیستند ، و از اینرو ، با توجه به تمام نظریات لایب نیتس در باره وجوب لازم می‌آید که همانگی جوهرهای تمییز ناپذیر حقیقتی است واجب .

بهر صورت در این نظریه یک کیفیت واضح و ههم هست که باید به آن توجه کرد : اختلافات زمانی و مکانی جزء اختلافات لازم برای متمایز ساختن جوهر از یکدیگر نیستند . باسانی می‌توان قبول کرد که دو چیز مختلف نمی‌توانند در عین حال در مکان واحد باشند ، اما ملازمت لایب نیتس مؤکدتر است ، در مکانهای مختلف یا زمانهای مختلف ، دو شیء کاملاً متمایل نمی‌توانند وجود داشته باشند . این عقیده لایب نیتس ناشی از نظریات او درباره زمان و مکان است . او برخلاف نیوتون معتقد بود که اینها نسبی هستند و فقط خودشان باید به مفهوم روابط بین جزئیات ایصال شوند ، که بهمین جهت باید بدون ارجاع بزمان و مکان تشخیص داده شوند .

## منطق و اساس علوم . اصل علت کافیه

برای استدلال دو اصل اساسی وجود دارد : یکی اصل امتناع تناقض ( یا عدم تناقض ) .... و دیگر اصل استعلال که به موجب آن هر قضیه صحیح که صحت آن از روی خودش معلوم نباشد، یک برهان لمی دارد ، یا اینکه برای هر حقیقت می توان دلیلی اقامه کرد ، یا باصطلاح معمولی ، هیچ چیز بدون علت واقع نمی شود . حساب و هندسه باین اصل اخیر محتاج نیستند ، اما فیزیک و مکانیک به آن نیازمندند وارشیدس ۱ آنرا بکاربرده است ...

من در برهان دو اصل را بکار می برم : یکی اینکه هر چه متضمن تناقض باشد کذب است ، دیگر اینکه برای هر حقیقت که بی واسطه یا بیان یک همانگی نباشد می توان دلیلی اقامه کرد ، یعنی مفهوم محمول همیشه بطور صریح یا بطور ضمنی در مفهوم موضوع خود مندرج است و اعتبار این اصل در بر اهین خارجی و درونی هر دو یکسان است ، و حقائق ممکن و واجب را به یک اندازه شامل می شود ....

چون جهانهای ممکن نامحدود هستند قوانین هم نامحدودند و بعضی از این قوانین مخصوص بیک جهان اند و پاره ای ویژه دنیائی دیگر . و هر فرد ممکن از هر جهانی قوانین دنیای مخصوص بخود را در بر دارد ...

بگمان من قبول خواهید کرد که نه هر چیز که ممکن است وجود دارد ... اما وقتی این امر پذیرفته شد نتیجه اینست که ، نه بواسطه وجوب متعلق بلکه به دلیل دیگری ( مانند نظم صحیح و کمال ) ، بعضی از ممکنات بیش از بعضی دیگر دارای وجود هستند .

## همانگی در افراد و قضایای صحیح ( ۱۶۸۶ )

فرض کنید یک خط مستقیم معین ABC نماینده زمان معینی باشد و یک فرد معین ، مثلاً خود من ، در طی این مدت دوام یا وجود داشته باشد . سپس من

موجود در مدت زمان AB و من موجود در طی زمان BC را در نظر آورید . چون تصور می کنیم که در مدت زمان AB که من در پاریس هستم و در مدت زمان BC که در آلمان هستم جوهر واحدی در من پایدار است، باید برای قول صحیح ما باینکه «من» پایدار هستم یا همان «من» است که در پاریس بود و اکنون در آلمان است ، دلیلی وجود داشته باشد ؛ اگر دلیلی وجود نداشت میتوانستیم بگوئیم که نه من بلکه شخص دیگری بود . محققًا من به برهان اینی واژ درون - نگری درباره این همانگی متقادع شده ام ، اما باید یک برهان لمی هم داشته باشم . تنها دلیلی که می توان یافت این است که صفات مربوط بزمان و حالت قبلی [insunt eodem subjecto] و بعدی هر دو محمولهای یک موضوع واحد هستند [insunt eodem subjecto] واما اینکه میگوئیم محمول در موضوع مندرج است و در غیر اینصورت مفهوم محمول بنحوی در مفهوم موضوع مستتر است ، چه معنی دارد ؟ چون از لحظهای که من وجود خود را آغاز کردم حقاً میتوانستیم بگوئیم که فلان امر برای من واقع خواهد شد ، باید پذیریم که محمولهای مورد بحث اصول مندرج در موضوع یا در مفهوم کامل من هستند که آن چیزی را میسازند که نفس نامیده میشود و اساس ارتباط متقابل تمام حالات مختلف «من» است . اینها هم از ازل برخدا معلوم بوده اند .... وقتی من میگویم مفهوم فردی «آدم» تمام آنچه را که همواره برای او حادث خواهد شد در بردارد ، و هنگامیکه فلاسفه میگویند محمول یک قضیه صحیح در موضوع آن مندرج است هردو یک مقصود داریم .

من آن قضیه را صحیح میدانم که هر محمول ، اعم از واجب یا ممکن ، گذشته ، حال یا آینده ، در مفهوم موضوع آن مندرج باشد .... این یک قضیه بسیار مهم است که باید کاملاً محرز شود ، زیرا از آن چنین بر میآید که هر روحی یک دنیای جداگانه است و جز خدا از هر چیز دیگر مستقل است ، که روح نه تنها جاوید و خلل ناپذیر است بلکه آثار آنچه را که بر او واقع میشود در خود نگه میدارد . این قضیه مناسبات و اشتراک میان جوهرها و مخصوصاً اتفاق روح و تن را نیز معین میکند . این اتفاق با این فرض معمولی که روح و تن بطور مادی

در یکدیگر تأثیر می‌کنند، بیان نشده است، بلکه هر حالت فعلی یک موضوع، طوعاً در او واقع می‌شود و چیزی نیست مگر نتیجه‌ای از حالت پیشین او. فرض علل اتفاقی هم چنانکه دکارت و پیروان او تصویرمی‌کنند آنرا بیان نمی‌کند... تصویرمی‌کنم فرض من مبنی بر هماهنگی ملازم نشان میدهد که این اتفاق چگونه واقع می‌شود؛ یعنی هر جوهر مجموع توالی جهان را از تظر گاه خود یا در ارتباط با جوهرهای دیگر بیان می‌کند بطوریکه همگی با یکدیگر در کمال برابری هستند.

### درباره اصول ریاضی و فلسفه نیوتون

۵. این اصلهای مهم یعنی اصل علت کافیه و اصل همانگی جوهرهای تمییز ناپذیر وضع فاسفه ما بعد الطبیعه را دگرگون می‌سازند. علم که پیش از این، عبارت از اصطلاحات بی‌مغز بود بوسیله این اصول، واقعی و برهانی می‌شود.

۶. تصویر دوچیز تمییز ناپذیر همانا تصور شیء واحد با دونام است. بنا بر این تصویر اینکه جهان ممکن بود از لحاظ زمان و مکان وضع دیگری جز آنچه بالفعل داشته است دارد بوده باشد، و با وجود آن تمام اجزاء جهان میان خود همان مناسبتی را که فعلاً دارند دارا بوده باشند، من میگویم چنین تصویری افسانه محال است.

• • • • • • •

واجباتی وجود دارند که باید آنها را قبول کرد. زیرا باید میان یک وجوب مطلق و یک وجوب مفروض، و همچنین میان آنکه به علت تضمن تناقض در مخالفش واجب است (که آنرا وجوب منطقی، ما بعد الطبیعی یا ریاضی میخوانیم) و یک وجوب اخلاقی که بوسیله آن یک موجود عاقل بهترین را انتخاب می‌کند، و هر ذهنی تابع نیرومندترین تمايل است، فرق گذاشت.

۵. وجوب مفروض آنست که تصویر یافررض پیش‌بینی و سبق‌التعیین خدا

را بر ممکنات آینده حمل می‌کند. اگر مانند سوسینیان<sup>۱</sup> انکار نکنیم باید بپذیریم که علم قبلی خدا نسبت به ممکنات آینده و مشیت اوست که تمام اشیاء جزئی نظام می‌بخشد و بر آنها حاکم است.

۶. اما نه علم قبلی آزادی را سلب می‌کند و نه سبق التعيین. زیرا خدا باعقل اعلای خود بر آن بوده است که در میان انواع بسیار اشیاء یا جهانهای ممکن آنرا بر گزیند که در آن مخلوقات به اختیار (اما نه بدون توافق او) چنین و چنان قصد کنند، بدین وسیله هر واقعه یکبار و برای همیشه محرز و قطعی ساخته است؛ اما بوسیله آن از آزادی آن مخلوقات نکاسته است؛ یعنی اینکه آن مشیت یا انتخاب صرف، طبیعت آزاد آنها را، که خدا در علم خود بر آن نظرداشته است، تغییر نداده؛ بلکه بدانها فعلیت بخشیده است.

۷. وجوب اخلاقی نیز از آزادی نمی‌کاهد. زیرا وقتی یک موجود عاقل و بویژه خدا که دارای عقل اعلی است برترین شیء را بر می‌گزیند، این عمل از آزادی اونمی کاهد؛ بر عکس بازنماندن از عمل در بهترین طریق، دلیل بر کمال آزادی است. و هنگامیکه کسی بر طبق آشکارترین و نیرومندترین تمایل خیر چیزی را انتخاب می‌کند تا آنجا که در توانائی اوست، آزادی را از یک موجود حقیقته<sup>۲</sup> عاقل تقلید می‌کند، و انتخاب بدون آزادی یک صدقه کور خواهد بود.

۸. اما خیر حقیقی یا خیر ظاهری، یعنی داعی خیر، بدون الزام یا تحمیل یک وجوب مطلق، متمایل می‌سازد. زیرا هنگامیکه خدا (مثلاً) بهترین را انتخاب می‌کند، آنچه را نمی‌گزیند هر چند کامل نیست با وجود این ممکن است. اگر آنچه انتخاب کرده است مطلقاً واجب بود هر چیز مغایر آن ناممکن می‌بود، و این مخالف فرض است. خدا در میان ممکنات انتخاب می‌کند، یعنی در میان اقسام مختلفی که هیچیک از آنها مستلزم تناقض نیست.

۹. از طرف دیگر من این قول را که خداوند تنها میتواند آنرا که

---

1 Laelius Socinus و Faustus پیروان Socinians.

که یک قسم توحید را تعلیم میدادند و معتقد بودند که ...

بهترین است انتخاب کند، و در نتیجه آنچه انتخاب نمیکند ناممکن است، خلط مبحث میدانم؛ این درهم آمیختن اراده و قدرت، وجوب ما بعد الطبيعی و وجوب اخلاقی، ماهیت و وجود است. زیرا آنچه واجب است ذاتاً طوری است که خلاف آن مستلزم تناقض است؛ اما یک چیز ممکن که وجود دارد، وجود خود را مدیون اصل وجوب برترین است که خود علت کافیه‌ای است برای وجود اشیاء. بنا بر این میگوییم دواعی خیر بدون الزام متمايل میسازند؛ و در امور ممکن یک تحقق ولغتش ناپذیری وجود دارد اما وجوب مطلق در کار نیست.

۱۰. این وجوب اخلاقی امر مطلوبی است که با کمال خدا و باعثت یا

اصل مهم وجود که لازمه علت کافیه است، سازگار است؛ و حال آنکه وجوب ما بعد الطبيعی و مطلق ممکن بر یک اصل مهم دیگر از اصول عقلانی ماست یعنی اصل ماهیات که اصل همانگی یا امتناع تناقض است؛ زیرا هنگامیکه چیزی مطلقاً واجب است بگانه حالت ممکن است، و خلاف آن متضمن تناقض است.

۸۹. رامش یا مطابقه میان روح و تن یک معجزه دائمی نیست؛ بلکه نتیجه یامعلوم یک عمل خارق العادة اصلی است که در آفرینش اشیاء در کار بوده است، چنانکه تمام اشیاء طبیعی همینطورند. این مسلماً یک اعجاز ابدی است، چنانکه بسیاری از امور طبیعت بدین گونه‌اند.

۹۰. من تصدیق میکنم که عبارت همسازی پیشین یک اصطلاح فنی است اما عبارت یعنی نیست، زیرا بصورت بسیار معقول بیان شده است.

۹۱. طبیعت هر جوهر بسیط، روح، یا جوهر فرد حقیقی چنان است که هر حالت بعدی آن نتیجه حالت پیشین است و راز همسازی در همین نهفته است. زیرا خدا تنها میخواهد جوهر بسیطی بسازد که آن جوهر یکباره از آغاز، بر حسب نظرگاه خود، نمایشی از کل جهان باشد. از این تنها مطلب چنین نتیجه میگیریم که الی الا بد حال به همین منوال خواهد بود و تمام جوهرهای بسیط در میان خود پیوسته همسازی دارند زیرا همیشه دنیاگی واحدی را نمایش میدهند.

۹۲ . بنظر من نه روح به قوانین تن تعرض میکند و نه تن بقوانين روح، روح و تن تنها باهم «توافق» دارند؛ آن بطور آزاد بر طبق قواعد علتهاي غائي عمل میکند و اين ماشين وار بر طبق علل كافيه . اما اين امر از آزادی ارواح ما نمیکاهد؛ زيرا هر عاملی که بر طبق علتهاي غائي عمل میکند، آزاد است، اگر چه ممکن است با عاملی که ماشين وار و بلاستشعار بواسطه علتهاي غائي عمل میکند توافق داشته باشد؛ زيرا خدا که عمل علت آزاد را پيش بینی می کرد، از آغاز ماشين را بنحوی منظم کرده که نمیتوانسته است از توافق با علت آزاد سر پیچی کند .

### تفکرات درباره معرفت، حقیقت و مفاهیم

ما در اینجا بر روی تمايز میان تعاریف اسمی و تعاریف حقیقی تکیه میکنیم. تعاریف اسمی تنها شامل خصوصیاتی است که بوسیله آن میتوانیم اشیاء را از یکدیگر تشخیص کنیم و از تعریف حقیقی امکان اشیاء را میتوان ارائه کرد . بنا بر این میتوان عقیده ها بس را مبنی بر اینکه تمام حقایق بعلت وابستگی بتعاریف اسمی من عنده میباشد، رد کرد؛ زيرا او تشخیص نکرده است که واقعیت یک تعریف امری نیست که منتخب ما باشد و ما نمیتوانیم هر گونه مفاهیمی را که خود میخواهیم بنحو پیوسته و ملتحم با یکدیگر منطبق سازیم . بالاخره تمام این مطالب تمايز میان تصورات درست و نادرست را آشکار میسازند . یک تصور در صورتی صحیح است که آنچه ارائه میدهد ممکن باشد و اگر موضوع مورد ارائه متناسب تناقض باشد، آن تصور صحیح نیست . امکان یک شیء یا به طریق لم<sup>۱</sup> شناخته میشود یا به طریق امنی<sup>۲</sup> . وقتی بطریق لمی شناخته میشود که تصور آن را به اجزاء تجزیه کنیم ( یعنی به صور دیگری که امکان آنها از پیش معلوم بوده است) و ثابت کنیم که هیچ چیز ناسازگاری در آن نیست . مثلاً این طریق وقتی

---

1. *apriori*

2. *aposteriori*

بکار میروند که نحوه ایجاد یک شیء را ملاحظه میکنیم ، که در آن تعاریف علی دارای چنین مفهوم بسیار مهمی هستند. از طرف دیگر هنگامی امکان این یک شیء را تشخیص میدهیم که وجود بالفعل او بواسطه تجربه بر ما معلوم باشد . زیرا هر چیز که وجود دارد یا وجود داشته است محققاً باید ممکن باشد. هر جا که ماعلم تمام داریم، در عین حال نسبت بامکان دارای یک معرفت لمی هستیم ؛ یعنی اگر تحلیل را کامل کرده باشیم و هیچ تناقضی ظاهر نشده باشد، امکان تصور میتوان شده است. اینکه آیا معرفت بشر به تحلیل کامل صور و بنابراین به نخستین امکان و به مفاهیم غیر قابل تحلیل نائل خواهد شد یا نه – بعبارت دیگر آیا قادر خواهد بود که افکار خود را بصفات مطلق ذات باری، علل نخستین و علت غائی اشیاء تحويل نماید – مسأله ایست که اکنون نمیخواهم در آن بحث کنم یا در باره آن نظر قطعی بدهم. ما معمولاً به معلوم ساختن واقعیت بعضی مفاهیم از راه تجربه اکتفا می کنیم تا آنها را طبق نمونه طبیعت بهم بیامزیم .

### در باره مبدأ غائی اشیاء

علاوه بر کل جهان ، یا انبوی چیزهای محدود ، ما به اتحاد معینی بر میخوریم که نه فقط مثل اتحاد روح یا «نفس» باتن، بلکه بمعنایی بسیار برتر از آن، بر حمه چیز حاکم است . زیرا وحدت حاکم بر جهان که نه تنها بر جهان حکومت می کند بلکه آن را می آفریند و به آن صورت می پخشد، بر تراز جهان و گوئی خارج از آنست، و باین ترتیب علت غائی اشیاء است . زیرا در هیچ شیء جزئی یا منفرد میتوان برای وجود علت کافیه پیدا کرد و نه در مجموع آنها بصورت کل . کتابی را در باره اصول هندسه در نظر بگیرید که از ازل وجود داشته است و نسخه ای بطور کامل از روی آن تهیه شده است؛ بدیهی است که هر چند میتوانیم کتابی را که سرمشق آن بوده است علت یا منشأ نسخه حاضر بدانیم ولی هر گز نمیتوانیم با فرض تعدادی از کتابها ، هر قدر که باشند، برای آنها یک علت کافی بیابیم ، زیرا ماهمیشه در شکفت خواهیم بود که اصلاً چرا چنین کتابهایی در تمام زمانها

باید وجود داشته باشند؛ یعنی اصلاً کتابهای چرا وجود دارند و چرا بین صورت نوشته شده‌اند.

آنچه در باره کتابها صحیح است، درباره حالات مختلف جهان نیز صادق است؛ زیرا اگرچه برای تغیر قوانین مشخصی وجود دارند، یک حالت لاحق بنحو مشخص تنها رونوشتی از حالت سابق است و اگر تا آنجا که میتوانند به حالت‌های قبلی برگردید هر گز عملت کافی در آنها نخواهید یافت که چرا اصلاً باید جهانی باشد، و چرا این جهان وجود دارد نه دنیائی دیگر. حتی اگر جهان را جاوید تصور کنید باز غیر از تعاقب حالات تصوری نکرده‌اید؛ و چون در هیچ‌یک از آنها علت کافی نمی‌یابید و چون هیچ تعدادی از آنها، هر قدر هم زیاد باشد، شمارا در اقامه دلیل برای آنها یاری نمیکنند، بدیهی است که علت را در جای دیگر باید جست. زیرا اشیاء جاوید، حتی آنجاکه علتنی وجود ندارد باید دلیلی باشد که در اشیاء ابدی عین و جوب یادهای اشیاء است اما در سلسله اشیاء متغیر اگر فرض می‌شود که بطور جاویدان از پی‌یکدیگر می‌باشند این دلیل، چنان‌که بزودی ملاحظه خواهد شد، غلبه تمایلات می‌بود، که در آن علل ایجاب نمیکنند (بایک و جوب ماوراء الطبيعی یا مطلق که خلاف آن متضمن تناقض می‌بود) بلکه متمایل می‌سازند. از این شرح چنین برمی‌آید که حتی اگر جهان را ابدی و جاوید تصور کنیم از قبول وجود خدا یا یک علت غائی بیرون از جهان برای اشیاء، نمیتوان استنکاف کرد.

بنابراین دلائلی که جهان را ایضاح میکنند در چیزی بیرون از جهان قرار دارند وغیر از رشته عقاید یا نظریات مربوط به اشیائی هستند که مجموع آنها جهان را می‌سازد. از اینرو باید از و جوب فرضی یا طبیعی (فیزیکی) بگذریم و بچیزی برسیم که دارای و جوب مطلق است و برای آنهم نمیتوان دلیل اقامه کرد. زیرا دنیای فعلی بطور طبیعی یا فرضی واجب است اما و جوب مطلق یا ما بعد الطبيعی (متافیزیکی) است و برای آنهم نمیتوان دلیل اقامه کرد. زیرا دنیای فعلی بطور طبیعی یا فرضی واجب است اما و جوب مطلق یا ما بعد الطبيعی

ندارد . یعنی همینکه قبول کردیم که جهان چنانکه هست باید باشد ، استنتاج می شود که اشیاء باید در آن درست همانطور واقع شوند که می شوند . اما چون منشأ غائی باید در چیزی باشد که وجوب ما بعدالطبیعی دارد ، و چون دلیل موجود باید در موجود نهفته باشد، پس موجودیکه وجوب ما بعدالطبیعی دارد، یعنی موجودی که ذاتش مستلزم وجود است، باید وجود داشته باشد؛ و بنابراین باید چیزی غیر از کثرت موجودات یعنی جهان ( که تشخیص دادیم و مدلل ساختیم که وجوب ما بعدالطبیعی ندارد) وجود داشته باشد .

اما برای اینکه کمی واضحتر بیان کنیم که چگونه حقایق موقت ، ممکن یا طبیعی از حقایق پایدار واجب یا ما بعدالطبیعی ناشی میشوند ، باید ابتدا تشخیص کنیم که بهمین دلیل که بجای هیچ ، چیزی وجود دارد در چیز های ممکن یعنی در همان امکان یا در خود ذات یک احتیاج معین ، یا اگر بتوان چنین گفت ، طلبی برای وجود هست و بطور خلاصه جوهر ذاتاً بطرف وجود متمایل است . نتیجه این میشود که تمام چیزهای ممکن که حاکی از ذات یا واقعیت ممکن باشند ، بنابراین حق مساوی اما به نسبت کمیت ذات یا واقعیتشان و یا متناسب با مرتبه کمالی که دارند بطرف وجود متمایل اند، زیرا کمال چیزی جز کمیت ذات نیست .

از اینرو بسیار واضح است که در نتیجه اتحاد نامحدود ممکنات یا سلسله ممکنات ، فقط یک وجود هست که بیشترین ذات از پرتو آن هستی یافته است . در حقیقت در اشیاء یک اصل تعین وجود دارد که منکر بملحوظه حداکثر وحداقل است ، چنانکه گوئی بیشترین نتیجه با کمترین « هزینه » بدست آمده است . و در اینجا میتوان زمان و مکان و بطور خلاصه گنجایش و ظرفیت جهان را به منزله هزینه ای یا زمینه ای در نظر گرفت که ساختمانی بسهولت میتواند بر روی آن بنا شود ، که در آن اختلافات اشکال متناسب است با وسعت ساختمان و شماره و ظرافت اطاقهای آن . این بیشتر به بازیهای تغییر نزد یا شطرنج شبیه است که در آن تمام خانهها باید بربطق قواعد معین پرشوند و اگر مهارتی بکار نبرید

بالاخره در پشت خانه‌های نامساعد متوقف می‌شود و مجبور خواهد بود بسیاری از خانه‌های مطلوب را خالی کنید . اما برای پر کردن خانه‌های زیادتری با سهولت بیشتر، قاعدة معینی وجود دارد. درست مثل اینکه اگر بخواهیم مثلث رسم کنیم و هیچ جهت ملزم سازنده‌ای در کار نباشد ، این مثلث متساوی الاضلاع خواهد بود، و اگر بخواهیم از نقطه‌ای بنقطه دیگر برویم واجبار یا تعینی در راه نباشد سهل‌ترین و کوتاهترین راه را انتخاب می‌کنیم ، بنا بر این همینکه قبول کردیم که بودن بهتر از بودن است یعنی دلیلی هست که چیزی بودن بر هیچ نبودن ترجیح دارد ، یا اینکه ما باید از قوه ب فعل بیائیم، نتیجه این می‌شود که حتی اگر هیچ تعین دیگرهم در کار نباشد ، از لحاظ گنجایش زمان و مکان (یا قطم ممکن وجود) کمیت وجود باید تاحد ممکن بزرگ باشد، مثل آجرهای که در یک فضای معین بطوری پهلوی هم گذارده می‌شوند که آن فضا بیشترین تعداد ممکن آنها را در بر گیرد .

از اینرو اکنون کاملاً آشکاراست که چگونه در همان منشأ اشیاء نوعی ریاضیات ربانی یا مکانیک ما بعدالطبیعی در کار بوده است و چگونه بزرگترین مقدار وجود تعین می‌پذیرد . این مثل زاویه قائم است در هندسه که همواره نسبت به زوایای دیگر ثابت است ، و مایعاتی که در ملاعهای نامتجانس قرار گرفته‌اند شکل کروی بخود می‌گیرند که دارای بیشترین ظرفیت است . اما عموماً بهترین مثال خود مکانیک است . هنگامیکه چند جرم سنگین برخلاف یکدیگر عمل می‌کنند برآمد مجموع حرکات، بزرگترین نتیجه را می‌سازد . زیرا همچنانکه تمام اجسام سنگین درست به نسبت نقلی که دارند متمایل بسقوط هستند، همانطورهم تمام ممکنات به نسبت واقیتاشان متمایل بوجودند؛ و همانگونه که جنبشی پدیدآمده است که مستلزم اعلا درجه سقوط اجرام سنگین است ، همچنان جهانی پدیدآمده است که در آن بزرگترین شماره ممکنات به وجود می‌آیند .

اکنون ما باین ترتیب وجوب طبیعی را مؤسس بر وجوب ما بعدالطبیعی

موقوف به آن کردیم؛ زیرا هر چند جهان بطور ما بعد الطبیعی باین معنی که خلاف آن مستلزم تناقض یا بطلان منطقی باشد واجب نیست، با وجود این بطور طبیعی یافزیکی واجب است یا بنحوی برقرار شده است که خلاف آن متنضم نقص یامحال اخلاقی است وهمانظور که امکان، اساس جوهر، کمال یا مرتبه ذات (که بواسطه آن وجود بزرگترین تعداد اشیاء بایکدیگر ممکن است) هم اساس وجود است. در عین حال این نیز بدیهی است که سازنده جهان با وجود اینکه همه چیز را بطور معین و محدود می‌سازد خود چگونه آزاد است؛ زیرا بر طبق اصل کمال یا عقل عمل می‌کند. ناتمامی از جهل بر می‌خیزد و عاقل ترین و مصمم‌ترین شخص کسی است که بکامل ترین کار دست می‌زند.

اما خواهید گفت مقایسه یک مکانیسم معین‌شخص ما بعد الطبیعی با مکانیسم طبیعی اجرام سنگین هر قدر دقیق بنظر آید، در این مورد قادر و نارسا است؛ یعنی اینکه اجرام سنگین واقعاً وجود دارند و حال آنکه امکانات و ذوات متقدم به وجود یا خارج از آن وهمیات و خیالات باطلی هستند که بر طبق آن نمی‌توان دلیل وجود را یافت. در جواب می‌گوییم: نه این جوهرها و نه حقایق مربوط به آنها که جاوید نامیده می‌شوند، موهوم نیستند؛ بلکه در محیط معینی از صور وجود دارند (اگر بتوانم چنین گویم) که در ذات خداوند، یعنی منشاء تمام جواهر و هستی هر چیز دیگر، قرار دارد. وجود توالی اشیاء بالفعل خود مینماید که این یک اظهار بی‌وجه نیست. زیرا همان‌نظور که در فوق ثابت کردیم، دلیل توالی اشیاء در خود آن یافت نمی‌شود بلکه آنرا در واجبات فوق الطبیعی یا حقایق ثابت باید جست؛ و چون همان‌نظور که در فوق نظر دادیم آنچه وجود دارد باید از چیزیکه وجود دارد ناشی شود، بنا بر این حقایق ثابت باید در موضوعی موجود باشند که مطلقاً بطور فوق الطبیعی واجب است، یعنی در خدا، یا به عبارت دیگر به وسیله مبدائی تحقق یابند که وجودشان بی او تخیلی می‌بود. در حقیقت ما پی‌میریم با اینکه در دنیا هر چیز مطابق قوانین حقایق ثابت، نه تنها بطور هندسی بلکه نیز بصورت فوق الطبیعی واقع می‌شود، یعنی نه فقط بر-

طبق واجبات مادی بلکه همچنین برطبق واجبات صوری. این امر نه تنها کلا و با توجه به دلیل اخیر الذکر که چرا وجود دنیا بر عدم آن و هستی فعلی آن بر صورت دیگری از وجود ترجیح دارد (دلیلی که آنرا تنها میتوان در تمایل ممکن بوجود یافت) محقق است، بلکه اگر بتفصیل پردازیم می بینیم قوانین ما بعدالطبيعي علت، نیرو و فعالیت، در هر طبیعتی بنحو شایسته معتبر است و حتی بر قوانین محض هندسی ماده غالب است. من در بیان علت قوانین حرکت براین امر وقوف یافتم، و این وقوف مرا بحیرت انداخت که هماطفور که در جای دیگر بتفصیل شرح داده ام مجبور شدم از قانون تأثیف هندسی نیروها دست بردارم این همان قانونی است که من در جوانی، هنگامی که بیشتر مادی مذهب بودم از آن دفاع می کردم.

نظریات لایب نیتس نه تنها بصورت آراء منطقی در باره محمول، بلکه همچنین بصورت یک دستگاه ما بعدالطبيعي، بتعییر کامل خود میرسند؛ دستگاه ما بعدالطبيعي یک تصویر خیالی در باره جهان فراهم میکند که تابع مشخص آن به ارتباط خدا با انسان و آزادی بشر منجر میشود. قطعات ذیل طرح لایب نیتس را در باره واقعیت نشان میدهند.

۱. منادها یا جوهرهای فرد نظریه منطقی در باره مواد غائی تصویری از عالم بدست میدهند که از جوهرهای بیشمار تشکیل شده است. این جوهرها منادها یا جوهرهای فرد نامیده شده‌اند. جوهرهای فرد باید دارای خصوصیات زیر باشند: نخست اینکه کاملاً از یکدیگر مستقل باشند. «روزنها یی ندارند که چیزی بتواند در آنها داخل شود یا از آنها خارج گردد»؛ دوم اینکه بوسیله جریانات طبیعی فانی نشوند و توانند به وجود آیند مگر با خلقت خداوند. این جوهرها دارای اجزاء نیستند؛ سوم اینکه نامتغیرند، باین معنی که فعالیت آنها کاملاً مولود طبیعت درونی آنهاست که از آغاز هر چه بر آنها واقع خواهد شد بالقوه در بر دارد؛ چهارم اینکه همه آنها باهم متفاوتند. از این گذشته دستگاهی را

تشکیل میدهند؛ نه بدان نحو که بتوانند بر یک دیگر تأثیر کنند بلکه خدا آنها را طوری ترتیب داده است که کوشش هر یک از آنها خود بخود کل جهان را کم و بیش طور مبهم یا آشکار از نظر گاه مخصوص خود آینه سان متجلی می‌سازد.

لایب نیتس می‌گوید جوهرهای فرد «اتمهای واقعی طبیعت هستند»؛ اما به اتمهای طبیعی (فیزیکی) عالم شباهت ندارند و بهیچوجه ذوابعاد نیستند. لایب نیتس کوشش یا فعالیت درونی آنها را از جهت کیفیت منعکس کردن جهان (یعنی فعالیت منادهای دیگر) «ادراک» مینامد و تمايل درونی مناد را به تغییر این ادراکات «شوق» می‌خواند. همه چیز مرکب از اینگونه منادها است: و به این جهت لایب نیتس تصویری از جهان بما داده است که بكلی مرکب از جوهرهای است که ذات آنها تا اندازه‌ای دارای ادراکات است. اما این مطلب هر مناد را یک روح یا هر جزء جهان را جاندار نمی‌سازد. زیرا لایب نیتس بر خلاف دکارت تأکید می‌کند که ممکن است ادراکاتی وجود داشته باشند که انسان از آنها آگاه نیست. لایب نیتس هم بوسیله «اصل پیوستکی» وهم بواسطه ملاحظه لمی خود در اینکه فعالیت مناد باید نامقطع باشد، چون اگر متوقف شد چیزی نیست که دوباره اورا بحر کت درآورد، باین تیجه رسید. فقط آن دسته از منادها که دارای حافظه و قوه بازتاب (منعکس‌سازنده) فکر هستند شایسته‌آند که «ارواح» نامیده شوند (موندولژی ۱۹). لایب نیتس در یکی از نوشهای این قبلی خود اظهار کرده بود که تن «ذهن موقت است یعنی ذهن بدون حافظه». ارتباط بین روح و تن ارتباط بین منادها است و بنا بر این اصلا ارتباط نیست بلکه حالتی ارهمسازی پیشین است. لایب نیتس از تعارض نظریه خود با نظریه پیر وان دکارت مبنی بر وجود دو جوهر مؤثر به یکدیگر، بسیار بخود می‌باید. محققاً این نظریه بینش‌های ارجمندی را دربر دارد. مثلاً لایب نیتس آگاه بود که هیچ تحقیق علمی، هر اندازه هم که باشد، ما را تعیین محل ادراکات یا خود فکر رهبری نمی‌کند (رجوع کنید به تمثیل آسیاب موندولژی، ۱۷). نتایج فلسفه لایب نیتس بتمام معنی ما بعد الطبیعی هستند. این نتایج مؤکداً دال بر اینند که

معرفت کافی درباره واقعیت باید شکل مشخصی بخود بگیرد که بتوان آنرا از پیش معین کرد . آنچه را او بکار میبرد برای بسیاری از فلاسفه جدید انواع کاملاً مختلف برهان برای اثبات نکته واحد بنظر میرسد . مثلاً چنانکه ملاحظه شده است فعالیت مداوم مناد اصلاً از یک نظریه منطقی در باره عمل مخصوص محمولها استنباط گردیده ، اما بوسیله براهین تجربی تقویت شده است . ما بوسیله فکر محض میتوانیم ساختمان علم را پیش‌بینی کنیم و سپس برای تأیید این بصیرت ما بعد الطبيعی میتوانیم علم واقعی را ملاحظه کنیم .

۲. نظریه معرفت و دنیای خارجی لایب نیتس در رسالات جدید خود از نظریات لاک که کتاب «تحقیق درباره فهم بشر» (۱۶۹) او تأثیر بزرگی بجا گذاشته بود ، انتقاد میکند . قطعه منتخبه از رسالات جدید که ذیلاً نقل شده است اصلاً مربوط است به مسأله «صور ذاتی» یعنی تصوراتی که از تجربه حاصل نشده‌اند . لاک وجود چنین تصوراتی را انکار کرده بود . لایب نیتس تأکید میکند که این تصورات وجود دارند و روش برهان او در اینجا بازیک بینی بزرگ فلسفی اورا نشان میدهد . لاک مسأله را بنحوی مطرح کرده است که گوئی معتقد است که وجود با عدم تصورات ذاتی یافطری یک امر تجربی است و باید بوسیله درون نگری و تحقیق برگزار شود . لایب نیتس ظاهراً واقعیت را طور دیگر درک کرده و آنرا یک درآمد منطقی میداند نه یک امر تجربی ؛ مسأله اینست – آیا تمام تصورات ما میتوانند به تصوراتی که در تجربه دست داده‌اند تبدیل و یا تجزیه شوند ؟ ولی او این ملاحظه را اضافه میکند که اگریک محصول تجربی بود این موضوع قطعیت ناپذیر میبود ، زیرا انسان بوسیله درون نگری نمیتوانست بگوید که یک تصور در تجربه دست داده است یا نه . و این بخودی خود مینماید که تصورات ذاتی محصول تجربی نیستند .

ایرادات لایب نیتس به لاک عمیق‌تر از اینست ، زیرا بنظر میرسد که با نظریه او درباره فعالیت مناد هر نوع تمیز میان آنچه محصول تجربه است و آنچه «ذاتی» است درنهایت امر از بین میرود ، یک معنی تمام ادراکات یک مناد

ذاتی هستند زیرا همگی خود بخود از طبیعت درونی او ناشی می‌شوند . در اینجا لایب‌نیتس درباره وجود دنیای خارجی با یک اشکال مواجه می‌شود؛ اگر درباره وجود افکار خود با نظریه دکارت آغاز کند ، معلوم نیست برای اثبات وجود مستقل جوهرهای بیشمار دیگر ، خارج از ذهن خود چگونه میتواند بحث خود را پیش برد ، زیرا بنا بر فرض خود این جوهرها هرگز نمیتوانند بر روی او اثری داشته باشند . لایب‌نیتس باین سؤال جوابی که بالمال رضایت‌بخش باشد نمیدهد . پاسخ او تا آنجا که پیش‌می‌رود قانع کننده است ؟ بعقیده او التحام نمودهای مشهود ، یک دنیای خارجی می‌سازد ، و اینکه نمودها باید بدانگونه با هم مرتبط باشند که بالفعل هستند، برای قول ما به وجود یک مهمان خارجی کافی است . اما بیان او جواب این مسأله را نمیدهد که انسان چگونه میتواند وجود جوهرهای دیگر را که در وراء نمودها بنظر او میرساند ثابت کند . لایب‌نیتس در اینجا از عهده یک جواب فقه‌المعرفتی ( جوابی باین مسأله که «آنچه وجود دارد چگونه می‌شناسیم ؟ ») که همسطح پاسخ ما بعدالطبیعی او باشد ( جوابی باین مسأله که «چه چیز وجود دارد ؟ ») بر نیامده است . کانت که بطور عمیق تحت تأثیر لایب‌نیتس قرار گرفته بود سعی کرده است که این پاسخ مفقود را فراهم کند .

۳. وجوب و آزادی بشر لایب‌نیتس گفته بود که هر چه برای کسی واقع می‌شود از آغاز در ذات او وجود داشته است ، و بنابراین فوراً با مسأله اختیار مواجه شده . اگر خداوند جوهر یا فرد معینی مثل «سزار» را آفریده بود که باید طبعاً بنحو معین عمل کند ، مثلًا از «روپیکان» بگذرد ، چگونه میتوان پذیرفت که سزار هنگام ایستادن در کنار روپیکان اختیاری داشته است ؟ زیرا سزار بودن او کافی است که نتواند بنحو دیگر عمل کند . پاسخ لایب‌نیتس باین مسأله بر حسب تمیز او بین معانی مختلف «واجب» است . یک معنی «وجوب» معنای وجوب منطقی یا ما بعدالطبیعی است ، یا وجوبی که با حقیقت عقلی بیان شده است . آن‌دیگر معنای وجوب طبیعی یا فرضی است ، یا وجوبی که در یک حقیقت واقع

بیان شده است . خلاف یک وجوب ما بعد الطبیعی منطقاً محال است ؛ خلاف یک وجوب فرضی ممکن است ، اما عملاً واقع نخواهد شد . وجوبی که یک انسان به موجب آن عمل میکند از نوع دوم است ، زیرا آن فقط از اصل علت کافیه ناشی میشود ؛ این امری است ممکن که ترجیحاً این جوهر یا فرد ، مثلاً سزار که بدين نحو عمل خواهد کرد ، باید خلق شده باشد تا یک جوهر دیگر . بنابراین (منطقاً) محال نیست که سزار بنحوی غیر از آنچه میکند عمل کند ؛ زیرا ۱۱ گرچه از پیش در طبیعت او مقرر شده است که کدام راه را انتخاب خواهد کرد ، باز در میان راههای مختلف آنرا که ممکن است انتخاب میکند . باین ترتیب آزادی انسان محفوظ است .

لایب نیتس که از خودستائی وارسته نیست علناً از این راه حل خرسند شده بود ؛ اما راه حل مورد بحث چندان رضایت‌بخش نیست . زیرا معنی «امکان» که در آن برای انسان ممکن است بنحوی غیر از آن که میکند عمل کند ، تنها آنست که تصور کنیم بنحوی دیگر عمل میکند که این متناسب تناقض نیست ؛ با وجود این باز هم برای این چنین کردن عملاً غیرممکن است اما ۱۱ گر مثلاً کسی بسته و محصور باشد و باین طریق از حفظ خانه خود از دستبرد منع شده باشد ، باز معقول است تصور کنیم که او میتوانسته است از دستبرد جلوگیری کرده باشد ؛ اینکه او در این حالت نمیتواند ، فقط یک عدم امکان بالفعل است . معهذا هیچ کس تصور نخواهد کرد که چنین کسی در جلوگیری از دستبرد آزاد بوده است . برای آزادی فقط امکان منطقی اختیار فعل و ترک کفایت نمیکند و این تنها چیزیست که لایب نیتس بما ارائه میدهد . معهذا روش لایب نیتس با این سادگی مردود نیست . مثلاً در این بحث که انسان باز در انعام پاره‌ای از امور که ناشی از خصلت اوست آزاد است ، مطمئناً حق با لایب نیتس است - یعنی صرف این امر که بتوان پیشگوئی کرد که زید بعلت زیدبودن خود طریقه معینی را برای عمل برخواهد گزید ، مؤید عدم آزادی او در این انتخاب نیست . این مسأله غامضی است که هنوز حل نشده ؛ نظریه لایب نیتس از لحاظ ترسیم تمیزات ارزنده

است، هر چند که شاید تمام مواد مورد نیاز را ایضاح نکرده یا نکته مهم را در موضع خود مجسم نساخته باشد.

۴. بهترین دنیای ممکن خوش بینی لایب نیتس، یعنی نظریه او در اینکه خدا بهترین عوالم ممکن را انتخاب کرده است، سوء اشتهار یافت. عقاید او بشدت توسط ولتر<sup>۱</sup> مورد حمله قرار گرفت. این نویسنده در اثر انتقادی خود بنام کاندید<sup>۲</sup> نشان میدهد که پانگلوس<sup>۳</sup>، فیلسوف نحله لایب نیتس، انتخاب خدا را دربرابر تیره بختی‌های وحشت آور و یعنی با خرسندی توجیه میکند. چنین انتقادی اگرچه متوجه مهازله خودسرانه لایب نیتس است، حاوی مطلب مهمی نیز هست؛ زیرا دستگاه فلسفی لایب نیتس مثل تمام ساختمانهای ما بعد-الطبیعی بزرگ علاوه بر مباحث خود شامل نظریه‌ای در باب جهان است که ضمناً بمسائل اخلاقی نیز اشاره میکند و ممکن است نسبت‌با‌نها موفق یا ناساز گار باشد. نظریاتی که در باره لایب نیتس در اینجا اظهار شده است تنها مختصراً از آراء اورا تصویر کرده و فقط محدودی از انتقاداتی را که میتوان بر آنها وارد کرد مورد بحث قرار داده است. برای نوع لایب نیتس مایه مباحث است که انتقاد ازاو بحث جامعی از تمام درآمدهای فلسفی را دربر نمی‌گیرد. لایب نیتس در تمام مباحث فلسفی نظریات سودمند و هم خود را ب نحوی چنان‌ظریف، ماهرانه و عمیق ترتیب داده است که همچون نمونه یک نوع فیلسوف ما بعد-الطبیعه اصولی قیام میکند و همواره یکی از بزرگترین فلاسفه صاحب‌نظر باقی میماند.

### گفتار در ما بعد-الطبیعه (۱۶۸۵)

ششم - اعمال و افعال اراده خداوند معمولاً به عادی و غیر عادی تقسیم شده‌اند.

۱. Voltaire

2. Candide

۳. Panglossه شخصیتی است خیالی و «مخلوق» ولتر، که در کتاب خود از او بعنوان «منظهر» فکر لایب نیتس بحث می‌کند.

اما خوبست که توجه کنیم که خدا بعثت کاری نمیکند. باین معنی که آنچه خارق عادت محسوب میشود نسبت بنظم بخصوصی است که در میان اشیاء مخلوق برقرار شده است؛ اما نسبت بنظم کلی همه‌چیز متوافق است. این مطلب آنقدر محقق است که نه تنها در طبیعت هیچ‌چیز واقع نمیشود که مطلقاً بیقاعده باشد، بلکه انسان حتی نمیتواند چنین چیزی را تصور کند. مثلاً فرض کنیم شخصی چند نقطعه بطور نامنظم روی یک قطعه کاغذ بگذارد، مثل کسانی که هنر مسخره آمیز ضرب الرمل را پیشه ساخته‌اند؛ حال میگوییم که ممکن است یک خط هندسی یافته که مفهوم آن ثابت و پایدار یعنی بر طبق یک فرمول معین و در عین حال طوری باشد که از تمام این نقطه‌ها، بهمان ترتیب که دست آنها را روی کاغذ آورده، عبور کند؛ همچنین اگر یک خط ممتد رسم شده باشد که گاه مستقیم، گاه مستدير و زمانی بصورتی دیگر باشد، ممکن است یک تصور، یک فرعول یا معادله‌ای یافته مشترک نسبت بهمه نقطه‌های روی این خط که تغییرات به وحی آن باید روی دهند. مثلاً شکلی وجود ندارد که نتوانیم طرح آنرا بوسیله یک تغییر مکان معین بر طبق قاعده بطور کامل رسم کنیم. اما هنگامی که فرمول بسیار پیچیده است، آنچه با آن مطابقت دارد بی‌قاعده تلقی میشود. باین ترتیب میتوان گفت خدا جهان را بهر نحو آفریده باشد همیشه با قاعده و بر طبق یک نظام کلی معین بوده است. هر چند خدا کامل ترین را انتخاب کرده است یعنی آنرا که در عین حال از لحاظ فرض ساده‌تر و از حیث تجلیات غنی‌تر از همه بوده است، چنانکه همین حالت ممکن است برای یک خط هندسی وجود داشته باشد که ساختمان آن ساده ولی آثار و خواص آن بسیار وسیع و قابل ملاحظه باشد ...

نهم - از این مطلب (تضمن محمولها در موضوع‌ها یشان) چند تناقض و وهی قابل ملاحظه نتیجه میشود؛ از جمله آنها یکی اینست که شباهت کامل دو جوهر بطور یکه تنها از لحاظ عدد (solo numero) مختلف باشد حقیقت ندارد، و آنچه سن‌طوماس در این موضوع درباره ملائک موجودات معقول (quod ibi-

(*omne individuum sit species infima*) میگوید در باره تمام جوهرها حقیقت دارد بشرط اینکه انسان اختلاف مخصوص را دریابد، همانطور که علمای هندسه آنرا درمورد اشکال درنظر میگیرند؛ دیگر اینکه یک جوهر نمیتواند بدو جزء تقسیم شود و نه از دو جزء بوجود آید و بنا بر این شماره جوهرها با وسائل طبیعی نه افزایش می‌یابد و نه کاهش می‌پذیرد، هر چند پیوسته تغییر شکل عیده‌هند. از این گذشته هر جوهر مانند یک دنیای کامل و همچون آینه خدا یا جهان است، و خدا یا جهان را بهروش مخصوص خود منعکس میکند؛ درست مثل شهر واحدی که اگر از نظر گاههای مختلف برآن نگرند، جلوه‌های مختلف دارد. باین ترتیب جهان با اندازه جوهرهایی که وجود دارند بنوعی متکثر شده است و بهمین نحو جلال خدا بقدر تجلیات کاملاً مختلف فعل الهی، تکثر و تعدد یافته است. حتی میتوان گفت که هر جوهر بنحوی دارای خصوصیت عقل نامحدود وقدرت مطلق خدا است و تا آنجا که میتواند بدو تشبیه می‌جوید؛ زیرا تمام آنچه را که درجهان روی میدهد از گذشته، حال و آینده و بطور مبهم بیان میکند و باین ترتیب شباهتی بیک ادراکیا نیروی فهم نامحدود دارد. و چون تمام جوهرهای دیگر بنویه خود مبین این جوهر هستند و خود را با آن منطبق می‌سازند، میتوانیم بگوئیم که آن جوهر قدرت خود را بتقلید از قدرت مطلق آفریننده به تمام جوهرهای دیگر بسط میدهد.

سیزدهم . . . پیش از این گفته‌ایم که مفهوم یک جوهر منفرد هر چه را از آغاز تا انجام میتواند بر او روی دهد در بر دارد و انسان در ملاحظه مفهوم آن قادر خواهد بود هر چه را حقاً میتوان در مورد جوهر منفرد تصدیق کرد بینند، درست مثل اینکه در طبیعت دایره میتوان بتمام صفاتی که ازاوناشی می‌شود پی برد. ولی بنظر میرسد که باین طریق اختلاف میان حقایق ممکن و واجب ازین میرود، و برای آزادی انسان محلی نخواهد بود و یک تقدیر مطلق همانطور که بر تمام حوادث جهان حکومت میکند بر جمیع اعمال ما نیز حاکم است. باین مسئله پاسخ میدهم که میان آنچه مسلم است و آنچه واجب

است تمیزی باید برقرار باشد . همه کس تصدیق میکنند که امکانات آینده مورد تصدیق هستند چون خدا آنها را مقدر میکند ؛ اما با اینهمه نمیتوان گفت که واجب هستند . لکن ( گفته خواهد شد ) اگر بتوان نتیجه ایرا بدون اشتباه از یک تعریف یا مفهوم کلی استنباط کرد ، این نتیجه واجب است ، و چون ما قائلیم باینکه هرچه باید بر هر کس واقع شود بالقوه از پیش در طبیعت او یا در مفهوم او سرشنه شده است ، همانطور که تمام خواص یک دایره در تعریف آن داخل هستند ، اشکال همچنان باقی میماند . برای اینکه بطور رضایتیبخش باین ایراد پاسخ دهم ، میگوییم که توالی و پیوستگی بردن نوع است : یکی مطلقاً واجب ، که خلاف آن مستلزم تناقض است و در ردیف حقایق ذاتی قرار دارد ، مثل حقایق علم هندسه ؛ دیگری فقط از روی فرض واجب است و گوئی در نتیجه اتفاق است و فی نفسه ممکن است ، زیرا خلاف آن متضمن تناقض نیست . این توالی اخیر مبنی بر تصورات محض و علم خدا نیست ، بلکه مبنی بر احکام اختیاری خدا و رویدادهای جهان است . مثالی در نظر بگیریم : از آنجاکه ژول سزار دیکتا تور دائیی روم و خداوند جمهوری خواهد شد و آزادی روم را سرنگون خواهد ساخت ، این عمل در مفهوم کلی او موجود است ، زیرا فرض کرده ایم که ماهیت چنین مفهوم کاملی از موضوع اینست که همه چیز را واجد باشد تا محمول بتواند در موضوع مندرج گردد . ممکن است بگوئیم اینکه او باید این عمل را انجام دهد بموجب این مفهوم یا تصور نیست زیرا این عمل به ژول سزار از آن رو مربوط است که خدا همه چیز را میداند . لکن در جواب تأکید خواهد شد که صورت یا طبیعت او با این مفهوم مطابقت دارد ، و چون خدا این شخصیت را بر او تحمیل کرده است از اینرو او مجبور است آن شخصیت را ارضاء کند . من میتوانم با مورد مشابهی از آینده جواب دهم که هنوز واقعیتی ندارند مگر در علم و اراده خدا ، و از آنجاکه خدا از پیش این صورت را بآنها داده است ، باید با آن توافق داشته باشند . لکن من جواب گفتن یک اشکال را بهتر میدانم تا اینکه آنرا با تمثیل اشکالات دیگر

رها کنم ، و آنچه هم اکنون میگوییم بتوضیح همه اشکالات بطور یکسان کمک خواهد کرد . پس اینجاست که باید میان انواع پیوستگی فرق گذاشت ، و من میگوییم که آنچه بمحض این احکام واقع میشود متین هست اما واجب نیست : وهر گاه کسی عکس آنرا انجام داد ، کاری را که فی نفسه ناممکن باشد انجام نداده است ، هر چند وقوع چنین چیزی بنا برفرض ناممکن است . زیرا اگر کسی قادر باشد برای اثبات ارتباط موضوع یعنی سزار ، محمول یعنی اقدام توفیق آمیز او ، برهان کاملی اقامه کند ، در واقع ثابت خواهد کرد که تسلط آینده سزار زمینه خودرا در مفهوم کلی یا طبیعت او داشته است ، بطوریکه انسان دلیلی خواهد یافت که چرا او مصمم شد بجای اینکه توقف کند از رویکان بگذرد و چرا بجای اینکه در فارسالا<sup>۱</sup> مغلوب شود فاتح شد . و این امر قابل تصور و درنتیجه مسلم بود که واقع خواهد شد : اما نمیتوان ثابت کرد که این امر فی نفسه واجب بوده یا خلاف آن متنضم تناقض بوده است . درست بهمین طریق معقول و مسلم است که خداوند هر چه میکند در حد کمال است . هر چند آنچه کمتر کامل است متنضم تناقض نیست . زیرا باید دریافت که این برهان درباره محمول سزار مثل براهین اعداد و هندسه مطلق بوده است بلکه این محمول توالي اموری را میرساند که خدا اختیار کرده است و زمینه آن در نخستین مشیت آزاد خداوند بوده است که باید همیشه با آنچه از همه کاملتر است عمل میکرد . همچنین زمینه این توالي در حکمی است که خدا بدنبال نخستین مشیت خود درباره طبیعت انسان برقرار کرده است ، که هر چند بطور آزاد عمل میکند باید همیشه چنان کند که بهتر از همه مینماید . هر حقیقتی که مبنی بر این نوع حکم است هر چند مسلم است ، ممکن است . زیرا احکام خدا چنانکه قبل اگفتمام ، امکانات امور را تغییر نمیدهد ، با وجود اینکه خداوند مطمئناً بهترین را انتخاب میکند این امر مانع از این نیست که آنچه کمتر کامل است فی نفسه ممکن باشد . این امر هر گز واقع نمیشود اما آنچه سبب میشود که او آنرا رد کند امتناع

---

#### 1. Pharsala

آن نیست بلکه ناتمامی و عدم کمال آنست. واما چیزی که خلاف آن ممکن باشد واجب نیست . پس انسان قادر بمقابله با این مشکلات ، هر قدر هم که بزرگ بنظر آیند ، هست ، (این مشکلات در حقیقت برای تمام متفکرین دیگری که با این موضوع پرداخته اند کمتر ایجاد زحمت نکرده اند ) ، مشروط برای اینکه بخوبی در نظر داشته باشند که تمام قضایای ممکن برای اینکه اینطور باشند نه بنحو دیگر دلائلی دارند ، یا (عبارت دیگری که میین همین معصوداست) دارای دلائل لمی درباره حقیقت خود هستند ، که آنها را مسلم میسانند و نشان میدهند که در این قضایا ریشه ارتباط موضوع و محمول در طبیعت هر یک از آنهاست؛ ولیکن این قضایا بر این وجوه را واجد نیستند زیرا دلائل آنها مبنی بر اصل امکان یا وجود اشیاء است، یعنی مبنی بر آن چیزی است که در میان اشیائی که بطور مساوی ممکن هستند بهتر از همه است ، یا بنظر میرسد که چنان باشد . از طرف دیگر حقایق واجب مبنی بر اصل عدم تناقض و بر امکان و انتفاع خود ذوات هستند ، بدون اینکه در این مورد بهاراده خدا یا مخلوقات ناظر باشند.

### رسالات جدید درباره فهم انسان

... مسأله مورد بحث اینستکه آیا روح فی نفسه مثل لوحی که هنوز چیزی روی آن نوشته نشده است لوح مجرد خالی است ، چنانکه عقیده ارسلاو ومصنف «رساله» (Locke) است ، و آیا تمام آنچه بر آن منقش میشود تنها از طریق حواس و تجربه می آید ؟ یا اینکه روح اصالتنا ماده مفاهیم و عقاید متنوع را بحال کمون در خود دارد که موضوعات خارجی فقط گاه گاه اورایدار میکنند، چنانکه من معتقدم ، و افلاطون و حتی اصحاب مدرسه را عقیده بر این است و تمام کسانیکه عبارت پولس رسول را (رساله به رومیان ۱۵:۲) آنجا که میگوید «قانون الهی بر دل ایشان مکتوب است» ... باین معنی مینگرد معتقدند. از این موضوع مسأله دیگری پیش میآید که آیا تمام حقایق متکی بر تجربه یعنی استقراء و امثله هستند یا اینکه اموری هستند که منشأ دیگر دارند . زیرا اگر

بتوان پاره‌ای وقایع را پیش ازاینکه درباره آنها آزمایشی بعمل آید پیش‌بینی کرد ، واضح است که دراینصورت ما باید چیزی از خود مایه گذاریم . حواس اگرچه برای تمام دانش بالفعل ما لازم هستند ، برای اینکه تمام آنرا بما بدهند کافی نیستند ، زیرا حواس هر گز چیزی غیر از امثال و شواهد ، یعنی حقایق جزئی و فردی بما نمیدهند . تمام نمونه‌هایی که یک حقیقت‌کلی را تأیید میکنند ، هر قدر هم متعدد باشند ، برای استقرار کلی همین حقیقت‌کافی نیستند ، زیرا ازاینکه امری واقع شده است بر نمی‌آید که دوباره بهمان طریق روی خواهد داد .

... بنظر میرسد که حقایق واجب چنانکه در ریاضیات محض و بالاخص در حساب و هندسه یافت میشوند باید دارای اصولی باشند که اثبات آنها متنکی بر امثله و درنتیجه موکول بگواهی حواس نباشد ، هر چند بدون حواس برذهن ما متأادر نحوه‌ای شد تا درباره آنها تفکر کنیم . این امر را باید کاملاً مورد توجه قرارداد : اقلیدس چنان این موضوع را بخوبی درک کرده است که آنچه را بقدرت کافی از طریق تجربه و بوسیله تصاویر محسوس مشهود است اغلب بادلیل مبرهن میسازد . همچنین منطق با نضمam ما بعد الطبيعه و اخلاق که یکی از آنها خداشناسی طبیعی و دیگری فقه طبیعی را تشکیل میدهد از چنین حقایقی انباشته‌اند و درنتیجه دلیل آنها تنها میتوانند از اصول درونی که ذاتی نامیده میشوند ناشی شود . مسلماً ما باید تصور کنیم که این قوانین ثابت عقل را میتوان مثل یک کتاب گشوده در روح خواند ، همانطور که فرمان ضابط رومی را بدون اشکال و جستجو میتوان در مجموعه منشورات او قرائت کرد . اما کافی است که ما بتوانیم آنها (قوانین ثابت عقل) را بقدرت توجه ، که حواس مجال اعمال آنرا به ما می‌دهد ، در خود کشف کنیم . توفیق در تجارت بمزنله و سیله‌ای برای تأیید عقل نیز بکار می‌آید ، همانقدر که در علم حساب ، هنگامیکه استدلال طولانی است ، بر اهین کوتاه برای بهتر اجتناب کردن از خطأ در محاسبه بکار می‌آیند ... بنظر میرسد که مصنف با استعداد ما مدعی است که چیز بالقوه و چیزیکه

حتی زمانی واقعاً از آن آگاه نباشیم در ما وجود ندارد؛ اما نمیتواند دقیقاً این موضوع را قصد کند و گرنه عقیده او بسیار متناقض خواهد بود؛ زیرا عادات مکتبه و مایحتوی حافظه ما همیشه آگاهانه درک نمیشوند و نیز همیشه عنداللزوم بکمال مانعیاً بیند، هرچند در بعضی مواقع نادر که ما را وادار بیادآوری میکنند غالباً آنها را بسهولت بخاطر میاوریم، بطوریکه برای بیادآوری یک سرد، تنها نیازمند آغاز آن هستیم. همچنین در موارد دیگر با قبول باینکه درما چیزی وجود ندارد که لااقل از پیش از آن آگاه نبوده باشیم، ادعای خود را تعدیل میکند. اما گذشته از این امر که هیچکس تنها بوسیله عقل نمیتواند مطمئن باشد که ادراکات آشکار گذشته ما، که شاید آنها را فراموش کرده باشیم، تا کجا ممکن است رفته باشند - بخصوص از نظر اصل افلاطونی ذاکره که با وجود وهمی بودنش لااقل جزئاً با خرد ساده سازگار است - من میگویم چه لازم است که همه چیز را از طریق ادراک اشیاء خارجی کسب کرده باشیم و هیچ چیز نتواند درنهاد خود ما کشف شود؛ آیا روح ما چنان مجرد است که سوای تصوراتیکه از خارج گرفته ایم، چیزی نیست؟... هزار بینه هست مشعر براینکه در هر لحظه ادراکات پنهان بیشمار درما وجود دارند، اما بدون ادراکات آشکار و بدون انعکاس. یعنی تغییراتی در خود روح وجود دارند که ما از آن آگاه نیستیم زیرا تأثیرات آنها یا بسیار ناچیز و متعددند و یا بسیار یکنواخت هستند، بطوریکه این تأثیرات برای تمایز از یکدیگر وجه کافی ندارند. اما چون به تأثیرات دیگر اثر خود را آشکار میسازند خود را لااقل بطور مجتمع و مخلوط و مبهم به احساس می نهایاتند.

خلاصه همانطور که ذرات کوچک و نامحسوس در فیزیک اهمیت بسیار دارند ادراکات جزئی یا نامحسوس هم در علم الروح دارای فوائد مهم هستند، و از تظر افکنندن هر یک از آنها باین عنوان که در وراء دسترسی حواس ما هستند، نامعقول است. هیچ چیز دفعتاً روی نمیدهد و این یکی از اصلهای مهم من و یکی از مؤکدترین امور است که طبیعت هر گز جهش نمیکند (یا در طبیعت طفره

جائوز نیست) : این همان چیزیست که من هنگام بحث از آن در نخستین اخبار جمهوری ادب *Nuvelles de la République des Lettres* آنرا « قانون پیوستگی » خواندم . واستعمال این قانون در فیزیک بسیار قابل ملاحظه است . این قانون تعلیم میدهد که تبدیل کوچک به بزرگ و بالعکس چه از حیث درجه و چه از جهت مقدار ، با طی مراحل واسط انجام می گیرد ؛ و یک حرکت بلاواسطه از سکون بوجود نمی آید ، و به آرامش تبدیل نمی شود مگر بواسطه یک حرکت کوچکتر ، درست مثل اینکه انسان نمیتواند پیش از اینکه مسافت کوتاهتری را طی کند خط یا مسافتی را بطور کامل بدد؛ هر چند کسانی که تا کنون قوانین حرکت را ارائه داده اند این قانون را ملحوظ نکرده اند ، چون معتقد بوده اند که یک جسم میتواند دفتاً حرکتی را دریافت کند که با حرکت بلافصل قبلی او منایر است . تمام این مطالب ما را به استنتاج صحیح این امر راهنمایی میکنند که ادراکات آشکار نیز بتدریج از ادراکات ضعیف و نامحسوس حاصل میشوند . اگر جز این فکر کنیم دلیل براینست که دقت عظیم اشیاء را که همیشه و در همه جا بالفعل نامحدود نیستند بخوبی درک نمیکنیم . و همچنین ملاحظه کرده ام که برای اختلافات جزئی یا نامحسوس دو چیز منفرد نمیتوانند کاملاً شبیه یکدیگر باشند و همیشه باید در چیزی بیش از اختلاف عددی محض ، مختلف باشند . این نظریه مفهوم الواح مجرد روح یا یک روح عاری از فکر یا یک جوهر بلافصل ، یا یک خلاء در مکان ، یا ذرات و حتی اجزائی که عمل در ماده قسمت نشده باشند ، یا سکون مطلق یا همشکلی کامل در قسمتی از زمان ، مکان ، یا ماده؛ یا کرات کامل از عنصر دوم؛ یا مکعب های کامل اصلی و هزارها توهمات دیگر فلاسفه را که ناشی از تصورات ناقص آنهاست ، باطل میسازد . این توهمات بموجب طبیعت اشیاء جایز و معتبر نیستند و جهل و کم اعتمایی ما نسبت بامود جزئی و نامحسوس است که موجب قبول آنها شده . این توهمات را نمی توان جایز شمرد مگر اینکه به تجربیات ذهنی محدود باشند - ذهنی که اصرار دارد آنچه را نسبت بیک تحقیق بخصوص نامر بوط میداند رد نکند ، بلکه آنرا فقط به سوئی نهد ...

۱. (حقایق شهودی) حقایق اولیه که بوسیله شهود و وجdan دانسته میشوند مثل حقایق اکتسابی یا اشتراقی بردو نوعند؛ یا حقایق عقل هستند یا حقایق واقع حقایق عقل واجب و حقایق واقع ممکن هستند. حقایق اولیه عقل آن حقایق یقند که من بنام کلی متمایل یا همانه خوانده ام، زیرا بنظر میرسد جز تکرار یک چیز واحد بدون اینکه اطلاعی بما بدھند، کاری نمیکنند. این حقایق یا موجبه اند یا سالبه . . .

از طرف دیگر حقایق واقع اولیه تجارب مستقیم درونی هستند که از احساس بی واسطه حادث میشوند. از اینجاست که نخستین حقیقت پیروان دکارت یا سن اگوستین، «میاندیشم پس هستم»، که یعنی «من چیزی هستم که میاندیشد» قابل رد نیست. هر چند باید در تظر گرفت که همانها ممکن است کلی باشند یا جزئی، و هر دو دسته یک اندازه صراحت دارند (زیرا اینکه بگوئیم الف الف است همان قدر واضح است که بگوئیم یک چیز همانست که هست)، چنانکه در باره حقایق اولیه واضح نیز همینطور است. زیرا نه تنها بطور مستقیم بر من واضح است که فکر میکنم، بلکه همچنین برای من روشن است که افکار مختلف دارم؛ که گاهی درباره A فکر میکنم و گاهی درباره B و جز آن. به این ترتیب اصل دکارت بی نقص است، اما در نوع خود منحصر نیست. بدین جهت ملاحظه میکنید که تمام حقایق اولیه عقل یا واقع در این امر مشترک کند که بوسیله چیزی مسلم تر از خود ثابت نمیتوانند شد.

من معتقدم که تنها ضایعه در باب موضوعات حواس ارتباط نموده است، یعنی پیوستگی آنچه در زمانها و مکانهای مختلف و در تجربه اشخاص مختلف واقع میشود که خود آنها نیز در این باب نسبت بیکدیگر نمودهای بسیار مهمی هستند. و ارتباط نمودهای حقایق واقع را درباره اشیاء محسوس خارج از ما مسلم میسازد، بوسیله حقایق عقل تأیید شده است؛ همانطور که نمودهای مبحث نور بوسیله هندسه بیان شده اند. هر چند باید اعتراف کرد که هیچ یک از این مسماوات دارای درجه اعلای یقین نیستند، چنانکه بخوبی تشخیص داده اید.

زیرا اینکه خوابی به دوام واستمرار زندگی بشرط وجود داشته باشد ، از لحاظ ماوراء الطبيعی ناممکن نیست ؛ اما بهمان اندازه مخالف عقل است که تصور کنیم که طرح یک کتاب با درهم ریختن حروف چاپ از روی اتفاق صورت پذیرد . از آن گذشته محقق است که ، تا وقتی نمودها با هم مرتبط باشند ، مهم نیست که رؤیا خوانده شوند یا نه ، زیرا تجربه بعasanan میدهد که وقتی نمودها برطبق حقایق عقل درک می‌شوند ، ما درسنچش آنها اشتباه می‌کنیم .

### منادولزی (۱۷۹۴)

- ۱ . مناد (جوهرفرد) که در اینجا از آن گفتگو خواهیم کرد چیزی نیست مگر یک جوهر ساده یا بسیط که داخل در مرکبات می‌شود ؛ ساده یا بسیط یعنی بدون اجزاء .
- ۲ . و چون اشیاء مرکب وجود دارند جوهرهای بسیط باید وجود داشته باشند ؛ زیرا مرکب تنها زاده اجتماع یا تراکم جوهرهای بسیط است .
- ۳ . و اما آنجاکه اجزاء وجود ندارند ، نه بعد ممکن است نه اعداد ، نه قابلیت تقسیم . این منادها اتمهای واقعی طبیعت و بطور خلاصه عناصر اشیاء هستند .
- ۴ . بیمی از زوال آنها نیست ، و طریقی نمیتوان تصور کرد که در آن یک جوهر ساده بتواند با وسائل طبیعی نابود شود .
- ۵ . بهمین دلیل راهی نمیتوان تصور کرد که در آن یک جوهر بسیط بتواند با وسائل طبیعی بوجود آید ، زیرا نمیتواند بوسیله ترکیب تشکیل شود .
- ۶ . باین ترتیب نمیتوان گفت که یک مناد تنها دفعه نمیتواند آغاز کند یا پیايان برسد ، یعنی تنها میتواند با کون آغاز کند و با فساد انجام پذیرد ؛ حال انکه یک شیء مرکب آغاز و انجامش به اجزاء است .
- ۷ . علاوه بر این راهی برای بیان اینکه یک مناد چگونه میتواند بوسیله شیء مخلوق دیگر تغییر یا تبدیل پذیرد وجود ندارد ؛ زیرا نه چیزی میتواند

در آن داخل شود ، و نه حرکتی درونی را میتوان در آن تصور کرد که بتواند در داخل آن هدایت یا افروزه یا کاسته شود ، چنانکه درمورد اشیاء مرکب ممکن است ، که در میان اجزاء آنها تغییر و تبدیل وجود دارد . منادها روزنه ندارند که از آن چیزی بتوانند داخل یا خارج شود . عوارض نمیتوانند خود را از جوهرها رها کنند ، یا چون «صور محسوسه» اصحاب مدرسه در خارج آنها در تجول و طیران باشند . باین ترتیب هیچ جوهر یا واقعه‌ای نمیتواند از خارج بداخل یک مناد نفوذ کند .

۸ . با وجود این ، منادها باید دارای پاره‌ای خواص باشند و گرنه ذات نخواهند بود ، و اگر جوهرهای بسیط هرگز در خواص و صفاتشان اختلاف نداشتند راهی برای درک تغییر در اشیاء نمیبود ؛ زیرا آنچه در مرکب هست تنها میتواند از اجزاء ساده حاصل شود ، و منادها چون از لحاظ کمیت اختلافی ندارند ، اگر دارای کیفیت نمیبودند ، از یکدیگر غیرقابل تمیز بودند . در تیجه مکان که ملاه (مقابل خلاء) است ، هر جزء آن در هر حرکت تنها همان چیزی را دریافت میکرد که از پیش دریافت کرده بود ، و حالات اشیاء از یکدیگر غیرقابل تمیز میبودند .

۹ . در حقیقت هر مناد باید با هر مناد دیگر فرق داشته باشد . زیرا در طبیعت دو موجود که کاملاً شبیه یکدیگر باشند وجود ندارند و ممکن نیست یک اختلاف درونی یا لااقل اختلافی که مبنی بر خواص ذاتی باشد ، پیدا نکرد .

۱۰ . من همچنین مسلم فرم میکنم که هر موجود مخلوق ، و در تیجه مناد مخلوق ، دستخوش تغییر است و نیز این تغییر در هر مناد دائمی است .

۱۱ . از آنچه هم‌اکنون گفته شد برمی‌آید که تغییرات طبیعی منادها از یک اصل درونی ناشی میشوند زیرا یک علت خارجی نمیتواند در وجود درونی آنها تأثیر کند .

۱۲ . اما علاوه بر اصل تغییر یک دشته تغییرات مخصوص باید وجود داشته باشند که گوئی خصوصیات و تنوع جوهرهای بسیط را میسازند .

۱۳. این رشته تغییرات باید مستلزم یک کثرت در واحد یا در چیزی که بسیط است، باشد. زیرا چون هر تغییر طبیعی بتدریج روی میدهد، چیزی تغییر میکند و چیزی ثابت نمیماند؛ و در نتیجه در جوهر بسیط، هر چند ذواجزه نیست باید یک تعدد تأثیرات یا مناسبات وجود داشته باشد.

۱۴. آن حال گذرا که متنضم و نمودار کثرت دروحدت یا در جوهر بسیط است، چیزی غیر از آنچه ادراک نامیده میشود نیست، که باید آنرا از ادراک آشکار یا استشعار تشخیص داد، بطوریکه ذیلاً بنظر خواهد رسید. اینجا نظریه دکارت سست میشود، زیرا این نظریه ادراکاتی را که ما از آن آگاه نیستیم ناموجود میداند. وهمین است که پیروان دکارت را معتقد ساخته است که فقط ارواح جوهر فرد هستند و نفوس حیوانی و صور کامله<sup>۱</sup> دیگر وجود ندارد. آنان و بسیاری از مردم از عهده تغییرات بین یک حالت ممتد بیهوشی و مرگ (دقیقاً بگوئیم)، بر نیامده‌اند و بنا بر این تغییر کهن اصحاب مدرسه درباره نفوس کاملاً مجازاتن داده‌اند، و حتی اذهان نامتعادل را در این عقیده که نفوس فانی هستند استوار کرده‌اند.

۱۵. عمل مبداء درونی را که تغییر یا تبدیل یک ادراک را به ادراک دیگر موجب میشود، میتوان شوق نامید؛ مسلم است که میل همیشه نمیتواند بطور کامل تمام ادراکی که قصد کرده است نائل شود، لکن پیوسته چیزی از آنرا بدست میآورد و به ادراکات تازه دست می‌یابد.

۱۶. ماهنگامیکه درمی‌یا بیم کمترین فکری که از آن آگاه هستیم دارای تنوعی در موضوع است کثرتی را دریک جوهر بسیط درمی‌یا بیم. بدین ترتیب تمام کسانیکه قبول دارند نفس یک جوهر بسیط است، باید این کثرت را درمناد پیذیرند.

۱۷. از این گذشته باید تصدیق کرد که ادراک و آنچه بدان مربوط است بوسیله علل مکانیکی، یعنی بوسیله ارقام و حرکات، غیر قابل تبیین هستند. و بفرض entelechies، در فلسفه لاپ نیتس همان «جوهر فرد» است.

اینکه ماشین چنان ساخته شده بود که فکر کند، حس کند و ادراک داشته باشد، ما میتوانستیم آنرا در عالم تصور بزرگ کنیم و در عین حال ابعاد و اندازه‌های آن را برایش محفوظ بداریم، چنانکه بتوانیم (ذهناً) مانند یک آسیاب در آن داخل شویم. اگر چنین میبود میباشد وقتی در داخل آن به اطراف نظر میکردیم تنها قطعاتی را می‌یافتیم که با یکدیگر تماس می‌یابند و یکدیگر را فشار میدهند. اما هر گز چیزی را که بوسیله آن ادراکی بیان شود نمی‌یافتیم. علیهذا این را باید در یک جوهر بسیط جست نه در یک چیز مرکب یاد ریک ماشین. از این گذشته در جوهر بسیط چیزی جزاین (یعنی ادراکات و تغییرات آنها) نمیتوان یافت. همچنین از همین تنها است که تمام اعمال درونی یک جوهر ساده تشکیل شده است.

۱۸. عنوان «صور کامله» باید تمام جوهرهای فرد یا منادهای مخلوق داده شود زیرا آنها در خود کمال معین و استثناء مخصوصی دارند که آنها را منبع فعالیتهای درونی می‌سازد، چنانکه گوئی خود کارهای غیر جسمانی هستند.

۱۹. اگر عنوان نفس را در معنای کلی که هم اکنون توضیح داده ام برای اطلاق به هر چه دارای تمایلات و ادراکات است اختیار کنیم، تمام جوهرهای بسیط و یا منادهای مخلوق را ممکن است نفس نامید؛ اما از آنجاکه احساس چیزی بیش از یک ادراک ساده است، من صحیح میدانم که نام کلی منادها یا صور کامله برای آن جوهرهای بسیط که تنها دارای ادراک هستند کافی خواهد بود، و فقط آن جوهرها باید بنام نفس خوانده شوند که ادراک آنها مشخص‌تر و همراه با حافظه است.

۲۰. ما در خود بحالی برمیخوریم که در آن چیزی را بیاد نمی‌آوریم و ادراک مشخصی نداریم، همچون وقتیکه دچار اغماء می‌شویم یا یک خواب عمیق و عاری از رویاً بر ما مسلط می‌شود. در این حالت نفس بطور محسوس یا یک مناد ساده فرق نمی‌کند؛ لکن چون این حالت مداوم نیست و نفس از آن خارج می‌شود نفس چیزی بیش از یک مناد محض است.

۲۱. از این بیان هر گز مستفاد نمی‌شود که در این حالت جوهر بسیط

از هر ادراک عاری است . بدلائی که قبلاً اقامه شده است ، این در حقیقت فاممکن است : زیرا جوهر نمیتواند معدوم شود ، وهم نمیتواند وجود خود را بدون تأثیر ادامه دهد و این تأثیر چیزی غیر از ادراک او نیست . او وقتی تعداد زیادی از ادراکات ضعیف وجود دارند که در آنها چیزی مشخص نیست ، ما گیج هستیم ؛ همچون وقتیکه پیوسته و بدقفات بسیار پی درپی به دور خود می چرخیم که از آن سرگیجهای ایجاد میشود که ممکن است ما را بحال اغماء در آورد و از تشخیص هر چیز بازدارد . و مرگ ممکن است در حیوانات مدتی این وضع را بوجود آورد .

۲۲. و چون هر حالت کنوی یک جوهر بسیط طبعاً نتیجه حالت پیشین او است حال او آبستن آینده است .

۲۳. و چون پس از بحال آمدن از بیهوشی ، از ادراکات خود آگاه هستیم باید آنها را بلاfacile از آن حالت دارا بوده باشیم هر چند که به آنها شاعر نبوده ایم ؛ زیرا یک ادراک بنحو طبیعی فقط میتواند از ادراک دیگر برآید ، همانطور که یک حرکت بنحو طبیعی تنها میتواند از حرکتی دیگر ناشی شود .  
۲۹. علم حقایق جاوید و واجب چیزی است که ما را از حیوانات محض متمایز می سازد ، ما را به حلیه خرد و علوم می آراید و بدانشی از خود و خدا اعتلامیده . این چیزی است که آنرا در خود نفس عقلانی یا روح میخوانیم .

۳۰. همچنین بوسیله معرفت حقایق واجب و مجردات آنهاست که به اعمال فکر بر میخوریم که ما را وادر به اندیشه درباره آن چیزی می کند که «من» نامیده میشود و ملاحظه میکنیم که چنین یا چنان حالتی در داخل وجود ما هست ؛ و باین ترتیب است که در تفکر درباره خود به وجود ، جوهر ، بسیط یا مرکب ، ذاتی و خود خدمی اندیشیم ؛ در حالیکه تصور میکنیم که آنچه در مامحدود است در او (خداآنده) بدون حدود است . و این اعمال فکری موضوعات اصلی استدلالهای ما را فراهم میکنند .

۳۸. علت غایی اشیاء را باید در یک جوهر واجب جستجو کرد ، که

در آن تنوع تغییرات جزئی معناً و متعلّل ای صورت یی گیرد، چنانکه گوئی از مصدر آنها صادر می‌شود؛ و این جوهر همانست که ما خدا می‌خوانیم.

۳۹. چون این جوهر علت کافی همّا این تنوع است که سرتاسر بهم مر بوطند، فقط یک خدای واحد وجود دارد که این خدا کافی است.

۴۰. همچنین ممکن است استنتاج کنیم که این جوهر اعلیٰ که یکتا، کلی و واجب است و در خارج از خود چیزی که از او مستقل باشد ندارد، و تیجهٔ خالص وجود ممکن است، باید حدود پذیر باشد و باید تاسیح امکانه دارای واقعیت باشد.

۴۶. اما باید چنانکه بعضی تصویر کرده‌اند گمان کنیم که چون حقایق ثابت (حاودان) بخدا وابسته‌اند اختباری و متنکی بر اراده او هستند، چنانکه ظاهراً دکارت معتقد بود. این امر فقط در بادره حقایق ممکن صادق است که اصل آنها مناسبت یا انتخاب بهترین است، درصورتیکه حقایق واجب سرفتاً متنکی بر علم خدا و موضوع درونی آنند (مندرج در آنند).

۵۳. و اما چون علم خدا عده نامحدودی از جهانها را در بردارد، و چون تنها یکی از آنها میتواند وجود داشته باشد، باید علت کافیه‌ای برای مشیت خدا موجود باشد، و همین علت کافیه است که خدا را به انتخاب یک جهان به جای جهان دیگری مصمم می‌سازد.

۵۴. و این علت را میتوان تنها در مناسبت، یا مراتب کمالی یافت که این جهان‌دار بودارند، و هر جهان ممکن به نسبت میزان کمال خود حق ادعای وجود دارد.

۶۰. علاوه بر این، در آنچه هم‌اکنون گفته‌ام دلائل امی امر را ملاحظه می‌کنیم که چرا اشیاء نمیتوانند بنحوی غیر از آنکه هستند باشند. زیرا خدا در انتظام بهر جزء و بالاخص بهر یک از منادها قطعاً داشته است که چون طبیعت نمایندگی دارد هیچ چیز نمیتواند آنرا محدود کند که فقط جزئی از چیزها را بنماید؛ هر چند این نکته صادق است که این نمایندگی در حد مر بوط به جزئیات

کل عالم ممزوج و آشفته است ، و تنها در مورد جزء کوچکی از چیزها میتواند مشخص باشد و آن چیزها آنها هستند که در نسبت با هر یک از منادها نزدیکتر یا بزرگتر هستند که جز در این صورت هر مناد خدائی می‌بود . محدودیت منادها در آن حد که مربوط به موضوع است نیست بلکه فقط در آن حد است که مربوط به حالت معرفت آنها نسبت به موضوع است . تمامی منادها ، در هم آمیخته و آشفته در پی لایتناهی یا کل در کوشش‌اند ؛ اما بر حسب مدارج ادراکات خود محدود و متمایزند .



## فهرست اعلام

- |                                     |                               |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| افلاطون، افلاطونی ۲۰، ۱۳۶، ۲۰، ۱۸۸  | آلمان ۱۶۸، ۱۵۳، ۱۵۲           |
| ۱۹۰                                 | آمستردام ۱۰۲، ۵۹              |
| اقلیدس ۲۹، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۷۹            | آنسلم ۶۴                      |
| الدنبورگ ۱۰۳، ۱۰۲                   | آویری ۳۰                      |
| الیزابت ۹                           |                               |
| اند کالبد ۲۸                        |                               |
| افعالات نفس ۹                       | اراسموس ۱                     |
| انگلستان، انگلستان، انگلیسی ۱، ۷، ۸ | ارسطو، ارسطویی، ۱، ۳، ۵، ۱۱   |
| ۱۰۴، ۱۲۴، ۶۶، ۶۱، ۴۰، ۲۷            | ۲۳، ۳۳، ۰۳، ۵۰، ۴۵، ۵۳، ۰۵    |
| أهل شهر ۲۷                          | ۱۸۸، ۰۵۷، ۰۵۶                 |
| ایتالیا ۱۶۱، ۱۵۳، ۵۸، ۲۷            | ارشمیدس ۱۶۷                   |
| بردا ۵۸                             | ادکان قانون ۲۷                |
| برکلی ۲۵، ۳۰                        | اروپا، اروپایی ۱۰، ۱۷، ۳۰، ۲۳ |
| برلن ۱۵۳                            | ۱۲۲، ۱۰۰، ۰۹                  |
| برونزویک ۵۳                         | اسپینوزا، باروخ ۷، ۸، ۱۰، ۲۴  |
| بول ۱۵۷                             | ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۵۳                 |
| بویل ۱۰۲، ۱۰۳                       | استکنهلم ۰۹                   |
| بیکن، فرانسیس ۲، ۵، ۷، ۹، ۲۲        | استوارت ۲۸                    |
| پادوا ۲۳                            | اسکس، ارل ۹                   |
|                                     | اسکولاستیک ۲۸                 |
|                                     | احلال فهم ۱۳۸                 |
|                                     | اصول فلسفه دکارت ۱۰۳، ۰۹      |
|                                     | افکار ۱۰۰، ۶                  |

پاریس، ۲۷، ۵۸، ۵۹، ۱۵۳، ۱۶۸	پاسکال، بلز، ۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳
پانگلوس، ۱۸۳	پرتغال، ۱۰۲
پروس، ۱۰۳	پواتیه، ۵۸
پولس رسول، ۱۸۸	پیزا، ۲۳
پیشوفت دانش، ۱۰	تحقیق درباره فهم بشر، ۱۸۰
تصوف، ۱۴۰	تعزیفات، ۲۱، ۱۴
تفکرات درباب فلسفه اولی، ۷۴، ۵۹	تودات، ۲۷
تویاس، ۵۰	جنگهای سی ساله، ۱۵۲
جیمس [اول]، ۹	خداشناسی عقلانی، ۱۵۴
سرگذشت‌های مختصر، ۳۰	د بهبود فهم، ۱۰۳
سن آگوستین، ۱۹۲	د کارت، رنه، ۴، ۸، ۶، ۱۰، ۱۳، ۱۰
سن ژرمن، ۲۸	د پاپا، ۱۲۴، ۱۲۲، ۶۸
سوسینوس، سوسینیان، ۱۷۰	دیگنوس، ۳۰، ۳۰، ۵۸، ۱۰۵، ۱۰۳، ۹۹
سن طوماس، ۱۸۴	دیگنوس، ۱۷۹، ۱۰۲، ۱۳۶، ۱۰۸
سوئد، ۱۱	دیگنوس، ۱۸۱، ۱۷۹، ۱۰۲، ۱۳۶، ۱۰۸
سیر حکمت دد اوپا، ۱۲۴، ۱۲۲، ۶۸	دیگنوس، ۱۹۲
سیسرون، ۵۱، ۵۰	

کرسیوفرن	۱۵۳	شارل [دوم]	۲۸
کریستینا	۵۹	شروعدر	۱۵۷
کلارک، ساموئل	۱۵۵	شلی	۱۰۴
کندویه	۱۵۸	علم اخلاق	۲۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵
کیمیاریان	۱۵۲	عناصر اقليدس	۱۴۹، ۱۴۶
گالیله	۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۱۳، ۶۲۳، ۶۲۷	فارسالا	۱۸۷
	۱۵۳، ۶۳	فائوستوس	۱۷۰
گریز این	۹	فرانسه	۱، ۲، ۶۷، ۶۲۸، ۶۲۷، ۶۱۶
گفتاد (باب دومظومة بزگ جهان)	۲۴		۱۳۷
گفتاد (دوش)	۵۸، ۵۹، ۵۰	فرسا	۵۹
گونه	۱۰۳	فروغى، محمدعلی	۱۳۷، ۷۴، ۶۸
لاتين، لاتينى	۱، ۲۶، ۲۷، ۳۴، ۵۰، ۵۵	فرهگه	۱۵۸
لافاش	۵۸	فلورانس	۲۴، ۲۳
لاک	۷، ۳۰، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۴۴	فيشاگورس	۱۳۵
لاھه	۱۵۳	قواعد اداء عقل	۵۹
لایب نیتس، گنفریدویلهلم فون	۱، ۴، ۱۰۶، ۱۰۳، ۲۴، ۱۳۸	داریج	۱۰۴
	۱۰۸، ۱۵۲، ۱۹۹	چانوانیت	۱۰۳
لایپزیك	۱۵۲	دانست	۱۸۱، ۱۶۰، ۱۳۹، ۶۷، ۶۶۰، ۱۸۸
لندن	۶، ۱۰۲، ۵۹، ۲۸، ۱۰۴، ۱۵۳	کاندید	۱۸۳
لورتو	۸	داوندیش	۲۷
لویاقان	۳۰، ۲۹، ۲۷، ۴۰، ۵۳	دائول	۱۶۱
لینه	۱۱	کیرنیک	۲۳۰، ۶۰۵، ۱۰۲
ماکیاولی	۱	لبل	۲
مشل	۲۰	كتاب مقدس	۱۰۴
مدیسی	۲۳	کرسول	۲۸، ۲۷

هلند، ۱۰۳، ۱۰۲، ۵۹، ۵۸	سیمیح ۳۹
هویگنس ۱۰۲	سناد، سنا دولتی ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۷۸، ۱
هیوم، ۸، ۱۱، ۱۳۹، ۱۶۳	۱۹۳، ۱۸۰
وایت هد ۱۵۸	سوئننی ۶، ۱
ولتر ۱۸۳	سیل، جان استوارت ۱۳، ۱۱
ورولام، بارون ۹	ناسو، سوریس ۵
ویکنست سن آلبان ۹	نامه های محلی ۶
ویلیه، جرج ۹	نو اغنو ۱۳، ۱۰
ولین ۱۵۳	نیوتون ۴، ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۵۵، ۱۶۹
یسوعیین ۵۸	هابس، طامس ۲، ۲۷، ۵۷، ۱۰۳، ۱۷۲
یونانی ۵۶، ۳۵، ۵۰۰	هانور ۱۵۳، ۱۵۴
	هایدلبرگ ۱۰۳

## امیرکبیر منتشر کرده است:

عصر (وشنگری) (فلسفه قرن هجدهم)

ایزایا برلین

ترجمه پرویز داریوش

در این جلد. آراء و عقاید فلسفی جان لاک. ولتر. جرج بارکلی. دیویدهیوم  
طامس راید. کوندیاک. لامتری. یوهان. کورک هامان و کئورک کریستف  
لیختن برگ، فلسفه قرن هجدهم مورد بررسی و سنجش قرار می‌گیرد، این  
فلسفه از دیدگاه بشردوستی و اعتقاد به خرد و روشی بیان، وجسارت در  
اندیشه و بیزاری از اوهام و خرافات و عشق به حقیقت بیمانند بودند.  
اینان بر آن بودند که می‌توان پیروزیهای قلمرو علم را، به زبان فلسفی  
توجیه کرد، از اینرو هیچکس نمی‌تواند به آثار آنها بی‌اعتنابماند.

عصر بلندگوایی (فلسفه رنسانس)

جورجی دوسانتیلانا

ترجمه پرویز داربوش

در دوران رنسانس (نورائی) که بدقول نویسنده کتاب «حلقه سحرآمیز کیهان درهم شکسته بود» زمان کشفهای بزرگ است، اندیشمندان و فیلسوفان به زندگی بر روی زمین پیش از زندگی در بهشت و دوزخ توجه داشتند و در باره آزادی بشر و شایستگی او برای پیمودن راههای نو، عقاید نویسان کردند. در این کتاب برگزیده‌ای از آثار فلسفی فرزانگانی چون داوینچی، مور، مادیوانی، میکل آنژ، اراسموس، میکل آنژ، کوپرنیک، مونتنی، کپلر، گاندی و جیوردانو برونو را درباره زیباشناسی، ادبیات، معماری، نجوم، سیاست و مذهب می‌خوانید.

## عصر اعتقاد (فلسفه قرون وسطی)

آن فرماننده

ترجمه احمد کریمی

دکترین فلسفی قرون وسطی بر مدار «ایمان و اعتقاد» بود، عصر ایمان به بیان تی، اس الیوت: «نه باخیریو بدکه بانالهای دردنگ» به پایان رسید. در این دوران که هزار سال به طول انجامید، فیلسوفان اروپا مسائل کلی و ابدی را در دایره مسیحیت به داوری و ارزیابی گرفتند و با تکیه به دین مسیح و بمروری از حکمت بونان درباره موضوعاتی جون جبر و اختیار، ماهیت وجود و واقعیت نهائی به بحثهای دقیق و طولانی پرداختند. این کتاب در بسارة تفکرات مهسم قرون وسطی از روی آثار اندیشه‌ورانی چون «اگوستین، بوئیتوس، آبلدر، توماس آکیناس، دنس اسکاتس و ویلیام آدام» سخن می‌گوید:

عصر ایده‌ثولوژی (فلسفه قرن نوزدهم)  
هری ایکن  
ترجمه ابوطالب صارمی

در قرن نوزدهم، یا عصر ایده‌ثولوژی، فیلسفه‌ان بزرگی می‌زیستند همچون کانت، شوپنهاور، کنت، مارکس و کیر که گارد. این فیلسفه‌ان به لحاظ آزاد فلسفی تفاوت بسیار داشتند، اما دریک موضوع هماهنگ بودند و آن نشانه روی برای شکستن سنتهای فلسفی بود. در این کتاب فلسفه قرن نوزدهم: کانت فیخته، هگل، شوپنهاور، کنت، میل، اسپنسر- مارکس، ماخ، نیچه، کیر- که گارد و به طور کلی روحیه فلسفی قرن نوزدهم که از انقلابی ترین دوره‌های تاریخ تفکر فلسفی قرن نوزدهم که از انقلابی ترین دوره‌های تاریخ تفکر اروپایی است، به شرح و تفسیر واگذاشته شده، و راههایی که به بن‌بستهای فلسفی امروز رسید باز نموده شده است.

## عصر انقلاب دموکراتیک (۲ جلد)

پروفیسور رابرت روزول پالمر

ترجمه: دکتر حسین فرهودی

این کتاب مقابله دو نیرو را، که در موقع انقلاب کبیر فرانسه و جنگهای متعاقب آن در اروپا و امریکا صورت بست، شرح می‌دهد. در آن دو مبحث اساسی آمده و برای آنکه هریک را بتوان مستقلان مطالعه کرد، در دو جلد تهیه شد. جلد اول با عنوان فرعی «دعوت به مبارزه» و جلد دوم با عنوان فرعی «دوران کشاکش و نبرد»، در سالهای بین ۱۷۶۰ تا ۱۷۹۱ یا ۱۷۹۲، یعنی دوره‌ای که مطالب جلد اول را دربرگرفته، جنبشهای انقلابی برای مبارزه با نظامهای مختلف جامعه اشرافی در بسیاری از کشورها خود را ظاهر گردانید، ولی آن نهضتها جز در امریکا، یا سرکوب شدند و یا، چنانکه در فرانسه و لهستان در ۱۷۹۱ دیده شد، موقتیت آنها بسیار مشکوک می‌نمود. بطوری که می‌توان گفت که در آن سالها، صلای «مبازه» داده شد به این انتظار که کشاکش و نبرد بعدی سرنوشت قطعی مبارزه را معلوم گرداند.

در باره انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه و مقدمات نهضت اصلاحات پارلمانی در انگلیس و جنبشهای ایرلند و همچنین در موضوع هیجانهای چند کشور اروپایی در عصر انقلاب که ملل انگلیسی زبان کمتر از آنها آگاهی دارند، کتابهای بسیاری نوشته شده است.

عصر تجزیه و تحلیل (فلسفه قرن بیستم)  
مورتون وايت  
ترجمه پرویز داریوش

فلسفه در قرن بیستم، بانگرانیهای انسان امروز فرهنگی پیوند دارد. در این جلد آثار بر جستهٔ فلسفه فرن بیستم: پرس- وايت هد. جیمس- دیوئی- راسل- و تیگن اشتاین- کروجه- برگسون- سارترو- سانتایانا در زمینه‌های اگزیستانسیالیزم تحلیل منطقی، زبان‌شناسی، علم، مفاهیم زمان، غریزه، و تن گردآمده است و اهمیت این مسائل در زندگی روزمره انسانها نمایانده شده است.

ماجهوامای جاودان در فلسفه  
از : هانری توماس - دانالی توماس  
ترجمه انوشه سارا

زندگی شکوفای آن دیسته‌دان - کسانی که با زایش‌های ذهنی خود، فکر بشر را بارز کرده‌اند و فن و تکنیک و فلسفه و هنر را آفریده‌اند - در سکوت راز - آمیز قرون و سالها خفته‌است. «هانری توماس» و «دانالی توماس» کوشیده‌اند در این کتاب افکار و فلسفه فرزانگان بزرگ را با چاشنی رویدادهای زندگی آنها، در نمایی از شرایط اجتماعی روزگار شان پنهان‌بافند. زندگی، عقاید و خوی و خلق هریک از فیلسوفانی که در این کتاب به متناسبی آنها پرداخته شده‌انقدر دل‌انگیز و چاندار است که خواننده بسان مطالعه رمان پیش‌می‌رود؛ نکاتی سودمند و تازه می‌یابد، در مسیر جهش‌های ذهنی بشر قرار می‌گیرد و با پیگوئی تغولات فکری انسان در روند تاریخ آشنا می‌شود. کتاب حتی برای آن دسته که با اعتمادی از کنار فلسفه و هر آنچه وابسته به آن است می‌گذرند چنانچه، شوق‌انگیز و ترغیب‌کننده است.

فهرست سالانه اذشارات - خود را منتشر کرد ۱۵۰۰  
علانه‌هدایتی تو اسد به آذریس «تهران - سعدی شهابی - بن سنت فریداد - شماره ۲۴۵ - ۱۴۰۸  
روابط سیاسی و انسانی انتشارات امیر کمیر» برای ما نامه بنویسند. تا فهرست سالانه را برای ایشان ارسانی شانزدهم



**منتشر شده است :**

**عصر اعتقاد** (فلسفه قرون وسطی)  
آن فرمانتل - ترجمه احمد کریمی

**عصر بلندگرایی** (فلسفه رنسانس)  
جورجی دوسانتیلانا - ترجمه پرویز  
داریوش

**عصر خرد** (فلسفه قرن هفدهم)  
استوارت همپشیر - ترجمه احمد سعادت  
نژاد

**عصر روشنگری** (فلسفه قرن هجدهم)  
ایزایا برلین - ترجمه پرویز داریوش

**عصر ایدئولوژی** (فلسفه قرن  
نوزدهم)

هنری ایکن - ترجمه ابوطالب صارمی

**عصر تجزیه و تحلیل** (فلسفه قرن  
بیستم)

مورتون وايت - ترجمه پرویز داریوش

**ماجراهای جاودان در فلسفه**  
هانری توماس - دانالی توماس - ترجمه  
انوشه سارا

**آثار افلاطون**

ترجمه محمدحسین لطفی

**تمدن در بوته آزمایش**

آرنولد توینبی - ترجمه ابوطالب صارمی

**نه شرقی، نه غربی - انسانی**

دکتر عبدالحسین زرین کوب

**تاریخ اندیشه اجتماعی**

بارنز و بکر - ترجمه محمد جواد یوسفیان

علی اصغر مجیدی

در قرن هفدهم، که طیلسوت بزرگ معاصر آلفرد نورث واشتهد آن را «قرن نوایع» نامیده است، اهمیت فیزیک و ریاضیات در فلسفه افزایش یافت و از رونق الهیات کاسته شد. در این کتاب قطعات مهمی از آثار اساسی متفکران نام آوری چون بیکن و گالیله و هابس و دکارت و پاسکال و اسپینوزا و لایب نیتس فراهم آمده، و چگونگی تأثیر عقاید آنان بر فلسفه عصر ما تشریح شده است.

فلسفه قرن هفدهم

بیکن، پاسکال، هابس، دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس