

عصر خرد

فلاسفہ قرن ہفدہم



استوارت ہمپشیر

ترجمہ احمد سعادت نژاد

در قرن هفدهم، که فیلسوف بزرگ معاصر آلفرد نورث
وایتهد آن را «قرن نوابغ» 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.

فلاسفه قرن هفدهم

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



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

عصر خرد

استوارت همپشير

ترجمہ احمد سعادت نژاد



فنون چاپ و اشاعت امیر کبیر

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

چاپ این کتاب در سه هزار نسخه در مردادماه يك هزار و سیصد و چهل و پنج
خورشیدی در چاپخانه بهمن به پایان رسید .
حق چاپ محفوظ است

فهرست

۱	مقدمه
۹	۱. بیکن
۲۳	۲. گالیه
۲۷	۳. هابس
۵۸	۴. دکارت
۱۰۰	۵. پاسکال
۱۰۲	۶. اسپینوزا
۱۵۲	۷. لایب نیتس

مقدمه

فلسفه فعالیت مداوم ذهن انسانست و تقسیمات میان ادوار تاریخی همیشه تا اندازه‌ای من‌عندی و غیرواقعی هستند. اما مرحله‌ای که با گالیله (۱۶۴۲-۱۵۶۴) آغاز و به لایب‌نیتس (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 ارسطوئی قرار گرفته است، اعلام میدارد. در سرتاسر قرن شانزدهم عقل بشر در ساحت 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 طریقه‌ای که افکار خود را با آن بیان میکرد - هنوز متعلق بدنیای قدیم بوده دنیای ما؛ حتی از خواندن آثار ماکیاولی، اراسموس و مونتنی، چنانکه امروز بنظر ما میرسد، انسان همواره نوعی غرابت حس می‌کند که بین ما و آنان دیواری بوجود می‌آورد. اقتدا و مراجعه دائم آنان به حجت یونان قدیم برای ما غیرطبیعی است. ادراک آنان از لفظ و شیوه ایشان در برهان شیوه ما نیست؛ از همه اینها مهمتر اینکه زبانهای ملی هنوز بهیچ یک از اشکالیکه برای ما مأنوس هستند بمنزله آلات طبیعی فکر منتزع خود را مستقر نکرده بودند. در تمام قرن هفدهم انتقال تدریجی زبان لاتین را بزبانهای فرانسه و انگلیسی

بمثابه آلات طبیعی تفکر فلسفی میتوان مشاهده کرد. در آغاز این قرن لاتین هنوز زبان بومی واجتناب ناپذیر جهان دانش است. اینطور بنظر میرسد که حتی نوابی مانند بیکن و بعد از او هابس وقتی میخواهند در زبان خود استدلال مجرد مبادرت کنند در مقابل خصلت واقعی و شعری آن بتقلا میافزند. راه استدلال از يك زبان بزبان دیگر هنوز بعد از قرنهای استعمال آنطور که برای برگشت بزبان لاتین باز است، هموار نشده. بهمین جهت و بعضی جهات دیگر است که دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) را معمولا و چنانکه باید همچون يك فیلسوف بزرگ عصر جدید سر حلقه سلسله ای میدانند که پیوسته تا امروز ادامه داشته است. این فیلسوف برای استدلال محض روشی ابداع کرد که ساده و صریح و از اصطلاحات فنی لاتینی اصحاب مدرسه کاملاً آزاد بوده. فلسفه قسمت مخصوصی از ادبیات فرانسه شد و این زبان خود کانون تمدن اروپائی گردید.

فلسفه تحقیق آزاد در حدود معرفت بشر و در کلی ترین مقولات قابل انطباق با تجربه و واقعیت است. حالت و چگونگی فلسفه در تمام مواقع اصولاً با دین و فعالیت مرتبط ولی قابل تفکیک ذهن انسان بستگی دارد: یکی عقیده دینی و اخلاقی و دیگر پژوهش برای معرفت تحقیقی. وقتی اعتقاد دینی با استحکام مستقر شده و کاملاً بلامعارض باشد، دامنه تحقیق آزاد یعنی فلسفه، محدود خواهد شد. اما آنجا که چنین امنیتی برای دین موجود نباشد، یا کشمکش میان معتقدات دینی و اخلاقی، در میان باشد، مسائل فلسفی با فوریت مخصوص خود را عرضه خواهند کرد و بی پرده تر خود را بتحقیق آزاد خواهند سپرد. قرن هفدهم عصر تضاد دینی بود که در آن غالباً با شدت وحشیانه از الهیات مسیحی در یکی از اشکال مختلف آن دفاع میشد. وحدت اصول اروپای غربی ناپدید شده بود و هر شخص متفکری از این دگرگونی و تبدل آگاهی داشت. مقارن این احوال پژوهش معرفت تحقیقی با حیات تازه بیک مرحله جدید قدم میگذازد؛ قلمروهای وسیع و تازه علوم طبیعی بوسیله گالیله، کپرنیک و کپلر و بسیاری دیگر از دانشمندان کشف شده بود. بتدریج معلوم

شد که پیشرفت علوم طبیعی می‌بایست بوسیله قوانین طبیعت که در اصطلاحات کمی بیان شده باشد ظهور کند. بنظر میرسد که کلید فهم طبیعت را در ریاضیات و روشهای دقیق اندازه‌گیری باید جست. تصور ارسطویی درباره طبیعت بمنزله يك منظومه منظم یا سلسله مراتب انواع طبیعی با تشخیص اختلافات کیفی ضروری، رفته رفته غیر کافی بنظر میرسد، و با وجود این منطق که قرن‌ها در تمام مدارس اروپا تعلیم میشد هنوز بهمین گونه تصور در باره طبیعت بستگی داشت. منطق قیاسی بود که طبقه‌بندی ارسطو را موضوع نمونه برهان و معیار بیان معرفت جلوه میداد. «تمام X ها Y هستند. این يك X است پس Y است» - این طرح استدلال برای قرن‌ها بمنزله نمونه استنباط عقلی علوم فرض شده بود. علوم محتاج رسیدن بتعاریفی بودند که ذات و خواص ذاتی اشیاء مختلف النوع را بیان کند. تعریف و 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 بمنزله موزه خداوند از اشیاء و مخلوقات تصور کنیم که هر کدام از ازل بنوع مخصوص خود تعلق گرفته‌اند، این مفاهیم در حقیقت با سازمان 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 منظومه معرفت علمی مقام مهمی ندارند. منطقی لازم است که اشکال برهان ریاضی را نشان دهد، زیرا دانش طبیعی تا آنجا که ممکن است باید صورت برهان ریاضی بخود بگیرد. علم طبیعی باید حتی المقدور کلی و انتزاعی و نسبت به امتیازات کیفی بی اثر باشد. قوانین تغییر و حرکت تنها در صورتیکه در کلی‌ترین عبارات ممکن بیان شوند يك تأویل عقلانی از نمونها فراهم میکنند؛ کمال مطلوب اینست که این قوانین نه فقط در مورد اشیاء يك نوع مخصوص که از لحاظ کیفیت مشخص شده باشند، بلکه در سراسر قاهر و علوم طبیعی، بدون محدودیت بکار روند.

بنابر این پیروان مکتب تعقلی یا مابعدالطبیعه باینجا رسیده‌اند که موضوعی را که قوانین طبیعت در باره آن اعمال می‌شوند، بمنزله یک جوهر منفرد نامشخص از لحاظ کیفیت که ماده یا بعد نامیده می‌شود، ارائه دهند. تمام تغییرات کیفی باید اساساً بمنزله تغییر حالت‌هایی در منظومه واحد اشیاء مادی یا ذوا بعد 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 لایب‌نیتس 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 غائی طبیعت مطابقت دارند اما در نظریه مثبتی که در باره ترکیب غائی واقعیت دارند، در بین خود اختلاف 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 و لایب‌نیتس تنها فیلسوف بمعنی محدود امروزی نبودند، بلکه در تاریخ ریاضیات و علم هم افراد برجسته‌ای بودند. اظهار عقیده در باره صور مختلف توضیح و تأویل و دستگاه مفاهیمی که محققین علمی طبیعت میبایست بکار برند بخشی از اعمال فلسفه مابعدالطبیعی بود. مخصوصاً در آثار دکارت و لایب‌نیتس مسائلی که بیان زمان ما مسائل فیزیک نظری خوانده میشوند، با مسائل جاری فلسفی مخلوط شده‌اند. دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس هر کدام نظریات مشخص خود را در باره طبیعت فضا و

تشکیل اساسی اجرام پرداختند. اکنون با خواندن آثار میتوانیم آن قسمت از نظریات آنان را که در قلمرو علوم تجربی قرار می گیرد حذف کنیم، نظریات آنان لااقل تا حدودی علم غیر متداول بنظر میرسد، و ما فقط بررسی 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 اندراج یابند. اما باید دواعی آنانرا برای ساختن يك فلسفه طبیعی که كاملاً 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 فلاسفه بزرگ برای بیان علت نه تنها در باره نظم طبیعی بلکه در مورد مقام انسان در طبیعت کوشیده اند. نظریه معرفت انسانی و حدود آن مبیایست متضمن اشاراتی هم در باره غایات و مقاصد انسانی باشد، و نظریه نظام طبیعی بمسائل خلقت نیز باید پاسخ گوید و بنابراین شامل نکاتی در باب وجود و طبیعت خداوند باشد. در قرن هفدهم بود که تصادم جدید یا برخورد آشکار بین دین و علم آغاز شد. گالیله چون بطلان عقاید ارسطویی مرسوم و متبع زمان را ثابت کرد، بوسیله کلیسا محکوم شد. کپرنیک و کپلر طبیعت واقعی منظومه شمسی را کشف کرده و بدانوسیله اساس جهان شناسی مسیحی قرون وسطائی را درهم ریخته بودند. زمین دیگر مرکز عالم خلقت نبود بلکه در مقابل فضای طبیعی يك قسمت بسیار ناچیز محسوب میشد. این اکتشاف بلافاصله بر عموم مردم فرهیخته معلوم نشد: در آغاز منحصر به يك حلقه كوچك از فلاسفه طبیعی بود که بسیاری از آنها، منجمه بیکن، آنرا نپذیرفتند. 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 مفاهیم راجع بجهان که برای همه مسلم بود، بالمال مضمحل میگردد. وانگهی، آثار این کشف در وراء دنیای علمی منتشر میشد 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 بطریق کاملاً مختلفی می‌اندیشیدند . نتیجه نظریه کپرنیک ، مثل نظریه گالیله ، توسط کلیسا محکوم شد ؛ اما آشکار بود که حقیقت برای همیشه پایمال نمیتوانست شد . دوتن از متفکران بزرگ مسیحی ، پاسکال و دکارت ، پاسخ کم و بیش مؤثری با اعتراض کلیسا داده بودند . پاسکال بمعنی دقیق کلمه يك فیلسوف نبود و از اینرو در این کتاب فقط با دو قطعه کوتاه معرفی شده است . این فیلسوف سعی نکرده است تا در باره میزان ممکن معرفت بشر یا نظام طبیعی و یا حتی در باب تکالیف اخلاقی انسان نظریه ملتحمی ارائه کند . در دو کتاب معروف ادبی خود «ناه‌های محلی» ۱ و «افکار» ۲ 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 موتنی را عقیده بر این بود که در معرفت بشر اطمینان عقلی وجود ندارد ؛ پاسکال در باره حقیقت وحی مسیحیت پژوهش کرده و به يك اطمینان اخلاقی تهوآمیز دست یافته بود . جهان وسیع است و افراد بشر در این دنیای 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 متصوراً وسائلی برای اثبات یا توجیه الهیات مسیحی بودند ، ترك کرد . اما با يك بصیرت علم‌الروحي بزرگ نشان داد که يك مسیحی چگونه میبایست هر نوع معرفت دنیوی و مادی را برای حوائج روحانی صحیح خود همچون آخرین دستاویز عبث و نامربوط بنگرد .

دکارت يك کاتولیک صادق و درعین حال يك 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 میبایست اثبات

گردد؛ و این فیلسوف بعضی از دلائل نقلی در باره وجود خدا پذیرفت. قلمرو اشیاء ذواباد، از قلمرو ارواح که فکر میکنند کاملاً جداست، و عللی که در يك قلمرو عمل میکنند در قلمرو دیگر مستقیماً نتایج استنباطی ندارند. انسان وجودی است مرکب، و ملّتاً 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 فلسفه طبیعی علاقه داشت و حتی در فلسفه طبیعی اگر نتایجی که بآن دست می‌یافت 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 مدعا به الهیات مسیحی بنظر میرسید. از اینرو نظریات او بی‌درنگ بمنزله فکر متعالی عصر مقبول افتاد و در قرن خود نفوذ یافت تا اینکه «رساله» ی لاک منتشر شد. فکر صریح و دلیل عقلی هر لحظه بیشتر با روش دکارتی تحلیل تصورات مرکب به مبادی ساده و استخراج نتایج از ساده‌ترین قضایای بدیهی بطریق ریاضی محض منطبق و یکسان میشد.

اوضاع 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 رسوم و آداب، عصر تفوق فرانسویان بود.

با نشر «رساله» ی لاک تفکر انگلیسی و به ویژه مذهب تجربی آن در آنسوی دریای مانس منتشر شد و مبنای تفکر اصولی را در سراسر اروپای قرن هیجدهم تشکیل داد. در آغاز این قرن فرانسیس بیکن نیز یک شخصیت برجسته 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 و لایب‌نیتس عمدتاً قیاسی و لمی است؛ قصد آنان اثبات استنتاجات خویش درباره اجزاء غائی سازنده واقعیت و حدود معرفت بشر بود، بهمان نهج که یک قضیه ریاضی اثبات می‌شود. هیوم و کانت مدتها قبل اغلب فلاسفه و مخصوصاً فلاسفه انگلیس و امریکا را مدعن ساخته‌اند که این قبیل احکام ما بعد الطبیعی (صرفاً عقلی) قیاسی خالی و بدون موضوع است و با برهان صرفاً لمی نمیتوان نتایجی در باره طبیعت اصلی اشیاء برقرار کرد. درسی سال اخیر امکان ساختمان منظمی در فلسفه بار دیگر مورد بحث و جدل قرار گرفته؛ باین عنوان که فلسفه باید بتحلیل مفاهیم کلی و معانی الفاظ معطوف باشد نه به نفی و اثبات وجود. شاید بعضی تحولات در طبیعت مسائل علمی یا در ادراک نظریه فیزیکی یا در بررسی خود زبان، زمانی احتیاج بفلسفه متناسقی را از نو ایجاد کند. ممکن است موقعی فرا رسد که مثل قرن هفدهم پاره‌ای ترکیبات نظری تنها راه فهم اشکال جدید معرفت و ایضاح مناسبات آنها بنظر رسد. ضمناً آثار دکارت، لایب‌نیتس و اسپینوزا نه تنها به این عنوان که صاحبان نشان پایه گذاران فکر اروپائی هستند بلکه برای پرمایگی و تنوع تحلیل‌های آنان از مفاهیم کلی که تفکر ما وابسته بآنست، مطالعه می‌شوند. 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 با شکل جدید عرضه میکنند. و بهترین طریق ورود بدانها اینست که ببینیم این مسائل خود را به متفکران بزرگ گذشته چگونه عرضه کرده‌اند.

بیکن

فرانسیس بیکن Francis Bacon در سال ۱۵۶۱ میلادی در لندن در خانواده—
ایکه از دوسو بادولت و دربار بستگی داشت بدینا آمد و همیشه نامزد مشاغل
مهم بود و در گریز این Gray's Inn در رشته حقوق تحصیل کرد و سعی داشت که
توسط عموی خود ویلیام سسیل William Cecil منصبی گرفته ترقی کند . چون
نتوانست 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 تأخیر 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 جیمس اول James I
پیشرفت بیکن بسوی قدرت شروع شد . در سال ۱۶۰۳ لقب شوالیه گرفت و
در سال ۱۶۰۶ با بانوی ثروتمندی ازدواج کرد. در ۱۶۰۷ معاون دادستان کل
و در سال ۱۶۱۳ دادستان کل شد . بعنوان دوست جرج ویلیه George Villier
که طرف توجه جیمس بود در سال ۱۶۱۶ مشاور سلطنتی و در سال ۱۶۱۷
مهردار lord keeper و بالاخره در همان سال رئیس قضات و بارون ورولام
Baron Verulam شد . در سال ۱۶۲۱ به ویکننت سن آلبان Viscount St.
Albans ملقب شد. ولی پس از چندی از نظرافتاد و متهم به ارتشاء شد و از تمام
مشاغل خود برکنار گردید و پس از یک حبس کوتاه جلای وطن کرد و در سال

۱۶۲۶ در گذشت.

بیکن از حلقهٔ فلاسفهٔ بزرگ قرن هفدهم خارج بود و از لحاظ روحیه و نظر بقرن شانزدهم بیشتر تعلق داشت تا بعصر فیزیک ریاضی جدید و مذهب عقلی در فلسفه. بیکن برخلاف دکارت در بکار بردن ریاضیات در مطالعهٔ طبیعت بصیرت نداشت و خدمت بسزائی در تحلیل مفاهیم کلی و مقولات مختلف فکر نکرد ولی آثار مهم او «دو نو ارغنون» (۱۶۲۰) و «پیشرفت دانش» (۱۶۵۰) 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 تألیفات بسیار داشت که در تصورات خود نیمه قرون وسطائی و نیمه متجدد بشمار میرفت. در آثار او همچون زندگانش عظمتی توأم با بی‌نظمی وجود داشت. ذهن او آکنده از تصورات و معارف مختلف بود و رغبت شدیدی به حسیات و تجسّسات تازه داشت. مقالات مشهور او دقت نظر و خرد مادی و تجربی او را بخوبی نشان میدهند اما شوق وافر از دل‌بستگی به استدلال مجرد و عشق بمنطق که در نزد فلاسفهٔ بزرگ و در رأس آنها نزد دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس 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 تا یک فیلسوف.

بیکن مانند دکارت روش جدیدی را در علوم اعلام کرد؛ اما روش او برخلاف روش دکارت متضمن برهان لمی برای نیل به حقایق غیر قابل تشکیک نبود. بیکن طرفدار یک روش آزمایشی تجربی بود که با مشاهدهٔ اشیاء و حوادث جزئی شروع کند و رفته رفته بسمت کلیت و تعمیم پیش رود. نادرستی و خطای این تعبیرهای کلی برخلاف تعبیرهای ریاضی بوسیلهٔ تجربه قابل اثبات است. باین ترتیب علاقهٔ او در درجهٔ اول در یک روش استقرائی است که بوسیلهٔ آن انسان از مشاهدهٔ امر واقع بکلیاتی میرسد که صرفاً احتمالی هستند. بواسطهٔ 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 بیکن آغاز کرد پیشتر بردند. این فیلسوف توجه خود را بموضوعات وسیعتر از روش‌های مشاهده تجربی، یعنی به شیوه علمی تعمیم و کلیت و طرح تجربیات مفید، معطوف میسازد. همچنین بمفاهیم یا تصویرات ذهنی که در تحقیقات تجربی بکار میروند توجه دارد و معتقد است که فلاسفه باید زبان علم را تجزیه و تحلیل کنند. بانیل به يك تصور صریح از مفاهیم معمول، تحریفات و تضییعاتی که مانع بررسی‌های تجربی هستند ریشه کن خواهند شد. بیکن يك 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 نباید اشیاء را بسادگی بر اساس مشابهت‌های سطحی طبقه‌بندی کنیم بلکه باید توجه خود را به تقسیمات انواع طبیعی معطوف سازیم که پدیده و اصولی هستند. این روش طبقه‌بندی بقدری 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 دربردارد. بیکن از چند جهت بمنطق ارسطویی 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 شتاب‌آمیز و سطحی است (به تعریفات ۱۹۰۱ و ۲۵۰۲ رجوع شود). منطق نقلی نیز بهمانسان در بیان تشکیل مفاهیم و طبقات نیز 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 يك روش اکتشافی است که به تحقیق بیشتری رهنمون 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).

بجای این تمرکز روی ترتیب منظم تعبیرات کلی و موارد مخصوص آنها در قیاس صوری، بیکن بروشی نظر دارد که هر لحظه تعبیرهای حقیقی تر و تازه تری درباره امر واقع مکشوف 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 ترد و منع پاره ای از وقایع. باین ترتیب با فرض يك مثال ساده اگر بین پیکره های a و b و c پاره ای 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 هریک از اشکال را بنوبه 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 دخیل هستند؛ یا اگر هر دو ضرور بنظر رسند صورت کلی تر و عادی تری از آنها بیابیم که بدانوسیله c همواره بدنبال آنها بیاید. در اینجا ما احتیاج به تحلیل و طبقه بندی مفاهیم را بدانگونه که بیکن خواستار است ملاحظه میکنیم. زیرا اگر عالم بريك وجه از زبان عام که اصطلاح غیر دقیقی برای استعمال مشترك درباره a و b دارد تکیه کند، قادر بتفکیک آنها در ذهن خود نخواهد بود و هرگز 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). اگر يك نتیجه کلی باین صورت که «هر وقت a اتفاق می افتد b روی میدهد» حاصل کرده باشد، همیشه باید حالتی راجستجو 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 بیهوده» اکتفا نکند (تعریف ۲۵). توجه صرف به موارد مثبتی که عقاید ما را تأیید می کنند،

و در جستجوی مثالهای مغایر بر نیامدن، اساس اعتقاد خرافی را تشکیل می‌دهد. بالاخره تعمیم و کلیت باید متناسب با معلومات و بنیه علمی موجود و حتی المقدور وسیع و شامل باشد، نه تنها خودرو، من عندی و مفروز (تعریف ۱۰۶). اگر این اصول را در نظر بگیریم کلیت‌ها فقط بمقتضای اموری که قبلاً بر ما معلوم شده است ساخته خواهند شد و ما را بکشفیات جدید هدایت نخواهند کرد. این تعمیم‌ها بی‌فایده هستند مگر اینکه از تعبیرهای جزئی که بر روی آنها بنا شده‌اند قوت منطقی بیشتر داشته باشند، یعنی ضمناً دلالت کنند بر اینکه مشاهدات معینی خارج از قلمروئی که کلیت از آن ناشی شده برقرار خواهد گردید. در اینجا بیکن این حقیقت را ملاحظه میکند که قدرت و مفیدیت یک نظریه علمی از وسعت دایره اطلاق آن ناشی می‌شود.

نظریات بیکن در باره منطق استقراء آزمایشی است و اغلب در لفافه اصطلاحات غامض بیان شده است. اما حاوی اشاراتی از آن منطق تجربه‌است 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 طبقه بندی بیش از فیزیک قابل استعمال است. بیکن در بصیرت نسبت بآینده پیاپی گاليله و دکارت نمیرسید و فیزیک معادلات تفاضلی را پیش بینی نمی‌کرد.

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

[و اما روش من، که اجرایش مشکل و بیانش آسانست، بدین گونه است: قصد دارم به برقراری مراحل متصاعد یقین مبادرت کنم. من بینه حس را که بانوعی عمل تصحیح مراقبت تأیید شده باشد قبول دارم. اما جریان ذهنی را که بدنبال عمل حس می‌آید غالباً رد میکنم و بجای آن طریقه تازه و مطمئنی

برای اینکه ذهن در آن پیش برود و کار خود را از ادراك حس ساده آغاز کند، می‌گشایم. ضرورت این امر بدون شك بوسیله کسانی که بمنطق اهمیت بسیار میدادند درك 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 با عقاید نادرست اشغال و در جمیع جهات با تخیلات واهی احاطه شده است. و بنا بر این فن منطق که چنانکه گفتم دیر پیاری آمده و بهیچوجه قادر به تصحیح مسائل نبوده، در تثبیت خطاها بیشتر تأثیر داشته است تا در کشف حقیقت. برای بازیافت يك وضع سالم و بدون عیب فقط يك راه باقی میماند و آن اینکه عمل کامل فهم از نو 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. محققاً اگر مردم در امور مکانیکی بدون کمک یا نیروی ابزار بادیستهای برهنه خود بکار پرداخته بودند، همانطور که در امور عقلانی به کمتر وسیله‌ای جز نیروهای عریان ما همه توسل جستند، کارهایی که بانجام آن قادر می‌گشتند بسیار ناچیز می‌بود، ولی آنکه متفقاً منتهای کوشش را بعمل آورده بودند [...]

مطالب ذیل از کتاب اول تعریفات است :

[سوم]

معرفت و قدرت انسان در يك نقطه بهم می‌پیوندند، زیرا آنجا که علت معلوم نیست معلول نمیتواند موجود باشد. برای حکومت بر طبیعت باید از آن اطاعت کرد و آنچه در عالم اندیشه علت می‌نماید در عمل قاعده است.

چهارم

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

هفتم

محصولات فکرو دست در کتابها و مصنوعات بسیار متعدد بنظر میرسند . اما تمام اینها در يك احتیال عالی و برکشیدن فوائد از معدودی 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 تا علم ؛ زیرا آن علومی که ما امروز در تملك خود داریم صرفاً دستگاهائی هستند برای تنظیم و تبیین صحیح چیزهایی که قبلاً اختراع شده اند؛ نه روشهای اختراع یا دستورهای 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 تثبیت 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 برساند زیان آور است .

چهاردهم

قیاس صوری مرکب از قضا یا است ، قضا یا مرکب از کلماتند ، کلمات علائم مفاهیم هستند . بنا بر این اگر خود مفاهیم (که زیر بنا یا اصل مطلب هستند) مبهم و از روی شتابزدگی از امور منتزع 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 بکلی ترین احکام میجهد ، و از این اصول که حقیقت آنها را ثابت و لایتحرك می پندارد ، بسوی قضاوت و کشف احکام متوسط پیش می رود . این طریق اکنون متداول است . طریق دیگر احکام را از حواس و جزئیات مشتق میکند و بوسیله يك صعود تدریجی ولی نامنقطع پیش میرود تا سرانجام بکلی 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 بعالی ترین تعمیم ها پایان می پذیرند ؛ اما اختلاف بین این دو بسیار است . زیرا طریق اول تجربه و امور جزئی را تنها با يك نظر اجمالی برگزار میکند و طریق دوم بقدر لازم و از روی نظم و قاعده در آنها توقف میکند . همچنین آن ناگهان با برقراری اصول انتزاعی معین و تعمیم های بیهوده آغاز میکند ، و این با مراحل تدریجی بطرف آنچه در نظام طبیعت مقدم تر و معلوم تر است پیش میرود .

بیست و چهارم

احکامی که بوسیله استدلال برقرار شده اند برای کشف آثار و نتایج جدید

مفید نتواند بود ، زیرا دقت طبیعت بمراتب بیش از موشکافی دلیل است . اما آن احکامی که حتماً و از روی نظم از امور جزئی تشکیل شده اند راه رسیدن به جزئیات دیگر را باسانی کشف میکنند و باین ترتیب علوم را وارد مرحله عمل میسازند .

بیست و پنجم

احکام متداول ، که از یک تجربه محدود و مختصر موارد جزئی معدودی از وقایع بسیار کلی برآمده اند ، فقط بفرایند همین موارد مخصوص و برای درک همین جزئیات ساخته شده اند و بنا براین تعجیبی ندارد اگر ما را بموارد جدید راهبری نکنند . و اگر تصادفاً مورد مغایری که قبلاً 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 حلقه یک پیشرفت ناچیز و محقر گرفتار 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 خویشتن 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 يك مرتبه عقیده‌ای را اتخاذ کرده باشد (خواه به‌انجهت که مقبول دیگران بوده یا از آن‌رو که 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 قضاوت، اعتبار استنتاجات قبلی خود را مصون نگهدارد. بنابراین چه‌نیکو پاسخ داده است آنکس که وقتی تصویری را در معبدی به وی نشان دادند و گفتند که «این تصویر کسانی است که پس از رهایی از غرق شدن نذر خود را ادا کرده‌اند» و سپس از او پرسیدند: «حال بقدرت خدایان اقرار میکنی یا نه؟» آن شخص گفت: «اما آنان که پس از نذر کردن غرق شدند، تصویرشان کجاست؟» و بهمین نحو است تمام خرافات، خواه در تنجیم باشد یا رؤیاها، تفأل یا کاهانت و نظائر آنها. مردم از این حیث که شوقی باین یاوه‌ها دارند، هر جا که پیشگوئیهای مبتنی بر آنها درست درآید وقایع را بحساب می‌آورند. اما موارد معکوس را، که بسیار زیاده‌تر اتفاق می‌افتد بدست غفلت و تسامح می‌سپرند. اما این گزند، خود را با مکر بسیار در فلسفه و علوم داخل کرده است؛ و اولین نتیجه دخول آن در فلسفه اینست که هر آنچه را که بعداً می‌آید، اگرچه بسیار بهتر و سالم‌تر باشد، بحیطه موافقت با خود می‌کشاند و به‌صیغه 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 به‌هر دو خود را بطور یکسان مستعد سازد. در حقیقت در برقراری هر حکم صحیح، مورد منفی نیرومندتر است.^۱

۱. بیکن در روش استقرائی خود معتقد است که برای کشف علت واقعی

يك حادثه باید آزمایشهای متعدد کرد و تنها به همراهی دو حادثه برای تعیین ←

ضد سوم

برای برقراری هر حکم نه تنها وفور ییشتوی از تجارب لازم است که باید جستجو و تأمین شود ، بلکه نوع تجارب نیز باید غیر از آن باشد که تاکنون مورد دستیازی قرار گرفته ، و ترتیب و جریان کاملاً مختلفی هم باید برای ادامه و پیشرفت تجربه ارائه شود . زیرا وقتی تجربه از مسیر خود منحرف گردد ، چنانکه قبلاً اشاره کردم ، در تاریکی جستن است و مردم را بیش از اینکه تعلیم کند و آگاه سازد گمراه خواهد کرد . اما وقتی تجربه بر طبق يك قانون ثابت و نظم صحیح و بلا انقطاع پیش برود ، از آن پس از دانش و معرفت کار-های بهتری میتوان توقع داشت .

ضد چهارم

به نیروی فهم نباید مجال داد که از امور جزئی با حکام دوردست و دارای کلیت بیشتر (از آن قبیل که به اصول نخستین هنرها و اشیاء معروفند) جهش و پرواز کند و بر روی آنها همچون حقایق تزلزل ناپذیر اصرار ورزد ، و با مراجعه بدانها ، چنانکه تاکنون معمول بوده است ، به طرح و اثبات احکام وسطی یا میانگین مبادرت کند . نیروی فهم نه تنها با يك انگیزه طبیعی بآن راه افتاده است ، بلکه با استعمال برهان قیاسی بدان طریق مأنوس و معناد شده است . اما فقط هنگامی میتوان از علم امید بهبود داشت ، که در يك ترتیب صحیح متصاعد و بوسیله گامهای متوالی نه منقطع و گسیخته ، از جزئیات بطرف احکام فرودین ، و سپس بترتیب بسوی احکام میانگین ، و آخر از همه بجانب کلی-ترین احکام پیش برویم . زیرا احکام فرودین با تجربه محض تفاوتی بس جزئی دارند ، و حال آنکه احکام برین ، یعنی بالاترین و کلی‌ترین یا احکام فعلی ← اینک یکی از آنها علت است و دیگری معلول نماید اکتفا کرد ، بلکه موارد عدم حضور یا غیاب یکی از دو یا چند حادثه را هم باید در نظر گرفت و غیاب يك حادثه را در آزمایشها به مورد منفی تعبیر می‌کند . - م .

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

بنابراین برای اینکه فهم از جهش ناگهانی و پرواز محفوظ بماند ، نباید بآن پروبال داد بلکه آنرا باید بسکون و تأنی مقید ساخت . تاکنون این امر انجام نیافته است ؛ و هرگاه انجام پذیرد ، ما میتوانیم به دستیابی بر علوم بیشتری امیدوار باشیم .

صد و پنجم

در برقراری احکام شکل دیگری از استقراء ، غیر از آنکه تاکنون معمول بوده است ، باید ابداع شود؛ این شکل جدید استقراء نه تنها در کشف و اثبات اصول نخستین (چنانکه خوانده میشوند) بلکه در احکام فرودین و میانگین نیز ، و در حقیقت در مورد تمام احکام ، باید کار رود . استقراء که با شمارش ساده امور پیش میرود کودکانه است ؛ نتایج آن مشکوک هستند و از سوی موارد معاکس در معرض خطر واقع میشوند . چنین استقراء بطور کلی بر تعداد بسیار مختصری از وقایع و فقط بر آن دسته از آنها حکم میکند که در دسترس هستند . اما استقراء 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 در پی تعدادی کافی از موارد منفی در باره موارد مثبت به نتیجه برسد . اینگونه استقراء تاکنون انجام نیافته و حتی بآن مبادرت نشده است مگر تنها بوسیله افلاطون که در حقیقت اینگونه استقراء را در يك قلمرو مشخص بلحاظ بحث تعاریف و مثل (جمع مثال) بکار برد . اما باین منظور که ، این استقراء یا برهان را بنحو شایسته و موافق با عمل مخصوص آن بیارائیم ، لوازم بسیار

باید مهیا کرد که هنوز کسی بفکر آن نیفتاده است : در این نوع استقراء باید مجاهدتی 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 .

صد و ششم

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 يك اطمینان فرعی تأیید کنیم تا نه در آنچه قبلاً معلوم بوده است فرو مانیم ، نه به سستی با «سایه» ها و اشکال انتزاعی و خیالی در آویزیم و نه خود را به اشیاء جسمانی و واقعیت یافته در ماده پایبند سازیم . هروقت چنین رویه‌ای متداول شود ، سرانجام طلوع يك امید پابرجا را خواهیم دید .]

قطعه ذیل تعریف دهم 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 تجارب 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 و 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 ببریم 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 معشوش و آشفته میسازد، مگر اینکه با يك 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 قوه فهم قادر بمعاینه آنها باشد. و حتی وقتی این کار انجام یافت، اگر قوه فهم را بحال خود گذاریم و بجنبشهای ذاتی و خود بخودی آن بسپاریم، باز برای تشکیل احکام مناسب نیست مگر اینکه این راهدایت و راهبری کنیم. بنا بر این در مرحله سوم باید استقراء را بکار ببریم، استقراء صحیح معقول که مفتاح واقعی تفسیر و تعبیر است. [۱]

گالیله

گالیله او گالیله‌ای Galileo Galilei (۱۵۶۴-۱۶۴۲) عالم هیوی بزرگ، در پیزا متولد شد. گالیله هم یک عالم تجربی درخشان و هم یک ریاضی‌دان بود و به استادی ریاضیات دانشگاه پیزا Pisa نااثل گردید. پیش از نوزده سالگی تساوی نوسان یک پاندول ساده را مشاهده کرده بود؛ بعداً متوجه این قضیه شد که تمام اجسام، وزن آنها هر چه باشد، با سرعت یکسان سقوط میکنند.^۱ با وجود اینکه اساس فیزیک ارسطویی، متبع را متزلزل میساخت، با اثبات تجربی قانون کلی خود مبادرت کرد. در سرتاسر اروپا مشهور شد در پادوآ Padua، و تحت حمایت خاندان مدیسی Medici در فلورانس Florence دست یار اکتشافات انقلابی تر شد. شاید بزرگترین آنها طرح یک دوربین انکساری سماوی بود. با یار بردن آنها دوربین یک سلسله مشاهداتی بعمل آورد که بنظر او فرضیه کپرنیک Copernicus را مبنی بر اینکه خورشید مرکز منظومه آسمانی است، تأیید می کرد. همچنین باین نتیجه رسید که کهکشان مسیر پهناوری اذستارگان مجزا است. این استنتاج های مأخوذ از تجربه بتدریج تصور انسان را درباره مقام خود در جهان و بخصوص تصور او را در باره بزرگی عالم نسبت به انسان تغییر میداد. دنیای منظم ارسطویی، که زمین با وجود

۱. البته در خلاء، در هوای آزادی اختلاف سرعت سقوط ناشی از مقاومت

هواست. در متن کتاب، مطلب به اشاره برگزاشده است. - م.

بشر در روی آن مرکز طبیعی و اخلاقی آن شمرده میشد، درهم ریخته بود. ما خواهیم دید که فلاسفه بزرگ این قرن بخصوص اسپینوزا Spinoza و لایب-نیتس Leibniz چگونه مجاهدت کرده اند 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 يك محاکمه طولانی و ادار به انکار عقاید حقیقی خود گردید. پس از آنکه با مداخله خارج از سیاهچالهای محکمه تفتیش عقاید حکم تعلیق مجازاتش صادر شد در فلورانس منزوی گردید تا بکشفیات بیشتری در فیزیک پردازد. کلیسا توقع داشت بیان حقیقت را که مبنی بر مشاهده واقع بود با اعمال قدرت پایمال کند؛ اما با اقتضای شکست خورد.

کارهای با عظمت گالیله مبنی بر دواصل بود که اصول راهنمای علم جدید شده اند: نخست اینکه در ساختن تعبیرات و فرضیات راجع به طبیعت همیشه باید بمشاهده توسل جست نه به فتوی و حجت. 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 Il Saggiatore که در ذیل (مسأله ششم) آمده بیان شده است: مقصود از «فلسفه» «فلسفه طبیعی» است که شامل تمام علوم است. قطعه دوم (مسأله 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 تمیز ما بین آنچه کیفیات اصلی نامیده شده اند و عبارتند از کیفیات قابل سنجش مستقیم اشیاء و کیفیات فرعی (بوها، مزه ها، اصوات و رنگها) در تمام فلسفه های قرن بعد از گالیله مورد توجه قرار گرفت.

کیفیات فرعی همچنان بطریقه‌های ذهنی و غیر واقعی نموده می‌شوند . این کیفیات فقط صوری هستند که از طریق فعل و واقعیت‌های مادی بر آلات حس، درما ایجاد می‌شوند . خود طبیعت 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 بارکلی Bishop Berkeley صورت گرفت . تمیزی که گالیله در اینجا قائل میشود بوسیلهٔ دکارت ضروری و معتبر فرض شد و اساس فلسفهٔ طبیعی اوست . (فلسفه در آن کتاب بسیار عظیم که برابر چشمان همهٔ ما همواره 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 بوسیلهٔ آنها حتی درك يك کلمه نیز برای انسان غیر ممکن است .

همینکه من تصویری از يك جوهر مادی یا جسمانی تشکیل می‌دهم، ضرورت تصور دیگری را حس می‌کنم که بموجب آن جوهر دارای حدود و شکل است : که نسبت بچیزهای دیگر كوچك یا بزرگ است ؛ که فلان زمان یا فلان مکان قرار گرفته ؛ که متحرك است یا ساکن ؛ که جسم دیگر را لمس میکند یا نمی‌کند ؛ که واحد است یا معدود یا کثیر . من هرگز بضرب تخیل نمیتوانم آنرا از این خصوصیات جدا کنم . از طرفی لازم نمیدانم که دریا بم با خصوصیات از قبیل سفید یا سرخ بودن ، شیرین یا تلخ بودن ، با صدا یا بیصدا بودن ، بد بو یا خوشبو بودن همراه است . شاید اگر حواس ما را از این کیفیات آگاه نمیکرد عقل و تخیل بتنهایی هرگز بدانها دست نمیافتنند . بنا بر این 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 حس‌کننده وجود دارند ؛ بطوریکه اگر موجود حساس ناپدید شود این کیفیات خود بخود نابود خواهند

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 ما برانگیزد . و اینطور نتیجه میگیریم که اگر گوش ، زبان و بینی معدوم شوند کمیت و حرکت باقی میمانند ولی بوها مزه ها و اصوات ، که معتقدم در اتصال از موجودات زنده الفاظی بیش نیستند ، دیگر وجود نخواهند داشت .

هابس

طامس هابس Thomas Hobbes در سال ۱۵۸۸ میلادی بدینا آمد و در سال ۱۶۳۹ درگذشت. بواسطه هوش و حافظه سرشارش معروف بود. معلم خصوصی وایسته بنجانوادیکاوندیش Cavendish شد و برانسه وایتالیا سفر کرد. با فرانسیس بیکن کار کرد اما او را بمنزله بیگ فیلسوف نمیشناخت و شدت تحت تأثیر فینیک 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 با شور فراوان خواند. در سال ۱۶۴۰، بمنظور دفاع از حکومت مطلقه رساله «ارکان قانون»^۱ را نوشت اما چون پیروزی آینده هواخواهان پارلمان را پیش بینی کرده بود پناهندگی بکشور فرانسه را لازم دانست و تا سال ۱۶۵۱ در آنجا ماند. اقتباسی که از کتاب قانون اوین زبان لاتین شده بود در پاریس تحت عنوان «اهل شهر»^۲ بطبع رسید، اما از طرف کلیسا در ردیف کتب ضاله قرار گرفت. در پاریس با علاقه شدید از سیاست انگلیس در زمان انقلاب پیروزی و کامیابی کرمول Cromwell را پیش بینی کرد. اثر بزرگ خود لویاتان^۳ را بمنظور پیشنهاد یک دولت مقتدر دنیوی، خواه جمهوری یا

1. The Elements of Law

2. De Cive. (مقصود سیاست مدن است).

3. Leviathan 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 و هابس از خوان ایشان منتعم 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»^۱ 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. خداشناسی^۲ متعرضانه او موافق ذوق عامه نبود و او نمیتوانست آثار نخستین خود را دوباره طبع و نشر کند. اما حتی در نودسالگی نیز همچنان می نوشت.

شخصیتی نیرومند و هوشیار، تیز یاب و برجسته داشت و مردی قوی بنیه 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 فردنامدار عصر خود بود، غالباً او را لعن می کردند 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 اسامی را بر آنها منظم نماید و علائم را بکاربرد. و بعضی اسمها کلی

← آنرا نهنگ نیز ترجمه کرده اند و هابس این عنوان را به منزله مظهر قدرت و تفوق اختیار کرده است. -م.

De Corpore . ۱

atheism . ۲

هستند که « شباهت در کیفیت یا خصیصه‌ای » را می‌رسانند . « حقیقت عبارتست از ترتب صحیح اسامی از لحاظ حکم و تصدیق ما » ، و ما مستعد افتادن در دام الفاظ هستیم مگر آنکه با دقت بتعاریف کلمات توجه کنیم . فلاسفه برخلاف علمای هندسه سخن بیمعنی نوشته‌اند زیرا از روش هندسی که با تعریفهای صریح شروع میکنند تبعیت نکرده‌اند . با این روش ، هندسه نتایج ضروری بدست آورده است و فلسفه باید از آن تقلید 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 بنا کند . خواندن کتاب عناصر اقلیدس تأثیر قطعی بر فلسفه او داشت . هابس سعی کرده است یک فلسفه ذهن بنا کند و برای بیان فعالیت‌های ذهن منحصرأ رویدادهای حافظه و تخیل را بکاربرد . استدلال صرفاً محاسبه و استعمال 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 قاعده 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 مبتنی بود استنتاج کرد .

فلسفه سیاسی هابس دارای اصالت و اهمیت بیشتری بود تا فرضیه معرفت او . اما قطعات مستخرجه ذیل در درجه اول استیحاش او را نسبت به تجدیدات اصحاب مدرسه و درثانی نظریه او را در باب اینکه کلمات بمنزله علامات هستند ، و نیز در مورد ضرورت تعریفهای صریح ، مبرهن میسازد . از این نظر که هابس با توسل بتعاریف صریح و روش علمی باثبات بیمعنی بودن فلسفه‌های ما بعد الطبیعی نقلی مبادرت کرد میتوان او را با اصحاب فلسفه تحقیقی منطقی قرن بیستم مقایسه کرد . هابس بنحو سنجیده بنای روشی را گذاشت که خشن ، مستقیم غیر کنای Unpedantic و زنده بود . او میخواست فلسفه اصحاب مدرسه را

موتز استهزاء قرار ذهن و استدلال را از عرش اعلاى اصحاب مدرسه با حد فهم مادی عامه فرود آورد. بطوریکه آذربى Aubrey در کتاب خود بناء «سرگذشتهای مختصر»^۱ شرح داده است طبیعت تند و آکنده از ریشخند و نامتعادل او را میتوان بخوبی از عباراتش درك کرد.

قطعات مستخرجه زیر از سه فصل اول کتاب لویاتان اساس مادی خشك فلسفه هابس را در باب ذهن نشان میدهد. از يك مفهوم علئى ساده ادراك شروع میکند و ادراك را بمنزله تبادل میان اشیاء خارجی و آلات حس در نظر میگیرد که يك سلسله حرکات در «مغز و قلب» بوجود میآورد. بعداً این حرکات منعکس میشوند و تخیل را ایجاد میکنند. هابس اصطلاح «تخیل» را برای هر تجربه‌ی که متضمن تصویرات ذهنی (چنانکه خود او اصطلاح کرده) باشد بکار میبرد و حافظه را بعنوان ذا کرة تخیل طبقه‌بندی میکند و عمل آن را مربوط به وقتی می‌داند که ما بخواهیم منشأ گذشته تصویرات را در ذهن مجسم کنیم.

در این نحوه استدلال و بیان علت در باره ادراکات، هابس بالکل تحت تأثیر آن چیزی است که ما باید ملاحظات فیزیکی و فیزیولوژیکی بنامیم. نسبت بمسائل «فلسفی» که در باره ادراك پیش می‌آید، مسائلی در باب اینکه ما چگونه بدانیم اشیاء خارجی واقعاً بچه صورت هستند و آیا همانگونه که مادرك می‌کنیم وجود دارند یا بنحو دیگر، مسائلی که بعداً در جهت همت لاک و بارکلی قرار گرفت، هابس برخلاف 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 نظریه بوسیله لاک با تمیز بین کیفیات اصلی و فرعی بتفسیر بیشتری مورد بحث واقع شد.

و هم تحت انتقال اساسی بدر کلی قواد گرفت که، چنین استدلال مکرر: برای قول بلحتکه کیفیات متاعلی مستقل از مشاهده کنند. در خود اشیاء هستند دلیلی پیشتر از قول باینکه کیفیات فرعی هم همین خاصیت را دارند وجود ندارد.

ها پس. بعداً چنانکه خودش اصطلاح میکند، به «سلسله تخیلات» متوجه میشود. از اینجا میفهمیم که هابس چنانکه گاه گفته شده فرض نکرده است که فکر بکلمات تحویل میشود بلکه صریحاً عقیده دارد که فکر بوسیله تصویرات ذهنی است. اما این طرز تفکر هابس تفکر بنحو مشخص (احساس، عقلی) نیست. هابس پیشگویی و گذشته گوئی یعنی استدلالات از آینده و گذشته را مورد بحث قرار میدهد و آنها را (بنحو شایسته در متن حاضر) بمفهوم «ترقب» مورد اعلان قرار میدهد و چنین استنتاج میکند: ترقی حال غیر عقلی ذهن است که بوسیله تجربه و عادت گذشته بوجود آمده است. هابس خرد متبصر یا دوراندیش را که همان توانائی «درست بینی» آینده است صرفاً نتیجه اوضاع و احوال پیرامون شخص میشناسد و در واقع متذکر میشود که حیوانات در این مورد گاه میتوانند برتر از ابناء بشر باشند.

[فصل اول - در باره حس]

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

منشأ همه آنها چیزی است که ما حس میخوانیم (زیرا ادراکی در ذهن وجود ندارد که بدوناً بطور کلی یا جزئی در آلات حس بوجود نیامده باشد). مابقی همه از حس مشتق شده اند.

علت احساس جسم خارجی یا شئی است که آلات مخصوص هر حس را

خواه بلاواسطه مثل چشائی و بساوائی خواه با واسطه مثل بینائی و شنوائی و بویائی متأثر میکند؛ که این تأثیر (فشار) با واسطت اعصاب و سایرالیاف و اغشیه‌ای که در داخل بدن ادامه دارد تا برسد به مغز و قلب، يك مقاومت یا فشار متقابل را سبب می‌شود: مثل کوشش قلب برای رهایی (از آن فشار یا تأثیر) این کوشش بلحاظ «خارجی» بودن، امری خارجی بنظر میرسد. و این امر «ظاهری» (جلوه) یا «توهم» چیز است که مردم آن را حس می‌نامند و آن عبارتست از احساس نور یا رنگ برای چشم، صوت برای گوش، بو برای بینی، مزه برای زبان و کام، و گرمی، سردی، سختی، نرمی و امثال این کیفیات برای ما بقی بدن، که ما همه آنها را بوسیله حواس در مییابیم. تمام این کیفیات که محسوس نامیده میشوند در شیئی هستند که موجب آنها میشود اما حرکات ماده بقدری 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 ما توهم است چنانکه رؤیا و بیداری را یکسان می‌پنداریم. و همانطور که فشار، اصطکاک و یا ضربه بر چشم سبب توهم نور میشود؛ و فشردن گوش تولید صدا میکند اگر چه فعالیت و عمل آنها نامرئی است. زیرا اگر رنگها و صداها 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 اگر چه 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 توهم اصیل نیست که بوسیله فشار (چنانکه قبلاً گفته‌ام) و تأثیر تولید شده و آنهم بواسطه حرکت اشیاء خارجی، بر روی چشم، گوش و سایر اندامهای مختص بآن حرکت است. اما طلاب فلسفه که در تمام دانشگاههای عالم مسیحیت بر بعضی از متون

ارسطو تکیه زده‌اند ، نظریه دیگری را می‌آموزند و در بیان علت ابصار (بکسر همزه) می‌گویند که شیء مرئی يك « صورت مرئی » ۱ يك « جلوه مرئی » ۲ «منظر» ۳ یا «سیماء» ۴ یا يك «شعاع مرئی» ۵ در تمام جوانب از خود منتشر میکند که ورود آن در چشم ، « بینائی » است . و در علت شنوائی می‌گویند چیزی که شنیده میشود يك « صورت مسموع » ۶ یعنی يك « جنبه مسموع » ۷ یا « مسموع مرئی » ۸ از خود منتشر میکند که دخول آن در گوش « شنوائی » را بوجود می‌آورد و همچنین در باب علت «فهم» ۹ می‌گویند که چیزی مفهوم يك « صورت قابل فهم» ۱۰ پیرا کند که يك « مفهوم مرئی » ۱۱ است که وقتی در «فهم» ما داخل میشود سبب فهمیدن میگردد. من با این سخنان دست رد بسینه دانشگاهها نمی‌زنم اما چون از این پس بر آنم که از خدمت آنها در يك قلمرو وسیع گفتگو کنم ، باید باین طریق نشان دهم که در هر مورد چه چیز باید اصلاح شود، که از جمله آنها یکی تکرر 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 بحرکت درآورد، 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)، باسانی مورد تصدیق نیست. زیرا مردم نه تنها مردم دیگر را بلکه تمام چیزهای دیگر را بخود قیاس میکنند. و چون خود را پس از حرکت و جنبش دستخوش رنج و سستی می‌یابند گمان میکنند هر چیز دیگری از جنبش خسته میشود و آرامش مناسب خود را می‌جوید. و کمتر توجه دارند به اینکه آیا حرکت دیگری نمیتواند باشد که آن استراحت مورد آرزو از آن تشکیل شده باشد. از اینجا است که طلاب میگویند اجسام سنگین از روی رغبت با آرامش و بمنظور حفظ طبیعت خود در جائیکه 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 عبث به اجسام عاری از حیات نسبت می‌دهند.

وقتی جسمی یکبار بحرکت درآید برای همیشه حرکت میکند (مگر اینکه چیز دیگری آنرا از حرکت بازدارد). و این عامل هر چه باشد عملش آنی و فوری نیست؛ اینکار زمان میخواهد و تدریجاً انجام می‌پذیرد تا اینکه جسم متحرك بکلی ساکن گردد. چنانکه در آب ملاحظه میکنیم، با وجود اینکه باد فرونشسته، امواج تامت مدیدی پس از آن از غلتیدن دست نمیکشند. پس در مورد حرکاتی هم که هنگام دیدن، رؤیا و جز آن در قسمتهای داخلی انسان بوجود میآید همین حال روی میدهد. زیرا پس از اینکه چشم خود را می‌بندیم، یا عامل مؤثر بر کنار میشود هنوز تصویری از شیء دیده شده در خود نگه میداریم، اگرچه این تصویر بسی مبهم تر از 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 یونانی‌ها آنرا «توهم» میخوانند که معنی آن نمایش یا ظهور است و برای حواس مختلف بطور یکسان مناسب است . بنا بر این تخیل چیزی بجز حس مشرف به زوال و نزد انسان و بسیاری موجودات جاندار دیگر مثل خوابیدن و بیدار شدن یافت میشود . زوال حس در نزد انسان وقتی از خواب بیدار میشود مثل زوال حرکت که در حس بوجود میآید نیست ؛ بلکه ابهامی است از آن بهمان نحو که تابش خورشید نور ستارگان را مبهم میسازد ؛ ستارگان برای اینکه در روز قابل رؤیت باشند کمتر از شب نمیدرخشند ، اما علت اینکه ما آنها را نمی بینیم 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 ستارگان متأثر نمیشویم . اگر اشیائی در پی هم از برابر چشم ما دور شوند ، تخیل آنهایی که مربوط بزمان گذشته هستند ، با وجود اینکه اثرشان در ما باقی است ، نسبت بتخیل آن دسته از اشیاء که بزمان حال نزدیک ترند و فعلاً در ما عمل میکنند مبهم و ضعیف است ، همانطور که آوای شخص در جنجال روز ضعیف است . از اینجا نتیجه میشود که هر قدر زمان پس از رؤیت زیادتر باشد ، تخیل ضعیف تر است ؛ زیرا تغییر دائم کالبد انسان در طول زمان اجزاء تأثیر پذیر حس را تباه میکند ، و باین واسطه چون از يك مكان بعید بچیزی بنگریم آن چیز مبهم می نماید و اجزاء كوچك آن بطور مشخص دیده نمی شوند ، و همچنین اصوات ضعیف و گنگ میشوند : همینطور هم پس از يك فاصله زیاد زمان ، تخیل ما از گذشته ضعیف است و (مثلاً) از شهرهایی که دیده ایم ، بسیاری از کوچه های فرعی را فراموش میکنیم ؛ و از افعال بسیاری از کیفیات مخصوص را از یاد می بریم . وقتی ما می خواهیم خود این حس مشرف بزوال (یعنی خود «توهم») را بیان کنیم ، آنرا «تخیل» 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 يك چیز هستند که بنا بر ملاحظات مختلف اسامی مختلف دارند.

محفوظات زیاد، یا خاطره اشیا بسیار، «تجربه» نامیده میشود، و از طرف دیگر «تخیل» درباره اشیا است که قبلاً 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» (یا ساده) است، مثل اینکه کسی اسبی یا انسانی را که قبلاً دیده است، تصور کند. و دومی «مرکب» است: چون هنگامی که ما ازدیدن انسانی در وقتی و از رؤیت اسبی در زمان دیگر، در ذهن خود موجودی را با سرانسان 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 اسکندر تصور میکند (که این امر غالباً برای کسانی که با خواندن داستانها متأثر میشوند اتفاق می‌افتد) این «يك تخیل مرکب»، یا بهتر گوئیم فقط يك اختراع ذهن است. تخیلات دیگر هم وجود دارند که (ولو در حال بیداری) از تأثر شدید حس، در انسان پدید می‌آیند: مثل اینکه بر اثر خیره شدن بخورشید تصویری از خورشید پیش چشمان ما بجا می‌آید که تا مدتی پس از آن باقی است؛ یا اگر انسان در مدت طولانی و با شدت سرگرم پیکرهای هندسی باشد، در تاریکی (اگرچه بیدار باشد) تصاویری از خطوط و زوایا پیش چشمان خود خواهد داشت: این نوع توهم اسم مخصوصی ندارد؛ چون چیزی است که معمولاً بگفتار نمی‌آید. تخیلات کسانی که در خواب هستند «رؤیا» می‌خوانیم و اینها نیز مثل تمام تخیلات دیگر یا جمعاً و کلاً و یا بصورت قطعات مجزا قبلاً در حس بوده‌اند. چون در خواب مغز و اعصاب که اندامهای لازم و ضرور حس هستند بطوری بی‌حس شده‌اند که با تأثیر اشیا خارجی سهولت تحریک نمی‌شوند، نمیتوانند تخیلی حادث کنند. و بنا بر این رؤیا نیست مگر آنچه که از تلاطم و هیجان اجزاء درونی کالبد انسان ناشی میشود. این اجزاء درونی برای ارتباطی که با مغزو

اندامهای دیگر دارند ، هنگامیکه مختل شده باشند مغزو اندامهای دیگر را فعال نگاه می‌دارند؛ از اینرو تخیلاتی که قبلاً در آنها حاصل شده چنان ظهور میکنند که گوئی انسان در بیداری است : جز اینکه چون اندامهای حسی در این حالت بی‌حس شده‌اند ، و شیء جدیدی هم نیست که بتواند با تأثیر شدیدتری بر آنها دست یابد . رؤیا در این سکون و آرامش حس ضرورتاً باید صریحتر از افکار ما در بیداری باشد . و بنابراین بحث ما باین نتیجه میرسد که تشخیص دقیق بین حس کردن و خواب دیدن امریست مشکل و از هر جهت ناممکن. وقتی ملاحظه میکنم که در رؤیاها غالباً ، نه همیشه ، بهمان اشخاص ، امکانه، اشیاء و اعمال فکر میکنم که در بیداری به آنها می‌اندیشم ؛ و در حال خواب سلسله درازی از افکار ملتحم را مثل سایر اوقات بیاد نمی‌آورم ؛ و از آنجا که در حال بیداری اغلب نامعقول بودن رؤیا را مشاهده میکنم ، اما هرگز نامعقول بودن افکار بیداری خود را بخواب نمی‌بینم ، من بسهم خود بخوبی متقاعد شده‌ام که وقتی بیدار هستم می‌دانم که خواب نمی‌بینم ؛ اگرچه وقتی خواب می‌بینم 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 مامعولاً فهمیدن یا نیروی فهم مینامیم ؛ و برای انسان و جانوران امری است معمولی. زیرا سگ به حکم عادت احضار یا سرزنش از بابش را میفهمد ؛ 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 می‌شود ، بلکه از مفاهیم و افکاریکه بوسیله توالی و پیوستگی اسامی اشیاء بصورت اثبات ، نفی و سایر اشکال سخن دست میدهد نیز سرچشمه می‌گیرد.

فصل سوم - درباره «ترتیب منطقی» یا توالی تخیلات
 من از ترتیب یا سلسله افکار تحویل يك فکر را بفکر دیگر فهم میکنم (که

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

وقتی انسان دربارهٔ مطلبی فکر میکند ، فکری که بلافاصله بعد از آن میآید من حیث المجموع چندانکه بنظر میرسد اتفاقی نیست . افکار از روی عدم ارتباط درپی هم نمیآیند . اما همانطور که تخیلی نداریم که قبلاً از آن احساسی کلی یا جزئی نداشته باشیم ، بهمانگونه انتقالی هم از تخیلی به تخیل دیگر نداریم که از آن مانندی در حواس ما نبوده باشد . دلیل مدعا اینست : تمام توهمات حرکاتی هستند درون ما و آثار حرکاتی هستند که در حس بوده است . و آن حرکاتی که درحس بلافاصله جانشین یکدیگر شده‌اند ، بعد ازحس نیز باهم ادامه خواهند داشت ؛ تا آنجا که حرکت قبلی دوباره وقوع یابد و غالب گردد ، حرکت بعدی با ارتباط بمادهٔ متحرك (بفتح) از آن تبعیت میکند - مثل اینکه آب در روی يك ميز مسطح بوسیلهٔ انگشت درجهتی هدایت شود، که در آنصورت تمام اجزاء آن بهمان جهت کشانده خواهد شد. اما چون در حس نسبت بیک محسوس مشخص گاه يك چیز و گاه چیز دیگری بدنبال میآید ، فوراً این نتیجه دست میدهد که یقین و اطمینانی دراینکه بعد از تخیل چیزی به چه چیز تخیل خواهیم کرد وجود ندارد ؛ تنها این امر محقق است که آن « محسوس بدنبال آمده » چیزی خواهد بود که قبلاً 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 فکرحادی وجود ندارد تا افکاری را که بتوالی یکدیگر به سوی اومی آیند ، مانند هدف و یا دامنهٔ آرزویی یا عاطفه‌ای ، تحت فرمان در- آورد. این قسم فکر معمولاً خاص کسانی است که نه تنها همدمی و معاشری ندارند ، بلکه خود نیز در قید چیزی نیستند؛ هر چند که حتی در چنین لحظاتی فکر آنها بقدر مواقع دیگر مشغول است ، اما منظم نیست ؛ همچون نواژی که ازعود بی‌کوکی برخیزد، یا ازعود کوکداری که بدست نابلدی نواخته شود . ومعهذا حتی در این ترتیب بی‌قاعدهٔ ذهن ، انسان غالباً میتواند رشتهٔ افکار و

ارتباط آنها را بایکدیگر دریا بد. چون در جنگ داخلی ما در زمان حاضر چه چیز نامربوط تر از این بنظر میرسد که سؤال کنیم (چنانکه کسی پرسیده است) که ارزش يك پول سیاه رومی چه بوده است؟ با وجود این، مناسبت این سؤال برای من کاملاً آشکار بود. زیرا جنگ، فکر تسلیم پادشاه را بدشمنانش بخاطر خطوط داد، آن فکر نیز فکر تسلیم مسیح را ایجاد کرد، آنهم بنوبه خود اندیشه سی پاره نقره را که پادشاه آن خیانت بود بذهن متبادر ساخت، و این رشته سهولت پرش «شیطنت آمیز» مورد بحث را بدنبال آورد؛ و این همه در يك لحظه از زمان صورت گرفت، زیرا فکر سریع 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 پایدار یا (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 تمایل بجیزی 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 می یابد تا ما در حیطه توانائی خود به مبدائی برسیم. از آنجا که غایت یا هدف با تأثیر زیاد بذهن می آید، در صورتیکه 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» ۱، حکمی که اکنون منسوخ شده است؛ یعنی در تمام اعمال خود بآنچه که میخواهید داشته باشید چنان بنگرید که تمام افکارتان را براه وصول به آن هدایت کند...

بعضی اوقات انسان میل دارد حدوث يك 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 پیش بینی میکند

1. Respite finem

برسر يك جانی چه خواهد آمد ، آنچه را قبلا در مورد جنایت مشابهی دیده است بخاطر می‌آورد؛ درحالیکه 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 آکنده از خلل است . اما این امر محقق است که هر قدر کسی در امور گذشته بیش از دیگران تجربه داشته باشد پیش بینی‌ها و ترقیات او کمتر عقیم میماند . تنها آنچه مربوط بزمان حال است در طبیعت وجود دارد ؛ و چیزهای گذشته فقط درحافظه موجودند ، اما چیزیکه پس از این خواهد آمد اصلاً وجود ندارد ؛ آینده فقط يك 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 . مع هذا ماهیتاً فقط فرض و احتمالی بیش نبوده است . پیش بینی در مورد وقایع آینده بضوی که آنرا بتوان تدبیر دانست تنها بکسی تعلق دارد که آن وقایع با اراده او پیش می‌آیند ، و تنها از او بطور فوق‌الطبیعه است که پیش گوئی واقعی سر میزند . بهترین پیشگو طبعاً کسی است که بهتر حدس میزند ؛ و بهترین حدس زننده 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 برعکس هر گاه نتایج مشابهی در گذشته مشاهده شده باشد ، خود نتیجه مقدمه است ؛ و هر چه آن نتایج بیشتر مشاهده شده باشند ، علائم کمتر نامتین هستند . بنابراین کسیکه در کلری بیشتر تجربه دارد نشانه‌های بیشتری برای حدس زدن در بلوره زمان آینده خواهد داشت ؛ و در نتیجه دوراندیش‌تر است ؛ بسیار دوراندیش‌تر از کسیکه در آن مورد تازه کله است و در هیچ نوع امتیاز ذاتی و طبیعی با او برابر نیست ؛ هر چند بسیاری از جوانان شاید برخلاف این فکر کنند .

باوجود این ، دوران‌دیشی و تبصر نیست که انسان را از جانوران متمایز
میسازد . جانورانی هستند که در يك سالگی با بصیرتی بیش از يك طفل ده ساله
دید میزنند و آنچه بصلاح آنهاست تعقیب میکنند .

همانطور که دوران‌دیشی فرض احتمالی درباره آینده است که از تجربه
زمان گذشته فراهم شده ، بهمان ترتیب فرض احتمالی از چیزهای گذشته هست
که آنهم بنوبه خود از چیزهای دیگر گذشته مأخوذ است . چون کسیکه مشاهده
کرده است که يك کشور آباد چگونه بهمرور زمان و بتدریج ابتدا دچار جنگ
داخلی و سپس ویران شده است ؛ از منظره ویرانه‌های 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
هر دو از تجربه زمینه گرفته‌اند . تا آنجا که من می‌توانم بخاطر آورم .

عمل دیگری از ذهن انسان نیست که برای ورزیدن آن احتیاج به چیز
دیگری نباشد ، جز اینکه بگویم انسان با پنج حس تولد یافته و با آن زندگی
میکند . آن استعداد های دیگر که کم کم از آنها گفتگو خواهم کرد و بنظر میرسد
که مختص انسان باشند بوسیله کار و مطالعه تحصیل شده و فزونی یافته اند و اغلب
مردم آنها را بوسیله تعلیم و تأدیب فرا گرفته‌اند ؛ و تماماً از اختراع کلمات
و سخن ناشی شده‌اند . زیرا علاوه بر حس 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 ما تصور کنیم ، محدود است . بنا بر این 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 بی پایان را درک کند . وقتی مسا
میگوئیم چیزی نامحدود است ، تنها معلوم میکنیم که قادر به درک 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 وادار
 بدرك او کند (زیرا او غیر قابل فهم است و عظمت و قدرت او ادراك شدنی نیست)
 بل برای اینکه بتوانیم او را احترام بگزاریم . همینطور چون هر چه را درك
 میکنیم (چنانکه قبلاً گفته‌ام) یا تماماً و دفعتاً و 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 درك کند مگر در
 مکان و محدود بحجم معین ، و قابل تقسیم به اجزاء ؛ هیچ چیز نمیتواند در زمان
 واحد بالتمام در دو مکان مختلف باشد ؛ و دو چیز یا چند چیز هم نمیتوانند در
 آن واحد در مکان واحد باشند ؛ زیرا هیچیک از این امور برای حس واقع
 نشده و نمیتواند بشود و آنچه خلاف این گفته شود یاوه (بکلی فاقد معنی) و
 مأخوذ از فلاسفه اغفال شده و طلاب فریب دهنده یا فریب خورده است .]

امتیاز بین انسان و حیوانات برای هابس در تملك زبان نهفته است ،
 آنچه او دربارهٔ زبان میگوید در دستهٔ دوم از قطعات او ملاحظه خواهد شد .
 هابس در بارهٔ زبان و فوائد آن نظریات بسیار جالب توجه و ارجمند
 دارد . او نسبت به خطرات فلسفی سقوط در الفاظ بی‌معنی فوق‌العاده حساس
 بود . حملات تهمت آمیز او دربارهٔ این قصور با آزادی و تا اندازه‌ای از روی
 شتابزدگی منتشر شده است ؛ اما بی‌انصافی و سطحی بودن بسیاری از انتقادات
 و ناتمامی نظریات شخصی او با زیرکی فراوان و اسالت افکار و بذله‌گوئی و
 ذوق پایدارش جبران شده است .

«آثار» یا «نشانه‌ها»یی که زبان را تشکیل میدهند وقتی بمنزل نام اشیاء
 بکار میروند هابس آنها را «علائم» مینامد . علائم 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 نمیکند ، اصطلاحات

یا عنوانهایی هم وجود دارند که بجای اسامی بکار میروند، اصطلاحاتی که (بزبان فعلی) «معطوف به ساختمان خود زبان هستند». بنظر هابس تصدیق باینکه تمام کلمات - مثلاً اسمهای معنی - برذوات مستقلاً موجود دلالت میکنند، منشأ مناسبی برای خطاهای فلسفی است؛ امروزه در این باره توافق کلی وجود دارد و انواع ملاحظات که هابس مطرح کرده و در عرض سی سال اخیر توسط فلاسفه تحلیلی بوسعت گسترش یافته و مهذب گردیده است. هابس همچنین بدرستی خاطر نشان میکند 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 تجلیل او بکار می‌بریم، اماره درخشانی از نظریات استعمال عاطفی و غیر توصیفی دیگر زبان نهفته است که امروزه دائماً مابین فلاسفه مورد بحث است. در باره این مسأله فلسفی قدیم که چگونه اصطلاحات عام یا کلی معنی پیدا میکنند - مسأله به اصطلاح کلیات - هابس بطور جدی و اصولی است. مسأله تقریباً باین سؤالات تحویل شده است: «وجه اشتراك چیزهایی که تحت يك عنوان کلی قرار میگیرند چیست؟» یا «چه چیز این دسته کثیر نامحدود اشیاء را بهم مربوط می‌سازد؟» هابس باین سؤالات اینگونه پاسخ میدهد: «هیچ چیز مگر نام مشترك یا اسم عام که ما بآنها منضم میکنیم». این نظریه افراطی شباهت لفظی مثل سایر پاسخهای ساده بیک چنین مسأله پیچیده مبالغه است، اما اکنون بسیاری از صاحب نظران توافق دارند که اقلاً مبالغه‌ای در جهت صواب بوده است. هابس بمشکلاتی که این مسأله دربردارد وقعی نمیگذارد و نظریات مختلفی را که برطبق آن باید خاصیت مشترکی وجود داشته باشد تا افراد يك نوع را بهم مربوط سازد، رد میکند.

تملك زبان فكر انسان را قادر می‌سازد که نه تنها از توالی تصاویر ذهنی بلکه از برآورد «نتایج اصطلاحات» شکل بگیرد. هابس دو مورد مذکور را بمنزله دو طبقه مختلف تفکر درباره اشیاء ملاحظه میکند: هابس با ذوق سلیم

معمولی خود میگوید کلمات مستقیماً جا نشین اشیاء میشوند، نه جایگزین تصورات، چنانکه لاک و اخلاف او بعداً بطور گمراه کننده ای اصرار ورزیده اند. هابس ظاهراً مزیت تفکر لفظی را بر تفکر تصویری 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 يك حالت مخصوص از معاینه صرف بپیکر. ها «دو یا بد» که زوایای يك مثلث مساوی دوقائمه است. حال چگونه کلمیایی انسان در این امر مهم صورت میگیرد، یا دیگران چگونه باید آنرا تصدیق کنند، هابس این مطلب را بیان نمیکند. همچنین بیان نمیکند که این نظر با آنچه در جای دیگر میگوید که استنتاجات عبارتند از واری «نتایج اصطلاحات»، چگونه توافق دارد. بطور کلی او بحق صحت ضرور يك استنباط قیاسی را که در مناسبات منطقی میان معانی اصطلاحات مورد استعمال نهفته است، مورد توجه قرار میدهد.

هابس وقتی بملاحظه احکام علم تن میدهد، مذهب تجربی معمولی خود را کنار میگذارد؛ زیرا معتقد است که تمام تفکرات علمی فقط بر آمد «نتایج اصطلاحات» است، و هر حکمی که صادر میشود، اگر واقعاً صحیح باشد، صحت آن قاعدتاً به اعتبار معانی اصطلاحاتی است که در آن بکار رفته. هابس میگوید «حقیقت عبارتست از ترتیب صحیح اسامی از لحاظ 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 يك دستگاه استنتاجی هندسی خواهد بود. یعنی طبق نظر شخصی هابس، علم يك محاسبه لفظی است و اعتبار نتایج آن با تعاریف متخذة ضمانت خواهد شد. اما يك چنین دستگاهی بخودی خود بهیچ وجه يك علم تجربی بما نمیدهد؛ چون در این دستگاه برای مشاهدات در باره آنچه بالفعل روی خواهد داد، یا برای پیش بینی حوادث آینده، تدارکی بعمل نیامده است.

در نظریه او راجع به علم، طریقه عقلی هندسی همچون صورت ایده آل معرفت 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 قبلاً در باره خرد متبصر و پیش‌بینی گفته بود، بصورت پیشگویی و فرض‌از‌نویان میکرد، میتوانست شرح دقیق‌تری در باره استنتاجات استقرایی سفسطه‌پذیری بدست دهد که علم با آن عمل میکند.

آخرین قطعه از کتاب چهارم لویاتان بحداعلی مشخص عقاید این فیلسوف است. در حمله به نظریه جوهرهای مجزا که او بفلط آنرا به ارسطو نسبت میدهد این عقیده جالب را ابراز میکند که شخص نباید نظریات فلسفی را صرفاً بر روی اشکال دستوری زبان خود بنا کند. و معتقد است که باسانی میتوان زبانی را یافت که معادلی برای کلمه «هست» نداشته باشد تا مثلاً در قضیه «انسان کالبدی است جاندار» رابطه‌ای فراهم نماید. (ظاهراً این عقیده را از پاره‌ای اطلاعات در باره زبان چینی بدست آورده است). این يك ملاحظه با ارزش فلسفی است، هرچند با این نظریه غیر کافی که هر تصدیقی عبارتست از اتصال دو نام در مورد يك چیز واحد، توأم است. محققاً يك چنین طریق سریعی در مورد نظریات ما بعدالطبیعی وجود ندارد و هابس فرصت درنگ کردن بر روی بسراهین را ندارد. دلائل تعجیل او در بند آخر این قطعه خواهد آمد. هابس در درجه اول ابتداً به مسائل ما بعدالطبیعی و نظریه معرفت علاقه نداشت. دلبستگی او نظریه سیاسی و مبانی فلسفی حکومت مقتدر بود که در شیوه او هرچیز دیگر فرع و تابع آنست. با وجود این هابس در ملاحظه این امور فرعی نیز قدرت ذهن و بصیرت زیاد بروز میدهد. هابس با تمام ناپختگی‌هایش يك نایب‌اصیل بود که به اعتلای مذهب تجربی 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 مجسم کند. شوخ‌طبعی زنده او سر تا سر کتاب لویاتان را روح بخشیده است.

[فصل چهارم - درباره سخن]

فایده کلی سخن تحویل نطق ذهنی ما به نطق لفظی و تبدیل افکار ما بیک سلسله کلمات است. به منظور هر نوع سهولت، که از آن جمله یکی ثبت نتایج افکار ما است که مستعد از یاد رفتن هستند، و با کوشش مجدد بوسیله کلماتیکه آنها را مشخص کرده اند دوباره بیاد می آیند، بطوریکه اولین فایده اساسی استعمال آنها بمنزله علامت یا وسائل یادآوری است. فایده دیگر اینست که بسیاری از مردم آنچه را درک میکنند یا درباره امری می اندیشند و همچنین آنچه ملایم یا منافر طبع آنها است و یا نسبت به آن انفعال دیگر دارند، با بکار بردن کلمات مشابه (با منظم کردن و مربوط ساختن آنها) بیکدیگر معلوم میدارند. و ما کلمات را بواسطه این نوع استعمال، «علامت» 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 می بینیم چیزهای حال یا گذشته میتوانند پدید آورند و یا موجب شوند: که مجموعاً اکتساب هنرهاست. دوم ارائه معلومات مکتسب خود بدیگران که باین وسیله با هم مشورت میکنیم و بیکدیگر می آموزیم. سوم شناساندن امیال و مقاصد خود بدیگران که بدان سبب میتوانیم متقابلاً از یکدیگر کمک بگیریم. چهارم اینکه وقتی بطور ساده و بی آرایش برای احتفاظ یا آرایش سخن با کلمات بازی میکنیم و بدان وسیله خود و دیگران را خوش میداریم. در مقابل موارد مذکور چهار نوع سوء استعمال متقابل هم برای سخن وجود دارد. اول وقتی است که مردم افکار خود را بواسطه سستی فحوای کلام خویش بفلط ثبت میکنند، یعنی برای تسمیه مفاهیم خود کلماتی را بکار میبرند که هرگز ادراک آنرا نمیرساند، و بنا بر این 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 می دهند. 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 موجودات زنده را برای رنجاندن دشمن ، با دندان یا شاخ و یادست مسلح کرده است . این سوءاستعمال سخن هم کاری است از همان سنخ 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 معلولات کمک میکند ، عبارتست از وضع اسامی و پیوستگی آنها . بعضی از اسمها خاص و تنها برای دلالت بر يك شيء 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 اگرچه يك اسم واحد است بر اشیاء متعدد دلالت می‌کند و بمناسبت قابلیت اطلاق بر همه 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 هستند .

يك اسم کلی برای اشیاء کثیر ، بعلت شباهت آنها در پاره‌ای خصوصیات یا عوارض دیگر ، وضع شده است : در حالیکه هر اسم خاص يك 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 گسترش یا شمول کمتری هستند ، بطوریکه هر کلی کل کوچکتري را شامل است ؛ و باز بعضی از اسمها از لحاظ وسعت برابرند بنحویکه هر کدام متقابلا یکدیگر را در بردارند . چنانکه مثلا مفهوم کلمه «کالبد» وسیعتر از معنی کلمه «انسان» و شامل آنست . و کلمات یا اسمهای «انسان» و «ناطق» از يك قلمرو هستند و یکدیگر را بطور متقابل شاملند . اما باید متوجه باشیم که در اینجا چنانکه در دستور زبان معمول است همیشه از يك اسم تنها يك کلمه فهمیده نمیشود ؛ بلکه بعضی

اوقات بوسیله تطویل و تعقید، کلمات زیادی باهم مفهوم می گردند . زیرا تمام کلمات جمله « کسی که در اعمال خود قوانین کشور خویش را ملحوظ میدارد » فقط يك اسم را میرساند که معادل است با کلمه واحد « عادل » .

با وضع این اساسی ، 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 هرگز سخن گفتن نمیداند (مثل کسی که کر و لال بدنیآ آمده و کاملاً بهمان حال مانده باشد) يك مثلث را در مقابل خود بگذارد و پهلوی آن دوزاویه قائمه (بصورت گوشه های يك شكل مربع) قرار دهد ، ممکن است بوسیله تفکر آنها را مقایسه کند و دریابد که سه زاویه مثلث با آن دوزاویه قائمه که پهلوی آن قرار دارند مساویست . اما اگر مثلث دیگری را که از لحاظ شکل با اولی اختلاف داشته باشد با و نشان دهیم او بدون کوشش مجدد نمیتواند بداند که زوایای آنها بهمان ترتیب برابر با دو قائمه است . اما کسیکه استعمال الفاظ را میداند وقتی ملاحظه میکند 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 مینماید ؛ بی باکانه 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 باین ترتیب نتیجه ای که از يك مورد بخصوص و جزئی بدست آمده بمنزله يك 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 می سازد .

.

وقتی دو اسم برای حکم یا نتیجه بهم مربوط میشوند ، مثل « انسان يك

موجود جاندار است ، یا « اگر او انسان است پس يك 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 . خطا 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 ترتب صحیح اسامی در حکم و تصدیق ما ، کسیکه 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 بکاربرد ؛ و گرنه خود را همچون پرندۀ بدام افتاده ای گرفتار الفاظ خواهد یافت و هر چه بیشتر دست و پا کند بیشتر گرفتار خواهد شد . و از اینجاست که در هندسه (که تنها علمی است که خداوند تا کنون 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 کسیکه میخواهد بمعرفت صحیح دست یابد 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 بتناهی 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 بزرگتر و بیشتر برآورد میکنند بدون ملاحظه اینکه آن مقادیر کوچک بطور صحیح جمع شده اند یا نه و بالاخره خطای مشهود را می یابند ، و در حالیکه در ریشه

نخستین اشتباه خود تردید ندارند نمیدانند از چه راه ممکن است خود را تصفیه نمایند ؛ و فقط در زیرو رو کردن احکام خود صرف وقت میکنند ؛ مثل پرندگانیکه از راه دودکش داخل اطاق میشوند و در مفرکاذب پنجره شفاف پروبال میزنند زیرا فاقد هوشی هستند که با آن راه دخول خود را تشخیص دهند . بطوریکه نخستین استفاده از سخن در تعریف صحیح اسامی است ؛ که تحصیل علم است و نخستین سوء استعمال در تعریف غلط یا نبودن تعریف نهفته است که تمام خطاها و 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 ، به مراتب بیش از مردم نادان تنزل میدهد ، همچنانکه صاحبان علم حقیقی بسی بالاتر از آنهاست . 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 و کثرت زبان بیش از حد معمول فرزانه یا دیوانه میشوند . بدون آثار ادبی برای هیچکس ممکن نیست که بمنتهای 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 آنها با حجت ارسطویا سیسرون و یا توماس و یا هر دانشور دیگر تعیین می کنند .

.

فصل پنجم - درباره عقل و علم

وقتی کسی بدون استعمال کلمات حساب میکند، که اینکار را در مورد امور جزئی میتوان کرد (مثلا، وقتی که از ظاهر چیزی حدس میزنیم که احتمالا چه امری مقدمه آن بوده یا نتیجه آن خواهد بود) ، اگر آنچه را که از روی احتمال نتیجه فرض میکند حاصل نشود یا آنچه را که محتملا مقدمه میداند واقع

نشده باشد، اینرا « خطا » 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 خطا خوانده می‌شود، در حقیقت يك سخن سخیف و بی معنی است. زیرا خطا تنها يك فریب است در استنباط اینکه چیزی در گذشته حادث نشده یا در آینده خواهد شد که اگرچه واقع نشده یا نخواهد شد با وجود این عدم امکان قابل کشفی در آن نبوده است. اما وقتی يك حکم کلی می‌کنیم، جز آنکه حکم ماصحیح باشد، امکان آن غیر قابل درک است. و کلماتی که جز صدا چیزی از آن درک نمی‌کنیم « نامعقول »، « بی‌معنی » و « یاوه » می‌خوانیم. و بنابراین اگر کسی بخواهد با من از يك چهار گوشه مستدیر، یا از عوارض نان در پنبه یا از جواهر نامادی یا از يك نفس آزاد، يك 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 اوعاری از معنی یعنی یاوه است.

پیش از این گفته‌ام (در فصل 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 آثار را که میتوان از آن بدست آورد تحقیق کند. و اکنون مرتبه‌ای دیگر از همان برتری را اضافه می‌کنم که بموجب آن انسان میتواند نتایجی را که بدست می‌آورد بوسیله الفاظ بيك قانون کلی تحویل کند که « قاعده » یا « حکم » خوانده می‌شود، یعنی انسان نه تنها در اعداد بلکه در تمام چیزهای دیگر که با هم جمع یا از هم تفریق شوند، میتواند حساب یا استدلال کند. اما امر دیگری این مزیت را تضعیف 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 می‌کنند. « سیسرون » در باره اینان بسیار بحق گفته است که سخن نامعقولی که در آثار فلاسفه 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 هندسه بکار رفته و از همین رو است که استنتاجات این علم قطعی و مسلم است.

من نخستین سبب استنتاجات ناموجه را به فقدان 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 یادآور شده‌ام) و این ملاحظات نامهای مختلف بخود می‌گیرند. از این اغتشاش بیانات نامعقول و ارتباط نامناسب اسامی با تصدیقات ناشی می‌شود. و بنا بر این:

دومین علت تصدیقات ناموجه را بدان منسوب می‌کنم که نام «اجسام» را به «وقایع و حوادث»؛ یا نام وقایع را با اجسام می‌دهند. چنانکه می‌گویند «ایمان» «دمیده» 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، و غیره. علت سوم را در این میدانم که «وقایع اجسام خارج از ما را» به «وقایع و حوادث» مربوط بکالبدمان نسبت می‌دهند. چنانکه تأیید می‌کنند «رنگ در خود جسم است»؛ «صورت در خود فضا است»، و غیره.

چهارم اینکه عناوین «اجسام» را به «اسامی» و «گفته‌ها» می‌دهند، مثل اینکه می‌گویند «چیزهایی هستند که کلی‌اند» 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

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

علت هفتم را به اسم هائی نسبت میدهم که هرگز معنی ندارند ولی برحسب عادت طلاب اختیار و تعلیم شده اند . مثل «اقنومی» ، «قلب ماهیت دادن» ، «هم گوهر شدن» ، «زمان حال ابدی» و از این قبیل لفاظی طلاب .

برای کسیکه بتواند از این امور برکنار باشد سقوط در الفاظ بی معنی ممکن نیست ، مگر بواسطه طول کلام که طی آن ممکن است آنچه را که قبلاً گفته 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 اصرار ورزد ؟.....]

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

[اکنون بعقاید 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» هست که تمام فلسفه‌های دیگر باید بآن منسوب باشند ؛ این فلسفه اصولاً عبارتست از تحدید معانی اسم‌ها یا عنوانهایی که از همه کلی‌ترند ؛ تحدید هائیکه به اجتناب از ابهام و ابهام در استدلال کمک میکنند ؛ و معمولاً تعاریف نامیده میشوند . از این قبیلند تعریف‌هایی چون جسم ، زمان ، مکان ، ماده ، صورت وجود ، نفس ، جوهر ، عرض ، قوه ، عمل^۱ ، محدود ، نامحدود ، کم ، کیف ،

۱ . در حقیقت «فعل» در برابر «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 اجسام ضرورت دارند. شرح (یعنی ایضاح معنی) این اصطلاحات و نظایر آنها معمولاً در مدارس به «ما بعد الطبیعه» موسوم است که عنوان بخشی از فلسفه ارسطو بود اما این عنوان بمعنی دیگری است که چنین باشد: «کتابهای که پس از فلسفه طبیعی نوشته شده یا قرار گرفته اند». ولی اصحاب مدرسه آنها را بمعنی «فلسفه فوق الطبیعه» تلقی کرده اند، زیرا کلمه «متافیزیک» این معنی را نیز می دهد و در حقیقت آنچه در این قسمت از آثار ارسطو نوشته شده غالباً بقدری با استدلال طبیعی مغایر است که اگر کسی معتقد باشد چیزی از آن میتوان فهمید، ناچار باید آنرا فوق طبیعی فرض کرد.

از این فلسفه های ما بعد الطبیعه که برای پرداختن الهیات مدرسه با کتاب مقدس آمیخته شده اند، به ما می گویند در جهان وجودهای معینی غیر از اجسام هستند که ذوات مجرد و اشکال گوهری یا صور جوهریه نامیده میشوند. در اینجا برای تعبیر و تفسیر اینگونه اصطلاحات خاص دقت و توجهی بیش از حد معمول لازم است. ضمناً چون توضیحات خود را برای آشنایان باین نوع مباحث تنظیم میکنیم، از کسانی که اهلیت آنها ندارند پوزش میخواهیم. جهان (مقصود تنها کره زمین که دلدادگان خود یعنی «انسانهای زهینی» را در بر میگیرد نیست، بلکه «عالم» است که بر مجموع جرم تمام اشیاء موجود شمول دارد) جسمانی است یعنی جسم است و دارای ابعاد متعدد درازا، پهنا و ژرفا است؛ و باین ترتیب اجزاء جسم نیز جسم است و دارای ابعاد، و در نتیجه هر جزء از عالم جسم است؛ و آنچه جسم نیست جزء عالم نیست؛ و چون عالم کل وجود است آنچه جزء آن نیست «هیچ» است و محلی برای آن نیست. از اینجا نتیجه نمیشود که ارواح «لاشیء» هستند؛ زیرا آنها دارای بعداند و بنابراین واقعاً اجسام اند؛ اگرچه نام جسم در گفت عام تنها با جساد 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 بردیم.

ولی ارواح را غیر جسمانی، میخوانند؛ که این عنوان بسیار شریفی است و باین مناسبت 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 «صورجوهیه» برچه 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 بدیگرانست. بعضی از این الفاظ نام اشیاء مدرک (بفتح) مثل اسامی 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 چیزهایی که می بینیم یا بخاطر میآوریم. برخی نیز اسم اسم یا عنوان انواع مختلف کلام هستند: چنانکه «کلی»، «جمع»، «مفرد»، نام یا عنوان اسامی هستند و کلماتی از قبیل «تعریف»، «اثبات»، «حقیقت»، «خطا»، «قیاس»، «استفهام»، «وعد»، و «عهد» نام اشکال معین کلامند. و بعضی به نشان دادن نتیجه یا تناقض يك اسم نسبت با اسم دیگر كمك میکنند، چنانکه وقتی کسی میگوید «انسان يك كالبد است»، ملازمه كلمه كالبد را با كلمه انسان قصد میکند بنحویکه این هر دو نامهای مختلفی هستند که برای شیء واحد یعنی «انسان» استعمال شده اند، و این نتیجه با اتصال آنها بیکدیگر بوسیله كلمه «است» اعلام شده است. و همانطور که ما كلمه «است» را بکار میبریم، لاتینی ها هم est و یونانیها *estn* را با تمام تصریفات آن بکار میبرند. و در اینکه ملتهای دیگر جهان در زبانهای خود كلمه ای معادل آن دارند یا نه گفتگو نمی کنم، اما مطمئن هستم که به آن احتیاجی ندارند، زیرا اقرار 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 كمك کند که الفاظ «است» «استن» یا «اند» و امثال آنها

و اگر فرضاً زبانی بود فاقد فعلی معادل «است» یا «est» یا «استن»، کسانی که بدان زبان تکلم میکردند از لحاظ استنباط استنتاج یا هر نوع 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 اسامی اشیاء نیستند بلکه علائمی هستند که توسط آنها معلوم میداریم که ملازمه یا نسبت يك اسم را با اسم دیگر درك میکنم: وقتی میگوئیم «انسان يك موجود زنده است» مقصود ما این نیست که «انسان» يك چیز است و «موجود زنده» چیز دیگر و «است» یا «استن» يك چیز ثالث؛ بلکه مقصود اینست که «انسان» و «موجود زنده» يك چیز است: زیرا این نتیجه که «اگر او انسان باشد يك 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»، «پیش»، «زندگی»، و امثال آنها که دلالتی شبیه بهم دارند، همانطور که در جاهای دیگر به تفصیل بیان کرده‌ام اسم «چیزی» نیستند. ممکن است کسی بپرسد که در چنین اثری که من در آن مدعی چیزی جز آنچه برای اصول عقاید حکومت و نفس اطاعت ضرورت دارد نیستم، باریك بینی و دقتی 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 یهوده ارسطو پی ریزی شده و با اسماء میان تهی آنان را از قوانین کشورشان می ترساند، بیمناک نشوند. زیرا این اسماء در حقیقت به جامه‌ای و کلاه میمانند که مردم بر چوبی می نهند و از آن مترسکی برای گریزانیدن پرندگان از مزرعه، می سازند. برای این اساس است که وقتی کسی مرده و دفن شده است، مردم معتقدند روح او یعنی زندگی او میتواند جدا از کالبدش راه برود و می گویند شب هنگام در گورستان آنرا دیده اند. 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 مبنا میگویند ایمان ، عقل و فضیلت‌های دیگر در کسی «ریخته» شده و گاه از جانب خداوند در او «دمیده» شده است ؛ گوئی صاحبان فضائل میتوانند از فضیلت خود جدا باشند ، و بسیاری چیزهای دیگر که تابعیت افراد را نسبت بقدرت حاکمه کشورشان کم میکند . زیرا کسی که انتظار دارد که نفس اطاعت در او ریخته یا دمیده شود ، چگونه برای اطاعت از قوانین مجاهدت خواهد کرد ؟ و کیست که از يك كشيش كه خداوند را «میسازد» اگر نه بیش از خود خدا ، بیش از سلطان خود ، اطاعت نکند ؟ و کسی که در وحشت اشباح بستمیبرد چگونه میتواند به آنکه قادر است با آب متبرك اشباح را از او دور سازد ، احترام بسیار نگذارد ؟ و این مثال از اشتباهاتی که از مطلقات و ذوات ارسطو به کلیسا رسیده کافی است ؛ ارسطو احتمالا به مخدوش بودن این فلسفه آگاهی داشته ، اما آنرا بمنزلۀ موافقت و تأیید مذهب مردم زمان خود ، و از ترس گرفتار شدن بسرنوشت سقراط ، نوشته است]

دکارت

رنه دکارت René Descartes در سال ۱۵۹۶ بدنیا آمد . یکساله بود که مادرش مرد و او در دهکده بتوسط يك 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 مستقلاً بتحصیل پردازد . مخصوصاً بموسیقی و شمشیربازی علاقه داشت و حتی در این باب مقالاتی هم نوشت . داوطلبانه به نیروئی تحت فرمان موریس ناسو Maurice of Nassau در جنگهای سیزده ساله برضد پروتستانها پیوست . دکارت پیوسته يك کاتولیک وفادار بود، اما در آنزمان از نجایفرو دست gentlemen بعید نبود که چون سربازان مزدور بجنگند، هرچند هم نسبت به مصلحت جنگی که در آن شرکت می کنند بیعلاقه باشند. محرك دکارت فقط این بود که سفر کند و مجال تفکر داشته باشد . طی اقامت در بردا Breda در هلند بنوشتن يك رساله کلی درباره ریاضیات و علوم ریاضی مصمم شد. موقعی که در سال ۱۶۲۰ در آلمان خدمت می کرد اقلادوبار حالت انار و ابصار روحی در خود مشاهده کرد که در آن فلسفه او، یا قسمتی از آن، ظاهراً بروی مکشوف شد . در سال ۱۶۲۴ از فرانسه به ایتالیا رفت تا بجهت ابصار خود از مجسمه عذرا در لورتو Loretto سپاس گزاری کند. در سال ۱۶۲۹ در هلند اقامت گزید و مصمم شد آزادی و تنهایی خود را حفظ کند . در

سال ۱۶۳۷ رساله «گفتار در روش» در لندن بطبع رسید و دکارت بلافاصله بعنوان بزرگترین فیلسوف عصر خود شناخته شد. در سال ۱۶۴۹ بنا بدعوت ملکه کریستینا Queen Christina و تا اندازه‌ای باین علت که هر لحظه بیشتر گرفتار مجادله‌های دینی هلند بود، آن کشور را بقصد استکھلم ترك کرد. در تمام زندگی خود کوشیده بود تا از اهل مباحثه و جدل دوری جوید. در سال ۱۶۵۰ بر اثر ذات‌الریه در استکھلم درگذشت. در سال ۱۶۴۱ رساله «تفکرات در باب فلسفه اولی» را در پاریس و در سال ۱۶۴۴ رساله «اصول فلسفه» را در آمستردام و در سال ۱۶۴۹ رساله «انفعالات نفس» را در پاریس منتشر کرد. تعدادی از رساله‌های او من جمله «قواعد اداره عقل» - *Regulae Ad Directionem Ingenii* - و «رساله عالم» *Traité du Monde* باقی ماند تا پس از مرگ او بطبع برسد.

دکارت فیلسوفی است که از گرفتاریها و علائق، بویژد 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. مقنون ریاضیات بود و با فرما Fermat ریاضی‌دان بزرگ عصر خود مکاتبه میکرد. این فیلسوف عجب عقلی فوق‌العاده‌ای داشت و به قوای دماغی خود قلباً مطمئن بود. بلزوم تصادم میان دین و علم جدید اقرار نداشت و تصور میکرد وسیله تعدیل و سازش میان آنها را در فلسفه یافته است. با طبیعت گوشه گیر و آرام خود و در پرتو وضوح و سادگی دقیق فکرو زبانش، یکی از بزرگترین منقلب‌کنندگان فکر اروپائی شد.

در نظر دکارت ریاضیات نمونه معرفت صریح و متیقن است که مرحله به مرحله از يك نتیجه مسلم به نتیجه دیگر پیش میرود. وقتی انسان درست تأمل کند، خارج از دایره علوم ریاضی هر نوع دعوی معرفت نامتیقن و نامعلوم است و عاری از حمایت هر گونه اسلوب برهانی عادی است. بنابراین نخستین گام وارد ساختن علم طبیعی و روش استنتاجی صریح و متحدالشکل ریاضیات

است در محیط مشوش فلسفه . معرفت تنها بوسیله دستگاه و اسلوب میتواند بر روی اساس مطمئن ساخته شود. دستور صحیح در فلسفه اینست که از ساده‌ترین و صریح‌ترین حقائق که تنها شامل ساده‌ترین تصورات باشد شروع کنیم و بتدریج بسوی حقایق پیچیده‌تر پیش برویم ، چنانکه محقق شود که هر مرحله از دلیل مسلم و غیر قابل بحث است . کسی که بخواهد فلسفه را دوباره از ابتدا شروع کند باید هر تعبیری را که ممکن است مشکوک باشد طرد کند تا بحقایق ساده و بدیهی، که امکان شك در آنها نیست ، نائل گردد . اینها مبانی مطمئن معرفت هستند .

دکارت اسلوب خود را در « گفتار » و « تفکرات » نشان میدهد ، و روش شك خود را چندان بکار میبرد تا بقضیه مسلم « میان‌دیشم پس هستم » میرسد . همچنین نشان میدهد که نمیتواند در وجود خدا شك کند . با بکار بردن این دو حقیقت مسلم به اثبات این امر میپردازد که برای اعتقاد بوجود دنیای خارجی دلیل داریم ، اگرچه احکام معمولی ادراک مافی نفسه قابل لغزش هستند 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 مأخوذ از واقعیت‌های خارجی میداند که در جریان ادراک صور را در ذهن نقش میکنند . سپس انواع واقسام مختلف تصور را در ذهن تمیز میدهد . در ساختمان معرفت تنها تصوراتی را میتوان پذیرفت که کاملاً واضح و مشخص باشند و تنها تصوراتی که ماهیت حقیقی اشیاء خارجی را ارائه میدهند میتوانند بمنزله يك معرفت اصیل پذیرفته شوند ، آنهم باین علت که این ماهیت در فیزیک ریاضی قابل درك شناخته شده است .

قطعات مستخرجه ذیل تنها روش انتقاد دکارت را از دعاوی معرفت ، روش شك او و ضابطه یقین را در نزد وی نشان میدهد . زیرا این تحقیق انتقادی است که بیش از تحقیقات سازنده ما بعد الطبیعه او پیوسته حائز اهمیت بوده است .

دکارت رامیتوان بانی بحث معرفت جدید خواند زیرا او مسائل «چگونه میدانم؟» و «آیا میتوانم یقین کنم؟» یعنی نخستین مسائل فلسفه را، مطرح کرد. در قرن بعد فلاسفه تجربی انگلیسی و در قرن حاضر برتراند راسل Bertrand Russel در جستجوی مبانی معرفت در قضایای مسلم و متیقن، از دکارت پیروی کرده‌اند. اما دکارت يك فلسفه تحقیقی ذهنی و يك فلسفه تحقیقی طبیعی (فیزیکی) هم داشت. تصور میکرد که قلمرو ذهن و فکریکلی از قلمرو اشیاء خارجی جداست. و این جدائی 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 مأخوذ از تجربه نیستند. تمام این عقاید همچون اجزاء يك دستگاه واحد بضمیمه تصور شخصیت انسان بمنزله يك جوهر نامادی یعنی ذهن که در يك دستگاه مکانیکی یعنی کالبد جای گرفته است، خودرابوی عرضه داشته‌اند. دکارت معتقد شده بود که تمام مشکلات علم، ریاضیات و زندگی عملی بوسیله «فروغ ذاتی» عقل که از نظم خود پیروی میکند، قابل حل هستند. این ادعای نامحدود برای «فروغ ذاتی» و شیوه واضح و روش تفکری 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 در هدف و مقصود اختلاف داشتند، در سبک و روش وراث مستقیم او بودند. دکارت بمردم آموخت که غوامض و مبهمات اصحاب مدرسه را رها کنند و آزادپندیشند. اطمینان کنند که هر آنچه در فروغ روشن عقل بدیهی بنظر میرسد باید حقیقت باشد. و سبکی را ابداع کرد که تقریباً مدت دو قرن بعنوان آلت و وسیله تفکر مردم فرانسه برقرار ماند.

در عبارات ذیل از «گفتار در روش» دکارت توضیح میدهد که چگونه با بکار بردن روش شك دستوری بمبانی دستگاه فلسفی خود میرسد: معرفت وجود خود و هستی خدا. برهان او در باره وجود خود بمنزله يك حقیقت غیر قابل تزلزل و محفوظ از جریان شك، بسیار ساده و ظریف است. حواس ما غالباً ما

را فریب میدهند، یا چیز را که حقیقی نیست حقیقی می‌پنداریم، 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 ممکن است گمان کنیم که خواب می‌بینیم و معلوم است که میتوانیم در وجود حقیقی آنچه که بنظر میرسد در اطراف ما در جهان وجود دارد، شك کنیم. اما تنها چیزیکه نمیتوانیم در آن شك کنیم اینست که شك میکنیم؛ زیرا اگر در آن شك میکردیم باز شك می‌بودیم (یعنی شك ما به دور باطل می‌افتاد).

دکارت استدلال میکند که «خود» باید از شك محفوظ باشد، زیرا «خود» همیشه با هر شکی که شخص دارد داخل و همراه است - همواره همان «خود» است که شك میکند. اما شك کردن صرفاً يك نوع فکر کردن است و همان قدرت فکر کردن «خود» است که وجود «خود» را آشکار می‌سازد. و قضیه اساسی دکارت «میان‌دیشم پس هستم»^۱ از اینجا نتیجه میشود.

دکارت سپس سؤال میکند که در این قضیه چه خاصیتی نهفته است که آنرا بطور یقین حقیقی می‌سازد و پاسخ این سؤال را در «وضوح و بدهات» می‌یابد یعنی چون این قضیه بدیهی است، حقیقی جلوه میکند. مقصود از این قول چنانکه در نظر اول ممکن است تصور شود این نیست که دکارت با هر قضیه‌یی که بلحاظ روانی حقیقت مسلم بنظر آید، کاملاً خرسند می‌شود. فلسفه‌ای میتواند بمطالب عمیق دست یابد که اغلب اعتقادات را که در واقع بواسطه عادت غیر متفکر ما تحقق جلوه می‌کنند، بنحو انتقادی بیازماید. آنچه که دکارت بمنزله مبانی دستگاه فلسفی خود جستجو میکند قضایائی هستند که شك کردن در آنها مشکل نیست، بلکه نامعقول و متناقض است. اینکه کسی فکر کند که فکر نمیکند (و بدینگونه در وجود فکر خود شك کند) امری است که بطرز عجیبی خود را نقض می‌کند. قضایای دیگر دارای همین خود آشکاری عجیب هستند و چنانند که تردید در حقیقت آنها نامعقول خواهد بود. بالاخص قضایای ریاضی

1. Cogito ergo sum

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

دکارت کیفیات مختلف این قضایای بدیهی را که به سبب «وضوح و بدهت» خود به تبیین مقصود او کمک میکنند ، متذکر می‌گردد . حقیقت آنها برخلاف حقیقت قضایای مربوط به عالم خارج مستقل از اوضاع و احوال تصور آنهاست : « اگر يك نفر عالم هندسه برهان تازه‌ای را تصور کند (در رؤیا) مقتضای خواب بودن او منافای حقیقت آن برهان نیست » ؛ و حال آنکه اگر پاره‌ای عتاید تجربی می‌داشت ، مثلاً در حال پرواز یا مشاهده ستارگان بود ، تصور او بخوبی میتوانست خطا باشد . از اینرو دکارت تأیید میکند که نه بحکم تخیل با حواس خویش ، بلکه به اتکاء گواهی عقل خود ، باید در حقیقت هر چیز متقاعد شویم . فکر اساسی او اینست که حقیقت يك قضیه مسلم باید ذاتی آن باشد نه مربوط به هیچ يك از مقتضیات خارجی .

يك قضیه از نوع مطلوب ، چنانچه بخواهیم اصطلاح اصحاب مدرسه را بکار ببریم ، باید يك «تغییر ذات» باشد . «ذات» يك چیز برای اینکه اصولاً آن چیز باشد ، بطور کلی شامل کیفیتی است که آن چیز باید دارا باشد ، بسیاری از کیفیات يك چیز را بدون تناقض میتوان از نظر دور داشت – مثلاً می‌توان رنگك يك ميز را غیر از رنگی که واقعاً دارد تصور کرد – اما خصوصیات وجود دارند که ميز اصلاً برای ميز بودن باید دارا باشد و اینها خصوصیات ذاتی هستند . قطعه دوم گاليله در فصل دوم نشان میدهد که وی این فکر را بطریق مخصوص بمنظور تصور يك جسم مادی ، در فیزيك بکار برده است . گاليله آن کیفیتهایی را نام میبرد که بنظر او ذاتی يك چنین جسمی هستند ، و خارج از آن کیفیات اصلاً نمیتوان آن جسم را تصور کرد .

بیان ذات يك چیز بنحو مطلوب با شرایطی که دکارت برای ينك قضیه ضرورتاً حقیقی قائل شده توافق دارد . این قضیه بطور ذاتی نشانه‌های حقیقت خود را در بر دارد ، 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 پندیشد که عاری از فکر است . بنابراین برای وجود داشتن خود او وجود فکر ضروری فرض شده است در حالیکه برعکس 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 «برابری زوایای آن با دوزاویه قائمه» - این جزء ذات مثلث است - مستتر است ، همچنان دریافته یا ادعا کرده که دریافته است ، که در تصور يك «وجود کامل» تصور وجود مندرج است . گرچه او می‌توانست در باره ذات يك مثلث توضیحات متعدد بدهد ، هیچيك از آنها باین معنی نبود که واقعاً چیزی همچون يك مثلث وجود داشته باشد ، اما در مورد يك «وجود کامل» که «وجود محتوی ذات اوست» - انسان برای دریافت اینکه يك «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 دلایل دکارت در این نتیجه است . دکارت با شروع مجدد از مفهومی که واقعاً از يك «وجود کامل» دارد ، استدلال میکند که چنین تصویری نمیتواند صرفاً از خود او ناشی شده باشد : زیرا او خود ناقص است (چنانکه مثلاً با این حقیقت که او شك میکند ، و شك يك حالت ذهنی است دون معرفت خالص ، نشان داده 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 يك حالت وابستگی به «وجود کامل» می‌یابد . پس چنین «وجودی» باید وجود داشته باشد . ایسن برهان بحداعلی مشخص وضع دکارت در تاریخ فلسفه است و از لحاظ شکل و اصطلاح خیلی شبیه برهان معروف اصحاب مدرسه در باره وجود خداست . برهان مزبور این است :

« بحکم موجود بودن جهان *ex contingentia mundi* خدا هست. » مع هذا برهان دکارت بنحوی که خاص خود او است ، اقامه شده یعنی مبنی است بر آنچه که برای هر عقل طبیعی ، و برای هر کس که بر تجربه درونی خود تأمل کند ، واضح است .

دکارت وقتی وجود خدا را باین ترتیب ثابت میکند خود را در وضعی می یابد که باید چیزهایی را که قبلاً در وجود حقیقت آنها شک کرده است ، از نو بسازد . زیرا او چنین استدلال می کند که چون در روش فرض ما در باره وجود کامل ، که اکنون به هستی او عالم هستیم ، امکان فریب کامل و منظم وجود ندارد ، از اینرو - با تخفیف لازم بجهت نقص و کاستی هر انسان ناظری - میتوانیم بوجود چیزهایی که بطور عادی در اطراف خود می بینیم اعتماد کنیم . طبیعت اشیاء و قوانین حاکم بر آنها را میتوان با بکار بردن روش ریاضی و تحلیلی که دکارت قبلاً در مرتبه مابعدالطبیعه بکار می برده است ، کشف کرد . در جای دیگر در رساله « گفتار » تصدیق میکند که همه موضوعات را نمیتوان با تعقل قبلی محض بررسی کرد . محدودیتهای فکر انسان طوری است که برای ارائه طریق به تجربه هائی نیازمند است . هر چند از لحاظ تصویری ، یک علم منظم ذات هر چیز را خواهد شناخت و بنابراین 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 مخصوص از ضرورت بدیهی مشخص قضایائی هستند که او برقرار کرده ؟ و هنگامیکه باین سؤال مبادرت میکنیم اتکاء او را بدیهی کمتر از آنچه ابتدا بنظر میرسد رضایت بخش می بینیم . این نکته پذیرفته شده است که چیزی بیشتر از وضوح و بدهات روانی محض لازم است . اتکاء بر اینگونه بدهات چنانکه دیده شده است ، تنها میتواند با بقاء خطا منجر شود . پس شق دیگر ، ضرورت منطقی است ؛ در این معنی قضیه ای ضرورتاً صحیح خواهد بود که خلاف آن بخودی خود متناقض باشد . اگر مقصود دکارت هم همین باشد ، باز نتایج اساسی او صحیح

نیستند. تمام دستگاه فلسفی او مبنی بر قضایائی هستند که «وجود» را تصدیق میکنند. وجود فکر خود او و وجود خدا را. اما تمام فلاسفه از کانت Kant به بعد عموماً موافقت کرده اند که هیچ قضیه‌ای که باین طریق وجود را تصدیق کند نمیتواند منطقاً واجب باشد، و این 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 نیست. مسلماً اگر کسی به این قضیه فکر کند می‌بیند که غلط هست اما مثل قضیه «من يك 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. يك 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 به همراه 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 نتایج وسیعی را از آنگونه که خود درباره طبیعت فردی، جوهری، نامادی و ابدی ذهن متفکر 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 يك علامت ارجاع است؛ به شق دیگر اگر «من» متصوراً دارای مضمونی باشد، و بر مفهوماتی از وجود فردی شخصی احتوا یابد، در آن صورت

حداکثر آنچه را که دکارت میتواند بنحو شایسته استنتاج کند اینست : « عمل فکر کردن در جریان است. » کانت در « نقد خرد محض » بادقت و موشکافی بسیار نشان داده است که چگونه تمام طرح روانشناسی عقلانی - یعنی کوشش دکارت برای گذشتن از مقدماتی که ضرورتاً حقیقی هستند و بنتایج آگاهی بخش وذاتی درباره « خود » - باید بی ارزش باشد .

کانت همچنین عهده دار تخریب نهائی « برهان وجودی » درباره هستی خدا بوده است. این برهان موکول باین تصور بود که وجود يك « وجود کامل » باید در ذات او باشد . یعنی وجود داشتن خاصیت ضرور يك چنین موجودی است . اما وجود چگونه میتواند بضرورت منطقی بایکدسته 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 يك امر مسلم که علم را بتوان بر روی آن بنا کرد توجه خود را به جهت غلطی معطوف داشته است. او مفتون حقایق ضروری و بدیهی ریاضیات بود ، و ایقان ریاضی را بصورت قانون برای تمام اظهاراتیکه معتبر فرض میشدند ، مقرر کرد . اما برای علم تجربی تنها این نوع ایقان کافی نیست ؛ این نوع ایقان در مناسبات صرفاً منطقی يك نظریه نهفته است و نیروی منضمین پیشگوئی حقایق تجربه ، یا اتصال با آنها را، در بر ندارد . تقریرات تجربی ، چون فاقد این نوع ایقان هستند، در مقام مقایسه نباید ناچیز شمرده شوند ؛ بلکه میتوانند اطمینان و قطعیت مخصوص بخود را داشته باشند. اینکه ممکن است تجارب بعدی غلط بودن آنها را 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 به يك حالت تجربی امور از حالت دیگر مفید واقع شوند و بنا بر این ما را در فهم طبیعت و استفاده از جریانات آن یاری دهند . دکارت مثل سایر

حکمای ما بعد الطبیعه شکلی را که يك علم کامل شده بخود میگرفت درس داشت، 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 دیر زمانی برخوردار بودم باینکه در اخلاقیات گاهی لازم میشود آدمی از عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آنرا میداند: ولیکن مصلحت در این می بیند که آنرا یقین فرض کند، چنانکه پیش از این بیان کرده ایم. اما من چون در آن هنگام میخواستم فقط ب جستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی میماند که بدرستی غیر مشکوک باشد. پس چون گاهی از اوقات حس مخطا میکند و ما را با اشتباه میاندازد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور ما در میآورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه بخطا میروند و استدلال غلط میکنند و برای منهم مانند مردم دیگر خطا جایز است پس همه دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم و چون همه عوالمی که برای ماست میدهد در خواب هم پیش میآید در صورتیکه هیچیک از آنها در آن حال حقیقت ندارد بنا را بر این گذاشتم که فرض کنم هر چه هر وقت بذهن من آمده ما قند توهماتیکه در خواب برای مردم دست میدهد بی حقیقت است ولیکن هماندم برخوردارم باینکه در همان هنگام که من بنابر 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 نمیتواند آنرا متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی تأمل میتوانم آنرا در فلسفهای که در پی آن

۱. ترجمه این قسمت هر چند کاملاً با متن مطابقت 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 نمیتوانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیل درحقیقت چیزهای دیگر را دارم بیداهت و یقین نتیجه میدهد که من موجودم درصورتیکه اگر فکر از من برداشته شود هرچند کلیه امور دیگر که بتصور من آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت . ازاینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج بمکان و قائم بچیزی مادی نیست و بنا براین آن من یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم هستم کاملاً ازتنم متمایز است بلکه شناختن او ازتن آسانتر است و اگر هم تن نمیبود روح تماماً همان بود که هست .

سپس تأمل کردم که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقین باشد . زیرا چون يك قضیه یقینی یافته‌ام باید بدانم یقین چیست ، پس برخوردم باینکه دراین قضیه «فکر دارم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من بحقیقت آن نیست مگر اینکه روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست . ازاینرو معتقد شدم که قاعده کلی میتوانم اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکارا درمی‌یابم حقیقت دارد ولیکن يك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانم آنچه آشکارا دریافته میشود کدام است .

آنگاه فکر کردم که من در حال شك می‌باشم و بنا براین وجود من کامل نیست (زیرا روشن و آشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تا شك داشتن) پس بر آن شدم که معلوم اندیشه وجود کامل تر از خود را از کجا آورده‌ام . 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 نداشتم . زیرا چون در آنها چیزی نمی‌یافتم که آنها را بمن برتر از 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 روشن 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 نمیتوانستم آنرا از خود ناشی بدانم. بنابراین چاره نبود جز اینکه بگویم ذاتی بحقیقت کامل تر از من آنرا در ذهن من نهاده و آن ذات همه کمالات را که بتصور من میآید دارا میباشد یعنی عبارت دیگر اگر بخواهم بیک کلمه ادا کنم آن خدا است. بر این بیان افزودم که چون من بکمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها میباشم پس وجود منحصر بفرد نیست (اجازه بدهید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکار ببرم) 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 و مستقل از هر وجود می بودم و بهره اندکی که از وجود کامل دارم از خودم بود بهمان دلیل کمالات دیگری هم که میدانستم فاقد آنها هستم میبایست از خود بتوانم دارا شوم و بنابراین وجودی باشم بیکران بی تغییر همه دان همه توان مختصر دارای همه کمالاتی که میتوانستم در وجود خداوند قائل شوم. زیرا بنا بر استدلالی که کردم برای آنکه بمعرفت ذات باری باندازه ای که 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 شك 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 بخیال میرسد بی حقیقت است میتوانستم منکر شوم که تصور آنها راستی در ذهن من موجود است. اما پیش از این روشن دیده

بودم که ذات مدرك غير از ذات جسمانی است و ترکیب مطلقاً علامت تبعیت و تبعیت مسلماً نقص است پس حکم کردم که مرکب بودن از آن ذات برای خدا کمال نتواند بود و بنا بر این ذات باری مرکب نیست . اما اگر در عالم اجسامی یا عقلی یا ذوات دیگری هست که کامل نباشد وجود آنها البته تابع وقائم بقدرت اوست و بی او يك دم نمیتوانند باقی بمانند. آنگاه خواستم حقائق دیگر جستجو کنم پس موضوع نظر 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 پذیرنده اشکال و مقادیرهای مختلف و همه نوع حرکت و تغییر مکان بوده باشند چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خود را تصور میکنند و بعضی از براهین ساده آنها را در مد نظر آوردم . و با توجه باینکه قطع و یقینی که همه کس درباره آنها قائل است فقط مبنی بر اینست که بر طبق قاعده ای که پیش از این مذکور داشته ام تصور آنها بدیهی است بر خوردم باینکه در آن براهین نیز هیچ چیز نیست که مرا بوجود موضوع آنها مطمئن سازد چه مثلاً تصدیق داشتم باینکه چون فرض مثلث کنیم لازم می آید که مجموع سه زاویه اش دو قائمه باشد اما چیزی نمی یافتم که مرا مطمئن کند در عالم مثلثی وجود دارد ولیکن چون بر میگشتم بتصورى که از يك وجود کامل دارم میدیدم همان اندازه متضمن هستی است که در تصور مثلث دو قائمه بودن سه زاویه ضرورت دارد یا در تصور کره لازم می آید که همه نقاط آن از مرکزش يك فاصله باشد بلکه از آنها بدیهی تر و بنا بر این هستی خداوند که همان وجود کامل است لا اقل با اندازه براهین هندسی متیقن میباشد .

باری اگر هنوز کسانی هستند که بادلائلی که من آورده ام به هستی خداوند و روح خویش یقین نکرده اند باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آنها که شاید آنها بیشتر بآن اطمینان دارند کمتر یقینی است زیرا هر چند اخلاقاً این چیزها را یقین میتوان موجود دانست و

شك در وجود آنها سفاقت بنظر میآید ولیکن هر گاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی وزمینی و ستارگانی می بیند بی حقیقت ولی در حال رؤیا در وجود آنها شك نمیکند بر همین قیاس با آنچه در بیداری حس میکند نیز نمیتواند مطمئن باشد زیرا از کجا میتوان دانست که ادراکات هنگام خواب بی حقیقت تر از محسوسات بیداری است در صورتیکه در عالم رؤیا هم قوت و حدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شك را مرتفع کنند مگر اینکه از پیش وجود باری را مسلم بدارند چه تحت همین فقره که من آنرا قاعده قراردادام که هر آنچه را روشن و آشکارا درك 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 میباشد از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود و بنا بر این در تصورات ما خطا نیافتد مگر در آنها که مبهم و تیره اند بسبب آنکه مناسبتی با عدم دارند یعنی تیرگی و ابهام آنها در نزد ما از آن جهت است که ما وجودهای کامل نیستیم و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا بخداوند بهمان اندازه ابا دارد که بخواد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندازد .

اما اگر نمی دانستیم که در وجود ما هر چه حقیقت و واقعیت دارد ناشی از وجودی کامل و بی پایان است تصورات ما هر چند روشن و آشکاری بود بهیچ دلیل نمی توانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند .

اما پس از آنکه شناخت خدا و نقش آن قاعده را بر ما مسلم ساخت باسانی دانسته میشود که عواملی که در خواب بمخیله ما میگذرد بهیچ وجه ما را نسبت با فکاری که در بیداری داریم نباید بشك بیندازد زیرا اگر در خواب هم تصور واضحی برای ما دست دهد مثلاً مهندسی برهانی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از اینکه راست باشد و خطاهای بسیار در عالم رؤیا یعنی اینکه بسا

چیزهاها منگونه که بحواس ظاهری در بیداری در میآیند در خواب جلوه مینمایند آن نیز نباید ما را درباره حقیقت آن تصورات متزلزل سازد چه در بیداری هم ممکن است در آن امور بخطا رویم چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض یرقان باشد همه چیز را زرد می بیند و یا اینکه ستارگان و دیگر چیزهای دور بسیار خردتر از آن مینماید که هستند زیرا که در هر حال چهره خواب باشیم و چه در بیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر به بداهت امور در نزد عقل . و توجه فرمائید که بداهت در نزد عقل را معتبر میدانم نه در نزد خیال یا حس چه هر چند خورشید را بینهایت روشن می بینیم نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که می بینیم و همچنین میتوانیم واضح و روشن سرشیری برتن بزی تصور کنیم و از آن لازم نمیآید که چنین موهومی موجود باشد زیرا عقل حکم نمیکند که آنچه این قسم می بینیم یا تخیل میکنیم واقع است اما حکم میکند که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید يك منشأ حقیقی داشته باشد و گر نه ممکن نبود خداوند که مطلقاً کامل و حق است آن تصورات یا معانی را در ما نهاده باشد و همچنانکه استدالات ماهرگز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست هر چند توهمات و تخیلات ما در عالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم میکند که چون همه افکار ما نمیتواند حقیقت باشد بسبب آنکه ما کامل نیستیم پس آن اندازه از حقیقت که در آنها هست البته در افکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که در خواب روی میدهند .

... اما همینکه در طبیعیات کلیاتی بدست آوردم و آنها را در بعضی از مشکلات خاص بازمایش در آوردم و مشاهده کردم که چه نتایج از آن میتوان گرفت و چه اندازه با اصولیکه تا امروز بکار برده شده تفاوت دارد معتقد شدم که اگر آنها را پنهان نگاهدارم گناه کرده و با قانون کلی که هر کس مکلف است با اندازه توانائی خود خیر عموم مردم را فراهم کند مخالفت نموده ام . زیرا آن کلیات را چنان یافتیم که برای زندگانی میتوانند معلومات بسیار مفید بدست دهند و

بجای فلسفه نظری که در مدرسه‌ها می‌آموزند می‌توان يك فلسفه عملی قرارداد که قوت و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاك و همه اجرام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند بهمان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه‌وران بر ما معلوم است و بنا بر این بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایدی که درخور آن می‌باشند بکار ببریم و طبیعت را تملك کنیم و فرمان بردار سازیم ... ۱

قطعهٔ پیشین تنها شمه‌ای از دستگاه فلسفی دکارت را بدست داد. در عبارات زیر که از کتاب «تفکرات در باب فلسفهٔ اولی» گرفته شده است و در آن وجود خدا و جدائی 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 یا فکر از قید آن قوانین آزاد است و وجود مستقل دارد. این جدائی مطلق برای منظور و مقصود دکارت در نمایاندن اینکه اصول عقاید ایمان کاتولیک با اکتشاف و پیشرفت علوم طبیعی قابل انطباق و آشتی-پذیر است در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد. اصول عقاید دین با نفس، یعنی جوهری که کاملاً از جریانات دنیای طبیعی فارغ است، بستگی دارد. دکارت همچنین دلائل خود را در باب وجود خدا با مهارت ترتیب می‌دهد و دربارهٔ روش شك بیشتر سخن میراند - این نکته حائز دقت است که دکارت این شك را محضاً فلسفی تلقی می‌کند. در شرح مجملی که طی آن دکارت در تفکر ششم به دلائل مربوط به جهان خارج اشاره می‌کند، چنین می‌گوید: «آنها را در تثبیت آنچه مدلل می‌دارند، یعنی اینکه در حقیقت جهانی هست و مردم دارای جسمند و امور دیگری از این قبیل که صحت آنها را هیچ صاحب عقل سالمی بنحو جدی مورد تشکیك قرار نداده است، چندان سودمند نمی‌دانم.» مقصود او از ارائهٔ چنین دلائلی اینست که ثابت کند که آنها از برایین وجود ذهن و

۱. خاتمهٔ نقل از ترجمهٔ مرحوم فروغی.

خدا کمتر صراحت و تیقن دارند .

در اینجا دکارت دربارهٔ روش شك دو نکتهٔ مهم جدید را مطرح میکند .
در تفکر اول با این اشکال مواجه میشود که مدعی اثبات « وجود کاملی »
است که روا نمیدارد ما فریب بخوریم و حال آنکه امکان این امر حقیقت دارد و
ما گاهی فریب میخوریم و روش دکارت برای عمل روی این فرض است که « ما
هستیم » اما خدائی که روا نمیدارد ما همیشه فریب بخوریم چگونه روا میدارد
که گاهی اغفال شویم ؟ در مواجهه با مسألهٔ توجیه استعمال مداوم روش ، که استنتاج
آن به عدم لزوم و شاید کفر آمیزی خود روش منجر می شود ، دکارت تصور يك
« شیطان » یا « موجود موزی » را پیش می کشد که در گمراه کردن و بغلط انداختن
انسان تمام کوشش خود را بکار میبرد . در تفکر چهارم باین مسأله پاسخ محکمتری
داده شده و آن اینست که غلط بکار بردن ارادهٔ انسان او را با شبهه میاندازد :
که چون انسان از روی نخوت ذهن خود را برای قضاوت درجائیکه دلایل کافی
برای حمل آن موجود نیست آماده میکند ، خود را دچار اشتباه میسازد . خدا
همانطور که عهده دار گنهاری اخلاقی نیست مسئول خطای ما هم هست . در نظریهٔ
اول ابلیس مقصر بود ؛ در نظریهٔ اخیر گناه بعهدۀ انسان است . تنها بدین وسیله
از خطا برکنار خواهیم بود که قبول نکنیم مگر آنچه را که بطور موثق با معیار
دکارت قابل قبول باشد . این ارتباط اراده و اعتقاد ، و تصور آنچه که انسان
میتواند « برای اعتقاد انتخاب کند » ، در نظر پاسکال اهمیت مخصوصی دارد .
وی مدلل ساخته است (بنحویکه کاملاً با استدلال دکارت فرق دارد) که برهان ضروری
و الزامی در باب وجود خدا نمیتواند وجود داشته باشد زیرا اگر وجود می داشت ،
قصور در اعتقاد با و صرفاً گواه حقیق یا عجز ادراک میبود و حال آنکه بی ایمان بودن
بخدا باید متضمن قصور اراده باشد ، که يك خطای اخلاقی است نه صرفاً عقلی .
در تفکر سوم دکارت با اهمیت بسیار آنچه را که من نمیتوانم در آن شك
کنم ، اضافه میکند . برهان اصلی يك امر غیر قابل تشکیك بر اساس تفکر قرار
داشت ، و بر قضیه « من شك میکنم » مبتنی بود . در اینجا دکارت ثابت میکند که

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

در این قطعات دکارت بچند طریق به بحث در باره طبیعت و اشیاء مادی می پردازد . در تمیز «قوة تخیل» یعنی استعداد «تجسم» آنچه يك شیء مینماید، از «نیروی تعقل» که استعداد شناخت حقیقت نفس الامری آن شیئی باشد، دقیق است . در اینجا نیز مفهوم «ذات» را هم برای قوة تخیل که برخلاف فکر تعقلی آنرا يك جنبه عرضی ذهنی میداند وهم در مورد طبیعت اجسام خارجی بکار میبرد. در تفکر دوم در پی اثبات اینست که ذات مثلاً يك قطعه موم در خصوصیات محسوس آن نهفته نیست زیرا این کیفیات تماماً تغییر میکنند همچون وقتی که آنرا میگذاریم بدون اینکه انکار کنیم که همان قطعه موم است . در اینجا دکارت به اهمیت و ارتباط متضاد الوقوع ذات با «هویت» تکیه میکند ذات يك جسم، یعنی واقعیت آن ، چیزی است که با تغییر جسم ثابت میماند . بر اساس استقلال ذات موم از کیفیات محسوس آن ، دکارت استدلال میکند که شناخت ماهیت اشیاء نه بوسیله حواس بلکه بوسیله عقل حاصل میشود ؛ و اینجا ما یکی از دلائل اساسی او برای این تصور که علم ، بمنزله تحقیق ذوات، 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 میخواند ، از هم متمایز میسازد یعنی آن تصوراتی که قبلاً 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 کافی می‌یابد بر اعتقاد باینکه اشیائی خارج از ما وجود دارند. درستی این اعتقاد را میتوان مبنی بر عدم مشیت «يك وجود كامل» در گول زدن ما دانست. در وجود اشیاء مادی ضرورت ذاتی نیست.

در تفکر چهارم دکارت از اعتقاد بخدا استمداد میکند تا آنجا 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 يك عدم توجه یعنی بواسطه انبوه مدارك مفایر و عوامل محتمل دیگر از این قبیل، اعتماد خود را نسبت بآنها از دست بدهیم؛ و چون شاید هرگز نمیتوانیم یقین کنیم که در چنین وضعی هستیم تنها چیزی که ما را 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 آورد که وجود چنین خدایی خود با عقیده به «تصورات واضح و مشخص» ثابت شده بود؛ و بنا بر این دکارت در این مورد دچار 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 توجهی که او در مسائل اساسی معرفت و تفکر ما مبذول داشت، به ایجاد انقلابی در افکار ما کمک کرد و بسیاری از مسائل او هنوز برای ما باقی است. دکارت مقلدی بس مهم دارد، فلسفه او حد فاصلی است بین فلسفه گذشته اصحاب مدرسه و علم آینده. نظریه شناخت یا بحث معرفت در شکل جدیدش با دکارت آغاز میکند.

[خلاصه‌ای از تفکرات ششگانه]

در « تفکر نخستین » موجداتی را مطرح میکنم که بواسطه آن ممکن است بطور کلی در هر چیز و بخصوص در اشیاء مادی شك کنیم . و این شك لااقل تا وقتی باید ادامه یابد که برای علوم ، اصولی غیر از آنچه تا کنون داشته‌ایم نداشته باشیم . حال هرچند ممکن است فایده شکی تا این حد کلی در نظر اول معلوم نباشد ، مع هذا دارای بزرگترین فایده است ، زیرا ما را از هر تعصبی آزاد میکند و آسان‌ترین راه را برای ما آماده میکند که ذهن بوسیله آن میتواند خود را از حواس رها سازد ، و بالاخره شك 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 همان حال درمی‌یابد که خودش باید وجود داشته باشد . و این نکته هم حائز اهمیت بسیار است ، زیرا باین ترتیب ذهن بآسانی میتواند بین آنچه بخود او یعنی به طبیعت عقلانی تعلق دارد ، و آنچه به کالبد متعلق است ، به آسانی فرق گذارد . اما از آنجا که شاید کسانی در این مرحله از پیشرفت ما توقع بیان دلایلی را داشته باشند که اعتقاد ببقای نفس را مقرر میدارد مناسب میدانم آن‌را بیا گاهانم که هدف من این بود که چیزی ننویسم مگر دلایل قطعی آنرا بدست دهم و بنا بر این 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 صریحترین 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 لازمت که هرچه را بطور صریح و مشخص حقیقی تصور میکنیم ، کاملاً همانگونه که ما آنرا تصور میکنیم باشد : و این موضوع را پیش از « تفکر چهارم » نمیتوان

ثابت کرد. علاوه بر این برای همان منظور لازمست 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 غیر قابل قسمت، جدائی ذهن و کالبد تأیید شده است. زیرا از هر جسمی، هر قدر هم 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 رساله حاضر بدو علت بیش از این دنبال نکرده‌ام، یکی اینکه این ملاحظات برای نمایاندن اینکه تباهی ذهن تابع فساد کالبد نیست کافی هستند و باین ترتیب برای انسان امید یک 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: باین منظور که در وهله اول ثابت کنیم که بطور کلی تمام جواهر یعنی تمام چیزهایی که صرفاً در اثر مخلوق خدا بودن میتوانند وجود داشته باشند طبعاً فسادناپذیر هستند و هرگز از هستی ساقط نمیشوند مگر اینکه ذات باری با امتناع دمسازی خود نسبت بآنها به نیستی تبدیلشان کند: و در وهله دوم اینکه جسم اگر بمفهوم عام و کلی در نظر گرفته شود یک جوهر است و بنابراین هرگز نمیتواند نابود شود، اما کالبد انسان تا آنجا که با اجسام دیگر اختلاف دارد با ترکیب مشخص از اندامها و عوارض دیگر از سنخ 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 میکنند مثلاً هر چند ذهن بچیزهای معینی بیندیشد ولی چیزهای دیگری را بخواهد و چیزهای دیگری

را درك كند - خود ذهن با این تغییرات متبدل نمیشود ؛ و حال آنکه برعکس اگر در هر يك از اندامهای كالبد انسان تغییر روی دهد دیگر بحال اول باقی نمیماند . و از آن این نتیجه حاصل میشود که كالبد ممکن است در حقیقت بسهولة تباه 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 بکار بردن مقایسه های مأخوذ از موضوعات مادی اجتناب کنم ، تا بتوانم حتی المقدور از ذهان خوانندگان خود را از حواس برکنار دارم شاید مشکلات و غوامض چندی باقی مانده باشد که امید دارم از این پس در جواب ایرادات برطرف شود . باین ترتیب در هیات سایر چیزها فهم این نکته مشکل است که چگونه يك موجود مطلقاً کامل که در ازدهان 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 منبعث از يك علت مطلقاً کامل فرض کرد . این موضوع در پاسخ های مربوط بوسیله مقایسه با يك ماشین کامل که تصویر آن در ذهن يك 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 صریح و مشخص درك میکنیم حقیقی است و در عین حال تشریح شده است که ماهیت خطا در چیست و اینها نکاتی هستند که دانستن آنها همانطور که برای تأیید حقایق سابق الذکر لازم بود برای تفهم بهتر حقایقی که در پیش داریم نیز لازم است . اما ضمناً این نکته نیز باید ملحوظ گردد که من در این قسمت هرگز 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 بر اهیری زندگانی بلکه فقط بآنچه راجع بحقایق نظری است و بآن دسته از حقایق که تنها بوسیله فروغ ذاتی شناخته می شوند ، میپردازم .

در تفکر پنجم علاوه بر ایضاح طبیعت مادی ، بتعبیر کلی ، دلیل تازه ای 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 مدلل میسازم که یقین بر این هندسی خود بجه معنی تابع معرفت خداست .

بالاخره در تفکر ششم عمل فهم از کار تخیل مشخص گردیده است ، علائم این جدائی توصیف شده اند ، ثابت شده است که ذهن انسان واقعاً از کالبد او جداست و ممهذ چنان بدقت بآن مرتبط است که باهم 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 میتوان 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 این حقایق که هیچ فکر سلیم هرگز بطور جدی در باره آن شك نکرده است ، بسیار مفید دانسته ام ؛ بلکه باین مناسبت که انسان از ملاحظه دقیق آنها تشخیص میدهد که بقدر دلائلی که ما را به معرفت ذهن خود و خدا رهبری می کنند قوی و واضح نیستند ؛ بطوریکه استدالات اخیر از هر آنچه تحت معرفت انسان در آید یقینی تر و آشکارترند . و این همان نتیجه ای است که در این تفکرات اثبات آن تنها مقصد من بود ؛ باین حساب در اینجاست ذکر مسائل متنوع دیگر که در جریان بحث فرصت ملاحظه آنها را هم داشته ام خودداری میکنم .

.

تفکر اول. در باب آنچه ممکن است در آن شك كنيم

فرض میکنیم که در خواب هستیم و تمام این خصائص - یعنی باز بودن چشمها ، حرکت سر ، کشش دستها - صرف توهمات هستند و حتی واقعاً دارای دست و تنی آنچنانکه می بینیم نیستیم. با وجود این لاقلاً باید پذیرفت که اشیائی که در خواب بر ما ظاهر میشوند ، گویی 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 يك کالبد تمام - فقط تصویری نیستند بلکه واقعاً موجودند. زیرا حقیقت خود نقاشان حتی هنگامیکه میکوشند که حوریهای دریائی و نیم خدایان جنگلی را با عجیبترین و خیالیترین اشکال ارائه دهند نمیتوانند اشکال و طبایع مطلقاً جدید بآنها ببخشند بلکه فقط میتوانند ترکیب و اختلاطی از اندامهای حیوانات مختلف بسازند ؛ یا اگر اتفاقاً چیزی چنان بدیع تصویر کنند که شبیه آن هرگز دیده نشده باشد و باین ترتیب کاملاً خیالی و مطلقاً دروغ باشد ، لاقلاً این امر مسلم است که رنگهائی که این تصویر از آن ترکیب یافته است واقعی هستند .

و بنا بر همین اصل هر چند این اشیاء عمومی یعنی سر و دست و چشم و مانند اینها خیالی باشند مع هذا باید قبول کنیم که لاقلاً 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 .

باین 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 زمانیکه طی آن وجود دارند ، و چیزهای دیگر از همین نوع . بنا بر این شاید این نتیجه نادرستی نخواهد بود که فیزيك ، علم هیئت ، طب و تمام علوم دیگر که برای مقصود خود نظر بترکیب اشیاء دارند بسیار در معرض شك 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 متیقن و غیر قابل تردید است : زیرا چه من در خواب باشم یا بیداری ، این حقیقت باقی است که دو سه پنج میشود و يك مربع هرگز بیش از چهار ضلع ندارد ؛ بنظر نمیرسد که حقایقی چنین مشهود را بتوان دروغ و نامتیقن انگاشت .

معهدا این عقیده که خدائی هست همه‌توان و مرا 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 وجود 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 درك میکنم ؟ بعلاوه چون گاه می‌اندیشم که دیگران در موضوعاتی که گمان میکنند درباره آن معرفت کامل دارند در اشتباه هستند ، ممکن است خدا خواسته باشد که هر گاه دو سه را باهم جمع می‌کنم یا اضلاع يك 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 دائماً دچار فریب خلق کرده باشد ، همانگونه نیز بر – خلاف لطف او بود که بگذارد گاهگاه فریب بخورم و معهدا آشکار است که این امر جائز شمرده شده است . ممکن است حقیقتاً کسانی باشند که انکار وجود موجودی چنین نیرومند را بر اعتقاد باینکه هر چیز دیگر نامتیقن است ترجیح بدهند . 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 هستم بهر نحو تصور کنید ، خواه بوسیله تقدیر ، خواه اتفاق ، خواه یکرشته از مقدمات و نتایج 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 ناتوان‌تر باشد ، احتمال اینکه من بقدر کافی ناقص باشم

تا همیشه فریب بخورم بیشتر خواهد بود. من بطور حتم نسبت باین دلائل پاسخی ندارم اما باید اظهار کنم که هرگز چیزی نیست که پیش از این بحقیقت آن معتقد بوده باشم و اکنون نتوانم، نه ازطریقی سست و نامعقول بلکه بادلایل کاملاً سنجیده و متقن، 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 بپردازم 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 اعلی درجه نیرومند و فریبکار است، تمام مهارت خود را برای فریفتن من بکار برده باشد. گمان خواهم کرد که آسمان، فضا، زمین، رنگها، شکلهای صداها و تمام اشیاء خارجی چیزی بیش از خیال و نیرنگ نیستند که این موجود بوسیله آنها برای خوش باوری من دامها گسترده است، من خود را فاقد دست و چشم و گوشت و خون یا هر یک از خواص خواهم یافت که بفلسفه خود را دارای آنها میدانم؛ با عزم راسخ در این عقیده پایدار میمانم و اگر حقیقتاً باین اوصاف دست یافت بشناخت حقیقت از قدرت من خارج باشد، لااقل آنچه در قدرت من است خواهم کرد، یعنی احکام خود را موقوف خواهم ساخت و با عزم راسخ خود را از تصدیق آنچه نامتیقن است بر حذر خواهم داشت، هم چنین 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 با وضوح بسیار معلوم هستند

یعنی اجسامی را که لمس میکنیم و می بینیم ؛ 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 قطعهٔ موم را در نظر بگیرید که هم اکنون از کندو گرفته شده است ، هنوز شیرینی عسل را که در خود داشته از دست نداده ، هنوز اندکی از رایحهٔ گلها بپراکده از آنها جمع آوری شده در خود دارد ، رنگ و شکل و اندازهٔ آن معلوم است ، سخت و سرد است و با سانی میتوان آنرا دستکاری کرد ؛ و هنگامیکه با انگشت بآن دست بز نیم صدائی در می آورد ؛ هر آنچه در ساختن جسمی سهم است که حتی المقدور بطور صریح معلوم باشد ، در این ماده ای که اکنون در پیش ماست یافت می شود . اما اکنون که من مشغول گفتگو هستم آنرا نزدیک آتش بگذارید - آنچه از مزه در او باقی است تبخیر میشود ، بوی آن ناپدید می گردد ، شکل خود را از دست میدهد ، اندازهٔ آن افزایش می یابد ، تبدیل بمایع میگردد ، گرم میشود ، نمیتوان آنرا دستکاری کرد و هنگامیکه بآن ضربه ای وارد شود صدائی نمیدهد . آیا پس از این تغییرات همان موم باقی است ؟ باید قبول کرد که باقی است . هیچکس در آن شك ندارد و جز این حکمی نمیکند . پس آنچه در این قطعهٔ موم با چنین وضوحی میشناختم چه بود ؟ آن یقیناً هیچیک از چیزهاییکه بوسیلهٔ حواس ملاحظه کرده ام نمیتواند باشد ، زیرا تمام آن چیزهاییکه مشمول چشیدن و بوئیدن و دیدن و لمس کردن و شنیدن بودند تغییر کرده اند و با وجود این همان موم باقی است . آن شاید چیزی بود که اکنون می اندیشم ، یعنی نه شیرینی عسل بود و نه بوی خوش گلها ، نه سفیدی و نه اندازه یا صدا بلکه فقط جسمی بود که لحظه ای پیش تحت این اشکال بر من نمودار شد و اکنون بصورتی دیگر درك شده است . اما آن چیز بطور دقیق چیست که وقتی بدین نحو در بارهٔ آن می اندیشم بتصورم می آید ؟ بدقت آنرا ملاحظه کنیم و هر چه بموم تعلق ندارد کنار گذاریم و ببینیم چه باقی می ماند . یقیناً باقی نمی ماند 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 ؛ در نتیجه 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 در حال ذوب شدن است این بعد بزرگتر میشود ، وقتی ذوب شده است بزرگتر و هنگامیکه حرارت رو با افزایش میگذارد باز هم زیادتر میشود ؛ و من اگر فرض نکرده بودم که موم ابعاد متعدد را حتی بیش از آنچه در خیال گذشته پذیرفته است بطور صریح و موافق با حقیقت آنرا چنانکه هست تصور نمیکردم بنابراین باید قبول کنم که بوسیله تخیل نمیتوانم بدانم يك قطعه موم چیست و تنها فکر است که آنرا درك میکند : من در باره يك قطعه موم بخصوص صحبت میکنم ، چون که این مطلب نسبت به موم بمعنی کلی ، از اینهم بدیهی تر است . ولی يك قطعه موم چیست که میتوان آنرا بوسیله فکریا نیروی فهم تصور کرد ؟ مسلماً همانست که من می بینم ، لمس میکنم ، تخیل میکنم و همان چیز است که از آغاز میدانم . این نکته درخور توجه است که این ادراک کاردیدن ، لمس کردن یا تخیل نیست و هرگز چنین نبوده است ، اگر چه پیش از این ممکن بود اینطور بنظر رسیده باشد ، بلکه فقط يك حدس است که ممکن است ناقص و مبهم باشد ، چنانکه پیش از این بود ، یا بسیار صریح و مشخص چنانکه اکنون هست ، بر حسب اینکه توجه ما کم و بیش بعناصری 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 هنوز قبول نمیکنم که من چیزی جز ذهن باشم . پس من که گمان میرود چنین فهم مشخصی از يك قطعه موم دارم چه هستم - آیا من خود را هم با اطمینان و حقیقت بیشتر ، و هم با صراحت و وضوح بیشتر ، نمیشناسم ؟ زیرا اگر من حکم کنم که موم باین علت که من آنرا می بینم هست یا وجود دارد ، نتیجه حتمی آن با بداهت

بیشتر اینستکه بهمان دلیل من خود هستم یا وجود دارم ؛ زیرا ممکن است که آنچه من می بینم 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 میکنم ، اینهم باز نتیجه میدهد که من خود هستم ، و اگر حکم کنم باینکه تخیل من یا هر علت دیگر هر چه باشد مرا در باب وجود موم اغوا میکند ، باز 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 بعلاوه اگر 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 چه وضوح بیشتری باید خود را بشناسم ؛ زیرا دلایلی که بشناخت ماهیت موم یا هر جسم دیگر کمک میکنند ، باز ماهیت ذهن مرا نمایان تر 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 کرده ام ، چندان سزاوار در نظر گرفتن نیستند .

اما سرانجام می بینم که بدون اینکه خود متوجه شده باشم ، باصلی که منظور من بوده است رسیده ام ؛ زیرا چون اکنون برای من نمایان است که خود اجسام چنانکه باید نه بوسیله حواس یا قوه تخیل بلکه تنها بوسیله عقل درك شده اند ؛ و چون آنها را به سبب دیدن یا لمس کردن نمی شناسیم بلکه تنها باین علت می شناسیم که آنها را در فکر خود تصور میکنیم ، من فوراً درمی یابم که هیچ چیز بصراحت و سهولت ذهن خود من فهمیده نشده است ...

تفکر سوم

اکنون چشمان خود را می بندم ، گوشهای خود را از شنیدن باز می دارم ، حواس خود را منقطع می سازم و حتی تمام تصویرات اشیاء جسمانی را از آگاهی و وجدان خود میزدایم ، یا لاقلاً چون نمیتوان چنین کرد آنها را دروغ و

بی‌اساس تصور میکنم ، و باین ترتیب در حالیکه با خود بگفتگو می‌پردازم و « خود » باطنی خویش را بدقت مورد آزمایش قرار میدهم ، کوشش خواهم کرد که بتدریج معرفت دقیقتر و مأنوستری از خویشتن بدست آورم . من موجودی هستم متفکر (شاعر ، هوشیار) یعنی موجودی که شك میکند ، تصدیق میکند ، انکار میکند ، کم میداند ، نسبت به بسیار چیزها جاهل است ، عشق میورزد ، تنفر دارد ، میخواهد ، رد میکند ، تخیل و درك میکند ، زیرا هما بطور که قبلاً یاد کرده‌ام هر چند چیزهاییکه من درك یا تخیل میکنم شاید هرگز مستقل از من و در نفس خود چیزی نباشند ، با وجود این مطمئن هستم که اشکال و صوراستعار و آگاهی، که آنها را ادراکات و تخیلات میخوانم ، فقط تا آنجا که صور آگاهی درمن وجود دارند . در آنچه بطور اختصار گفته‌ام فکر میکنم آنچه واقعاً میدانم یا لااقل آنچه را که تاکنون کشف کرده‌ام که میدانم ، خلاصه کرده‌ام . اکنون میخواهم با دقت بیشتری ملاحظه کنم که آیا باز هم میتوانم معرفت بیشتری را که هنوز بآن دست نیافته‌ام ، در خود کشف کنم یا نه . من اطمینان دارم که چیزی هستم متفکر ؛ ولیکن آیا اینرا نیز نمیدانم که چه چیز لازمست تا مرا نسبت به حقیقتی مطمئن سازد ؟ در این معرفت نخستین بدون شك چیزی نیست که مرا از حقیقت آن مطمئن کند مگر ادراك صریح و مشخص آنچه که من تصدیق میکنم که آن نیز ، اگر اتفاقاً چیزی را که باین ترتیب با وضوح و صراحت درك کرده‌ام غلط درآید ، در حقیقت برای یقین بآنچه حقیقتی میدانم کافی نیست ، و بنا بر این بنظر میرسد که اکنون میتوانم این موضوع را که هر چه بطور صریح و مشخص درك شده است حقیقتی است ، قاعده کلی بدانم .

بعضی از افکار من گوئی تصویراتی از اشیاء هستند که نام تصور مخصوصاً تنها باین دسته از تصویرات اطلاق میشود ، همچون وقتی که يك انسان ، يك حیوان خیالی ، آسمان ، زاویه یا حتی خدا را در ذهن خود می‌بینم . 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

راهم بنصورت اینکه ازدوشیئی دارم اضافه میکنم، و از این نوع افکار بعضی را ارادات یا عواطف و برخی را احکام نامیده اند .

در باره تصورات می گویم: اگر تصورات در نفس خود ملحوظ گردند و به هیچ موضوعی در وراء خودشان مرجوع نشوند . اگر درست بگویم، نمیتوانند دروغ باشند . زیرا اگر من يك بز یا يك جانور و همی 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 چیزهائی را بخواهم که نادرست هستند و حتی هرگز وجود نداشته اند، ولی در این که من آنها را میخواهم شك 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 مرجوع ساختن آنها به دنیای خارج در نظر میگرفتیم ، به اشکال ممکن بود اشتباهی دست دهد. اما بنظر من بعضی از این تصورات فطری و برخی عارضی هستند و بعضی از آنها را هم خود ساخته ام (ساختگی) ؛ زیرا همانطور که قدرت درك آنچه يك شیء ، یا يك حقیقت ، یا يك فکر نامیده میشود دارم ، گمان میکنم این قدرت را از منبعی غیر از طبیعت خود ندارم ؛ اما اکنون اگر من صدائی میشنوم ، اگر خورشید را می بینم یا اگر گرمی را احساس میکنم ، در جریان امر حکم کرده ام که این احساس ها از موضوعات معین که در خارج از من وجود دارند ناشی شده اند ؛ و اینطور فکر میکنم که حوری های دریائی و اسب های 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 صریح منشأ حقیقی آنها را کشف نکرده ام ؛ و آنچه در اینجا باید اصولاً بآن پردازم اینست که با مراجعه بآن

تصویراتی که بنظر میرسد مأخوذ از اشیاء معین خارج از من هستند، ملاحظه کنم که چه دلائلی وجود دارند بر اینکه آن تصورات را عین آن اشیاء بدانم .

.

تفکر چهارم

اخیراً خود را عادت داده‌ام باینکه ذهن خویش را از حواس جدا کنم و بدقت مشاهده کرده‌ام که آنچه یقین 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 یا قابل تصور منتزع 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 يك چیز متفکر است و در طول و عرض و عمق دارای امتداد نیست و در هیچيك از ویژگیهای کالبد سهم نیست ، از تصور هر موضوع جسمانی بیشتر مشخص است بطوریکه با آن قابل مقایسه نیست؛ و چون شك میکنم و بعبارت دیگر يك موجود ناقص و مقید هستم ، تصویر يك موجود کامل و نامقید یعنی تصور خدا چنان با وضوح و صراحت در ذهن من خطور میکند و تنها از این حقیقت که این تصور در من یافت میشود یا من که دارای آن هستم وجود دارم ، این نتیجه عیانست 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 صراحت و یقین بیشتر بشناسد . و اکنون بنظر میرسد که راهی را کشف کرده‌ام که از اندیشه خدای برحق که تمام خزائن علم و حکمت در او نهفته است، ما را به معرفت چیزهای دیگر که در جهانست رهبری خواهد کرد .

زیرا در نخستین وهله تشخیص میدهم که محال است او مرا بفریبد 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 بینة بی‌چون و

چرائی از بدسگالی و ناتوانی بدست میدهد ؛ و بنا بر این چنین چیزی نمیتواند در خدا باشد. در مرتبه دوم در خود يك استعداد بخصوص قضاوت می بینم که بدون شك آنرا با چیزهای دیگری که به وجود من تعلق دارد ، از خداوند دریافت کرده ام و چون محال است که او بخواهد مرا گول بزند ، این نیز مسلم است که استعدادی بمن عطا نکرده است که اگر آنرا درست بکار بندم ، مرا با شتاب بکشاند .

پس خطاهای من از کجا ناشی میشوند ؟ آنها تنها از این علت برمیخیزند که من اراده را که بر مراتب وسیعتر از نیروی فهم است ، به همان حد فهم محدود نمیکنم ، بلکه آنرا حتی بچیزهایی میکشانم که نمیفهمم و چون اراده فی نفسه نسبت بآنها بی تفاوت است ، بزودی با انتخاب خطا بجای حقیقت و شر بجای خیر ، در اشتباه و خطا میافتد .

مثلاً وقتی اخیراً ملاحظه کردم که آیا واقعاً چیزی خارجی در دنیا وجود دارد یا نه و دریافتم که بر اثر ملاحظه این مسأله بطور بسیار نمایان این نتیجه حاصل شد که من خود وجود دارم ، توانستم حکم کنم جز اینکه هر چه را اینگونه صریح درک کرده ام حقیقی بوده است ، نه اینکه بواسطه علتی خارجی باین حکم وادار شده بودم بلکه فقط بواسطه آنکه صراحت بسیار نیروی فهم جای خود را بتماйл شدید اراده داده بود ؛ و من هر اندازه که کمتر نسبت به آن بی تفاوت 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 چیزیکه بدان آنچه هستم هستم ، غیر از آن طبیعت جسمانی است یا اینکه هر دو صرفاً يك چیز وهما نه هستند . در این باب تصور میکنم که که هیچ دلیلی نمی شناسم که مرا در اختیار یکی از این دو عقیده و ترجیح آن برد 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 میشود که نیروی فهم هرگز از آنها اطلاعی ندارد ، بلکه بطور کلی بتمام موضوعاتی هم که فهم نمیتواند آنها را به هنگام تأمل اراده بر آنها ، با وضوح کامل کشف کند که مرا در موضوعی مخصوص بتشکیل حکمی متمایل 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 اندازه ای در باره آنها شك کنم ، کنار میگذاشتم ، در این باره تجربه فراوان داشتم . اما اگر من از حکم کردن در باره چیزیکه آنها را با وضوح و صراحت کافی درك نمیکم 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 نمیکم ، و اگر چیزی را که غلط است تصدیق کنم پیداست که گول خورده ام ؛ 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 يك دستور فروغ طبیعی است که معرفت نیروی فهم همیشه باید بر حکم اراده پیشی گیرد .

.

تفکر پنجم

.

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

پاره ای دیگر فقط پس از تحقیق دقیق و باریک کشف شده اند ؛ مهذا نوع اخیر پس از کشف شدن از نوع اول نامتین تر فرض نمیشوند . باین ترتیب مثلاً قضیهٔ مثلث قائم الزاویه را در نظر میگیریم ، اگر چه این موضوع که مجذور قاعده چون ضلع مقابل بزرگترین زاویه است مساویست با مجموع دوضلع دیگر در آغازچندان نمایان نیست ، مهذا همینکه معلوم شد که قاعده دراین مثلث همان و تراست دربارهٔ حقیقت این هر دو قضیه با استحکام یکسان متقاعد شده ایم . و دربارهٔ خدا اگر ذهن خود را با تعصبات مشغول نکرده بود و افکارمن با حضور دائم تصویرات اشیاء محسوس از او منصرف میشد ، چیزی را قبل از او یا آسانتر از حقیقت وجود او نمیشناختم . زیرا کدام حقیقت واضحترا از يك وجود اعلی یا خدا میتواند 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 دربارهٔ آن بسیار مطمئن هستم ، بلکه گذشته از این معتقدم که اطمینان دربارهٔ تمام حقایق دیگر مطلقاً متوقف بشناسائی اوست بطوریکه خارج از این معرفت هر گز چیزی را بنحو کامل نمیتوان شناخت .

هر چند دارای طبعی هستم که وقتی موضوعی را بطور مشخص و صریح درك 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 کرده ام ، بدون اینکه از دلایلی که مرا بآن 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 متین نمیبودم بلکه فقط دارای معرفتی مبهم و سست میشدم . باین ترتیب مثلاً وقتی ماهیت يك مثلث را ملاحظه میکنم برای من که چندان از اصول هندسه آگاه نیستم ، باصراحت بسیار نمایانست که مجموع زوایای آن مساوی بادو زاویهٔ قائمه است و هنگامیکه ذهن خود را بدلیل آن مشغول میکنم می بینم که قبول حکمی دیگر ناممکن است ،

اما همینکه از توجه بحریان استدلال باز میمانم ، با آنکه هنوز بخاطر دارم که فهم صریحی از آن داشته‌ام ، اگر ندانم که خدائی وجود دارد ممکن است فوراً نسبت بحقیقت مبرهن مشکوک شوم : زیرا ممکن است خود را متقاعد سازم که من 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 برهن معلوم شد همانند مشاهده کردم که تمام چیزها با و وابسته است و اوفریکار نیست و از این موضوع چنین استنباط کردم که هر چه را بطور واضح و مشخص ادراک میکنم ضرورتاً حقیقی است: هر چند من دیگر به مبانی يك حکم توجه نکنم ، دلیل مخالفی نمیتوان اظهار کرد که برای بشك انداختن من درباره حقیقت آن کافی باشد بشرط آنکه بخاطر بیاورم که زمانی ادراک واضح و مشخصی از آن داشته‌ام . باین ترتیب معرفت من درباره آن درست و مسلم میگردد . و همین معرفت عیناً با آنچه یاد دارم که پیش از این مبرهن ساخته‌ام مانند حقایق هندسه و امثال آن ، کشیده میشود ، زیرا چه چیز برخلاف آنها میتواند ادعا کرد که مرا به آنها مشکوک سازد؟ آیا میتوان گفت طبیعت من طوری است که ممکن است غالباً فریب خورده باشم ؟ اما من اینك میدانم که در احکامی که از مبانی آنها معرفت صریحی دارم نمیتوانم فریب خورم . آیا میتوان گفت که من قبلاً چیزهایی را حقیقی و مسلم دانسته‌ام که بعداً بنا بر درستی آنها بر خورده‌ام ؟ اما من از هیچيك از آنها معرفت صریح و مشخصی نداشته‌ام و چون هنوز از قاعده‌ایکه بوسیله آن از درستی يك حکم مطمئن هستم بی‌خبر بوده‌ام ، با دلایلی وادار بتصدیق آنها شده بودم که بعداً کشف کردم از آنچه آنوقت گمان می‌بردم ضعیف‌ترند . پس چه ایراد دیگری وجود دارد ؟ آیا میتوان گفت که شاید من در خوابم (ایرادی که اخیراً خود طرح کردم) ، یا تمام افکاریکه اکنون از آن آگاهی دارم بیش از خیالات واهی رؤیاهای 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.

وباین ترتیب با وضوح بسیار می بینم که حقیقت و یقینی بودن هر معرفت آنقدر متوقف بر شناخت خدای برحق است که تا او را نشناسم از هیچ چیز دیگر نمیتوانم شناخت کامل داشته باشم. و اکنون که او را میشناسم وسیله حصول شناخت کامل را درباره امور دارا هستم، نه تنها چیزهایی که در او هستند بلکه همچنین آنها که با طبیعت جسمانی مربوطند، تا آنجا که آن طبیعت بتواند موضوع براهین هندسی واقع شود که خود را بمسأله وجود یا عدم آن مشغول نمیکند.

تفکر ششم

اکنون تنها تحقیق اینکه آیا اشیاء مادی وجود دارند یا نه باقی مانده است. در باره این مسأله لااقل یقین میدانم که چنین اشیائی تا آن جا که موضوع براهین هندسی را تشکیل دهند میتوانند وجود داشته باشند؛ زیرا با توجه به آنها از این حیث، میتوانم بطور واضح و مشخص آنها را درک کنم. زیرا بدون شك خدا برای جاد تمام اشیایی که من قادر به ادراک صریح آنها هستم، تواناست و من هرگز امری را برای او محال ندانسته ام مگر وقتی که در مبادرت به ادراک صحیح آن تناقضی یافته ام. وانگهی، استعداد تخیلی که دارم و میدانم وقتی بملاحظه و بررسی اشیاء مادی میپردازم از آن استفاده میکنم، برای متقاعد ساختن من در باره وجود آنها کافی است؛ زیرا وقتی بدقت ملاحظه میکنم که تخیل چیست، در می یابم که فقط اطلاق مسلم قوه معرفت به جسمی است که مستقیماً و بدون واسطه در برابر آن حضور دارد و بنابراین آن جسم موجود است.

برای ایضاح کامل این مطلب ابتدا اختلافی را که میان تخیل و خرد منحصراً وجود دارد، یادآور میشوم. مثلاً وقتی من يك 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 می‌نگرم 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 دربارهٔ يك هزار ضلعی بیندیشم در حقیقت بددرستی می‌فهمم که آن شکلی است مرکب از هزار ضلع، بهمان سهولت که تصور میکنم يك مثلث شکلی است که فقط از سه ضلع تشکیل یافته است. اما نمیتوانم هماغطور که سه ضلع يك مثلث را در خاطر مجسم می‌سازم، تمام اضلاع يك هزار ضلعی را تخیل کنم، یا بمبارت دیگر آنها را در برابر ذهن خود حاضر بینم. و اگر چه بر حسب عادت وقتی دربارهٔ اشیاء جسمانی فکر میکنم چیزی در ذهن دارم و ممکن است اتفاقاً در تصور يك هزار ضلعی شکل را مبهماً بنظر آورم، با وجود این کاملاً بدیهی است که آن شکل يك هزار ضلعی نیست، زیرا بهیچوجه از آنچه هنگام تفکر دربارهٔ يك ده هزار یا هر کثیر الاضلاع دیگر بنظر می‌آورم، تفاوت ندارد؛ و این تصور در کشف خصوصیات که موجب اختلاف میان يك هزار ضلعی و چند ضلعی‌های دیگر میشوند، فایده‌ای ندارد؛ اما اگر مسأله دربارهٔ تصور يك پنج ضلعی باشد، کاملاً صحیح است که میتوانم شکل آنرا بخوبی يك هزار ضلعی بدون كمك تخیل درك کنم؛ اما با بکار بردن توجه ذهن خود به پنج ضلع آن و در عین حال بفضائی که آن اضلاع را در بر گرفته‌اند، آنرا تخیل نیز میتوانم کرد. باین ترتیب می‌بینم که يك کوشش بخصوص ذهن برای عمل تخیل که مستلزم فکر کردن یا فهمیدن نیست، ضرورت دارد؛ او این جد و جهد بخصوص ذهن بطور واضح اختلاف میان تخیل و خرد محض را نشان میدهد. علاوه بر این ملاحظه میکنم که این قوهٔ تخیل که دارای آن هستم تا آنجا که 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 باقی‌بودم و از این مطلب میتوان اینطور نتیجه گرفت که تخیل وابسته به چیزی غیر از ذهن من است. و من سهولت تصور میکنم که اگر جسمی وجود داشته باشد که ذهن من در ارتباط و اتحاد با آن بتواند هر گاه 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 درموقع تصور بنحوی متوجه خود میشود و بعضی از افکار را که در خود دارد ملاحظه میکند. اما در تخیل ذهن بسمت جسم متوجه میشود و در آن مصداق یا ما به ازائی میانیدش که منطبق با صورتی است که آنرا در خود تصور کرده یا از حواس دریافته است. پس می گویم: اگر وجود اجسام حقیقت دارد، سهولت 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 میکنم، گمان نمیکنم از تصور مشخصی که از طبیعت جسمانی در تخیل خود دارم بتوانم وجود اجسام را استنباط کنم.

... من در خود يك قوه انفعالی ادراکی می یابم، یعنی استعداد دریافت واخذ معرفت صور چیزهای محسوس؛ اما اگر قوه فعاله دیگری هم که در خود تشکیل یا ایجاد آن تصورات است در من یاد چیز دیگر وجود نداشته باشد، این استعداد برای من مفید نیست. ولیکن این قوه فعاله بصرف اینکه من چیز متفکری هستم نمیتواند در من باشد، زیرا مستلزم سبق فکر نیست، و همچنین آن صور غالباً بدون مداخله من و حتی بسا برخلاف اراده من در ذهنم ایجاد شده اند. علیهذا این قوه چنانکه پیش از این گفته ام باید در ذاتی غیر از من وجود داشته باشد که شکلا و صورتاً یا معنأ و متعالیأ حاوی واقعیتهای عینی صور مولوده این قوه است و این ذات یا جوهر یا جسم است یعنی يك طبیعت جسمانی است که شکلا بر هر چه بطور عینی و بر حسب نمایش در آن صور هست احتوا دارد؛ یا ذات باری یا موجود دیگری است که نسبت بجسم دارای مرتبه برتر است که این استعداد فعال معنأ و متعالیأ در اوست. از آنجا که خدا مکار نیست نمایانست که او آن صور را از خود و بلا واسطه و حتی با وساطت مخلوقی که واقعیتهای عینی آن صور نه صورتاً بلکه معنأ در آن باشد، بمن منتقل نمیکند. و چون او استعدادی بمن عطا نکرده

است که بوسیله آن قضیه را اینگونه کشف کنم بلکه برعکس تمایل نیرومندی در من هست که آن صور را منبعث از امور جسمانی بدانم، اگر حقیقتاً از منبعی دیگر ناشی شده یا مولود عللی غیر از اشیاء جسمانی بوده باشند، نمیدانم خدا چگونه میتواند از اتهام مکر برائت حاصل کند. و بنا بر این باید اینطور نتیجه گرفت که امور جسمانی وجود دارند. با وجود این شاید آنها کاملاً همانطور که ما بوسیله حواس درك میکنیم نیستند، زیرا ادراك آنها بوسیله حواس در اکثر موارد بسیار مبهم و مغشوش است؛ اما لا اقل قبول این نکته ضرور است که هر چه را در اجسام بطور صریح و مشخص درك میکنیم، یعنی عبارت 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 مبالغه آمیز 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 می یابم از این جهت که حافظه ما دائماً ارتباط بین وقایعی را که در بیداری برای ما روی میدهند درك 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 غفلتاً مثل خیالاتی که در خواب می بینم ناپدید میگشت بطوریکه نمیتوانستم ببینم از کجا آمد و بکجا رفت، برای من کاملاً معقول تر بود که او را خیال یا شبحی بدانم که در مغز من ساخته شده است تا يك انسان واقعی. اما وقتی من اشیائی را ادراك میکنم که با ملاحظه آنها میتوانم صریحاً معلوم کنم که از کجا آمده و کجا هستند و چه وقت بر من ظاهر شده اند، 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 درك 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 هريك از این استعدادها که مفایر هم هستند

بیازمایم ، نباید در حقیقت آن ظهورات کمترین شکی داشته باشم . چون خدا مکار نیست لازم میآید که من در این مورد دچار فریب نشده باشم . اما چون پیش از این که مجال يك چنین آزمایش دقیق را داشته باشیم ضروریات عمل غالباً ما را وادار به صدور حکم میکنند 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 .]

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 دیده‌است. پاسکال يك ریاضی‌دان و متفکر بزرگ بود اما بمعنای دقیق کلمه يك فیلسوف اصیل نبود؛ زیرا در درجه اول بتشکیل يك نظریه اصولی در باب معرفت یا يك طرح عقلانی درباره واقعیت علاقه‌ای نداشت. تنها مایل بود ضعف اجتناب ناپذیر عقل انسان و لزوم ایمان را نشان دهد.

در «افکار» ۱ با قوت بی‌مانند کلام و بصیرت علم‌الروحي اشکال مختلف نومیدی بشر، عدم یقین و معنی ناشایستگی را توصیف میکند. اما قدرت و عظمت فکر انسان را نیز که لااقل او را بنقص خویش واقف می‌سازد، بیان میکند. این قدرت دریافت نقص خویشتن، عظمت انسانست.

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

اصل فرانسوی این دو قطعه با ترجمهٔ 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 نئی بیش نیست و ناتوان ترین موجودات طبیعت است ، اما نئی که عقل دارد. برای تباه کردن اولاً لازم نیست کلیهٔ جهان دست بهم دهند ؛ يك بخارو يك قطره آب برای کشتن او بس است . اما اگر جهان حتی دمار او را هم بر آورد ، باز او شریف تر از آنست که بهلاکش کمر بسته است ، چون او میداند که میمیرد و به مزیتی که جهان بر او دارد واقف است ؛ ولی جهانی که بر او چیره میشود ادراك توانائی خود را ندارد .

پس تمام جلال ما در فکر است . ما باید بر روی فکر تکیه کنیم نه بر روی زمان و مکان که هرگز قادر به پر کردن آن نیستیم . پس کوشش کنیم تا خوب فکر کنیم . اینست بنیان اخلاق .

مذیل به فصل ۲۳

نای متفکر- نه در فضا بلکه در قانون فکر خودم است که من باید جلال خود را بجویم ، و چون چنین کردم دیگر ملک جهان در برم ناچیز است . وسعت جهان مرا چون نقطه ای در بر میگیرد و در خود فرو میبرد ، اما از لحاظ فکر من دنیارا در بر میگیرم و بر او احاطه دارم .]

اسپینوزا

باروخ اسپینوزا Baruch Spinoza در سال ۱۶۳۲ در آمستردام Amsterdam در يك خانوادهٔ سعادتمند بازرگان یهودی که در قرن شانزدهم از پرتغال به هلند آمده بودند، متولد شد. ابتدا در يك مدرسهٔ یهودی پرورش یافت و دوران طفولیت و جوانی را در جامعهٔ مهم یهودی آمستردام گذراند. در جوانی از حلقه‌ای از آزاداندیشان که بفلسفه دلبسته بودند آگاه شد، و آنان عمیقاً به استعداد او بعنوان فیلسوف احترام می‌گزاردند. شهرت روز افزون او بعنوان يك فیلسوف آزاداندیش در سال ۱۶۵۶ منجر به طرد رسمی او از جامعهٔ یهود گردید. اسپینوزا رسماً تکفیر شد و هیچ فرد یهودی بهیچوجه با وی آمیزش نداشت. باقی‌عمر را جدا از همکیشان خود در نواحی مختلف هلند به انزوا سپری کرد؛ حلقهٔ کوچکی از دوستان با آثار فلسفی وی که چاپشان در زمان حیات او ممکن نبود، آشنا بودند و با وی مکاتبه و ملاقات داشتند. زندگی خود را با تراش و پرداخت عدسی بر گذار میکرد. با الدنبرگ Oldenburg دبیر انجمن سلطنتی لندن مکاتبه میکرد. هویگنس Huygens و بویل Boyle و سایر فلاسفهٔ طبیعی با آثار او آشنائی داشتند و هر چند از دنیا برکنار بود و در عزلت بسر میبرد طرز تفکر آزاد او در مسائل سیاسی بر همه معلوم گردید. گویا در سال ۱۶۶۵ با قبول يك مأموریت پنهانی بفرانسه بطرفداری دوویس de witts مداخله کرده است. بدلائلی که در «رسالهٔ الهیات و سیاسیات» Tractatus

Theologico-Politicus آمده است دشمن تمام کلیساهای معاقب بود، من جمله کلیساهای کالوانیست که در هلند دائر بودند و با رهبری ویلیام دورانت William of Orange موافقت داشتند. اسپینوزا مثل هابس مایل به تقویت قدرت دنیوی دولت در مقابل کلیساهای مزاحم و معاقب بود؛ وی خواستار حکومتی بود کاملاً دنیوی که نسبت بمسائل و عقاید دینی بیطرف باشد. این حکیم اولین طرفدار فلسفی بزرگ تساهل به مفهوم معاصر بود. از طرف رایزن سلطنتی شهرهایدلبورگ ازاد دعوت شد که بشرط آزادی کامل دردانشگاه آن شهر فلسفه بیاموزد. این دعوت را نپذیرفت و گفت که ترجیح میدهد همچون یک فیلسوف از تمهیدات فکری مردم زمانه آزاد ماند. با لایب نیتس Leibniz مرابطه داشت. این فیلسوف با او ملاقات کرد و سرانجام خطاهای او را خطرناک اعلام نمود. اسپینوزا همچون فردی آزاداندیش و خداشناسی لجوج چنان شهرت داشت که آشنائی با وی خودکاری پرخطر بود. در سال ۱۶۷۷ به بیماری سل که چندین سال بدان مبتلا بود، دیده از جهان فرو بست.

تنها اثری که در زمان حیات او و بنام او بطبع رسید «اصول فلسفه دکارت» بود، همراه با یک ضمیمه بنام «افکار ما بعد الطبیعی». این کتاب شرحی است از فلسفه دکارت بترتیب هندسی، و فکر شخصی وی را ارائه نمیدهد. در سال ۱۶۷۰ رساله الهیات و سیاسیات بطور گمنام با باسمه‌ای از نامه‌های مستعار بجای اسم ناشر و محل طبع، بچاپ رسید. این رساله بواسطه شیوه انتقادی خود در باب اصول عقاید دینی خصومت و بدگوئی را برانگیخت 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» باین عنوان که مبنی بر خداشناسی و مخرب اخلاق است محکوم شد و تا اواخر قرن هیجدهم محل اعتنا نبود تا اینکه گوته Goethe و

بعداً شلی Shelley، کالریج Coleridge و سایر نویسندگان رمانتیک که به اسپینوزا دل بسته بودند، علاقه عمومی را نسبت به او برانگیختند.

در سراسر قرن نوزدهم اگرچه غالباً فلسفه اسپینوزا فهمیده نمیشد، از جهات مختلف مورد تحسین بود: عده‌ای او را مادی و نقاد عقلی مذهب درباره اخلاق متبع معرفی کرده بودند، وعده‌ای دیگر ویرا وحدت وجودی متصوف میدانستند. این حکیم را بحق پیشرو 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 برخلاف دکارت بیش از هر چیز یک حکیم اخلاقی بود که اصول عقاید خود را درباره نجات حقیقی انسان و هم چنین در مورد طبیعت اجتماع بر روی یک طرح ما بعد الطبیعی 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 بر ندارند. این قطعات تنها نکات اصلی دستگاه ما بعد الطبیعی 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 تا اندازه‌ای هم برای نیل به انفصال 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 گردد، تبعیت نمیکند و نمیتواند بکند. اسپینوزا احتجاج میکند که فقط یک جوهر یگانه دیتواند باشد که ضرورتاً وجود دارد و علت خویش است و آن خدا یا طبیعت است؛ تمام چیزهای

دیگر تاجنبه‌های واقعیت را باید بمنزله اوصاف و حالات این جوهر یگانه تعبیر کرد. آفریننده‌ای مجزا از آفرینش خود نمیتواند وجود داشته باشد، خدا یا طبیعت باید بطور جاودان باشند. بین دو جوهر، روح و ماده (یا بعد) چنانکه دکارت تصور کرده بود، تمایز اصلی نمیتواند باشد؛ فکرو منظومه اشیاء در فضا تنها از وجنبه از واقعیت منفرد هستند و از جمیع جهات جدائی ناپذیرند. تمام اشیاء جزئی و فردی منجمله چیزهای بشری را باید در دستگاه علل در طبیعت دارای محل معین مخصوص بخود بدانیم. چندانکه 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 علی یعنی بوجوب ترتب 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 مطالعه شود و بهبود باید. عادی‌ترین سرزنش و نصیحت اخلاقی نشانه‌ای از جهل و ندانستن علل انفعالات و افعال انسان است. اعتقاد اسپینوزا به وجوب ترتب 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 مفاهیم علت و جوهر و این فرض که هر چیز باید تعبیری عقلانی داشته باشد. در ترتیب تعبیر بالاخره باید چیزی را که خود علت خویش باشد، علت غائی و نهائی، قبول کنیم. اما این جوهر چیزی جز خدا یا طبیعت بصورت یک کل یا مجموع نمیتواند باشد. در بسط این مفهوم اصلی نکات بسیار هست که بغایت مبهم است و انسان ممکن است بارها «علم اخلاق» اسپینوزا را مثل معاصران او بخواند و باز برگردد بمسائل لاینحل تفسیر. نسبت دو صفت نامحدود فکرو بعد یکدیگر چیست؟ چرا خدا و طبیعت را درست بر حسب این دو صفت تصور کرده‌ایم؟ بچه معنی هر چیز که در طبیعت هست تا اندازه‌ای ذیروح 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؟ درشناخت طبیعی، برای تجربه چه مقامی منظور شده است؟ اینها فقط معدودی 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 نظم طبیعی، نامتناهی، جاودان و خودآفرین که در آن بشر میتواند بادرک نظم حقیقی طبیعت آزاد باشد و بنا بر این خود را از منافع 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 سیاسیات اصول مابعدالطبیعی خود را در تعبیر اعتقادات دینی و مسائل علم سیاست بکاربرد. او نشان 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 نظریات مابعدالطبیعی ارائه کند. این قطعات با موضوع اخیر مربوط هستند و از کتابهای اول و دوم «علم اخلاق» استخراج شده اند که اصلاً حاوی نظریه مابعدالطبیعی جهان است. اصول عقاید اسپینوزا درباره آزادی و انقیاد انسان، از این نظریه منشأ می گیرد. تفسیرات حاضر فقط به معدودی از افکار مهم او اشاره خواهند کرد.

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

میان تمام امکانات آن امکانی را برمی‌گزیند که به ایجاد بهترین جهان منجر شود؛ اسپینوزا منکر اینست که خدا دارای اراده‌ای باشد و این عقیده را که هر چیز به بهترین وجه برای انسان در کار است یک خرافه عامیانه میداند. لایب نیس اصلاً بماقبت عمل انسان‌کاری ندارند، او در پی توضیح و تعبیر طبیعت جهان است، و انسان را از آنگونه اختیاری بهره‌مند می‌داند که سابقین به آن معتقد بودند. اسپینوزا چنین اختیاری را مجاز نمیداند. توجه او به مجاهده انسان با فضا نیست 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 علاقه‌فعلی به حقایق جاودان. برای اسپینوزا تمام علائق عاطفی به امور جزئی نهایتاً فقط نوعی سوء تفاهم 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 باین سؤال که «آن چیست؟» نیازمند به ذکر چیز دیگری نیست. اسپینوزا معتقد است که ایضاً هر چیز متضمن ذکر علت آنست یعنی عاملی که شیئی را آنچه هست می‌سازد. بنابراین «علت خود» چیزی تعریف شده است که ذاتش متضمن وجود است. چون ایضاً وجود هر چیز مستلزم رجوع بعلت آنست، ایضاً وجود چیزی که خود علت خویش است مستلزم رجوع فقط بخود آنست - یعنی ذات آن متضمن وجود است؛ بعبارت دیگر وقتی انسان می‌فهمد که آن چیست، باید دریابد که وجود دارد.

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

می‌شود. و آنچه علت خوداست، بموجب تعاریف مربوط واحکام ۱ تا ۴ مشهود می‌گردد. اگر ایضاح جوهر مستلزم رجوع به چیز دیگری نیست و ایضاح هر چیز دیگر متضمن چنین رجوعی هست مگر در مورد چیزیکه خود علت خود است، بطور واضح جوهر باید علت خود باشد. بموجب قضیه ۸ ثابت شده است که جوهر همان خداست. «جوهری لایقناهی است یعنی صفات نامحدود دارد» (قضیه‌های 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. بنا بر این جوهر موجودی است واجب با صفات نامحدود، یعنی خداست. چنین جوهری فقط میتواند یکی باشد (قضیه ۱۴) این مطلب بنوبه خود از قضیه ۵ منتج میشود که ثابت میکند دو یا چند جوهر بایک صفت نمیتوانند وجود داشته باشند، با ملاحظه اینکه ایضاح 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 ایسن 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 تحویل شود که این جوهر یا چیزی است متفکر یا چیزی است ذواباد. در این باب اسپینوزا مخالف دکارت است که بوجود دو نوع جوهر معتقد بود: جوهر متفکر و جوهر ذواباد. در دستگاه فلسفی اسپینوزا خدا بمنزله کلیت اشیاء که هر یک را باید همچون وجه یا حالت متعینی (به فتح) از یکی از دو صفت جوهر دانست، با طبیعت «برابر» میشود. خدا یا طبیعت، جاودان و خود آفرین است.

اسپینوزا در حالی که برهان لمی وجود خدا را بدست داده است یک برهان انی هم ارائه میدهد که نظر شخصی او است. این دلیل شباهتهائی بیرهان 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 تفهیم نامحدودی از ایضاحات در میان است ، و بنابراین اصلاً هیچ چیز بطور کافی ایضاح نمیشود ، یا يك وجود واجب وجود دارد ، مگر اینکه اصلاً چیزی وجود نداشته باشد . اما بدیهی است که ما وجود داریم ، و بعضی ایضاحات وافی به این امر هستند . بنابراین باید يك وجود واجب موجود باشد . خلاصه و لب تمام این برهان اینست که جهان برای اینکه معقول باشد باید بصورت يك كل در نظر گرفته شود و بدین لحاظ باید يك دستگاه یا منظومه جاودان ، بی‌کران و شارح ذات باشد .

[بخش اول . درباره خدا : تعاریف]

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

دوم - (محدود بنوع خود) (in suo genere finita) چیزی را گویم که بتوان آنرا با چیزی از همان جنس محصور کرد . مثلاً يك کالبد را از اینرو محدود میگویند که میتوانیم کالبدی دیگر بزرگتر از آن تصور کنیم . باین ترتیب يك فکر با فکر دیگر محدود می‌شود . اما نه کالبد میتواند با فکر محدود شود و نه فکر با کالبد .

سوم - جوهر آن چیزی را میدانم که قائم بذات است و بواسطه خود تصور می‌شود : یعنی تصور آن موقوف بتصور چیز دیگری که اواز آن چیز تشکیل شده باشد نیست .

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

پنجم - عوارض ^۱ يك جوهر را «حالت» ^۲ میدانم ، یعنی چیزی که در چیز

1. Affections

2. Mode

دیگر باشد و بواسطه آن تصور شود .

ششم - خدا را موجودی مطلقاً بیکران میدانم یعنی جوهری دارای صفات نامحدود که هر يك حاکمی از ذات بیکران و جاودان است .
توضیح : میگویم مطلقاً بیکران اما نه در نوع خود زیرا از هر چیز که فقط در نوع خود بیکران باشدمی توان نامحدودی صفات را انکار کرد اما بهر آنچه مبین ذات است به ذات آنچه مطلقاً بیکران است تعلق دارد و انکار پذیر نیست .
هفتم - «مختار» آنرا گوئیم که تنها به اقتضای طبع خویش موجود است و فقط بحکم خود عمل میکند . چیزی را «مضطرب» یا «مجبور» میگوئیم که بنا بر يك اصل ثابت و معین وجود و آثار خویش را از چیزی دیگر دارد .
هشتم - «ابدیت» را ، تا آنجا که ضرورتاً حاصل تعریف محض يك شیئی جاودان تعقل شود ، نفس وجود می دانم .

توضیح : زیرا چنین وجودی مانند ذات شیئی همچون يك 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 يك علت معین معلوم ناچار يك معلول نتیجه میشود : از طرفی اگر علت معینی نباشد ، ممکن نیست معلولی حاصل شود .
چهارم - معرفت معلول متوقف بر شناخت علت و متضمن آنست .
پنجم - از دو چیز که هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند یکی را بواسطه دیگری نمیتوان درك کرد .
ششم - يك مفهوم حقیقی باید با چیزیکه این مفهوم از آنست موافق باشد .

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

قضا یا

اول - يك جوهر طبعاً نسبت بعوارض خود مقدم است .

دوم - دو جوهر مختلف الصفات هیچ وجه اشتراکی با یکدیگر ندارند .
دلیل : این مطلب از تعریف سوم مشهود است . زیرا هر يك از این دو جوهر باید قائم بذات باشد و بخود تصور شود ؛ یا تصور یکی از آنها متضمن تصور آن دیگری نباشد .

سوم - از دوشیئی 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 .
فهوالمطلوب .

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 چیزیکه مشابه آنهاست (حکم ۴) یعنی، صفات یا اعراض آنها . فهوالمطلوب .

پنجم - در طبیعت دو یا چند جوهر دارای 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 صفت واحد باشند . از طرفی فرض کنیم که بواسطه اختلاف عوارض خود می‌بودند ؛ از آنجا که يك جوهر طبعاً بر عوارض خود مقدم است میتوان عوارض را کنار گذاشت و جوهر را فی نفسه یعنی بلحاظ حقیقت آن ملاحظه کرد (تعریف ۳ ، حکم ۶) ؛ و باین ترتیب نمیتوان آنرا مجزا از دیگری تصور کرد یعنی (قضیه اخیر) چند جوهر دارای صفات واحد نمیتوانند وجود داشته باشند .
فهوالمطلوب .

ششم - يك جوهر نمیتواند از جوهری دیگر پدید آید .
دلیل : در طبیعت دو جوهر با صفت واحد (قضیه آخر) یعنی (قضیه ۲) نمیتوانند دارای وجه مشترك باشند، و بنابراین (قضیه ۳) هیچیک از آنها نمیتواند علت دیگری باشد ، یا بعبارت دیگری نمیتواند از دیگری پدید آمده باشد .
فهوالمطلوب .

نتیجه : از اینجاست نتیجه میشود که يك جوهر نمیتواند بوسیله چیزی دیگر بوجود آمده باشد . زیرا در طبیعت اشیاء چنانکه از حکم ۱ و تعریفهای ۳ و ۵ نمایان است چیزی جز جوهرها و اعراض آنها نیست ؛ و جوهر نمیتواند بوسیله جوهری دیگر ایجاد شده باشد (قضیه اخیر) . بنابراین هرگز طریقی که در آن يك جوهر بتواند از چیزی دیگر برآمده باشد وجود ندارد . فهوالمطلوب .
هفتم - وجود بطبیعت جوهر مربوط است . وجود، خاص طبیعت جوهر است .
دلیل : جوهر نمیتواند بواسطه چیزی دیگر ایجاد شده باشد (قضیه اخیر و نتیجه) ؛ بنابراین خود علت خود خواهد بود یعنی (تعریف ۱) ذات او ضرورتاً متضمن وجود است ، یا وجود متعلق بطبیعت اوست . فهوالمطلوب .
هشتم - هر جوهری ضرورتاً نامحدود است .

دلیل : فقط يك جوهر میتواند وجود داشته باشد که هر صفت مفروض را داراست (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 ضروراً باید موجود باشد (قضیه ۷) :
و به این ترتیب لازم می آید که جوهر دارای يك صفت واحد پذیرفته شود که
قولی است نامعقول (قضیه ۵) . بنابراین جوهر بصورت نامحدود وجود دارد.
فهو المطلوب .

تبصره اول . چون محدود خواندن چیزی در واقع تا اندازه ای يك نوع
انکار است، نامحدود خواندن آن تصدیق مطلق وجود طبیعت اوست ؛ بنابراین
نتیجه میشود (تنها از قضیه ۷) که هر جوهری باید نامحدود باشد .

تبصره دوم . بی شك برای آنانکه در احکام خود در باره اشیاء دچار
اشتباه هستند و معتاد نیستند که آنها را بوسیله علت نخستین آنها بشناسند ، تصور
دلیل قضیه هفتم 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 علت واقعی اشیاء را نمیشناسند همه چیز را با هم خلط
میکنند و بدون کمترین تناقض فکری درختان را مثل انسان ناطق می پندارند،
و بنظر ایشان همانطور که انسان از نطفه آدمی تشکیل می شود میتواند از سنگ
بر آید ، و تصور میکنند هر شکلی بهر شکل دیگری که انسان بخواهد میشود .
همچنین آنانکه طبیعت ربانی را با سرشت آدمی اشتباه میکنند با سانی مفاهیم
بشری را بخدانسبت میدهند ، بویژه هنگامیکه نمیدانند مفاهیم چگونه در ذهن
ایجاد میشوند . اما اگر مردم بطبیعت جوهر توجه کنند هرگز در صحت قضیه
۷ تردید نخواهند کرد ؛ بلکه همه آنها را يك حکم سائر خواهند دانست و آن در
میان مفاهیم 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 چیزی دیگر است و مفهوم
آن از مفهوم چیزیکه اودر آنست تشکیل شده است . بنابراین میتوان از اشکالیکه
وجود ندارند تصورات صحیح داشت . معهذا ذات 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 يك تصور یا فکر واضح و مشخص یعنی حقیقی دارد ، و باوجود این در وجود چنین جوهری شك کند ، در حقیقت مانند کسی خواهد بود که چیزی را درست و صحیح بداند و مع هذا شك کند که آیا غلط است یا نه (چنانکه بر هر کس که اندکی توجه کند نمایانست) ؛ یا اگر کسی بگوید جوهر حادث بوده است ، چنانست که هماندم گفته باشد که يك فکر غلط ممکن است صحیح در آید ؛ و نامعقول‌تر از این چیزی نمیتوان تصور کرد . و بنابراین ضرورتاً باید اعتراف کرده و وجود جوهر مثل ذات او يك حقیقت جاوید است . و از اینرو به وجهی دیگر میتوان نتیجه گرفت که دو جوهر دارای طبیعت واحد نمیتوانند بود ؛ این نکته شاید اکنون درخور اثبات باشد اما بگذارید این مطلب را بترتیب خاص آن مرتب کنم . بنا بر تبصره تعریف صحیح هر چیز متضمن نیست مگر طبیعت معرف (بفتح) را و جز این چیزی بیان نمیکند . از این مطلب به وضوح بر می‌آید که هیچ تعریفی متضمن تعداد معینی از افراد نیست و بر آن دلالت نمیکند زیرا تعریف فقط طبیعت معرف (بفتح) را می‌رساند . مثلاً تعریف مثلث تنها مبین طبیعت ساده مثلث است نه عده معینی از مثلثها . و نیز در نظر داشته باشیم که^۲ برای هر چیز موجود علتی هست که آن چیز بدان سبب موجود است . از این گذشته متوجه باشید که علتی که دلیل وجود يك چیز است یا باید در عین طبیعت و تعریف شیء مضبوط باشد (فقط به این 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 آنان کسی وجود نداشته‌است) دلیل وجود این بیست نفر برای نشان دادن علت طبیعت انسان، کافی نخواهد بود؛

نخست لازم است این علت را بیان کنیم که چرا بیشترین کمترین بیست نفرو وجود نداشته اند : زیرا (تبصره ۳) برای وجود هر يك از آنان دليل يا علتی باید فرض کرد . اما این علت نمیتواند در خود طبیعت انسان نهفته باشد (تبصره های ۲ و ۳) زیرا حقیقت تعریف انسان متضمن عدد بیست نیست . از اینرو (تبصره ۴) دليل اینکه چرا این بیست نفر وجود دارند و نتیجه اینکه چرا هر يك از آنها وجود دارد ، باید لزوماً در خارج از هر يك بدست داده شود : و بنابراین بطور کلی باید نتیجه بگیریم که هر گاه برای افراد متعدد از نوع واحد امکان وجود باشد ، درواقع برای وجود آنها باید علتی خارجی موجود باشد . زیرا چنانکه قبلاً در این تبصره مدلل شده است وجود با ذات ملازمه دارد و تعریف آن بحکم ضرورت باید متضمن وجود باشد . بنابراین وجود او از تعریف محض او نمیتواند نتیجه شود . اما چون در ملاحظات ۲ و ۳ نمایانده ایم که از تعریف جوهر وجود افراد متعدد بر نمیآید ، بنابراین لزوماً دو یا چند جوهر ، همانگونه که به تأکید بیان شد ، نمیتوانند طبیعت واحد داشته باشند .

نهم - يك شیء هر چه بیشتر وجود یا واقعیت داشته باشد ، صفات بیشتری باو تعلق می گیرد .

دهم - هر يك از صفات جوهر باید بخود تعقل شود .
 دليل : صفت چیزیست که عقل آنرا بمنزلۀ سازنده ذات يك جوهر درك میکند (تعریف ۴) ، بنابراین (تعریف ۳) باید بخود تعقل شود . فهو المطلوب . تبصره - از اینرو نمایانست که حتی اگر دو صفت واقعاً بطور مجزا یعنی یکی بی کمک دیگری تعقل شده باشد ، از آن نمیتوان نتیجه گرفت که دو ذات یا دو جوهر مختلف را تشکیل میدهند . زیرا لازمه طبع جوهر است که هر يك از صفات او بخود تعقل شوند : چون تمام صفاتی را که جوهر داشته است همواره در زمان واحد در او بوده اند ، هیچیک از آنها نمیتوانسته است از دیگری برآمده باشد ؛ بلکه هر کدام از آنها وجود یا واقعیت جوهر را بیان میکند . بنابراین نسبت دادن صفات متعدد بیک جوهر هرگز نامعقول نیست ؛ زیرا هیچ چیز

واضح‌تر از این نیست که هر ذاتی باید بصفتی تعقل‌شود، و هر چه وجود و واقعیت در او بیشتر باشد صفات بیشتری باو تعلق دارند که ضرورت یا جاویدی و بیکرانی را بیان میکنند؛ و همچنین چیزی واضح‌تر از این نمیتواند بود که يك ذات باید مطلقاً نامحدود تعریف شده باشد (چنانکه در تعریف ۶ تصریح کرده‌ایم)، که آن نامحدودی از صفات نامحدود تشکیل می‌شود و هر يك از آن صفات يك ذات معین بیکران و جاوید را میرساند. اما اگر کسی سؤال کند که بچه آیتی میتوانیم اختلاف جوهرها را بشناسیم، باید قضایای ذیل را بخواند که نشان خواهند داد که در طبیعت اشیاء فقط يك جوهر وجود دارد و آن جوهر مطلقاً نامحدود است. و بنا بر این سؤال او بیهوده خواهد بود.

یازدهم - خدا یا جوهری متشکل از صفات نامحدود که هر يك از آنها مبین ذات جاوید و نامحدود باشد، واجب‌الوجود است.

دلیل: اگر آنرا انکار میکنید، در صورتی که ممکن باشد تصور کنید که خدا وجود ندارد، در آن صورت (حکم ۷) ذات او مستلزم وجود نیست. اما این (قضیه ۷) باطل است. بنا بر این خدا واجباً وجود دارد، فهو المطلوب. دلیل دیگر: برای بودن یا نبودن هر چیز باید علت یا دلیلی معین باشد. مثلاً اگر مثلثی 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 يك مربع مستدیر وجود ندارد از ماهیت آن معلوم است، فقط باین علت که متضمن تناقض است. از طرف دیگر وجود جوهر تنها از ذات آن برمی‌آید زیرا که ذات متضمن وجود است (رجوع شود بقضیه ۷). اما دلیل اینکه چرا يك 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 از وی سلب کند ، مسلماً باید اینطور نتیجه گرفت که او بحکم ضرورت وجود دارد . اما اگر يك چنین سبب یا علتی وجود دارد ، یا 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 باو هستی دهد و نه میتواند آنرا از او بگیرد . 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 متضمن تناقض خواهد بود . اما چنین اظهاری در باره يك 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 او را از وی سلب کند موجود نیست و در نتیجه خدا باید بحکم ضرورت وجود داشته باشد .
فهو المطلوب .

دلیل دیگر : عدم توانائی بوجود فقد قدرت است ، و بعکس توانائی بوجود عین قدرت . (چنانکه بدیهی است) و اگر آنچه فعلاً بحکم ضرورت وجود دارد تنها شامل چیزهای محدود باشد نتیجه آن اینست که چیزهای محدود نیرومندتر از يك وجود مطلقاً نامحدود هستند ؛ و این امر چنانکه بدیهی است سخیف و باطل است . بنابراین یا هیچ چیز وجود ندارد یا يك موجود مطلقاً نامحدود بالضرورة 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 يك موجود مطلقاً نامحدود یعنی خدا (تعریف ۶) ضرورتاً وجود دارد .
فهو المطلوب .

تبصره : در این دلیل اخیر می خواستم وجود خدا را ببرهان انی بنمایم، بطوریکه فهم آن با سهولت بیشتر میسر باشد نه بواسطه اینکه وجود خدا ببرهان لمی از همان زمینه استنتاج نمی شود . زیرا از این که توانائی بوجود قدرت است برمی آید که هر قدر بیشتر واقعیت بذات چیزی تعلق داشته باشد توان بیشتری برای بودن خواهد داشت؛ و بنا بر این يك وجود مطلقاً نامحدود یا 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 با سانی با همیت این دلیل پی برند، زیرا معتاد بملاحظه چیزهائی هستند که از علت های خارجی ناشی میشوند و از این چیزها هم آنها را که زود پدید می آیند یعنی با سانی بوجود می آیند زود گذر می یابند ؛ و از طرفی حکم میکنند که آن چیزهائی که به آسانی وجود نمی یابند صفات بیشتری به آنها تعلق می گیرد، ایجادشان مشکل تر است . اما در حقیقت برای رهائی آنان از این تعرضات احتیاج به ارائه صحت این بیان ندارم که بجه نحو یا بجه دلیل « آن چیز که زود موجود میشود بسرعت معدوم میگردد » یا حتی اینکه آیا، در ملاحظه کل طبیعت ، تمام چیزها بطور یکسان دشوارند یا نه ؛ اما کافی است یادآور شوم که در اینجا نه درباره چیزهائی که از علت های خارجی پدید می آیند ، بلکه صرفاً از جوهرها که نمیتوانند از علتی خارجی بوجود آیند ، سخن میگویم . زیرا آن چیزهائی که ساخته علت های خارجی هستند ، خواه شامل اجزاء کثیر باشند یا دارای اجزاء معدود، هر قدر کمال با واقعیت داشته باشند بدلیل علت خارجی آنهاست ، و بنا بر این وجود آنها صرفاً از کمال برخی علت های خارجی منبث میشود نه از کمال خود آنها . از طرف دیگر هر کمالی که يك جوهر داشته باشد ناشی از علتی خارجی نیست: پس کمال از چیزی هستی نمیگیرد، بلکه برعکس 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 يك وجود مطلقاً نامحدود یا کامل ، یعنی خدا، مطمئن نیستیم . زیرا ذات او از هر نقصی مبرا است و دارای کمال مطلق است و همین امر است که موجبات

شك را درباره وجود او برطرف میکند و آنرا بسیار متیقن میسازد ؛ و تصور میکنم برای آنانکه اندك توجهی کنند مطلب آشکار خواهد بود .

دوازدهم - هیچ صفتی را نمیتوان درباره 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 يك 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 صفات خدا و یا آثار و عوارض صفات او هستند ...

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

نتیجه اول - از اینجا چنین برمی آید که در خدا یا خارج از او علتی وجود ندارد که او را به فعل وادارد ، مگر کمال ذات او .

نتیجه دوم - چنین استنتاج میشود که فقط خدا يك علت آزاد است . زیرا فقط خدا بضرورت محض ذات خود وجود دارد . (قضیه ۱۱ و نتیجه ۱) ، و قضیه ۱۴) ، و بضرورت محض ذات خود عمل میکند (قضیه پیشین) . و بنا بر این (تعریف ۷) او تنها علت آزاد است . فهو المطلوب .

تبصره - بعضی خدا را از این رو علت آزاد میدانند که فکر میکنند او میتواند چنین مقرر دارد که آنچه را ما نتیجه ذات او میدانیم ، یعنی در قدرت او هستند ، واقع نشوند . اما این مانند آنست که بگویند خدا میتواند مقرر کند که از ذات يك مثلث نتیجه نشود که سه زاویه آن برابر با دوزاویه قائمه باشند ، یا اینکه از يك علت معین معلولی پدید نیاید ، و این سخیف و باطل است از این گذشته بدون كمك این قضیه نشان خواهیم داد که عقل واراده با ذات باری ملازمه

ندارند . من نيك میدانم که بسیاری از مردم قائلند باینکه بزرگترین عقل و اراده آزاد بذات باری تعلق دارد . زیرا میگویند برای نسبت دادن بخدا چیزی را کامل تر از آنچه در میان ما بزرگترین کمالات است نمی شناسند . بعلاوه باوجود اینکه خدا را درحقیقت دارای عالترین مرتبه 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 منهدم خواهند کرد . آنان قائلند باینکه اگر خدا هر آنچه را در عقل اوست خلق کرده باشد ، دیگر قادر بایجاد چیزی نخواهد بود و اینرا مخالف قدرت مطلقه خدا می دانند ، و باین ترتیب ترجیح میدهند خدا را نسبت بتمام چیزها بی تفاوت بدانند ، و چنین انگارند که خلق نمی کند مگر چیزی را که بموجب يك اراده مطلق به ایجاد آن مصمم باشد . اما تصور میکنم بقدر کافی نمایانده ام (رجوع کنید بقضیه ۱۶) که از قدرت اعلی یا ذات نامحدود باری بحکم ضرورت چیزهای نامحدود درحالات نامحدود ناشی شده اند ، یا بحکم همان ضرورت پیوسته ناشی میشوند ؛ بهمان نحو که از ذات يك مثلث همیشه این نتیجه حاصل شده و میشود که از سه زاویه آن مساوی با دوقائمه 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 مجبورند اقرار کنند که عقل خدا چیزهای بسیار درك میکند که میتوانند بوجود آیند و مع هذا او هرگز نمیتواند آنها را خلق کند . بعبارت دیگر اگر هرچه را عقل او در می یافت خلق می کرد ، بزعم ایشان قدرت مطلقه خود را بالتمام صرف می کرد و خود را ناقص می ساخت . بنا براین در عین اینکه میگویند خدا کامل است ، قائلند که او نمیتواند تمام آنچه را که در قدرت اوست کامل کند . و من گمان نمیکنم چیزی از این نامعقول تر ، یا متضادتر با قدرت مطلقه باری ، بتوان تصور کرد . از این گذشته (چون میل دارم مطالبی درباره عقل و اراده که معمولاً بخدا نسبت

میدهم بگویم)، اگر عقل و اراده منسوب بذات جاوید خدا باشند از این دو صفت چیزهائی خیلی بیش از آنچه معمولاً مردم دریافته اند باید فهمید. زیرا عقل و اراده - ای که ذات خدا را تشکیل میدهند باید مطلقاً و بالکل غیر از عقل و اراده ما باشند یعنی بجز اشتراك اسمی با هم توافقی ندارند، چنانکه کلب بعنوان يك صورت آسمانی و کلب بعنوان حیوان پارس کننده فقط اسماً متوافقند. این مطلب را بطریق ذیل نشان خواهم داد. اگر عقل منسوب بذات الهی است، نمیتواند مثل عقل ما ذاتاً متأخر (چنانکه اغلب تصور میکنند) یا حتی همزمان با چیزهائی باشد که عقل آنها را درك میکند، زیرا (نتیجه ۱ قضیه 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 آنجا که میتواند 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 کسانی که معتقدند عقل و اراده و قدرت 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 صریحاً مغایر است. مثلاً يك انسان علت وجود انسان دیگر هست اما علت ماهیت او نیست (زیرا ماهیت حقیقی است جاوید) و بنا بر این هر دو مسلماً در ماهیت مشترکند اما در وجود باید مختلف باشند و باین حساب اگر وجود یکی از آنها نبود شود، بر اثر آن وجود دیگری معدوم نمیکرد؛ اما اگر ذات یا ماهیت یکی از آنان از میان برود یا دروغ درآید، ماهیت آن دیگر نیز باید نابود شود. بر این تقدیر چیزی که علت ذات و وجود يك معلول است، باید ذاتاً و وجوداً با آن معلول اختلاف داشته باشد. و اما عقل خدا علت وجود ذات عقل ماست؛ و بنا بر این عقل خدا همینقدر که میتواند سازنده ذات خود تعقل شود، هم بلحاظ ذات و هم از حیث وجود با عقل ما اختلاف دارد و بجز نام در هیچ چیز دیگر با آن مشترك نیست و این همانست

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

هیجدهم - خدا علت درونی همه اشیاء است نه علت خارجی آنها^۱ .
نوزدهم - خدا جاوید است یعنی تمام صفات او جاوید هستند .
بیستم - وجود و ماهیت خدا یکی است و چیز واحد است .
نتیجه اول - از اینجا استنتاج میشود که وجود خدا مثل ذات یا ماهیت او حقیقتی است جاوید

بیست و یکم - هر چیزیکه از طبیعت مطلق یکی از صفات خدا بر آید ، باید همیشه و بطور نامحدود موجود باشد ، یعنی اینکه جاوید و بیکران باشد .
بیست و دوم - هر آنچه از یکی از صفات خدا ناشی میشود تا آنجا که بوسیله یک چنین تعدیلی 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 ضرورتاً 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 می آید 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 معدوم ، آنرا
۱ . علت او بر سبیل تعدی نیست یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده و علت بیرون از معلول نیست و امری درونی است . (نقل از سیر حکمت در اروپا جلد دوم صفحه ۴۵)

متضمن وجود یا استمرار نمی‌یابیم؛ بنا براین 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 هست.

نتیجه - اشیاء و امور جزئی چیزی غیر از آثار صفات خدا یا حالاتیکه بنحومعین 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 متعین، 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 متعین 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 متعین است: و قس علیهذا الی غیرالنهایه...

تبصره - چون بعضی چیزها که می‌بایست بلاواسطه از جانب خدا ایجاد شده باشند یعنی بالضرورة از ذات مطلق خدا منتج گشته باشند، علل واسطه اشیاء دیگر هستند، و آن اشیاء نیز که موجودات با واسطه هستند نیز نمی‌توانند بی‌وجود خدا موجود باشند یا تصور شوند، چنین برمی‌آید که خداوند علت بلافصل 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 نتیجه، قضیه ۲۴). و نیز چنین نتیجه میشود که نمیتوان گفت خدا حقیقهٔ علت غیر مستقیم اشیاء جزئی است جز اینکه ما بخواهیم این اشیاء را از آنهایی که مستقیماً بوسیلهٔ خدا ایجاد شده‌اند یا بهتر بگوئیم از ذات یا طبیعت مطلق خدا برآمده‌اند متمایز سازیم، زیرا از «علت مستقیم» آن علت را درک میکنیم که بهیچوجه بامعلول خود مرتبط نیست. اما تمام آنچه هست در خداست و چنان با او پیوسته و مربوط است که بدون او نمیتوان چیزی را موجود دانست یا تصور کرد.

یست و نه‌م - در طبیعت هیچ چیز ممکن (مقابل واجب) نیست بلکه وجود هر چیز بضرورت طبیعت الهی تعین یافته و بنحومعین عمل میکند.

تبصره - مقدمهٔ می‌خواهم توضیح دهم یا بهتر بگویم متذکر شوم که از طبیعت فاعله و منفعله (natura naturans and natura naturata) چه می‌فهمیم، چون فکر میکنم از قضا‌ی‌ای گذشته پذیرفته‌ایم که از طبیعت فاعله باید آن چیز را درک کنیم که قائم بذات است و بخود یا بصفات جوهر تعقل میشود که ذات یسکران و جاوید یعنی خدا را بیان میکنند (نتیجه ۱ قضیه ۱۴ و نتیجه ۲ قضیه ۱۷) تا آنجا که او همچون يك 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 آنجا که همچون چیزهایی ملاحظه شده‌اند که در خدا هستند و خارج از او نمیتوانند وجود داشته باشند یا تصور شوند.

۱. که معادل انگلیسی ن «active and passive nature» است و در مقابل آن «طبیعت فاعله و منفعله» را آوردیم. معادل فرانسوی آن چنین است: nature naturée, nature naturante که در کتاب سیر حکمت بترتیب «ذات سازنده» و «ذات ذات ساخته» ترجمه شده. ضمناً دو اصطلاح «طبیعت طالعه» و «طبیعت منطبعه» را در این مورد از آقای دکتر رضا زاده شفق نقل میکنیم.

سیام - عقل در حال فعل (actus) خواه محدود باشد یا نامحدود، باید صفات و اعراض خدا را درك کند نه چیزی دیگر را .

سی و یکم - عقل در حال فعل ، محدود باشد یا نامحدود ، همچنین اراده ، میل ، عشق و جز آنها را نباید بطبیعت فاعله نسبت داد بلکه باید آنها را بطبیعت منفعله مربوط ساخت .

سی و دوم - اراده را میتوان تنها يك علت ضرور خواند نه يك علت آزاد . نتیجه - از اینجا چنین برمی 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 نامید ، با اینحال در اینجا میخواهم در چند کلمه توضیح بدهم که ممکن یا محتمل- الوقوع چیست ؛ اما نخست معنای ضرور و ناممکن را توضیح میدهم . يك چیز را یا بدلیل ذات و ماهیتش ، و یا بواسطه علت آن ، ضرور میخوانند . زیرا وجود شيء یا از خود ماهیت یا تعریف آن ، یا از يك علت مؤثر معلوم ناشی میشود . بهمین دلائل است که چیزی را ناممکن میخوانیم : یا بواسطه اینکه ماهیت یا تعریفش متضمن تناقض است ، یا به این دلیل که يك علت خارجی برای ایجاد چنان چیزی معین و معلوم نیست . اما نمیتوانیم چیزی را محتمل بنامیم مگر به لحاظ نقض 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 بیقین تأیید کنیم به این جهت که ترتیب علل بر ما مجهول است ، برای ما چنین چیزی نه ضرور است و نه ناممکن : و بنابراین آنرا محتمل یا ممکن میخوانیم .

تبصره ۲- از نظریات پیشین به وضوح برمی آید که اشیاء در يك کمال تام بوسیله خدا ایجاد شده اند ، زیرا آنها بالضروره از موجودی برآمده اند که

دارای کامل‌ترین ذات است . این امر هیچ نقصی را در خدا نشان نمیدهد ، زیرا کمال او ما را وادار بتصدیق آن کرده است . و ازخلاف این قول باید اینطور نتیجه میشد (چنانکه هم اکنون ثابت کردم) که خدا بالتامام و بطور مطلق کامل نیست ، چونکه اگر اشیاء بنحوی دیگر یعنی غیر کامل ایجاد شده بودند ، می‌بایست ذاتی باو نسبت داده شود غیر از آنکه بلحاظ يك موجود کامل ناچاریم باو نسبت دهیم . هر چند من شك ندارم که بسیاری از مردم این عقیده را همچون يك فكر سخیف رد میکنند و اذهان خود را بتفکر در باره آن تسلیم نمیسازند ، و این عمل آنان به هیچ مناسبت نیست جز آنکه عادت کرده‌اند يك نوع آزادی کاملاً مغایر با آنچه ما ارائه داده‌ایم (تعریف ۶) بخدا نسبت دهند . آنان اراده مطلق را باو نسبت میدهند . باوجود این شکی ندارم که اگر موضوع را بطور صحیح معاینه کنند و سلسله قضایای ما را دنبال کنند و هر يك از آنها را بخوبی بسنجند ، آن آزادی را که اکنون بخدا نسبت میدهند نه تنها بمنزله يك عقیده باطل بلکه بطور واضح همچون مانعی 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 مسلماً اراده منسوب بذات باری است ، مع هذا چنین بر نمی‌آید که اشیاء بهیچ طریق دیگر نمیتوانستند ایجاد شوند مگر بهمان نحو که ایجاد شده‌اند ؛ و ارائه این مطلب با ملاحظه همان چیزیکه ایشان پذیرفته‌اند آسان خواهد بود و آن اینست که اگر هر چیز همانست که هست این مطلقاً منوط باراده و مشیت خداست ، زیرا در غیر این صورت خدا نمیتوانست علت همه چیز باشد . از این گذشته ایشان معتقدند که تمام احکامیکه بوسیله خداوند مقرر شده است ازلی و ابدی است : زیرا خلاف این قول نقص وتلون را در خدا می‌رساند . اما چون در ابدیت چیزی همچون هنگام پیشین یا پسین وجود ندارد صرفاً از کمال خداوند چنین بر می‌آید که او هرگز نمیتواند یا نمیتوانسته است چیزی غیر از آنچه تقدیر رفته است مقدّر 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 ازلیت 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 میبایست 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 دیدهام معتقدند که چیزی بمنزل عقل بالقوه در خدا نیست مگر عقل بالفعل . اما از آنجاکه میان عقل و اراده و ذات او فرق نمیگذارند و همگی در این باب متفق اند ، چنین برمیآید که اگر خدا دارای عقل بالفعل و اراده ای دیگر بود ، بحکم ضرورت میبایست ذاتی دیگر هم داشته باشد ؛ و از اینرو همانطور که در آغاز استنتاج کردم ، اگر اشیاء بطریقی جز آنکه اکنون موجودند ایجاد شده بودند ، عقل و اراده خدا ، یعنی چنانکه قبول کردیم ذات او ، نیز بایست غیر از آنچه هست میبود و این قولی است سخیف .

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

خوب یابد بخوانیم ، و بنا براین 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 ضرورتاً می‌فهمد چه می‌خواهد ، میتواند به اراده خود چنین مقرر کند که چیزهایی را بنحوی جز آنچه آنها را درك می‌کند ، بفهمد ؟ و این (بطوریکه هم اکنون مدلل ساختم) منتهای سخافت است . و بدین سبب من میتوانم دلیل ایشانرا علیه آنان بصورت زیر در آورم . تمام چیزها منوط بقدرت خدا است . اگر اشیاء غیر از آنچه هستند بودند ، دگرگونی وجودشان مستلزم تغییری در اراده خدا می‌بود و اراده خدا دستخوش تبدل نیست (چنانکه این مطلب را با وضوح بسیار از کمال خداوند استنتاج کرده‌ایم) : بنا براین اشیاء نمیتوانند بنحوی غیر از آنکه هستند بوده باشند . من اقرار میکنم عقیده‌ایکه همه چیز را تابع اراده يك خدای لایتغیر میکند و آنها را منوط به اراده خیر او میسازد ، از این حقیقت زیاد دور نیست که میگوید خدا برای فرونی خیر در همه چیز دست دارد . زیرا بنظر میرسد که این اقوال چیزی را در وراه خدا قرار میدهد که بدو وابسته نیست و خدا در افعال خود چون يك سرمشق بآن مینگردد و همچون يك غایت قصوی در پی آن میکوشد . و حال اینکه این عقیده نیست مگر خدا را تابع تقدیر کردن و مشکل است درباره خدا نامعقول‌تر از این چیزی گفت ، خدائیکه ما ثابت کرده‌ایم نخستین و تنها علت آزاد ماهیت و وجود تمام اشیاء است . بدین جهت مگذارید بیش از این در رد این مباحث بی‌اساس وقت تلف کنیم .

سی و چهارم - قدرت خدا عین ذات اوست .

سی و پنجم - هر چه مادر قدرت خدا تصور کنیم بحکم ضرورت وجود دارد .

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

تذییل

در این قضایا 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 او چگونه است ، همه اشیاء در خدا هستند و بنا براین باو وابسته‌اند و خارج از او نمیتوانند باشند یا تصور شوند ، و بالاخره همه چیزها بوسیله خدا ازپیش مقدرشده‌اند و این امر از اراده خیر او نیست بلکه بواسطه طبیعت مطلق و قدرت نامحدوداست . بعلاوه هر وقت موقع دست داده است کوشیده‌ام تا معایبی 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 بنحوی 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 بعهده میگیرم مبنی بر این اصل است که مردم معمولاً تصور میکنند تمام اشیاء طبیعی مثل خود ایشان با توجه بفایته 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 می‌افتند 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 ، نظم و اغتشاش ، زیبایی 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 اینست که همه مردم درباره علت اشیاء نادان خلق شده‌اند ، همگی به اکتساب آنچه مفید است رغبت دارند ؛ و بعلاوه براین امر مستشعرو 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 ایشانرا بخواستن و تمایل سوق میدهد

بیخبرند وجود این علتهای را حتی در خواب هم نمی بینند. دومین نتیجه اینست که مردم همه چیز را با توجه بفاصله بجا می آورند یعنی در جستجوی چیزی هستند که سودمند است. و از آن چنین برمی آید که همیشه علتهای غائی آنچه را که واقع شده است میجویند و هنگامیکه این علتهای حادث زده باشند آرام میگیرند زیرا آشکار است که دیگری سببی برای تشکیک ندارند. اگر نتوانند که این علتهای را از کسی بیاموزند چاره ای ندارند جز اینکه بنفس خویش رجوع کنند و بیندیشند که چه چیز میتواندست که شخص ایشان را بوقوع چنین چیزی قانع سازد، و باین ترتیب ضرورت طبایعی را غیر از ذوات خود دید میزنند. از این گذشته چون در خود و در خارج از خود چیزهای بسیار می یابند که آنان را در طلب آنچه برایشان مفید است بسیار معاضدت میکنند، و خلاصه ابر و باد و مه و خورشید را برفع خود درکار می بینند، تصور میکنند آنچه در طبیعت است برای ایشان ساخته شده است و چون تشخیص میدهند که این چیزها را چنانکه باید دریافته اند و آنها را خود ساخته اند، دستاویزی دارند برای اعتقاد باینکه کسی دیگر آنها را برفع ایشان فراهم کرده است. اکنون که اشیاء را همچون وسائل در نظر گرفته اند نمیتوانند آنها را خود آفریده بدانند، بلکه از وسائلی که معمولاً برای خود فراهم میسازند قیاس میکنند باینکه در طبیعت فرمانروا یا فرمانروایانی بر خوردار از آزادی بشری هستند که از همه چیز برای بشر مراقبت میکنند و برای انتفاع او همه چیز میسازند. آنان باید درباره طبیعت این فرمانروایان از خود نظری بدهند زیرا اطلاعی در این باب ندارند. و از اینرو میگویند خدایان همه اشیاء را بسود بشر رهبری میکنند و انسان باید در برابرشان زانو بزند و عالیترین احترام را در حقشان بجا آورد. از اینجاست که هر کس بگمان خویش شیوه ای برای پرستش خدا ابداع میکند تا شاید خدا او را بیش از همه دوست بدارد و تمام طبیعت را برای خوشنودی حرص نایبنا و طمع سیری ناپذیر او هموار کند. باین ترتیب این تفرض بصورت يك خرافه درمی آید و ریشه های خود را بطور عمیق در ذهن ایشان مستقر میکند و بدین علت بوده

است که همگی بجد میکوشیدند تا علت‌های غامی تمام اشیاء را بفهمند و تبیین کنند. و چون در پی آن بوده‌اند که ثابت کنند در طبیعت هیچ چیز بعث نیست (یعنی چیزی نیست که برای بشری فایده باشد)، اینطور بنظر میرسد که کاری فکرده‌اند جز اینکه طبیعت و خدایان راه‌مچون بشر دیوانه جلوه دهند. اکنون من شما را دعوت میکنم تا ببینید این امر بچه صورت درآمده است. در میان سازگاریهای بسیار طبیعت ناچار به ناسازگاریهایی همچون طوفان، زلزله، بیماری و مانند آن برمیخورند و میگفتند اینها بعثت خشم خدایان حادث شده است که گناه و قصور در پرستش آنان را برضد بشر برانگیخته است. و اگرچه تجربه همواره خلاف آنرا ثابت کرده و باشواهد بیشمار نشان داده است که ساز و ناساز برای دیندار و پیدین هر دو واقع میشود، باوجود این از تفرض دیرینه خویش روی بر نمی‌تابند. زیرا اگر این امر را در میان چیزهای مجهول دیگر که فایده آنرا نمیدانستند قرار میدادند و حال وضع فطری جهل خویش را حفظ میکردند، برای آنان آسانتر بود تا اینکه مجموع بنای فلسفه خویش را واژگون کنند و آنرا از نو سازند. از اینرو با اطمینان زیاد گفتند که احکام خدا از فهم بشر بسیار دور است؛ و اگر علوم ریاضی که بعلم غامی نمیردازد، و بذات و صفات 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 برگیرد و به معرفت صحیح اشیاء رهبری شود.

باین ترتیب آنچه را در وهله نخست تعهد کردم، باز نمودم. اکنون لازم است مدلل سازم که طبیعت هدف یا غایت شخصی در پیش ندارد و تمام علت‌های غامی 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 نتایج قضیه ۳۲ و در فوق همه از تمام قضایایمیکه در آنها مدلل ساختم که همه اشیاء باهمتها درجه کمال از

يك ضرورت معين ابدی طبیعت ناشی شده‌اند، این مطلب بقدر کافی واضح است. هر چند در اینجا باید در طرد کامل آن نظریه نامعقول در باب علت غائی تأمل کنم. زیرا آن چیزیکه در حقیقت يك علت است همچون يك معلول بنظر میرسد و بالعکس، بنابراین آنچه آغاز است انجام میشود و باز آنچه عالترین و کاملترین است ناقص در می‌آید. چون این دو مسأله مشهودند از آنها صرف نظر میکنیم. از قضایای ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ چنین بر می‌آید که معلولیکه بلا واسطه از خدا ناشی شده است از همه کامل تر است، همچنین آن معلول که بیشتر با علت‌های واسطه ملازمه دارد ناقص تر است. اما اگر آن چیزها که بلا واسطه توسط خدا ایجاد شده‌اند برای رسیدن بغایاتی در وجود آمده‌اند، پس بحکم ضرورت نتیجه اینست که چیزهای نهائی که این اولیها بخاطر آنها موجود شده‌اند از همه برترند. از اینرو این نظریه کمال خداوند را مضحک میکند: زیرا اگر خدا در پی هدف و غایتی باشد ضرورتاً خواستار چیزی است که فاقد آنست. و اگرچه علمای الهی و حکمای مابعدالطبیعه 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 بنابراین بحکم ضرورت باید اقرار کنند که خدا فاقد و خواستار چیزهایی بوده است که برای دست یابی به آنها خواسته است و سائلی برانگیزد. و این بخودی خود آشکار است. در اینجا نباید 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 برهان حذف را به محال 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 او را هلاک کند بشیوه استدلال خویش میگویند آن سنگ مأمور افتادن و کشتن او بوده است؛ زیرا اگر مشیت الهی بر آن نبوده باشد، اینهمه مقتضیات چگونه میتوانستند بر سبیل

اتفاق باهم دست دهند(زیرا غالباً مقتضیات بسیار در آن واحد باهم جمع میشوند)؛ ممکن است بگوئید «بادمیوزیده و آن شخص ناچار بوده است از آنجا گذر کند و هماندم این امر واقع شده است .» اما ایشان فوراً خواهند گفت : « چرا باد در آن لحظه میوزیده ؟ » و « چرا آن شخص هماندم از آنجا میگذشته است ؟ » اگر باز جواب بدهید : « هوا قبلاً آرام بوده و باد بعلت آشفتهگی دیروز دریا برخاسته است ، و آن شخص بنا بدعوت يك دوست از آنجا عبور میکرده است ، چون مجادله ایشانرا پایانی نیست باز بشما جواب خواهند گفت : « چرا دریا آشفته 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 دهید. بهمین ترتیب وقتی بکالبد انسان مینگرند متحیر میشوند و چون علت اینهمه صنعت را نمیدانند اینطور استنباط میکنند که زاده يك صنع الهی یا فوق طبیعی است و بطریقی ساخته شده است که اندامها بیکدیگر آسیب نمیرسانند. و از 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 میشود، و بوسیله کسانی که توده مردم آنانرا بعنوان مفسرین طبیعت و خدایان ستایش میکنند ، رسوا میگردد . زیرا اینان میدانند بمحض اینکه جهل و نادانی برطرف 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 کرده ام مبادرت میکنم .

همینکه مردم متقاعد 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 ، زیبایی ، زشتی 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 را مخالف اینست شرمیخوانند . و چون کسانی که امور طبیعت را نمی فهمند و هیچ یقینی درباره آنها ندارند مگر توهم ، و این توهم را بجای تعقل میگیرند ، بسختی معتقد میشوند که در اشیاء نظم وجود دارد ، و نسبت به آن قلم و همچنین نسبت به طبیعت خویش جاهلند . 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 مفشوش می نامیم . و از همه اینها مهمتر چون آن چیزهایی برای ما خوش آیند هستند که بتوانیم آنها را باسانی تخیل کنیم ، به این مناسبت مردم قلم را بر بی نظمی ترجیح میدهند چنانکه گوئی در طبیعت نظم چیزی غیر از رعایت تخیل ماست ؛ و میگویند خدا همه چیز را منظم آفریده است ، و باین ترتیب ندانسته تخیل را بخدا نسبت میدهند ، جز اینکه در حقیقت مقصود ایشان اینست که خدا تمام اشیاء را بنحوی مرتب کرده است که برای تخیل بشر بسیار سهل باشند ؛ و شاید این امر را مانعی برای نظریه خود نمیدانند که چیزهای بیشمار یافت میشوند که از دسترس تخیل ما بسیار دورند و بسا چیزها 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 بانحاء مختلف تحت تأثیر واقع می شود و با وجود این بواسطه جهل همچون صفات اصلی اشیاء ملاحظه شده اند : زیرا چنانکه گفته ایم مردم تصور میکنند که تمام اشیاء برای آنان آفریده شده اند و طبیعت يك چیز را بر حسب تأثیری که در ایشان داشته است خوب یا بد ، سالم ، فاسد و معیوب ، خوانده اند . مثلاً 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
 بوسیلهٔ بینی اعصاب را متأثر میکنند خوشبو یا بدبود خوانده می‌شوند؛ هنگامی
 که این تحریک از طریق دهان حاصل شده باشد کلمات شیرین یا تلخ، خوش-
 طعم یا بد طعم، و اگر از راه لمس بوده باشد اصطلاحات نرم یا درشت، هموار
 یا ناهموار بکار می‌روند. و چیزهایی که گوش را متأثر میکنند اصوات نامیده
 میشوند و رامش یا نعمهٔ ناساز را تشکیل میدهند که رامش آن مردم را بعد 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.^۱
 تمام این مطالب بقدر کافی نشان میدهد که هر کس دربارهٔ اشیاء بمقتضای تمایل
 فکر خویش حکم میکند یا بهتر بگوئیم آنچه در واقع آثار تخیل او هستند به اشیاء
 نسبت میدهد. بدین جهت آنقدر مهم نیست (چنانکه ضمناً می‌توانیم متذکر شویم)
 که در میان مردم گفتگوهای بسیار رفته و بالاخره شکایت 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 بد است، برای
 این نظم است و برای آن دیگر بی‌نظمی، این یک را خوش آیند است آن دگر را
 ناخوش آیند و بر همین قیاس، که در این باره بتحقیق بیشتر نیازی ندارم چون
 جای آن نیست که در آنها بتفصیل گفتگو کنم و در حقیقت باید بقدر کافی بر همه مشهود
 باشد. زیرا همه میگویند: «بشمارهٔ آدمیان، عقیده وجود دارد»، «هر کس به
 وجه مخصوص خویش عاقل است»، «افکار هم مثل سلیقه‌ها باهم اختلاف دارند»،
 تمام این ضرب‌المثل‌ها بخوبی نشان میدهد که مردم دربارهٔ اشیاء بمقتضای تمایل
 افکار خویش حکم میکنند، و بیش از اینکه آنها را بفهمند دربارهٔ آنها بتوهم
 میپردازند. زیرا اگر امور را میفهمیدند، دلیل من اگرچه ایشانرا مجذوب
 ۱. اشاره بعقیده‌ایست که منسوب به فیثاغورس است و آن اینست که گردش
 کرات آسمانی و حرکت سریع اجرام سماوی نعمه یا تألیفی ایجاد میکند که
 گوش ما بواسطهٔ عادت آنرا نمیشنود.

نمیساخت لااقل با اندازه ریاضیات آنرا متقاعد میکرد .

باین ترتیب ملاحظه کردیم که تمام دلائلی که عوام عادت کرده اند بوسیله آنها طبیعت را تبیین کنند چیزی نیستند مگر حالات یا صورتخیل و غیرا ساختمان و سرشت تخیل به طبیعت یا ماهیت چیزی دلالت نمیکند ؛ و باوجود این اسامی و کلماتی دارند که گوئی مثل ماهیت ها در خارج از تخیل موجودند ، من آنها را ماهیت میخوانم اما نه ماهیت واقعی بلکه ماهیت تخیلی، و بنا براین دلائلی را که در باره این مفاهیم علیه ما اقامه شده است بسهولة میتوان رد کرد . زیرا بسیاری از مردم معمولاً اینطور استدلال میکنند : اگر تمام اشیاء از ذات کامل باری برآمده اند ، پس اینهمه نقص ها و ناتمامی ها که در طبیعت هستند از کجا آمده اند ؟ مثلاً فساد اشیاء تا حد تعفن ؛ زشتی چیزهایی که غالباً انسان را بحال تهوع دچار میکند ، بی نظمی ، شر ، گناه و امثال آنها . اما چنانکه هم اکنون گفتیم این اقوال بسهولة 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 ملایم یا منافر حواس انسان هستند یا باین جهت که برای اومفید یا بیفایده اند ، نیست . اما در پاسخ آنان که میگویند «چرا خداوند تمام ابناء بشر را طوری نیافریده که تنها در پرتو عقل اداره شوند ؟» جوابی نمیدهم جز اینکه میگویم : زیرا برای خلق تمام اشیاء از عالیتترین تا دانیترین ماده و مایه کسرنداشت ؛ به بیان دقیق تر : زیرا قوانین طبیعت چنان جامع است که خلق هر چیز را که عقل نامحدود بتواند تصور کند ، بسنده است ، چنانکه این مطلب را در قضیه ۱۶ باز نموده ام . سوء تفاهماتی هستند که در اینجا تذکر آنها را موقوف کردم . اگر باز مواردی از آنها باقی بمانند میتوان آنها را با اندکی تفکر مرتفع ساخت .]

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

بحث او مبنی بر مفهوم «يك صورت»^۱ است که از دکارت گرفته ولی در آن

۱ . صورتی که اسپینوزا می گوید نزدیک است به آن معنی که افلاطون

تصرف کرده است . پیش از این در حکم ۶ از کتاب اول، گفته بود که يك صورت تا آنجا صادق است که با آن چیزی که موضوع یا مصداق آنست سازگار و منطبق باشد . در اینجا (تعریف ۴) «علم تمام» را همچون چیزی تعریف میکند که دارای تمام علائم ذاتی، يك صورت حقیقی یا صادق باشد. اسپینوزا پیشرفت ذهن انسانرا 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 خود يك حالت محدود وجود است هرگز نمیتواند آنرا بکمال رساند . کمال مطلوب معرفت، شناخت صور بدیهی حقیقی است که مناسبت میان ذوات را نشان میدهند . اسپینوزا معتقد است که هیچ معرفت واقعی وجود ندارد که خود را نامشكوك و بدیهی نشان ندهد . پائین تر از این مرتبه دومرحله وجود دارد : یکی استدلال یا استنتاج ، و دیگری پائین تر از آن ، یعنی تنها عقیده جاری و توهم درباره واقعیات . این سه مرحله را با يك مثال در تبصره ۲، قضیه ۴۰، مجسم 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 پائین تر از همه را به دومرتبه تقسیم میکند . اسپینوزا «صورت» و «موضوع صورت» را طوری بکار میبرد که بخود او اختصاص دارد و لب استدلال اوست . ذهن انسان خود يك صورت است و موضوع یا مصداق آن تن انسان است. در اینجا باید بخاطر داشت که علم^۱ و بعد فقط صفاتی هستند که جوهر در پرتو آنها تعقل میشود .

- برای صور قائل است که وجودشان حقیقی و مجرد است و می توان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آنرا حالت و تعیینی از صفت علم واجب الوجود می خواند و روح یا نفس را متقوم از آن صور می داند - سیر حکمت در اروپا، تألیف مرحوم فروغی .

۱. thought (فرانسه Pensée) - که ترجمه آن فکراست، ولی مرحوم

فروغی می گوید : « چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود»

باین ترتیب از نظر اسپینوزا يك حادثه واحد را میتوان بمنزله واقعه‌ای ملاحظه کرد که هم در حوزة 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 پیشین» لایب نیتس درباره نفس و بدن که در آن دودسته از وقایع بطور مطلوب از جانب خدا مقارن گشته‌اند فرق دارد؛ بنظر اسپینوزا این هر دو يك واقعه بیش نیست که از جنبه‌های مختلف ملاحظه شده است. از لحاظ ادراک حسی و تجربه معمولی، ذهن فقط دارای صور نامتوافق و پریشان (علم ناتمام) است که آنچه در بدن حادث میشود منعکس میکنند. این صور علائم ذاتی توافق یا تناسب را با خود ندارند (قضیه ۲۹ و نتیجه). معرفت ما از موجودات فردی یا جزئی خارج از ما تنها از طریق تأثرات بدن بوسیله موضوعات خارجی دست داده‌است و باین دلیل است که ادراک حسی تنها صور نامتوافق و درهم را میتواند ارائه کند. این نکات اخیر با نظریه معرفت ما بعدالطبیعی اسپینوزا توافقی دارد که بر طبق آن سلسله علل اشیاء جزئی هرگز به نتیجه نمیرسند و بنا بر این هرگز نمیتوانند یکجا و بطور تام و تمام از طبیعت خدا یا از واقعیت کل ناشی شده باشند. (قطعه مستخرجه از «اصلاح فهم» را نیز ملاحظه کنید).

اما ما باین صور نامتوافق که محصولات «تخیل» هستند، محدود نیستیم. همه ما بحکم ضرورت دارای معرفتی از مرحله دوم و سوم و سوم نیز هستیم، که عبارتند از نوعی دلیل و علم حضوری درباره حقایق بدیهی. بدین گونه است که میتوانیم حقیقت را از خطا تشخیص دهیم. زیرا ما هر کدام نمونه‌ای از حقیقت را داریم، چون هر يك از ما پاره‌ای حقایق ضرور را درباره کل جهان میدانیم. اینها مفاهیم عام هستند، مثل اینکه هر چیز علتی دارد که تمام استدلال ما بر آن مبتنی است. هر يك از ما اگر خود را بر آن دارد که بر پایه مفاهیم عام نظریه‌ای در باب مجموع جهان بسازد که مقام او را نیز شامل باشد، میتواند طریق اسارت با آزادی را طی کند. هدف علم اخلاق اینست که نحوه وصول باین طریق

→ می‌شمارد، فکر برای آن مناسب نیست؛ پس علم ترجمه کردیم.

را نشان دهد .

در اینجا بر طبق طرح این کتاب باید بقطعات مستخرجه از آثار اسپینوزا خاتمه دهیم . اما نباید فراموش کرد که حکمت ما بعدا لطیعه اسپینوزا بمنزله زمینه ای 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 تمیز را میان فکر محض که فاعل است ، و ادراک و عقیده معمولی که نسبت بحیات حسی منفعل است ، بکار می بندد . درباره عواطف نظریه ای میدهد و آنها را بمنزله صور منفعله و انمود میکند که تغییرات بدن را که بواسطه اشیاء خارجی پدید آمده اند منعکس می سازند . در بالاترین مرتبه معرفت ، یعنی مرتبه ای 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 سلیم رد میکند . با وجود این ، ذهن در پرتو کوشش های خود و در برخورداری از فکر محض ، خود را آزاد میکند تا زمانی با حقایق جاوید مشغول گردد . از چنین ادراکی آزادی و خرسندی دست میدهد ؛ نه بمعنی تسلیم يك رواقی بتقدیر و سر نوشت ، بلکه باین معنی که ذهن از دلبستگی های شخصی و اضطراباتی که مولود آنها هستند آزاد است و تنها به جنبه ها یا کیفیات تغییرناپذیر جهان توجه دارد . این مرتبه عشق بخدا و طبیعت را بنیان می نهد .

تمام شیوه استدلال اسپینوزا در علم اخلاق در معرض انتقاداتی است که هیوم و کانت بعدها نسبت بدان ایراد کردند . این فیلسوف در پی آنست که عالیت ترین نوع حیات را از طبیعت اشیاء بیرون بکشد . هیوم و کانت ثابت کرده اند که منطقاً نمیتوان از این روش دفاع کرد . نقادان دیگر اظهار کرده اند که دلائل او آنطور که بنظر آمده است دقیق نیستند ؛ زیرا روش هندسی واقعاً يك رشته دلائل قیاسی دقیق را فراهم نمیکند و چنین انتظاری از آن نمیتوان داشت . اسپینوزا

فیلسوفی است که مردم بدون درك مقاصد او عموماً ویرا حرمت گذاشته یا ناسزایش گفته‌اند. اما توقع نداشت که آثار شخصی او، یا شیوه 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 يك 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 يك وجود بیکران و جاوید ناشی شوند. 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 ما را بگیرند (اگر بتوان چنین گفت) و ما را به معرفت ذهن انسان و سعادت کامل آن رهبری کنند.

تعاریف

اول- از «جسم» آن حالت را درك میکنم که يك نحو معین معلوم، ذات خدا را تا آنجا که بمنزله يك شیئی ممتد (ذوابعاد) در نظر گرفته شده است بیان میکند (رجوع کنید به نتیجه قضیه ۲۵ از بخش نخستین).

دوم- آنرا منسوب به ذات چیزی میدانم که قبول آن ضروره^۲ مستلزم قبول شیئی و رفع آن بحکم ضرورت متضمن رفع شیء است. یا آن چیز را که بدون آن شیء مورد نظر 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 يك صورت ذهنی را اراده می‌کنم که ذهن بواسطه متفکر-

1. Omnia praeclera tam difficila quam rara Sunt

بودن خود آنرا تشکیل میدهد .

توضیح : تصور میگویم ، و نمیگویم ادراک ، زیرا کلمه ادراک ظاهراً 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 به شیء در نظر گرفته شده ، تمام خصوصیات یا علائم ذاتی يك تصور حقیقی را دارد .

توضیح : اینکه میگویم ذاتی برای اینست که 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 میگویم «نامعلوم» که بهیچ وجه نمیتوان آنرا معین کرد ، نه با خود طبیعت يك موجود و نه با علت فاعلی آن که بحکم ضرورت وجود شیء را براوحمل می کند اما آنرا از او برنمیگیرد .

ششم - کمال و واقعیت را يك چیز واحد میدانم .

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

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 تصویری از چیز محبوب یا مورد آرزو و مانند آن باشد. اما تصور اگرهم حالت دیگری از فکر وجود نداشته باشد ، موجود است .

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

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

قضا یا

اول - فکر یکی از صفات خداست ، یا خدا يك شیء متفکر است .

دوم - بعد یکی از صفات خداست ، یا خدا 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 مگر صورت شیء منفردی (جزئی) که بالفعل وجود دارد .

دوازدهم - آنچه در موضوع صورت تشکیل دهنده ذهن انسان حادث می شود باید بوسیله ذهن انسان درك شود : یعنی اگر موضوعی که ذهن انسان را میسازد يك جسم باشد ، در آن جسم چیزی حادث نمیشود که ذهن آنرا درك نکند .

سیزدهم - موضوع آن صورتی که موجد ذهن انسان است یا يك 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 متحد است بلکه آنچه را هم که از اتحاد ذهن و بدن باید فهمید درك میکنیم . اما در حقیقت هیچکس قادر نخواهد بود این مطلب را بنحو شایسته یا بطور دقیق بفهمد مگر اینکه ابتدا با طبیعت بدن ما آشنا باشد . زیرا چیزهایی را که تاکنون مطرح کرده ایم

1. actual

رویهمرفته کلی بوده‌اند و به انسان بیش از سایر اشیاء منفرد که عموماً ولو بدرجات مختلف جاندار هستند مراجعه نکرده‌ایم. زیرا بحکم ضرورت باید قبول کرد که از تمام چیزها صورتی در خدا هست که خدا علت آن صورت است، همانطور که علت صورت جسم انسان است. و بنابراین آنچه را درباره صورت جسم انسان می‌گوئیم باید ضرورتاً در باره صورت شیء دیگر نیز بگوئیم. باوجود این نمیتوان انکار کرد که صورهم مثل اشیاء باهم اختلاف دارند، یکی از دیگری برتر است و واقعیت بیشتری دارد، همانطور که موضوع (مصدق) يك 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 یا مصداق آن یعنی طبیعت کالبد انسانرا بشناسیم. در اینجا نمیتوانم توضیح دهم که این طبیعت چیست. اما این امر برای آن چیزیکه من در صدد اثبات آن هستم ضرورت ندارد. هر چند بطور کلی خواهم گفت همانطور که يك کالبد نسبت به کالبدهای دیگر برای کار و تحمل چیزهای بسیار در زمان واحد سازگارتر است، همانطور که يك ذهن هم نسبت باذهان دیگر برای ادراک چیزهای بسیار در زمان واحد سازگاری بیشتری دارد. و هر قدر اعمال يك کالبد بخود او مربوط تر باشند و کالبدهای کمتری در اعمال او همدستی کنند، ذهن برای فهم صریح و مشخص مستعدتر است. و باین ترتیب میتوانیم تشخیص دهیم که چگونه يك ذهن از همه اذهان برتر است و همچنین میتوانیم آنرا دریابیم که چرا ما از کالبد خود تنها يك معرفت بسیار آشفته و درهم داریم، و همچنین بسیار چیزهای دیگر که از این مطالب استنباط خواهیم کرد.

بیست و ششم - ذهن انسان جسم خارجی را بمنزلۀ يك موجود بالفعل درك نمیکند مگر بواسطه صورتی که از عوارض کالبد خود دارد.

بیست و هفتم - صور عوارض یا تأثرات بدن انسان تا آن حد که تنها بذهن انسان به تنهایی ارجاع میشوند واضح و مشخص نیستند بلکه مغشوش

و درهم اند .

بیست ونهم - صورت صورت هر تأثری از ذهن انسان ، متضمن يك علم تمام در باره ذهن انسان نیست .

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

تبصره : صریحاً می گویم که ذهن از خود ، بدن خود و اشیاء خارجی تنها يك معرفت منشوش دارد نه علم تمام ، و این وقتی است که شیء را در نظم عادی طبیعت درك می کند ، یعنی هرگاه آنرا بطور خارجی در نظر گرفته باشیم که با شرایط و مقتضیات اتفاقی بامور می اندیشد . و نه هنگامی که آن را بطور درونی در نظر آوریم یعنی بآن کیفیت که دفعهً واحده بسیاری از چیزها را ملاحظه می کند تا اختلافات و تقابل های هريك را نسبت بدیگری بفهمد . زیرا هرگاه باین طریق یا بهرنحو 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 ، يك علم بسیار ناتمام داشته باشیم .

سی و پنجم - خطا عبارتست از فقدان معرفت که متضمن 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 يك ضرورت ناشی می شوند .

سی و هفتم - تنها آن چیزهایی را که نسبت به همه امور مشترك 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 مشترك است ، و صفتی است از آیندو 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 درك می کنیم و مفاهیم کلی می سازیم ، نخست از اشیاء جزئی که بصورت درهم ، مخلوط و بی ترتیب بعقل ما ارائه شده اند (نتیجه قضیه ۲۹ از بخش دوم) ، و از اینرو من برحسب معمول خویش اینچنین ادراکات را معرفت ناشی از تجربه مبهم و اتفاقی می شناسم (*cognitio ab experientia*) *vaga* در درجه دوم از علائم ؛ مثلاً از این امر که بواسطه کلمات معینی که خواننده یا شنیده ایم اشیاء معینی را بیاد می آوریم و از آنها صور خاصی تشکیل می دهیم شبیه صوری که بوسیله آنها اشیاء را تخیل می کنیم (تبصره ، قضیه ۱۸ از بخش دوم) . من این هر دو طریقه ملاحظه اشیاء را از این پس معرفت نوع اول می خوانم ، عقیده [*opinio*] یا تخیل [*imaginatio*] . در مرحله سوم از این امر که ما از صفات یا خواص اشیاء مفاهیم مشترك علم تمام داریم (نتیجه قضیه ۳۸ ، نتیجه و قضیه ۳۹ ، و قضیه ۴۰ از بخش دوم) . و این را عقل [*ratio*] و معرفت نوع دوم می خوانم . علاوه بر این دو نوع معرفت يك نوع سوم هم وجود دارد چنانکه ذیلاً نشان خواهم داد ، و آنرا علم حضوری [*scientia intuitiva*] می خوانیم . اکنون اینگونه معرفت از يك 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 يك 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 است 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 ایراکه بدون دلیل از معلم آموخته اند بیاد دارند ، یا چون غالباً آن را از اعداد بسیار کوچک دریافته 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 ۲ و ۳ باشند کیست که نتواند نسبت چهارم یعنی عدد ۶ را دریابد ؟ و این مطلب بسیار واضح است زیرا ما عدد چهارم را از همان نسبتی که بوسیله علم حضوری میان اعداد اول و دوم می بینیم ، بیرون میکشیم .

چهل و یکم - معرفت نوع اول یگانه علت خطا است ؛ معرفت نوع دوم و سوم بحکم ضرورت محقق است .

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

چهل و سوم - کسی که يك صورت حقیقی در ذهن دارد ، و در همان حال میدانند که تصور صحیح دارد ، نمیتواند درباره حقیقت شيء شك 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 شخصی

از ابدیت ادراک کند (sub quadam aeternitatis specie)

چهل و پنجم - صورتی از هر جسم یا شيء جزئی که بالفعل موجود باشد ، بحکم ضرورت متضمن ذات جاوید و بیکران باری است .

چهل و ششم - معرفت ذات جاوید و یکران باری که هر تصویری متضمن 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 علتی وادار بخواستن این چیز یا آن چیز میکند که بنوبه خود علت دیگر او را برانگیخته است ، و این علت هم علتی دیگر دارد و بر همین قیاس تا بینهایت .

در باب بهبود فهم

اکنون توجه خود را بآن چیزی معطوف می سازم که از تمام مسائل مهم تر است یعنی به بهبود فهم و وسائلی که ما را قادر می سازند تا اشیاء را آنطور که برای رسیدن بمقصودمان ضرورت دارد درك کنیم . برای حصول این امر ترتیب طبیعی را که ملاحظه می کنیم اقتضا میکند تمام حالات ادراك را که تا اینجا برای تصدیق یا نفی غیر قابل تشكيك چیزی بکار برده ام ، بطور مختصر تکرار کنم تا بتوانم آن صورت را که از همه بهتر است برگزینم و در عین حال بشناسایی قوا و طبیعت خویش که در صدد اكمال آن هستم آغاز کنم .

۱۹- اگر درست بیاد آورم همه آنها را میتوان بچهار بخش تحویل کرد ، از این قرار :

اول- ادراکی که بنا به «تواتر» یا به موجب پاره ای علامات داریم که میتوان آنها را مناسب ذوق هر کس دانست .

دوم - ادراکی است که از تجربه مبهم کسب کرده ایم یعنی از تجربه ای که عقل آنها بر نینگیخته بلکه شاید تنها بر سیل اتفاق حادث شده و ما واقعه سنجیده ای نداریم که برابر آن قرار دهیم و بنا بر این بلامعارض در ذهن ما باقی می ماند .

سوم - ادراکی که در آن ذات يك چیز از ذات چیز دیگر برآمده است ، اما نه بالتمام : اینگونه ادراك وقتی می‌دهد که ما از معلولی بعلتی پی‌می‌بریم یا هنگامیکه از پاره‌ای مفاهیم کلی استنتاج شده است ، بنحوی که ادراك ما همواره با پاره‌ای خصوصیات همراه است .

چهارم - بالاخره ادراکی است که در آن شیئی را بوسیله ذات آن فقط ، یا بواسطه شناخت علت بلاواسطه آن ، درك می‌کنیم .

۲۰ - این چهار گونه ادراك را با مثالهایی 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 شك نداشته‌ام . با تجربه مبهم میدانم که خواهم مرد ؛ و تا آنجا که ملاحظه کرده‌ام قبول می‌کنم کسانی که مثل من هستند می‌میرند . هرچند همه آنها در زمان واحد زندگی نکرده‌اند و از يك بیماری واحد نمرده‌اند ، و بهمین طریق است که میدانم نفت آتش را می‌افروزد و آب آتش را خاموش می‌کند ، همچنین می‌دانم که سگ يك حیوان پارس کننده است و انسان يك حیوان عاقل: و باین طریق تقریباً تمام چیزهای مفید در زندگی را میدانم .

۲۱ - ما يك چیز را « از چیز دیگر » بطریق زیر استنباط می‌کنیم: پس از اینکه بطور صریح دریافتیم که يك جسم بخصوص را احساس می‌کنیم نه جسم دیگر را ، بطور واضح نتیجه می‌گیریم که با آن جسم نفسی یا ذهنی متحد 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 ابصار را شناختیم و دانستیم که خاصیت آن چنانست که يك 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 گویم چیزی را فقط از طریق ذات آن درك می‌کنم که از شناختن چیزی به کیفیت شناسائی اشیاء پی‌برم ، یا از اینرو که من ذات

ذهن را می‌شناسم بدانم که ذهن با جسم متحد است . بوسیله همین شناخت می‌دانیم که دو وسه می‌شود پنج و پی می‌بریم 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 گفتیم بهتر فهمیده شود مثالی می‌زنیم : 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 دیگر هم از عمل کردن با اعداد کوچک به نتیجه می‌رسند، که باین ترتیب عدد چهارم کاملاً پیدا است . مثلاً اعداد ۲ و ۳ و ۴ و ۶ را در قطر 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 يك 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 متقاعد شدن به اثبات قضیه نوزدهم از کتاب هفتم عناصر اقلیدس از ماهیت و خاصیت تناسب به اعداد متناسب پی می‌برند، یعنی می‌دانند که حاصل ضرب عدد اول در چهارم برابر است با حاصل ضرب عدد دوم در سوم . اما به تناسب مخصوص اعداد مفروض قطر ندارند و اگر داشته باشند با تکیه قضیه مذکور نیست بلکه از روی علم حضوری و بدون علم محاسبه است .

چهاردهم . درباره سائلی که چیزهای جاوید را بدانها می‌شناسیم

... می‌دانیم که بیش از هر چیز برای ما لازم است که تا سرحد 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 هرگز بدون طی مراحل واسطه به کلیات و منتزعات وارد نشویم ، خواه برای استخراج يك امر واقعی از آن کلیات باشد ، یا بر کشیدن آن کلیات از يك امر واقعی ؛ زیرا هريك از این دو عمل پیشرفت حقیقی عقل را قطع می‌کند .

۱۰۰- اما باید متذکر بود که مقصودم از سلسله علل و ماهیت‌های واقعی يك رشته از امور جزئی ناپایدار نیست ، بلکه فقط سلسله امور ثابت و جاوید را در نظر دارم . زیرا بجهت ناتوانی بشر ، تعقیب رشته های امور جزئی ناپایدار محال است ، هم به این حساب که عدد آنها فزون از شمار است و هم بعلمت مقتضیات بسیاری که در يك چیز واحد وجود دارد که هريك از آنها میتواند باعث وجود یا عدم او باشد . زیرا در حقیقت وجود آنها با ماهیتشان ارتباطی ندارد (یا چنانکه گفته‌ام) يك حقیقت ثابت و لایتغیر نیست .

۱۰۱- هر چند احتیاجی بدانستن این سلسله‌ها نیست ، زیرا ماهیت‌های اشیاء جزئی ناپایدار را از تواتر یا ترتیب وجود نباید استنباط کرد ، که چیزی بماند و نمیدهد مگر جنس خارجی مناسبات و بالاخره اوضاع و احوال آنها ، که از ماهیت درونی اشیاء بسیار دورند . اما آنها 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 جزئی بر طبق آن قوانین ساخته و مرتب شده‌اند ، بلکه این امور جزئی 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 اینجاست که این چیزهای ثابت و پایدار ، اگر هم جزئی باشند باز به این حساب که وجودشان همه جا را فرا گرفته و قدرتشان همه جا گسترده ، برای ما مانند کلیات و بساطت یا حدود و تعاریف اشیاء ناپایدار جزئی و علت‌های مستقیم یا بلاواسطه همه اشیاء هستند .

۱۰۲- با وجود این در این که ما بتوانیم بشناخت اشیاء جزئی 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. [

لایب نیتس

گتفرید ویلهلم فون لایب نیتس Gottfried Wilhelm Von Leibniz در سال ۱۶۴۶ در لایپزیگ Leipzig بدنیا آمد و در سال ۱۷۱۶ درگذشت . شش ساله بود که پدرش مرد و هیجده ساله که مادرش . در جوانی در علم و دانش اعجوبه و زودرس بود و بعداً خود را بعنوان يك خودآموخته توصیف کرد . لایب نیتس در رشته حقوق تحصیل کرد و در بیست سالگی رساله مهمی (Ars Combinatoria) منتشر ساخت که کشفیات بعدی را در منطق و ریاضیات پیش بینی می کرد و اساس فلسفه تازه او را نشان می داد . آلمان در آن زمان هنوز در مشغول بازخیزی از مصائب و پراکندگی های جنگهای سی ساله بود ، هنوز قهقرا و هرج و مرج بسر میبرد ، حیات عقلی آن غالباً گرد مجامع سری و کیمایان و روزی کروسین ها ۲ ، و سحر دوران رنسانس می گشت . در آن هنگام لایب نیتس با این مجامع سری در ارتباط بود اما بزودی به دربارهای فرانکفورت و ماینس راه یافت و در آنجا قوانین را تدوین کرد و طرحهایی برای وحدت کلیساها ریخت ، در تمام عمر خود يك درباری جامع ، کارمند دولت و وکیل دعاوی بین الملل باقی ماند ؛ در دفاع از هر دعاوی

1. Autodiact

۲. Rosicrucians انجمن غیرمتشکلی از نویسندگان اخلاقی و دینی قرن هفدهم در آلمان که از شیمی و علوم بطور کلی برای بیان خود استفاده میکردند.

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

در همان هنگام علم و فلسفه و ریاضیات زمان خود مخصوصاً آثار گالیله ، دکارت ، پاسکال و بویل Boyle را فراگرفت . در انجمن سلطنتی لندن و آکادمی علوم پاریس عضویت یافت ، و مقالاتی در بارهٔ نظریهٔ فیزیکی به آن انجمن‌ها فرستاد . در سال ۱۶۷۲ با يك مأموریت سیاسی بیاریس و سپس بلندن رفت و در آنجا الدنبرگ Oldenburg دبیر انجمن سلطنتی ، بویل شیمی‌دان 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 برونزویك^۱ به هانور^۲ رفت . لایب نیتس پیش از این اصول حساب فاضله و جامعه^۳ را تنظیم کرده بود ، و پیدااست که از پیش نکات عمدهٔ فلسفهٔ طبیعی او در ذهنش مشخص بوده است . علاوه بر کارهایی که درقبال امرای خاندان برونزویك بهمه داشت مکاتبات وسیع و عالمانهٔ 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 محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت خرد^۴ و معرفت و حقیقت پدیدار شد . پس از اینکه درسالهای ۱۶۸۷ تا ۱۶۹۰ از طریق وین Vienna به ایتالیا سفر کرد به هانور بازگشت تا به تاریخچهٔ خاندان برونزویك ، که نوشتن آنرا تعهد کرده بود ، پردازد و خود را با طرح‌های شکفت‌آور متنوع 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. Hanover از شهرهای آلمان

3. Differential and integral calculus

4. infinitesimals

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

شاید لایب نیتس بزرگترین نابغه جامع الفاضل دنیای معاصر بود که او را از لحاظ بصیرت می توان با نیوتون مقایسه کرد. دروسعت دانش از نیوتون برتر است و تنها در دست یابی نهائی از او وامی ماند. این فیلسوف درباره خود بحق گفته است: «کسی که مرا تنها از آثار طبع شده ام می شناسد مرا نمیشناسد.» صدها رساله و قطعه تقریباً در باره تمام رشته های دانش نوین نوشت. و تا امروز هم تمام آثار او بطبع نرسیده است. لایب نیتس آخرین کسی است که میتواند به احاطه بر تمام قلمرو دانش نوین امیدوار و در حد خود يك دائره المعارف باشد. این فیلسوف با ایمانی بیحدنسبت به عقل و آگاهی حقیقی بغایت خوشبین بود، زمینه هایی برای اتحاد مجدد کلیساها، و هم چنین برای صلح اروپا فراهم کرد، درباره آمار علم جدیدی طرح و پیش بینی کرد، در نظریه احتمالات سهم بود، منطق رمزی^۲ (یا منطق علامات) را بنیاد گذاشت، يك زبان عمومی یا جهانی تصویر کرد، درمباحث نور مطالعه کرد، فکرماشینهای محاسبه را درسرداشت، درباره سرگذشت بشر تحقیق کرد، تحقیق علمی را سامان داد، و يك عصرجدید اختراع را در مکانیک پیش بینی کرد. افکار این فیلسوف و همچنین بصیرت او درباره انجمنهای بزرگ دانش و آگاهی، بنیاد

1. Theodicy

2. Symbolic logic

مذهب عقلی قرن هیجدهم بود .

دستگاه فلسفی او - که منظومه 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 منادولژی^۱ (شناسایی جوهر فرد) و در نامه ها (که به ساموئل کلارک نوشته) در باب اصول فلسفه ریاضی نیوتون باید یافت . قطعات مستخرجه زیر از بعضی مقالات و نامه های کوتاهتر نیز اقتباس شده است .

لایب نیتس دونوع تقریر تشخیص داد : یکی آنهایی که حقیقت واجب را بیان میکنند که حقیقت آنها تنها با رجوع به اصل عدم تناقض برقرار شده است ، و دیگر آن هایی که به ممکنات مربوطند ، یعنی اموری که حقیقت آنها تنها با رجوع باین اصل ثابت نمی شود . این تمییز محور فلسفه لایب نیتس است . قضایای موجه حد آن چیزی را مشخص میکند که منطقاً ممکن است : اما هر چه منطقاً ممکن باشد بالفعل نیست ، و قضایای ممکنه ترتیبات ممکن گوناگون اشیائی را بیان می کنند که بالفعل مشخص هستند و وجود دارند . مسلم است که يك خدای خیر اندیش وجود دارد ، و چون میدانیم که نیکخواه و همه توان است پی می بریم باینکه باید بهترین عوالم را که منطقاً ممکن بوده است انتخاب کرده باشد . بنا بر این در علم و دانش هنگامی که سرگرم حقیقت قضایای ممکن یا محتمل هستیم ، همواره باید آن فرض را ترجیح بدهیم که نماینده استنتاج بزرگترین شماره ممکن معلولها از کمترین شماره علتها باشد . یعنی در حکمیت در باره قضایای ممکن باید این اصل را رعایت کنیم که خدا برای آفرینش اشیاء بآنصورت که آنها را آفریده ، يك دلیل کافی داشته است . در این اصل - که می توان آنرا اقتضای سهولت یا سادگی در بیان تفسیر کرد - لایب نیتس تصور میکرد که يك 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
 نیس در قلمرو حقایق واجب تشخیص داد که میان منطق و ریاضیات تمایز ذاتی
 نمیتواند وجود داشته باشد و به امکان يك 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 يك منطق ریاضی^۱ عمومی یا جهانی در نظر
 داشت که پیش بینی یا مقدمه مجملی 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 نیس 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 حقیقاً باو نسبت داد ، در خود دارد . در نتیجه تأثیر و تأثری
 میان این جوهرها نمیتوانند وجود داشته باشند و جوهرهای فرد بقول لایب
 نیس «بی‌روزنه» اند . این نظریه جوهرهای فرد قرینه «ما بعدالطبیعی» این
 نظریه منطقی است که در هر حکم صحیح که بصورت موضوع و محمول تقریر
 شود ، محمول باید در موضوع مندرج باشد . تمام صفات يك جوهر بحکم
 ضرورت متصل اند ، و اگر اذهان بشری ما قادر به اجرای يك تحلیل نامحدود
 بودند ، می‌توانستیم بنمائیم که تمام قضایای صحیح موضوع و محمولی^۲ ضروره^۳
 حقیقی هستند . تنها قضایایی که ضروره^۴ در نهایت امر حتی در مورد خدا صحیح
 نیستند ، آنهایی هستند که می‌گویند موجودی با فلان صفت مشخص وجود دارد
 اما اگر فرض کنیم که جوهری متصف به يك صفت مخصوص وجود دارد ،
 گرچه عملاً ممکن نیست ، اما اصولاً میتوان تمام صفات دیگر جوهر را از آن
 يك 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 با هم اشتراك ندارند که این همان اصل مشهور «همانگی چیزهای تمیزناپذیر» لایب نیتس است؛ زیرا يك جوهر را نمیتوان از مجموع صفات آن متمایز دانست.

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

احتجاجات این فیلسوف تا اندازه‌ای پیچیده و بغرنجد و منظور از آنها دقت بسیار در بیان مقصود است. بعضی از اشکالات عمده درباره تفسیر مطالب او ذیلاً یادآوری شده است.

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

تصور لایب نیتس درباره يك چنین زبانی که باید بر روی علائم حساب و یاهندسه می‌شد بعنوان طلبیه دستگاههای منطق رمزی (یا منطق ریاضی، یا منطق علامات) بشمار رفته است که در قرن نوزدهم بوسیله بول ۱ و شرویدر ۲ آغاز

1. Bool

2. Schröder

شد، توسط فره که ۱، راسل ۲، وایتهد ۳ و دیگران گسترش یافت و امروز همه جا بکار می رود و مورد گفتگو است، این دستگاهها، که در تحصیل اساس منطق خود ریاضیات ارزش فوق العاده خود را ثابت کرده اند، تنها در بعضی از زوایای علوم بکار رفته اند.

لایب نیتس در تنظیم این فکر دوران دیشی و احتیاط را از نظر دور نمیدارد، گفته معروف «حساب کنیم» ۴ طلیمه خوش بینی قرن هیجدهم است که به قول کندرسه ۵ امیدوار بود «مشعلهای جبر و مقابله» را بتاریکترین زوایای فکر بشر ببرد؛ مع هذا این شرط او که می گوید «تا آنجا که تابع استدلال باشند»، این مشکل را باقی میگذارد که کدام دسته از موضوعات را ممکن است بتوانیم در قالب این زبان متشکل بریزیم.

[در اسلوب . مقدمه بردانش عمومی (۱۶۷۷)]

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 شده اند 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 می شد، تمام تحقیقاتی که مبنی بر استدلال هستند با جابجا شدن علامات و با یکنوع محاسبه که مستقیماً بکشف نتایج دقیق ما را کمک می کند انجام می گرفتند. در آن صورت ما اذهان خود را مانند امروز آشفته نمیساختیم؛ و در عین حال نسبت به اجرای هرامری که حقایق مفروض ما را مجاز میداشتند مطمئن بودیم.

از این گذشته میتوانستیم از آنچه کشف یا استنتاج کرده ایم دنیا را متقاعد سازیم زیرا تأیید محاسبه یا تکرار آن، یا بوسیله آزمایشهایی شبیه به نه نه

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

طرح کردن در حساب ، آسان بود . و اگر کسی نسبت بنتایج من شك می كزد :
باو می گفتم «سرور من بیا حساب كنیم» ، و باین ترتیب با گرفتن قلم و دوات
بزودی مناقشه را فرو می نشاندیم .]

میتوان دید که فلسفه لایب نیتس بیش 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 مابعدالطبیعه و منطق او تماماً
و بطور طبیعی باهم پیوستگی دارند ؛ نظریه او درباره جهان مرکب از «جوهرهای
فرد بی روزنه» و همچنین نظریه او در باب اختیار هر دو بطور متقن بر نظریات
منطقی او درباره حمل یا انتساب ، وجوب و مکان و قانون علت کافیه مبنی هستند .
این مفاهیم منطقی اساسی آنهایی هستند که ما را بالاخص به نخستین دسته از
قطعات او ذی علاقه خواهند کرد .

۱ . موضوع ، محمول و جوهر . بحث خود را با قانون عدم تناقض
شروع میکنیم . این صرف ملازمه است که يك قضیه و مخالف آن هر دو نمیتوانند
صحیح باشند و هر قضیه که متضمن تناقض باشد یا دارای عناصری باشد که بطور
ضمنی یکدیگر را نفی کنند ، آن قضیه کذب و در حقیقت باطل است . لایب نیتس
با بکار بردن این اصل قادر به تشخیص اموری است که آنها را « حقایق عقل »
(یا ثوابت عقلی) و « حقایق واقع » می نامد و در مطابقت با آنها مفاهیم وجوب
و امکان را تشخیص میدهد . يك حقیقت یا ثابته عقلی قضیه ایست که « تنها بموجب
قاعده عدم تناقض صحیح است » ؛ یعنی انکار آن مستلزم تناقض است . چنین
قضایائی ضرورتاً حقیقتی هستند . از طرف دیگر حقایق واقع به معنی دقیق
« وجوب منطقی » قضایائی هستند که فی الحقیقه صحیح اند ، نه « بالضرورة » ؛
انکار آنها مستلزم تناقض نیست و بنابراین ممکن و قابل تصور است . حقایق

واقع بطور ممکن صحیح اند. کانت^۱ (که خود در سالهای نخستین از طرفداران فلسفه لایب‌نیتس بود) باین دو نوع قضیه بترتیب عنوان تحلیلی و ترکیبی میدهد؛ و این تمیز تحت این دو اصطلاح در فلسفه کنونی دارای اهمیت بسیار است. اصطلاحات «تحلیلی» و «ترکیبی» که خود لایب‌نیتس آنها را بکار نبرده بود در حقیقت بشیوه او در ارائه کردن این تمیزها دلالت دارند: هر چند نوع قضایائی که توسط لایب‌نیتس و کانت در طرفین خط مستقیم قرار می‌گرفتند، نوعاً دارای اختلافی حاد بودند. اگر شخص هر قضیه‌ای را بصورت یک موضوع و یک محمول متعلق به آن در نظر بگیرد، مقصود از تنظیم این نوع تمیز را درخواهد 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 بموضوع اضافه شده است. اینجاست که به بزرگترین اختلاف میان لایب‌نیتس و فلاسفه‌ای که بعد از او این تمیز را بین قضایا بکار برده‌اند، برمیخوریم. لایب‌نیتس معتقد بود که تمام محمولها باستثنای محمول «وجود» در موضوعات خود مندرج هستند: یعنی حمل یا انتساب محمول بموضوع 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 خواهند بود. اما استثنای محمول «وجود» محلی برای قضایای ترکیبی منظور میکند. بنظر لایب‌نیتس 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 غیر ممکن است جوهر معینی که دارای صفت مشخصی است، فاقد 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 او را دارا باشد ، بجز آن صفت مشخص مورد بحث . این استثنا برای وجود ، افتراض من عندی لایب‌نیس نیست . در واقع اسنادات وجود بقدری با اسنادات صفات یا تعینات فرق دارد که فلاسفه بعد از کانت گفته‌اند که وجود اصلاً صفت نیست . لایب‌نیس 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 و قوت بیشتر مطرح کند ؛ هر چند نظریه او با عقیده کانت سازگار نیست چون لایب‌نیس می‌گوید فقط يك قضیه وجودی هست که مثل تمام قضایای دیگر ممکن یا محتمل نیست بلکه ضرور است و آن قضیه ایجابی وجود خداست ؛ زیرا لایب‌نیس می‌خواهد برهانی را برای اثبات این موضوع قوام دهد که جوهر شامل الوجود ، یعنی جوهری که وجودش يك حقیقت واجب است ، بیش از یکی نباید باشد . ما این برهان را در قطعه «منشأ» غائی اشیاء ارائه کردیم . اکنون این سؤال پیش می‌آید که صفات يك 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 لایب‌نیس به این سؤال اینست که صفات يك جوهر بیک معنی جاودانی هستند ؛ یعنی در باره جوهر این امر واضح پیوسته صدق می‌کند که صفاتی را که از ازل داشته‌است در زمانهای مختلف خواهد داشت . این نتیجه در حقیقت فقط برآمدی است از استعمال دقیق نظریه لایب‌نیس در باره محمولها .

در قضیه‌ای نظیر « سزار می‌خواهد از رویکان عبور کند » ... می‌خواهد از رویکان عبور کند » همانقدر محمول سزار است که « ... دارد از رویکان عبور میکند » در « سزار دارد از رویکان عبور میکند » . و لذا همین اصل

۱ . Bubicon نام قدیمی رود کوچکی است در میان ایتالیا و قسمت

جنوبی Caul .

صادق است که محمولهای راجع به آینده (و همچنین آنها که گذشته رجوع می کنند) 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 جریانی را که در آن حالتی از يك جوهر بدنبال حالتی دیگر می آید « حرکت » جوهر میخواند (رجوع کنید به منادولوی « معرفت جوهر فرد ») .

عمل يك جوهر منفرد که باین طریق ارائه شده است هسته مرکزی فلسفه لایب نیتس است . يك جوهر چیزی است که نام آن در يك قضیه فقط میتواند موضوع قرار گیرد و محمول چیزی نمیشود : کلمه «من» به يك 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 براین او نمیتواند کاری که من میکنم با آنچه برای من واقع میشود و یا افکاری که دارم و «من» واقعی رامی سازند ، باشد : تمام این چیزها محمول «من» قرار گرفته اند که چیزی است در وراء همه آنها . لایب نیتس این مطلب را در قطعه سوم « همانگی در جوهرهای فرد و قضا یا » توضیح میدهد از اینجا باین نظریه میرسیم که جوهرها بیزمان یا جاویدان هستند . و این نظریه ، باصل مذکور درباره حمل متحد است .

از این ملاحظات چنین برمی آید که جوهری نمیتواند در جوهر دیگر تأثیر کند ؛ زیرا اگر تمام صفات یا تعینات 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 می بینیم چگونه تبیین کنیم ؟ لایب نیتس با مسلم فرض کردن يك «همسازی پیشین» بین جوهرها باین مسأله پاسخ می دهد ، باین ترتیب تغییراتی که خود بخود در هر يك از جوهرهای فرد حادث می شوند ، با تغییرات همه جوهرهای دیگر مقارن هستند . این مقارنه ها را میتوان در قوانین علمی کشف کرد و آنها را منظم 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 بی‌ارج بنظر آید؛ اما هم نتیجه دستگاه فلسفی اوست و هم بینش فوق‌العاده‌ای را دربر دارد . لایب نیتس برخی تمییزات بنظر آورده که هیوم آنها را بنحو بکلی متفاوتی مطرح ساخته است ، یعنی به این نحو : گفتگو در باره يك رابطه علی بمنزله نوعی تأثیر اشیاء بر یکدیگر ، پذیرفتن نوعی تصویر خیالی است ؛ در واقع آنچه در تجربه بمنزله 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 قانوهائی که بیان علت نمیکند ، بلکه همچون رابطه دقیق ریاضی تغییرات يك شیء را با تغییرات شیء دیگر مربوط میسازند ؛ و اعمال در فیزیک یش از علل تأثیر دارند . بدین نحو بر میخوریم به اینکه لایب نیتس در قطعه‌ای از « گفتار در مابعدالطبیعه » مقصود خود را متناسب با یافتن يك معادله برای خطی که از يك دسته نقاط منتخب به اختیار عبور کرده اند بیان میکند .

۲. اصل علت کافی . در این مثال اخیر لایب نیتس بیانی دارد که فکر او را به شیوه مخصوص خودش ایضاح میکند . معلومست که برای هر خطی که از يك عده نقاط گذشته است میتوان معادله‌ای پیدا کرد ؛ اما بر حسب اینکه طرز قرار گرفتن نقطه‌ها تا چه اندازه منظم باشد ، این معادله کم و بیش معتد خواهد بود . لایب نیتس اصلی دارد که حاکم بر ماهیت توابع و قوانینی است که با آنچه بالفعل واقع میشوند 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 کافی است . اصل عدم تناقض يك محك عمومی برای ثوابت عقلی فراهم میکند ؛ اصل علت کافی همین محك را برای حقایق واقع برقرار میدارد . در دستگاه فلسفی لایب نیتس ثابت شده است که وجود يك جوهر بخصوص که دارای صفات معین باشد امری است ممکن ؛ یعنی تصور اینکه ممکن بود بجای آن جوهرهای دیگر وجود داشته باشند تناقضی نیست .

همچنین ثابت شده است که چون قول به اینکه جوهرهای معین با صفات معین وجود دارند امری است ممکن ، قانونهایی هم که ملازمه‌ایرا 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 مسأله‌ایست که اصل علت کافی 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 حکمفرماست که هر چیز بر طبق آن روی میدهد یعنی ، شرایط « قلم صحیح، و کمال » . خدا عدهٔ بیشماری از جهانها داشت که برای آفرینش می‌توانست یکی از آنها را برگزیند . اما بنا بعقیدهٔ لایب‌نیتس باید جهانی را برگزیده باشد که برای آفرینش می‌توانست جهانی را برگزیده باشد که از همه کامل‌تر است ، جهانی که اجزاء مایحتوی آن در نهایت تنوعند و با صرفه‌جویی بسیار مرتب شده‌اند . این اصل در نظر لایب‌نیتس يك فحوای اخلاقی دارد که بعداً ملاحظه خواهد شد ؛ اما او آنرا همچون يك اصل موضوع منطقی یا اسلویی همه‌جا بکار میبرد . اصل مزبور ظاهراً مبین این شرط است که يك تعبیر یا فرضیهٔ علمی باید تا آنجا که ممکن است سادگی را با وسعت و سودمندی تعبیر ترکیب کند . یکی از اطلاعات مخصوص این اصل را باید در اصل پیوستگی لایب‌نیتس- که میگوید « در طبیعت طفره جایز نیست » یافت .

آیا خود اصل علت کافی واجب است یا ممکن؟ شاید چنین نماید که لااقل بآن صورت که میتواند برای بیان آنچه بطور ممکن و بالفعل 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 و هم 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 اتکاء آن جهان مطلوب را انتخاب میکند باید ممکن باشد . با وجود این مسأله باین سادگی نیست ؛ زیرا لااقل يك 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 پراج 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 واجب است ، واصل جزئی که نوع مشخصی از دلیل را مسلم میگیرد (اقتضای نظم کمال وخیر) ، 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 در جهان هستند بوجود يك موجود واجب می رسد . استدلال می کند که بدون خدا هر گز چیزی را نمیتوان ایضاح کرد؛ اگر موجودی واجب که دلیل همه تعبیرهاست موجود نبوده باشد تمام ایضاحات بی اساس و ناتمام خواهند بود . از این گذشته می گوید اصولاً با استدلال از يك مرحله عالی به مراحل سافل ، یعنی از طبیعت خدا به ماهیت اشیاء جهان ، انسان سرانجام بجزئیات میرسد که چون هر کدام دارای صفات یا تعینات بشمار هستند باید غیر قابل فهم باشند مگر برای يك ذهن نامحدود . این ملاحظه اخیر مسلماً امکان را در معرفت جزئیات لااقل تا آنجا که مربوط به ذهنهای 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 تمییز ناپذیر . خداوند با اعمال اصل علت کافی در يك وجه بخصوص آن ، بزرگترین تنوع ممکن را در جهان ترتیب داده است؛ و از اینجا برمی آید که دو جوهر نمی توانند در تمام صفات مشترك باشند . اگر دو جوهر وجود داشتند که در تمام خواص خود مشترك بودند ، یعنی تمییز ناپذیر بودند ، آن دو جوهر عین یکدیگر میشدند ، « یعنی هر گز دو جوهر نبودند بلکه يك جوهر می بود. » این اصل بعنوان همانگی جوهرهای تمییز ناپذیر شناخته شده است .

از طرفی درست معلوم نیست که لایب نیس این اصل را ممکن میداند یا واجب . بطور کلی بنظر میرسد که این اصل را ممکن تصور کرده باشد ؛ منطقاً می تواند غیر از این باشد اما عملاً جز 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 نیوتن » تصور دوجهان غیر قابل تمیز را افسانه محال می خواند ؛ و بطور کلی در نظر لایب نیس محال بمعنی محال منطقی یا مابعدالطبیعی است . دوم اینکه دستیازی دگرگونی باصل علت کافیه اصل مورد بحث را تقویت می کند - بدین نهج که خدا برای اینکه از دوجوهر تمیز 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 دوجوهر تمیز ناپذیر ممکن نمیتواند باشند ، نه اینکه دوجوهر بالفعل نمیتوانند باشند . اما از این موضوع نتیجه می شود که دوجوهر تمیز ناپذیر حتی ممکن هم نیستند ، و از اینرو ، با توجه بتمام نظریات لایب نیس در باره وجوب لازم می آید که همانگی جوهرهای تمیز ناپذیر حقیقتی است واجب .

بهر صورت در این نظریه يك کیفیت واضح و مهم هست که باید به آن توجه کرد : اختلافات زمانی و مکانی جزء اختلافات لازم برای متمایز ساختن جوهر از یکدیگر نیستند . بآسانی می توان قبول کرد که دوجیز مختلف نمی توانند در عین حال در مکان واحد باشند ، اما ملازمه لایب نیس مؤکد تر است - در مکانهای مختلف یا زمانهای مختلف ، دو شیء کاملاً متمایل نمی توانند وجود داشته باشند . این عقیده لایب نیس 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 ایضاح شوند ، که بهمین جهت باید بدون ارجاع بزمان و مکان تشخیص داده شوند .

[منطق و اساس علوم . اصل علت كافيّه]

برای استدلال دواصل اساسی وجود دارد : یکی اصل امتناع تناقض (یا عدم تناقض) و دیگر اصل استدلال که به موجب آن هر قضیه صحیح که صحت آن از روی خودش معلوم نباشد، يك 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 و ارشمیدس^۱ آنرا بکار برده است ...

من در برهان دواصل را بکار می برم : یکی اینکه هر چه متضمن تناقض باشد کذب است ، دیگر اینکه برای هر حقیقت که بی واسطه یا بیان يك 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 برهین خارجی و درونی هر دو یکسان است ، و حقائق ممکن و واجب را به يك اندازه شامل می شود

چون جهانهای ممکن نامحدود هستند قوانین هم نامحدودند و بعضی از این قوانین مخصوص بيك جهان اند و پاره ای ویژه دنیائی دیگر . و هر فرد ممکن از هر جهانی قوانین دنیای مخصوص بخود را در بردارد ...
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 مطلق 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 يك خط مستقیم معین ABC نماینده زمان معینی باشد و يك فرد معین، مثلاً خود من ، در طی این مدت دوام یا وجود داشته باشد. سپس من

1. Archimedes

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 . محققاً من به برهانانی واز درون-نگری درباره این همانگی متقاعد شده ام ، اما باید يك برهان لمی هم داشته باشم . تنها دلیلی که می توان یافت این است که صفات مربوط بزمان و حالت قبلی و بعدی هر دو محمولهای يك موضوع واحد هستند [insunt eodem subjecto] و اما اینکه میگوئیم محمول در موضوع مندرج است و در غیر این صورت مفهوم محمول بنحوی در مفهوم موضوع مستتر است ، چه معنی دارد ؟ چون از لحظه ای که من وجود خود را آغاز کردم حقاً میتوانستیم بگوئیم که فلان امر برای من واقع خواهد شد ، باید بپذیریم 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 بر خدا معلوم بوده اند.... وقتی من میگویم مفهوم فردی «آدم» تمام آنچه را که همواره برای او حادث خواهد شد در بر دارد ، و هنگامیکه فلاسفه میگویند محمول يك قضیه صحیح در موضوع آن مندرج است هر دو يك 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 يك قضیه بسیار مهم است که باید کاملاً محرز شود ، زیرا از آن چنین برمیآید که هر روحی يك 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 براو واقع میشود در خود نگه میدارد . این قضیه مناسبات و اشتراك 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 يك موضوع، طوعاً و دراو واقع میشود و چیزی نیست مگر نتیجه‌ای از حالت پیشین او. فرض علل اتفاقی هم چنانکه دکارت و پیروان او تصور میکنند آنرا بیان نمیکند...
تصور میکنم فرض من مبنی بر هماهنگی ملازم نشان میدهد که این اتفاق چگونه واقع میشود؛ یعنی هر جوهر مجموع توالی جهان را از نظرگاه خود یا در ارتباط با جوهرهای دیگر بیان میکند بطوریکه همگی با یکدیگر در کمال برابری دستند.

در باره اصول ریاضی و فلسفه نیوتون

۵. این اصلهای مهم یعنی اصل علت کافی و اصل همانگی جوهرهای تمیزناپذیر وضع فاسفه ما بعدالطبیعه را دگرگون میسازند. علم که پیش از این عبارت از اصطلاحات بی‌معنی بود بوسیله این اصول، واقعی و برهانی میشود.

۶. تصور دو چیز تمیزناپذیر همانا تصور شیء واحد با دو نام است. بنا بر این تصور 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 يك وجوب مطلق و يك وجوب مفروض، و همچنین میان آنکه به علت تضمن تناقض در مخالفتش واجب است (که آنرا وجوب منطقی، ما بعدالطبیعی یا ریاضی میخوانیم) و يك وجوب اخلاقی که بوسیله آن يك موجود عاقل بهترین را انتخاب میکند، و هر ذهنی تابع نیرومندترین تمایل است، فرق گذاشت.

۵. وجوب مفروض آنست که تصور یا فرض پیش‌بینی و سبق‌التعین خدا

را بر ممکنات آینده حمل می کند . اگر مانند سوسینیان^۱ انکار نکنیم باید پذیریم که علم قبلی خدا نسبت به ممکنات آینده و مشیت اوست که بتمام اشیاء جزئی نظام می بخشد و بر آنها حاکم است .

۶ . اما نه علم قبلی آزادی را سلب میکند و نه سبق التعیین . زیرا خدا با عقل اعلای خود بر آن بوده است که در میان انواع بسیار اشیاء یا جها نهایی ممکن آنرا برگزیند که در آن مخلوقات به اختیار (امانه 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 نظر داشته است ، تغییر نداده ؛ بلکه بدانها فعلیت بخشیده است .

۷ . وجوب اخلاقی نیز از آزادی نمیکاهد . زیرا وقتی يك موجود عاقل و بویژه خدا که دارای عقل اعلی است برترین شیء را برمیگزیند ، این عمل از آزادی اونمی کاهد: برعکس باز نماندن 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 يك موجود حقیقه عاقل تقلید میکند ، و انتخاب بدون آزادی يك صدقه کور خواهد بود .

۸ . اما خیر حقیقی یا خیر ظاهری ، یعنی داعی خیر ، بدون الزام یا تحمیل يك 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 منافی 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 آنها را که

۱. Socinians. پیروان Faustus و Laelius Socinus

که يك 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 بعدا لطبعی و وجوب
 اخلاقی، ماهیت و وجود است. زیرا آنچه واجب است ذاتاً طوری است که
 خلاف آن مستلزم تناقض است؛ اما يك چیز ممکن که وجود دارد، وجود خود
 را مدیون اصل وجوب برترین است که خود علت کافیه‌ای است برای وجود
 اشیاء. بنا بر این می‌گویم دواعی خیر بدون الزام متمایل می‌سازند؛ و در امور
 ممکن يك تحقق و لغزش ناپذیری وجود دارد اما وجوب مطلق در کار نیست.
 ۱۰. این وجوب اخلاقی امر مطلوبی است که با کمال خدا و با علت یا
 اصل مهم وجود که لازمه علت کافیه است، سازگار است؛ و حال آنکه وجوب
 ما بعدا لطبعی و مطلق متکی بر يك اصل مهم دیگر از اصول عقلانی ماست یعنی
 اصل ماهیات که اصل همانگی یا امتناع تناقض است؛ زیرا هنگامیکه چیزی
 مطلقاً واجب است یگانه حالت ممکن است، و خلاف آن متضمن تناقض است.
 ۸۹. رامش یا مطابقه میان روح و تن يك معجزه دائمی نیست؛ بلکه نتیجه
 یا معلول يك عمل خارق العاده اصلی است که در آفرینش اشیاء در کار بوده است،
 چنانکه تمام اشیاء طبیعی همینطورند. این مسلماً يك اعجاز ابدی است، چنانکه
 بسیاری از امور طبیعت بدین گونه‌اند.
 ۹۰. من تصدیق می‌کنم که عبارت همسازی پیشین يك اصطلاح فنی است اما
 عبارت بیمغزی 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 یکبار از آغاز، بر
 حسب نظرگاه خود، نمایشی از کل جهان باشد. از این تنها مطلب چنین نتیجه
 می‌گیریم که الی الابد حال به همین منوال خواهد بود و تمام جوهرهای بسیط
 در میان خود پیوسته همسازی ای دارند زیرا همیشه دنیای واحدی را نمایش
 می‌دهند.

۹۲. بنظر من نه روح به قوانین تن تعرض میکند و نه تن بقوانین روح، روح و تن تنها باهم «توافق» دارند؛ آن بطور آزاد برطبق قواعد علت‌های غائی عمل میکند و این ماشین وار برطبق علل کافیه. اما این امر از آزادی ارواح ما نمیکاهد؛ زیرا هر عاملی که برطبق علت‌های غائی عمل میکند، آزاد است، اگر چه ممکن است با عاملی که ماشین وار و بلااستشعار بواسطه علت‌های غائی عمل میکند توافق داشته باشد؛ زیرا خدا که عمل علت آزاد را پیش‌بینی می‌کرد، از آغاز ماشین را بنحوی منظم کرده که نمیتوانسته است از توافق با علت آزاد سرپیچی کند.

تفکرات درباره معرفت، حقیقت و مفاهیم

ما در اینجا بر روی تمایز میان تعاریف اسمی و تعاریف حقیقی تکیه میکنیم. تعاریف اسمی تنها شامل خصوصیات است که بوسیله آن میتوانیم اشیاء را از یکدیگر تشخیص کنیم و از تعریف حقیقی امکان اشیاء را میتوان ارائه کرد. بنا براین میتوان عقیده‌ها بس را مبنی بر اینکه تمام حقایق بعلت و وابستگی بتعاریف اسمی من‌عندی میباشند، رد کرد: زیرا اوتشخیص نکرده است که واقعیت يك تعریف امری نیست که منتخب ما باشد و ما نمی‌توانیم هر گونه مفاهیمی را که خود می‌خواهیم بنحو پیوسته و ملتحم بایکدیگر مرتبط سازیم. بالاخره تمام این مطالب تمایز میان تصورات درست و نادرست را آشکار میسازند. يك تصور در صورتی صحیح است که آنچه ارائه میدهد ممکن باشد و اگر موضوع مورد ارائه متضمن تناقض باشد، آن تصور صحیح نیست. امکان يك شیء یا به طریق لمی^۱ شناخته می‌شود یا بطریق انی^۲. وقی 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 میرود که نحوهٔ ایجاد يك شیء را ملاحظه میکنیم، که در آن تعاریف علی دارای چنین مفهوم بسیار مهمی هستند. از طرف دیگر هنگامی امکان انی يك شیء را تشخیص میدهم که وجود بالفعل او بواسطهٔ تجربه بر ما معلوم باشد. زیرا هر چیز که وجود دارد یا وجود داشته است محققاً باید ممکن باشد. هر جا که ما علم تمام داریم، در عین حال نسبت با امکان دارای يك معرفت لمی هستیم؛ یعنی اگر تحلیل را کامل کرده باشیم و هیچ تناقضی ظاهر نشده باشد، امکان تصور مبرهن شده است. اینکه آیا معرفت بشر به تحلیل کامل صور و بنا بر این به نخستین امکان و به مفاهیم غیر قابل تحلیل نائل خواهد شد یا نه - عبارت دیگر آیا قادر خواهد بود که افکار خود را بصفات مطلق ذات باری، علل نخستین و علت غائی اشیاء تحویل نماید - مسأله ایست که اکنون نمیخواهم در آن بحث کنم یا در بارهٔ 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 بیامیزیم.

در بارهٔ مبدأ غائی اشیاء

علاوه بر کل جهان، یا انبوه چیزهای محدود، ما به اتحاد معینی بر میخوریم که نه فقط مثل اتحاد روح یا «نفس» باتن، بلکه بمعنائی بسیار برتر از آن، بر همه چیز حاکم است. زیرا وحدت حاکم بر جهان که نه تنها بر جهان حکومت می کند بلکه آنرا می آفریند و به آن صورت می بخشد، بر تر از جهان و گوئی خارج از آنست، و باین ترتیب علت غائی اشیاء است. زیرا در هیچ شیء جزئی یا منفرد میتوان برای وجود علت کافی پیدا کرد و نه در مجموع آنها بصورت کل. کتابی را دربارهٔ 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 سرعشق آن بوده است علت یا منشأ نسخهٔ حاضر بدانیم ولی هرگز نمیتوانیم با فرض تعدادی از کتابها، هر قدر که باشند، برای آنها يك علت کافی بیابیم، زیرا ما همیشه در شگفت خواهیم بود که اصلاً چرا چنین کتابهایی در تمام زمانها

باید وجود داشته باشند؛ یعنی اصلاً کتابهایی چرا وجود دارند و چرا باین صورت نوشته شده‌اند .

آنچه در باره کتابها صحیح است، درباره حالات مختلف جهان نیز صادق است؛ زیرا اگرچه برای تنفر قوانین مشخصی وجود دارند، يك حالت لاحق بنحو مشخص تنها رونوشتی از حالت سابق است و اگر تا آنجا که میتوانید به حالت‌های قبلی برگردید هرگز علت 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 تصویری 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 نمیکند، بدیهی است که علت را در جای دیگر باید جست. زیرا اشیاء جاوید، حتی آنجا که علتی وجود ندارد باید دلیلی باشد که در اشیاء ابدی عین وجوب یا ذات است اما در سلسله اشیاء متغیر اگر فرض می‌شد که بطور جاویدان از پی یکدیگر می‌آیند این دلیل، چنانکه بزودی ملاحظه خواهد شد، غلبه تمایلات می‌بود، که در آن علل ایجاب نمیکند (یا يك وجوب ماوراء الطبیعی یا مطلق که خلاف آن متضمن تناقض می‌بود) بلکه متمایل میسازند. از این شرح چنین بر می‌آید که حتی اگر جهان را ابدی و جاوید تصور کنیم از قبول وجود خدا یا يك علت غائی بیرون از جهان برای اشیاء، نمیتوان استنکاف کرد.

بنابر این دلائلی که جهان را ایضاح میکنند در چیزی بیرون از جهان قرار دارند و غیر از رشته عقاید یا نظریات مربوط به اشیائی هستند که مجموع آنها جهان را میسازد. از اینرو باید از وجوب فرضی یا طبیعی (فیزیکی) بگذریم و به چیزی برسیم که دارای وجوب مطلق است و برای آنها نمیتوان دلیل اقامه کرد. زیرا دنیای فعلی بطور طبیعی یا فرضی واجب است اما وجوب مطلق یا ما بعدا لطبیعی (متافیزیکی) است و برای آنها نمیتوان دلیل اقامه کرد. زیرا دنیای فعلی بطور طبیعی یا فرضی واجب است اما وجوب مطلق یا ما بعدا لطبیعی

ندارد. یعنی همینکه قبول کردیم که جهان چنانکه هست باید باشد، استنتاج می‌شود که اشیاء باید در آن درست همانطور واقع شوند که می‌شوند. اما چون منشأ غائی باید در چیزی باشد که وجوب مابعدالطبیعی دارد، و چون دلیل موجود باید در موجود نهفته باشد، پس موجودیکه وجوب مابعدالطبیعی 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 مابعدالطبیعی ندارد) وجود داشته باشد.

اما برای اینکه کمی واضحتر بیان کنیم که چگونه حقایق موقت، ممکن یا طبیعی از حقایق پایدار واجب یا مابعدالطبیعی ناشی میشوند، باید ابتدا تشخیص کنیم که بهمین دلیل که بجای هیچ، چیزی وجود دارد در چیزهای ممکن یعنی در همان امکان یا در خود ذات يك 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 بامرتبه 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 يك وجود هست که بیشترین ذات از پرتو آن هستی یافته است. در حقیقت در اشیاء يك اصل تعین وجود دارد که متکی بملاحظه حداکثر و حداقل است، چنانکه گویی 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 هزینه‌ای یا زمینه‌ای 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 نظیر نرد یا شطرنج شبیه است که در آن تمام خانه‌ها باید برطبق قواعد معین پر شوند و اگر مهارتی بکار نبرید

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

از اینرو اکنون کاملاً آشکار است 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 قائمه است در هندسه که همواره نسبت به زوایای دیگر ثابت است، و مایعاتی که در ملاءهای نامتجانس قرار گرفته‌اند شکل کروی بخود می‌گیرند که دارای بیشترین ظرفیت است. اما معمولاً 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 ثقلی که دارند متمایل بسقوط هستند، همانطور هم تمام ممکنات به نسبت واقعیشان متمایل بوجودند؛ و همانگونه که جنبشی پدید آمده است که مستلزم اعلا درجه سقوط اجرام سنگین است، همچنان جهانی پدید آمده 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 بعدالطبیعی باین معنی که خلاف آن مستلزم تناقض یا بطلان منطقی باشد واجب نیست، باوجود این بطور طبیعی یافیزیکی واجب است یا بنحوی برقرار شده است که خلاف آن متضمن نقص یا محال اخلاقی است و همانطور که امکان، اساس جوهر، کمال یا مرتبه ذات (که بواسطه آن وجود بزرگترین تعداد اشیاء بایکدیگر ممکن است) هم اساس وجود است. درعین 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 برمیخیزد و عاقل ترین و مصمم ترین شخص کسی است که بکامل ترین کار دست میزند.

اما خواهید گفت مقایسه یک مکانیسم معین مشخص ما بعدالطبیعی با مکانیسم طبیعی اجرام سنگین هر قدر دقیق بنظر آید، در این مورد قاصر 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 میگویم: نه این جوهرها و نه حقایق مربوط به آنها که جاوید نامیده می شوند، 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 بی وجه نیست. زیرا همانطور 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 همانطور 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 و بطور فوق الطبیعی واجب است، یعنی در خدا، یا به عبارت دیگر به وسیله مبدائی تحقق یابند که وجودشان بی او تخیلی می بود.

در حقیقت ما پی میبریم باینکه درد نیا هر چیز مطابق قوانین حقایق ثابت، نه تنها بطور هندسی بلکه نیز بصورت فوق الطبیعی واقع می شود، یعنی نه فقط بر-

طبق واجبات مادی بلکه همچنین برطبق واجبات صوری. این امر نه تنها کلاً 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 مابعدالطبیعی علت، نیرو و فعالیت، در هر طبیعتی بنحوشایسته معتبر است و حتی بر قوانین محض هندسی ماده غالب است. من در بیان علت قوانین حرکت بر این امر وقوف یافتم، و این وقوف مرا بحیرت انداخت که همانطور که در جای دیگر بتفصیل شرح داده‌ام مجبور شدم از قانون تألیف 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 مابعدالطبیعی، بتعبیر کامل خود میرسند؛ دستگاه مابعدالطبیعی یک تصویر خیالی در باره جهان فراهم میکند که نتایج مشخص آن به ارتباط خدا با انسان و آزادی بشر منجر میشود. قطعات ذیل طرح لایب نیتس را درباره واقعیت نشان میدهند.

۱. منادها یا جوهرهای فرد. نظریه منطقی درباره 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. «روزنه‌هایی ندارند که چیزی بتواند در آنها داخل شود یا از آنها خارج گردد»؛ دوم اینکه بوسیله جریانات طبیعی فانی نشوند و نتوانند 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 بريك ديگر تأثیر کنند بلکه خدا آنها را طوری ترتیب داده است که کوشش هريك از آنها خود بخود کل جهان را کم و بیش بطور مبهم یا آشکار از نظر گاه مخصوص خود آینه سان متجلی میسازد.

لایب نیست میگوید جوهرهای فرد «اتمهای واقعی طبیعت هستند»: اما به اتمهای طبیعی (فیزیکی) عالم شباهت ندارند و بهیچوجه ذوابعاد نیستند. لایب-نیست کوشش یا فعالیت درونی آنها را از جهت کیفیت منعکس کردن جهان (یعنی فعالیت منادهای دیگر) «ادراك» مینامد و تمایل درونی مناد را به تغییر این ادراکات «شوق» میخواند. همه چیز مرکب از اینگونه منادها است: و به این جهت لایب نیست تصویری از جهان بما داده است که بکلی مرکب از جوهرها نیست که ذات آنها تا اندازه ای دارای ادراکات است. اما این مطلب هر مناد را يك روح یا هر جزء جهان را جاندار نمیسازد. زیرا لایب نیست برخلاف دکارت تأکید میکند که ممکن است ادراکاتی وجود داشته باشند که انسان از آنها آگاه نیست. لایب نیست هم بوسیله «اصل پیوستگی» و هم بواسطه ملاحظه لمی خود در اینکه فعالیت مناد باید نامنقطع باشد، چون اگر متوقف شد چیزی نیست که دوباره او را بحرکت درآورد، باین نتیجه رسید. فقط آن دسته از منادها که دارای حافظه و قوه بازتاب (منعکس سازنده) فکر هستند شایسته آنند که «ارواح» نامیده شوند (مونادولوژی ۱۹). لایب نیست در یکی از نوشته های 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 اصلاً ارتباط نیست بلکه حالتی از همسازی پیشین است. لایب نیست از تخالف نظریه خود با نظریه پیروان دکارت مبنی بر وجود دو جوهر مؤثر به یکدیگر، بسیار بخود می بالید. محققاً این نظریه بینش های ارجمندی را دربر دارد. مثلاً لایب نیست آگاه بود که هیچ تحقیق علمی، هر اندازه هم که باشد، ما را بتعیین محل ادراکات یا خود فکر رهبری نمیکند (رجوع کنید به تمثیل آسیاب مونادولوژی، ۱۷). نتایج فلسفه لایب نیست بتمام معنی ما بعدالطبیعی هستند. این نتایج مؤکداً دال بر اینند که

معرفت کافی دربارهٔ واقعیت باید شکل مشخصی بخود بگیرد که بتوان آنرا ازپیش معین کرد . آنچه را اوبکار میبرد برای بسیاری ازفلاسفه جدید انواع کاملاً مختلف برهان برای اثبات نکتهٔ واحد بنظر میرسد . مثلاً چنانکه ملاحظه شده است فعالیت مداوم مناد اصلاً از يك نظریهٔ منطقی در بارهٔ عمل مخصوص محمولها استنباط گردیده ، اما بوسیلهٔ براهین تجربی تقویت شده است . ما بوسیلهٔ فکر محض میتوانیم ساختمان علم را پیش‌بینی کنیم و سپس برای تأیید این بصیرت ما بعدالطبیعی میتوانیم علم واقعی را ملاحظه کنیم .

۲. نظریهٔ معرفت و دنیای خارجی . لایب نیتس در رسالات جدید خود از نظریات لاک که کتاب «تحقیق دربارهٔ فهم بشر» (۱۶۹) او تأثیر بزرگی بجا گذاشته بود، انتقاد میکند . قطعهٔ منتخبه از رسالات جدید که ذیلاً نقل شده است اصلاً مربوط است به مسألهٔ « 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 باریک بینی بزرگ فلسفی او را نشان میدهد . لاک مسأله را بنحوی مطرح کرده است که گوئی معتقد است که وجود باعدم تصورات ذاتی یا فطری يك امر تجربی است و باید بوسیلهٔ درون نگری و تحقیق برگزار شود . لایب نیتس ظاهراً واقعیت را طور دیگر درك کرده و آنرا يك درآمد منطقی میداند نه يك 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 اگر يك محصول تجربی بود این موضوع قطعیت‌ناپذیر میبود ، زیرا انسان بوسیلهٔ درون نگری نمیتوانست بگوید که يك 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 نظریهٔ او دربارهٔ فعالیت مناد هر نوع تمیز میان آنچه محصول تجربه است و آنچه « ذاتی » است در نهایت امر از بین میرود ، بیک معنی تمام ادراکات يك مناد

ذاتی هستند زیرا همگی خود بخود از طبیعت درونی او ناشی میشوند . در اینجا لایب‌نیتس درباره وجود دنیای خارجی با يك اشكال 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 پیش‌برد، زیرا بنا بر فرض خود این جوهرها هرگز نمیتوانند بر روی او اثری داشته باشند . لایب‌نیتس باین سؤال جوابی که با مال‌رضایتبخش باشد نمیدهد. پاسخ او تا آنجا که پیش میرود قانع‌کننده است : بعقیده اول‌التحام نموده‌ای مشهود ، يك دنیای خارجی میسازد ، و اینکه نموده‌ا باید بدانگونه با هم مرتبط باشند که بالفعل هستند، برای قول ما به وجود يك 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 میرسد ثابت کند . لایب‌نیتس در اینجا از عهده يك 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 کرده‌است 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 مثلاً «سزار» را آفریده بود که باید طبعاً بنحومعین عمل کند، مثلاً از «روبیگان» بگذرد ، چگونه میتوان پذیرفت که سزار هنگام ایستادن در کنار روبیگان 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 . يك معنی «وجوب» معنای وجوب منطقی یا ما بعدالطبیعی است ، یا وجوبی که با حقیقت عقلی بیان شده‌است . آندیکر معنای وجوب طبیعی یا فرضی است ، یا وجوبی که در يك حقیقت واقع

بیان شده است . خلاف يك وجوب ما بعد الطبیعی منطقاً محال است ؛ خلاف يك وجوب فرضی ممکن است ، اما عملاً واقع نخواهد شد . وجوبی که يك انسان به موجب آن عمل میکند از نوع دوم است ، زیرا آن فقط از اصل علت کافی ناشی می شود ؛ این امری است ممکن که ترجیحاً این جوهر یا فرد ، مثلاً سزار که بدین نحو عمل خواهد کرد ، باید خلق شده باشد تا يك جوهر دیگر . بنابراین (منطقاً) محال نیست که سزار بنحوی غیر از آنچه میکند عمل کند ؛ زیرا اگرچه 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 خود ستائی 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 بنحود دیگر عمل میکند که این متضمن تناقض نیست ؛ با وجود این باز هم برای او این چنین کردن عملاً غیر ممکن است اما اگر 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 میتواند است از دستبرد جلوگیری کرده باشد ؛ اینکه او در این حالت نمیتواند ، فقط يك 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 ترك کفایت نمیکند و این تنها چیزیست که لایب نیتس بما ارائه میدهد . معهذا روش لایب نیتس باین سادگی مردود نیست . مثلاً در این بحث که انسان باز در انجام پاره ای 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 زید بودن خود طریقه معینی را برای عمل بر خواهد 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، هرچند 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^۱ مورد حمله قرار گرفت. این نویسنده در اثر انتقادی خود بنام کاندید^۲ نشان میدهد که پانگلو^۳، فیلسوف نحله لایب نیتس، انتخاب خدا را در برابر تیره بختی های وحشت آور و بیمعنی باخرسندی توجیه میکند. چنین انتقادی اگر چه متوجه مهازله خودسرانه لایب نیتس است، حاوی مطلب مهمی نیز هست: زیرا دستگاه فلسفی لایب نیتس مثل تمام ساختمانهای مابعد الطبیعی بزرگ علاوه بر مباحث خود شامل نظریه ای در باب جهان است که ضمناً بمسائل اخلاقی نیز اشاره میکند و ممکن است نسبت بآنها موافق یا ناسازگار باشد. نظریاتی که درباره لایب نیتس در اینجا اظهار شده است تنها مختصری از آراء او را تصویر کرده و فقط معدودی از انتقاداتی را که میتوان بر آنها وارد کرد مورد بحث قرار داده است. برای نبوغ لایب نیتس مایه مباهات است که انتقاد از او بحث جامعی از تمام درآمدهای فلسفی را در بر نمی گیرد. لایب نیتس در تمام مباحث فلسفی نظریات سودمند و مهم خود را بنحوی چنان ظریف، ماهرانه و عمیق ترتیب داده است که همچون نمونه يك نوع فیلسوف مابعد الطبیعه اصولی قیام میکند و همواره یکی از بزرگترین فلاسفه صاحب نظر باقی میماند.

[گفتار در مابعد الطبیعه (۱۶۸۵)]

ششم. اعمال و افعال اراده خدا و ند معمولابه عادی و غیر عادی تقسیم شده اند.

1 . Voltaire

2 . Candide

۳ . Panglossه شخصیتی است خیالی و «مخلوق» ولتر، که در کتاب خود

از او بعنوان «مظهر» فکر لایب نیتس بحث می کند.

اما خوبست که توجه کنیم که خدا بعث 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 همه چیز متوافق است. این مطلب آنقدر محقق است که نه تنها در طبیعت هیچ چیز واقع نمیشود که مطلقاً یقاعده باشد، بلکه انسان حتی نمیتواند چنین چیزی را تصور کند. مثلاً فرض کنیم شخصی چند نقطه بطور نامنظم روی یک قطعه کاغذ بگذارد، مثل کسانی که هنر مسخره آمیز ضرب الرمل را پیشه ساخته اند؛ حال میگویم که ممکن است یک خط هندسی یافت که مفهوم آن ثابت و پایدار یعنی برطبق یک فرمول معین و در عین حال طوری باشد که از تمام این نقطه ها، بهمان ترتیب که دست آنها را روی کاغذ آورده، عبور کند؛ همچنین اگر یک خط ممتد رسم شده باشد که گاه مستقیم، گاه مستدیر و زمانی بصورتی دیگر باشد، ممکن است یک تصور، یک فرمول یا معادله ای یافت مشترک نسبت به همه نقطه های روی این خط که تغییرات بموجب آن باید روی دهند. مثلاً شکلی وجود ندارد که بتوانیم طرح آن را بوسیله یک تغییر مکان معین برطبق قاعده بطور کامل رسم کنیم. اما هنگامیکه فرمول بسیار پیچیده است، آنچه با آن مطابقت دارد بی قاعده تلقی میشود. باین ترتیب میتوان گفت خدا جها نرا 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 ساده تر و از حیث تجلیات غنی تر 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 موضوع هایشان) چند تناقض و وهمی قابل ملاحظه نتیجه میشود؛ از جمله آنها یکی اینست که شباهت کامل دو جوهر بطوریکه تنها از لحاظ عدد (solo numero) مختلف باشند حقیقت ندارد، و آنچه سنطوماس در این موضوع درباره ملائک و موجودات معقول (quod ibi-

omne individuum sit species infima) میگوید درباره تمام جوهرها حقیقت دارد بشرط اینکه انسان اختلاف مخصوص را دریا بد ، همانطور که علمای هندسه آنرا در مورد اشکال در نظر میگیرند ؛ دیگر اینکه يك جوهر نه میتواند بدو جزء تقسیم شود و نه از دو جزء بوجود آید و بنابراین شماره جوهرها با وسائل طبیعی نه افزایش می یابد و نه کاهش می پذیرد، هر چند پیوسته تغییر شکل میدهند . از این گذشته هر جوهر مانند يك دنیای کامل و همچون آینه خدا یا جهان است ، و خدا یا جهان را به روش مخصوص خود منعکس میکند ؛ درست مثل شهر واحدی که اگر از نظر گاههای مختلف بر آن نگرند ، جلوه های 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، تکرر و تعدد یافته است . حتی میتوان گفت که هر جوهر بنحوی دارای خصوصیت عقل نامحدود و قدرت مطلق خدا است و تا آنجا که میتواند بدو تشبه میجوید ؛ زیرا تمام آنچه را که در جهان روی میدهد از گذشته ، حال و آینده و بطور مبهم بیان میکند و باین ترتیب شباهتی بیک ادراک یا نیروی فهم نامحدود دارد . چون تمام جوهرهای دیگر بنوبه 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 گفته ایم که مفهوم يك جوهر منفرد هرچه را از آغاز تا انجام میتواند بر او روی دهد در بر دارد و انسان در ملاحظه مفهوم آن قادر خواهد بود هرچه را حقاً میتوان در مورد جوهر منفرد تصدیق کرد ببیند، درست مثل اینکه در طبیعت دایره میتوان بتمام صفاتی که از او ناشی میشود پی برد . ولی بنظر میرسد که باین طریق اختلاف میان حقایق ممکن و واجب از بین میرود ، و برای آزادی انسان محلی نخواهد بود و يك تقدیر مطلق همانطور که بر تمام حوادث جهان حکومت میکند بر جمیع اعمال ما نیز حاکم است . باین مسأله پاسخ میدهم که میان آنچه مسلم است و آنچه واجب

است تمیزی باید برقرار باشد . همه کس تصدیق میکند 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 اِیرا بدون اشتباه از يك تعريف يا مفهوم کلی استنباط کرد ، این نتیجه واجب است ، و چون ما قائلیم باینکه هر چه باید بر هر کس واقع شود بالقوه از پیش در طبیعت او یا در مفهوم او سرشته شده است ، همانطور که تمام خواص يك دایره در تعریف آن داخل هستند ، اشکال همچنان باقی میماند . برای اینکه بطور رضایتبخش باین ایراد پاسخ دهم ، میگویم که توالی و پیوستگی بردنوع 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 آنجا که ژول سزار دیکتاتور دائمی 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 ارضا کند . من میتوانم با مورد مشابهی از آینده جواب دهم که هنوز واقعیتی ندارند مگر در علم و اراده خدا ، و از آنجا که خدا از پیش این صورت را بآنها داده است ، باید با آن توافق داشته باشند . لکن من جواب گفتن يك اشکال را بهتر میدانم تا اینکه آنرا با تمثیل اشکالات دیگر

رها کنم ، و آنچه هم اکنون میگویم بتوضیح همه اشکالات بطور یکسان كم خواهد کرد . پس اینجاست که باید میان انواع پیوستگی فرق گذاشت ، و من میگویم که آنچه بموجب این احکام واقع میشود متیقن هست اما واجب نیست ؛ و هر گاه کسی عکس آنرا انجام داد ، کاری را که فی نفسه ناممکن باشد انجام نداده است ، هر چند وقوع چنین چیزی بنا بفرض ناممکن است . زیرا اگر کسی قادر باشد برای اثبات ارتباط موضوع یعنی سزار ، و محمول یعنی اقدام توفیق آمیز او ، برهان کاملی اقامه کند ، در واقع ثابت خواهد کرد که تسلط آینده سزار زمینه خود را در مفهوم کلی یا طبیعت او داشته است ، بطوریکه انسان دلیلی خواهد یافت که چرا او مصمم شد بجای اینکه توقف کند از رویبکان بگذرد و چرا بجای اینکه در فارسالا^۱ مغلوب شود فاتح شد . و این امر قابل تصور و در نتیجه مسلم بود که واقع خواهد شد ؛ اما نمیتوان ثابت کرد که این امر فی نفسه واجب بوده یا خلاف آن متضمن 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 متضمن تناقض نیست . زیرا باید دریافت که این برهان درباره محمول سزار مثل براهین اعداد و هندسه مطلق نبوده است بلکه این محمول توالی اموری را می رساند 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 توالی 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 قبلاً گفته ام ، 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 هرگز واقع نمیشود اما آنچه سبب میشود که او آنرا رد کند امتناع

آن نیست بلکه ناتمامی و عدم کمال آنست. و اما چیزیکه 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 باین موضوع پرداخته اند کمتر ایجاد زحمت نکرده اند)، مشروط بر اینکه بخوبی در نظر داشته باشند که تمام قضایای ممکن برای اینکه اینطور باشند نه بنحو دیگر دلائلی دارند، یا (بعبارت دیگری که مبین همین مقصود است) دارای دلائل لمی درباره حقیقت خود هستند، که آنها را مسلم می سازند و نشان می دهند که در این قضایا ریشه ارتباط موضوع و محمول در طبیعت هر يك از آنهاست؛ ولیکن این قضایا براهین وجوب 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 امتناع خود ذوات هستند، بدون اینکه در این مورد به اراده خدا یا مخلوقات ناظر باشند.

رسالات جدید درباره فهم انسان

... مسأله مورد بحث اینست که آیا روح فی نفسه مثل لوحی که هنوز چیزی روی آن نوشته نشده است لوح مجرد خالی است، چنانکه عقیده ارسطو و مصنف «رساله» (Locke) است، و آیا تمام آنچه بر آن منقش میشود تنها از طریق حواس و تجربه می آید؛ یا اینکه روح اصالتاً ماده مفاهیم و عقاید متنوع را بحال کمون در خود دارد که موضوعات خارجی فقط گاه گاه او را بیدار میکنند، چنانکه من معتقدم، و افلاطون و حتی اصحاب مدرسه را عقیده بر این است و تمام کسانی که عبارت پولس رسول را (رساله به رومیان ۱۵: ۲) آنجا که میگوید «قانون الهی بر دل ایشان مکتوب است»... باین معنی میگردند معتقدند. از این موضوع مسأله دیگری پیش می آید 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 از اینکه درباره آنها آزمایشی بعمل آید پیش‌بینی کرد ، واضح است که در اینصورت ما باید چیزی از خود ما بیه گذاریم . حواس اگرچه برای تمام دانش بالفعل ما لازم هستند ، برای اینکه تمام آنرا بما بدهند کافی نیستند ، زیرا حواس هرگز چیزی غیر از امثال و شواهد ، یعنی حقایق جزئی و فردی بما نمیدهند . تمام نمونه‌هایی که يك حقیقت کلی را تأیید میکنند ، هر قدر هم متعدد باشند ، برای استقرار کلی همین حقیقت کافی نیستند ، زیرا از اینکه 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 متکی بر امثله و در نتیجه موکول بگواهی حواس نباشد ، هر چند بدون حواس بر ذهن ما متبادر نخواهد 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 بقدر کافی از طریق تجربه و بوسیله تصاویر محسوس مشهود است اغلب با دلیل مبرهن میسازد . همچنین منطق با نضمام ما بعد الطبیعه و اخلاق که یکی از آنها خداشناسی طبیعی و دیگری فقه طبیعی را تشکیل میدهد از چنین حقایقی انباشته‌اند و در نتیجه دلیل آنها تنها میتواند از اصول درونی که ذاتی نامیده میشوند ناشی شود . مسلماً ما نباید تصور کنیم که این قوانین ثابت عقل را میتوان مثل يك 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 تجارب بمنزله وسیله‌ای برای تأیید عقل نیز بکار می‌آید ، همانقدر که در علم حساب ، هنگامیکه استدلال طولانی است ، براهین کوتاه برای بهتر اجتناب کردن از خطا در محاسبه بکار می‌آیند ...

بنظر میرسد که مصنف با استعداد ما مدعی است که چیز بالقوه و چیزیکه

حتی زمانی واقماً 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 مكتسبه و ما یحتوی حافظه ما همیشه آگاهانه درك نمیشوند و نیز همیشه عنداللزوم بكمك ما نمیآیند، هر چند در بعضی مواقع نادر که ما را وادار بیادآوری میکنند غالباً آنها را بسهولة بخاطر میاوریم ، بطوریکه برای یادآوری يك سرود ، تنها نیازمند آغاز آن هستیم. همچنین در موارد دیگر با قبول باینکه در ما 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 و همی بودنش لااقل جزئاً با خرد ساده سازگار است - من میگویم چه لازم است که همه چیز را از طریق ادراک اشیا خارجی کسب کرده باشیم و هیچ چیز نتواند در نهاد خود ما کشف شود ؟ آیا روح ما چنان مجرد است که سوای تصوراتیکه از خارج گرفته ایم ، چیزی نیست ؟ ... هزارین هست مشعر بر اینکه در هر لحظه ادراکات پنهان بیشمار در ما 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 بسیار ناچیز و متعددند و یا بسیاری کنواخت 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 ما می نمایانند.

خلاصه همانطور که ذرات كوچك و نامحسوس در فیزیک اهمیت بسیار دارند ادراکات جزئی یا نامحسوس هم در علم الروح دارای فوائد مهم هستند ، و از نظر افکندن هريك از آنها باین عنوان که در وراء دسترسی حواس ما هستند ، نامعقول است . هیچ چیز دفعتاً روی نمیدهد و این یکی از اصل های مهم من و یکی ازمؤ کدترین امورا است که طبیعت هر گز جهش نمیکند (یا در طبیعت طفره

جائز نیست) : این همان چیز است که من هنگام بحث از آن در نخستین اخبار جمهوری ادب Nuvvelles 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 بلا واسطه از سکون بوجود نمی آید ، و به آرامش تبدیل نمیشود مگر بواسطه یک حرکت کوچکتر ، درست مثل اینکه انسان نمیتواند پیش از اینکه مسافت کوتاهی را طی کند خط یا مسافتی را بطور کامل بدود ؛ 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 دفعتاً حرکتی را دریافت کند که با حرکت بلا فصل قبلی او مغایر 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 بر اینست که دقت عظیم اشیاء را که همیشه و در همه جا بالفعل نامحدود نیستند بخوبی درک نمیکنیم . و همچنین ملاحظه کرده ام که بر اثر 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 بلا فصل ، یا یک خلاء در مکان ، یا ذرات و حتی اجزائی که عملاً 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 اعتنائی ما نسبت بامور جزئی و نامحسوس است که موجب قبول آنها شده . این توهمات را نمیتوان جایز شمرد مگر اینکه به تجریدات ذهنی محدود باشند . ذهنی که اصرار دارد آنچه را نسبت به یک تحقیق بخصوص نامربوط میدانند رد نکنند ، بلکه آنرا فقط به سوئی نهد ...

۱. (حقایق شهودی). حقایق اولیه که بوسیله شهود و وجدان دانسته میشوند مثل حقایق اکتسابی یا اشتقاقی بردونوعند ؛ یا حقایق عقل هستند یا حقایق واقع . حقایق عقل واجب و حقایق واقع ممکن هستند . حقایق اولیه عقل آن حقایقند که من بنام کلی متمائل یا همانه خوانده‌ام، زیرا بنظر میرسد جز تکرار يك چیز واحد بدون اینکه اطلاعی بما بدهند، کاری نمیکند . این حقایق یا موجه‌اند یا سالبه . . .

از طرف دیگر حقایق واقع اولیه تجارب مستقیم درونی هستند که از احساس بی واسطه حادث میشوند . از اینجاست که نخستین حقیقت پروان دکارت یا سن اگوستین ، «میاندیشم پس هستم» ، که یعنی « من چیزی هستم که میاندیشد» قابل رد نیست . هرچند باید در نظر گرفت که همانها ممکن است کلی باشند یا جزئی ، و هر دو دسته يك اندازه صراحت دارند (زیرا اینکه بگوئیم الف الف است همان قدر واضح است که بگوئیم يك چیز همانست که هست) ، چنانکه در باره حقایق اولیه واقع 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 مشترکند که بوسیله چیزی مسلم تر از خود ثابت نمیتوانند شد .

من معتقدم که تنها ضابطه در باب موضوعات حواس ارتباط نموده‌است ، 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 نموده‌ا که حقایق واقع را درباره اشیاء محسوس خارج از ما مسلم میسازد ، بوسیله حقایق عقل تأیید شده‌است ؛ همانطور که نموده‌ای مبحث نور بوسیله هندسه بیان شده‌اند . هرچند باید اعتراف کرد که هیچ يك از این مسامات دارای درجه اعلا یقین نیستند ، چنانکه بخوبی تشخیص داده‌اید .

ریرا اینکه خوایی به دوام واستمرار زندگی بشروع وجود داشته باشد ، از لحاظ ماوراء الطبیعی ناممکن نیست ؛ اما بهمان اندازه مخالف عقل است که تصور کنیم که طرح يك 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 بمانشان میدهد که وقتی نمودها بر طبق حقایق عقل درك می شوند ، ما درسنجش آنها اشتباه میکنیم .

منادولژی (۱۷۱۴)

۱ . مناد (جوهر فرد) که در اینجا از آن گفتگو خواهیم کرد چیزی نیست مگر يك 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 آنجا که 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 يك جوهر ساده بتواند با وسائل طبیعی نابود شود .

۵ . بهمین دلیل راهی نمیتوان تصور کرد که در آن يك جوهر بسیط بتواند با وسائل طبیعی بوجود آید ، زیرا نمیتواند بوسیله ترکیب تشکیل شود .

۶ . باین ترتیب میتوان گفت که يك مناد تنها دفعه میتواند آغاز کند یا پایان برسد ، یعنی تنها میتواند با کون آغاز کند و با فساد انجام پذیرد ؛ و حال آنکه يك شیء مرکب آغاز و انجامش به اجزاء است .

۷ . علاوه بر این راهی برای بیان اینکه يك 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 افزوده یا کاسته شود ، چنانکه در مورد اشیاء مرکب ممکن است ، که در میان اجزاء آنها تغییر و تبدیل وجود دارد . منادها روزنه ندارند که از آن چیزی بتواند 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 واقعه ای نمیتواند از خارج بداخل يك مناد نفوذ کند .

۸ . با وجود این ، منادها باید دارای پاره ای خواص باشند و گرنه ذوات نخواهند بود ، و اگر جوهرهای بسیط هرگز در خواص و صفاتشان اختلاف نداشتند راهی برای درك 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 غیر قابل تمیز بودند . در نتیجه مکان که ملاء (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 غیر قابل تمیز می بودند .

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 يك اختلاف درونی یا لا اقل اختلافی که مبنی بر خواص ذاتی باشد ، پیدانکرد .

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

۱۱ . از آنچه هم اکنون گفته شد بر می آید که تغییرات طبیعی منادها از يك اصل درونی ناشی میشوند زیرا يك علت خارجی نمیتواند در وجود درونی آنها تأثیر کند .

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

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

۱۴. آن حال گذرا که متضمن و نمودار کثرت در وحدت یا در جوهر بسیط است، چیزی غیر از آنچه ادراک نامیده میشود نیست، که باید آنرا از ادراک آشکار یا است شمار تشخیص داد، بطوریکه ذیلاً بنظر خواهد رسید. اینجا نظریه دکارت سست میشود، زیرا این نظریه ادراکاتی را که ما از آن آگاه نیستیم ناموجود میدانند. و همین است که پیروان دکارت را معتقد ساخته است که فقط ارواح جوهر فردهستند و نفوس حیوانی و صور کامله^۱ دیگر وجود ندارد. آنان و بسیاری از مردم از عهده تشخیص بین يك حالت ممتد بیهوشی و مرگ (دقیقاً بگوئیم)، بر نیامده‌اند و بنا بر این تفرض کهن اصحاب مدرسه درباره نفوس کاملاً مجزاتن داده‌اند، و حتی اذهان نامتعادل را در این عقیده که نفوس فانی هستند استوار کرده‌اند.

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

۱۶. ماهنگامیکه درمی‌یابیم کمترین فکری که از آن آگاه هستیم دارای تنوعی در موضوع است کثرتی را در يك جوهر بسیط درمی‌یابیم. بدین ترتیب تمام کسانی که قبول دارند نفس يك جوهر بسیط است، باید این کثرت را درمناد بپذیرند.

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 فرض

۱. entelechies، در فلسفه لایب 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 اندازه های آن را برایش محفوظ بداریم ، چنانکه بتوانیم (ذهناً) مانند يك آسیاب در آن داخل شویم . اگر چنین میبود می بایست وقتی در داخل آن به اطراف نظر میکردیم تنها قطعاتی را می یافتیم که با یکدیگر تماس می یابند و یکدیگر را فشار میدهند . اما هرگز چیزی را که بوسیله آن ادراکی بیان شود نمی یافتیم . علیهذا این را باید در يك جوهر بسیط جست نه در يك چیز مرکب یا در يك ماشین . از این گذشته در جوهر بسیط چیزی جز این (یعنی ادراکات و تغییرات آنها) نمیتوان یافت . همچنین از همین تنها است که تمام اعمال درونی يك جوهر ساده تشکیل شده است .

۱۸ . عنوان « صور کامله » باید بتمام جوهرهای فرد یا منادهای مخلوق داده شود زیرا آنها در خود کمال معین و استغناء مخصوصی دارند که آنها را منبع فعالیت های درونی میسازد ، چنانکه گوئی خودکارهای 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 آنجا که احساس چیزی بیش از يك 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 مشخص تر و همراه با حافظه است .

۲۰ . ما در خود بحالتی برمیخوریم که در آن چیزی را بیاد نمی آوریم و ادراک مشخصی نداریم ، همچون وقتی که دچار اغماء میشویم یا يك خواب عمیق و عاری از رؤیاً برما مسلط میشود . در این حالت نفس بطور محسوس یا يك مناد ساده فرق نمیکند ؛ لکن چون این حالت مداوم نیست و نفس از آن خارج میشود نفس چیزی بیش از يك مناد محض است .

۲۱ . از این بیان هرگز مستفاد نمی شود که در این حالت جوهر بسیط

از هر ادراك عاری است . بدلائلی که قبلاً اقامه شده است ، این در حقیقت ناممکن است ؛ زیرا جوهر نمیتواند معدوم شود ، وهم نمیتواند وجود خود را بدون تأثیر ادامه دهد و این تأثیر چیزی غیر از ادراك او نیست . او وقتی تعداد زیادی از ادراكات ضعیف وجود دارند که در آنها چیزی مشخص نیست ، ما گمان هستیم ؛ همچون وقتی که پیوسته و بدفعات بسیار پی در پی به دور خود می چرخیم که از آن سرگیجه ای ایجاد میشود که ممکن است ما را بحال اغما 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 کنونی يك جوهر بسیط طبعاً نتیجه حالت پیشین او است حال او آستن آینده است .

۲۳ . و چون پس از بحال آمدن از بیهوشی ، از ادراكات خود آگاه هستیم باید آنها را بلافاصله از آن حالت دارا بوده باشیم هر چند که به آنها شاعر نبوده ایم ؛ زیرا يك ادراك بنحوطبیعی فقط میتواند از ادراك دیگر بر آید ، همانطور که يك حرکت بنحوطبیعی 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 اعتلای میدهد . این چیزی است که آنرا در خود نفس عقلانی یا روح میخوانیم .

۳۰ . همچنین بوسیله معرفت حقایق واجب و مجردات آنهاست که به اعمال تفکر بر میخوریم که ما را وادار به اندیشه درباره آن چیزی می کند که «عن» 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 ، نامادی و خود خدای اندیشیم ؛ در حالیکه تصور میکنیم که آنچه در ما محدود است در او (خداوند) بدون حدود است . و این اعمال فکری موضوعات اصلی استدلالهای ما را فراهم میکنند .

۳۸ . علت غائی اشیاء را باید در يك جوهر واجب جستجو کرد ، که

در آن تنوع تغییرات جزئی معنا و متعالیاً صورت می گیرد، چنانکه گوئی از مصدر آنها صادر می شود؛ و این جوهر همانست که ما خدا میخوانیم.

۳۹. چون این جوهر علت کافی همه این تنوع است که سراسر بهم مربوطند، فقط يك خدای واحد وجود دارد که این خدا کافی است.

۴۰. همچنین ممکن است استنتاج کنیم که این جوهر اعلی که یکتا، کلی و واجب است و در خارج از خود چیزی که از او مستقل باشد ندارد، و نتیجه خالص وجود ممکن است، نباید حدود پذیر باشد و باید تا سرحد امکان دارای واقعیت باشد.

۴۶. اما نباید چنانکه بعضی تصور کرده اند گمان کنیم که چون حقایق ثابت (جاودان) بخدا وابسته اند اختیاری و متکی بر اراده او هستند، چنانکه ظاهراً دکارت معتقد بود. این امر فقط درباره حقایق ممکن صادق است که اصل آنها مناسبت یا انتخاب بهترین است، در صورتیکه حقایق واجب صرفاً متکی بر علم خدا و موضوع درونی آنها (مندرج در آنها) است.

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 کافی برای مشیت خدا موجود باشد، و همین علت کافی است که خدا را به انتخاب يك جهان به جای جهان دیگری مصمم می سازد.

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

۶۰. علاوه بر این، در آنچه هم اکنون گفته ام دلائل لمی امر را ملاحظه میکنیم که چرا اشیاء نمیتوانند بنحوی غیر از آنکه هستند باشند. زیرا خدا در انتظام بهر جزء و بالاخص بهر يك از منادها نظر 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 مربوط 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 يك از منادها نزدیکتر یا بزرگتر هستند که جز در این صورت هر مناد خدایی می بود . 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 ، درهم آمیخته و آشفته در پی لایتناهی یا کل در کوشش اند ؛ اما بر حسب مدارج ادراکات خود محدود و متمایزند . [