

تار نماي " کتاب فارسي "



www.KetabFarsi.com

Ketab@KetabFarsi.com

[Ketab2095](#)

ليبنيٲس. فلاسفه بزرگ. آندره کرسون. ترجمه کاظم عمادی.

فلاسفہ بزرگ

سینس

پروفیسر مسعود علی صاحب مدظلہ العالی

برچیدہ از کتابخانہ دیجیتل ہندوستان

<http://dli.iiit.ac.in/>

فلاسفہ بزرگ

سینتیس

تألیف: آندره گرسون

ترجمہ: کاظم عمادی



چاپخانہ سرداران مردین

زندگی

گوتفرید ویلهلم لیبنتس^۱ در اول ژوئیه ۱۶۴۶ در لایپزیک^۲ ، دنیا آمد و در ۱۴ نوامبر ۱۷۱۶ در هامبورگ^۳ درگذشت.

زندگی‌نامه‌اش با فعالیت‌های گوناگون سپری گردید و بعنوان یک عالم معقول و ریاضی‌دان و روانشناس و مورخ و حقوق‌دان و سیاستمدار و مهندس و زبان‌شناس از تمام علوم و معارف انسانی کسب اطلاع نمود هر چند خانواده‌اش اصلاً از نژاد اسلاو بوده و نامش بزبان آلمانی هیپایستی‌لیبنتس نوشته شود ولی املائی کنونی اسم او لیبنتس است و خودش بر دو صورت امضا میکرد .

لیبنتس فرزندی خفوق تالی بود که در دانشگاه لیبزیک علم اخلاق نیز تدریس میکرد تحصیلات مقدّماتی خود را مانند همه همسالان خود با انجام رسانیدن ولی روحیه او بویژه با خواندن کتابهای کتابخانه پدرش نیکوین گردید او همان آغاز جوانی زبان لاتین و یونانی و آراگراف و آثار افلاطون و ارسطو و پیرریل را خواند و از علیرز فکر و سبک اشایی آنها استفاده برد و سپس فاسطه و علم الهی اسکولاستیک را تحصیل نمود و دریاوت که «در ریسر این کورد اسکولاستیک خالای ناب پنهان است .» پانزده ساله بود که «خواندن آثار فلاسفه جدید مانند بکن ، هویس گالیله و دکارت پرداخت و ذوق او بشدریج بجانب ریاضیات گراید

با ابرمه وقتی بدانشگاه لیبزیک وارد شد بغاسفه تل بست و در ۱۶۶۳ پایان نامه خود را در باب «اصل فردیت» نوشت و پس از فراغ از

۱-Gottfried Wilhelm Leibniz ۲-Leipzig ۳-Hanover .

تحصیل به پنا^۱ وقت تا دروس اهرارویسکل^۲ ریاضی دان را دنبال نمایند و برای فلسفه در پی قوانین ترکیبی نظایر ترکیبات ریاضی و بهمان قضاوت آنها برآمد و افکار خود را در کتاب «مطالعه در فن ترکیب»^۳ باعرض انتشار در آورد (۱۶۶۶) و سپس به آلتندورف^۴ واقع در نزدیک نورمبرگ رفت و در آنجا بدرجه دکتری در حقوق که علل نامعلومی توانست این عنوان را در پنا تحصیل نماید، تامل گشت.

در این اوان در نورمبرگ وارد انجمن روزگروا که علوم سحر و کیمیا میبرد اخت گردید و از این پس به علم شیمی دلساخت و در همه امور دلبستگی خود را باین علم ادامه داد.

همچنین در نورمبرگ بود که با بارون دوبواپورگ^۵ مشاور قدیمی منتخب مایانس^۶ و سیاستمدار متفقد وقت آشنائی یافت و این دو خیلی زود با یکدیگر صمیمی و مانوس گردیدند و لیستس نامساعدت دوست خود بزندگانی سیاسی قدم نهاد و حوادث بزرگ سیاسی ذی‌علاقه گشت و باداشتهای دربار، مسائل امنیت داخلی و خارجی آلمان تنظیم نمود. در ۱۶۷۰ سمت مشاور دوبوا، عالی انتخابیه مایانس برگزیده گشت لینیتس در ۱۶۷۴ تحت این عنوان بمأموریتی عازم پاریس گردید تا مگر لوئی چهاردهم را مسمم کند که مصر را تسخیر کرده و دولت عثمانی را بر اندازد و اروپا را از شر محامات بربرها آسوده نماید و از طرفی امیدوار بود که چنانچه نقشه اش عملی گردید لوئی چهاردهم را از مگر بردن قدرت بطامی خود در عایه آلمان مصرف سازد و نقشه خود را در طی

۱-Léna ۲-Ehrard Weigel ۳-Altloht

۴- baron de Boinebourg ۵-Mayence

يك یادداشت مفصل با دلایل و مدارك كافی تشریح نمود و در آن لزوم
 مداخله در عصر را ثابت کرد و شرایطی برای تسهیل بیروزی ارائه نمود
 سرانجام نقشه او مردود گردید اما اقامت او در پاریس که سه سال بطول
 انجامید زیاد هم برای وی بی ثمر نبود. در این مدت در نزدترین کانون
 معنوی عصر بسر میبرد و با چند تن از بزرگترین دانشمندان زمان آشنائی
 بهم رسانید. از آن جمله با آرنولد کرات مفصل درباره فلسفه و علم معقول
 عمل آورد و با هویژس^۱ کار کرد و آثار باسکال را مطالعه کرد. این
 ماهی که در پاریس گذراند تأثیر شایان توجهی در او بخشید. کونویشر^۲
 در تاریخ فلسفه خود مینویسد: «اگر او يك نویسنده فرانسوی از کار در
 تبعده بود نمیتوانست يك نویسنده اروپائی قرن خود بشود. در پاریس
 بود که يك ریاضی دان درجه اول علم رفت و با او خدای که آن ایام
 حکمفرما بود او نمیتوانست در آلمان چیزی مهم شاخصی فائل شود.»^۳
 در این عصر (۱۶۷۶) بود که کشف برجک ریاضی او، یعنی حساب
 دیفرانسیل^۴ بصورت عمل درآمد و همین کشف او را در عداد یکی از
 بزرگترین ریاضی دانان در آورد اما پیش از او نیوتن بچگونگی کشفی فائل
 آمده و از ۱۶۶۵ روش نویسی در حساب اختراع کرده بود اما از يك نظر
 حساب او با حساب لیبنیتس معايرت داشت. در نظر او تغییرات توابع^۵ با
 حرکت اجسام مقایسه میگردد و تصور سرعت هندی محاسبه او را تشکیل

۱ - Arnould - معروف نآرنوی کبر عالم الهی فرانسوی (۱۶۶۱-)

۲ - Huygens - قبل يك دان و صدسه دان و منجم هلندی و عالم
 تحقیقات مبدی در نازه اسپکاس نور وی سرر فاسك ساعت را برای توضیح حرکت
 آن اختراع نمود (۱۶۹۵ - ۱۶۲۹)

۳ -Kuno Fischer i-calcul différentiel =-fonctions

هدایت لیبیتس تصور فلسفی را اساسی قرار داده در صورتیکه تصور مقادیر بی‌بهایت خرد را مداخله داده بود.

بارون دو بوانسورگک و ژان فیلیپ منتج هاباس هر دو در ۱۶۷۶ در گذشتند و لیبیتس چون دیگر علاقه‌ای به مایانس در خود احساس نمی‌کرد بنابراین دوک دو بروسوویک نو سورگک^۱ پاسخ مساعده داد و شغل کتابداری را در هانوفر پذیرفت پس پاریس را ترک گفت اما پیش از اینکه آلمان را بگذرد سفری به لندن کرد و در آنجا با کولیس^۲ هندسه دان و دوست نیوتن ملاقاتی کرد و در امستردام نیز با اسپینوزا چندین مصاحبه مخصوص در باره متافیزیک بعمل آورد.

در مدت چهل سالی که بعداً بزیست، لیبیتس دیگر عمر به‌هاور را ترک نگفت چرا اینکه برای جمع آوری اسنادی در باره خاندان بر سوویک که مأمور نوشتن تاریخ آن بود و برای مأموریت‌های سیاسی به‌مسافرت‌های کوتاهی اقدام می‌ورزید.

آلمان و ایتالیا را در مدت سه سال سیاحت و کتابخانه‌ها و آرشیوهای آنجا را کاوش کرد و در ۱۷۰۱ انتشار اسنادی را که جمع آوری کرده بود آغاز نمود و انتشار آنها از ۱۷۰۱ تا ۱۷۱۱ بطول انجامید ولی کار شخصی که می‌خواست از روی این اسناد انجام دهد با تمام ماند.

لیبیتس در ۱۷۱۱ سرد پتر کبیر تر از روسیه باز یافت تا طرح یک سازمان مدنی و اخلاقی برای روسیه را با او پیشنهاد نماید و سپس بخواهش امپراتور اتریش او را در اورفنت و در دربار این شهر پذیرد که با پرنس

اوزن دوساروا^۱ ملاقات کرد و مدار شناسی^۲ را برای او مرسته نگارش در آورد

این دوره ارزندگانی لیستیس که نوتر و^۳ آرا دوره اخذ نتیجه میباید دوره ایست که در خلال آن ادبشده های بزرگی را که علی اقامتش در هایانس و بخصوص هنگام اقامتش در پاریس در مغز او حطور کرده بود توسعه داده بصورت عملی در آورد و این ادبشده ها بویژه در زمینه فلسفه بود که پانزده سال اخیر عمرش را وقف آن گردانید و در واقع غالب آثاریکه مدار پایانی این کتاب خلاصه ای از آنها را معل خواهدیم کرد محصول همین دوره میباشد

هنگامیکه لیستیس پس از اقامت در وین به اورانز گردید متوجه گشت که از قدر و اعتبارش بسی کاسته گردیده و نا ایمنه به سفارش او بود که هر در بانک لول پادشاه پروس آکادمی علوم برلین را تأسیس کرد و هم بوده گد پیوسته با تمام هوا در راه توسعه وحدت اخلاقی و تمدن در سراسر آلمان میکوشید .

اما پرنس سوئی که حامی وی بود در ژوئن ۱۷۱۴ در گذشت پرنس منتخب زورز پادشاهی انگلستان مصوب شده عازم لندن گشت و وزیر او ارشتورف^۴ رخصت امداد که لیستیس همراه پادشاه بلندن رهسپار شود

وانگبی بیماری رفته رفته لیستیس را زمین گیر میگرد و نفوس شاهه های او رسید چنانکه در بانک بحران سخت سرعش بتاریخ ۱۴

۱-Prince Eugène de Savoie ۲-Monadologie

۳-Boutroux ۴-Bernstorff .

نوامبر ۱۷۱۶ در گذشت و بدون هیچگونه تشریفات و بیشتر بصورت يك نفر اهزن تا بمنزله مردی که مایه افتخار میبشتر بوده ، بخاك سپرده شد. فقط آکادمی علوم پاریس از زمان منشی خود فونتنل^۱ از او تجلیل نمود بونرو میگردد . * سبك فکر او را در چیز مشخص میگردد اند در وهله اول از چنانکه خود میگفت * يك نفر خود آموزی ، بود که در اشیا عمیقانه تراز حد معمول رسوخ میکرد تا چیز تازه ای در آنها کشف نماید . در وهله ثانی در آثار دیگران چیزهایی را میجست که بدون حفظ شدن میخورند ، نه چیزهایی که در خورد سر رانش و منعت بود را این استعداد معنوی او شاید بستگی بيك استعداد اخلاقی داشت و آن عبارت از این بود که هر چیز را از جنبه خوب آن بنگرد . منشی اش اظهارت^۲ میگفت :
(او همه چیز را از جنبه خوب آن میگريست)

* نبوغ اینستس در فکر حلاق و روح سازش بدیر اوسب که بکی فرزمی است که میاگر بند و دیگری قانونی است که فرمان میدهد . او جد و هر فردی است که خود همه چیزها را صاف میکند تا اینکه با نگاه روشنی هماهنگی عمومی را نمائشاکند .

فلسفه

I - هنگامیکه دکارت بسن «تمیز» رسید به بهبودگی تحصیلاتی که کرده بود بی برد و بر آن شد که خودش بچسبندجوی حقیقت بربحیزد بی آنکه خود را با سنن و شعائر گذشته سردرگم سازد. از این رویك ته ددرابر مسائل مسوضوعه عرض وجود نمود و تنها بنیروی عقل دینش خاص خود محل آبهامت گماشت

دیدگاه لمبیتس بکلی باوی تفاوت داشت و او معرفت‌های پراکنده در جهان را ناچیز نمی‌انگاشت و بر عکس معتقد بود که اینها محتوی مقدار زیادی از حقایق هستند. اما این حقایق را ما نه میتوانیم بشناسیم و نه آنها را سکار بندیم هادر قبال معرفتی که از طرف نسلها فراهم گردیده مثل تاجری هستیم که مغازه او بر از کالا است اما فاقد يك دفتر ترتیب است و یا مثل محفقی هستیم که در کتابخانه آشفته وی فهرستی بکار میردازیم پس کار قرون گذشته را کوچک‌نیا انگاریم. تقریباً تمام متفکرین در آنچه تصدیق کرده‌اند حقیقت گفته و در آنچه انکار ورزیده‌اند بخطارفته‌اند. با تعمق بی‌دری در عقاید مختلف آ، این فلسفه ای بدست خواهد آمد که از تمام فلسفه‌های آ، ان برتر خواهد بود زیرا که این فلسفه ترکیبی از تمام حقایقی خواهد بود که آ، ان کشف کرده‌اند

بهمین جهت شایسته است بدو عملی که فرانسس بیکن «دانا» اشارت کرده اقدام ورزیم: یکی اینکه بیلابی از آنچه اکنون در دست داریم و میتوانیم آنها را تحصیل شده انگاریم ترتیب دهیم و دیگر آنکه روشی کشف نماییم که دسترسی ما را بماورای آنچه میدانیم میسر سازد

و بتوانیم حقایق جدید و دستورالعمل‌های تازه‌ای از آنها استخراج نماییم در پرتو این اندیشه‌ها است که لیپنیس در مسائل منطقی-تفکر برداشته و به تبعاتی اقدام ورزیده که با آنکه تا تمام مانده ولی باز هم بدعت فوق‌العاده طبع و یک نوع پیش‌گویی از آنچه منطبقون معاصر یافته‌اند از آن پیدا است. برای یافتن سوزنی که در کف اطلاق گم شده باشد دو طریقه عمل وجود دارد: یکی اینکه از روی تصادف اینسو و آنسو چشم بیاندازیم و فقط بشناسیم و دیدوار باشیم و دیگری اینکه کف اطلاق را بدهدای از مربع‌های کوچک تقسیم کرده سپس یک یک مرها را بانظم و ترتیب واری نماییم. با شیوه اول خطر اتلاف وقت و زحمت در بین است و با شیوه دوم حتماً به نتیجه خواهیم رسید. در هر شیوه تحقیق نیز وضع بر همین منوال است.

و اگر بخوایم چیزی را بیابیم باید از بهترین لوازم ممکنه یاری بگیریم و لیپنیس ما را بشیبه چنین آلات و لوازمی میخواند آنچه در این قسمت از آثار او جنبه دارد در مجموعه‌ای از ملاحظاتی شبان توجه در باره طبیعت تصورات^۱ از یک سو در باره اصول جبر و مقابله از دیگر سو است

لیپنیس انواع مختلف تصورات را بدینسان تعریف میکند:

۱- تصورات بسیط، این تصورات غیر قابل تجزیه و غیر قابل تعریف هستند ۲- تصورات مرکب: این تصورات از تصورات بسیط ساخته میشوند؛ اما بعضی شامل دو و بعضی شامل سه و یا چهار و یا بیشتر از این تصورات

هستند. و همه قابل تعریف هستند ~~چونکه~~ چونکه عناصر هر کب آنها را معین کرد. ۳) تصورات هر کب بنویسه خود بصورت تاریخ و تصورات روشن تقسیم میشوند. تصورات تاریخ هستند در صورتیکه واقعی نباشند برای اینکه ما بتوانیم طبیعت شیئی را که معرفی میکنند تشریح سازیم. مثال. اگر حیوانی را دریشه‌ای مشاهده کنیم و بتوانیم بگوئیم این چه حیوانی است تصور ما تاریخ است. تصورات درعکس این حالت روشن هستند. ۴) از طرف دیگر تصورات روشن با مبهم و یا ناز هستند: مبهم (اند در صورتیکه تجزیه و تحلیل آنها تشخیص عناصر هر کبه آنها را جهت مسا میسر نسازد و درعکس این حالت ناز هستند. ۵) برخی از تصورات ناز را باید نام و برخی دیگر را ناقص نامید. تصورات نوع اول که فوق‌العاده نادرند تصویری هستند که ما تمام عناصر آنها را میشناسیم و این تصورات در ریاضیات یافت میشود تصورات نوع دوم تصویری هستند که ما جزئی از عناصر آنها را تشخیص میدهیم

اینها بود اساس و معنای تفکرات عطفی لیستس. نخستین کلرها ایست که فهرست جامعی از آنچه میدادیم فراهم سازیم و در دست داشتن چنین فهرست امر تحقیق را برای ما بی اندازه آسان میسازد. و منظور لیستس این بود که از طرفی ترتیب خروجی اقسام و از طرف دیگر ترتیب موضوعات سیاهه‌های مفصلی تنظیم شود که در هر دم جوینده بتواند بدانها رجوع نماید.

۱- سیاهه‌ای از تصورات است که تصورات هر کب از آنها ساخته میشود، تصویری که فاقد تعریف هستند زیرا نتیجه هیچ ترکیبی نیستند و با اینهمه این تصورات کاملاً پاز هستند چه روح آنها را با یک نظر دور

میکنند و اینها عناصر اولیه هستند که بکمک آنها و تنها بکمک آنها خواهیم توانست سایر تصورات را بفهمیم .

۱ - يك رشته از سیاهه‌هایی که شامل تصورات هر کبه از دو پایه با چهار تصور بسیط میباشند . در این سیاهه میبایستی تعریفات دقیق این تصورات : یعنی تصورات بسیطی که از آنها این تصورات ساخته شده و روابطی که بین آنها موجود است شامل باشد .

۳ - يك فهرست کلی از تمام اصول موضوعه ای که در علوم مورد استعمال است : اصول موضوعه فوق العاده کلی مانند اصول مساوات^۱ و علت کافی^۲ اصول موضوعه خاص مانند اصول موضوعه هندسه و اخلاق و طبیعاً باید عنده این اصول موضوعه را بعد اقل تخفیف داد .

۴ - يك سیاهه کلی از حقایق بزرگی که تاکنون بر اثر تجربه ثابت رسیده ، حقایق جزئی و حقایق کلی که در پر تو مشاهده و تجربه بنابر روش لیکن بدست آمده .

اما مواد و مصالح به تنهایی کافی نیست . بلکه باید راه بکار بردن آلات و ادوات ضروری را نیز دانست . بهمین جهت است که لیبنیتس بروشهایی خاطر مشغول داشته که پیشینمایش آنها را زیاده از حد ستوده‌اند

۱ - Principe d'identité - اصل مساوات یا اینهایی یعنی مراستدلالی بر میگردد ، اینکه میان دو سنه يك قضیه حکم مساوات کنیم و بگوئیم این همان است مثلاً رفتی میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میکنیم مساوی بودن انسان با حیوان ناطق و میگوئیم انسان همان حیوان ناطق است

۲ - Raison suffisante - لیبنیتس برخلاف دکارت معتقد بود که تنها علت قاعلی اکتفا نمیتوان کرد بلکه باید به ریسیم ملان امر چرا جایی واقع شد و قسم دیگر واقع شد با آنکه ممکن بود شود زیرا دهن انسان ترجیح نمی رسد مرجح می پذیرد و هیچ چیز تا واجب شود موجود نمیشود . لیبنیتس علت ترجیح را علت کافی یا علت موجه نامیده

از روش دکارت انتقاد میکند و میگوید روش او شبیه به سفارشهای آن کیمیا دانی است که بشاگرد خود میگفت: « آنچه را باید برداری بردار، آنچه را باید عمل کنی عمل کن. آنچه را خواسته باشی بدست خواهی آورد. » او فقط دو چیز را فراموش نکرده یکی نشان دادن آنچه را باید برداشت و دیگری طریقه عمل در هر مورد. دکارت نیز همان اشتباه را مرتکب گردیده: « جز آنچه بنظرت بدیهی میرسد نپذیر. » اما چه کسی امن اطمینان خواهد داد که آنچه بنظر من بدیهی است مسلماً همچنان باشد؟ آیا بدیهیات غلط وجود ندارد؟ این بدیهیات را از بدیهیات صحیح چگونه تمیز باید داد؟ « موضوع را بهمان اندازه اجزائی که لازم است تقسیم کن. » اما فلان موضوع را بچه اجزائی باید تقسیم کرد؟ « استصفاها و بلز دیدهای لازم را انجام ده » اما چگونه خواهم دانست که استصفاها ای که من انجام میدهم همانهایی هستند که مناسب برای انجام دادن میباشد؟ با چنین قواعدی حقیقتاً خیلی پیشرفت میکنیم: گفتار در روش دکارت بما خیلی الماس وعده میدهد و حال آنکه جز ذغال پست و سیاه حاصلی بیار نمیآورد.

روش تجربی آنطور که بیکن طرح ریزی کرده بنوبه خود بسیار ناقص است و این روش نمیتواند و جوب هیچ قضیه ای را ثابت کند و بزحمت میتواند کلیت آنرا نشان دهد. اگر منظور علم تعیین حقایق کامل مطلقین است چگونه میتوان باین تحقیقات تجربی قانع گشت که همیشه و در هر آن ممکن است با تجربه دیگری آنها را نقض نمود؟

روش قیاسی روش قرون وسطی است و البته در باره ای موارد بسیار سودمند است: نفع هر کس در اینست که هر استدلالی را که میخواهد ارزش

آنرا تحقیق کند بدلائیل عقلی اثبات نماید. این بهترین وسیله ازین بردن نیرنگهای زبان و فصاحت هائی است که ممکن است ایجاد اشتباه نمایند. پس نباید منطق قدیم را تحقیر کنیم بلکه سعی کنیم آنرا تکمیل و تسهیل نمائیم.

لکن بنظر لینینس آنچه بدلائیل عقلی قابل اثبات است جبر و مقابله است که ریاضیات و احیای نومی بخشیده. چیزی که بهنگام استدلال لازم است اینست که آنچه فکر را بصورت هادی در میآورد و آنرا تثبیت میکند و استحکام میبخشد مدنظر داشته باشیم و جبر و مقابله در این مورد وسیله بسیار مؤثری میباشد. حروری که استعمال میکند، معادلانی که مینویسد و از وی مؤثری جهت رفع بیمنقشی ما است که بیوسته دچار آن هستیم دربر تو این اصول و نا تغییرات و تبدیلاتی که میسر میسازد صعبترین مسائل هندسه و مکانیک توضیح میگردد و نازیبی هر قسمت از استدلال امکان پذیر میشود. جبر است که با ایجاد هندسه تحلیلی که دکارت مخترع آنست و محاسبه بی نهایت خرد را که لینینس ابتکار کرده کمک نموده است.

پس چرا نباید علم جبر را درباره تمام موضوعاتی که از استدلال صرف ناشی میشوند تکرار بست و چرا نباید يك « توصیف کننده کلی » را پی جوئی کرد؟ این امر خدماان از رنگی انجام میدهد و لینینس آنرا امکان پذیر میداند.

باز به تمایز تصورات بسیط و مرکب که فهرست آن بایستی تنظیم شود برگردیم فرض کنیم که هر تصور بسیط را بایات علامت یا يك « حرف » شبه بعلاقمی که در حصر استعمال میشود بنمایانیم پس خواهیم توانست هر يك از تصورات مرکب را بایات دسته از این علامات نمایش دهیم تنها

اشکال در سر انتخاب راحت ترین علامات ممکنه است. در این باره لیبنیتس بشر دید عمل میکند و معلوم نیست علامات هیرو گلیفی و اشکال هندسی را میپذیرد یا حروف و ارقام را در ادوار مختلفه زندگی گاهی بیک جهت و زمانی بجهت دیگر متعایل میشود.

بهر حال وقتی یکبار یا قرار دادی موافقت کردیم و هر تصور هر کبی با نمایش علامات عناصر سیطش نمایانده شد آنوقت هر قضیه موجهه با سالبه یا کلی یا جزئی را ممکن است یا شکل یک مساوی یا یک نامساوی و یا شکل یکی از علامتهایی که عاجز تصورات سیط هستند نوشت.

کار دیگری که برای این منظور باید انجام دهیم وضع قواعد يك جبر عمومی است که از روی آن تعیین کنیم در چه مواردی علائم فوق الذکر ممکن است معادل تلقی شده و جانشین یکدیگر شوند. آنوقت امکان عملیات منطقی نظیر عملیاتی که منطقیون معاصر ها جمع و تفریق و ضرب و تقسیم منطقی مینامند معلوم میگردد.

در تمامی این نکات لیبنیتس نظرات و ملاحظاتی و احساسات يك بدعت گذار را ابراز نموده اما در هیچیک از آنها «وجود تبعات وسیع کاملاً توانسته است خود را اقباع نماید و منطق او از هر حله طرح و نقشه تجاوز نکرده است.

II - روشی که بدین ترتیب لیبنیتس اختیار کرده هر چه باشد يك چیز مسلم است و آن اینکه از ایجاد يك متافیزيك کاملاً خرسند کننده که عام اخلاق قاطعی را از آن استخراج نمایند ممکن دانسته پس در این زمینه تسریع نماید او را دنبال کنیم

۱ - مبنای متافیزيك لیبنیتس شبهه بمبنای آتومسم قدیم است.

جسم مرکب وجود دارد و تجربه این موضوع را با چنان وضوحی بر ما ثابت میکند که هر گونه شک در این باره غیرممکن است. پس الزاماً جسم بسیط هم وجود دارد زیرا اگر هر مرکب از عناصر مرکب ساخته شده بود و خود این عناصر هم از عناصر مرکب دیگری بوجود آمده بود دیگر در آخرین وهله ممکن نبود منشاء پیدایش هیچ مرکبی را تشریح نمود. پس باید عناصر اولیه‌ای وجود داشته باشند تا اجسام مرکب از آنها ساخته شده باشند. این عناصر بایستی بسیط باشند « یعنی بدون اجزاء » از زمان اوسپس، ذی‌عراطیس و ایسکور طرفداران عقیده اتم همه بدین موضوع واقف بوده اند و حقیقتی که در سیستم آنها وجود داشته عبارت از همین مسئله بوده است.

اما اتمیستهای قدیم نتوانسته اند از يك اشتباه پرهیزند و همه پنداشته اند که عناصر بسیط که اجسام مرکب از آنها ساخته شده ذرات تجزیه ناپذیری هستند و این موضوع در نظر ریاضی دانسی چون لیبیتس نقص غرض شگفت آوری است و در واقع هر ذره‌ای دارای بعد میباشد و هر بعدی قابل تجزیه است. پس چگونه يك عنصر بعد دار ممکن است بسیط باشد؟ تصور يك اتم بعددار، تصور يك بعد غیر قابل تجزیه است و اینهم چیزی متناقض و غیرممکن است.

پس اتمها را بیشك باید بتوان عناصر اولیه حقیقت پذیرفت اما اتمهای بی بعد یعنی اتمهای بی جسم.

حاصل باید بدانیم که آیا اتمهایی از این نوع ممکن است وجود داشته باشند و در صورت وجود چگونه باید باشند؟

لیبیتس بگمان خود این قضیه را چنین تشریح داده. وقتی ما بنفس خود

رجوع میکنیم در خود بکنوع جوهری که در عین حال واحد و تجزیه ناپذیر است و عبارت دیگر بکنونه قابل توجه از «اتم بی جسم» می‌ایم و در واقع این «من» که حس میکنم احساس میکند و میخواهد، این «من» فردی که وجود روحانی من است بطور ممکن است در جوهر بودنش تردید نمائیم؟ آیا این من یکی نیست، غیر قابل تجزیه نیست، و عالی رغم تغییرات گوناگونی که بر آن عارض میشود ثابت و پایدار نیست؟ در نتیجه یک واحد جوهری بی جسم مانند آن واحدی که جستجو میکنیم نیست. این واحد جوهری را لیبنتس «موناد» مینامد و این کلمه که از لغت یونانی «موناس» گرفته شد بمعنی واحد یا جوهر فرد است و بهاتوصیه میکند که جهان را ادامه هر کبی از موناد هائی شبیه با آنچه تجربه درونی بر ما مکتشف میسازد تصور کنیم.

و این موضوع اصلی است که نیاز به تصریحات و توضیحات چندی دارد.

۲ - نخست این مونادی که خود ما هستیم مورد بررسی قرار دهیم ما در این موناد دو چیز قابل توجه را می‌ایم: یکی ادراک^۱ و دیگری شوق یا خواهش^۲

موناد ادراک است و این سخن بدان معنی است که موناد آئینه تمام نمای کلیه جهان است و آنچه در همه جوهر های جهان است در هر جوهری هست و در واقع کل داخل در کل است در نتیجه هر چیز محسوس با تمامی جهان در گذشته و حال ارتباط بیش و کم مستقیم دارد. پس وقتی واحد را در نظر مجسم کنیم بطور ضمنی کل را هم در تحت زاویه معینی در

نظرم مجسم کرده ایم . بنابراین این مونداد «نظر گاهی بروی جهان» و یک چیز کلی «و» عالم صغیری است که کل عالم را در بر دارد «و بالاخره» یک خدای کوچک است.

مونداد شوق است . این سخن بدنام معنی است که هر مونداد تمایلی در خود دارد که دائماً او را از ادراکی با درک دیگر سوق میدهد . این تمایل بر حسابیت مسلط است و وجود این تمایل است که لذات و آلامی که ما حس میکنیم و امیال و شهواتی که از آن نتیجه میشوند تشریح میسازد و بدینسان شوق نخستین محرک اراده است زیرا اراده هیلی است که پرتو شعور بدان تابیده باشد و اراده بعمل میبرد از در حساب اینکه قوه تفکر میل را ممکن یا ناممکن و مطوع یا نامطوع تشخیص دهد.

در مونداد هیچ چیز دیگر سواى ادراکات و خواہش هائی که بدینسان تعریف گردید وجود ندارد . لیبیتس در تکمیل این بیان اقلیم از میدارد که خود شوق در ادراک محتوی است و شوق همانا کوشش ادراکات مبهم است برای مشخص شدن و عبارت دیگر کوشش خدای کوچک است بقدر امکان برای نزدیکی به خدای کاملی که بر همه چیز مسلط است .

و این موضوع را هر کس با مطالعه در این مونداد که خود او هست در مییابد . پس هر يك از ما با این مطالعه توجیه هر مطلبی را نمی یابد . لیبیتس اینطور فکر میکند ولی چه بسیار ایرادات وجود دارد که حل باید کرد .

۳ - گفتم که هر انسان منادی هست که هم دارای شوق وهم ادراک است ولی آیا ممکن است همین موضوع را در پاره حیوانات و گیاهان و مواد معدنی صادق دانست ؟ ادعای اینکه بتوان اشیا بیجان را

بجوه‌های فکدر و حساس و صاحب‌میل تبدیلی نمود بخصوص فرض
بهیدی نیست.

این اندکال نخست به‌طرح‌حل نکردنسی هیآبد وای لیبتنم را از
پیشرفت بازه‌یدارد فراموش نکنیم که لیبتنم ریاضی داننی است که به
اشیاء بی‌نهایت‌خرد توجه نموده و بررسی در آنها اساس محاسبه انفی‌فی-
تزه‌مال (بی‌نهایت‌خرد) را برای پوی فراهم آورده و همین عمل را در علمی
که خود آنرا «هوامی» مینامد بکار میبرد و پدیده‌ای را که در عقیده‌اش
اهمیت درجه اول حائز است یعنی «ادراکات کوچک» یا «ادراکات
ناشهود» را روشن میسازد.

ادراکاتی از این نوع را ما باید داشته باشیم و در غیر اینصورت
پاره‌ای از حقایق غیر قابل توجیه میماند

من در آغاز بهار جنگلی را که در نقطه‌ای درز واقع شده نگاه
میکنم. این جنگل مانند نقطه سیاهی نظرم میرسد يك ماه بعد آنرا
در همان ساعت نگاه میکنم و آنرا مانند کوه سبزی می بینم در این
رؤیت ثانوی مقدار زیادی از برگها را که بر شاخسار درختان است مشاهده
میکنم لکن لحظه‌ای بوده است که در این جنگل بیچیز یک برگ مشاهده
وجود نداشته آیا در این لحظه من آنرا مشاهده میکردم، البته خیر
زیرا من نتوانسته‌ام به شکل و نه رنگ و نه حتی وجود آنرا تعیین کنم
با اینوصف میبایستی که من ادراکی از آن بدون مشاهده کردن آن
داشته باشم زیرا اگر تواند این ادراکی برگ در من عیب ادراکی بوجود
نیآورده تولید دومین آنهم بر همین منوال بوده و همینطور بوده است برای
تمام برگهای دیگر. پس اگر من مجموعه‌ای از چند هزار برگ می بینم

باید بدون مشاهده آن ادراکی از یک برگشت داشته باشیم. و این استدلال را در مورد تمام ادراکات مرکب میتوان بکاربرد. هر واحدی باید بطور ناچیزی درک شود تا اینکه مجموعه آن عاقبت به معرض شهود درآید. همین نتیجه بدست خواهد آمد در صورتیکه اصل اتصال^۱ را که نقش آن در ریاضیات بسی مهم است دو نظر گیریم. اگر یک علت یک نوع معلولی را بوجود میآورد هر قسمتی از همان علت باید قسمتی از معلول را بوجود آورد.

من صدای امواج را میشنوم که در ساحل رویهم میافزند پس من باید صدای دو قطره آبی که یکی روی دیگری میلعزد بشنوم ولو اینکه آن در قطره را مشاهده نکنم در اینجا بیاروم تعایز ادراک و مشاهده واضح میگردد.

و همچنین اگر ادراکات جزئی وجود نداشت پس حفظ خاطرات را در خود چگونه توجیه میکردیم؟ و چگونه دریابیم که در مدت خواب عمیق^۲ ما دوام دارد هر چند که در بیداری چنین حس میکنند که هرگز خواب ندیده؟ اینها نظرات اساسی فلسفه لیبتیزاست و این نظرات نه تنها حل اشکالات عمده ای را که مربوط به سیستم او است برای وی میسر میسازد بلکه بدینوسیله میتواند در مباحثات دشواری از قبیل مباحثاتی که لاک بیاسوی انگلیسی در باره فطری بودن خرد و مسئله غایب از تیاط جوهرها بمیان آورده پیروزمندانه استدلال نماید.

۴ - نخست نتایج بلاواسطه از کشف^۳ ادراکات جزئی^۴ را شرح دهیم: این کشف باعث شده است که لیبتیس فوراً امتعادی را که تا

درباره فرضیه موناذهای اوخامار نشان کردیم بر طرف سازد. و در واقع از همان لحظه ای که ادراکات جزئی بصورت حقیقت در میآیند، درک سلسله مراتبی از موناها و تمایز تعدادی از درجات امکان پذیر میشود. موناذهای پست تر از ادراک و شوق بهر مند هستند همانطور که ما خود از آنها بهر مندیم اما ادراکات آنها «ادراکات جزئی» غیر مقرون شعور است و شوق های آنها چون پر تو شعور بر آنها نتاییده بصورت تمایلات میباشد نه اراده. همه آنها شوق لایتناهی دارند اما بطور «عشوش و درهم» اینستس آنها را «کمال های نخستین» مینامد و در حقیقت با آنچه ما اشیاء بیجان مینامیم ارتباط دارند.

در یک درجه عالیتر موناذهای بالاتری از گیاهان و باز موناذهای بالاتری از حیوانات ظاهر میشوند. در دسته اخیر، در بالای قشر ادراکات غیر مقرون شعور ادراکات مشهود جلوه گر میشوند و با آنها حافظه ظاهر میشود.

حافظه «سلسله های^۱ را که از عقل تقلید میکنند» میسر میسازد بی آنکه ما عقل اشتباه شود. مثال: سگی که چوب دستی را باو نشان دهند «گریاد میکند و میگریزد» این نه از آن جهت است که تفعل نموده بلکه نگاه به چوب دستی ضرباتی را که از آن چشیده، یادش میآورد و تصویر آنها کافی است که او را بگریزاند. لیکنستس این موناها را ارواح^۲ مینامد.

در بالای این ارواح «انفاس»^۳ قرار گرفته. در نفسی هم ادراکات غیر مشهود و همچنین وجدان و حافظه و سلسله های حیوانی وجود دارد.

«مادرسه ربع افعال خود تجربی هستیم» اما هر نفس عقل را هم بحالت مخفی داراست. مابک استعدادی برای تفکر داریم که نخست جنبه غیرمقرون بشعور دلد چنانکه گوئی ما اصل امتناع تناقض^۱ و اصل علت کافی^۲ را پذیرفتایم و چنانکه گوئی آنها را کلی و ضروری تلقی کرده ایم. اصل امتناع تناقض ما را از قبول اینکه یک چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد وهم نباشد باز میدارد اصل علت کافی ما را باین فکر میاندازد که هیچ چیز نیست که علت وجودش را باخود نداشته باشد؛ مراد ما از این سخن علت فاعلی و علت غائی آن چیز است این دو استعداد ما را بتفکر و امیدارد و ما را بدانستن این علم و فلسفه ای که شناخت علت هر چیز را برای ما میسر میسازد ترغیب مینماید و بوسیله این علم مینوانیم نتایج اعمال خود را در این زندگی و در زندگی دیگر پیش بینی کرده و نتیجه حیات خود را با دور نظر گرفتن منافع و نیروی خود و اراده خداوندی تنظیم نماییم.

و لیبتیس اظهار میدارد که در بالای این نفوس منتهای که همان موندای انسانی هستند بکک نفس ما منتهای که خدا است مقام دارد. او نیز دارای فهم و اراده است. اما فهم او کاملاً متمایز است و او در تمام ابدیت نه تنها هر حقیقتی را درمییابد بلکه هر امکانی را هم درک میکند و اراده او هم چنانکه خواهیم دید دارای دو وجه است. یکی اراده قبلی که متوجه خیر کامل و مطلق است و دیگر اراده بعدی که دنیا را بقدر امکان بسوی بهتری میبرد و این اصلی است که ما نباید آنرا بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد. اینکه «این خدا، موند موندها» وجود دارد چیزی است که تا ما بر این معروف مؤید آن هستیم. بدون وجود خدا هیچ وسیله برای

تشریح منشاء جهان و حرکات آن وجود نداشت و بدون وجود او هیچ وسیله‌ای برای تشریح غایتی که با این وضوح در دنیا دیده میشود وجود نداشت.

بعلاوه برهان وجود یعنی برهان سن آنسلم و دکارت نیازی جزیر تکمیل ندارد ذات کامل وجودش ممنوع نیست زیرا وجود برای کمال ضروری است لکن هیچ چیز ممکن نیست از امکان ذات باری جاوگیری کند همچنین اگر خدائی برای درک جوهرهای ممکنه اشیاء وجود نداشت نه تنها هیچ موجودی وجود نداشت بلکه هیچ چیز ممکن هم وجود نداشت.

باری لیسیتس دنیا را بمنزلهٔ یک دسته « از مونادها و یک مجموعه وسیع از اتمهای غیر مادی زنده میداند. اجسام بیجان دسته‌هایی از مونادهای نوع اول بیش نیستند در گباهان مجموعه‌ای از مونادهائی که بکلی بست تر هستند تحت تسلط یک روح نباتی قرار دارند و در حیوانات نیز مجموعه مشابهی از مونادها تحت تسلط یک روح حسی میباشند و انسان نیز تحت نفوذ روح یا نفس است اما خدا نفس مطلق است و در ذات او هیچ ادراک مبهم و معشوش وجود ندارد بلکه از بینائی تام و ملکوتی برخوردار است تمام مونادها شوق وصال او دارند و اگر هیچ حیر حلوی هیچان و شوق آنها را نمیگرفت همه مونادها با اخراج فوری عناصر معشوش خدا را در خود بصورت حقیقت درمیآوردند.

۵- اما در یک چنین مشرف چه ساشکالات وجود دارد؟

تختت اینکه اگر جهان بدینسان مرکب از مونادهای غیر مادی است پس این احساسی که ما جهان را بصورت دنیای مادی می بینیم از کجا

نشی میشود و بعد این موناها که اجزائی ندارند نسبت بهم واکنش نشان میدهند زیرا که متقابلاً همدیگر را درك میکنند. پس با چه ترتیبی این موناها همدیگر را درك میکنند؟ بویژه بطور موناهاى سازنده جسم بر روح تأثیر می بخشد و روح هم بر جسم اثر می گذارد؟ و از این گذشته شر در همه جا وجود دارد و چگونه وجود شر را با این فرض که خدا میخواهد نیارا هر چه بهتر ممکن است بیافریند سازش باید داد؟ تمام این پرسشها باید پاسخ داد. فلاسفه اسکولاستیک در این باره بذل جهد نمودند ولیبتیس نیز بنوبه خود بدین کار همت گماشته ولی پاسخهای او بر جستگی خاصی دارد.

الف) دکارت در اجسام « صفات ثانوی » و « صفات اولیه » قابل بود صفات ثانوی، تمام صفات اجسام هستند با استثنای بعد (بضم ب) با خصوصیات مختلف هندسی آن. صفات اولی منحصر بهمین بعد با خصوصیات هندسی آن است لکن بغیرده دکارت صفات ثانوی اجسام فقط حالات ذهنی هستند و بینگام تحریك حواس در وجدان ما ظاهر میشوند. چنین است در مورد رنگ آنطور که ما می بینیم و صوت آنطور که ما می شنویم و در جد حرارت و بو و مقاومت هیچ يك از این پدیده ها جز در تصور ما وجود ندارد و جز بکار ادامه زندگی ما نمیخورد. صفات اولی اجسام برعکس حقیقی است که مستقل از ادراکات ما وجود دارد و جوهر اشیاء مادی را بوجود میآورد. دکارت بدینسان برای بعد يك حقیقت متمایز يك قابل میشود و ذرات ماده سه عنصری که او تشکیل آنها را تشریح میسازد يك وجود جوهری دارند و حرکاتی هم که بآنها اسناد میدهد کمتر از آنها عینی نمی باشند.

لیستش در راهی که دکارت، دیسکان هموار کرده بود بیشتر می‌رود و می‌گوید برخلاف ادعای دکارت بعد هندی جوهر متافیزیکی اجسام را بوجود نمی‌آورد. اگر این امر حقیقت داشت اختلافی که بین اشیاء مادی ظاهر است غیر قابل توجیه می‌گردد. در بعد همچنین اجزای مساوی کاملاً شبیه هستند. پس اگر قسمتی از این بعد را بر میداشتند و آنرا بجای دیگر منتقل می‌کردند هیچ چیز نمی‌بایستی تغییر یافته جلوه‌گر شود پس چطور حرکت در بعد همچنین ممکن بود وجود اختلافاتی گردد که برای ما محسوس هستند؟

از سوی دیگر اگر بعد جوهر اشیاء مادی را بوجود می‌آورد هیچ قوه مقاومتی در آن وجود نداشت در نتیجه قانون حرکت همان قانونی بود که دکارت بدان قائل بود و مقدار ثابتی که در دنیا حفظ می‌شد محصول mv یعنی جرم مضروب در سرعت بود. لکن در واقع این مقدار نیست که در جهان لاین تغییر است، بلکه قوه شدید یعنی محصول جرم مضروب در مربع سرعت mv^2 است که تغییر نمی‌پذیرد و این حقیقتی است که با فرض دکارت سازش ناپذیر است.

آیا لازم است بازم روش‌تر بگوئیم که دکارت در این باره ناچه حد اشتباه کرده؟ با توجه به مثال زیر این قضیه روشن می‌شود: مکعب جامد کاملاً منظمی را ناشی سطح آن فرس کنیم و بدور این مکعب در فواصل مساوی شش مکعب دیگر ما همان بعد که از ماده نرمی ساخته شده باشند قرار دهیم. فرض کنیم این شش مکعب در این حال سرنگون شوند قسمی که در یک لحظه یا یک سطح از هر یک از آنها با سطحی که در مکعب اولیه روبرو است برخورد نماید. اگر این مکعب فضای صرف و به هندی

همچنین پیش نبود، هر يك از مكعب های نرم ما انعطافی حاصل کرده و همه بداخل روی میآوردند تا وقتی که همدیگر را متوقف نمایند اما اگر مكعب مزبور مادی باشد و مثلاً از آهن یا از چوب باشد مكعب های نرم بوسیله جداری که در دندان برخورد میکنند متوقف شده در آن نفوذ نمی یابند پس باید مكعب مادی یعنی آهن یا چوب چیز دیگری غیر از بعد خالص هندسی باشد

پس بالاخره تعریف ماده غیر از آنست که دکارت تعریف کرده ماده بصورت يك قوه، قوه سکون^۱ که محسوس برای کسی است که میخواهد چیزی را جابجا کند، قوه «ماهه نخستین»^۲ که محسوس برای کسی است که اقدام برای نفوذ در آن میکند، ظواهر میشود يك چنین قوه چیزی غیر از آنست که دکارت ادعا نموده و مکانیسم آنطور که او ادراک کرده چیزی جز «دهلیز حقیقت» نیست و شرح کامل آنرا در يك «دینامیسم باید جست

ولی آتوقت درباره زمان و مکان و ماده و حرکاتی که در آن تولید میشود چگونه باید اندیشید؟

لیسنس میگوید «منا یا مکان» ترتیب موجود بودن اجسام است با یکدیگر. ما اشیائی را درك میکنیم که آنها را دارای بعد حس می کنیم و بعضی بعضی دیگر محسوس میشوند و بعضی به نسبت بعضی دیگر تغییر جا میدهند این اشیاء را بصورت تجرید در آوریم و جز بجائی که اشغال میکنند و آنچه جابجا شدن آنها را میسر میسازد نیاندیشیم بدین ترتیب صورتك ترتیب مجردی را خواهیم داشت این تصور درست تصور فضایی

خالص است اما این فضای خالص، در هیچ تجربه ای هرگز بدست نیامده بلکه در هنگام تجربه ما از آن تصویری میسازیم و بعد از اینکه تصور آنرا ساختیم خواص آنرا تعیین میکنیم دنیای بعد از آنطور که ما درک میکنیم با این فضای هندسی و تجربندی بکلی اختلاف دارد.

زمان نیز همین نحو است. زمان هم «ترتیب موجود شدن پی در پی» است. ماهر گز زمان کاملاً خالی و یک توالی از لحظات همجنس را درک نمیتوانیم کرد آنچه ما درک میکنیم، چیز دیگری است و آن یک رشته از حوادث مادی است که بدون انقطاع بدنیال هم عیانند. اگر ما زمان مطلق را درک میکنیم فقط از اینجهت است که ما از راه تجربه بد آنچه را که در این حوادث جنبه مادی دارد بیرون میکنیم تا اینکه وقت خود را فقط مصروف ترتیب توالی آنها نمائیم و حرکت یک متحرک هندسی در فضای مطلق و زمان مطلق هم بیشتر از فضای مجرد و زمان مجرد واقعیت ندارد آنچه برای ما معین است فقط حرکت یک شیئی مادی در بین اشیاء دیگر مادی در یک مدت محدود و مادی است.

پس گوئیم که باید از تباختگی که دکارت اخذ نموده تجاوز کرد در نظر دکارت صفات ثانوی اجسام فقط تصوراتی هستند که در ذهن ما پدید میآیند و ظواهر و اشباحی از آفتبید که ابلاطلون از آنها بحث میکند. البته این حکمی درست است و باید آنرا تأیید نمود، اما آنچه را هم که صفات اولیه مینامد درست همان حال را دارد. بعد هم حقیقت متفاوتی ندارد همانطور که صوت و رنگ و حرارت چنین حقیقتی ندارند لیبینس اندیشه خود را در قالب دو فرمول بیان میکند: (۱) ادراکی که ما از دنیای خارج داریم یک رفتاری متصل پیش نمیشود. (۲) این ادراک

یك رقیبای با اساس میباشد .

« يك رقیبای متصل » . خاصیت خواب اینست که شامل مجموعه‌ای از تصاویر کاملاً ذهنی است که جز در ذهن و بواسطه ذهن و برای ذهن وجود ندارند . اما تصاویر رؤیاهای معمولی فاقد ثبات و بلکه غیر ثابت و بی‌ربط هستند . ادراکی که ما از دنیا داریم چندان اخلاقی با رؤیابندان و هر کب میشود از حسیات و تصاویری که ما بغلط بجای حقایق بگیریم و همان اشباح غار افلاطون هستند . پس فقط يك چیز تمایز رؤیای از حقیقت میسر می‌سازد و آن شیوه‌ایست که بواسطه آن اجزای مختلف بین خودشان متصل میشوند . در صورتیکه غالب اوقات ، تفرق اتصال بین حوادث و رؤیاهای ما و تضادی بین مجموعه‌ی هر خواب و آنچه ما بیش از خوابیدن درك می‌کردیم یا در بیداری درك می‌کنیم وجود دارد در ترتیب ادراك يك اتصال و تسلسل قابل توجهی حکمفرما است

دلیل این امر در هر مورد دو معنی درج است . ادراکات ما رؤیاهای متصل نیستند مگر از جهت اینکه « رؤیاهای با اساسی » میباشد
فرض کنیم معماری برای ساختن خانه‌ای عشه میکند او دو نوع ضشه را با هم ترکیب میکند .

یکی مقطع‌های افقی برای هر طبقه و دیگر مقطع‌های عمودی که ارتفاع دیوارها و سقف‌ها را نشان میدهند . پس این دو نوع مقطع ارتباط شایان توجهی موجود است . این دو انبیه بهم شبیه نیستند اما « هم‌دبگر » و شرح میدهند « و مظهر یک‌دبگر هستند »

لیبتیس بر رابطه‌ای ازین قبیل بین ادراکاتی که ملاحظ میکنیم و حقایق فاعل است .

این ادراکات بهم شبیه نیستند. ادراکات ما یک دنیای مادی و دارای بعدی را که از صفات متعددی از قبیل رنگها و درجات حرارت و بوها و غیره بهره مند است، دنیایی که در مکان قرار گرفته و در زمان تکامل مییابد بما نشان میدهند. لیکن در حقیقت در دنیا بجز موادهای غیر جسمانی که نه در مکان و نه در زمان قرار گرفته اند وجود ندارد. اما بین دو دنیا ارتباط کاملی برقرار است. دنیای ادراک شده مظهر دنیای حقیقی است بی - آنکه اصلاً بدان شبیه باشد. سایهٔ بیکانی که بر استوانه ای منعکس شده باشد شکلی غیر از شکل بیکان دارد، ولی مثل خود بیکان جاچجا میشود و بر حسب تغییر مکانهای آن تغییر میپذیرد. پس تغییرات آن مربوط به تغییرات بیکان اصلی است و مظهر آن تغییرات مییابد.

همینا این ملاحظات برای توضیح معنی این قضیه است که مکانیسم آنطور که دکارت درک کرده بجز دهلیز حقیقت نبوده است. اگر زمان و مکان و حرکت شیوه‌هایی ایش هستند که اشیاء را بوسیله آنها درک میکنیم، پس مکانیک دکارت بجز تخمینی از حقیقت نمیتواند بود. اما این مکانیک چون از روی ادراکاتی که ما داریم ساخته شده و چگونگی ضمانت تخمینی بودن آن در تطبیق آن با اعمال تجربی یعنی با همان ادراکات است نمیتوان لیبیتس را دچار اشتباه دانست. در جایی که اعمال تجربی نمایشی از حقیقت هستند و ادراکات مکانیستی نمایش تخمینی از همان اعمال تجربی هستند پس چه جای تعجب است که این ادراکات نیز ارزش تصویری و نمایشی نسبت به حقیقتی که دنیای موادها است داشته باشند؟

ب) مسئلهٔ ارمات جوهرها را نیز لیبیتس چنین حل کرده است. پیش از لیبیتس این مسئله محدود میبود و فقط هیپاتیستی بدانیم

که ارتباط جوهر جسمانی و روح و جوهر روحانی چگونه انجام میگیرد این مسئله بدین شکل با اندازه فلسفه اثنتیت دارای قدمت بود. اما پس از دکارت شدت وحدت عجیبی پیدا کرد. چه دکارت مراقبت داشت که جوهر جسمانی را فقط به بعد و جوهر روحانی را بنابر غیر مادی محدود سازد لکن عقیده داشت که جسم در ادراک اشیاء بر روح تأثیر میبخشد و روح نیز بر جسم در فعل آزادی تأثیر میبخشد و برای توضیح این امر جایگاه روح را در غده صنوبری که در وسط مغز آویزان است قرار داده و میگفت که حرکات در روح با دراکت و در جسم با انقباض عضلات ظاهر میگردد و آنچه باید دانست اینست که چگونه حرکت غده صنوبری ادراکات را در وجدان ظاهر میسازد و چگونه تصمیم آزادی باعث حرکات غده صنوبری و در نتیجه افعالی که بظهور میرسد میگردد. دکارت چگونگی این موضوع را نمیتوانست تشریح نماید و جهالت خودش را فقط تحت لفظ پوشیده میداشت و میگفت: حرکت غده صنوبری «باعث میشود» که روح فلان احساس را حس کند و تصمیم آزادی «باعث میشود» که غده صنوبری فلان طرز حرکت کند و این «باعث میشود» مسئله دشواری را پیش آورد که آن جانشین کردن مفاهیم «روشن و متمایز» به این لغاظی گنگت و مبهم بود.

در واقع جانشینان دکارت در راههای مختلفی بشکافو برخاستند. مالبرانش سعی کرد موضوع را با عقیده علت‌های سببی روشن سازد و میگفت جسم مستقیماً بر روح تأثیر نمیبخشد و روح نیز مستقیماً بر جسم اثر نمیکند و فقط خدا بهر کاری توانا است و او «میکانه بازیگر

است. پس حرکات مغز يك خاصیت بیش ندارند و آنها باعث مداخله خدا میشوند.

خدا ادراکی را در روح ظاهر میسازد و تصمیم اراده نیز فی نفسه ناتوان است ولی يك مداخله دیگر خدا و اندرا را سبب میشود. خدا مغز را به حرکت میاندازد و توسط مغز عضلات بحرکت میافتند. منتها در این عملیات خدا بطور معجز آسایی عمل نمیکند. خدا قوانینی را بخود تحمیل نموده و بر وفق همین قوانین در روح ادراکات و در جسم افعال را تولید میکند. اینجاست که ساختار شکلات بدیده لیبیتس میرسد او میگوید در این صورت خدا مثل ساعت سازی است که میخواهد دو ساعت باهم کار کنند و برای این کار خود را محکوم نموده است که دائماً حرکات آنها را با انگشت پس و پیش و منظم نماید.

اسینوزا به نتیجه کاملتری رسیده بود. بعقیده او چند جوهر وجود ندارد بلکه فقط جوهر واحدیکه همانا خداست وجود دارد. این خدا را ما فقط بشکل دوفره از صفاتش می بینیم: از يك طرف صفت بعد و از طرف دیگر صفت اندیشه و تلم و انسان يك عرض خاص از جوهر یزدانی بیش نیست پس ما او را بدو شکل فقط بدو شکل مشاهده میکنیم. از یکسو جسم بعد دار و از دیگر سو روح متفکر. پس جسم و روح چیز واحدی بیش نیستند که بدو صورت دیده میشوند. در نتیجه هیچ چیز در یکی رخ نمی دهد مگر اینکه در دیگری هم اتفاق افتد.

اما لیبیتس مسئله ارتباط جوهرها را بطرز کلی تری از پیشینیاناش میگرد. بعقیده او هر موادی يك واحد کاملاً بسیطی است که در آن هیچ اجزائی وجود ندارد. پس غیر ممکن است که موادهای بتوانند از

خارج بر یکدیگر تأثیر بخشند زیرا فعلی که از خارج ناشی شود همانا موجب جمع یا تفریق یا تغییر جای اجزاء میگردد و حدوث اینها نیز در جایی که اجزائی وجود ندارند غیر ممکن است هر موئادی يك موئاد مسدود است. «موئادها پنجره ای ندارند که از آنجا چیزی بتواند داخل یا خارج شود»

و با اینوصف بنظر میرسد که موئادها بر یکدیگر تأثیر می بخشند چنانکه دیدیم هر موئاد نه تنها برخی موئادهای دیگر را درک میکند بلکه همه موئادها و تمامی دنیا را درک میکند. از سوی دیگر در نوع حیوان و انسان جسم، هر کس از موئادهای هست است روح یا نفس موئاد عالی است که با این دسته از موئادهای هست پیوستگی دارد. در این مجموعه يك رابطه عمل خاصی بین دسته های موئادهای سازنده جسم و موئاد اصلی که بدان مربوط است وجود دارد

پس این مسئله را چگونه تشریح باید کرد؟ لیسیتس با فرضیه «هماهنگی پیشین»^۱ بدین سؤال پاسخ میدهد و او بهداری از وضع چنین فرضیه بخود عیبناید که بعد از آن کتابهای خود را «آقید»^۲ و «وضع هماهنگی پیشین» منتشر میکرد.

خداوند آنطور که مالبرانش نزد خود تصور کرده ساعت سازندی هست، بلکه ساعت ساز ماهر و برسر دستنی است. لکن برای ساختن دو ساعت که همیشه با هم يك ساعت را نشان دهند شیوه خاصی وجود دارد و آن منظم کردن کامل آنها و انکار انداختن آنها در آن واحد و بعد بحال خود گذاشتن آنها است که هر يك به تنهایی کار کنند و خداوند بعضی این

هنرمند بی‌همتا هم به‌بین‌سان عمل کرده او از همان بدو آفرینش در هر
 موناد مجموعه ادراکاتی را که او برای همیشه خواهد داشت «بالقوم»
 بودیعت نهاده اما آنهارا چندان ساخته که هر يك مثل اینکه تنها است نشو و
 نما میکند و نشو و نماي آن ارتباط دقیق با هر لحظه از نشو و نماي مونادهای
 دیگر دارد پس ادراکات ما از خارج ناشی نمی‌شوند بلکه مثل چشمه
 جوشانی از اعماق خود ما خارج می‌شوند اما هر حالت A, B, C, D و غیره
 از هر موناد برای نشان دادن حالات A, B, C, D و غیره از مونادهای دیگر
 تم‌کیب و پیش‌بینی شده بود و هماهنگی شگرفی ادراکات که مثل يك او کس‌تر
 کاملی است از اینجاست چشمه می‌گیرد من در اینجا يك میز با خصوصیات
 معین می‌بینم شما هم آنرا با همان خصوصیات می‌بینید و این دیدن نه
 از اینجهت است که می‌زی وجود دارد که بر چشمهای ما تأثیر می‌بخشد
 بلکه از اینجهت است که ۱ - من از بدو پیدایش جهان خلق شده بودم
 برای اینکه در این لحظه این مینور که مشاهده می‌کنم به بینم
 ۲ - شما خلق شده بودید برای اینکه در این لحظه آنرا چنانکه می‌بینید
 مشاهده نمایید و هماهنگی ادراکات ما بخصوص از اینجا ناشی میشود -

از اینجا میتوان دریافت که برای چه تمام مونادها وضع تأثیر بر
 یکدیگر دارند هر چند که بدینکار قادر نیستند و همچنین از اینجا بخصوص
 تأثیر ظاهری جسم بر روح و روح بر جسم روشن می‌شود. ما با بدو نوع جسم
 را تشخیص دهیم یکی جسم حقیقی که مرکب از یک ماده مونادهای است
 است و دیگر جسم آفتابور که ما آنرا تصور می‌کنیم و دارای سعد و
 ملامت میباشد اگر ارتباط دقیقی بین حوادنی که در روح و جسم من میگردد
 وجود دارد از اینجهت است که: اولاً هماهنگی پیشین بین دسته مونادهایی

که جسم حقیقی من و روح مرا تشکیل میدهند وجود دارد و ثاباً این هماهنگی بوسیله تغییراتی که هر لحظه در جسم من پدید میآید نمایش داده میشود .

بدینسان در نظر لیپیتس مسئله‌ای که در باره آن اینهمه عفا شد و مسلکها با هم اصطکاک پیدا کرده اند پیروزمندانه حل میشود و این نکته را خاطر نشان سازیم که آنچه حل این مسئله را در نظر لیپیتس مبسر ساختن همانا اعتمادی است که وی بقرضیه ادراکات جزئی خود ابراز میدارد و فقط با فرض اینکه در هر موند یک عده احتمالی از ادراکات باشد وجود دارد آن موند میتواند از همان ساعت اول تمام تصویراتی که برای همیشه خواهد داشت با خود داشته باشد

حال بروش آشنی ناپذیر لیپیتس در قبال * تحقیق در باره عقل و فهم انسانی * لاک بهترین میریم در صورتیکه وی بطور کلی اصل سازش و مماشات بوده است .

لاک این ضرب المثل قدیمی را باز گو کرده که : « هیچ چیز در فهم وجود ندارد که قبلاً در حواس وجود نداشته باشد » او به خرده گیری از فرضیه دکارت در باره فطری بودن تصورات و اصول فطری و عملی خرد پرداخته .

لیپیتس در این باره به مخالفت لاک برخاست و عقیده او تنها خرد نیست که نزد بشر فطری است بلکه همه مدرکات او فطری هستند و البته لاک کاملاً هم راه خطا برده و او بر ضد کسانی که تصور میکنند بشر تصویر مقرون بشعور مفاهیم و اصول عقلانی را با خود دارد درست اعتراض

کرده . اما او وجود ادراکات جزئی و تصورات غیر مقرون بشعور^۱ را انکار کرده و از اینجهت حقیقت انشیاء از نظر او پوشیده و مکتوم مانده . در نظر لیبنیتس خرد در آدمی بحالت دانه و با بالقوه موجود است که همینکه فرصت مقتضی گردد بدآماده^۲ بروز و ظهور میشود

ج (اما رهایی از این اشکال آیا افتادن از چاله بچاه نیست ؟ قاعده هماهنگی پیشین مستلزم استحکام نیل آن و اذعان بوجود خداست که جهان را درک کرده و تمامی حالات آینده را از پیش دریافته و هر يك از موارد را بملاحظه این حالات نظم و نسق بخشیده و همه چیز را بکبار برای همیشه منظم نموده تا رشد و توسعه هماهنگ آنها را تأمین نماید پس آیا يك چنین فرضی حقیقتاً مقرون بصواب است ؟ و آیا با وجود اشکال مختلفه سرزد دنیا سازش پذیر میباشد ؟ و آیا بها آزادی و اختیار آدمی سازگار است ؟ آیا مسؤلیت اسان را در برابر خدا و خلق خدا از میان نمیرد ؟ و در نتیجه مسأله اخلاق را متزلزل نمیسازد ؟

و این معملی حیران کننده ای است که کمیت الیهون همه اعصار نسبت بآن لنگه مانده

لیبنیتس این موضوع را بنوبه خود پیش میکشد و بعقیده خود «بنواد راه حل اقتناع کننده ای بدست دهد

نخست آنچه را که ما در فوق بطورا جمال بیان کردیم بخاطر آورده و تکمیل نمائیم . لیبنیتس برحی از اصول الهیات «سن تماش داکن» معتقد است و مانند این فیلسوف يك فهم و يك آزاده بخدا نسبت میدهد .

بعقیده لیبنیتس فهم خدا در طول ابدیت يك عده معین از اشیا

را نشان میدهد: نخست کلیه انواع اشباه ممکن تحقق یافته با قابل تحقق انواعی که افلاطون مثل جاودانی مینامید و بعد کلیه افرادی که ممکن است آفریده شوند و بعد کلیه دسته های افرادی که دنیاهای ممکنه هستند و سرانجام، سلسله حقایق ابدی، حقایق نظری و علمی، حقایق عملی و اخلاقی. همه اینها موضوع خاص و جاودانی فهم یزدانی را تشکیل میدهند

اراده خداوندی بنظر لیبنیتس چنانکه سن تماش داکن نیز معتقد بوده بدو حالت است که میتوان آنها را تجزیه نمود. یکی اراده قبلی و دیگر اراده بعدی. اراده قبلی خدا متوجه خیر مطلق است و این خیر را خدا میدرنگ بصورت حقیقت در میآورد چنانچه این خیر که همانا وجود خود اوست بصورت حقیقت در نیامده بود اما چون خدا میتواند بخواهد که دو باره خودش را بوجود آورد زیرا که واسطه وجود طبیعتش وجود دارد فقط يك تصمیم در خور شأن او است و آن انتخاب بهترین دنیا از بین دنیاهایی است که فهم او آنها را میتوان همگن باو عرضه میدارد و این همان کاریست که با اراده بعدی خود انجام میدهد. تمام ممکنات حالت همان کمالشان مدعی وجود هستند خداوند بکلماترین ممکنات اجازه میدهد که از امکان صرف قدم پیمایش و وجود نهد چنانکه سد با باز کردن ترعه اش آب را جاری میسازد و این همان اصل خوشبینی لیبنیتس و نتیجه طبیعی هر عقیده ای است که دارای روح خدا شناسی است کسی که جهان را نتیجه کار ارادی بک وجود لایتناهی و کامل عبداند چطور ممکن است قبول کند که این جهان بهترین جهانهای ممکنه نیست؟ اما وجود این شر را که ما در همه جای دنیا برای العین می بینیم چگونه توجیه نمائیم؟ این برهان برهان خدا شناسان است. لیبنیتس

پاسخ میدهد که شر تحت سه منظره جلوه گر میشود: شر متافیزیکی، شر فیزیکی، شر اخلاقی.

شر متافیزیکی فقط عبارت از نقص جسمی، روحی و اخلاقی آفریدگان است. خداوند از همان لحظه ای که تصمیم باآفرینش دنیا گرفت از این نقص اجتناب نتوانست کرد. خاصیت مخلوق بعینه اینست که خود خدا نباشد و اگر نقص نبود البته خدا میشد، پس چطور میتوان خدا را از تولید چنین شری که اجتناب ناپذیر بوده معاف کرد؟

شر فیزیکی عبارت از رنج بانعام اشکال و صور آنست. باسانی ممکن است دریافت که چگونه خدا بی آنکه الم را خواسته باشد در برخی موارد وجود آنرا پذیرفته است. رشته اتحاد اشیاء و حوادث بقدری محکم است که برخی از آنها منتع میشوند چنانچه برخی دیگر بصورت حقیقت درنیامده بودند. و از اینجاست لزوم انقضای یک یا چندین شر که شرط ایجاد یک خیر عالی هستند روشن میشود. مثلاً چگونه میتوان بدون تحمل رنج و زحمت نتایج نیکو از کار بدست آورد؟ پس خداوند غالباً رنج را مجاز دانسته چونکه برای تولید یک خیر عالی ضرورت داشته و انگهی خدا عادل است و اراده او بر اینست که تپیکاران تنبیه شوند. در نتیجه الم غالباً کیفر یک گناه میباشد.

شر اخلاقی عبارت از گناه بانعام درجات آنست. نمیتوان ادعا کرد که خدا چنین شری خواسته بلکه او آنرا منع نموده و همینطور نمیتوان گفت که او این شر را مجاز دانسته بلکه ما را موظف باجتناب از آن نموده فقط یک توجیه مقرون بصواب باقی میماند و آن اینست که در برخی موارد ما خود را محکوم به انتخاب بین دو گناه می بینیم. مثال: یک بز شاگ

ناگزیر است که یا به بیمار خود دروغ بگوید یا اینکه بافتش کردن و خجاست
حالتش زندگی او را به معرض خطر اندازد. در چنین مورد فقط يك قاعده
وجود دارد و آن اینست که بین دوشرباید شر کوچکتر را برگزیند. پس
باید معتقد شویم که خدا نیز بین دوشر واقع شده؛ یکی اینکه دست
بآفرینش نزنند و دیگر اینکه پاره ای شرور اخلاقی را که شرط بهترین
دنیاى ممکنه است بپذیرد و باید معتقد شویم که خدا بسا خلق دنیا
آنطور که ما می بینیم شر کمتر را برگزیده و با عالم سیاهی هم آواز شده
بگوئیم: «خوشا بگناهی که يك چنین نجات دهنده ای بسا بخشیده»

بنظر لیبیتس همین اندازه شرح و بسط برای تبرئه خداوند از لحاظ
شریکه آفریده کافی است. اما پاسخ او چنین حاکی نیست که خداوند
بجنوی از آنجا مسبب شر اخلاقی است. فرض کنیم که این شر ناشی از او
است و با همان دستى که شر را آفریده فرد را تشنه نماید در اینصورت
چگونه میتواند عادل باشد؟ بنیان علم الهی لیبیتس یکسره فرو
خواهد ریخت چنانچه بدون اعراض از فرضیه هماهنگی پیشین خود وسیله
توجیه این مسئله را پیدا نکند که چگونه انسان که مخلوق خدا است،
خدا می که از پیش میداند که اگر این انسان را بیاورید تبهکار خواهد شد
باز هم در پیشگاه او مسئول و در خور عقوبات است. این موضوع، فوق العاده
موضوع ظریفی است

لیبیتس برخلاف آنچه دکارت فرض کرده و خدا را «دارای قدرت
تصدیق یا تکذیب يك شئی بطوری تفاوت» داشته از عطای اختیار چه
با انسان وجه بخدا خود داری میکند. به عقیده او قبول يك چنین قدرت با
او اصل بزرگ غرر که یکی اصل امتناع تناقض و دیگری اصل علت

موجب است منافات دارد و میگوید هیچ چیز وجود ندارد که علت وجودی یعنی علت فاعلی و علت غائی خود را بلخود نداشته باشد .

پس هیچ فعل انسانی یا الهی نیست که معین و معلوم نباشد . بویژه در مورد انسان فعل معلول طینت کسی است که آنرا اجرا میکند و این طینت را خدا بمنظور معینی بار بخشیده . پس اختیار آنطور که دکارت بدان قائل بود يك مفهوم واهی است . وانگهی این اختیار بچه صورتی خواهد بود ؟ آیا يك نیروی هدایت شده در يك جهت معین است ؟ در اینصورت برحسب آنچه هست یعنی برحسب وجوب ترتیب علت بر معلول عمل میکند . آیا يك قدرت ساده خلق نیرو است که خود صفت يك نیرو را ندارد ؟ و اینهم امری محال خواهد بود . چگونه يك صفر قدرت ، قدرت تولید خواهد کرد ؟ و این فرض بدان ماند که از هیچ چیزی بوجود آید . پس آزادی بی بند و بار نه نزد انسان و نه نزد خدا وجود دارد . اسپینوزا در این نکته حق داشت که میگفت اگر ما عکس این قضیه را معتقد باشیم از این جهت است که عملی که افعال ما را معین میکنند در نظر نمیگیریم

با اینوصف چنین نتیجه نباید گرفت که اسپینوزا با تصدیق بالزام ریاضی حوالن همان درست اندیشیده بعقیده او هیچ دنیای ممکنی بیرون از دنیایی که وجود دارد نیست پس برای هر فرد تنها فعل ممکن همان عملی است که اجرا میکند . هن در آن لحظه ای که میخواهم بخوابم توانست چیز دیگری جز آنچه میخواهم بخوابم و این خود اشتهای دیگری است . مسلماً دنیای آفریده شده بهترین دنیاهای ممکن است و همین جهت است که خداوند آنطور که ما می بینیم آنرا مرصه وجود در آورده اما يك عده باشتهای از دنیاهای ممکن دیگر هم وجود دارد

پس در همان لحظه ای که شخصیت من تصمیمی میگیرد میتواندست
 بکلی تصمیم مختلف دیگری بگیرد. و این امر اتفاق می افتد چنانچه خداوند
 در بین دنیاهاى ممکنه، جهانی بی شباهت با جهانی که برگزیده انتخاب
 کرده بود.

پس باید عقیده لیبنیتس را که در فرمول زیر خلاصه میشود جالشین
 عقیده اختیار^۱ دکارت و عقیده اضطرار^۲ اسپینوزا نمود و فرمول او را اینقرار
 است: در فعل ارادی «علل و موجبات بدون اجبار و اضطرار اراده را
 ختم میکنند.»

در واقع بهمان اندازه ای که روح درباره يك فعل و امکان آن و
 وسایل اجرای آن و نتایج جزوی با بید آن کاملتر غور میکند، بهمان اندازه
 اراده بطرف اجرای آن نزدیک و با از آن دور میشود چنانکه وقتی قوه
 فهم، آنگار را کلاً یا بعضاً ناممکن تشخیص دهد از اجرای آن منصرف
 میگردد و با اجرای آنچه بنظرش پسندیده میآید ترغیب میشود و با از
 اجرای آنچه بنظرش ناپسند میآید خودداری میورزد. بدین ترتیب تصمیم
 او تظاهر میلی است که بعد از تغییرات متناوب يك جهت معین متمایل
 میشود و یکبار دیگر باید گفت که اراده «جز میلی که پرتو شعور بر
 آن تأیید» و بصرافت طبع بعمل میردازد نمیباشد.

اما اگر علل و موجبات اراده را «ختم میکنند» ولی آن را ملزم
 نمیسازند و جز در يك مورد آنرا ملزم نمیسازند چنانچه منطقی محال
 بود که اراده بتواند تصمیمی غیر از تصمیم خود بگیرد و این قضیه هم در
 صورتی اتفاق میآید که وجود دنیائی غیر از این دنیا که وجود دارد تناقضی

پیش می‌آورد. لکن می‌بینیم که این عقیده اسپینوزا قبول کردنی نیست و بیشک الزامی هست که دنیا آنچنان که هست باشد و هر کس در آنجا آنچه با انگیزه طیفت و تفکرات خود انجام میدهد انجام دهد. اما این الزام آنطور که خواسته‌اند آنرا بنامند يك الزام ریاضی یا فلسفی نیست بلکه مخصوص الزام اخلاقی است و اگر دنیا آنچنانکه می‌بینیم هست فقط از جهت اینست که شایسته است دنیا چنین باشد. و برای مجموعه اشیاء شایسته اینست که برخی علل اراده‌ها را تحریک تعیین کنند تا آنطور که من رفتار میکنم رفتار بمایم. خداوند با انتخاب جهانی که در آن می‌بیند گمنگار با آزادی گناه میکند آزادی عمل خود را تغییر نمی‌دهد. پس گمنگار در پیشگاه او مقصر است.

این راه حل شاید مبنی بر اشتباه باشد زیرا اگر از نظر متفاوت يك مجال است که خدا وجود نداشته باشد و اگر با فرض کمال، او نمیتواند چیزی دیگری جز خیر مطلق را بخواهد همچنین از نظر متفاوت يك آیا مجال نیست که دنیایی سوای بهترین دنیای ممکنه خلق کرده باشد؛ لکن اگر اتفاقاً قضیه چنین باشد دیگر از در نوع الزامی که لیبنیتس تمیز داده چه باقی میماند؟

و این اشکال بهر صورتی باشد در هر حال لیبنیتس از خدا و جهان چنین بینشی دارد و از آن نتایجی اخلاقی استخراج میکنند. و برای این امر سه نوع تقدیر قائل است «تقدیر اسلامی»، «تقدیر زو اقی»، «تقدیر مسیحی».

«تقدیر اسلامی» جبر توأم با «مفسطه اعمال کاری» است. مسلمانان پرهیز کار خانه‌اش میسوزد و او بخود میگوبد: در کتاب تقدیر نیت است که

آتش خاموش شود و با اینکه خانه یکسره بسوزد پس دست روی دست بگذاریم و منتظر بنشینیم. از این رو او هیچ اقدامی برای خاموش کردن آتش نخواهد کرد و خواهد گفت: «مقدر چنین است» و در برابر اراده خداوند سر تسلیم فرود خواهد آورد.^۱

«تقدیر رواقی» بکنی با آن اخلاف دارد رواقی بخومی میداند که در کتاب تقدیر ثبت است که خواه از بکنی خواهد سوخت و یا نخواهد سوخت. اما آنچه را که در آن کتاب ثبت است ندیده میگیرد و آب بر آتش میریزد و پس از آن اگر آتش بیشتر رانه کشید تسلیم میشود اما تسلیم اوعاری از شادی و نشاط است.

لبکن حقیقت در «تقدیر مسیحی» محتوی است مسیحی در هر حال ابتدا از خود میپرسد که چه چیز مطابق با اراده قبلی و بعدی خداوند است و بعد از اینکه در پرتو اصول متعارفه اخلاقی و عقلائی تفهیده‌ای در این باره پیدا کرد آنطور که خیال میکند مرضای خداست رفتار میکند و پس از آن نتیجه کارش هر چه باشد دو تصمیم میگیرد: مانند رواقی در برابر آنچه اجتناب ناپذیر بوده سر تسلیم و رضا پیش می‌آورد و لسی کار دیگری هم میکند بدین معنی که خدا را شکر می‌گذارد و از آنچه پیش آمده اظهار خشنودی و بتاشتم میکند.

لبینیس میگوید: «ما یک خداوندگار پیش نداریم و ما یک خدای نیکوکار داریم.» پس ما باید بدو مطمئن باشیم: «همه چیز برای نیکنان بخوشی و برای بدان بیدی خاتمه خواهد یافت.» آیا برای مشارکت در

۱ - ج. آنکه خوانندگان محترم خود در پائین لبینیس بتقدیر اسلامی درست آشنائی داشته و آرا را ملاحظه نموده و تقدیر اسلامی هرگز مسلمان را به تبلی و اعدال نمیخواند و بر عکس کوشش و مجاهدت را در هر مورد توصیه میکند.

بیشرفت جهان آنهم که تنها باصفای ضمیر بلکه باخشنودی و نشاط بیش از این کلری انجام باید داد ؟

البته زندگی لحظات محنت باری دارد اما فراموش نکنیم که هر هوناد بدون اجزا و تجزیه ناپذیر است پس هیچ موندی طبیعاً ممکن نیست بعدم بیواند . از این رو اندیت ارواح معتقد باشیم و از آن سو : کشفیات دزه بیبی لوونووک و مالیگی در نطفه های حیوانی وجود آنچه را که لیبیتس «حیوانات منوی» می نامد کشف کرده است پس ما پیش از تولد هم بهمین صورت وجود داشته ایم و باز بهمین صورت پس از مرگ هم وجود خواهیم داشت بدنسان سر نوشت اپدی مادر تناوباتی میگذرد که گاهی مارا بر یک صحنه بزرگتر و زمانی بر یک صحنه کوچکتر ظاهر میسازد و از همین رو باید در خلال این تغییرات به امکان عقوبت برای تیمکاران و سعادت و بهروزی برای سرافتمندان بیشتر مطمئن باشیم .

IV - « در زیر کود اسکولاستیک ، طلای ناب بنمان است » این جمله رالیبیتس میتوانست درباره تمام عقایدی که راجع با آنها مطالعه کرده نگار بنند . هیچ عقیده ای او را خرسند نمیگردانید . اما در تمام آنها همیشه چیز قابل نوجوی میافت . اتمیسم شامل فلز گرانبهائی بود اما میبایستی آنرا از یک توده سنگ و خاک معدنی مجزی کرد .

کارتز یانیم (عقیده دکارت) مملو از چنین فلهائی بود اما میبایستی آنرا بخوبی گود نمود تا ارزش آنرا نمودار گردانید . نوعیسم باستانی (عقیده سن توماس داکن) معدنی از این فله بود ؛ اما چه بسا اصلاحات باید در آن بعمل آورد ؛ و عقیده لیبیتس بشرطیکه بدین ترتیب باروش

همین و با بی اعتمادی عمل نمایند هر آینه بحقیقت کامل و اصل خواهید گشت از خود میتوان پرسید کسه حقیقت کامل چیست ؟ آیا لیبنیتس توانسته است این موضوع را باثبات رساند که دنیای ما، با وجود شریکه آنرا فاسد میسازد بهترین دنیاهای ممکنه است ؟ و لثر با استمداد از حوادث ناگواری که بر سر کاندید و پانگلووس فیلسوف آمده بدین پرسش پاسخ داده است . آیا توانسته است روحهای باریک بین را با فرضیه هماهنگی پیشین خود اقناع نماید ؟ آیا موفق شده است باحفظ ضرورت اخلاقی ضرورت ریاضی را حذف نماید ؟ آیا موفق شده است مسئولیت بشر را در پیشگاه خداوندی که او را خلق کرده و استعدادهای لازمه را برای انجام هر عملی باو بخشیده ثابت نماید ؟ آیا موفق شده است که خدا را از لحاظ خلقتی که ضرورت نداشته و میتوانست از آن خود داری کند و خود میدانست که این خلقت باعث اینهمه جنایات و رنجهای جانگزا خواهد گشت تیرته نماید ؟ در باره تمامی این نکات چگونه میتوان از ارازتر دید نسبت با ارزش براهینی که اظهار نموده خود داری کرد ؟

اما گذشته از این نکات لیبنیتس لااقل در باره چهار رشته از مسائل نظرات اساسی ابراز نموده که در خور توجه بسیار است

یکی از آنها اثبات اهمیت قوه است . آیا تعریف ماده فقط با بعد هندسی چیز عجیبی نیست ؟ آیا قوه سکون ، ماده نخستین ، قوه جاذبه کاشف از یک دینامیسم و یک انرژی در طبیعت که در اهمیت آن مخالفه نباید کرد نمیباشد .

یکی دیگر کشف ادراکات غیر مفروض بشعور است که نقش آن

در تکوین تصورات و افعال ما بسیار عظیم است و روانشناسی معاصر جز
تأیید نظرات لیبیتس در این باره کاری صورت نداده است .

یکی دیگر استعمال پاره ای از کلماتی است که در مشاجره بر علیه
لاک در باره فطری بودن مفاهیم آنها را رواج داده است و حقیقت آنکه
در برخی از گفتگوهای او اثری از فطرت قدیمی افلاطونی پیداست که
گویی وجود تصورات فطری را در وجدان ما تصدیق کرده است .

اما لیبیتس نظرات دیگری دارد که واجد ارزش فایز دیگری
است آیا حق با او نیست وقتی که میگوید تصورات و اصول خرد در روح
ما همان نقشی را ایفا میکنند که عضلات و دترهای ما در جسم ما ایفا میکنند؟
آیا حق با او نیست هنگامیکه میگوید ما این تصورات را بکار می‌بریم بی
آنکه آنها را از همان نخستین ساعت زندگانی خود بشناسیم و وقتی که
نتیجه میگیرد که ما از ابتدای تولد چنان فکری کنیم که گویی واجد برخی
تصورات بوده و گویی بر طبق پاره ای اصول متعارفه اداره میشویم بی آنکه
آنها را قالب ریزی کرده باشیم؟

در باره این سه نکته عقیده لیبیتس هنوز هم دارای قوت و اعتبار
میباشد و از این سه نکته گذشته آیا پاره ای از نظرات او دارای یک جنبه
پیش گوئی نمیباشد؟ ما امروز میدانیم که اجسام زنده از یک عده بیشمار
سلولهایی تشکیل شده که هر یک از آنها دارای حیاتی خاص میباشد.
س و وقتی او با سفارش میکند که در هر شئی و بخصوص در گیاهان و حیوانات
و انسانها دسته‌هایی از مولدهای زنده تشخیص دهیم که از برخی ملاحظات

مستقل از یکدیگر ولی از پاره‌ای جهان دیگر همه تابع و بطور سلسله
مراتب مرتب شده اند. حیوانیم پیشگویی داهیانه او را منکر شویم ؟
لینیتس میگوید * در طبیعت هیچ چیز فانی تعیشود . * و آیا این
میان اشریح حقیقتی نیست که هر روز اندکی بیشتر بصحت آنایی میبریم ؟
آندره کرسوی

آثار

«آثار لیبنتس با رساله های کوچک بیشمار فلسفی او، که هر یک تقریباً شامل شرح کاملی از سیستم فلسفی و تمام نقشه های اودربارهٔ یک علم کلی و تنظیم یک دایره‌المعارف و تمام طرح‌های عملی او برای صلح و سازش مذهبی و سیاسی ملت‌های مسیحی و سازمان مذهبی گروه ارض و مکاتبات بیشمار او با دانشمندان و فلاسفه و الهیون و حقوق دانان عصر خود می‌باشد جنگل انبوهی را تشکیل می‌دهد. « اینست شرحی که مسیو برهیه^۱ در تاریخ فلسفهٔ خود در این باره نوشته است.

فهرستی که از آثار لیبنتس در ۱۹۳۷ توسط مسیو راویه^۲ منتشر گردید تقریباً شامل ۹۰۰ شماره می‌باشد که بدان ضمیمه آنکه از طرف مسیوشر کر^۳ در ۱۹۳۸ در مجلهٔ فلسفی منتشر شد افزوده می‌گردد. دانشمندی که قسمتی از آثار لیبنتس را چاپ یا تجدید چاپ نموده اند به ۳۰۰ تن بالغ می‌شود و هر چند تا امروز نامه های او را که خطاب به بیش از ۸۰۰ نفر نوشته شده منتشر کرده اند ولی محتمل است که علی‌رغم تحقیقات فعلی ما هم مکاتبات بسیاری در اسناد خانوادگی موجود باشد. از صد و چند نوشتهٔ فلسفی لیبنتس که تاکنون منتشر شده بهترین آنها عقیدهٔ بوترو^۴ که آنها را تلخیص نموده از این قرار است -

۱۹۸۴ - *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*

در این کتاب وی عقیدهٔ دکارت را از جنبهٔ منطقی مورد حمله قرار

داده و یکی از اصول اساسی آنرا منهدم میکند

De vera methodo philosophiae et - ۱۶۸۶ - ۱۶۹۰
Theologiae .

مکتوبه با مسیو آرفو . «دریک نامه مورخ مارس ۱۶۹۰ لینتیس
میگوید که اتحاد روح با جسم و حتی تأثیرات جوهر بر دیگری نتیجه
هماهنگی پیشین است و می .

۱۶۹۱ - اگر جوهر اجسام عبارت از بعد باشد .

De notionibus juris et justitiae - ۱۶۹۳

De primae philosophiae emanatione et de - ۱۶۹۴
notione substantiae .

« لینتیس در این رساله نیز مانند رسالات پیشین دلایل خود را در
رد عقیده پروان دکارت راجع باینکه جوهر جسم عبارت از بعد است شرح
میدهد و همچنین طبیعت جوهر را که عبارت از قوه یا کوشش است
تعریف میکند .

۱۶۹۵ - سیستم جدید طبیعت و ارتباط جوهر ها . در این کتاب دو
عقیده درباره هماهنگی کلی حالات جوهر و هماهنگی جزئی روح و
جسم و اینکه هماهنگی اخیر یک حالت خاص از هماهنگی اولی را نشان
میدهد دیده میشود

از این زمان بعد لینتیس خود را واضح سیستم هماهنگی پیشین
نامید و از همین عنوانی بخود میباید .

Vom Nutzen der Vernunftkunst oder-Logik - ۱۶۹۶
Von der Glückseligkeit .

Historia et commendatio linguae charac - ۱۶۹۸
tericae - De ipsa natura sive de vi misit actionibusque
Creaturarum

۱۷۰۴ - تحقیقات تازه درباره عقل و فهم انسانی . « این کتاب

مهمترین و ارزشمندترین کتابهای فلسفی معنای خاص میباشد. لیبنتس تفکراتی چند از کتاب خود را بلاک فیلسوف انگلیسی گزارش داد اما لاک بدان توجهی ننمود. لیبنتس اینکار را دنبال کرده و کتاب قفلوری صورت مکالمه در این باره رشته تحریر کشید. فیالات^۱ و کیل مدافع لاک فصل به فصل تمام قسمت های کتاب تحقیقات فیلسوف انگلیسی را بیان میکند و توفیل^۲ که نماینده لیبنتس است يك يك همه این قسمت ها را مورد انتقاد قرار میدهد. این اثر بزرگ بوژه از روح انسانی بحث میکند و منشاء معرفت را بر اساس فطرت قرار میدهد.^۳

۱۷۰۵ - ملاحظات در باره منشاء حیات

۱۷۰۶ - ۱۷۱۶ - نامه هائی به پ. دیوس .

۱۷۱۰ - در باره آزادی - در باره خردمندی .. تحقیقات در

باره علم الهی^۴ این رساله فلسفی والهی تنها اثری است که لیبنتس خودش انتشار داده .. این کتاب از سازش شرو اختیار انسانی با نیکوکاری و قدرت کامله الهی بحث میکند. لیبنتس در این کتاب اختیار انسانی را منزله واسطه ای بین اختیاری بند و بارو اجبار میداند و فعل خداوندی را که بوسیله يك ضرورت اخلاقی انجام میگردد منزله واسطه بین ضرورت هندسی و جبری می شمارد و در اختیار انسانی، عالیترین درجه کمالی را که ما میتوانیم برای یان مخلوق درك کنیم نشان میدهد و سری را که در جهان وجود دارد شرط لازم يك خیر عابثتری میداند بقسمی که دیانی ها را بهترین دنیا های ممکنه معرفی میکند.^۵

۱۷۱۴ - موادع اوثری یا معرفت جوهر فرد - اصول طبیعت

و اطاق خداوندی، « این دو اثر خلاصه ای از دستنگاه فلسفی او را شرح
 مینهند و هماهنگی عمومی را نتیجه طبیعی جوهر خود موندها می شمارند»
 ۱۷۹۶ - مکاتبات با کلارک « لیبتیس باید در پوس از موندان از
 ماده، از جسم و از جوهر جسمانی بحث میکند و مامسیو بورگه از ادراک و
 کمال دور افزون مخلوقات و با کلارک از خدا و از مکان گفتگو میکند»
 و اما شرح دستنگاه فلسفی لیبتیس، بطوریکه مسیو ارهیه میگوید
 اصولاً در نوشته‌های نسبتاً کوتاهی از قبیل «مختار در مناقز یک سیستم
 جدید طبیعت و ارتباط جوهرها و معرفت جوهر فرد مندرج است.

گلچینی از آثار

معرفت جوهر فرد

مواد، که در اینجا از آن بحث میکنیم جوهر سیطی است که در مرکبات داخل میشود، بسیط یعنی بدون اجزا، و باید جوهرهای بسیطی وجود داشته باشد چو آنکه مرکبات وجود دارند. زیرا مرکب توده ای از بسیط پیش بست

لکن درجهائی که هیچ استوائی وجود نداشته باشد نه بعد (بضم ب) و مشکلی و نه قابلیت تقسیم وجود دارد و این موادها اتمهای حقیقی طبیعت و برای عناصر اشیاء هستند.

و همچنین هیچ تجزیه و انحلالی که در خوریم باشد وجود ندارد و هیچ طرز قابل درکی که بوسیله آن جوهر بسیطی بتواند طبیعتاً معدوم گردد وجود ندارد

بهمان دلیل هم هیچ طرز قابل درکی که بوسیله آن جوهر سیطی بتواند طبعاً آغاز شود وجود ندارد زیرا که نمیتواند از راه ترکیب تشکیل گردد

بدینسان توان گفت که موادها ممکن نیست جز در وقت آغاز یا انجام یابند، یعنی جز با خلقت ممکن نیست آغاز شوند و جز با انهدام پایان پذیرند در صورتیکه آنچه مرکب است بوسیله اجزا آغاز یا انجام میابد

همچنین هیچ وسیله ای نیست که تشریح کنیم چگونه يك ماده ممکن است در داخله خود بوسیله مخلوق دیگری تخریب، تغییر یا تخریب گردد که هیچ نقل و انتقالی در آن ممکن نیست و نه هیچ حرکت داخلی را در آن درك میتوان کرد که تواند در داخله آن تحریک و امراض و کاهش یابد چنانکه این امر در مرکبات امکان پذیر است و تغییرات در بین اجزای آنها حکم فرما است. موادها هیچ سحرهائی ندارند که از آن چیزی بتوانند به آنها داخل و یا از آنها خارج شود عرضها ۱ ممکن نیست از جوهرها منتهك شوند و یا خارج از آنها گردش کنند بدینسان به جوهره عرضی نمیتواند از خارج در يك مواد داخل شود. البته لازم است موادها صفاتی داشته باشند و در غیر اینصورت حتی

از موجودات بشمار نمی‌رفتند و اگر جوهرهای بسیط از حیث صفات خود با یکدیگر اختلاف پیدا کنند هیچ وسیله‌ای برای مشاهده هیچ تغییری در اشیاء موجود نبود. زیرا آنچه در هر کس وجود دارد جز از اجزای بسیط آن ناشی نمی‌تواند شد و موادها اگر معانی نداشته باشند از یکدیگر قابل تمیز بودند زیرا که آنها از لحاظ مقدار، از یکدیگر هیچ اختلاف ندارند و بنا بر این چون فرض ما بر ملاء است هر مکانی در حرکت بعد معادل آنچه سابق داشت در باهت می‌گردد و یک حالت اشیاء از حالت دیگر غیر قابل تشخیص می‌گردد. هیتطور هر مواد باید از هر مواد دیگر اختلاف داشته باشد. زیرا هرگز در طبیعت دو موجود وجود ندارد که کاملاً یکی مثل دیگری باشد و تصور می‌کنم در این سکنه بزرگ دنی نیست که هر مخلوقی تابع همین و تحول است و بنا بر این هر مواد موجودی از این قانون کلی پیروی می‌کنند و حتی این تغییر در هر موادی دائمی است.

از آنچه تاکنون گفتیم چنین نتیجه می‌شود که تغییرات طبیعی موادها از یک منشاء داخلی ناشی می‌شوند زیرا که یک علت خارجی ممکن نیست در داخل آنها مؤثر باشد.

ولی باید گفت که گذشته از اصل تغییر در طبیعتی مهم از آنچه تغییر می‌کنند و وجود دارد که «حسین» و انواع جوهرهای بسیط را نامین می‌سازد این جزئیات باید حاوی کثرتی در وحدت یا در جوهر بسیط باشد زیرا در هر تغییر طبیعی چون تدریج صورت می‌گردد، چیزی تغییر نمی‌کند و چیزی برحالی میماند و سایر این لازم است در جوهر بسیط کثرتی از هواری و روابط وجود داشته باشد هر چند که دارای هیچ اجزائی نیست.

حادث کم دوامی که حاکی از وجود کثرت در وحدت یا در جوهر بسیط می‌باشد همانست که آرا اندر ائله می‌نامند که آرا از ادراک آشکار با وجود آن باید تمیز داد چنانکه پس از این روشن خواهد نمود و ابرادینکه بر بیرون دکارت وارد است همین است که اجزائی را که مشاهده نمی‌شوند حساب می‌آورند و از همین نظر معتقد شده‌اند که آنها ارواح از موادها هستند و

۱ - décaul ۲ - spécification

۳ و ۴ - لیپینس ادراک پنهان و Perception و ادراک آشکار و
 ۳ - perception نام نهاده و امروز این اصطلاح تغییر کرده و قسم اول را perception
 ۲ - inconscient یعنی ادراک غیر مقرون بشعور و قسم دوم را perception
 ۱ - conscient یا ادراک مقرون بشعور می‌خوانند

روحهای حیوانات با گیاههای دیگر اید و وجود ندارد در بیوشی مولایی را بایک مرک واقعی اشتباه کرده اند .

عمل داخلی که موجب تغییر یا انتقال از یک ذرات سادتر دیگر میگردد ممکن است شوق یا خواهش نامید . درست است که شوق همیشه نمیتواند کاملاً ادراکی که بدان مایل است حاصل شود ولی همیشه چیزی از آنرا بدست آورده و به ادراکات تازه ای نایل میگردد

مادر خودمان وجود کثرتی را در جوهر سیط امتحان میکنیم وقتی می بینیم که کمترین اندیشه ای که از آن در خود درک می کنیم حاوی توحی در موضوع است . بدینسان همه کسانی که اعتراف میکنند روح جوهر بیضی است باید این کثرت را هم در مواد اذعان نمایند .

اگر صوامیم هر آنچه دارای ادراکات و مشتهیات است بدان معنی کلی که من ناز بوده روح ما میم تمام جوهرهای سیط یا موادهای موجود ممکن است روح بلعیده شوند . اما از آنجا که احساس چیزی بالاتر از یک ادراک ساده است من هم رضایت میدهم که نام کلی مراد و کمال برای جوهرهای سیط کفایت کند و فقط موادهایی را روح بنامیم که ادراک آنها مشخص تر و نوأم یا حافظه است

زیرا مادر خود بهالشی بر خورد میکنیم که در آن حالت هیچ چیز را بغافل بیاوریم و هیچ ادراک مشخصی نداریم مثل وقتی که به حالت ضعف و اغماء میافتیم یا هنگامیکه از یک خواب عمیق بیرویا مر سوده گشته ایم در این حال روح بطور مخصوصی تا یک مواد ساده اختلاف ندارد اما چون این حال هرگز پایدار نیست موضوعی استثنائی است

از این جمله نتیجه باید گرفت که در این صورت جوهر سیط دارای هیچ ادراکی نیست و این امر حتی با دلایل پیش گفته هم امکان ندارد زیرا جوهر ممکن نیست آسف شود و میتواند بدون تأثیر که همانا ادراک او است باقی بماند اما وقتی یک عده پیشمار از ادراکات حسی وجود داشته باشد که در آن هیچ ادراک قابل ملاحظه ای وجود نداشته باشد حالت گسبی دست میدهد مثل وقتی که چندین بار بی دویی در یک جهت دائماً بچرخیم سر گسبه ای دچار میشویم که ممکن است ما را مدهوش سازد و نگذارد هیچ چیز را تمیز بنهیم و هر گاه میتواند این حالت را تا مدتی در حیوانات پدید آورد .

و چون حالت فعلی يك جوهر بسیط طبیعا نتیجه و درباله حالت گذشته
 آست ، چنانکه حالت فعلی آستن حاصل آئنده میباشد پس وقتی از
 بهوشی بهوش آئیم متوجه ادراکات خود میشویم و از این لحاظ باید
 بلافاصله قبل از اینکه بهوش آئیم ادراکاتی داشته باشیم هر چند که اصلا
 ملذمت آنها بوده ایم زیرا طبیعا يك ادراک ممکن نیست جز از ادراک دیگر
 ناشی شود چنانکه يك حرکت طبیعا جز از حرکت دیگر بوجود نیاید .
 از اینجا دیده میشود که اگر مسا ادراکات عالی و برهنه نداشته
 همیشه در حالت بهوشی سر میزدیم همچنین می بینیم که طبیعت
 ادراکاتی عالی ، حیوانات بخشیده و این ادراکاتی موسیفا اعضایی صورت
 میگیرد که چندین شعاع نور یا چندین شوح هوا را گرد می آورد
 تا تاثیر آنها را با اتحاد آنها ابروتر نمایند و من بروی شرح خواهیم داد
 که چگونه آنچه در روح میگردد نشانی از حوادثی است که در اعضاء
 روی میدهد

حافظه يك نوع اسلسلی در روح ایجاد میکند که از عقل تقلید میکند
 ولی باید آن را از عقل متمایز دانست و از همین جهت می بینیم حیوانات
 وقتی از چیزی ادراک دارند که آنها را متأثر میکند و قلاهم ادراکی نظیر آن
 داشته اند ، در نتیجه تجسم این ادراک در حافظه شان ، احساساتی که
 در آنوقت داشته اند دچار میشوند مثلا وقتی چوب دستی را بسگها نشان
 دهند ، دردی را که سابقاً ، آن چوب دستی در آنها تولید کرده بود ، لحاظ
 میاورند و مریض کرده میگیرند

و تعدیل بیروندی که آنها را متأثر کرده و شهبیج می آورد یا از آنها
 و یا از کثرت ادراکات گذشته ناشی می شود ، زیرا غالباً تسائر بیروندی
 که دعماً ایجاد شود معلول يك عادت طولانی ، بسیاری از ادراکات جزئی تکرار
 شده است

اسبابها بر ما سد حیوانات رفتار میکنند با آنچه که تسلسل ادراکات
 آنها از راه حافظه ایجاد گیرد شبیه بزشکن تجربی که از فرحیات علمی
 بی اطلاع بوده و فقط اهل تجربه و عمل هستند و ما در شروع اعمال خود تجربی
 هستیم مثلا وقتی منتظریم که فردا روز خواهد شد بطور تجربی رفتار
 کرده ایم زیرا تا کون وضع همیشه بدین شوال بوده و معط منجم است که
 از روی دلیل در این باره حکم میکند .

اما شناخت حقایق ضروری و ابدی چیزی است که ما را از حیوانات

ممتاز می‌سازد و ما را واجد عقل و دانش میکند درحالی‌که ما را شناخت خود و خدا نائل می‌سازد و این همان چیزی است که ما روح عاقله و یا نفس مینامیم.

و همچنین بواسطه شناخت حقایق ضروری و توسطه تعریف آنها با اعمال متفکره می‌پردازیم و درباره خود، مگر فرو میرویم و بدین ترتیب وقتی بخود فکر میکنیم موجود، وجودی، به سبب، سرک، پیرمادی و حتی خدا می‌اندیشیم و بدین نکته پی میبریم که آنچه در ما محدود است در ذات او نامحدود و بی‌نهایت است و این اتصال متفکره موضوعات اصلی برای عقل ما فراهم می‌سازد.

تعقل ما بر دو اصل بررگ متکی است، یکی اصل امتناع تناقض که بنا بر آن ما حکم میکنیم آنچه در این اصل معدوم است اشتباه و آنچه مخالف یا متضاد با اشتباه است صحیح میباشد.

و دیگر اصل علت هوجبه یا کافیه است که بنا بر آن تامل می‌کنیم که هیچ امری ممکن نیست حقیقی یا موجود باشد و هیچ بیانی حقیقی نیست مگر اینکه علت هوجبه‌ای داشته باشد که چرا اینطور شده و ضرورت دیگر نشده، هر چند این علل غالباً بر ما معلوم سی باشد.

همچنین دو نوع حقایق وجود دارد، یکی حقایق **اعتقل** ۱ و دیگر حقایق **فعلی** ۲ حقایق تعقل واجب هستند و عکس آنها ممنوع است و حقایق فعلی ممکن ۳ هستند (در مقابل واجب) و عکس آنها ممکن است ۴ (در مقابل ممنوع) وقتی حقیقتی واجب باشد علت آن را هم ما تجربه و تحلیل میتوان پیدا کرد همین طریق که آنرا تصورات و حقایق سیغتری تجربه میکنیم تا اینکه علل ابتدائی آن می‌رسیم.

همین ترتیب است که ریاضیون، قضایای هندسی را از راه تجربه و تحلیل به تعریفات و اصول موضوعه و سوالات محدود رسوده‌اند، و بالاخره تصورات بسیطی هست که میتوان تجربه برای آنها قائل گشت و همچنین اصول موضوعه و سوالات و در بیک کلمه اصول ابتدائی هست که اثبات آنها ممکن نیست و احتیاجی هم بدان ندارند.

اما علت هوجبه نیز باید در حقایق ممکنه پس در مسئله اشیا می‌که در جهان آفرینش برانگنده گردیده‌اند یا مت شود و در این جهان دامه

تقسیم علل جزئی سبب تنوع بی اندازه اشیاء طبیعت و تقسیم اجسام بطرز بی نهایت ممکن است بطور مابعدود گسترده شود. یک عده بی نهایت از تصاویر و حرکات گذشته و حال وجود دارد که در علت فاعلی نوشته صنی من مؤثرند و یکعده بی نهایت از تمایلات جزئی و استعداد های روحی من در گذشته و حال وجود دارد که در علت غائی مؤثرند.

و چون همه این اجزای علت های مقدم و یا حرئی تر دیگری را در بر دارد که باز هر یک از آنها نیازمند تجربه و تحلیل مشابهی برای تحلیل هستند، پوشش زباید نری بهیبت میشود و باید علت موجهه یا آخری خارج از تسلسل یا سلسله های این ممکنات باشد و آنها باید چیزی نامتناهی باشد.

و بدینسان آخرین علت اشیاء باید در یک حصر ضروری وجود داشته باشد که ما (ورا خدا) مینامیم.

لکن این جوهر چون علت کامله تمام این حرئیات است پس یک خدا بیشتر وجود ندارد و این یک خدا هم کافی است.

همچنین میتوان حکم نمود بر اینکه این جوهر عالی که یکتا و کالی و واحد است، چون چیزی خارج از خود ندارد که از آن مستقل باشد پس باید هر اندازه حقیقی که امکان پذیر باشد در خود داشته باشد.

از اینجا نتیجه چنین میشود که خدا مطلقاً کامل است و هیچ حدود و تعویبی بر وی خود نیست و در آنجا که هیچ حدودی وجود ندارد یعنی در خدا کمال مطلقاً لا یشائی است.

و بر نتیجه چنین میشود که مخلوقات کمال خود را از برنامو ذات خدا واحد و ولی نفس خود را از طبیعت خاص خود دارند که از نامحدود بودن مجزودند زیرا وجه تمایز خدا از مخلوقات خود در همین است و این نقص اصلی مخلوقات در سکون ظاهری اجسام ملاحظه میگردد.

از آنجا که طبیعت سراسر ملاء است و ملاء عامی ماده را بهم متصل می سازد و چون در ملاء هر حرکتی اثری بر روی اجسام فاصله دار نداشته فاصله ای که او هم دارد میگنارد، نفسی که هر جسم به تنب از جسمی که با آن تماس در برده متأثر میشود و از آنجمله برای آنها روی میدهد بصورتی مثال میگردند بلکه بوسیله آنها از اجسامی هم که با اجسام اولی تماس داشته اند متأثر میشود - نتیجه چنین میشود که این ارتباط بهر فاصله ای

که باشد بسط پیدا میکند و بنابراین هر جسمی از هر آنچه در جهان اتفاق می افتد متأثر میشود بطوریکه هر کس همه را می بیند میتواند در هر یک آنچه در همه جا اتفاق می افتد و حتی هر آنچه انجام شده یا انجام خواهد شد بخواند. اما یک روح می تواند مگر آنچه بطور واضح بدان نشان شود بخواند.

... هر جسم جاندار یک موجود زنده یک نوع ماشین عالی با یک خودکار طبیعی است که از تمام خودکارهای مصنوعی بی اندازه تجاوز میکند زیرا ماشینی که مصنوع بشر باشد در هر یک از اجزایش ماشین نیست. مثلا دندان یک چرخ فلزی اجزاء یا قطعاتی دارد که برای مادیگر چیزی مصنوعی شمار میروند. و دیگر نشانه ای از ماشین از جهت استعمالی که چرخ برای آن معین شده ندارند. اما ماشین های طبیعی یعنی اجسام زنده با هم در کمترین اجزای خود تالی نهایت ماشین هستند و این همان اختلافی است که بین طبیعت و صنعت یعنی صنع انبی و صنعت انسانی موجود است.

وصاع طبیعت توانسته است این صنع عالی را که بی اندازه هم شگفت آور است بصورت عمل در آورد زیرا که هر جزئی از ماده، آتشی که قدامت قابل بوده اند فقط تالی نهایت قابل قسمت نیست بلکه از هر قسمت از قسمت های جزء بهر بطوری نهایت قابل تقسیم است و هر یک از آنها حرکتی مخصوص پیدا دارد؛ در غیر این صورت محال بود که هر جزئی از ماده بتواند تمامی جهان را تشریح نماید.

از اسباب دیده میشود که ذیاتی از مخلوقات، از موجودات زنده، از حیوانات، از کمالیا، از ارواح، در کوچکترین جزء ماده وجود دارد.

هر جزئی از ماده را ممکن است مثل ذراتی از گیاهان و مثل برکه ای مثل از ماهیان دانست. اما هر شاخه از گیاه و هر عصبی از حیوان و هر قطره از این آب از یک چیدمان یا یک چین بر که ای میباشد.

هر چند هوا و شناکی که بین گیاهان یاغ و آب یک بین ماهیهای بر که حدانی نداشته اند نه گیاه و نه ماهی هستند با این وصف باز هم شامل آنها میباشد اما عالتاً با رقت و طراقتی که به نظر ما نامحسوس است.

بدینسان هیچ چیزم بزرگ سترون و مرده در جهان وجود ندارد و هیچ درهم برهمی و هیچ آشفتگی بجز در ظاهر وجود ندارد و اگر هم باشد ذائق مثل آشفتگی است که در یک بر که از یک فاصله دور بنظر میرسد که از آن فاصله غیب و جوش و حرکت دسته جمعی ماهیان بر که مشاهده میگردد

بی آنکه خورد ماهیها تشخیص داده شوند .
 از این رو دیده میشود که هر جسم زنده کمان غالی دارد که بمنزله
 روح در حیوان است اما اعضای این جسم زنده منو از موجودات زنده دیگری
 است که باز هر يك دارای کمال یا روح مسلط خود میباشد .

و نیز از همین جا است که هر گز به قوالد کامل و نه هر گز کاملی کبه
 عبارت از جهانی روح باشد وجود ندارد و آنچه ما هو اید میبایم عبارت
 از نالشی و نشو و اما میباشد همانطور که آنچه ما هو اید میبایم عبارت از
 کاهش و ذبول میباشد .

فلاسه دربارهٔ متشاء اشکال کمالها یا روح نکلی حیوان مابده اند
 اما امروزه در نتیجه تحقیقات دقیقی که نسبت گیاهان، حشرات و حیوانات انجام
 داده اند بدین نکته پی برده اند که اجسام جاندار طبیعت هر گز از درهم
 مرمی عناصر یا از مساد وجود بیامده بلکه همیشه از ذرات هائی پدید آمده اند
 که مسلماً از پیش ساخته شده بودند و چنین حکم داده اند که نه تنها جسم جاندار
 پیش از ادراك وجود داشته بلکه يك روح هم در این جسم و بطور خلاصه
 خود حیوان موجود بوده و این حیوان توسط ادراك فقط مهبای يك تغییر
 شکل کلی برای اینک از نوع يك حیوان نوع دیگری تغییر یابد گردیده و حتی
 چنین تغییر شکلی انجام میدهد وقتی که کرهها بصورت مگس در میآیند و
 کرههای دوخت پروانه میگرددند

حیواناتی را که توسط ادراك درجهٔ بزرگترین حیوانات زنده
 بافته اند میتوان حیوانات منوی نامید اما حیواناتی که در بین آنها در نوع
 خود باقی میمانند یعنی غالب آنها مثل حیوانات بزرگ زنده میشوند و
 نوالد و ناسل می کنند و بنصب و احتیاط میگردانند و حسرتده معدودی از
 برگزیدگان آنها بجهت بزرگتری منتقل میشوند .

اما این شرح جریمی از حقیقت بود و من چنین تشخیص داده ام که
 اگر حیوان هرگز بطور طبیعی آغازی ندارد طبعاً با تمام میگردانند و نه تنها
 هیچ تولیدی وجود ندارد بلکه هیچ ابتدائی هم وجود ندارد و این استدلال
 تجربی کاملاً با اصولی که من از راه استدلال عقلائی نتیجه گرفته ام
 منطبق هستند

«بیتسان توان گشت که نه تنها روح (آئینه يك جهان ابهام ناپذیر)

انهدام بایدیراست بلکه خود حیوان هم از بسین رفتنی نیست ، هر چند که غالباً جزئی از ماشین او تلف میشود و اعضای جانداري را بدست آورده با از دست میدهد

این اصول وسیله تشریح اتحاد با تطابق روح و جسم جاندار را برای من فراهم کرده اند . روح از قوا این خاص خود نمیتواند و جسم نیز از قوا این خاص خود پرروی می نماید و تاثیر هماهنگی بیشین که بین تمام اجزایها حکمفرما است با هم تلاقی میکنند چرا که همه تظاهرات يك جهان هستند . ارواح بر حسب قوا این عطل غائی عمل میکنند و احیاء نیز بر حسب قوا این عطل واعلی یا حرکات و هردو قدرت یعنی قوا این عطل فاعلی و قوا این عطل غائی بین خودشان هماهنگی دارند

از حیطه اختلافات دیگری که بین ارواح معمولی و نفوس موجود است این اختلاف میباشد که ارواح بطور کلی آئینه های زنده یا تقابیر جهان آفریش هستند ولی نفوس تصور بر جداوند و با صنایع طبیعت هم میباشند و از این رو قانرشناسانی دستگاه جهان و تقلید چیزی از آن هستند ، چه هر کسی بتابه خدائی کوچکی در حوزه خود میباشد .

و در نتیجه نفوس توانای آن را دارند که با خدا يك نوع انجمنی را تشکیل دهند و دست آنها را خدا به آنها مستی است که يك معنوع نامایشین خود دارد (چنانکه خدا چنین مستی با سایر آفریده گان خود دارد) بلکه همان مستی است که يك امیر را رعایای خود و حتی يك پدر با فرزندانش خود دارد

از اینجا با سانی میتوان نتیجه گرفت که مجموعه تمام نفوس باید دارای خدا جمعی کاملترین دولتی را که تحت حکومت کاملترین شهر داران امکان پذیر باشد تشکیل دهند

این دیار جداوند یا این سلطنت کلی و اقیم يك دیبای اخلاقی تر دسای طبیعی است و عالترین و برترین آثار در بین آثار خداوند بشمار است و افتخار خداوند و انما دوا این اثر او میباشد زیرا خدا هیچ افتخاری نداشته چنانچه عظمت و بیکوکاری او را هوسس میشناختند و ستایش میکردند و همچنین بواسطه داشتن ارشاد با این دیوار دانی است که او بخصوص بیکوکار است

در حالی که حکمت و قدرت او در همه جا ساری و جاری است از آنجا که ما در فوق یک هماهنگی کامل بین دو قدرت طبیعی که یکی علل فاعلی و دیگری علل غائی است برقرار کردیم میبایستی در اینجا باز یک هماهنگی دیگر را بین قدرت جسمی طبیعت و قدرت اخلاقی لطف خداوندی یعنی بین خدا، از نظر معیار ماشین جهان و خدا، از نظر شهریار دپارخندانی نفوس برقرار سازیم.

این هماهنگی باعث میشود که اشیاء از همان راههای طبیعت با لطف خداوندی رهنمون شوند و ملاحظه این گره نیستی از راههای طبیعی در لحظاتی که حکومت نفوس برای کفر دادن بعضی و پاداش بخشیدن بعضی دیگر مقتضی بدانند، محور منهدم گردد.

ما میتوان گفت که خدا، موافق معیار، خدا بتواند قانونگذار را ضعیف میکند و مدبّران گناهان بایستی مجازات خود را هم توسط نظام طبیعت و جلد ساختن مکابکی اشیاء با خود داشته باشد همانطور که کارهای یک پادشاه خود را از راههای ماشینی بخود جلب میکند، هر چند که این امر همیشه بطور فوری انجام نمیکرد. ناری تحت این حکومت فاضله هیچ کاری که بی پادشاه و هیچ کارزشتی بی مجازات سپاسد و همه چیز باید به غیر نیکان انجامد پس بخیر کسیکه در این دولت بزرگ ناراضی نیستند و منت از اینکه وظیفه خود را انجام دادند خود را سبب بزدانی میسازند، و چنانکه با بعضی خیر و یکی را دوست میدارند و از او پیروی میکنند و همین موضوعی است که باعث میشود همیشه مردمان خردمند و برهبر کار نماز آنچه منطبق با اراده قلی یا بعدی خداوند بطور میرسد عمل کنند و آنچه خداوند اراده فرماید و نهایت دهند در حالی که اعتراف بپسندید که اگر ما میتوانستیم قدر کافی نظام جهان را ترك نمائیم در می یافتیم که اراده او برتر از همه خواستهای خردمند ترین مردمان است و غیر ممکن است آنرا نه فقط برای عموم بلکه برای خودمان بخصوص بهتر از آنچه هست گردانیم.

اصول طبیعت

۱ - جوهر موجودی است قابل فعل و سبب است با مرکب، جوهر بسیط آنست که هیچ اجزائی ندارد و جوهر مرکب مجموعه ای از جوهرهای بسیط یا موادها است. موافق کلمه ای یونانی است که معنی واحد است. مرکبات با اجسام متکسر هستند و جوهرهای بسیط، زنده گیاه، ارواح

و نفوس واحد میباشند و باید در همه جا جوهرهای بسیط وجود داشته باشد چونکه بدون بساطت هر کلمات وجود عبادت و پادشاهی تمام طبیعت پراز زندگی است .

۲ - موادها چون اجزائی ندارند نه میتوانند تکوین و نه مروضیستی و عدم گردند و طبیعتاً به آغاز و به انجامی دارند و بنا بر این تا هنگامیکه جهان پایدار است دوام میکنند و چهارم تغییر خواهد کرد ولی هرگز دستخوش انهدام نخواهد گشت . موادها میتوانند شکلی داشته باشند و در قیاس اینصورت دارای اجزاء میشوند و بنا بر این یک مواد فی نفسه و در آن واحد از یک مواد دیگر تیززاده میشود مگر بواسطه صعوات و افعال داخلی و این صعوات و افعالهم چیز دیگری جز ادراکات آن (یعنی تصاویر مرکب و پادشاهی بیرون از بسیط میباشد) و شوقهای آن (یعنی تمایلات آن برای انتقال از یک ادراک دیگر) میباشد و اینها هم عوامل تغییر هستند . زیرا مساحت جوهر از کثرت تغییراتی که بایستی محتصماً در همان جوهر بسیط باعث شود جلو گیری میکند و این تغییرات عبارت از روابط گوناگونی است که مواد با اشیاء خارجی دارد

چنانکه در یک دایره یا یک نقطه با تمام مساطی که دورد ، یک مقدار بی نهایت از زوایا وجود دارد که بوسیله خطوطی صفا بدان تلاقی میکنند ساخته میشوند

۳ - طبیعت سراسر ملامه است ، جوهرهای بسیطی و خودد نژد که مسلماً با افعال خاصی از یکدیگر جدا هستند و دائماً روابط خود را تغییر میدهند و هر جوهر بسیط با موادی که مرکزینک جوهر مرکب را بوجود میآورد از یک کومه موادهای بیشتر دیگر احاطه گردیده که جسم خاص این مواد مرکز را بوجود میآورد ؛ مثل سنی که مرکز با اشیاء خارج از مرکز دارد . و چون علت تمامیت دنیا همه چیز بهم متصل است و هر جسمی بر هر جسم دیگر کم و بیش در حسب فاصله تأثیر می بخشد و از واکنش آن متأثر میگردد نتیجه چنین میشود که هر مواد آئینه زنده ایست که جهان را بر حسب دیدگاهش در خود منعکس میکند و مانند آن جهان نیز منظم هست و ادراکات در مواد بعضی از بعضی دیگر زاینده میشود و این ادراکات بوسیله قوانین خواهشها یا علل غائی پیروشر که عبارت از ادراکات منظم با نامنظم است ، وجود میآید ، ملاحظه که تغییرات اجسام و پدید آمدن خارج بعضی از بعضی دیگر بواسطه قوانین علل فاعلی یعنی حرکات پدید میآید ، بدینسان یک هماهنگی کامل بین

ادراکات مویاد و حرکات احساس موجود است و این هماهنگی از ابتدا بین دستگاه حلقه قاعنی و دستگاه علقه خونی موجود بوده و اتفاق و اتحاد فیزیکی روح و جسم از همین جا ناشی میشود بی آنکه یکی بتواند قوایین دیگری را تغییر دهد

۴ - هر مویاد با یک جسم خاص جوهر زنده‌ای را بوجود می‌آورد. بدینسان به قطع حیات در همه جا وجود دارد بلکه حتی عده بی‌سایزی از درختان در مویادها وجود دارد که بعضی کم و بیش مرتباً دیگری می‌مانند. و یک چنین موجود زنده‌ای حیوان نامیده میشود، چنانکه مویاد آرواح نام دارد و وقتی این روح به مرحله عقل ارتقا یابد و واجد آن گردد ساز چیزی برتر شده و در شمار نفوس ۱ در می‌آید چنانکه ما بزودی در این باره شرح و بسط خواهیم داد.

درست است که حیوانات گاهی به حالت زندگان ساده هستند و روح آنها هم به حالت مویادهای بی‌حیاط میباشد و این در وقتی است که ادراکات آنها قدر کافی مشخص و برجسته نیست تا اینکه بغافلر آورده شوند چنانکه در یک خواب عمیق بی‌رویا و یا در حال بیهوشی و اعصاب این حالت اتمانی می‌آید، اما ادراکاتی که کادلا منشوش شدند بدلا بلی که بروی خواهم گفت میباشد در حیوانات در نازده منسبط و منسج شوند. بدینسان بهر است بین ادراکات آنها که حالت درونی مویادی است که اشیاء خارجی را نشان میدهد و ادراک آشکار که وجدان یا شناخت این حالت است از روی منکر و شعور است نمیر قائل شد. و نقص بیروان دکارت در همین فقدان شعور است که ادراکاتی را که مشاهده می‌کردند بهیچ می‌گیرند چنانکه مردم احساس نامحسوس را بهیچ می‌گیرند و ساز از همین جهت است که بیروان دکارت نداشته‌اند فقط نفوس از مویادها هستند و روح حیوانات اصلاً وجود ندارد و چون وجود احساسات را در حیوانات منکر شده و از این حیث عقیده مردم را خیلی آزرده کرده است برعکس تا توهینات عامیانه خیالی روی موافقت نشان داده و گویی و بیهوشی طولانی ناشی از آشفته‌گی ادراکات را با مرگ قطعی که تمامی ادراک از کار باز می‌ماند اشتباه نموده‌اند

۵ - در ادراکات حیوانات تسلسلی وجود دارد که ما علق بی شایعت است اما این تسلسل حرر معاطفه منکر میباشد و مرگ بر شناخت عقل از ناط

دارد چنانکه سنگ از دین چوبدستی میگردید چرا که حافظه درسی را که این چوبدستی باعث آن موده بیادش میآورد و مردم هم تا آن اندازه که تجربی هستند یعنی دوسه ربع اعمالشان ماسه حیوانات رفتار میکنند مثلاً متعجبند که مردا روز شود چرا که همیشه بدبستان نجره کرده اند و فقط منجم است که این امر را از روی دلیل پیش بینی میکنند و حتی این پیشگویی هم بالاخره غلط در خواهد آمد وقتی که علت روز که هر گز پندی نیست از کار باز بیاید ، اما نقل حقیقی منوط به قاف ضروری نا اندی است چنانکه حقایق منطقی ، اعداد ، هندسه چنین هستند که تسلسل مجلس تصورات و نتایج حتمی الوقوع را باعث میشوند ، حیواناتیکه زین نتایج در آنها ملاحظه شوند حیوان نامیده میشود اما حیواناتی که این حقایق ضروری را میباشند حیوانات معقول خوانده میشوند و روح آنها حس نامیده میشود آنست ارواح شایسته اصنام اعمال عقلانی و مطابقه در زمین ، جوهر فرد ، روح ، نفس و ناری اشیا و حقایق غیر مادی هستند . همین چیزی است که ما را مستعد فراگرفتن علوم با معرفتهای برهانی میکند

۶ - تحقیقات علمای جدید این نکته را ما یاد داده و عقل هم آنرا اثبات میکند که عناصر زنده که اعضای آنها بر ما معلوم است یعنی گیاهان و حیوانات از یک مساد با در هم برهمنی ، آخور که قدام قائل موده اند ناشی میشوند بلکه بز دانه های از پیش تکوین موده و بنا بر این از تغییر شکل موجودات زنده ای که تیلو وجود داشته اند بوجود میآیند حیوانات کوچکی در دانه های حیوانات بزرگ وجود دارند که بواسطه آنرا که پوشش جدیدی وجود میگیرند که بقوه اختصاص میدهند و همین پوشش وسیله مدینه و رشد و نمو بد آنها می باشد تا آنکه روی صحنه بزرگتری ظاهر شده و نسل حیوان بزرگ را تکوین نمایند و این نکته صحیح است که ارواح حیوانات موی از عقل بهره ندارند ، و از آن بهره مند میشوند مگر هنگامی که ادراک این حیوانات را برای قبول فلسفه انسانی تمییز کرده باشد چون حیوانات بطور کلی تولید نمیگردند ؛ بطور کلی هم آنچه ما بزرگ مینامیم معدوم میشوند زیرا معقول همین است که آنچه طبعاً آغاز ندارد اعمامی هم نداشته باشد . بدینسان حیوانات وقتی که قاف یا پوشش خود را نراک دهند فقط صحنه شارطریه تری ناز میگردند که در آنجا بر میتوانند

بهمان درجه حساس و پیمان درجه منظم باشند که در تناثر بزرگ نیز چنین بودند و آنچه مادر باره حیوانات بزرگ گفتیم در تولد و مرگ حیوانات موی کوچکتر نیز صدق میکند. بدینسان به تنها ارواح بلکه حیوانات هم غیر قابل کون و غیر قابل فساد هستند و کار آنها فقط نشو و نما و بالش و کاهش و ذبول و تغییر شکل میباشد. ارواح هر گز تمامی جسم خود را ترک نمی گویند و از اینکه جسم بجسم دیگر که برای آنها کاملاً نازکی داشته باشد میروند.

پس تناسخ وجود ندارد بلکه تغییر شکل وجود دارد. حیوانات تغییر میکنند و فقط اجزای را بدست آورده و از دست میدهند و این امر در تغذیه اندک اندک ولی بطور مداوم صورت میپذیرد.

۷ - تا اینجا فقط بعنوان یک امر طبیعی دان سخن گفتیم و اکنون باید به باوراء الطبیعه قدم گذاریم و درین راه از اصل بررگی که معمولاً خیلی کم بکاررفته و حاکی از آن است که هیچ چیز بدون علت کافیه بدید نمیآید استفاده ساجیم و این اصل بدین معنی است که هیچ چیز اتفاق نمیافتد مگر اینکه آن کسی که قدرت کافی اشیاء را میشناسد بتواند دلیل کافی برای انبات داشته باشد چرا این حادثه اینطور اتفاق افتاده و طور دیگر اتفاق نیافتاده عرضیه نماید. وقتی این اصل ثابت شد نخستین پرسشی که بحق داریم مطرح کنیم اینست که چرا بجای عدم خلقت حکم بر ما است؟ زیرا عدم ساده تر و آسانتر از خلقت است علاوه بر این که اشیائی باید وجود داشته باشند تا بعد بتوان دلیل آورد که چرا مبیایستی این اشیاء اینطور باشند و طور دیگر باشند.

۸ - لیکن این علت کافیه وجود چنان در سلسله اشیاء ممکنه، بسی اجسام و تصورات آنها در ارواح ممکن نیست یافت شود زیرا ماده چون می نفعه نیست حرکت و سکون و به این حرکت یا حرکت دیگر می افتد است نمیتوان علت حرکت و لا نقل یک چنین حرکتی را در آن یافت و هر چند حرکت عملی که در ماده موجود است از حرکت پیشین صادر میشود و آن حرکت باز از حرکت بیشتری سرچشمه میگردد ولی وقتی بخوایم دنبال این علت و معلول را تا بنهایت ادامه دهیم پیشرفتی نخواهیم کرد زیرا همیشه همین موضوع بجای خود باقی است. بدینسان علت کافیه که نیاز به علت دیگری ندارد باید بیرون از این تسلسل اشیاء ممکنه باشد و در جوهری ثابت شود که خود علت آن باشد یا وجود واجب باشد که علت وجودش را با خود داشته باشد و در غیر اینصورت باز علت کافیه ای وجود خواهد داشت که بتوان سلسله علت و معلول را بدان ختم گردانید و این علت آخرین اشیاء خدا نام دارد.

۹ - این جوهر بسیط ابتدایی باید محتوی کمال هائی باشد که در جوهرهای مشتمله از آن وجود دارند بدینسان این جوهر دارای قدرت و معرفت و اراده نام یعنی قدرت یا لطف و عنیم نامتناهی و خیر عالی خواهد بود و چون عدالت وقتی بطور کلی در نظر گرفته شود جز غیر منطبق با خسر و چیزی نیست پس باید عدالت عاقلانه هم در خدا وجود داشته باشد و همان علتی که اشیاء را بوسیله او بوجود آورده همانها را بوجود نهد و معلق و وابسته نموده و این اشیاء ذاتاً بیبزی که آنها را بکمال رساند از او اخذ میکنند، اما آنچه در آنها میباشد از محدودیت اصلی و ابتدایی مخلوق ناشی میشود

۱۰ - از کمال عالی حد اومدی چنین نتیجه میشود که او با آفرینش جهان بهترین طرح ممکنه را انتخاب کرده و در جهان بزرگترین تنوع و بالاترین درجه نظم و حدود دارد و در مخلوقات بالاترین درجه قدرت و بالاترین درجه معرفت و بالاترین درجه بسکی که در جهان امکان پذیر است وجود دارد. زیرا تمام ممکنات به نسبت کمال خود مدعی وجود در مهم خدا هستند و نتیجه تمام این دعاوی باید وجود دیای کوی با بالاترین درجه کمائی که در آن امکان پذیر است باشد. و در غیر اینصورت ممکن بود دلیلی افزانه کنیم بر این که چرا اشیاء بدینصورت درآمده اند و بصورت دیگر در نیامده اند

۱۱ - حکمت نالغه خداوند سبب شده است که بویژه وی قوانین حرکت را بصیحت ترین و شایسته ترین طرز ای انتخاب نماید و در آن یک مقدار بیروی کامل و مطلق با عمل و یک مقدار بیروی متقابل با عکس العمل را حفظ میکند. علاوه عمل همیشه مساوی عکس العمل است و معلول تام همیشه معادل نا علت تام است و شگفت آور اینجاست که با ملاحظه و دقت در عمل فاعلی یا ماده نه اشائی ممکن نیست علت قوانین حرکت را که در حصر ما کشف شده و قسمتی از آنرا خود من کشف کرده ام تعلیل شود چه من چنین دریافته ام که باید برای کشف این علت علل عالی تری جست و این قوانین هرگز باصل ضرورت، مثل قضایای منطقی، ریاضی و هندسی موصوفه میشوند بلکه باصل مناسبت یعنی انتخاب حکمت بدینگی دارند و این یکی از مؤثرین و حساس ترین بر اهین وجود خداوند است برای کمائی که میتوانست در این اشیاء تعمق نمایند

۱۲ - از کمال عالی صانع باز نتیجه چنین میشود که سه تنها نظام

جهان کاملترین نظامی است که ممکن است وجود داشته باشد بلکه همچنین هر آنچه زنده ای که جهان را بر حسب دیدگاه خود نشان میدهد یعنی هر موجود و هر مرکز جوهری باید دارای ادراکات و مشتبهات منظمی باشد که نافیه کائنات موافق و سازگار باشد و نازتیبه چنین میشود که ارواح حیوانات ممکن نیست از حالت خواب و بیهوشی که مرگ یا حادثه دیگری باعث آن میگردد بیدار شوند.

۱۳ - زیرا همه چیز در اشیاء یک باورزی همیشه با آن اندازه تضمین و تسلسل که ممکن بوده مرتب شده است و حکمت بالغه و بیسکی خداوندی چیز با هماهنگی کامل میتواند معنی انجام دهد. زمان حال آستن آینده میباشد و آینده را میتوان از گذشته خواند. و اگر ممکن بود تمام چیزهای روح را که جز با مرور زمان مبسط نمیشود باز نمود نرییائی جهان در هر روح ممکن بود معرفت حاصل نمود اما چون هر ادراک مشخصی روح شامل همه بیبایستی از ادراکات مبهم و معشوش است که همه جهان را در بردارد خود روح هم اخیائی را که دنیاها ادراک دارد می شناسد مگر همان اندازه که دارای ادراکات مارز و برجسته از آنها باشد و بهمان اندازه که ادراکات مارز دتر در تکمال باطل میگردد

هر روح لاابتهای را می شناسد و شکل معرفت دارد اما معرفت او مبهم و معشوش است همانطور که من وقتی در کرانه دریا گردش میکنم و صدای تلاطم امواج را میشنوم، صداهای حرتی هر موج را هم که صدای کلی از آنها ترکیب یافته میشنوم ولی بی آنکه بتوانم آنها را از هم نیز دم ادراکات مبهم ما نتیجه اثراتی هستند که کل جهان بر ما میگذارد وضع هر موادی نیز بر همین منوال است فقط ذات ماری معرفت مشخصی از کل دارد زیرا که خود سرچشمه و منبع آست و در باره او گفته اند که او مثل مرکزی در همه جا است اما محیط دایره او در هیچ جا نیست.

۱۴ - در روح عقلانی با نفس چیز دیگری بالاتر از موادها یا حتی از ارواح بیط وجود دارد این روح به آنها آینه تمام نمای جهان مخلوقات است بلکه تصویری از خداوند نیز میباشد نفس به تنها ادراکی از مصنوعات خدا دارد بلکه میتواند چیزی که بهوشیده باشد تهیه کند هر چند که کوچکتر از آن باشد زیرا صرف نظر از شگفتیهای رؤیا که در خلال آن بدون روح و راحت و حتی بی آنکه اراده داشته باشیم اشیائی را اختراع میکنیم که در وقت بیدار شدن دربرگاهی برای بازیافتن آنها نماند مگر فرورویم، روح ما در

اصال ارادی سازنده و معمار میباشد و علوم را که بر حسب آنها خداوند اشیاء را منظم نموده کشف میسازد و در حوزة خود و در پهنای کوچک خود آنچه را که خداوند در دنیای پررنگ انجام میدهد تقلید میکند .

۱۵ - همین واسطه تمامی نفوس ، چه نفوس مردم عادی و چه نفوس نوابغ که بعلت واحد بودن گوهر عقل و حقایق ابدی ما خدا عسرو بشر دارانند اعضای جامعه خدائی یعنی کاملترین دولتی که از طرفه بزرگترین و بهترین شهر بزرگان تشکیل یافته و اداره میشود بشمار میرود ؛ و در این جامعه هیچ گناهی بی مجازات و هیچ نوابی بی پاداش نمی ماند و بالاخره در این جامعه آن اندازه ضیلت و سعادت که امکان پذیر باشد وجود دارد و این به از جهت بی نظمی طبیعت است بلکه بواسطه همان نظام اشیاء طبیعی است و بعلت هماهنگی پیشین بین قدرتهای طبیعت و لطف خداوندی ؛ بین خدا پنهان سازنده و معمار و خدا پنهان شهریار است

در باره جوهر فرد

تمامی اعمال خدا از اصال آنزیدگان خدا تا اندازه ای دشوار است زیرا یکجمله برآند که خدا همه چیز را آفریده و عده دیگری معتقدند که خدا جرحفاظت بیرونی که مخلوقات بخشیده کاری انجام میدهد دنباله این مقال نشان خواهد داد که کدامیک ازین دو بحقیقت نزدیک است . لکن چون افعال و مسامحات بخصوص تعلق به جوهر های فردی دارند لازم است شرح دهیم که چنین جوهری عبارت از چیست .

درست است که هر وقت چندین محمول را بیک موضوع مسوب شود و این موضوع به هیچ موضوع دیگری مسوب نگردد آنرا جوهر فرد مینامند . اما این بیان کافی نیست و جنبی توضیحی فقط اسمی است . پس باید دید که آنچه حقیقتاً به یک موضوع معنی مسوب میشود عبارت از چیست لکن معنی است که هر محمول واقعی متعاضی و علیت اشیاء دارد وقتی يك قسه مشابه بیست یعنی وقتی محمول در بعضی در موضوع شامل بیست باید ناقصه شامل آن باشد . بدینسان باید تفاوت موضوع همیشه شامل عبارت محمول باشد قسمی که هر کس مفهوم موضوع را کاملاً درک نمود همینطور حکم نماید که محمول او آن موضوع است حال میتوانیم گفت که طبیعت يك جوهر فرد یا يك موجود کامل باید دارای چنان مفهوم کاملی باشد که برای فهمیدن و برای استنتاج کردن تمام

موضوع های موضوع که این مفهوم بدان منسوب شده گاهی باشد در حالیکه عرض موجودی است که مفهوم آن هرگز شامل تمام آنچه‌ی بیست که بتوان به موضوع منسوب نمود که این مفهوم بدان منسوب است. بدینسان صفت پادشاه که متعلق به اسکندر کبیر است همینکه از موضوع متزع شد دیگر برای يك شخص معین نیست و سایر صفات همان موضوع را شامل نمیشد و حال آنکه وقتی خدا مفهوم فردی اسکندر را می بیند در عین حال میا و علت تمام محمولاتی که ممکن است حقیقتاً در باره او مصداق پیدا کند، از قبیل اینکه مثلاً داورش و پرورش را شکست داد می بیند تا آنجا که بدلائل عقلی (به تجربه) میداند که آیا او سرگه طبیعی مرده یا بازهر کشته شده و این موضوعی است که ما جز بوسیله تاریخ نمیتوانیم بدانیم. همچنین وقتی اتحاد و ارتباط اشیاء را ملاحظه نمایم میتوانیم گفت که در هر زمان در روح اسکندر اتفاقی حوادثی که برای او اتفاق افتاده و علائم حوادثی که برای او اتفاق خواهد افتاد و حتی آثار آنچه در جهان میگردد وجود دارد هر چند که شناختن اینها همه خاص پروردگار می باشد.

(گفتار در متافیزیک)

تصور فردی هر شخص مشتمل بر کلیه حوادثی است که برای او رخ خواهد داد

بیش از اینکه دورتر برویم باید نکوشیم اشکال بررگی را که ممکن است از قواعدی که ما در اینجا بیان کرده ایم سرچشمه بگیرد از میان برداریم ما گفتم که تصویریک جوهر فرد مشتمل بر کلیه وقایعی است که برای او رخ خواهد داد و با ملاحظه این تصور میتوان آنچه را که حقیقتاً از او سر خواهد زد مشاهده کرد همانطور که میتوانیم در حلیه دایره تمام خواصی که ممکن است از آن مشتتاج بود ملاحظه نمایم. اما نظر می رسد که از این بیان اختلاف حقایق ممکن و واجب از بین برده میشود و آزادی و اختیار انسان دیگر موضوعی نخواهد داشت و بشعر مطلق بر تمامی افعال و اعمال و بر کلیه حوادث جهان حکومت خواهد کرد. بدین اراد ناسخ میدهم که باید بین مسلم و ضروری فرق قائل شد:

همه در این نکته اتفاق دارند که ممکنات آینده منضم هستند زیرا که خدا آنها را پیش بینی نموده اما این امر دلیل نمیشود بر اینکه ضروری هم باشند. ولی (خواهد گفت) اگر بتوان بطور حتم نتیجه ای از یک تعریف

با تصور استنتاج نمود، آن تصور یا تعریف ضروری خواهد بود لکن ما تصدیق میکنیم که سرپوش هر کس بالقوه در طبیعت یا تصور او موجود است همانطور که خویش در تعریف دایره محتوی است و بدینسان اشکال یا زیجای خود باقی است. برای اینکه این اشکال را مرتب سازیم گوئیم که اتحاد یا تسلسل بر دو نوع است: یکی مطلقاً واجب است و عکس آن موجب نوائس میشود و این استنتاج در حقایق الهی وقوع مییابد چنانکه حقایق هنسی از این قبیل هستند و دیگری واجب نیست مگر بطور عرضی اما فی نفسه ممکن است در عبور نیکه عکس آن موجب هیچ تناقضی نیگردد بلك مثال بزیم. چو سکه زول سر او دیکتاتور دالمی و عرمانروای جمهوری خواهد شد و آزادی رومیها را از بین خواهد برد، این عمل در تصور او محتوی است. ممکن است بگوئیم که علت این تصور نیست که او باید این عمل را مرتکب شود زیرا که این عمل مناسب او نیست مگر از جهت اینکه خدا بیه چیز آگاهست و در این نکته اصرار خواهد ورزید که طبیعت با شکل او با این تصور همسنگ است و چون خدا این شخصیت را بدو تحمیل کرده بر او واجب است که وظیفه خود را انجام رساند. من میتوانم در پاسخ بگویم که ممکنات آینده هنوز هیچ حقیقتی جز در مهم و اراده خدا ندارند و چون خدا این شکل را از پیش بدانها بخشیده، بایستی آنها هم با این شکل مطابق گرد آیند.

اما من بهتر دوست دارم که اشکالات را از میان بردارم تا اینکه با پوش کشیدن اشکالات مشابه دیگری آنها را معذور دارم پس اکنون باید فرق بین تسلسلها را عملی نمود و من میگویم که آنچه معنایق یا این قواعد از پیش مقرر شده اتفاق میآید مسلم است ولی ضروری نیست و اگر کسی آنرا انجام میدهد، فی نفسه هیچ کار مثبتی انجام میدهد، هر چند مشتق باشد که این قضیه اتفاق آید. زیرا اگر کسی میتواند این برهان را تکمیل کند در واقع پی میبرد باینکه اساس و مبای دیکتاتوری آینده سزار در تصور یا در طبیعت او وجود دارد. و در این تصور یا طبیعت دیده میشود که بجه علت او بجای توفیق در رو بیکون، محسوس، عبور از آن گردید و چرا!

۶ - Rubicon نام رود کوچکی است که ایالتیاریه از «سلکت گل» جدا میکرد. مجلس سا برای اینکه مردم را از تهاجم سپاهیان گل معذور دارد بموجب تصویب نامه مشهوری هر کس را که ما اکنون از این رود عبور نماید حائن بینه اعلام نمود ولی سزار بدین فرمان اعتنا نکرد و از این رود بگذشت.

روزمارسال^۱ بحای اینکه بزبانش تمام شود بسودش خانه یادت و معقول و بنا بر این مسلم بود که چنین چیزی اتعاق میبافتند. ولی به اینکه می رسد ضروری باشد و نه خلاف آن تناقضی ایجاد نباید.

زیرا واضح است که این مرهان با اندازه اعداد هندسه مصلوق نیست بلکه تسلسل اشیا می را که خدا آزاده (تغاب کرده احتمال میدهد بر اولین فرمان آزاد خداوند متکی است و این فرمان همواره متوجه ساختن چیزی است گسه از همه کاملتر است در اساس همین فرم است که انسان همیشه کارهایی انجام میدهد که بنظرش از همه بهتر می رسد. لکن هر حقیقتی که بر اساس این قسم احکام متکی است چنانچه امکان دارد هر چند مسلم باشد زیرا این احکام بهیچوجه امکان اشیا را تغییر نمیدهند و همانطور که اکنون گفتیم هر چند خدا همیشه بهترین امر را (منظاب میکند وئی این مانع از آن نیست که آنچه ناقص است وجود داشته و می رسد ممکن باشد (گفتار در مناقب بیک)

مفاهیم فطری

موضوعی که باید بدانیم اینست که آیا بنا بر عقیده نوسطو و مصنف تحقیقات (لاک عیسوفسا، گلبسی) روح بداته مثل الواح کاملاً خالی است و در آن هنوز چیزی ثبت نگردیده و اگر هم چیزی در آن ثبت شده فقط از حواس و تجربه ناشی میشود یا اینکه آیا روح ذاتاً معنوی اصول معارف و عقایدی چند میباشد که اشیا خارجی فقط آنها را باقتضای موقع بیدار میکنند همانطور که من در این باره « ادلاطون و حتی ما تمام کسایبکه کلام سن پول و ایدین مدعی میگردد عقیده ام؛ آنجا که میگردد قانون خدا در قلبها ثبت گردیده ریاضیون این اصول را مفاهیم مشترک می نامند و فلاسفه جدید نامهای قشنگ دیگر بدانها میدهند و ژول اسکالیزو آنها را *Semina oeternitatis* می نامید که تقریباً بعضی آتشهای زنده، خطوط دوختن است که پنهان در درون ما است و تلافی حواس و اشیا خارجی آنها را مثل حرقه هائی که از نسک خارج میشود ظاهر میکند و بهجت نیست که گمان میکنند این برتوها نشانه ای عالی و جاودایی دارند که بخصوص در حقایق ضروری بظهور میرسد

۱ - Pharsale شهر قدیم شمالی (مرسالای کروی) که در آن شهر

سال ۴۸ پیش از میلاد سزار پمپه را شکست قطعی داد .

از اینجا مسئله دیگری پیش می‌آید که بدانیم آیا تمام حقایق بستگی به تجربه دارند یا اینکه حقایق وجود دارد که باز مبدأ دیگری دارند زیرا اگر حوادثی چند را بتوان پیش بینی نمود پیش از اینکه تجربه ای از آنها بعمل آید واضح است که ما در آن حوادث از خود سهمی داریم حواس هر چند برای تمام شناخت‌های کنونی ما لازم‌اند، ولی برای اینکه تمام شناخت‌ها را در دسترس ما نگذارند هرگز کامی نیستند زیرا حواس به جر نمونه‌ها یعنی حقایق جزئی تا فردی را بدست سپه‌دهند لکن تمام نمونه‌ها که يك حقیقت کلی را تصدیق میکنند بهر تعداد که باشند کافی برای اثبات لزوم کلی همین حقیقت نیستند. زیرا نتیجه چنین بشود که آنچه اتفاق افتاده همیشه اتفاق افتد مثلا بومانیها و رومانیها و دیگر ملت‌های روی زمین که بر قنعا معلوم بوده‌اند همیشه ملاحظه میکردند که پیش از طی بیست و چهار ساعت روز تبدیل شب و شب تبدیل روز میگردد اما اگر مینداشتند که این ترتیب در همه جا حکم می‌کند است دچار اشتباه بودند زیرا بعد از آن تجربه ناست گشت که «در نووازامبرلا» عکس این ترتیب اتفاق می‌افتد و باز کسی که تصور میکرد که لااقل در اقالیم ما این يك حقیقت لازم و ابدی است که همیشه همینطور خواهند بود دچار اشتباه میگشت زیرا باید دانست که زمین و آفتاب ضرورتاً وجود ندارند و شاید موقتی مراومند که این ستاره زیبا دیگر ولااقل بصورت فعلی وجود نخواهد داشت و تمام منظومه آنت نیز ناموجود خواهد گشت از اینجا معلوم میشود که حقایق ضروری آنطور که در ریاضیات مطلق و بقصور من در حساب و هندسه باعث میشود نباید اصولی داشته باشند که برهان آن بستگی به نمونه‌ها و بنا بر این به گواهی حواس ندارد، هر چند که بدون حواس هرگز انسان مصلحت‌های بنده ندانند یا بدینسان این چیزی است که لازم است امیز داده شود و این موضوع را اقلیدس چنان خوب در یافته که غالباً آنچه را که «فرض کلامی» ما تجربه و با تصاویر معسوس دیده میشود ما دلیل و برهان ناست میکند و باز منطق با مناهیر يك و اخلاق که سکی تشکیل علم الهی و دیگری به را میدهد و هر دو طبیعی هستند معلو از چنین حقایقی میباشد و سایر این برهان آنها ممکن است جز از منشاء درونی که اصول نظری نامیده میشود ناشی گردد درست است که نباید پنداشت که میتوان در روح این توان جلوداسی خرد را بدون تهیه و آمادگی مبلی حوائد امامیتوان آنها را به بروی دست در خود کشف نمود و گاهایی تجربیات باز برای تصدیق خرد بکار می‌روند نه بی‌اهمیتطور

که امتحان در حساب برای اجتناب از اشتباه حساب بکار می‌رود، در موردی که استدلال طولانی است و تیز از همین جا است که شناخت‌های انسان و حیوان با هم اختلاف دارند. حیوانات بکلی نجر می‌هند و زنده گامی خود را فقط از روی سرنشق‌ها و نمونه‌ها منظم می‌کنند. زیرا آنها هرگز موفقیتشکیل قضایای ضروری، تا آن حد که بتوانند از روی آنها تفاوت کنند، پیشوند. در صورتیکه، آنها شایسته ایجاد علوم برهانی هستند و بهین جهت است که استعدادی که حیوانات برای ایجاد «تسلسل‌ها» واحد هستند، چیزی است تر از خرد می‌باشد که برد انسان وجود دارد. تسلسل‌های حیوانات درست مانند تسلسل‌های تجر بیون ساده است که ادعا می‌کند آنچه گاهی اتفاق ساده باز هم در یک مرتعی اتفاق خواهند افتاد بی آنکه شایستگی این تفاوت را داشته باشند که آیا همان علل بر چنانست یا نه و از اینجا است که گرفتار کردن حیوانات برای انسان آسان است و تجر بیون ساده نیز نا این سهوات اشتباه می‌کند و از همین جا است اشخاصی که با سونجر به مهارت داده‌اند، هنگامیکه به نجر به گذشته خود زبانه از حد اعتماد می‌کنند از اشتباه امن می‌مانند، همانطور که گاهی اس قضیه برای بعضی‌ها در کارهای کتوری و لشگری اتفاق افتاده زیرا آنان بقدر کافی توجه ندارند که دنیا در تعیر است و مردم مانع‌تر از پیش می‌شوند، در صورتیکه گوزنها یا خرگوشهای این زمان از گوزنها و خرگوشهای عصر گذشته مکارتر نگشته‌اند. تسلسل‌های حیوانات بجز شجعی از عقل، یعنی تسلسل‌هایی از تعیل و مرور از تصویری به تصویر دیگر نیست، زیرا در یک تصادف جدید که نظر شیوه به تصادف گذشته میرسد منتظر به که مجدد آ همان امری که سابقاً اتفاق افتاده اتفاق افتد، مثل اینکه اشیا حقیقاً بهم متصلند چونکه تصورشان در حافله بهم متصل است. درست است که ساز هم اندر عقل نیست که اغلب منتظر باشیم در آینده وقایعی که منطبق با یک تجر به طولانی گذشته باشد اتفاق افتد، اما این امر یک حقیقت ضروری و حتمی نیست و ممکن است وقتی علل تعیر نمایند شیوه هم تعیر پیدا کند.

همین جهت است که خردمندترس اشخاص به تجارب گذشته چندانی اعتماد ندارند و سعی می‌کنند که بعلت امری بر بند تا حکم دهند چه وقت باید مستیاتی قائل گشت زیرا آنها عقل قادر بوضع قوانین مطمئن و تعیین مستیات آنها است و همین موضوع پیش‌بینی‌ها را بی آنکه حاجت بجر به و بکار داشته باشد میسر می‌سازد.

و شاید هم نویسنده از جنبه ما زیاد از عقیده من بدور باشد زیرا پس از اینکه کتاب اول خود را دررد ما هم فطری نوشته است با این وصف در آغاز کتاب دوم و در بقیه کتابها اقرار میکند که مفاهیمی که متشاه شان در احساس باشد از تفکر، اشئی میشوند. لکن محکم همانا دقت به چیزی است که در ما وجود دارد و حواس از آنچه ما خود داریم چیزی بها نیندهند. با این فرض آیا میتوان استکار نمود که در ذهن ما مفاهیم فطری زیادی وجود دارد؟ و آیا وجود، وحدت، جوهر، مدت، تغییر، فعل، ادراک، لذت و هزار موضوع دیگر از مفاهیم معنوی در ما وجود ندارد؟ و همین موضوعات چون در وجدان ما همیشه حضور دارند (هر چند که بعلم پریشانی حواس و احتیاجات دیگر همیشه در معرض شهود میباشد) پس چه جای تعجب است وقتی که میگوئیم این مفاهیم با تمام تعلقات آنها برای ما فطری هستند؟ همچنین از این مقایسه خود را سنگ مرمر که دار تشبیه کسردهام تا اینک سنگ مرمر بهم پیوسته و صاف زیرا اگر روح با اواج مجرده شباهت داشت مطابق در وجود ما مثل تصویر هر کولی در یک سنگ مرمر میگشت، در موقتی که برای مرمر مرقی میکنند که این تصویر یا تصویر دیگری را قبول نماید اما اگر در سنگ رگه هائی وجود پیدا داشت که تصویر هر کولی را مریح بر تصاویر دیگر میندرفت، این سنگ برای آن تصویر تعیین شده و هر کولی یک نحو در آن سنگ حصه فطری پیدا میکرد هر چند برای کشف این رگه ها و برای ناک کردن آنها بوسیله صیقل دادن لازم است مدتی روی آن کار کرد. همین تریب است که مفاهیم و حقایق در ما فطری هستند، مثل تمایلات، استعدادات، عادات با موجودیت های بالقوه طبیعی به مثل اعمال هر چند این موجودیت های بالقوه همیشه همراه اعمال هستند که غالباً با محسوس میباشد.

فیلات - در باره متشاه تصورات، من با این نویسنده و بسیاری از صاحب نظران دیگر عقیده ام که تصور فطری و یا اصول فطری هر گز وجود ندارد و برای رد اشتباه گنابیکه عکس آنرا معتقد کانیست نشان دهم که مردم چنانکه بعداً خواهیم دید، هیچ احتیاجی بدان ندارند و مساوت همه معنومات و شناخت های خود را بدون امداد هیچ احساس فطری تحصیل نمائند.

شوپل - فیلات، بطوریکه میباید دیر زمانی است من عقیده دیگری

با شدم و بیوست، تصور فطری خدا که مسیود کثرت بدن معتقد است، و بنا بر این بصورت فطری دیگر که ممکن نیست از حواس زائیده شود عقیده داشته و دارم اکنون از اینکه نیز قدم در اثر نهانه و حتی معتقدم که تمام افکار و اعمال روح، از درون خود روح سرچشمه میگیرند و این افکار و اعمال ممکن نیست از حواس ناشی شوند چنانکه دیلا ملاحظه خواهید در مورد اما عقاله من تحقیق در این موضوع را کنار میگذارم ولی در این باره تحقیق خواهم کرد که چگونه مفاهیم و اصولی وجود دارد که هر گز از حواس ما ناشی نمیشوند و ما آنها را در خود بیابیم بی آنکه بدانها شکل و صورت بدهیم هر چند حواس فرصت مشاهده آنها را ما میدهند، من تصور میکنم که نویسنده ارجحند شما ملاحظه کرده است که تحت نام اصول فطری مردم غالباً از وهیبات خود حمایت نموده و میخواهند خود را از زحمت جروباحت معاف دارند و این زائده روی و امر اطمینان آورنده این فرض را نگرفته او خواسته است با تپلی و شبهه تفکر سطحی کسانی بچنگد که بهانه ظاهری مفاهیم فطری و حقایق که در روح طبعاً حک شده اند و مورد قبول همه ما نیز میباشد برای تحقیق و تجسس منابع آنها و بدین امتحان این شناختها بحد زحمتی نیندهند در این باره من کافلاً ناوی هنداستانم و حتی از این حد فراتر رفته و بر آنم که تجزیه و تحلیل ما را هیچ معنود بگردانند و نام اصول موضوعه را که بهیچوجه ابتدائی نیستند ثابت نمایند و یا وسنه اثبات آنها را بدست دهند بی آنکه عقیده را که مردم نسبت مان دارند در نظر بگیرند و بی آنکه در مورد قبول ما عدم قبول آنان باشد این امر پیش از حد تصور نمیدانده است اما ظاهراً نویسنده در سطح حرارت و جهت شباهت معین خود از آسوی نام افتاده و عقیده من منشاء حقایق ضروری را که منبع آن در فهم و عقل است از حقایق عملی که از تجربیات حواس و حتی از ادراکات منشوس استعراج میشوند بقدر کافی تمیز نداده است پس ملاحظه میفرمائید که من با فرضیه شما منتهی بر آنیکه ما میتوانیم تمام معلومات خود را بدون احتیاج به تأثرات فطری کسب نمائیم موافق نیستم و در سئله این مطلب نشان خواهد داد که حق ما کدامیک از ما است

عبارت - راستی خواهیم دید ثلثین عمر بر منم اقرار میکنم که هیچ عقیده ای بیشتر از این قبول نموده ندارم که میگویند پارهای از حقایق هست که مردم بطور کلی در باره آنها اتفاق نظر دارند پس جهت آنها را بصورت مشترك نام نهاده اند

اما موضوع وقتي مسلم بود که اصولی وجود داشته باشد که تمامی نوع بشر در آن متفق الرأی باشد و این رضایت عمومی دال بر این نیست که این اصول فطری باشند، هر چند میتوان راه دیگری را نشان داد که بدان وسیله مردم توانسته‌اند باین توافق رأی و احساس نائل شوند و ای نازدتر از آن آنطور که شما ادعا میکنید مردم در این دو اصل مشهور نظری (اصل علت کافیه و اصل امتناع تناقض) هم چندان اتفاق نظر ندارند، زیرا قسمت بزرگی از نوع بشر وجود دارد که همین دو قضیه‌ای را که بیشک شما حقایق ضروری و اصول موضوعه تلقی میکنید اصلاً نمی‌شناسند.

توفیق - من مسلم بودن تصورات فطری را بر اساس اتفاق رأی عمومی استوار نمی‌گردانم چه من اکنون ای فیلات، گفتم که عقیده من بر اینست که باید کوشید تا بتوان تمام اصول موضوعه‌ای را که ابتدائی نیستند ثابت نمود. و همچنین با شما هم عقیده‌ام که توافق رأی خیلی کلی که عمومی باشد ممکن است از سنتی سرچشمه بگیرد که تمام نوع بشر آنرا رایج کرده باشد. مثل استعمال دخانیات که تقریباً از طرف تمام ملت‌ها در کمتر از يك قرن پذیرفته شده هر چند که چند تن جزیره شین پاتند که چون حتی آتش را نمی‌شناختند طبعاً هم توحهی بندخیز نداشتند و همین لحاظ است که چند هزار سالگی حتی در بین الهیون پنداشته‌اند که شناخت ذات باری از يك سنت باستانی و عمومی ناشی شده. در واقع عقیده من بر آنست که تعلیم و آموزش، این شناخت را تأیید و تصریح کرده‌است تا اینوصف گویی طبیعت هم در رهبری ما بسوی این شناخت سهمی داشته و عجایب جهانی ما را بفکر وجود يك قدرت عالیه انداخته. بجهای دیده شده که لال و کر بدبیا آمده و سبب بقرص ماه حس ستایش از خود نشان داده و ملت‌هایی دیده شده که هیچ اطلاعی از ملت‌های دیگر نداشته و از قدرتهای نامرئی وحشت داشته‌اند و فیلات عزیز، من (قرآنی) می‌گویم که باز این تصور خدا، آنطور که ما داریم و آنطور که ما میخواهیم نیست اما همین تصور در عمق روح ما وجود دارد، چنانکه از این پس خواهیم دید و قسمتی از قوای اندی خداوند بطریقی کاملاً خوانا و بصورت يك نوع فریزه در روح حاکم شده است اما اینها اصول عملی هستند که ما باز فرصت خواهیم داشت در باره آنها سخن گوئیم با اینکه باید اقرار نمود که تسابلی که ما پشناخت تصور خدا داریم در سرشت انسانی است و سهولتی که همیشه مردم ساخت این عقیده از خود ستان داده‌اند از طبیعت روح آنها سرچشمه می‌گیرد. اما پس از آن خواهیم

دید که عقاید خارجی بجز تحریک آنچه در درون ماهست کاری انجام نپذیرند. نتیجه میگیریم که افاق برای نسبتاً عامی که میان مردم وجود دارد يك نشانه و نه برهان يك اصل فطری است اما برهان دقیق و قضی این اصول عبارت از نشان دادن این موضوع است که تعذیب آنها فقط از آنچه در ماهست ناشی میشود و باز برای اینکه پاسخ ایراد شما را بهت مخالف با اتفاق وای عمومی درباره دو اصل بزرگ نظری بدهم گویم که حتی وقتی این دو اصل معروف نباشند باز هم از فطری بودن آنها چیزی گاست میشود زیرا همینکه مردم اسم آنها را شنیده آنها را میشناسند. ولی من ساز اضافه میکنم که فی الواقع همه کس آنها را میشناسد مثلاً اصل امتناع تناقض را هر کس در هر لحظه ای بکار میبرد بی آنکه خود بطور وضوح متوجه آن باشد. هیچ درد وحشی نیست که در يك امر جنسی از رویه يك دروغگو که متناقض حرف میزند منزجر شود بدینسان مردم این اصول را بکار میبرند بی آنکه صریحاً بدان دقت نمایند.

پلالت - مطالبی که راجع باین شناخت‌های بالقوه کرده‌ام و دیدم را تصحیح میاندازد زیرا گفتن اینکه حقایق ثابت شده‌ای در روح وجود دارد که روح آنها را مشاهده میکند بطور من تناقض‌گویی واقعی است.

توجیل - اگر شما گرفتار این بندهار باطل باشید من تمجی بخواهم کرد که شناخت‌های نظری را مردود ندانید اما متعجبم از اینکه چگونه بنهن شما خطوط سکرده است که ما نکرده است نهایت از شناخت‌هایی داریم که همیشه آنها را مشاهده می‌کنیم، حتی در مواقعی که بداهت احتیاج پیدا میکنیم و حفظ آنها وظیفه حافظه و تحسب آنها وظیفه تذکر است چنانکه تذکر غالباً هنگام احتیاج اما به همیشه بدین وظیفه قیام میکند و لغت‌آد آوری در این مورد لغت بجایی است زیرا تذکر محتاج بباری و کمی میباشد و باید در این ماده بیشتر شناخت‌هایمان بوسیله چیزی مهضم شویم که چیزی را مرجح بر چیز دیگر بیاد آوریم چرا که محال است ما بتوانیم در عین حال بطور وضوح تمام معلومات خود بیاندیشیم

پلالت - در این نکته تصور میکنم حق با شما باشد و این تصدیق خیلی عامیانه منتهی بر اینکه ما کلیه حقایق را که در روح‌مان هستند منتصت میشویم از دهام گریخت بی آنکه بفکر کافی در باره آن دقیق شده باشیم. اما شما لطفاً باید زحمت کشیده و جواب اعتراضی را که خواهم گفتم بیان کنید. و آن اینست که اگر بتوان گفت علان قضیه بخصوص فطری است

بهمان دلیل میتوان تصدیق نمود که تمام قضایایی که عقلایی هستند و روح همیشه میتواند آنها را چنین تنقی کند در روح ثبت شده اند.

فیلات - من در باب تصورات باک و در باب حقایق ضروری با خرد با شما مواضع بدین بیان باید گفت که حساب و هندسه در ما فطری هستند و بالقوه در ما وجود دارند بقسمی که با ملاحظه دقیق و مرتب کردن آنچه در ذهن وجود دارد میتوان بوجود آنها بی مردی آنکه از هیچ حقیقتی که بوسیله تجربه یا از طریق نقل قول دیگران فرا گرفته ایم مدد بگیریم، چنانکه افلاطون در یکی از مکالمات خود نشان داده است که چگونه مقررات کودکی را فقط بوسیله یارهای سئوالات بهقایق مجردة ایزرائیلیایی کرد بی آنکه هیچ چیز باو یاد دهند پس میتوان علوم را در اطاق کار خود وحشی با چشم بسته برای خود ساخت، بی آنکه از راه قوه باصره و مدحتی از طریق لامه حقایق را که بدان نیاز مندیم فرا بگیریم، هر چند این نکته درست است که اگر چیزی را ندیده و باالس سکرده باشیم نمیتوانیم در باره تصوراتی که بکار ما مربوط است غور و دقت نمائیم. زیرا ما نمیتوانیم باهنگام مجردی داشته باشیم که بگیری محسوس سازنده باشند و اگر آثار محسوس اصلاً واجب بود، هماهنگی پیشین جسم و روح که من بعداً بتفصیل در باره آن با شما سخن خواهم گفت هر گز صورت و فروع پیدا نمیکرد و ولی این امر جلوگیری میکند از اینکه روح حقایق لازم را از درون خود اخذ کند و بیژ ندیده میشود که گاهی ثوقات تا چه اندازه میتوان بدون هیچ باری و وامدادی، بواسطه يك مطلق و حساب کاملاً طبیعی به بیشتر تمهای سزورگی مائل گشت مانند آن پس آنچه سواندی که قراریکه برای من نقل کرده اند محاسبات درازی را بعورت در مسر خود انجام میدهد بی آنکه طریقه عادی حساب کردن و نه حتی خواندن و نوشتن را آموخته باشد درست است که او نمیتواند مسائل معکوس را از عهده برآید ولی این امر باز مانع از آن نیست که وی تواند این اعمال را از درون خود بیرون بکشد، بدینسان امری نکته فقط ثابت میگردد که در جاتی در اشکال جسم آنچه در ما هست وجود دارد اصول فطری هست که مشترک بوده و فهم آن برای همه آسان است و قضایایی هست که از همان ابتدای امر کشف میشوند و علوم طبیعی را ترکیب میکنند و بالاخره بيك معنی وسیع تر تمام حقایقی که مسکن از است شناخت های فطری ابتدایی استخراج نمود میشوند آنها را از درون خود بیرون کشید، هر چند غالباً این کار آسان نباشد. (ماباگر کسی

معنی دیگری بجز آنها ندهد من هرگز بر سر الفاظ مشاخره نخواهم کرد.

تثویل- این «لوح مجردی» که این اندازه از آن بحث میشود بعقیده من يك معیار گوتی بیش نمیباشد که طبیعت تاب آریا سیآورد و جز در تصور قاصر فلاسفه پایه و اساسی ندارد مثل خلاء ، اتم ، و سکون یا مطلق و غیره اشیا يك شکل که دارای هیچ تنوعی نمیباشند بجز اشیا مجردی هستند مانند زمان و مکان و موجودات دیگر ریاضی. هیچ جسمی وجود ندارد که اجزای آن در سکون باشند و هیچ جوهری وجود ندارد که از جوهر دیگری متمایز نباشد ارواح انسانی نه تنها از ارواح دیگر متمایزند بلکه بین خود آنها هم اختلاف موجود است، هر چند این اختلاف از نوع آنهایی نباشد که مختص به جنس میانمند و بنا بر رانینی که من یگمان خود در دست دارم، هر شیئی جوهری ، خواه روح و خواه جسم ، رابطه ای با هر يك از اشیا جوهری دیگر دارد که مختص باو است و همیشه يك شبی یا شبی دیگر باید وسیله تسبیهای حقیقی اختلاف داشته باشد.

.. ممکن است بمن پاسخ دهند که این لوح مجرد فلاسفه بمعنی اینست که روح هیچ چیز طبیعی و اساسی بجز قوا و استعدادهای برهنه ندارد. اما استعدادهای بی فعل چیزی بجز مجاز نمی باشد که طبیعت به پیچ و خم چیزی پیشنهاد کند زیرا در کدامی دنیا استعدادی یافت میشود که فقط در جوهر محتوی باشد و عملی انجام ندهد؟ همیشه يك استعداد خاصی برای عمل و برای يك فعل مرجح بر فعل دیگر وجود دارد و گذشت از اس استعداد ، تمایلی برای فعل هست که از این تمایل در عین حال در هر موضوع بطور بی نهایت وجود دارد و این تمایلات هرگز بدون اثر و نتیجه نیستند و من اعتراف میکنم که تجربه لازم است برای اینکه روح همان باعلان آندیشه مصمم شود و برای اینکه بصورتانی که در ماهستند وقت نماید. اما وسیله ای که تجربه و حواس بتوانند تصورات بدهند کدام است؟ آیا روح پنجره هایی دارد ، شبیه بالواح است ، مانند هوم است؟ روش است گمانیکه در یسنان در باره روح میباید باشند آن را دارای جسم میسازند

ممکن است این قاعده را که در بین فلاسفه مشهور بوده و میباید بر اینست که هیچ چیز در روح وجود ندارد که از حواس ناشی شود در پاسخ اظهارات من بیان نمایند، اما باید روح و عواطف آریا از این قاعده مستثنی کرد. چه روح مستعمل بر وجود ، جوهر ، وحدت ، غلبت ، ادراك ، تعقل و مقداری دیگر از

تصورات است که حواس ممکن نیست ریشه و منشأ آنها باشند و این بیان تا اندازه ای با عقیده نویسنده « تحقیقات » شما سازگار است که در تفسیر روح راجع به طبیعت خودش سهمی از تصورات را میجوید .

بیانات - پس امیدوارم که شما با این نویسنده اوجمند نیز موافق باشید که تمام تصورات از راه احساس با تفکر ساشی میشوند یعنی از آن ملاحظاتی که ما در باب اشیاء خارجی و محسوس با دربار احوال درونی روح خود انجام میدهیم .

توضیح - برای اجتناب از مشاحره ای که ما روی آن خینی ارستاده ایم، من قبلاً شما اعلام می کنم که وقتی شما میگویند تصورات ما از این علتها ناشی میشوند ، من آنرا به ادراک اصلی آنها تمییز میکنم زیرا من تصور میکنم این نکته را ثابت کرده باشم که تصورات در ما وجود دارند پیش از اینکه بوجود آنها بیایم .

(تحقیقات مابین دربار عقل و فهم احساسی)

ادراکات نامحسوس

.. هزار شاه و غیرینه وجود دارد که ثابت میکنند در هر لحظه مقدار بی نهایتی از ادراکات در ما وجود دارد که ما متوجه و ملتفت آن ها هستیم، یعنی تغییراتی در خود روح بوجود می آید که ملتفت آنها نمیشویم زیرا این تاثرات با خیلی ناچیز و بتعداد زیاد هستند و با خیلی مهم پیوسته و متصل میباشند ، بقسمی که حدیثگاه جز نسبتاً برجسته و مشخصی ندارند اما همیشه با ادراکات دیگر پیوستند بطور مجموع لا اقل بطور مبهم احساس میگردند . و از همین لحاظ است که ما عادت نداریم بجز حرکت پیکر آنها با آشار دقت کنیم و حال آنکه از مدتها پیش در نزدیک آنها سکوت اختیار کرده ایم و این نه از آن جهت است که این حرکت همیشه اعضای ما را متأثر میسازد بلکه تاثراتی که در جسم و روح هستند و تاثراتی که پیوسته آنها را از بین میرد آتقیر قوی هستند که دقت و حافظه ما را که پیوسته باشیاه مرگرم کننده نرمیرد از بند بچود چاب نباید هر دقتی مستلزم حافظه است و وقتی ما بوسیله ای مطلع بشویم که با ادراکات حاضر خود دقت کنیم بدون تفکر و حتی بدون ملاحظه آنها آن ادراکات را از دست میدهیم . اما اگر کسی می العور ما را از آن ادراکات مطلع ساخت و ملاحظاتی ما را متوجه آنها گردانید آنها را بیاد آورده و ملتفت میشویم که کمی قبل احساسی از

آنها داشته‌ایم بدینسان اینها ادراکاتی خوده‌اند که ما فی‌العوم متوجه آنها
 نبوده‌ایم و توجه و اتمعات در این حالت دست می‌دهند مگر در نتیجه آگاهی و
 اخبار بعد از یک فاصله ولو اینکه هر قدر ناچیز باشد. برای اینکه باز بهتر
 درباره ادراکات نامحسوس قضاوت کنیم من عادت کرده‌ام که مثال تلاطم یا
 صدای دریا را هنگامیکه در ساحل راه می‌روم برای خود بکار برم. برای
 شنیدن این صدا باید صدای اجزاء را هم که تشکیل این کل را می‌دهند
 یعنی صدای هر موج را بشنوم ولو اینکه هر یک از این صدا های کوچک
 هر در مجموعه در هم برهم صداهای دیگر شناخته نشود. زیرا انسان ناچیز
 اندکی از حرکت این موج متاثر باشد و ادراکی از هر یک از این صداها
 و او هر اندازه کوچک باشد داشته باشد و در غیر این صورت ادراکی از
 صد هزار موج نخواهد داشت زیرا صد هزار هیچ نمیتواند چیزی بوحود
 آورد. از طرف دیگر انسان عیفا به خواب می‌رود مگر اینکه احساسی
 ضعیف و مبهم از آن دارا باشد و هرگز با شنیدن تری صداهای از خواب بیدار
 نمی‌گردند اگر ادراکی از شروع آن نداشته چنانکه هرگز ممکن بود
 حقایق را با بزرگترین حد وحدت اندازه کرد هر گاه اندکی با جرتی تری
 گوشش کشیده نمی‌گردند ولو اینکه این کشش کوچک مشهود می‌باشد.

پس این ادراکات جزئی دارای خاصیت پس‌بزرگی هستند و همین‌ها
 هستند که کبلیات حواس را که مجموعاً روشن ولی جزء به جزء تاریک و
 مبهم هستند تشکیل می‌دهند و اثراتی را که احساس بی‌ایمون ما می‌گذارد
 دید می‌آورند و حتی می‌توان گفت که در نتیجه این ادراکات جزئی است که
 زمان عدل منو از آینده و حامل گذشته می‌باشد.

داری ادراکات نامحسوس در علم سومنیک همان اندازه مورد
 استعمال دارند که ذرات در علم فیزیک در دو مورد داستن آن ادراکات و این
 ذرات سهامه ای که خارج از دسترس حواس ما می‌باشد یک اندازه نامعقول
 می‌باشد هیچ چیز در سهامه واحد موجود نیاید و این یکی از اصول
 موضوعه و مسلم من است که طبیعت هرگز بجهش نمی‌پردازد و من
 این را قانون اتصال نامیده‌ام و استعمال این قانون در فیزیک بسیار
 درخور توجه است و منی بر ایستاده که اشیاء پیوسته از کوچک بزرگ و
 بالعکس می‌گردند و هرگز یک حرکت بلا فاصله از سکون زائیده میشود
 و هر با حرکت کوچک تری سکون را می‌گذرد. چنانکه هیچ خط یا
 امتدادی را پیش از طی خط کوچکی طی نمیتوان کرد هر چند تا اینجا

کسانی که قوانینی برای حرکت وضع کرده اند این قانون را هرگز رعایت نکرده اند تصور این که یک جسم میتواند بزرگ لحظه حرکتی متغیر یا حرکت پیشی را قبول کند و این مطالب همه ثابت میکنند که ادراکات برجسته متدرجاً از ادراکاتی که بسیار کوچک و آجیز بوده اند ناشی میشوند و هر گاه غیر از این در این باره حکم امامیم وقت بی اندازه اشیاء را حکم ساخته ایم .

همچنین من بدین نکته توجه یافته ام که به علت تغییرات نا محسوس دوشینی فردی کاملاً شبیه یکدیگر نمیتوانند بود و همیشه باید بیشتر از شماره با هم اختلاف داشته باشند و اینهم چیزی است که الواح مجرد روح ، روح بدون اندیشه ، جوهر بی عمل ، حلاء ضا ، آنها و حتی اجزائی که در ماده تقسیم شده اند ، همشکلی کامل در یک قسمت از زمان و مکان با ماده ، و هر او مجاز گویی دیگر در آنجا را که از تصور قاصر آنها سرچشمه میگیرد و از جهالت و بیدقتی آنها در باره ادراکات محسوس ناشی میشود ، ماطل میکنند و اگر وجود اشیائی که مشاهده میشوند قائل باشیم در فلسفه بر مانند سیاست از ترفیقات نا محسوس قائل میماییم و حال آنکه عمل تجرید اشتباه نیست بشرط آنکه بدانیم آنچه مخفی است وجود دارد .

و طبیعت ما در باره اشیاء لا انتهای اینست که آنها را بطور مبهم بشناسیم و لاقلاً بطور متجز بدانیم که چنین اشیائی وجود دارند در غیر اینصورت ما زیباتی و عظمت جهان را درست نخواهیم شناخت همانطور که علم بزرگ که طبیعت اشیاء را بطور کلی تشریح سازد و علم بنومانتیک که شناخت برهان و ارواح و جوهرهای بسیط و بطور کلی درک نماید نخواهیم داشت .
(تحقیقات تازه درباره عقل و فهم اساسی)

در باره شناخت

برای اینکه طبیعت تصورات را بهتر دریابیم باید چیزی از نوع شناختها درک کنیم و وقتی من توانم چیزی را در بین اشیاء دیگر بشناسم ولی نتوانم بگویم که اختلافات با خواص آن کدامند شناخت من مبهم است و همین و تیره است که ما گاهی اوقات بطور وضوح و بی آنکه هیچ نحو در تردید باشیم ، میدانیم که یک قطعه شکر بزرگ تابلو خوب یا بد درست شده ، زبر بزرگ چیز نا معلوم و ناشناخته ما را از آن حشود یا مترجم میسازد اما وقتی من بتوانم آثار و علامتی را که دارم تشریح سازم ، شناخت

پارو نامیده میشود و چیزی است شناخت يك معك زنده که طلای واقعی را از طلای قلب بوسیله برخی تجارب یا علامات که طلا را تعریف میکنند تشخیص میدهد.

اما شناخت پارو در جاتی دارد زیرا معمولا تصوراتی که در تعریف وارد میشود خودشان بیهوده اند و جز تصور مبهم شناخته شده اند اما وقتی آنچه در بک تعریف یا يك شناخت پارو وارد شد بطور پارو شناخته شود من این شناخت را کامل مینامم و وقتی روح من تمام اجزای اش را بشناسد بک تصور را در عین حال و بطور پارو دریافت بیک شناخت الهامی که خیلی کم دست میدهد بایل شده چه غائب شناخت های آدمی مهم یا احتمالی بشود.

و همچنین لازم است که تعریف نامی و حقیقی را نیز بدیم . من تعریف را وقتی اسمی مینامم که باز بتوان نرید نمود در اینکه تصور تعریف شده ممکن هست باخیر.

اما وقتی خاصیت شئی بشناخت امکان شئی منجر میشود تعریف واقعی را بوجود میآورد . مادامیکه بیش از يك تعریف اسمی نداشته باشیم نمیتوانیم به نتایجی که از آن استخراج میشود اطمینان داشته باشیم چه اگر این تعریف چیزی متناقض یا ممنوع را معنی داشته باشد ممکن است نتایج معکوسی از آن گرفته شود . همین جهت حقایق اصلا بالمعنا ممکن اند و بطوریکه چند فیلسوف باز کار گمان کرده اند دلخواه نباشند.

بعلاوه باز اختلافی بین انواع تعریفات حقیقی وجود دارد زیرا وقتی امکان فقط با تجربه مرحله اثبات رسد تعریف فقط حقیقی است و مس باشد تعریف حیوه که با امکان آن اصلا داریم چه میداییم يك چنین حسی مسلما وجود دارد و این جسم ماده سیال فوق ماده و زمین و نایل و صفت فرای است اما وقتی دلیل امکان به تنگم عقل باشد باز هم تعریف حقیقی و سببی است چنانکه وقتی تعریف شامل تواید ممکن شئی باشد و وقتی تجربه و تحلیل را تا وصول تصورات اشدای بسط دهند ، بی آنکه چیزی را عرض نمایند که امکان آن دلیل عقلی لازم داشته باشد ، تعریف کامل ، اساسی است .

(گفتار در متعریف يك)

آزادی بشر

در بازه چگونگی تاثیر خدا در اراده انسانی ، ملاحظاتی چند وجود

دازد که بحث درباره آنها در اینجا بدو از میکشد. معیناً آنچه در این باره باجهان میتوان گفت از اینقرار است خداوند ناشرکت در افعال مامعولاً چه بر روی از قوایسی که خود وضع نموده کاری انجام میدهد یعنی وجود ما را حفظ نموده و دائماً تولید میکند بقسمی که همیشه ما را با اختیار و با آزادانه ما دست میدهد و ظهور این افکار را در تمام طول اندیت میتوان پیش بینی کرد. به علاوه سنت حکمی که خدا از پیش صادر کرده سنتی است که او را همیشه متوجه حیرت آشکار باشد و از اراده خداوندی تقلید نماید، اراده ما را با انتخاب آنچه بنظر بشر میرسد مصمم میکنند ولی البته آنکه آراء بدین انتخاب ملزم سازد زیرا اگر نخواهیم بطور مضنی صحبت کنیم وقتی اراده در مقابل الزام قرار گیرد بی اعتنا میگردد و قدرت اینکه طوری بگرداند که و یا اینکه بخشی عمل خود را موافق نماید دارد

پس بسته به روح است که خود را از شکستی های علواهر ما محرم و اسخی مصون نگاهدارد و درباره ای تصادفات نه هیچ کاری انجام دهد هیچ حکمی میدهد مگر خدا از اینکه عیبها در عزم خود پدید آید با ابوصف تصدیق میکند و حتی مسلم است که فلان روح از این قدرت در فلان تصادف استفاده نخواهد کرد. وئی مستول کیست؟ و آنا چنین روحی جز از خود شکایتی میتواند داشت؟ لکن این روح؛ اندکی قبل از اینکه مرتکب گناه شود، آیا حق داشت از خدا شکایت کند که چرا او را از تکلیف گناه مصمم کرده؟ تصمیمات خدا در این موضوعات که قابل پیش بینی نبوده پس از کجا میداند است که او برای گناه کردن معین شده؟ موضوع فقط بر سر جواستن است و خدا نمیتوانست شرطی آسان تر و عادلانه تر از این پیشنهاد کند. همچنین تمام مضات، بی آنکه در جستجوی عللی بر آید که یک امر را سادکاری و داشته حکم خود را درباره بدکاری او صادر میکنند ولی آیا در طول اندیت مسلم بوده است که من گناه خواهم کرد؟ شما خودتان جواب بدید شاید مسلم بوده است بی آنکه بچیزی بیاندیشید که بدان معرفت نمیتوانید یافت و هیچ اطلاعی بشما نمیتواند داد، تا آن تکلیمی که برای خود میشناسید عمل کنید! ما بکنفر خواهد گفت از کجا معلوم است که این مرد شما این گناه را مرتکب خواهد شد؟ پاسخ این اعتراض آسان است و آن اینست که در غیر اصدورت او این مرد نبود. ز سر! خدا در تمام زمان می بیند که یک یهودانی!

۱- مقصود یکی از حواریون مدیح است که ماو حیات کرد و او را بدشمنش فروست.

وجود خواهد داشت و تصویر یا معرفتی که خدا از او دارد شامل این عمل آزادانه آئنده خواهد بود. پس فقط این سؤال باقی میماند که برای چه یک چنین یهودای خالصی که جز در تصور خدا ممکن نیست اکنون وجود دارد؟ اما بدین پرسش پاسخی میتوان داد مگر اینکه بگوئیم بطور کلی خدا وجود او را ما وصف گناهی که در او بیش بینی کرده بحکمت و مصلحت دانسته و باید این شروح خود داشته باشد تا اینکه یک حیرت‌آلی از آن استخراج نماید و خلاصه آنکه سلسله اشیا را که وجود این گناهکار هم در آن محتوی است از تمام شیوه‌های ممکنه کاملتر میداند. اما تشریح علت این انتخاب، تا وقتی که ما در این دنیا بصورت مسافری هستیم ممکن نیست و اینکه وقت آنست که بمق و ژرفنای حکمت الهی معترف شویم بی آنکه چیزی را آنچه را که شامل ملاحظات بی‌منتهائی است بی‌جوتی کنیم (گفتمان در مسافرت)

زایش و مرگ

تحقیقات دانشمندان جدید ما یاد داده و عقل هم آنرا تأیید میکند که موجودات زنده ای که اعصاب آنها را میزناسیم، یعنی گیاهان و حیوانات از یک مباد با درهم و برهمی، آنطور که قداماً قائل بوده‌اند زائیده میشوند بلکه از دانه‌های ازیش تکوین یافته و نا براین از تغییر شکل موجوداتی که ازیش موجود بوده‌اند پدید می‌آیند.

حیوانات کوچکی در دانه‌های حیوانات بزرگ وجود دارند که وسیله انعقاد نطفه پوشش جدیدی بخود میگیرند و این پوشش وسیله تغذیه و نمو است اما برای انتقال به تئاتر بزرگتر و اشاعه حیوان بزرگ را بسوی محشد و این نکته درست است که روحهای حیوانات منوی از عقل برسد میباشد و از آن مهرمند میشود مگر وضعی که انعقاد نطفه این حیوانات را برای طبیعت انسانی تعیین کرده داشته و چون حیوانات بطور کلی کامل‌تر و بدین هم در آنچه ما مرگ مینامیم جانی و معدوم میگردد زسرا معقول همین است که آنچه آغاز ندارد قطعاً در نظام طبیعت انجایی هم نداشته باشد بدینسان حیوانات وقتی نطفه یا پوشش خود را از دست دادند فقط تا آنرا کوچکتری باز میگردد و معمولاً در این تئاتر نیز میتواند همانطور حساس و همچنان منظم داشته که در تئاتر بزرگتر بوده و آنچه در باره حیوانات بزرگ گفتیم در تولد و مرگ حیوانات منوی کوچکتر نیز صدق میکند.

بدیشان به تنها ارواح بلکه حیوانات نیز غیر قابل کون و غیر قابل
فساد هستند و جز سووالات و ذبول و کاهش و تغییر شکل حادثه‌ای در آنها
روی نیده. ارواح هرگز تمامی جسم خود را ترک نمیگویند و از یک جسم
جسم دیگر که کاملاً برئی آنها تازگی داشته باشد نیروند.

پس تاسخ وجود ندارد بلکه تغییر شکل وجود دارد. و حیوانات
تغییر میکنند و فقط اجزائی را بدست آورده یا از دست میدهند، و این امر
بتدریج و با اجزای کوچک یا مخصوص وای دائماً در تقاضای اتفاق میافتد.

من از چندی پیش دریافته‌ام که سیولو و نپوک^۱ عقایدی نزدیک عقاید
من دارد، آنها که تعهداتی میکند حتی حیوانات بزرگتر از یک نوع تغییر
شکل پدید می‌آیند، من جرئت نمیکنم جزئیات عقیده او را به تأیید و به
تکذیب نمایم ولی آنرا بطور کلی با حقیقت منطبق میدانم و می‌سواسوا مردم^۲
داشتمد و کالبد شکاف بزرگ دیگر نیز فا اندازه چنین تاملی دارد لکن
قبولتهای این آقایان بقضایتهای بسیاری دیگر از دانشندان در این
موضوعات برتری دارد. البته عقاید آنها تا آنجا سطحی باشد که گویند
تولد و مرگ هم می‌تواند تغییرشکلی است، اما گمان میکنم که اگر او این عقیده
آگاه میشد آنرا زیاد هم ناممقون نمیانند چه چیزی از این طبیعی تر هست
که معتقد باشیم آنچه آعاری داشته باشد دستخوش نیستی و انلاط هم
نیگردد و وقتی اعتراف نمایم که تمام آنها هر تکثیر و توسعه حیوانی
هست که قبلاً وجود داشته، باسانی خواهیم پذیرفت که فساد یا مرگ هم
چیزی بجز کاهش و ذبول یک حیوان هست که دیگر بجز خواهد باید از مانده
و بحالت زنده و منظم بناید درست است که اعتقاد بدین عقیده وسیله
بجارب خاص مثل موضوع تولد آسان نیست ولی علت آن آشکار است. و
علتش اینست که تولد بطرز طبیعی و تدریجی پیش میرود و بنا برصفت
میدهند که در آن مطالعه و بررسی ما اسم امامرگ^۳ خیلی زود عقب بر میگردد
و بطرز خیلی تند و شدید صورت مینند و همین مانع میشود از اینسکه
حرکیات این حرکت فقهیرائی را مشاهده نمایم. ما اینهمه جوانی که
تصویری از مرگ است و بیپوشی و سرورشی یک گرم بر شمش در جلد خود که
میکن است مرده فمداق شود، تجدید حیات مگسهای مغزونی، وسیله گرد

خشکی که بر آنها میباشند (در صورتیکه اگر کسی بد آنها رساننده چنان بحالت مرگ میبندد) و تجدید حیات بر ستمها که زمستان در آنها پسر میرند و هیچ اثری از حیات در آنها پدیدار نیست ، تعارض مردمی که از سرما مرده یا غرق شده و یا خفه گشته و دوباره آنها را حیات بازگردانده اند و در این باره مرد صاحب نظری رساله ای بزبان آلمانی نوشته و دو آن پس از بدست دادن نمونه عالی چند توصیه میکند که هنگام برخورد با چنین اشخاصی کوششهایی بیشتر از معمول برای بازگرداندن آنها زندگی مفول گردد ، همه این نکات میتواند عقیده مرا تأیید نماید که این حالات مختلف جز از حیث بیش و کم باهم اختلاف ندارند و اگر وسیله زنده کردن اشخاص دیگر در دست میباشد از اینجهت است که یا میدانند چه کاری در این باره انجام باید داد و یا اینکه وقتی هم بدانند دستهای ما و آلات و ادوات ما و داروهای ما برای این کار کافی و رسا میباشد. بخصوص وقتی که تلاشی چندین مرتبه صورت اجزای خیلی کوچک صورت بگیرد پس باید تصوراتی که عامه از مرگ یا زنده گی دارد اکثفاً کرد ، هنگامیکه دلائل معکمی در دست است که عکس آن بصورت را ثابت میکنند

(اصول طبعت)

فضا و زمان

من بارها خاطر نشان کرده ام که فضا را چیزی مطلقاً سبی مثل زمان میدانم و آن ترتیب همزیستی اشیاء است مثل زمان که ترتیب توالی اشیاء است . زیرا همه ترتیب اشیائی را که در عین حال وجود دارند نشان میدهد بی آنکه در طرز وجود داشتن آنها وارد شود و وقتی چندین شیئی را باهم به سیم منوحه این ترتیب اشیاء در بین خودشان میگردیم .

برای رد کردن مدار کسی که فضا را جوهر یا لا اقل وجود مطلق میشارد ، من تراهم چندی دارم لکن میخواهم بحالۀ چیز آن برهائی را که در اینجا معنی میدام بکار برم . پس گویم که اگر فضا وجود مطلق بود مطلقاً چیزی شک شکل و یکو احدت اتفاق میافتاد و بدون اشیائی که در فضا قرار گرفته ، يك نقطه از فضا از هیچ لحاظ بايك نقطه دیگر آن اختلاف ندارد ، لکن از این بیان نتیجه چنین میشود (با فرض اینکه فضا سعی همه چیزی غیر از ترتیب اجسام در بین خودشان باشد) که مجال است دلیلی در آن باشد که حر ا حاد و بد یا فقط همان وضویت اجسام در بین خودشان ، اجسام را

در فضا ابتدا و قرار داده و طور دیگر قرار داده و چرا مثلا بواسطه يك ماده از شرق یا از غرب اجسام مگرس و پشت و رو نمیشوند . اما اگر فضا بجز این ترتیب یا رابطه پشت و رو اجسام اصلا وجود خارجی ندارد ، این دو حالت ؛ یکی آنچه آن که اجسام هستند و دیگری یا مرض اینکه پشت و رو شوند ، در بین خودشان اختلاف پیدا میکنند و اختلاف آنها در مرض وهمی و بی اساس ما از حقیقت فضا می نماند می شود . اما در حقیقت یکی درست همان چیزی است که دیگری است چونکه مطلقاً از یکدیگر غیر قابل تمیز هستند و بنابراین جای آن نیست که علت ترجیح یکی را از دیگری سؤال کنیم همچنین است در مورد زبان - مرض اینکه کسی سؤال کند چرا خداوند همه کائنات را یکسان زودتر بیافریده و همین شعاعی نخواهد از اینجا نتیجه بگیرد که خدا چیزی را درست کرده که ممکن نیست دلیلی داشته باشد چرا آنرا ابتدا و خلق کرده و طور دیگر بیافریده . ما واضح باید داد که استنتاج او در صورتی صحیح بود که زمان چیزی خارج از اشیاء مادی بود . زیرا در این صورت غیر ممکن بود دلائلی وجود داشته باشد که چرا اشیاء را بجای اینکه در فضا لحظاتی بکار اندازد در لحظاتی دیگری بکار انداخته چه توالی آن لحظات هیچ تفرقی ایجاد نمیکند . اما همین موضوع ثابت میکنند که لحظات خارج از اشیاء وجود خارجی ندارند و فقط عبارت از ترتیب بی درمی آنها میباشد و چون ترتیب توالی آنها هیچ تفرقی تولید نمیکند یکی از دو حالت هم که چرا خدا يك سال زودتر دست بکار خلقت نگردیده از حالت دیگر که اکنون است غیر قابل تمیز میباشد .

(نامه به کلارك)

خلاء

حالاتی که مسیو گریک وجود آورده و هوای يك انبساط را با تلبه خالی میکند سب شده است که ادعا نمایند بخلاء کامل یا فضای بی ماده و لااقل قسمتی از آن در این سبق حقیقتاً وجود دارد . پیروان ارسطو و دکارت که هرگز خلاء حقیقی را قائل نیستند باین تجربه مسیو گریک و همچنین با آزمایش مسیو تور بچلی (که هوای يك لوله شیشه ای را بوسیله حیوه خالی میکرد) پاسخ داده اند که بیچوجه حالاتی در لوله یا این وجود ندارد زیرا شیشه خالی و فرج طرفی دارد که از خلاء آنها شمع نور و شمع مناطیسی و مواد بسیار طرفی دیگر میتواند عبور کنند و من با عقیده آنها همراهیم چه میتوان انبساط را بیک صدمون بر از سوراخ مقایسه کرد که در آب باشد

و در آن مایهها با اجسام سنگین دیگر وجود داشته باشد که چون آنها را از حرون آن بیرون آورند جای آنها را آب بخواهد گرفت فقط این اختلاف هست که آب هر چند سیال و رام تر از این اجسام سنگین است معینا یا اندازه همان اجسام و یا حتی بیشتر از آنها وزین و حجم است در صورتیکه ماده ای که در اسیق بجای هوا وارد میشود رقیق تر و بیوزن تر است طرفداران جدیده خلاف باین ایراد پاسخ میدهند که حجم و وزن تولید مقاومت میکنند باین در جایی که مقاومت کمتر وجود داشته باشد ضرورتا خلاه بیشتری وجود دارد و اضافه میکند که رقت در این مورد هیچ تأثیری ندارد و احتزای حیوه بهمان اندازه اجزای آب طریف و رقیق هستند و ما ابووصف مقاومت حیوه ده بر این بیشتر از آب است

بدین نکته من اعتراض میکنم که کبیهت ماده هم تولید مقاومت میکند مثلا چوبی که روی آب افتاده کمتر از آب هم حجم شامل ماده سنگین است و با اینجه در کشتی بیشتر مقاومت میکند تا آب .

اما حیوه نیز چهارده بار بیشتر از آب محتوی ماده سنگین است ولی چنین نتیجه نمیشود که بطور مطلق چهارده بار ماده بیشتر داشته باشد برعکس در آب همان اندازه ماده محتوی است اما مجموعا ماده مخصوص خودش را که سنگین است بهمان اندازه اخذ میکند که بلك ماده خارجی غیر سنگین را که از غلغل و فرغش عبور میکند زودتر هم حیوه و هم آب از جرم های ماده سنگین هستند که از خلال آنها بسیاری ماده غیر سنگین که بطور محسوس مقاومتی محرج میدهند عبور میکنند و ظاهرا این ماده غیر سنگین اشعه نور و سیاله های نامحسوس دیگر میباشد

(نامه تکلاک)

بهترین دلایها

خدا بصورت علت اشیا است زیرا اشیا اینکه محدود هستند مثل اشیا اینکه می بینیم و تجربه میکنیم ، ممکن اند و هیچ چیز در آنها وجود ندارد که وجود آنها را ضروری نماید . چه واضح است که زمان ، فضا و ماده ، که می باشد هم پیوسته و هم شکل هستند میتواند از کُل ، حرکات دیگر و صورت های دیگری اخذ نمایند . پس باید علت وجود آنها را که محسوسه کامل اشیا میکنند است جستجو کرد و باید این علت را در جوهری جستجو کرد که علت وجودش را با خود دارد و تا این چنین جوهری ضروری و اندی است و همچنین باید این علت عاقل و مدبرك باشد زیرا این دنیا که وجود دارد

چون ممکن است و چون يك عده بيشار از ديباهای ديگر بيز مدعی وجود هسته پس بايد علت ديبا را بوضه ای با تمام اين ديباهای مسکنه داشته باشد تا یکی از آنها را تعيين سايد و اين را بطه يك جوهر موجود با امکانات سنده چير ديگری بجز هم و عتلی که تصوراتی از آنها دارد نباشد و تعيين یکی از آنها چير ديگری جز فعل اراده که اسباب میکنند نمیتواند بود و قدرت اين جوهر است که بدان اراده مؤثری می رسد و اين علت عاقله بايد تمام معنی دامتاهی باشد و از حيث قدرت و حکمت و نيکی مطلقا کامل باشد چرا که اين علت به هر ممکنی سرایت میکند و چون کل هم پيوسته است قبول بيش از يك علت چايز بيسه . هم او متشاء ماهيت ها و اراده او سر چشمه زندگياست اين بود برهان وجود يك خدا و بواسطه او متشاء اشياء مظهر احوال

لکن اين حکمت نالغه که به بيکی و شور منضم گردیده از انتخاب بهترين اشياء تعليت مورزنده زيرا همانطور که شرک کمتر يك نوع خيري محبوب است ، هيمنطور چير کمتر هم يك نوع شري بشار است ، چنانچه مانع از بيل نظير بزرگتری گردد . اگر وسيله بهتر خلق کردن و حدود دانست احوال خدا هم دستکاری و اصلاحي لازم داشت و چون در رياضيات وقتی که به هيچ خدا کتر و به هيچ خدا قلی وجود داشته باشد ، هيچ بطور يکسا انجام می گيرد ، و يا وقتی اينهم امکان پذير باشد هيچ کاری انجام نشود ، هيمنطور در موضوع حکمت نالغه ميتوان گفت که اين حکمت بيز نظم و ترتيبی کمتر از رياضيات ندارد و اگر بين ديباهای مسکنه بهترين ديباهای وجود نداشت خدا هر گز هيچ ديبائی را نيامرید

من ديبا را تمام سلسله و مجموعه کتب اشياء موجود اطلاق مسکنم برای اينکه بگويد که چند بين دنيا مسکی است در زمانهای مختلف و مکانهای مختلف وجود داشته باشد زيرا همه آنها را بايد يك ديبا و يا اگر نخواهد يك جهان بشمار آورد و وقتی تمام زمانها و مکانها را بر کند همیشه اين مسکنه بصحت خود باقی مساند که يك عده بيشار از ديباهای مسکنه وجود دارد که بايد خدا بهترين آنها را انتخاب سايد چرا که او هيچ کاری انجام سپندد مگر آنکه بر وفق حکمت عاليه باشد

ممکن است حرمعی که نتواند حواسی باين استدلال نهد ما برهان خلعي پاسخ دهد و بگويد که وجود ديبا بدون گناه و شور و رجحان هم مسکنی بود اما من تکذيب ميکنم که در آن صورت باز هم ديبا بهترين ديباهان باشد زيرا بايد دانست که در هر يك از ديباهای مسکنه همه چير هم پيوسته

و جهان، هر چه باشد، مثل اقیانوس، یک تیکه است .
 و کثرین هر کثی در آن اثر خود را بهر فاصله‌ای که باشد بسط می‌دهند
 هر چند این اثر به نسبت فاصله کمتر محسوس شود. قسمی که خداوند یکبار
 برای همیشه همه چیز را از پیش در دنیا معظم نموده و دعاها و کارهای بیک
 بود و سایر موضوعات را پیش پیش کرده و هر چیزی پیش از اینکه قدم بعرضه
 وجود گذارد در تصمیمی که در باره وجود تمام اشیاء گرفته شده شرکت
 کرده است . بدینسان اگر کثرین شری که در دنیا وجود دارد، وجود
 نپیدا شد، دیگر آن دیباخی نبود که بوسیله خالق که آراء انتصاب کرده
 بهترین دیباهای ممکنه بقلم رفته باشد

درست است که میتوان دیباهای ممکنه‌ای بدون گناه و بدون بدبختی تصور
 کرد و از آنها داستانها و مدینه‌های فاضله پدید آورد اما همین دنیاها هم از
 دنیای ما خیلی بست‌تر از کار خوب‌آمدند من میتوانم جزئیات این موضوع
 را بشما نشان دهم زیرا مگر من میتوانم لذت‌های هارا بشمام؟ مگر میتوانم
 آنها را بشما نشان دهم و آنها را باهم مقایسه‌ام؟ اما شما باید با من این
 دنیا را کاملترین دنیا بدانید زیرا خدا این دنیا را آیدان که هست
 انتصاب کرده . از طرف دیگر ما میدانیم که عالمها یک شرم‌وجوب خیری است
 که بدون این شرم‌وجوب‌مزبور حاصل نم‌گردید و حتی عالمها در شرم‌وجوب یک
 غیر بزرگ گشته‌اند .

مثل دو مایع که گاهی جسم خشکی را تولید میکنند ، و شاهد مثال
 الکن و ادراک است که توسط و این ملوسیت مخلوط گردیده یا مثل دو جسم
 سرد و تاریک که آتشی بزرگ تولید میکنند شاهد مثال یک مایع اسید
 و یک روغن خوشبو است که توسط هم‌همان مزوج گردیده . یک سردار
 فزون‌گاهی اشتباه می‌سوزی مرتکب میشود که باعث فتح و پیروزی در یک
 سرد می‌گردد .
 (الهیات)

زبان عمومی

موقعی که از انگلستان بهم‌آمد نکشتی شستم مدتی در رود تایمز
 دچار بادهای مخالف شده از حرکت بازماندم و در خلال آن مدت چون میدانستم
 چه باید کرد و در کشتی هم مونس و همدمی نداشتم ناگزیر با یک کار دور
 دراز مرور کنم و بخصوص در باره قصد دیرینه خود راجع با ایجاد یک زبان
 منطقی که کمتر نتیجه آن تمبیم و ارتباط ما همیم مختلف است پشنگر پرداختم

و استعمال وافقی این زبان نه برای حرف ژدن بلکه سرای تشریح افکار خواهد بود زیرا اگر ما واجد چنین زبانی که من درک میکنم بودیم میتوانستیم در فلسفه و اخلاق تفریباً ما بطور استدلال کنیم که در هندسه مبر کردیم زیرا حروف افکار مبهم و گریزان ما را در این موضوعات شیت میکردند و در این علوم اگر حروف در میان نباشد قوه تخیل هیچ کمکی ما نخواهد کرد. کما اینکه روش‌هایی پیش پای ما گذاشته اند پیشک دستورات بس سودمندی ما میدهند اما وسیله بکارستن آن دستورات را ما نییتمند و میگویند هر چیزی را باید بطور واضح و روشن در باصت و ناید از پیژهای سبک بر گیات پرداخت و بایند افکار خود را تقسیم نمود و ش علیهنادا. اما این دستورات چندان مکار نیاید چنانچه چیز بیشتری ما سگویند. زیرا وقتی تقسیم افکار ما درست انجام نگیرد بیشتر از آنکه ذهن را روشن کند آنرا تاریک و مقشوش میسازد. مسبو دکارت مسلماً مرد بزرگی بود، اما بگمان من آنچه او در این باره ما یاد داده بیشتر نتیجه نبوغ او است تا نتیجه روش او زیرا من تا کنون اطلاع یافته‌ام که بیروان او با کشفاتی نامل آمده ناشند. روش حقیقی باید وسیله محسوس و مؤثری فراهم سازد که ذهن را هدایت و ارشاد نماید، ما بطور که خطوط ترمیمی در هندسه چنین خاصیتی دارند و بدون این ترتیب ذهن ما بسرگردانی و گمراهی دچار خواهد گشت. در صورتیکه اگر حروفی از آن قبیل که من درک میکنم در فلسفه و اخلاق داشتیم میتوانستیم منافع و مضار را حساب آوریم و وقتی موضوع مشورتی در پیش بود درجات احتمال را تقریباً بطرز و ایای یک مثلث تعیین نماییم.

(نامه مگاوا)

پایان

فهرست

| صفحه | موضوع |
|------|---|
| ۳ | زندگی |
| ۹ | ملعه |
| ۴۷ | آثار |
| ۵۱ | گنجینه از آثار |
| ۵۶ | معرفت جوهر فرد |
| ۶۰ | اصول طبیعت |
| ۶۷ | در باره جوهر فرد تعمیر فردی هر شخص مشتمل بر کلیه |
| ۶۸ | حوادثی است که برای او رخ خواهد داد |
| ۷۰ | مفاهیم خطری |
| ۷۹ | ادراکات نامحسوس |
| ۸۱ | در باره شناخت |
| ۸۲ | آزادی بشر |
| ۸۴ | زایش و مرگ |
| ۸۶ | فضا و زمان |
| ۸۷ | خلام |
| ۸۸ | بهترین دنیاها |
| ۹۰ | زبان عمومی |

غلط‌هایی که باید تصحیح شود

| <u>صحت</u> | <u>غلط</u> | <u>سطر</u> | <u>صفحه</u> |
|------------|------------|------------|-------------|
| خرد | خورد را | ۱۴ | ۱۴ |
| هوس | اهاس | ۲۰ | ۲۱ |
| ادراك | ادراكاس | ۹ | ۵۴ |

فلسفه برای مردم

تا کنون کتابهایی که راجع به فلسفه و عمایه معروف فلسفی جهان بر زبان فارسی منتشر شده بیشتر حقیقتاً تخصصی داشته و برای اهل فن مفید بوده و مردم عادی کمتر توانسته اند از عمایه فلسفی و سایر بحول فکری بشر معلوماتی کسب کنند در صورتیکه اطلاع در این عمایه از لحاظ مالا بودن سطح فرهنگ عمومی در درجه اول فروم میبشد و از همین جهت تصمیم گرفته ام از این پس شرح حال و طبع و آثار هر يك از فیلسوفان معروف جهان را که در زیر نام آنها مرده میشود در فواصل کوتاهی ترجمه و منتشر سازیم بطوریکه چند از انتشار بدست و چند جمله که همه یک قطع و یک شکلی و یک چاپ خواهد بود خوانندگان عادی خواهند توانست یک دوره کامل فلسفه را بر زبان ساده مطالعه کنند و در سطح معلومات خود به این شکست آوری بهره مند ترجمه این کتابها را مترجم معروف آقای کاسه عمادی عمده دار شده است و اینک پس از این ترجمه هر دو فصل اول و دوم از این کتاب را در بازار اورنگ مویرنگی در غرب و اول در تهران در دسترس عموم قرار داده است.

شرح حال و طبع و آثار هر يك از فیلسوفان معروف جهان را که در زیر نام آنها مرده میشود در فواصل کوتاهی ترجمه و منتشر سازیم بطوریکه چند از انتشار بدست و چند جمله که همه یک قطع و یک شکلی و یک چاپ خواهد بود خوانندگان عادی خواهند توانست یک دوره کامل فلسفه را بر زبان ساده مطالعه کنند و در سطح معلومات خود به این شکست آوری بهره مند ترجمه این کتابها را مترجم معروف آقای کاسه عمادی عمده دار شده است و اینک پس از این ترجمه هر دو فصل اول و دوم از این کتاب را در بازار اورنگ مویرنگی در غرب و اول در تهران در دسترس عموم قرار داده است.

شرح حال و طبع و آثار هر يك از فیلسوفان معروف جهان را که در زیر نام آنها مرده میشود در فواصل کوتاهی ترجمه و منتشر سازیم بطوریکه چند از انتشار بدست و چند جمله که همه یک قطع و یک شکلی و یک چاپ خواهد بود خوانندگان عادی خواهند توانست یک دوره کامل فلسفه را بر زبان ساده مطالعه کنند و در سطح معلومات خود به این شکست آوری بهره مند ترجمه این کتابها را مترجم معروف آقای کاسه عمادی عمده دار شده است و اینک پس از این ترجمه هر دو فصل اول و دوم از این کتاب را در بازار اورنگ مویرنگی در غرب و اول در تهران در دسترس عموم قرار داده است.

سفر اول - افلاطون - ارسطو - اپیکور - مارک اوریل - مولتی - لیبنتس - شکال - اسپوزا - هائیر انش - وگنر - روسو - مونهور - کانت - هگل - آوگوست کنت - وواسوی - کلود برنار - نیچه - ارسطو