

این کلمه رساله‌ایست در فلسفه اُولی، یا ما بعد الطبیعه «۱»، مشتمل بر مهمترین اقوال فلاسفه اروپا در اِلهیات و تجرّد نفس و تطبیق اصطلاحات،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله و الصلاة على رسوله و آله اجمعين

غرض از تدوین این رساله آن است که مقدار مهمی از اصطلاحات حکمای جدید اروپا در فلسفه اُولی با اصطلاحات فلسفه اسلامی منطبق گردد تا اگر کسی به یک طریقه آشنا باشد استفاده مطلب از طریقه دیگر به آسانی تواند کرد و خواننده فرق این رساله را با ترجمه‌های عربی که جدیداً از کتب آنها به عمل آمده خواهد دانست نه از این جهت که ایشان بدون تبحر در این فن به صرف دانستن زبان خواسته‌اند بیان مقاصد فلاسفه را بنمایند، بلکه برای آنکه چون علم و تبحر خود را به کار نبردند غالب مطالب به زبان جدیدی خارج از اصطلاح و عاری از مسائل دقیقه و مهمه به صورت مقاله یا خطابه درآمده است. برای تکثیر فائده مهمات اقوال فلاسفه جدید را نیز ضمناً از کتب معتبره آنان نقل نمودم که تعداد آنها فعلاً لازم نیست و جز یکی دو مورد از فلاسفه قرون وسطی نقل نکردم؛ چون رغبت به اقوال فلاسفه جدید بیشتر است و مقدمه اسامی معروفین حکمای یونان ذکر می‌شود چون برای مراجعه‌کنندگان به کتب تطبیق اسامی و طرق آنها فائده کلی دارد.

باید دانست که آنچه را ما فرقه و شیعه می‌نامیم اروپائیان **ecolc** یعنی مدرسه می‌نامند. ما می‌گوئیم: شیعه افلاطون یا فرقه مشائین، آنها مدرسه افلاطون و مدرسه مشائین می‌گویند. و مبدء فلسفه در یونان از مشرق بوده و آنها تکمیل

(۱). این رساله در سال ۱۳۱۶ هـ - ش در تهران در کتابخانه و چاپخانه دانش چاپ شده است.

کرده‌اند و در بعضی کتب ابتدای حکمت را در آنجا نسبت به مردی می‌دهند موسوم به اسکلیپوس (**Esculape**) و حکایاتی از او نقل کرده‌اند که به افسانه شبیه‌تر است. و در اخبار الحکمای قفطی زمان او را به قبل از طوفان نسبت می‌دهد؛ اما حق این است که پیش از قرن ششم قبل از میلاد در یونان فلسفه نبوده است. اما مدارس قرن ششم اینها هستند:

فیثاغورثین (I, eolc Pythagoricicnne) شیعه فیثاغورث و معروف به اصحاب عددند و علاوه بر طریق مخصوص در توحید مایل به زهد و سکوت و ترک تزویج و دعا و ترک حیوانی و مراقبت باطن (examen de Conscience) بودند و از عقاید مخصوصه آنها که در شرح تذکره خواجه نقل کرده حرکت زمین است و تناسخ را (metempsychose) به آنها نسبت می دهند.

ملطیین (L'ecole de Milet). ملط نام شهری بوده است و بر عکس فیثاغورث طبیعی بودند و مبدء عالم را یکی از عناصر اربعه می دانستند.

ثالیس ملطی (Thales) می گفت مبدء عالم آب است.

انکسیمانس (Anaximene) می گفت تکون عالم از هواست.

هرقل یا اراقلیطوس (Heraclite) می گفت مبدء عالم از نور یا آتش است.

انکسیمندر (Anaximandre) می گفت عنصر نامعینی است غیر اینها که بصورت هر یک ظاهر می شود.

ایلئون (L'ecole d'Elee) ایله شهری بوده است فلاسفه آنجا دارای مذهب وحدت وجود بوده اند. مؤسس این فرقه کسنوفانس (Xenophane) که نامش در ملل و نحل شهرستانی مذکور است.

برمنیدس (Parmenide) و از این فرقه است زینون اکبر (zenon) و «زیتون» با تای دو نقطه یا «ذی النون» با حرف تعریف تصحیف و غلط است.

مدارس قرن پنجم یا اواخر قرن ششم

ذی مقراطیس (Democrite) می گفت عالم از ذرات صغار که در فضا پراکنده است به حرکت و بخت و اتفاق تشکیل یافته.

انکساغوراس (**Anaxagore**) می‌گفت عالم تشکیل یافته است از ماده‌ای که عدا بسیار و طبیعتا متحد و مبهم و نامعین است؛ اما خداوند عالم تشکیل‌دهنده و به نظام آورنده آن است. ارسطو وی را به این جهت به عقل ستوده.

ایبذقلس یا انباذقلس (**Empedocle**) گفت: تشکیل عالم از عناصر اربعه است و اصل تربیع عناصر از اوست. محمد بن عبد الله قرطبی در اسلامیین خود را تابع فلسفه او می‌شمرد و از او عقایدی نقل می‌کنند.

برقلیس (**Pricles**) از شاگردان انکساغورس و عقایدش شبیه به عقیده وی بود سوفسطائیین (**Les sophistes**).

سقراط (**Socrate**) مروج توحید که فلسفه را از توجه به طبیعیات به الهی و معرفة النفس برگردانیده و با سوفسطائیین مبارزت کرد.

مدارس قرن چهارم قبل از میلاد

مدارس این قرن متعلق به شاگردان سقراط بود که بعضی مخالف و بعضی موافق او بودند.

افلاطون (**Platon**) اشهر و اعظم شاگردان سقراط بود و بقدری که سایر ملل انبیای خود را تعظیم می‌کردند ملت یونان او را تعظیم می‌نموده و نسبت به مولد و منشأ او کرامات نقل می‌کردند. گویند: سقراط در خواب دید که مرغ زیبایی در دامن او نشست. بعد برخاسته در هوا پرید و با لحن خوش به آواز آغاز کرد که تمام اهل جهان را به اهتزاز آورد. فردای آن شب افلاطون به حضور او آمد و تعبیر خواب محقق گردید.

کتب افلاطون را تقریباً بالتمام حفظ کردند و معروفترین آنها فاذن (**Phedon**) و طیماوس (**Timee**) و جمهوریت است و از عقاید او ازلیت و ابدیت زمانی نفوس انسان است و دیگر اعتقاد به مثل (**idees**) که گاهی آنها را ارباب انواع و صاحب طلسم (**Archetype**) و انموزج روحانی (**Causes exemplairo**) و مدرس او را

اquadimیا (**Academie**) گویند. شیخ اشراق در اسلامیین خود را تابع وی می‌شمرد.

کلیون (**L'ecole Cynique**) می‌گفتند: سعادت انسان به زیستن منفرد و بی‌اعتنائی به جامعه و احکام و قوانین است. معروفترین آنها دیوجانس است (**Diogene**) که از او حکایات شیرین نقل می‌کنند: گویند: روزی با چراغ در شهر می‌گشت از او پرسیدند چه می‌خواهی؟ گفت: در جستجوی انسانم. و خم‌نشینی که به افلاطون نسبت می‌دهند اصلاً از اوست؛ اما در اخبار الحکما چیزهایی از او نقل می‌کنند شبیه به اعمال ملامتیه، که قلم از ذکر آن شرم دارد.

قورنیائین (**L'ecole de Cyrenc**) مؤسس آن ارسطیفن است (**Aristeppe**) که بر خلاف استاد خود سقراط می‌گفت: سعادت انسان به خوشگذرانی و آرامش است.

میغاریین (**L'ecole de Megare**) مؤسس این طریقه اقلیدس نامی است (**Euclide**) غیر اقلیدس مهندس؛ و طرفدار جدل بودند. میغاد و قورینا نام دو شهر است.

ارسطوطالیس (**Aristote**) شاگرد افلاطون، اعظم فلاسفه یونان بلکه اعلم علمای دنیای قدیم، و در همه رشته‌های علوم مقام شامخ داشت.

او گوست کنت با اینکه طبیعی مسلک و اساساً با طریقه ارسطو مخالف است وی را رئیس العقلاء نامیده و از عجائب کارهای او تأسیس علم منطق است. با اینکه اول کسی است که آن را تدوین نموده هیچکس بعد از آن نتوانست مطلبی بر آن اضافه کند جز بعضی اسلامیین چند مطلب جزئی در موجهات و مختلطات.

عقایدش معروف و اتباع وی را مشائین گویند. (**Les Peripateticiens**) و مدرس ارسطو معروف به لوقین است (**Lyce**) ارسطو اختیار مدرس خود را به شاگرد مبرز خویش ثئوفرسطوس (**Theophraste**) واگذار کرد و او حسب الوصیه استاد در آنجا تدریس می‌نمود.

اقوال هیچ یک از حکمای یونان مانند ارسطو محل توجه فلاسفه واقع نشد و شروح و تفسیراتی که بر کتب وی نوشته‌اند از حیث احصا بیرون است چه بت‌پرستان و چه مسیحین، و از این جهت او را معلم (**Le maitre**) می‌نامند.

عمده آنها مدرسه فورون است (Pyrrhon) که از شکاکین بود یعنی یک قسم سوفسطائی.

دیگر اتباع ابیقرس (Epicure) مذهبش مخلوط از دیمقراطیس و قورنیائیین و نامش بین ملل منفور است.

سوم رواقیین یا اهل مضال (Stoicism) که مؤسس آن کرسفس (Crates) و زینون رواقی (zenon) و بنای فلسفه آنها بر حلول [است]؛ ولی در ترویج اخلاق و حکم و تربیت مردم خدمت‌ها کرده‌اند و چندین قرن مدت آنها طول کشید.

بعد از اینها در یونان طریقه جدیدی ظاهر نشد، مگر بعد از پنج قرن. اوائل قرن سوم قبل از میلاد در مدرسه اسکندریه فلسفه تأسیس شد مخلوط از حکمت و عرفان که اروپائیها Neo-Platonisme گویند یعنی افلاطونی جدید و از معاریف آنها فلوطین (Plotin) و اسکندر افرودیسی «۱».

Alexandre d'Aphrodisias

و فرفور یوس (Porphyre) صاحب قول به اتحاد عاقل و معقول و اتحاد عقل مردم با عقل فعال (L'extase) و هموست که شیخ الرئیس درباره کتابش گفته: «و هو حشف کله» و بواسطه معاندت با مسیحیین و غلبه نصرانیت صد سال قبل از اسلام از بین رفتند.

دوره علم و حکمت در یونان تقریباً هزار و دوست سال طول کشید و زبان آنها که اغریق (grec) می‌گفتند در این مدت زبان علمی عالم بود و بعد از آن ملت اسلام جانشین آنها شدند و علوم آنها را گرفته تکمیل کردند و در اسلام نیز طرق

(۱). افرودیس محلی بوده است در جزیره صقلیه. اعتماد من در نقل اقوال یونانیین بر کتب اروپائی مخصوصاً تاریخ دزبری و فلسفه لار بوده است.

عدیده و رجال بزرگ پدید آمدند که برای هر کسی ممکن است برای دانستن احوال و عقاید آنها به کتب مخصوصه فن مراجعه کند. فقط بطور کلی اشاره می‌کنیم که مسلمین در عقلیات چهار طریقه کلی داشتند:

اول: طریقه متکلمین که منقسم به سه شعبه مهم می‌شود: معتزله و اشاعره و شیعه. و شعبه معتزله نیز فرق بسیار دارند و هر یک عقاید و فلسفه مخصوصی.

دوم و سوم: اشراقیین و عرفا که طریقه آنها را به اصطلاح **Mysticime** گویند.

و طریقه عرفا مخصوصا اهمیت فوق العاده داشت.

چهارم: طریقه حکما که طرفدار استدلال عقلی بودند و اروپائی‌ها این طریقه را **rationaliste** گویند. و مسلمین هر کس که طرفدار استدلال عقلی باشد مشائی گویند؛ چون مشائیین این طریقه را داشتند اگرچه در تمام عقاید موافق با مشائیین نباشند.

اصل علوم اسلامی در الهیات مأخوذ از قرآن و اقوال پیغمبر اکرم است و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام مقدار زیادی از مسائل توحید و اخلاق و سیاست را در خطب و کتب خود بیان کرده و به طریق حکما و فلاسفه بر آن استدلال نموده؛ اما اصطکاک مسلمین با بقایای علوم یونان از اواسط مائه دوم هجری شروع گردید و در مائه اول جز نام چند طبیب مذکور نیست. قدیم‌ترین اطبا ابو الحکم است که نزد معاویه بود و وقتی یزید به حجاز مسافرت کرد ابو الحکم را همراه وی فرستاد و بعد از وی پسرش حکم. و ماسرجویه اول کسی است که کتابی در طب به عربی ترجمه کرد و عمر بن عبد العزیز خلیفه وقت برای ترویج و انتشار آن چهل روز در مصلی دعا کرد و از خدا طلب خیر نمود.

در زمان منصور دوانیقی و ابتدای دولت عباسیه که هرج و مرج‌ها برطرف شد حرکت و نشاطی در مسلمین برای همه علوم پدید آمد: اول کسی که کتابی در منطق ترجمه کرد عبد الله بن مقفع بود. به گفته اخبار الحکما قسمتی از منطق ارسطو را تعریف نمود؛ و دیگر محمد بن ابراهیم فزاری بود که اول کتاب در فلکیات تألیف و ترجمه نمود؛ و دیگر نوبخت معروف که بسیار علم نجوم را ترویج کرد و در این وقت مرد عجیبی نیز نبوغ [ظ: ظهور] کرد و او ابو موسی جابر بن حیان صوفی است و این مرد مؤسس علم شیمی است در اسلام و در بین اروپائیا به نام **Gebere** معروف است. ابن خلکان وی را در ضمن نام حضرت امام جعفر صادق ذکر کرده و گوید:

و کان تلمیذه ابو موسی جابر بن حیان الصوفی الطرسوسی قد آلف کتابا قد یشتمل علی الف ورقة یتضمن رسائل جعفر الصادق و هی خمسمائة رسالة.

و در کتاب تاریخ دزبری به فرانسه او را نام برده بعد از این که می گوید: کتاب او قدیمترین کتاب شیمی است که در تاریخ بشر به دست ما رسیده، و تفصیل دیگری می نویسد. کتاب جابر هنوز مقام مهمی را در طریقه جدید علم شیمی حائز است و در سنه ۱۶۸۲ در شهر دانتزیک ترجمه لاتینی آن را که از روی نسخه واتیکان برداشته شده طبع کرده اند.

بعد از اینها هارون و مأمون دارالترجمه ها ترتیب داده و کتب حکمت را در تمام فنون از یونان خواستند و رواج عمده یافت و بعضی مسلمین نیز زبان یونانی تحصیل کردند. اول کسی که در تمام شعبه های علوم مهارت یافت و در تمام آنها تصنیف کرد یعقوب بن اسحاق کندی است. در تاریخ دزبری وی را بعنوان **Alkendi** ذکر کرده گوید: نابغه بزرگی بود که تمام معارف بشری را در آن روز توانست در خود جمع کند؛ ولی ظاهرا از کتب او چیزی بآلسنه اروپایی ترجمه نشده است.

بعد از وی ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی (**Alfarabi**) در مائه چهارم ظهور کرد و دیگر ابو علی سینا (**Avicenne**) تحقیق و تدقیق را به نهایت رسانید.

معاندین و مخالفین ارسطو در بین اسلامیین بسیار بودند و لیکن آن مایه علمی و قوه استدلال را نداشتند که بتوانند مطالب خود را بر عقول مردم تحمیل کنند.

یکی از آنها محمد بن عبد الله قرطبی و دیگر علی بن احمد بن سعید اندلسی. و ابن زکریا نیز با وی مخالفتی داشت.

در مائه پنجم امام محمد غزالی شهرت فوق العاده یافت (**Algazel**) و بعضی کتب وی به السنه دیگر نیز ترجمه شده و دیگر شیخ اشراق که طریقه خاصی داشت.

و از مشاهیر مائه ششم امام فخر الدین رازی است در مشرق و ابن رشد (**Averrhoes**) در مغرب. و این مرد در اروپا معروفتر است و اکثر کتب وی را به لاتینی یا عبرانی ترجمه کرده اند. و چندین مرتبه برای ردّ فلسفه او و متابعت مردم از عقاید وی، قسیسین نصاری انجمن تشکیل دادند. عقاید وی با عقاید سایر حکما فرقی نداشت. و از اینجا معلوم می شود که اروپایی ها آن زمان چه اندازه از حکمت بی خبر بودند.

در قرن هفتم خاتم الحکماء نصیر الدین طوسی (قدس سره) ظهور نمود. او هم مانند ارسطو در تمام شعب علوم به درجه قصوی رسید و بدون شک و شبهه بعد از فارابی و ابن سینا افضل حکمای اسلام است. اروپاییها یک فهرستی از طول و عرض بلاد از زیج وی بیرون آورده به زبان لاتینی ترجمه کرده‌اند.

در قرون بعد بواسطه غلبه مغول آثار تمدن اسلام ضعف یافت و علوم را کد ماند و کسی که بتوان او را بخصوص نام برد ظاهر نشد جز در مائه دهم چند نفر تبریزی نمودند.

و اوایل مائه یازدهم صدر المتألهین شیرازی ظاهر گردید و او طریقه خاصی در حکمت اظهار کرد و خلاصه تمام اقوال سابقین را جمع و آنها را با هم مقایسه کرده و طریق اشراق و مشاء و عرفان را با هم نزدیک نموده و بعضی اصول دیگر را تکمیل کرد و فعلا در ایران فلسفه او رائج تر است و کتب وی مخصوصا اسفار معروف. در شرح هدایه ادله ریاضی زیاد استعمال کرده و از آن رو تبرز وی در این فن نیز ظاهر می‌شود. برون انگلیسی او را نام برده و ستوده.

در بین اسلامیین مذهب مادی رواجی نیافت. فقط در قرن دوم و سوم چند نفری تبریزی کرده زود خاموش شد. و یکی از آنها عبد الکریم بن ابی العوجاء بود معتقد به ذرات ذیمقراطیسی و بخت و اتفاق. و نیز اسمی از سوفسطائین شنیده نشده، فقط جزء کتب یعقوب کندی کتابی در رد شاگین دیده می‌شود.

یکی از مزایای فلسفه اسلام اختراع علم الاجتماع است که مقدمه تاریخ ابن خلدون شاهکار این فن است. بعد از آن اروپاییها آن را اخذ کرده و تکمیل نموده‌اند. بطور کلی کمتر مطلبی است که فعلا فلاسفه طرفدار آن شده و پیشتر در خاطر حکمای اسلام نگذشته آن را نفی یا اثبات نکرده باشند؛ جز در آن قسمت از علوم که امروز تاریخ طبیعی و فیزیک گویند. علوم مسلمین از یونانیها چندان بیشتر نبوده و همانها را تکرار می‌کردند. دوره علم در اسلام تاکنون هزار و دویست سال است مانند یونان.

مدارس جدید فلاسفه اروپا بطور کلی

در اروپا قبل از قرن هفدهم میلادی فلسفه به این معنی که نزد ما معروف است رایج نبود؛ یعنی از روی فکر مستقل خویش کسی چیزی نمی‌گفت «۱» فقط کشیش‌ها مطالب دینی خود را اعم از این که عقل با آن موافقت کند یا نکند بهم می‌بافتند. و بعد از جنگ صلیبی و اصطکاک با مسلمین بعضی مسائل فلسفی را از آنها اتخاذ کرده غالباً نفهمیده با مطالب خود مخلوط می‌کردند، مع ذلک غالباً در صدد رد و مخالفت با اساتید خود یعنی مسلمین بودند و از معاریف آنها توماً است که خود را حکیم می‌پنداشت و از مخالفین ابن رشد بود، اما از قرن هفدهم فکرهاى آزاد و مستقل پیدا شد و معقول از منقول ممتاز گردید. فعلاً طرقي که در فلسفه دارند از این قرار است:

اول عقیده شکاک؛ یعنی آنها که می‌گویند قوای انسان قدرت ندارد هیچ مطلبی را بفهمد چه محسوسات و چه معقولات و این مذهب را **scepticisme** و مذهب مخالف را **dogmatisme** گویند.

دوم عقیده تجربیین (**empirisme**) می‌گویند: انسان باید هر مطلبی را به حس باطن یا ظاهر تجربه کند و استدلال عقلی فائده ندارد و بعضی مبالغه کرده گویند:

(۱). میزان فکر قرون وسطی از اینجا معلوم می‌شود که وقتی دکارت گفت: «هیچ مطلبی را تا یقین به آن حاصل نشود نباید قبول کرد» آن را سخن تازه‌ای انگاشتند و مجدّد طریقه‌اش گفتند.

فقط حس ظاهر محل اعتماد است و غیر آن مشکوک. این عقیده را **seusualisme** یا فلسفه وضعیه (**positivisme**) گویند و بعضی دیگر از اینها نیز در گذشته گویند:

هر چه محسوس نشود نه این که مشکوک است بلکه یقیناً موجود نیست، و این عقیده را **materialisme** گویند.

سوم مثالیین (**idealisme**) می‌گویند: ما چیزهایی در ذهنمان وارد می‌شود و آن را تصور می‌کنیم؛ ولی یقین نداریم صورت ذهنی موافق موجود خارجی است. و بعضی مبالغه کرده گویند: اصل وجود عالم خارجی را نمی‌دانیم. اما کانت معتدل‌تر است و گفته: وجود عالم خارجی مسلم است؛ زیرا که چیزی تا موجود نباشد ظاهر نمی‌شود ولی کیفیت و احوال آن نامعلوم.

اصل مذهب مثالیین شکاکین از اینجا ناشی شده است که یکی از فلاسفه انگلیسی موسوم به لوک گفت: ما اصل موجودات خارجی را ادراک نمی‌کنیم بلکه اشباح «۱» (**idees representatives**) آنها را درک می‌کنیم که ماهیه با وجود خارجی متفق نیستند.

کانت فیلسوف آلمانی تصدیق کرده که اگر چیزی به علم حضوری (**intuition**) ادراک شود ماهیت او معلوم است و لیکن می‌گوید حتی ادراک انسان نفس خود را به علم حضوری نیست بلکه به علم حصولی است (**Conception**). و نیز گفته:

قضایایی که به حمل اولی ذاتی (**analytique**) باشد صحیح است و لیکن عمده قضایای مفید به حمل شایع صناعی است (**synthetique**) به این جهت بر حکمت نظری (**raison pur**) اعتماد جائز نیست. اما حکمت عملی مانند این که عدل خوب است و خیانت قبیح است و از این قبیل هر چه باشد قابل اعتماد است، و وجود خدا و بقا و تجرد نفس انسان را از روی این قبیل ادله ثابت کرده.

(۱). در بین حکمای اسلام نیز این عقیده بوده و در منظومه است «و قیل بالأشباح الأشياء انطبعت» و لیکن محققین مخالف با آن [هستند] و می‌گویند: ماهیت در وجود ذهنی و خارجی هر دو محفوظ است.

و یکی از فلاسفه انگلیس در قرن نوزدهم موسوم به رید اثبات کرده که ما خود موجودات خارجی را درک می‌کنیم.

چهارم عقیده کسانی که استدلال عقل را صحیح می‌دانند (**rationalisme**) و می‌گویند شکوک و اغلاط قابل رفع شدن است و اکثر اعاضم جزء این طائفه‌اند مانند دکارت و لیب نیتز و مالبرانش و غیرهم. فعلا حال فلسفه در اروپا مانند حال یونان قبل از افلاطون و ارسطو و حال اسلام قبل از فارابی و ابن سینا است؛ هنوز کسی که در بین طرق و عقاید مختلفه بتواند یکی را بر تمام رجحان داده پایه فلسفه را مستقر کند ظهور نکرده است و البته ظهور خواهد کرد.

به هر حال اروپاییها فلسفه ما بعد الطبیعه را به چهار شعبه منقسم می‌کنند:

امور عامه که شامل جواهر و اعراض نیز هست، سمع الکیان، تجرید، الهی.

امور عامه (Ontologie)

موضوع آن موجود مطلق است و در آن سه مبحث است اول در تصور وجود و مبادی اولیه؛ دوم جواهر و اعراض یا مقولات (Categories)؛ سیم در علل (Les Causes).

وجود

در کتاب لار نوشته: وجود بدیهی است و آن را نمی‌توان تعریف کرد زیرا که معرف باید واضح‌تر از وجود باشد و نیز باید تعریف به جنس قریب (genre prochaine) و فصل صورت گیرد (Differences peciphique) و وجود بدیهی‌تر از همه مفهومات و بسیط است؛ یعنی مرکب از جنس و فصل نیست. و نیز وجود فی نفسه (ensoi) موجود است.

مفهوم وجود (Notion d'etre) یکی است؛ یعنی اگر بگوییم: خدا موجود است، من موجودم، این کاغذ و این قلم موجود است، صورتی که در ذهن من است موجود است؛ معنی وجود در همه یکی است و در مقابل عدم است (neant) (مقصود این که مشترک لفظی است).

در عین این که معنی وجود یکی است متواطی (univoque) نیست؛ یعنی مانند مفهوم انسان در همه افراد علی السویه نیست.

وجود بر دو قسم است وجود واجب (etre necessaire) و وجود ممکن (etre possible) و اگر امکان نسبت به وجود اصل یک چیزی داده شود objective puissance گویند، و اگر نسبت به وجود صفتی برای موجود ثابتی داده شود آن را puissance subjective گویند.

امکان ذاتی (la possibilite intrinseque) آن است که مفهوم ماهیت مشتمل بر محال نباشد. پس مثلث چهار ضلعی ممکن ذاتی نیست امکان واقعی (La possibilite extrinseque) آن است که علاوه بر امکان ذاتی مانع خارجی از وجود او نیز نباشد.

ماهیت (essence)، و انیت یا وجود (existence) در موجودات ممکنه متمایزند چون در هر موجودی دو سؤال می‌شود:

اول این که چیست؟ جوابی که گفته می‌شود: ماهیت است.

دوم این که آیا هست یا نیست؟

اگر در جواب گفتیم هست آن جواب وجود است. و علت جدایی این دو مفهوم آن است که ماهیت را تصور می‌کنیم در صورتی که در وجود داشتن آن شک داریم؛ اما در واجب الوجود ماهیت و وجود یکی است زیرا که ماهیت واجب بدون وجود تصور نمی‌شود. «۱»

قوه و فعل (La puissance et l'acte) حرکت در اصطلاح فلسفه - یعنی تغییر حال دادن - مستلزم قوه و فعل است؛ چون حال اول که تغییر پیدا نشده قوه است و حال دوم فعل، مثلاً ذهن که هنوز تحصیل علم نکرده بالقوه است و پس از عالم شدن بالفعل. آب به واسطه آتش مستعد گرم شدن است تا گرم نشده بالقوه است و وقتی گرم شد بالفعل می‌شود.

(۱). از کتاب لار نقل شد و موافق آن حاجی می‌فرماید:

الحقّ ماهیته انیّته
إذ مقتضى العروض معلوليته

مقولات (Les categories)

جوهر (substance) آن است که در وجود خود موضوعی نخواهد.

عرض (accident) حالت موجود دیگر است مثلاً جسم خودش جوهر است و رنگ و شکل آن عرض است. جوهری را که محل عرض است نسبت به آن موضوع **sujet** می‌گویند.

امتداد و طبیعت اجسام اگر چه حلول در ماده کرده و لیکن چون جزء موضوع یعنی جزء جسم هستند جوهرند نه عرض، و آنها را صورت جوهریه **forme substantielle** نامند «۱».

کسی که جسم را موضوع حالات جسمانی می‌داند روح را نیز موضوع تصورات و احکام و ارادات نفسانی دانسته آن را جوهر برای آن اعراض می‌شمارد.

بعضی می‌گویند: عرض محتاج به موضوع نیست و بیان عقیده آنها در بحث تجرید نفس خواهد آمد.

تشخص (**individuation**) یعنی یک فرد بودن. آنچه به واسطه آن ماهیت مبهم (**abstraite**) و کلی (**generale**) جزئی و مشخص (**Concret**) و (**singuliere**) می‌شود از جهتی اعراض است. و توماداکن گفته: تشخص مجردات محضه (**Les purs esprits**) مقتضای ذات آنها و تشخص جوهر جسمانی به واسطه ماده است.

مقولات ارسطو ده است یک جوهر و نه عرض:

جوهر (**substance**) وضع (**situation**) ان ینفعل (**passion**) کیف (**qualite**) کم (**quantite**) جده
(**avoir**)

متی (**temps**) این (**lieu**)

ان یفعل (**action**) اضافه (**relation**)

(۱). جلد دوم کتاب لار، صفحه ۳۵۶ و ۳۵۷.

مقولات که کانت فیلسوف آلمانی تنظیم نموده چهار است و هر یک سه قسم می‌شود.

کم وحدت (**unite**) کثرت (**pluralite**) مجموعیت (**totalite**)

اضافه بین علت و معلول بین حال و محل بین فعل و انفعال

کیف و اقعیت (realite) منفی بودن (negation) محدودیت (Limitation)

حال (modalite) وجوب امکان وجود

به عقیده کانت تمام مقولات اعتباری محض [اند] و در خارج ما بحذاء ندارند.

متکلمین قدیم اسلام می گفتند مقولات عرضیه بیست و یک است و تعداد آن اینجا لازم نیست.

غیر از اضافه مقولیه اضافه دیگری است که آن را اضافه حقیقی یا اشراقی (relation reelle) می نامند مثل ارتباط نور به چراغ نه پدر به پسر.

در هر اضافه سه مفهوم هست: اول مضاف (sujet)؛ دوم مضاف الیه (terme)؛ سوم صفتی که موجب ارتباط است (fondement de la relation) مثلا اگر بگوییم: «پسر زید» پسر مضاف و زید مضاف الیه و صفت پسر بودن مصحح اضافه، و به اصطلاح ما مضاف حقیقی است. و خود پسر مضاف مشهوری.

مبادی و علل (Les principes et les causes)

علت آن است که مؤثر در وجود دیگری باشد و آن دیگری را معلول (effet) گویند.

شرط (Condition) آن است که تأثیر در وجود دیگری ندارد و لیکن علت هم بدون او نمی تواند تأثیر داشته باشد. رینون از فلاسفه قرن نوزدهم نیکو مثال زده گوید: نور در عکاسی علت است و در نقاشی شرط است:

علل اربع که ارسطو ذکر کرده است:

علت فاعلی (Cause efficient) علت غائی (Cause finale) علت مادی (Cause materielle) علت صوری (Cause formelle).

اگر گفتیم: «نجار برای گرفتن اجرت، تختی از چوب ساخت» نجار علت فاعلی، و گرفتن اجرت غائی، و هیئت تخت، علت صوری، و چوب علت مادی، و تأثیر همه اینها در وجود معلول معلوم است.

غایت و غرض گاهی نسبت به عمل داده می‌شود و گاهی نسبت به عامل مثلا غایت ساعت نشان دادن وقت، و غایت ساعت ساز گرفتن اجرت، اولی را **finalite interne** و به اصطلاح ما فائده گویند و دومی را **finalite externe**.

سمع الکیان (La Cosmologie rationnelle)

در این قسمت بحث می‌شود از وجود عالم طبیعی و زمان و مکان و ترکیب اجسام و علت حیات و کیفیت پیدا شدن حیوان و نبات؛ یعنی آنچه از علم طبیعی که جنبه کلیت و حیثیت فلسفی دارد.

وجود عالم جسمانی بین فلاسفه جدید محل اختلاف است: بر کله انگلیسی می‌گویند: این اجسامی که می‌بینیم وجود خارجی ندارند، فقط صورتهایی هستند که مبدء اول در ذهن ما ایجاد کرده است. و موجود حقیقی عبارت است از حق و روح انسان و صور ذهنیه او. و این مذهب را **idealisme metaphysique** گویند.

کانت و جمعی دیگر گویند: چیز تا موجود نباشد برای ما ظاهر نمی‌شود و لیکن ما یقین نداریم اشیاء واقعی همانطور است که ما تصور می‌کنیم و شاید آنچه ما درک می‌کنیم موافق واقع نباشد.

طبیعت (**nature**) اگر نسبت به موجود خاصی داده شود عبارت است از ذات

هزار و یک کلمه، ج ۵، ص: ۲۱۸

و عوارض ذاتیه او (**attributs essentiels**). و اگر مطلق گفته شود عبارت است از علت تغییراتی که در جسم «۱» پیدا می‌شود. و به معنی اعم تمام قواعد عالم جسمانی است.

زمان و مکان (Le temps et l'espace)

به نظر انسان چنان می‌آید خطایا صحیح که زمان و مکان مقدار متصلند (**grandeur continue**) و غیر متناهی «۲» (**illimite**) و اجزاء آنها با هم متشابه (**homogene**) اما مکان قار الذات است یعنی اجزاء آن باهم موجودند (**coexistante**) اما زمان غیر قار (**successive**) است یعنی اجزای آن باهم موجود نیستند و در پی یکدیگر موجود می‌شوند.

زمان از آنات غیر قابل تجزیه (**instant indivisible**) و مکان از نقاط هندسی تشکیل نیافته‌اند؛ زیرا که از انضمام چندین چیز بی‌امتداد شیء ممتد پیدا نمی‌شود «۳». و برای اندازه گرفتن مقدار متصل واحدهای فرضی باید اختیار کرد چون حدود بالفعل ندارند.

دکارت و نیوتن «۴» و مالبرانش و جمعی دیگر گویند: زمان و مکان هر دو **objective** هستند؛ یعنی در خارج ما بحذاء دارند. و کانت می‌گوید: اعتباری محض‌اند (**subjective**)؛ یعنی در خارج ما بحذاء و منشاء انتزاع ندارند. ولیب نیز واسطه بین دو قول را اختیار کرده، گوید که صفاتی هستند ذهنی برای موجودات خارجی؛ و به عبارت دیگر ظرف عروض آنها در ذهن و ظرف اتصاف

(۱). فلاسفه گفته‌اند: مبدء اول لحرکه ما هو فیه و سکونه بالذات لا بالعرض.

(۲). بین مسلمین غیر متناهی بودن آنها محل اختلاف بوده ولیکن عقیده معاریف فلاسفه این است که زمان غیر متناهی اما مکان متناهی است نه به جهت وجود افلاک بلکه با فرض خلأ نیز، چنانکه در اشارات تصریح کرده است.

(۳). از حاشیه صفحه ۳۸۴ جلد دوم فلسفه لاهر نقل شد.

(۴). این دو حکیم گفته‌اند که زمان و مکان صفت سرمدیت و لانهایت خداست.

در خارج، و اگرچه در خارج ما بحذاء ندارند اما منشاء انتزاع مکان موجوداتی هستند که با هم موجودند و منشأ انتزاع زمان حوادثی که در تعاقب یکدیگر واقع می‌شوند.

دکارت اگرچه گفته است مکان امر حقیقی است ولیکن معتقد است که عبارت از همین اجسام است که اگر فرض کنیم جسم نیست فضای خالی که محل و حیّز آن است باقی نخواهد «۱» بود. و همچنین زمان عبارت از نفس متغیّرات است. ولی غیر دکارت می‌گویند: اگر فرض کنیم اجسام از میان برداشته شوند مکان که حیّز آن است خالی باقی می‌ماند و متفرع بر همین دکارت می‌گوید: خلأ تصور نمی‌شود و سایرین می‌گویند تصور می‌شود.

دکارت می‌گوید: وقتی بگوئیم فضا خالی است مثل آن است که می‌گوییم کوزه خالی است. کوزه از آب خالی است اما از هوا پر است فضا هم از یک جسم خالی است اما از مطلق جسم خالی نیست.

جسم و ماده (Le Corps et la matiere)

آنچه اقوال در کتب فلسفه اروپایی در ترکیب اجسام نقل کرده‌اند پنج است:

اول: مذهب دکارت که جسم عبارت از امتداد (etendue) است نه شیئی ممتد؛ یعنی چیز دیگری غیر طول و عرض و عمق نیست و در تعبیر از عقیده او گفته‌اند: **La matiere c ' est l ' etendue** نه اینکه **est etendue** بنابراین ماهیة تمام اجسام یکی می‌شود. «۲»

دوم: عقیده لیب نیتز که می‌گوید جسم مرکب است از اجزاء بسیطه

(۱). عقیده دکارت شبیه است به عقیده شیخ الرئیس و اتباع وی از فلاسفه اسلام. و عقیده سایرین با متکلمین و ابو البرکات بغدادی که خواهی در تجرید نیز اختیار کرده است.

(۲). مذهب اول موافق با شیخ اشراق و مذهب دوم با نظام معتزلی و مذهب سوم بسیاری از متکلمین اسلام و مذهب چهارم با ذیمقراطیس و مذهب پنجم با ابو علی و اکثر حکمای اسلام است.

(monade) - ۱ و لا یتجزاً (iudivisible) و بی‌امتداد (inetendue) که عده آنها ولو در اجسام کوچک بی‌نهایت است. و صفاتی در اجزا ذکر کرده که اینجا محل ذکر آن نیست.

سیم: عقیده بسکویچ اطریشی که جسم مرکب است از اجزای لا یتجزاً ولی عده آنها متناهی است.

چهارم: عقیده‌ای که در کتب فیزیک مذکور است؛ یعنی جسم مرکب است از ذرات صغار که در مرکبات به ملکول «۲» و در اجسام بسیطه به اتم تعبیر کرده‌اند و بعضی هر اتمی را مرکب از دو جزء مثبت و منفی موسوم به الکترون و هر ملکولی را مرکب از دو جزء مثبت و منفی موسوم به ایون دانسته‌اند.

پنجم: عقیده بسیاری فلاسفه جدید که به متابعت ارسطو گویند جسم مرکب است از ماده (*matiere*) و صورت *forme*-۳ و چون این عقیده در کتب فلسفی ما معروف است محتاج به شرح آن نیستیم.

بنابر عقیده دکارت تفاوت انواع جسم به حرکت است و حرکت را خداوند در جسم ایجاد می‌کند. و به عقیده دیگران تفاوت آنها به طبیعت یا صورت نوعیه است که در خود جسم است.

در حرکت نیز دکارت عقیده دارد مخالف با دیگران؛ چون تمام عالم به عقیده وی از اجسام متفق الحقیقه پر است و اگر یک جسم حرکت کند باید جزء مجاور آن تا آخر عالم حرکت کند لذا دکارت حرکت مستقیم را منکر گردیده می‌گوید:

(۱). مناد در عقیده وی به معنای بسیط حقیقی است؛ زیرا که از خداوند متعال هم به مناد تعبیر کرده است. بطلان جزء لا یتجزأ در بین متکلمین و حکمای اسلام به ادله محکمه ثابت شده است چه متناهی و چه غیر متناهی.

(۲). ترجمه آن یا اتم به جزء لا یتجزأ و جوهر فرد چنانکه در کتب عصری واقع شده البته غلط است و موافق اصطلاح نیست.

(۳). در فلسفه لاهر می‌گویند: ماده و صورت ارسطو منافات با اتم فیزیک ندارد؛ زیرا که اتم‌ها هم مرکب هستند از قابلیت و فاعلیت یا قوه و فعل.

وقتی یک جسم حرکت کند یک حلقه حرکت وضعی می‌نماید به طور دایره تا جزء اخیر جای جزء اول بیاید و هکذا و این را *tourbillon* گفته است.

تأثیر علل طبیعی قابل تخلف است (*Contingent*) یا نه؟ بین فلاسفه اروپا محل اختلاف است: دکارت و سبینوزا مانند فلاسفه اسلام می‌گویند: «الشیء مالم یحب لم یوجد» همانطور که دو ضرب در دو چهار می‌شود و تخلف ندارد آتش می‌سوزاند و تخلف ندارد، و اگر وقتی نسوزانید برای آن است که یکی از شرایط سوزاندن محقق نشده، و یا آب اگر در صد درجه حرارت به جوش نیامد برای نبودن شرط آن است مثل اختلاط با مواد دیگر یا فشار زیاد.

بوتر و مانند اشاعره مسلمین می گوید: علل طبیعی هیچ نوع مدخلیت و اثری ندارند و فقط بر معلول خود مقدمند. آب بعد از گرم شدن می جوشد نه به واسطه گرم شدن و عادة الله جاری شده که بعد از قرب آتش آب را به جوش آورد پس تأثیرات آنها قابل تخلف است.

معجزات و خوارق عادت (Mairacles) بنا بر مذهب اول ناشی از علل و اسباب خفیه است که بر قوای طبیعی فائق می آید و یکی از شرایط تأثیر را از بین می برد.

حياة (La vie)

ما در عالم موجوداتی می بینیم دارای صفات خاصه و کمالات زائده بر جمادات که آنها را اجسام حیّه یا موجودات ذی نفس می نامند.

حیات بر سه قسم است:

اولاً: حیات نباتی که مبداء آن نفس نامیه است (La vie vegetative) دارای قوه غذایی (nutrition) و مولده (reproduction) و متفرعات آن.

ثانیاً: حیات حیوانی (sensitive) دارای قوه محرکه (Locomotion) و مدرکه (Perception).

ثالثاً: حیات انسانی (la vie humaine) دارای قوای علاوه بر آنها که عمده تعقل است (Pense).

و یکی از خواص عجیبی که در اجسام ذی حیات هست آن است که آلی (Organique) هستند؛ یعنی مرکب از اعضای مختلف الشكل و الطبیعه که به نفع یکدیگر و به نفع مجموع کار می کنند بر خلاف جمادات که ولو از اجزاء متفق الطبیعه مرکب باشند از یکدیگر بی خبر [ند] و اشتراک در غایت و فرض ندارند. در فلسفه الهی از مبداء و علت حیات بحث می شود نه از آثار آن که مخصوص علم بیولوژی است (biologie).

مبداء حیات (Principe vitale) همان است که در اصطلاح فلاسفه ما به نفس تعبیر می کنند و در آن سه قول است:

یکی آن که نفس عبارت از مزاج است (**Composition chimique**) یعنی آثاری که در اجسام زنده می‌بینیم به واسطه آن است که عناصر مخصوص به نسبت مخصوص با هم ترکیب یافته و این عقیده را **mecanisme** گویند:

دوم آن که نفس عبارت است از جوهر زایدی که بعد از ترکیب عناصر به مرکب ضمیمه می‌شود و صرف مزاج؛ یعنی ترکیب شیمیائی بدون انضمام آن جوهر زائد کافی برای ظهور آثار حیاتی نیست و این عقیده را **vitalisme** گویند. و طرفداران آن در فلاسفه جدید بسیارند من جمله هولست و کلود برنارد. و برای اثبات آن در جلد چهارم اسفار صدر المتألهین نه دلیل اقامه نموده است.

سیم متوسط بین دو قول مزبور است و می‌گوید: حیات در نتیجه آلی بودن جسم است و این مذهب را **Organisme** گویند و منسوب به حکیمی است موسوم به بیشا. و ما می‌گوئیم اگر بعد از ترکیب شیمیایی چیز دیگری ضمیمه می‌شود قول دوم و الا قول اول را اختیار کرده و بین نفی و اثبات واسطه موجود نیست.

سؤال این است که آلات مختلفه به چه جهت به نفع یکدیگر کار می‌کنند و وجود آلات کافی نیست.

اصل الانواع (**Origine des especes**)

یکی از مباحثی که امروز زیاد محل توجه فلاسفه واقع شده این است که انواع موالید از یک یا چند اصل محدود منشعب گردیده یا هر یک علی حده از هم ایجاد شده‌اند؟ داروین و اتباع وی گویند: اصل نباتات و حیوانات یکی یا چند عدد محدود بوده و کم‌کم عوارض خارجی در اعضای آنها تأثیر کرده و شکل آنها را تغییر داده و این عوارض بر حسب میراث در نسل آنها باقی مانده و انواع جدیده و متکثره پیدا شده است. این عقیده را مذهب تحول (**Transformisme**) گویند و عقیده مخالف او را (**fixisme**) گویند.

اساس عقیده داروین بطوری که در کتاب اصل الأنواع خود به تفصیل بیان کرده بر این اصول است:

انتخاب طبیعت (**Selection natutelle**)

تنازع برای بقا (**Lutte Pour la vie**)

تأثیر محیط (influence du milieu)

معنای انتخاب طبیعت این است که همچنانکه زارع برای بذر تخم‌هایی که دارای صفات بهتر است انتخاب می‌کند تا در یک نوع میوه یا کل، اقسام بهتر و تازه‌تری پیدا شود؛ همین طور طبیعت نیز در بین افراد یک نوع، برای بقا و تناسل افرادی قوی‌تر و بهتر را انتخاب می‌کند. و علتش این است که زمین گنجایش تمام موالید نسل‌ها را ندارد؛ لذا آنها که قوی‌ترند می‌مانند و تناسل می‌نمایند.

و معنی تنازع این است که وقتی در یک زمینی بیش از گنجایش آن حیوانات یا نباتات پیدا شد بین آنها منازعه پیدا می‌شود و قوی‌تر در نتیجه کوشش خود بر دیگران غلبه می‌کند.

معنی تأثیر محیط آن است که اعضا و صفات حیوانات و نباتات مناسب با مکان و هوا و اوضاع اطراف آنها خواهد بود؛ مثلاً در سردسیر اگر دو حیوان باشد یکی با پشم و کرک و یکی برهنه، دومی در نتیجه سرما تلف می‌شود و آن که کرک دارد باقی می‌ماند.

این مطالب و مطالب دیگری که در خود کتاب ذکر کرده یا اصلاً صحیح نیست یا صحیح است ولی ارتباط به مقصد او ندارد؛ مثلاً تنازع برای بقا صحیح است؛

یعنی در مرتعی که می‌تواند پنج گاو چرا کند اگر صد گاو موجود باشد البته تمام آنها باقی نخواهند ماند و اگر در منازعه تمام تلف نشوند پنج گاو باقی می‌ماند؛ ولی این دلیل نمی‌شود که نوع گاو مبدل به نوع دیگری خواهد شد. یا اگر گاو و گوسفند در این مزرعه رها کنند و فرض کنیم که گاوان مانع چرای گوسفندان شوند نتیجه این می‌شود که گوسفندها بمیرند و گاوها جای آنها را بگیرند، نه آن که نوع گوسفند تحول به نوع گاو پیدا کند.

اما اثری شدن صفات عارضه صحیح نیست؛ زیرا که به تجربه برای ما معلوم شده که وقتی باغبان‌ها در پرورش گل و نباتات مواظبت نکنند دو مرتبه به حال اول برگشته بری می‌شوند. پس طبیعت موالید تمایل به ثبات دارد نه به تحول. و نیز از اشخاص صحیح الخلقه ناقص متولد می‌شود و بالعکس. و دیگر این که ختنه بعد از سالیان بسیار در اطفال مسلمین و یهود اثری نشده است. و از قرائن عدم تحول آن است که صورت حیوانات که در خرابه‌های مصر و بابل روی سنگ و غیره کرده‌اند بعینه مانند حیوانات امروزی است، حتی حیوانات اهلی که به قول داروین

بیشتر در معرض تحول هستند از حیوانات وحشی. و نیز ارسطو و امثال او صفات حیوانات را موافق با زمان ما ثبت کرده‌اند و اگر بالفرض ثبات اوصاف آنها ثابت نشود تحول آن نیز ثابت نیست و مطلب مشکوک می‌ماند.

و از سخنان عجیبی که بعضی اتباع وی گفته‌اند آن است که در اعماق زمین جمجمه یافت شده که از سر بوزینه کاملتر و به جمجمه انسان نمی‌رسد، به این دلیل می‌گوییم انسان در اصل بوزینه بوده است و بعد از آن به صورت این حیوان مجهول، و بعد از آن به صورت انسان درآمده. این دلیل مثل آن است که کسی در نتیجه حفاری کاسه و کوزه پیدا کند و احتمال دهد کوزه در اصل کاسه بوده و بعد از آن لیوانی بیابد و آن را قرینه صحت احتمال خود قرار دهد. سؤال ما این است که به چه دلیل این حیوانات جدا جدا و مستقلاً خلقت نشده‌اند؟

و بعضی گفته‌اند: آثار انسان در طبقات نزدیک به سطح زمین و آثار حیوانات ناقص‌تر در اعماق دورتر پیدا شده، پس سایر حیوانات زودتر موجود بوده و زودتر زیر خاک رفته‌اند، و انسان بعداً موجود شده است. ما می‌گوییم این تجربه بر فرض صحت دلالت می‌کند بر تأخر انسان در وجود نه بر تحول وی از آنها.

نشو و ارتقا (evolutionnisme)

سپنسر مخترع این طریقه چنان تصور کرده که ماده بلکه کلیه امور در عالم از اجمال به سوی تفصیل و از سادگی و بساطت به سوی تفصیل و تنوع سیر می‌کند، و گمان کرده است که پیدایش موجودات مختلفه کامله و ناقصه در نتیجه میل طبیعی ماده است به تفصیل و تکامل تدریجی. و علت اعتقاد وی این بوده است که انسان تدریجیات را گرچه محال باشد بهتر از دفعیات تصور می‌کند؛ ولی در واقع هیچ یک با هم فرق ندارند، همانطور که یک ریگ کوچک بدون انضمام از خارج محال است دفعتاً کوه بزرگی شود بتدریج نیز محال است. ماده گرم و سوزان و گداخته کره زمین همچنان که محال است بدون تأثیر موجد حقیقی حیات دفعتاً انسان کامل گردد بتدریج نیز محال است.

مبحث تجرید (Psychologie rationnelle)

این مبحث را شیخ الرئیس در اشارات مبحث تجرید نام نهاده و در آن بحث می‌شود از وجود و جوهریت و تجرید نفس.

جوهر و عرض را در محل خود تعریف کردیم و این از امورات فطریه است که عرض جسمانی مانند سیاهی و سفیدی و کرویت باید حتما عارض جسمی باشد، و همچنین تفکر و تعقل و اراده از اعراض نفسانی باید عارض بر جوهری باشند و هیچ یک بخودی خود و مستقلا موجود نیستند؛ مع ذلک بعضی فلاسفه اساسا وجود جوهر را منکر گردیده‌اند حتی جوهر جسمانی. و این عقیده هوم و جان استوارت میل است از فلاسفه قرن نوزدهم و آن را **Phenomenism** می‌گویند. و در اسلامیین عقیده نظام معتزلی بوده است و این حزم نسبت به ضرار بن عمرو داده. جان استوارت میل تشبیه کرده گوید هندوها سابقا معتقد بودند که زمین باید پشت فیلی قرار گرفته باشد، با این که زمین محتاج به حامل نیست همچنین مردم معتقدند اعراض باید بر جوهری مستقر گردد و حال آن که احتیاجی ندارد.

البته این عقیده باطل است چون بعد از تبدل تمام اعراض می‌دانیم که موضوع آن باقی است و با رفتن ادراک و حسّ یک سال پیش من همانم که سال پیش بودم؛ پس من چیز دیگر است و ادراک و حس چیز دیگر؛ یعنی حالات من است.

تجرّد نفس (Spiritualisme)

یعنی نفس موجودی است مستقل الوجود غیر جسمانی که در وجود خود احتیاجی به بدن ندارد و مذهب مخالف آن **Materialisme** است.

این دو مذهب از قدیم تا امروز طرفدار داشته است و ظاهرا هیچ مسأله‌ای این اندازه طرف توجه انسان واقع نشده که بدانند بعد از فنای بدن باقی است یا فانی. و فلاماریون در اول یکی از کتب خویش گفته: این مسأله بزرگترین مسائل و اثبات بقای نفس بهترین خدمت و تسلیت برای بیچارگان و مصیبت‌زدگان است.

در کتاب اسفار تجرد نفس را به یازده دلیل اثبات کرده و در سایر کتب نیز ادلّه ذکر شده و ما این سه دلیل را که در فلسفه لامر و دو دلیل آنهم در اسفار مذکور است بطور خلاصه نقل می‌کنیم از فلسفه لاهر.

دلیل اول این که روح انسان یکی و بسیط است و قوای مادی مرکب، پس روح مادی نیست. اما این که روح یکی است چون ما بالوجدان می‌یابیم همان کسی که می‌شنود می‌بیند و اراده می‌کند و لذت می‌برد. و اگر روح متعدد و متفرق بود بیننده کس دیگر بود و شنونده دیگر. و نیز روح ادراک می‌کند خود را و افعال و حالات خود را، و اگر

مرکب از اجزاء متفرقه بود خود را ادراک نمی‌کرد؛ چون هر جزئی در مرکب از جزء دیگر بی‌خبر است و نیز اگر مرکب بود وقت ادراک خود چنین می‌یافت که دیگری را نیز درک کرده؛ چون نمی‌تواند هر جزئی خود را و دیگری را درک کند بدون آن که بفهمد خودش و دیگری را درک کرده.

اما این که قوای مادی متفرق و مرکب هستند بدیهی است.

دلیل دوم این که روح از اول عمر تا آخر باقی است و جسم متغیر می‌شود؛ پس روح غیر جسم است. اما این که روح از اول عمر باقی است چون ما وقایع چندین سال پیش را در خاطر داریم و اگر عوض شده بودیم باید هیچ در خاطر نداشته باشیم؛ چون گذشته‌ها را دیگری درک کرده غیر ما، و نیز اگر عوض شده بودیم عقوبت جانی چند سال پیش در امسال روا نبود.

اما این که جسم باقی نمی‌ماند علمای طب و تشریح تصریح کرده‌اند. هولست می‌گوید سابقا گمان می‌کردند در مدت هفت سال تمام اعضای بدن تحلیل و تجدید می‌شود و تجربیات فلورن ثابت نمود که بیش از چند ماه طول نمی‌کشد. و نیز کوویه طبیعی‌دان معروف ثابت کرده که حتی استخوان در معرض تغییر است.

دلیل سیم این که روح اراده و اختیار دارد و قدرتش به دو طرف تعلق می‌گیرد و قوای مادی فقط به یک طرف قدرت دارند. اما این که روح اراده دارد به جهت این که بالوجدان می‌بینیم که می‌توانیم بنشینیم و برخیزیم و حرکت کنیم و متوقف باشیم. اما این که قوای ماده متوجه به یک طرف است بدیهی است؛ پس روح از قوای مادی نیست.

ارنست هگل طبیعی‌دان آلمانی در مقالات خود که به عربی ترجمه شده تصدیق کرده است که این دلیل برای تجرد روح کافی است و لیکن کوشش نموده است ثابت کند که ما افراد انسان اختیار نداریم و در تمام حرکات خویش مجبوریم و تقریباً بدیهی‌ترین مطالب را منکر شده است.

ادله مادیین

عمده دو چیز است:

اول این که با هیچ قوه حسی نمی‌توان روح را درک کرد و هر چه محسوس نشود موجود نیست.

دوم این که حالات جسمانی در تعقل تأثیر می‌کند؛ چون صحت و فساد عقل بسته به صحت و مرض دماغ است و به واسطه کثرت فکر سر خسته می‌شود و مرض در دماغ پیدا می‌شود. و نیز عقل با بدن تولید می‌شود و با بدن رشد می‌کند و با پیری بدن پیر می‌شود و خرافت عارض پیران می‌گردد؛ پس باید گفت به واسطه موت بدن نیز می‌میرد.

قائلین به تجرّد جواب می‌دهند که دلیل اول صحیح نیست؛ زیرا که هر موجودی لازم نیست محسوس باشد. فلامیون گفته: اگر لیتره و امثال او با ذره‌بین‌ها روح را در اجزای بدن ملاحظه نکرده‌اند برای این است که روح در آنجاها نیست.

اما دلیل دوم گفته‌اند که البته روح قوایی دارد که وجود آنها بسته به استعداد بدن است مانند قدرت بر حرکت و قوه سامعه و باصره که بر فرض ضعف بلکه عدم آنها اصل وجود روح به حال خود باقی است مثلاً روح شخص مفلوج و بی دست و پا و کور و کر با روح شخص سالم یکی است، و ما تجرّد روح را از وجود چنین قوا نفهمیده‌ایم بلکه از اینجا فهمیده‌ایم که با نبودن این قوا باز روح به حال اول باقی است و موت بدن به منزله مفلوج شدن تمام قوا است. اما این که گفته‌اند روح با بدن پیر می‌شود بر خلاف تجربه است؛ یعنی کلیت ندارد؛ زیرا که بسیاری از پیران با کمال ضعف جسمانی قوه عاقله‌شان کماکان باقی است.

یکی از فلاسفه اروپا گفته: مادیین فرقی بین قوه متخیله که در مغز و جسمانی است (**imagination**) و قوه عاقله (**intelligence**) که مجرد است نگذاشته‌اند. سر به واسطه عمل قوه متخیله خسته می‌شود اما به واسطه تعقل خسته نمی‌شود. پیر شاید نتواند تدبّر و تفکر کند و مغز را زحمت دهد اما تعقل می‌تواند کرد. ارسطو گفته: اگر چشم جوان را به پیر بدهند مانند او خواهد دید؛ زیرا که قوه مدرکه او ضعیف نشده و آلت ادراک ضعف پیدا کرده. اگر تلسکوپ را از هرشل بگیرند باز هرشل است اگر چه نتواند آسمان را درست ببیند.

در فلسفه لاهر می‌گوید: علت آن که بعضی مردم با هوش و برجسته طرفدار مذهب مادی شده‌اند با این که ادله تجرّد روح قوی و واضح است این است که پیوسته خویش را به یک رشته تجربیات محسوسه مشغول نموده و توجه بی‌اندازه آنها به یک طریقه ایشان را از امکان وجود طریقه دیگر بازداشته گمان می‌کنند از راه دیگر بغیر

حس به هیچ مطلبی نمی‌توان رسید. و اگر طریقه ایشان صحیح باشد هیچ سعادت‌ی برای انسان بهتر از لذات و شهوات نیست و سایر فضائل انسانی قیمتی ندارد.

اتحاد نفس با قوی (Animisme)

بین فلاسفه اروپا اختلاف است که روح که مبدء تعقل و ادراک کلیات است با قوای دیگر متحد است یا نیست.

بعضی گویند: همه قوا کار یک نفس است. «۱» و بعضی گفته‌اند: در انسان دو روح موجود است: یکی مبدء تعقل که مخصوص است به انسان؛ و دیگری مبدء حیات حیوانی است که هم در انسان و هم در حیوانات دیگر موجود است این عقیده را **vitalisme** گویند.

ستاهل آلمانی گفته: حتی عمل هضم غذا و تنفس و حرکت نبض و قلب و جریان خون از اعمالی است که روح عاقله به اختیار و اراده انجام می‌دهد و در کار خود قصد و شعور دارد منتها یک نوع شعور کامنی است که به واسطه استدامه و تکرار گمان می‌کند مدرک آن نیست مثل این که اگر کسی پیوسته در حرارت باشد ظاهراً ملتفت آن نمی‌شود ولی در واقع حرارت برای او معلوم است، و التفات در صورتی است که از برودت منتقل به محل حارّ شود یا بالعکس.

اتحاد روح با بدن

اتحاد بر دو قسم است: اتحاد حقیقی و اتحاد بالعرض.

اتحاد حقیقی (**union substantielle**) آن است که دو شیء لا متحصل (**incomplete**) به هم ضمیمه شده و از آن مرکب حقیقی (**tout naturel**) پیدا شود بطوری که خصوصیت و صفات خاصه هر یک مرتبط به دیگری باشد.

(۱). در منظومه فرموده:

اتحاد بالعرض (**union accidentelle**)؛ یعنی انضمام دو شیء متصل (**Complete**) که از ترکیب آنها مرکب حقیقی پیدا نشده و آثار و خواص آنها از هم جدا باشند.

اعاظم فلاسفه اروپا مانند مالبرانش و لیب نیتز گفته‌اند: ترکیب نفس و بدن انضمامی است و اتحادشان بالعرض؛ مانند ملاح که داخل کشتی می‌شود و از آن خارج می‌گردد یا سوار که بر اسب می‌نشیند و پیاده می‌شود. و بعضی دیگر گویند: اتحاد آنها حقیقی است؛ چون بدن بدون روح بدن نیست بلکه جماد است و روح بدون بدن روح نیست بلکه عقل مجرد است. «۱»

بنابراین که روح و بدن اتحاد حقیقی ندارند سؤال می‌شود که به چه جهت حالات و تغییرات بدن در روح تأثیر می‌کند؟ مثلاً بعضی امراض فکر را مشوش می‌کند، و یا بالعکس حالات روح در بدن تأثیر می‌نماید چنانکه بعضی افکار جریان خون را باز می‌دارد و فرح یا حزن موجب سکت و فلج می‌شود با اینکه روح و بدن از هم جدا هستند. دکارت جواب می‌دهد که روح حیوانی (**esprit animal**) که عبارت از بخار لطیفی است (**vapeur subtil**) در قلب تولید شده و با خون به توسط شرایین به مقدم دماغ (**glande Pineale**) می‌رسد واسطه بین روح و بدن است؛ چون در لطافت متوسط بین این دو است. و شبیه این بیان در بسیاری از کتب فلاسفه اسلام نیز هست.

کود ورث فیلسوف انگلیسی گفته: بین خداوند متعال و عالم، و نظیر آن بین روح و بدن قوه متوسطی برزخ بین مجرد و مادی موجود است هم دارای طبیعت امتداد و هم دارای ادراک که آن واسطه در تأثیر مجرد در مادی است و نام آن به فرانسه **mediateur Plastique** است یعنی برزخ متوسطی که به چند حالت ظهور می‌کند.

(۱). عین این اختلاف بین فلاسفه مسلمین بوده، چون اکثر آنها قول اول و صدر المتألهین قول دوم را اختیار کرده و در منظومه به تبعیت وی می‌فرماید:

لم یتجاف الجسم إذ تروّحت و لم تجاف الروح إذ تجسّدت

و این عبارت از او معروف است که نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است.

مالبرانش می‌گوید: تمام علل در عالم معادات «۱» هستند، به این معنی که تأثیری در وجود معلول ندارند فقط به واسطه وجود علل موقع مناسب می‌شود که خداوند معلولات را ایجاد کند، مثلاً غم و اندوه نفسانی موجب سکتة نمی‌شود بلکه به واسطه وجود غم بدن مستعد می‌شود که خداوند سکتة را در بدن احداث کند و در این صورت اتحاد روح و بدن لازم نیست. علل معده را **occisionnelles Causes** نامیده است.

لیپ نیتز گفت: تغییرات بدن تأثیر در روح ندارد و بالعکس نیز؛ بلکه تغییرات هر یک به واسطه علل مخصوصی است که هر یک منتهی به واجب الوجود می‌شوند. فقط دو تغییر در یک زمان واقع می‌شوند و انسان گمان می‌کند متفرع بر یکدیگرند مثل این که ساعت‌سازی دو ساعت درست کند و هر دو را چنان میزان نماید که در آن واحد یک وقت را نشان دهند فقط انطباق است نه تأثیر. و این تقارن اتفاقی را **L'harmonie Preetableie** گفته است و موافق است با عقیده ابو الهذیل علاف که می‌گفت اگر مرد کشته نشود در همان وقت می‌میرد.

الهی اخص (Theodice) براهین صانع

اول «۲» برهان صدیقی (Preuve ontologique)

یعنی از نظر کردن در اصل وجود و اثبات صانع از خود صانع نه از ممکنات.

(۱). این بیان در بسیاری از کتب فلاسفه اسلام نیز موجود است، اما صدر المتألهین در باب هفتم سفر نفس مخالفت با این عقیده کرده می‌فرماید، «لا معنی لکون امر مادی استعدادا و شرطا لوجود جوهر مفارق الذات غنی الوجود عن المواد و احوالها کما هو عندهم».

(۲). این دلیل را صدر المتألهین در اسفار ذکر کرده و برهان صدیقی نامیده؛ اما شیخ الرئیس دلیل دیگری که مبتنی بر دور و تسلسل است در اشارات به این نام ذکر کرده است و ما در تسمیه متابعت اسفار را کردیم.

لیپ نیتز «۱» فیلسوف آلمان گفته است:

موجودی که ماهیتش عین «۲» وجود است اگر ممتنع نباشد موجود است، و واجب الوجود موجودی است که ماهیتش عین وجود است پس اگر ممتنع نباشد موجود است. اما این که ممتنع نیست برای این که اگر او ممتنع

باشد ممکن الوجودها به طریق اولی ممتنع خواهند بود، و ایضا وجود بحت (**etre Pur**) که بدون اختلاط با عدم است از فرض وجود او هیچ خلفی لازم نمی آید. انتهی.

دکارت استاد وی صحیحتر از او بیان کرده چون قید «اگر ممتنع نباشد» را در استدلال نیاورده گوید:

خدا یعنی موجود جامع همه کمالات و وجود کمالی است، پس خدا موجود است. ممکن چون مفهوم او مفهوم وجود را دربر ندارد می تواند موجود باشد یا نباشد، و وقتی موجود را بر او حمل کنیم حمل اشتقاق است (**synthetique**) یعنی چیز خارج از طبیعت را حمل کرده ایم) بر عکس اگر بگوئیم: واجب الوجود موجود است حمل مواطاة است (**analytique**) و محمول در اینجا عین ماهیت موضوع است. واجب الوجود غیر موجود تناقض است، مثل مثلثی که سه زاویه آن مساوی با دو قائمه نیست یا دایره که بعد و مسافت نقاط محیط آن از مرکز مختلف است. انتهی.

بوسوه گفته:

ملحد از من می پرسد خدا به چه دلیل هست؟ من به او جواب می دهم به چه دلیل نباشد؟ برای این که کامل است کمال مانع از وجود اوست! البته این عقیده

(۱). عبارت لیپ نیتز و دکارت ترجمه تحت اللفظی کتاب لاهر است که از این دو حکیم بزرگوار نقل کرده، اما در عبارت بوسوه این حقیر برای توضیح چند کلمه اضافه نمودم و بهتر از تمام این عبارات عبارت قیصری است در مقدمات شرح فصوص که «الوجود لا حقیقة له زائدا علی ذاته و إلیا یکون کباقی الموجودات فی تحققه بالوجود و یتسلسل؛ و کلّ ما هو کذلک فهو واجب بذاته؛ لاستحالة انفکاک ذات الشیء عن نفسه».

(۲). در شرح مفتاح قونوی ص ۵۵ از خواجه نقل می کند: «إنّ کلّ مهیة وجودها عینها فهي واجبة لذاتها».

خطاست؛ چون کمال مؤید موجود است نه مانع آن. هر چیزی که از فقدان و کمال دورتر است و عدم بیشتر داخل در مفهوم اوست احتمال عدم درباره او بیشتر است تا مفهوم لا شیء محض که محال است موجود شود. و هر چه

بیشتر دارای کمال است و از عدم دورتر است احتمال وجود درباره او بیشتر است تا آن که دارای همه کمالات است واجب است موجود باشد. انتهی.

این مطالب تمام صحیح است. و لیکن به شرط این که اصالت وجود ثابت شود و ما چون اصالت وجود را ثابت و محقق می‌دانیم؛ لذا دلیل مزبور را از اکمل ادله می‌شماریم. اصل دلیل از حکمای ایلین است که ذکر آن در وحدت وجود خواهد آمد.

دلیل دوم از معرفت نفس و تصور شیء تام (Preuve Par L ' Origine d'ide ' de Parfait)

این دلیل را دکارت ذکر کرده است. می‌گوید: «من ادراک می‌کنم خود را، و هر کس ادراک کند چیزی را موجود است پس من موجودم». بعد از آن گفته:

من می‌یابم در بعضی مطالب شک دارم و هر کس شک دارد کامل نیست، پس من ادراک می‌کنم عدم کمال خود را. آنگاه می‌گوییم تصور عدم ممکن نیست مگر به واسطه ملکه که مضاف الیه عدم است: تاریکی به واسطه نور، مرگ به واسطه حیات، جهل به واسطه علم و هکذا، پس عدم کمال تصور نمی‌شود مگر به واسطه شیء کامل. و چون من عدم کمال خود را درک کردم لابد شیء کامل را اولاً درک نموده‌ام. صورت شیء کامل از کجا در ذهن من آمده است؟ چند احتمال هست: یا از عدم، یا از خود من که ناقص هستم، یا از ممکنات دیگر که نیز مانند من ناقصند، یا از انضمام صورت ذهنی چند ناقص به یکدیگر. و تمام اینها باطل است، مگر این که بگوییم از موجود کامل بی‌نقصی که عبارت از واجب الوجود است صورت ذهنی کامل در ذهن من آمده است. انتهی

خلاصه استدلال این است که هر کس محدود و مقید را تصور کند مثلاً آب کوزه و حیوان ناطق، لابد آب مطلق و حیوان مطلق را در ضمن آن تصور کرده است و ما چون خود را با وصف نقصان و محدودیت تصور کردیم کامل را نیز که به منزله مطلق است تصور کرده‌ایم. و موافق آن صدر المتألهین در امور عامه اسفار (ص ۲۶) می‌فرماید:

فکلّ من أدرك شيئاً من الأشياء بأى إدراك كان فقد أدرك الباری، و إن غفل عن هذا الإدراك إلّا الخواصّ من أولیاء الله (تعالی) كما نقل عن أمير المؤمنین علیه السلام أنّه قال: «ما رایت شيئاً إلّا و رأیت الله قبله». «۱»

دلیل سوم از معرفت نفس

این دلیل را نیز دکارت ذکر کرده گوید:

من ناقص هستم و کامل را تصور کرده‌ام و از اینجا می‌دانم که من به خودی خود موجود نشده‌ام؛ چون اگر وجود من از خودم بود آن کمالی را که تصور کرده‌ام نیز برای خود ایجاد می‌کردم چون اراده انسان این است که هر چه را بزرگترین کمالات و خیرهاست برای خود حاصل کند، پس من از موجود دیگری وجود خود را اقتباس کرده‌ام و تصور کمال از اوست. انتهی.

حاصل دلیلش این است که اگر موجودی صفتی را برای خود نتواند ایجاد کند اصل وجود خود را به طریق اولی نمی‌تواند.

این دلیل باید به مقدمات دیگر تکمیل شود و از سقراط نقل می‌کنند که چنین استدلال کرد:

(۱). بنابر عقیده دکارت اثبات وجود عالم متفرع بر اثبات وجود خدا است چون ما خود موجودات را ادراک نمی‌کنیم بلکه صورتی از آنها در ذهن ما وارد می‌شود و یقین نداریم صورت ذهنی موافق با موجود خارجی است بلکه یقین نداریم عالمی در خارج ذهن موجود است مگر به این دلیل ثابت کنیم که خداوند نمی‌خواهد ما را فریب بدهد و قوای مدرکه ما را طوری نیافریده است که مطالب و اشیاء را بر خلاف واقع به ما ارائه دهد به این جهت از وجود نفس استدلال کرده است چون نفس انسان خود را به علم حضوری (**intuition**) درک می‌کند نه حصولی؛ یعنی خود نفس را ادراک می‌کند نه صورت آن را.

انسان موجود با شعوری است و باید علت او نیز موجودی با شعور باشد چون بالفطره معلوم است که علت نباید ناقصتر از معلول باشد.

دلیل چهارم از راه امکان (**argument de la contingence**)

این همان دلیل معروف مبتنی بر دور (**Serie circulaire**) و تسلسل است (**Serie indefinie**) و چون در کتب کلام و فلسفه ما مذکور است به شرح آن نمی‌پردازیم فقط به ذکر عبارت کلارک انگلیسی در ابطال تسلسل اکتفا می‌کنیم چون نیکو توضیح داده است، می‌گوید:

اگر فرض کنیم واجب الوجودی در عالم نیست و هر ممکنی از ممکن دیگر کسب وجود کرده آنهم از موجود دیگر الی غیر النهایه، نقصان و احتیاج آنها را بر نداشته سهل است احتیاج آنها را بیشتر کرده‌ایم، مثلاً دو عقربه یک ساعت [که] حرکت می‌کند به واسطه چندین چرخ است هر یک متصل به دیگری، و آن چرخ اول متصل به فنر یا وزنه‌ای که بر دندانه چرخ اول فشار وارد می‌آورد. اگر فنر و وزنه را برداریم هر چند چرخ‌های غیر متناهی یکی را به دیگری متصل نماییم باز کارخانه ساعت حرکت نخواهد کرد؛ چون علت کافی برای حرکت ندارد. و اگر کسی بگوید: ساعت حرکت نخواهد کرد؛ چون علت کافی برای حرکت ندارد. و اگر سی بگوید: ساعت می‌تواند بدون آن جزء لازم کار کند فقط به واسطه این که یک عده بی‌نهایت چرخ متصل به هم کرده‌ایم البته خطا خواهد بود. انتهی

دلیل پنجم از طریق حرکت (Mouvement)

مقصود از حرکت در اصطلاح فلسفی خروج از قوه به فعل است. گویند اول حکیمی که از این راه استدلال کرده انکساغورس بوده بعد از آن ارسطو از وی اقتباس کرده. عبارت ارسطو در کتاب ملل و نحل شهرستانی مذکور است و در سایر کتب فلسفه نیز با تغییر و توضیحی نقل کرده‌اند. حاجی در منظومه می‌فرماید:

ثمّ الطبیعی طریق الحرکه یاخذ للحقّ سبیلاً سلکه

و خلاصه استدلال این است که تمام موجودات عالم متحرکند یعنی ناقصند و طالب کمال، و محرک آنها که دهنده کمال است به آنها باید جامع تمام کمالات و غیر متحرک باشد و آن خداست، یا بطور علت فاعلیه یا علت غائی که موجودات عالم را به سوی خود جذب می‌کند. مرا در این باب نظریات دقیقی است که ذکر آن از حوصله این مختصر خارج است.

به عقیده دکارت در اجسام غیر امتداد هیچ نیست نه طبیعت و نه صورت نوعیه که مبدء حرکت باشد و به اصطلاح آنها جسم در حال اینرسی (inertie) است که تا عامل خارجی در آن تأثیر نکند او خود قادر به تغییر حال خود نیست. بنابراین حرکت در او از طرف قوای غیر جسمانی ماوراء الطبیعه یعنی خدا ایجاد شده است.

نقصان این دلیل این است که فقط وجود خدا را ثابت می‌کند برای حرکت دادن موجود ناقص به طرف کمال، نه برای ایجاد آن از عدم. و باید به مقدمه دیگر دلیل را تمام نمود که این اجسام مرکبند پس خود واجب الوجود نیستند؛ چون واجب مرکب نمی‌تواند بود.

دلیل ششم از نظم عالم و اتقان صنع

این دلیل را **Argument Teleologique** یا **par les causes finales** [گویند] یعنی از طریق غرض و غایت [و] بین تمام طوائف مشهور است چون ما در جزئیات و اجزاء عالم که ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم هر یک برای مقصودی و غرضی ایجاد شده چنانکه معلوم می‌شود موجد آن از روی علم و اراده آن را خلق کرده، و هر چه علوم ترقی کند و بیشتر در اجزاء کون دقت شود عنایت خالق بیشتر معلوم می‌گردد. ابو العتاهیه گوید:

تدل علی آنه واحد

و فی کل شیء له آیه

و این شعر از ولتر است:

L'universm' embarasse et je ne puis songer Que cette horloge exist et n'ait point d'horloger

یعنی عالم مرا حیران می‌کند و نمی‌توانم تصور کنم که این ساعت موجود شده بدون آن که ساعت‌سازی داشته باشد.

سقراط بسیار به خلقت چشم و مصالح و حکمی که خالق در آن به کار برده توجه نموده که چگونه به واسطه ابرو از عرق و چرک پیشانی محفوظ گردیده و چگونه مژگان آن را از گرد و خاک حفظ می‌کند و پلکها با سرعت حرکت خود پیوسته آن را پاک می‌نماید.

نیوتن مخترع جذب عام نیز توجه مخصوص به چشم نموده می‌فرماید:

چگونه ممکن است کسی که چشم را درست کرده از دقائق علم مناظر و مرایا بی‌اطلاع باشد (optique)؟ و البته معلوم است که این علم بسیار مشکلی است و تمام دقائق و خصوصیات آن که پس از سالیان دراز و تجربیات فیزیک کشف گردیده در صنعت چشم به کار رفته است.

و نیز در فلسفه لار نقل می‌کند که شخصی از نیوتن دلیلی بر وجود خدا خواست. این مرد بزرگ اشاره به آسمان نمود.

بخت و اتفاق (Le hasard)

این فرض ذیمقراطیس است و جمعی متابعت کرده‌اند. می‌گوید: ذرات صغار غیر متناهی در فضا پراکنده و در حرکت بودند و بر حسب اتفاق با یکدیگر ملاقات کرده اجسامی پدید آمد که بعضی‌ها ترکیبشان قابل بقا و استمرار بود و بعضی قابل نبود. آنها که قابل بودند باقی ماندند و آنها که قابل نبودند از بین رفتند.

و ما اینها را که می‌بینیم اجزا و ترکیبشان موافق با حکمت و مصالح آنها به موجب زندگی و بقای آنهاست نه به علت این است که صانع حکیم است، بلکه به واسطه این است که آنها که چنین نبوده‌اند از بین رفته‌اند.

این ایراد علاوه بر این که بخت و اتفاق را به دلیل فلسفی باطل کرده‌اند با مشهودات ما مخالف است؛ چون بنا بر فرض مزبور باید عده فاسدها چندین هزار برابر بیش از صحیح‌ها باشد. مثلاً در شکم مادر هزاران هزار طور جنین پیدا شود

یکی بی‌دست، یکی بی‌پا، یکی بی‌چشم، یکی بی‌سر، یکی با هفت چشم، یکی با ده سر و هکذا، و آن که صحیح و درست متولد می‌شود در بین آنها بسیار نادر باشد. پس احتمال ذیمقراطیس مثل این است که شخصی ببیند کتابی چاپ شده و اوراق آن با نمره‌بندی صحیح مجلد گردیده احتمال بدهد که باد همه نوع کاغذها را به این طرف و آن طرف برده اتفاقاً یکی از دفعات گذرش به مطبعه افتاده، آن را روی حروف پهن کرده و دو مرتبه برگردانیده است!! گفتن این احتمال آسان ولی باور کردنش مشکل است.

علاوه بر این بعضی حکمت‌ها در خلقت به کار رفته که با ترکیب ذرات ارتباطی ندارد مثل آن که طفل به محض تولد تا پستان در دهانش می‌گذارند می‌مکد بدون آن که بداند شیر غذای اوست. و همچنین وقتی می‌خواهند او را

از آغوش رها کنند از ترس این که بیفتد گریبان مادر را می‌گیرد با این که تعقل معنی مرگ را نکرده از آن خوف دارد. فرضاً ترکیب ذرات به بخت و اتفاق، هیئت و وضع اعضای جسمانی را درست کند این مصالح معنوی را نمی‌توان به شکل و ترکیب ذرات نسبت داد.

دلیل هفتم از قانون اخلاقی (preuve de la loi morale)

می‌گویند: اول کسی که از این راه استدلال کرده سقراط بود، و کانت فیلسوف آلمانی بر آن اعتماد کرده می‌گوید: ما در وجدان خود می‌یابیم که بعضی افعال حسن و بعضی قبیح است و اگر افعال حسنه را مرتکب شویم مستحق تمجید و تحسین و اگر افعال قبیحه را به جا آوریم مستحق سرزنش و ملامتیم. پس یک قانونی موجود است و مقنن آن خود ما نیستیم؛ زیرا که اگر خود ما بودیم می‌توانستیم آن را تغییر دهیم با این که اگر ما قرار بگذاریم که سرقت و قتل کار خوبی است باز پیش خود حس می‌کنیم که مخالف قانون صحیح رفتار کرده‌ایم، و قانون به حال خود باقی است، و چون مقنن این قوانین خود ما نیستیم لابد قوه غیر ما - یعنی واجب الوجود - است که وضع کرده و به ما الهام نموده است.

کسانی که می‌گویند: حسن و قبح افعال ذاتی است، غیر این نخواهد بود که جاعل آن خداست تکویناً نه انسان تشریحاً. انزجار از قبایح چیزی است که حکمت الهی اقتضا کرده آن را در نهاد بشر قرار داده و اگر این نبود اجبار آنها با هیچ قانون تشریحی ممکن نمی‌گردید، مثل آن که میل به ازدواج یا خوردن طعام به حکمت ازلیه برای بقای شخص یا نسل موضوع شده و اگر نبود با تشریح مردم بدان رغبت نمی‌کردند.

ادله دیگر نیز هست و چون بنای ما بر تفصیل نیست به همین‌ها اکتفا کردیم.

در صفات (Attributs de Dieu)

عموماً فلاسفه اروپا صفات کمال را برای خدا اثبات می‌کنند: دکارت در کتاب مکالمات خود گفته: «برای این که خدا را آنقدر که در خور من است بشناسم در بین چیزهایی که صورت ذهنیه آنها در خاطر من هست آنچه را که داشتنش کمال است برای خدا اثبات می‌کنم و آنچه را که نقص است از او دور می‌نمایم». و در کتاب لار گوید: «بعضی صفات که علامت محدودیت و نقص است مانند جسمیت و شکل و عدد و حرکت در واجب الوجود نیست». و چنانکه گفتیم معتقدند که ماهیت او (essence) عین وجود اوست (existence) و او را غیر متناهی

می‌دانند؛ یعنی تمام صفات کمالیه به اندازه‌ای که بیشتر از آن نیست در او موجود است. و نیز می‌گویند: صفات او عین ذات است. در فلسفه لاهر گفته:

ما نمی‌گوییم: واجب الوجود دارای علم است، بلکه عین علم است. و نیز گفته: واجب الوجود فعل محض است (acte pur)؛ یعنی هر چه برای او باید ثابت باشد فعلاً ثابت است و حالت منتظره برای تکمیل در او نیست. دکارت گفته: «اقتضای ذات غیر متناهی او این است که من با تناهی و محدودیت نمی‌توانم او را ادراک کنم».

در بیان صفات همین اندازه کافی است و اصطلاحاتی چند است که بر حسب قرارداد خود باید به شرح آنها بپردازیم:

ثنویت (Dualisme)

یعنی قائل بودن به دو اصل ازلی و قدیم، چنانکه از مذهب مانی معروف است. بعضی اروپائی‌ها به افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهند که هم خدا و هم ماده را قدیم می‌دانستند؛ یعنی می‌گفتند: خداوند ماده را از عدم ایجاد نکرده بلکه آن را از حالتی به حالتی نقل می‌دهد. اما آنچه ما از مذاهب ارسطو می‌دانیم این است که این حکیم ماده را قدیم می‌دانسته ولی قدیم زمانی که منافعی با مخلوق بودن آن ندارد، مثل این که اگر فرض کنیم خورشید قدیم و ازلی بوده نور او هم قدیم و ازلی [است]، مع ذلک مخلوق و موجود شده به واسطه خورشید است. و چون به عقیده او جسم مرکب است از ماده و صورت و هر یک از این دو محتاج به یک‌دیگرند، هیچ یک واجب الوجود نیستند، بلکه مخلوق خدا هستند از ازل. و چون مباحث علیت و معلولیت نزد فلاسفه اروپا درست منقح نیست ممکن است ناقل از کلام ارسطو که گفته ماده قدیم است، غیر مخلوق بودن آن را فهمیده باشد.

حلول و وحدت وجود (Le pantheisme)

یعنی مذهبی که خدا را از عالم جدا نمی‌داند و آن بر دو قسم است:

اول حلول (Le pantheisme naturaliste) که عالم را مستقل و موجود بنفسه، و خداوند را موجود تابع و متفرع بر عالم فرض می‌کنند مانند حرارت که متفرع و تابع جسم است. یا آن که خدا را موجود ضعیفی تصور

می‌کند که به واسطه ظهور در صورت‌ها کامل می‌شود. و این‌ها یک نوع طبیعی مذهبند که خدا را در عالم مستهلک می‌کنند.

دوم وحدت وجود (**Le pantheisme idealiste**) که بالعکس خدا را موجود حقیقی و عالم را ناچیز و فانی و مظهر بی‌ثبات (**apparenc fugitive**) مانند سایه و عکس و وجود ربطی، و به عبارت ساده‌تر عالم را در خدا مستهلک می‌دانند. و بین این دو عقیده فرق بسیار است: دسته اول مستغرق در طبیعت و دسته دوم مستغرق در توحید و معرفت شده‌اند.

اصل عقیده از فلاسفه ایلون از قدمای یونان است مانند زینون اکبر و باریمندس، و بعد از آنها بین فلاسفه اسکندریه که اروپاییها افلاطونیین جدید گویند معروف بوده. در بین مسلمین از مذهب حلول نشنیدیم و لیکن عرفا و اهل ذوق و تصوف مایل به وحدت وجود بوده و از معاریف آنها حسین بن منصور حلاج است. از فلاسفه قرون وسطی اروپا ظاهرا کسی تابع آن نیست؛ و لیکن در بین فلاسفه جدید آنجا طرفدار بسیار دارد. معروفترین آنها اسپینوزا هلندی و هگل آلمانی و بعد از آنها شلنگ و فیخته و شتراوس در قرن اخیر که همه آلمانی بوده‌اند. اختلاف مردم اروپا درباره اسپینوزا نظیر اختلاف اهل مشرق درباره حلاج است: بعضی او را مست عشق خدا و بعضی مانند مالبرانش او را ملحد و رئیس ملاحظه گفتند.

اسپینوزا به تبعیت ایلون گفته: هر تعینی (**determination**) عبارت از محدودیت است (**limitation**) برای این که نمی‌توان گفت: موجودی اینطور یا آنطور است مگر این که صفت و کمال مقابل آن را نداشته باشد پس موجود غیر متناهی ذاتا باید بی‌تعین باشد.

ترجمه عبارت تاریخ دزبری:

اسپینوزا گفته: شیء اصیل وجود مطلق است و آن یکی است و غیر از وجود هیچ چیزی نیست نه در خارج و نه در ذهن. این وجود صفات غیر متناهی دارد که دو صفت آن را ما می‌دانیم: امتداد که مقوم عالم اجسام و تعقل که مقوم عالم مجردات است دو صفت یا دو تجلی و ظهور از تجلیات وجودند پس موجودی نیست مگر یک وجود و آن خدا است.

در عبارات هگل کیفیت پیدا شدن کثرت در عالم شرح داده شده و منشأ آن را **idee** نامیده، و مقصودش همان عین ثابت در اصطلاح عرفای ماست. و نیز اشتباک و اختلاط وجود با عدم در کنه ماهیت ممکنات را بتفصیل شرح داده گوید:

قوام آنچه به نظر ما موجود می‌آید به عدم است، و عدم داخل در مفهوم و ماهیت هر چیزی است فقط وجود مطلق و نامتناهی واجب الوجود از عدم دور و موجود است؛ مثلاً معنای تعین و حدوث و محدودیت که لازم هر ممکنی هست به مفهوم عدم تقوم پیدا کرده: تعین یعنی داشتن یک خصوصیت و نداشتن خصوصیت دیگر، و حدوث (**devenir**) یعنی موجود بودن بعد از معدوم بودن، و محدودیت یعنی رسیدن به یک حد و تجاوز نکردن از آن. و در حقیقت بیان این بیت مولوی است:

تو وجود مطلق فانی نما

ما عدم‌هاییم و هستیهای ما

یا

بجز واجب دگر چیزی نماند

چو ممکن گرد امکان برفشانند

ابقاء و حفظ (**Conservation**)

ممکن بعد از این که موجود شد از واجب الوجود بی‌نیاز نیست. «۱» دکارت گفته: «حفظ ممکنات به ایجاد پی در پی و مستمر است بطوری که اگر خداوند یک دفعه، تأثیر خود را بردارد تمام چیزهایی که آفریده است به عدم برمی‌گردند».

پس ممکن مانند نور چراغ است که حدوثا و بقاء به چراغ محتاج است نه مانند نقش نسبت به نقاش که فقط در حدوث محتاج و در بقا بی‌نیاز است. بنابراین بین فلاسفه جدید اختلاف است: مالبراناش گفته: اکوان متجدد می‌شوند؛ یعنی یک موجود واحد در زمان ممتد باقی نمی‌ماند، و اشیاء در هر آنی موجود و در آن بعد معدوم می‌شوند و موجود دیگر به جای آن می‌آید و انسان اشتباها گمان می‌کند یک وجود مستمر است، مانند عکس سینما که انسان گمان می‌کند یک عکس می‌دود

(۱). بعضی متکلمین قدیم اسلام مثل جاحظ و صیمری می‌گفتند: «لو جاز علی الواجب العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم» و جمعی از فلاسفه اروپا را که بر این عقیده بودند **deistes** گویند.

و حرکت می‌کند. و لیب نیتز گوید: همان موجود اول باقی است اگر چه در بقا محتاج به مؤثر است «۱».

عنایت خالق (Providence)

در مذهب افلاطون خداوند تمام حکمت‌ها و مصالح را در جزئیات جهان ملاحظه می‌کند. و در مذهب ارسطو این نظم و نسق از لوازم قهری وجود خالق است نه آن که از روی علم و قصد به جزئیات آن را اعمال نموده باشد. و علت اختیار این مذهب آن بوده که باید جزئیات به حواس ادراک شود و خداوند از اعضا و حواس منزّه است. و در فلسفه لار (صفحه ۵۳۱) جواب می‌دهد که خداوند در عین علم به ذات بسیط خویش که غیر متناهی است تمام تفصیل و جزئیات را مشاهده می‌کند و به عبارت فلاسفه ما علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است که در مبدء و معاد و اسفار مشروح است.

جبر و قدر و اختیار

جبر (**fatalisme**) یعنی خداوند کارهای ما را بر دست ما جاری می‌کند در مقابل اختیار (**Libre arbitre**) یعنی ما خود در کار خود اختیار داریم که به جا آریم یا ترک کنیم.

قدر یا تعیین سرنوشت (**Determinisme**) یا علم سابق الهی که آنها **moyenne Science** یعنی علم متوسط گویند محل بحث فلاسفه قرار گرفته و در این که چگونه می‌شود کار انسان از پیش معین و معلوم و مع ذلک در عمل خود مختار باشد بیاناتی کرده‌اند. و فلاماریون فیلسوف معروف معاصر در کتاب قبل از مرگ

(۱). می‌گویند: شیخ الرئیس معتقد بود که کون اوّل باقی است و بهمنیار شاگردش معتقد بود که اکوان متجدّد می‌شوند. وقتی بهمنیار از شیخ سؤالی کرد شیخ به او جواب نداد. بهمنیار علت پرسید.

شیخ فرمود: تو از کس دیگر پرسش نمودی نباید از من مطالبه جواب کنی!

گوید: انسان به عقیده من نه مجبور مطلق است و نه مختار مطلق مانند کسی که در کشتی نشسته مختار است در کشتی حرکت کند و نمی‌تواند از آن خارج شود. و بعضی اصلاً منکر تقدیر شده اما لیب نیتز و اکثر اعظام فلاسفه فی الجمله آن را تصدیق کرده‌اند.

شوپنهور نوشته است:

من یقین دارم هر چه باید اتفاق بیفتد ولو خیلی جزئی از پیش معین است. یک روز در اطاق تحریر نشسته بودم که ناگاه شیشه مرکب برگشت و روی میز تحریر و کف اطاق ریخت. خدمتکار را برای پاک کردن آن صدا زدم. آمده مشغول بود برای من نقل کرد که شب در خواب عین واقعه را دیده و صبح برای خدمتکار دیگر من نقل کرده. من برای امتحان بیرون رفته آن خدمتکار دیگر را خواستم و از او پرسیدم رفیقہ تو دیشب چه خواب دیده بود؟ گفت نمی‌دانم. گفتم: صبح برای تو نقل کرد. گفت: بلی خاطر من آمد خواب دیده بود که در اطاق شما مرکب ریخته و او مشغول پاک کردن آن است. انتھی.

مولانا گفته:

همانطور که مادر از طبیعت پسرش تا اندازه‌ای مطلع است و می‌داند در فلان موقع فلان عمل را انجام می‌دهد اگر چه پسر مختار است، خداوند هم از پیش می‌داند هر کس چه عملی را انجام می‌دهد با اختیار. انتھی.

و ما می‌دانیم هر کس در آتش بیفتد فرار می‌کند پس معلوم بودن عمل از پیش منافات با اختیار ندارد.

شر (Le mal)

بعضی فلاسفه مانند شوپنهور می‌گویند: عالم شر محض است. و این عقیده را **Pessimisme** گویند و به عقیده او حیات عبارت از مجاهده قوای نفسانی با طبیعی است و سعادت انسان به بی‌اعتنایی به زندگی. و گفته: فوه شریه در باطن هست که ما را مجبور می‌کند برای مصالح دیگری خود را در زحمت بیندازیم و محبت و عواطف از جنود این قوه شریه‌اند. و بعضی دیگر مانند لیب نیتز و مالبرانش گفته‌اند: عالم خیر محض است و در آن شر وجود ندارد. و این مذهب را **Optimisme** گویند و برای توجیه چیزهایی که به نظر شر می‌آید گفته‌اند: شر بر سه قسم است:

اول شر فلسفی؛ یعنی عدم کمال که لازمه هر ممکنی است و در حقیقت شر نیست؛ مثلاً سنگ جان ندارد اگر خداوند آن را جاندار خلق کند در معنای این است که هیچ سنگ خلق نکند. و اگر انسان بی نقص بیافریند در معنای این است که برای خویش شریکی ایجاد کند.

دوم شر طبیعی یعنی آلام نتیجه حساسیت است، و حساسیت در انسان خیر محض است و اگر گاهی موجب دردی شود آنهم خیر است؛ چون اگر ترس درد نبود هیچ کس نه از مرض معالجه، و نه از موزیات اجتناب، و نه از عقوبت جرائم خوف داشت.

سوم شر اخلاقی؛ یعنی این که انسان قدرت بر اعمال قبیحه دارد و کارهای زشت از او سر می‌زند. گفته‌اند: این نتیجه وجود خیر اعظمی است که عبارت است از مختار بودن او، پس وجود مصاحب و ملازم است با خیر. و ما کتاب را ختم به خیر می‌کنیم.

*** آنچه اقوال در این کتاب نقل شد یا از کتب مصنفین و صاحبان اقوال یا از تاریخ دزبری که به ترتیب حروف تهجی اعلام طوائف را با شرح کامل ذکر کرده، و ادله آنها از کتاب مزبور و کتاب فلسفه لار (Lahr) که از کتب کلاسی فرانسسه است نقل گردیده، و کتب دیگر بسیار در نظر بود ولیکن اعتماد بر مذکورات بیشتر داشتم، و از دکارت بیشتر نقل کردم چون افضل این قوم است و او را مؤسس فلسفه جدید می‌شمارند، علاوه بر این که مطالب وی به ذوق ما هم نزدیکتر است.

و الحمد لله علی توفیقه لإتمام هذه الرسالة.

ابو الحسن الطهرانی الشعرانی