چاپ دوم

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ نوزدهم میلادی تا زمان حاضر

جلد سوم

نگارش

محمد علی فروغی

ناشر

بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه

میدان بهارستان

تهران

بنام ایزد مهربان

درین مجلد سیر اجمالی ما درحکمت اروپا بپایان میرسد وخدای را سپاسگزاریم که مارا بانجام این خدمت موفق فرمود .

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

اگر دانشمندان تصدیق فرمودند که چندان بخطا نرفته‌ایم و گمراه نبوده ایم میتوانیم سر فراز باشیم که در تصنیف این کتاب دوخدمت انجام داده‌ایم یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالا بافکار حکمای باختر آشنا کرده‌ایم دیگر اینکه مفتاح وروش نگارش فلسفهٔ جدیدرا بزبان فارسی امروزی بدست داده‌ایم .

ازسهو وخطا گذشته ممکنست برما خرده بگیرند که دربیان مسائل پر باختصار گذرانیده‌ایم . عذر مادرین ایراد وارد اینست که غرض ما آن نبود که دانش پژوهان ما ازین کتاب حکمت اروپارا بدرجهٔ کمال بیاموزند بلکه می‌خواستیم ازدور منظرهٔ بایشان بنمائیم تا بدانند که دانشمندان مغرب‌زمین در چه خطوط سیر کرده‌اند و بازار تحقیقات فلسفی درآنکشورها چه‌اندازه گرم بوده است تاچون مزهٔ آنرا چشیدند اگر پسندیدند دنبال کنند وجویاشوند که‌جوینده یابنده است. فایدهٔ این کتاب همینقدر است که‌سررشتهٔ فکر هریك ازحکمای بزرگرا بدست‌میدهد پس ازمطالعهٔ آن اگر کسی بخواهد بهتر وبیشتر ازاین مسائل آگاه‌شود نزدیکترین راه آنست که بتصنیف‌های خودآن‌فیلسوفان مراجعه کند .

و نیز پس از آنکه بمطالعهٔ این کتاب اجمالا ازسیرحکمت دراروپا آگاه شدند باید بکتب فلسفی که امروز در اروپا مدار درس و بحث است بپردازند و چون از آن فراغت یافتند هر گاه دوباره نظری باین کتاب انداختند بسی پیش از آنکه نخستین بار بهره برده‌اند خواهند برد واستفادهٔ کامل برای کسانیست که‌هم باصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند وهم رئوس مسائل علمی جدیدرا دیده باشند.

در پایان سخن گوئیم روش‌ما در نگارش این مجلد وملحقات آن‌همان بود که‌در جلد دوم داشته‌ایم وآنچه دردیباچهٔ آنکتاب نگاشته‌ایم باین مجلد نیز راست می‌آید و از تکرارش بی‌نیازیم.

محمدعلی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

از مطالعه وتأمل درمندرجات جلداول و دوم این کتاب دستگیر میشود که از زمان باستان صاحبنظران وهوشمندان برخورده‌اند باینکه جهان و گردش آن بازی نیست ورازی دارد وشاید که آنچه می‌بینیم ومی‌یابیم نمایش ظاهری است و درپس این پرده داستان دیگری است که باید بآن پی برد . پس دنبال گشودن آن راز رفتند وحکمت را تأسیس کردند و حکمت درآغاز مشتمل بوده است بر سراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند وچنانکه میدانید پس‌ازآنکه معلومات اندکی پهناورشد برای اینکه اذهان آنرا بآسانی فراگیرد ، تقسیمات در آن قائل‌شدند وحکمت نظری‌را ازحکمت عملی تشخیص کردند . حکمت نظری‌را هم بحکمت سفلی (طبیعیات) و حکمت وسطی (ریاضیات) وحکمت علیا (اُلهیات) بخش نمودند ودرحکمت‌عملی تقسیمات تدبیر منزل و اخلاق وسیاست مدن‌را مقرر داشتند .

بااینهمه مجموع این معلومات یك‌علم شمرده‌میشد که درنزدما آنرا علم‌معقول میگفتند وپهنای آن باندازهٔ بود که مثلا شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا میتوانست کل حکمت نظری‌را دریك کتاب صدهزار بیتی که آنرا شفانامیده بتفصیل بگنجاند وحکمت عملی تفصیلش ازاینهم کمتر بود .

راست است که برفنون اصلی‌حکمت کم کم فنون فرعی هم علاوه شد که غالباً مدارش برعملیات بود وباینجهت آنهاراصنعت مینامیدند ازقبیل پزشکی وستاره‌شناسی ومهندسی ونیز اولیای دین حکمت‌عملی‌را قلمرو خاص خویش‌قراردادند و دربسط آن اهتمام ورزیدند باوجود این‌اگرآنچه ازاین فنون بحقیقت‌عاید شده بود جمع میکردند دیده‌میشد که معلومات بشرچندان چیزقابلی نیست.

درسدهٔ شانزدهم وهفدهم میلادی دراروپا هوشمندانی پیداشدند که بتهی‌دستی بشر درعلم برخوردند ومتوجه شدند که درظرف دوهزار سال اخیرعلم وحکمت چندان ترقی نکرده وسیرش تقریباً متوقف مانده است و بشرحی که درجلد اول‌ودوم اینکتاب باختصار بیان کردیم بفکر چاره افتادند و راههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند . ضمناً علم جغرافیا هم بواسطهٔ سیاحتها و مسافرتهای طولانی مکمل گردید و اختراع

فن‌چاپ نیز بنشرعلم مددی بسزا رسانید وازآنزمان مخصوصاً درسدهٔ هفدهم‌وهیجدهم نهضت‌علمی وفلسفی عجیبی دراروپا روی‌داد . درآغاز علم هیئت ونجوم منقلب گردید سپس درریاضیات فنون تازه‌پیداشد وتکمیلات عمده دست‌داد ودر طبیعیات هم معلومات جدید بسیارحاصل‌آمد چنانکه این‌علوم زیرورو گردید وورق دفتردانش بکلی برگشت . فنون ریاضی وطبیعی و متفرعات آنها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنهارا ازقلمروحکمت وتحقیقات خود بیرون کنند وبعلمای متخصص واگذارند وخوددر جهانشناسی بکلیات بپردازند یاهم خویش‌را مخصوص‌حکمت علیا واخلاقیات وسیاسیات کنند وازرأیها ونظریات تازه‌هم که دراین‌قسمت ظهور نمود درجلددوم اینکتاب باجمال آگاه‌شدید وملاحظه فرمودید که‌فلسفه سرانجام‌واردمرحلهٔ نقادی‌شد و« کانت »فیلسوف آلمانی‌ورق حکمت‌را نیز برگردانید .

جریان این احـوال در سدهٔ نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت و بیش ازپیش قوت گرفت ، علمای متجسس فنون ریاضی و طبیعی و فروع آنها را همـواره ترقی دادند وروبکمال بردند وازآنها نتایج‌شگفت‌انگیز گرفتند ازقبیل اختراع ماشین‌بخار وماشین برق وتلگراف وتلفون باسیم وبی‌سیم واکتشافات طبی وجراحی وبسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هرروز مشاهده میفرمائید . محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند وبورق‌زدن کتابهای قدما اکتفا ننمودند و هرروز فکری پیش‌آوردند و عالمی نو در انظار جلوه‌گر نمودند که در این جلد سوم از کتاب سیر حکمت میخواهیم خوانندگان خودرا اجمالا بآنها آشنا سازیم .

بااین همه کوشش بایداذعان کرد که نه‌معلومات ما درعلوم طبیعی بکمال‌رسیده و معرفت‌ما باحوال‌طبیعت واسرار آن درست شده ونه در فلسفهٔ اولی بجائی رسیده‌ایم که‌طبع قانع شود و پیداست که هنوز مسافرتی دراز درپیش داریم و نمیدانیم سرانجام خواهیم رسید یانه ولیکن دامن‌امیدرا البته ازدست نمیدهیم زیرا هرچند بمقصد وبقلهٔ کوه معرفت نرسیده‌ایم ولیکن افق‌ما بسیار وسیع وروشن گردیده و یقیناً پس‌از آنکه سیرحکمت‌را بسر رسانیدیم شوق‌ما برای‌پیمودن این‌راه دراز بیشترخواهد بود .

چنانکه اشاره شد کسانیکه بقول قدمای ما بعلوم معقول‌اشتغال داشته ودارند دودسته شده‌اند . جماعتی‌هم‌خودرامصروف تکمیل‌علوم طبیعی وریاضی نموده‌ومخصوصاً بوسیلهٔ تجربه ومشاهده ومحاسبه هرروز معلومات‌مارا براحوال طبیعت افزون‌میسازند وگروهی بتفکر وتعقل میخواهند حقایق اموررا ازپس‌پرده بیرون‌آرند و امروز عادت براین جاری شده که آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) میخوانند و موضوع بحث علما را علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت وفلسفه (٤) میگویند .

---

(۱) Savants (۲) Philosophes (۳) Sciences (٤) Philosophie

این دودسته ازجویندگان گاهی دیده شده‌است که در امورنظر سطحی نموده وهردسته نسبت بدستهٔ دیگر بی‌انصافی کرده‌اند بعضی ازحکما جستجوهای علمارا حقیر شمرده وجزئیاتی ناقابل پنداشته‌اند بعضی‌از علماهم زحمات‌حکمارا لغووسخنان ایشانرا فرضیات بیحاصل ولفاظی وخیال‌بافی انگاشته‌اند ولیکن حق‌اینست که این هردو دسته وجودشان‌لازم‌است واز یکدیگر استفاده میکنند . معلوماتیکه‌علما بدست‌میآورندبرای فکرحکما مایه‌میشود ومواد برای‌ایشان آماده میکند که درآنهااعمال‌نظر کنند وافکار خودرا بربنیاد استوار برپاسازند و نظریاتی که حکما پیشنهاد میکنند و فرضیاتی که میبافند سررشته بدست‌علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند ودنبال تحقیق آنها بروند وبرسبیل تمثیل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل مانند کاخی است که مشغول ساختن آن‌هستیم علماموادومصالح بنای کاخ را فراهم‌میکنند وحکما بمنزلهٔ مهندس‌ومعمارند که طرح کاخ‌را میریزند وهیئت اجتماعیهٔ آن مصالح‌را معین مینمایند اگرمهندس‌طرح نریزد ودستور بنای کاخ راندهد مصالح‌سازان نمیدانند چه‌مواد باید آماده کنند وآنها را چگونه بسازند واگر اینها مواد فراهم‌نیاورند ومهندس ومعمار ندانند باچه مصالح باید کاخ بسازند البته فکرشان قاصر وناقص وبی‌نتیجه خواهد بود و شاهد این مدعا اینکه تاکنون همه کسانیکه درحکمت نظریات بلند دریافته‌اند میبینیم درعلوم‌نیز تبحر واحاطه داشته‌اند وآنانکه درعلوم معلومات مهم پیدا کرده‌اند کسانی هستند که نظریات فلسفی بکار میبرده‌اند .

پس‌این هردو دسته برای‌یك منظورکار میکنند وبیکدیگر یاری‌میدهند وتا کنون چنین‌بود وبعدها نیزچنین خواهدبود تاوقتیکه این کاخ اگرتمام شدنی است تمام شود ودرآن موقع باز امتیازعالم وحکیم ازمیان خواهد رفت . حکیم‌عالم وعالم حکیم خواهد بود اگرچه گمان میرود چون‌علم وحکمت بآن‌پایه‌برسد انسان بشرنخواهد بودو بهمین‌دلیل است که بامیدرسیدن باین‌مقام بایددرسلوك درراه علم وحکمت‌پافشاری کنیم واز دوری‌مقصد ودرازی راه نیندیشیم ودرمانده نشویم .

پس از یاد آوری این نکات میپردازیم بسیر حکمت درسدهٔ نوزدهم وبیستم و این سیاحت خود را بر حسب اقتضا بدو باب بخش میکنیم در نخستین باب حکمای نیمهٔ اول‌سدهٔ‌نوزدهم را میشناسانیم که‌اکثرآنان درنیمهٔ دوم‌سدهٔ‌هیجدهم بدنیا آمده‌وپرورش یافته‌اند ولیکن آثارشان درسدهٔ نوزدهم ظهورکرده یاشناخته شده است. درباب دوم بحکمائی میپردازیم که درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بعرصه رسیده‌اند ودنبالهٔ تحقیقات‌ایشان بسدهٔ بیستم نیز کشیده‌شده است ودرپایان سخن حالت کنونی فلسفه بازنموده و باجمال معلوم خواهیم کرد که فکردانشمندان درچه خطوط سیرمینماید .

و باز برسبیل مقدمه خاطرنشان میکنیم که درنیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم پهلوانان میدان فلسفه آلمانیانند که همه پیروان «کانت» میباشند ولی در عین‌اینکه بنیاد فلسفهٔ

خودرا از کانت میگیرند عقاید مخصوص بخودهم دارند ووارد تحقیق درامر ذات که کانت آنرا بیرون ازدسترس عقل انسان میدانست میشوند. این فیلسوفان برحسب ظاهر همه با هم مخالفند وورود وخروجشان هم درمطالب متفاوتست امادرواقع نوع عقایدشان بیکدیگر نزدیك است وچون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند واز این جهت درحقیقت مرید اسپینوزا میباشند .

فلسفهٔ فیلسوفان آلمانی را درنیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم فلسفهٔ رمانتیك (۱) نامیده‌اند که درواقع باید فلسفهٔ شاعرانه ترجمه کرد از آنرو که بخیالات شعری نزدیك است وشور وذوق درتاسیس آن دخالت تام داشته است وازهمین رو باعرفان وتصوف ماهم مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعر او بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است .

دراین دوره درفرانسه هم فلسفه رونقی داشته است امادر آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته وبرخی بتجدد افتاده‌اند جماعتی مایل بدیانت وروحانیت وگروهی مادی وطبیعی بوده‌اند وبطور کلی دراین دوره هم درآلمان و هم در فرانسه دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید .

درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم صاحبنظران برجستهٔ انگلیسی میباشند وآنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود درفلسفه مبانی علمی درنظر گرفتند ورأیهای بدیع اظهار نمودند. چگونگی فلسفهٔ معاصر را درضمن بیانی که درمتن کتاب خواهیم کرد ملاحظه خواهید فرمود.

---

(۱) Romantique

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمهٔ اول ازسدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول فیخته

۱ـ مختصری اززندگی او

یوهان گتلیپ فیخته (۱) درسال ۱۷۶۲ در دهکدهٔ از آلمان بدنیا آمده‌ودر کودکی قازچرانی‌میکرد. پدرومادرش مردمان‌پرهیز کاربودند واورا بکلیسامیبردند روزی یکی ازبزرگان برای‌شنیدن موعظه بکلیسا آمد اماوقتی رسید که مجلس برگذار شده بود چون کودك قازچران را باهوش یافته بودند آوردند و گفتند آنچه از وعظ شنیدی‌بگوچنان بخوبی موعظه رابیان کرد که آن‌بزرك اوراسزاوار فرزندی‌خوددانست ومتکفل پرورشش گردید. درهیجده سالگی‌بعنوان دانشجوی‌الهیات دردانشگاه‌پذیرفته شد پس‌از انجام تحصیل علم چون‌طبیعتش‌مایل باشتغال بامور کشیشی نبودبرای‌تحصیل معاش بمعلمی خصوصی‌پرداخت واین امر اورا بسویس کشانید وآنجا بادختری که‌خواهر زادهٔ کلوپستك(۲) شاعر بزرك آلمانی‌بود آشناشد وهردو جوان بیکدیگر دلبستگی پیدا کردند اما فیخته که‌همتی‌بلند وطبیعتی منیع وعزمی راسخ داشت روزگار حقیرخود را شایستهٔ همسری آن‌زن ندیده بااو عهد بست که خود را میان دانشمندان بمقامی بلند برساند آنگاه بمزاوجت قیام کند سپس ازسویس بآلمان‌برگشت وبفلسفهٔ کانت آشناشد وپسندید ودراثنای جهانگردی به کونیگسبرك رفت وباکانت ملاقات کرد وبرطبق‌فلسفهٔ آن‌حکیم در اساس دیانت رسالهٔ نگاشت وکانت آن‌رساله رانیکویافت و ترویج کرد

---

(۱) Johann Gottlieb Fichte (۲) Klopstock

کم کم تصنیفات دیگرهم ازفیخته بظهور رسید ونام او بلند گردید واسباب حصول آرزوی دیرینه‌اش درهمسری بامحبوبه‌فراهم آمد وهمان اوقات اورا درشهر ینا(۱) ازشهرهای آلمان بجای یکی‌از دانشمندان‌عالیقدر که‌تغییر شغل میداد باستادی دانشگاه برگزیدند وتدریسش بسیارپسندیده شد ودر ضمن تدریس باز تصنیف هم میکرد و لیکن پس از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را بااصول دیانت منافی‌دانستند. فیخته که فکری آزادو مستقل داشت بجای فروتنی ومدارا بخشونت برآمد وازتدریس در دانشگاه ینا معاف گردید وببرلن‌رفت، پادشاه پروس‌متعرض اونشد وگفت‌اگرفیخته باخدا نزاع‌دارد بمامربوط نیست چندسال بعد باستادی‌دردانشگاه برلن تعیین‌شد، هنگامی که فرانسویان بانقلاب بزرك دست‌برده‌بودند فیخته ذوق وشوری نشان‌دادودرتاییدآن نهضت‌نگارش‌ها کرد اما در دورهٔ ناپلئون که‌آلمانیان در مخاطرهٔ محو واضمحلال افتادند میهن‌پرستی فیخته بجوش آمد و بر ضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریها کرد که معروف است و ازهیچ قسم کوشش ومجاهدت فرونگذاشت ودر تهییج همشهریان بر مقاومت با دشمن‌مداخلهٔ عظیم‌داشت. زوجه‌اش نیز دربیمارستان بپرستاری‌زخم‌خوردگان وبیماران جنگ میپرداخت و در نتیجهٔ همین پرستاری بیمارشد وچون او بهبود یافت، خود فیخته مبتلی گردید ودرآغاز سال ۱۸۱٤ بمرضی که ازبیماران جنگ باوسرایت کرده بود در پنجاه‌و دوسالگی درگذشت.

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است بنام «بنیاد تحقیق در علم» و دیگری بنام «حقوق طبیعی» ونیز کتابی دارد در «سرنوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمند» ورسالهٔ در «طریق وصول بزندگانی سعادتمند». رسالهٔهم که برطبق فلسفهٔ کانت نگاشته وپیش ازین بدان اشاره کردیم باین اسم است «نقادی‌در امر وحی». کتابی هم دارد در علم اخلاق که درکمال اهمیت است وما بشرح مندرجات یك‌یك از این تصنیفات نمیتوانیم بپردازیم ونتیجه وحاصل آنهارا ببیانی که مقتضی میدانیم‌در میآوریم.

۲ـ مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند واز مطالعهٔ دوجلد اول همین کتاب نیز دانسته میشود که حکمای جهان همه‌وقت در این فکر بوده‌اند که علم (۲) باشیاء وچگونگی احوال آنها برای انسان چه‌قسم‌دست میدهد. وهم از زمان باستان باین نظر رسیدند که‌انسان‌قوائی

---

(۱) léna

(۲) Connaissance Sceince البته خوانندگان‌در معنی این کلمه اشتباه نمیکنند با علمی که شخص ازکتاب ومدرسه ومعلم میاموزد،چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که بدنیا میآید بتوسط حواس ظاهر وباطن از امور جهان در مییابد.

دارد وبواسطهٔ آن قوا ادراك امور میکند وآن امور بعضی محسوسند (۱) یعنی انسان بحس(۲) و بتوسط آلات حساسه آنها را درمییابد وبعضی محسوس نیستند بلکه معقولند(۳) یعنی بوسیلهٔ قوهٔ دیگری که آنرا عقل (٤) مینامند بآنها پی برده میشود و اموری که علم بآنها تعلق میگیرد بعضی ذوات وجوهرند (٥) یعنی بخود موجودند و بعضی حالات وظهورات وعوارضند (٦) که وجودشان بسته بذوات است. کم کم باین فقره توجه پیدا شد که آیا مدرکات ما منشاء صحیح دارد و باحقیقت مطابق است و آیا میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات وعوارض درك میکنیم همین است و جز این نیست، پس بعضی تشکیك کردند بلکه منکر شدند وآنهارا سوفسطائی وشکاك(۷) نامیدیم وشاید بهتر این باشد که اصحاب شك بگوئیم ولیکن، اکثر برصحت مدرکات اطمینان کردند وآنانرا جزمی (۸) خواندیم، جز اینکه بعضی از جزمیان فقط مدرکات حس وتجربه‌را معتبر شمردند وایشانرا اصحاب حس وتجربه (۹) گفتیم وبعضی تنها معقولات راحق دانستند وآنها را اصحاب عقل (۱۰) خواندیم واکثر حس وعقل هردو، یعنی هریك‌را درمقام خود معتبر گفتند واین گروه را هم میتوان باصحاب عقل ملحق دانست .

چون نوبت بدانشمندان اروپای جدید رسید باز این مسئله از نومطرح شد ، چنانکه دکارت فرانسوی ابتدا بنا رابر تشکیك مطلق و تفتیش از حقیقت امر گذاشت و سرانجام بطریقی که در بیان تحقیقات او شرح داده‌ایم (۱۱) باز بآن نتیجه رسید که انسان نفسی دارد که ادراك و اراده خاصیت اوست و بیرون از نفس‌هم موجوداتی هستند که خاصیت آنها ابعاد داشتن است یعنی جسمند و بدلایلی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شد که بصحت ادراکات میتوان مطمئن گردید و یقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایستهٔ معقولات دانست ومانند پیشینیان از اصحاب عقل، مدعی شد که بعضی معلومات وادراك پارهٔ از حقایق در نفس انسان سررشته‌شده وفطری است وخاصیت عقل اوست (۱۲) وبحس وتجربه بستگی ندارد وبوجه نیکو بازنمود که ادراکات حسی باحقیقت مطابق نیست وحواس ما فقط مناسباتی میان بدن وامور خارجی نشان میدهند البته حس درکار زندگانی وحوائج بشری معتبر ومحل استفاده است، اما حقایق امور را چنانکه هست بما نمی‌شناساند مثلا گرمی وسردی وروشنائی وطعم وامور دیگرازاین قبیل، حرکاتی از اجزاءاجسام میباشند که چون بآلات حاسهٔ ما میرسند باینصورتها بر ما متصور میشوند واگر ماحقایق را درك میکردیم جز حرکات چیزی در نمی‌یافتیم .

---

(۱) Sensible (۲) Sens (۳) Intellgiblt (٤) Intelligence یا Raison
(٥) Substance یا Etre (٦) Accident یا phénoméne (۷) Sceptique
(۸) Dogmatique (۹) Sensualiste یا Empiriste (۱۰) Rationaliste
(۱۱) رجوع کنید به بخش دوم از فصل سوم ازکتاب سیرحکمت جلد اول
(۱۲) شبیه بآنچه دانشمندان ما بعقل بالملکه منتسب میکنند

هوشمندان البته باین نکته برمیخورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل میشود ارتباط تام با معرفت نفس (۱) یعنی روانشناسی دارد زیرا چون علم را منتسب بقوهٔ کردیم که آن یاخود نفس است(۲) یا متعلق بنفس است پس اگر برچگونگی قوهٔ علم معرفت بیابیم در واقع بر نفس معرفت یافته‌ایم اینست که تحقیقات حکمادرباب چگونگی تحصیل علم واعتبار و استحکام آن درحالیکه مارا میرساند باینکه بدانیم قوهٔ علم وادراك انسان چه پایه ومرتبهٔ داردوتا چه‌اندازه می‌تواندمعتبر باشد وچه‌چیزها را میتواند درك کند وچه‌چیزهاست که درك آنها در دسترس نیست خاصیت دیگرهم‌دارد که مارا بمعرفت عالم (۳) یعنی نفس یا روان نزدیك میکند وغیر مستقیم بمعرفت ما برمعلوم(٤) یعنی چیزهائیکه علم برآنها تعلق میگیرد نیز یاری مینماید بعبارت‌دیگر این رشته از تحقیقات هم بعلم وهم بعالم وهم بمعلوم مربوط میشود وبنابراین درکمال اهمیت است زیرا در واقع حکمت جز معرفت براین‌سه‌امر یعنی علم وعالم(حقیقت‌انسان) و معلوم (حقیقت‌جهان) چیزی نیست واز اینرومی بینیم از وقتی که بیکن ودکارت‌حکمت را در اروپا تجدید کردند ودرآن تجدد بعمل‌آوردند، این رشته از تحقیقات ومطالعه‌در روانشناسی روزبروز بیشتر طرف توجه‌دانشمندان شد تا آنجا که امروز درواقع‌محور حکمت گردیده است .

مراحل بزرگی که درسدهٔ هفدهم وهجدهم در این تحقیقات پیموده شده‌درجلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (٥) که مثلا «لاك» انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات را تشریح کرد وهمه را منتهی بحس وتجربه نمود ومعلومات فطری‌را که دکارت قائل‌بود منکر شد وضمناً معتقد گردید باینکه علم انسان جز برعوارض‌تعلق نمیگیرد واز حقیقت ذوات وجوهرها چیزی درنمییابد و«برکلی» انگلیسی برخلاف او معتقد شد باینکه: جز روح یعنی نفس انسان وذات‌باری موجودی نمیتوان قائل شد و آنچه ماجسم وعوارض آن میخوانیم همانا‌تصورات ومفهوماتی (٦) هستند که بخواست باریتعالی در ذهن ما صورت می‌پذیرند، یعنی در حقیقت احوال روح هستند پس از آن «هیوم» انگلیسی درست بمقام‌نقادی درچگونگی علم وعقل برآمد وتحقیقش باینجارسید که از موجودات خواه آنچه روحانی می‌پندارند وخواه آنچه جسمانی میخوانند جز تصورات‌ذهنی‌چیزی برما معلوم نمیشود ومنشأهمهٔ آن تصورات تجربه وحس وخیال‌است ومعقولات ماهم‌بمحسوسات‌منتهی میگرددحتی اینکه شاید خود روح ونفس هم‌جزمجموعهٔ از احساسات چیزی نباشد باینطریق بر مذهبهای پیشینیان که جزمیان بودند یا اصحاب شك یا اصحاب حس و یا اصحاب عقل مذهب نوی افزوده گردید که بعدها مذهب

---

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

(٤) Objiet - (٥) رجوع کنید مخصوصاً بصفحات ۱۰۳ و۱۲۲ و۱۲۸ و۱۵۲ و ۱٦۲ و۲۱۰ و ۲۲۱ ومابعدآن– (٦) Idées

نقادی نامیده‌شد (۱) سپس «کندیاك» فرانسوی بطریق‌دیگر بتفحص این‌امر پرداخت ودرعین اینکه انسانرا درادای نفس مجرد دانست علم‌وهرقسم امور تعقلی را منحصر به نتایج حاصل از حس‌پنداشت واین مذاهب مختلف که بانها اشاره میکنیم هرچند بظاهر در کلیات ونتیجه وحاصل کلام بهمان مذاهب قدما برمیگردد ولیکن‌هریك از این‌محققان بنحو خاصی وارد مطلب شده اند واشارات وبیانات اجمالی پیشینیان راهر کدام‌بشیوه بدیعی تفصیل داده ونکته سنجیهای دقیق نموده وافقهای پهناور در پیش چشم اهل‌نظر جلوه‌گر ساخته‌اند .

سرانجام کانت‌آلمانی براثر لاك وهیوم ودانشمندان دیگر که دراین‌خط افتاده بودند رفته فلسفهٔ نقادی‌را بپایهٔ بلندی رسانید چنانکه میتوان گفت حکمت‌را تجدید کرد ودرآنچه فعلا موضوع‌بحث ماست بنقادی درعقل مطلق نظری باشرح وبسط تمام‌روشن نمود که درتحصیل علم‌حس چکاره است وعقل‌چه دخالت دارد و چه امور ازخارج در ذهن وارد میشود وچه‌چیزهارا ذهن وقوهٔ تعقل برآنها می افزاید و ازاین جمله نتیجه گرفت که معلومات ماهمه مصنوع ومخلوق ذهن‌ماست وازاینرو عاقل ومعقول‌یکی‌است وعلم تنها برعوارض (۲) تعلق‌میگیرد وبواسطهٔ عقل‌نظری ازجواهر وذوات (۳)یاصور معقول یا معقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته باشیم وفقط بواسطهٔ عقل عملی بوجود آنها پی‌میبریم یعنی اینقدرهست که عقل‌بما چنین مینماید که دردرون انسان نفسی هست که ادراك عوارض میکند و اراده برعمل مینماید ودر ارادهٔ خودمختار است وبیرون ازنفس انسان باید ذواتی باشند که منشاء عوارض هستند که بادراك ما درمی‌آیند ودر هرحال معلوم شد عقل انسان غیر ازحس ازخود مایهٔ دارد که بوسیلهٔ آن محسوسات را درقالب مفهومات وتصورات میریزد .

ضمناً این نکته‌را هم‌توجه می کنیم که‌ازجهت اعتقاد بوجود موجودات اهل‌نظر دوطائفه‌اند: گروهی‌موجودات‌را یك‌حقیقت‌میدانند وایشانرامیتوان‌یك‌حقیقتی‌یاوحدتی(٤) یا وجـدت وجودی (٥) گفت که بعضی از ایشان مادی هستند (٦) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند وبعضی روحی (۷) هستند که جسم را حقیقت نمیدانند وگروهی دو حقیقت قائلند یعنی‌هم بجسمانیات قائلند هم‌بروحانیات وآنهارا دو حقیقتی میتوان‌نامید یك حقیقتی‌را موحد هم میتوانستیم بخوانیم چنانکه ممکن‌بود دو حقیقتی را ثنوی (۸) بگوئیم ولیکن میان‌ما موحد اصطلاح شده‌است برای کسیکه‌خدای‌یگانه‌را میپرستد(۹) و ثنوی اصطلاح شده‌است برای کسیکه دو خدا بپرستد ازاین‌رو ازاین دولفظ دوری جستیم تا درازهان شبهه‌روی ندهد وبهمین‌نظر شاید بهتر این‌باشد که وحدت‌وجودی‌را

---

(۱) Criticisme (۲) Phénoménes (۳) Nouménes (٤) Moniste
(٥) Panthéiste (٦) Matérialiste (۷) Spiritualiste (۸) Dualiste
(۹) Monothéiste

هم کنار بگذاریم چون درذهن عامه این لفظ بمعنی کسی است که همه چیز را خدا میداند اگرچه این تصورات همه غلط است . اگر بخواهیم دراین معانی ازلفظ عربی دوری بجوئیم وفارسی بگوئیم گمانم اینست که وحدتی را میتوان (یکی گوی) وثنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد وموحدرا (یکتاپرست) وثنوی را (دوتاپرست) خواند . این جمله یادآوری بود ازمطالبی که درجلد دوم این کتاب یك اندازه بتفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه میکنیم که پیش ازمطالعه آنچه ازاین پس بیان خواهدشد ودنبالهٔ آن تحقیقاتست بآنها مراجعه نمایند .

۳- خلاصهٔ فلسفهٔ فیخته

فلسفهٔ فیخته برفلسفهٔ کانت تکیه دارد و فیخته را بزرگترین شاگرد آنحکیم خوانده‌اند واین راست است ازآنرو که فیخته ازمطالعه درفلسفهٔ نقادی کانت بنظرخاص خودرسید باآنکه برحسب ظاهر مذهب اوبامذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استادرا میتوان دوحقیقتی بلکه سه‌حقیقتی خواند وفیخته یك‌حقیقتی است وازاین‌جهت بااسپینوزا هم‌مذاق است .

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است و فهم آن دشوارتر وماگر باین بیان میپردازیم امیدواری واعتماد مابااینست که خوانندگان بعرفان و عقیده وحدت وجودیان آشناهستند وقوهٔ اشراق نیزدارند وگرنه بیان‌ما قاصرخواهد بود .وهرچند اصل‌مطلب دو کلمه بیش نیست برای‌روشن ساختنش بایدبقلم پیچ‌وتاب دهیم.

آندو کلمه که اصل مطلب است اینست که « حق‌منم » یا (من حقم) و البته خوانندگان چنین نخواهندپنداشت که‌فیخته ادعای خدائی یاپیغمبری یاولایت کرده است زیرا منظور او از (من) شخص خودش‌نیست بلکه هرنفس مدرکست ومطلب‌را هم‌باین عبارت‌ادانکرده است واین‌تعبیررا مامی کنیم ازآنرو که اذهان ما باین‌نوع عبارت‌آشنا است. اکنون‌بپردازیم بشرح‌مطلب تاکم کم بتعبیرخودفیخته نزدیك‌شویم که تازگی‌دارد وناچاریم برای آن الفاظ وتعبیرات بسازیم .

گفتیم کانت باین‌مقام برآمد که عقل انسان برای درك‌مطالب یعنی تحصیل‌علم ازچه‌راه میرود وبشرحی که دربیان فلسفهٔ او باز نمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسراست‌ازآنست که مفهومات وتصوراتی‌راکه ازموجودات‌دارد ذهن‌خودش‌آنها را میسازد یعنی معلوم مخلوق ذهن وعقل‌خود انسانست وعالم ومعلوم یکی است وگفت علم مادهٔ دارد وصورتی باین‌معنی که مادهٔ علم تأثیراتی است‌که ازخارج بذهن میرسد وصورتش قالب‌هائی است که‌عقل درخود دارد و آن تأثیرات‌را درآن قالبها میریزد و بصورت علم یعنی مفهومات وتصورات درمیآورد . ضمناً دانسته‌شد که آنچه‌علم انسان‌بر آن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت درعین اینکه معلوم راهمان تصور حاصل ازعوارض میداند میگوید : عقل ومخصوصاً عقل‌عملی گواهی میدهد براینکه ذواتی هم

هست که این عوارض مربوط بآنهاست جز اینکه ما بآن ذوات علم نمی‌توانیم پیدا کنیم زیرا ما بچیزی میتوانیم علم بیابیم که بحس درآید وآنچه بحس درمیآید عوارض ذواتند نه خود ذوات وازاینرر کانت ذوات را معقولات مینامد چه عقلست که بروجود آنها حکم میکند اگر چه برآنها علم نمیتواند بیابد .

ضمناً دانستیم که کانت ذوات معقول را متعدد یافته است یك ذات در درون انسان است که عالم است یعنی علم باو منسوب است ویك ذات (یاذواتی) دربیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم براو تعلق میگیرد وآن جهانست وذاتی هم هست برتر ازاین هردو وآن ذات باری است ونیز یادآوری می کنیم که عوارض درزمان و مکانند و موجبند یعنی معلولند وازعلت خود ناچار بوجودمی آیند وتابع شرایط وجودند ولی ذوات مقید به زمان ومکان وشرط وعلت نیستند ومختارند وبازنمودیم که باین بیان کانت بمختار بودن نفس انسان حکم کرد ومختار بودن راهم ازمکلف بودن درآوردیعنی تکلیف را اصل دانست وگفت چون درمییابیم که مکلفیم پس البته مختاریم .

فیخته پس ازآنکه بتحقیقات کانت آشنا شد اساسش را پسندید جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود وقبول تعددحقیقت را روانمیداشت بعلاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل بدرك آنها دسترس نداشته باشد برطبع کنجکاو گران است و بآسانی زیر بارش نمیرود پس فکر فیخته کم کم باینجا رسید که ازکجا که مادهٔ علم نیز مانند صورتش درخود ذهن نباشد واگرچنین باشد امتیاز عوارض وذوات ازمیان میرود زیرا که عوارض را مانتیجهٔ تأثیراتی دانستیم که ازخارج برذهن واردمیشود ولی چون معتقدشدیم که از خارج تأثیراتی بذهن نمیرسد وهمه ازخود ذهن برمیآید عوارض بی‌حقیقت میشود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمیماند واصل اصیل یك چیز میشود یعنی همانکه علم باو منسوب است و همانکه میگوید «من» و معلوم را هم خوداو میسازد وخلق میکند .

بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجودمیدانند خواه عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد و ظواهر است بودنیست نمود است وآنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (دراینجا ازاستعمال الفاظ نفس وروح هم خودداری میکنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصورغلطی بیاورند وبعد مطلب توضیح خواهدشد) . پس حصول علم چنین است که «من» نخست بخود میآید یامتوجه خود میشود یابخود پی‌میبرد ودر این مقام فیخته لفظی بکار میبرد که معادل آنرا میتوانیم «وضع» (۲) بگوئیم در اینصورت میتوان بقول فیخته گفت : «من خودرا وضع میکند» یااصل قرار میدهد ولیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «برنهادن» است بیاوریم باعبارت فیخته سازگارترخواهد بود پس میگوید : «نخست من خودرا برمینهد».

---

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

«من» هرچند دراصل نا محدود است ولیکن چون خود را برمینهد و بخود تشخص وتعین میدهد خودرا محدودمیکند چون تشخص وتعین مستلزم محدود بودن است ونامحدود متشخص ومتعین نیست وبهمین عمل که «من»خودرا محدودمیکند «جزمن»(۱) یعنی‌عالم محسوس وآنچه آنرا عالم‌خارج ازذهن مینامند تحقق می‌یابد . بعبارت دیگر وجود «جزمن» یعنی‌اشیاء واعیان وکلیهٔعالم ظاهر بواسطهٔ حدی‌است که «من» بخود میدهد وخودرا برمینهد وبرای‌اینکه خودرا برنهد جزمن را برابرمینهد (مقابل مینهد) وبه «جزمن» برمیخورد (تصادم‌میکند) بعبارت‌دیگر امرغیرمنقسم را منقسم‌میسازد .

پس درامر نامحدود بواسطه برنهادن «من» حدی پیدا شد . یـك جانب حد «من‌است» است وجانب دیگرش «جزمن» که جنبهٔ سلبی «من» است . وقتیکه «من» چیزی ازاشیاء را درمن‌مییابد درواقع حدی‌را که بخودداده‌است درمییابد . اگر«من» نمیبود «جزمن» هم‌نمیبود . پس‌باین‌بیان معلوم‌شد که جز من مخلوق مـن است «من» شخص‌است و «جزمن» شئی‌است (۲) «من» عالم‌است و «جزمن» معلوم‌غیرعالم‌وباین وجه دانسته‌شد که عالم ومعلوم یکی‌است وجزمن چیزی‌نیست .

«من» خودرا برنهاد وچون خود را برنهاد «جزمن» را برابر نهاد وبهمین عمل من وجزمن راباهم نهاد (باهم جمع کرد) پس‌یك عمل‌بود که بسه صورت درآمد : برنهادن و برابر نهادن وباهم نهادن (۳)

«من» تاوقتیکه بخـود پی‌نبرده وخود را برننهاده است نیست ووقتی هست میشود که بخودپی برده باشد یعنی‌جزمن رابرابر نهاده باشد اماراستی اینست که‌حقیقت «من» کردار وعمل است نه‌وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است‌متضمن سکون‌و بی‌حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه میتوان گفت هست؟ اماسکون مرك است وچیزی که ساکن است چگونه میتوان گفت جان دارد ؟

کردار که حقیقت «من» است چه‌معنی دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخوددادەو «جزمن» رابرابر نهاده است دور کند ، برپهنای حقیقت خودبیفزاید وآنچه رانیست متحقق سازد .

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

---

(۱) Le non.moi یا Non-ego اگر «من»را نفس میتوانستیم بگوئیم«جزمن» راهم ماسوای نفس میگفتیم .

(۲) Sujet et objet .

(۳) بفرانسه مأخوذازلاتین poser. و opposer. و composer وبفرانسه مأخوذ ازیونانی thèse و antithèse و synthèse وبجای «نهادن» میتوان «گرفتن» گفت در این صورت آن سه عمل عبارت خواهد بود از «برگرفتن» و «برابرگرفتن» و «باهم‌گرفتن» یا اصل ومقابلش وجمع‌هردو.

بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال . پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال واین متضمن آزادی و مختاریت است و کردار وعمل برای همین است و فلسفهٔ صحیح اینست کـه بدانیم بودن (وجود) حقیقت نداردوآنچه حقیقت دارد بایست بودن،است (تکلیف) (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است یااصل آزادی ومختاریت است وچون کردار وعمل ناشی ازاراده وخواست است میتوان گفت اصل اراده یاخواست است وچون اراده ازمن است پس باز امر برمیگردد باینکه اصل من است . علت وجود «من» همانست که «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش و کوشش مستلزم آنست که عائقی درراه باشد . «جزمن» عائق است و «من» بکوشش خود میخواهد عائق راازمیان بردارد وحدراازخود دورسازد یعنی جهان خویش را پهناور کند وبسوی خیرو کمال پیش برود یعنی ارتقا یابد واین کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است .

اگردربیانی که تاکنون کرده ایم تأمل فرموده وبدرستی دریافته باشید دانسته اید که چرافیخته ازاستعمال الفاظ روح ونفس دوری میجوید چون اگر از نفس وروح نام ببرد جسم وتن وجوهر مادی وجوهر مجرد هم باید قائل شود واین بعقیدهٔ فیخته حقیقت ندارد وتصور جسم وجدائی «من» و «جزمن» و همی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته وپایش شکسته است. اگرعقل تمام میبودجزمن نمیدیدودرمییافت که جزمن چیزی نیست که وجود داشته باشد وعلم بر اوتعلق بگیرد بلکه مخلوق خود من است وعلم بمعنی خلاقیت است. عقل نظری که جداکنندهٔ عالم ازمعلوم است خدمتگزار عقل عملی است که میخواهد بمرور زمان جزمن راتابع من کند بلکه من راازجزمن فارغ سازد وبعدم تقید یعنی آزادی ومختاریت مطلق برسد واگرچه بآن دسترس نداردهمواره باو نزدیك میشود ومایه واصل اخلاق همین است .

چون دانسته شد که علم همین است که من خودرا برنهد وجزمن رابرابر نهدو نیز بیان شد که حقیقت من کردار وعمل است که ناشی از خواست واراده است پس باین اعتبار میتوان گفت عقل نظری وعقل عملی یك منشاء دارند ودرواقع ازهم جدا نیستند چنانکه ماده وصورت علم را معلوم کردیم که هردو یك منشأ دارند که همان فعالیت من است وچون این بیان بدرستی دریافته شود روشن میگردد که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست. «من» حقی دارد وظیفهٔ هم دارد : حقش اینست که مختاریت خودراحفظ کند ووظیفه اش اینست که مختاریت دیگران رامحترم بدارد وچون بغیر ازمن من های دیگر هم هستند آزادی ومختاریت من معنی ندارد وصورت پذیر نیست مگر باتفاق من های دیگر که هیئت جامعه راتشکیل دهند واین فقره منشأ وجود حقوق طبیعی وسیاسی میباشد.

گفتیم «من» در اصل نامحدود است وچون برای خودحد معین کرد «من» و

---

(۱) فلسفهٔ اولی را قدما معرفت وجود میگفتند پس بنا برتحقیق فوق فلسفهٔ اولی بی موضوع است.

«جزمن» میشود پس بآسانی میتوان دریافت که آن‌اصل نامحدود ذات حق است ووجود مطلق وبقول فیخته «من‌مطلق» یاعقل مطلق. پس‌جهان وهرچه در اوهست تعین ذات مطلق‌است. حقیقت انسان‌هم ازذات حق‌صادر شده‌است ، دراوزیست میکند واو را در درخود تجلی‌میدهد وچون دانستیم که حقیقت من کردار است که‌ناشی ازاراده است پس «من‌مطلق» ارادهٔ صرف ومشیت است .

زمان چیزی نیست جزسیر «من» بسوی کمال پس ذات حق که عین کمال است اززمان ومکان بیرون است وچون ذات‌حق «من» مطلق‌است که «جزمن» دربرابرخود ندارد پس‌دراو عالم ومعلوم بطور مطلق یکی‌است وازهم متمایز نیست .

ذات مطلق مفهوم نیست چون‌امر تامحدود نباشد مفهوم نمیشود . همچنین‌ذات مطلق شخصیت ندارد چون چیزی که شخصیت دارد محدود است و فیخته میگفت هر دینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مردم دانانیست ومن‌ازآن بیزارم . خدا همانا نظام کرداری جهان است .

فیخته گفته است مذهب من همان مذهب اسپینوز است اما وارونه و مقصودش اینست که ماهردو یکی گوئیم امااو جوهر یگانه راکه جهان ازآن تشکیل میابد اصل گرفت ونفس انسان راازآن بیرون آورد، من‌حقیقت انسان رااصل گرفتم وجهان‌را از آن بیرون‌آوردم .

بعقیدهٔ فیخته «من» چون متحقق شد باقی است زیرا امری‌که متحقق شد فنا ندارد اماهمهٔ من‌ها متحقق نمیشوند وآن من متحقق میشود که امری‌کلی و باقی را پرورده باشد .

ظهور پاکی ونیکی وزیبائی دراشخاص نمایش‌ذات حق است وذات حق‌منشاء درستی اخلاق وکردار است . هرکس در ادای تکلیف نظربنتیجه وثمرهٔعمل نداردو فقط تکلیف‌را منظور میداردباخداست ودیندار استوهرکس ثمرهٔ کار خودرامیخواهد بی‌خدا وبیدین است ، پس‌دیانت کمال اخلاقیست وکمال اخلاقی کل دیانتست .

این‌بود مختصری ازاصول فلسفهٔ فیخته که‌شرح مفصل‌دارد . دراخلاق وسیاست وحقوق‌نیز تحقیقات‌آورده که ازگنجایش اینکتاب بیرونست .

اگر بیان‌ما روشن بوده وخوانندگان تأمل فرموده‌اند دریافته‌اند که این‌فلسفه چه‌اندازه بعقاید عرفا و حکمای اشراقی ما نزدیکست وفقط شیوهٔ تفاوت بیان دارد و شاید بتوان گفت علمی‌تر است والبته این‌فلسفه‌هم تمام‌نیست وخرده‌های چند بر آن گرفته‌اند وازجمله اشکالاتی که بذهن می‌آید اینست که اگر (جزمن) جنبهٔ منفی وغیر عالم (من) است وحقیقت ندارد پس‌چگونه معلوم میشود ومن‌چگونه بآن بر می‌خورد و آنرا درمی‌یابد وآنکه بقول فیخته (من‌مطلق) است ونامحدود است چراخودرا محدود ومقید میکند ؟ اماچه فلسفهٔ‌است که مشکلاتی باقی نگذاشته وکدام‌حکمت است که‌معما

را بدرستی گشوده باشد ؟ وبزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل‌را بعقیدهٔ خود چگونه حل کردند فعلا درمباحثی که درپیش داریم این‌فقره‌را همواره باید درنظرداشته باشیم که کانت یکجاقائل بعوارض بودویکجا قائل بذواتی که منشاء ومبداء آنعوارضند وماآنهارا نمی‌توانیم ادراك کنیم و فیخته این‌مذهب دوگانگی‌را مبدل بمذهب یگانگی کرد که فرض‌ذواتیکه‌ادراك‌آنها برای‌ما میسر نباشد لازم‌نیست حقیقت‌یکیست وآن(من) است وباقی همه مخلوق ومصنوع او میباشند.

بخش دوم شلینك

شلینك (۱) هرچند نزدیك بهشتاد سال روزگار گذرانیده است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵٤) زندگانیش وقایع نقل کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل و تصنیف وتدریس گذشته است . بسیارزود یعنی پیش ازبیست سالگی دست بنگارش برد وآثارس‌محل توجه‌شد تاآنجا که‌گوته و شیلر که بزرگترین شعرای آلمان و مردمانی بزرگوار و دانشمند وحکیم بودند بااومهربان شدند وحمایت کردند چنانکه دربیست وسه سالگی بمدرسی دانشگاه شهر ینا (۲) پذیرفته شد و آنزمان مدرس معتبر آندانشگاه فیخته بود وورود شلینك بآنجا یکسال‌پیش‌ازآن‌بود که‌فیخته بسبب‌اتهام بکفر ازآنشهرستان دورشود. باری‌شلینك چون بسی‌سالگی‌رسید حکیمی نامی ومعتبربود ولیکن‌ازآنزمان ببعد چندان آثاری ازخود منتشر ننمود وچندفقره ازتصانیف مهم‌او پس ازوفاتش بچاپ رسید . نام‌کتابهای معتبرش ازاینقرار است :

اندیشه‌ها درفلسفهٔ طبیعت . روح‌جهان . بیان فلسفهٔ من . فلسفه ودین . تحقیق درحقیقت مختاریت انسان . ادوار جهان . فلسفهٔ صنعت . فلسفهٔ اساطیر . فلسفهٔ‌وحی.

☆☆☆

از خصائص شلینك اینست که هم بتحقیقات علمی زمان خود متوجه بوده وهم ذوق وطبع شاعری وعرفان داشته است یکجاپیروکانت وفیخته بود یکجانوع افکار افلاطون وفلوطین واسپینوزارا درخاطر می‌پرورد واشراق ووجدان درونی‌را درکسب علم بیش ازتعقل واستدلال دخیل میدانست .

درآغاز زمانی که شلینك بتحقیق‌پرداخت، باکتشافات جدیدی که درعلوم‌طبیعی مخصوصاً شیمی وقدری هم جان‌شناسی و معرفت وظائف بدن دست داده بود متوجه شد قوای فعل وانفعال شیمیائی بهتر ازپیشتر شناخته شده وبوجود اکسیژن و دخالتش در احتراق پی برده بودند و دانسته شده بود که حیات هم نوعی از احتراق است . قوای الکتریسته ومغناطیس وخواصشان و عجایبی که ازآنها سرمیزند نیز فکراهل فضل را مشغول ساخته‌بود . شلینك همینکه یك‌اندازه باین امورآشناشد شوری پیدا کرد وذوق

---

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

فلسفیش اورا برآن‌داشت که بنابراین معلومات یك فلسفهٔ طبیعی بسازد . البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود واکنون هم که یکصدوچهل سال ازآنزمان گذشته وبسی چیزهای دیگر مکشوف شده‌است بازمعلومات بجائی نرسیده که فلسفه بربنیادی استوار گذاشته شود وبنابرین بسیاری ازرأیهائیکه شلینك در فلسفهٔ طبیعت اظهار داشته غلط است و قابل اعتنا نیست مانند اینکه چون مغناطیس طبیعی نوعی ازآهن است نظر باهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن‌را عنصر اصلی دانسته وهمهٔ اجسام‌را تحولات آهن پنداشته است درحقیقت دراین فلسفه شلینك همان اشتباهی‌را کرده است که برای حکمای قدیم دست داده بود که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند بخیالبافی سراسر جهان‌را درقالب فلسفه بریزند جزاینکه درآنعصر چشمها بازتر وسیرترقی علوم سریعتر بود وخیالبافیهای شلینك منشأ اثر نشد واهمیت آن‌حکیم باین‌خیالبافی‌ها نیست وآنچه محل توجه‌است نوع فکر وروش اودر فلسفه واشراقانی است که برای او دست داده و تحقیقاتی است که درفلسفهٔ زمان خودنموده واونیز مانند فیخته بوجه‌دیگر بوحدت وجود رسیده است و آن جمله را نمیتوان پر سرسری گرفت و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم .

☆☆☆

پیش‌ازآنکه به‌بیان فلسفهٔ شلینك بپردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپائی دولفظ هست که بمعانی چنداستعمال میشود ودرآن معانی باید دقت تام بعمل آید ومخصوصاً درترجمه کار مشکل میشود ازآنروکه ماهم الفاظی برای آنها بکارمیبریم که مورد استعمالشان مختلف‌است ودربعضی از آن معانی تخصیص وصراحت که لازمهٔ اصطلاح علمی‌است ندارند .

یکی‌از آن دولفظ (۱) آنست که مادرعلم زبان گاهی فاعل (یانایب فاعل)و گاهی مسندالیه ودرعلم منطق موضوع (مقابل محمول یاموضوع بمعنی محل عرض) می‌گوئیم . لفظ دیگر را (۲) هم گاه موضوع (مثلا موضوع علم) وگاه غایت و منظور و گاه عین یاشیئی میخوانیم . البته درمواردی که الفاظ مذکور اصطلاح‌شده و صراحت دارند مامتابعت میکنیم ودرآن موارد بکارمیبریم اماآن دولفظ اروپائی هریك معنائی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دومعنی لفظی بکارنبرده‌اند یاهمان موضوع وشیئی راگفته‌اند وگاهی ذهن وخارج تعبیر کرده‌اند درحالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکارمیبرند درآن معانی نزد ما صراحت ندارند ووافی نیستند .

توضیح آنکه لفظ اول استعمال میشود برای آنچه ماتاکنون درین کتاب گاهی نفس وگاهی عقل وگاهی ذهن وگاهی عالم گفته‌ایم و مقصودآن ذاتی‌است در وجود انسان که امورذهنی وعقلی مانندحس ووهم وتصور وتعقل‌واراده ونظایرآنها باومنتسب

---

(۱) Sujet (۲) obiet

است بعبارت‌دیگر ذاتی که ذهن و قوای‌ذهنیه متعلق باوست ولفظدوم استعمال میشود برای موجوداتی که انسان خارج‌از ذهن‌و نفس خود ادراك میکند .

بعقیدهٔما در بیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ‌نفس وعقل وذهن و موضوع در ازای لفظ اول وشیئی وعین وخارج در ازای دومی همه جا مناسب نیست و محتاجیم که برای‌آنها اصطلاح‌دیگری نیزداشته‌باشیم چون‌آن‌دولفظ اروپائی‌اکثردرمقابل‌یکدیگر آورده‌میشوند وغالباً گوینده ازاولی ذاتی را اراده میکند که در باطن و درون انسان است واز دومی ذاتی‌را منظور دارد که بیرون ازنفس است اگرچه بدن خودانسان باشد یعنی درونی وبیرونی بودن آنها منظور است وبعلاوه ممکن است گوینده از لفظ اول نظر بجوهر ومفارق بودن نفس‌نداشته باشد وازلفظ دوم‌همه‌وقت نظر بشیئی مادی‌نیست وازطرف دیگر ازصدسال پیش این‌دولفظ بسیار فراوان بکاربرده میشود ودائماً محل ابتلاست واین ملاحظات همه‌ایجاب میکند که برای‌آنها اصطلاح خاص‌اختیار کنیم. (۱)

درمواجهه با این مشکل مادو کلمهٔ «درون ذات» و «برون ذات» را اختیار کردیم (۲) وتاوقتیکه اصطلاحات بهتر بنظر نرسیده بکارمیبریم و البته هرزمان الفاظ مناسب‌تر پیداشد اینها را ترك کرده تبدیل باحسن میکنیم ونیز مانعی ندارد که هرجا سیاق عبارت مقتضی باشد بجای درون ذات‌ذهن یاعالم یانفس بگوئیم وبجای برون‌ذات خارج یا معلوم یاشیئی وبجای درون ذاتی ذهنی وبجای برون ذاتی خارجی بگوئیم یا عبارات دیگری که مراد رابخوبی برساند اینك برویم برسر فلسفهٔ شلینك.

---

(۱) این دولفظ ازالفاظ اروپائی است که ترجمهٔ آنها بفارسی مایهٔ سرگردانی میباشد وچاره نیست جزاینکه هرجا برحسب مناسبت بلفظخاص ترجمه‌شود وتاکنون چنین کرده‌ایم‌چنانکه در متن اشاره شد ولیکن الفاظی که پیش‌ازاینها بکار برده‌ایم هیچکدام بمعنائی که اینجا منظور است وفا نمیکندپس مجبوریم اصطلاح بسازیم اما این اصطلاحات که ساخته‌ایم عمومیت ندارد و مارا از الفاظ سابق بی‌نیاز نمیکند .

(۲) اگر بنظر بیایدکه بجای درون وبیرون ممکن بود ظاهر و باطن یا نظایرآن گفته شود توضیح میدهیم که ظاهر وباطن وامثال‌آنها نیزمانند نفس‌وعقل وموضوع وغیرها معنی ومورد استعمال خاص دارندکه ازدست نباید داد وبجای خودش باید بکاربرد واگر بگویند چرا ذات درونی وذات بیرونی نمیگوئیدگوئیم اولا ترکیب درون ذات‌وبرون بیشتر بکلمه مفردشبیه است ثانیاً ازاین دوکلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم مثلا درون ذاتی (Subjectif) وبرون ذاتی (Objectif) که منسوب بدرون ذات‌وبرون ذات‌باشد واین‌مشتقات راازذات درونی وذات‌بیرونی نمیتوان ساخت . ضمناً از خوانندگان التماس داریم که این اصطلاحات رااگر پسندیدند درغیر مورد بکار نبرند وتامعنی ومورد استعمال آنها رابدرستی درنیافته‌اند از استعمال آنها خودداری کنند تامانند بعضی ازالفاظ موضوع فرهنگستان نشودکه بکلی برخلاف نیت فرهنگستان وغلط بکارمیبرند وعبارات عجیب و غریب‌ازآنها میسازند زیراکه‌درون ذات وبرون‌ذات مواردداستعمال خاص داردکه درغیرآن موارد الفاظ دیگر باید بکاربرد .

فصل اول

☆ ☆ ☆

کسانیکه «جزمن» یعنی طبیعت (۱) (یاجهان یا برون ذات) را اصل وحقیقت میخوانندووجود مطلق می‌پندارند برخطاهستند زیرا که جهان معلوم‌است ووجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست وبقول فیخته تا «من» نباشد جزمن نخـواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته‌هم‌تمام نیست که «من» یعنی درون ذات راحقیقت وجود میداند زیرا که «من» عالم‌است وعالم بدون معلوم معنی‌ندارد واینکه فیخته میگفت «جزمن» حقیقت نداردرست نیست چون جزمن یعنی‌جهان معلوم است واگرحقیقت نداشت‌معلوم نمیشد وعالم‌هم وجود نمیداشت پس‌من وجزمن هردوحقیقت دارند الا اینکه هیچکدام حقیقت مطلق(۲) ووجود ذاتی (۳)نیستند وحقیقت مطلق برترازاین هردواست وشرایط هیچگونه وجودی دراونیست چون اوخود شرط وعلت هروجودی است ومیتوان گفت‌هم عالم است هم‌معلوم یعنی‌وجهی ازاوعالم است ووجهی ازاو معلوم است واوخود یکسان است ودراوفرق نیست وبی‌تفاوتی است (٤) وشخصیت ندارد وعالم ومعلوم دراومشخص نیست وهمه متقابلها (٥) دراو جمعند واینهمانی (٦) دارند و وجود مطلق هم این وهم آنست یانه‌این ونه‌آنست متقابلان چون نمایش میابند عالم‌ومعلوم میشوند ودرون ذات وبرون ذات میگردند بقول عرفای‌ما وجود مطلق حقیقی بیرنگ است ورنگ متعلق به درون‌ذات وبرون‌ذات است‌وآنها درعالم حقیقت مانند دوقطب جریان الکتریسته میباشند که مادام که جریان واقع نشده‌است الکتریسته نه‌مثبت ونـه منفی است وقطبی نمودار نیست دروجودهم هرجا یك قطب غالب میآید درون ذات و عالم میشود وهرجـا قطب دیگر غلبه می‌یابد برونـ ذات یعنی معلوم صورت میپذیرد درجهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالب است ودرنفس یاروح (۷) قطب علم‌وعقل غلبه دارد واین درواقع همان مذهب اسپینوزاست که تعبیرش تفاوت کـرده است اسپینوزا میگفت جوهر یکی است واوگاه خاصیت فکروعقل دارد (نفس یاروح) وگاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم)شلینك میگوید وجود یامن مطلق یکی است و اوگاه عـالم (من) میشودگاه معلوم (جزمن) بعبارت دیگر روح وجسم هردو ازوجود مطلق صادر میشوند.

پس تفاوت عمدهٔ فلسفهٔ شلینك با فلسفهٔ فیخته اینست که فیخته جهان محسوس وبرون ذات رابیحقیقت‌میشمارد وحقیقت رامنحصر بدرون ذات میداندوشلینك برای‌جهان هم حقیقت‌قائل‌است ولیکن شلینك‌معتقداست که جهان وطبیعت ویابرون ذات یادرون‌ذات یعنی روح ازیکجنس ویك‌منشا است وهیچکدام حقیقت‌مطلق وخالق‌و مخلوق یکدیگر

---

(۱) La Nature

(۲) L'Absolu (۳) L'Etre en soi (٤) L'indifférence

(٥) Les Contradictoires که متناقضها هم میتوان گفت

(٦) Identité (۷) Esprit

نیستند وهمان قوایی که درروح یانفس در کاراست درطبیعت نیزهست و هردو بموازات یکدیگر وبیك قاعده سیرمیکنند وازاین روست که‌ما میتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم ونیز میفهمیم که روح‌درجهان چگونه پرورش‌می‌یابد. درواقع جهان طبیعت همان‌سیری است که‌روح برای پرورش یافتن‌میکند: پس‌باید درطبیعت قوای دیگرباشد غیرازقوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگراینکه فیخته درنفس یك‌امر نا محدود می‌یافت که قوهٔ تحدیدکنندهٔ درمقابل دارد وباینواسطه درون ذات و برون ذات درست میشود این تقابل درکلیه طبیعت باید باشدجزاینکه درطبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند و معنی این‌سخن چنین میشود که ماده‌روحی‌است که ساکن است وخواب است وروح ماده‌ایست که بفعالیت در آمده است .

فیخته برای درون ذات وبقول خوداو برای«من» سه‌عمل وسه مرحله تشخیص داده بود: برنهادن‌وبرابرنهادن‌وباهم نهادن که اولی وجودعالم (درون‌ذات) راصورت میدهد ودومی مادهٔ صورت ومعلوم(برون‌ذات) راآماده میکند وسومی‌جمع میان‌صورت وماده یعنی تحقیق وجود است.

شلینك‌این سه مرحله راعمومیت داد که‌در هرمقام بنگری صورتی است ومادهٔ و جمع میان آن دو که مقام اینهمانی است چنانکه «جزمن» یعنی طبیعت سه حال دارد یکی ماده که جذب ودفع‌دارد وثقل خاصیت اوست و بمنزلهٔ برون ذات است و بیجان است دوم نور که بجای صورت است و مایهٔ تشکل و تشخص است سوم جمع‌میان‌صورت وماده یانور وثقل که وجود جان دارراتشکیل میدهد وحقیقت است واین سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند وسراسر جهان متشکل و جاندار است وحتی جمادات که ما آنها رابیجان میدانیم‌جان دارندچه اگرجان نداشته باشند جان وحیات‌ازکجا حادث‌میشود ؟

همچنانکه جهان طبیعت وبرون ذات این‌سه مرحله رادارد نفس یادرون ذات‌هم یك‌جنبه مادی دارد که علم(۱) است وجنبهٔ صوریش عمل (۲) است وجمع میان آن دو ومقام اینهمانی او صنعت است (هنرهای زیبا) (۳) وبعقیدهٔ شلینك صنعت مرتبهٔ اعلای زندگانی روح است واز تامل درفعالیت‌صنعتی انسان میتوان پی برد باینکه‌چگونه‌ازقوهٔ غیرمدرك غیرشاعر (مثلاقوای‌طبیعت) امورمنتظم ومعقول وباآهنك سرمیزند زیراهنری که‌ازشخص صنعتگر بروز میکند ازروی تعقل نیست بلکه بهترین‌آثار صنعتی‌ازصنعتگر درحال بیخودی برمیآید.

فلسفهٔ شلینك رادر آن قسمت که بامور طبیعی میپردازد وبیان احوال طبیعت رامیکند وباامورعقلی وروحی تطبیق مینماید فلسفهٔ‌طبیعت (٤)مینامند وآنجا که‌وحدت وجود واینهمانی امورمتقابل را روشن‌میسازد فلسفهٔ اینهمانی(٥) میخوانند.

---

(۱) Connaissance (۲) Action (۳) Art (٤) Philosophie de la Nature
(٥) Philosophie de l'Identité

افکار شلینك براستی شگفت است ذوق سرشار دارد و پیداست که با شراق بنکات دقیق برمیخورد ولیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است وعقایدش بیك سامان نیست چنانکه بعد ازدورهٔ وحدت وجود متوجه بدیانت مسیحی شده و گرفتار توجیه خدای متشخص (۱) گردیده است وچون بنیاد فکرش برتقابل نوا بوده و برای شخصیت وتعین بجزاین راهی نمی یافته است برای اینکه خالقی جدا از مخلوق قائل شود ناچار شده است که بگوید خدا باید دوجنبه متقابل داشته باشد جنبه علم و کمال ومحبت الوهیت وجنبهٔ نقص و جهل و خود خواهی غیرالهی تا از یکطرف بتواند شخصیت داشته باشد واز طرف دیگر چون محبت برخود خواهی غلبه کند خلاقیت از او ظاهر گردد و باینطریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود و آنچه ازظاهر عبارات تورات وانجیل دربارهٔ مباینت خالق ومخلوق مفهوم میشود موجه گردد.

اگر بخواهیم بیان کافی ازعقاید شلینك بنمائیم سخن دراز میشود وهرچند بعضی افکار دقیق دارد که نمونهٔ از آن بدست دادیم خیالاتی هم بافته که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسبت وضرورت ندارد.

ضمناً توجه میدهیم که فیخته و شلینك هردو تحقیقات خود را از دنبال کردن تعلیمات کانت درامر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم ازشیوهٔ فلسفهٔ نقادی تجاوز کرده درطریق تحقیق ازجزمیان شدند ودر کلیه مباحث فلسفی ازروان شناسی وحکمت الهی وحکمت طبیعی وسیاست غیر آن وارد گردیدند وفلسفهٔ اولی را بروش نوو بدیع تجدید کردند نظر بهمینکه اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا یك اندازه مرد محقق را بتامل در احوال عالم ومعلوم نیز میکشاند واین کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفهٔ او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت.

بخش سوم هگل

۱ـ احوال هگل

هگل (۲) معاصر فیخته و شلینك بود از فیخته هشت سال کوچکتر واز شلینك چهارسال بزرگتر وبااین هردو رفاقت داشت وباشلینك همشاگردی بودولیکن قریحهٔ هگل مانند شلینك بزودی نمایان نشد ودروقتیکه شلینك تصانیف مهم خود را منتشر کرد وبمدرسی واشتهار رسیده بودهگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت وبااینکه سالخورد تر ازشلینك بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه درزبان یونانی ولاتین وعلوم ریاضی و طبیعی تبحری بسزا یافت. نخستین تصنیف مهم اودرسی وهفت سالگیش منتشر شد. در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده وسرانجام درچهل وهشت سالگی دردانشگاه برلن بجای فیخته که چهارسال پیش ازآن درگذشته بود مدرس شدو کم کم در مدرسی صاحب

---

(۱) Dieu pe:sonnel (۲) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

مقام گردید ودرحکمت اعتباری تمام یافت چنانکه بازار شلینك را ازرونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برأی ونظر مستقل بانظریات شلینك بمخالفت برخاست وآن حکیم تاهگل زنده بود تقریبا لب فروبسته بود. وفات هگل درشصت ویك سالگی بمرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱). تصانیف معتبری که ازهگل باید مذکور شود یکی کتابی است بنام معرفت آثار روح ویکی بنام علم منطق ودیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفهٔ اوودایرة المعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنـام فلسفهٔ حقوق. در فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ دیانت ومعرفت زیبائی نیز تصانیف چنداز او باقی مانده که درواقع درسهائی است که دردانشگاه درین مباحث داده است.

آثار هگل بدشواری فهم معروف است ودرین باب حکایاتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها یکنفر فلسفهٔ مرا فهمید واوهم نفهمید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی ازعبارات اورا از خود او پرسید پس ازتأمل جواب دادوقتیکه این عبارت رامینوشتم من وخدا هردو میفهمیدیم اما اکنون تنها خدا میفهمد و نیز معروف است که کتاب اورا در منطق یکی از دانشمندان بزبان فرا . نگارش دادچون هگل آن نگارش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارندهٔ این سطورامیدوار نیستم که هنر آن دانشمند را داشته باشم وفلسفهٔ هگل را قابل فهم کنم هم مگر لطف قریحهٔ خوانندگان وآشنائی ایشان بعلم وعرفان گامی چند پیش بگذارد.

هگل در علم وحکمت وادب قدیم وجدید متبحر بوده وبهمه حکمای پیشین نظر داشته است ولیکن مخصوصا از هرقلیطوس وبرمانیدس و افلاطون وارسطو واسپینوزا وبالاخص از کانت وفیخته وشلینك استفاده کرده است مشربش مانند بعضی ازدانشمندانی که نام بردیم وحدتی ویکی گوئی است ولیکن بیانش با همه آنان تفاوت کلی دارد گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی وآلهی است وسیاست و دیانت وصنعت را نیز شامل است ودر عین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است و تعلیمات هگل در دنیا ودر افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده ومخصوصاً در سوق دادن آلمانیان بسوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است چنانکه از بیان فلسفهٔ او معلوم خـواهد شد.

۲ ـ فلسفه هگل

در اینجا مناسب است مقدمهٔ را که برای فلسفهٔ فیخته نگاشتیم قدری تتمیم کنیم.

از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً برمانیدس وسقراط و افلاطون و ارسطو دانسته ومسلم شد که هرچند برای حصول علم باشیا و امور جهان از حس ناگزیریم اما بوسیلهٔ حس تنها که فقط بجزئیات تعلق میگیرد علم حاصل نمیشود ومعلوم وقتی دست

میدهد که قوهٔ فهم و تعقل بکار برده شود وجزئیات را تحت کلیات درآوریم تا بقول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد. نزاع مادیان وروحانیان و اختلاف اصحاب حس واصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده‌ایم در این باب مدخلیت ندارد. مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبول کنیم که انسان قوهٔ دارد که از جزئیات کلیات انتزاع میکند وعلم را میسازد وآن قوه را فهم وعقل (۱) میگوئیم وآن کلیات را علم یا معلوم وتصور ومفهوم ومعقول (۲) مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفهٔ نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما ازجهان وموجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات ومفهوماتیکه ذهن ما خود میسازد بشرحی که درجلد دوم این کتاب باز- نمودیم وباین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل ومعقول وعالم و معلوم یکی است و بنا براین میتوان بعلم اعتماد کرد در هرحال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصوری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) زیرا مطابق بیان او عوارض وحوادث که عقل ما بادراك آنها قادر است جز تصوراتیکه همان عقل آنهارا میسازد (علم) چیزی نیستند وذوات جوهری که محل ومبنای آن عوارضند ووجود مطلقند (که بفارسی میتوانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما بادراك آنها دسترس ندارد.

درضمن بیان فلسفهٔ کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصور ابا دارد واین بنا برآن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم که غیر ازتصورات ذهنی ما چیزی درجهان وجود نداردچنانکه بر کلی بوجهی وهیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجه مذهب او این میشود که درعالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصرفی که فیخته در فلسفهٔ کانت بعمل آورد اگر درست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصور را تأیید وتکمیل کرد زیرا او مدعی شد که غیر از ذهن (یا نفس یا عقل) وتصورات او حقیقتی نیست حقیقت ووجود مطلق وخود هستی همانا درون ذات است وبرون ذات نتیجهٔ وجود اوست وبس واینك بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصوررا چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم زیرا میترسیم از کلمهٔ اصالت تصور همان اشتباهی که کانت ازآن استیحاش داشت دست دهد وچنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست.

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

---

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

در محسوسات وجودخ رجی پیدا میکنند در هرحال فیخته چون حقیقت رامنحصر بدرون ذات دانسته است مذهب اورا برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی(۱) خوانده‌اند .

شلینك نیز مذهب اصالت‌عقل داشت ولیکن بوجهی که در فلسفهٔ او بیان کردیم او ببرون‌ذات هم قائل بود وذات مطلق را فوق (۲) درون‌ذات و برون‌ذات‌میدانست پس پس مذهب اورا اصالت عقل یا اصالت علم برون‌ذاتی (۳) نامیده‌اند .

اما هگل نغمهٔ دیگری سازکرد وآن اینست که حقیقت وخود هستی بجز عقل یا علم چیزی‌نیست ودرون‌ذات و برون‌ذات همه مظاهر او در درون‌او(٤) و در واقع حالات او(٥) ومخلوق او هستند پس‌مذهب او را اصالت عقل یا اصالت‌علم‌مطلق(٦) گفته‌اند .

☆☆☆

هگل مذاهب همهٔ حکمای پیشین را حق میداند ومیگوید اختلاف آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته‌اند وفلسفهٔ من شامل وجامع همه آن تعلیمات است و حق اینست که چون فلسفهٔ اورا درست دریابیم می‌بینیم در اینکه وجود واحد است و موافق برمانیدس است ودر اینکه مداو امر جهان بودن نیست بلکه شدن است با هرقلیطوس همرأی است ودر اینکه هستی‌حقیقی معقول است پیرو افلاطون است‌ودرباب وجود وعدم‌وقوه و فعل وفاعل وغایت واینکه هستی مطلق همان غایت غایات‌وصورت صور وعقل عقول است ارسطو را تصدیق دارد ومانند اسپینوزا وحدت وجودی است درحالیکه شاگرد کانت است وبوجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته وشلینك‌میباشد و با اینهمه فلسفه‌اش‌بدیع است وبا هریك از پیشینیان اختلافات هم دارد وعجب اینکه بعضی از پیروانش‌در بارهٔ اوغلو کرده واورا از بزرگترین فیلسوفان شمرده وتعلیماتش را آخرین مرحلهٔ‌حکمت‌پنداشته‌اند وبعضی از مخالفانش بکلی منکر اوشده وسخنانش رابیمعنی‌دانسته‌اند اما حق اینست که ازافراط وتفریط هردو برکنارباید بودومیانه‌روی را ازدست نباید داد وتصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار پرمعنی وقابل‌توجه‌است ولیکن نقص وخطا هم فراوان دارد وچنانکه مکرر خاطرنشان کرده‌ایم نمیتوان‌امیدوار بود که باین زودیها فلسفهٔ کامل بدست آید ومعمای جهان گشوده شود. باری‌یکی از اموری که سبب شده است که فلسفهٔ هگل بدشواری فهمیده میشود همین است که‌شامل‌و جامع همه فلسفه‌های پیشین است وناظر برآنهاست نه اینکه ازهرکس چیزی گرفته و مرقعی ازبرچیده‌های خود ساخته باشد چه‌در آنصورت فهمش دشوار نمیبود بلکه باین وجه که دریافتهای حکمای پیشین رادربوتهٔ فکرخود گداخته و ورزیده ومعجون خاصی

---

(۱) Idéalisme Subjectif (۲) transcendant

(۳) Idéalisme objectif (٤) Immanent مقابل Transcendant

(٥) Modes (٦) Idéalisme absolu

ساخته که بسیار درهم‌وپیچیده است وآنچه مایهٔ‌مزید اشکال میشود اینست کـه درتعبیر مطالب واختیار واصطلاحات هم‌استقلال بخرج داده ومقیدنشده است که هرلفظرا بمعنی که‌پیشینیان استعمال کرده‌اند بکار ببرد گذشته ازاینکه خوش‌بیان هم‌نیست .

☆☆☆

برای اینکه بتوانیم یك‌اندازه ازفلسفهٔ‌هگل سردرآوریم بایدباز برسبیل‌مقدمه تذکراتی برطبق مشرب‌او واصولی که درنظر داشته‌است بدهیم .

موجود دونحو است موجود درنزد حس که جزئی وشخصی است وموجود در نزدعقل که کلی است. موجود محسوس‌ثابت‌شد که حقیقت‌ندارد وآنچه حقیقت‌دارد وجود معقول است واین‌دونحو وجود رادرفلسفهٔ هگل همواره ازنظر دورنبایدداشت ومتوجه باید بود که وقتی میگویند شیئی یاشخص که جزئی است حقیقت ندارد وحقیقت معقول‌و کلی است مقصود این‌نیست که جزئی وجود خارجی ندارد وکلی وجود خـارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقیدبزمان ومکان است (زیراکه‌اگر مقیدبزبان ومکان نباشد بحس‌وادراك درنمیاید) وجودش مستقل واصیل وبالذات نیست بلکه بالعرض است وتابع وجودعقل وفرع اوست و وجودیکه مستقل واصیل و بالذات است معقول است واین‌حکم ازبیانات حکمائیکه فلسفهٔ نقادی‌را تأسیس کرده‌اند بخوبی روشن‌شده ودانسته‌ایم که هرموجودی وجودش بسته‌بتصور وعلمی است که ما از او در ذهن‌خود داریم یعنی موجودات همه‌وجودشان فرعی ونسبی واضافی است مگر معقولات وتصورات که وجودشان بسته بامردیگر نیست واگرنسبتی داشته‌باشند بخودشان است پس‌اصیل ومستقل وبالذاتند .

نتیجه اینکه وجود حقیقی آنست کـه بطورکلی ادراك شود پس کلیات اصل وجود میباشند .

نکته دیگراینکه‌وقتی میخواهیم معمای جهان راحل‌کنیم دنبال علت‌فاعلی(۱) نباید برویم زیرا ازیکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود وناچار علت نخستین میجوید ازطرف دیگرچون‌علت نخستین رادرنظر گرفتیم تازه معما حل‌نشده‌وطبع قانع نگردیده است زیرااین مشکل‌باقی میماند که علت نخستین چراعلت نخستین شده‌است پس بـرای اینکه معماگشوده شود بایدغایت یاوجه ودلیل وجودرا دریابیم چه‌اگر دانستیم برای‌چه موجود شده‌است بعبارت دیگر چون معلوم شدکه امری معقول است طبع قانع میشود وعلت دیگر نمیجوید وروشن است که هرچیزی توجیه لازم دارد امـا خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه درقیاسات منطق‌وقتیکه صغری و کبری بدرستی چیده‌شد ونتیجه بدست آمد بصحت‌آن یقین‌حاصل میشود وطبع‌قانع میگردد ازآنرو کـه دلیلش معلوم شده و دانسته‌ایم که امری معقول است وازآن مقدمات این‌نتیجه باید بدست‌آید ودرمی‌یابیم که

---

(۱) Cause که‌آنرا Cause efficiente هم میگویند

بایدچنین باشد وچون دانستیم که بایدچنین باشد فکرمان آسوده‌میشود وازعبارات‌معروف هگل است که آنچه واقع ومتحقق (۱) است معقول(۲) است وآنچه معقول است‌متحقق است چه‌روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف‌عقل باشدوآنچه عقل‌براو حکم میکند نمیتواند واقع نباشد.

وجه ودلیل هرامری معقول است ومیتوانیم‌آنرا علت عقلی هم بخوانیم وآن همان عقل (۳) است وروشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی میتوانند وجه ودلیل یاعلت عقلی‌باشند اماچون جهان عبارت ازکل موجودات است وجه اوهم کل‌عقل یا عقل کل است وذات مطلق وخود هستی که آنرا میجوئیم عقل‌مطلق است کـه عقول اشخاص نمونه وپرتوی ازآن ورهبر بسوی‌آنست.

عقل درتحصیل علم‌کاری که برای مامی کند ادراك کلیاتست پس‌اگر بخواهیم عقل را بشناسیم وبذات مطلق پی ببریم باید کلیات رابشناسیم ازین‌گذشته جهت ودلیل وعلت‌عقلی درهرحال وهرمورد بجزکلی نتواند بود واین‌امر باندك‌تأملی روشن میشود که هیچ‌شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمیتواند علت عقلی‌باشد وعلت‌عقلی همانـا امری است انتزاعی وبنابرین کلی است.

اما کلیات دوقسمند بعضی بازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین باصطلاح قدما نه باصطلاح‌کانت) مانند درخت وحیوان وماه وستاره وچیزهای دیگر. بعضی بازاء آنها درخارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف وکم‌و وحدت وکثرت ومانندآنها. ازاین دوقسم کلیات‌آنها که‌معقول صرفند معقولات‌دومین‌اند که‌بقول‌کانت معلومات قبلی میباشند زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخود عقل پس‌از تجربه ومشاهدهٔ حسی است پس معقولاتیکه مربوط بعقل مجردند واینجا منظور نظرما میباشند معقولات دومین‌اند که‌کانت‌آنها رامقولات (٤) نامیده است پس‌امرمنتهی گردید باینکه مقولات رابشناسیم وقسمت مهم‌فلسفهٔ هگل مربوط باین امراست و بعقیدهٔ اوکاری که‌کانت درتشخیص مقولات کرده ناتمام وبی‌بنیاد است زیرا مقولات همه ازعقل برمیآیند ویك منشأ دارند پس درواقع همه‌یکی هستند یعنی همه باید یك رشته باشند و هرمقوله از مقولهٔ دیگر برآید ومانند زنجیر بیکدیگر پیوسته باشند وکانت این‌کار را نکرده است.

هگل باینکار کمربست وآنچه درینخصوص‌نگاشته منطق (٥)نامیده استولیکن منطق او چندان شباهتی بمنطق پیشینیان ندارد نه‌بیان قواعد استدلال وبرهان است نه

---

(۱) Réel (۲) Rationnel

(۳) Raison که‌هم بمعنی عقل‌است وهم‌بمعنی دلیل وجهت یاعلت عقلی

(٤) Catégorie که قدمای‌ماهم قاطیغوریاس میگفتند. البته مشابهت لفظی معقولات ومقولات مایه اشتباه خوانندگان نخواهد شد.

(٥) Logique

آلت احتراز ازخطای فکـر است واهل‌تحقیق گفته‌اند منطق هگل منطق‌نیست معرفت وجود (۱) وفلسفهٔ اولی (۲) است زیـرا سیر وسلوك عقل را درتعقل معقولات وکشف مقولات بیان می کند بوجهی که سیرتحقق موجودات رانیز باز مینماید چه بنابراینکه به عقیدهٔ هگل هرچه واقع است عقلی‌است وهـرچه معقول است واقع‌است پس سیر تعقل معقولات همان سیرتحقق موجودات میشود. درواقع مقولات نه تنها چنانکه کانت میگفت قالبهائی هستندکـه معلومات در آن قالبها ریخته میشود بلکه انحـاء وجود و مراحل ایجاد میباشند .

پیش‌ازآنکه وارد بیان‌اجمالی‌منطق هگل‌شویم بایدروش‌سلوك عقلی (۳) او رادر کشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفی بازنمائیم .

☆ ☆ ☆

روش کانت‌رادر کشف مقولات‌دیدیم این‌بود که ببیندقضایا بچندوجه تعقل‌میشوند پس‌وجوه قضایا راچهار یافت وازهریك ازآنها یك‌مقوله استخراج کرد وسپس از هر یك‌ازآن چهار مقوله سه‌مقوله درآورد که‌جمعاً دوازده مقوله‌شد واین‌مقولات رامقولات فهم نامید ازآنرو که ذهن‌انسان هرچه‌را میخواهد فهم کند درقالب این مقوله‌ها میریزد ومفهوم (٤) رامیسازد .

هگل نظرش‌باینست که ذهن انسان پس‌ازفهم (٥) تعقل میکند وبنکات دیگر برمیخورد وعقل (٦) برتراز فهم است ومقولات رابابد بسلوك عقلی کشف نمود .

توضیح‌آنکه فهم‌مقید باصل اینهمانی(۷) واین نه‌آنی‌وامتناع‌جمع‌متقابلان(۸) است باین معنی که فهم میگوید یك چیز همان چیز است و غیرآن چیز نیست و چیز با ناچیز جمع نمیشود بعبارت دیگر هستی هست ونیستی نیست (۹) هستی نیست نمیشود و نیستی هست نمیشودوهستی بانیستی جمع نمیآید .

اماعقل میرسد بآنجاکه درمی‌یابد که در هستی نیستی است و درنیستی هستی است و میتوان گفت متقابلان جمع میشوند باین معنی که اموریکه بتصور درمیآیند همه اعتباری واضافی ونسبی هستند وهمه باهم مناسباتی از مشابهت و مباینت وجزآن دارند که بدون منظور داشتن‌آن مناسبات تصورآن معانی بدرستی برای ذهن میسر نمیشود و بیمعنی خواهد بود تا آنجاکه اگر همهٔ مناسبات را از یک معنی سلب کنند منتهی بنقیضش یعنی بعدم‌آن معنی می گردد . مثلا وجود بحث بسیط و هستی صرف که او را باامر دیگر مرتبط ومتناسب نیانگاریم درعین اینکه وجـود وهستی است عدم ونیستی است زیرا نه‌این چیز است ونه‌آن‌چیز پس‌هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق

---

(۱) Ontologie (۲) Métaphysique (۳) Dialectique (٤) Concept
(٥) Entendement (٦) Raison (۷) Principe d'ideniié
(۸) Principe de Contradiction (۹) این عبارت یادگار برمانیدس است .

باشد چیزی دیده نمی‌شود ودرحکم تاریکی مطلق است و بینائی وقتی دست میدهد که روشنی باسایه همراه شود یعنی نوردارای رنك باشد پس‌هرمفهومی باید بـا نقیض خود جمع‌شود تامعنی تامی حاصل آید وهرچیزی دو رو دارد مانند پارچه که رویه وآستر دارد و ازجمع آن دو رو روی سوم درست می‌شود که حقیقت پارچه همانست واین همان نکته‌ایست که‌فیخته درتحقیق‌امر وجود درك کرده واینقسم‌تعبیر نموده بود که‌بر نهاده(۱) باید برابر نهاده (۲) داشته باشد تا این دوهم نهاده (۳) شده حقیقتی‌را صورت دهند .

این‌روش سه‌پایه (٤) برنهاده وبرابر نهاده وهم نهاده قاعده‌ایست که هگل دراستخراج همه‌مقولات بلکه درسیر همه‌موجودات عمومیت داده‌است . اصل با مقابلش واثبات بانفی باید همراه گردد تحلیل واقع‌شود سپس ترکیب دست‌دهد تامرکبی‌صورت بپذیرد ودرمادیات هم‌این قاعده باین مثال روشن میشود که تخم چون درخاك برنهاده شودتحلیل می‌یابد سپس‌ازترکیب اجزایش گیاه که هم‌نهادهٔ آنهاست بوجود میآید .

پس‌هگل درکشف مقولات مفهومی راکه ساده‌ترین وبدوی ترین مفهومـات باشد بطوراصل برمینهد ومقابلش راکه نفی‌اوست برابر مینهدتامقولهٔ تمامتری بدست آید سپس این‌مقوله‌را بازبرمینهد ومقابلی برابر او مینهد وهمین قسم پیش‌میرود درجه بدرجه تابمقولهٔ برسد که‌مقابل نداشته باشد یابعبارت دیگر متقابلها همه‌دراو جمع‌باشند وکاملترین معقولات و موجودات باشد .

درنظراول چنین پنداشته می‌شود که‌هگل دراین سلوك عقلی جمع متقابلان‌را ممتنع نمیداند بلکه‌واجب‌می‌انگاردولیکن‌حقیقت‌این‌نیست اولامتقابلانیکه‌هگل برابرمینهد مفهومات انتزاعی(٥)هستند وفقط‌هم نهاده‌است که‌متحقق(٦)است ثانیاً برای‌فرار ازجمع متقابلان است که ازبرنهاده وبرابرنهاده هم‌نهاده ساخته‌میشود وپس‌ازآنکه خود منطق هگل را بازنمودیم این مسائل که شاید تاریك بنظرآید روشن خواهد شد .

منطق هگل

دانسته شد که‌منطق هگل‌بیان استخراج‌مقولات یعنی‌معقولات دومین است‌باین وجه که ساده‌ترین وبدوی ترین وعام‌ترین وکلی‌ترین مفهومات راکه پست‌ترین وکم معنی‌ترین آنهاست بگیریم وبسلوك عقلی که وصف کردیم مقولات اخص و بالاتر وپر-معنی‌تر رایك‌یك استخراج کنیم تاباعلی مرتبه برسیم .

آن مفهوم اعم‌بدوی همان وجود بحت وهستی صرف است (۷) کـه هیچگونه وصفی و تعینی برای آن نگیریم و روشن است که این مفهوم کم معنی‌ترین مفهوماتست زیراکه بطورمطلق میگوئیم «هست» اماچیست وکجاست وچگونه‌است معلوم نمیکنیم

Triade(٤) Synthèse (۳) Antithèse (۲) Thèse (۱)
L'Être (۷) Concret (٦) Abstrait (٥)

ونخستین مفهومات است چون تصور اومتضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست .

نیز روشن است که تصور هستی صرف فقط انتزاع ذهن ماست ومفهومی است که مصداق خارجی ندارد یعنی هیچ‌چیز نیست پس‌میتوان گفت عدم است (۱) و باین بیان وجود وعدم درحالیکه متباینند واین نه آنی‌دارند عین یکدیگرند واینهمانی‌دارند.

پس‌عقل جمع وجود وعدم یعنی دومتقابل‌را که گمان میرفت ممتنع است تصدیق میکند ولیکن درعین‌تصدیق کردن آنها را انتزاعی‌می‌یابدو نمیتواند قبول کند که‌متحققند وپس ازآنکه وجود رابرنهاد یعنی عمل باثبات کردوعدم را برابر نهاد یعنی عمل بنفی نمود برای رهائی ازجمع دومتقابل‌آن دورا باهم مینهد ومقوله «**شدن**» (۲) را ازآن درمیآورد که‌شدن‌هم‌بودن است وهم نبودن‌وجمع‌دومتقابل باین‌وجه‌هم متحقق وهم‌معقول میگردد درعین اینکه ازآن تخلص حاصل‌میشود .

هستی ونیستی وشدن نخستین سه‌پایه ونخستین‌هم‌نهاده را میسازند وبایدتوجه کرد که امراول ودوم صرف‌انتزاعی بودند وامرسوم یك اندازه تحققی استونیزامراول ودوم بکلی عام بودند وامرسوم یك‌اندازه خاص است. هستی رامیتوان جنس گرفت و شدن‌را نوع وبنابرین‌نیستی که انضمامش بهستی‌شدن‌رامتحقق ساخت میتوان‌بمنزله‌فصل فرضش نمود (۳).

وجود بحت بی تعین (٤) چون بشدن درآمد تعین (٥) می یابد یعنی چگونگی دارد بعبارت دیگر **کیف** (٦) است وچیزی است. این چیزاستوچیز دیگرنیست ولی‌نظر بتقابلی که میان این چیزوچیز دیگرهست میتواند تغیر یابد وچیزدیگر شود وچیز باچیز دیگرنسبتی دارد که‌آن نسبت وجود وعدم است زیرا که یکی‌ازآن دووجودش عدم‌ونفی

---

(۱) Le non—être (۲) Le devenir یعنی ازنیستی بهستی وازهستی به‌نیستی رفتن‌واین همان چیزی‌است که پیشینیان‌کون وفسادمیگفتند .

(۳) نیز میتوان‌گفت هستی‌صرف بقول ارسطوقوه‌است وشدن یك‌اندازه فعلیت است پس در واقع‌آنچه راهگل هستی‌صرف نامیده دراینجا ارسطوماده (هیولی) خوانده وشدن مقدمه‌صورت پذیرفتن است وبازتذکر میدهیم‌که ارسطو هم میگفت‌کون سه مبدأ دارد ماده وهیئت وعدم یا ماده ومضاده (رجوع‌کنید بسماع طبیعی ازکتاب شفافصل‌دوم ازمقاله اول) .

(٤) non-déterminé (٥) déterminé

(٦) Qualité درمتن اشاره‌کرده‌ایم‌که هگل باصطلاحات قدما مقید نیست مثلا آنچه‌اومقولهٔ کیف نامیده بیك‌اعتبار صورت‌است باصطلاح قدماوبیك اعتبارکیف بلکه مطلق عرض‌است. قدمای ماهمین معنی‌را هیئت تعبیر کرده‌اند. ودر منطق هگل مقولات درجات‌اول‌ودوم وسوم‌دارند ودر بیان مختصری‌که مامیکنیم نظربمقولات درجهٔ اول‌داریم وهروقت نام‌آنهادر نوبت‌اول برده‌میشود بحروف سیاه مینویسیم مقولات درجه دوم‌وسوم رامقید نیستیم‌که شماره‌کنیم واگر هم‌در ضمن نام ببریم نشان نمیکنیم .

دیگری استوهرچیزی نسبت بچیزدیگر ناچیزاستومیان هرچیز باچیزدیگر حدی‌است که‌آن مرزمیان وجودوعدم است پس وجود بحت که درحال بی‌تعینی نامحدود بود چون بسبب کیفیت تعین یافت ومتحقق شد ناچار محدود است ولیکن وجود متعین ومحدود از وجود نامتعین ونامحدود جدانیست وباوپیوسته‌است ونبایدچنین پنداشت که‌وجودی‌هست محدود ووجودی هست نامحدود چه درآن صورت وجود محدود خود حدوجود نامحدود خواهد بود یعنی دومی‌هم محدود خواهد بود بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است و محدود ونامحدود بهم پیوسته‌استوهردو جمعا نامحدودند امانامحدودامری است‌معقول ووجود خارجی یعنی محسوس ندارد وآن‌چیز وجود خارجی دارد ومتحقق است که‌محدود باشد پس‌نامحدود یعنی وجود بی‌تعین ومحدود یعنی وجود متعین .

باری ازکیفیت چنانکه دیدیم‌حدصورت گرفت ومحدودی سبب‌وجودیافتن‌شیئی درخارج وانفرادگردید ازینرو وحدت‌وکثرت دست میدهد وکثرت چون‌مجتمع شد و وحدت یافت مقولهٔ **کم** (۱) صورت‌میپذیرد وباین وجه ازچونی یعنی کیف چندی‌یعنی کم برمیآید هرچندکم باکیف تفاوت‌فاحش دارد چون کیف هرگاه تغییریابد چیزچیزدیگر میشود اماکم مربوط بظاهر شیئی‌است وتغیرش شیئی‌را دیگر نمیکند و تعلق به کیفیت خاص‌هم ندارد .

درهرحال وجودهمینکه بمرحلهٔ کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست میشود پس کسانیکه ماده را اصل وجود می‌پندارند کمیت را باید اساس وجود بشمارند اما برای‌اصحاب عقل کمیت هم امری‌معقول است وازمظاهرعقل میباشد .

کم‌محدود اگر بیش‌وکمش بیرونی باشد بصورت‌مقدار وعدد درمیآید واگر درونی باشد درجه‌نامیده میشود که شدت وضعف است .

کم‌چون مستلزم حداست چنانکه پیش‌بیان کرده‌ایم‌جنبه‌عدمی دارد واین جنبه عدمی متعلق بکیف‌است (۲) پس کیف باکم جمع‌شده وازاین ترکیب وجود و عدم بر حسب قاعده سه پایه مقولهٔ تناسب (۳) صورت میگیرد زیراکه تناسب کیفیتی است که از انتساب دوکمیت حادث‌میشود وچون‌اندازه گرفتن وتقدیر بواسطهٔ نسبت‌دادن‌مقداری بمقداردیگر است این‌مقولهٔ‌جدید را هگل **اندازه** (٤) نامیده است .

پس تااینجا خلاصهٔ سخن این‌شد که **هستی** راچون مجرد بنظربگیریم‌واقعیت ندارد **نیستی** هم تصورش از اینرو حاصل میشود که مقابل هستی است وگرنه آن نیز واقعیت ندارد وهستی ونیستی واقعیتشان در**شدن** است که نه‌بودن است نه‌نبودن یابلکه بایدگفت هم‌بودن است هم‌نبودن یعنی‌جمع میان‌هستی ونیستی‌است وتصورشدن مستلزم تصور **کیف** است (بمعنی‌هیئت یعنی‌اعم ازصورت وعرض) وکیف را چون باعدمش همراه بتصور آوردیم تامحدود شود تصور **کم** درست میشود که چون باکم دیگر نسبت داده

---

(۱) Quantité (۲) باصطلاح قدماکیف موضوع کم است (۳) Proportion (٤) Mesure

شود **اندازه** خواهد بود (۱) .

اما تاکنون تصورهمه مقولات‌را مجرد انگاشتیم یعنی‌آنهارا انتزاع کردیم و بمرحلهٔ تحقق نیاوردیم هرچند ازمقولهٔ هستی‌صرف هرچه‌بالاتر آمدیم بتحقق نزدیکتر شدیم ولیکن‌هنوز بتحقق‌واقعی نرسیده‌ایم .

این‌مقدار ازتحقیقات راکه هگل درکتابی کلان نگاشته و ما شاخ و برگهای آنرازده وجوهرش راکشیده بچندسطر درآوردیم حکیم‌آلمانی خود مبحث نخستین‌از منطق خویش قرارداده وآنرا مبحث وجود نامیده‌است ازآنرو که کم‌و کیف‌را ازوجود جدا درنظر نگرفته وهرسه‌را لازم‌یکدیگر دانسته‌است چنانکه اگر کیفیت و کمیت‌رادر نظرنگیرند تصوروجود حاصل‌نخواهدبود ومیگوید این‌مقدار ازتعقل درامر وجود تعقل بدوی انسان‌است که هنوز بکنه‌وجود نپرداخته‌واهل‌علم‌نشده‌است وپابدایرهٔ علم ودانش وقتی میگذاردکه بکنه‌ذات فرورود ومفهومات ومقولاتی که‌دراین‌مرحله بتصورمیآورد مربوط‌بفنون‌علم وراجع بماهیت ذات‌است وتشریح‌آن‌قسمت دوم منطق هگل‌میباشد .

پس‌درمبحث وجود مقولات همه‌انتزاعی بودند وتصور وجود و کم و کیف را بکلی ساده ومجرد وبطور مطلق تعقل کردیم وهیچ‌مصداقی برای‌آن مفهومات در نظر نداشتیم همه‌را بالقوه انگاشتیم وفعلیت نداشتند . اینک‌درعالم تحقق‌وفعلیت قدری پیش میرویم وهمان مقولات رایک‌اندازه بصورت وجود خارجی بتصور میآوریم وچیزیاشیئی وذات درنظر میگیریم واختلاف ومشابهت وجنبه مثبت ومنفی ونسبت‌میان اشیارالحوظ میداریم بعبارت دیگر **بماهیت** (۲) وجود میپردازیم .

هرچند تاکنون نیز بمنتها درجه اختصار کوشیده‌ایم چون میخواستیم روش و سلوك عقلی هگلی رانمودار کنیم بازقدری تفصیل دادیم. دربیان بقیه‌منطق هگل‌بیشتر باختصار خواهیم کوشید وفقط باصول مطالب اشاره خواهیم کرد زیرا ورود درتفصیل آنها هرچند شاید برای ورزش فکرسودمند باشد فایدهٔ حقیقیش کم است و برمعلومات چندان چیزی نمیافزاید .

☆☆☆

درمبحث ماهیت می‌بینیم مقولاتیکه بذهن‌میرسد جفت‌جفت است: خوداست و غیر، درون است وبیرون، کنه‌است ووجه، باطن وظاهر، ماده وصورت ، مؤثر واثر و چون بخواهیم صریح‌تر بگوئیم‌ذات‌است وعوارض‌ذات(۳) یاماهیت است ونمایشهای(٤)

---

(۱) مقولات درجهٔ‌اول را برحسب‌وعده بحروف سیاه‌نوشتیم اما مقولات درجه‌دوم وسوم‌رانشان نکردیم همینقدر اجمالا اشاره میکنیم که ازاین‌مقولات آنچه دراینجا متعرض شده‌ایم از اینقرار است : حد ، محدودی ، نامحدودی ، تغیر ، کون ، فساد ، وحـدت ، کثرت ، پیوستگی ، ناپیوستگی ، مقدار ، عدد، درجه ، نسبت .

(۲) Essence (۳) Phénomènes (٤) Manifestation

او و عجب اینکه این مقولات دوگانه را چون نیك بنگریم یگانه‌اند ، در عین اینکه دوتاست یکی است ، ماهیت همان نمایش‌است ونمایش همان مـاهیت است ذات همان عوارض است وعوارض همان ذات است. اگر یك‌جا بنظر میرسد که اصل ماهیت است که مؤثر است وعوارض که‌آثار اوهستند فرع‌او هستند ازطرف دیگر می‌بینیم عوارض وآثارهم‌اصالت دارند زیراآثار اگر نباشند مؤثرچه‌خواهد بود وعوارض اگر نباشند ذات چه‌معنی دارد؟ راست است که چراغ بنظر میآید اصل‌است وروشنائی پرتو اوست امااگر این‌پرتو نباشد چراغ چه‌خواهد بود؟ (۱) وکسانیکه درحل معمای جهان فکر کرده‌اند ازاینجهت‌آنرا دشوار یافته‌اند که باین‌یگانگی اثر ومؤثر پی‌نبرده وهمواره گرفتار این‌مشکل بوده‌اند که‌اثر با مؤثرچه‌مناسبت داردوعوارض ازذات‌چگونه برمیآید.

باری درون‌وبرون، ظاهر وباطن، موثرواثر، حقیقت‌وتجلیات، ماهیت‌ونمایش، ذات وعوارض هرچه‌نام بگذارید لازم وملزوم یکدیگرند بلکه یکی هستند وچون این دو جنبه را با هم و یگانه بگیریم تحقق (۲) شیئی است یا شیئی متحقق است و اگر چه برحسب تقسیم عقلی در اشیاء فرض وجوب (۳) و امکان (٤) میتوان کرد ولیکن به بیانی که کردیم‌آشکار است که وجوداثر برای‌موثر وهمچنین مؤثر برای‌اثر واجب‌است وبنابرین هرچه متحقق است واجب است وچون این‌فقره بحکم‌عقل یقین‌شد ادعای‌هگل که پیش‌ازاین اشاره کردیم که آنچه متحقق‌است معقول است وآنچه معقول است‌متحقق است موجه خواهد گردید .

اکنون اگر بخواهیم بیان‌ما به‌تعبیرات پیشینیان نزدیکتر شود وجهه درونی حقیقت را جوهر (٥) ووجهه بیرونش راعرض (٦) مینامیم وماهیتی کـه بتجلیات چند ظهور می‌یابد شیئی (۷) یا **موضوع** (۸) وتجلیات اورا **خواص** (۹) میخوانیم .

پس جوهر علت(۱۰) است وعرض معلول(۱۱) است، جوهر فیاض است وعرض فیض‌اوست ، جوهر نیرو(۱۲) وعامل(۱۳) است وعرض‌عمل‌اوست ، جوهر مبدأ(۱٤) و مقدمه است وعرض‌نتیجه(۱٥) اوست بعبارت دیگر جهان وحقیقت‌آن میدان فعل (۱٦)و انفعال (۱۷) است ولی‌اگر درست بنگریم فعل‌وانفعال هم‌اضافی واعتباری هستند. بیك اعتبار جوهر علت‌فاعل‌است وعرض‌معلول‌ومنفعل‌ولیکن باعتباردیگر بعکس‌است بنابراینکه اثر ومؤثر چنانکه گفتیم یکی‌است باعتباری اثراست باعتباری مؤثراست زیرا اگرعلت نبودمعلول نمیبود امااگر معلول‌هم نبود علت‌علت نمیشد پس‌سلسلهٔ‌علتها ومعلولهاسلسله

---

(۱) قدما هم میگفتند ماده موضوع صورتست وصورت حال اوست اماصورت هم‌مقوم‌ماده است.
(۲) Réalité (۳) Nécessité (٤) Possibilité یا Contingence (٥) Substance
(٦) Accident (۷) Chose (۸) Objet (۹) Propriété (۱۰) Cause
(۱۱) Effet (۱۲) Force (۱۳) Agent (۱٤) Principe (۱٥) Conséquence
(۱٦) Activité (۱۷) Passivité

طولی نیست بلکه دور(۱) است و باین بیان روشن میشود که هرچند صدورمعلول ازعلت واجب‌است اما وجوب وضرورت درقضایای‌جزئی وفردی‌است نه‌در کل وجود که‌اومختار است وقدرت تام واختیار (۲)در کل‌است نه درذوات مفرد وحقیقت بیرون ازجهان‌نیست بلکه همراه آنست .

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل که آنرا مبحث ماهیت نامیده است و حاصلش اینکه درمبحث اول که دیدیم وجود دورو دارد (یعنی کیف و کم) درآن مبحث مقولات رامستقل وغیر مرتبط بیکدیگر منظور داشتیم همینکه اینهمانی کیف و کم را بنظر گرفتیم و بیکدیگرمرتبط ومنتسب‌دانستیم ماهیت درست‌شد . وجودرامیتوانیم بمنزلهٔ تصور بگیریم وماهیت رابمنزلهٔ تصدیق ودیدیم ماهیت کنه ذات‌است ومحسوس‌نیست فقط مفهوم است و وجود و کم و کیف قشرآن میباشند وبادراك بدوی درمیآیند و از اینرو مقولات ماهیت را دوگانه انگاشتیم و آنها را لازم و ملزوم و در حال انعکاس (۳) بیکدیگر یافتیم .

این‌قسمت‌ازمنطق‌را که‌دیدیم‌یعنی‌مبحث وجود ومبحث‌ماهیت‌راهگل‌منطق‌برون ذاتی خوانده است ازآنروکه در بیان وشمارهٔ مقولات وجود وماهیت‌آنها رابوجه‌برون ذاتی نگریسته وانتساب آنهارا بدون ذات یعنی بذهن منظور نداشته است. قسمت سوم ازمنطق هگل مبحث علم‌یا معقول ومنطق درون‌ذاتی خوانده‌شده ازآنروکه مقولاتش بامناسبت وارتباط به‌ذهن ملحوظ میشود وآن‌علم بچگونگی تعقل انسان است . درواقع دوقسمت اول یعنی منطق برون ذاتی منطق بآن‌معنی که عموماً ازاین فن‌فهمیده میشود نبود بلکه فلسفه (٤) بود این‌قسمت سوم یعنی‌منطق درون‌ذاتی هرچندباز بامسائل‌فلسفی آمیخته است جنبهٔ منطق بیشتر دارد زیراگفتگو ازتصور وتصدیق وچگونگی قضایا و قیاس وبرهان بمیان میاید اگرچه دراین مباحث‌هم هگل بطریق خاص‌خود واردمیشود وتحقیقاتش ازنوع سخنهائی که درمنطق بآن‌آشنا بودیم نیست .

بهرحال درین‌مبحث دربارهٔ تصور وتصدیق وانواع‌آنها وقیاس واشکال‌آن و انواع برهان باشاره میگذرانیم زیرادرآنچه باگفته پیشینیان مطابق‌است حاجت بگفتن نداریم و خوانندگان درکتب منطق دیده‌اند و آنچه زاید برگفته‌های پیشینیان است چندان‌بدل نمیچسبد وحتی بعضی‌مباحثش باندازهٔ تیره‌وتار است که مریدان صادق را هم سرگردان کرده‌است پس‌حاصل مطلب‌را خیلی باختصار بدست میدهیم .

---

(۱) Cercle (۲) Liberté (۳) Réflexion

(٤) مقصود ازفلسفه دراینجا فلسفهٔ اولی است (Métaphysique) مثل بسیاری از مواردیگر که فلسفهٔ مطلق را بجای فلسفه اولی آورده‌ایم و باز خواهیم‌آورد .

فصل اول

☆☆☆

تصور وجود وتصور ماهیت چون باهم جمع شد صورت معقول یاعلم (۱) دست میدهد که آن تصور نام است و تصور چون منقسم بموضوع و محمول شد تصدیق است و مؤدی باستدلال (۲) یاقیاس (۳) میشود .

تصور تصدیق یا کلی است یا جزئی یاشخصی ولیکن اگر درست تأمل شود شخصی هم متضمن کلیت است چرا که چون میگوئیم « این مرد » هرچند تصوری است شخصی ولیکن کل مردهارا در نظر داریم که این شخص را از آن کل در آورده‌ایم و چون میگوئیم شکر شیرین است تصور جزئی شکررادر تحت تصور کلی شیرین در آورده‌ایم پس دراینجاهم تحقق تقابل پدیدارشد وجمع دومتقابل درقیاس بخوبی آشکاراست که مقدمهٔ کبری حکم کلی است و مقدمهٔ صغری واسطهٔ پیوندجزئی بکلی است و نتیجه محل اجتماع کلی وجزئی میباشد .

تصور یاعلم یاصورت معقول مادام که فقط درون ذاتی است ظرفی بی‌مظروف است وبنابرین باید بمرحلهٔ برون ذاتی بیاید وشیئی یاامرمتحقق بشود ومیدانیم که بنیاد فکرهگل براینست که عقل حقیقت دارد وحقیقت همان عقل است پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی می‌یابد ودراینجا هگل متوجه میشود باشکالی که برسنت آنسلم ودکارت درائبات ذات باری شده است که آنها میگفتند چون من تصور ذات کامل دارم پس ذات کامل موجود است و اشکال کنندگان میگویند اندیشه مستلزم وصول نیست و تصورچیزی وجودآن چیزرا واجب نمیکند اماهگل میگوید این اشکال در امور محدود وارد است چون محدودیت است که جدا کنندهٔ ماهیت ازوجود و تحقق میباشد ولی در امر نامحدود حقیقت ازتصور جدانیست . آنانکه ذات کامل را ازعالم تصور بعالم تحقق نمیآورند ازآنست که خدارا چیزی ازچیزها پنداشته‌اند والبته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نا محدود را بمقام محدودیت تنزل ندادید در خواهید یافت که معقول متحقق است .

صورت معقول درون ذاتی در رسیدن بمرتبهٔ برون ذاتی یعنی تحقق مراحل چند می‌پیماید : نخست اینکه اجزاء کل فقطروی‌هم نهاده‌شده وبا یکدیگر از بیرون یا از درون مرتبط میباشند اما هریك از آنها شخصیت و استقلال دارند مانند ستارگان در هیئت نظام خورشیدی یااشخاص مردم درهیئت‌های ملی ودولتی واین مرحله‌را هگل مرحلهٔ ماشینی (٤) مینامد بنابراینکه مانندد ستگاه چرخهای ماشین تصورمیشود .

دوم مرحلهٔ شیمیائی (٥) است که اجزا در یکدیگر نفوذ میکنند و اختلافات آنها ظاهر نیست ولی درباطن هست چنانکه درترکیبات شیمیائی دیده‌میشود .

سوم مرحله هیئت‌غائی (٦) است یعنی هیئتی که غایتی از آن منظور استو

---

(۱) Notion (۲) Raisonnemem (۳) Syllogisme (٤) Mécanisme
(٥) Chimisme (٦) Téléotogie

اجزا همه برای آن غایت کار میکنند مانند هیئت بدن که غایتش زندگانی است و باندك تأمل روشن میشود که آن دو مرحله نخستین هم بی غایت نبودند جز اینکه غایات مراتب دارد وچون درست بنگریم هر مرحله نسبت بمرحلهٔ پیشین غایت و نتیجه است و نسبت بمرحله پسین مقدمه وطریق وصول بغایت است هیئت ماشینی برای اینست که فعل وانفعال شیمیائی دست دهد وفعل وانفعال شیمیائی غایتش اینست که جان وزندگانی صورت بگیرد .

پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحلهٔ وجود بحث بمرحلهٔ زندگی رسید یعنی درون ذات بمقام برون ذاتی آمد ولیکن هنوز بغایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملا یگانگی بیابند و بمرحلهٔ عقل درآیند که آن صورت صوروصورت مطلق (۱) است وخودرا بدرستی شناخته است و برون ذاتی است که درون ذاتی خودرا درمی یابد ودر جنبهٔ علم حقیقت (۲) است و درجنبهٔ عمل خیر (۳) است واومقولهٔ کامل است که جامع همه مقولات است و مقابلی در برابر ندارند .

هگل منطق خودرا دراینجا بپایان میرساند ومقولات این مبحث سوم راکه بالاترین پایه مقولاتند مقولات فلسفی میخواند ومربوط بآن مرحله از تعقل میشمارد که انسان بحکمت وفلسفه پرداخته است واز همین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار میشود که منطق هگل درواقع منطق نیست بلکه فلسفه است وهگل همچنانکه حقیقت را به پیروی از افلاطون صورت یاتصور خوانده است بروشی هم که دراین تحقیقات اختیار کرده تاسیر عقل را بازنموده باشد همان نام را داده است که افلاطون بسلوك خود در کشف حقیقت داده بود وآن نام یونانی (٤) را درموارد مختلف بتعبیرات مختلف باید در آورد ودر این مورد بهترین ترجمه اش بنظر ما سلوك عقل است .

پیش ازاین مکرر گوشزد کرده ایم که در فلسفه هگل سیر عقل در تعقل معقولات همان سیر وجود است در تکون کائنات اینك باید خاطر نشان کنیم که از بیانات هگل چنین برمیآید که مرادش این نیست که تکوّن کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده وبترکیب مقولات راه پیموده بمقصد یعنی بکمال میرسد بلکه تصورش اینست که درعین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است سلوك عقل ما در کشف حقیقت معکوس سیر وجوداست ودرواقع ماحقیقت راکه جامع جمیع احوال و تعینات است بقوهٔ انتزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل میکنیم وازآن اصل فروعی راکه مذکور داشتیم برمیآوریم .

منطق هگل چنانکه بازنمودیم برحسب ظاهر یك جزء از تعلیمات آن فیلسوف است ولی درحقیقت اصل وبنیاد فلسفهٔ اوست ونگارنده با همهٔ تفصیلی که دادم و رنجی که بردم تاالفاظ وتعبیرات مناسب برای معانی بیابم وشاخ وبرگهای مطلب را بزنم تامنظور

---

(۱) Idée absolue (۲) La Vrité (۳) Le Blen (٤) Dialectipue
که جائی جدل ترجمه میشود وبامناظره وگاه همان منطق باید گفت .

هگل‌را روشن کنم ازبس فکرش پیچیده است میترسم درست حق‌مطلب‌را ادا نکرده باشم جزاینکه نه این کتاب بیش‌ازاین گنجایش داردو نه‌من بیش‌ازاین آزارخوانندگان را روا میدارم و چون باید اجمالی‌هم از تحقیقات دیگر هگل بدست بدهیم اینك بادای آن وظیفه میپردازیم .

۳ـ فلسفهٔ طبیعت

هرچند منطق هگل درواقع فلسفه بودولیکن برحسب‌ظاهر بیان‌اصولی بود که عقل در تعقل معقولات وموجودات از آنها پیروی میکند جز اینکه ضمناً دانستیم‌تحقق موجودات نیز بر وفق همین اصول است. پس آن اصول عقلی را چون در عالـم‌طبیعت جریان دهیم فلسفهٔ طبیعت بدست میآید زیراکه طبیعت همان عقل است که صورت‌برون‌ذاتی اختیارکرده است واین مرحله‌ایست که عقل می‌پیماید برای اینکه بمقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که دراین فلسفه نیز همان‌سلوك عقلی پیروی‌شودیعنی برنهاده وبرابر نهاده باهم‌نهاده‌شوند ومراتب وجودرا به‌پیمایند .

همچنانکه در منطق وجود بحث بسیط‌مبدأ گرفته شد وجمع شدنش باعدم کون را صورت‌داد در فلسفهٔ طبیعت‌فضا یعنی بعد مجرد مبدأ واقع‌شده وبازمان جمع گردیده حرکت وماده را صورت میدهد وجاذبهٔ عمومی عالم درماده انفراد را متحقق میسازدو اجرام آسمانی تشکیل‌مییابد که کرهٔ زمین یکی از آنهاست واین هیئت نظام‌اجرام‌علوی مقدمه و نمونه‌هیئت اجتماع افراد بشری است .

بعقیدهٔ هگل ستارگان دوردست در عالم‌وجود مرتبهٔ عالی ندارند دستگـاه نظام خورشیدی اصل است ودر این دستگاه هم هرچندخورشید مرکزاست ولیکن او مرکز جسمانی است ومرکز روحانی همانا کرهٔ زمین است که مسکن انسان واقع شده از آنروکه عقل‌وشعور در انسان قرار گرفته‌است :

هیئت نظام اجرام آسمانی همان مرحلهٔ دستگاه ماشینی است که تابع‌جذب‌و دفع وحرکت میباشد از آن‌مرحله که‌ترقی دست داد بمرحلهٔ فیزیکی وشیمیائی میرسد که قوای مختلف نور وحرارت والکتریسیته وفعل وانفعالات‌درونی شیمیائی‌بکارمیافتند واز این مرتبه هم که بالارفت بمرحلهٔ میرسد که مرتبهٔ ناقصش گیاه است ومرتبهٔ کاملش حیوان واین سیر عقل است در عالم ماده .

تحقیقات هگل در فلسفهٔ طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش کمتر طرف توجـه است ونقص وعیبش بیشتر زیرا اوهم مانند فیلسوفان پیشین خواسته است با معلومات ناقص زمان‌خود بخیال‌بافی حقیقت‌عالم‌خلقت‌را معلوم کند وراز‌جهان‌را بگشاید وحال‌آنکه راز جهان اگر گشودنی باشد پس‌ازآن خواهدبود که تفحص کنندگان بمشاهده وتجربه اسرارطبیعت‌را یکان‌یکان کشف کنندوهگل‌هم این اشتباه‌را کرده‌است که‌هرچنداز‌ترقیات

علم درظرف سیصدسال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوزبسیار ناقص است وکافی نیست برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذکند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که او میبایست برطبق اصولی که در منطق ترتیب‌داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است مانند نتیجه از مقدمه درآورد وچگونگی عبورامر مجرد را بامر مادی بازنماید و اینکار را نکرده است در صورتیکه اظهار عجز هم نمی‌نماید وبروی خود نمیآورد که بیانش متضمن طفره است ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت عقلی است که در منطق بحث میکردیم که آن‌علت یعنی عقل بمنزلهٔ مقدمه بود در قیاس وجهان نتیجه آن مقدمه است بعبارت دیگرجهان‌امری معقول است پس از عقل برمیآید تفاوت‌در اینجاست که مقولاتیکه درمنطق بحث‌میکردیم کلیات محض بودند یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتیکه در فلسفهٔ طبیعت می‌یابیم جنبهٔ جزئیت هم دارند آنها عقلی صرف بودند اینها بحس هم درمیآیند بقول پیشینیان هردو معقولاتند اماآنها معقولات‌دومی‌بودند واینها معقولات نخستین میباشندآنهامتبوع بودند و اینها تابعند .

ادعای هگل شاید درست باشد یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مخلوق عقل باشد اما بنای‌هگل براین بود که‌مقولات را درجه بدرجه از یکدیگر بیرون آورد ودراین مورد این کاررانکرده وبطفره گذرانیده است .

با اینحال چون‌هگل مردی فکور وصاحبنظر بوده بنکات دقیق‌توجه‌نموده و نمیتوان گفت در فلسفهٔطبیعت تحقیقاتش یکسره باطل‌است مثلا متذکر شده‌است که هر جانداری آئینه‌تمام‌نمای‌جهان‌است وگیاه که‌درعالم حیات در مراتب پست است‌هرجزئش یك‌فرد تمام شمرده میشود چنانکه هرشاخه درخت بمنزلهٔ یك درخت تمام است و هر گیاهی مانند قبیله‌ایست وهردرختی همچون بیشه‌ایست ومخصوصاً درباب مرگ افراد توجهات‌دلپسند دارد چه‌مرگ لازمهٔ شخصیت‌وانفراد افراد است ودرواقع مغلوبیت‌افراد است در مقابل دشمنان‌داخلی وخارجی ونتیجهٔ خودخواهی شخصی است که قانون‌طبیعت میباشد وشخص برای حفظ وجود خویش وجودهای دیگررا درخود مستهلك میسازد لاجرم‌بکیفر این خودخواهی گرفتارمیشود وعقل کل برای بقای وجود حقیقی آن‌وجود مجازی موقت را دفع میکند در واقع مرگ نمایش عجز ماده است از اینکه بدرستی جلوه‌گاه حقیقت شود پس مرگ فنای شخص است اما دوام نوع است شخص خود را سمندروار میسوزاند تا از خاکسترش دوباره بزاید وچون نیك بنگری‌دوام‌وبقاء روح راست وجریان‌امور جهان سرگذشت رهائی روح ازقید وبندهای‌جسمانی‌است وآزادی حقیقی او همانا بهوش‌آمدن است که خودرا بشناسد ودریابد که جز اوچیزی نیست .

٤ ـ فلسفهٔ روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل بخودبیاید و آزاد و مختار ومستقل شود ودر این سیرسرانجام بمرحلهٔحیوانی میرسد که کمالش در نوع‌انسان‌است ودر این مرحله است که عقل بدرستی از خود با خبر میشود ولیکن این منزلت را هم در آغاز درنمی‌یابد وبایدمنازل به‌پیماید وآنچه‌درفلسفهٔهگل فلسفهٔ روح خوانده‌میشود تاریخ انسانیت است یعنی سرگذشت سیری که نفس‌انسان‌میکند برای‌اینکه‌عقل بمعرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت وجود وبعالم اختیار واستقلال برسد و در واقع کل فلسفهٔ هگل همین سرگذشت‌روح یاعقل است .

فلسفهٔ روح یا تاریخ انسانیت را هگل بسه‌مرحله منقسم نموده است : مرحلهٔ روح درون ذاتی (۱) مرحلهٔ روح برون‌ذاتی(۲) مرحلهٔ روح مطلق (۳)

مرحلهٔ روح درون ذاتی‌احوال‌انسان‌است درحال انفراد ودرموقعی که چندان‌از حیوانیت بالانرفته وبحال‌طبیعی‌است‌ازیکطرف‌دوچار مقتضیات طبیعت مادی وزمانی و مکانی ومحیطی واز طرف دیگر گرفتار قید وبندهای هواهای نفسانی است . کم کم حواس وادراکاتش نمو میکند ومتخلق باخلاق وعاداتی میشود و فهم وشعوری‌اجمالی در می‌یابد وخودرا شخص مستقل ومختار می‌پندارد و«من» میشود اما غریق عالم خودخواهی ومائی ومنی است با دیگران مطلقاً درجنگ‌است وهر نفسی میخواهدنفوس دیگر را دفع کند یا بنده خود سازدوغافل است از اینکه«من» آزاد ومختار نمیشود مگر اینکه در امر زندگانی با دیگران شریك گردد وآزادی خودرا به آزادی‌آنها محدودسازد.

در این مبحث‌هگل احوال‌انسان وبروز وظهور قوای دماغی وعادات واخلاق واعمال مختلف‌اورا تفصیل میدهد چنانکه‌شرح‌آن دراینجا میسر نیست‌وضرورت‌هم‌ندارد.

☆❁☆

اما مرحلهٔ روح‌برون ذاتی احوال‌افراد انسانی است در مناسبتش باعالم‌خارج وباافراد دیگر که خودرا شخصی می‌یابد وحقوق اختیارات برای خودقائل میشودوخود را مالك اموالی میداند که حق‌انتقال آنهارا بدیگری دارد وانتقال وداد وستد برحسب رضای طرفین ومتضمن عقد وقرار داداست پس‌تصور حق وضابطهٔ فوق‌اراده ها وهوا های اشخاص پیش‌میآید که چون‌اراده شخصی باآن مصادم شود وآنرا مختل‌سازد جرم وگناه شمرده میشود و مستوجب کیفر ومجازات میگردد و بعقیده هگل مجازات برای تادیب نیست بلکه جبران ونقض‌حق‌است پس در بعضی‌موافع‌اعدام‌شخص‌هم‌درمقام‌جزا روا باشد بخلاف عقیدهٔ بعضی که‌مجازات‌رابرای تادیب میدانند وبنابرین اعدام رادرسیاست

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

کاربی بنیاد میشمارند .

چون منافات میل‌وارادهٔ شخص باحق یعنی اراده کل ازمیان رفت واراده‌نفس باقانون وحق منطبق وموافق شداخلاق ونیکی کردار میشود پس حق که امری برون ذاتی است چون برگشت وامری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود . دراخلاق عمل که که‌بیرونی و پدیدار است تنها منظور نیست نیت که پدیدار نیست ودرونی است معتبر است. اخلاقی آنست که دلش بردرستی وداد برطبق آنچه قانون‌ونظام مقرر داشته است گواهی‌دهدو نفع وسود را تابع خیرسازد .

درهرحال حق ضابطه مناسبات‌مردم است درهیئت اجتماعیه وزندگانی شهری یعنی مدنیت وحاکم‌برآنست و کمال واختیاروآزادی هم‌متصورنیست وصورت نمی‌پذیرد مگردرمدنیت پس‌هیئت اجتماعیه بایدبرافرادحاکم‌ومطاع باشد (مقصود اززندگانی‌شهری ومدنیت‌اعم ازشهرو روستاست)

مقدمهٔ هیئت اجتماعیه وزندگانی‌شهری هیئت خانواده است که مبتنی‌برازدواج زن‌ومرد وتشکیل عائله میباشد وچون‌اصل‌مقصودو مایهٔ کمال وسعادت‌انسان درزندگانی اجتماعی شهری‌است مقررات‌ازدواج وخانواده باید بامصلحت آن‌زندگانی‌موافقت‌داشته باشد اینست که شهوت رانی وفسق وفجور که اصول ازدواج واستحکام خانواده‌رامختل میکند ناشایسته است واگرشیوع‌یابدمایهٔ فساد وانحطاطاست وبمسئلهٔ‌چگونگی‌ازدواج وآسانی ودشواری طلاق ونظایراین امور باید بااین نظرنگریسته شود .

زندگانی شهری چون پهناور شدکشور ودولت صورت میگیرد که اودرضمن رعایت‌احوال افراد نظرش بغایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی ومعقول است که آن عین آزادی‌واختیار است‌وحصول این‌مقصود راکه‌نفع کل است برنفع افراد مقدم‌میدارد واگر لازم شود افرادرا فدای کل میکند ازهیئت خانواده وزندگانی‌شهری هم منظور رسیدن بهمین غایت بود اما دولت مرحلهٔ بالاتر ازآنست ومنافع دولت یعنی هیئت کلی بامنافع اشخاص منافی‌نیست‌زیرا افرادهم نمایندهٔ‌جزئی از همان‌امرمعقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست .

پس‌صورت یافتن دولت‌نتیجهٔ‌هواهوس کسی‌یاقرارداد ومواضعه‌میان کسانی‌برای حفظ‌منافع آنان‌نیست بلکه‌امری‌معقول وضروری برای رسیدن بغایتی‌عالی است‌وازاین جهت است که مقدس است وباید مطلقاً مطاع‌باشد .

اهمیت تامی که‌هگل برای وجوددولت ومطاع بودن آن وعدم دخالت‌افراددر وظائف آن ومستهلك بودن منافع افراد در منافع عمومی قائل شده است عقاید اورا استبدادی بخرج داده‌است ولیکن بعقیدهٔ هگل کاملترین شکل دولت حکومت‌پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی‌برقانون اساسی باشد ومرکب‌ازهیئت قانون‌گزاری‌وهیئتی که اجرای قانون کند وداد گزاری نیزیك وجه‌از اجرای قانون است. هگل در تشکیل

هیئت قانون گزاری معتقد باکثریت آراء عمومی نیست وطبقات واصناف ملت رامبنای تشکیل آن هیئت میداندوآن مظهر واداره کنندهٔ افکار عامه‌خواهد بود.

حق اینست که هردولتی ازیك ملت یگانه ساخته شود یعنی‌از مردمی که زبان‌و دین‌و عادات وافکارشان یکسان باشدوهردولت بمنزلهٔ یك شخص‌است پس‌چنانکه‌اشخاص نسبت بیکدیگر مستقل می‌باشند دولت‌ها هم نسبت بیکدیگر بایدمستقل باشند جز اینکه برتر ازافرادهرملت دولتی‌هست که‌اقتدارش اختلافات آنانرا تسویه میکند ومیزان‌تسویه اختلافات قانون‌ملی‌است که همان‌هیئت دولت‌وضع کننده ونگاهدارنده‌آنست ولیکن‌برتر ازدولتها اقتداری نیست وقانون بین‌الملل غیراز آنچه دولتهابموجب قرار دادهاوپیمان نامه‌هامیان خودتوافق میکنندوجود نتواند داشت‌بنابراین برای‌رفع اختلافات بجزجنك چارهٔ ندارند وصلح دائم‌فکری‌باطل است‌وصورت پذیر نیست .

چون وجود دولت ناگزیر است ودولت برای انجام وظیفه ورسیدن بغایتی که ازآن منظور است باید مستقل باشدوغایت وجود دولت برتراز غایت وجودافراد است پس‌هنگام‌جنك افرادباید ازخودبگذرندوجان‌ومال را فدای‌استقلال‌دولت کنند امادولت‌ها همان‌گاه که با یکدیگر درجنگ هستند باید هریك بیادداشته باشند که بادولتی دیگر جنگ دارند نه‌بااشخاص وافراد آن‌دولت‌وبنابرین باید حقوق آن‌افراد را ازجان‌ومال وخانواده وغیر هامحترم بدارند.

دراین‌ابواب عقاید هگل براستی‌شگفت آور است چنانکه عقیده‌داردکه جنك گذشته ازاینکه برای رفع‌اختلافات ضروری است این‌حسن راهم‌داردکه نمیگذاردهمت وغیرت مردم سست شود ونتیجهٔ آن قاطع‌است یعنی دولتی که غالب میشود ذیحق است وهمیشه آن دولت سرانجام غالب میآیدکه بیشتر نمایندهٔ امرمعقول است وبسبب اظهار این نوع عقاید است که گفته‌اند هگل زور راحق میداند .

درهرحال بعقیدهٔ هگل هردولتی موقتاً یك اندازه ازامر معقولی راکه غایت وجود دولت است صورت میدهد وچون گشت زمانه آن‌صورت راکهنه وفرسوده ساخت صورت دیگرمیگیرد وباینطریق روبکمال میرودواین‌نتیجهٔ بواسطهٔ کشمکش دائمی‌دول بایکدیگر حاصل میشودکه هرقومی وجودش مرحلهٔ‌ازمراحل سیرامرمعقول است‌وغلبه قوم دیگربرای‌اینست که آن امرمعقول بمرحلهٔ دیگرکه بغایت‌ومقصد نزدیکتراست برسد پس‌همان سیری که عقل‌دراستخراج‌مقولات یکی پس‌ازدیگری‌دارد که آنرامنطق‌نامیدیم اقوام هم‌که وجه برون ذاتی عقل میباشند نظیر آن‌سیری میکنند که تاریخ مینامیم پس آنچه بظاهـر کشمکش اقوام وملل و دول است در نظـر حکیم دنباله سیر و سلوك عقل است غلبه قوم بر قوم دیگر غلبه حق است بر باطل و لیکن حق اضافی و نسبی که‌دراین سیرو سلوك‌همواره بحق واقعی ومطلق‌نزدیك‌میشود. درهرزمان قومی‌مظهر حق‌بوده وغالب آمده است وچون درتاریخ بنظر عبرت بنگریم این‌فقره رامی‌بینیم که وقتی دورهٔ ملل‌مشرق بود زمانی دورهٔ یونانیان ورومیان سپس دورهٔ اقوام ژرمن یعنی

آلمان دررسید(۱) که ملل و دول جدیدرا بوجود آورده‌اند وغایت مطلوبی که ازوجود دولت درنظر است بواسطهٔ این دول بدرستی حاصل شده وعقل درزیر پرچم این دولتها بخود پی برده واستقلال واختیار خویش رادریافته ودرمدارج کمال سلوك میکنند .

☆ ☆ ☆

بااینهمه آخرین مرحلهٔ سیرانسان دروصول بغایت مطلوب یعنی خود شناسی وخود مختاری مرحلهٔ زندگانی اجتماعی وسیاسی نیست چه دراین زندگانی بهرشکل باشد اختیار واستقلال نفس تمام نتواند بودزیرا که ازخارج بانسان میرسد اما بالاتر ازمرحلهٔ برون ذاتی هم مرحلهٔ هست که آن روح مطلق نامیده شده است ودرآن مرحله روح محکوم روح است وبس وامری خارجی باو فرمان نمیدهد . دومرحلهٔ پیشین یعنی روح درون ذاتی وبرون ذاتی هریك دارای یك جنبه ازامر معقول میباشند ویك طرفی هستند درمقام درون ذاتی همه ازجنبهٔ بیرونی غافل و بخود مشغولیم درمقام بیرون ذاتی همه مشغول بغیر وازخود غافلیم وبکمال وقتی میرسیم که این دوجنبه راترکیب کنیم و جامع شویم از بیرون بدرون برگردیم اما درون متوجه بیرون وبیرون نماینده درون باشد منظور همان ناظر باشد وناظر جز خود چیزی نیابد بعبارت دیگر مرحلهٔ روح مطلق مرحلهٔ علم بذات مطلق است ازآن رو که روح مطلق وذات مطلق یکی است واین مقام، مقام اختیار تام وعدم تناهی است زیرا چون غیرازخود چیزی نیابیم حدی درکار نخواهد بود ومحدود کنندهٔ نیست که حدی واجباری درمیان بیاورد پس درمی یابیم که عدم تناهی واستقلال واختیار یك امر واحداست وحق است وروح مطلق وذات مطلق است .

درمرحلهٔ روح مطلق هم چندمنزل است که باید پیموده شود تا وصول بغایت و مقصد دست دهد . نخست صنعت(۲) است دوم دیانت (۳) است سوم علم وحکمت(٤) است و البته این مقامات همه متکی برمقامات پیشین است که درمراحل درون ذاتی وبرون ذاتی پیموده شده وبیانش راکرده‌ایم . صنعت یاهنر که موضوعش زیبائی است امر معقول و ذات مطلق را بصورت محسوس جلوه میدهد علم وحکمت که موضوعش حقیقت است امر معقول وذات مطلق را بوجه معقول صرف در میآورد که منتهای کمال است . دیانت که موضوعش خداست مرحله‌ای است میان این دو که ازمحسوس تجاوز کرده وهنوز بمعقول صرف نرسیده است . زیبائی وخدا و حقیقت هرسه وجوهی از ذات مطلقند و بنابراین

---

(۱) این مطالب ازتصنیفی ازهگل اقتباس شده که « فلسفهٔ تاریخ » نام دارد وبیان کرده‌است که تمدن ازمشرق آغاز کرده درچین وهند وایران مراحل پیموده بیونان وروم رسیده‌است درکتاب مزبور شرح مفصلی بایران تخصیص داده وتصدیق کرده است که اول دولتی که وارد مرحلهٔ تاریخی واقعی شده دولت هخامنشی بود وسیر بشر بجانب غایت مطلوب یعنی استقلال و آزادی وتمدن ازایران آغاز کرده است.

(۲) Art (۳) Réligion (٤) Science et philosophie

صنعت و دیانت و حکمت مراحل مختلف روح مطلق میباشند که مرحلهٔ وصول بغایت مطلق است .

گفتیم مرحلهٔ نخستین از روح مطلق صنعت و هنر است یعنی آثاری از انسان که زیبائی رانشان میدهد ازآنرو که زیبائی وجهی از حقیقت وامر معقول یاذات مطلق است. زیبائی چیست؟ هرگاه امور چند بیکدیگر مرتبط باشند ومجموع آنها شیئی واحدی تشکیل دهد که بدون آن اجزا ناقص و بی معنی بوده واجزا نیزجز درآن مجموعه خالی ازوجه باشند بعبارت دیگر آن مجموعه امری متناسب ومعقول باشدزیبا خواهدبود وهرچه اجزا بیکدیگر بیشترمرتبط ووحدت مجموع کاملتر ومتناسب تر ومعقول تر باشد زیبائیش بیشتر است مثلا طبیعت یعنی جهان چون یکی ازمظاهر امر معقول است زیباست اگرچه در حال جمادی باشد اما گیاه چون معانی که شرط زیبائی دانستیم درآن بیشتر موجوداست زیباتر است وازآن زیباتر جانور است چون باداشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است وانسان که هم شرایط وحدت وهم استقلالش بیشتر از موجودات دیگر است ازهمه زیباتر است ولیکن انسان هم چون جسم است نمی تواند بکلی ازرنگ تعلق آزاد باشدو آزادی مطلق شایستهٔ روح یاعقل است که زیبائیش دربالا ترین درجه است .

انسان این قوه وقریحه را دارد که معنی و امر معقول (۱) را بصورت زیبائی محسوس درمیآورد واین عمل صنعت یاهنر است پس آثار هنری انسان جسم یاتن یاماده یا صورتی (۲) دارد که امری است بیرونی و کثرت را متحقق میسازد وروح یا معنی یا مضمونی دارد که امری درونی است ووحدت راتحقق میدهد معنائی که درصورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب (۳) صنعت می نامند و آن با لذات مطلوب است وغایت است نه طریق وصول بغایت زیرا که باید مستقل و بی نیاز باشد .

هگل برسبیل عادت خود درصنعت هم سه مرتبه قائل شده است یکی صنعت شرقی (چینی وهندی) که دراو ماده غلبه دارد ومعنی دراو ضعیف وبکنایه (٤) است دوم صنعت یونانی ورومی که معنی دراو ظاهر و آشکاراست (صنعت ایرانی قدیم میانهٔ صنعت شرقی وصنعت یونانی است) سوم صنعت جدید که درآن معنی برصورت غلبه دارد. انواع صنعت راهم بترتیب لطافت مواد چنین شماره میکند نخست صنعت ساختمان(٥) که دراوسنك وگل ومانند آنها بکار است ومصالحش درشت وزمخت است. دوم صنعت پیکرتراشی(٦) که هرچند آن نیز مواد ومصالحش سنك فلزاست بلطافت نزدیکتر است . سوم صنعت پیکر نگاری(۷) که موادش رنگ است وبسی لطیف تر ازمصالح ساختمان و پیکرتراشی است. چهارم صنعت نوازندگی(۸) که ماده اش نوا وآواز است ولطافتش دلنواز. پنجم صنعت شعر(۹) که ماده اش سخن است یعنی لطیفترین وعالیترین آثار انسانی که صورتش

---

(۱) Idée (۲) در اینجا صورت باصطلاح ادبی است که مقابل معنی است .
(۳) Idéal (٤) Art symbolique (٥) Architecture (٦) Sculpture
(۷) Peinture (۸) Musique (۹) Poésie

بمعنی ازهمه چیز نزدیکتر است وآن جامع همه‌صنایع دیگراست وآنچه از معانی‌آنها همه‌دارند اوتنها دارد .

اگربخواهیم‌موشکافی هائیکه هگل درباب صنایع ومقامات و مراتب ومعانی ومزایا وچگونگی آنها کرده‌است بازنمائیم‌سخن دراز میشود برویم برسرمرحلهٔدوم‌از روح‌مطلق که دیانت باشد .

فراموش نشود که همهٔاین عوالم که می‌پیمائیم‌سیر در تجلیات ذات مطلق‌است درمراتب مختلف که ازعوالم‌جسمانی‌آغاز کرده‌وباید بعالم روحانی‌وعقلانی صرف‌انجام یابد ودراین سیروسلوك ازعوالم جمادی ونباتی وحیوانی (فلسفهٔ طبیعت) گذشته بعالم انسانی رسیدیم که زندگانی روحانی را آغاز میکند وابتدا درمرحله روح درون‌ذاتی یعنی شخصی قدم گذاشته کم کم بمرحلهٔ روح برون ذاتی یعنی نوعی واجتماعی رسیده و سرانجام وارد مرحلهٔ روح مطلق شدیم ودانستیم که دراین مرحله تجلی ذات مطلق‌در نظرانسان ابتدا بصورت زیبائی‌محسوس جلوه کرده که آنرا درتخیلات صنعتی دریافتیم اینك باید ازتخیلات(۱) تجاوز کرده بتصورات برسیم ومرادهگل‌ازتصور (۲) دراینجا ادراکی است که‌حسی نباشد اما مجرد صرف نیز نبوده با حس مناسبتی داشته باشد . این‌مرحله مرحلهٔ دیانت‌است که تجلی حقیقت راامری زمانی میپندارد وخلقت و خالق و ومخلوق بتصور میآورد خلقت را نحوی ازصنعت وخالق را صانع میداند و قیاس‌بنفس کرده خدا را بنا وپیکرتراش و پیکرنگار واگر ذوقش لطیف ترباشد نوازنده‌ونظم کننده میخواند .

درمراحل دیانتی نیز مانندامور دیگر هگل بیانات مفصل دارد که ازورودد آنها باید خودداری کنیم هرچند حیف‌است زیرا اگر باجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمیشود وتفصیل‌هم که ازگنجایش این کتاب بیرون‌است‌انواع مهم ادیان را ازاقسام بت پرستی گرفته ببرهمنی وبودائی ورب‌النوع پرستی یونانی و رومی وکیش زردشتی و موسوی وعیسوی میرسد ویکان‌یکان موضوع تحقیق قرارداده خصوصیات و طبایع‌آنها رابرمیشمارد والبته‌مسیحیت را برترو کاملتر ازهمه میپندارد وازاین امر بعقیدهٔمابا کی نیست چون‌اسلام راکه هگل‌دراو وارد نشده است اگر بقشرش‌نظر کنیم ازانواع‌دیانت است امااگر بحقیقت وروحش بنگریم منطبق با حکمت میشود که بعقیدهٔ هگل آخرین منزل سلوك‌عقل درمراحل روح مطلق است .

بعقیدهٔ هگل عیسویت کاملترین ادیان است با اینهمه چون دین است درمرحلهٔ تصوراست یعنی عقلی‌ومجرد صرف‌نیست وباتخیل مناسبتی دارد وآنکه مارابمرحلهٔعقل

---

(۱) Imagination, Images (۲) دراینجا تصور ترجمهٔ Représentation است که بخلاف بسیاری ازمواضع دیگرکه idée راتصور ترجمه کرده‌ایم ولی برای این معنی هم بهتر ازلفظ تصور چیزی نیافتیم .

مجرد رهبری میکند حکمت است که معلوم مینماید که عقل مجرد همان ذات مطلق است وچون انسان بقوهٔ عقل این‌امر رادرك میکند پس‌در حکمت تایك اندازه عاقل و معقول اتحاد مییابد .

هگل درتاریخ فلسفه‌هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است‌وسیرعقل انسان رادر وصول بحکمت تام بیان میکند ودر این کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را از دست نـداده حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید کـه بعقیده او آلمانی است با خصایص و چگونگی آنـها تفصیل میدهـد و فلسفهٔ خود را در اعـلی مرتبه مینشاند .

چون میخواهیم بیان‌فلسفهٔ‌هگل را بپایان برسانیم آنچه‌را که‌البته‌خوانندگان خوددریافته‌اند توجه‌میدهیم که بزرگترین عیب که براین‌دانشمند گرفته‌اند همان‌غروری است که دربارهٔ فلسفه خود وبرتری قوم‌خویش برهمه اقوام‌دارد که باآنکه بتحول‌وسیر ارتقائی جهان‌بخوبی متوجه است چنین‌مینماید که علم‌وحکمت وتمدن قوم خود وکمالش را بآخرین‌مرحله رسیده میگیرد. بعضی ازنقصها واشتباهاتی راهم کـه در تحقیقات او هست درضمن بیان‌فلسفه‌اش اشاره کردیم ونیز خاطرنشان نمودیم که بیانش پیچیده و تاریك‌است خاصه که درمعانی الفاظ باصطلاح قوم مقید نشده‌است ودر بیانش بلکه در فکرش تکلف بسیار است .

بااینهمه فلسفهٔ‌هگل درافکار تأثیرقوی داشته وشك نیست که در تفکر و تعقل مقتدر وپرمایه وصاحبنظر بوده‌است آنچه ازفلسفهٔ اوفراموش نباید کرد نخست سلوك عقلی اوست که بقاعدهٔ برنهاد وبرابر نهاد وهم‌نهاد ومراحل سه گانه مقولاتی‌را که‌قائل شده ازیکدیگر استخراج کرده واز پست‌ترین پایه که هستی بحت‌باشد ببالاترین مرتبه یعنی ذات‌مطلق رسیده است واین اصل‌درکلیهٔ فلسفهٔ او حکمفرماست امـا چون درست بنگریم ازعقل یعنی ذات‌مطلق آغازمیکند وسرانجام باز بذات مطلق میرسد و بوجهی معنی‌هوالاول والاخررا روشن میسازد وبفلسفه‌اش‌صورت‌دایره ودوران میدهد دوم‌توجه باین‌معنی‌است که هرچه‌هست عقل‌است که هرلحظه بشکلی بت‌عیار برآید و آنچه واقع است معقول‌است وآنچه معقول‌است واقع‌است (هرچند رندان اشکال میکنند که پس چرا امورعالم اینقدر نامعقول‌است) . سوم که درواقع نتیجهٔ فقرهٔ‌دوم است بیان‌او دروحدت وجود است امانه‌آن وحدت وجودی که همه‌خدائی (۱) باید گفت وهگل ازآن مخصوصاً تبری میجوید که درواقع اشتباه یامغالطه‌ایست که عوام دربارهٔ وحدت وجودیان میکنند ونه آن‌عقیده که درمعنی انکار وجود باری‌است (۲) ومنتهی به‌مادیت میشود و نه آن عقیده را دارد که خدارا وجودی درمقابل موجودات بداند . در واقع زبان حال هگل اینست که‌خدا درجهان‌نیست‌جهان‌درخداست‌او کل‌است وحقیقت‌است‌وجهان که‌تجلی‌اوست

---

(۱) Panthéisme (۲) Athéisme

جزء اوست چهارم چیزی که از فلسفهٔ هگل بخوبی برمیآید توجه اوست بمسئله تحول که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست گردیدن و شدن است اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی وارتقائی که بمرور دهور روی میدهد نیست چه آن بحثی است که هرچند در اوائل سدهٔ نوزدهم ظهور کرده بلکه مقدمه‌اش از آن بیشتر فراهم آمده بود عنوان شدنش بدرستی در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بوده است چنانکه پس ازاین بیان خواهیم کرد.

بخش چهارم

شوپنهاور

۱ ـ احوال او

آرتور شوپنهاور (۱) درسال ۱۷۸۸ دردانتزیك (۲) زاده است پدرش تاجر وبابضاعت بود امااو رغبتی بتجارت نداشت وتحصیل علم‌را خوشتر دانست چون بهفده سالگی رسید پدرش درگذشت مادرش نویسنده بوداما به پسرمهری نداشت و بزودی مادر وپسر ازهم‌جدا شدند. درواقع شوپنهاور مهرمـادری نچشیده والبته این امر در احوال وعقاید اوتأثیر داشته است. باری تحصیلات خودرا بانجام رسانید سپس باگوته شاعر دانشمند بزرگوار آلمان‌آمیزش یافت وبسبب‌آشنائی‌بایکی ازمستشرقین ازعقاید هندوها آگاه‌شد ونسبت ببودا وتعلیمات بودائی اعتقادتام‌دریافت. بتحصیل معاش‌احتیاجی چندان نداشت اماطالب نام وشهرت بود خواست معلمی کند حوزه درسش رونقی‌نیافت واوآنرا برمخالفت باطنی هگل‌حمل کرد درسی سالگی کتاب اصلی خودرا منتشر نمود که‌نامش اینست «جهان نمایش واراده است» (۳) اما کتاب هم طرف توجه نگردید و شوپنهاور ازفضلای معاصر خودسخت رنجید که اقبال لازم‌نسبت باو نکردند وترویجی که میبایست بکنند بعمل‌نیاوردند. طبیعتی بی‌آرام ومتزلزل وپرسوء ظن‌داشت‌وعصبانی بود متأهل نشد وزندگانی رابه‌تنهائی بسربرد دوسه کتاب دیگرهم تصنیف کرد که‌چندان چیزی برمطالب اصلی کتاب نیفزود وفقط بعضی توضیحات وافادات‌میکرد. درهفتاد و دو سالگی بمرگ ناگهانی درگذشت (۱۸۶۰) امادرسالهای آخر عمرش طرف‌توجه‌شده وکم کم‌اشتهار یافته‌بود وپس‌ازمرگ اشتهارش قوت گرفت. شوپنهاور ازحکمای‌معدود آلمانی است که نویسندهٔ خوبی‌بود ونگارشهایش مفهوم ودلپسند است.

۲ ـ درآمد فلسفه شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهاور ازحکمای معاصر خودرنجش داشت و ازآنها

---

(۱) Arthur Schopenhauer (۲) Dantzig

(۳) بزبان فرانسه Le monde comme volonté et représentation

مخصوصاً ازهگل سخت بدگوئی میکرد ومیگفت اینان فلسفه رامایه‌معاش دانسته‌وخادم دین ودولت ساخته‌اند بفلسفه زیست میکنند نه‌برای فلسفه ونیزمیگفت مردم از خواندن کتابهای کانت برآن شدند که سخن‌هرچند پیچیده وتاریك باشد ممکن‌است بیمعنی نباشد فیخته وشلینك ازاین‌امر استفاده کردند ودرفلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند امانهایت جسارت رادریاوه گوئی هگل‌نشان دادوچنان عبارات عجیب‌بیمعنی بهم‌بافت که تاآنزمان جزدرتیمارخانه دیوانگان شنیده نشده‌بود .

البته یك اندازه ازاین عیب‌جوئیها مخصوصاً درچگونگی بیان‌آن فیلسوفان حق‌است اماعلت اصلی‌زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که از ایشان داشته است ازاینکه باواعتنا نکرده‌وترویج ننموده وشاید باطناً مخالفت‌هم کرده باشندوگرنه خودشوپنهاور درمشرب فلسفی ازآنهاچندان دورنیست‌وبوجه دیگروعبارت بهترمذهبش اصالت تصور ووحدت وجـود است ومیتوان گفت تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته درعقایدش تأثیرعمده داشته‌است اماخود او ادعایش اینستکه‌حقیقت‌را ازافلاطون وکانت وبودا دریافته‌است وخودرا وارث حقیقی کانت میداند امابراو اعتراضی هم‌دارد که‌پس‌از آنکه بآن خوبی‌تحقیق کرد که جهان وهرچه دراوهست عوارض وحوادث‌است وآنچه ماادراك میکنیم مصنوع ذهن خودمان‌است بازقائل بوجود ذوات شده‌است‌ازجهت اینکه عوارض‌وظواهر معلول ذواتی‌میباشند که‌موضوع وظاهر کنندهٔ آن‌عوارض وظواهر باشند درصورتیکه‌خود کانت معلوم کرد که علیت یکی‌از مفاهمی‌است که ساختهٔ ذهن‌است وازامور قبلی‌است پس‌اگرعلیت مخلوق ذهن‌است چرا باید حوادث را معلول بدانیم و دنبال علت‌آنها باشیم واگرحوادث رامعلول میدانیم ووجودذوات راکه علت آن‌حوادث باشند واجب میشماریم چراعلیت‌را مخلوق ذهن بپنداریم ازاین اعتراض وبعضی جزئیات دیگرگذشته شوپنهاور نسبت بکانت ارادت صادق دارد ودربارهٔ اومیگوید آشنائی‌با تعلیمات آن‌فیلسوف اثرش چنان است که کسیکه مبتلا بآب مروارید باشد چشمش را عمل کنند اماکسیکه آب مرواریدازچشمش برمیگیرند محتاج بعینك است‌و شوپنهاورمدعی است که آن عینك‌را ساخته یعنی فلسفهٔ راکه دردنبالهٔ نقادی کانت میبایست تاسیس‌شود یافته‌است وزیراکه فلسفه (۱) برای‌انسان امری‌تفننی نیست ضروری است‌انسان‌میخواهد آغاز و فرجام‌خودرا بداند وباین امرنیازمنداست وهمین نیازمندی است که جائی‌دیانت را تاسیس میکند وجائی فلسفه راودیانت همان فلسفه عامه‌است وازاین هردویك‌منظور در نظراست‌فقط راه‌دوتااست‌وبدبختی اینست که کسانیکه رهبری راه را اختیارمیکنند این عمل‌مقدس رامایهٔ حیثیت ومعاش‌خودمیسازند وبنابرین رهبری ایشان مشوب‌میگردد

(۱) فلسفه در اینجا ترجمهٔ متافیزیك است یعنی فلسفهٔ اولی یاحکمت علیاکه قدما آنرا بعد از طبیعیات قرار میدادند و متافیزیك در یونانی بعداز طبیعی و اینکه بعضی آنرا ماوراءالطبیعه کرده‌اند درست نیست .

ورهروان سرگردان و گمراه میشوند. باری فلسفه برای انسان ضروری است جز اینکه فلسفهٔ صحیح آنست که فقط حقیقت جهان و آنچه را درورای عوارض وحوادث است معلوم کند زیرا دنبال کرد که جهان از کجا آمده و کجامیرود وچرا آمده‌ایم وچرامیرویم کاری است بیهوده و مارا بآن دسترس نیست آنچه میتوانیم بجوئیم اینست که جهان چیست و وما چیستیم آنهم نه بلفاظی وخیال‌بافی که همه گفتگو ازذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس ووجود و ماهیت ومانند این چیزها باشد که یاامور منفی هستند یامعنی ندارند بلکه بوسیلهٔ تجربه ومشاهده خواه‌درونی وخواه بیرونی (۱) که برای درك حقیقت جز این‌وسیلهٔ نیست واگر بگویند این معلومات ازفن طبیعیات حاصل میشود وحاجت بفلسفه ندارد اشتباه است طبیعیات هم باید متکی برفلسفه باشدوگرنه فقط علم بعوارض خواهد بود وحقیقت بدست نمیآید ازاین گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است.

پس بعقیدهٔ شوپنهاور فلسفه جهانشناسی است (۲) نه‌خدا شناسی (۳) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است زیرا که او تقسیم‌وجود را بماده وروح نیز بیجا میداند ومیگوید نه روح‌معنی داردونه ماده‌روح بی‌ماده کجاست‌ومادهٔ بی‌روح کدام است؟ (٤) پس‌جهان‌را نباید بجهان‌مادی‌وبجهان روحانی منقسم کرد بلکه باید گفت‌جهانی است‌حقیقی (٥) وجهانی است‌تصوری ونمایشی (٦) وروشن شدن این معنی بسته باینست که‌اندکی بتفصیل بپردازیم.

۳ـ اجمالی ازفلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاورچنین آغاز میشود «جهان تصور من‌است» ومقصودش ازجهانی که تصورمن‌است‌جهان عوارض وحوادث‌است که بحس وشعور ادراك‌میشود این جهان برون‌ذاتی که‌جهان‌تکثراست وجودش‌تابع وجود درون ذاتی‌من‌است که امری‌واحد است (البته نوع من‌منظوراست یعنی هر نفس‌عالم مدرك) واین‌فقره بنابر تحقیقات پیشینیان‌از دکارت گرفته تابر کلی‌و کانت‌روشن‌وثابت شده‌است که‌جهان‌چیزی نیست‌جز معلومی (یاعلمی) درنزد عالمی چنانکه‌اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود وفلسفهٔ هندیها نیزاین‌معنی‌را

---

(۱) یعنی خواه مشاهده وتجربه درامور درون ذاتی یعنی مربوط بنفس باشد خواه در اشیاء خارجی وامور برون ذاتی.

(۲) Cosmologie (۳) Théologie

(٤) قدما حرکات وعوارضی که درموجودات بیجان روی میدهد منسوب بقوهٔ میکردند که آنرا طبیعت میخواندند وآنچه‌در جانداران دیده میشود ناشی ازنفس میدانستند که درگیاه نفس نباتی ودرجانوران نفس‌حیوانی‌ودرانسانی نفس انسانی یانفس ناطقه مینامیدند. شوپنهاور طبیعت و نفس‌را یك‌عنوان قرارداده است چنانکه بیان خواهیم کرد وازاینجهت نزدیك به‌لایبنیتس است

(٥) Réel (٦) Idéal

تاییدمیکند. ضمنا باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی تن نیز برون ذات است جز این که تن همانا برون ذات نزدیك و بیواسطه است وچیزهای دیگر برون ذات دور و باواسطه میباشند (بواسطهٔ تن) .

بیان اجمالی این مدعا اینکه جهان نیست جز مادهٔ متغیر که ظهور و بروزش بتاثیر وتأثر یعنی علیت است وآن درزمان ومکان واقع میشود پس وجودجهان چنانکه درنظر ماجلوه گر است سه عنصر دارد اول علیت (ماده) دوم زمان سوم مکان .

اما علیت نیست مگر مفهومی ازمفهومها که ذهن انسان آنرا میسازد بشرحی که پیش ازینها روشن گردید و نیز بیان شده است که حس بتنهائی معلومات ووجدانیات را نمیدهد بلکه فقط ماده وموضوع وجدان را فراهم میآورد وفهم وعقل(۱) است که ازاحساسات وجدانیات ومعلومات را میسازد وفهم وعقل متعلق بذهن یعنی درون ذات است پس دانسته شد که ماده یعنی علیت امری است ذهنی ومنشاش درون ذات است (۲).

اما زمان تصوری وذهنی بودنش ازاینجا بخوبی برمیآید که بخودی خود هیچ تاثیری نداردا گرزمان امری متحقق بودمیبایست تاثیری داشته باشد وحال آنکه مامیدانیم ومی بینیم که اگر هزاران سال برچیزی بگذرد تاوقتیکه مؤثردیگری رخ نکرده ازگذشت زمان درآن چیز تغییری دست نمی دهد .

اما مکان اگر امری متحقق بود ذهن میتوانست اشیارا از مکان جدا تصور کند وحال آنکه میدانیم که ذهن انسان هرچه رابتصور درآورد امکان ندارد که بتواند ازتصور مکان وبعد خالی باشد .

حاصل اینکه نه علیت (یعنی ماده که عبارت از تأثیر و تأثراست) درخارج ازذهن متحقق است نه زمان ومکان وجهان هم غیراز زمان ومکان وماده چیزی نیست وروشن است که اصحاب ماده یعنی کسانیکه معتقد به اصالت ماده هستند دراشتباهند ورأی درست همان اصالت تصور است .

نشانی دیگری که برمتحقق نبودن عالم برون ذاتی داریم عوالمی است که در خواب برای ما مجسم میشود و درآنحال بهیچوجه ممکن نیست بی حقیقت بودن آن عوالم را باور کنیم وچه دلیل داریم براینکه عوالم بیداری حقیقتش بیش از عوالم خواب است پس عالم بیداری را میتوان بعالم خواب قیاس کرد ومیتوان گفت جهان مادی دروغ است اما دروغی است که حقیقتی دارد زیراهیچ نفس مدرکی نمیتواندمنکروجود جهان مادی

---

(۱) فهم درحیوان وانسان هردوهست وآن قوهٔ ساختن تصورات است بوسیلهٔ وجدانیات. عقل مخصوص انسانست وآن قوهٔ تفکر وانتزاع کلیات است ازجزئیات وساختن مفهومات کلیه .

(۲) مقصود اینست که آنچه در نظر ما بصورت ماده جلوه میکند تصویری است که در ذهن ما بسبب قاعده علیت ساخته میشود یعنی ازوجوب رابطهٔ علت ومعلول که آن نفس الامری نیست بلکه مقتضای فهم ماست ه

شود جز اینکه اگر عقیدهٔ قدما غلط است که برون ذات را منشأ علم انسان میدانستند متأخرین هم که گفته‌اند برون ذات‌را درون‌ذات ایجادمیکند باشتباه رفته‌اند چه‌درون ذات و برون ذات بایکدیگر نسبت علت‌ومعلول ندارندوجنبه‌عالم ومدرك بودن‌درون‌ذات‌فقط حالت آئینهٔ دارد که نقش درآن متصور میشود .

فراموش نباید کرد که این‌عقیده راکه شوپنهاور اظهار میکند راجع بجهان حوادث است که ادراك‌آن بواسطهٔ حس وعقل‌میشود وازاین راه‌علم حاصل‌میگرددواین علم علم بظواهراست مانندعلم کسیکه بخواهد ازاحوال کاخی آگاه شود ولیکن‌مدخلش را نیابد وپیرامون کاخ گردش کند نقشه بیرونی آنرا بکشد وگمان کند حقیقت کاخ همان است .

تااینجا تحقیقات شوپنهاور تقریباً همان‌تعلیمات اصحاب‌تصور است بوجه دیگر وبیان‌دیگر وچندان چیزی‌بر آنها نیفزوده است جز اینکه هرچند معلوم (برون ذات) فرع‌وجودعالم (درون‌ذات) است واگر عالمی‌نباشدمعلومی نخواهدبود عالم‌نیزوجودش بوجود معلوم‌بستگی دارد . معلوم‌نقشی است که درآئینهٔ ذهن‌منعکس گردیده امااگرآن نقش‌نباشد وجود آئینه چه‌نمایش خواهد داشت ؟

این‌بیان بنابرآنست که شوپنهاور عالم وعلم ومعلوم همه‌را اموری ظاهری و سطحی‌میداند بقول‌معروف همه‌سروبن یك کرباسند وحقیقت چیز دیگری است .

برای دریافت حقیقت شوپنهاور نیزرجوع بعالم خارج را بیهوده دانسته بنفس خود بازمیگردد و حقیقت‌را درآن می‌یابد امانه درجنبه ادراك وعلم‌او که آن جز بـر ظواهر تعلق‌نمیگیرد بلکه درجنبهٔ ارادهٔ‌او برعمل ومیگوید حقیقت جهان خواست یعنی اراده(۱) است ومن‌بدرستی آنوقت بوجودخود پی‌میبرم که اراده برعمل میکنم . علم من بهرچیزدیگر حتی‌بتن خودم‌امر عرضی ونمایشی وباواسطه‌وبیحقیقت است فقط علم‌من باراده‌خودم (نفس) امربیواسطه وعلم حقیقی است .

بعقیدهٔ شوپنهاور جنبهٔ‌ادراکی انسان یعنی‌حس وعقل که علم‌ازآن‌حاصل‌میشود ذات‌حقیقی نیست عرضی‌است ومانند اموردیگر جزء جهان‌نمایش وتصوراست وفرع‌است نه‌اصل‌آنچه اصل‌است اراده است که نه تنها حقیقت وجود انسان است بلکه حقیقت کلیهٔ جهان‌است ومرادش از اراده‌تنها اراده‌انسان واراده شخص‌مدرك‌نیست (زیراکه‌ادراك را امرعارضی میداند) بلکه‌هرچه منشاء فعل‌وعمل باشد اراده مینامد حتی‌اینکه افعالیکه ازجمادات مشاهده‌میشود ناشی‌از آن میخواندبعبارت‌دیگر آنچه‌را عموماً قوه ونیرو(۲) مینامند او اراده‌تعبیرمیکند بنابراینکه قوای دیگرحتی‌قوای‌جمادات‌راهم ازقبیل‌قوهٔ‌ثقل و حرارت و نور و الکتریسیته قیاس بارادهٔ نفسانی میکند و بتصریح میگوید خود را نباید بجهان‌بسنجیم بلکه جهان‌را بایدبخود قیاس کنیم که دارای‌خواهشها ومیلهاهستیم وارادهٔ ما نیروئی‌است که بمقتضای آن‌خواهشها ومیلها عمل‌میکند .

---

(۱) Volonté (۲) Force

درواقع پیشینیان اراده را یکی‌ازنیروها شمرده بودند یعنی‌نیرو را جنس و اراده‌را نوعی از آن گرفته بودند شوپنهاور امر را معکوس کرده و همه نیروها را انواعی ازاراده قلمداد کرده است والبته هوشیاران برمیخورند که این‌عمل شوپنهاور تنها تغییرلفظ واصطلاح نیست وبسیار فرق‌است میان‌اینکه اراده‌را نوعی ازنیروبدانیم تااینکه همه‌نیروها را انواعی ازاراده بپنداریم گذشته ازاینکه وقتی گفته میشود اراده نوعی ازنیروست چندان‌چیزی دستگیرما نمیشود اماچون‌بگویند نیرونوعی ازاراده‌است میتوانیم تصوری ازآن پیدا کنیم برای‌مزیدتوضیح گوئیم میدانید که ازآغاز آنچه‌انسان را بتفکر وتأمل درامرجهان برانگیخته است تغیراتی است که درآن دیده میشود که‌آن تغییرات را دراصطلاح حکمت‌حرکت نامیده‌اند وبرای کلیهٔ حرکات‌دومبدأ فرض کرده‌اند درموجودات بیجان منشأ حرکت‌را طبیعت گفتند ودرموجودات جاندار یعنی گیاه‌وجانور که‌انسان‌هم ازآنهاست‌مبدأحرکت را نفس‌خواندند که درگیاه نفس‌نباتی ودرجانور نفس حیوانی نامیده‌شده‌است شوپنهاور قوای‌طبیعت‌ونفس‌نباتی‌ونفس‌حیوانی‌را انواع مختلف ازیك‌جنس‌دانسته وآن‌جنس‌را بقیاس‌بنفس‌انسان اراده‌خوانده‌است باتوجه‌باین‌نکته که‌در جمادات اراده یعنی‌قوهٔ برعمل عاری‌ازشعوراست‌ودرگیاه‌وجانور علاوه‌براین‌اراده‌هائی هست که بدرجات مختلف باحس وشعور همراه‌است ودرانسان علاوه‌برآنها اراده عقلی نیزهست یعنی‌ارادهٔ که باحس وشعور وعقل همراه‌است ولیکن اینها همه احوال مختلف ازیك‌چیز است چنانکه روشنائی سپیده‌دم وروشنائی صبح وروشنائی ظهر همه پرتو خورشید است ودراین جمله اصل‌وذات حقیقی همان‌اراده یعنی نیروست وحس‌شعور و عقل امرفرعی وعرضی است وعملی که ازآن حاصل‌میشود نقص وعیب بسیار دارد یکی آنکه ناثابت است ودرذهن همیشه حاضر نیست یك‌امررا که بخواهید درذهن حاضر کنید باید امور دیگررا ازآن محونمائید اینست که انسان ازغفلت وفراموشی چاره ندارد و ممکن‌نیست که کل علم برای اوحضوری شود دیگراینکه این‌علم متشتت واز منشاءهای مختلف‌است بعضی‌چیزهارا حس‌میکند بعضی‌چیزهارا تخیل‌وتوهم مینماید یابتداعی‌معانی درمی‌یابد یا بانتزاع وتعقل فرض میکند ووحدت علم و عالم بواسطهٔ حس وعقل دست نمیدهد و اگر نفس انسان وحدتی ادراك کند همانا از جهت اراده است که آن اصل و حقیقت است .

پس بگفتهٔ شوپنهاور جهان‌را قیاس بنفس خود میکنیم وهمه قوای طبیعت را انواعی ازاراده می‌شماریم واراده‌را اصل وحقیقت جهان می‌نگریم وآنرا منتسب بعلت وحقیقت‌دیگر نمی‌یابیم وجود مستقل یعنی‌خود هستی (۱) می‌دانیم ومی‌گوئیم ماهرگاه بخود فروریم می‌بینیم براستی بوجود خویش برنمی‌خوریم مگروقتی که اراده برعمل کنیم ومقصود ما ازاراده بر عمل اراده‌ای است که با عمل مقرون باشد نه ارادهٔ که

(۱) La chose en soi

تاثیری بر آن مترتب نشودچه اراده‌ای که باعمل مقرون نباشد اراده نیست تعقل است و تعقل چنانکه گفتیم اصل وجود نیست امری عارضی است وجزء جهان نمایش (۱) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون باراده است نمایشش همانا حرکتی است ازحرکات تن وارادهٔ که بحرکتی ازتن نمایش نیابد اراده نیست پس اراده بدون وجود تن متصور نمیباشد.

دراینجا باید دقیق شویم و توجه کنیم که مابتن خود بدووجه پی می‌بریم یکی بهمان وجه که باشیاء دیگر پی می‌بریم یعنی آنرا بچشم می‌بینیم یابحواس دیگر حس می‌کنیم یکی باین‌وجه که بر عملی اراده می‌کنیم بنا بر این که اراده برعمل بحرکتی ازحرکات تن نمایش می‌یابد . پس بوجه اول تن مانند چیزهای دیگر برای‌ما امری‌است برون ذاتی جزاینکه پیش ازاین گفتیم که اوبرون ذات بی‌واسطه است زیرا که‌وجودش را بیواسطه ادراك می‌کنیم ووجود چیزهای دیگررا بواسطهٔ تن درمی‌یابیم اما بوجه دوم تن امری است‌درون ذاتی زیرا که ادراك اوبرای مابحس و تعقل نیست بلکه بمجرد خود اراده است .

بنابرین تن هرکس برای او دو جنبه دارد جنبهٔ برون ذاتی وجنبهٔ درون ذاتی درجنبه برون ذاتی هرکس می‌تواند بگوید تن‌من مانند همه‌چیزهای جهان تصور من‌است درجنبه درون ذاتی‌تن‌من ارادهٔ من است .

باز برای مزید توضیح می‌گوئیم هرفعلی ازمن سرمی‌زند بوسیلهٔ تن من‌است وهرفعلی ازتن من‌نتیجهٔ فعلی ازارادهٔ من‌است (۲) و مجموع افعال تن من ازارادهٔ من است که بنمایش درآمده وبچشم پدیدار گردیده است ونشانی آن این‌است که‌هر تاثیری ازخارج برتن وارد می‌آید اراده مرامتأثر میکند و بحرکت می‌آورد و آن تأثیررا اگر مطلوب باشد لذت گویند واگر ناگوار باشد الم نامند حاصل اینکه تن همان‌ارادهٔ من است که بحالت برون ذاتی درآمده است وازهمین‌روست که هرعنصری ازتن‌مناسبت ومساعدتی باامری ازامور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان ودندان‌وحلق وشکم‌همان قوهٔ اشتهاست که بحالت برون‌ذاتی درآمده است و آلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده‌است و همچنین است سراسر تن وبهمین‌جهتست که شکل وتناسب‌اندام هرفردی ازمردم نمایندهٔ تمایلات ونفسانیات اوست .

اراده بستگی بچیزی ندارد یعنی‌خود هستی است واززمان ومکان بیرونست پس واحد است اما وحدت (۳) او وحدت انفرادی در مقابل کثرت نیست زیرا واحد و

---

(۱) Phénomènes

(۲) اروپائیان عموماً و شوپنهاور خصوصاً اراده میگویند آنچه را دانشمندان ما نفس‌میخوانند و در اصطلاح شوپنهاور ارادهٔ انسان وحیوان مخصوصاً نفس‌است باصطلاح عرفا وصوفیان . ما .

(۳) Unité

کثیر انفرادی (۱) بسبب‌زمان ومکانست ومتعلق بتصورات وجهان‌نمایش است وباراده که‌حقیقتست تعلقی ندارد .

اراده حقیقت است وذات مطلق است و چیزهای جهان همه نمایش‌های اوست بدرجات مختلف ومیتوان گفت حقیقت وذات‌مطلق که امرواحد است در مراتب مختلف حالت برون‌ذاتی می‌یابدواین جهان‌نمایش وتصورات‌را که متغیر است وتابع‌زمان‌ومکان و متکثر است جلوه‌گر میسازد مطابق صورتها ونمونه‌هائی که‌ثابتند وازتبعیت زمان و مکان فارغ ودرواقع هریك‌رب‌النوعی میباشند همان نمونه‌هائیکه افلاطون‌صور نامیده ودانشمندان ماگاهی مثل (۲) ترجمه کرده‌اند . هریك از انواع نیروهای طبیعت خواه جمادی خواه نباتی وحیوانی مرتبه مخصوصی‌است ازتجسم اراده مطلق که بعالم نمایش وتصویر درآمده وتابع زمان ومکان وعلیت‌شده وقابل‌فهم‌ماگردیده است در حالی که اراده‌خود ازهرقیدی ازقیود عقلی وعلیت‌آزاد است .

ازاین گذشته اصیل بودن اراده (نفس) و فرعی بودن تعقل دلایل‌بسیاو دارد اراده که‌عبارت ازخواهشها وتمایلاتست‌بنیادش‌مهرهستیست ومخصوصا مهرزندگانی(۳) که‌بنابرآن مدار امرجهان براین است که هرشخص میخواهد وجود خودرا حفظ کند و بوسیله تولید مثل خودرا باقی بدارد . غم‌وشادی ومهروکین بیم وامید شهوت وغضب‌و خودخواهی وهمه امور نفسانی واعمال‌بدنی که مرتبط بآن‌است ازآنجا برمی‌آید ومی بینیم این امر که ما ازآن باراده تعبیرمی کنیم درهمه جانوران بیك اندازه است وکم‌و بیش ندارد وحال آنکه‌عقل وشعور اشخاص بدرجات بسیار کم‌وبیش می‌باشد انسان‌پیش ازآنکه اندیشه‌وتعقل کند خواهش دارد اراده یعنی‌تمایل بهستی همه‌وقت موجود وحاضر است ودوام دارد ولی تعقل دائم نیست . نفس نه‌خسته می شود نه غفلت میکند تعقل هم خستگی وهم غفلت دارد (٤) نفس‌مزاحم عقل است وبر اوغالب است اینهمه کشمکش مردم درامر زندگانی‌آیا مبتنی برعقل است ؟ عقل ادراك نمی‌کند مگر آنچه‌را نفس خواهان است اگرنفس متمایل بچیزی نباشد عقل در ادراك‌آن عاجز و ضعیف است و برعکس هرچه را نفس خواهان است عقل بخوبی در می‌یابد . اختراعات و اکتشافات غالبا برای عقل در اموری دست می دهدکه نفس دنبال آنهاست . عقل حاکم برنفس نیست بلکه‌آلت اوست . مهر هستی وزندگی اعتنا بعلم وعقل ندارد بلکه‌آنرا بخدمت خود میگیرد . چنین‌گمان میرود که رهبر انسان پیشاپیش اوست وحال آنکه در واقع رانندهٔ او ازپس است . مردم می‌پندارند آنچه‌را می‌بینند دنبال می کنند یعنی‌اختیارشان باعقل است و لیکن درواقع مهار در دست نفس است . عقل موضعش سراست ونفس

---

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

(٤) خواب برای رفع خستگی قوه تعقل است وچون درخواب قوهٔ تعقل آرمیده است درآنحال انسان بحقیقت خود نزدیکتر است .

موضعش دل است وهرمنصفی باید تصدیق کند که دل‌حکمش برسرروان است وعرفا که گفته‌اند طفیل هستی عشقند آدمی و پری است گفته‌اند ، تعقل امری نسبی است اراده امری فطری وطبیعی‌است قوت‌عقل‌وعلم سبب‌قوت اراده نمی‌شود بلکه‌قوت اراده‌بخودی خود است . مهر و کین‌مردم نسبت بهر کس ازجهت‌احوال نفسانی‌اوست نه‌احوال‌عقلانی. پاداش و کیفر بعمل یعنی بآثاری که ازاراده بروز میکند داده میشود نه‌بعلم که ازعقل برمی‌آید ؛ شخصیت هر کس وامتیازش از دیگران بمنش اوست که مربوط بارادهٔ نفس اوست نه‌بعلم وعقل او .

پس این‌جمله دلیل براینست که اصل دروجود نفس است نه‌عقل وعقل برای‌آن بوجودآمده که راهنما وآلت‌نفس انسان باشد چنانکه چنگال ودندان برای‌شیروشاخ برای‌گاو ونیش برای عقرب آلت میباشند در واقع عقل هم ازاراده تولید شده است . اراده درجمیع موجودات هست جزاینکه درجمادات بصورت قوای طبیعتست و درگیاه جانور بصورت قوهٔ نمو وحرکت وحس‌است ولیکن‌همه آنها جزمیل وخواهش چیزی نیست . سنگی که ازبالا بزیر می‌آید میل بسقوط‌دارد آهن رباخواهان آهن‌است گیاه طالب روشنائی ورطوبتست وهمچنین .

شوپنهاور قوائی‌را که محرك جمادات‌است سبب (۱) میخواند وقوای محرك گیاه رامهیج (۲) مینامد ومایهٔ حرکات حیوانی وانسانی راداعی (۳) میگوید ولی این جمله بااختلاف مراتب نمایش وحالت برون ذاتی اراده میباشند البته‌مرتبه جماد پست و رتبهٔ حیوان وانسان که حس‌وعقل دارند برتراز همه ولیکن همین‌حس و شعور وعقل که آنرا مایهٔ شرافت این‌موجودات میدانیم برای حوائج‌نفس وضرورت حس‌ایفای وظائف ووصول بخواهش وتمایلات بمیان‌آمده‌اند ودرواقع مولود او میباشند.

چون اراده همان‌مهر بهستی وزندگی است پس‌هرموجودی از مرگ گریزان وبیمناك است ولیکن مرگ فقط‌عارض اموری است که متعلق بجهان عوارض وحوادث است وعارض ذات که همان‌اراده یانفس است نمیشود حوادث وعوارض (٤) که نمایش‌و تصویرند وحقیقت‌ندارند بسته‌بزمان ومکان‌میباشند ومتغیرندیعنی‌مرگ وزایش‌دارند اما اراده که‌اززمان ومکان بیرون است‌البته دستخوش مرگ‌نیست. مرگ عارض افراد(٥) است نه‌انواع (٦) پس‌فرد چون بمیرد مرگ اوعبارت ازبرطرف شدن عوارضی‌است که حادث شده‌بودند اماحقیقت اویعنی نفس که حادث نبوده بازباقی است وباصل خودیعنی بارادهٔ کل بازگشت مینماید گذشته ازاینکه فردبوسیلهٔ تولیدمثل نوع‌خودرا حفظ‌میکند وبآن‌وجه نیزوجود خویش راابقا مینماید .

بعدازهمه این گفتگوها ذات‌مطلق که آنرا خودهستی واراده یانفس یانیرویا

---

(۱) Cause (۲) Excitation (۳) Motif (٤) Phénomènes

(٥) Individus (٦) Espèces

هرچه بنامیم حقیقتش چیست؟ شوپنهاور باین‌سئوال جوابی‌ندارد ومیگوید نمیدانم. ارادهٔ که ما بروجود اوعلم داریم ارادهٔ شخصی خود ماست وارادهٔ مطلق نیست وچیزی از عوارض‌وحوادث دراوهست وعلم‌ماهم باوهرچند یك‌اندازه بیواسطه‌وازعلم باموردیگر بحقیقت نزدیکتر است‌ولیکن بازعقل وشعور درآن مدخلیت دارد وکاملا بیواسطه نیست وازاین علم‌بیواسطه دست ما کوتاه است.

☆❀☆

ازاینکه بعقیدهٔ شوپنهاور اصل وحقیقت جهان اراده ونفس است وعلم وعقل فرع وعرض میباشندو نفس برعقل غالب‌است نبایدچنین پنداشت که اواین‌امر رامی‌پسندد ونیکو میداند بلکه بکلی عکس اینست وشوپنهاور بدبینی معروف است‌وشاید درمیان دانشمندان هیچکس نبوده که ازجهان وجریان احوال‌آن باندازه‌او دلتنگ بوده باشد ازآنرو که اراده مطلق واحد چون بعالم تکثر آمده وبصورت افراد متصور شده است بنیادش چنانکه گفتیم مهرهستی است ویگانه چیزی که میخواهد اینست که باشد و بماند واین‌خواهانی نه‌حدی‌دارد ونه‌شرطی پس‌ناچار بصورت خودپرستی وخودخواهی‌درمیآید وخودخواهی هرفردی باخودخواهی فردهای دیگر معارضه‌میکند اینستکه جهان جهان کشمکش‌وتنازع‌است‌همه‌موجودات آکل‌ومأکول‌یکدیگر ندحس‌وشعورهم برای‌این بظهور میرسد که‌لوازم‌خودخواهی بخوبی‌فراهم وعمل بمقتضای‌آن‌بدرستی‌انجام‌شودقوهٔ تعقل‌وتدبیر هم که پیش‌میآید همه بمصرف حیله‌وخدعه ودسیسه وفریب ودروغ میرسدکار وسعی‌وعمل وخصایل دیگر که آنهارا فضایل وپسندیده میدانند برای‌همین مقصود است یعنی بودن‌و زنده ماندن درحالیکه معلوم نیست بودن وزندگی برای چیست پس‌آنچه او را اصل و حقیقت جهان‌یافتیم مایه شروفساد است ازاین‌گذشته خواهش مایهٔ رنج والم است. اگر آنچه خواهانی باونرسی دلتنگ ورنجوری اگر بآن برسی خرسندی که دست میدهد بی‌دوام است وبزودی ملالت وکسالت عارض میشود وبعلاوه دامنهٔ خواهش دراز است وپایان‌نداردویك‌خواهش که‌صورت‌پذیرفت‌خواهش‌دیگر پیش‌میآید مانند لقمه‌نانی که‌بگدا میدهند که‌سیه‌روزی‌خودرا ازامروزبفردا برساند و تاوقتیکه خواهش باقی‌است خوشی حقیقی‌ممکن نیست شخص کشته‌میشود اما نوع میمانداز‌آنرو که حقیقت وجود اراده است واراده فناناپذیر است.

ازاین‌گذشته اصل درزندگانی رنج‌وگزند است ولذت وخوشی همانا دفع الم است وامرمثبت نیست بلکه‌منفی است وهرچه موجود جاندار درمرتبهٔ حیات برتر باشد رنجش بیشتراست چون بیشترحس میکند وآزارگذشته رابیشتر بیادمیآورد ورنج‌آینده رابهترپیش‌بینی‌مینماید وازهمه بدتر همانا کشمکش وجنگ‌جدالی‌است که‌لازمهٔ‌زندگانی است جانوران یکدیگر را میخورند ومردمان همدیگر را میدرند. آنکس که میگوید هرچه درجهان است نیکوست واین‌جهان بهترین جهانهاست اورا ببیمارخانه‌ها ببرید تا

زنجوری بیماران ببیند ودر زندانها بگردانید تاآزار وشکنجهٔ زندانیان رابنگرد برده فروشیها رانشانش دهید که بنی‌نوع‌اورا مانند گاو وخرمیرانند ومیدانهای جنگ راباو بنمائید تادریابد که اشرف‌مخلوقات چگونه تحصیل آبرومیکند. چرا وصف‌دوزخ آسان وتعریف بهشت دشوار است؟ ازآنروکه آسایش وخوشی واقعی‌اندك است ورنج‌وآزار بسیار است یکدم خوشی عمری ناخوشی درپی‌دارد. ازدواج نمیکنی در آزاری میکنی هزار درد سر داری مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای بزن که مردم مایهٔ شادی خاطر میدانند درصورتیکه سردفترغمهاست معاشرت میکنی گرفتاری نمیکنی اززندگی بیزاری بندگی بندوخداوندی صداع مختصرتاجان درتن‌است‌ازاین رنج ومشقت نمیتوان رست زندگانی سراسر جان کندن است بلکه مرگی است کـه دم‌بدم بتأخیر میافتد و سرانجام‌اجل میرسد درصورتیکه ازحیات هیچ‌سودی برده نشده ونتیجـه مفیدی بدست نیامده است .

☆ ☆ ☆

دراینجا چون ازعشق اشارتی رفت باید خاطر نشان کنیم که شوپنهاور درفلسفه عشق‌شرح‌مفصلی‌دارد که بوجه‌علمی ومحققاً بیان‌نموده وماا گر بخواهیم‌درآن واردشویم سخن‌درازمیشودخلاصهٔ آن‌اینستکه گفتیم‌اراده بنیادش‌هستی‌خواهی‌وحفظ‌وجوداست که‌چون درافراد قرار گرفته‌خودخواهی‌میشود ولیکن این‌هستی‌خواهی درموجودات جاندار ببقای افراد مرادش‌حاصل‌نمیشود باین‌واسطه‌طبیعت راه‌بقای‌نوع‌را اختیار کرده‌است وبقای‌نوع رابتوالد وتناسل‌مقررداشته‌وبرای‌تأمین‌این‌مقصودعشق‌را بوجودآورده‌است که‌آن‌هرچند برحسب‌ظاهر برای‌تمتع‌افراداست براستی‌فداشدن افراداست برای بقای نوع‌درواقع‌عشق فریبی‌است که طبیعت بافرادمیدهد وآنهارا بهلاك‌میاندازد برای‌اینکه نوع باقی‌بماند و برای هستی‌خواهی حقیقی خودخواهی افراد ازمیان میرود وبصورت غیرخواهی درمیآید وازاینروست که مقام عشق‌را برتـراز عقل دانسته‌اند ولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم آنرا مصیبت میداند نظربهمین که ناشی ازهستی خواهی است واز همین روست که‌پنجه‌اش ازعقل قویتر است وبنابراینکه شوپنهاور بدبین‌است وهستی را رنج میداند عشق‌راکه مایهٔ هستی است منکراست وزن راکـه موضوع عشق‌است دشمن میدارد و میگوید هستی حفظ‌نمیشود مگربعمل وکوشش واین‌رنج است وتمتعی‌برای انسان نیست جزدفع الم وازاینستکه بزرگان دنیا هروقت بسخن یابنغمات یاوسایل دیگر احساسات خودرا خواسته‌اند بیان کنند نالیده‌اند .

با اینحال تکلیف چیست وآیا این‌دردرا درمانی هست ؟

چون بدبختی همه‌از اراده‌است (نفس) یعنی‌از زندگی خواهی و خود خواهی پس‌اگر چارهٔ‌باشد دربیخودی است باید خودرا ازخویشتن رهانید رهائی از خویشتن بچیست ؟ آیا بایدخودرا کشت ؟ نه‌خودکشی سودی‌ندارد زیراکه آن‌گریز موقت است

از رنج موقت . شخص کشته میشود امانوع میماند ازآنرو که حقیقت وجود اراده‌است و اراده‌فنا ناپذیر است رنجی که ازاینجا برطرف میکنی جای‌دیگر سر در میآورد باید کاری کرد که بیخودی درزندگی دست‌دهد وآن بمعرفت است معرفت برهمین نکته که اگر نفس‌را بپروری رنج‌را افزون‌میکنی وآسایش‌در کشتن‌نفس‌است ودر بیخودی‌است .

بیخودی بدو وجه‌است یك‌وجه جزئی وموقت ویك‌وجه کلی ودایم .

بیخودی‌جزئی آنست که شخص‌مستغرق‌هنر وصنعت (۱) یعنی‌مظاهر زیبائی(۲) شود . دربیان ذات‌مطلق که اراده است اشاره کردیم که آن اصل واحد در این جهان حوادث وعوارض تکثر وجلوه گرشدنش مطابق نمونه‌هائی است که ثابت و از تبعیت زمان ومکان فارغند یعنی آنچه باصطلاح افلاطون صور یامثل‌خوانده‌شده‌است ورب‌النوع موجودات میباشند جهان این‌صور برعکس جهان‌حوادث جهان‌وحدت و کلیت وسکون‌و ثبات وبقاست وهرچیز که بصورت یامثال یا رب‌النوع‌خود نزدیك باشد زیباست زیرا که بوحدت وسکون یعنی کمال نزدیك واز جهان حوادث دورشده‌است چون میدانیم که شر وفساداین‌جهان ازاینجا ناشی شده که ذات مطلق ازعالم وحدت و سکون بعالم کثرت و حرکت آمده‌است پس کسیکه بامثل یعنی بازیبائی‌سروکار داردواز جنبهٔ انفرادی وتکثر دورمیشود وازخود یك‌اندازه بیخودمیگردد وازدنیا وشر وشورش‌یکدم‌میآساید ومشاهدهٔ کمال‌زیبائی‌هم بدرستی‌دست نمیدهدمگراینکه شخص‌ازخود بیخودشود درآنحال‌درمی‌یابد که اوجزئی ازجهان نیست بلکه جهان‌جزئی ازاوست . وچون باین‌پایه رسید اوراداهی میخوانیم وصاحب دها (۳) میگوئیم وآنکه براستی‌داهی باشدحکیم‌واقعی‌اوست‌شخصیت خودرا دورانداخته از زندگانی عادی‌برکنارشده ازمنافع دنیوی‌اعراض کرده بتنهائی‌خو نموده از عوارض تهی واز حقایق پرشده بسبب‌غریق بودن دردریای زیبائی ازهرچیز بی‌نیازگردیده درمیان مردم‌حاضرولی‌درهمان حال غایب‌است دنیا درنظرش سراب‌است ازآن میگذرد ودامنش تر نمیشودچون ازآلایش عوارض وخصوصیات شخصی منزه‌است همه کس را باخود یکی می‌بیند وبهمه مهر میورزد و هرقدر دراین دریا غریق‌تر باشد وارسته‌تر است ودراین دنیا که برای مردم عادی زندان است بآزادی بسر میبرد .

مظاهرزیبائی چنانکه گفتیم صنعت‌است وصنایع اگرچه همه در حقیقت یکی هستند چون‌مظهرزیبائی‌اند ونظر بمثل یعنی حقایق‌دارند ولیکن برحسب ظاهر نظر بموادی که بکار میبرند مختلفند ومراتب‌دارند نخست‌صنعت ساختمان ابنیه‌است(٤) وسپس‌مجسمه سازی (٥) وازآن برترنقاشی (٦) وسپس‌شعر (۷) و از همه بالاتر موسیقی (۸) یعنی

---

(۱) Art (۲) Beauté

(۳) داهی ودها دوترجمه Génie است ومابهترازاین لفظی برای‌آن نیافتیم .

(٤) Architecture (٥) Scuipture (٦) peinture (۷) poésie

(۸) Musique

صنعت آهنگ و نغمات صوتی است .

شوپنهاور دربارهٔ دقایق زیبائی (۱) وصنایع وارباب‌هنر وصاحبان‌دها وانواع و اصناف و احوال آنها تحقیقات و بیانات دقیق مفصل‌دارد که مانند تحقیقات دیگرش ناچاریم ازتفصیل صرف نظر وبهمین‌نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم .

☆☆☆

صنعت ومستغرق بودن درعالم‌زیبائی چنانکه گفتیم برای دردما درمان جزئی‌و موقت است چارهٔ واقعی اینست که‌شخص‌بفهد که‌بدبختی همه ازتکثراست که بعالم وحدت عارض‌شده‌وارادهٔ کل درارادہ های‌جزئی‌پراکنده گردیده است وهرفردی خودرا حقیقت میداند وخود خواهی وزندگی‌خواهی بوجو آمده وخودخواهی افراد باهم معارضه پیدا کرده واین فسادها برپاشده‌است . انسان باید دریابد که حقیقت یکی‌است و اراده واقعی یعنی‌ذات مطلق واحداست وارادہ‌های انفرادی نمایش بیحقیقت است اگرشخص باین‌مقام رسید جدائی ازمیان میرودوهر کس خودرادیگری ودیگری‌راخودمی‌یابد حس‌هم‌دردی پیدامیشود سنگدلی میرود وهمدلی‌میآید فداکاری میآید وخود خواهی‌میرود واشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدامیکنند .

شفقت بعقیده شوپنهاور بنیاداخلاق‌است واگردردل کسی شفقت نسبت بموجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی بنابراین در واقع شفقت همان عدالت است و خود خواهی ظلم است و از آنرو که خودخواه‌منکر وجود یعنی ارادهٔ دیگران است.شخص عادل وشفیق تصدیقی دارد که دیگران هم حق حیات دارند و از روی همین بنیاد تمام واعد اخلاق راکه چون بعالم سیاست درآمد حق‌وعدالت‌نامیده میشود میتوان‌استخراج کرد و بنابراین باید حس شفقت را پرورد . اما اینجا مسئله اختیار و اجبار پیش میآید که آیا انسان در ارادهٔ خود مختارهست یانه اگر مختاراست وجوب ترتب معلول بر علت چه میشود اگر ترتب معلول‌برعلت حتمی‌است پس انسان‌مختار نیست ودراینصورت گفتگو از اخلاق و توصیه بتهذیب و تزکیه چه مورد دارد ؟ تحقیق شوپنهاور در این است که در جهان حوادث که نمایش حقیقت است‌نه اصل حقیقت البته رابطهٔ علت‌ومعلول حتمی است پس در اعمال انسان چون نتیجهٔ ارادهٔ شخصی است یعنی ارادہ‌ای که بعالم تکثر و جهان طبیعت آمده است رابطهٔ علت و معلول حکمفرماست اما حقیقت انسان عمل نیست زیرا عمل ناشی از زندگی خواهی وخودخواهی است واین ناشی از تکثر و بودن درجهان حوادث و طبیعت است . حقیقت ارادهٔ مطلق است که‌واحد است و آن البته آزاد ومختار است چون اوخود هستی است و معلول علتی‌نیست وبنابرین گرفتار هیچگونه قیدوبندی‌نتواند بود واشخاص هم‌چون مرتبط بحقیقت اند بهرهٔ ازآن وحدت دارند و هرقدر باین عالم وحدت نزدیکتر باشند آزاد تر ومختارترند . هر کس

---

(۱) Esthétiques

فطرت ومنش خود را بآزادی اختیار کرده است اما چون بجهان حوادث وطبیعت آمده است آزادی خودرا ازدست داده است .

شفقت بسیارخوب است و بنیاد اخلاق است اماسعادت وآزادی تام درسلب کلی اراده وخواهش است . آن چیزیکه بودائیان نیروانا [1] مینامند یعنی پیوستن بدریای نیستی و محو کردن خود دروجود کل ، آن حالتی که عرفای مافناء فی‌الله خوانده اند و آن ترك دنیا و لذایذ نفسانی است مخصوصاً خود داری از عشق و از آمیزش بازن تا این که کشتن نفس و معارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیز شامل شود .

پس فلسفهٔ شوپنهاور رامیتوان گفت همان عرفان مشرق زمینی است فقط مبنای آن مختلف است و بوجه علمی بیان شده است . ازادت او را ببودا پیش ازین گوشزد کرده‌ایم و در احوال او نوشته اند مجسمهٔ کوچکی از بودا همیشه در پیش چشم داشت در کتاب خودنیز بارها بتعلیمات بودائیان و نوشته‌های ایشان و حتی بصوفیان وافلاطونیان اخیر و همه کسانیکه مشرب عرفان داشته انداستناد کرده و از سعدی ماهم مکرر نام برده است . مسیحیت را نیز ازآنجهة که زهد وترك دنیا ورهبانیت را ترویج کرده می پسندد وحضرت عیسی را از اینرو مرد بزرگی میداند امابودارا از او بالاتر میخواند.

☆ ☆ ☆

شك نیست که فلسفهٔ شوپنهاور از بعضی جهات بدیع است و هوشمندان را بفکر های تازه می‌اندازد اهمیتی که بارزاده داده وجهان را یکسره نمایشی ازآن باز نموده و نیروهارا بطور کلی انواعی از ارادهشمرده و تحقیقاتی که درامر صنایع کرده وبنیادی که برای اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است . نظریات وحدت وجودی و عرفانی و مهابتی که برای نفس قائل شده و آرائی که در بارهٔ عشق اظهار کرده هرچند درمعنی چندان تازگی ندارد ولیکن چگونگی بیان و توجیهاتش بدیع است ونمیتوان منکر شد که محققی با شهامتست . اما درتمامی ودرستی آرا ونظریاتش حرف بسیار میرود و مناقشه فراوان برمیدارد که صاحبنظران پس ازتأمل درمی‌یابند گذشته ازاینکه غالب آراء اوفرض و ادعاست واگر احتمال صحت در آنها میرود یقین هم نمیتوان کرد وآنگهی این مشکل همواره باقی است که امر واحد چرا ازعالم وحدت بکثرت میآید و صلاح را بفساد میکشاند ؟ آیا واقعاً لذت وخوشی امر منفی ودفع الم است ؟ آیاعشق که کل وجودطفیل هستی اوست بداست ؟ آیا زندگانی خانواده‌ای واشتغال بزن وفرزند چنانکه شوپنهاور مدعی است شایستهٔ اعراض و اجتناب است ؟ اینجمله مسلم نیست بلکه عکس آنرا میتوان معتقد گردید وچرا نگوئیم دنیا با هیچکس نه دوستی دارد نه دشمنی و خوشی وناخوشی ما بسته باحوال واخلاق خودمانست مرادهای بیجا درپیش میگیریم .

---

(۱) Nirvana

وچون بر نمیآید ازروزگار مینالیم .

اما بدبینی شوپنهاور و نتیجهٔ که ازآن میگیرد امری است بکلی شخصی و ناشی ازاحوال واخلاق وجریان زندگی اوست طبعاً سودائی وپرسوء ظن وحساس وتندمزاج و خودپسند وپرتوقع بوده است برای امرمعاش احتیاج بکار نداشته وهمت بکاری نمیگماشته است بتن آسائی مایل ودرمقابل شدايد کم تحمل بوده مهرومحبت مادر نچشیده ودرمعاشرت با زنها ناملایمت دیده واین جمله درفکر اوتأثیر کرده وباین مجرا انداخته است .

شوپنهاور دراواخر عمر کتاب دیگری بچاپ رسانید بنامی که میتوان آن را ملحقات وضمائم ترجمه نموده (۱) درآنجا نکته سنجیهای لطیف دربارهٔ اموردنیا نموده ودستورهای نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی براینکه مال بهترین وسیله سعادت نیست بلکه عقل وعلم است و این است آنچه ممکن است سلطهٔ اراده وخواهش رایك اندازه تخفیف دهد وعلم برای نفس مانند دهنه وافسار است برای اسب سرکش وهرچه بیشتر براحوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر براو مسلط می شویم و آنکس که اقالیم را مسخر میکند هنری ندارد هنرآنکس دارد که نفس خود را مسخر نماید پس باید بحکمت گرائید و تحصیل دانش همه بکتاب خواندن نیست باید درکارها فکر و تأمل کرد آگاهی برافکاردیگران نیز البته سودمند است اما اگر بخواهید بدرستی ازاین راه بهره ببرید اصل نوشته های بزرگانرا بخوانید نه نقل وشرح و تفسیری که دیگران کرده اند وخلاصه اینکه برای انسان مغزپر وکیسه تهی بهتر ازمغز تهی وکیسه پراست وشرف انسان باینست که چیست نه باینکه چه دارد ومعلومات بیغرضانه تنها بوی خوش وعبیری است که بتواند گند وکثافت نفسانیترا بپوشاند .

فصل دوم

حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که درسدهٔ هیجدهم دانشمندان فرانسه در فلسفه بیشتر نظر انتقاد وعیب جوئی نسبت بمذاهب پیشینیان داشتند وفلسفهٔ خاصی اتخاذ نکردند جز یکنفر کندیاك که مذهب مخصوصی آورد وهمه اعمال ذهنی وعقلی انسانرا ناشی ازحس دانست وازاینرو او وپیروانش را اصحاب حس خواندیم .

در آغاز سدهٔ نوزدهم پس از انقلاب بزرگی که در فرانسه روی داد افکار پریشان شد بعضی بمذاهب قدیم فلسفی برگشتند و عقایدی اختیار کردند که باتعلیمات دین مسیحی ومخصوصا کاتولیك سازگار می دانستند ایشانرا بنامی خوانده اند که شاید بتوان اهل سنت (۲) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنبالهٔ تحقیقات کند یاك راگرفتند و

---

(۱) Parerga et paralipomena (۲) Traditionalistes

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

تحقیقات این‌دانشمندان البته‌یك‌اندازه علم روان‌شناسی‌را تکمیل‌نموده ولیکن آن اهمیت‌را ندارد که دراین‌مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم. نخستین حکیمی که درآن روزگار درمیان فرانسویان شایستگی دارد که قدری اوقات خـود را مصروف او کنیم مندو بیران (۲) است .

بخش اول

مندو بیران

درسال ۱۷٦٦ زاده وپنجاه وهشت‌سال روزگار گذرانیده‌است برخلاف‌اکثر حکما اهل‌مدرسه وتعلیم وتعلم‌نبود بلکه ازرجال حکومت ودولت شمرده میشد ولیکن طبعش بسیاست رغبتی نداشت از معاشرت و رفت وآمد درمجالس ومحافل تمتعی نمیبرد وبخلوت نشینی وتفـکر مشتاق بود ومطالعه دراحوال نفس را دوست میداشت ودرآن موضوع تحقیقاتی بعمل‌آورد که درتأسیس وتکمیل علم روانشناسی اهمیتی بسزا داشته واو را ازحکما بشمار آورده است تاآنجا که فرانسویان اورا بزرگترین حکیم الهی فرانسه درسدهٔ نوزدهم دانسته‌اند .

باآنکه‌درآغازعمر زیردست کشیشان‌پرورده‌شده‌بود دراول‌امراعتنائی بتعلیمات دینی نداشت سپس‌هرچه درمراحل زندگی پیش‌رفت وبقول خوداو هواوهوسها آرام‌و پرده ازروی عقلش برداشته شدبیشتر متوجه دین‌وامور باطنی گردید .

چنانکه اشاره کردیم مندوبیران اشتغال بعلم‌را پیشه نسـاخته بود ومطالعات فلسفی‌رابرای تهذیب‌وتکمیل نفس‌میکرد وچون طبیعتی بی‌آرام‌وحساس ومشوش‌داشت همواره دراین جستجو بود که نفس بچه باید متکی شود تـا درآرامی وخوشی وکمال استوارگردد وبرای‌این‌مقصود شیوهٔ‌مخصوصی درتحقیق‌پیش گرفت باین‌معنی که پیشینیان بعضی ازاین وجهه در نفس نظر میکردند که جوهر است و باقیاسات منطقی چگونگی جوهر اورامطالعه مینمودند وبعضی بجوهریت‌نفس نظر نداشتند وبمشاهده وتجربه‌آثار وعوارض اورامی‌جستند . مندوبیران این‌دوطریقه رارها نمود ازآنرو که جوهر نفس را نمیتوان شناخت آثار نفس هم عوارضند وتوجه بآنها اشتغال بـامور سطحی است پس بمشاهدهٔ‌درونی‌پرداخت یعنی بنای‌سیر درنفس‌خود گذاشت تامعلوم کند که علم‌بنفس‌خویش ازکجا میآید یعنی‌آنچه هرکس‌آنرا «من» میگوید ازچه ناشی میشود .

زمانیکه مندوبیران بمطالعات فلسفی پرداخت درفرانسه اهل‌علم همه‌بتحقیقات کندیاك نظرداشتند که مقتدای اصحاب حس‌بود وحاصل تحقیقات اواینکه مفهوماتی که

---

(۱) Idéologie (۲) Maine de Biran

درذهن انسان هست ذاتی‌او نیستند ودر نفس بودیعه گذاشته نشده‌اند بلکه‌منشأ آنها حس است ودراحوال کندیاك این‌معنی رابیان کرده‌ایم. مندوبیران نیزاین مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی‌از اصحاب حس بکلی مادی شده ومعتقد بود که ذهن لوحی ساده است مانند شیشهٔ عکاسی وتأثیرات واحوال خارجی برآن واردونقش نمیشود وبعضی‌ازآنها میماند وبعضی‌محو میگردد ونفس‌عبارت ازاین احوال است .

بعضی ازمحققان‌هم چیزی که مزید کرده بودند این‌بود که قوای‌نفس تنهاناشی ازاحساسات وارده‌ازخارج نیست بلکه احساسات درونی خودبدن هم‌درآنها مدخلیت‌دارد ومندوبیران نیزاین معنی‌را دریافت وازخود کشفی برآن افزود وآن‌این بود که بسیاری ازتصورات انسان تنها ازحس ساخته نمیشود بلکه حرکت اعضاء بدن درآن دخالت تام دارد چنانکه اگر توجه‌شود دریافته میشود که دوعضو ازاعضاء بدن که‌بسیار پرحرکت میباشند یکی‌دست است ویکی‌چشم وقسمت‌مهم علم‌انسان باشیاء مثلاجسمیت ونرمی و درشتی وشکل ووضع وابعادآنها بواسطهٔ حرکات دست وچشم حاصل میشود.

مذهب کندیاك درباب منشأعلم انسان اگر درست وتمام بودنتیجه این‌میشد که نفس درتحصیل‌علم‌فقط جنبهٔ انفعالیت دارد. ولیکن ازمطالعات مندوبیران معلوم شدچنین نیست بعضی ازتأثرات نفس‌مانند تأثر ازرنگ وبوها البته انفعالی ولیکن بسیاری از معلومات هم‌هست که درکسب‌آنها نفس‌جنبهٔ فعالیت دارد باین‌معنی که بعضی از تصورات مانند ادراك شکل ونرمی ودرشتی اشیاء برای‌نفس حاصل نمیشود مگراینکه بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً چشم ودست‌را حرکت بدهد تا اشیاء را باحرکت لمس‌کند یا از نقطه‌های مختلف ببیند واین‌حرکتها ارادی است یعنی‌ناشی ازفعالیت نفس است و اگر درست تأمل‌کنیم می‌بینیم تأثر انفعالی بانسان علم‌نمیدهد وادراك واقعی حاصل نمیشود مگراینکه قوهٔ‌اراده بکاربرده شود وحرکتی صورت بگیرد واز اینرو دانسته میشود که علم روان شناسی باعلم وظائف اعضاء بدن‌نیز مرتبط است .

وازنخستین تحقیقات مندوبیران این‌بود که تأثرات انفعالی چون‌تکرر یافت و عادت شدکند میشود وکم‌کم نفس ازآنها غافل میگردد وحس نمیکند امـا تأثراتیکه مربوط بفعالیت نفس وارادهٔ است عکس‌اینست یعنی‌بتکرار وعادت قوت میگیرد ونفس وفکر وانسان هرچه ازاخلال تأثرات انفعالی‌آسوده‌تر شود بیشترترقی میکند .

گفتیم مندوبیران درمطالعه‌نفس میخواست معلوم‌کند که علم‌انسان بنفس خود ازکجا میآید یعنی چه‌میشود که هرکس ادراك «من» بودن خـودرا میکند . نتیجه‌ای که ازاین مطالعات گرفت این‌بود که منشأ این‌علم همان قوهٔ ارادی اوست باین معنی که چون برحرکت دادن عضوی یا چیزی اراده میکند درمقابل این اراده معاوقه ومقاومتی میبیند وبرای دفع‌آن عایق جهد وکوشش مینماید این‌کوشش و فعالیتی‌که برای دفع معاوقه بخرج میدهد مایهٔ علم‌او بوجود خود یعنی «من» یانفس میباشد وکوشش ممکن

نیست مگراینکه حرکتی واقع‌شود وحرکت اراده لازم دارد ونفس‌یعنی آنکه میگوید «من» همان اراده‌است پس‌حقیقت نخستین یعنی‌امری که تابع امردیگر نیست و اصالت داردکوشش یااراده است بعبارت دیگر ارادهٔ انسان چون بعایق برمیخورد وبرای‌دفع آن‌کوشش میکند بوجود «من» پی‌میبرد وهرچه‌کوشش بیشتر باشد «من» بشخصیت خودبیشتر متوجه میشود وچون انسان بهیچ‌چیز علم‌پیدا نمیکند مگر اینکه ادراك نفس خودرا داشته باشد پس‌کوشش مطلقاًمایهٔ علم‌است حتی‌علم بمفاهیم فلسفی مانند جوهر وقوه وعلت ووحدت وهویت وغیره‌آنها .

میان مندوبیران و دکارت میتوان مشابهتی قائل‌شد از اینرو که هردو «من» یعنی نفس‌رامبدأ وحقیقت نخستین گرفته‌اند جزاینکه دکارت‌پس ازتوجه بمبدأ بودن‌نفس آنراجوهری پنداشت مقابل‌جسم ودرتعریف او گفت‌نفس‌جوهری است صاحب فکرچنانکه جسم‌جوهری است صاحب ابعاد. اما مندوبیران همان اراده رانفس دانست. دکارت گفت میاندیشم (فکر دارم) پس‌هستم مندوبیران میگوید میخواهم (اراده دارم) پس هستم . دکارت وحکمای دیگرعلم واراده رااحوال نفس دانسته اند وازاینروست که مالبرانش علت‌آن‌احوال راجست وگفت خداست و لایبنیتس مناسبت نفس را با بدن جست وگفت همسازی پیشین است ولیکن مندوبیران نفس‌و بدن راازیکدیگر جدانکرد وگفت نفس همان اراده است مطالعه درجوهرنفس چنانکه حکمای پیش میگردند بیهوده‌است چون جوهررا فهم نمیتوان کرد اصحاب‌حس‌هم دراشتباه افتادنداز آنروکه بجای‌اینکه«من» راازدرون مطالعه کنند آنراماننداثار طبیعت‌خارجی انگاشته درتحقیق خود بشیوهٔ‌علوم طبیعی رفته‌اند و توجه نکرده‌اندکه درامور طبیعی علت و معلول همانا مقارنهٔ دوامریا بی‌دربی آمدن دوامر است‌ومسلم نیست‌که امراولی درحقیقت علت‌وموجد امردومی‌باشد امانفس یااراده بحقیقت علت‌حرکت وموجد آنست .

چنانکه اشاره کردیم مطالعات مندوبیران‌درباب‌نفس البته‌کمال اهمیت رادارد وسررشتهٔ درازی بدست اهل تحقیق داده واورا از مؤسسان علم روانشناسی بشمار آورده است ولیکن اهل نظر این انتقاد راهم‌دربارهٔ او کرده‌اندکه عقیدهٔ اودراینکه‌نفس‌همان‌اراده است سخنی تمام نیست زیرااراده مرید لازم دارد وخواهندگی بی خواهنده محمول بی موضوع است بایدباحوال حکمای آلمان نیز مراجعه کرد که این مبحث را چگونه مورد تحقیق قرارداده‌اند .

درآغاز سخن گفتیم مندوبیران مطالعه درنفس را برای تحصیل آسایش خاطر وآرامی طبع خودمیکرد اکنون گوئیم‌در این راه دردورهٔ زندگانی چندین مرحله‌پیمود درآغاز امر بکلی فلسفهٔ مادی راپذیرفت چون چندی گذشت درتعلیمات اخلاقی برواقیان متمایل شد ومذهب‌آن‌گروه را پسندید سرانجام در سال های آخر عمر بدیانت گرائید وتعلیمات مسیحی رادلنشین یافت‌ودردیانت هم‌بمسلك عرفان افتاد تاآنجاکه ازبعضی از

کلماتش چنین برمیآید که تجلیات اشراقی برای اودست میداده‌است .

ماحصل فلسفهٔ که مندوبیران‌در اواخر عمرداشت اینست که زندگانی انسان سه پایه وسه‌مرحله‌داردمرحلهٔ حیوانی ومرحلهٔ انسانی ومرحلهٔ ملکوتی مرحلهٔ حیوانی‌آنست که‌مدار امرش فقط تاثرات حس‌است همان تأثراتی که بعادت کند میشود ودر این مرحله به«من» بودن خود درست‌پی‌نبرده وزندگانیش انفعالی وتخیلی‌است چنانکه‌در کودکان می‌بینیم مرحلهٔ انسانی مرحله ایست که شخص تعقل وتفکر میکند واراده واختیارداردو من بودن خودرا بخوبی درك‌می‌نماید. مرحله ملکوتی زندگانی عشق است ومقامی‌است که انسان ازشخصیت ومنی گذر کرده جویای اتصال بحق میشود زیرا که‌انسان‌حد وسط میان طبیعت وخداست وباین‌هردوطرف میتواند اتصال یابد اگرتسلیم حسیات وانفعالات شددر فروترین احوال‌باقی می‌ماند واگرقوهٔ روحانی‌خودرا پرورد بخدا نزدیك‌میشود بهردو وجه شخصیت ومنی راازدست میدهد بوجه اول درطبیعت مستهلك میگردد وبوجه دوم درخدافانی میشود.

خلاصه اینکه مندوبیران که درجوانی طبیعتی بی‌آرام داشت وازآلایشهای‌بدنی آزار میدید و جویای استقلال نفس بود عاقبت رهائی وآرامی خاطر رادر فناء فی‌الله دریافت وروی‌همرفته میتوان گفت‌فلسفه‌مندوبیران رابا فلسفه شوپنهاور مناسبتی‌تمام‌است در صورتیکه مندوبیران برشوپنهاور زمانا مقدم است ولیکن شوپنهاور هم از تحقیقات مندوبیران بیخبر بوده‌است .

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی‌دیگر ازدانشمندان که دراین دوره بایدنام ببریم ویکتورکوزن (۱)است که‌در سال ۱۷۹۲ بدنیا آمده ودر ۱۸۶۷ درگذشته است واو درآغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنگ شد آنگاه داخل‌درطبقه اعیان گردید وبوزارت‌فرهنك دولت فرانسه نیزرسید ودر وزارت خود تعلیمات ابتدائی‌فرانسه رابراساسی استوار نمود مردی متبحر ودر نویسندگی وسخنوری نیز زبر دست بود در تدریس بیانی شیواداشت ودردانشجویان تحریك ذوق و شوق فراوان مینمود. بواسطهٔ حسن‌بیان وتشویق‌وترغیبی که میکرد واعتبارات ومحبوبیتی که دریافت بازارفلسفه‌را که ازسده هیجدهم ببعد در فرانسه سردشده بود دوباره گرم کرد اما خودفلسفهٔ‌بدیعی نیاورد بلکه‌روش التقاط را پیش گرفت .

توضیح آنکه‌ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه رااثبات کرده‌اند درست است وآنجابخطا رفته‌اند که‌چیزی را نفی کرده‌اند ونیز گمان داشت که درحقایق‌هرمعلومی باید بدست‌آید آمده‌است وحکمای پیشین گفته‌اند وکاری که باقیمانده

(۱) Victor Cousin

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

بعقیده ویکتور کوزن همه افکارحکمای پیشین را میتوان بچهار مذهب اصلی درآوردیکی مذهب‌اصحاب تصور(۱) (یااصالت عقل) یعنی کسانیکه معانی ومفاهیم‌عقلی راحقیت واصل میدانند دوم مذهب اصحاب حس (۲) که حس رامنشا علم می‌پندارد.سوم مذهب شك‌و تردید (۳) که‌گمان دارد علم قطعی برای انسان میسر نیست. چهارم‌مذهب اهل‌باطن (٤) یعنی کسانیکه میان نفس و خدا رابطهٔ مستقیم قائلند وبرای درك حقایق واسطه عقلی واستدلالی راواجب نمیدانند وذوق وگواهی دل راکافی می‌پندارند واین مذاهب هیچیك بتنهائی تمام ودرست نیست وهیچکدام راهم مطلقا باطل نمیتوان دانست وباید ازهریك ازآنها حق راگرفت وباطل راانداخت واین عمل‌را ماپیش‌ازین‌التقاط خوانده‌ایم واگربخواهیم فارسی بگوئیم شایدگل چینی مناسب باشد وبطورکلی‌میتوان گفت تمایل اوبجمع آراو سازش دادن آنهابا یکدیگر بود.

بنابراین عقیده که تایك اندازه حق هم‌هست ویکتورکوزن بتاریخ‌فلسفه‌اهمیت بسیارمیداد بلکه آنراجزء لاینفك فلسفه میانگاشت‌ودرمیان فرانسویان اورا بنیادکننده تاریخ فلسفه دانسته‌اند .

گل‌چینی ویکتورکوزن درفلسفه بیشتر ازحکمای فرانسه وآلمان واسکاتلند بود. روانشناسی را مبدأ فلسفه و وسیله برای رسیدن بحکمت علیا میدانست بمشاهده و تفکیك امور ازیکدیگر وقیاش عقلی ولیکن درگل‌چینی مسلك معینی راهم ازدست نمی داد وآن تجرد نفس بود که‌اروپائیان فلسفهٔ روحی میخوانند (٥)(درمقابل فلسفهٔ‌مادی٦)

در روانشناسی عقیده‌اش این‌بود که قوای انسان تنها حس‌واراده نیست وقوهٔ سومی‌هم درکار است که عقل‌است وعقل‌اصولی دارد وآنهارا در موادی که از دوقوهٔ دیگر بدست‌میآید بکارمیبرد . اصول‌عمدهٔ عقلی‌یکی اصل‌علیت (۷) است ویکی اصل جوهریت (۸) پس‌هرگاه این‌دواصل را بمعلومات درونـی ارادی تطبیق میکنیم ادراك «من» یعنی‌نفس ازآن‌نتیجه میشود وچون‌بمعلومات ناشی‌ازحس‌تطبیق میکنیم‌جسمانیات وطبیعیات را درك‌مینمائیم وچون میدانیم که‌این‌دوقسم موجودخود علت‌خود نیستندجوهر مطلق‌را درمی‌یابیم که اوخداست .

درکلمات ویکتورکوزن چون دقت کنند بوی وحدت وجودهم برده میشود و ازاینرو متدینان قشری مسیحی دست‌ردی‌بسینهٔ‌او نیز گذاشته‌اند .

---

(۱) Idéalsme (۲) Sensualisme (۳) Scepticisme
(٤) Mysticisme (٥) Spiritualisme (٦) Matérialisme
(۷) Principe de causalité (۸) Principe de substance

بخش سوم

لامنه

یکی دیگر ازحکمای فرانسه که ازنویسندگان بزرك شمرده میشود لامنه (۱) است (ولادتش در ۱۷۸۲ ووفاتش در ۱۸۵٤) واو داخل در زمرهٔ کشیشان کاتولیك بود اما بسبب عقایدی که اظهار کرد درنزد اولیای دین کاتولیك مردود شد و مخالفت خود را آشکار کرد .

فلسفهٔ لامنه مأخوذ ازاصول واساس مسیحیت است باعقاید عرفانی و ذوقی و خلاصه‌اش اینکه وجود دونحوه‌دارد نحوهٔ نامحدودی که متعلق بذات باری‌است و نحوهٔ محدودی که متعلق بمخلوق‌است . وجودمطلق وجود مخلوقات را دربر داشته و خلقت همانا ظهورآنهاست . عمل‌خلقت را خداوندازروی رأفت ومحبت کرده وفداکاری‌نموده است چنانکه مخلوقات هریك میمیرد تاحیات بمخلوق‌دیگر انتقال‌یابد .

وجودمطلق سه‌جنبه اصلی‌دارد که هریك تمام‌وجودند امااز یکدیگر متمایزند اول‌جنبه قدرت دوم جنبه‌عقل سوم‌جنبه عشق واین سه‌جنبه است که درمسیحیت بعنوان‌اب وابن وروح‌القدس درآمده است واین سه‌جنبه درنفس انسان بصورت اراده‌وعقل‌وعشق ظهور دارد ودرعالم طبیعت‌بصورت الکتریسته ونور وحرارت درآمده‌است .

حقیقت وجود روح است حتی اینکه ازجسم هم آنچه‌حقیقت دارد روح است و ماده حداوست چون‌هرچه مخلوق‌است محدوداست پس‌هرمخلوقی مـادی‌است اگرچـه نفس‌انسان باشد وروح‌مجرد مطلق جزخدا نیست .

خلقت‌ظهور تدریجی تصاعدی ذات‌حق است درزمان ومکان وروبکمال‌میرود اما هیچوقت بکمال‌نمیرسد چون‌اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود مراحل تکـامل از موجودات بیجان‌آغاز میشود وبموجودات جاندار میرسد در مراحل پست که ماده غلبه دارد عالم‌عالم اضطراراست هرچه بالامیرودوعقل‌غلبه میکند عالم‌عالم اختیارمیشود .

بدی وشروجودحقیقی ندارد بلکه‌اثرمحدودیت عالم‌خلقت‌استونتیجهٔ کشمکش میان دواصل‌است یکی‌اصل اتحاد وعشق که روبخدا دارد ودیگری اصل‌اختلاف وتنافی که بسوی خود است پس‌هرفردی مکلف‌است که تسلیم اتحادشود که خود پرستی اصل‌شر است وآنکه اصل‌خیراست‌عشق‌است .

زیبائی حقیقی ظهورحق است درطبیعت وصنعت بشری که مقصود ازآن ایجاد زیبائی‌است جزتقلیدی ازصنع‌الهی چیزی‌نیست .

اینست نمونهٔ بسیارمختصری ازتحقیقات‌لامنه که‌شرح‌آن تفصیل‌دارد اماضرورت ندارد واین‌حکیم درفلسفهٔ خود منفرد مانده وکسی‌ازاو پیروی نکرده‌است .

---

(۱) Lamennais

بخش چهارم

اگوست کنت

بهرهٔ اول شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش درافکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است اگوست کنت (۱) نام‌دارد درسال ۱۷۹۸ متولدشده و تا سال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق‌العاده داشت چنانکه درهیجده‌سالگی درریاضیات استادبودوبتدریس پرداخت یك‌چندهم برای مددمعاش دبیری سن‌سیمن (۲) وهمکاری با اورا پذیرفت و سن‌سیمن نیزمردی دانشمند بود که اصلاح هیئت‌جامعه را درنظر داشت ومصاحبت او در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه درفلسفه‌اش آثارافکار سن‌سیمن آشکار است .

اگوست کنت دربیست‌وهشت سالگی مجلس درسی درخانهٔ خود فراهم کرد که عقایدعلمی وفلسفی خویش‌رابیان‌نماید تحقیقاتش چنان‌قابل‌توجه بود که بعضی ازدانشمندان درجهٔ‌اول زمان درمدرسش حاضرمیشدند ازقضا بعداز مجلس سوم بواسطهٔ فرط کار و شداید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد وچندین‌ماه بستری بود چون‌بکلی شفا یافت دو سال‌بعد همان‌مجلس درس‌را دوباره دایر نمود وپس‌از چندی آن‌درس‌ها را بنگارش در آورده به‌چاپ رسانید وآن کتابی کلان است ودورهٔ فلسفهٔ‌تحققی(۳) نام‌دارد ومهمترین اثـر اوست .

زندگانی اگوست کنت بخوشی نگذشته است اشتغال بامورعلمی وفلسفی باو مجال‌نمیداد که بفکر وسعت معاش باشد طبع‌مستقلی هم‌داشت که باکسی سازگارنمیشدو ازحسن معاشرت عاری‌بود حتی‌مصاحبت زوجه‌هم برای‌او ناخوش واقع‌شد اگرچه‌ظاهراً تقصیر ازطرف خوداو بوده‌است درهرحال پس‌از چندین‌سال همسری ازیکدیگر جـدا شدند . درچهل‌وهفت سالگی بزن‌جوانی دل‌باخت و آنزن پیش‌از آنکه مزاوجت واقع شود درگذشت اما دانشمند تاآخرعمر مهراورا ازدل بیرون نساخت روزی سه‌بار مرتبا باسوز وگداز ازاو یادمیکرد وهفتهٔ یك‌بار بزیارت خاکش‌میرفت وازاینرو ذوق‌محبت چشید وتغییرحالی پیدا کرد که شاید درافکارش‌هم تأثیر بخشیده‌باشد .

گذشته از اخلاق‌معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب وصفاتش عالی‌بود عزم راسخ واستقامت وفکر مستقل داشت وخیرخواه عالم‌انسانیت بود وخیالش بیشتر دراین راه سیرمیکرد قوهٔ کار وحافظه‌اش عجیب‌بود ازسی‌سالگی ببعد کتاب ونوشته نخوانده ودر تحقیقات علمی وفلسفی همه‌از ذخیرهٔ خاطر مصرف کرد درچیز نویسی‌هم بیاد داشت

---

(۱) Auguste Conte (۲) Saint Simon

(۳) Cours de Philsophie Positive

ومسوده محتاج نبود مطالب یك فصل بلکه یك کتاب را هر قدر غامض و پیچیده بود در ذهن جمع آوری ومرتب میکرد سپس یك نفس بنگارش می‌پرداخت .

تصنیف اصلی او همانست که دورهٔ فلسفهٔ تحققی نام‌دارد و درین کتاب فلسفهٔ تحققی‌را بنیاد گذاشته است تصانیف دیگر هم دارد از جمله یکی که موسوم به سیاست تحققی (۱) است رسالات دیگر هم در اخلاق و فلسفه و امور اقتصادی تهیه میکرد که عمرش بانجام آنها وفاننمود وازعجایب امراواینست که‌درسالهای آخر زندگانی دیانتی باسم دیانت انسانیت تاسیس نمود وجمعی باو گرویدند ودرضمن بیان‌عقاید او دراین‌باب هم اشارهٔ خواهیم کرد .

بهره دوم تعلیمات او

۱ ـ مراحل سه‌گانه علم وفلسفه

اصل‌منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعیه یعنی‌مدنیت است بعبارت‌دیگر تأسیس سیاست‌نیکوودرست ولیکن حصول این‌مقصودرا بانقلاب وتبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمیداند بلکه معتقد است که بایدعلم سیاست درست شود یعنی عمل و فن سیاست مبتنی براساس علمی باشد وافکار بااوضاع مقتضی‌زمان مأنوس گردد واوضاع سیاست بر مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات و افکار و آداب که هیئت جامعه دارای فلسفهٔ معین روشنی باشد وسیاست برآن متکی‌شود ازآنرو که نشوونمای هیئت اجتماعیه قانون واحد طبیعی‌دارد که نمی توان مختل‌نمود اهل سیاست باید آن قانون‌را بدست‌آورند تابتوانند پیش‌آمد اموررا پیش‌بینی کنند برای اینکه آن‌پیش‌آمدهارا که ناچار واقع می‌شود بمجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعیه کم و پیشرفتش آسان باشد .

بعبارت دیگر بایدفلسفهٔ تاریخ‌را بدست‌آورد زیرا که‌چون دراحوال اجتماعات تأمل می کنیم می‌بینیم اوضاع‌آنها استوار نمیشود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد وعقاید واصول مشترکی داشته باشند که جهت جامعه ایشان بوده وآنانرا بیك‌سو ببرد ودر سیر وسلوکشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود و هرقومی باید گروهی ازدانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقایدرا ترتیب دهند و تنظیم کنند و قائد افکار قوم باشند زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه بسته بآداب و اخلاق مردم است وآداب واخلاق مبتنی براصول وعقاید ایشان است ودانشمندانیکه بایدرهبرجماعت باشند برای‌تأسیس اصول وعقایدی که پیروی آنها مایهٔ‌رستگاری قوم‌باشد وبنیادهیئت اجتماعیه‌را استوار کند باید درفلسفهٔ تاریخ تامل نمایند .

---

(۱) Système de politique positive

بنا برتحقیقات اگوست کنت ازتأمل درفلسفهٔ تاریخ دانسته میشود که هررشته ازمعلومات انسان بمرورزمان سه‌مرحله می‌پیماید : مرحلهٔ‌ربانی (۱) که‌تخیلی‌است مرحله فلسفی(۲) که تعقلی است مرحلهٔ‌علمی (۳) که تحققی است . مرحلهٔ‌ربانی آنست که‌جریان امور طبیعت‌را ناشی ازارادهٔ فوق‌طبیعت میداند واین‌مرحله خودنیزچند درجه دارد: در آغاز مردم تخیل و قیاس بنفس کرده اراداتی‌را منشأ جریان امور دانسته‌آنها را در دراشیاء مخصوص قرار میدهند وچون آن‌اشیاء را مؤثر دروجود میدانند برای مساعد کردن‌آن ارادات نسبت‌بخود به‌پرستش آنها قیام‌میکنند . کم کم‌چون تخیل انسان قوت میگیرد از پرستش اشیاء منصرف شده موجودات غیر مرئی فوق طبیعی فائل میشود وجریان اموررا منوط بارادهٔ ارباب انواع و جن وملك ودیو وپری می‌پندارد سرانجام دراین مرحله چون عقل ترقی میکند معتقد بیك مؤثر غیبی می‌شود وبتوحید میگراید.

مرحلهٔ فلسفی آنست که عقل انسان برتجرید وانتزاع توانا شده وجریان‌امور طبیعترا منتسب بقوائی میکند که خودشان نهائی وآثارشان آشکار است دراین مرحلهٔ عقل انسان برای امورعلت فاعلی وعلت غائی میجوید وبجوهرهای مادی و مجرد قائل می‌شود وآنجانیز قواوعلل‌را درآغاز فراوان می‌پندارد سپس کم کم آنهارا جمع‌آوری میکند وسرانجام منتهی بیك‌علت مینماید که‌آنرا طبیعت میخواند .

فرق این‌مرحله بامرحلهٔ پیش آنست که استدلال و تعقل جای تخیلرا گرفته و وتصورات ومفهومات عقلی بجای اشیا واعیان نشسته‌اند ولی‌باز فکرمردم دنبال حقایق مطلق باطنی ونهانیست که بدرستی بآنها نمیتواند پی ببرد .

بعقیدهٔ اگوست کنت مرحلهٔ فلسفی با مرحلهٔ ربانی درواقع تفاوتی ندارد فقط صورتش معقول‌تر است درعوض چون عقل‌بمقام استدلال و احتجاج وچون وچرا رسیده است کم کم افکار متزلزل میشود وشبهات پیش میآید ورشته‌های محکمی که‌زندگانی‌را بیکدیگر پیوند داده بود سستی میگیرد یا ازهم میگسلد و سرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال می‌یابد پس اینمرحله مرحلهٔ انتقال از منزل اول بمنزل‌آخر است .

درمرحلهٔ سوم که مرحلهٔ علمی وتحققی است تخیل وتعقل هردوتابع مشاهده‌و تجربه میشوند آنچه معتبر است امرمحسوس مشهود است ومراد ازاین سخن این‌نیست که‌علم فقط برجزئیات تعلق می گیرد زیرا میدانیم که ادراك جزئیات علم نیست وعلم آنستکه جزئیات‌را تحت‌کلیات درآورد و لیکن مرحلهٔ علمی بامور مطلق نمی پردازد چون آن‌امور بمشاهده وتجربه درنمی‌آیند وفقط بتخیل وتوهم وتعقل درآنها بحث‌میشود وتخیل وتعقلی که مبنی برمشاهده و تجربه نباشد درعلم معتبر و مسلم نیست وتجربه و مشاهده ادراك امور مطلق‌را نمیکند فقط امور نسبی واضافی را معلوم می‌سازد آنچه

---

(۱) Etat théologique (۲) Etat métaphysique
(۳) Etat positive ou scientifique

برآن بطور مطلق میتوان حکم کرد این استکه بهیچ امرمطلق نمیتوانیم معرفت پیدا کنیم تنها روابط ومناسبات اموررا بیکدیگر می‌توانیم بسنجیم حتی‌اینکه رابطهٔ‌علیت ومعلولیت حقیقی‌را نمی توانیم دریابیم و تنها مناسباتی که مابین امور می توانیم درك بکنیم‌مناسبت همبودی (مقارنه)درمکان‌وپیاپی بودن (تعاقب)درزمان است واین‌مناسبات است که بقواعدکلی درمی‌آوریم وعلم‌را می‌سازیم ازجواهر وامورمطلق مانندجان‌و وروان وعقل وماده وعلت نخستین که بادراك‌آنها نایل نمی‌شویم میگذریم وعارضه‌ها وخاصیتهارا که می‌توانیم ببینیم وبسنجیم و اندازه بگیریم مورد توجه ساخته قواعد و ضوابط آنهارا معلوم می کنیم ومحقق می‌سازیم و ازین روست که این مرحله‌را مرحلهٔ تحققی میخوانیم .

یکی ازپیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحل سه‌گانه علم برسبیل تمثیل می گوید چون مردم می بینند تریاك خواب می‌آورد وقتیکه درمرحلهٔ‌ربانی‌هستند اکتفا میکنند باینکه بگویند خواست خدا اینستکه تریاك خواب‌بیاورد همینکه بمرحله فلسفی میرسند میگویند علتش اینستکه تریاك قوهٔ تخدیردارد وباین‌بیان گمان‌میکنند حقیقت‌را دریافته‌اند اما کسیکه در مرحلهٔ علمی وتحققی است میگوید علتش‌را نمیدانم همین‌قدر تأثیر تریاك‌را بمشاهده وتجربه درمی‌آورم وباامور دیگر از این‌نوع میسنجم وقاعدهٔ کلی میگیرم .

لفظ اروپائی که ماآنرا تحققی ترجمه کرده‌ایم (۱) و تحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی دربردارد یکی اینکه موضوعش امور محقق است یعنی امورمشهود محسوس که وجود آنها منوط بفرض وخیال نباشد دیگراینکه بحث آن برای زندگانی سودی می بخشد وقیل و قال بیحاصل نیست دیگراینکه مباحث آن محقق و مسلم‌است و محل اختلاف وشبهه و تشکیك نیست و نیز روشن ومصرح و مشخص است و ابهام‌و اجمال ندارد دیگر اینکه مثبت است و درمقام‌نفی اموری که‌محل اختلاف است نمیباشد و مفاهیم و تصوراتی‌راکه درمرحلهٔ ربانی وفلسفی بذهن‌مردم جلوه‌گر شده ردنمیکند و ذات باری یاجوهر مادی یا مجرد ونفس و امثال آنهارا منکر نمیشود فقطمیگوید چون نمیتوانم آنها را محقق کنم موضوع بحث قرار نمیدهم .

باری درهریك از مراحل سه‌گانه نوعی از فلسفه ساخته میشود که متناسب با آن مرحله است درمرحلهٔ نخستین فلسفهٔ دینی وربانی است درمرحلهٔ دوم فلسفهٔ مـا بعد الطبیعه است درمرحله سوم فلسفهٔ علمی و تحققی است . تاریخ تمدن بما مینماید که دورهٔ فلسفهٔ ربانی و فلسفهٔ مابعدالطبیعه پیموده شده وامروز دیگر اذهان و افکار بآنها قانع نیست و فلسفهٔ تحققی را اقتضا میکند وآن هنوز ساخته نشده است واز اینروست کـه احوال مردم پریشان گردیده وسرگردانی روی نموده ودرافکار هرج‌ومرج دست داده

---

(۱) Positif

و جامعه سستی گرفته است .

تاوقتیکه فلسفهٔ ربانی قوت‌داشت‌ومردم‌برآن اعتماد میکردند احوال‌اجتماعی و سیاسی منظم و تکلیفها معلوم ومشخص بود مثلا دراروپا در قرون وسطی که مذهب کاتولیك برافکار تسلط داشت این نعمت‌برای هیئت اجتماعیه فراهم بود ولیکن‌مرحله فلسفهٔ مابعدالطبیعه در رسید وآن نیز درآخرمنتهی بچون‌وچرا گردید ورشتهٔ یگانگی گسیخته شد و احوال مردم باضطراب افتاد و چون‌بازگشت بآن مـراحل ممکن نیست ناچار باید فلسفهٔ تحققی یعنی علمی را بجوئیم‌تابتوانیم برای‌مدنیت وسیاست وزندگانی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم وعلم مدنیت را بسازیم .

حق اینست که مرحلهٔ تحققی‌علم را حکمای یونان آغاز کرده‌اند ولیکن شیوهٔ فلسفی (یعنی مابعدالطبیعه) نزد ایشان غالب‌بود ومخصوصاً پیروان ارسطو این‌شیوه را داشتند و روش تحققی را مهمل گذاشتند تادرسدهٔ شانزدهم و هفدهم فرنسیس‌بیکن انگلیسی وگالیله ایطالیائی ودکارت فرانسوی پا بمیدان تحقیق نهادند و این‌دررا بخوبی باز کردند ولیکن باز درسدهٔ‌هفدهم وهیجدهم شیوهٔ فلسفهٔ ربانی‌و مابعدالطبیعه یکسره برنیفتاد وهرچند روش علمی تحققی دراین دوره‌پیشرفت نمایان کرد فلسفهٔ تحققی هنوز ساخته نشده و مقصودی که ازآن درنظراست بعمل نیامده است .

۲ ـ طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست کنت اینستکه تکمیل کننده مساعی بیکن ودکارت شود و فلسفهٔ تحققی را تأسیس وافکار را در مرحلهٔ تحققی بدرستی متمکن سازد .تا مدنیت و احوال هیئت اجتماعیه از تشویش بیرون‌آمده بکمالی که درخوراوست بـرسد و چون فلسفهٔ تحققی همان فلسفهٔ علوم است وعلوم درسیر ازمرحلهٔ‌ربانی ومابعد الطبیعه بمرحلهٔ تحققی همه یکسان پیش نیامده و سرعت‌تحولشان یك اندازه نبوده است اگوست کنت علوم را باین نظر طبقه بندی نموده و آنها را شش قسم قرارداده است ازاینقرار :

۱ ـ ریاضیات . ۲ ـ هیئت ونجوم . ۳ ـ طبیعی (فیزیك) . ٤ ـ شیمی . ٥ ـ جان‌شناسی (معرفت‌حیات) (۱) . ٦ ـ علم‌مدنیت (معرفت احوال هیئت‌اجتماعیه) .

و البته این تقسیم راجع بعلوم نظری است زیراکه صنایع و فنون علمی ازدایرهٔ فلسفه بیرون است هرچند مایهٔ آنها هم از علوم نظری گرفته میشود ونیز فنونی که در آنها قاعدهٔ کلی استخراج نمیشود مانند علم زبان وادبیات وتاریخ وامثال‌آنهـا دراینجـا منظور نظر نمیباشد .

اصلی که اگوست کنت درطبقه بندی علوم درنظر داشته است اینستکـه علوم ساده و بسیط برآنها که ترکیب وتفصیلشان بیشتراست مقدمند چنانکه ازعوارضی کـه

---

(۱) Biologie

موضوع علومند آنها که تفضیل و خصوصیت و ترکیب و اختلافشان بیشتراست متکی بر عوارضی‌هستند که ساده‌تر و بسیط ترند و آنهارا میتوان تابع اینها دانست یعنی امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امور مرکب و مختلط میباشند و دریافتن آنهاهم آسانتر است پس علمی که از همه بسیطتراست برهمه مقدم‌است و هرعلمی حقایق ماقبل‌را می گیرد و حقایق دیگر برآن میافزاید چنانکه می‌بینیم ریاضیات متکی برهیچ علم دیگر نیستند و موضوعاتشان ساده‌ترین امور است وهمه علوم دیگر محتاج بمعلومات ریاضی میباشند و علوم نجوم و طبیعی درواقع همان معلومات ریاضی است که درجسم بکاربرده شود و شیمی را میتوان فصلی از فیزیك دانست و جان شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی وفیزیك است و علم مدنیت یعنی چگونگی زندگانی اجتماعی وجهی از معرفت حیات میباشد و درواقع علوم همه شاخه‌های یك‌تنه هستند و بنابراین بعقیدهٔ اگوست کنت میتوان گفت سراسر جهان ساختمانی است از اجسام درتحت قواعد ریاضی و علومی که نام بردیم جامع همه معلوماتند و ترتیب پس وپیش آنها هم چنانستکه بر شمردیم امّا این ترتیب نظر به پیش‌آمدطبیعی‌و زمانی است چه مبدأ همیشه ساده‌وبسیط است و منتها مختلط و مرکب است ولیکن‌اگرنظر باهمیت داشته باشیم آنکه‌مختلط تراست مهم‌تراست چنانکه ازهمه مهمتر علم دین است که منظورو مقصود اصلی‌است. و نکتهٔ دیگر اینکه علم هرچه بسیطتراست زودتر دومرحلهٔ اول را میپیماید و بمرحلهٔ سوم میرسد چنانکه ریاضیات ازدیرگاهی بمرحلهٔعلمی و تحققی رسیده و هیئت ونجوم و طبیعی و شیمی درقرون اخیر وارداین مرحله شده‌اند وجان شناسی‌تازه‌پا باین‌مرحله گذاشته و علم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی درنیافته‌است و منظور اگوست کنت اینستکه این علم راهم بمرحله تحققی برساند تا فلسفه‌تحققی که باید مبنای درستی و بهبود احوال جامعه باشد کامل‌شود.

اگوست کنت پس از شماره علوم بترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم بدورهٔ فلسفه تحققی علوم مزبور را یك یك مورد بحث قرار داده وشیوه وروش اصول و کلیات آنهارا بیان میکند و هریك ازآنهارا منقسم بتقسیماتی مینماید وتحقیقاتی در آنها بعمل می آورد که اگرما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز می‌شود وجای‌آنهم اینجا نیست وآنچه ازتحقیقات اومقبول‌است امروز درضمن کلیات هریك ازعلوم یادرفلسفه ومنطق علمی امروزی بیان میشودبعضی ازآن تحقیقات تازگی هم‌نداردوازگفتهٔ پیشینیان گرفته شده استوکار بدیعی که‌اگوست کنت کرده همان استکه شیوهٔعلم تحققی‌را بخوبی بازنموده وعلم‌را سازمان داده و از کلیه فنون یك‌مجموعه وازآن‌مجموع یك‌فلسفه ساخته است وبعقیدهٔ اوهمهٔامورطبیعت‌و آنچه متعلق بانسانست درتحت یك‌اصل ویك قاعده کلی در نمی‌آید اینقدر هست که همه علوم‌را میتوان بیك‌روش درآورد وعلم بایدجامعیت وکلیت فلسفه‌را داشته باشدوفلسفه

باید استحکام علم را داراشود وفلسفه جزمجموع علوم که یکجا گردآورده شودوحاصل و نتیجه آنهاچیزی دیگر نتواندبود .

شیوهٔ تحققی علم البته در کمال استحکام و اعتبار است ولیکن اگوست کنت دراین باب براه افراط رفته وبرعقاید او اعتراض وانتقاد هم بسیار شده وبعضی ازآنها حق است مثلا گفته‌اند شیوهٔ علوم تحققی را بیش از حدلزوم بسط داده تاآنجا که امور اخلاقی ودینی را هم ازآن خارج نکرده است ورویهمرفته طبقه بندی او ازعلوم نه کامل است نه بروجه صحیح است چنانکه مباحث مختلف روانشناسی را در ضمن جانشناسی و علم مدنیت مندرج ساخته وجزء علوم شماره نکرده وفنی مستقل ندانسته است از آنرو که معتقد نبوده است که درنفس وقوهٔ عقل بتوان مطالعه درونی کرد ومیگوید درصورتی که ماهمه اموررا بعقل می‌سنجیم عقلرا بچه می‌توانیم بسنجیم و نیز علوم را از یکدیگر پرجدا دانسته وحدوسطی میان آنهاقائل نشده است بسبب اینکه بتحول موجودات معتقد نبوده وانواع را بکلی ازیکدیگر متمایز پنداشته است وحال آنکه دانشمندان امروزی معتقدند باینکه میان موجودات جاندار وبیجان وهمچنین میان گیاهها و جانوران حدود فاصل قطعی نمی‌توان یافت ونیز میدانیم که قوهٔ الکتریك ونوروحرارت همه یك منشأ دارندوازخطاهای بزرك اگوست کنت اینستکه زیاد عملی شده وعلم را منحصر باموری دانسته است که سود دنیوی آشکار داردمثلا جستجو ازاحوال درونی ستارگان وتحقیق در عوالم ماوراء عالم شمسی وتفتیش درساختمان درونی جسم واجزاء خرد ناپیدای آن و دنبال کردن ازموجودات ذره بینی وفرضهای بزرك علمی ازقبیل فرض لاپلاس درهیئت عالم وفرض لامارك درنشو وارتقای جانداران ومانند این مسائلرا بیهوده شمرده وازدایرهٔ علم بیرون پنداشته است .

این اعتراضات بجای خود ولیکن اصولیکه اگوست کنت برای علم اختیار کرده امروزهم مقبول و مسلمست یعنی ازیکطرف دانشمندان شك ندارید که درعلم باید بشیوهٔ تحققی پیشرفت وازطرف دیگر بنیادی که او برای طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده مصدقست وفقط اصلاحات جزئی درآن بعمل آورده‌اند .

درهرحال چنانکه پیش گفتیم اگوست کنت درتقسیم وطبقه بندی علوم نظرداشت باین که ازعوارض وآثار طبیعت آنها که ساده‌ترند درظهور وبروز مقدمند وعلم بآنها هم مقدم واقع می شود وکم کم میرسیم باموریکه طول و تفصیل و اختلاط و ترکیب و تعقیدشان بیشتر است وهریك ازعلوم متاخر مبتنی برعلوم متقدم وتابع آنهاست چنانکه کمیت ومقدار و عدد بسیط ترین امورند و باین واسطه ریاضیات که علم بکمیات است مقدم همه علوم است وپس ازآن علم باحوال اجسام بیجان است که بترتیب بساطت علم و نجوم وعلم فیزنك و علم شیمی است آنگاه میرسیم باحوال اجسام جاندار که البته طول وتفصیل وتعقیدشان بیش ازاجسام بیجان است و بهمین جهت معرفت حیات یاجان‌شناسی

که گذشته ازتفصیل وتعقیدش مبتنی برعلم باحوال اجسام بیجان است بعدازآنها میآید. وازاین پنج‌علم ریاضیات دیری استکه مراحل اول را پیموده و بمرحلهٔ تحققی رسیده و وهیئت ونجوم درسده شانزدهم و فیزیك درسده هفدهم و شیمی در سده هیجدهم وارد مرحله تحققی‌شده واکنون درست درآن‌مرحله سیر می‌نمایند. جان‌شناسی‌راهم می‌توان گفت تازه باین‌مرحله قدم‌گذاشته استت (۱).

از میان موجودات جاندار کاملتر ازهمه نوع بشر است وبشر بهیئت اجتماع زندگانی میکند پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر مارا میتواند مشغول کند علم به چگونگی اجتماع بشر استکه همه‌تحقیقات اگوستت کنت و تاسیس فلسفه تحققی مقدمهٔ آن علم بود.

۳ ـ علم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع‌بشر ازمفاخر اگوست‌کنت است واو بزبان فرانسه نامی برای این‌علم جعل کرده است (۲) که ما برای احتراز ازدرازی لفظ آنرا علم مدنیت ترجمه میکنیم.

البته بسیاری از دانشمندان پیشین ازحکمای اقدمین تازمان اگوست کنت در قواعد اجتماعات بشرنظر کرده‌بودندو تحقیقاتشان بنام‌حکمت‌عملی‌تدوین شده‌بودولیکن دانشمند فرانسوی ازوجهه دیگر دراین موضوع وارد شد وآنراماننند علوم‌متقدم‌بشیوهٔ تحققی درآورد ومبنی برمشاهده و تجربه کرد واحکام کلی در آن دریافت و درشمار علوم نظری قرار داد وچون ماآنرا علم مدنیت خواندیم نباید با سیاست مدن مشتبه شود چه سیاست‌مدن‌موضوعش فقط یك‌قسمت ازموضوعات علم مدنیتیست که‌اگوست کنت تأسیس کرده‌است وبعلاوه وجههٔ دیگر دارد.

کتاب فلسفهٔ تحققی اگوست کنت که شش مجلد کلان است نصف بیشترش در علم مدنیت است گذشته‌ازاینکه کتابها ورساله‌های دیگر نیزدراین موضوع تصنیف کرده است زیراکه‌در این فن مانند فنون دیگر بکلیات وبیان روش علم قانع نشده بلکه‌بنیاد آنرا نیز ریخته و نظریات مربوط بروانشناسی وعلم اقتصاد واخلاق رادرآن مدخلیت داده ودراین جمله ازنظرفلسفهٔ تاریخ تحقیق کرده‌است ویقین است که مادر این مختصر نمی‌توانیم علم مدنیت راباز نمائیم وبایدتنها ببعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست گنت اکتفا کنیم.

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

---

(۱) این بیان راجع بصدسال پیش‌است که اگوست کنت این تحقیقات را میکرد ودر این‌یکصد سال علم جان شناسی بدرستی بمرحلهٔ تحققی درآمده‌است.

(۲) Sociologie وگاهی‌هم‌آنرا Physique sociale میخواند

نیست و باید دانستکه آنها بمقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی و مدنی مرتبط میباشند و نظریاتی را که ازشواهد تاریخی استنباط میشود باید باقوانین کلی طبیعت بشری سنجید و تطبیق نمود که اگرموافق نباشد صحیح نخواهد بود زیرا کـه جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد و آن قانون را باید بدست آورد تا بتاریخ بتوان علمیت داد و وقایع تاریخی را بتوان درتحت انضباط درآورد .

هیئت‌های اجتماعیه رامیتوان ببدن انسان وحیوان تشبیه کرد وهمان موافقت و سازگاری که دراعضای بدن لازم است تازنده وسالم بماند دراعضای جماعات هم واجب است وهمچنانکه جان‌شناسی یك علم است که بفصول وابواب تقسیم میشود علم مدنیت هم یك علم است که تاریخ وسیاست واقتصاد روانشناسی وغیر آنها فصول وابواب آن میباشد.

در موضوعات هرعلم که وارد میشویم می بینیم امور متعلق بآنها دوقسم است سکونی (۱) و حرکتی (۲) سکونی اموری است کـه لازم وجود هیئت است و انتظام هیئت (۳) بسته باوست وحرکتی اموری است که لازم تحولات هیت است و ترقی (٤) هیئت بسته بآنهاست . مثلاعلم بدن دوقسمت است علم تشریح وعلم وظائف اعضا علم تشریح معرفت اعضای بدن استکه لازم وجود وانتظام هیئت بدن می باشند وعلم وظائف اعضاء معرفت عملیات و حرکات اعضا استکه تحولات وترقیات بدن ازآن نتیجه میشود پس تشریح علم بامور سکونی است ووظائف اعضا علم بامور حرکتی است.

در هیئتهای اجتماعیه همچون مانند بدن میباشند همین دوقسـم امور منظور است وهردوقسم بیکدیگر مرتبطند انتظام بسته بترقی است وترقی بسته بانتظام است

تحقیق امورسکونی مختصرش اینستکه مدنیت سه عضو اصلی دارد . اول افراد اشخاص دوم هیئت خانواده . سوم هیئت اجتماعیه مدنی.

اینکه بعضی گفته‌اند اجتماع بشر بواسطه اینست که افراد سود خودرا درجمعیت دیده‌اند درست نیست زیرا تااجتماع نمیکردند سودمند بودنش معلوم نمیشد. حق اینستکه درنهاد انسان دوتمایل هست یکی خودخواهی(٥) ودیگری غیرخواهی (٦) که ناشی از عواطف قلبی است وآن از عوامل نیرومند فطرت انسانی میباشد .

نخستین اثر فطرت غیرخواهی وعاطفه قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است دراین هیئت کوچك انسان بنعمت همکاری وفائدهٔ تابعیت ومتبوعیت برخورده ومشق آنرا کرده وبرای زندگانی اجتماعی مستعد شده ولزوم تقسیم کار هم باین فکر یاری کرده و هیئت اجتماعیه راکم کم وسعت داده تاآنجا که برای تنظیم این احوال منتهی بتشکیل حکومت ودولت شده است .

پس تأسیس مدنیت نتیجهٔ حس غیرخواهی انسان استکه که قوهٔ عقلیه برآن ضمیمه

---

(۱) Statique (۲) Dynamique (۳) Ordre (٤) Progrès

(٥) Egoisme (٦) Altruisme این لفظ راهم اگوست کنت جعل کرده است .

میشود و برحس خودخواهی غلبه میکند و بصورت نوع پرستی درمی‌آید و بقای نوع را بمنزله دوام و بقای شخص خود می‌یابد .

پس مبدأ علم اخلاق هم بدست آمد ودانستیم کهٔ مایه اخلاقی همان غیرخواهی است واین مایه اخلاقی بپرورش عواطف وتربیت قوهٔ عقلیه قوت میگیرد وسرانجام میبینیم نیکی احوال وترقی نوع بشر بتناسب ترقی قوهٔ علمی اوست که همواره حس خودپرستی رامغلوب حس نوع پرستی نماید و پرورش مغز با پرورش دل همراه باشد .

نکتهٔ مهم اینستکه امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند وهرچیز که دریکی ازآن امور تأثیر کند درامور دیگرهم مؤثر میشود وترقی بعضی ازاحوال بدون ترقی احوال دیگرصورت‌پذیر نیست . اخلاق وافکار وآداب وقوانین وتأسیسات همه بریکدیگر تأثیر دارند وتحولات آنها باهم مرتبط است و احوال مدنیت را بقوهٔ جبریه نمیتوان تغییر داد .

اما تحقیق امور حرکتی بنیادش همان است که پیش‌ازاین درباب احوال عقلی وعلمی انسان گفتیم که سه مرحله‌را می‌پیماید وترقی نوع انسان بسته بمیزان غلبه جنبهٔ انسانی برجنبهٔ حیوانی است ومدبر اصلیش درجه مشاعر ومدارك وقوهٔ عقلیه است ودرهرحال احوال مدنی وسیاسی وهیئتهای اجتماعیه بامراحل سه گانه ربانی وفلسفی وعلمی مطابق است.

نظر اگوست کنت درین تحقیقات بهیئتهای اجتماعیه ومدنیت اروپائیان است بنابراین میگوید سیاست وحکومتی که مطابق بامرحلهٔ ربانی است روح جنگی (۱) دارد وهنوز حس خود پرستی مردم درآنمرحله غالب است ومدار امر برزد وخورد وجنگ وجدال است. این مرحله در اروپا درقرون وسطی جاری وکمال وحسن انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیك قوت ورواج وعمومیت داشت ودرموقع خود بهترین وجه احوال مدنیت بود پس ازآنکه دورهٔ ربانی سپری شد ودرسدهٔ شانزدهم وهفدهم وهیجدهم مرحلهٔ فلسفی پیش آمد احوال حکومتی وسیاسی مرحلهٔ حقوقی وقانونی را پیموده ومردمان دنبال تحصیل حقوق واختیارات رفتند . اکنون که بمرحلهٔ علمی وتحققی رسیده‌ایم احوال مدنیت درتحت تأثیر صنایع وپیشه‌ووی وچگونگی تولید ثروت وایجاد محصولات وکالای کارخانه‌ایست وتعیین تکالیف مقدم برتشخیص حقوق و اختیارات است وحواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی ومناسبات کارگران وکارفرمایان میباشد که چه ترتیبی بایدفراهم شود تاعامه مردم بتوانند کار بکنند ونیز قوهٔ عقلیه خود را پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همان است .

تحقیقات مهم اگوست کنت این بود که درکتاب دورهٔ فلسفهٔ تحققی بتفصیل آورده وما بنهایت اختصار گذراندیم این مقدار ازتعلیمات اوهرچند بی‌عیب و نقص هم نیست در اذهان تأثیرعمیق بخشیده ومیتوان گفت جریان افکاررا تغییرداده وهم اکنون مدار تحقیقات علمی میباشد فلسفهٔ اوهم که درسراسر سدهٔ نوزدهم کاملا محل توجه بود و دانشمندان

---

(۱) Militarisme

بزرك بدان گرویده بودند هنوز باتصرفات جزئی که درآن بعمل آمده طرفداران بسیار دارد وشاید بتوان گفت که اصول آن فلسفهٔ متروك ومنسوخ نشده‌است ودر فصول آینده باز ازاین‌مبحث گفتگو خواهیم کرد .

٤ ـ دین انسانیت

درشرح‌حال اگوست کنت اشاره کردیم باینکه درسالهای آخر عمرذوق‌محبت چشید وحالش تغیر کرد . البته اصول عقاید علمی وفلسفی خود را ازدست نداد ولیکن همان‌اصول‌را بنیادعرفان مآبی‌ساخت وبران بنیاد دیانتی‌بنام دین‌انسانیت (۱) بنا کردو معبدی برپانمود وعباداتی مقرر داشت که این‌جمله درنظر اهل‌علم شگفت بود و اکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال یافته‌است وبعضی ازپیروانش دراین قسمت ازاو جداشدند ولیکن ظاهراً درکار او شایبهٔ عوام‌فریبی وجاه‌طلبی و منفعت پرستی نرفته است وبهرجهت تعلیماتی که اگوست کنت درآن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزانگی امری‌بدیع است وسزاوار است که مختصری درآن باب بگوئیم .

درفلسفهٔ تحققی بیان‌شد که دوامر قوی‌در وجودانسان مؤثر است یکی‌حس و عاطفه یاعشق‌دیگری عقل . بعبارت‌دیگر دل‌ودماغ (یادل ومغز) ونیز گفته‌شد که‌درآغاز امرانسانیت دل‌برمغز غلبه‌داشت یعنی‌عواطف واحساسات برعقل مسلط بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت ودل‌را تابع‌احکام خود ساخت اکنون هنگام آن رسیده است که باز دل قوت گیرد ومغزرا رهبری کند واین مقصودتنها بدیانت میتواند حاصل شود ، دیانتی که معلومات امروزی مارا درباب عالم‌خلقت بتواند فراهم گیرد وجامع گردد و چون دیانت مستلزم تصدیق بوجود یگانه‌ایست برتر از همه کس که کلیهٔ زندگانی مردم تابع او شود دراین‌مرحلهٔ تحققی که هستیم‌چنین‌وجودی جزانسانیت نتواندبود پس‌اگوست کنت‌انسانیت کلی‌را که افراد گذشته وحال وآینده اعضای‌آنند و در راه ترقی وسعادت نوع بشر کوشیده‌اند بعنوان وجود واحد موضوع‌عبادت قراردمیدهد ووجود اکبر (۲) میخواندو خودرا امام یاپیغمبر (۳) این‌دین میداند .

در دین‌انسانیت عبادت این‌نیست که انسانیت‌رابپرستند بلکه‌باید آنراپرستاری کنند تابکمال برسد . دعاونماز باید کرد امانه‌اینکه چیزی درخواست کنند بلکه بایددر کمال مطلوب انسانیت تفکر نمایند . مردمان مقرب ومعزز در حوزهٔ این دیانت کسانی هستند که خدمت بنوع‌میکنند وشرافت هر کس دراینستکه از اعضای وجود اکبر باشد یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و اندیشه وکردارش همواره متوجه محافظت و تکمیل انسانیت باشد و خلاصه اینکه مقدس ترین تکالیف و همچنین بالا ترین سعادتها غیر پرستی است .

---

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

چون اهمیت‌عاطفه واحساسات قلبی دانسته‌شد پس‌صنعت وهنرهای‌زیبادرجامعه مقامی والادارد واولیای دین‌انسانیت که مقتدا ورهبر میباشند بایدحکمت وشعر راجمع داشته‌باشند ومردم را درایمان باین‌سه‌اصل راسخ کنند که درانسانیت عشق مبدأ است‌و انتظام مبناست وترقی غایت است .

درحوزهٔ دیانت انسانیت زن‌مقامی بلنددارد بسیاست نباید بپردازد اما وظائف مهم‌دیگر برعهدهٔ اوست وباید مردرا مهذب کند وبرای این‌منظور باید پرورده‌شود .

اگر دردین انسانیت بهمین اصول که باختصار بآنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان‌سخیف نمی‌نمود ولیکن اگوست کنت آداب وسنتهائی هـم مقرر داشته است که بیشتر حق‌بکسانی میدهد که اورا درسالهای آخرمخبط دانسته‌اند و بنابـرین شرح‌آنهارا بیفایده میدانیم همینقدر گوئیم اکثرآداب مذهب کاتولیك را تقلید کرده و رنگی‌دیگر بآنها داده‌است چنانکه‌دربارهٔ‌دین انسانیت گفته‌اندهمان‌مذهب کاتولیك است که‌نام عیسی‌را ازآن برداشته اند و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیك است که کلاه علم برسرش گذاشته‌اند .

عجب‌اینکه دین‌انسانیت بقسمی که اگوست کنت مقرر داشته در بسیاری از کشورهای اروپا وامریکا پیروانی‌هم پیدا کرده که محافلی تشکیل‌داده وبـآداب وسنن آن‌دین عمل‌نموده وهنوزهم میکنند ودرپاریس خانهٔ‌اگوست کنت‌را کعبه‌دانسته‌ومعشوقهٔ ناکام اورا مانندمریم عذرا مینگرند وعجب‌تراینکه بعضی‌ازاولیای این‌دین‌ازدانشمندان ومردمان بزرگوار بوده‌اند .

باآنکه آداب ومناسکی که اگوست کنت برای دین‌انسانیت مقررداشته بنظر اهل‌تحقیق سخیف‌مینماید تاآنجا که شبیه‌مخبط بودن‌او رفته‌است ولیکن‌بعضی ازصاحب نظران هم معتقدند که ازآن امر نباید اینقدرها شگفتی نمود و نباید حکم کرد باینکه تأسیس دیانت باتنظیم علم‌وفلسفه تحققی منافات داشته‌است بایدبخاطر آورد که اگوست کنت‌از آغازنظرش اصلاح هیئت اجتماعیه‌بود وفساد جامعه‌را دراین‌یافته که عقاید دینی مردم سست‌شده است وهمواره مذهب کاتولیك رامیستود که اساس متینی‌بوده وتاوقتیکه متبع‌بود جامعه اروپا ازحیث آداب‌ورسوم واخلاق بدرستی انتظام‌داشت ولیکن پس از سیری که مردم‌اروپا دراین سیصد سال‌اخیر کرده‌اند بمقتضای قانون حالات سه‌گانه که پیش‌ازین بیان کرده‌ایم بازگشت بسوی‌آن مذهب حرکت‌قهقرائی خواهدبود و وقوعش محال‌است زیراکه مذهب کاتولیك متکی‌بر فلسفهٔ ربانی و مابعدالطبیعه است و امـروز این‌دومرحله طی‌شده ودینی که برآنها متکی‌باشد هرچند درزمان خود سودمندبود این زمان پیشرفت ندارد وازطرف دیگر هیئت‌اجتماعیه جهت‌جامعه میخواهد وجهت‌جامعه‌در هرحال دیانت‌است وازآن گریز نیست ولی‌امروز دیانت باید برفلسفهٔ تحققی مبتنی باشد زیراکه هیچ‌دینی مقبول ومتبع نمیشود مگر اینکه دانشمندان عصر نپذیرند و ادیان

9

پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آنزمان پذیرفته‌اند وعامه بنابر حسن‌ظنی که بآنان داشته‌اند پیروی کرده‌اند وامروز دانشمندان ازمرحلهٔ ربانی و مابعدالطبیعه گذر کرده‌اند ودیانتی که آنها ازروی عقیده وایمان بتوانند بپذیرند جـزاینکه باعـلم تحققی سازگار باشد چارهٔ ندارد اینستکه اگوست کنت ابتدا فلسفهٔ تحققی را تأسیس نمود سپس دین انسانیت را برآن مبتنی ساخت بنابراین اینقدرهاهم سزاوار تخطئه نیست چه اولا اودین‌را بآن‌معنی که قدما میگفتند که ازعالم‌غیب آمده نگرفته‌است وامری معقول قرارداده‌است ثانیاً دیانت‌را برای استواری بنیاد مدنیت وهیئت اجتماعیه واجب‌دانسته است واین عقیده را موجه‌ساخته وازکجا که باشتباه رفته باشد ؟

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد اما بعداز آنکه همه را تصدیق کردیم یك‌حرف باقی‌میماند که‌اگر اصولی که مذهب کاتولیك برآن بنیاد شده بااحوال مرحلهٔ فلسفهٔ تحققی تناسب ندارد درآداب و مناسك مذهب کاتولیك نیز همین سخن میرود و اگر تأسیس دین‌انسانیت بجابوده آداب ومناسکش راهم میبایست باافکار دورهٔ تحققی سازگار کرده باشند وجای انکار نیست که در ده‌دوازده‌سال آخرعمر سلطان عشق در ملك وجود اگوست کنت خیمه‌زده‌بود و بار دیگر « معلوم شد که عقل ندارد کفایتی » مگراینکه بگویند دراین‌طریق «خلق‌مجنونند ومجنون عاقل است »

☆☆☆

فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعیه و مدنیت درسده نوزدهم درفرانسه منحصر به اگوست کنت نبوده است چندنفر دیگرهم بوده اند که مخصوصاً از نظـر اقتصادی خواسته اند از روی‌تأمل و اساس علمی امور مردم‌را ازجهت زندگانی مدنی بهبوددهند و از اینروآنانرا در شمارهٔ حکما میآورند ولیکن این اشخاص‌درحکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکرباشد ندارند درحکمت عملی یعنی درامور اجتماعی هم‌آرائی که اظهـار کرده‌اند چندان طرف توجه نگردیده وبموقع عمل نیامده یا اگرآمده دوام نکرده و عمومیت نیافته و تأثیری در زندگانی مردم ننموده است ازاینرو ما بتفصیل آراءایشان نمیپردازیم همینقدرگوشزد میکنیم که نام سه‌نفر ازاین اشخاص بیشتر از دیگران برده میشود یکی همان سن‌سیمن (۱) است که دراحوال اگوست کنت باو اشاره کرده ایم و اصول مسلك اواین بود که قاعدهٔ توارث اموال را از میان مردم بایدبرداشت وهمه باید بوسیلهٔ اشتغال بکار معاش کنند ومشاغل وپیشه‌ها باید میان مردم‌موافق‌استعدادشان بتشخیص دولت تقسیم شود و میزان مزدهرکس راهم دولت معین کند (ولادتش ۱۷۶۰ بود ودر ۱۸۲۵ درگذشت .)

یکی دیگر فوریه (۲) نام داشته است « ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷ » و عقیدهٔ او این بود که هیئت های اجتماعیه بایدکوچك باشد ووسعت و جمعیت آنها باید فقط بقـدری

---

(۱) Saint - Simon (۲) Fouier

باشد که اعمال افراد هرهیئت حوائج آن هیئت را ازحیث امور معاش کاملا برآورده کند ودراین هیئت‌ها همه افراد شغلی‌را که مناسب‌حال‌خود میدانند بآزادی‌اختیار کنند .

فوریه جمعیت این هیئت‌ها را هزار و ششصد وبیست نفر معین کرده وآنهارا فالانژ (۱) مینامید و محلی که برای‌این جماعت‌میبایست تهیه کنند فالانستر (۲)خوانده اند . بعضی از پیروان اودر امریکایك فالانستر تأسیس کردند ولی‌چندی‌بیش‌دایر نماند.

یکی دیگر پرودن (۳) (۱۸۰۹ تا ۱۸۶۵) نام داشت و اواساس‌مدنیت را چنین میپنداشت که اشخاص بآزادی برای کار بایکدیگر مجتمع شوند وغیرازآلات و ادوات کار سرمایهٔ نقدی نداشته باشند و مزد کارگران همه یکسان باشدوحاکم و محکومی هم درمیان ایشان نباشد وخودسر زندگانی کنند .

رأیهای این اشخاص بنظر عجیب میآمد وبهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی مانده است بواسطهٔ اینکه این عقاید را از روی اصول و مبانی فلسفی میخواستند توجیه کنند و این تحقیقات مقدمهٔ تأسیس مسلك سوسیالیست (٤) بوده‌است که میخواستند هیئت مدنیت را بزور قانونگزاری وحتی بانقلاب اصلاح کنند در مقابل دانشمندانی که معتقدند که مصلحت مدنیت دراینستگه بطبیعت واگذاشته شود و آنانرا اقتصادیون (٥) مینامند .

فصل سوم

حکمای انگلیس

در اواخر سدهٔ هیجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم درانگلستان مردمان دانشمند فراوان بوده‌اند اما درفلسفهٔ مقامی نداشته‌اند که لازم باشد اوقات‌بسیار مصروف‌ایشان بسازیم از چندنفر که بالنسبه مهمترند مختصری یادمیکنیم .

جرمی بنتام و جمزمیل

جرمی بنتام (٦) ازسال ۱۷٤۸ تا ۱۸۳۲ زیسته ودر جلد دوم این کتاب نیز باو اشاره کرده‌ایم . در اوایل سدهٔ نوزدهم درسیاست انگلستان وجودی‌موثر بوده‌است و بسبب بنیادی که برای اخلاق و سیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار یعنی عمل نیك وبد وموجبات‌آن چه درعالم اخلاق وچه درعالم سیاست رنج وخوشیست باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل ازاو بیشتر وبادوام تر وموثرتر وشامل‌حال جماعت اکثر باشد و عملی که باید ازآن دوری‌جست آنستکه رنجی از آن برآید و درآن نیز همان قیودی که درباب خوشی کردیم باید رعایت شود بعبارت دیگر اساس

---

(۱) Phalange (۲) Phalanstère (۳) Proudhon (٤) Socialiste (٥) Economiste
(٦) Jeremy Bentham

اخلاق سود خواهی و جلب خوشی‌است و اگر این‌اصل را خودخواهی هم‌بخوانید باکی نیست زیراکه سود و خوشی اشخاص با یکدیگر منافات ومزاحمت نباید داشته باشد و نمیتواند داشته باشد و خودخواهی با غیر خواهی کاملا سازگار است بلکـه لازم و ملزوم یکدیگرند وحق اینست که جرمی‌بنتام یکی از انسان دوستان وانسانیت پروران نامی انگلستان بوده است .

جمزمیل (۱) (۱۷۷۳ تا ۱۸۳۶) از جرمی بنتام جوانتر بود اما بااودوست و همقدم گردید ومانند اودرسیاست کشور خویش دخالت مهم نمود طبقه متوسط ملترا در مقابل اشراف تقویت میکرد. عامل موثر را درملت تعلیم و تربیت میدانست که‌مردم خیروصلاح خودرا بهتر تشخیص کنند و براه خردمندی‌بروند . اثر فلسفی او کتابیستکه بنام تشریح ذهن انسان در روانشناسی نگاشته است . بنیاد تعقل را بر تداعی معانی و مناسبات تصورات و معلومات با یکدیگر میپنداشت‌وازاین‌اصل‌برای همه امورزندگانی نتایج مهم میگرفت که شرح آن دراین مختصر نمیگنجد .

ویلیام همیلتن

ویلیام همیلتن(۲) در ۱۷۸۸ زاده و تا ۱۸۵۶ زیسته‌است و او پیروکانت میباشد و عقل انسانرا از درك امر مطلق‌عاجز و فقط قادربر ادراك امورنسبی‌میداند باینمعنی که برای انسان علمی و معرفتی ممکن نیست مگر درحدود چگونگی قوای او و قوه عقلی انسان چیزی را در نمی‌یابد مگراینکه آنرامشروط و معین و محدود سازد و در واقع ادراك انسان نسبت‌بچیزی جزاین معنی ندارد که آنرا مشروط‌ومحدود کند چنانکه حقیقت فلسفه هم جز تحدید کردن چیزی‌نیست و بنابراین آنچـه انسان ادراك میکند مشروط ومحدود است پس ذات مطلق‌را که مشروط ومحدود نمیتواند بودادراك نمیکند و ما نمیتوانیم بچیزی علم پیدا کنیم مگراینکه آنرا با خودمان یا باچیزدیگری که معلوم ما باشد مقابل کنیم و همین عجز ما از ادراك امر مطلق غیر مشروط سبب میشود که ذهن ما هرامری را مشروط بامر دیگری که براو مقدم باشد میکندیعنی‌علت برای‌آن میجوید اینستکه ذات غیر معلول بفهم وادراك ما درنمیآید .

طامس کارلایل و کارلریج

طامس کارلایل (۳) (۱۷۹۳ تا ۱۸۸۱) دراصل نویسنده وادیب و مورخ بود اما نظر فلسفی هم‌داشت ودراین باب متمایل بفیلسوفان آلمان بود. برای هرچیزصورتی ومعنائی قائل بودچنانکه صورت انسان حیوانی است دوپا که جامه‌میپوشد اما معنیش نفس وروح وامری الهی‌است.این‌تن گوشتی برای‌حقیقت انسان گوراست وآواز ورنك وشکل ومتعلقات دیگرش کفن‌اوست ولی‌این کفن درآسمان بافته‌شده است همچنین ماده‌صورتی است ودردرون اومعنائی هست زبان وشعر وصنعت ودین‌دولت همه صور وعلائمند. زمان

(۱) James Mill (۲) William Hamilton (۳) Thomas Carlyle

ومکان صورتهائی ازتخیلات ذهنی‌هستند وقشر یاظرف مدرکات ومفهومات ما ازامور جهان میباشند. صورت ظاهرحال مازادن ومردن است اما معنی وباطنش بودن و ماندن است جزاینکه معنی وحقیقتی که درپس‌پردهٔ این‌صورتهاست ازقوه‌ادراك ما بیرون‌است و نسبت باو جز تعظیم و پرستش کاری نمیتوانیم . کسانیکه میخواهند ذات باری را بعقل اثبات کنند هیهات مانند آنست که بخواهند خورشید را بروشنائی فانوس پدیدار نمایند .

معرفت‌یافتن برحقیقت کاردل است نه کارسر ..... وازاین قبیل تحقیقات بسیار.

یکی از رایهای برجسته کارلایل اینست که مردم دوطبقه بیش نیستندیکی توده عوام دیگر خواص خردمندان که آنانرا دلاوران میخواند ومعتقد است که هرچه‌درجهان واقع میشود آثار دلاوران است وآنان بایدپیشوا باشند وعامه ازایشان پیروی کنند و درواقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند که خلق را رهبری میکنند و این عقیده را کارلایل درکتابی شرح و بسط داده که آنرا « دلاوران و دلاور پرستی » نامیده و گروهی ازاین دلاوران رانام برده ودر احوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلام است .

کالریج (۱) درزمان برکارلایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تا ۱۸۳٤) درنشر افکار رمانتیك‌فلسفهٔ آلمان‌درانگلستان باکارلایل‌شریك بودو اگرچه‌درافکارانگلستان تاثیر مهم داشته است درفلسفه‌دارای مقامی نیست که ماچندان‌اهتمامی‌درشناختن او بکنیم گذشته‌ازاینکه اودر تاریخ ادبیات بیشتر جادارد تاتاریخ فلسفه و کتاب‌مختصر مابیش‌از این گنجایش این‌تفصیلات راندارد .

---

(۱) Samuel Taylor Coleridge

باب دوم

حکمای اروپا درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استورت میل

جان استورت میل (۱) پسر جمزمیل است که درفصل سوم‌ازباب اول مختصری ازاوگفتیم در ۱۸۰۶زادو پدرش اورا کاملا مطابق سلیقه‌خود پرورش داد بمدرسه‌اش نفرستادوخود متکفل تربیت اوشد وجز علوم چیزی باو نیاموخت درسه‌سالگی بآموختن زبان یونانی آغاز کرد ودرده‌سالگی کتابهای افلاطون رامیخواند وباقی معلوماتش‌هم باین نسبت بود وهمه کس عجب دارد که چگونه قوای بدنی ودماغی اوتاب این‌همه‌فشار آورد درهفده سالگی واردخدمت کمپانی هندوستان شد وامر معاشش تامین گردید .در در بیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که دریافته پر خشك بوده و پرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است پس بشعر وادب وموسیقی ومانند آن‌پرداخت وحکایت کرده‌اند که فطرتی‌بسیار سلیم داشت و نهایت خوش قلب و با محبت بود . چون کتاب فلسفه تحقیقی اگـوست کنت را مطـالعه نمود باو معتقد شد و ازکسانی بود که از او دستگیری مالی کرد گذشته ازکارهای اداری برای روزنامه‌ها و مجلات مقالات‌مینوشت و در مباحثات سیاسی کشور خود نیز دخالت میکرد . درچهل و پنجسالگی متاهل‌شد و نزدیك بشصت سالگی بنمایندگی ملت منتخب گردید اما از هیچ حزبی تبعیت نکرد و فقط موافق نظر وسلیقه خود سخن میگفت وکارمیکرد باین واسطه درنمایندگی ملت دوام نیافت اما همواره در بهبود احوال عامه خاصه کارگران اهتمام میورزید همه عمر

---

(۱) John Stuart Mill

بکارهای علمی اشتغال داشت اما بتدریس نپرداخت دوسال ۱۸۷۳ درگذشت ونوشته‌های بسیار درفلسفه و سیاست وفنون مرتبط بآنها از خود بیادگار گذاشت که از جمله کتاب بزرگی درمنطق وهمچنین تصنیف مهمی درعلم اقتصاد وثروت ملل میباشدوسرگذشت زندگانی خودراهم درکتابی مدون نموده است .

☆ ☆ ☆

ازآغاززمانیکه اروپائیان‌دوره تحقیقات‌علمی وحکمتی‌را تازه کردنددانشمندان انگلیس شیوه خاص ونکته‌سنجی مخصوص داشتند بعمل نزدیك بودند وحس وتجربه را بنیاد علم تشخیص کرده بودند فرنسیس بیکن که خلاصه از تحقیقات اورادر نخستین‌جلد این کتاب بازنموده‌ایم درسده شانزدهم سرسلسله این حکما بوددر سده هفدهم لاك‌ودر سدهٔ هیجدهم هیوم بهمان روش‌بتحقیقات حکمتی پرداختند وبمجملی از نتایج نکته‌سنجی های ایشان درجلد دوم اشاره کردیم درسدهٔ نوزدهم استورت میل‌آن تحقیقات رابکمال رسانید وازمطالعات‌خود کتابی در منطق تدوین کرد ودر مباحث روان شناسی‌هم‌عقایدی اظهار نمود که درواقع مبنای منطق اوست دراصول اخلاق نیز بیاناتی دارد که باهمان شیوهٔ خاصی که مذکورداشتیم‌متناسب است درسیاست وعلم‌اقصادهم تصنیف‌ها کرده‌است ولیکن‌ماتوجه خودرا بیشتر بحکمت نظری‌اومعطوف کرده ونتیجه تحقیقاتش‌رادرآن‌باب باکمال اختصار گوشزد خواهیم نمود .

☆ ☆ ☆

بنیاد فلسفهٔ استورت‌میل‌همان نکته‌است که وسیله انسان درتحصیل‌معلومات‌همانا حس وتجربه است .

درعلم بجزئیات همه متفقند که وسیله‌اش حس‌است (بقول قدماحس ظاهروحس باطن) علم بکلیات راهم که معمولا کار عقل میدانند استورت میل منتسب بحس میکند و ومیگوید آنچه راادراك کلیات میگویندنیست مگرجمع وترکیب معلومات جزئی که بحس و وهم برای ذهن حاصل‌میشود واگر بخواهیم باصطلاح قدما سخن بگوئیم آن‌معلومات جزئی بوسیله حس و وهم دریافت میشود و بوسیله حافظه وخیال در ذهن میماند و قوه متصرفه ومتخیله آنها را باهم جمع وترکیب میکند و این جمع وترکیب برطبق قواعد آن‌عملی ازذهن‌صورت‌میگیرد که اروپائیها باصطلاحی‌درآورده‌اند که ماتداعی‌معانی(۱) ترجمه کرده‌ایم. پس‌در واقع تعقل جزبجمع معانی چیزی نیست .

قواعد تداعی معانی یکی قاعدهٔ مقارنه‌ومجاورت است یکی‌قاعدهٔ مشابهت.

قاعده مقارنه و مجاورت اینست که چون دو چیز مقارن یکدیگر یا نزدیك بیکدیگر در زمان‌و مکان بادراك ذهن‌درآمدند ذهن هرگاه یکی‌از آنها رادرمییابد دیگری را بیاد میآورد .

---

(۱) Association des idées

قاعدهٔ مشابهت اینست که ذهن از ادراك چیزی جز چیز دیگری را که شبیه بآنست بیاد میآورد واضداد هم در حکم متشابهاتند زیرا دو چیز تا باهم ازجهتی اشتراك نداشته باشند متضاد نخواهند بود .

این عمل ذهن که ازچیزی بواسطه مجاورت یا مشابهت چیز دیگررا بیادمیآورد یعنی وقوع این جمع وترکیب یا باصطلاح جدید این تداعی معانی بواسطه تکرار یا بواسطهٔ شدت تأثیر قوت وضعف می پذیرد یعنی هر گاه دوچیز مجاور یامشابه مکرر باهم ادراك شدند تداعی آنها نسبت بیکدیگر قویتر وسریع تر خواهد بود همچنین هر گاه دوچیز مشابه با مجاور در ذهن تأثیرشان شدید بوده است یکدیگر رازودتر تداعی می کنند

چون این فقره را دانستیم میگوئیم بعقیدهٔ استورت میل دوامر که بنیادعلم انسان بلکه بنیادوجود است وبرحسب ظاهراز آن مسلم تر چیزی نیست شبهه و فریبی است که برای انسان ازتداعی معانی دست میدهد یکی ادراك نفس وشخصیت خود یکی ادراك جهان یعنی چیزهائی که غیراز نفس خود بوجود آنها قائل است بشرح ذیل :

ادراك نفس وشخصیت عبارت ازاینست که محسوساتی درذهن وارد میشود ودرحافظه میماند وذهن آن احساسات گذشته را جمع میکند وامکان وقوع آنهارا درآینده نیز بنظر میگیرد وازاین جمع وترکیب امرواحدی توهم میکند که آنرا «من» مینامد و نفس و شخصیت خود می پندارد .

ادراك اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی یعنی جمع وترکیب احساسات است چون ذهن آنچه را براو محسوس شده ضبط وترکیب میکندوازآنها وجود اشیاءواجسام راتوهم مینماید و از عبارات لطیف استورت میل اینست که ماده (جسم) همانا امکان دائمی احساس است .

حاصل اینکه وجود خواه درون ذاتی وخواه برون ذاتی امری است موهوم و آنچه مسلم است واین موهومات را صورت میدهد حس است وتداعی معانی .

ازاین تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفهٔ استورت میل مادی است یعنی جز ماده حقیقتی نیست بلکه امر معکوس است زیرا او بغیراز ادراك و وجدان حقیقتی قائل نیست واگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر باعمال وحیات روح میداند .

درهرحال بنیادعقاید استورت میل در روانشناسی اینست که علم فقط نتیجه حس و تجربه و قوهٔ تداعی معانی است و تحقیقات او در منطق نیز بر همین بنیاد گذاشته شده است .

☆☆☆

چنانکه پیش از این دیده ایم در اروپا تاسدهٔ شانزدهم ازمنطق ارسطو تجاوز نکرده بودند وتحقیق مهمی درآن بعمل نیاورده جزاینکه یك مدت اهل مدرسه اوقات خود را باین مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یافقط اسم ولفظ است . درسدهٔ هفدهم

فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی که هریك بوجهی تجدیدکنندهٔ علم و فلسفه بودند درباره منطق عقایدی اظهار نمودند وآنرا برای کسب‌علم تقریباً بیحاصل دانستند و چنانکه درجلداول این کتاب بازنمودیم هریك‌از ایشان روش‌خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند روش‌بیکن مبنی براستخراج کلیات ازجزئیات بود (تجربه و استقراء (۱)) ودرعلوم طبیعی بکار میرفت ودکارت بیشتر بروش علوم ریاضی و تعقلی (قیاس و استنتاج(۲)) توجه‌داشت . پس‌از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی‌اعتنائی آن دوحکیم را نسبت‌بمنطق یکسره سزاوار ندانستند وباز در این فن‌تصانیفی با ترك حشووزواید پرداختند ودانش پژوهان ازفراگرفتن قواعد منطق‌خودرا بی‌نیازنپنداشتند ولیکن درابواب این‌فن بجزتهذیب وتلخیص تجددی بعمل‌نیاوردند . آنچه راهم‌کانت و هگل بنام‌مباحث منطق درتحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم درواقع چندان ارتباطی بمنطق‌نداشت‌بلکه درمتن‌فلسفه بود .

درسدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی‌بفن منطق نشان دادند و درین فن تصانیف چندبظهور رسید ازآن‌میان کتاب منطق‌استورت‌میل دارای حیثیت مخصوص است ازآنرو که تمام مباحث این‌فن‌راکه براستی شایان‌دقت‌است روشن ومنقح‌ساخته و درضمن نکته‌سنجیهای تازه‌هم کرده وتکمیل وتتمیم نیز درفن بعمل آورده است و مادر آن‌قسمت ازتحقیقات اوکه باگفته‌های پیشینیان موافق است چندان وارد نشده ببعضی از مطالب اوکه تازگی دارد اشاراتی باجمال‌خواهیم کرد .

☆☆☆

میدانیم‌که منطق علم بعلم است یعنی علم باینکه انسان چگونه علم پیدامی کند وچه میشودکه برامری بیقین میرسد بعبارت دیگر علم دریافت حقیقت است‌وحقیقت را انسان باندیشهٔ عقلی خود درمی‌یابد و منطق راهنمای اندیشه است چون‌اعمالی‌که عقل برای دریافت حقیقت میکند باید اطمینان بدرستی آن حاصل شود یعنی معلوماتی که بدست میآید باید مدلل ومبرهن گردد. پس عقل بردرستی آن معلومات بایدبرهان بیاورد ودرستی ونادرستی برهان بمنطق تشخیص میشودکه علم بچگونگی استدلال عقلی است .

علم وبرهان بعبارات ادا میشود و خواه آن‌عبارات بلفظ درآید یا فقط در

---

(۱) Induction (۲) Déduction در زبانهای اروپائی غالباً لفظ induction راکه ما باید استقرا ترجمه‌کنیم درمقابل لفظ déduction میآورند و برای لفظ این دوم ما اصطلاحی که‌کاملا منطبق باشد نیافتیم وناچار استنتاج را اختیارکردیم زیراکه آن‌گرفتن نتیجه‌است‌ازدویا چندقضیه‌که بایکدیگر مقارن‌کنند ودرحقیقت همان‌قیاس است‌که غالباً ازکلی بجزئی میرسند اما حکم‌هم عمومیت ندارد درهرحال چون میان‌ما قیاس‌غالباً بآن‌قسم ازبرهان‌گفته میشودکه‌بصورت اشکال‌اربعه درمیآید ازاینرو déduction راکه‌عام‌تر ازآنست‌استنتاج ترجمه‌میکنیم .

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

چیزها وامورى که در بارهٔ آنها بوسیلهٔ قضایا باثبات‌یا بنفی حکمی میکنیم هریك بنامی خوانده میشوند وبنابر این قضیه جمع کردن نامی است بنامی که یکی را موضوع و دیگری را محمول میخوانیم و آنها را بوسیلهٔ ادات ربط بیکدیگر مرتبط میسازیم .

در این مورد استورت میل تحقیق میکند در اینکه نامهائیکه ما موضوع و محمول قضایای خود میسازیم آیا نام اشیا وامورند یا نام تصورهائی است که ماازاشیا وامور داریم زیراحکما را دیده‌ایم که بعضی باین عقیده وبعضی بآن عقیده اند و عقیده که خود او اظهار میکند اینستکه نام اشیا و امورند نه نام تصورات ومثال میآورد که وقتیکه من میگویم خورشید روز را میسازد البته مقصودم این‌نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا از روز میسازد زیرا اگرچنین بود معنی عبارت این میشد که تصور خورشید درذهن من سبب تصور روزاست .

حقیقت این امر هرچه باشد منشأ عقیدهٔ استورت میل دراین ادعا آنست که بتصورات کلی عقلی معتقد نیست نظربهمان که گفتیم که جز حس و تجربه چیزی‌را مایهٔ علم نمی پندارد وآنچه را عموماً کلیات و معقولات میخوانند او مجموعهٔ از احساسات‌و تأثرات و تخیلات میداند و الفاظی راکه حکما مشعر برتصورات کلی‌میدانند اوعباراتی میشمارد که خصایص افراد بسیار را باجمال و بلفظ اندك ادا میکنند .

پس از تحقیق حال نامها که در قضایا موضوع ومحمول واقع میشوند وذکر انواع و اقسام آنها که تعرضش را ما اینجا لازم نمیدانیم میآید برسر اینکه نامها بر چه چیزها وچه امور تعلل میگیرند بعبارت دیگر مبحث مقولات را پیش میکشد و در این مبحث نیز روش تازه اختیار میکند و مقولات ده‌گانهٔ ارسطو راکنار میگذارد که این تقسیم هم نقض دارد هم زیاده و باشرطو بسطی که در خور این مختصر نیست باینجا میرسد که امور و اشیا از سه مقوله بیرون نیستند یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس . ذوات‌نفوسند واشیا، صفات‌احوال کمی یا کیفی‌یااضافی هستند که دراشیامشاهده میشوند، احوال نفس احساسات وعواطف وارادات وافکارند. بعبارت دیگر نام‌یانام ادراك کننده است یانام ادراك شونده یانام نسبتهائی میان ادراکات از مشابهت ومباینت ومقارنه و تعاقب ومانندآنها .

درباب قضایاهم‌اینکه بعضی گفته‌اند حمل‌تصور ومفهومی است‌برتصور ومفهوم دیگر و بعضی گفته‌اند تطبیق معنی‌لفظی است برلفظی‌دیگر یاتصدیق براینکه موضوع ازنوع محمول است درست نیست قضیه‌همانا تصدیق مثبت یامنفی است بر وجود حادثه درحادثهٔ دیگر یامشابهت آنها یامقارنه وتعاقبشان بریکدیگر (ترتیب زمانی ومکانی)

یاعلت ومعلول بودنشان نسبت بیکدیگر (مقصود ازحادثه‌هرامری‌است که بمشاهدهٔ‌انسان درمیآید زیرا جزحوادث (۱) چیزی بمشاهده وادراك انسان درنمی‌آید).

و قضایا دوقسمند ذاتی وعرضی. قضیه ذاتی‌آنستکه ذات‌یعنی حقیقت وماهیت چیزی را مشخص میکند مانند اینکه بگوئیم‌گیاه جسمی است نموکننده وقضیه عرضی آنستکه عرضی ازعوارض چیزی رامعلوم میسازد مانند اینکه بگوئیم‌گیاه سبز است. پیشینیان درعلم به قضایای ذاتی اعتنای تام داشتند وقضایای عرضی را ناچیز میشمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب بعکس است وقضیه ذاتی مجهولی را معلوم نمیکند زیرا که دراین‌نوع قضیه محمول عین‌موضوع است وفقط‌معنی موضوع رابیان مینماید و معلوم تازه بدست‌نمیدهد چنانکه‌درمثال‌فوق‌جسم نموکننده همان معنی لفظ‌گیاه‌است واز آن عبارت معلومی دربارهٔ‌گیاه بدست نمیآید اماوقتیکه میگوئیم‌گیاه سبزاست چیزی افاده کرده‌ایم که درمعنی لفظ‌گیاه نیست. ازاینرو استورت میل‌قضایای ذاتی راقضایای لفظی میخواند ودرعلم سودمند نمیداند ومعتقد است که علت بزرك دراینکه منطق در نزدپیشینیان بیحاصل وبی‌نتیجه مانده وعلم‌را ترقی ندداده‌است همین‌است که آنان‌اهتمام خودرا همه بقضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند وقضایای عرضی راکه درواقع قضایای معنوی هستند ودرآنها محمول علمی‌دربارهٔ موضوع افاده‌میکند قابل اعتنا نمی‌دانستند.

بنا برآنچه دربارهٔ قضایای ذاتی وعرضی گفتیم دانسته میشود که درکسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده‌اند اهمیت ندارند چراکه آنها قضایای ذاتی میباشند وقضیهٔ ذاتی درواقع ترجمه لفظ‌است وحقیقت‌چیزی رامعلوم نمیکند بعلاوه‌آنچه‌منطقیان حدتام مینامند براستی حدتام نیست زیرا حد تام درنزدآنان ترکیب جنس وفصل است مثلا درحدانسان میگویند حیوان ناطق اماگر احیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشدآیا میتوان اورا انسان‌گفت؟ پس‌اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیك بتمام باشد باید علاوه‌برحد اورا وصف‌هم بکنیم وبسیاری ازعوارض را نیز یاد بیاوریم وبگوئیم حیوان ناطق وبستانداری که بردوپا راست راه‌میرود ودودست داردبا خواص معین واندامش چنین‌است وچهره‌اش چنان است وبسیار چیزهای دیگر واگر ما بواسطهٔ بعضی حدودی که فقط مشتمل برجنس وفصل است قانع میشویم و تصوری بقدر کفایت ازمحدود پیدامیکنیم بسبب سبق ذهن وسابقهٔ معرفتی است که بوسایل دیگر ازآن دریافته‌ایم وگرنه مثلا هرگاه کسی درعمر خود خر ندیده باشد اگر بگویند خر حیوان ناطق است‌آیا تصور صحیحی ازآن حیوان پیدامیکند؟

مقصود ازاین بیان این نیست که تعریف منطقی بکلی بیهوده است البته برای جدا ومتمایز کردن محدود ازچیزهای‌دیگر مفیداست ودربسیاری ازموارد برای مقصود

---

(۱) Phénomènes

کافی است تاآنجا که درفنون حدناقص ورسم‌هم مقصودرا حاصل میکند چنانکه درعلم حیوان شناسی اگر درتعریف انسان بگویند پستان‌داری که راست راه میرود غرضی که درحیوان شناسی داریم حاصل می‌شود. ازبیان فوق‌مراد این‌بود که در اشتباه نباشیم و چنین نینداریم که ازقضایای ذاتی حقایق اشیاء برمامعلوم میشود.

ونیز باید دانست که حدود وقضایا دوقسمند بعضی‌فقط‌دال برمعنی‌لفظ‌محدودند وبعضی براعتقاد بموجـود ومتحقق بودن محدود نیز دلالت دارند. مثال اول اینستکه اژدها مار بزرگی است که ازدهانش آتش بیرون میآید. مثال دوم خفاش موشیست که پرواز میکند وچون این‌دوقسم قضیه بصورت ظاهر تفاوتی ندارند بایدبرحذر بود زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیه‌اول فقط‌ترجمهٔ لفظ‌اژدهاست ودلیل بروجودآن نیست‌ممکن است ازآن‌نتیجه بگیریم که قسمی مارهست که از دهانش آتش بیرون میآید وبایدبیاد داشته باشیم که آنچه دربرهان سودمند است قضایای قسم‌دوم است.

حدوقیاس دورکن برهان‌بلکه دورکن منطق میباشند که مباحث دیگرمقدمه برای‌آنها هستند. ازبحثی که استورت میل درباب حددارد مختصری بیان کردیم درباب قیاس هم‌بحث مفصلی نموده مجملش اینکه کسانیکه قیاس را معتبر ومفید یقین میدانند میگویند ازیك‌قضیهٔ کلی‌مسلم یعنی‌مقدمهٔ کبری درباب یك‌امرجزئی (حداصغر) که بودنش درتحت‌آن‌کلی بواسطهٔ مقدمهٔ صغری مسلم شمرده‌میشود نتیجه یقینی میگیریم. کسانیکه قیاس‌را بیفایده میدانند میگویند اگر بودن صغری درتحت کبری مسلم است پس قیاس یامصادره بمطلوب است یاتکرار امر معلوم است نه‌استخراج مجهول. مثلا دراین قیاس که «جهان متغیراست وهرچه متغیراست حادث است پس‌جهان حادث است» لفظ‌حادث عبارت دیگری است ازمعنی متغیر ومثل اینستکه گفته باشیم جهان حادث‌است پس‌حادث است ودرمثل این‌قیاس که «هرانسانی میرنده است وفلان انسان است‌پس‌میرنده است» درصورتیکه فلان هنوز نمرده است تا معلوم شود که هر انسانی میرنده است چگونـه میتوانیم چنین‌حکمی بکنیم واز کجا معلوم که فلان‌هم خواهد مرد؟

استورت‌میل میگوید راست‌است که قیاس‌آن‌اندازه که منطقیان مهم دانسته‌اند درمعلوم کردن مجهولات اهمیت ندارد ولیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست واشتباه ازاین است که طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمهٔ کبری را درست موجه نکرده‌اند ودر این باب نظر حکیم انگلیسی مبتنی برهمان بی اعتقادی است که بتصورات و تصدیقات کلی وعقلی دارد ومنشأ علم را منحصر بحس‌وتجربه میداند ومیگوید کمتر وقتی‌است که ماازکلیات بجزئیات پی‌ببریم بلکه بعکس است واستنباط مطالب همیشه ازجزئی بجزئی یاازجزئی بکلی است مثلا کودك یکمرتبه که دستش ازآتش سوخت پی‌بحقیقت می برد ومحتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده‌است استنباط جزئی ازکلی درواقع تصدیق مشابهت آن‌جزئی است بجزئیات دیگری که پیش از آن

تجربه شده است و در قیاس وقتیکه از کبری در بارهٔ اصغر نتیجه میگیریم اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی در آمده است نتیجه میگیریم و وقتیکه حکم میکنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که افرادی را دیده ایم وشنیده ایم که مرده اند وفلان راهم بانها قیاس میکنیم قضیهٔ کلی درذهن انسان بمنزلهٔ کتابچه یادداشت است که استنباطات وحاصل تجربیات خود را ازجزئیات در آن کتابچه ضبط کرده است درواقع توسل ما بقضیه کلی توقف است درمیان منزلی برای یاد کردن ازجزئیاتی که بصورت قضیه کلی درخزینه خاطر یادداشت کرده ایم وبرای اینکه حکمی نکنیم که مخالف ومناقض استنباط سابق ونظری که اتخاذ کرده ایم باشد.

پس توسل بقضایای کلی ضروری نیست چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل بواسطه یعنی قضیه ومقدمه کبری استنباط لازم رادر موقع خودمیکنند بلی مسئله وقتیکه غامض باشد بساهست که توسل بقضیه کلی مفید است برای اطمینان ازاینکه استنباط درست است چنانکه اگر کسی دربارهٔ فلان امپراطور روم بخواهد حکم بدادگری او بکند بملاحظهٔ ایکه امپراطور روم است هرگاه مقدمه صغری و کبری ترتیب دهد باین طریق که «فلان امپراطور روم است هرامپراطور رومی دادگر است پس...» آنزمان متوجه میشود که کبرای قیاسش غلط است چون امپراطورهای رومی چند بیادمیآورد که بیدادگر بودند پس درمییابد که این استنباط غلط است .

اعتقاداستورت میل بحس وتجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات واولیات واصول متعارفه راهم که دیگران بحکم عقل و فطرت میدانند اومنتسب بحس و تجربه میکندحتی اصول متعارفه هندسه وریاضیات راو بیان او دراین باب مفصل است وسخن را بدرازی می کشاند .

درهرصورت قیاس وتوسل بوسط یعنی بقضیه ومقدمه کبری فایده عمده اش حصول اطمینان است ازاینکه استنباط وحکمی که می کنیم موافق باشد با مقتضای عقل یعنی با معلوماتیکه در خزینه خاطر ذخیره کرده ایم ووسیله تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمیکند و فن منطق در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده و آنرا منطق صوری میگویند و قدما هم آنرا آلت و میزان درستی فکر و وسیلهٔ دوری جستن از خطا میخواندند .

پس اهتمام استورت میل درنگارش کتاب منطق خود براینست که فن منطق را تکمیل کند باین وجه که آن وسیلهٔ تحصیل معلومات یعنی تبدیل مجهول بمعلوم باشدوچون اوحس وتجربه را تنها منشا علم میداند در حصول این مقصود استقرا را که پی بردن از جزئیات بکلیات است برقیاس مقدم می شمارد وقواعد استقرا را بتفصیل هرچه تمام تر بدست میدهد .

استقرا درواقع تعمیم نتیجه تجربه ومشاهده است بنابراینکه میبینیم درطبیعت

هرامری که دریك مورد حادث میشود درهمه موارد متشابه نیز حادث میگردد. درواقع میتوان گفت هراستقرائی مآلش بقیاس‌است باین وجه که میگوئیم مثلا دیدیم که آب‌چون بآتش رسید آنرا خاموش کرد وچون درامور طبیعی هر امر که در یك مورد حادث شد در همه موارد متشابه حادث میشود پس حکم میکنیم که هروقت آب بآتش برسد آنرا خاموش میکند .

این عقیده که هرچه دریك حال حادث میشود درهمه احوال متشابه نیز حادث میگردد مارا برآن میدارد که بگوئیم جریان امور طبیعت قانون دارد و همین امرسبب میشود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم وحکمت طبیعی همان معرفت قوانین‌طبیعت است‌وبرای رسیدن باین معرفت جز مشاهده وتجربه وسیلهٔ نداریم ومشاهده وتجربه‌در جزئیات واقع‌میشود واز این جزئیات نظربه‌بیانی که کردیم باستقرا بکلیات یعنی بقوانین طبیعت پی میبریم .

بزرگترین ومهمترین قانون‌طبیعت قانون‌رابطهٔ‌علت ومعلولست که‌محض‌اختصار قانون علیت مینامیم وآن نتیجهٔ همان قاعده یاعبارت دیگری ازآنست که در آغاز گفتیم که‌هرامری که‌در یك‌مورد حادث شد درهمه موارد متشابه نیز حادث میگردد وجریان امورطبیعت بریکسان است وآن چنان است که دریافته ایم که هر امری که حادث‌میشود البته مقدم براوامردیگری‌هست که امر حادث تالی‌اوست چنانکه هرگاه امرمقدم وجود باشد امرتالی هم‌البته موجود میشود وگرنه نمی‌شود پس‌امرمقدم را علت یاسبب یامؤثر میگوئیم و امر تالی را معلول یا اثر می‌نامیم .

در واقع هیچ امری نیست که تالی یك مقدم تنها باشد و همیشه مجموعه از احوال و امور است که شرایط حتمی حدوث امر دیگر است و آن شرایط بعضی منفی وبعضی مثبت است یعنی بعضی‌چیز هاباید باشند و بعضی چیز ها باید نباشند تا آن امر حادث شود اما شرایط منفی یعنی موانع بسیارند و نمی توان همه را درنظرگرفت و وحاجت بذکر آنهاهم نیست

شرایط مثبت نیزالبته بسیارند اما درهمه مورد اکثر آنهامحل توجه نمی‌شوند چون حاجت بتوجه بآنها نیست وذکر آنها همه ممکن‌هم نمی‌باشد مثلا جوش آمدن‌آب درسماور شرطش وجودکرهٔ زمین است ووجود آب درکرهٔ زمین ودرمحلی که درنظر است ووجود سماور و وجودکسیکه آب در سماور بریزد و وجود زغالی که در سماور بیندازند وآتشی که بیفروزند تاگرمی ازآن حادث شود که آب‌را بجوش بیاورد و همه آنچه ذکرشد هریك بجای خود شرایطی دارندکه باید موجود باشند و موانعه که باید مفقود باشند اماهمه این‌شرایط وموانع توجه و ذکرشان نه‌محل حاجت ونه ممکن است اینست که اکتفا می‌شود باینکه بگویند رسیدن گرمی آتش بآب سماور علت‌جوش‌آمدن آب است .

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

برای دریافتن رابطهٔ علت ومعلول میان دوامر استورت میل چهار قاعدهٔ اصلی بنظر گرفته است یکی که آنرا قاعدهٔ توافق می نامند (۱) این است که هرگاه حادثهٔ درموارد مختلف چند حادث شود وهمه آن موارد دریك امر تنها اشتراك داشته باشند آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطهٔ علت و معلول دارد . دوم قاعدهٔ که آنرا قاعدهٔ اختلاف (۲) میخواند اینست که هرگاه حادثهٔ دریك مورد حادث شود و درمورد دیگر نشود ودراین هردو مورد اوضاع همه مشترك باشد جزیك امر که درمورد حدوث بوده و در مورد عدم حدوث نبوده است امری که اختلاف آن دو مورد تنها درآنست علت حادثه باید شمرده شود . قاعده سوم که آنرا قاعده بقایا (۳) می نامند این است که هرگاه یك عده ازامور مقدم ویك عده ازامور تالی مشاهده کنیم وتعلق همه مقدم ها را بجزیکی باهمه تالیها بجزیکی معلوم نمائیم پی میبریم باینکه مقدم باقی مانده با تالی باقیمانده رابطه علت ومعلول دارد (٤) . قاعدهٔ چهارم که آنرا قاعدهٔ مقارنهٔ تغیرات (٥) مینامند اینست که چون دوامررا ببینیم که تمام تغیرات یکی از آنهارا همواره با تغیر های مخصوصی دردیگری مقارن است میتوانیم آن دوامررا علت ومعلول یکدیگر بدانیم

پس ازبیان این چهار قاعده استورت میل دستور میدهد که درمواردی که علت های متعدد درکار است یااینکه معلول های چند باهم مختلط شده اند باید برای اینکه بنتیجه برسیم باستنتاج بپردازیم یعنی پس ازآنکه درهریك ازعلتها و معلولها استقرا کردیم وقواعدشان را بدست آوردیم برای نتیجهٔ مجموع آنها باید بقیاس متوسل شویم و چون بوسیلهٔ قیاس نتیجه گرفتیم آنرا بمعرض امتحان بیاوریم و به بینیم مطابق واقع هست

---

(۱) Méthode de Concordance (۲) Méthode de différénce
(۳) Méthode des résidus (٤) درواقع نوعی از سیر و تقسیم است .
(٥) Méthode des Variationes Concomitantes

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

استورت میل برای تکمیل روش تحقیق در قوانین طبیعت و روابط علتها و معلولها ودوری جستن ازسهو وخطادستورها وبیانات مفصل دیگرهم دارد ولیکن همه مبتنی براصولی است که اشاره کردیم ومادر این مختصر نمی‌توانیم بشرح آنها بپردازیم ازآنرو که بنای ما براین است که فقط اصول تحقیقات ومفتاح فهم فلسفهٔ هر فیلسوفی را باز نمائیم وتفصیلرا حواله بتصنیفهای خود آن دانشمندان میکنیم .

تحقیقات استورت میل درمنطق البته بحث وایرادهم برمیدارد وصاحبنظران ازبحث درآنها کوتاهی نکرده‌اند ودربسیاری ازموارد که چنین مینماید که با پیشینیان مخالف است چون درست بنگری میتوان گفت نزاع لفظی است ودرمعنی آنقدرها اختلاف ندارد ولیکن همه کس تصدیق میکند که او از کسانی است که بمنطق وروش تحقیق علمی ترقی شایان داده است دانشمندان دیگرهم دنبالهٔ کار اورا گرفته ونقیصه‌هائی که درکار او بوده معلوم ومرتفع ساخته‌اند اما کمتر تحقیقی ازاوهست که یاتماما درست نبوده و یا بااندك اصلاح وتکمیلی شایستگی دقت وتامل وکاربستن نداشته باشد ویقیناً درروش فحص علمی وفلسفی بعالم انسانیت خدمتی بسزا کرده است .

☆ ☆ ☆

گفتیم که درمعرفی فلسفهٔ استورت میل بتعلیمات او درحکمت نظری مخصوصا منطق اکتفامی کنیم وبتحقیقاتش درحکمت عملی نمی‌پردازیم چه بیانات او دراین مباحث آن اندازه اهمیت ندارد که دراین مختصر گفتگوئی ازآن بمیان بیاوریم وسیاست اقتصادی اوهم که بیشتر محل توجه است در این کتاب موضوع نظر ما نیست . با اینهمه سزاوار است که بمبانی که او برای اخلاق درنظر گرفته است اشارهٔ اجمالی بکنیم زیرا اگر حق بخواهید اصلاورود فلسفه برای این است که انسان تکلیف عملی خودرا دردنیا تشخیص کند که چگونه باید زندگانی نماید وباابنای نوع چه رفتار باید داشته باشد.

درحکمت عملی حکما بیشتر بمبانی اخلاق توجه دارند زیرا درقواعد اخلاقی وتشخیص نیك وبد تقریباً همه متفقند بحثی که هست دراینستکه بنیاداخلاق چیست و چرا باید حسن عمل داشت ومیدانید که ارباب دیانات وحکمای متشرع دراین موضوع بیشتر بررضای خداومقربان درگاه اوتکیه میکنند وترس دوزخ وامید بهشت راموجب حسن عمل میدانند امابسیاری ازحکما خواه از متالهین خواه غیرآنان این عنوان راکافی نمیپندارند یالااقل مجمل میشمارند که محتاج بتفصیل است پس هر کس دراین باب مشربی دارد یکی قرب حق میجوید یکی کمال نفس میگوید واین هردو مانندارباب دیانات امری باطنی را مأخذ قرارمیدهند وآنها که وجدان درونی رامنشأ نیکوکاری میدانند نیزملحق به همان جماعتند بعضی هم معتقدند که ضرورت نیکی کردار محتاج بنظر بامر باطنی نیست

وتوجه بمصالح حقیقی دنیوی کافی است و درضمن سیری که تاکنون درحکمت کرده‌ایم غالباً دراحوال حکما اشاره باین‌مباحث نموده‌ایم وبعدها هم خواهیم کرد .

امااستورت میل‌دراین‌موضوع نیزمانندکلیهٔ تحقیقاتش مبنائی که بخاطرمیگیرد حس‌وتجربه است‌وبنابراین مصلحت زندگانی رابنیاد اخلاق‌میداند ومعتقد است که حس اخلاقی یعنی داعی انسان برنیکوکاری امری فطری و جبلی نیست بلکه کسبی است و آن‌بتجربه است باین‌معنی که انسان طالب خوشی است وآنرا خواستار است کـه مایهٔ خوشی اوباشد پس‌چون هرفرد باید با افراد دیگر از ابناء نوع زندگانی کند بتجربه درمی‌یابد که خیروخوشی اودرخیر وخوشی دیگران است ومنافع همه‌مشترك است پس خودخواهی مصلحت نیست وغیرخواهی برآن برتری دارد .

ازآنچه‌انسان‌را بغیرخواهی ونوع‌دوستی میکشاند اگرخصلتی باشد که‌بتوان گفت جبلی‌است همدردی استکه شاید فطری انسان باشد کـه از رنج غیرآزرده و از خوشی دیگران شادمیشود وتربیت خوب‌وحسن اداره کشور نیزاین فقره‌را تأییدوتقویت میکند وکم کم ملکهٔ نیکوکاری درانسان پیدامیشود وعزت نفس وشرافت خـواهی و میل‌بعزیز بودن درنزد دیگران وترس ازبدنامی وعواقب بداین‌حس را لطیف میسازد واین‌جمله کسبی است اماعادت که شدطبیعت ثانوی میشود تاکار بجائی میرسد که‌شخص ازخوشی میگذرد که دیگران را خوش کند وفداکاری مینماید و چون ملکهٔ شرافت در شخص‌حاصل شداعتقادراسخ می‌یابد که بجوانمردی باید گرائید وازنامردی باید گریخت وانسان بودن بابدحالی به‌ازخوك بودن با خوشحالی است چنانکه عاقل بهیچ قیمت به دیوانه شدن ودانا بنادان گردیدن تن درنمیدهد .

کسانیکه درفلسفهٔ استورت میل‌نظر انتقادی دارند میگویند این‌سخنان بسیار دلپذیراما مبنی‌برپاکی فطرت وبزرگواری خودآن دانشمند است‌واساس اخلاق نمیشود چه‌بسیارکسان دیده‌ایم که حس همدردی ندارند بلکه ازآزار دیگران شاد واز خوشی آنان آزرده میشوند خود خواهی ایشان بکمال است واز غیرخواهی بوئی بمشامشان نرسیده است .

دراموراجتماعی مشرب استورت‌میل‌متمایل بآزادی است‌افراد بایددرزندگانی مختار باشند تااستعداد خودرا بتوانند بروزبدهند اما درهیئت اجتماعیه فشار وتضییقی که از ملاحظه ورعایت افکار عامه برآزادگان وارد میآید غالباً سخت‌تـر از استبداد حکومت است راست‌است که عامه ازخودرأی ندارند وتابع افکاری هستند که مربیان و قائدان بایشان القا میکنند و لیکن درد اینجاست که عامه غالباً کسانی را برهبری اختیار میکنند که درعالم انسانیت‌چندان ازخودشان برترنیستند بااینحال افکاری‌درمیان ایشان غلبه‌میکنند که احساسات لطیف اهل‌دل راخفه‌میسازد ومانع بروز وظهور آنها میشود وترقی عالم انسانیت متوقف وبطئی میگردد .

بخش دوم

چارلز داروین

داروین باآنکه ازدانشمندان صاحبنظر است ازفیلسوفان شمرده نمیشودبلکه ازعلمای علوم طبیعی است ولیکن تحقیقات علمی اومنتهی بنظری شده که معروف برأی داروین میباشد وآن یکی از مهمترین نظریاتی است کـه درعلم بظهور رسیده و از اصول مبانی فلسفه شده‌است بنابراین آنرا بایداگر همه‌باجمال هم باشد بشناسانیم که تاآن شناخته نشود بفلسفهٔ امروزی بدرستی پی برده نخواهدشد . ازاین گذشته رأی‌داروین دردنیا غوغا کرده وآوازهٔ آن بگوش‌مردم‌ما نیزرسیده وموضوع بحث هم گردیده‌است ولی‌آن اندازه که ماآگاهیم تاکنون برای دانش پژوهان ما بیان وافی روشنی ازآن نکرده‌اند از اینرو کمال مناسبت بلکه لزوم دارد که مابااین‌کار بپردازیم .

☆ ☆ ☆

چارلزداروین (۱) درسال ۱۸۰۹ درانگلستان زاد ودرآغاز عمرعلم‌پزشکی وسپس علم‌دین آموخت امانه بعمل پزشکی شوق داشت نه‌بادای وظائف کشیشی راغب بود بلکه‌چون آگاه‌شد که‌یکی ازکشتیها سفردور دنیادرپیش دارد برای سیاحت‌جهان از مسافران آن کشتی شد وچندین سال دریاها وخشکیها پیمود ومطالعات علمی بعمل آورد ومخصوصاً درچگونگی خلقت واحوال گیاهها وجانوران کنجکاوی کرد وچون از سیاحت بکشور خویش بازگشت بیش از بیست سال هم درمشهودات خود که یادداشت کرده بود تأمل وتفکر و تحقیق نمود ونظری که معروف برأی داروین است درضمن این‌مطالعات برای‌او پیش‌آمد ودرپنجاه‌سالگی کتابی منتشرساخت بنام «منشأ انواع»(۲) که از تصنیفهای مشهور دنیاشده است و بنیاد رأی داروین درآن کتاب گذاشته شده‌و پس ازآن تصنیفهای دیگر نیز کرده وتحقیقات خودرا تکمیل وتصحیح نموده و تا آخر عمرش که هفتاد و سه سال بوده بکار هـای علمی اشتغال ورزیده و در سال ۱۸۸۲ درگذشته است .

چون بیانی که ماازرای داروین میخواهیم بکنیم برای تکمیل سیر حکمت در اروپاست هرچنددر طی‌مجلدات این کتاب باصول مسائل علمی که مبانی فلسفه را منقلب ساخته‌است اشاره کرده‌ایم بازمناسب میدانیم دراین موقع که نزدیك بانجام کارشده‌ایم یاد آوریهائی درین باب بنمائیم .

چنانکه درآغاز جلد دوم این کتاب گفته‌ایم نخستین ومهمترین امری که فکر صاحبنظران رادرعلم وحکمت بسوی تجدد کشانید بطلان هیئت بطلمیوس ومبدل‌شدنش بهیئت کپرنیك بود و کارهای دانشمندان چندبخصوص گیلرو گالیله آنراتکمیل نمودودر

---

(۱) Charles Darwin (۲) Origin of species

نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت وهیئت‌جهان بکلی غیرازآنست که پنداشته بودند عالم خلقت بصورت یك پیازتو برتوی دربسته چنانکه تصور کرده بودند نیست افلاکی که‌مانند پوستهای پیازروی یکدیگر فرض کرده‌بودند وجود ندارد وستاره ها درفضا معلق میباشند زمین مرکز عالم‌نیست بلکه خورشید مرکز است آنهم‌نه مرکز کل‌جهان زیرا که معلوم نیست‌مرکزجهان کجاست وآیامرکزومحیطی‌داردیاندارد خورشیدمرکز عدهٔ ازکرات است که بگرد او میچرخند وازاو کسب روشنائی وگرمی میکنند و زمین نیز یکی‌ازآن کرات است ومدارگردش آنهاهم دایره نیست بلکه بیضی است و قواعد حرکت آنها نیز بدست‌آمد ومعلوم شد جهان آن‌اندازه که ما می‌بینیم ومی‌فهمیم ازعدهٔ بسیاری ازکرات مانند خورشید تشکیل شده که خورشیدیکی ازآنهاست وآن‌دیگر ها نیز شاید مانند خورشید هریك‌ستارگان کوچکتر تابع‌خود داشته‌باشند که آن خورشید هاستاره های ثابت‌نامیده شده وستاره های کوچکتر که تابع آنها می‌باشند ودورآنها می‌چرخند سیارات نام دارند و بعضی از سیارات هم کراتی دارند کوچکتر از خودشان که برگرد آنها میچرخند چنانکه کرهٔ ماه برگرد کرهٔ زمین میچرخند و بنا بر این مشابهت بسیارات کوچکتری که برگرد سیارات بزرگتر میچرخند قمر نام نهاده‌ایم (۱) و اختلاف عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد و کون و فساد در سراسر جهان حکم فرماست .

ونیز بواسطه مسافرتهای زمینی‌ودریائی بسیار که ازهرسودر روی زمین‌واقع شد دانستند که دریاها گودال هائی‌هستند درسطح کرهٔ زمین که‌ازآب پرشده‌اند وکرهٔ آبی که برکره خاك احاطه داشته باشد وجود ندارد ودریاها واقیانوسها همه‌جزء کرهٔ زمین میباشند یعنی‌یك کره زمین است که بعضی ازنقاط سطح آن‌خاك است وبعضی آب وکم کم دانسته شد که هوای محیط برکره زمین هم‌وزن وسنگینی داردو برسطح‌زمین وهرچه روی آن‌هست فشار میآورد وهمچنین اجزای زیرین هوا براجزای زیرین فشار دارند واندازه وزن هوا را معلوم کردند ومیزان فشارش رابدست آوردند ودانسته شد که بسیاری ازامور که پیشینیان آنرا بامتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب بفشارهوا است وهرفضای دربسته رامیتوان ازهواخالی کرد وامتناعی ازخلاء نیست ونیز فهمیده‌شد که کره آتش که وجودش را پیشینیان بربالای کره هواقائل شده‌بودند بی‌حقیقت است وآتش جر آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث می‌شود وجود ندارد و اگر کره آتشی بخواهیم بیابیم همان کره خورشید است‌وکره هواپرده ایست‌ازجسم بخارمانندی که‌برسطح زمین‌احاطه دارد وجزء کره زمین است وبالابودنش بواسطهٔ سبکی است و سبکی وسنگینی اجسام‌بسبب میل بعضی ببالا وبعضی بپائین نیست بلکه میل ببالاوپائین بواسطهٔ سبکی وسنگینی است وگرنه جسم چه‌خاکی چه‌آبی چه‌هوائی چه‌آتشی هرچه

(۱) سیارات خورشید را بفرانسه Planéˊes واقمار سیارات‌را Satellites میگویند

باشد میل بسوی مرکز زمین دارد ووزن آنها بواسطهٔ فشاری است که ازاین میل بمرکز حادث میشود جزاینکه اجسام بواسطهٔ تخلخل وتکاثفشان درمیل بمرکز فشارشان کم و بیش است آنها که متکاثف ترند سنگین ترند وفشارشان شدید تراست وازاینرو بیشتر ازآنها که متخلخلند بمرکز نزدیك میشوند وبنابراین زیر واقع میشوند وآنها که سبکتر یعنی متخلخل ترند روی آنها قرا میگیرند وطبایع چهارگانه که قدما فرض کرده بودند معنی ندارد واین مطالب همه بتجربه ومشاهده ودلیل و برهان ثابت ومسلم گردید.

پس از آنکه این معلومات اساسی ازهیئت عالم بدست آمد نیوتن بعرصه رسید و او گذشته از اکتشافات مهم وترقیاتی که بریاضیات وطبیعیات داد معلوم کرد که گردش ماه بر گرد زمین منشائش همان امری است که اجسام روی زمین رابسوی مرکز زمین میل میدهد وازاینجا پی برده شد باینکه حرکات زمین وسیارات دیگر بر گرد خورشید منشائی دارد نظیر منشاء حرکت ماه و میل اجسام دیگر بمرکز زمین یعنی خورشید برای سیارات مانند زمین است برای ماه بعبارت دیگر زمین وسیارات دیگر همه مایل بمرکز خورشیدند وگردش آنها بر گرد خورشید ازاین سبب است واین حالت را نیوتن باین عبارت کلیت داد که گوئی اجسام همه جاذب ومجذوب یکدیگرند (۱) و قواعد این جاذب و مجذوبی راهم کشف کرد که اجمالا اینست که اجسام هرچه متکاثف تر وجرمشان بیشتر است بیشتر یکدیگر را جذب میکنند وهرچه فاصلهٔ آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوه جاذبهٔ اثرش کمتر میشود ومادر اینجا از تفصیل این مطالب خودداری میکنیم تا سخن پردراز نشود.

تا اینجا نظر باین بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود سپس کم کم باین فکر افتادند که اوضاع پیشین چگونه ومبدأ ومنشاء اوضاع کنونی چه بوده است. در این موضوع کانت فیلسوف آلمانی که درجلد دوم این کتاب شناختید و لابلاس (۲) منجم و ریاضی دان فرانسوی از روی قرائن و اماراتی عقیده در تکوین عالم اظهار کردند وعلمای زمین شناسی دنبالهٔ آنرا راجع باحوال کره زمین آوردند و خلاصهٔ آن اینست که کرهٔ زمین دراصل پاره بود که ازخورشید جدا شده وهنگام جدا شدنش مانند سایر مواد خورشید مشتعل و جوشان بوده و کم کم گرمی او تخفیف یافته و قشری در سطح آن تشکیل شده و دراثنای تشکیل یافتن این قشر گودالها درآن صورت گرفته و بخارهائیکه بواسطهٔ سردی آب میشدند آن گودالها را پر کرده ودریاها راساخته اند و

---

(۱) بایدمتوجه بود که نیوتن ودانشمندانیکه پیرو اومیباشند نمیگویند اجسام جاذب ومجذوب یکدیگرند بلکه میگویند امورعالم چنان است که گوئی اجسام جاذب ومجذوب یکدیگرند حقیقت معلوم نیست ونمیدانیم چیست که سبب میشود که امور اینقسم جریان دارد فعلا تاوقتیکه حقیقت معلوم شود میگوئیم اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند.

(۲) Laplace

آن قشرچین ها خورده وازآنرو گوهها ودره‌ها حادث گردیده است وسیارات دیگرنیز همین منشاء دارند چنانکه عالم‌خورشیدی درآغاز یك‌توده واحد بوده و کم کم درظرف ملیونها سال سیارات واقمار ازآن جدا شده وبحالت کنونی درآمده‌اند وهستهٔ مرکزی که‌از آن باقی مانده همین خورشید است‌وچون علمای زمین شناسی معرفتشان باحوال اوضاع سطح زمین ودرون آن بسط یافت ازاینکه احوال زمین را دائماً درتحول وتغیر دیدند پی بردند باینکه کره زمین‌ازآغازحالت کنونی رانداشته‌است وقتی‌بوده که گیاه و جانوری درآن ظهور یافتن وزیستن نمیتوانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت و گل‌و کیاه روئید وجانوران بعرصه آمدند وهمواره احوال درتغیر بود وانواع مختلف جانوران ظهور کرده ومدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده وانواع دیگر ظهور نموده اند تا سر انجام نوع بشر پیدا شده است و این مطالب نیز همه از روی شاهد و بینه‌بثبوت رسیده و مسلم گردیده است وما بتفصیل و بسط آنها نمی پردازیم چه شرحش طولانی واز موضوع بحث اینُ کتاب بیرون است وبایددر کتابهای فنی‌جست.

ازهمه این مطالعات برای فیلسوف این‌عقیده ونظر پیش‌میآید که‌این عالم از روزنخست چنانکه امروز میبینیم خلق نشده در آغاز امری ساده ومتشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع و اختلاف داشته و کم کم از حال سادگی ویکسانی بیرون آمده و این طول و تفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها بآن اشاره خواهیم کرد .

☆☆☆

پس ازیادآوری این مطالب اینك موقع آن رسیده است که ازرأی داروین گفتگو کنیم که اهمیت تأثیرش درعلم وحکمت نسبت بعالم حیات مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیك و نیوتن نسبت بکلیهٔ عالم خلقت بوده است و برسبیل مقدمه گوئیم :

بحث دراینست که انواع واصناف مختلف از موجودات جاندار نباتی‌وحیوانی که درآب و خاك وهوای کرهٔ زمین دیده میشودآیا از بدو خلقت چنانکه‌امروزمیبینیم بوجودآمده‌اند یا درآغاز قسم دیگر بوده بتدریج تحول یافته و بصورتهای کنونی منتهی شده است .

تا نزدیك بدویست سال پیش یعنی تا حدود نیمه سدهٔ هیجدهم کسی چنین مسئلهٔ طرح نکرده بود انواع و اصناف موجودات را میدیدند و چنین میدانستند که خداوند درآغازخلقت قالبهائی برای انواع مخلوقات ریخته وآنها را همین قسم خلق کرده و ازآن پس تغییری در احوال آنها دست نداده است انواع‌مختلف گیاه‌وجانور بنوع خود محفوظ و باقی هستند و فقط افراد و اشخاص بمقتضای قانونی که مشیت‌الهی مقرر داشته است میزایند و میمیرندجزاینکه گاهی هم ازمسخ بعضی ازحیوانات‌یاافراد بشر یا انقراض بعضی از انواع یا اصناف سخن میرفت و لیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود ودر هرحال این گفتگوها ربطی بمباحث علمی نداشت .

از بعداز نیمهٔ سدهٔ هیجدهم کم کم برای بعضی از دانشمندان این نظر پیش آمد که شاید در انواع و اصناف تغییر دست میدهد و از نوعی بنوعی متحول میشوندواین نظر ازآنرو پیش آمد که ارباب علوم‌طبیعی باحوال موجودات جاندار و انواع‌واصناف وچگونگی آنها احاطه یافتند و به نکاتی پی‌بردند که منشاء این فکرشد از جمله‌اینکه دیدند در ساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهائی دیده میشود یعنی‌از هیئت‌مقرری که بطور کلی برآن هیئت باید باشند تخلف میکنند و ازقاعده خارج میشوند و اصلا بسیار دیده میشود که ساختمان وجودگیاه یا جانور تغییر می‌یابد چنانکه پرورندگان گل‌وگیاه ومرغ وخروس وجانوران دیگر این نکته را دانسته و ازآن استفاده‌میکنند و اصنافی از جانور وگل وگیاه‌مطابق میل‌خود میپرورند پس اگرهرنوعی قالبی‌دارد چه میشود که آن ناهنجاریها بروز میکند و این تصرفات و تحولات چرا وقوع می‌یابد؟ ونیز برخوردند باینکه‌اعضا واندام موجودات‌جاندار در هرمحیطی متناسب باآن‌محیط است و چون محیط عوض میشود اعضای جاندار بمقتضای محیط تازه تحول می‌یابدمثلا جانوری که درهوای خشك وگرم زیست میکند چون اورا باقلیمی که سرد و تر باشد ببرند پس از مدتی احوالش متغیر میگردد تا با محیط تازه متناسب شود و نکتهٔ مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان بر انواع مختلف جانوران افزون شد وآنها رابه یکدیگر سنجیدند برخوردند باینکه مجموع انواع جانوران را چون درنظر بگیریم‌و مورد تأمل قرار دهیم می‌بینیم مانند زنجیری‌است که حلقه های مجاورش بیکدیگرشبیه اند و اختلافشان جزئی است اما چون حلقه‌هائی راکه از هم دور هستند مینگریم می بینیم تفاوتشان بسیاراست و شباهتی بهم ندارند پس این‌فکر پیش‌آمد که شایدهرحلقه از حلقهٔ مجاور پیشین بتحول برآمده باشد و مجموع انواع جانوران یك‌رشتهٔ پیوستهٔ مسلسل باشند که هرنوعی از نوع دیگری که با او مشابهت تام دارد برآمده باشد و بنابرین میتوان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار یك نوع بیشتر نبوده و از آن یك نوع کم کم بتحول انواع دیگر برآمده که درهر تحول تفاوت جزئی بوده ولیکن چون تحولها بسیارشد اختلافات که هرنوبت جزئی بود سرانجام کلی شده است چنانکه برحسب ظاهر مشابهت ازبین رفته است .

☆ ☆ ☆

برای اینکه مطلب روشن باشددربیانش ازرعایت ترتیب تاریخی‌تجاوزکرده اندکی پیش افتادیم اینك گوئیم آنچه درسدهٔ‌هیجدهم نسبت باین نظر برای دانشمندان پیش‌آمده بود بسیار اجمالی و مبهم و غیر موجه بوده و مورد اعتنا واقع نشده بود بر رأی بتحول انواع کسی بطور جزم و بصراحت حکم نکرده و اسباب و علل آنرا نیز بیان ننموده بود . نخستین کسی که‌مسئله را بجد با بیان علمی عنوان کرده درآغاز سدهٔ نوزدهم لامارك (۱) فرانسوی‌است که اظهار عقیده کرد بر اینکه موجودجاندار

---

(۱) Lamarck

در آغاز بسیار ساده ودر مرتبهٔ پست بوده سپس کم کم متحول شده و تنوع و طول و تفصیل یافته است و اوعلت و اسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور درآن زیست مینماید کیفیات محیط از گرما و سرما و خشکی و تری و خاك و آب و مانند آن دراعضا و جوارح و ساختمان بدن تأثیر کرده و اختلافاتی که در این کیفیات روی داده اقتضاهای تازه پیش آورده و احتیاجهای نو برای موجودجاندارایجاد نموده و ساختمان بدن برای رفع آن احتیاجها و متابعت اقتضاها تغییر یافته و هیئت تازه اختیار کرده واین احوال تازه دروجود آن‌جانور کم کم عادت وطبیعت ثانوی‌شده و در توالد و تناسل بارث منتقل گردیده وباینطریق ازیك نوع بنوعی دیگر تحول‌دست داده و تنوع پیدا شده است .

توجیه و بیان لامارك درتحول موجودات و تنوع انواع ناقص ولیکن شایان توجه بود جزاینکه افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته ومستعدنشده وبنابرین گرفتار معارضهٔ مخالفان گردید و هرچند جسته جسته بعضی از صاحبنظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده میکردند مسئله بطور جدی طرح‌نشد تا اینکه سی سال پس از وفات لامارك فرانسوی چارلز داروین انگلیسی کتاب خودرا در منشأ انواع منتشر ساخت و قضیه را درست موجه وباحسن بیانی که بکاربرد خاطر بیغرضان را قانع نمود اینست که حکم بتبدل انواع (۱) بنام داروین مشهورشده‌است.

چنانکه پیش ازاین اشاره کردیم چون بصیرت ارباب‌علوم طبیعی دراصناف‌و انواع واحوال موجودات جاندار بسط یافت برای بسیاری ازایشان بموجباتی که اجمالا ذکر کردیم این‌فکر پیش آمده بود که چنین می نماید که انواع تبدل می‌یابند وازیکدیگر برمیآیند مشکل دراینجابود که این امر ازچه‌رو و ازچه سبب واقع می‌شود . لامارك تاثیرمحیط (۲) راسبب‌دانست داروین این‌تحقیق‌را تکمیل کرد باینکه موجودات‌جاندار برای زندگی و بقای شخص ونوع خود کوشش میکنند (۳) و در این کوشش آنها که مستعدتر ومجهزترند کامیاب میشوندومیمانند (٤) وازاینرو مانند آنست که‌طبیعت آنها راکه شایسته‌ترند برای بقا انتخاب میکند وباینطریق موجودات رو بکمال میروند و البته در این کامیابی و انتخاب طبیعی (٥) تاثیر محیط نیز مدخلیت دارد زیراکه هیچ موجودی بامخالفت بامقتضیات طبیعی نمیتواند باقی بماند پس آن‌موجودات باقی‌میمانند که ساختمانشان بامقتضیات زمانی‌ومکانی و کیفیات دیگر متناسبست چون‌برای‌بقاشایسته ترند وآنها که نیستند ازمیان میروند .

پس‌چون باین‌اصول پی‌بردیم وپذیرفتیم صورت واقعه‌چنین‌میشود که‌موجودات

---

(۱) Transformisme (۲) Influence du milieu
(۳) Lutte pour la vie (٤) Survivance du plus apte
(٥) Selection naturelle

نوع واحد بسبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که دراثنای تناسل برای متابعت با مقتضای حال پیش میآید دروقت‌زادن همه یکسان نیستند وبایکدیگر تفاوت‌های جزئی دارند پس همه‌آنها برای بقا میکوشند وهر کدام که مستعدتر ومجهزترند کامیاب میشوند وآنچه دروجود آنها ازاسباب ووسایل پیشرفت و کامیابی بوده بارث ببازماندگانشان منتقل می‌شود وباین‌طریق‌درآن‌نوع (۱) واحداصناف (۲) مختلف ظهورمیکندوبمرور زمان درضمن این عمل تفاوت‌های جزئی که میان اصناف بوده‌شدت می‌یابد و سرانجام اختلافات چنان کلی می‌شود که بدرجه فصل منوع میرسد و ازنوع واحد نخستین انواع تازه‌منشعب‌میکرددوازآنها هر کدام که‌شایسته‌ترند باقی میمانند وآنها که کمترشایسته‌اند یامنقرض میشوند یادرحالت پستی ووقوف می‌ایستند .

تبدل‌انواع‌را اگرتنها برتحقیق‌لامارك‌مبتنی کنیم امری‌امکانی‌واحتمالی‌میشود چون از تاثیر محیط است‌پس اگرمحیط مختلف‌شود واختلافش شدید باشد تبدل‌واقع می‌شود وگرنه نمیشود اما چون تحقیقات داروین‌را بنیاد قرار دهیم تبدل انواع امری ضروری و حتمی خواهد بود زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست و دراینکه‌آن وجود دراین کوشش کامیاب می‌شود که صالح‌تر وشایسته‌تر باشد نیزخدشه نمیتوان کرد .

پس بنا بررأی داروین یعنی قانون تبدل انواع باید فرض کرد که موجودات همه درآغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق‌نشده‌اند نخستین جاندار نوع‌واحدبوده‌و در مرتبهٔ بسیارپست و ساده چنانکه نمونه آن امروز در دست است آنگاه برحسب قواعدی که مجملا بیان کردیم درظرف چندین کرور سال‌تنوع دست‌داده وانواع‌بمقتضای همان‌قواعد همواره روبکمال رفته ودراین تکامل دورشته شده یك‌رشته گیاه و درخت ویك‌رشته جانور گردیده وجانور ازمرتبهٔ پست نخستین مراحل‌چند ازقبیل‌صدف واسفنج ومرجان که‌بگیاه بیشترشباهت دارندپیموده ازمراتب‌هوام وحشرات گذشته واستخواندار شده وبصورت امثال ماهی و مار وسوسمار و پرندگان درآمده و سرانجام پستاندار شده وانواع‌چهارپایان‌ظهور کرده‌وبمرتبهٔ سگ وفیل و خرس و بوزینه رسیده وحیوان دوپا که‌حکما حیوان‌ناطق‌خوانده وخودرا اشرف مخلوقات میداند درسرهمه قرار گرفته و عرصهٔ جهانرا برهمه موجودات تنگ کرده است .

قرائن وشواهد ودلائل‌علمی بر درستی فرض تبدل انواع فراوان است ولی‌ما نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم چه‌این مختصر گنجایش نداردازغرض ماهم بیرون است چون‌مراد ما تنهااین‌بود که‌خوانندگان‌اجمالا بدانند رای‌داروین وفرض‌تبدل‌انواع‌چیست . کسانیکه بخواهند کاملا به‌حقیقت‌آن پی‌ببرند باید بقدر لزوم ازعلوم طبیعی وچگونگی طبقات و انواع واصناف گیاه جانور در اقالیم مختلف کرهٔ زمین وتشریح بدن آنها و

Variété (۲) Espése (۱)

چگونگی تکوین ونمو نطفه وجنین هریك ازحیوانات و انسان و بسیار چیزهای دیگر آگاه شوند وتااین معلومات بدست نیامده اظهارعقیده مثبت ومنفی دراین باب روانیست همینقدر گوشزد میکنیم که بامعلومات امروزی ازراه علم نمیتوان این فرض‌را باطل کرد وعلمای فن همه تصدیق کرده‌اند ومنکران فقط آنهاهستند که این فرض‌را باعقیدهٔ دینی خود منافی میدانند یعنی کسانیکه بظاهر عبارات تورات متعبدند و مقیدند که چگونگی خلقت موجودات‌را آنسان که درسفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند ونیزچون دیده‌اند که بعضی ازمعتقدان فرض تبدل انواع مسلك طبیعی ودهری‌دارد نتیجهٔ این فرض را فساد عقیده وتباهی دین پنداشته‌اند .

البته کسانیکه بظاهرعبارات تورات ایمان دارند و بخدای شخصی معتقدند یا تصورشان ازذات باری چنانست که باید اورا نظیر مجسمه‌ساز و کوزه گر ونجار بدانند و مقامش‌را نظیر پادشاه و امیر بپندارند و مبانی عقیدهٔ دینی ایشان چنین باشد مورد ملامت نیستند که در انکار فرض تبدل انواع اصرار بورزند و فقط بحثی که برآنها هست اینست که چرا دین‌را مبتنی براین عقاید وتخیلات کرده‌اند . عجب ازکسانی است که نه بتورات معتقدند نه‌خدارا شخص می‌پندارند ونه‌مجبورند ذات باری‌را نظیرآهنگر ونجارتصور کنند وتصدیق دارند که رابطهٔ علت ومعلول‌قابل انکارنیست وخداوندتعالی هم کاررا باسباب میکند با وجود این اصرار در انکار رای داروین دارند بعقیده ما کسیکه فرض تبدل انواع را مؤدی بانکار صانع میداند مانند آنست که اگر بگویند فلانکس بواسطهٔ سرماخوردگی بیمارشد یابفلان مرض‌مرد یابواسطهٔ مزاوجت بازوجهٔ خویش فرزند آورد یابسبب پیری وغصه ریشش سفیدشد یابگویند درخت ازتخم‌روئیدو بواسطهٔ آب‌وهوا پرورش یافت یابگویند ازتابش آفتاب ازدریا ابر برخاست وبرزمین بارید یابگویند این‌پهلوان ازآن‌پهلوان زمین خورد بسبب اینکه مانند اوقوه بدنی و علم کشتی گیری نداشت جواب‌بدهد انکار صانع می کنید زیرا اینها همه کار خداست و شگفتی این کمتر ازحال کسانی نیست که‌رای داروین‌را مستند انکارصانع قرار میدهند وحال‌آنکه رأی داروین یکی از نظریاتی است که مسجل میکند که جریان امور عالم برضابطه ونظام مقرر محفوظ است واین امربهترین دلیل است براین که عالم حقیقتی دارد وهرج ومرج نیست وبقول معروف دنیا صاحب دارد و همچنانکه هیئت جدید از تحقیقات کپرنیك وکپلر ونیوتن گرفته تافرض‌لاپلاس کلیهٔ عالم جسم بیجان را درتحت نظام وقاعدهٔ واحد درآورد رأی داروین نیز درکلیهٔ عالم‌حیات همین کاررا کرد واین هردر رأی بخوبی می‌نماید که‌چگونه وحدت است که ازاو کثرت برمی‌آید و ازینروراه وصول بتوحیدرا برای‌ما نزدیك میکند وحقیقت اینستکه ایمان امریست باطنی‌ووجدانی هرکس متمایل بایمانست رای داروین‌رانیز ازدلایل توحید میشمارد وآنکه طبعش‌مایل به بی‌اعتقادیست بدون رای داروین‌هم منکراست .

بعضی‌هم نمیخواهند زیربار فرض‌تبدل انواع بروند ازآنروکه بنابراین فرض نسبت انسان بحیوان میرسد وبوزینه نژاد میشویم وبانسناس خویشی پیدامیکنیم. حاجت بتوضیح نیست که این فکر کودکانـه است ودراینکه انسان حیوان است شکی نیست و همچنانکه هـر کس شرافتش بخصایل وشایستگی اوست وباصل ونسب نیست شرافت انسان‌هم بآدمیت ومزایائی استکه برحیوان داشته باشد اگردارد حیوان نژاد بودنش ننك نیست و اگر ندارد فرشته نژادهم که باشد بی‌شرافت است ضمناً بد نیست گوشزد کنیم که از تحقیقات امروزی چنین برمیآید که حیوانی که انسان فرزند اوست هیچیك از انواع بوزینه هائیکه امروز در دنیا موجود میباشند نیست ولی بیان این مطلب از وظیفه مابیرون است .

ایراد بزرگ دیگری که بررأی داروین میتوان گرفت اینستکه بنابراین رأی جنك وجدال اقوام وملل‌بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی استوحق باکسی‌استکه نیرومند است وغالب میشود وناتوان مغلوب مظلوم نیست واگر این سخن مقبول باشد صلح‌طلبی وسلامت خواهی ورأفت ورحمت خلاف‌طبیعت خواهد بود وباید گذاشت‌مردم یکدیگر رابدرند وهرنوع‌سبعیت مرتکب‌شوند وکسانی هم‌هستند که این‌ادعا رادارند.

این اشکال نظربه نتایج اخلاقی که دارد البته بسیار قابل‌توجه است ودفع‌آن آسان نیست وهرچند میتوان گفت احساسات قلبی مادرجریان امور طبیعت تأثیری‌ندارد واوکار خودرا میکند وبناله وفریاد مادست ازروش خودبر نمیدارد چنانکه طوفان و زلزله وانواع آفات‌وبلیات هرروز نازل‌میشودومصائب‌تاب‌نیاوردنی ببندگان‌خدامیرساند اما بنظرما جواب‌حسابی آن‌اشکال اینست که‌قانون کوشش‌حیات‌وبقامستلزم‌آن‌نیست که‌افراد یاجماعات‌نوع بشر بایکدیگرجنگ‌وجدال‌داشته باشند کشمکش‌نوع بشر باعناصروعوامل طبیعت‌وجانوران‌موزی خرد ودرشت باید باشد.عقلی که خداوند بانسان داده برای‌اینستکه مقتضیات‌قوانین‌طبیعت‌رادریابد تابمناسبت آنها نوع‌انسان برای‌حیات‌وبقاصالح‌تروشایسته‌تر شودودراین کوشش‌وکشمکش‌افرادبشرواقوام وملل‌هرچه بایکدیگرمساعدت‌وتعاون کنند راه‌آسانتروکامیابی نزدیکترمیشود وتنازعی که میان‌ایشان‌است ازمقصد دورشان‌میسازد. حاصل اینکه کوشش انسان ازراه علم‌وعقل وتعاون وتدبیراست نه بنفاق واختلاف و با چنگال ودندان مانند ببروپلنگ وشیریاآلات وادواتیکه جای‌گیر آنهاست . البته در میان افراد یا جماعات بشر هم سرانجام هرکدام شایسته‌ترند باقی میمانند وآنها کـه شایستگی ندارند ازمیان میروند امااینکار بطبیعت وبتدریج واقع میشودوجنك وجدال وسبعیت لازم ندارد .

درپایان‌سخن بایدبگوئیم که داروین فرض‌تبدل انواع راسرسری پیش‌نکشیده است سالهای دراز درآن مطالعه کرده هراشکال و اعتراض که ممکن بود براین فرض وارد بیایدوبنظرش رسیده یادیگران کرده‌اند مورد تأمل ومداقه قرار داده‌وراه دفع

آنرا یافته وفقط اشکالی که باقی‌مانده تعبد اشخاص است بظاهر عبارات تورات که جواب آن اینستکه اعتقاد بتورات چه‌ضرور و فرضاً که این تورات کلام خدا باشد تعبد بظاهر عبارت که درهرقدم برای شخص نکته‌سنج خنده‌آور است چه لزوم ومخصوصاً باین نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونگی تبدل و تحول موجودات جاندار را بخوبی مینماید امامعلوم نمیکند که جسم بیجان چراجاندار شده‌است پس علاوه براینکه ابداع خود جسم بیجان که دائماً درحال تغییر است درنظر محقق محتاج بموجد است ظهور جان وقوهٔ‌حیات هم‌درجسم بیجان مبدألازم دارد وآن مبدأ هنوز برعلم‌مکشوف نشده است .

و اما راجع بملاحظات اخلاقی داروین خود میگوید بزرگترین کمالی که موجودات جاندار درسیر تحولی وتکاملی بآن رسیده‌اند پیدایش عواطف قلبی استکه درانسان بوجود آمده‌است و اگر انسان میخواهد حیوان نباشد بایداین عواطف راکه عبارت ازرحم ومروت و کرم وشجاعت ونوع پرستی وغیرخواهی است بپرورد ودرعین اینحال کوشش درراه حیات وبقاهم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبیعه جریان خواهد داشت بلکه مجاهدهٔ اخلاقی خوددرمرحلهٔ انسانیت همان کوشش برای حیات است بعبارت دیگر کوشش برای بقاوحیات درانسان بصورت مجاهدهٔ اخلاقی بایدباشد وخواهد بود.

مبحث‌رأی داروین وبیان فرض تبدل انواع درواقع جمله معترضه وبرای این بود که اذهان خوانندگان برای فهم‌فلسفه معاصر مستعدشود بنابراین باین‌اندازه اکتفا میکنیم وبازرشته‌سخن رادنبال مینمائیم. ونیز تصریح میکنیم که تصدیق ما بررأی‌داروین فقط بر بنیاد تبدل انواع وتحول وارتقاء موجودات است ومعتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است وبعداز این بازشاید دراین‌باب اشاراتی بکنیم .

بخش سوم

هربرت اسپنسر

۱ - شرح‌حال‌او

هربرت اسپنسر (۱) که درسدهٔ نوزدهم بزرگترین فیلسوف انگلیسی شمرده شده درسال ۱۸۲۰ تولدیافته است . پدر وجدش معلم مکتب بودند خود اوهنگام‌تحصیل بریاضیات وعلوم فنی مایل بود و مهندس‌شد اما تحصیلش چندان مرتب نبود بکتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت و معلومات فراوانش را بیشتر بمشاهدات وتحقیقات شخصی کسب کرده بود . ازآغاز عمر بمباحثات سیاسی‌ودینی‌و فلسفی رغبت داشت ازمطالعات در علوم طبیعی نظر تحول وتکامل برایش پیش‌آمد وبرآن‌شد که یك‌رشته تصنیفها به

---

(۱) Herbert Spencer

عنوان فلسفهٔ ترکیبی (۱) مبتنی برهمان نظر تصنیف و نشر کند و دراین وقت چهل‌سال داشت و نزدیك بچهل‌سال برای این مقصود رنج کشید و مزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرار نداد . زمانی که باینکار همت گماشت کتاب داروین در نیامده بود چون آن کتاب منتشر شد اسپنسر درفلسفهٔ خود راسخ‌تر گردیدواز تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش ازآنهم از لامارك بهره برده بود .

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی وازخیالات شاعرانه بکلی دوربود اهل ذوق نبود شور عشق نداشت چنانکه تأهل‌هم اختیار نکرد درنویسندگی شیوه‌اش بسیار ساده و بی‌آرایش ولیکن نگارشهایش چنان روشن و مفهوم بود که مانند کتب ادب دلپذیر میشد بمفاخر و امتیازات و جاه ومال‌اعتنا نداشت و دارای بضاعتی نشدچنان که تصنیفهایش بوسیلهٔ پیش فروشی واعانه بچاپ رسید .

اسپنسر عواطف و احساسات قلبی نشان نمیداد اما فطرتی سلیم‌داشت آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بود هرچند میدانست که این مقصد بسی دو روراهش‌دراز است ومشکلات بسیار درپیش دارد ولی‌متوجه بود که نباید زمان حال را همیشه‌پیشنهاد خود داشت و بآینده نیز باید نگران بود و از کلمات اوست که بلندترین آرمان‌اخیار اینست که درآدم سازی شرکت کنند اگرچه اهتمامشان‌غیر محسوس باشدومجهول بماند.

از زمان جوانی تا دم پایان عمر بنگارش مقـالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی است که بعنوان‌فلسفهٔ ترکیبی تدوین کرده‌وعبارتست ازکتاب مبادی‌نخستین (۲) و اصول جان‌شناسی (۳) واصول روانشناسی (٤) واصول علم مدنیت (٥) واصول اخلاق (٦)

عمرش از هشتاد وسه‌سال بیش شد ودر ۱۹۰۳درگذشت .

۲ ـ فلسفهٔ او

فلسفهٔ ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است مبتنی برعلم است یعنی تنها بتفکر وتخیل ساخته‌نشده و بنیادش بر معلوماتی است که از راه علمی یعنی‌مشاهده وتجربه‌واستقراء واستنتاج فراهم آمده‌است وفلسفهٔ ترکیبی ازآنروخوانده‌شده که نتایج علوم مختلف‌را که‌متفرق وپراکنده است جمع‌آوری وترکیب کرده وازآنجا درمباحث فلسفی نظریات‌کلی اتخاذنموده است .

کتاب اول ازمجموعهٔ فلسفه ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین »

---

(۱) Synthetic philosophy معنی‌این کلمه رابعد معلوم خواهیم کرد.

(۲) First Principles (۳) Principle of Biology (٤) Principles of Psychology

(٥) Principles of sociology (٦) Principles of Ethics

نام دارد دراین کتاب درآغازچنین عنوان میکند که در روزگار مادین باعلم وحکمت معارضه دارد ازآنجهت که ارباب‌ادیان واهل‌علم درقلمرو یکدیگر مداخلهٔ ناروامیکنند ونیز هردوگروه ادعای بیجا دارند . ادعای بیجا اینست که ازامری که برتر از ادراك انسان است یعنی ازذات مطلق سخن میرانند هرچند ادیان هرچه بالاتر میروند بیشتر بعجز از ادراك ومعرفت آن ذات معترف میشوند و مشکل اینجاست که‌عقل بشر ازیك طرف برای هرامری علت میجوید واز طرف دیگر ازدور و تسلسل امتناع دارد علت بی‌علت‌را هم نه‌می‌یابد ونه‌فهم میکند چنانکه کشیش چون بکودك میگوید دنیاراخدا خلق کرده است کودك‌می‌پرسد خدارا که خلق کرده است واین‌همه مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب درامر سازگار کردن قدرت کامله باعدالت تفضل و وجود خیرو شروجبر وتفویض ومانند آنها ازاینجا برخاسته است‌ادعای اهل‌علم‌هم دراین‌مبحث ومباحث‌نظیر آن ازقبیل حقیقت زمان ومکان وحرکت ونیرووقوهٔ مدرکه و مانند آن بیجاست زیرا که‌علم جز تحدید امورچیزی نیست وحال‌آنکه ذات مطلق نامحدود است ونیزعلم‌قیاس کردن ونسبت دادن چیزی است بچیزدیگر در صورتی که بیرون از ذات مطلق چیزی نیست که باو قیاس ونسبت کرده شود وآنچه‌علم می تواند براو تعلق بگیرد عوارض و امور نسبی است .

پس ارباب ادیان ازاین ادعا دست باید بردارند که ازبی‌نشان نشان بدهند و خدارامانند یکی ازافراد بشر معرفی کنند که توانائی بسیار و هواوهوس فراوان دارد مهر میورزد وکینه میجوید وهمواره بانتظار نشسته است که هدیه وتعارف باوبدهند و مدحش کنند وتملقش بگویند و نیز باید ازاموری که حس‌و عقل‌و ادراك انسان بر او تعلق میگیرد صرف نظر کنند وباهل علم بگذارند تاازراههای علمی بآن‌برسند . ازآن طرف اهل علم هم بایدبدانند که جز برامور نسبی وعوارض دسترسی‌ندارند و ازآنچه قابل ادراك نیست دست‌بدارند ومنکرهم نباید بشوند .

باینطرین معارضه دین‌و علم ازمیان میرود اولیای دین ازاتهام بری‌میشوند که دعاهای ایشان منافی‌عقل است‌اهل علم‌هم ازحملات متدینان آسوده میشوند وتعلیماتشان منافی‌دین ومایهٔ فساد عقیده خوانده نخواهد شد.

البته این‌سازش علم ودین مشکلات درپیش دارد وعلت عمده آن کوتاهی فهم عامه است که معبودی که از جنس خودشان نباشد نمی‌توانند فهم کنند و قابل پرستش نمیدانند اماباید متوجه بود که این‌عیب بزودی وآسانی رفع نمی‌شود و تاعامه عقلشان رشد نکرده است بزور وبشتاب عقیده سخیف‌را ازایشان نمی‌توان گرفت که اگر بیك صورت برود بصورت دیگرمیآید ولی هیچ‌عقیده سخیفی هم‌نیست که حقیقتی در بر نداشته باشد واگرصاحب‌عقیده صمیمیت ونیت خیردارد باید اغماض کرد ومحترم داشت.

پس بایدمعلوم باشد که امری هست که دانستنی نیست واهل‌علم هرچه‌معرفتشان

برامور دانستنی بیش می‌شود بیشتر بآن امر ندانستنی برمی‌خورند زیرا که امور دانستنی عوارض از امر نـدانستنی می باشند و چون این فقره مسلم‌شد می پردازیم به آنچه دانستنی است .

☆ ☆ ☆

پیش‌ازاین گفته‌ایم که طبیعیات یعنی‌حکمت سفلی وریاضیات یعنی‌حکمت وسطی امروز ازقلمرو فلسفه بیرون رفته و متعلق بفنون شده است . اکنون اسپنسر می گوید حکمت علیا یعنی الهیات‌را باید کنار گذاشت زیرا که آن‌بحث درامر ندانستنی است‌و به حس وادراك انسان درنمی‌آید (همین عقیده ایست که کانت هم ببیان‌دیگر اظهار کرده بود) پس‌برای فلسفه‌چه باقی میماند ومعنی آن‌چه خواهد بود ؟

بنابر بیان‌اسپنسر معرفت سه‌درجه دارد درجهٔ نخستین معرفتی است که‌توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده وجزئی است چنانکه‌عوام دارند درجه دوم معرفتی است که‌نیمه‌توحید یافته است وآن‌علوم وفنون‌است همچون گیاه‌شناسی وجانورشناسی وزمین شناسی‌وستاره‌شناسی‌ومانندآنها درجهٔ‌سوم که‌درجهٔ اعلی‌است معرفتی‌است که کاملا توحید یافته‌است وآن‌فلسفه است .

توضیح‌آنکه معلومات عامه همه جزئیات است یااگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند اینکه قندشیرین است ونمك‌شور است وعلف سبز است وآسمان کبوداست چون معلومات کلیت یافت ودرتحت قواعد درآمد علم‌میشود مانندآنکه درعلوم وفنون مختلف از قبیل آنچه یادکردیم ملاحظه کرده‌اید . فلسفه آنست که اصول کلی بدست آوریم که قوانین علمی درتحت‌آن اصول واقع گردند وازآن استخراج‌شوند وآن‌اصول کلی‌فرضیاتی‌هستند که درآغازآنهارا برسم‌علی‌الحساب می‌پذیریم سپس‌اگر دیدیم که‌با مشهودات وتجربیات موافق‌درآمدند وتخلف‌نکردند مسلم‌میداریم چنانکه خواهید دیدو هرچه این‌اصول کلی‌تر باشد یعنی انواع زیادتر ازامور درتحت آنها واقع‌شود فلسفهٔ که ازآنها ساخته‌شده کاملتر وپسندیده‌تر است‌چنانکه وقتی‌میتوانیم فلسفه‌را کامل‌بدانیم که‌همه امورجهانرا بتوانیم ازیك‌اصل کلی بیرون‌آوریم .

مثلاازمعلوماتیکه درعلم‌فیزیك وشیمی‌بدست‌آورده‌ایم باین‌قاعدهٔ کلی‌رسیده‌ایم که جسم‌فانی نمیشود ونیروهم‌باقی است واگر بیك‌شکل‌کاسته شود کاستش بشکل‌نیروی دیگردرمیآید یعنی نیروها بیکدیگر متبدل‌میشوند چنانکه گرمی بقوهٔ برق وبرق بگرمی متبدل میشود واین‌هردونور میدهند پس‌شاید که‌همه نیروها درواقع احوال مختلف از نیروی واحد باشند ومیدانیم که حرکت هم وجهی از نیروست بلکه آثار وقراین چنین مینماید که جسم‌نیز شکلی ازنیرو باشد وبه‌نیرو متبدل تواند شد قوای بدنی وحیاتی را هم که یافته‌ایم که شکلهائی ازنیرو میباشند وبنابرین از هـرطرف میچرخیم مشهودات وتجارب مادلالت میکندبراینکه هرچه‌هست نیروست ونیرواگراشکالش مختلف‌ومتبدل

است وآنهاامور نسبی‌هستند اساسش کم وبیش نمیشود واین‌اصل یعنی‌محفوظ بودن‌نیرو ازآن اصول‌کلی است که مارابمقصد نزدیك‌میکند (۱) از این گذشته شکلها وظهورات نیرو بیکدیگر نسبت دارند یعنی ازامور نسبی هستند امـا حقیقت نیرو چنین مینماید که ربطی بامر مطلق (۲) دارد وازاینجا بازرسیدیم بآن امر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان بنام آن سخن میگویند و از اونشان میدهند واهل علم آنرا میجویندو گاهی هم منکرش میشوند .

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم البته‌مارا بفلسفه نزدیك‌میکند اماهنوز کافی نیست‌وباید یك‌قاعده‌کلی بدست‌آوریم که بدانیم همه‌امور جهان تابع آن میباشند اسپنسر معتقداست که این‌قاعده رابدست‌آورده است وآن‌قانون تحول وتکامل‌است(٤) که تااندازهٔ که مایافته‌ایم جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است. باین معنی که چون در علوم وفنونی که دانشمندان ترتیب داده‌اند بدرستی مینگریم می‌بینیم همه در واقع تاریخ تحولات عوارض وحوادثی میباشند کـه موضوع‌آن علوم وفنونند و چون درآن حوادث بدرستی نظر میکنیم درمی‌یابیم که نخستین امری که واقع میشود اینستکه اجزا و عواملی پراکنده یك جا فراهم میآیند وبـا هم ترکیب ودرهم فشرده می‌شوند وتراکم می‌یابند(٥) مانندا‌ینکه حدوث ابرچنانستکه ذرات وقطرات‌آب وبخار که درهوا پراکنده‌اند بهم نزدیك ومجتمع میگردند وهمه‌حوادث وعوارض اینحال را دارند تاآنجاکه هیئت‌جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته شده است یعنی درآغاز اجزا و ذراتی درفضا پراکنده بودکم کم بصورت ابر رقیقی گردآمده (٦) ودرظرف زمانی

---

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این‌جمله را بدرستی دریابند باید از اصول علم فیزیك وشیمی وعلم حرکات وقوی‌آگاه شوند ومخصوصاً معلوم‌کنندکه برحسب تحقیقات صدسال اخیر مسلم‌شده است‌که جسم‌مرکب است ازذرات واز اجزای تقسیم ناپذیر که ابعاد دارند وبوهم قابل تقسیمند امابالفعل منقسم نیستند (درزمان اسپنسر هنوزمعلوم نشده‌بودکه آن‌اجزای لایتجزی هم‌ازاجزاء خردتر مرکبند‌که درواقع الکتریسته‌مجسم میباشند) ونیز باید ازحقیقت نوروحرارت والکتریسیته ومغناطیس چنانکه دراواخر سده نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند ومعلوم‌کنند که این‌کیفیات همه‌نیرو میباشد وهمه بیکدیگر متبدل میشوند واحداث حرکت هم‌میکنند بلکه حرارت خود‌جز حرکت سریع ذرات‌جسم چیزی‌نیست وامروز اهل‌علم درکمال‌دقت معین‌ومشخص میکنندکه ازهرمقدار حرارت چه‌اندازه حرکت یانور یاالکتریسته احداث میشود واین نیروها بشکلهای مختلف درمیآیند امامقدارجمعی‌آنهاکم وبیش نمیشود ودر این‌کتاب مـا باین مباحث نمیتوانیم بپردازیم‌که آنها خود چندین برابر این‌کتاب تفصیل دارد وبنابراین هرجا یاد ازاین امور میکنیم ناچار باشاره میگذرانیم وفرض میکنیم خوانندگان‌آن معلومات را دارند !

(۲) L,absolu (۳) L'inconnaissable

(٤) Evolution (٥) Comcentration (٦) وبهمین‌جهت اروپائیان‌این‌حالت‌واین‌مرحله از جهان‌را nébuleuse یعنی حالت ابری میخوانند ودرآسمان جهانهائیکه باینحالت باشندبسیارند که بادوربین وبعضی‌هم باچشم دیده میشوند وآنهارا بهمان اسم میخوانند ودانشمندان ما ستاره سحابی میگفتند .

دراز متراکم گردیده وخورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر و رقیق‌تر از آنکه امروز می‌بینیم ودراثنای متراکم شدنش پاره‌هاازجسمش جداشده وسیارات را تشکیل داده‌است آن‌سان که کانت ولابلاس بیان کرده‌اند(۱) ونیز بوجودآمدن موجودات جاندار ازگیاه وجانور و انسان براین روش استکه اجزا وعناصر پراکنده از اطراف فراهم میآیند واندام‌آن موجودات راتشکیل‌میدهند حتی‌اینکه صورت‌بستن تصورات وتصدیقات وافکار هم‌درذهن انسان بهمین‌وجه واقع میشود ودرمیان افرادبشر نیز تشکیل خانواده‌ها وقبایل وامم‌دول‌بهمین طریق است که اجزاء پراکندهٔ ناپیوسته بهم‌می‌پیوندند ومرتبط میشوند جزاینکه این گردآمدن وبهم پیوستن باینوجه دست میدهد که حرکات شدید و تندی که در اجزا بود کم کم کند و خفیف میگردند وبسکون نزدیك میشوند و درضمن ارتباط وبستگی‌آنها بیکدیگر همواره افزون می‌شود چنانکه در هیئت مدنیت هرچه قوت جامعه بیش میگردد حرکات آزادانهٔ افراد محدود می‌شود ودرعالم طبیعت نیز چنین است .

این بودامر نخستین درتحول وتکامل ولیکن این گردآمدن ومتراکم‌شدن‌تنها درمجموع اجزا نیست بلکه دردرون آنهاهم این عمل‌واقع میشود وکم کم مجموعه‌های کوچکتر در درون مجموعهٔ بزرگ صورت می بندد چنانکه خوشهٔ بزرگ انگور از خوشه‌های کوچکتر مرکب است و چون این مجموعه های کوچکتر تحول یافتند هرگاه اینحالت راباحالات اولیه بسنجیم تشابه ویکسانی (۲) که درآغاز درکل وجود بود بدل باختلاف وتنوع (۳) شده است چنانکه مادهٔ اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود سپس خورشید وسیارات واقمار پدیدآمد وتخم گیاه چیزی ساده و متشابهست چون نمو میکند تنه‌وشاخ وبرگ وگل ومیوه می‌شود وحیوان در آغاز نطفهٔ ساده است سپس اینهمه طول وتفصیل پیدامیکند وانواع جانداران هم بطوریکه لامارك وداروین بیان کرده‌اند ازوحدت بکثرت وتنوع رسیده‌اند واین کیفیت درجمیع امور حتی در اوضاع اجتماعی بشری واحوال روحی وعقلی انسان مشاهده میشود واین‌تفصیل وتنوع (٤)امر دومی است که لازم تحول وتکامل است وباتراکم واجتماع همراه است.

ولیکن تحول تکاملی‌همه این‌نیست که اجزاء پراکنده جمع شوند وازهمجنسی بناهمجنسی‌بیایند بلکه باید دراین‌ضمن‌ازبی‌نظامی بنظام(٥) برسند واین‌امرسوم است‌از لوازم تکامل که قاعدهٔ کلی وجوداست خواه جاندار باشد خواه‌بیجان چه‌باشعور باشدچه بی‌شعور وخلاصهٔ‌آن اینست که اجزاء جهان ازحالت همجنسی وپراکندگی و بی‌سامانی

---

(۱) ومادرصفحه ۹٥ بآن اشاره کرده ایم .

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

(٤) Différentiation (٥) Ordre déterminé

کم کم و بطول زمان به‌حالت ناهمجنسی واجتماع وسامان میآید واین سیر تکاملی درتحت تاثیر نیروهائیست که برعالم حکم فرماست وبنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیروست

این‌حکم که برجریان امر عالم وسیرتکاملی جهان میکنیم البته نظر بتجارب ومشهودات ماست وتا اندازهٔ صادق است که مشاهدات و تجربیات مامیتواند فرا بگیرد یعنی راجع بجهانی است که‌درآن زیست میکنیم وبحس وشهود مادر میآید وبرای‌مدتی ازگذشته و آینده که حس و تعقل ماازروی قرائن و امارات میتواند برآن احاطه کند و گرنه حکم مطلق نمی کنیم و مدعی نیستیم که بکلیه قوه خلاقیت خدا پی برده‌ایم و نمیگوئیم اینست و جزاین نیست اینقدر هست که علم ما تخلفی از این قاعده ندیده و نیافته است .

باز ازمشاهدات و تجربیاتی که کرده‌ایم برمیآید که جریان امور جهان بررفت وبازگست وجزرومد است واین حکم نیز کلیت دارد و چنین مینماید که درامر تحول‌و تکامل نیز همین قاعده حکمفرماست یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان در ضمن تراکم وتنوع انتظام حرکاتشان ضعیف میشود تا بجائی که نیروهای درونی دیگرتاب مقاومت با مؤثرات بیرونی نمیآورد و صعود تکاملی چون بنهایت رسید نوبت بنزول و انحطاط میآید تجمع بدل بپریشانی میگردد ومرکب روبانحلال (۱) میگذارد تادوباره بحالت پراکندگی وبی‌نظامی وهمجنسی که ازآن بیرون‌آمده بودبازگردد واینحالت‌را هم‌اکنون درجهان طبیعت‌میبینیم وشاید که این‌انحلال وحرکت جزری‌هم چون‌بغایت‌رسید بازحرکت مدی‌را از سر گیرد .

اینست بیان بسیار مجملی‌ازقانون تحول‌وتکامل کهٔ آنرا نشوو ارتقاء هم‌ترجمه کرده‌اند وبنیاد فلسفهٔ هربرت اسپنسر وموضوع‌تحقیقات او درکتاب «مبادی نخستین» میباشد ودرتصنیفهای دیگرش که‌اینك بآنها اشاره خواهیم نمـود ازجنبه‌های دیگرآنرا تکمیل نموده است واین‌فلسفه یا لااقل‌اصول وکلیاتش امروز درنزد اهل‌علم مقبول و مسلم است باآنکه‌البته مشکلات ومجهولاتی هم‌دردنبال خود باقی گذاشته‌است.

☆ ☆ ☆

قانون تکامل چنانکه ازبیان متصری که کردیم برمیآید تنها مربوط بعالم‌بیجان نیست بلکه شامل جاندارها هم هست ودراین‌نوع موجودات بسیار ظاهر تر ومهم‌تراست وهربرت‌اسپنسر راجع بجانداران نیزدوجلد کتاب« بنام اصول جان شناسی » (۲) دارد که‌اگر بخواهیم ازمندرجاتش‌سخن بگوئیم هراندازه بفشاریم بیش ازگنجایش‌این کتاب تفصیل برمیدارد همینقدر اشاره میکنیم که‌آن‌فیلسوف جان‌داشتن راچنین تعریف میکند که هرموجودی که روابط درونی او همواره ازروابط بیرونیش متابعت کند یعنی‌احوال اختصاصی وجوداو بامقتضیات‌خادجی دائماً سازگارشودجان داراست‌وهرچه‌این‌سازگاری

(۱) Dissolution (۲) Prnciplee of Biology

تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است .

جان درجسم بیجان چگونه واردشده نمیدانیم اینقدرمعلوم است که‌وقتی‌اوضاع روی کرهٔ زمین درضمن تحول بجائی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب ومساعد شده‌است وجانداری که ظهور کرده البته درحالتی که بسیار ساده وبی شاخ وبرگ بوده وچنانکه لامارك وداروین تحقیق کرده‌اند بواسطهٔ تاثیر محیط واینکه احوال موجود جاندار بارث بنسلش منتقل میشود و بنابرقاعدهٔ کوشش‌زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی(۱) نظر بتعریفی که برای‌حیات کردیم که متابعت‌ازمقتضیات‌است‌موجود جاندارساده همواره‌تحول یافته ومتنوع‌شده‌و روبتفصیل وتکمیل رفته‌است .

☆ ☆ ☆

بعقیدهٔ هربرت اسپنسراین‌تحول وسیرتکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیزهست که برای اینکه ارتباط موجود جاندار باعالم بیرونی همواره بهتر وبیشترشود پیوسته‌اعضاء مربوط بمدارك ومشاعرجانداران طول‌وتفصیل‌می‌یابد وپایهٔ‌ومایه‌ادراك و شعورش افزون‌میشودواز‌ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست ازقبیل صدف واسفنج‌وکرم که حتی حواس ظاهررا هم تمام‌ندارند تافکرعمیق فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان ومکان بحث‌میکند وپی‌بعلت‌ومعلول میبرد وقیاسات عقلی‌ترتیب میدهد چون‌درست بنگری یکررشته مسلسل واحد ازدرجات ومراتب‌شعور است واحساسات قلبی وعواطف وفطریات خلقی‌وتمایلات وارادات‌انسانی‌نیزهمین حال رادارد یعنی بتدریج درجانداران نمومیکندو درضمن ارتقاء نسل‌و نژاد روبکمال‌میرود چنانکه‌عقل‌انسانی درجهٔ کاملتری ازقوهٔ وهم حیوانی است‌وجان وروان‌یعنی‌قوهٔ حیاتی حیوانی وقوهٔ عقلی‌انسانی ازیك‌مایه ویك‌سرچشمه‌اند که برحسب قانون تحول وتکامل سیرمینمایند .

اماهربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم‌حکم نمیکند باینکه نیروهای مؤثر در جمادات که امروز نیرو های فیزیکی و شیمیائی مینامند مولد نیرو های ادراکی و روحانی باشد ودراین باب تامل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمیآید که اگر امر دایر باشد بین‌اینکه بگوئیم نیروی ادراکی فرع نیروهای‌فیزیکی‌است‌یااینکه نیروهافیزیکی ازفروع نیروی ادراکی میباشند تمایل اوبر این قسم‌دوم است .

درباب منشأ مدرکات ومعقولات انسان که بعضی ازحکماجزء فطرت میدانند و برخی فقط بتجربه و مشاهده منتسب میکنند هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی برفلسفهٔ تحول وتکامل دارد وحاصل‌آن اینست که مدرکات و معقولات انسان دراصل ناشی از تجربه است اما درنوع نه‌درافراد باین معنی که ازروز نخست انسان با ادراك وعقل به دنیانیامده واین مدرکات ومعقولات‌را ازعالم دیگر نیاورده است وبتدریج وبطول زمان بمشاهده وتجربه داراشده است اما این‌مدرکاتی که بتدریج وبمرور دهور برای‌اودست

(۱) مسائلی است که دربیان رای‌داروین باجمال بیان کرده‌ایم .

داده دروجود اوذخیره‌شده وبارث باخلافش منتقل گردیده است چنانکه امروز هر کس میزاید ازشکم مادر که بیرون میآید مدارك ومشاعری‌دارد که دروجود او نهفته وبحال استعداد است وزندگانی و تجربه و تربیت آنرا می‌پرورد بفعلیت میآورد وازاین سبب است که حیوان چون این میراث را ندارد ممکن نیست بتربیت دارای آن مدرکات و معقولات شود .

نوع این مطالب را که دراین‌چند سطر خلاصه کرده و باشاره گذرانیدیم هربرت اسپنسر دردوجلد کتاب گلان موسوم باصول روانشناسی (۱) باشرح وبسط بیان کرده‌و مدارج جانداران‌را درمدارك ومشاعر وآلات واعضاءآنرا ازاعصاب‌بسیار ناقص‌حیوانی تانخاع ودماغ انسانی تفصیل‌داده است .

☆ ☆ ☆

فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینك بآن مشغولیم ودرده مجلد تدوین شده سه‌جلدش‌دربیان‌ظهورمدنیت یعنی‌هیئت‌های‌اجتماعی بشراست که آنرااصول‌علم‌مدنیت(۲) نامیده وسی‌سال درتدوین‌آن کوشیده است .

خوانندگان مابیادارند که علم مدنیت‌را اگوست کنت فرانسوی تأسیس کرد. فیلسوف انگلیسی باین‌علم شرح وبسطی وافرداد وبنیادش‌را برفلسفهٔ تکامل نهادوپس ازآنکه تحول‌وتکامل‌را درعالم‌بیجان بیان کرد بعالم‌جانداران‌رسید وچگونگی‌تحولات حیات‌را نمود وپس ازتحقیق درچگونگی جان‌باحوال روان‌پرداخت و تکامل‌را دراین جمله نمایان ساخت آنگاه نوبت رسید بتحقیقاتی که موجود رواندار یعنی انسان در زندگانی چه مراحلی می پیماید و چگونه تحول مینماید این است موضوع کتابهائی که اصول مدنیت نام نهاده است و روشن است که ما در چند سطری که می توانیم به آن تحقیقات تخصیص دهیم جزاینکه ببعضی از اصول‌مهم آن‌فقط اشاره کنیم کاری نمیتوانیم وآن اینست .

چون دانسته‌شدکه درامور مربوط بجان وروان‌هم رابطهٔ‌علت ومعلول درکار است پس‌یقین است که درامر مدنیت نیزچنین است وکسیکه میخواهد در احوال مردم‌و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیرشود باید بشرح‌حال اشخاص وذکر وقایع تاریخی اکتفانکند ودر ارتباط طبیعی امور وجریان آنها بنگرد که علت‌چه و معلول کدام است وقاعدهٔ کلی بدست‌آورد والبته طول‌مدت و جمع‌آوری اطلاعات فراوان لازم است ودر این‌باب مشکلات بسیارهم هست که باید ازمیان برداشت ازعقاید غلط که درازهان جا گرفته وافکاررا مشوب ساخته است ومخصوصاً ازشتاب دراتخاذرای وعقیده بایددوری جست ومتوجه بایدبود که همچنانکه درمهندسی وپزشکی و فنون وصنایع دیگر سالها باید مطالعه وتحصیل کنند تابتوانند صاحب‌رأی شوند درعلم‌مدنیت وسیاست‌نیزچنینست

---

(۱) Principles of psychology (۲) Principles of Sociology

ومعلوم نیست چرا هر نادان ازدنیا بیخبری ادعای سیاست‌دانی دارد. (۱)

هیئت مدنیت مانند تن یك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات واعضاء خاص دارد وآنها درآغاز ساده وغیرمتنوعند وهرچه پیش میرود طول وتفصیل پیدا میکنند وتنوع می‌یابند وهم‌بستگی آنها بیکدیگر افزون می‌شود واینحال درمدتی درازپیش میآید درآغاز خانوادهٔ کوچك تشکیل می‌یابدو کارهای زندگانی ساده ومختصر است سپس کم کم جمعیت انبساط پیدامیکند و دهکده‌ها وقصبات وشهرها وکشورها و ملت‌ها ودولتهای ستر‌ك صورت میگیرد وکسب‌ها و پیشه‌های جزئی مبدل ببازرگانی و صنایع بزرگ میشود.

چنانکه گفتیم هیئت اجتماع مدنی باهیئت تن انسانی کمال مشابهت‌را دارد جز اینکه درهیئت مدنی اجزاء واعضاهمه هوش‌وشعور دارند ودرتن هوش‌وشعور فقط در سر است ودرهیئت مدنی مجموع وکل برای خاطرافراد صورت میگیرد امادرتن اجزاء واعضا برای وجود کل میباشند ودرمدنیت افراد اصل ومنظور نظرند وهیئت مرکزی وسیله برای حفظ آسایش آنهاست ولی‌درتن مرکز اصل است واعضا فروع آن میباشند ازاین جهات که بگذریم تن‌فردی باهیئت جمعی از هرجهت مانند یکدیگرند وهیئت ها سیر تحولی دارند وخصوصیات ومشخصات آنها بطول‌زمان وپیاپی آمدن چندین پشت ونسل درضمن فعل وانفعالات اشخاص ومحیط نسبت بیکدیگرصورت می‌پذیردوخصایص وخصایل پابرجا وثابت برای‌اقوام وملل باینطریق و دراثنای کوشش برای بقا وحیات حاصل میگردد وبعقیدهٔ هربرت اسپنسر هرترتیب وهر اوضاعی که بدون‌رعایت این‌شرط ناگهان برای قومی پیش‌آورده‌شود هرقدر خوب وپسندیده باشد اگر بمرور زمان‌و بتحول تدریجی‌وبطبیعت واقع نشود نتیجهٔ مطلوب نخواهدداد ودوام وبقا نخواهدداشت ازاینرو فیلسوف انگلیسی در تربیت کودکان معتقد است باینکه باید تابتوانیم کاری بکنیم که کودك خود تجربه‌آموز شود وتعلیمات حاضر و آماده دادن باو نتیجه ندارد چنانکه تادستش نسوزد بدرستی معتقد نمی‌شود که آتش سوزنده است واگرغیرازاین کنند وبخواهند حقایق‌را برمردم‌تحمیل نمایند یاپیش‌نمیرود یاازمردم قوهٔ سازگارشدن بامقتضیات‌سلب‌میشود وبالمآل ازترقی بازمیمانند واسپنسر برای این‌ادعا شواهدودلایل بسیار ازاحوال اقوام مختلف‌آورده است.

بطورکلی قاعدهٔ تحول وتکامل درجمیع متعلقات مدنیت ازدیانت و سیاست وعلم وصنعت وهمه‌چیز جاری وساری‌است مثلادیانت‌ازپرستش موهومات‌مانند دیو وپری

---

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خودرا درعلم مدنیت پس از آن تدوین کردکه چندین سال بادستیاری چندتن نویسنده اطلاعات ومعلومات فراوان درباره همه قبایل و طوائف وملل روی زمین جمع‌آوری و یادداشت کرده‌بود و آنهاراهم درچندین مجله جداگانه بچاپ رسانید تا در دسترس اهل‌نظر باشد وازآن استفاده کنند.

آغاز کرده کم کم بپرستش ارواح مردگان وجانوران بلکه‌چیزهای بیجان و بت‌وامثال آن‌رسیده‌سپس‌مردم‌بپرستش‌اشخاص‌زنده که‌درنظرایشان‌اهمیت داشته‌اند مانندپادشاهان و دانشمندان و پهلوانان پرداخته وپس از مدت زمانی برای بعضی ازخواص این فکر پیش آمده که اشیاء یا اشخاص موهوم یا موجود قابل پرستش نیستند و ازپی حقیقت باید رفت .

هیئت‌های اجتماع بشری‌را که پا بمرحله مدنیت گذاشته‌اند ازجهت چگونگی آنها بدوقسم میتوان تقسیم کرد جنگجو (۱) وپیشه‌ور (۲) مدنیت جنگجو بر مدنیت پیشه‌ور درزمان تقدم دارد وتحول بمرور دهور ازجنگجوئی به‌پیشه‌وری میشود . حالت جنگجوئی درهیئت‌های اجتماعی یابرای حفظ ودفاع هیئت است درمقابل دشمن وبیگانه یابرای این‌است که وسایل معاش وزندگانی‌را ازجماعات دیگر بربایند. دراین‌هیئت‌ها افراد یکسرهٔ تابع قدرت جماعتند واصالت‌ندارند بلکه آلتند و باید اطاعت کنند اکثر امور زندگانی‌را هیئت اجتماعی یعنی‌دولت تکفل میکند و حتی افراد را بصورتی که می‌خواهد درمی‌آورد خدائی که می‌پرستند برای‌اوصفت جنگجوئی تصور میکنند‌اختیار واقتدارمطلق با مردان است که اهل‌رزمند وکارهای ضروری زندگانی‌را زنهابرعهده دارند وچون غالبا جنگ وجدال درکار است ومردم بسیار کشته میشوند برای جبران اتلاف نفوس‌مردها زن‌متعدد میگیرند و زنها درقبال مردها ومردها درقبال دولت‌حکم بنده وغلام دارند .

پیش ازاینها اکثردولتها جنگجو بوده وبسیاری هنوزهم هستند وبیشترعلتش اینست که جنگ قدرت مرکز را افزون میکند واغراض و منافع مردم‌را تابع اغراض دولت می‌سازد اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتار وجنگ وجدال چیزی نیست اگر درمدنیت‌های بدوی مردم آدم‌خوارند یاافرادرا بغلامی می‌گیرند در مدنیت های جدید مللرا میخورند واقوام وقبایل‌را یکسره بنده وغلام می‌سازند و تاوقتی که جنگ موقوف نشده تمدن جزیکرشته مصائب وبلیات چیزی نیست وزندگانی‌آسوده ومدنیت عالی‌وقتی‌صورت میگیرد که‌جنگ متروک ومنسوخ‌شود واین‌موقوف است براینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجوئی به حالت پیشه وری درآید که حیثیت و اعتبار وآبرومندی باشتغال به‌پیشه‌ها وکارهای مسالمت‌آمیز باشد ، افراد باید بایکدیگر به آزادی و آسودگی مراوده کنند و درمنافع مشترك همکاری نمایند و هـر کس حدود خودرا شناخته وحقوق دیگران رامرعی بدارد وهمه برای غایات مشترك کار کنند ،قدرت دردست جماعت اکثر باشد ، میهن‌پرستی رادوستی کشور خودبدانند نه‌دشمنی کشورهای دیگر،کار دولت حفظ‌امنیت وعدالت باشد وبس، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کار های‌بزرگ کفایت نکندشرکتها وجمعیتها تشکیل شودبجای‌اینکه افراد راهیئت‌اجتماعیه

---

(۱) Soiété militaire (۲) Société industrialle

متحول کند هیئت اجتماعیه راافراد متحول کنند و بتکامل ببرند، چون سرمایه‌ها بین‌المللی شود صلح بین‌الملل نیز ضروری میگردد، جنك خارجی که ازمیان برود خشونت داخلی هم کم میشود مردها مزیت وتسلط تام نخواهند داشت زنها هم حق حیات پیدا خواهند کرد، ادیان خرافاتی مبدل بعقاید معقول میشود که متوجه ببهبود وشرافت یافتن زندگانی ومنش آدمیت باشند. مردم بجای اینکه درهرمورد منتظر باشند که ازغیب خبر برسد درامور بتحقیق ازعلت ومعلول میپردازند، تاریخ بجای اینکه سرگذشت امراوجنگجویان باشد بیان رفتارو کردارمردم وشرح اختراعات جدید وافکارتازه خواهد بود، ازعالم اجبار بعالم اختیار خواهیم رفت ودانسته خواهدشد که مردم برای دولتها آفریده نشده‌اند بلکه دولتها برای مردم تشکیل میشود ولیکن امروز از این مرحله دوریم و تا وقتیکه دول اروپا کشورهائی راکه درتمدن ازآنها پست‌ترند میان خود تقسیم وتملك میکنند واعتنائی بحقوق مردم آن کشورها ندارند امیدوصول بآن مقام ضعیف است .

دیگر ازعقاید اسپنسر اینست که سوسیالیسم از متفرعات مدنیت جنگجو است و مدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجو راخواهد داشت وهیئت اجتماعیه انسانی مبدل بهیئت زندگانی مورچه وزنبور عسل خواهد گردید وبنابراین سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحلهٔ برتراز مراحل کنونی نمیتواند باشد، انسان بپایهٔ بلندزندگانی وقتی میرسد که هرفردی درکار خود مختار باشد واجبار وحدود فقط تادرجهٔ باشد که برای حفظ نظم وامنیت لازم است وهمچنانکه دانسته شد که افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان احوال افراد است نیز دانسته شود که زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است وسرانجام باید چنان شود که هرکس به آن چیز اشتغال ورزد که ذوقش را دارد وازآن متمتع میشود ودرآنصورت اختیارکار وصنعت بدست صاحبان اقتدار نخواهد بود وکارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیزهای مزخرف نخواهدشد .

☆ ☆ ☆

فلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی میشود باصول اخلاق (۱) در دوجلد و مستفاد میشود که همه‌مباحث دیگر فلسفه را مقدمه برای این‌قسمت میانگارد چون بنای کار جهان را برتکامل میداند ومعتقد استکه کمال مدنیت موکول بکمال اخلاق وحسن آداب است جز اینکه کمال اخلاق وحسن آداب هم منوط بکمال یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان است وتا وقتیکه مدنیت وزندگانی انسان کاملا منطبق برمقتضیات نشده آداب وعادات مردم آنچه بایدبود نمیتواند باشد. پس هنگامیکه کمال مدنیت نسبی است کمال اخلاقی هم نسبی خواهدبود اما البته باین دلیل که کمال مطلق اخلاقی موکول به کمال مطلق مدنیت است نباید ازکمال نسبی اخلاقی صرف‌نظر کنیم و برای پی‌بردن

---

(۱) Principles of Ethics

باصول این کمال نسبی‌هم باید همواره اصول کمال‌مطلق راپیشنهاد همت‌خود داشته باشیم پس‌درامر اخلاق نیز باید مانند کلیهٔ امور جهان معتقد به‌تکامل باشیم .

تکامل یابعبارت دیگر سازگار شدن بامقتضیات درآغاز برای حفظ‌زندگانی وبقای وجود است و کم کم میرسد باین مرحله که تکامل بـرای خوشی زندگانی واقع میشود اگرچه بالمآل‌آنرا هم میتوان مؤدی بحفظ وجود دانست زیراکه اگر خوشی و امید خوشی نباشد انسان‌کار نمیکند وزندگانی بارنج وآزار دوام نمی‌یابد .

درنخستین مراحل مدنیت‌اصول اخلاق‌را مبنی برعقاید باطنی ساخته‌اند ولیکن عقاید باطنی هم‌که نباشد نباید اخلاق‌را ازدست داد ویقین است که‌نیکی اخلاق وآداب برای خوشی‌زندگانی‌لازم است ونیزشك نیست که اخلاق وآداب نیك آنستکه با تکامل زندگانی سازگار باشد ومانندکلیهٔ امور مدنیت بایدکثرت رامنتهیٰ بوحدت نماید .

گفته شده‌است که آنچه‌انسان رابرپیروی اصول اخلاقی وامیدارد حس‌تکلیف است (۱) وقوه‌ای است درانسان‌که نیکی راازبدی تشخیص میدهد این ادعا رابااینوجه میتوان تصدیق کرد که افراد انسان برای طلب خوشی‌خود برحسب تجربه اصولی‌اختیار میکنند واین اصول کم کم ملکه وطبیعت ثانوی شده وپیاپی ازنسل‌بنسل منتقل‌میگردد ودرطبع مردم بصورت حس‌تکلیف وقوه‌تمیز نیك‌وبد درمیآید وگرنه بسیار می‌بینیم که درمیان اقوام و طوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است ونیك وبد را یکسان تشخیص نمیدهند اینست که درمدنیتی که بکمال نرسیده‌اصول اخلاق‌هم امری نسبی‌است وچیزی که نزدبعضی مستحسن‌است نزدبعضی دیگرقبیح شمرده میشود واین کیفیت روشن میگردد هرگاه اصول اخلاقی را درنزد مللی که در مرحلهٔ جنگجوئی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی کـه بمرحله پیشه‌وری رسـیده‌اند . اقوام جنگجو اموری را فضیلت میدانند که اقوام و ملل پیشه‌ور آنرا گناه وجنایت میپندارند مثلا چون غالباً یزدوخورد ونهب وغارت مشغولند آدم کشی ودزدی وحیله بازی رابدنمیدانند اماقومی که میخواهد به‌پیشه‌وری وکسب معاش بپردازد این‌حالات راجرم میشمارد . میهن‌پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری وقوت بدنی را بهترین فضایل بشری واطاعت و فرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند آنها معتقدندکـه خداوند بجنگجویان و دلاوران فیروزی میدهد ودست بدامن او میشوند برای اینکه بردشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی و نیزه وشمشیربازی میدانند وبکارکشاورز و پیشه‌ور بحقارت مینگرند درصورتیکه درواقع جنگجوئی نوعی ازآدم‌خواری است واقوام وملل هم مانند افراد باید بایکدیگر همکاری کنند وسازگاری داشته‌باشند، عدالت رامنظور بدارندوآزادی وحقوق یکدیگر رامحترم بشمارند .

در هرحال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم باینکه کثـرت بوحدت

---

(۱) اشاره بفلسفهٔ اخلاقی کانت است

برسد وهمین امر موجب شده‌است که درنوع بشر هیئت اجتماعیه تشکیل شود ومردم‌جز بمعاشرت نمیتوانند زندگانی کنند پس باید حسن معاشرت داشته باشند وبنابرین هر کس باید یك اندازهٔ از خودخواهی دست بردارد ورعایت حال دیگران را نیز منظور کند. البته فطرت انسان برخودخواهی است ومیتوان گفت مصلحت همین بوده است واگرخودخواهی نبود کسی کار نمیکرد ورنج نمیبرد اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که‌خوشی درجمعیت دست نمیدهد مگراینکه هرفردی خوشی دیگران راهم‌بخواهد چون انسان در زندگانی بمقام رفیع برسد درمی‌یابد که مردم نسبت بیکدیگر فقط حفظ حدود وحقوق نباید بکنند بلکه فطرت براین میشود که رعایت حال دیگران را برخود مقدم بدارند. دراین مرحله حسن‌اخلاق ناشی از حسن‌تکلیف نه بلکه فطری و طبیعی خواهد بود زیرا حس تکلیف مدارش براینست که بتعقل میلی را مغلوب میل دیگر کند اما چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمیشود واحسان عین خوشی خواهد بود چنانکه مادر در پرستاری‌فرزند نظر بحس تکلیف ندارد بلکه خوشی اودر اینست که برای فرزند تحمل زحمت وفداکاری کند. در این مقام است که احوال انسان کاملا با مقتضیات اجتماعی منطبق ومقتضیات اجتماعی باحوال مردم تماماً موافق است

گفتیم درتکامل بشر فطرت خود خواهی باید رو بضعف برود و غیر خواهی قوت یابد تا آنجا که مردم نسبت بیکدیگر برای هرقسم فداکاری حاضر باشند بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه‌چیز را فدا کند. اما درهمین‌حال باید متوجه بود که غیرخواهی نباید بصورتی درآید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود که این نیز خودمانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس‌خود را مسئول‌زندگانی‌وخوشی‌خود بداند وآزاد هم‌باشد که برطبق این‌حس‌مسئولیت‌عمل کند هرچند کمال انسانیت‌دراینست که‌همچنانکه‌درخانواده‌پدر ومادر نسبت‌بفرزنددلسوزی‌دارند درجماعت نیز افراد نسبت بیکدیگر دلسوز باشند اما غافل نباید شد که در هیئت‌اجتماعیه افراد همه کودك نیستند که درآغوش دیگری‌پرورده شوند ودستشانرا باید گرفت اما باید باپای خود راه بپیمایند.

این بود مختصر بسیارمجملی‌ازفلسفهٔ هربرت اسپنسر که حقایق فراوان‌دربردارد ولیکن هرچندمتکی براصول ومبانی علمی آنزمان بوده درظرف پنجاه شصت‌سال‌اخیر درآن‌اصول‌شبهه‌هاشده واین‌فلسفه از مسلمیت افتاده است چنانکه اشاره خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش درامور سیاسی واقتصادی واجتماعی مناقشه بسیار کرده اند ویقین است که دراین امور نه‌بعقاید او میتوان پابند شد ونه‌آرای مخالفانش را میتوان مسلم داشت وباید دید بامزید تجربه وبا پیش‌آمدها ومقتضیات گوناگون که هرروز روی میدهد حقیقت بچه‌صورت جلوه‌خواهد کرد.

بخش چهارم

تکلمه

چون فلسفهٔ هربرت اسپنسر که اجمالا بیان کردیم متکی برعلوم تحققی است یعنی علومی که مبنی بر مشاهده وتجربه ومحاسبه میباشند وتکیه فیلسوفان نیزهمواره برمعلومات زمان است بمناسبت لازم‌میدانیم پیش از اینکه سیر حکمت را در اروپا باز دنبال کنیم بعضی از اصول کلی‌را که در علوم طبیعی درظرف دویست‌سال اخیر بدست‌آمده که ازآنها میتوان استفاده فلسفی نمود خاطرنشان نمائیم زیرا که امروز بدون آگاهی از این اصول کسی در فلسفه نمیتواند نظر محققانه داشته باشد و ناچار فهمش کوتاه خواهد بود .

احاطه کامل براین اصول موکول برآگاهی تام از شعب مختلف علوم طبیعی است وما در اینجا نمیتوانیم وارد درجزئیات ومبانی ومبادی آن اصول‌شویم واستدلال کنیم وشاهد وبینه بیاوریم وناچاریم فقط کلیاتی ازآنها بدست بدهیم تا اگر از خوانندگان ما کسی باشد که بدرستی وارد علوم جدید نباشد یکسره از این حقایق بیخبر نماند .

پیش ازاینها ومخصوصاً درمقدمهٔ بیان رای داروین بعضی از اصول و کلیات مهم علوم جدید راگوشزد نموده‌ایم در تتمیم آن بیانات گوئیم یکرشته از معلوماتی که در طبیعیات بدست آمده وموضوع‌فنی‌جداگانه که آنرا علم شیمی میگویند گردیده‌است راجع باحوال اجسام است از جهت مفرد و مرکب بودن و تجزیه و ترکیب یافتن . محققانیکه این فن را روبکمال برده اند بسیارند معروفترین آنها لاووازیه (۱) فرانسوی است که درنیمهٔ دوم سدهٔ هیجدهم میزیست و او این فن را وارد مرحلهٔ ریاضی کرد یعنی درآثار شیمیائی حساب و اندازه گیری را بکار آورد و امروز عقیدهٔ علما براینست که معلوم حقیقی آنست که بشماره و محاسبه درآید و کیفیت بکمیت تعبیر شود . درنتیجه تحقیقات لاوازیه و دانشمندان دیگر که پیش ازاو یاپس از او در این فن کوشیده اند معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول مهم‌آنها راگوشزد میکنیم‌پس گوئیم : آب وخاك و باد و آتش که پیشینیان آنها را عنصر یعنی جسم مفردمیدانستند و عناصر را منحصر باین چهارمی پنداشتند هیچکدام عنصر نیستند . آتش اصلا جسم خاصی نیست هرجسمی که بدرجهٔ کافی ازگرمی برسد آتش است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که درحال طبیعی وجداگانه هرکدام بصورت بخارند و خواص متمایز دارند وچون بمیزان‌معینی باهم مرکب وممزوج‌شدند آب میشوندچنانکه‌مصنوعی هم میتوانیم از آن دوجسم آب‌بسازیم . هوا مخلوطی است ازدوبخار که بخوبی‌میتوان

---

(۱) Lavoisier (۲) خود گرمی‌راهم بیان‌خواهیم کرد که‌چیست.

ازهم جدا کرد و آن دو نیز از اجسام مفرد میباشند ویکی ازآنها همانست که درآب‌هم هست وآنرا اکسیژن(۱)مینامند . خاك‌هم جسم‌خاصی نیست بلکه ازترکیب یااختلاط(۲) اجسام بسیار بوجود آمده است و عناصر یعنی اجسامی که مفردند و از اجسام دیگر ساخته نشده اند نه چهار بلکه آنچه تاکنون یافته‌ایم نزدیك بصد میباشند که بعضی از آنها درحال طبیعی بخارند وبعضی مایع و بعضی جامدند و همه‌آنها در درجات‌مختلف ازگرما باین هرسه حالت میتوانند درآیند چنانکه آب ازگرما بخار میشود وازسرما یخ می‌بندد یعنی منجمد میگردد . و احتراق یعنی سوختن‌چیزی نیست مگرترکیب شدن جسم با همان بخار اکسیژن که درهوا هست و اگر هوا نباشد احتراق واقع نمیشود و حرارتی که از سوختن جسم برمیآید نتیجهٔ همان ترکیب است چـرا که مرکب شدن غالب اجسام با یکدیگر احداث حرارت‌میکنداگر این ترکیب بشدت واقع شودحرارت قوی است و ببدن محسوس میگردد و اگر ضعیف باشد ببدن محسوس نمیگردد و اما بوجه دیگر میتوان محسوسش کرد . و عجب‌تر اینکه حرارت غریزی بـدن انسان و حیوان هم نتیجهٔ احتراق مواد بدن است که همواره تا جان دربدن هست مشغول‌سوختن میباشند و تنفس که جز داخل شدن هوا دربدن چیزی‌نیست برای همین است وبنابراین نفس کشیدن وزندگی همانا سوختن دائمی بدن است و تحلیل رفتن موادبدن از این‌راه است و خوراك برای همین است که بوسیلهٔ غذا بدل ما یتحلل ببدن برسد یعنی‌آنچه‌از بدن بسبب احتراق دائمی‌تحلیل میرود جایش بیاید و درضمن این احتراق حرارت‌تولید میشود و حرارت مایهٔ زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید .

و از نتایج مهم که در ضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاووازیـه حاصل شد این بود که این حکم که هیچ موجودی معدوم وهیچ معدومی موجـود نمیشود بتجربه و شهود و بموجب حساب و اندازه ثابت و مسلم گردید چه درهزاران تجزیه و ترکیب که بتجربه عمل کرده اند بوسیلهٔ ترازوی بسیار حساس ومحاسبهٔ دقیق‌معلوم‌شده است کـه نه ذرهٔ بر اجزائی که تجزیه و ترکیب می یابند افـزوده میشود و نه ذرهٔ میکاهد (۳)

و از نتایج بسیار مهم که بسبب ترقی علم شیمی جدید عایدگردید اینست کـه رای ذیمقراطیس دربارهٔ ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی به‌ثبوت پیوست باین نحو کـه مسلم گردید که جسم در تجزیه و تقسیم بجائی میرسد که ازآن خردتر نمیشود وآن‌جسم خرد را ذره (٤) نامیده‌اند ولی آن ذره‌هم باز تقسیم میشود باجزائی که اگرجسم‌مفرد

---

(۱) Oxygène (۲) فرق‌است‌میان ترکیب واختلاط . ترکیب آنست که از امتـزاج دوجسم، جسم تازه ساخته شود که با آن هردو متفاوت باشد اختلاط فقط‌آمیخته شدن است‌چنانکه‌بتوان آنهارا ازهم بآسانی جدا کرد .

(۳) دراین چندسال آخر اموری مشاهده شده که باین اصل خلل رسانیده است وشرح‌آن مناسب این‌مقام‌نیست. (٤) Molécule

باشد آن اجزا متشابهند و اگر مرکب باشدآن اجزاء مختلفند و از نوع اجسام‌مفردی هستند که جسم ازآنها ترکیب شده است و درهرحال این اجزاء دیگر تجزیــه‌وتقسیم نمی‌پذیرند و از اینرو آنهارا اجزاء لایتجزی (۱) میگویند ولیکن این اجزابازجسمند و ابعادِ دارند و بوهم و فرض قابل تقسیمندولی تقسیم درآنها واقع نمیشود(۲)وامروز ترقی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات بجائی‌رسیده که‌شمارهٔ ذرات و اجزاءلایتجزی را در مقدار معینی از ماده بتقریب معلوم میکنند و ابعاد آنهارا اندازه میگیرند

از این گذشته بنظر میآید که بنای خلقت موجودات چه جاندار و چه بیجان بر اینست که از اجزاء خرد مرکب باشند چنانکه اعضاء بدن انسان و حیوان و نبات هم‌از اجزاء خرد تشکیل شده است هر چند که نسبت بذرات و اجزاء لایتجزی بسیار درشت میباشند چنانکه با ذره‌بین دیده میشوند وهریك ازآنها موجود جاندار مستقلی است و آنها باهمه کوچکی تقسیم میشوند و بهمین تقسیم توالد و تناسل مینمایند و نیز تغذیه‌می کنند ونمو می یابند وسر انجام از این عمل باز میمانندو بیجان میشوند یعنی میمیرند.

☆☆☆

یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوائل سدهٔ نوزدهم بدست آمده و مربوط بعلوم طبیعی است اصل بقای نیرو یاکار مایه است و این فقره قدری تــوضیح لازم دارد •

توضیح آنکه چون بنظرتأمل بنگریم باتجارب‌علمی که ازدیرگاهی کرده ایم می بینیم جهان طبیعت جز جسم و عوارض جسم چیزی نیست یعنی بهر چه برمیخوریم یاجسم است یا عوارضی است که درجسم روی میدهد . جسم راکه‌ماده‌هم میگوئیم‌دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است اما عوارض ماده که گوناگون‌است آنها را هم چون درست بنگریم میبینیم همه حرکاتی هستند که در ماده واقع میشوند خواه پاره های بزرك و درشت از ماده‌باشد خواه پاره‌های خردو کوچك‌حتی ذرات‌واجزای لایتجزی و مقصود از حرکت دراینجا حرکت مکانی است نه مطلق تغییر چنانکه‌قدما اصطلاح کرده بودند یا بعبارت دیگر همهٔ حرکاتی که منظور نظر قدما بود از کمی و کیفی و وضعی هماناهمه‌حرکات‌مکانی‌هستند که‌یادرپاره‌های‌درشت‌ازجسم واقع می‌شوند یا در ذره‌ها یا دراجزای لایتجزی .

ازآنطرف میدانیم که حرکت محرك میخواهد زیراکه جسم بخودی خود از سکون بحرکت و از حرکت بسکون نمیآید و این مسئله مسلم است که جسم‌اگرساکن باشد تا وقتیکه محرکی دراو عمل نکند برسکون باقی است و اگر متحرك باشد تا

---

(۱) Atomes (۲) اخیراً معلوم شده‌است که‌اجزاءلایتجزی‌هم‌مرکب از اجزاء خردتری هستند که ان‌اجزا از نوع اجسامی که مامشاهده میکنیم نیستند وشرح این فقره‌هم اینجا مناسب نیست چون ما باید بترتیب تاریخی پیش بیائیم .

مانعی برای حرکتش پیش نیاید همان حرکت را که داشت مداومت میدهد .

آنچه جسم را از حرکت بسکون وازسکون بحرکت بیاورد قوه (۱)میخوانیم و مقداری از حرکت را که در مقداری از ماده واقع میشود کار (۲) میگوئیم مثلا اگر کسی یك جسم یك‌منی را یکمتر از زمین بلند کند مقداری کار کرده است واگر یك جسم دومنی را یکمتر بلند کند یا یك جسم یك منی را دومتر بلند کند دو برابر اول کار کرده است و اگر یك جسم دومنی را دومتر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است و هم‌چنین کسیکه کاری باین معنی که گفتیم انجام میدهد البته باید قدرتی بر آن کار داشته باشد یعنی باید مایهٔ در وجودش باشد که بتواند چنان کاری را صورت بدهد .این مایه و نیروئی را که برای انجام کار لازم است کارمایه (۳) مینامیم و میدانیم که‌وجود کار مایه تنها در بدن مردم نیست جانوران هم کارمایه دارند چنانکه اسب و گاورامثلا برای‌صورت‌دادن این نوع کار بخدمت میگیریم علاوه براین در آلات و ادوات‌وماشینها هم کارمایه احداث میکنیم و همهٔ نتایجی که‌از ماشینها درصنایع مختلف‌میگیریم بواسطهٔ کارمایه‌ایست که در آنها احداث‌میشود .

هر کار مایه ونیروئی که‌کاری انجام میدهد ناشی ازیکی ازقوای طبیعت است زیرا درطبیعت قوای مختلف نهاده شده که منشأ وجودکار مایه میشود وآن قوا آنچه تاکنون دریافته‌ایم یکی‌قوهٔ ثقل یعنی‌همان جاذبه است که درماده هست که سبب میشود که اجسام بسوی‌زمین سقوط میکنند ویکدیگر راجذب مینمایند . دیگر حرارت استکه میدانیم که سبب حرکت می‌شود چنانکه حرکت اتومبیل وواگونهای راه‌آهن‌وچرخها وادوات کارخانه‌ها بسبب حرارتی‌است که در آتشخانهٔ آنها تولید میکنیم. دیگرالکتریسیته یاقوهٔ کهربائی یعنی‌قوهٔ برق است ودیگر قوهٔ مغناطیس یاآهن ربائی است و حتی نور یعنی روشنائی‌هم احداث‌کارمایه میکند چنانکه تأثیرش درعمل عکاسی نمایان است .

پس معلوم شد که در طبیعت انباری ازکارمایه‌هاست که صورتهای گوناگون دارد ونتیجهٔ همه این کارمایه‌ها بالمآل اینست که مقداری ازماده مقداری حرکت می‌یابد.

اینها مقدمه بود برای اینکه برسیم بفهم معنی آن عبارت که گفتیم درنیمه اول سدهٔ نوزدهم علمای طبیعی پی‌بردند باصل بقای کارمایه باین‌بیان : اولا مشاهده شد که کارمایه‌ها همه بیکدیگر تبدیل میشوند یعنی‌می‌توانیم کارمایهٔ آهن ربائی (مغناطیس) را تبدیل بکارمایهٔ کهربائی (الکتریسیته) کنیم واین هردوتبدیل بحرارت ونور می‌شوند و همه اینها در ماده احداث حرکت می کنند و برعکس می‌بینیم حرکت تبدیل بحرارت می‌شود واین هردو مبدل بقوهٔ آهن ربائی یا کهربائی یانور میگردند چنانکه نورچراغ های الکتریك که خانه‌ها وکوچه‌های مارا روشن میکنند نتیجهٔ‌قوهٔ الکتریسیته است که

---

(۱) Force (۲) Travail (۳) کار مایه لفظی است که اینجانب برای ترجمهٔ énergie جعل کرده‌ام .

درکارخانه چراغ برق احداث شده وآن قوه الکتریسیته هم خود از حرارتی که درآن کارخانه احداث می کنندفراهم آمده که آن حرارت نیزخود ازسوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال بااکسیژن هوا نتیجه شده‌است ونیرو وکارمایهٔ بـدن انسان وحیوان هم از حرارت غریزی‌است که آن‌خود ازسوختن مواد بدن حادث میگردد وذغال که‌میسوزانیم وباآن تولید حرارت می کنیم چیزی نیست‌جزشاخ وبرگ درختها وشاخ وبرگ‌درختها هم ازتجزیه وترکیب مواد خاك وآب وهواست که آن‌تجزیه وترکیب دراثر حرارت‌و نور خورشید واقع شده است وعجب‌تر اینکه همین چیزی که حرارت می گوئیم خـود چیزی نیست غیر ازحرکت ذرات جسم واین‌مسئله بثبوت رسیده است که همه‌ذرات‌اجسام دائماً درحال حرکت سریعی هستند که آن‌حرکت مخالف ومخل جاذبه است یعنی ازیك طرف درذرات جسم‌قوهٔ جاذبه هست که میخواهد آنهارا بچسباند واز طرف دیگر یك حرکت سریعی درآن‌ذرات هست که آنهاراهمواره ازیکدیگردورمی کند وهمین‌حرکت ذرات جسم است که چون ببدن انسان رسید ودر اعصاب لامسه تأثیر کرد درقوهٔ مدرکهٔ انسان بصورت حس گرمی درمیآید وهرچه حرکت ذرات سریع‌تر و بیشتر بـاشد جسم حرارتش شدیدتر است وبنابرین گرمی وسردی عرض خاصی‌نیست ودوچیز هم‌نیست یك چیزاست که همان حرکت ذرات باشد هرگاه سریع باشدگرمی است وچون بطئی‌شود برای بدن‌ما تأثیر سردی دست می‌دهد واینکه می‌بینیم حرارت سبب حرکت جسم‌میشود ازآنست که حرارت خود جز حرکت چیزی نیست عصب‌لامسهٔ ما از این کیفیت حرارت درك می کند امادرواقع حرکت است چنانکه صوت ونورنیز همین‌حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که درگوش داخل میشود ونور حرکت سـریعتری از ذرات اجسام‌است که واردچشم می‌شود امااعصاب‌سامعه وباصرهٔ ماازآن‌حرکات ادراك‌آواز و روشنائی می کنند واین‌معمائی است که هنوزحل نشده‌است که حرکت جسم چـون بیك اندازه ازسرعت رسید چرا اعصاب ماازآن ادراك‌آواز یاگرمی یاروشنائی میکند.

درهرحال از این معلومات که روشن می گردد که‌کارمایه‌های مختلف کـه در طبیعت‌موجوداست‌همه بیکدیگرمتبدل‌می‌شوندنتیجه می گیریم که‌می‌توانیم‌حکم کنیم باینکه درجهان کارمایه یکی‌است که صورتهای مختلف‌میگیردوبت‌عیارهرلحظه بشکلی‌درمیآید .

ثانیاً توجه حاصل شد باینکه کار مایه دراین تغییر و تبدلهای دائمی مقدارش محفوظ است وکم وزیاد نمی‌شود یعنی مقدار معینی ازحرارت مثلا تبدیل بمقدار معینی ازقوه کهربائی یاآهن ربائی یاحرارت یانوریاکار (حرکت جسم) میشود وممکن نیست که ازآن مقدار معین تخلف کند وبعبارت دیگر کارمایه تبدیل می‌یابد وهیچ‌جزئی ازآن معدوم نمیشود وبرعکس هیچکسی نمیتواندکار مایهٔ جدیدی ایجاد کند وتنهاکاری که‌ازما ساخته‌است اینست که یك کارمایه رابکار مایهٔ‌دیگر تبدیل کنیم .

اینست بیان‌اجمالی‌ازآنچه‌آنرااصل بقای نیرویاکارمایه نامیده‌اند ومعلوماتی

که بآنها اشاره کردیم در نتیجه کنجکاویهای دانشمندان بسیار ازفرانسه وانگلیس وآلمان بدست آمده ولیکن بقای اصل کار مایه اختصاصاً ازیکی ازدانشمندان آلمان است ربرت مایر (۱) نام که در ۱۸۱٤ بدنیا آمده ودر ۱۸۷٤ درگذشته است.

فعلا دراینجا باین اندازه ازاصول کلی علوم طبیعی اکتفا میکنیم وبازمیرویم بدنبال سیر حکمت دراروپا بیان اجمالی از آراء فیلسوفان ودانشمندان آنجا واگرحاجت شد باز مطالبی را که دراین بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود.

فصل دوم

حکمای آلمان

فلسفهٔ مادی وروحی

چنانکه درفصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید درنیمهٔ نخستین ازسده نوزدهم دوفلسفهٔ بزرك دراره پاظهور کرد:

اول فلسفهٔ رمانتیك (۲) که بنیاد کنندگانش آلمانی و اشخاص برجستهٔ آنان فیخته وشلینگ وهگل وشوپنهاور میباشند وآنها هریك بوجهی وحدتی (۳) بوده‌اند اما وحدتی معنوی یا روحی (٤) که علم یعنی صورت ذهنی و معقول را اصل حقیقت میدانستند وبنیاد فلسفهٔ خودرا براین اصل قرار داده بودند.

دوم فلسفهٔ تحققی (٥) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بود ودر واقع مجموع نتایج حاصله ازعلوم تحققی است با خصوصیاتی که پیش ازین بطور اختصار بیان کرده‌ایم.

این هردوفلسفه درسراسراروپا پیروانی پیدا کرد ودر نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم نیز دانشمندانی بودند که بعضی باین فلسمه وبعضی بآن گرویده بودند ولیکن دراین دوره در انگلستان فلسفهٔ بزرگ سومی ظاهرشد که در عین اینکه اصول فلسفهٔ تحققی را پیروی میکرد خصوصیتی هم داشت وآن مذهب تحول تکاملی بود که (٦) بیان اجمالی ازآن نیز نمودیم.

در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم وبعد ازآن درفرانسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهرشد که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد اینك باید اجمالی ازاحوال فلسفهٔ این دوره را درآلمان بیان کنیم.

از نیمهٔ سدهٔ نوزدهم ببعد درآلمان نسبت بفلسفهٔ رمانتیك مخالفتی پدیدارشد. پرشاعرانه‌اش شمردند ودرمقابل آن مذهب وحدتی مادی (۷) را پیش کشیدند یعنی اینکه

---

(۱) Robert Mayer (۲) Philosophie romantique یا Romantisme
(۳) Moniste (٤) Spiritualisme (٥) Positivisme
(٦) Evolutionisme یا Transformisme (۷) Matérialisme

همه‌امور را بماده وجسمانیات وخواص جسمانی منتسب وتوجیه کنند ومبانی روحی و باطنی را یکسره کنار بگذارند تا آنجا که بعضی از اهل این طریقه فکر وتعقل‌را نتیجهٔ عمل مغز دانستند و گفتند دماغ انسان فکررا میسازد چنانکه کبد صفرا را میپرورد و ماشین بخار حرکت‌را احداث میکند . این جماعت نیروی مادی را بجای روح ونفس گذاشتند وگمان بردند با آن اندازه معلوماتیکه آنزمان ازماده وخواص آن داشتند همه مسائل حل میشود وفلسفهٔ تمامی ساخته میآید .

ترقیاتی که در سدهٔ هیجدهم ونوزدهم در علوم طبیعی روی داد ومعلومات تازهٔ دلپذیری که در طبیعیات بدست‌آمد که بواسطهٔ آنها بسیاری از امور جهان بخواص‌ماده منتسب وموجه شد درحالیکه سابق برآن امور مزبور مرموز ومکتوم بود وغالباً مجبور بودند بعلل باطنی وسری منتسب کنند این عقیدهٔ مادی را برای بعضی از اهل علم پیش آورد وشاید که بسیاری ازکسانیکه ببحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل باین عقیده بودند اما اکثر ایشان خودرا برای ساختن فلسفه براین اساس صالح نمیدانستند و حق اینست که با مایهٔ علمی آنـزمان‌وحتـی بامعلومات فراوانتری که امروز از امور طبیعی داریم فلسفهٔ مادی‌ساختن وآنرا بنیاد عقاید ومعرفت حقایق قراردادن از احتیاط دوراست وکسانیکه این دلیری راکرده‌اندمعدودند. از چندتنی که در این مسلك راسخ‌تر بوده و تحقیقات‌خودرا عالمانه بیان کرده‌اند واکثرازآلمانیانند یکی که بیشتر طرف‌توجه‌میباشد هگل (۱) نام‌دارد واودر علوم طبیعی تحقیقات بدیع وکشفیات مهم‌نموده وازکسانی‌است که‌رأی داروین‌را بجد پشتیبانی کرده ودر اثبات‌آن‌شواهد وبراهین تازه ومحکم‌آورده ودر تأیید مذهب وحدتی مادی اهتمام‌ورزیده است وبا اینهمه خواسته است نتایج‌اخلاقی ودیانتی نیز ازآن بگیرد .

فخنر

ولیکن محققان آلمانی در این دوره همه مادی نبودند و در ممالک دیگر نیز اشخاصی دارند که باید از ایشان یادکرد. از آنجمله یکی‌است که فخنر (۲) نام‌دارد و او در ۱۸۰۱ زاد و هشتاد وشش‌سال زیسته و در ۱۸۸۷ درگذشت . پزشك واستاد علوم طبیعی بود اما ضعف چشم اورااززحمات علمی بازداشت پس بتفکر درحقایق‌فلسفی پرداخت . تصانیف چند دارد که از جمله یکی ازآثار فلسفی مهم خـود رازندا و ستا نامیده است و نگارشهای او روشن وشیرین و دلچسب وپر از ذوق وحال است .

فخنر صریحا و کاملا وحدتی روحی است و همه موجودات را دارای‌روح‌میداند و ارواح جزئی را اجزاء یك روح کلی میخواند کرهٔ زمین و همچنین کرات دیگـر را دارای نفس می‌پندارد میگوید ازکجا که فرشتگان آسمان همین کرات نباشند ؟ در هر

---

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

(۲) Fechner

حال فخنر وحدت وجودی است ومشربش نزدیك به فلوطین واسپینوزا وعرفای مشرق زمین است ولیکن چون ازاهل علوم طبیعی بوده است چگونگی بیانش جنبهٔ علمیت بیشتر دارد وبشیوهٔ تصورات فیلسوفان رمانتیك نیست. روح وجسم را دوجنبه از یك حقیقت میداند. روح جنبهٔ درونی حق است وجسم جنبهٔ بیرونی اوست ودرمقام تشبیه میگوید روح وجسم مانند تحدب و تقعر دایره است که چون از درون بنگری مقعر است و از بیرون محدب مینماید.

اگرچه این عقاید وبیانات فخنر خودبسی قابل توجه است ولیکن آنچه بیشتر درعالم علم از او بیادگار مانده نظری است که اظهارداشته است که چون بنا براصول علوم طبیعی دانسته ایم که کارمایه (۱) درجهان یکی است و کم و بیش نمی شود وفقط بشکلهای مختلف درمی آید وچون درمی یابیم که اعمال روحی و تعقلی هم نحوی ازظهور و تجلی کارمایهٔ است پس میتوانیم معتقد شویم که مابین کارمایهٔ عقلی و کارمایهٔ جسمانی هم معادلهٔ هست که اگر تحقیق و آزمایش شود همچنانکه معلوم کرده ایم که چه مقدار حرارت متبدل بچه اندازه حرکت و کار میشود هما نقسم خواهیم توانست معلوم کنیم که چه مقدار کارمایه جسمانی متحول بکارمایه عقلی میگردد وبعکس واین توجه فخنر مقدمهٔ تأسیس یك رشته ازعلوم طبیعی میباشد که بلفظی نامیده شده (۲) که میتوان طبیعی روحی یا علم ربط جسم وروح ترجمه کرد ودرواقع شعبهٔ از روانشناسی آزمایشی است (۳) وراه باز می کند برای اینکه امور نفسانی را در تحت حساب وقواعد ریاضی درآورند.

فخنر تحقیقات مفصل دراین زمینه ها درعلم وحکمت دارد که برای کوتاه کردن سخن مجبوریم ازآنها بگذریم ولیکن شایان دقت ومطالعه است.

لتسه

هرمان لتسه (٤) در ۱۸۱۷ بدنیا آمد پزشکی وعلوم طبیعی آموخت و دراین فنون ونیزدر فلسفه باستادی پذیرفته شد زندگانیش بی سروصدا وسراسر وقف مطالعات علمی بود وچون ازآن مطالعات خسته میشد بصنعت وادب می پرداخت شصت وچهار سال روزگار گذرانید ودر ۱۸۸۱ درگذشت.

لتسه برحکمای رمانتیك اعتراض داشت که دستگاه طبیعت را منظور نظر نداشته اند وبرفلاسفهٔ مادی ایراد میکرد که تنهاصورت وقشر وجود را منظور میدارند واوخود معتقد است که این هردووجه ازوجود را باید مورد تأمل قرار داد. شك نیست که عالم حقیقتی دارد معنوی ومعقول که همه برای اوست و ازپی آن حقیقت باید بود اما آن باطن را درامور ظاهر میتوان جست وروح رادرجسم می توان یافت.

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

---

(۱) Energie (۲) Psycho-physique (۳) Psychologie expérimenta'e
(٤) Hermann Lotze

عالم‌را مامتکثر می‌یابیم ولیکن می‌بینیم بریکدیگر تأثیرفعل وانفعال دارند از اینرو درمی‌یابیم که آن اشیا ازیکدیگر مستقل نیستند زیراکه تأثیرفرد مستقل درفرد مستقل دیگر معنی‌ندارد . پس‌اشیا ازیکدیگر مستقل‌وجدا نیستند وباهم ربطی معنوی دارند . بعبارت دیگرآنچه می‌بینیم احوال مختلف یك وجود اصیل است که برهمه اشیاء محیط ومبدأ کل میباشد .

عقیدهٔ راکه علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی میباشند لتسه باعقیدهٔ لایبنیتس درباب جوهر فردترکیب می‌کند ووفق‌می‌دهد باین‌وجه که قائل بوجود اجزای لایتجزی هست وآنهارا مراکز نیرو می‌داند ومعتقد است که دارای ابعاد نیستند زیراکه بعد مانند سایر کیفیات محسوس نتیجهٔ فعل و انفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر می‌باشد بعبارت دیگر اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محلهائی هستند که وجود حقیقی اصیل نامتناهی عملش درآنها صورت می‌پذیرد .

بهرجهت جهان مادی وعلم‌ما برآن تنهاعلم بروابط ونسب اجزاء است بـا یکدیگر وفقط صورت ظاهررا بمامینماید . اگربخواهیم بباطن پی ببریم چاره نداریم جزاینکه بدرون وجود خودمان بازگردیم وازامر باطن وحقیقت هیچ‌وسیلهٔ ادراك‌وعلم نداریم مگراینکه قیاس بنفس‌بکنیم وچون‌چنین کردیم می‌بینیم ناچاریم‌کلیه جهان را جاندار بدانیم. وجود بیجان معنی ندارد جزاینکه جانداری موجودات درمراتب‌ودرجات مختلف‌است ولیکن یك‌حقیقت ویك وجوداصلی برهمه‌موجودات‌احاطه‌دارد که مبدأ فعل‌و انفعال اجزا بریکدیگراست وباو کثرت بوحدت منتهی می‌شود چون‌حقیقت راجزو واحد نمی‌توان تصور وتعقل کرد ولیکن اینکه وحدت چگونه بصورت کثرت درمیآیدنمیدانیم وعقل ازفهم‌آن عاجزاست واین‌مقدار راهم‌بیشتر بذوق درمی‌یابیم تابعقل.

لتسه آن اصل‌کامل را متشخص می‌داند و شخصیت مطلق میـنامد و شخصیت اشخاص دیگر پرتوضعیف ناقصی ازآن شخصیت است که دروجودهای محدود واقع‌شده است واستقلال افرادبواسطه آن‌شخصیت است که لازمهٔ آن میباشد .

هارتمان (۱)

این دانشمند که ولادتش در ۱۸٤٦ ووفاتش‌در ۱۹۰٦ روی داده اصول‌عقاید شوپنهاور را اختیار کرد دراهمیت اراده وبدبینی نسبت بامر زندگانی و تصرفی درآن نمود باین‌وجه که شوپنهاور اراده رااصل دانست وعلم رافرع وخادم اراده پنداشت‌ولی هارتمان به‌هگل نزدیك‌شد ازآنرو که علم‌را فرع وتابع اراده قرار نداد وآن‌دو رادر عرض یکدیگر دانست‌واصل وجود رامجموع این‌دوپنداشت وآن اصل‌را «بی‌خود»(۲) نامید که هم‌اصل حقیقت انسان است وهم‌اصل حقیقت جهان ومراد از «بی‌خود» آنست کـه از خود آگاه نیست وتوضیح این‌سخن راچنین می‌توان کرد کـه چون در احوال

---

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

6

موجودات تأمل می کنیم می بینیم اکثراعمال اصلی ومهم ازآنها درحال بیخودی صادر می‌شود یعنی آنکه عمل‌را می کند یا اصلا قوهٔ آگاهی ازخود (یعنی برنفس‌خود) ندارد (مانند گیاه وبعضی ازجانوران) یااگر داردآن اعمال بدون التفات ورویه و اراده که مستلزم آگاهی ازخود است صورت می گیرد از روی طبع‌وفطرت مانند اعمالی که از جانوران سرمیزند درساختن‌لانه‌وآشیانه وفراهم کردن آذوقه وهمه‌اعمال بدن‌جانوران ازقبیل تنفس وتغذیه وتولیدمثل وفروغ‌آنها که ادراك وشعور درآن مداخله‌ندارد بلکه مزاحم است پس‌اصل وحقیقت جهان قوه‌ایست درحال بیخودی‌ولیکن ازاین سخن‌مقصود این نیست که شعور وعقل وقوهٔ آگاهی ازخودیعنی ادراك نفس حقیقت ندارد یا ناچیز است بلکه غرض اینست که آن‌اصل فوق این قسم ادراك وشعور است وشعور و ادراك نفس وعقل‌ما ازآن‌ناشی می‌شود حتی‌اینکه ازطبع‌وفطرت یعنی ازآن امر بیخود آثاری بروز می کند که عقل‌وادراك ازمثل‌آن عاجز است‌ازقبیل صنایع وهنرهای شگفت‌آوری که ازانسان وبعضی جانوران دیده می‌شود که منشأآنها عقل وشعور نیست پس‌می‌توان گفت اصل وجود که آنرا بدلیل فوق بی‌خود خواندیم حقیقتی‌است که ادراك واراده در آن بحال کمون است ودرآنحال مجرد است وکامل‌است همینکه نقص‌عارض اوشدادراك از اراده جدا ومتمایز می گردد ودراین شور وحرکت اراده(نفس بقول عرفا)برادرك غالب میشود وفسادهائی که دردنیا می‌بینیم ودربیان فلسفه‌شوپنهاور اشاره کردیم بروز می کند وچارهٔ این‌عیب آنستکه عقل وادراك رابا اراده بجنگ بیندازیم تـا منتهی به نیستی وفنا یعنی‌آرامش شود وحالت بیخودی اصلی بازگردد وتـا جهان بآن‌مرتبه از سعادت نرسیده است ما افراد مردم بجای اینکه دنبال سعادت وخوشی خود کـه امری موهوم است باشیم باید درترقی نوع وجماعت بکوشیم و اگرهم خوشی وسعادت برای افراد باشد دراینست که ازخود بگذرند وبفکر دیگران باشند .

لفظی راکه دراین فصل «بیخود» ترجمه کردیم «ناخود آگاه» نیز می‌توان گفت ودرفصول آینده بازباین اصطلاح برخواهیم خورد .

☆ ☆ ☆

دانشمندان آلمانی که دراین دوره تحقیقات فلسفی کـرده‌اند بسیارند و بنکات لطیف دلپذیر برخورده‌اند ولیکن روی همرفته‌کلیات تحقیقاتشان باصول‌عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش‌ازاین بآنها اشاره کردیم برمی گردد که یك‌یاچند اصل ازآنهارا گرفته ومورد مطالعه‌ساخته وشاخ‌وبرگ برآن قرارداده یابتعبیرات دیگردرآورده‌اند والبته آگاهی ازآنها برای‌وسعت نظر سودمند است ولیکن این‌مختصر گنجایش شرح آنها را ندارد.

یکی ازدانشمندان آلمانی‌این‌دوره که بسکوت گذاشتن نام اوروا نیست‌ویلهلم

وونت(۱) است(۱۸۳۲ تا۱۹۲۱)که احاطهٔ عجیبی در رشته‌های بسیار از علوم و فنون داشته ودر فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده ودر روانشناسی آزمایشی‌دنبالهٔ کار فخنر را گرفته واز مؤسسان مهم این‌فن بشمار رفته است .

اینك این فصل را به‌بیان اجمالی از فلسفهٔ نیچه(۲) کـه نغمهٔ تازه‌ایست‌وغوغا برپا کرده است پایان‌میدهیم .

نیچه

نیچه درسال ۱۸٤٤ بدنیا آمد خانوادهٔ پدر ومادرش همه‌کشیشان پرتستان بودند واورا بتحصیل الهیات گذاشتند اما او ازالهیات بلکه از مسیحیت روگردان‌شد. در زبان‌یونانی وعلوم‌ادبی تبحر یافت ودردانشگاه‌بال شهر معتبر سویس اورا باستادی پذیرفتند. درجوانی مرید شوپنهاور حکیم ورفیق واگنر معروف بود که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده‌اش ازآن هردو مرد بزرگ برگشت و از اکثر دوستانش برید وبا آنان مخالفت کرد. آلمانیانرا کم‌فرهنگ تشخـیص‌داده و جنگهای بیزمارك را هم‌مخل ترقی فرهنگ آلمان میبافت وآرزومند بود که بتوانـد فرهنگ‌را در میهن خویش ترقی دهد. هنوز جوان بود که گرفتار علت مزاج‌شد وناچار از معلمی دست کشید سپس ده‌سال بابیماری کشمکش کرد وتصانیف مهمش نیز درهمین دوره ظاهر گردید سرانجام درچهل وپنج‌سالگی جنونش آشکار شد ویازده‌سال‌هم‌باین حال باقی‌ماند ودرسال ۱۹۰۰ درگذشت .

نیچه تصانیف متعددارد ولیکن از همه نامی‌تر که خود او نیز آنرا حاوی کل فلسفهٔ خویش میدانست کتابی است باین‌عنوان: «زردشت چنین میگفت» زیرا که اغراض خویش را بصورت افسانهٔ درآورده‌است که موضوعش زردشت است وسخنان خود را از زبان‌او میگوید.(۳) کتاب مهم‌دیگرش که‌ناتمام‌مانده باین‌نام‌است: «خواست‌توانائی».(٤) در این هردو کتاب مطالب را بعبارات بریده و بصورت کلمات قصار نامرتب و تعبیرات شاعرانه ادا کرده است . از اینرو آنچه فلسفهٔ نیچـه باید گفت بدشواری بـه بیان علمی در میآید .

---

(۱) Wilhelm Wundt (۲) Friedrich Nietzche

(۳) بهیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی بتعلیمات حقیقی زردشت داشته‌باشد مقصود از زردشت اینجا درواقع خود نیچه است اما اینکه زردشت راحامل پیغام‌خودقرارداده‌بـه سبب آنستکه معتقدبوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی‌رادانسته‌اند پس پیغمبر ایرانی‌را نمایندهٔ افکار خود قلم داده‌است ونیز بسبب اینکه ایرانیان عقیده داشته‌اند که مدار امر عالم برادوار است وهردور هزارساله قائدی دارد در واقع نیچه‌مانند باباطاهر میگوید بهر الفی الف‌قدی برآید من آن‌سروم که درالف آمدستم ونیچه هم معتقد بادوار است

(٤) willezur macht

محققان تردید کرده‌اند که نیچه را شاعر باید گفت یاحکیم زیرا که سخنش نثر است (۱) اما پر ازشور مستی وتخیل شاعرانه وتعبیرات کنایه‌آمیز است وسجع‌وجناس وصنایع بدیعی هم بکار برده ومخصوصاً اغراق ومبالغه را بکمال رسانیده‌است چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه بکلمات ارباب ادیان و بشیوهٔ بعضی ازکتب آسمانی است اما مطالبی که درآن سخن میگوید از موضوعات فلسفه وحکمت عملی میباشد و منظورش تغییرافکار واحوال مردم ازجهت‌روش زندگانی بوده است ازاینرو نه‌حکیمی تمام است ونه از شعرا بشمار میرود. ازین گذشته افکارش برحسب ظاهر باعقایدهمه دانشمندان مخالف است چنانکه گوئی تعهد داشته است که برخلاف همه مبانی اخلاقی‌و حکمتی که نزد همه کس مسلم‌است سخن بگوید واگرهم‌اکنون یا پیش‌ازین کسانی‌بوده یا باشند که ببعضی از اصول عقاید او معتقد باشند بالحنی که اوبیان کرده موافق نیستند بعلاوه احوال‌واخلاقی که پیشنهاد میکند وباکمال حدت وحرارت پشتیبانی‌مینماید بااخلاق شخصی او بکلی منافی است .

همه‌دانشمندان دنیا خودپرستی را مذموم و غیرپرستی وشفقت را مستحسن شمرده‌اند نیچه بخلاف‌همه خودپرستی را حق‌دانسته وشفقت را ضعف نفس وعیب‌پنداشته است. عقیدهٔ شوپنهاور راکه میگفت اصل درجهان خواست هستی است تصدیق کرده ولیکن دراینکه این بداست بااو مخالف شده ومیگوید وجود طالب هستی است وباید باشد وهمین خوب است.وخواست هستی در واقع خواست توانائی است. از رأی‌داروین نیچه کوشش‌در بقا را پذیرفته وآنرا بمعنی‌تنازع گرفته وآنچه‌را دیگران نتیجهٔ‌فاسدرای داروین‌شمرده‌اند اودوست پنداشته که افراد باید با یکدیگر درکشمکش باشندوتحصیل توانائی کنند تا غلبه یابند . عموم خیرخواهان عالم انسانیت رعایت حال‌اکثر را واجب شمرده ومدارا مردنیا رابرصلاح حال‌عامه‌قرارداده‌اند نیچه جمعیت اکثر راخوار پنداشته جماعت قلیل یعنی‌خواص را ذیحق‌شمرده‌است وبس. بنیاد فکر نیچه اینست که شخص‌باید هرچه بیشتر توانا شود وزندگانیش‌پرحدت‌وخوشترو «من» یعنی‌نفسش‌شگفته‌ترو نیرومندتر واز تمایلات وتقاضاهای نفس برخوردارتر باشد. بحث دراینکه زندگانی دنیا خوبست‌یا بد است وحقیقت آن چیست بیهوده است کسی نمیتواند آنرا دریابد بعضی میگویندبهتر آن‌بود که بدنیا نیائیم شاید چنین باشد نمیدانم اما میدانم که خوب یابد بدنیا آمده‌ام و باید از دنیا متمتع‌شوم وهرچه بیشتر بهتر. پس‌آنچه برای حصول این مقصودمساعداست اگرچه قساوت وبیرحمی ومکر وفریب وجنگ وجدال باشد خوب است وآنچه مزاحم‌و مخالف این غرض است اگرچه راستی ومهربانی وفضیلت وتقوی باشد بداست .

بنابراین نیچه کمالات ومحسنات را بکلی برخلاف آنچه دیگران انگاشته‌انـد می‌پندارد ونگارشهایش‌یك نیمه برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشینیان است ویك‌نیمه

---

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

برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد ومستحسن شمرده شود .

نیچه میگوید این سخن باطل است که مردم وقبایل وملل درحقوق یکسانند وواین عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است مردم باید دو دسته باشند یکی زبردستان وخواجگان و یکی زیردستان وبندگان واصالت وشرف متعلق بزبردستان است وآنها غایت وجودندو زیردستان آلت ووسیله اجرای اغراض ایشان میباشند. ترقی دنیا وبسط زندگانی انسان بوسیلهٔ بزرگان وزبردستان صورت می پذیرد که معدودند وجماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند . هیئت اجتماعیه ومدنیت برای پیشرفت کار آن طبقهٔ شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زیردستانند. زبردستان ونیرومندان که خواجگانند باید پرورش یابند تا ازایشان مردمان برتر بوجود آیند وانسان در مدارج صعود و ترقی قدم زند .

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

توضیح این معنی چنین است که بعقیدهٔ نیچه نیکی وراستی و زیبائی که اموری است که همه پیشنهاد خاطردارند امور حقیقی و مطلق نیستند آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است و میخواهد زندگانی خودرا بسط دهد و بالا ببرد. پس نیك و درست و زیبا میشمارد آنچه را برای این غرض او سودمند باشد و او را توانا سازد که بردیگران چیره شود وآنانرا برای اغراض خود بکار برد پس نیکی و درستی و زیبائی حربه ایست که بشخص بر استوار و پهناور ساختن زندگانی توانائی بدهد پس نیکی و درستی و زیبائی امری است نه مطلق بلکه اعتباری واضافی است نسبت بکسی که اورا منظور میدارد .

اکنون گوئیم اصولی که امروز نیك وزیبا ودرست ملحوظ میشود آنست که بندگان و دونان نیك دانسته ووسیلهٔ توانائی خود قرار داده اند باین معنی که درآغاز امر دنیا بر وفق خواهش مردمان نیرومند میگذشت و ناتوانان زیر دست و بندهٔ ایشان بودند ولیکن نیرومندان اندکند و ناتوانان بسیار پس این بسیاری را وسیلهٔ پیشرفت خود ساختند و بحیله وتدبیر اصول رافت و شفقت و فروتنی و غیر خواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را در اذهان بصورت نیکی و درستی وزیبائی جلوه دادند و قبولانیدند تا توانائی نیرومندانرا تعدیل کنند و از بندگی آنان رهائی یابند واین مقصود رابیشتر بوسیلهٔ ادیان پیش بردند و نام خدا وحق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموزگاران بزرك این تعلیماتند و ازهمه بزرگتر و بعقیدهٔ نیچه ازهمه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه دربرادری وبرابری مردم زحمت کشید اصرار ورزید ودرلزوم دستگیری

و رعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد و این همانا ازآن بود که او ازقوم یهودبود و آنقوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند و شهامت وستمکاری و نیرومندی را نیك میدانستند چون بذلت و مسکنت افتاده و از زمرهٔ بندگان و زیر دستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند که رحم ومروت باید داشت و بینوایان و ناتوانان در نزد خدا عزیزند و باید ایشان را رعـایت نمود و از دنیا باید کناره کرد و نفس را باید کشت پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی‌است و اخلاق خواجگی را تباه کرده است و گفتگوی برادری و برابری وصلح طلبی و رعایت حقوق زنان ورنج‌ـ بران و امثال این سخنان که امروز دردنیا شایع شده ازآن‌منشاءاست وخدعه‌وتزویر و فریب است و مایهٔ فقر و ضعف‌وانحطاطمیباشدوباید این اصول را خراب کردواصول زندگی خواجگی باید اختیار نمود.

اصول زندگی خواجگی کدام است ؟ فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن‌ازضعف وعجز برآمده است انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و بخود اعتماد کند این آغاز خواجگی و رهائی از بندگی است . دیگراینکه باید رأفت ورقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگـی است حلم وحوصله و عفو و اغماض از بی همتی وسستی است مردانگی باید اختیار کردبشر باید بمرتبهٔ برتر برسد (۱) مرد برترآنست که از نیك وبد برتر باشد عزم‌وارادهداشته باشد قید وبند تکلیف ولوم نفس ووجدان را بگسلاند آنکه میگوید زندگانی دنیـا قابلیت ندارد در واقع باید بگوید من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا ؟ باید نفس را پرورد . غیر پرستی چیست ؟ خود را باید خواست و خودرا بایدپرستید ضعیف و ناتوان را باید رهاکرد تا از میان برود و رنج ودرد در دنیا کاسته شود و و ناتوان بر دوش توانا بارنباشد و سنك راهش نشود مرد برتر وزبـردست لازم است مرد زیردست اگرنباشد چه باك ؟ گروه مردمان غایت وجود نیست بلکه وجودخواص و مردان برتر غایت مطلوب است . مرد برتر آنست که نیرومند باشد و بـه نیرومندی زندگی کند وهواها و تمایلات خودرا برآورده نماید خوش باشد وخود را خـواجه و خداوند بداند و هرمانعی که برای‌خواجگی‌درپیش‌بیاید از میان بردارداوازخطرنهراسد وازجنك وجدال نترسد .

بشر برحسب فطرت و طبیعت بیرحم است و اصل همین فطرت است‌نفسانیت که امری فطری و طبیعی است بدنیست . جزء اعظم وجود انسان همان امور فطریست

---

(۱) مردبرتر که دراینجا مکرر مذکور میشود ترجمهٔ لفظ آلمـانی Ubermensch است و بفرانسه surhomme ترجمه کرده اند یعنی کسیکه از مردم متعارفی برتر باشد ودرواقـع فوق بشر باشد و بعقیدهٔ نیچه غایت وجود پیدایش مردبرتر است وترتیب زندگانی واصول اخلاقـی باید چنان باشدکه مردبرتر ظهورکند .

که شعور درآن مدخلیت ندارد (بعبارت دیگر حال‌حیوانیت) ادراك و وجدان‌وشعور و عقل جزء قلیلی ازانسان است ونباید بآن اعتماد کرد .

عشق و عاشق و معشوقی کاری است لغو و نباید مبنای ازدواج باشدمزاوجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند برآورند و مردان‌برتربظهور کنند برابری زن بامرد و لزوم رعایت حقوق اونیز از سخنان باطل است اصل مرداست مرد باید جنگی‌بوده وزن وسیلهٔ تفنن و تفریح جنگیان باشد و فرزند بیاورد .

حاصل اینکه نیچه مذهب سوفسطائیان یونانرا تجدید کرد که در امر اخلاق میگفتند میزان نیکی و بدی شخص انسان است هرچه‌نفس‌انسان خواهان است‌ومیپسندد خوب است و خلافش بداست و این همان مذهبی است که دو هزار و چهارصد سال‌پیش از این سقراط وافلاطون در معارضهٔ آن مجاهده کردند و پیش بردند و از اینروست که نیچه سقراط را از تباه کنندگان زندگانی بشر میخواند و نتیجهٔ مذهب نیچه‌مذهب انفراد (۱) است یعنی هرفردی خودرا بخواهد وبر دیگران برتری دهد و حفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند و همواره خود را توانا و نیرومند سازد اما اینکه غرض از نیرومندی چیست درست معلوم نیست ظاهر کلام نیچه‌اینست که توانائی برای اینست که بدیگری بتوان تجاوز کرد و برتری نمود و معنی زندگانی همین است .

نیچه مانند بعضی از حکمای پیشین قائل بادوار است یعنی معتقد است که اوضاع جهان هرچند تجدید میشود و آنچه پیش بود بعدها دوباره میآید و بقا وخلودرا باین معنی میگیرد .

این بود خلاصهٔ بسیار مختصری ازفلسفهٔ نیچه اگر بتوان این سخنانرا فلسفه نامید ولیکن اگرجا داشتیم و جملاتی‌چند ازعین عبارات اورا بفارسی در میآوردیم میدیدید که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است بلکه عربدهٔ مستانه‌است از روی شور و مستی سخن گفته و حق اینستکه در نویسندگی‌مقامی بلنددریافته‌وازاینرو گفته‌هایش‌محل توجه و خواندنی است .

البته اگر آنچه‌منظورومنوی‌نیچه‌است‌ازصورت عربده بیرون کنند وببیان‌معقول درآورند مطالبی‌هم‌دارد که موردتصدیق‌است و کسان دیگرهم پیش‌ازاو گفته بودند . شهامت وشجاعت وغیرت وبلندی همت ومناعت وعزت‌نفس‌همه‌وقت ونزدهمه کس‌ممدوح ومستحسن بوده وهر کس‌نفس‌خودرا خوار وذلیل‌ساخته رذل‌وناچیز خوانده شده‌است . بسیاری ازدانشمندان پیشین فطرت انسانرا برخودخواهی وخودپسندی دریافته و این خصلت‌را منشأ احوال واعمال مردم دانسته‌بودند . حکماءموماً حسن اخلاق را وسیلهٔ کمال‌نفس خواسته وبسیاری ازایشان زندگانی اخروی وطمع بهشت و ترس دوزخ را بیمورد دانسته وعدالت وفضیلت را ازآنروستوده‌اند که مایه‌سعادت اینجهانی‌شمرده‌اند .

---

(۱) Individualisme

ناپسندبودن پارهٔ از آداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر مانند رهبانیت و مشقت دادن و مجروح‌ساختن بدن وامثال آنرا بسیاری دیگر ازصاحب‌نظران نیزعنوان کرده بودند. لزوم تندرستی و نیرومندی تن وروان محل‌انکار هیچ‌خردمندی نبوده‌است وهرچه درآن تأکید واهتمام شود رواست. جنگ‌وجدال راهم بعضی‌از پیشینیان مایهٔ بقای شجاعت و شهامت ودلاوری درمردم وملل پنداشته‌بودند. عروج برفلك سروری و مدارج کمال را نیزهمه پسندیده ولازمهٔ طبع‌بلند دانسته‌اند این‌سخن هم که حق‌وحقیقت در وجود خود انسان است وبیرون ازاونیست محل اتفاق حکماست پس‌بنیاد عقاید نیچه‌درست است و تازگی‌هم ندارد واو اول بار آنهارا کشف نکرده‌است چیزی که یك اندازه تازگی دارد فروعی‌است که ازاین اصول درآورده ولحنی که‌دراظهار آن‌عقاید بکاربرده‌است لحنش چون‌شیوا وپرشور وبدیع است پسندیده وگیرنده است اما تعلیماتش که اصرار برخود خواهی ومرجح دانستن خود بردیگران وفداکردن آنان برای هوای نفس و نیکودانستن هروسیله واسبابی اگرچه بیرحمی وقصاوت و بیداد ومکرر دروغ باشد کمترعاقلی میتواند تصدیق کند وجا دارد که تردید کنیم دراینکه خود نیچه هم این سخنان را ازروی جدگفته‌باشد ودر هرحال این‌لحن یقیناً ازروی حرارت و عصبانیتی است مانندآنکه برای‌مردم ازباده‌پیمائی یاازعروض خشم وغضب دست‌میدهد و بعضی گمان برده‌اند که نیچه چون‌مزاجی علیل ونفسی سلیم وقلبی رقیق‌داشت وازاینرو رنج فراوان دیده‌بود این‌عصبانیت برای اودست داده واین سخنان‌را علی‌رغم احوال خود گفته‌است وگرنه بآسانی میتوان دریافت که انسان اگرهمه برای خود خواهی‌هم باشد باید دیگران را بخواهد وراستی ودرستی پیشه کند تامحل اعتماد ابنای‌نوع‌باشد چه هیچ‌فردی ازوجود دیگران بی‌نیازنیست واگر اودیگران را نخواهد دیگران هم او را نخواهند ساخت وتیره روز خواهدبود وکسیکه هیچکس‌را دوست‌ندارد و برای دوست حاضر بفداکاری نباشد دوستان نخواهدداشت ونیچه این‌فقره را دراواخر احوال درك کرده ودرنامهٔ که بخواهرش نگاشته میگوید «هرچه روزگار برمن میگذرد زندگانی برمن گرانترمیشودسالهائیکه‌ازبیماری‌درنهایت‌افسردگی‌و رنجوری‌بودم‌هرگزمانندحالت کنونی‌ازغم پروازامیدتهی‌نبودم چه‌شده است؟ آن چه‌شده است که باید بشود اختلافاتی که باهمه‌مردم داشتم اعتمادرا بمن ازایشان سلب‌کرده وطرفین می‌بینیم باشتباه‌بوده‌ایم خدایا من امروز چه‌تنهاهستم یك‌تن‌نیست که بتوانم بااو بخندم ویك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه برمن روابدارد».

دیگراینکه مردم‌را بدوطبقه تقسیم‌کردن بعضی را خواص وگروهی را عوام خواندن برفرض که درست باشد میزان ومأخذش چیست؟ چه اشخاص خواص وشایسته سروری هستند وچه‌وسیلهٔ اطمینان هست که نااهلان جای‌خواص را نگیرند؟.

ودیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده‌است برحسب فلسفهٔ تحول تکاملی

بایدنوع بشر بطور کلی ترقی کندنه اینکه یك یا چندتن پیش بیفتند وسرور شوندودیگران را برای اغراض خود دربندگی نگاه بدارند وباز بقول خود داروین یکی از مزایائیکه انسان در راه ترقی از حیوانیت بدست آورده ظهور همین عواطف مهر ومحبت و رأفت و شفقت است واز کجا که همین خصایل مایهٔ ترقی نوع بشر نباشد .

واما قول بادوار چنانکه نیچه قائل بود ودانشمندان دیگر هم گفته اند گذشته ازاینکه دلایل علمی محکم برآن قائم نیست اگر چنین باشد جهان وزندگانی آن بکلی بی فلسفه است وچه لطفی دارد که احوال واوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته همواره ازسر گیرد وهمان احوال عیناً تکرار شود والبته چنین نیست وتحول جهان برای تکامل است وکمالی که بسوی آن میرود یا نامتناهی است یامنتها و مقصد برما معلوم نیست .

قول نیچه برادوار مبنی براینست که مقدار ماده ونیروئی که درماده مؤثراست معین ومحدود است وکم وزیاد نمیشود (۱) وبنابرین چاره نیست جز اینکه دور واقع شود ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده ومعلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته واکنون خلافش ازهردوطرف قابل تصدیق است یعنی بنابرمعلومات امروزی علوم طبیعی درماده ونیروهم کاهش میتوان قائل شد هم افزایش و دانشمندان دیگرهستند که درعالم وجود افزایش را اصل میدانند یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد بنابرین احتیاج نداریم بلکه نمیتوانیم قائل بادوارشویم ودر می یابیم که چگونه ممکن است است سیرجهان درتحول تکاملی وبیکران باشد . در احوال حکمای دیگر که درپیش داریم بازباین مطالب برخواهیم خود .

فصل سوم

حکمای فرانسه

درفرانسه درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم حکما درعین اینکه همه تکیهٔ معلوماتشان برعلوم جدیدبود درفلسفه مشربهای مختلف داشتند گروهی تحققی بودند وبیش وکم از اگوست کنت پیروی میکردند بعضی صرف مادی بودند و فلسفهٔ اولی را محل اعتنا نمی دانستند جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر ازظواهر وعوارض محل نظرقرار می دادند وبعضی بفلسفهٔ اولی نیز می پرداختند و چون بازارعلم و تحقیق وتعلیم وتعلم حکمت بخوبی گرم بود ودردانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شمارهٔ حکما بسیاراست اماهمه آن اندازه اهمیت ندارند که مادراین مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم وباشارهٔ آنها که برجسته ترند اکتفامیکنیم .

---

(۱) بشرحی که پیش ازاین مخصوصاً درتکلمهٔ فصل اول ازهمین باب بیان کرده ایم .

امیل لیتره (۱)

طبیب وادیب وفیلسوف بود اثر بزرگش کتاب فرهنگی است که برای زبان فرانسه تألیف کرده است درفلسفه یکی ازبزرگان پیروان اگوست کنت است وگذشته ازبعضی جزئیات اختلاف مهم او با مؤسس فلسفهٔ تحققی این بود که تدین بدین انسانیت راکه اگوست کنت تأسیس کرده بود اختیارننمود وبسیاری دیگر ازحکمای تحققی نیز روش‌لیتره‌را پیش گرفتند . ولادتش در۱۸۰۱ ووفاتش در۱۸۸۱ واقع‌شده وهشتادسال عمر کرده است .

ارنست رنان (۲)

در۱۸۲۳ زاده و در۱۸۹۳ درگذشته است نویسندهٔ عالیمقام و بسیار باذوق است بیشتر متوجه بتاریخ است ومعتقد است که‌علم وحکمت درضمن تاریخ بدست‌میآید درآغاز عمر دررشته دیانت‌کار میکرد امابزودی ازعیسویت ایمان بریده بعلم پیوست‌و معتقدشد که جز بوسیلهٔ تحقیق علمی بحقیقت نمیتوان رسید وبشر جزبعلم بسعادت نایل نخواهدشد ولیکن آنچه ازآن روگردان‌شد اعتقاد بخوارق عادات ومعجزات‌وکرامات بود وآن‌نوع داستانها که در تورات و انجیل نقل‌شده و تثلیث والوهیت مسیح و امور دیگری ازاین قبیل که دین‌سازان اساس واصول‌دین ومسیحیت قرارداده‌اند وگرنه‌روی دلش بسوی‌تعلیمات دین‌بود ومخصوصاً بحضرت‌عیسی وحواریون او وانبیاء بنی‌اسرائیل ارادت میورزید وقسمت‌عمدهٔ آثارش مربوط بتاریخ وتحقیق ازدین یهود ومبانی دیانت نصاری است امانه بروجهی که کشیشان واولیاء آن‌ادیان می پسندند . اصول عقاید او اینست که ازذات‌باری جزاینکه وجودش‌را تصدیق کنیم سخنی‌نباید گفت اوحقیقت‌واصل است ودیگرچیزها ظواهر و عوارضند همه ازاو بر می‌آیند وباو برمیگردند . مشرب فلسفی ارنست‌رنان بمشرب هگل نزدیك است وبوجهی میتوان گفت اصالت تصوری‌است وخدارا همان‌مطلوب تصوری معقول غیرمحسوس می‌داند حقیقتی که درکل است ادراکی که درمتن جهان نهفته است بعبارت دیگرخدا همان کل‌است یا کل همان خداست‌مشیتی است که بوقوع می‌پیوندد وهرکس بایدهمان‌را بخواهد که اومیخواهد تا ازاین رودر تحقق مشیت الهی شرکت کرده باشد وازاین شرکت نبایدپاداشی منتظر بود که‌فضیلت ونیکی همانا بی‌توقعی است وفداکاری خودپاداش خود است . مدیر ومدبر جهان عشق است ودین وذوق ونیکی . اشخاص خودخواه منکر این‌عوالمند ولیکن خواه وناخواه همین امور جهان‌را میگردانند . مردنیك وجود خودرا وقف مطلوبی میکنند که خود او بوصالش نمی‌رسد اما سرانجام تحقق می‌یابد وگل‌عالم انسانیت میشکفد . افرادمیروند آنچه میماند خیری است که‌صورت‌پذیر می کنند جای نفوس مردم دردامن خداست‌وجائی که بقا وابدیت برای نفوس حاصل می‌شود آنجاست هرچه درطریق‌نیکی بکوشیم‌راه

---

(۱) Emile Litré (۲) Ernest Renan

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

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازهٔ مخصوصی نیاورده است با اینهمه آثار ادبی که از او مانده او را در شمارهٔ حکمای عالی مقام می آورد گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است بنام « یادگار های کودکی وجوانی »(۱) و دیگری بعنوان «آیندهٔ علم»(۲) و دیگری باسم «مکالمات وقطعات فلسفی» (۳) ودیگری بنام «حدیث نفس فلسفی» (٤) و کتابیکه در احوالات حضرت عیسی (٥) نگاشته درمیان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است .

هیپولیت تن (٦)

این دانشمند نیز بیشتر ادیب ومورخ و نویسنده است اما قوهٔ تحقیق و تشریح مطالب ونکته سنجی را بکمال دارا بود و بفلسفه نیز می پرداخت و در این رشته باسپینوزا و هگل نظر خاص داشت ولیکن برحسب طبیعت زمان تکیه اش بعلوم بود یعنی فلسفهٔ تحقیقی را می پسندند و بآن روش میرفت ودر ادب وفلسفهٔ صنایع نیز شیوه علوم بکار می برد در فلسفهٔ تحققی هم که بیشتر مبنی برمشاهده وتجربه است مایل بود که بطریق ریاضی و هندسی پیش برود ومعلول را بنحو ضرورت از علت برآورد ونیز از خصایص او این بود که باوجود تمایل بفلسفه تحققی بفلسفه اولی بی اعتقاد نبود وعقیده داشت که از ظواهر و عوارض تجاوز میتوان کرد و بذوات و حقایق نیز می توان رسید و باندازهٔ فیلسوفان تحققی دیگر از این جهت نا امید نبود و می گفت راست است که من افق ذهن خودرا محدود می بینم اما تنها حد ذهن خودرا درمی یابم وحد ذهن نوع بشررا نمی توانم معین کنم.

هیپولیت تن در فلسفه تعلیمات خاص که در کلمات حکمای بزرك دیگر نتوان یافت ندارد اما نوشته هایش همه خواندنی است اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است بنام عقل(۷) که در قوهٔ ادراك وشعور تحقیقات بعمل آورده وازاین رو درجمع کسانی است که بتأسیس علم روانشناسی بشیوهٔ تحقیقی خدمت کرده اند زندگانی او از ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است .

شارل رنوویه (۸)

رنوویه از سال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد وپنج سال زیسته وپس از انجام دورهٔ تحصیل بتعلیم وتدریس نپرداخته اما بوسیلهٔ تألیف وتصنیف دیرگاهی دانش پژوهان

---

(۱) Souvenirs d'enfance et de jeunesse
(۲) Avenir de la science
(۳) Dialogues et fragments philosophiques
(٤) Examen de conscience philosphique
(٥) Vie de Jésus
(٦) Hippolite Taine
(۷) L' Inlelligence
(۸) Charles Renouvier

رامستفید ساخته وازحکمای معتبر فرانسه درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بشمار رفته است و ازتعلیمات اوفلسفهٔ تأسیس شده که آنرا تجدید فلسفهٔ نقادی (۱) نامیده‌اند.

چون فلسفهٔ نقادی گفته می‌شود کانت بیادمی‌آید والبته رنوویه اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی راپذیرفته اما به‌هیوم ولایبنیتس نیزمراجعه کرده است بااین خصوصیت که‌تنها تعقل‌را مبنای عقاید ندانسته عاطفه وذوق وایمان (۲) راهم دخیل کرده است‌اما ایمان بمعنی مطلق نه‌ایمان به‌دیانت مخصوص معین.

رنوویه می‌گوید اصل‌عدم تناقض‌را نمی‌توانیم ازدست بدهیم وناچار یکی دو امر متناقض رابایدبپذیریم پس‌می‌بینیم فلسفه بایدمبتنی باشد یـا بروحدت وجود وعدم تناهی‌آن واعتقاد بذات وجوهر ووجوب وموجب بودن امور یابرتعدد وجود وتناهی‌آن و اختیاری وحادث بودن امور واشیاء چنانکه شماره ومدت آنها معدود ومحدودبوده و آغاز وانجام داشته باشد .

رنوویه ازروی تعقل‌ونیز بنابرذوق وعاطفه فلسفهٔ دوم را اختیارکرد وفلسفهٔ عقلی واستدلالی را بافلسفهٔ اخلاقی وذوقی متلازم ساخته است .

گفتیم رنوویه فلسفه نقادی‌کانت راپذیرفته وتجدید کرده است اماتصرفات نیز درآن‌بعمل‌آورده است.ونخست اینکه‌کانت میگفت آنچه مامی‌توانیم ادراك کنیم‌عوارض وحوادث (۳) است وعقل ماحکم می‌کند که ذواتی (٤) هم‌هستند که نمی‌توانیم ادراك کنیم. رنوویه وجود ذوات‌را منکرشده مانند هیوم می‌گوید جزحوادث که بادراك مـا درمی‌آیند چیزی برمامعلوم‌نیست وحتی‌نفس ماهم ازحوادث‌است وبنابرین وجودمنحصر بمدرکات ومدرك‌است. حوادث مقولات‌درقالب ریخته‌می‌شوند وبرطبق‌آنها تصورات(٥) برای ماصورت می‌بندد وپشت‌سریابالای حوادث وتصورات نبایدجواهر وذوات وحقایقی که مبنای‌آنها باشند فرض‌کنیم نه‌روحانی ونه‌مادی وجسمانی وهمچنین امرمطلق (٦) وجود ندارد وهرچه‌هست نسبی (۷) ونسبت است حتی‌اینکه خود ادراك هم نسبت (۸) است یعنی‌نسبت میان عالم ومعلوم (۹) واین‌نسبتها که بادراك مادرمی‌آیند تابع قوانین قبلی (بآن معنی که‌کانت‌قائل‌بود) (۱۰) واصول معدودی هستند که‌همان مقولات‌میباشند وانسان جزاینکه‌امور رادرقالب‌آن مقولات بریزدوتصوری ازآنها دریابدکاری‌نمیتواند بکند والبته خوانندگان متوجه هستند کـه در فلسفهٔ‌کانت ورنوویه مقصود از تصورات همان حقایقی است که درآئینهٔ ذهن مصور میشود نه‌اینکه موهوم ومخیل باشد این است

---

(۱) Néo-Crticisme (۲) Lafoi

(۳) Phénomènes (٤) La chose en soi یا Noumènes

(٥) Rep ésentations (٦) L'Absolu (۷) Relatif

(۸) Relation واین‌عقیده رانسبیت Relativité میگویند

(۹) Sujet et objet (۱۰) à priori

که رنوویه باوجود این‌عقیده ازاهل تشکیك بشمار نمی‌رود .

پس‌رنوویه پیروکانت است بااین قیدکه ذوات‌را منکراست ونیز در تعیین و شمارهٔ مقولات بااو اختلاف دارد وممتقد است کـه رأس مقولات تصور شخصیت (۱) است یعنی چون‌مدرك ادراك حوادث کرد من وجزمن یاعالم ومعلوم را تشخیص میکند وتصور شخصیت برای‌او دست‌می‌دهد ومقولات دیگر کم و کیف ووضع است که‌مقولات سکونی (۲) هستند وکون‌وفساد (۳) و توالی (٤) و غائیت (٥) و فاعلیت (٦) که مقولات حرکتی (۷) می‌باشند .

بنابر اصلی که رنوویه درپیش گرفت وبآن اشاره کردیم که یکی از دوامر متناقض را اختیار کرد جهان واجزای آنرا منفصل ومتکثر ومحدود ومعدود و از جهت مقدار ومدت متناهی دانست که هریك ازامور وهمچنین کلیهٔ آنها آغاز وانجام دارد و نامحدودی‌وبیکرانی و بی‌آغازی و بی‌پایانی‌متصور نیست و نمی‌تواند متحقق‌شود جزاینکه مقدار ومدت وشمارهٔ آنها برما دانسته نیست .

پیوستگی واتصالیکه درامور اشیاء جهان بنظرمیرسد نتیجهٔ خطای ذهن‌است مانند شعلهٔ جواله وگرنه درحقیقت امور واشیا همه منفصل اند وافراد اصلند نـه هیئت اجتماعیه وازاینجهت مذهب رنوویه بالایبنیتس موافق ومانند او معتقد بجوهر فرداست اما بخلاف لایبنیتس جوهرهای فردرا معدود ومتناهی می‌داند .

رنوویه قاعدهٔ علیت‌راکلی نمی‌پندارد وحدوث بی‌علت را جایز میشمارد واز اینرو معتقد باختیار است وایجاب را درهمه مورد ضروری‌نمیانگاردوافعالیکه‌ازانسان سرمیزند واحکامیکه مردم درامور میکنند اختیاری می‌داند و چون بذوات معتقد نیست اختیار را درهمین عالم حوادث‌قائل است بخلاف کانت که حوادث را موجب میداند و اختیار را جزدر ذوات‌ممکن نمی‌پندارد .

رنوویه مانند کانت معتقداست که انسان درارادهٔ خودمختار است امـا وجدان او انجام‌تکالیف را بطورقطع امرمیکند (۸) ونیزهمین حس تکلیف انسان را بـرآن می‌دارد که ببعضی مسائل حکم کند ومعتقد شود مانندحکم بوجود خداوند وبقاوخلود .

خدا یعنی همان‌نظام معنوی واخلاقی که درجهان جریان دارد و می‌بینیم که در کارآگاه گیتی عدالت حکفرماست وتخلف ازاعتدال مایهٔ‌رنج است و کیفر دارد .

بااینحال خداوندرا هم رنوویه بنابر مسلك‌خود فرد محدود میداند و در این موردنیز بوجود نامتناهی قائل‌نیست و اقتدار و اختیار را جزدر فـرد متشخص ممکن نمی‌پندارد وازتشبیه‌خدا بانسان یعنی‌اینکه‌انسان‌خداوندرا قیاس‌بنفس‌خود بکند باك‌ندارد

---

(۱) Personnalité (۲) Statique (۳) Le Devenir

(٤) Succession (٥) Finalité (٦) Causalité (۷) Dynamipue

(۸) Impératif catégorique که‌در فلسفه کانت بیان کرده‌ایم .

اما دربارهٔ خدا حکمی نمیکند و اقرار بجهل دارد ومیگوید همینقدر میدانیم که خیر کل است .

اشخاص نیك را میتوان گفت باقی هستند امااینهم فرض است وبهتر آنست که بگوئیم نمی‌دانیم .

بعقیدهٔ رنوویه چون عدالت درامورجهان حکفرماست همین فقره مبنای اخلاق است افراد نسبت بیکدیگر داین ومدیونند وباید بمقتضای این امر عمل کنند واین حالت را بنحو اعتدال نگاه بدارند واگر چنین کنند صلح وسلامت برقرار خواهد بود افسوس که مردم بیکدیگر اطمینان ندارند و هر کس میخواهد دیگری را وسیلهٔ اغراض خود کند وازاو بربابد اینستکه میان مردم حال صلح و سلامت مبدل بجنگ وجدال شده است وحق مالکیت ازوسائلیست که مردم برای دفاع خود درمقابل دیگران اختیار کرده‌اند و این حالت بی‌اعتدالی نتیجهٔ خودپرستی و نفسانیت انسان است که مایه شرو فسادشده وعصیان آدم باین معنی است وهمین فقره نیزدلیل است براینکه انسان دراعمال خومختار میباشد وجبر در کار نیست .

اما مختاریت انسان که درگذشته سبب عصیان وهبوط اوشده در آینده باعث عروج او میتواندشد وسعادت بشررا بایداز حسن ارادت اومنتظر بود نه ازترقی علم یا تحول طبیعی زیراکه رنوویه تحول وتبدل احوال وانواع را هم چون منتهی بفرض وحدت وجود وموجب بودن امورمیشود منکراست .

الفرد فویه

الفرد فویه (۱) ازحکمای بزرگوار فرانسه درعصر اخیر است در۱۸۳۸ زاده ودر۱۹۱۲ درگذشته است ازجوانی مبتلا بدرد چشم وضعف مزاج شد چنانکه نتوانست شغل تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند با اینحال سراسر عمر هفتاد وچهار ساله خودرا بتحقیق وتألیف و تصنیف مشغول بود وآثار فراوان گذاشت . در سخنگوئی و نگارندگی زبردست سخنش گیرنده ونگارشش دلپذیر بود استفادهٔ این حکیم نخست از افلاطون سپس ازکانت ومند وبیران بوده است وشیوهٔ اواینکه رایها ومذاهب مختلف را باهم وفق دهد وسازگار کند چنانکه یادگار مهم او در حکمت اظهار نظری است که بنا بر آن وجوب رابطهٔ علت و معلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود سازگاری میدهد .

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

---

(۱) Alfred Fouillée

(۲) رای وجوب رابطهٔ علت و معلول راکه درنتیجه آن عمل انسان موجب می‌شود به فرانسه déterminisme میگویند واختیار همان است که liberté میخوانند .

ارباب ادیان وهم اهل علم و حکمت بآن مبتلا هستند ببیان اهل دیانت مسئله چنین طرح میشود که چون قدرت مطلقا ازخداوند است وهرچه واقع میشود البته بنا برمشیت او مقدر است پس چگونه میتوان گفت انسان دراعمال خودمختار ومسئول است وچرا اورامکلف میدانند وباعمالش پاداش وکیفر میدهند واگراختیار باانسان است قدرت خدا وتقدیر و متصرف بودنش درجمیع امورعالم چه معنی دارد و میدانید که دراین باب رایها مختلف شده بعضی بکلی جبری بوده یعنی انسانرا بی اختیار دانسته اند وبرخی معتقد بمختار بودن انسان بوده اند وبعضی گفته اند امرمیانهٔ این دو میباشد.

اما اهل فلسفه وعلم میگویند ما ناچاریم رابطه علت و معلولرا واجب بدانیم یعنی هیچ امری بی علت واقع نمی شود وچون علت موجود باشد وجود معلول واجب است پس عمل انسانهم بی علت نمی شود وحتی وقتیکه اراده بر عملی میکند اراده اش معلول علتی است وسلسلهٔ علتها پیوسته است ودراختیار انسان نیست پس اعمالش موجب است وچگونه ممکن است دراراده مختار باشد ودراین صورت بمردم تکلیف کردن که حسن اخلاق ودرستی کرداشته باشید چه مورد دارد و انسان را مسئول اعمال ناشایسته خوددانستن مبنی برچه اساسی است؟ ازآنطرف برحسب وجدان نمی توان گفت انسان بکلی بی اختیار است و هیچ حرجی براو نیست واکثر فیلسوفان انسانرا فاعل مختار دانسته اند.

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

الفردفویه ازآنجا که پروردهٔ این دوره واهل علم بود نمی توانست منکر وجوب رابطهٔ علت ومعلول شود از آنطرف مذاق ومشربش متمایل بروحانیت بود وطبعش از مادیتی که بعضی از اهل علم بـه آن میگرایند بیزار و دلش به مختار بودن انسان گواهی میداد.

ونیز چنانکه اشاره کردیم وخود او درنگارشهایش تصریح کرده است استاد حقیقی او درفلسفه افلاطون بوده وذهن او بامثل افلاطونی انس کامل داشته است ونیز مذاقش راگفتیم این بود که درفلسفه درهیچ امر نظررا یکطرفی نباید قرارداد وآراءمختلف رابا ید جمع کرد وبایکدیگر سازگار ساخت.

پس درامر جبر واختیار نظرش این شد که نباید عنوان مسئله را اینقسم کرد که بگوئیم انسان مختار است یا بگوئیم مجبور است بلکه باید گفت اعمال انسان موجب است اما درراه اختیار سیرمیکند. این عبارت بیان توضیحی لازم دارد.

اینکه اعمال انسان موجب است چندان توضیح نمیخواهد وهر کس اهل علم و تحقیق است بآسانی تصدیق میکند که امور عالم همه تابع قاعده و درتحت ضابطه است

و رابطهٔ علت و معلول واجب است و محققان وقتیکه میگویند انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعدهٔ علت و معلول است پس موجب است و الفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد ومیگوید هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعده ربط علت و معلول بیرون است گذشته ازاینکه اگر هم وجوب رابطهٔ علت و معلول را در اعمال انسان باطل کنیم و باختیار بی‌وجه (۱) قائل شویم مقصود اصلی حکما از مختار دانستن انسان ازمیان میرود زیرادر آنصورت اختیارات یکسره تصادفی و بی مأخذ و بی معنی خواهد بود وهررأی ازرأیها که برآن تصمیم شود ترجیح بی مرجح است و نیکی و بدی درآن ملحوظ نتواند بود و پاداش و کیفر مورد نخواهد داشت . و اگر ترجیح بی مرجح نبوده و اختیارات موجه باشد ناچار پای علت و معلول درمیان است .

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد اکنون به‌بینیم اینکه دانشمند فرانسوی میگوید انسان در راه اختیارسیرمیکند چه‌معنی دارد و چگونه است اینجاست که پای مثل افلاطونی درکار میآید و برای اینکه مطلب روشن‌شود گوئیم :

خوانندگان این کتاب وآگاهان میدانند که‌اززمانیکه افلاطون باستادی‌حکمت شناخته شد این بحث میان اهل نظر پیش‌آمد که جهان مادی و محسوس نمودی است عارضی و صوری و این نمود را معنائی است نهانی که محسوس نیست بلکه‌معقول است یعنی جزئی نیست کلی است وبحس در نمیآید و باید عقل آنرا دریابد . معانی این‌امور صوری یعنی کلیات معقول را افلاطون بلفظی نامید که قدمای ما مثل (۲) ترجمه کرده‌اند و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت بااین تفاوت که افلاطون مثل را دارای وجود مستقل و جدا از افراد محسوس می‌دانست واصل وحقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتوآنها میخواند ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود و آنهارا در افراد قائم میدانست وقدمای‌ما آنچه‌رادرحکمت‌افلاطون‌مثل گفته بودند دربیان‌حکمت ارسطو صوراصطلاح کردند (۳)

در هرحال‌افلاطون وارسطومتفق‌بودند دراینکه حقیقت‌اشیاء صورت آنهاست وعلم‌انسان براشیاء بصورت آنها تعلق میگیرد و علم بشئی چون در ذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور مینامند و تصور کلی را صورت معقول نیزمیگویند اما درزبان‌های

---

(۱) بفرانسه Liberté d'indifférence یعنی درعمل میان شفوق مختلف که پیش میآید تفاوتی نگذارند ویکی‌را بدلخواه احتیار کنند .

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

اروپائی این معنی را بهمان‌لفظی میخوانند که افلاطون وارسطو برای حقیقت‌اشیااختیار کرده بودند .

پس حکما از زمان‌باستان اساساً دودسته شدند یك‌دسته محسوسات یعنی‌امور جسمانی ومادی را حقیقت دانستند ویك‌دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات‌حقیقتی قائل باشند (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان) . دستهٔ اول را اروبائیان حکمای مادی (۱) ودستهٔ دوم را حکمای روحی (۲) خوانده‌اند نظر باینکه این جماعت بنحوی از انحا بوجود روح که امر معتقدند (باصطلاح‌ما متألهین یا حکمای آلهی) وچون این دسته معتقد بحقیقت داشتن صوریعنی آنچه بتصورذهنی‌درمیآید میباشند مذهب آنانرا بلفظی دیگرنیز خوانده‌اند(۳) مشتق از صورت یا تصور که‌ماهم از ناچاری مذهب اصالت تصوریا اصالت معقول یا اصالت صورت ترجمه کردیم واصالت علم واصالت عقل واصالت معنی نیز میتوان گفت. حکمای اروپا هم که‌در علم و حکمت تجدد کردند همچنان منقسم باین دودسته بوده وهستند هرچند نظر ایشان در امر ماده وروح ومحسوس ومعقول تحول کلی یافته است (البته این‌حکما آنچه‌را باختلاف مقام صورت یاتصور یامعنی یامعقول یاعقل یاعلم میخوانیم متصل بمبدأ می‌دانند وبنابراین بر حسب مقام منتسب بحقیقت انسان یا بحقیقت جهان‌میشود).

واگر درفلسفهٔ دکارت واسپینوزاولایبنیتس وبرکلی وکانت وفیخته‌وشلینك وهگل وشوپنهاور ومندوبیران که حکمای‌بزرك‌اروپا میباشند درست‌تأمل فرموده‌باشید برخورده‌اید باینکه همه‌روحی بوده واصالت صورت را معتقد بوده‌اند جزاینکه در همین مذهب طرق مختلف‌اختیار کرده‌اند . عقیدهٔ‌دکارت درین مبحث نزدیك بافلاطون‌وارسطو بود واسپینوزا وحدت وجودی‌شد ولایبنیتس مذهب جوهرفرد را اختراع کرد و برکلی جز صورت‌یا روح چیزی قائل‌نبود ومحسوس ومعقول را دوچیز ندانست‌وکانت‌ازمذهب اصالت تصورتحاشی میکرد بملاحظهٔ اینکه بابرکلی موافق نبود و نیز میترسید گمان برود که اوغیراز تصورات ذهنی حقیقتی قائل‌نیست ودیدید که ازپیروان کانت فیخته اصالت معقول‌درون ذاتی وشلینك اصالت معقول‌برون ذاتی وهگل اصالت معقول مطلق را معتقدبودند وشوپنهاور نیز بوجه‌دیگر همین‌عقیده را داشت وهمه‌هریك بوجهی‌معتقد بودند که حقیقت آنست که بتصور عقلی‌درمیآید یعنی‌امری معقول‌است ودرجهان مادی هم آنچه محسوس‌میشود همان‌امر معقول‌است (یاعقل یاعلم‌یاروح یانفس) که نمایش‌وتجسم می‌یابد وامروز برای علمای طبیعی وحکمای تحققی هم معلوماتی دست‌داده است که هر دو دسته میتوانند بهم‌نزدیك شوند یعنی آنان که مذهب اصالت معقول دارند و روحی هستندمیتوانند تحققی نیز باشند وعلمای تحققی‌هم‌میتوانند بوجهی باآنان هم‌آواز شوند وگفته‌هائیکه بعدازین درپیش داریم این‌نکتهٔ‌دقیق‌را روشن‌تر خواهد کرد .

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

پس‌ازاین مقدمه میرویم برسرمطلب ومیگوئیم الفردفویه از حکمای روحی بود یعنی‌امر معقول (یاتصور یاصورت یامعنی) را حقیقت‌میدانست‌و دراین باب مذهب او نازگی نداشت آنچه‌اختصاصی اوست اینست که معتقدبود که تصور نیروست یعنی معنائی که درذهن‌است چنانکه بعضی گمان برده‌اند نمایش وتصویر صرف‌نیست بلکه حقیقتی است که منشأ اثراست ومانند نیروهای دیگر منتهی بفعل وعمل میشود وتصور تحقق می‌یابدوازاینرو معانی وتصورات‌راچون باین‌وجه‌منظورشود «تصور نیرو» میخواند (۱)

قول به‌تصور نیرو یعنی نیروئی که ناشی ازتصور ذهنی‌است یاتصوری که منشأ نیرو میباشد که آن‌تصور را کم کم متحقق میسازد. بنیادفلسفه الفردفویه است واو براین بنیاد یك‌فلسفهٔ‌تمام ساخته یعنی این‌بنیاد را در روانشناسی وعلم‌اخلاق و علم مدنیت (۲) وکلیات فلسفه بکاربرده است واما اگر بخواهیم وارد رشته‌های مختلف ازتحقیقات‌او که‌براین بنیادگذاشته شده بشویم سخن درازمیشود پس‌لب فلسفهٔ او را بدو کلمه بیان میکنیم که الفرد فویه گذشته ازاینکه همه حقیقتهای جهان‌را معقول وناشی از معقول و معنی میداند درنفس انسان نیزعلم واراده که اکثر حکما از یکدیگر تفکیك کرده دو قوه می‌پندارند اویك قوه‌میشمارد وعلم وادراك را بااراده واراده‌را با علم وادراك مقرون ولازم وملزوم میخواند ووقتیکه تصور میگوید مرادش‌معنی وعلمی است که البته با اراده وعمل همراه‌است چه‌این دوامر دووجه ازیك‌چیز میباشند تصور ذهنی در مغز انسان بامبدأ حرکت همراه است وامکان ندارد که صورتی درذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد وهرگاه حرکت ظاهر ومتحقق نشود ازآنست که صور دیگرنیز درذهن هستند که بیش‌یاکم ازحرکتی که باید ازآن صورت ناشی شود جلوگیری میکنند. شوپنهاور که اراده را حقیقت‌مطلق میدانست حق‌داشت اشتباهش دراین بود که علم را عارضی می‌پنداشت وبر نخورده‌بود باینکه اراده بی‌علم نمیشود وحقیقت امری‌است‌واحد که‌علم واراده هردو خاصیت‌او هستند جزاینکه این‌دوخاصیت همیشه بیك میزان نیستند ونسبت بیکدیگر شدت وضعف دارند واین امر واحداست که الفرد فویه تصور نیرو نامیده است بنابراینکه هم تصوریعنی صورت‌حاصل در ذهن‌است هم مبدأ حرکت یعنی خواهش وشوق واراده است وزندگانی بلکه کلیهٔ وجود ناشی ازاین‌مبدأ میباشند.

چون قبول کردیم که تصور نیروست وهرعلمی منتهی بعمل میشود یعنی معنی ومنوی تحقق ووجود میبابدگوئیم یکی ازمعانی که درذهن انسان هست تصور اختیار داشتن‌است بلکه میتوان گفت هرامری که درذهن انسان متصور میشود باتصور اختیار مقرون است پس‌تصور اختیارهم مانندمعانی دیگر قوهٔ‌تحقق دارد پس‌میتوان گفت‌بهمین دلیل که ذهن‌انسان متوجه ومایل باختیار است اختیار بیش‌یاکم زودیا دیر صورت پذیر میگردد واینست معنی‌آن سخن که گفتیم انسان‌درراه‌اختیارسیرمیکند.

(۱) Idées-forces (۲) Sociologie

قاعدهٔ رابطهٔ علت ومعلول (۱) درست است وبنابرین اعمال انسان موجب (۲) است اما تصور چون نیروست اوخود علیت (۳) دارد وتصور اختیار خود علت (٤) اختیار (٥) است جز اینکه اختیار از آغاز موجود ومتحقق نیست بلکه در تحت اثر تصور رو بتحقق میرود وهرچه پیش میرویم احتیار ما در اعمال بیش میشود اینست که گفتیم اعمال انسان موجب است امادر راه اختیار سیر میکند وباین بیان معلوم میشود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است وامر میانهٔ این دو میباشد واین یك نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا ومذاهب مختلف را باهم جمع میکند .

پس این حکیم فرانسوی قاعدهٔ وجوب ترتب معلول را برعلت قائل است و بسبب قول به تصور - نیرو آنرا منافی اختیار نمی پندارد بلکه آن قاعده را منشأ اختیار میداند ومعتقد است که همان نیروی تصور که انسان را بسوی اختیار میبرد بسوی کمالات اخلاقی دیگر ازقبیل حس مسئولیت وناخودخواهی وبی آلایشی ومحبت کل نیز میرساند و بطور کلی مانند هربرت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی میداند جز اینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست وتکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی میکند که آن سبب میشود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب (٦) پیش میآید و همان نیروئی که کمال مطلوب را پیشنهاد میکند آنرا تحقق نیز میدهد وچون مؤثر در وجود تنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است وبرای معنویات حد وانتهائی متصور نمیباشد پس میتوان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده اند تنها ببقا مایل نیست بلکه تمایلش بافزایش است وبنابرین شاید که ترقی وتکامل جهان را بتوان بی پایان دانست (۷)

اینست بنیاد فلسفه الفرد فویه وکسانیکه بخواهند بتفصیل از آن آگاه شوند باید به تصنیفات خوداو مراجعه نمایند مخصوصاً بکتابهائی که «اختیار و رابطهٔ علت و معلول» (۸) و«روانشناسی مبنی بر تصور نیرو» (۹) «واخلاق مبنی بر تصور - نیرو» (۱۰) و«آیندهٔ علم ما بعدالطبیعه» (۱۱) نام دارد والبته مطلب بسیار دقیق است وماهمه را باشاره گذراندیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد .

ژان ماری گویو (۱۲)

گویو درحکمت وشعر وادب گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود. شاگرد الفرد فویه وپسرزن او بود در بیست وپنج سالگی از حکما بشمار رفت اما

---

(۱) Déterminisme (۲) Déterminé (۳) Causalifté
(٤) Cause (٥) Liberté
(٦) Idéal (۷) در پایان بیان فلسفهٔ نیتچه باین فقره اشاره کرده ایم .
(۸) Laliberté et le détérminisme (۹) Psychologie des idées-forces
(۱۰) Le Morale des idées-forces (۱۱) L'avenir de la métaphysipue
(۱۲) Jean Marie Guyau

مسلول بود ودرسی وچهار سالگی جوانمرگ شد (۱۸۵٤ تا ۱۸۸۸). دراین عمر کوتاه آثارگرانبها ازخودگذاشت قدری بشعر وبیشتر به نثر. تحقیقات مهمش دراخلاق است وزیبائی شناسی ودیانت. دو کتابش که نامی‌تراست یکی باین‌عنوان است «اخلاق بی‌تکلف وبی‌پاداش» (۱) ودیگری عنوانش چنین‌است «بی‌دینی آینده» (۲)

بنیاد عقاید گویـو تقریباً همان بنیاد نیتچه‌است ولی درنتیجه یکسره مخالف اوست زیراکه نیتچه‌صرف انفرادی است وگویو همه اجتماعی است.

خلاصهٔ نظرگویو اینستکه درجهان اصل و حقیقت همانا زندگی وحیات است وحیات درسراسر جهان پراکنده است حتی‌جمادات هم‌جان‌دارند جزاینکه جانشان‌ضعیف است یعنی جانی است که هنوز رشد نکرده یا جانی است که فرتوت شده است.

اما بایددید حقیقت زندگی چیست. بعقیده گویو حقیقت زندگی افزایش‌وبسط یافتن وتوانا شدن وتجاوز کردن است اما افزایشش ازخود است وزاینده است نه‌اینکه ازدیگری بگیردو برخود بیفزاید وتوانائی وتجاوزش باین‌وجه نیست که‌دیگری رازبون کند بلکه بجود کردن وفیض‌بخشیدن است. طبع‌زندگی براینستکه هم‌رو بافزایش‌برود هم بسط بیابد افزایشش باینستکه آنچـه قوه واستعداد دارد بفعل بیاورد وبروز دهد بسطش باینستکه قوایش اعم‌از افکار ومعلومات یااحساسات یا ارادات ازخودش تجاوز کند وبغیر برسد . زندگانی تمام‌آنستکه برای‌بسیاری ازدیگران بکاربرود. خودخواهی مطلق با زندگانی سازگار نیست فقط خود را خواستن خود را محدود کردن وکاستن است اگر جود و فیض نباشد مرگ خواهدبود چونکه حیات‌باقی نمی‌ماند مگر بشرط اینکه انتشار یابد .

اینست که کمال خودخواهی درکمال‌غیرخواهی است‌واخلاق نمی‌تواندانفرادی بوده بلکه بضرورت باید اجتماعی باشد اگر فرد درجماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد؟ اگروجود افزایش وبخشایش وفیض نداشته باشد چگونه میتوان‌گفت زنده است واگرغیر نباشد فیض چگونه صورت می‌پذیرد ؟

بنابرین حسن‌اخلاق یعنی غیرخواهی مبنی‌برتکلیف وتکلف نیست چون لازمهٔ زندگیست وحقیقت آنست وبهمین دلیل پاداش هم‌ندارد چون خوش خوئی موافق‌طبیعت وبدخوئی مخالف است. درهیئت اجتماعیه هم‌اگر تخلف از حسن اخلاق‌را کیفر میدهند برای انتقام وتلافی نباید باشد بلکه‌برای حفظ ودفاع جامعه است .

رأفت وشفقت‌آنسان که نیتچه‌میگفت خوی بندگان نیست بلکه طبیعت وفطرت انسان مخصوصاً خواجگان است وگویو میگفت من‌یك دستم دردست هم‌قدمان است و دست دیگرم برای دستگیری افتادگان است بلکه باك ندارم که هردو دستم رابسوی افتادگان دراز کنم .

---

(۱) Morale sans obligation ni sanction

(۲) L'Irrelipgion de l'avenir

رغبت انسان بصنایع وهنرهای زیبا نتیجهٔ همان تعریفی است که ازحیات کردیم که طبعش برافزایش وبسط یافتن است زیرا که هنر بوجود آوردن زیبائی است وزیبائی آنست که زندگـانی را پرمایه ومتمتع سازد پس توجه انسان بهنـر ازروی احتیاجی است که به پرمایه کردن زندگی داردوهنردر واقع احساسات لطیف را ازیکی بدیگری فایض مینماید اینست که از ضروریات زندگی شمرده میشود وهرچه فیضش عام تر باشد برر گتر است .

☆❁☆

مبنای دیانت بعقیدهٔ گویوهمان ربط واتصال انسان است بجهان وابنای زمان یعنی رابطه انسان باجامعه کوچکی که درآن زیست میکند بواسطهٔ دیانت تبدیل میشود برابطه باجامعهٔ بزرگتری که هرچه بسطش بیشتر باشد بهتراست درواقع دیانت جهت جامعه کل بشراست بلکه رابطهٔ بشر بکل جهان وبمبدأ وحقیقت آنست پس دین باید یکـی باشد . آنچه مایه اختلاف مردم دردیانت شده است احکام وافسانه‌ها و آداب و مناسکی است که با دیانت همراه کرده وآنهارا لباس حقیقت قرارداده اند و اینکه گویر میگویـد آیندگان بیدین خواهندبود باین معنی است که این لباسها کـه بر حقیقت پوشانیده‌اند باید ازمیان برداشته شود وازاین جهت میان مردم اتحاد دست دهد و یکی ازموجبات بزرك جنك وجدال مرتفع گردد بعبارت دیگر از بیدینی آینده آنقسم که گویو در نظر دارد حقیقت ومرتبهٔ اعلای دین وتمدن را میخواهد زیرا حقیقت دین کـه هیچگاه باطل نمیشود آنست که شخص ازظاهر بباطن متصل گردد . آنکه مایهٔ نفاق است قشریات دین است وچون چشم بصیرت مردم بازشود مغزرا که یکی بیش نیست وهمان حکمت وعرفان است میگیرند وقشرهارا دور میاندازند .

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

فصل چهارم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیر اجمالی مادرحکمت اروپا بپایان سده نوزدهم وآغاز سده بیستم میلادی رسیده.

گذشته از اینکه حرکت ما سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه و مختصر بود بسی از مراحل راهم وارد نشده ترك کردیم یعنی بسیاری از دانشمندان را

مسکوت گذاشتیم وازبیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکار خوانندگان ما که تازه دراین خط افتاده‌اند پرمشوش نشود و اذهانشان همکدر نگردد بنابرین بذکر اشخاص برجسته و بیان تعلیماتی که آگاهی از آنها واجب‌است اکتفا کردیم .

درسیر حکمت درسی چهل سال گذشته کار مشکلتر از پیش است اشخاصیکه تحقیقات فلسفی کرده‌اند فراوانند و مذاهب وآراء ایشان‌بسیار مختلف و متشتت است کسانیکه بعلوم و فنون ریاضی و طبیعی اشتغال داشته و دارند مبانی و اصول و نتایج حاصل از آن فنون را تکیه‌گاه نظر خود ساخته آنچه را فلسفه علمی (۱) نامیده اند قوت داده‌اند . جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی‌بوده وافکار جدیدرا بآنسو کشانیده‌اند تا بتوانند اصول دین را تأئید کنند (۲) گروهی دنبال تعلیمات کانت و فلسفهٔ نقادی(۳) راگرفته اند . بعضی مذهب اصالت معقول (٤) و مخصوصاً فلسفهٔ هگل را پسندیده اند برخی مذهب روحی(٥) ودوگانگی جسم وروح را دنبال کرده‌اند وبعضی‌وحدتی‌روحی یا مادی شده‌اند . بسیاری ازدانشمندان بروش اگوست کنت رفته وفلسفه تحققی را (٦) اختیارکـرده اند و از این جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی در مذهب مادی (۷) جازم بوده‌اند و برخی درمذهب مادی جزمی نشده ولیکن درتحقیقات خود امور باطنی را دخیل نساخته‌اند و این جمله درعین اینکه هریك یکی‌از مسلکهای پیشین رادنبال کرده‌اند درهمان مسلك تصرفات نیز بعمل‌آورده و ازخودعقاید و افکاری‌اظهارداشته اند چنانکه مثلا فلان که بمذهب کانت رفته‌است نمیتوان گفت با وجودکـانت از او بـی نیازیم یا دیگری که دراصالت معقول سخن گفته است نمی‌توانیم بگوئیم هگل‌مارا ازاو مستغنی میسازد زیرا مردمان‌بااستعداد اروپا این صفت دارند که درهر کار بتقلیدوتبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید میشوند وتنها بفراگرفتن تعلیمات دیگران‌اکتفانمیکنند و غالباً ازفکرخود چیزی میافزایند یا افکار رامنقلب‌میسازند .

نکتهٔ دیگر اینکه هرچند بسیاری از مباحث مانند ریاضیـات و طبیعیات کـه پیش ازین جزء حکمت وفلسفه بود ازآن بیرون رفته و عنوان علوم و فنون دریافته و اهل تحقیق را مشغول ساخته است بـا اینحال مباحث‌فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته ومسائل تازه طرح شده وتحقیقات‌جدید موضوع‌یافته بعضی ازآنها کم کم علم‌وفنی‌مستقل تشکیل داده وبرخی هنوزبآنجا نرسیده که فنی خاص‌شود و هرکدام ازاین دوقسم باشد درهرحال ارتباطشان بافلسفه قطع نشده ودر سیر حکمت ناچار باید بآنها توجه کرد چنانکه روانشناسی (۸) یعنی معرفت نفس‌ومطالعه دراحوال انسان ازحیث تعقل‌وتفکرو تخیل واحساسات وتخلق وامورفطری یاارادی اوعرض‌عریضی پیداکرده و بسیاری از

---

(۱) philosophie scientifique (۲) Pholosophie religieuse
(۳) Philosophie critique (٤) Idéalisme (٥) Spiritualisme
(٦) Philosophie positive (۷) Matérialisme (۸) Psychologie

محققان‌را مشغول ساخته و کار بجائی‌رسیده که فنی‌مهم ومستقل‌شده است بااینکه‌همواره یك‌شعبهٔ بزرك ازفلسفه نیز بشمار میرود . همچنین فن‌جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده وموضوع بحث قرارداد یعنی‌علم مدنیت(۱) اهمیتی بکمال‌یافته است . بنیاد اخلاق ومسئلهٔ جبر واختیار ومبانی سیاست‌مدن نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده‌است . دیگرازمباحثی که کم کم فنی‌مستقل تشکیل میدهد مبحث‌زیباشناسی(۲) است . مسائل فلسفهٔ اولی والهیات نیز همواره موضوع بحث است اما پیشرفت درآن مسائل مانند مباحث‌دیکر نیست هرچندآنچه راجع بنفس است درضمن روانشناسی رو بتوسعه است‌ودرباره حقیقت جسم‌و مبادی‌آن‌نیز علمای طبیعی به تحقیقات دقیق‌رسیده‌اند.

پس واردشدن ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی باطرح این کتاب که برای آشنا ساختن دانش پژوهان ما باصول‌عقاید فیلسوفان مغرب زمین است بی‌تناسب بنظر میآید . اگر باشاره و اختصار بگذرانیم بـاآنکه هر کدام از آنها مقدمات و بیانات وافی‌لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد و اگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جدا گانه و مفصل باید نگاشت ، خاصه اینکه در همین سالهای اخیر در فنون ریاضی وطبیعی معلوماتی بدست آمده که نظریات فلسفی بدیع پیش‌آورده است (۳) چنانکه ممکن است بزودی‌اساس فلسفه بلکه بنیادعقاید علمی یکسره عوض‌شودبشرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلا در کار است بزودی خاتمه یابد وکسی باقی بماند که بتحقیقات فلسفی بپردازد ودرهرحال عقباتی که همین جنگ درپیش دارد سبب‌خواهدشد که بعد از جنگ افکار دیگرگون شود و در خطوطی سیـر کند که امروز پیش‌بینی نمی‌توان کرد .

بنابراین ازشرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف‌نظر میکنیم و منتظر می‌شویم تاعالم آشفته قراری گیرد ودانسته شود که افکار درچه خطوط سیر خواهد کردولیکن ازگذشتگان اخیر باز دانشمندان بزرك هستند که ازنظریات ایشان‌هنوز سخنی نگفته‌ایم وبملاحظه اهمیتی که بتحقیقاتشان داده‌شده وتأثیری که در اذهان داشته وازقائدین والا مقام افکار امروزی شمرده میشوند وام‌دار شرح این‌قصه هستیم وباید این‌تکلیف‌راهم ادا کنیم آنگاه بخوانندگان خدانگهدار بگوئیم .

بخش دوم

ویلیام جمز (۴)

ویلیام جمز امریکائی است وفلسفهٔ اورنك وبوی طبیعت وسلیقهٔ امریکائی دارد اماچون سرچشمه معارف امریکا همان علم‌وحکمت اروپاست اگر تعلیمات ویلیام جمز

---

(۱) Sociologie (۲) Esthétique

(۳) مانند رأی انشتین و نظری که دربارهٔ حقیقت جسم و نور والکتریسیته پیش‌آمده وآرائی که درچگونگی حیات ظهورکرده‌است وشرح‌آنهامفصل است .

(٤) William James

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

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده درامریکادرسال ۱۸٤۲ زاده ودر کودکی بهمراهی پدرش باروپا آمده ودرانگلستان وفرانسه وسویس تحصیل مقدماتی کرده سپس درجوانی بامریکا برگشته وآنجا علوم پزشکی فراگرفته و برتبهٔ دکتری رسیده و معلومات دیگرنیز بدست آورده وکم کم بمقام استادی ومدرسی نایل شده وسراسرعمررا باشتغال بعلوم گذرانیده واز تدریس علوم طبیعی بتعلیم فلسفه پرداخته ودرسال ۱۹۱۰ در شصت وهشت سالگی درامریکا درگذشته است . نگارش وتصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است درروانشناسی (۱) که ازمأخذ این علم بشمار میرود وتلخیصی نیز ازآن بچاپ رسیده است دیگررسالهٔ باین عنوان « انواع سیر باطنی انسان (۲)» و دیگر کتابی بنام پراگماتیسم (۳) که معنی آنرا بعد ازاین بیان خواهیم کرد . اینك با کمال اختصار بتعلیماتی که آن فیلسوف دراین تصانیف آورده است نظری میاندازیم

☆❁☆

چنانکه گفتیم ویلیام جمز پزشك واز ارباب علوم طبیعی بود و درتحصیل علم و کسب معلومات تازهٔ بهمان شیوه علوم طبیعی یعنی مشاهده و تجربه عمل میکرد وباین شیوه اعتقاد راسخ داشت وتاآخرعمر درهرفن وهررشته ازعلم واردشد این شیوه را از دست نداد ودر کسب علم جز مشاهده وتجربه طریق دیگری را سودمند ندانست واستدلال وتعقلی را که مبتنی برمشهودات وتجربیات نباشد بیهوده انگاشت . اما در پزشکی بعمل معالجه بیماران نپرداخت وبتحقیق علمی وتدریس فنون مختلف مربوط بپزشکی اکتفا کرد ودراین فنون هم بیشتر بعلم کلیات احوال بدن واعضا (٤) متوجه بود یعنی درواقع جان شناسی (٥) را فن خود قرارداده بود و درضمن مطالعه این مباحث ناچار بچگونگی احوال واعمال مغز سروپی ها «اعصاب» برمیخورد وازاینرو باعمال دماغی متوجه میشد واین امر اوراطبعا بملاحظهٔ امورذهنی وآثاری که روحی مینامند کشانید بعبارت دیگر از جان شناسی به روانشناسی رسید وکم کم درین بحث مستغرق گردید و تبحر کامل دریافت چنانکه نخستین تصنیف مهم او درهمین فن بظهوررسید واز کتاب روانشناسی اونام بردیم .

تاکنون ماچندین بار درضمن بیان تعلیمات حکما ازروانشناسی سخن بمیان آورده ایم و باصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم ولیکن در این باب نیز مانند مباحث دیگر البته نمیتوانستیم واردتفصیل بشویم. درباره تحقیقات ویلیام جمز نیز جزاین نمیتوانیم

---

(۱) Psychology (۲) The Varieties of religious experience
(۳) Pragmatism (٤) Physiology
(٥) Biology یعنی معرفت امور مربوط بحیات .

کاری بکنیم وبنا براین همینقدر باشاره میگوئیم فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای آلهی خوانده‌میشوند معتقد بودند که انسان گذشته ازبدن ونفس‌حیوانی دارای نفسی است که آنچه آثار روحی وعقلی میگویند ناشی از اوست وآنرا جوهری مجرد میدانستند ودر باره نفس وچگونگی پیدایش وتهذیب وتکمیل وباقی یافانی بودن‌او بحث میکردند چنانکه دراین مسائل هم دراین کتاب اشاراتی بآن بحث‌ها کرده‌ایم .

پس‌ازآنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند و بتحقیقات تازه پرداختند باز بسیاری از ایشان بهمان عقیدهٔ پیشینیان گرائیدند وبعضی هم‌مادی‌شدند و منکر جوهریت وتجرد وبقای نفس گردیدند واز عقاید مختلفی که دراین باب‌پیش آمد باجمال آگاه‌شدید .

دراین اواخر محققان بیشتر برآن‌شدند که‌معلوم کردن جوهریت وتجرد وبقای نفس برای‌ما یا اصلامقدور نمیباشد یا اگرهم‌هست‌امروز معلومات‌ما برای‌رسیدن بآن‌مقصود کافی‌نیست وبهتر آنست که‌درچگونگی آثار روحی‌ونفسانی‌مطالعه کنیم‌ودراین‌مطالعات‌هم بشیوهٔ‌علوم جدید یعنی مشاهده و تجربه برویم و الحق در این صدسال اخیر دانشمندان اروپا وامریکا رنج‌فراوان برده ومعلومات بسیار فراهم آورده‌اند چنانکه امروز روان شناسی ازفنون مهم وبسیار قابل‌توجه میباشد ومحورفلسفه واقع‌شده است درعین‌اینکه ازطبیعیات وعلوم تحققی‌بشمار میرود وضمناً واسطه انتقال ازطبیعیات بآلهیات‌نیز میشود چنانکه درمورد ویلیام جمزچنین شده است .

باری‌گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد بوجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد درواقع ازارکان عقاید ایشان است اهل‌علم این‌دوره چون نفس یا روح میگویند نظر بجوهریت وتجردش ندارند ومرادشان آثاری استکه بنفس نسبت داده میشود از علم واراده وکلیهٔ امور ذهنی جزاینکه بعضی بجزم یا باحتمال معتقدند که نفس حقیقتی است‌مستقل که بمطالعه درآثار اوباید کم کم بچگونگی وجود اوپی‌ببریم وبعضی‌منکرند وآثار نفسانی راناشی ازقوای طبیعی وبدنی میدانند .

دراینجا لازم استکه گوشزد نمائیم که آثار ناشی‌ازنفس دوقسم است بسیاری ازآنها چنان است که نفس‌درحین وقوع آنهارا یااصلا ادراك نمیکند مانند عملیاتی که بدن درتحلیل وجذب غذا صورت میدهد یامیتواند ادراك کند ولی‌غالباً متوجه‌آنهانیست مانند تنفس که توجه نفس درآن مداخله ندارد و این قسم امور را غریزی یا فطری میگویند (۱) قسم‌دیگر ازآثار نفس‌امور ذهنی میباشند ازاحساس وتخیل وتعقل‌واراده ومانند آنها که یا بدون توجه نفس‌واقع نمیشود یا اگر واقع شود تانفس متوجه نباشد وارد ذهن نمیگردد وآنهارا امور عقلی میتوان گفت .

اگر درست تأمل کنیم درمییابیم که هر هنگام نفس بامری متوجه است وآن

---

(۱) Instinctifs وقوهٔ راکه مبدأ این‌امور وآثار است Instinct مینامند یعنی غریزه

امر واردذهن میشود البته نفس ازخود آگاه است واگر ازخود بیخودباشد امکان ندارد که ازامر دیگری آگاه شود چنانکه شخص وقتیکه در خواب است آوازها بگوشش میرسد اماچون ازخود بیخود است آنهارا ادراك نمیکند وآن امور وارد ذهن نمیشود همچنین است دربیهوشی که شخص ازخود بی‌خبر است یادراحوال دیگری که انسان از خود بیخبر میشود .

پس خواه بوجود نفس بطور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم منکر نمیتوانیم شد که درانسان قوهٔهست که او را ازوجود خودآگاه میکند و آگاهی از امور دیگرهم بسته باوست این‌قوه یااین حالت در زبانهای اروپائی لفظی دارد(۱) که ماهم محتاجیم برابرآنرا داشته باشیم. قوهٔتنبه یا انتباه بآن‌معنی نزدیك‌است ولیکن از این الفاظ معنی‌امر عارضی بیشتر مستفاد میشود وبگمان ما اگر لفظ «خود آگاهی» رابرای این‌قوه یااینحالت اختیار کنیم ومصطلح بسازیم بالفظ‌ومعنی اصطلاح اروپائی تقریباً درست موافق است ومراد رامیرساند (۲) .

اینك گوئیم درعلم روانشناسی مهمترین مسائل بحث دراین قوهٔ خود آگاهی است که‌چیست وچگونه است البته کسانیکه معتقدبنفس‌مستقل ازبدن‌میباشند خودآگاهی راخاصیت نفس میداند چنانکه پیشینیان همین‌قوه رانفس میگفتند اما خواه معتقد باشیم خواه نباشیم‌درعلم نمیتوانیم باین‌عبارت قانع‌شویم که خودآگاهی خاصیتی است‌ازنفس وباید بکوشیم تاچگونگی وحقیقت آنرا دریابیم .

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

---

(۱) Conscince

(۲) لفظذهن درست براین معنی صدق نمیکند چون ذهن چیزی است کـه آن قوه درواقع متعلق باوست وبهتر آنست که ذهن را برای ترجمهٔ esprit بکار ببریم . لفظآگاهی به‌تنهائی هم آن معنی‌را میرساند اماچون آگاهی بمعانی دیگر نیز استعمال میشود وپرشیوع دارد بگمان مـاخود آگاهی بهتر است . لفظشعور ومشعر هم بدنیست اماهمان عیب را دارد ولیکن در هرموردکه صراحت‌درمعنائی که دراینجا یعنی درعلم روانشناسی منظور ماست مقصودنباشد الفاظ تنبه وانتباه وشعور ومشعر وادراك والتفات وآگاهی وهوش ومرادفهای‌آنها رامیتوان بکاربرد . ضمناًخاطر نشان میکنیم که لفظ Conscience معانی دیگر هم دارد که درترجمه‌آن معانی لفظ خودآگاهی مناسب نیست مثلادر بعضی موارد فکروعقیده وحس‌تکلیف وانصاف بایدگفت ویکی از معانی‌آن ادراك نیك‌وبد است وقوهٔ که درانسان هست که چون نیکی وادای تکلیف‌کند نفسش شاد است وچون بعکس باشد نفس مضطرب است وسرزنش میکند وزیاده ازچهل سال پیش اینجانب آن لفظرا دراین مورد وجدان ترجمه کردم واکنون باین‌معنی مصطلح شده‌است .

مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث میشود و غالب اعمال بدن از این نوع است و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند وگذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم مربوط بروانشناسی میشود از نوع حرکت و عمل انعکاسی است ولیکن چون بامور ذهنی وآنچه مربوط بخودآگاهی است میرسیم میبینیم همه‌را نمیتوان باعمال انعکاسی توجیه نمود وویلیام جمز مانند بسیاری ازعلمای روانشناسی که دراین باب دقت کرده‌اند دریافت که معانی وتصورات ذهنی (۲) مبحث دیگری است که تحقیق درآنها هرچند مانند تحقیق درامور دیگر علمی مبتنی برمشاهده وتجربه است امامشاهده وتجربه درآنها بامشاهده وتجربهٔ که درامور جسمانی بکار است فرق دارد چه درامور جسمانی مشاهده وتجربه بیرونی است یعنی بوسیله حواس ظاهردست میدهد ومخصوصاً بچشم درمیآید اماچگونگی معانی وصور ذهنی وامور ذهنی و امور مربوط بخودآگاهی واحوال او بحواس ظاهر معلوم نمیشود وباید بضمیر رجوع کرد ومشاهده وتجربه درآنها درونی است و اروپائیان برای این نوع مشاهده اصطلاحی دارند (۳) که مامیتوانیم درون نگری ترجمه کنیم.

درباب چگونگی وحقیقت خودآگاهی گروهی ازعلمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند وپیش ازاین ما بآنها اشاره کرده‌ایم اظهار عقیده کرده بودند که نفس وخود آگاهی اوچیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی وصوری که در ذهن وارد و مجتمع میگردد وذخیره میشود وبرسبیل تشبیه میتوان گفت همان قسم که جسم عبارتست از مجموعهٔ از اجزاء مادی که آنها راذره وجزء لایتجزی میگویند نفس وخود آگاهی هم‌عبارتست ازمجموعهٔ ازاجزا که آن‌اجزا همانا معانی وتصورات میباشند. ویلیام جمز دراین باب درنتیجهٔ مطالعات خود درروانشناسی باحکمای انگلیس مخالف شد وگفت حقیقت نفس مجموعهٔ ازمعانی وتصورات نیست بلکه خودآگاهی امری متصل واحداست. راست استکه معانی و تصورات که احوال عارض برخود آگاهی میباشند متکثرند و بسیارند اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثرها حاصل شود و نیز نفس واحدی نیست که منقسم بمتکثرها شود بلکه خودآگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر وکثرتی است واحد چنانکه درمقام تشبیه میگوئیم اندیشهٔ انسان بالفاظ درمی‌آید و الفاظ متکثرند امااندیشه یك‌امر واحد است ونمیتوان گفت ازاجتماع الفاظ ساخته شده یااجتماعی از الفاظ اندیشه انسان رامیسازد.

بااینحال ویلیام جمز حکم نمیکند باینکه نفس جوهر است زیرا اولا نمیدانم جوهرچیست وثانیاً اگرجوهر بودذاتاً ثابت وبیحرکت میبود وحال آنکه می‌بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده وجاندار است ومیتوان آنرا بنهری جاری مانند کرد.

---

(۱) Action reflexe یا Mouvement reflexe

(۲) Idées

(۳) Introspection

ازجمله نظریات ویلیام جمز اینست که بخلاف بعضی از محققان که خواسته‌اند همه‌امور ذهنی راناشی ازحرکات انعکاسی بدانند اوحدس میزند که دربدوامر همهٔ آثار دماغی وعصبی مقرون بنحوی از شعور واختیار بوده است وبعدها کم کم تحولی دست داده وبعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده وفاقد شعور واختیار گردیده و بعضی ترقی نموده واختیار وخودآگاهی تام‌دارا شده‌اند.

ازتوجهات محققان درامور نفسانی اینست که بعضی ازاحوال نفس تأثیر بدنی دارد وهر امری که درنفس حادث میشود حرکتی دربدن احداث میکند ومثال ظاهرش اینستکه چون جانور درنده می‌بینیم و بیم دست‌میدهد حرکت می کنیم ومیگریزیم‌وچون منظری دلخراش می‌بینیم روبرمیگردانیم یااشك میریزیم ویلیام‌جمز دراین باب تحقیق کرد که دربعضی ازموارد امرمعکوس است وازحرکت وعمل بدن تأثیر نفسانی دست میدهد مثلا ترس‌وبیم ازفرار عارض میشود نه فرار ازترس وبیم و اندوهناکی ازگریه حاصل میشودنه گریه ازاندوهناکی واین‌ادعا مبنی برتجاربی است که‌بیانش بدرازمیکشد ودرهرحال سخن جامع اینست که هم احوال روحی تأثیرات بدنی دارد وهم‌اعمال بدنی تأثیرات روحی می‌بخشد.

ازتحقیقات ویلیام‌جمز درروانشناسی که آنراکاملا بشیوهٔ‌علوم طبیعی انجام‌داده است باین‌اشارات اکتفا می کنیم که کتاب مابیش ازاین گنجایش ندارد باید کتاب روان‌شناسی آن دانشمند راخواند ولذت برد.

☆ ☆ ☆

ویلیام جمز درضمن آزمایشها ومطالعات علمی درروانشناسی باموری‌برخورد که اوراباحوال باطنی انسان واتصال اوبمبادی‌عالیه متوجه‌ساخت ودرآن‌باب‌جستجوها وتحقیقات نمود وآن‌جمله رادرکتابی درج کرد که ازتصنیفهای مهم او شمرده میشود و عنوانش بترجمهٔ تحت‌لفظی چنین‌است: «انواع تجربه دینی» ولیکن ازتجربه مرادش سیر درامور و ادراك‌آنهاست و ازدین‌مرادش‌حالی استکه برای انسان دست میدهد که خود را بمبدأ یا بنفوس عالیه مرتبط و متصل می‌یابد و معمولا آن حال با عقاید دینی مناسبت تام‌دارد اینست که‌مادرذکرمصنفات ویلیام جمز نظر بمرادحقیقی‌او ازلفظ تجاوز کرده آن کتاب‌را «انواع سیر باطنی‌انسان» نامیدیم.

ویلیام جمز تصریح میکند که مرادش از دین آداب و رسوم و روایات و منقولات و احکام و عقاید نیست که آنها ظاهر دیانت را صورت میدهند و مقصود از آنها اینست که خدا را با خود یار کنند بلکه میگوید مراد من از دین مواجهه کلی شخص است با زندگانی و توجه باینکه وجود ما چیست و دراین مواجهه و توجه نظر جدی عالی دارد و خویشتن را متکی و متصل بمبدأ وقوهٔ می‌بیند که از خود او بسی نیرومند تراست ودرآنحال خود را سعادتمند و مطمئن مییابد.

ویلیام جمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم یك‌سیر و ادراك‌دارد بیرونی بتوسط حواس ظاهر ویك سیر و ادراك دیگر دارد درونی توسط حواس‌باطن و عقل و این دوقسم سیر و ادراك را همه کس دریافته است ولی‌یك سیر ادراك‌ثالثی هم ممکن است برای انسان و لااقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی و درونی تر است و آنرا سیر و ادراك دینی مینامند از آنرو که هرگاه آن حال روی دهد شخص خودرا با خدا متصل می‌یابد و این امر منشأ عقیدهٔ دینی میشود .

این حال و امور مربوط بآنرا ویلیام جمز چنین توجیه میکند که آنچه‌انسان آنرا « من » میخواند وخود آگاهی دارد در احوال عادی دایره‌اش محدود ومسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایرهٔ محدود حریمی دارد که بیرون از دایرهٔ خود آگاهی است وشخص در احوال عادی از آن آگاهی‌ندارد و چون‌باب آن حریم بروی « من » باز شود با عالم دیگری‌آشنا میگردد وبسی‌چیزها براومکشوف میشود که درحال عادی درش بروی‌اوبسته است .

این فقره را که گذشته از « من » یعنی نفس یا ضمیر خودآگاه که قلمروحس و عقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری‌هم دارد که معمولا ازآن‌آگاه نیست ولیکن بعضی اوقات آثاری ازآن بروزمیکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهدهٔ حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند بآن برخورده وآنرا « من ناخودآگاه » (۱) نامیده‌بودند ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایرهٔ محدود مسدود « من » بآن حریم که گفتیم پا میگذارد و درمن ناخود آگاه وارد می شود و با «من» های دیگر که درحال‌عادی درشان‌بروی او بسته است مرتبط‌میگردد و باینطریق ضمایر بیکدیگر مکشوف ودر یکدیگر مؤثر میشوندو شخص‌بدون‌واسطهٔ حس و عقل بحقایقی بر میخوردو در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی در مییابد و بکمال نفس نزدیك میشودوخودرا بخدامتصل می‌بیند و درمی‌یابد که‌حدودزندگانیش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرك وشریف شده واز غیب‌مددمیگیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا مییابد واز خوانندگان ما کسانیکه‌اهل‌حالند‌این‌مطلب را بخوبی فهم میکنند .

این سیر در اشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضی یکسره‌ازآن‌محرومند هرچند هیچکس را نمیتوان حکم کرد که فاقد این قوه است بعضی‌دیگر خیلی‌برای‌این احوال مستعدند دربسیاری ازموارد تغییرحال بتدریج رومیکند وگاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر درهمه کس بروزش بیك‌سان ویك‌روش‌نیست‌وانواع مختلف دارد و ازاینروست که ویلیام جمز کتاب خود را که تحقیق در چگونگی این

---

(۱) Lenoi subliminal

حالات است انواع سیر باطنی انسان نام‌نهاده‌است وجای تأسف‌است که ما باین‌اشارات که از خلاصه و نتیجهٔ مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا و خوانندگان را باصل کتاب احاله کنیم همینقدر باز توجه میدهیم که ویلیام‌جمز در تحقیق این امورهم‌ازشیوه‌مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده و تحقیقاتش مبنی بر موهومات و تخیـلات نیست و عجب تر اینکه با این عقاید که پیدا کرده است خود اقرار میکند که‌من اهل باطن‌نیستم و جز بروش علمی نمیروم .

☆ ☆ ☆

شهرت ویلیام‌جمز درفلسفهٔ بیشتر از جهت روشی‌است که‌در تشخیص‌حق‌و باطل اختیار کرده است .

خوانندگان این کتاب میدانند که این مطلب همه‌وقت یکی ازمطالب مهم‌فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی فلسفه همین استو ملاحظه کردید که حکمای‌بزرك یونان در این باب چه اهتمام کردند و چگونه اصول عقلی راکه در تشخیص‌حق و باطل بکار است بنام فن منطق بدست دادند سپس حکمای جدید اروپا دراین باب‌چه‌تحقیقات بعمل‌آوردند بعضی عقل واحتجاج را ممیز درستی و نادرستی اقوال دانستند و برخی حس و تجربه را وسیلهٔ اصلی شمردند و تکرارآن مباحث دراینجا لازم نیست .

کسانیکه حس وتجربه را وسیلهٔ اصلی وصول بعلم و کشف حقایق میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلا توجه نداشتند و اشتغال بفلسفه را امری بی‌نتیجه و بیهوده می‌پنداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند و بفلسفه هم اعتنا داشتند با وجوداعتقاد تام بلزوم حس وتجربه قواعد منطقی و اصول عقلی راهم معتبر میشمردند و مخصوصاً در رد و قبول تصورات و تصدیقات مربوط بمعانی وامور انتزاعی و تعقلی از تـوسل باصول عقلی یعنی اصل عدم تناقض و قواعدی که ازآن نتیجه میشود چاره نمیدیدند .

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی‌نبود وبعوالم باطنی و روحانی‌نیزاعتقادداشت ولیکن از فرط علاقه بمشاهده وتجربه کارش‌بآنجارسید که در معانی وامور عقلی‌صرف نیز تجربه و عمل رایگانه وسیلهٔ تشخیص حق و باطل دانست و از اینـرو در فلسفـه روش اورا پراگماتیسم یعنی اصالت عمل خوانده اند و اینك باید اجمـالا آن روش را توضیح کنیم .

ویلیام جمز میگوید هر معنی وهرحکمی ازاحکام ذهنی انسان وقتی شایستهٔ تحقیق و بحث است که نتیجه عملی‌برآن مترتب‌باشد واگرهیچ تأثیری‌دراعمال‌زندگانی نداشته باشد گفتگوی‌آن تضییع وقت‌و کار لغواست .

پس میزان حق وباطل نسبت بهر معنی‌و هررأی و هرقولی تأثیر و نتیجه‌عملی است که بر اعتقاد بآن معنی وآن قول برای انسان مترتب است اگـر تأثیرآن اعتقاد در عمل نتیجهٔ نیکو داشته باشد صدق‌و صواب استواگرخلاف آن‌باشد کذب‌وخطاست.

پس منشاء ومبدأ فکررا نباید محل توجه دانست باعتماد اینکه مبنی بر اصول عقلی ومنطقی است بلکه مآلش‌را باید درنظر گرفت اگرآن فکر مارا بامری واقعی رهبری کرد که ازاین معلوم بتوانیم بمعلوم دیگر برسیم یااگر در عمل نتیجهٔ داد که برای زندگانی سودمند بودحق است وگرنه باطل است بعبارت‌دیگرحق حقیقتی نفس‌الامری ومطلق نیست بلکه اضافی واعتباری است .

میگویند حق رونوشت امر واقع است یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است بسیارخوب امّاواقع چیست که مطابقت بااوقول حق باشد ؟ آیاامری ثابت ولایتغیر است؟ نه‌زیرا که‌عالم‌متغیراست وهیچ امری دراو ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم‌قول حق آنست که برآنچه فعلاهست تأثیر نیکودارد .

باز بعبارت‌دیگر قول‌حق درحدذات خود حقیقتی نیست بلکه‌آلت است ومانند مرکوبی است که مسافر را ازمنزلی بمنزل‌دیگر میرساند اگرچنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است وگرنه باطل‌است .

پس قول چون نتیجهٔ صحیح‌دارد حق‌است نه‌اینکه چون‌حق‌است نتیجه‌اش صحیح است چنانکه شخص‌چون حالش خوبست میگوئیم صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالش خوبست .

ازجمله شواهدی که ویلیام جمز بردرستی نظرخود میآورد اینست که‌هرقولی‌را درهرمسئله ازمسائل که بنظر بنگریم هرقدر مهم ومعظم باشد اگر درآن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف‌شده وبانتها رسیده وازاین پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد درآنصورت خواهیم دید که‌بحث درآن قول بکلی لغووبیحاصل است‌بواسطهٔ اینکه مربوط بگذشته میشود وآیندهٔ درپیش نیست تاحق‌وباطل آن قول‌تأثیری ببخشد مثلا این‌بحث که آیا انسان مجبوراست یامختار است یااینکه آیاظلم قبیح‌است یا نیست اگر آیندهٔ درپیش نباشد که حق‌وباطل این‌اقوال منشأاثر شود چه‌فرق میکند که‌انسان مجبورباشد یامختار وظلم قبیح‌باشد یانباشد ؟ پس حسن وقبح ازآنجهت موردنظراست که‌عمل‌انسان برطبق آن تأثیری درامور ببخشد درصورتیکه فرض کنیم بساطجهان برچیده‌شده‌باشد حتی‌بحث دراثبات ونفی وجودخدا چه‌حاصل دارد وچه تفاوت میکند که موحد یادهری باشیم چون‌فرض اینست که آیندهٔ در پیش نیست که اثری بران اقوال مترتب شود .

☆ ☆ ☆

روش فلسفی‌را که پراگماتیسم نامیده شده ومافلسفهٔ اصالت‌عمل‌ترجمه میکنیم (یعنی حق‌وباطل بودن آرا واقوال باعتبارتأثیر ونتیجهٔ‌عملی‌آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل‌قرار میدهد وبآن اشاره میکند ولیکن یکی‌از تصانیف خود را هم تخصیص داده است به‌بیان این‌فلسفه ودفاع ازآن ازآن درمقابل مخالفان و توضیح

آن بشواهدی ازمسائل فلسفی که باین‌روش درآنها نظرمیکند .

مسائلی که ویلیام‌جمز بخصوص بآنها اشاره میکند یکی‌حقیقت داشتن‌یا نداشتن جوهرجسمانی وروحانی ومسئلهٔ مادیت وروحانیت است دیگر مسئلهٔ اثبات یانفی حکمت داشتن کارهای جهان ودیگر مسئله‌جبر واختیاراست ودرکلیهٔ این مسائل پس از تحقیق مفصل باین‌نتیجه میرسد که انکار روحانیت ونفی‌حکمت داشتن کارهای‌جهان واعتقاد بجبر شایسته کسانیست که تنها نظربگذشتهٔ دنیا داشته‌باشند وآینده‌را منظور ندارند و این‌باروش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل‌منافی است زیراکه این‌عقاید مایهٔ نا امیدی و دلسردی انسان است وحال‌آنکه اعتقاد بروحانیت وبقای‌نفس‌ووجود صانع‌حکیم‌وفاعل مختاربودن انسان سبب میشود که شخص ازروی نشاط وامیدواری وقوت قلب زندگی کند ویکار بپردازد وبااین عقیده که‌میتواند اوضاع‌جهان‌رارو ببهبود ببرد وجد وجهدش منشاء است وخوب کردنش نتیجهٔ خوب‌وبد کردنش نتیجهٔ بد دارد .

ازجمله‌مسائلی که ویلیام جمزدرآن تحقیق‌نموده مسئلهٔ حقیقت وحدت وکثرت است ودراین باب تصنیف جداگانه‌هم دارد که برای کوتاهی سخن‌مجبوریم از ورود در درتفصیل آن‌بپرهیزیم همینقدر اشاره‌میکنیم که ویلیام جمز باوجود اینکه مسلك‌حکمای روحی‌دارد تمایلش بکثرت‌است امانه بکثرت‌مطلق باین‌معنی که‌تصدیق‌دارد که‌جهان‌حقیقتی واحداست ازآنرو که‌موجودات همه بیکدیگرمرتبط وپیوسته‌اند ولیکن اطمینان‌نمیتوان کرد بآنچه بعضی‌از حکمای روحی معتقدند که یك‌حقیقت واحد که وجودش را بانتزاع وتعقل قائل میشویم حق‌است وموجودات دیگر که بمشاهده درمی‌یابیم‌همه‌عاری‌ازحقیقت میباشند زیرا ما جزمشاهده وتجربه راهی برای‌درك امور نداریم و بنابر مشاهده و تجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکرشویم وکسانیکه بوحدت مطلق‌معتقد میشوندباز قیاس بنفس مینمایند وبصرف تعقل حکم‌میکنند .

☆ ☆ ☆

روی همرفته ویلیام‌جمز اعتقاد راسخ‌را باینکه در تحصیل علم وکشف حقایق باید تنها بمشاهده وتجربه متوسل‌شد بامشرب روحانیت وعلاقه بدیانت جمع کرده و در هرمسئله ازمسائل علمی وحکمتی نکته‌سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه ما در این کتاب برای ورود درآنها جانداریم‌درزمان حیات‌ویلیام جمزدانشمندانی بودندمخصوصاً در امریکا وانگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند واکنون‌نیز هستند اما مخالف هم بسیار دارد زیرا اصحاب‌عقل برصاحب این‌مشرب ایراد دارند ازجهت‌اینکه در جستجوی حقیقت باصول عقلی‌نمیگراید واصحاب حس‌اعتراض میکنند که بمباحث فلسفهٔ اولی‌وامور باطنی توجه دارد . اشکال مهم اینست که حقایق نفس‌الامری قائل‌نیست ودر اینصورت قضایای علمی ومسائل اخلاقی‌را بربنیاد محکم قرار نمیدهد . مخصوصاً سرزنشی که باصحاب اصالت عمل‌شده است اینست که اگر حق و باطل دایر مدار سود ومصلحت

باشد اصول اخلاقی مبتنی بر خودخواهی و منفعت پرستی خواهد بود و لیکن انصاف اینست که دراین‌قسمت مخالفان پراگماتیسم باشتباهند زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل درنظر دارند سودومصلحت شخصی نیست و مرادشان مصلت کلی است وبنا برین بیم‌اینکه منتهی بخودخواهی گردد نمیرود ودرهرصورت‌مشرب پراگماتیسم هرچند بقول‌خود ویلیام جمز نام‌تازه‌ایست برای‌مسلکی کهنه ولیکن‌بصورتیکه آن‌دانشمند وهم مسلکان او عنوان کرده‌اند ازمذاهب مهم جدیدفلسفی بشمار است .

بخش سوم

تذکرات لازم

کسانیکه ازحرکت ارتقائی علوم وفنون آگاهند ودرسیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده‌اند میتوانندبدونکته لطیف‌توجه کنند : یکی‌اینکه هرچند درراه علم‌وحکمت همواره مراحلی پیموده شده وارتقا دست‌داده است هوشیاران ازاهل‌علم چون بدرستی نظر کرده‌اند دریافته‌اند که در بسیاری ازعقاید که اختیارنموده‌اند باشتباه رفته‌بودند و باید تجدیدنظر کنند وبعلاوه هرچه معلومات افزون میشود بر مجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی برمیخوریم که پیش‌ازآن برنخورده‌بودیم وجهل مرکب داشتیم . نکته دوم اینکه صاحبنظران همواره دودسته بودند که پنهان یاآشکارا باهم کشمکش داشته اند یکی کسانیکه میخواسته‌اند همه‌امور جهان‌را درتحت قوانین طبیعی که‌بروش علمی یعنی محاسبه ومشاهده وتجربه معلوم شده‌است درآورند وآنان را مادیون مینامند و دیگر کسانیکه قواعد طبیعی‌را که حاکم برماده است برای کشف رازدهر کافی ندانسته حقیقتی غیرمادی ونامحسوس نیز قائل‌بوده‌اند وبرای هریك ازاین دودسته اتفاق‌افتاده که برحسب پیش‌آمد اموروmعلومات ونظریات‌تازه که پیدا کرده‌اند خودرا بردستهٔ‌دیگر غالب دانسته‌اند ولیکن بزودی دستهٔ‌دیگر مسائلی‌طرح کرده وعنواناتی پیش‌آورده‌اند که‌معلوم کرده است که فتح وغلبهٔ فرقهٔ‌مقابل کلی وقطعی نبوده است .

درکشمکش این‌دودسته‌هرچند کسانی بوده‌اند که دانسته یا ندانسته‌غیراز کشف حقیقت غرض‌دیگرهم‌داشته‌اندولیکن باید انصاف داد که درهر دودسته مردمان والامقام بوده‌اند که‌جز وصول بحقیقت‌غرضی نداشته وبنابرین‌رأیها ونظریاتشان باید مورد توجه‌و وتقدیر باشد که این کشمکش مایهٔ ترقی علم است واگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد همانا بسبب این مجاهده ومجادله‌خواهد بود ونیز باید تصدیق کرد که درهریك‌از این دودسته دانشمندان حقیقی وبیغرض درعین اظهار عقیدهٔ راسخ برمدعای خود متوجه ومعترف بوده‌اند براینکه ممکن است بعدها امری پیش‌آید که بطلان یا ناقص بودن عقیدهٔ ایشانرا معلوم سازد وبنابرین نسبت بمدعای خود تعصب نورزیده‌اند وجویندگان حقیقت هرچه‌در راه معرفت بیشترمیروند باین نکته بیشتر توجه میکنند وازتعصب‌جاهلانه

دورتر میشوند وحدت وشدت آنرا تخفیف می‌دهندوهردودسته همواره بیکدیگر نزدیك میآیند خاصه اینکه امروز همه معتقدند براینکه روش علمی صحیح‌روش جدید است یعنی هرفکر وفرضی هم برای دانشمند پیش میآید باید بمحك مشاهده وتجربه زده شود تا بتوان محل اعتبار قرارداد وصرف تعقل واستدلال منطقی کسی را بجائی نمی‌رساند .

از جمله شواهد براین گفته احوالی است که در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم و این چندسال اول‌سدهٔ بیستم درحکمت وفلسفهٔ‌مشاهده شده است که ملاحظه فرمودید که‌ظهور فلسفهٔ تحققی وترقیات سریعی که در علوم ریاضی وطبیعی دست داد دراواخرسدهٔ‌نوزدهم منتهی بفلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر گردید مبنی براینکه حقیقت مطلق ندانستنی‌است وآنچه دانستنی است همانا عوارض وحوادث این جهان است که درتحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی میباشد .

اصول وقوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کردهٔ‌ایم اصل علیت(۱)است مبنی براینکه هرامری معلول علتی است وهرچه واقع‌میشود ناچار مسبوق بامر دیگری است که مقدم براو وعلت او بوده ومعلول بی‌علت نمیشود وعلت بی‌معلول نخواهدبودو بنا برین از اصل علیت قاعدهٔ وجوب ترتب علت ومعلول (۲) را درآوردیم .

اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمیشود و از معدوم چیزی بوجود نمیآید وبنا براین مقدار موجودات کم وبیش نمیشود و این اصل‌را قاعدهٔ بقای ماده (۳) میگویند .

اصل‌دیگر قاعدهٔ بقای کارمایه(٤)است که بنا بر آن نه‌تنها مقدارماده ثابت‌است بلکه مقدار نیرو و کار مایه‌هم ثابت‌است و کم وبیش نمیشود بشرحی که پیش‌ازاین گفته‌ایم .

اصل دیگر که میتوان گفت نتیجهٔ اصول مذکور وتعبیر کلی آنها است اینکه جریان امور جهان برطبق قوانین مضبوط وحتمی است که تخلف درآنها راه ندارد و بنابراین‌آن قوانین از واجباتند وضروری (٥) هستند نه از ممکنات (٦) ونتیجهٔ کلی‌این قواعد واصول اینکه این جهان کارخانه‌ایست ماشینی وتصور جهان ماشینی(۷)رامیتوان تشبیه کرد مثلا بیك کارخانه پارچه‌بافی که مقدار معینی پنبه وپشم برای آن تهیه شده و آن‌پشم وپنبه خوراك‌ماشینهائی میشودوبرطبق قواعد معین وبر حسب اصل‌علیت‌تحولاتی درآنها صورت میگیرد و بشکل مصنوعاتی درمیآید سپس آن پارچه‌ها و مصنوعاتشان باستعمال فرسودگی مییابند رشته‌ها پنبه میشود ودوباره خوراك ماشینها میگردد واین کیفیت همواره دور میزند وجریان می‌یابد نه‌چیزی برآن میافزاید نه‌کاسته میشود و

---

(۱) principe be Causa'ité

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

(٤) Principe de la Conservation de l,énergie

(٥) Nécessaire (٦) Contingent (۷) Mécanisme

جریانش برطبق قوانین معین حتمی وواجب است واختیاری درکار نیست ضمناً باآنکه هربرت اسپنسر خود وجود امر ندانستنی را قائل بود وراه اعتقاد بامور باطنی‌را نبسته بودکاسه‌های گرمتر ازآش یعنی متمایلان بمادیت میتوانستند استفاده کنند که‌قوه‌خلاقیتی هم درکار نیست ومیتوانیم از فرض وجود خالق بی‌نیاز باشیم واگر هم در آغاز برای این جهان صانعی وحقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده وقوه را خلق کرده واین قوانین را مقرر داشته است امروزکه می‌بینیم مقدار معینی از ماده وقوه موجود است وکم و زیاد نمیشود وبرطبق قوانین معین مضبوط کار میکند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد .

ونیز از نتایجی که از تصور ماشینی جهان میتوان گرفت اینست که مدار امر جهان براصل علیت است نه بر اصل غائیت(۱) یعنی محتاج نیستیم که برای‌حدوث‌حوادث وجریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم ودرکار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین‌طبیعت را بنا براصل علیت‌موجه میسازیم .

در مقابل این فکر ونظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیر از ماده و قوانین حاکم برآن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار ننشستند و دیدید که در فرانسه و آلمان همه‌وقت‌حکمائی بودند که وجودمؤثری‌غیر مادی را در عالم بوجهی‌اثبات کرده‌اند وانگلستان نیز از این دانشمندان خالی نبوده‌است . در فصول پیشین شمهٔ ازعقاید این طبقه از حکما گفته‌ایم که هریك چگونه امر معقول یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته‌اندا ینك در ضمن عقاید دوسه‌تن از متأخرین نظریات جدیدی را که‌در این باب پیش‌آمده باختصار گوشزد مینمائیم .

یکی ازآن دانشمندان ویلیام‌جمز امریکائی است که مختصری از تحقیقات‌او باز نمودیم دو حکیم دیگر که میخواهیم خوانندگان را بتعلیمات ایشان‌آشنا کنیم فرانسوی میباشند ومشربشان ازجهتی بحکیم امریکائی نزدیك‌است اما سخنهای‌تازهٔ‌دلپذیردارند که ویلیام‌جمز و بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز باعجاب و نشاط آورده‌است .

بخش چهارم

بوترو

امیل بوترو (۲) از ۱۸٤٥ تا ۱۹۲۱ زیسته واز استادان بزرگوار فلسفه‌در دانشگاه پاریس‌بوده است از زندگانیش جز تعلیم فلسفه وتصنیف کتب‌وقایع نقل کردنی نیست. در فلسفه هم‌آنچه اختصاصی اوست طول و تفصیلی ندارد ولیکن رأی او درباره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم از این گذشته استاد هانری‌برگسن است که ازبزرگان‌حکماآخرین کسی است که خودرا بمعرفی

(۱) Finalité (۲) Emile Boutroux

او مکلف میدانیم .

نظر اختصاصی بوترو که بآن اشاره کردیم در دو کتاب کوچك بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است : «امکان قوانین طبیعت» (۱) (یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) وآن بحث در حقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهاست و حاصل آن تحقیقات اینست : قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی برقاعدهٔ وجوب ربط علت و معلول است و در واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میباشد و لیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده وآن قوانین برطبق مقتضای عقل ما بتصور میآید و بزبان تعبیر میشود و ما اموررا برحسب اراده یعنی خواهشها وحاجات خودمان سیر میدهیم ومسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد بعبارت دیگر ماچون درامور عالم نظر میکنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را باعقل و نفس خودمان منطبق سازیم ولی از کجا که عقل ما باعقل کل منطبق شود و درست حکم کند ومیل وخواهش ما با حقیقت یکسان باشد ؟ البته انسان چاره ندارد ازاینکه درامور بمقتضای قواعدعقلی خود حکم کند وبآنها ازنظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ولیکن یقین است که عقل ما بدرك حقیقت وافی نیست وازآن عاجز است و خواهشهای ماهم که جزء ضعیفی از کل هستیم واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که مارا معتقد ساخته است که مشیت آلهی برچیزی است که عقل و نفس ما برآن حکم میکند .

از این گذشته چون معلومات ما بسط می یابد و دقیق میشود کم کم درمی یابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که برامور طبیعت حاکم است مطلق نیست و کلیت تام ندارد بلکه تقریبی واجمالی است وخلاف قیاس درآن بسیار دیده میشود که یا با آنها بر نخورده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم وبنابرین قاعدهٔ علت ومعلول احاطه وشمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت و قوانین طبیعی که مبتنی برآنست نمیتوان جازم گردید.

دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امورآنها بر یك روش نمیباشد و آنها رانمیتوان یك رشته پیوسته بیکدیگر فرض نمود جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر وحیوانات باآن هردو متفاوتند وانسان هم برای خود خصایصی دارد چنانکه ازقدیم باین نکته برخورده بودند که درگیاه حقیقتی است زاید برآنچه درجمادهست وآنرا نفس نباتی نام نهاده بودند و آن مایهٔ حیاتست و هرقدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیائی بر آن جاری کنیم سر انجام چیزی میماند که احکام جمادی برآن احاطه ندارد و همچنین در حیوان چیزیست (بقول پیشینیان نفس حیوانی) که زاید بر مجرد حیات است و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد . انسان هم یقیناً درمدارك و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست و هر کدام ازاین مراحل وجود قوانینشان بامراحل دیگر فرق داردو بر

(۱) La Contingence des lois de la nature

آنها محیط است چنانکه اصول جان شناسی را نمیتوان ازقواعدفیزیکی وشیمیائی درآورد و قوانین روانشناسی هم با اصول جان‌شناسی مباینت دارد .

و ازنکاتی که این فقره را تأیید میکند اینستکه موجودات با آنکه مرکب از اجزا میباشند یعنی هرفردی یك کل‌است که ازجمع اجزائی ساخته شده‌است‌خصایص مجموعه‌ها وکل با خصایص اجزا معادل نیست و زیاده دارد مثلا یك گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زاید برمجموع خواص جمادی اجزای‌خود دارد که همان آثار نفس نباتی است و همچنین است حال حیوان وانسان‌و از اینجهت است که با معلوماتیکه ازخواص یك طبقه از موجودات داریم نمیتوانیم خواص طبقات دیگر را بقیاس معلوم کنیم و در هرمورد مجبوریم تجربه و مشاهدهٔ خاص‌بکار ببریم.

دیگراینکه هرچه درمراحل وجود بالا میرویم‌می‌بینیم‌احوال حرکتی براحوال سکونی غلبه میکند چنانکه جسم جمادی بطبع حرکتش ضعیف است و تقریباً ساکنست ولی گیاه حرکتش محسوس وحیوان بسی‌پرحرکت تراست و انسان ازحیوان‌هم‌متحرك تر میباشد . حاصل اینکه‌اصل دروجود حرکت‌است ومابایدعلوم‌خودرا مبتنی براحوال حرکتی بکنیم وهرچه درمدارج وجود بالاتر میرویم این‌نظر را قوت دهیم .

این نکات که‌مذکورشد اکتشافش‌ازبوترونیست‌وپیش‌ازاو میدانستیم‌اکتشاف بوترو نتیجه ایست که ازتوجه باین‌نکات گرفته‌است وآن اینست که چون سیر تحولی و تکاملی موجودات‌را بنظر میگیریم می‌بینیم بنابراینکه موجودات چندین‌طبقه هستند و هرطبقه چیزی دارد که ازخواص طبقهٔ پیشین برنیامده‌وبرآن مزیدشده است‌پس‌نمیتوان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط بتحول است بلکه درهرطبقه ازموجودات امری تازه احداث شده‌است بعبارت دیگر فقط تبدل یك کارمایه بکارمایهٔ دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایهٔ تازه هم واقع میشود و قوه خلاقیت بکارمیرود وکارمایهٔ که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد پس بنابراین تحقیق هم قاعدهٔ بقای کارمایه ازکلیت ومسلمیت افتاد زیراکه بمقتضای آن قاعده نمیبایست کارمایهٔ‌جدیدی‌بر کارمایه‌های قدیم اضافه شود وهم براصل علیت تزلزل روی داد زیراکه کارمایهٔ جدید معلول علتی که براومقدم باشدنیست .

ضمناً باین نکته متوجه میشویم که‌هرچه درمدارج وجودبالا میرویم‌جبر تخفیف می‌یابد وکم کم رو باختیار میرویم چنانکه جسم‌جمادی رامیتوان گفت کاملا مجبوراست اما گیاه یك اندازه اختیار دارد هرچند اختیارش ضعیف‌است زیراکه در مواد جمادی جزئی تصرفی میکند چون بحیوان میرسیم می‌بینیم اختیار یعنی‌تصرفش‌درامورجهان‌بسی بیش‌ازگیاه‌است‌وانسان ازحیوان‌هم‌بیشتر .

بعبارت دیگر هرچه درمدارج وجود بالا میرویم می‌بینیم عوارض و حدوث حوادث بیشتر وشدیدتر میشود وقانون طبیعی ازکلیت دور وبجزئیت نزدیك میگرددتا

جائی که بشخصیت میرسد توضیح آنکه درجمادات می بینیم قوانینی که برآنها حاکم است کلیت تام دارد واستثنائی درآنها دیده نمیشود چنانکه همه‌چیز رامیتوان از روی قواعد و قوانین طبیعی پیش بینی نمود چون به نباتات میرسیم یک اندازه امـور اتفاقی و استثنائی در آنها می بینیم که پیش بینی نمیتوان کرد و متعارفاً آنها را حمل باتفاق میکنند و فقط در کلیات احـوال آنها میتوان حکم کرد . چـون بحیوان میرسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد بسی افزون میشود زیرا علاوه بر اتفاقیاتـی که‌حیوان درآنها بانبات شریك است اعمالی هم دارد که بهیچوجه نمیتوان ازپیش حکم کرد که فلان حیوان فلان‌وقت چه‌حرکت وچه عمل خواهد کرد ولی باز درکلیات آنها میتوانیم حکم کنیم که مثلا زنبورعسل درفلان موقع عسل‌خواهد ساخت‌وفلان‌هنگام‌توالد خواهد کرد وپرستو درفلان‌موقع خواهد آمد وبچه خواهد گذاشت وبلبل چه‌فصل آواز خواهد خواند . اماچون بانسان میرسیم تقریباً همه‌اعمال اورا اختیاری مییابیم و آنچه ازکارهای او میتوانیم تحت‌قاعده درآوریم وپیش‌بینی کنیم نسبت‌بآنچه باید حمل‌باتفاق کنیم بسیارکم است اینست که میتوانیم حکم کنیم که انسان افرادش فاعل مختاراست‌و حیوان اختیارش نوعی وجمعی است و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جماد هیچ اختیار ندارد .

بعبارت‌دیگر امور اختیاری یعنی اموری که برای‌شخص ناظر اتفاقی است و قاعده ندارد ونمیتواند پیش‌بینی کند مربوط بآن‌چیزی است که نفس میخواندند و هرچه مرتبهٔ نفس‌بالاتر باشد اختیارش افزونتر است و اعمالش ازکلیت دورتر و بشخصیت نزدیکتر یعنی‌نسبت بقانون جبرمستقل‌تر است تاآنجاکه انسان هر فردش نوعی است و حکم‌خاص دارد واختیارش ازهمه بیشتر است .

ازاینها همه بدیعتر نتیجهٔ آخری است کـه بوترو ازاین مطالعات گرفته است وآن اینستکه قوانین طبیعت‌اموری نیستند که درحدذات خودواجب وضروری باشندباین معنی که درمی‌یابیم ومیتوانیم بگوئیم‌اصل درجهان حرکت وتغیراست ولیکن‌تغیرهمینکه جاری شدوتکرار یافت عادت میشود واین عادت استکه از آنها تعبیر بقوانین میکنیم مثل‌اینکه آب‌رودخانه که جاری میشود درآغاز مجرای‌معینی‌ندارد همینکه چندی‌جریان یافت برای خودمجری وبسترتشکیل میدهد وازآن ببعد درآن مجری سیرمیکند وآن مجری برای حرکت او قاعده وقانون میشود پس همچنانکه رودخانه برای‌جریان آب وجود واجبی نیست یعنی‌درآغاز نبوده وبعد ساخته شده ونیز اینجاکـه هست وجودش حتمی وواجب نیست وممکن‌بود مجرای‌دیگری برای‌خود بسازد امورطبیعت‌هم جریانش برطبق قوانین معین ضروری وواجب نیست درآغاز نبوده وکم کم برحسب‌عادت چنین مقررگردیده است .

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

است نه‌واجب پس‌صور اشیاء وقوانین ثابتی که درجریان‌امور می‌بینیم بنیادسیر وتحول طبیعت نیست‌بلکه نتیجه آنست‌چنانکه رودخانه مبدأ ومنشأ جریان آب‌نیست بلکه نتیجهٔ آنست وازآن حادث شده‌است پس‌میتوان استنباط کرد که مایهٔ طبیعت یعنی‌حقیقت جهان مقیدبقیودی نیست وکاملا مختاراست وقوه‌اش هم نامحدود است همینکه پارهٔ ازنیروی خودرا جریان دادقوانین ساخته‌میشود همچنانکه رودخانه ازجریان آب ساخته می‌شود. راست استکه درآن قسمت از نیروی او کـه جریان یافته وقوانین ساخته شده صورت کارخانه پیدا کرده وحق‌داریم که ازآن تصور ماشینی داشته باشیم اما چون نیروی او نامحدود است ودراصل مقیدبقیودی نیست قوهٔ‌خلاقیتش ازکار نیفتاده وبازجریان مییابد چنانکه پارهٔ ازنیروی اوبصورت جمادی جریان یافت و دستگاه کارخانهٔ طبیعت ساخته شدسپس پارهٔ دیگر ازنیروی اصلی بصورت نفس‌نباتی وحیوانی وانسانی جاری‌شد پس قوهٔ‌خلق وابداع پیوسته درکار بوده وهست وخواهد بود.

پس‌بنابر مطالعات بوترو اصل علیت وقوانین طبیعت استوار وپابرجاماند اما از وجوب افتاد و درحدامکان درآمد وحقیقت اصل‌بقای ماده وکارمایـه ومسئله جبر و اختیارنیز روشن شدونکتهٔ دیگری که درتحقیقات‌بوترو تصریحش رانیافته‌ایم ومیتوانیم مزید کنیم اینستکه باین بیان بحث‌معروف راکه آیاقدرت خدابرامر محال تعلق‌میگیرد یانمیگیرد نیزمیتوان روشن کرد باین‌وجه که محال وممکن وواجب اموری است‌اضافی نسبت بعقل‌انسان امابرای قدرت خداهمه‌چیز ممکن است وهیچ‌امری براو واجب نیست وبنابرین برای اومحالی نیست.

بخش پنجم

برگسن

هانری‌برگسن (۱) درسال ۱۸۵۹ درپاریس بدنیاآمد هنگام‌تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود ومخصوصاً در ریاضیات استعداد تام‌نشان می‌داد و استادش آرزومند بود که او ریاضی رافن خویش اختیارکند ولیکن اوبدانشسرای عالی رفت و ادبیات وفلسفه رااختیارکرد ودربیست ودوسالگی بمقام استادی رسید ودر دبیرستان‌ها مشغول تدریس گردید و درسی سالگی درفلسفه مرتبه دکتری گرفت. رسالهٔ کـه برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفهٔ اختصاصی اوست وپس از آن تصانیف دیـگر بظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجهٔ اول درآورد. درچهل سالگی بـه مدرسی درکلژ دوفرانس (۲) که مهمترین مدرسهٔ عالی فرانسه است بـرقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده‌شد وامتیازات مهم دیگر نیزدریافت. گذشته ازمقام فیلسوفی ودانشمندی هم نویسندهٔ زبردست بود وهم‌گویندهٔ شیرین سخن چنانکه

(۱) Henri Bergson (۲) Collge de France

محضر درسش مجمع اهل‌علم وحکمت وادب اززن ومرد بود وحتی کسانیکه چندان از از فلسفه بهره نداشتند بحضور در مدرس اوعشق میورزیدند . پس ازآنکه دراوضاع کشور فرانسه درنتیجهٔ جنگی که هم‌اکنون درکار است تغییراتی بظهور رسید ازجمله اقدامات که بعمل‌آمد این بود که یهودیان راازخدمات دولتی محروم ساختند درآنموقع دولت فرانسه هانری برگسن راکه ازنژاد یهود بود بپاس خدمات او ومقام ارجمندی که درعالم انسانیت داشت ازآن محرومیت بازداشت واز حکمی که دربارهٔ یهود صادر شده‌بود مستثنی کرد ولی‌او نپذیرفت تادرسر نوشت هم‌نژادان شریك باشد وچندماه پس ازین‌واقعه درآغاز سال ۱۹٤۱ ودرحینی که مامشغول تصنیف همین کتاب بودیم‌درنتیجهٔ بیماری دیرینه درهشتاد ودومین سال عمر درگذشت .

تصانیف برگسن بسیار نیست اماهمه درکمال اهمیت ومحل توجه خاص وعام است کتب مشهورش ازاینقرار است :

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبهٔ دکتری تصنیف کرد و باین عنوان است. «معلومات بیواسطهٔ خودآگاهی» (۱) که اگر بخواهیم به بیان خودمانی درآوریم بایدبگوئیم «آنچه نفس باوعلم حضوری دارد» وبرگسن‌بنیاد فلسفهٔ‌اختصاصی خودرا دراین رساله گذاشته وآنچه بعدها نگاشته است همچون‌کاخی استکه براین بنیاد نهاده وتکمیلاتی استکه درآن بعمل‌آورده ونتایجی که گرفته است.

اثردیگر که پس‌از هفت‌سال‌بظهور رسانید باین‌عنوان است: «ماده وحافظه» (۲) وآن تحقیق درجسم وروح است .

اثر سومش «خنده» نام دارد (۳) وآن‌کتاب‌کوچکی است فلسفی و بسیار شیرین درتحقیق اینکه خنده‌چیست وازچه عارض میشود وبرای چیست.

اثردیگرش‌باین‌عنوان‌است: «تحول‌اخلاق»(٤) یعنی‌تحولی که باخلاقیت مقرون است واین‌کتاب را یازده سال پس‌ازکتاب دوم وهفت سال بعدازرسالهٔ خنده منتشر نمود و نظرکلی برگسن درامور عالم از آن‌کتاب بدست آمده ومایهٔ شهرت عظیم او گردیده است .

پانزده سال پس از آن‌کتابی منتشر نمود بنام «استمرار ومقارنه» (٥) ودر آن‌نظر خودرا راجع بفلسفهٔ که‌ازرأی انشتین درآورده‌بودند اظهارکرده است.آخرین تصنیف او که ده‌سال بعدمنتشرشد ودانشمندان انتظارش راداشتند کتابی است بنام «دو سرچشمه اخلاق ودین» (٦) یعنی دوامری که منشأ دیانت واخلاق میباشند .

---

(۱) Les Données immédiates de la conscience

(۲) Matière et mémoire (۳) Le Rire

(٤) L'Evolution créatrice (٥) Durée et simultanéité

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

علاوه برین وگذشته از دروسی که در مدارس تقریر کرده است مقالات و سخنرانی‌ها ازاوباقی مانده که اکثرآنها رادردومجلد گرد آورده‌اند یکی بنام «نیروی روحی» (۱) ودیگری باین‌عنوان : «فکر ومتحرك» (۲)

برگسن را بزرگترین حکمای این زمان خوانده‌اند و بعضی گفته‌اند درفرانسه بعداز دکارت ودرسراسر اروپا پس‌ازکانت حکیمی به‌بلندی مقام او نیامده است ازآنرو که ورقی نووبابی‌تازه درکتاب حکمت بازکرده‌است . عقیدهٔ فلسفیش‌را میتوان گفت با هرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگاراست وروش فلسفی اوبشیوهٔ فلوطین و اشراقیان وعرفای‌ما نزدیك است ولیکن آنچه گفته ازروی مطالعه وتفکر وتعمق و با مایهٔ علمی سرشار گفته ودرتحقیقات نهایت‌دقت بعمل‌آورده ومعلومات زمان‌خودرا منظور نظر قرار داده وازشیوه علمی جدید کاملا آگاه بوده است . البته مخالفان‌هم‌بسیارداشته وداردوشاید که اشتباهاتی‌هم‌داشته باشد ولیکن‌منکر نمیتوان‌شد که مردی صاحبنظر بودو درمعارف اروپا راهی‌نو بازنمود که یقیناً درافکار تأثیر کلی‌بخشیده وخواهد بخشید .

بیان وافی ازفلسفهٔ برگسن برای‌ما دراین مختصر البته میسر نیست که شایستهٔ آنست که کتابی مفصل درآن‌باب نگاشته شود برای اینکه خوانندگان مفتاحی از آن بدست‌آورند ازرؤس مسائل اجمالی‌بنگاریم ودر چگونگی بیان‌وترتیب مطالب طریقی اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان‌ما مناسب باشد واگر دراین بیان‌قصورفاحش نکنیم کمال خشنودی‌را خواهیم داشت .

☆ ☆ ☆

مسئلهٔ که برگسن موضوع رسالهٔ‌دکتری خود قرارداد بحث‌جبر واختیار بود و این‌بحث البته درانسان موضوعیت دارد که دارای نفس‌خود آگاه است چه انسان اگر نفس‌مدرك مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم‌بود واین بحث پیش‌نمیآمد پس‌برای اینکه بتوانیم دراین‌باب رائی درست بدهیم باید باحوال نفس و چگونگی‌خود آگاهی(۳) نظر بیندازیم .

برگسن درمطالعه احوال خودآگاهی نفس بطرزخاص وارد شد وتوجه کرد باینکه بسیاری ازمشکلات که درمباحث پیش‌میآید ازآنست که بحث کنندگان در بعضی ازامور که فقط کیفی‌هستند مانند امور کمی نظرمیکنند وازجمله‌این امور امرخودآگاهی است که همه احساسات و اوهام وادراکات وتصورات وارادات نفس امور کیفی است و البته‌آن امورشدت وضعف دارد امامقدار وشماره ندارد زیرا که مقدار وشماره مستلزم خردی وبزرگی است وخردی وبزرگی باین‌نحو تصورمی‌شود که چیزی بتواندیگری را حاوی‌شود یادر دیگر محوی‌گردد ونسبت بآن زیاده ونقصان داشته باشد بعبارت

---

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

دیگر تصور کمیت همواره باتصور بعد (۱) ومکان مقرون است زیرا بعداست که بابعد دیگر نسبت برابری یابزرگی وخردی دارد وهرچیزی راهم که باچیز دیگر از جهت مقدار بسنجند باعتبار بعدی است که آنها حائزمیباشند وروشن است که هرچه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد اما احوال نفس ازهرقسم که باشد بابعد ومکان درآن مناسبتی دیده نمیشود مثلا دردهائی که نفس احساس میکند یالذت وشادی که از زیبائی‌ها درمییابد یامهر و کینی که میورزد یامدرکاتی که برای او دست‌میدهد یا اراداتی که مینماید البته قوّت وضعف وشدت وخفت دارد امامقدار و کمیت ندارد چون مقدارو کمیت چیزی‌است که برچیزدیگر ازجنس‌او که آنرا مقیاس قراردهند بتوان‌منطبق کرد و روشن است که احوال نفس‌را براحوال دیگر نمیتوان منطبق‌نمود .

ونباید اشتباه کرد شدت‌وضعف احوال نفس‌را که کیفیت‌است باکمیت وشماره اشیاء مادی که سبب‌آن احوالند باامور بدنی که ازآن احوال ناشی‌میشوند که در آنها شماره ومقدارهست وهمین فقره شایدگاهی مایه غلط وسهو میگردد چون در اسباب احوال نفس یا درتأثیرات احوال شماره ومقدارمی‌بینند برای‌خود آن‌احوال هم شماره ومقدارتصورمیکنند ونیز گوناگونی وتنوع‌احوال‌نفس‌را باشماره وعدد نبایداشتباه کرد که احوال نفس‌متنوع و گوناگون هست امامتعددنیست چون‌شماره وتعدد افرادلازم‌دارد وهرفردی راهم میتوان منقسم‌باجزا تصورنمود ولی دراحوال نفس‌افراد واجزا نمیتوان تشخیص کرد چه‌تصور افراد مستلزم‌تصور بعد ومکان هست ودراحوال نفس بعد ومکان متصور نیست پس‌تنوع احوال نفس غیراز تکثر مقداری وعددی است و نیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع باموری است که بحواس ظاهر درمیآید ولی ادراك احوال نفس مربوط بحواس ظاهرنیست .

برای‌اینکه مطلب روشن‌تر شود تشبیهی میکنیم هرچند احوال نفس‌رابامور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته‌اند درمثل مناقشه نیست و مقصود از این تشبیه که میخواهیم بکنیم مقایسه دوامر نیست بلکه برای‌اینست که از آنچه میخواهیم بیان کنیم تصوری دست‌دهد . پس‌بنظر بگیرید آوازی راکه ازگلوی خواننده بیرون میآید ومدت زمانی امتداد می‌یابد بدون‌اینکه نفس‌قطع شود دراین مدت خواننده‌آواز را میغلطاند وزیروبم یادرشت ونازك وبلند وآهسته‌میکند وبنابرین آوازاحوال‌مختلف داشته ومتنوع بوده‌است اما نمیتوان گفت متکثر ومتعدد بوده‌است وچنانکه گفتیم شدت وضعف در کیفیت آواز میتوان تشخیص کرد اما کمیت ندارد .

یك‌امر دیگر نیزهست که سبب‌میشود که کیفیت را باکمیت‌اشتباه‌میکنند وآن توالی وتعاقب کیفیاتست که درمرورزمان واقع میشود وزمان را همه کس کمیت میداند . دراینجا میرسیم بنکتهٔ که برگسن متوجه شده وبنیادفلسفه‌اوست وآن‌اینست

---

(۱) Espace

که بزمان بدوقسم میتوان نظر کرد یکی بتطبیق او بابعد ویکی بادراك او درنفس اولی کمیت است ودومی کیفیت باین‌معنی که هرگاه زمان‌را مثلا درمدت یك‌شبانروز در نظر میگیریم چه‌میکنیم‌جز اینکه بذهن‌میآوریم که‌خورشیددرمشرق‌دمیده وفضای‌آسمان‌را پیموده ودرمغرب فرورفته ودوباره ازمشرق سردرآورده است و اگر درست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مقارنه خورشید بانقاطمختلف‌فضا یعنی‌تصور بعدی معین بعبارت دیگر وقتیکه یك‌شبانروز میگوئیم تصورما از این مدت مقرون است با تصور مقارنهٔ خورشید بانقاط مختلف یك‌دایرهٔ آسمانی پس‌در واقع ابعادی راومقارنهٔ چیزی رأ با آن ابعاد بنظر آورده‌ایم وازاین روست که زمان‌یك‌شبانروزرا کمیت میدانیم .

مثال دیگر وقتیکه یکساعت میگوئیم آیا جزاینست که‌مثلا در نظر میگیریم عقربك ساعت‌را که مقارن فلان‌نقطه ازصفحه ساعت‌باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی‌را درذهن میگیریم که عقربك در مدت‌معینی آنرا می‌پیماید و چون بعد کمیت است پس‌زمان هم باین اعتبار کمیت است وهمین زمان‌است که درامـور زندگـانی و معاشرت بامردم منظورنظر است و درعلوم هیئت ونجوم وریاضیات محل‌نظر اهل فن واقع میشود وموضوع محاسبه میگردد که وقتیکه زمانی‌را اندازه‌میگیرند و بمحاسبه میآورند درواقع ابعادی را اندازه گرفته ومحاسبه کرده‌اند پس‌حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که بوجه‌دیگر بنظر بگیریم یعنی بادراك نفس درآوریم .

اینجاست که بیان مطلب مشکل‌میشود که معانی هرگز اندر حرف نایدولیکن میگوئیم چشمانتان را برهم بگذارید وذهن را ازجمیع امور مادی خالی کنید و توهم اشیاء وابعاد ونقاط مختلف زمین وآسمان را ازخود دور ساخته وبدرون نفس و ضمیر رجوع نمائید آنچه درآن‌حال ادراك میکنید حقیقت زمان است واگر باز بخواهیم‌برای روشن‌شدن مطلب ازناچاری بتشبیهی متوسل شویم‌گوئیم درآنحال ضمیر واحوال‌نفس خودرا مانندنهری‌می‌یابید که درجریان است واحساسات وادراکات و وجدانیات وارادات خودرا بتوالی وتعاقب مستمراً جاری‌می‌بینید بدون اینکه آنها را بانقاطی ازفضا ومکان مقارن سازید. این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است وهم حقیقت نفس شماست زیراکه علم انسان بروجود خود جز ادراك این احوال چیزی نیست ونه‌تنوع‌آن احوال شماره وعدد است ونه اختلاقشان‌کمیت است زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر ازمقدار وعدد یعنی غیر از تکثر کمی است تکثر کمی بتطبیق اشیاءاست بر یکدیگر وتنوع کیفی بتداخل احوال است در یکدیگر از این گذشته بعـد مجرد و زمانی که از مقارنه ابعاد تصویر میشود اموری هستند متشابه ویکسان یعنی اجزائی که‌در آنها توهم یاحس میشودباهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند وهیچ حالی بحال‌ماقبل و حال‌مابعد مشابهت ندارد زیراجمیع حالات درنفس‌اختزان می‌یابند وهرحالتی‌ازاحوال نفس همانا کل نفس است وهمه احوال گذشته را دربرو احوال آینده را زیر سردارد

ووجود مستمر بواسطه استمرار دائماً رو بافزایش میرود پس ممکن نیست حالت فعلی با حالت پیشین یا پسین یکسان باشد .

باری آن امر که بدین گونه ادراك میشود کیفیت صرف است واین کیفیت را برگسن میگوید بازمان نجومی نبایداشتباه کرد وآنرا بلفظی میخواند که معمولا مدت(۱) ترجمه میشود ولی در این مورد خاص بنظر ما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال است بشرط اینکه استمرار را در این مورد برای این معنی مخصوص اصطلاح کنیم .

پس کسیکه وجود خودرا درك میکند درواقع استمرار احوال خویش وتحول وتغییراتش را ادراك میکند ودکارت که میگفت «میاندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس هستم واگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغیر دائم بانسان مخصوص نیست بلکه بکلیهٔ جهان وامور آن عمومیت داردچون میدانیم که جهان واحوالش دائماً درتغیر است وبجای اینکه بگوئیم جهان هست یا موجوداست حق اینست که بگوئیم جهان مستمر است وچون تغیر همانا حرکت است پس نظر برگسن بارأی هرقلیطوس (۲) بوجهی موافق میشود که میگفت حقیقت جهان حرکت و تغیر و تحول است ولیکن برگسن مطلب را بتحقیق علمی درآورده است وهرچه در این بحث پیشتر رویم مطلب روشنتر خواهد شد .

همین اشتباه که دربارهٔ زمان وحقیقت آن دست داده است دربارهٔ حرکت نیز روی نموده است باین معنی که در علوم طبیعی وریاضی وهمچنین درمشاهدات روزانهٔ متعارفی از حرکت چیزی که ادراك میشود همان مقارنهٔ متحرك است با نقاط مختلف فضا تاآنجا که هرگاه نقاطی که هرگاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه ومناسبات متحرك را باآن نقاط بسنجیم حرکتش برما معلوم نمیشود چنانکه هرگاه درکالسکه یا کشتی مسافرت کنیم وکالسکه یا کشتی ما مقارن باکالسکه یا کشتی دیگر شود که بهمان سرعت حرکت کندآن کالسکه یا کشتی را ساکن می پنداریم پس در این موارد حقیقت حرکت را درنظر نگرفته ایم بلکه سکونهای متوالی در مقابل نقاطی که متحرك ازآنها میگذرد توهم نموده ایم ودرریاضیات وطبیعیات مواردی که حرکت را اندازه میگیرند وبمحاسبه

---

(۱) Durée

(۲) رجوع کنید بآغاز جلد نخستین ازاین کتاب وآنجا گفته شده است که در مقابل هرقلیطوس برمانیدس اصلا منکر وجود حرکت بود وزینون شاگرد او مشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکرمیکرد از حرکت تیر پرتابی ومسابقه لاك پشت با شخص تندرو وامثال آنها وباوجودروشن بودن مغالطات کسی نتوانسته است آنها را بدلیل رد کند وبرگسن بتفصیل بیان میکند که علتش اینست که استمرار رابا زمان اشتباه کرده ودر امر کیفی بحث کمی کرده اند وما دراینجا برای آن تحقیق مجال نداریم .

میآورند جز این نمیکنند ولی حرکت مجموعهٔ از سکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است وپیوسته ومتصل است وحال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل میبود وبعبارت دیگر استمرار است وکمیت نیست بلکه کیفیت است .

نشانی دیگر براینکه حرکت وزمان حقیقی غیر ازحرکت وزمان ظاهری است اینست که اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی که در جهان واقع میشود دریك آن سرعتشان نصف شود یا دوبرابر گردد درظاهر امور عالم وهمچنین درمحاسبهٔ اهل فن نسبت بزمان وحرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد مثلا اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دوبرابر تندتر شود ابتدا گمان میرود که شبانروز بجای بیست وچهارساعت دوازده ساعت خواهد شد ولی بنا بفرضی که کردیم که جمیع حرکات درهمانوقت دوبرابر تندشود البته حرکت عقربکهای ساعتها هم دوبرابر تند شده است پس درمدتی که دیروز خورشید مثلا پانزده درجه ازدرجات آسمان را می پیمود وآنرا یك ساعت مینامیدیم امروز سی درجه ازآن درجات را خواهد پیمود اما چون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده است درهمان مدتی که دیروز عقربك از ساعت یك بساعت دومیرسید امروز ازساعت یك بساعت سه خواهد رسید وبنا برین درمحاسبهٔ منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد در صورتیکه درحرکت وزمان بحقیقت تفاوت فاحش روی داده است وحتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهندشد که حرکات تفاوت کرده است مگراینکه بضمیر خود رجوع کنند وحقیقت حرکت را ادراك نمایند زیرا برای ادراك حقیقت حرکت نیزباید همان کاری راکرد که برای ادراك زمان کردیم یعنی نفس حرکت را درذهن بیاوریم نه سکونهای متوالی ومقارنهٔ متحرك را بانقاط مختلف از معبراو ودر واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراك کنم باید آنرا قیاس بنفس خود بکنیم وحرکت اشیا رابجریان دائمی احوال نفس بسنجیم که تغییرات, استمراری او البته بجای خود میباشد .

پس میان حرکت حقیقی وزمان حقیقی مشابهت تام هست بلکه هردویك چیز است یعنی استمرار درتغیر است وبه بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست .

تشخیصی که در امر زمان ظاهری وزمان حقیقی وهمچنین حرکت ظاهری و حرکت حقیقی کردیم دربارهٔ نفس وخودآگاهی اونیز میتوان کرد باین معنی که نفس ظاهری دارد وباطنی یاحقیقتی: ظاهرش آنست که زمان وحرکت ظاهری را ادراك میکند وکمیت میانگارد باعتبار اینکه آنهارا بامکان وبعد مقرون میسازد وباطن وحقیقتش آنست که استمرار را درك میکند واین مطلب روشن تر خواهدشد باینکه وارد بحث حقیقت علم آنچنانکه برگسن درنظر دارد بشویم .

☆ ☆ ☆

خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که انسان یك قوهٔ حس دارد ویك قوهٔ عقل و مکرر گفته شده است که جزئیات یعنی امور مادی را بحس ادراك میکند که از اینرو

آنهارا محسوسات میگویند و کلیات راکه بحس درنمیآیند بعقل درمی‌یابد و ازاین رو آنهارا معقولات مینامند .

احساساتی‌راکه حواس ازمادیات درمییابند خواه‌مطابق باواقع‌باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید و عملش‌زا میتوان ادراك دانست زیراکه از تأثیراتی‌که بواسطهٔ اشیاء مادی برحواس واردمیآید براستی چیزی دستگیرنفس میشود ونفس از آنها متأثر میگردد وازآنجهت حالتی غیر ازحالت پیشین برای اودست می‌دهد چون ادراك واقعی‌آنست که نفس‌حالش تغییر کند چنانکه مثلا وقتیکه‌چشم انسان رنك می‌بیند یاگوشش آوازی می‌شنود با زبانش طعمی میچشد برای نفس‌حالی دست می‌دهد غیر از حالی‌که بیش ازدیدن آن‌رنك یاشنیدن آن آواز یاچشیدن‌آن طعم داشت ودست‌دادن این‌حالت همانست که ادراك مینامیم اماعقل وقتیکه ادراك کلیات یامعقولات می کندچنین حالتی برای اودست نمی‌دهد درواقع بایدگفت عقل کلیات‌را درك نمیکند بلکهٔ آنهارا بتجرید وانتزاع میسازد ومی‌دانید که کلیات ومعقولاتی راکه عقل در می‌یابد صور کلیه یا تصورات یامفهومات نامیده‌اند (باعتبارآنکه درازای‌آنها الفاظی وضع شده که آن معانی‌ازآن الفاظ مفهوم میشود) واگرتحقیقات کانت‌رادرنقادی عقل‌مطلق تعمق کرده باشید بخوبی درمییابید که تصورات همه‌مصنوع عقل میباشند .

پس درواقع عمل‌عقل دربارهٔ معقولات ادراك نیست بلکه ساختن است وآنها را بلفظ ونطق درآوردن وچون درتصورات چنین‌باشد درتصدیقات هم که ازتصورات‌ساخته می‌شود البته چنین خواهدبود پس‌قضایائی که عقل‌بآنها حکم‌میکند وهمچنین حجت‌هاو براهین که برای‌احکام میآورد بحقیقت ادراك بآن‌معنی که گفتیم نیستند زیراکه نفس از آنها مستقیماً درك‌حالتی نمیکند .

خواهید گفت ادراك جزئیات که منتسب بعقل نیست ادراك معقولات راهم که شما ادراك حقیقی نمی‌دانید پس‌فایده عقل چیست ؟ جواب برگسن اینست که عقل بانسان برای ادراك حقایق مطلق داده‌نشده است بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی‌را فراهم‌نماید چه‌فراهم کردن لوازم‌زندگانی موکول بادراك‌حقایق‌مطلق نیست وادراك حقایق نسبی برای آن کافی است . باین معنی که جانداران باید زندگی کنند وزندگی کردن مستلزم کوشش است وکوشش درمقابل موانع و مشکلات طبیعی یاغیرطبیعی بکشمکش میکشد وکشمکش‌آلات واسباب میخواهد بنابرین ناظم‌کارهای جهان بهریك ازانواع جانوران اسباب وآلاتی برای این منظور داده است وآنها بر حسب خلقت بعضی چنگال و دندان یا شاخ یانیش یازهر یاچیزهای دیگر دارند ازاین گذشته همه جانوران اعمالی‌راکه برای زندگانی باید بکنند بفطرت و غریزه میدانند ومیکنند وبتعقل محتاج نیستند درندگان بفطرت شکارکردن می‌دانند ومورچه بفطرت دانه جمع‌آوری میکند وزنبور عسل بفطرت انگبین ساخته ذخیره مینماید پرندگان به

فطرت آشیانه میسازند وهمچنین هریك ازجانوران اما آدمی برحسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه‌ها وفطرت‌هارا یااگردارد بآن‌قوت وفراوانی نیست و کارزندگانی را کفایت نمیکند درعوض باوعقل داده‌شده است که‌همه آن نقصهارا تدارك مینماید .

پس‌عقل برای تدبیر معاش است نه‌برای درك حقایق وعلم بکنه اشیا و کار اصلی او اینست که درمادیات عمل کند واز آنها آلات و افزار بسازد و باآن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل‌حاجت اوست فراهم کند که معاش وآسایش و امنیت زندگانی اورا تأمین‌نماید واینکه انسان‌را حیوان ناطق گفته‌اند ممکن‌بود حیوان صانع بگویند زیرا اگر جانوران دیگرهم یك‌اندازه صنعت دارند صنعت‌آنها فطری و غریزی است و ازخود تصرفی نمی کنند اما انسان صنعت فراوان و گوناگون دارد وهمه‌آنهارا بعقل و قوهٔ متصرفه انجام می دهد وحتی علوم وفنون‌هم که عموماً معرفت‌حقایق میدانند در واقع‌معرفت‌حقایق یعنی‌علم‌بکنه‌نیست بلکه‌علم بوجه‌است برای‌ساختن‌افزار وآلات وتهیهٔ مصنوعاتی که باآن آلات وافزار ساخته میشود و اندك توجهی بفنون طبیعی وریاضی این‌مدعارا روشن مینماید .

نظر باینکه دراصل عقل برای تدبیر معاش وقوهٔ‌ساختن‌آلات و افزار ومصنوعات بوده ودر این باب سروکارش با ماده و اشیاء جسمانی است و جسم دارای ابعاد است مهمترین امری که عقل می‌بایست متوجه‌شود کمیت یعنی‌مقدار وشماره بوده است اینست که‌قوهٔ عقلی انسان همه‌مشغول بامر کمیت و انواع و خصوصیات اوشده و چنان درآن مستغرق گردیده که ازامور کیفی تقریباً غافل‌مانده تاآنجا که بکیفیات نیز ازنظر کمیت نگریسته است چنانکه در بحث پیشین اشاره کردیم .

امردیگر که غفلت عقل‌را ازحقیقت و علم بکنه تأیید وتقویت نموده این است که اعمالی که انسان درتدبیر معاش وساختن مصنوعات بایدبکندمحتاج است باینکه‌دراشیا واحوال آنهاثبات وبقائی باشد و گرنه کاری که کرده شود همچون نقش برآب خواهد بود پس‌بچیزهائی دست برده است که‌یك اندازه تغیر وتحولشان ضعیف بوده وبظاهر ثابت وساکن مینموده‌اند بنابراین عقل انسان سکون‌را اصل پنداشته وکمال را درآن دانسته وحرکت‌را امری عارضی انگاشته است وحتی‌بکنه حقیقت حرکت‌هم برنخورده وتصوری که ازآن‌دارد سکونهای متوالی است درنقطه های متتالی و حال آنکه اصل حرکت است . تصور انسان‌را ازجریان امورجهان میتوان تشبیه بسینما نمود چون اگر رشته‌عکس‌های سینما (فیلم) را نظر کنید می‌بینید چیزی‌نیست جز یك عده فراوان از عکس‌ها که هریك ازآنها منظری است ازموضوع سینما که درحال سکون‌است همینکه رشته‌را باچرخ بحرکت درآوردند توالی آن‌عکس‌های ساکن آن منظر را متحرك بنظر میآورد . حقیقت امرجهان بکلی برخلاف اینحال است یعنی سکونی درکار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال‌را نمی‌بیند بدلایلی که بیان کردیم تصورش مانند تصور

سینماست یعنی حرکت را مجموعهٔ ازسکونها می‌پندارد حتی اینکه در محاسبه و نظریات علمی هم فکرش چنانست که گوئی حرکت مجموعهٔ ازسکونهاست .

بعبارت دیگر معلوماتیکه بتعقل حاصل میشود و بصورت علوم و فنون در میآید حقایق هست اما حقایق نسبی واضافی است نه حقایق مطلق و علم بکنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم . خواهید گفت در اینصورت حکمت وفلسفه چه معنی دارد وآیا انسان ازدرك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن میگوید چنین نیست وانسان قوهٔ ادراك حقیقت را دارد اما آن تعقل نیست و مراد ازتعقل ترتیب دادن قضایا ومقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش را درعلم منطق بدست میدهند که آن بجای خود درست وسودمند والبته در علوم وفنون بکاراست اما وسیلهٔ ادراك حقیقت نیست وتعقل چون ازدرك مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده بساختن مفهومات کلیه و کاربردن آنها میپردازد .

دراینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش ازین گفته ایم که سابقاً وقتیکه حکمت یافلسفه میگفتند مجموع معلوماتی را که محققان ومتجسسان بدست آورده بودند قصد میکردند وآنرا بحکمت نظری وعملی وهریك ازاین دوراهم بفنونی منشعب میساختند مانند طبیعیات وریاضیات والهیات اما کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا ومستقل گردیدند وآنها همان فنونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل وسایل امر معاشند نه برای درك حقیقت ولی انسان ادراك حقیقت هم می‌تواند بکند وسزاوار اینست که تعقیب این امررا فلسفه بگوئیم وآن تقریباً مطابق است باعلمی که سابقاً فلسفه اولی و الهیات میخواندند و اروپائیان به پیروی ازارسطو متافیزیك (۱) میگویند ومترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده مابعدالطبیعه گفته اند اماچون این لفظ ترجمهٔ خوبی نیست وهمه جا نمی‌توان بکاربرد ماهمان لفظ فلسفه را برای این معنی بکارمیبریم جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را بمعنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی والهیات است .

پس بعقیدهٔ برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم بکنه اشیا وادراك حقایق است ولی راهش تعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیرا که تعقل همانا تصور وتصدیق است و تصور وتصدیق ادراك حقیقی نیست (۲) چه ادراك حقیقی آنست که ادراك کننده با ادراك شونده یکی شود (اتحاد عاقل ومعقول) واینحال بتصور وتصدیق دست نمیدهد بلکه بعمل وقوهٔ دیگری دست میدهد که برگسن آنرا بلفظی (۳) میخواند که مادو اصطلاح برای آن

(۱) Métaphysique (۲) چون تصدیق مبنی برتصور است وتصور حصول عکس شئی است در ذهن نه اتحاد ذهن باشئی وغالباً مصنوع ذهن است .

(۳) آن لفظ Intuition است وآنرا درموارد مختلف بلفظهای مختلف میتوان ترجمه کرد گاه باید وجدان گفت وگاه حدس وگاه کشف وگاه اشراق وگاه ادراك وگاه الهام و مانند آنها برگسن آنرا بمعنائی گرفته است که مادرون بینی ترجمه کردیم که بامعنی اشتقاقی آن مناسب است و جان بینی هم میتوان گفت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که باین عمل جان و روان را میتوان دید چنانکه هاتف اصفهانی میگوید چشم دل باز کن که جان بینی وخواجه حافظ هم میفرماید

دیدن روی ترا دیدهٔ جان بین باید وین کجا مرتبهٔ چشم جهان بین من است

پیشنهاد میکنیم وهردورا بکارمیبریم یکی‌ازآن‌دواصطلاح که بترجمهٔ تحت‌لفظی نزدیك است درون‌بینی‌است ودیگری که بحاصل معنی نزدیك‌تراست جان‌بینی است .

برای کسانیکه باصطلاح عرفاً آشنائی دارند میگوئیم آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح‌میکنیم اگر عملش را درنظر بگیرید همان‌است که مراقبه میگویند واگرحاصلش‌را منظور بدارید آنست که‌مکاشفه میخوانندامامابرای‌اینکه بعرفان‌نیفتیم وبیاناتمان باتصوف خلط ومشتبه نشود بجای‌مراقبه ومکاشفه همان درون بینی یا جان بینی‌را بکار میبریم در عین اینکه خودرااز استعمال الفاظ مراقبه ومکاشفه هم درموقع حاجت ممنوع نمیداریم .

حاصل‌اینکه برگسن ادراك حقیقت‌را میسر میداند وآنرا فلسفه میخواند وراه وصولش‌را استدلال و احتجاج و اقامهٔ برهان نمی‌پندارد بلکـه درون بینی را وسیلهٔ آن میانگارد .

اما نباید چنین‌پنداشت که‌درون بینی باتعقل منافات دارد وقوهٔ‌درون‌بینی باقوهٔ عقلیه‌متباین‌است بلکه برعکس‌است ودرون بینی‌هم‌نوعی‌ازتعقل‌است بلکه مرتبه‌اعلای‌تعقل است وفرقش باتعقل‌اصطلاحی‌یعنی تعقل منطقی اینست که‌تعقل‌بسطح مینگرد وبعمق فرو نمیرود ولی درون‌بینی‌بدرون‌میرود. درمقام تشبیه میتوان گفت تعقل‌مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه‌آگاه شود گرداگرد خانه بگردد و در ودیوار را از بیرون ببیند وعکس بردارد اما درون‌بین مانند آنست که بدرون خانه میرود واجزاء خانه را یك‌یك می‌بیند وباآن آشنا میشود .

البته این تشبیه از حقیقت بسیار دوراست زیراکه‌نسبت بخانه سیر بیرونی و درونی ازیك نوع است ولیکن سیر درونی وبیرونی‌حقیقت از یك‌نوع نیست تشبیه‌بهتر اینست که بگوئیم در امورمعنوی تعقل مانندشنیدن است ودرون‌بینی مانندیدن‌یا بعبارت دیگر تعقل وصف عیش‌است و درون‌بینی‌تمام عیش است درون‌بینی ادراك حقیقت‌است تعقل وصف وتعریف ورسم آنست بوسیلهٔ درون‌بینی خود شئی رامیتوان دیـد اما بتعقل از آثارش پی بوجودش برده می‌شود وخلاصهٔ درون‌بینی آنست که عاقل با معقول یکی شود نه‌اینکه عاقل معقول‌را تصور کند باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که دردرا حس میکند اماعالم مانندکسی است که وصف دردرا درکتاب میخواندو نظر باین تشبیه برگسن میگوید درون‌بینی همدردی عقلی (۱) است یعنی عقل‌وقتی دوربین میشود که بامطلوب‌متحد وهمدرد گردد .

بهترین مثال برای‌تفاوت تعقل بادرون‌بینی همانست که‌سابقاً درکارزمان وحرکت گفتیم . وقتیکه برای معلوم کردن حرکت یازمان نقاطی‌راکه متحرك ازآنجا میگذرد یا اوقات آنرا درنظر بگیرند وبتصور درآورند این‌تعقل است و ادراك ظاهر امرست

(۱) Sympathie intellectuele

چون رجوع بضمیرخود کردید وحرکت وزمان‌را ازآنچه درنفس واقع میشود دریافتید این‌درون‌بینی وادرأك کنه وعمق‌شیئی‌است .

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی را بوسیلهٔ تعقل منطقی وبغیر وسیلهٔ درون بینی ادراك نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند کـه میخواستند بدلیل و برهان وبدون تجربه ومشاهده خواص جسم وحقایق مادی را دریابند و همچنانکه علوم طبیعی بوسیلهٔ تجربه ومشاهده بمرحلهٔ تحققی رسید فلسفه‌هم بوسیلهٔ درون بینی که بـه راستی تجربه و مشاهده است باین مرحله خـواهد رسید تاکنون فیلسوفـان غالباً کار اهل علوم‌وفنون را کرده‌اند یعنی بجای‌اینکه بدرون‌حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده‌اند مانند اهل‌علم خواسته‌اند بتفصیل وتشریح حقیقت‌را دریابند وآنرا بوصف وتعبیر لفظی حدوتعریف درآورند وحال‌آنکه‌تعبیر لفظی یعنی‌نطق وسخنگوئی نتیجهٔ عقل‌است وجز چیزهائیکه بتعقل درمیآید حقیقتی را نمیتواند بیان کند پس‌حقیقت ادراك کردنی و دیدنی است نه گفتنی وشنیدنی اینستکه حقایقی که آن دانشمندان بدست‌آورده‌اند نسبی‌واضافی است نه‌حقیقی ومطلق تاآنجا که‌انسان‌را از درك‌حقیقت عاجز دانسته و وصول بفلسفه‌را نامقدور پنداشته‌اند .

نظر باینکه سخنگوئی نتیجهٔ‌عقل است وعقل حقیقت اشیارا درنمی‌یابد وآنچه را درمییابد باید تجزیه وتفصیل کند تا حد ورسم یا وصف وتعریفی ازآن بنماید الفاظ وعباراتیکه درسخنگوئی بکار میروند فقط‌معانی راکه عقل درمییابد می‌توانند به بیان درآورند وبرای ادای معانی که بدرون بینی‌ادراك میشود وافی نیستند چه‌آنها حقایقی بسیطند و مرکب نیستند تابتوان حد ورسمی برای آنها ترتیب داد. از اینروست کـه کسانیکه بدرون بینی حقایقی درك‌میکنند آنهارا نمیتوانند مانند اهل‌علوم وفنون ببیان علمی ومنطقی درآورند وبنابرین یا ازاظهارش خـودداری می کنند یا بتشبیه و تمثیل متوسل میشوند .

خلاصه درون بینی یاجان بینی بشرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درك حقیقت و ساختن فلسفهٔ‌حقیقی پیشنهاد میکند وخود در این روش گام برداشته ودرمباحثی چند تحقیقاتی نموده که ازاین‌پس بآنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری ازمحققان براین روش اعتراض کرده‌اند که پایهٔ‌محکم ندارد وبنیادش بروهم است علم‌وعقل راکنار میگذارد وبجای علم‌عرفان میبافد واستمداد ازباطن (۱) میکند و اوهام میتراشد وبجای دلیل وبرهان ذوق و وجدان راکه میزانی ندارد بکار میاندازد امابرگسن وطرفداران اومیگویند اشتباه کرده‌اید که می‌پندارید ماعلم راکنار گذاشته‌ایم مامعتقدیم که اول‌باید تحصیل علم کرد پس‌ازآن بایدبدرون بینی یعنی فلسفه

---

(۱) Mysticisme

پرداخت ودرون‌بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال‌یابد عقل‌را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوهٔعقلیه است که توجه‌خودرا ازعمل وامورمعاشی منصرف و بسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد واز اینجهت است که فیلسوف هرچه ازآلایشهای دنیوی دورتر ووارسته‌تر باشد دردرون بینی و رسیدن بحقیقت کامیاب‌تر می‌شود زیرا اشتغال بحوائج معاشی وزندگانی است که عقل‌را ازتوجه بحقیقت بازمیدارد . درون‌بینی خیال بافی‌واوهام‌تراشی‌نیست وبنیادش برعلم‌باید باشد جزاینکه‌ازبیرون وعالم‌ظاهر بدرون وباطن متوجه است وکاری است بس‌دشوار ومشقت دارد وبآسانی میسر نمی‌شود واما اینکه میگویند عرفان‌باقی واستمداد از باطن میکند اگرمراد از عرفان یاوه‌گوئی و از استمداد از باطن بی‌فکری و یله‌دادن ببخت و اتفاق است برگسن فرسنگها از آن دور است فکر را بشدت بکار می‌اندازد و هر چه میگوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق است و اگر مراد از عرفان بدرون نگریستن و با مراقبه بمکاشفه رسیدن است هر فیلسوفی عارف است واگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق ووجدان اگرمقصود شور ومستی جوانی وجاهلی است ماآنرامنکریم اما اگرمراد ذوق‌سلیم وقوهٔحدس صائب و نکته بینی است مامدعی هستیم که این‌قوه نه‌تنها برای فیلسوف‌لازم است بلکه‌هرکس در هررشته ازعلم وصنعت وادب وکشف حقیقت کار میکندبدون این‌قوه رنجش بیهوده است چنانکه پزشک البته‌باید معلومات طبی‌را بدرستی فراگرفته باشد امااگرذوق نداشته باشد درتشخیص‌بیماری بخطامیرود وشاعر ونقاش ومهندس ومانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند بدشعر می‌گویند و بدنقش‌میکشند وزشت ساختمان میکنند. مخترعان وکاشفان همه اختراعات‌واکتشافات خودرا ازروی ذوق کرده‌اند و گرنه بسیارکسان بودندکه معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته‌اند اختراع و اکتشافی نکرده‌اند هزارها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته‌اند . اما فقط معدودی از ایشان‌که ذوق و قوهٔ درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده و رای تازه اظهارکرده‌اند .

پس علم وتعقل لازم است امابی‌ذوق حاصل‌ندارد زیرا بدرون بینی نمی‌انجامد و پایان این سخن این‌است که بدرون‌بینی شخص بکل‌حقیقت شاید نمیرسد اما آنچه بدان میرسد حقیقت است وحقیقت مطلق است نه‌حقیقت اضافی ونسبی وبایدهمه‌راهروان‌دست بدست دهند تابحقیقت‌کل برسند وفلسفهٔ تام‌ساخته شود .

ازآنجاکه بیان فلسفهٔ برگسن‌را آغازکردیم تا اینجا حاصل مطلب این شدکه حقیقت استمرار است وفلسفهٔ ادراك استمرار است بوسیلهٔ جان‌بینی . اینك می پردازیم ببعضی ازمطالبی‌که برگسن براین بنیاد وبدین‌روش تحقیق فرموده است .

فصل چهارم

☆ ☆ ☆

درآغاز این سخن گفتیم مسئلهٔ که برگسن درنخستین رسالهٔ خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود. سپس دامنهٔ مقدمات دراز شد و جزاین چاره نبود ولازم بود خوانندگان ازبنیاد فکر برگسن وروش فلسفی اوآگاه‌شوند اکنون اگر بیان ماوافی بوده ومطلب دستگیرشان‌شده مسئلهٔ جبر واختیار بوجهی که برگسن پیش‌خودحل‌نموده آسان خواهد بود .

البته بحث برگسن دراین مسئله مبتنی برعلمیات است ونظر باشکالاتی دارد که اهل‌علم برمختار بودن انسان‌میکنند وعمدهٔ آن اشکالات دراین‌زمان مسئلهٔ وجوب‌ترتب معلول برعلت است که‌چون هیچ‌امری بی‌علت نمی شودپس ارادهٔ که هر کس برهرامری میکند علتی دارد وآن‌علت‌را هم‌علتی است وسلسلهٔ این‌علت‌ها همچنان کشیده است پس ارادهٔ مزبور نظربوجوب ترتب معلول واجب‌بوده و آنکس در اراده خودمختار نبوده است. واززمانیکه قاعده تداعی معانی واجتماع آنها درذهن برحسب مناسبات معلوم و مورد تصدیق‌شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هرمعنی در ذهن مایهٔ حصول معنی‌دیگر میشودپس‌معانی نسبت‌بیکدیگر حکم‌علت ومعلول دارند ووجوب ترتب‌معلول بواسطهٔ قانون بقای‌کارمایه نیزتأیید شد ازآنرو که گردش جهان‌را مانند گردش ماشین های‌کارخانه جلوه گر ساخت وتصور جهان ماشینی رابرای دانشمندان پیش‌آورد و این قاعده رانسبت بکارمایهٔ حیاتی وخودآگاهی (نفس) نیزتعمیم دادند وچنین پنداشتند که نیروئی که مایهٔ‌حیات وخودآگاهی است تابع‌قوانین نیروهای دیگر است وباندك‌تأمل آشکار میشود که اگرچنین باشد دیگرمجالی برای اختیار باقی نمی‌ماند و جمیع اعمال وارادات انسان موجب خواهد بود .

برگسن میگوید کسانیکه این‌استدلال‌رامیکنند وهمچنین‌آنانکه این‌استدلال رامیخواهند بدلیل وبرهان باطل کنند همان اشتباه را دارند که گفتیم کـه درامور کیفی مانند امور کمی نظروحکم می کنند وحقیقت زمان‌راکه استمرار است با زمان ظاهری که‌مرتبط بمکان است خلط می‌نمایند قاعدهٔ وجوب ترتب معلول اگـردرست باشد در اموری است که بتعقل منطقی درمیآیند یعنی مربوط بـامور مادی و کمی میباشند ولی بامور کیفی وبنفس خودآگاه تعلق نمی گیرند . معانی در ذهن انسان مانند افراد اعیان واشیا نیستند تابریکدیگر منطبق ومنضم‌شوند وحکم‌علت ومعلول برآنها جاری گردد وچنانکه گفتیم تنوع احوال نفس غیراز تعدد وتکثر افرادی‌است. احوال‌دریکدیگر متداخلند ودرعین‌متنوع بودندمتحدند. هرحالتی ازحالات نفس انسان تمام نفس‌است نه‌ازاجزاء جدااز نفس. بعبارت‌دیگر اگرمثلا کسی بنا برمهر فرزندی بفرزندخود نوازش کند یااگرازروی کین دیگری رابزند یا برحسب‌خواهش نفس‌عملی بکند نباید گفت‌مهری که‌درنفس‌اوعارض‌شد او رابرانگیخت که‌اراده برآن نوازشی کند یا کین‌اورابرانگیخت که‌اراده برزدن نماید یاخواهش

نفس‌اورا وادار بآن‌عمل کرد زیرا که آن‌مهر وآن کین وآن‌خواهش وهرحالت دیگری ازحالات نفس‌همان خودنفس میباشند نه‌اموری که عارض نفس‌شوند پس‌ارادهٔ که برزدن یا نوازش کردن. یاعمل دیگر صادرشد معلول خود نفس بود نه‌معلول معنائی که برنفس عارض شده‌باشد که آن‌معنی هم‌معلول معنی دیگر باشد وسلسلهٔ علل‌ومعلول رابکشیم و عمل را موجب بخوانیم وقاعدهٔ کارمایه هم درنیروی حیاتی ومخصوصاً درنیروی خود ـ آگاهی یعنی‌نفس مسلم‌نیست که جاری باشد واین‌مسئله هنوز تحت‌مطالعه وقابل‌بحث و جستجوی بسیار است.

این تحقیق برگسن که بسیار مفصل‌است ومافقط باشاره از آن اکتفا می کنیم مبتنی برهمان عقیده است که درباره نفس‌اظهار کرده واجمالا بیان کردیم که نفس همان استمرار احوال است، این‌عقیده راهم بدرون بینی وجان بینی حاصل کرده ومدعی است که‌هر کس درنفس‌خود درون‌بینی کنداین‌حقیقت را درمی‌یابد ونیز برهمه کس‌ازهمین‌راه مکشوف ومشهود است که نفس‌درارادههای‌خودمختاراست وچیزی اورا ازاین‌اختیار باز نمی‌دارد مگر ملاحظات وموانع خارجی که بساهست که انسان بـرامری اراده میکند که به‌میل واقتضای نفس نیست وبرای مصلحت یا ملاحظات دیگراست و آن ربطی بـه مسئلهٔ جبرواختیار چنانکه محل بحث ماست نداردزیرا اگر نفس بنابرمصلحت یامقتضیاتی برامری بغیرتمایل خود اراده کند همین دلیل برمختار بودن اوست.

☆ ☆ ☆

بنیاد فلسفهٔ برگسن رادرکمال اختصار بیان کردیم ولیکن بقدرکفایت تفصیل دادیم تابرخوانندگان چیزی دستگیرشود امامباحث مختلفی که برگسن درآن واردشده ومورد تحقیق قرارداده وآن اصول مهم‌مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمی‌توانیم بیان کنیم چون‌هرقدر باختصار بکوشیم کتابی کلان خواهدشد بس ناچار باشاره می گذرانیم که همینقدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند درچه مباحث فرو رفته وازآن بوستان برای دوستان چه‌تحفه آورده است.

مسئلهٔ جبر و اختیار راکه بآن اشاره کردیم برگسن در همان رسالهٔ نخستین طرح کرده است. درکتاب دومی که انتشار داده و «ماده وحافظه» نـام گذاشته است بتحقیق امرحافظه پرداخته است ازآنروکه رکن مهم وجود نفس خودآگاه را حافظه تشخیص داده‌است ومقصود از حافظه دراینجا اعم از خیال وحافظه است یعنی هم حفظ محسوسات وهم‌حفظ معانی راشامل است.

اینکه حافظه رکن مهم وجودنفس خود آگاه هست حاجت بشرح وبیان‌ندارد وبخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد وشخص هیچ‌چیز ازگذشته رابیاد نداشته باشد دلیلی بروجود نفس‌مستقل نخواهد بود. سخن دراینست که آیاحافظه ازخواص‌ماده است یا امری است مجرد ازبدن. بعضی از فیلسوفان ومخصوصاً ازعلمای ابدان مدعی

شده‌اند که حافظه درمواضع معین ازدماغ یعنی‌مغزسر جادارد وبفاسدشدن آن‌نقاط مغز چنانکه دربعضی ازبیماری‌ها واقع میشود حافظه هم باطل وفاسد میگردد پس حافظه خاصیت ماده است . برگسن با شرح وبسطی تمام‌در کتابی که نام بردیم و درتصنیفهای دیگر خود با تحقیق درچگونگی حافظه وبیماریهائی که حافظه را مختل میسازد بوجه علمی بازمینماید که حافظه خاصیت مغزیست وفرق است‌میان حافظه و ذاکره یعنی فرق است میان اینکه چیزی را درياد داشته باشند واینکه آنرا بیاد بیاورند . حافظه یعنی آنچه تصویر اشیا ومعانی رادریـاد نگاه میدارد امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه بعکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایهٔ فراموشی است وفقط ذاکره است که عمل دماغ است تصاویر اشیا ومعانی همواره درحافظه مضبوط است وهیچگاه محو نمیشود ولی دماغ همچون پرده است که برحافظه کشیده شده وذاکره قوه‌ایست از دماغ که به موجباتی ودراوقاتی پرده راپس میکشد و آنچه درحافظه مضبوط است بیاد میآورد . ذاکره عمل‌است وعمل‌کار بدن است ودماغ که ذاکره را صورت میدهد جزئی از بدن است ولی حافظه انبار صوراست وصور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند ومعانی در مکان نیستند بلکه در حرکت وتحول استمراری می‌باشند . کسانیکه حافظه را خاصیت دماغ یعنی‌تن میدانند بازهمان اشتباه رادارند که استمرار احوال‌رابنظر امرمکانی مینگرند.

حافظه که صور درآن مضبوط است راجع بزمان گذشته است و درسطح خود آگاهی نیست بلکه درعمق است. ذاکره که عملی است که بواسطهٔ آن‌صور رابیادیعنی سطح خودآگاهی میآورند تعلق بزمان حال دارد ودرواقع امرنامحسوس را محسوس میسازد پس‌متعلق بماده یعنی‌تن است زیرا که زمان‌حال همانا مرتبط بحس است وحس بماده تعلق دارد.

وچون بحقیقت بنگری‌امور گذشته معدوم‌نیستند موجودند فقط ازمنشأاثر بودن افتاده‌اند وفرق گذشته وحال‌اینست که امور گذشته‌درعمل‌فعلی‌دخالت‌ندارندوآنچه‌درعمل فعلی‌دخالت‌داردآنراحال‌حاضرمی‌نامیم. شخص‌انسانی‌بزمان‌حال‌مشغول‌است‌ازآنرو که‌باید برای امرزندگانی‌عمل‌کند وازگذشته یعنی‌ازاموری که موجودند ولی درحافظه میباشند فقط‌آنچه رابرای عمل‌زندگانی بکارمیآید بیادمیآورد وحاضرمیکند پس‌فراموشی نسبت بامور گذشته ازجهت اشتغال بامر زندگانی است پس‌اغراض زندگانی است که‌فراموشی وغفلت میآورد واگرشخص ازاغراض زندگانی وارسته شود امور گذشته همه برای او حاضر خواهدبود چنانکه بتجربه رسیده است که این‌حالت رابرای اشخاص دردم‌اختصار دست میدهد که جمیع اموری راکه درمدت زندگانی ادراك کـرده‌اند دریك آن بیـاد میآورند ازآنرو که دران‌آن ازدنیا دست شسته ووارسته شده‌اند .

تحقیقی که برگسن درامر حافظه ومسائل مربوط بآن کـرده مبسوط است و منجر بتحقیقات واظهار نظرهای بسیار درمباحث مختلف روانشناسی شده‌است از قبیل

مبحث تداعی معانی ومبحث کلیات یعنی حقیقت آنها وچگونگی حصول صور کلیه درذهن ونیز مبحث خواب وآنچه درخواب دیده میشود ومبحث فکر و اعمال دماغی وعقلی و روی‌همرفته ازهمه تحقیقات بوجه بدیع علمی نتیجه میگیرد که امور عقلی یا نفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند وانسان نفس یاروحی دارد مستقل ازبدن وازدماغ که آن نفس در زمان است ودرمکان نیست وشامل احوال گذشته است واحوال آینده را آماده میکند وبادماغ مناسبتی دارد که آنرا بعمل وامیدارد ودرآن هنگام بجهان مکانی مرتبط میشود وزمان حاضررا صورت میدهد وچون روح ازتن مستقل است ومحصول تن نیست میتوان معتقد شد که حیات اوهم بسته بحیات تن نباشد وپس ازتن باقی باشد .

☆ ☆ ☆

سخن درنفس وخود آگاهی او مارا بگفتگوی تن یعنی جسم یا ماده کشانید . برگسن جهان جسمانی ومادی‌را چنانکه بعضی‌از حکما ادعا کرده‌اند بیحقیقت نمیداند و میگوید ممکن‌است آنچه ماازعالم مادی ادراك میکنیم نمایشها وظواهر باشد اما اگر هم چنین‌است البته حقیقتی هست که اینقسم درنظرما نمایش می‌یابد راست است که ما غیراز تصاویر چیزی درك نمیکنیم اما ناچار اصلی‌هست که این تصاویر عکس اوست و چنین نیست که این‌تصاویر موهوم وبیحقیقت باشد وفقط مخلوق ومصنوع ذهن یادماغ ما باشد دماغ جزئی است ازجهان مادی نه اینکه جهان مادی ناشی و حاصل از دماغ باشد .

جهان جسمانی امری است متصل واحد وتکثر واختلافی که در آن دیده میشود بمقتضای عملی‌است که انسان مجبوراست درمحیط خود بکند چون باید در محیط خود عمل کند ناچار است آنرا باجزاقسمت نماید که درهرجزئی بتواندتصرف کند واین‌تجزیه وتقسیم‌را بتوسط حواس وقوای مدرکهٔ‌خود انجام‌میدهد پس‌ادراك‌انسان ازاشیامتناسب است باعملی که‌درآن اشیا بایدبکند .

درهرحال جسمانیات تصاویری هستند که ادراك میشوند بعضی ازآن تصاویر برای انسان تن‌را مصورمیسازند و بعضی دیگر اجسامی راکه برتن محیط میباشند و این دوقسم ازتصاویر بریکدیگر تأثیردارند واز یکدیگر متأثر میشوند بعبارت دیگر هریك دردیگری حرکاتی احداث مینمایند .

حرکت امری‌است حقیقی اما حقیقت حرکت آن‌نیست که مواضع متحرك را نسبت بنقاط مکانی نشان‌میدهد حقیقت حرکت تغییر حالت وکیفیت‌است‌ودرنظر برگسن همه تغییراست وهمه حرکت‌است اما متغیر ومتحرکی درکار نیست وتصورحرکت‌را باید قیاس بنفس نمود که حرکتش بدرون‌بینی دریافته میشود . درواقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه‌انتقال حال‌است .

پس‌اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خوداستمرار احوال است زیراکه عین

حرکت وتغیراست اگر بنظر سطحی بنگریم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود ولیکن چون بحقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است و مکان یا بعد بواسطهٔ حرکت درذهن مصور میشود . درواقع ذهن خطا میکند که بعد را ثابت میگیرد و برحرکت مقدم می‌پندارد وسببش اینست که چون عقل برای عمل کردن است محتاج است باینکه چیز ثابتی فرض کند وسکونی قبل از حرکت قائل شود و حال آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد واین هردو تصوری است که برای ذهن نظر بحاجت عملی دست میدهد وحقیقت استمرار وتحول احوال است .

این مبحث ماده ومناسبتش باروح وخود آگاهی نیز تحقیق عمیق مفصلی است که مافقط اشارهٔ ازآن کردیم وبرای تفصیلش بیش ازاین جا نداریم .

☆ ☆ ☆

در کتاب معتبر خود که آنرا تحول خلاق نامیده است برگسن بتحقیق در امر حیات یعنی جان وجانداری میپردازد وباین مناسبت در بحث تحول موجودات ورأی داروین واردمیشود وتصدیق میکند که موجودات جاندار درحال تحول وارتقا بوده وهستند واز مراتب بسیار پست وساده آغاز کرده بمدارج کمال رسیده اند جز اینکه سیر حیات درراه کمال درچندین خط مختلف بوده است یکی از خطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی وغذائی را مستقیماً ازعناصر طبیعی میگیرد یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذائی را بیشتر ازنباتات درمی یابند جانوران هم دورشته بوده و دو نوع سیر کرده اند یکی رشتهٔ که منتهی بظهورجانوران موسوم بهوام شده ومرتبهٔ کمالش مورچه وزنبوراست که بحالت اجتماع زندگی میکنند دوم رشتهٔ که بجانوران استخواندار و چهارپایان رسیده وسرانجام بنوع بشر منتهی شده که آن نیز درزندگی محتاج باجتماع است .

این دورشته ازجانوران گذشته ازاینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیلهٔ که برای پیش بردن امرزندگانی دارند نیز متفاوت است باین معنی که چون جانوران باید درامر زندگانی تدبیر بکار ببرند قوهٔ تدبیری درطبیعتشان نهاده شده است که بواسطهٔ آن بفطرت وبدون رویه عملیاتی میکنند وآلات وادواتی راکه طبیعت بآنها داده است بکارمیاندازند وامر زندگانی خودرا پیش میبرند . این قوهٔ تدبیری فطری که آنرا غریزه (۱) هم نامیدیم درهمه جانوران هست امادرجانوران رشتهٔ اول خاصه مورچه وزنبورعسل کاملتر است که بفطرت وغریزه لانه های مفصل می سازند ومهندسی میکنند وخوراك فراهم آورده ذخیره مینمایند وامور اجتماعی خودرا انتظام میدهند اما جانوران رشته دوم چون درمدارج کمال بالامیروند تدبیرفطری وغریزی درآنها ضعیف میشودو قوهٔ عقلیه (۲) جای آنرا میگیرد وتدبیر امور اجتماعی خود را بتعقل می سازند و تعقل بوسیلهٔ دماغ صورت می پذیرد وتفاوت ظاهرش با غریزه اینست که غریزه بدون اختیار

---

(۱) Instinct (۲) Intelligence

عمل‌میکند وافعالش‌موجب‌است وتصرف بکار نمیبرد ولی‌عملی که‌ازتعقل سرمیزنداختیاری است وعقل متصرف‌است ولی‌چنانکه پیش‌ازین گفتیم‌عقل‌هم مانندغریزه برای عمل کردن درماده وبکاربردن مواد است بجهت حوائج امور زندگانی و از اینرو کار اصلی عقل اندازه گرفتن وبکمیت درآوردن اشیاء است بعبارت‌دیگر عقل درواقع مهندس است و کار عمده‌اش مهندسی است و با ماده سروکار دارد مگرآن مرتبهٔ عالی از عقل که خاصیتش ادراك حقیقت‌است و باکمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آنرا درون بینی نامیدیم وازمادیت بروحانیت رسیده‌واز آلایش‌عمل‌وارسته‌شده‌است واین‌قوه‌ایست منحصر بانسان چنانکه میتوان گفت انسان‌جنس چهارم ازجانداران است(۱) .

پس از آنکه قاعدهٔ تحول موجودات را قبول کردیم این مسئله پیش‌میآید که آنچه باعث تحول وتنوع موجودات میشود چیست وچه چیزماده را برمی‌انگیزد که باین صورت‌ها درآید. علمای‌طبیعی وداروین واسپنسرآنرا خاصیت خود ماده پنداشته‌اند که برحسب تصادف و پیش‌آمد امور خارجی تغییراتی دست‌میدهد و این صورتهـا راپیش میآورد وگفتیم که آنان جهانرا بماشین مانند کرده‌اند (۲) بعضی دیگر بـرای جریان امور طبیعی غایتی فرض کرده‌اند که تحولات برای رسیدن بآن غایت است مثل اینکه برحسب اراده مدرکی مانند اراده انسان واقع میشود(۳) تصور ماشینی جهـان نظـر بگذشته دارد یعنی حال را نتیجه ماضی‌میداند اعتقادبه علت‌غائی نظر بآینده‌دارد یعنی حال‌رامقدمهٔ آینده می‌پندارد .

برگسن اگرچه بنظر جماعت دوم متمایل‌تر است هیچیك ازاین دونظرراتمام ودرست نمی‌داندومعتقداست که‌درطبیعت‌قوه‌ایست که‌اورا بسوی‌حیات‌میکشاند ووآن‌قوه را نشاط‌حیاتی مینامد(٤) که قوه‌ایست‌واحدولیکن‌چون‌درماده‌عمل‌میکند بواسطه‌مقاومت‌ماده میشکافد ومانندنارنجکی‌میترکد وپخش‌میشود وبشعبه‌های‌بسیارمنشعب‌میگردد وبصورت اجناس‌وانواع‌واصناف‌وافراددرمیآید وباداروین‌ولامارك‌وپیروان‌آنان‌این‌اختلاف‌نظررا داردکه مانند ایشان‌ظهور اجناس وانواع را بتحول پیوستهٔ تدریجی نامحسوس نمی‌داند بلکه معتقد است که چون ماده مستعد شد اجناس وانواع ناگهان صورت میگیرند اینست که گفتیم نشاط حیاتی مانند نارنجك می‌ترکد .

چون در احوال قوهٔ حیاتی بانظر تأمل مینگریم خاصیت اصلـی اورا چنـین درمی‌یابیم که جریانی است ازتخمی بتخم دیگر ومجرای‌آن بدن جانور یا گیاه‌است‌این

---

(۱) جنس‌اول گیاه جنس‌دوم جانورانی که‌بهوام منتهی میشوند جنس‌سوم جانورانی که‌به‌پستانداران منتهی میشوند جنس چهارم انسان .

(۲) واین رأی را اروپائیان Mécanisme میخوانند یعنی ترتیب ماشینی .

(۳) واین نظررا Finalisme میگویند یعنی اعتقاد بوجود غایت ومقصد

(٤) Elan vital

قوهٔ حیات که نهضت میکند اگر حرکت واختیار را ازدست دادو بحال خمود افتادو باستفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد گیاه میشود واگر بحرکت درآمد واختیار را بدست گرفت ومیدان عمل خودرا وسعت داد جانور خواهد بود ودر جانوران می بینیم از جمله اجزاء بدن سلسلهٔ اعصاب مخصوصاً اهمیت می یابد چنانکه گوئی همه اجزای دیگر بدن برای وجود اوست وهرچه سلسلهٔ اعصاب روبکمال میرود افعال جانور بیشتر مقرون باختیار میگردد. گیاه وجانوری که اعصاب ندارد یا اعصابش ساده وبی پیرایه است از اختیار عاری است وافعالش موجب است وبنابرین میتوان معتقدشد که سلسلهٔ اعصاب است که منبع ومخزن اختیاردر افعال میباشد .

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که درماده عمل میکند وعجایب بظهور میآورد وغریزه وعقل که پیش ازین بآنها اشاره کردیم ظهوراتی از همین قوه می باشند پس اصل این هردو یکی است ومنظور از آنها هم یك چیز است وآن عمل کردن در ماده وتدبیر امر زندگی است تفاوت غریزه باعقل اینست که غریزه آلات وادواتی را که طبیعت دروجود جانور موجود ساخته بکار میبرد اما عقل خود آلات وادوات را ازمواد بیجان میسازد وبکار می اندازد. غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را از آغاز بنحو کمال انجام میدهد عقل از آغاز بنحو کمال کار نمی کند ومحتاج بپرورش است اما میدان عملش نامحدود است وبینهایت قابل ترقی وتکمیل است.غریزه مقرون بشعور نیست وخودآگاهی ندارد اما عقل خودآگاه است واین هردوقوه همچنانکه از یك قوهٔ واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده اند دراین خاصیت نیز مشترکند که هردواز وجودی بوجود دیگر بارث منتقل می شوند اما غریزه ثابت وغیر مترقی است درحالیکه عقل قابل ترقی است وازآنکه هست می تواند برتر برود . غریزه نمی جوید ومی یابد اما عقل تا نجوید نمی یابد ولیکن عقل بجستجو چیزها می یابد که غریزه رابدان دسترسی نیست. شعور وخود آگاهی برای اینکه خودرا ازقید ماده آزاد کند ازراه غریزه نمیتواند بمقصود برسد بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد غریزه چون باعقل مقرون شد و این هردو ازآلایش اغراض عملی پاك ووارسته شدند روحانیت دست میدهد وجان بینی یادرون بینی میسر میگردد وچون این امر جز درانسان تحقق واقعی ندارد میتوان گفت انسان اشرف مخلوقات ومقصد وغایت حیات است .

باری اصل وحقیقت وجودآن امر حیرت انگیزی است که نشاط حیاتی نامیدیم وآن غیرمادی ومجرد است اما درماده عمل میکند وچون درست بنگریم اشیا حقیقت ندارند بلکه فعل وحرکت حقیقتند . همین قوه حیاتی که شعور وخودآگاهی هم خاصیتی از خواص اوست چون قوس نزول می پیماید وبی نهایت بحال خمود درمیآید ماده میشود وچون درقوس صعود میرود وجنبش و نشاطش قوت میگیرد شعور و خودآگاهی است اینست که ماده بمنزلهٔ مرك است وخودآگاهی زندگی است . قوهٔ حیاتی امری است که

درحال حقیقت یافتن است وماده امری‌است که از حقیقت عاری شده‌است (۱) نشاط حیات قوه‌ای نیست که مصرف شود بلکه خلاقیت دارد وهمواره در کار خلق کردن و افزایش یافتن است .

اینست معنی «تحول خلاق» یعنی تحولی که خلاقیت دارد .

کتاب تحول خلاق برگسن گنجینه‌ایست از تحقیقات عمیق که مافقط اشاراتی‌از آن آوردیم ودر آن کتاب باشرح وبسطی هرچه تمامتر بیان شده وهمه مبتنی برمشاهدات وتجربیات علمی می‌باشد وجای بسی‌افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمه آن تحقیقات بپردازیم‌ومطالب را بدرستی توضیح کنیم‌وچاره نیست جزاینکه باین اشارات اکتفا کرده خوانندگان را باصل کتاب مراجعه دهیم وبعضی نکات دیگر را که ازآن کتاب استنباط میشود درمبحث آینده مذکور خواهیم داشت .

☆ ☆ ☆

پیش‌از این گفته‌ایم که آخرین تصنیف‌مهم برگسن کتابیست بنام «دوسرچشمه اخلاق ودین» درین کتاب ابتدا بحث میکند در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه‌احوال و آداب وعادات پسندیده شمرده میشود ومردم بتخلق بآنها ومتابعت از آنها و احتراز از خلاف آنها مکلف میگردند از کجا میآید وچه‌باعث شده که مردم باصول اخلاق گرائیده‌اند سپس همین بحث را درباب دین میکنند .

تحقیقات برگسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق و متین و مبتنی برمطالعات تاریخی واجتماعی وعلمی بسیار در احوال حیوان و انسان و مدنیت میباشد که باکمال تأسف باید ازشرح آن‌خودداری کنیم ولی‌لازم میدانیم نتیجهٔ آن‌تحقیقات را درچند کلمه باختصار بدست بدهیم .

برگسن برای اخلاق وهم‌برای دین دومبدأ و دوسرچشمه قائل است یکی سافل ویکی عالی . مبداء سافل صلاح هیئت اجتماعیه است و مبداء عالی فیضی است که از عالم بالا میرسد .

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلومست تنها وبه انفراد امرش نمی‌گذرد وناچار است که درجمعیت زیست کند و انسان چه ازجهت ماده وچه‌از جهت روح هرچند هرفردش برای خود شخصی است وشخصیت خودرا ازدست نمی‌دهدو لیکن هرشخص درهمان حال‌جزئی است ازهیئت اجتماعیه وبسته بآن است وازاینجهت امرش شباهت‌تام‌دارد به‌سلول‌هائی که هریك‌وجودی خاص میباشند امامجموع آنهاهیئت بدن‌را می‌سازد وآن‌سلول‌ها بتنهائی نمیتوانند زیست کنند .

چون افراد باید درجمعیت زیست کنند و حالت اجتماعیه نگهبان افراد است پس حالت اجتماعیه امریست واجب‌وباید محفوظ بماند ومحافظت هیئت اجتماعیه محتاجست

---

(۱) بنابراین تحقیقات میتوان گفت برگسن وحدت وجودی است .

باینکه افراد مقید بقیودی باشند وخودرا مکلف بتکالیفی بدانند .

قیودی که درنزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعیه ضرورت دارد درجانوران برحسب طبیعت بصورت فطرت وغریزه درمی‌آید ودرجمعیتهای انسانی آن قیودرا عقل مقرر میدارد وعمل انسانرا که دراصل اختیاری‌وآزاداست عقل‌مقید بقواعدی میسازد که آداب ورسوم واخلاق وتمدن را تشکیل می‌دهند .

پس‌ضرورت هیئت‌اجتماعیه که امری است طبیعی وبرای‌محافظت افرادتشکیل شده برای افراد مبدأ قیود یعنی تکلیف وقواعد میباشد وآن اجتماع از هیئت خانواده آغاز می کند و بهیئت شهری و کشور و ملت منتهی می گردد و بنا براین قواعدی که متابعت آنها برای انسان تکلیف می‌شود اصول تدبیر منزل واخلاق و سیاست مدن‌را صورت می‌دهد .

جمعیتی‌را که بطریق مذکور یعنی برحسب‌ضرورت وجود هیئت اجتماعیه مقید بقواعد ورسوم میباشد برگسن جمعیت محدودمیخواند یعنی جمعیتی که درتقید بقواعدو رسوم نظرش محدودبصلاح ونفع‌هیئت‌اجتماعیه است‌وروحیکه انسانرا بمتابعت این‌قیود برمیانگیزد روح مسدود یامحدود می نامد .

بعضی ازمحققان معتقدند که اخلاقی که هرفردرا دوستدار نوع میسازد و به کف نفس واحسان وفداکاری‌نسبت بدیگران وامیدارد نیز مبدأش همان است که برای‌جمعیت محدود مذکور داشتیم یعنی نفع‌وصلاح عامه ولیکن برگسن این‌عقیده‌را نداردوتحقیق کرده است که گذشته ازروح مسدود یا محدود که بیان کردیم یك روح بازیا نامحدود نیزهست که‌انسان‌را بعشق‌وذوق برمی‌انگیزد وبدوستی نوع‌واحسان وفداکاری‌وامیدارد واین روح ازبرکت نفوس‌زکیه تولید می‌شود و از انفاس قدسیهٔ ایشان‌فیض میگیرد و این‌روح است که منشأ ظهورعلم وصنعت وتمدن و فلسفه یعنی مایهٔ قوهٔ ابداع و خلاقیت است وسبب‌آزادی ووارستگی است ومقرون‌بدلیری ودلاوری است وراهی است‌بسوی خدا ودرحقیقت ازخدا بخلق می‌رسد این‌روح خودبخود باز است وبکل موجودات عشق دارد وشور برمیانگیزد اگرچه موضوع خاص‌یعنی معشوق مخصوصی‌هم نداشته باشد.

احوال واخلاق ناشی ازاین‌روح که از برکت انفاس قدسیه بوجود میآید مبدأ عالی دارد وچنانکه گفتیم ازعالم بالافیض میگیرد .

پس اخلاق دوقسم شد اخلاقی که طبیعت بفشار ایجاب می کند برای مصالح و حفظ هیئت اجتماعیه واخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد می کنند برحسب جاذبه‌ای که‌ازعالم بالا میرسد وازناحیهٔ نشاط حیاتی است که‌امری است الهی ومحض ترقی وکمال است برای افراد وهم‌برای هیئت اجتماعیه .

اخلاق ناشی از مبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونیست و اخلاق

دومی اخلاق حرکتی است (۱) . اولی را می توان بعبارت در آورد دومی بیان حقیقتش دشواراست اولی تعلیمات منتسب بموسی است دومی تعلیمات عیسی وسقراطاست اولی ازاشخاص افاضه نمی‌شود بلکهٔ ناشی ازهیئت اجتماعیه است وامریست دنیوی‌دومی هم اگرچه مربوط بدنیاست ولی امریست الهی وچون‌همه کس راه اتصالی بباطن دارد از نفوسی که باطن دارند فیض می پذیرد پس آن اخلاق از اشخاص خاص به دیگران افاضه میشود .

اینست خلاصه بیان برگسن در اینکه اخلاق دو سرچشمه دارد اینك میرویم برسر دیانت .

برگسن دیانت‌را با اخلاق ازیك مبدأ نمی‌پندارد ولیکن بی‌مناسبت هم نمیداند بعقیدهٔ او دیانت هم مانند اخلاق دو قسم است حرکتی و سکونی (۲) که آنرا طبیعی نیز می‌نامد .

درباب دیانت طبیعی یا سکونی تحقیق برگسن چنین است که آنچه از احوال طبیعت استنباط میشود اینستکه در نزد او جماعت برافراد مقدم است و هیئت اجتماعیه اهمیتش بیش ازاشخاص میباشد .

برای محافظت هیئت اجتماعیه‌طبیعت درجانوران غریزه‌را بوجودآورده است چنانکه پیش بیان کردیم اما انسان دارای عقل است وهرچندعقل وغریزه هردو یك‌منشأ دارند ودووجه‌مختلف ازیك امرند وعاقل‌نیز بکلی‌فاقدغریزه نیست ولیکن‌عقل باغریزه این تفاوت دارد که شخص را رو بآزادی واستقلال یعنی بانفراد میبرد پس برای اینکه این تأثیرعقل درجدا کردن ومنفرد ساختن اشخاص ازجماعت جبران‌شود طبیعت عقل را باواهمه ومتخیله ومتصرفه مقرون ساخته‌است که انسان بآن‌وسیله قوه‌جعل‌پیدا می کندو اختراعات وافسانه‌سازی ومانندآنها نتیجهٔ آنست‌ویکی ازمظاهر این‌قوه وجودافسانه‌ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم‌ساخته شده و می‌شود و بنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست وبرگسن بتفصیل بیان می کند که‌چگونه‌این‌قوه مایهٔ پرستش اشیاء وجانوران واشخاص بزرك‌زنده ومرده واستقرار آداب دینی ومناسك‌ودعا ونمازوقربانی‌ونذورات ومانندآن می گردد .

درهرحال این‌قسم دیانت که مبنی براوهام است وسیله‌ایست که طبیعت برای محافظت هیئت‌اجتماعیه برما میانگیزد درمقابل تأثیرعقل که مایهٔ انفراد وتنهائی‌وجدائی شخص‌است ازدیگران .

---

(۱) بنابراینکه درنظر برگسن سکون بی‌حقیقت است و نقص است و حرکت حقیقت وکمال است .

(۲) سکونی وحرکتی بهمان‌نظرکه درباب اخلاق گفتیم در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن‌که مصلحت هیئت اجتماعیه آنرا برمیانگیزد باصطلاح مادین باطل است ودیانت حرکتی‌راکه فیض‌الهی است مادین‌حق میخوانیم .

فصل چهارم

ازجمله چیزها که موجب ظهوراین قسم دیانت شده‌است اینست که انسان چون عاقل‌است قوهٔ تنبه دارد وتنها اوست ازمیان همه‌موجودات که متوجه بمرگ‌شده ویقین داردکه میمیرد واین علم‌او مایهٔ‌افسردگی اومیشود وحال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است پس‌چون عقل‌انسان را ازبقای‌دردنیا مأیوس‌میکند آن‌قوهٔ طبیعی برای‌جبران افسردگی او بقای درآخرت‌را بنظراو جلوه‌گر میسازد و او را بزندگانی امیدوار و علاقه‌مند می‌نماید وتأثیری ازعقل راکه برای زندگی مضراست باطل میکند .

دیگراینکه‌قدرت جماعت ونیرومندی‌آن مخصوصاً دربدوتشکیل هیئت‌اجتماعیه بسته‌بوجود اشخاص است وبنابرین بقای‌اشخاص برای‌جماعت واجب مینماید تا آنجاکه محتاجند باینکه پس‌از مرگ‌هم آن‌اشخاص را بوجود وحاضر بدانند و این امر منجر میشود باینکه اموات‌را بپرستند وخداوندی برای‌آنها قائل‌شوند و داستانها برای‌آنها بسازند وبمرور زمان بقای‌آن اشخاص بنحواعتقاد بوجود یك‌بدن لطیف‌متصور میشودو لطافت‌آن بدن‌کم‌کم باعتقاد بوجود روح‌منتهی میگردد وعقایدسخیفی که درباب اموات و ارواح‌آنان درمیان مردم شیوع‌یافته شاهد این مدعاست .

دیگراینکه انسان بواسطهٔ قوهٔ‌تعقل وتوجه باینکه ازآینده و سرنوشت خود بیخبر است متزلزل ونگران میباشد پس فکرش مایل میشودکه بغیب توسل بجوید و معتقد بوجود خداوندان واشخاص فوق‌العاده که‌درامور او مؤثرندبشود و عملیات سحر وجادو وامثال‌آن‌نیزهمین‌منشأدارد سپس برای‌اقناع عقلا مبانی‌علمی‌وفلسفی نیز برای آن عقاید وعملیات‌ساخته‌می‌شود .

خلاصه اینکه این‌قسم دیانت که آنرا طبیعی و سکونی نامیدیم وسیلهٔ دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت‌اجتماعیه اختیارمیکند درمقابل افسردگی ونا امیدی که ازعقل درذهن تولید می‌شود ومایهٔ انحلال جمعیت است .

اما آن‌قسم ازدیانت که مبدأعالی دارد مبدأش همان مایهٔ دانشی است که در جانوران غریزه ودرانسان عقل‌را بوجود میآورد . از آن مایهٔ دانش در انسان قوهٔ اشراقی بودیعه گذاشته شده که درعموم بحال‌ضعف وابهام و محو است ولی ممکن است که‌قوت وکمال یابد تاآنجاکه شخص‌متوجه شودکه آن‌اصل اصیل‌دراونفوذ دارد مانند آتشی که درآهن نفوذ وآنرا سرخ‌میکند بعبارت‌دیگر اتصال خودرا بمبدأ در می‌یابد و آتش عشق‌دراوافروخته می‌شود هم‌تزلزل خاطری که ازعقل در انسان رخ کرده مبدل باطمینان میگردد هم‌علاقه‌اش ازجزئیات سلب‌شده بطورکلی بحیات تعلق میگیرد و میگوید «عاشقم» برهمه‌عالم که همه‌عالم ازوست .

این حال را میخواهید دین بخوانید میخواهید عرفان بنامید یا ایمان بغیب و بباطن (۱) بگوئید .

---

(۱) Mysticisme

دراین‌مقام برگسن شرح مفصلی میدهد دربیان وجد وحـال واتصال بمبدأ و شور و ذوق عارفان و زاهدان دریونان قدیم وخاور زمین خاصه هندوستان وعـابدان مسیحی که مقام ولایت داشته‌اند وکم‌وبیش حق وحقیقت را مشاهده کـرده‌اند آنگـاه بی‌اختیار با فاضه پرداخته‌اند وحقیقتی‌را که خـود بمشاهده دریافته‌اند خواسته‌اند بمردم دیگر نیز برسانند عشقی که آتشش بجان ایشان افتاده تنهاعشق مخلوق بخـالق نیست بلکه مبدأش عشق‌خالق بکل مخلوقات است یعنی‌از راه‌خدا بکل‌نوع بشر عشق میورزد واین‌عشق غیر ازآن محبتی است که ارباب عقل وتعلیم میدهند که شخص باید ابتدأ نوع خودرا دوست بدارد اینکارکار عقل است اماعشق عارف مبدأش همان‌نشاط حیات است که‌مبداء کل‌موجودات‌است‌نشاط حیاتی‌است که‌باشخاص برگزیده افاضه شده ومیخواهد بکل‌موجودات بسط‌یابد ولیکن‌این‌بفوریت‌صورت پذیر نمیشود وناچار بازمحدود بجماعت قلیلی ازمستعدان میگردد .

دیانت سکونی ودیانت حرکتی بعبارت دیگردین وعرفـان بیکدیگر مدد نیز میرسانند دین‌مقدمه ورود بعرفان میشود وعرفان عقاید عامه‌را صفا میدهد واگراین امر عمومیت یابد نوع انسان بطورکلی بخدا نزدیك میشود .

درنظر برگسن عرفان‌کامل آنست که عرفا وعابدان مسیحی داشته‌اند و فرد اکمل‌عارف حضرت عیسی بوده است یعنی آنکس کـه تعلیمات مسیحی منتسب بـاوست خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یانداشته باشد .

معرفت اساسی که از عرفان حاصل می‌شود چیست ؟ اینست که خدا عشق است و عشق خداست عشق خلاق است و خالق همانا عشق است عشق مایهٔ خلاقیت‌است‌وخلقت نتیجه عشق است خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است و چون مخلـوق نتیجهٔ خالق است پس معشوق هم خود اوست .

بیان برگسن دراین نیز مفصل و محققانه و عالمانه است ولـی ما وارد آن تحقیقات نمی‌شویم که باجمال گذراندنش دریغ است و بتفصیل‌پرداختن سخن را درازمی کند وآنگهی بگمان ما خوانندگان این کتاب با این‌معنی مأنوسند ومیدانند کـه طفیل هستی عشقند آدمی وپری .

برگسن کتاب خود را ختم می کند بفصلی درحالت حالیه نوع بشر و ترقیاتی که نصیب او شده است و عدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او وعلت وقوع‌جنك ها و وسیلهٔ جلوگیری ازآنها و امیدواری بآینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز با قضایائی که در دنیا واقع میشود مناسبت ندارد مختصر کلام‌اینکه برگسن ازراه علوم جدید بعرفان‌رسیده است .

فهرست کسانی که نامشان دراین کتاب آمده است :

آدم
ابوعلی سینا
اسپینوزا
اسپنسر
استورت میل
ارسطو
ارنست رنان
افلاطون
اگوست کنت
انشتین
باباطاهر
برکلی
برگسن
برمانیدس
بطلیموس
بوترو
بودا
بیزمارك
بیکن
پرودن
تن
جرمی بنتام
جمزمیل
حافظ
داروین
دکارت
ذیمقراطیس
ربرت مایر
رنوویه
رزدنت
زینون
سعدی
سقراط
سنت آنسلم
سن سیمن
شلینك
شوپنهاور
شیلر
عیسی
فخنر
فلوطین
فوریه
فویه
فیخته
کارلیل
کانت
کالریج
کپرنیك
کپلر
کلوپستك
کندیاك
گالیله
گوته
گویو
لاپلاس
لاك
لامارك
لامنه
لاوازویه
لایبنیتس

لتسه	ویکتور کوزن
لیتره	ویلیام جمز
مالبرانش	هاتف اصفهانی
مریم	هارتمان
مندوبیران	هرقلیطوس
ناپلئون	هگل
نیچه	هگل
نیوتن	همیلتون
واگنر	هیوم
وونت	

فهرست کتابهائی که نام آنها در این کتاب آمده است :

آینده علم
آینده علم‌مابعدالطبیعه
احوال ضروری دانشمند
اختیار و رابطهٔ‌علت ومعلول
اخلاق بی‌تکلف و بی‌پاداش
اخلاق مبنی برتصور نیرو
ادوار جهان
استمرار ومقارنه
اصول اخلاق
اصول جانشناسی
اصول روانشناسی
اصول علم مدنیت
امکان قوانین‌طبیعت
انجیل
اندیشه‌ها درفلسفهٔ طبیعت
انواع سیرباطنی انسان
بنیاد تحقیق درعلم
بیان فلسفهٔ من
بیدینی آینده
پراگماتیسم
تحقیق درحقیقت مختاریت انسان
تحول خلاق
تشریح ذهن انسان
تورات
جهان نمایش‌وارادہ است
حدیث نفس فلسفی
حقوق طبیعی
خنده
خواست توانائی
دایرةالمعارف علوم‌فلسفی
دلاوران ودلاور پرستی
دورهٔ فلسفه تحققی
دوسرچشمهٔ اخلاق ودین
روانشناسی
روانشناسی مبنی برتصور نیرو
روح‌جهان
زردشت چنین‌میگفت
زند اوستا
سرنوشت انسان
سفر تکوین
سیاست تحققی
سیرحکمت
شفا
طریق‌وصول بزندگانی سعادتمند
علم
عقل‌منطق
فکرومتحرك
فلسفه اساطیر

فلسفه حقوق
فلسفه صنعت
فلسفه وحی
فلسفه ودین
ماده وحافظه
مبادی نخستین
معلومات بیواسطهٔ خودآگاهی
مکالمات وقطعات فلسفی
ملحقات وضمائم
منشاء انواع
نقادی درامروحی
نیروی روحی
یادگارهای کودکی وجوانی

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است :

اروپا	چین
آلمان	دانتزیك
اسکاتلند	روم
امریکا	سویس
انگلستان	فرانسه
انگلیس	کونیکسبرك
ایران	هند
بال	هندوستان
برلن	ینا
پاریس	یونان
پروس	

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده
با معادل فرانسوی آنها

(اصطلاحاتیکه در جلد دوم فهرست کرده‌ایم
در اینجا تکرار نمیکنیم)

اقمار	Satellites
باهم نهادن (مرکب کردن)	Composer
باهم نهاد(ترکیب)	Synthèse
برنهاد	Thèse
برنهادن (وضع کردن)	Poser
برابر نهاد	Antithèse
برابر نهادن	Opposer
برون ذات (شیئی موضوع ، عین)	Objet
برون‌ذاتی	Objectif
بیخود	Inconscient
ثنوی	Dualiste
جان‌بینی ، درون‌بینی	Intuition
جان‌شناسی	Biologie
جزمن	Non – moi
جهان‌شناسی	Cosmologie
خود	Soi, moi
خودآگاه	Conscient
خودآگاهی	Conscience
خودهستی	Chose en soi, être en soi
درون‌بینی ، جان‌بینی	Intuition
درون ذات	Sujet
درون ذاتی	Subjectif
دوتاپرست	Dualiste

Dualiste	دوتا گو
Dualiste	دوحقیقتی
Rappel, souvenir	ذاکره
Psychologie	روان‌شناسی (معرفة‌النفس)
Esprit , âme	روح
Spiritualiste, spirituel	روحی
Planètes	سیارات
Instinct	غریزه، فطرت
Énergie	کار مایه
Eclectisme	گل‌چینی
Criticisme	مذمت، نقادی
Surhomme	مردبرتر
Moi, ego	من
Monothéiste	موحد
Inconscient	ناخودآگاه
Ame, soi, conscience	نفس
Critique	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتاپرست
Moniste	یك‌حقیقتی
Moniste, monotéiste	یکی گو

فهرست اصطلاحات علمی وحکمتی اززبان فرانسه
که دراین کتاب آمده وبرای آنها معادلهائی ازفارسی
یاعربی یا ساخته شده است

(اصطلاحاتیکه درجلددوم فهرست کرده‌ایم تکرارنمیکنیم)

Abstrait	انتزاعی، مجرد
Accident	عرض، عارضه
Action	عمل
Action réflexe	عمل انعکاسی
Activité	فعل، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی،غیرپرستی، نوع پرستی
Antithèse	برابرنهاد
Architecture	صنعت ساختمان
Athéisme	انکارخدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبائی ، جمال
Biologie	جان‌شناسی،معرفت‌حیات
Cause	سبب، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور
Chimisme	شیمیائی
Chose	شئی
Chose en soi	ذات، ذات مستقل
Composer	باهم‌نهادن. مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی ، تنبه ، مشعر

Conséquence	نتیجه
Contradictoire	متقابل، متناقض
Déduction	قیاس ، استنتاج
Détérmine	متعین
Devenir	شدن ، کون
Dialectique	روش ، سلوك عقلی
Dieu personnel	خدای متشخص ، خدای شخصی
Différence	اختلاف ، فصل
Différentiation	تنوع ، اختلاف
Dissolution	انحلال
Dogmatique	جزمی
Durée	استمرار ، مدت
Dynamique	حرکتی ، قوهٔ
Economiste	دارای مسلك اقتصاد
Egoïsme	خودخواهی ، خودپرستی
Elan vital	نشاط حیاتی ، نیروی حیاتی
Energie	کارمایه ، نیرو
Espèce	نوع
Essence	ماهیت ، حقیقت
Esprit	ذهن ، روح ، نفس
Etre en soi	وجود ذاتی، وجود مستقل
Evolution	تحول ، تکامل
Evolutionisme	فلسفه یامذهب تکاملی
Excitation	تهییج
Expérimental	آزمایشی ، تجربی
Finalisme	اعتقاد بوجود غایت
Finalité	غائیت
Foi	ایمان
Génie	دها ، داهی
Hétérogénéité	ناهمجنسی ، اختلاف
Homogénéité	همجنسی ، یکسانی ، تشابه

Idéal	کمال مطلوب ، تصوری
Idéalisme	اصالت تصور ، اصالت علم ، اصالت معقول ، اصالت عقل
Idéaliste	اصالت تصوری ، معتقد باصالت تصور یاعلم یاعقل یامعقول
Idée-force	تصور نیرو
Idéologie	بحث درتصورات ومفهومات
Image	تخیل
Imagination	خیال
Inconnaissable	ندانستنی ، نشناختنی
Inconscient	بیخود ، ناخود آگاه
Indifférence	بی‌تفاوتی
Individu	فرد
Individualisme	مذهب انفراد
Induction	استقراء
Industriel	پیشه‌وری ، صنعتی ، پیشه‌ور
Influence du milieu	تأثیر محیط
Instinct	غریزه ، فطرت
Instinctif	غریزی ، فطری
Intelligence	عقل ، قوه عقلیه
Intelligible	معقول ، قابل تعقل
Introspection	درون نگری
Intuition	درون بینی ، جان‌بینی ، حدس
Liberté d'indifférence	اختیار بی‌وجه
Lutte pour la vie	کشمکش زندگانی ، تنازع حیات
Manifestation	نمایش
Matérialisme	فلسفه مادی ، مادیت
Matérialiste	معتقد بفلسفه مادی
Mesure	اندازه
Militaire	جنگی ، نظامی
Militarisme	روح جنگی
Molécule	ذره
Moniste	وحدت

Motif	داعی
Musique	نوازندگی ، موسیقی
Mysticisme	توجه بباطن ، مذهب اهل باطن
Nébuleuse	ابری، ستارهٔ سحابی
Nèo-criticisme	فن تجدید فلسفه نقدی
Non-être	عدم ، نیستی
Non-déterminé	نامتعین، بی‌تعین
Noumène	ذات ، جوهر ، معقول
Objectif	برون‌ذاتی
Objet	شئی ، معلوم ، برون‌ذات ، عین ، موضوع
Ontologie	معرفت‌وجود ، هستی‌شناسی ، ذات‌شناسی
Opposer	برابر نهادن
Ordre	نظم، انتظام
Panthéiste	وحدت‌وجودی ، معتقدبهمه خدائی
Passivité	انفعالیت
Peinture	پیکرنگاری ، نقاشی
Personnalité	شخصیت
Phalange	جمعیت ، دسته
Phalanstère	محل فالانژ
Philosophe	حکیم ، فیلسوف
Philosophie	حکمت ، فلسفه
Physiolgie	علم کلیات احوال‌بدن ، علم وظائف اعضاء بدن
Poesie	شعر
Poser	برنهادن ، وضع کردن
Positif	تحققی ، تحقیقی
Positivisme	فلسفهٔ تحققی
Pragmatisme	اصالت عمل
Principe	مبدأ اصل
Progrès	ترقی
Proportion	تناسب
Propriété	خاصیت

Psycho-physique	علم طبیعی‌روحی . علم‌ربط جسم‌وروح
Raisonnement	استدلال
Rationnel	معقول ، عقلی
Réel	حقیقی، متحقق
Réflexion	انعکاس ، فکر
Relatif	نسبی ، اضافی
Relativité	نسبیت
Religieux	دینی ، مذهبی
Religion	دیانت ، دین ، مذهب
Religion de l'humanité	دین انسانیت
Représentation	تصویر ، نمایش
Résidus	بقایا
Romantique	شعری، تخیلی
Romantisme	فلسفه‌شاعرانه
Savant	عالم ، دانشمند
Scepticisme	مذهب‌شك وتردید
Science	علم
Scientifique	علمی
Sculpture	پیکرتراشی . مجسمه‌سازی
Sélection-naturelle	انتخاب‌طبیعی
Sens	حس
Sensible	محسوس
Sensualisme	مذهب‌اصحاب‌حس
Socialiste	دارای مذهب اجتماعی
Société	جمعیت ، مجمع ، انجمن ، مدنیت ، هیئت اجتماعیه
Sociologie	علم‌مدنیت
Spiritualisme	فلسفه روحی
Spiritualiste	روحی، معتقدبروح
Statique	سکونی
Subjectif	درون ذاتی
Subliminal	ناخودآگاه

Succession	توالی
Sujet	درون ذات
Surhomme	مردبرتر ، فوق‌انسان
Survivance du plus apte	بقای اصلح
Syllogisme	قیاس
Symbolique	کنایه
Sympathie	همدردی
Synthése	باهم‌نهاد ، ترکیب
Synthétique	ترکیبی
Téléologie	نظر درعلت غائی ، هیئت غائی
Thèse	برنهاد ، فرض
Traditionalistes	اهل سنت
Transcendant	فوق ، فوقانی ، برتر
Transformisme	تبدل انواع
Travail	کار
Variation concomitantes	مقارنهٔ تغییرات . تغیرات متقارن
Variété	صنف
Vérité	حقیقت ، راستی
Vouloir-vivre	مهر زندگانی

فهرست مندرجات

دیباچه	الف
مقدمه	۱

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین حکمای آلمان	۵
بخش اول ـ فیخته	۵
۱ ـ مختصری از زندگانی فیخته	۵
۲ ـ مقدمه برای فلسفه فیخته	٦
۳ ـ خلاصه فلسفه فیخته	۱۰
بخش دوم ـ شلینك	۱۵
بخش سوم ـ هگل	۲۰
۱ ـ احوال هگل	۲۰
۲ ـ فلسفهٔ هگل	۲۱
منطق هگل	۲۷
۳ ـ فلسفه طبیعت	۳۵
٤ ـ فلسفه روح	۳۷
بخش چهارم ـ شوپنهاور	٤٤
۱ ـ احوال او	٤٤
۲ ـ درآمد فلسفهٔ شوپنهاور	٤٤
۳ ـ اجمالی از فلسفهٔ شوپنهاور	٤٦
فصل دوم حکمای فرانسه	۵۸
بخش اول مندوبیران	۵۹
بخش دوم ویکتور کوزن	٦۲
بخش سوم لامنه	٦٤
بخش چهارم اگوست کنت	٦۵

بهره اول شرح زندگانی او	٦٥
بهرهٔ دوم تعلیمات او	٦٦
١ـ مراحل سه گانه علم وفلسفه	٦٦
٢ـ طبقه بندی علوم	٦٩
٣ـ علم مدنیت	٧٢
٤ـ دین انسانیت	٧٥
فصل سوم حکمای انگلیس	٧٨
جرمی بنتام وجمز میل	٧٨
ویلیام همیلتن	٧٩
طامس کارلیل و کالریج	٧٩

باب دوم

حکمای اروپا درنیمهٔ سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین حکمای انگلیس	٨١
بخش اول جان استورت میل	٨١
بخش دوم چارلز داروین	٨٩
بخش سوم هربرت اسپنسر	١٠٢
١ـ شرح حال او	١٠٢
٢ـ فلسفه او	١٠٣
بخش چهارم تکلمه	١١٦
فصل دوم حکمای آلمان	١٢١
فلسفهٔ مادی وروحی	١٢١
فخنر	١٢٢
لتسه	١٢٣
هارتمان	١٢٤
نیچه	١٢٦
فصل سوم حکمای فرانسه	١٣٢
امیل لیتره	١٣٣
ارنست رنان	١٣٣
هیپولیت تن	١٣٤
شارل رنوویه	١٣٤

الفرد فویه	۱۳۷
ژان ماری گویو	۱۴۲
فصل چهارم آخرین منزل	۱۴۴
بخش اول مقدمه	۱۴۴
بخش دوم ویلیام جمز	۱۴۶
بخش سوم تذکرا[illegible]	۱۵۶
بخش چهارم بوترو	۱۵۸
بخش پنجم برگسن	۱۶۲