

سیر حکمت در اروپا

ویلیام جمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم يك سیر و ادراك دارد بیرونی بتوسط حواس ظاهر و يك سیر و ادراك دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل و این دو قسم سیر و ادراك را همه کس در یافتن است ولی يك سیر ادراك ثالثی هم ممکن است برای انسان و لا اقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی و درونی تراست و آن را سیر و ادراك دینی مینامند از آنرو که هر گاه آن حال روی دهد شخص خود را با خدا متصل مینماید و این امر منشأ عقیده دینی میشود.

این حال و امور مربوط بآنها ویلیام جمز چنین توجیه میکند که آنچه انسان آنرا «من» مینماید و خود آگاهی دارد در احوال عادی دائره اش محدود و محدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دائره محدود حریبی دارد که بیرون از دائره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم بروی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها بر او مکشوف میشود که در حال عادی درش بروی او بسته است.

این فقره را که گذشته از «من» یعنی نفس یا ضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولاً از آن آگاه نیست ولیکن بعضی اوقات آثاری از آن روز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهد حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روان شناسی کار کرده بودند بآن برخورده و آنرا «من ناخود آگاه» (۱) نامیده بودند.

ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دائره محدود محدود «من» بآن حریم پا میگذازد و در من ناخود آگاه وارد میشود و با «من» های دیگر که در حال عادی درشان بروی او بسته است مرتبط میگردد.

و باین طریق ضمائر بیکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطه حس و عقل به حقایق بر میخورد و در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی در مینماید و بکمال نفس نزدیک میشود و خود را بخدا متصل مبیند و در مینماید که حدود زندگانش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد میگردد و از بیماری های تن یا روان شفا مینماید و از خوانندگان ما کسانی که اهل حالند این مطلب را بخوبی فهم میکنند.

این سیر در اشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضی بکسره از آن معرومندهر چند هیچکس را نمیتوان حکم کرد که فاقد این قوه است بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تغییر حال بتدیج رومی کند و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر در همه کس بروزش بیکسان و بیک روش نیست و اسواع مختلف دارد و از ایشروست که ویلیام جمز کتاب خود را که تحقیق در چگونگی این

(۱) Lenoir subliminal

فصل چهارم

حالات است انواع سیر باطنی انسان نام نهاده است و جای تأسف است که ما باین اشارات که از خلاصه و نتیجه مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا و خوانندگان را باصل کتاب احاله کنیم همینقدر باز توجه میدهیم که ویلیام جمز در تحقیق این امور هم از شیوه مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده و تحقیقاتش مبنی بر موهومات و تخیلات نیست و عجب تر اینکه با این عقاید که پیدا کرده است خود اقرار میکند که من اهل باطن نیستم و جز بروش علمی نمیروم.



شهرت ویلیام جمز در فلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است.

خوانندگان این کتاب میدانند که این مطلب هموقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردید که حکمای بزرگ یونان در این باب چه اهتمام کردند و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل بکار است بنام فن منطق بدست دادند.

سپس حکمای جدید اروپا در این باب چه تحقیقات بعمل آوردند بعضی و احتجاج را ممیز درستی و نادرستی اقوال دانستند و برخی حس و تجربه را وسیله اصلی شمردند و تکرار آن مباحث در اینجا لازم نیست.

کسانیکه حس و تجربه را وسیله اصلی وصول بعلم و کشف حقایق میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلاً توجه نداشتند و اشتغال بفلسفه را امری بی نتیجه و بیهوده می پنداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند و بفلسفه هم اعتنا داشتند با وجود اعتقاد نام بلزوم حس و تجربه قواعد منطقی و اصول عقلی را هم معتبر می شمردند و مخصوصاً در رد و قبول تصورات و تصدیقات مربوط بمعانی و امور انتزاعی و عقلی از توسل باصول عقلی یعنی اصل عدم تناقض و قواعدی که از آن نتیجه میشود چاره نمیدیدند.

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی نبود و بعوالم باطنی و روحانی نیز اعتقاد داشت ولیکن از فرط علاقه بمشاهده و تجربه کارش بآنجا رسید که در معانی و امور عقلی صرف نیز تجربه و عمل را یگانه وسیله تشخیص حق و باطل دانست و از این رو در فلسفه روش او را پراگماتیسم یعنی اصالت عمل خوانده اند و اینک باید اجمالاً آن روش را توضیح کنیم.

ویلیام جمز میگوید هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایسته تحقیق و بحث است که نتیجه عملی بر آن مترتب باشد و اگر هیچ تأثیری در اعمال ندگانی نداشته باشد گفتگوی آن تضييع وقت و کار لغو است.

پس میزان حق و باطل نسبت بهر معنی و هر رأی و هر قولی تأثیر و نتیجه عملی است که بر اعتقاد بآن معنی و آن قول برای انسان مترتب است اگر تأثیر آن اعتقاد در عمل نتیجه نیکو داشته باشد صدق و صواب است و اگر خلاف آن باشد کذب و خطاست.

پس منشأ و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست با اعتماد اینکه مبنی بر اصول عقلی و منطقی است بلکه مآلش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را با امری واقعی رهبری نکرد که از این معلوم بتوانیم بمعلوم دیگر برسیم یا اگر در عمل نتیجه داد که برای زندگی سودمند بود حق است و گرنه باطل است بعبارت دیگر حق حقیقتی نفس الامری و مطلق نیست بلکه اضافی و اعتباری است

میگویند حق و نوشت امر واقع است یعنی قولیکه مطابق با واقع باشد حق است بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لا یتغیر است؟ نه زیرا که عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلاً هست تأثیر نیکو دارد.

باز بعبارت دیگر قول حق در حد ذات خود حقیقتی نیست بلکه آلت است و مانند مرکوبی است که مسافر را از منزلی بمنزل دیگر میرساند اگر چنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است و گرنه باطل است

پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است نه اینکه چون حق است نتیجه اش صحیح است چنانکه شخص چون حالش خوبست میگوئیم صحت مزاج دارد نه اینکه چسبون صحت مزاج دارد حالش خوبست.

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بردرستی نظر خود میآورد اینست که هر قولی را در هر مسئله از مسائل که بنظر بنگریم هر قدر مهم و معظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده و بانتها رسیده و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی و بیحاصل است بواسطه اینکه مربوط بگذشته میشود و آینده در پیش نیست با حق و باطل آن قول تأثیری بپوشد.

مثلاً این بحث که آیا انسان مجبور است یا محار است یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست اگر آیند در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه ورو میکند که انسان مجبور باشد یا مختار و ظلم قبیح باشد یا نباشد؟

پس حسن و قبح از آن جهت مورد نظر است که عمل انسان بر طبق آن تأثیری در امور بپوشد در صورتی که فرس کنیم بساط جهالت بر چیده شده باشد حتی بحث در اثبات و نفی وجود خدا چه حاصل دارد و چه تفاوت میکند که موحد یا دهری باشیم چون فرض اینست که آینده در پیش نیست که اثری بر آن اقوال مترتب شود.



روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده و ما فلسفه اصالت عمل ترجمه میکنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال باعتبار تأثیر و نتیجه عملی آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار میدهد و آن اشاره میکند ولیکن یکی ارتصانیف خود را هم تخصیص داده است بیات این فلسفه و دفاع از آن در مقابل مخالفان و توضیح

فصل چهارم

آن بشواهدی از مسائل فلسفی که باین روش در آنها نظر میکند
مسائلی که ویلیام جمز بخصوص بآنها اشاره میکند یکی حقیقت داشتن یا نداشتن
جوهر جسمانی و روحانی و مسئله مادیت و روحانیت است دیگر مسئله اثبات یا نفی حکمت
داشتن کارهای جهان و دیگر مسئله جبر و اختیار است و در کلیه این مسائل پس از تحقیق
مفصل باین نتیجه میرسد که انکار روحانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان و اعتقاد
بجبر شایسته کسانیست که تنها نظر بگذشته دنیا داشته باشند و آینده را منظور ندارند
و این با روش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است زیرا که این عقاید مایه ناامیدی
و دلسردی انسان است و حال آنکه اعتقاد بروحانیت و بقای نفس و وجود صانع حکیم و فاعل
مختار بودن انسان سبب میشود که شخص از روی نشاط و امیدواری و قوت قلب زندگی
کند و بکار پردازد و با این عقیده که میتواند اوضاع جهان را رو بیببرد و جدوجهدش
منشاء است و خوب کردنش نتیجه خوب و بد کردنش نتیجه بد دارد

از جمله مسائلی که ویلیام جمز در آن تحقیق نموده مسئله حقیقت وحدت و کثرت
است و در این باب تصنیف جداگانه هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم از ورود
در تفصیل آن پرهیزیم همینقدر اشاره میکنیم که ویلیام جمز با وجود اینکه مسلک حکمای
روحی دارد تمایلش بکثرت است اما نه بکثرت مطلق باین معنی که تصدیق دارد که جهان
حقیقتی واحد است از آنرو که موجودات همه به یکدیگر مرتبط و پیوسته اند و لیکن اطمینان
نمیتوان کرد بآنچه بعضی از حکمای روحی معتقدند که يك حقیقت واحد که وجودش را
بانتزاع و تعقل قائل میشویم حق است و موجودات دیگر که مشاهده درمی یابیم همه شاری
از حقیقت میباشد زیرا ما جز مشاهده و تجربه راهی برای درک امور نداریم و بنا بر مشاهده
و تجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکر شویم و کسانی که بوحده مطلق معتقد میشوند
باز قیاس بنفس مینمایند و بصرف تعقل حکم میکنند.



رو بهمرفته ویلیام جمز اعتقاد راسخ را باینکه در تحصیل علم و کشف حقایق
باید تنها بمشاهده و تجربه متوسل شد با مشرب روحانیت و علاقه بدیانت جمع کرده و در
هر مسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه در این
کتاب برای ورود در آنها جا نداریم در زمان حیات ویلیام جمز دانشمندانی بودند مخصوصاً
در آمریکا و انگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند و اکنون نیز هستند اما مخالف هم
بسیار دارد زیرا اصحاب عقل بر صاحب این مشرب ایراد دارند از جهت اینکه در جستجوی
حقیقت با اصول عقلی نمیگراید و اصحاب حس اعتراض میکنند که بمباحثه فاسف اولی و امور
باطنی توجه دارد. اشکال مهم اینست که حقایق نفس الامری قائل نیست و در اینصورت
قضایای علمی و مسائل اخلاقی را بر بنیاد محکم قرار نمیدهد. مخصوصاً سرزنشی که
باصحاب اصالت عمل شده است اینست که اگر حق و باطل دایر مدار سود و مصلحت

باشد اصول اخلاقی مبتنی بر خود خواهی و منفعت پرستی خواهد بود و لیکن انصاف اینست که در این قسمت مخالفان پراگماتیسم باشتباهند زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست و مرادشان مصلحت کلی است و بنا برین بیم اینکه منتهی بخود خواهی گردد نیرود و در هر صورت مشرب پراگماتیسم هر چند بقول خود ویلیام جمز نام تازه ایست برای مسلکی کهنه ولیکن بصورتیکه آن دانشمندی هم مسلکان او عنوان کرده اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است .

بخش سوم

تذکرات لازم

کسانی که از حرکت ارتقایی علوم و فنون آگاهند و در سیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده اند میتوانند بدو نکته لطیف توجه کنند: یکی اینکه هر چند در راه علم و حکمت همواره مراحل پیموده شده و ارتقا دست داده است هوشیاران اراهل علم چون بد رستی نظر کرده اند دریافته اند که در بسیاری از عقاید که اختیار نموده اند با اشتباه رفته بودند و باید تجدید نظر کنند و بعلاوه هر چه معلومات افزون میشود بر مجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی بر میخوریم که پیش از آن بر نغورده بودیم و جهل مرکب داشتیم. نکته دوم اینکه صاحب نظران همواره دودسته بودند که پنهان یا آشکارا باهم کشمکش داشته اند یکی کسانی که میخواسته اند همه امور جهان را در تحت قوانین طبیعی که بر روش علمی یعنی محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده در آورند و آنان را مادیون مینامند و دیگر کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای کشف راز دهر کافی ندانسته حقیقتی غیر مادی و نامحسوس نیز قائل بوده اند و برای هر یک از این دودسته اتفاق افتاده که بر حسب پیش آمد امور و معلومات و نظریات تازه که پیدا کرده اند خود را بردسته دیگر غالب دانسته اند ولیکن بزودی دسته دیگر مسائلی طرح کرده و عنواناتی پیش آورده اند که معلوم کرده است که متع و غلبه فرقه مقابل کلی و قطعی نبوده است .

در کشمکش این دودسته هر چند کسانی بوده اند که دانسته یا ندانسته غیر از کشف حقیقت غرض دیگری هم داشته اند ولیکن باید انصاف داد که در هر دودسته مردمان و الامقام بوده اند که جز وصول بحقیقت غرضی نداشته و بنا برین رأیها و نظریاتشان مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایه ترقی علم است و اگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد هم آری بسبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هر یک از این دودسته دانشمندان حقیقی و بیغرض در عین اظهار عقیده راسخ بر مدعای خود متوجه و معترف بوده اند بر اینکه ممکن است بعدها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیده ایشان را معلوم سازد و بنا بر این نسبت بر مدعای خود تعصب نورزیده اند و جویندگان حقیقت هر چه در راه معرفت بیشتر میروند باین نکته بیشتر توجه میکنند و از تعصب جاهلانه

دورتر میشوند وحدت و شست آنها تخفیف میدهند و هر دو دسته همواره بیکدیگر نزدیک میآیند خاصه اینکه امروز همه معتقدند بر اینکه روش علمی صحیح روش جدید است یعنی هر فکر و فرضی هم برای دانشمند پیش میآید باید بسند مشاهده و تجربه زده شود تا بتوان محل اعتبار قرار داد و صرف تعقل و استدلال منطقی کسی را به جایی نمیرساند.

از جمله شواهد بر این گفته احوالی است که در نیمه دوم سده نوزدهم و این چند سال اول سده بیستم در حکمت و فلسفه مشاهده شده است که ملاحظه فرمودید که ظهور فلسفه تحققی و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد در اواخر سده نوزدهم منتهی به فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر گردید مبنی بر اینکه حقیقت مطلق ندانستنی است و آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی میباشد.

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم اصل علیت (۱) است مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی است و هر چه واقع میشود ناچار مسوق با مردیگری است که مقدم بر او و علت او بوده و معلول بی علت نمیشود و علت بی معلول نخواهد بود و بنا برین از اصل علیت قاعده و جوب ترتیب علت و معلول (۲) را در آوردیم.

اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمی شود و از معدوم چیزی موجود نمیآید و بنا بر این مقدار موجودات کم و بیش نمیشود و این اصل را قاعده بقای ماده (۳) میگویند

اصل دیگر قاعده بقای کارمایه (۴) است که بنا بر آن نه تنها مقدار ماده ثابت است بلکه مقدار نیرو و کارمایه هم ثابت است و کم و بیش نمیشود بشرحی که پیش از این گفته ایم.

اصل دیگر که میتوان گفت نتیجه اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه جریان امر در جهان بر طبق قوانین مضبوط و حتمی است که تغلف در آن ندارد و بنا بر این آن قوانین از واجباتند و ضروری (۵) هستند از ممکنات (۶) و نتیجه کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه ایست ماشینی و تصور جهان ماشینی (۷) را میتوان تشبیه کرد مثلا بیک کارخانه پارچه بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراک ماشینهایی میشود و بر طبق قواعد معین و بر حسب اصل علیت تحولاتی در آنها صورت میگیرد و بشکل مصنوعات در میآید سپس آن پارچه ها و مصنوعاتشان به استعمال فرسودگی میباشند رشته ها پنبه میشود و دوباره خوراک ماشینها میگردد و این کیفیت همواره دور میزند و جریان می یابد به چیزی بر آن میافزاید نه کاسته میشود و

(۱) principe de Causalite

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

(۴) Principe de la Conservation de l'énergie

(۵) Mecanisme (۶) Contingent (۷) Necessary

میرحکمت در اروپا

جریانش برطبق قوانین معین حتمی و واجب است و اختیاری در کار نیست ضمناً با آنکه هربرت اسپنسر خود وجود امر غداستنی را قائل بود و راه اعتقاد بامور باطنی را بسته بود کاسه‌های گرمتر از آتش یعنی متمایلان بسادیت میشوند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم در کار نیست و میتوانیم از فرض وجود خالق بی نیاز باشیم و اگر هم در آغاز برای این جهان صانع و حقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده و قوه را خلق کرده و این قوانین را مقرر داشته امروز که می بینیم مقدار معینی از ماده و قوه موجود است و کم و زیاد نمیشود و برطبق قوانین معین مضبوط کار میکند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد.

و نیز از نتایجی که از تصور ماشینی جهان میتوان گرفت اینست که مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غایت (۱) یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم و در کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه میسازیم

در مقابل این فکر و نظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیر از ماده و قوانین حاکم بر آن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار نشستند و دیدند که در فرانسه و آلمان همه وقت حکمایی بودند که وجود مؤثری غیر مادی را در عالم بوجهی اثبات کرده اند و انگلستان نیز از این دانشمندان خالی نبوده است. در فصول پیشین شمه از عقاید این طبقه از حکما گفته ایم که هر یک چگونه امر معقول یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته اند اینک در ضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی را که در این باب پیش آمده باختصار گوشزد مینماییم.

یکی از آن دانشمندان ویلیام جمز امریکائی است که مختصری از تحقیقات او باز نمودیم دو حکیم دیگر که میخواهیم خوانندگان را بتعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی میباشد و مشربشان ارجهتی بحکیم امریکائی نزدیک است اما سخنهاى تازه دلپذیر دارند که ویلیام جمز و بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز باعجاب و نشاط آورده است

بخش چهارم

بو ترو

امیل بو ترو (۲) از ۱۸۴۵ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است از زندگانیش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب و قایع نقل کردنی نیست در فلسفه هم آنچه اختصاصی اوست طول و تفصیلی ندارد ولیکن رأی او درباره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خود داری کنیم از این گذشته استاد هانری برگسن است که از بزرگان حکما آخرین کسی است که خود را بمعرفی

(۱) Finlailite () Emile Boutroux

او مکلف میدانیم.

نظر اختصاصی بوترو که بآن اشاره کردیم در دو کتاب کوچک بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است؛ «امکان قوانین طبیعت» (۱) (با بیات اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) و آن بحث در حقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهاست و حاصل آن تحقیقات اینست: قوانین طبیعی همه منکی و مبتنی بر قاعده و جوب رط علت و معلول است و در واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میباشد.

ولیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده و آن قوانین بر طبق مقتضای ما تصور میآید و بزبان تعبیر میشود و ما امور را بر حسب اراده یعنی خواهشها و حاجات خودمان سیر میدهیم و مسلم نیست که با حقیقت باشد بعبارت دیگر ما چون در امور عالم نظر میکنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را با عقل و نفس خودمان منطبق سازیم ولی از کجا که عقل با عقل کل منطبق شود درست حکم کند و میل و خواهش ما با حقیقت یکسان باشد؟

البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور بمقتضای قواعد عقلی خود حکم کند و بآنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ولیکن یقین است که عقل ما مدرك حقیقت وافی نیست و از آن عاجز است و خواهشهای ما هم که جزء ضعیفی از کل هستیم واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که ما را معتقد ساخته است که مشیت الهی بر چیزی است که عقل و نفس ما بر آن حکم میکنند.

از این گذشته چون معلومات ما بسط می یابد و دقیق میشود کم کم در مییابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست و کلیت تام ندارد بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس در آن بسیار دیده میشود که یا با آنها برخورد کرده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم و بنا بر بن قاعده علت و معلول احاطه و شمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت و قوانین طبیعی که مبتنی بر آنست نمیتوان جازم گردید دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امور آنها بر یک روش نمیباشد و آنها را نمیتوان بکمرشته پیوسته بیکدیگر فرض نمود جمادات دارند و نباتات حکم دیگر و حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد چنانکه از قدیم باین نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید بر آنچه در جماد هست و آن را نفس نباتی نام نهاده بودند و آن مایه حیاتست و هر قدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیائی بر آن جاری کنیم سرانجام چیزی میماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد و همچنین در حیوان چیزیست (بقول پیشینیان نفس حیوانی که زاید بر مجرد حیات است و قوانین حیاطی بر آن احاطه ندارد) انسان هم یقیناً در مدرك و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست و هر کدام از این مراحل وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر

آنها محیط است چنانکه اصول جان شناسی را نمیتوان از قواعد فیزیکی و شیمیایی در آورد و قوانین روان شناسی هم با اصول جان شناسی مبیانت دارد .

و از نکاتی که این فقره را تأیید میکند اینست که موجودات با آنکه مرکب از اجزا میباشد یعنی هر فردی يك كل است که از جمع اجزائی ساخته شده است خصایص مجموعه ها و کل با خصایص اجزا معادل نیست و زیاده دارد مثلاً گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زائد بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است و همچنین است حال حیوان و انسان و از این جهت است که ما معلوماتیکه از خواص يك طبقه از موجودات داریم نمیتوانیم خواص طبقات دیگر را بقیاس معلوم کنیم و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص بکار ببریم . دیگر اینکه هر چه در مراحل وجود بالا می رویم میبینیم احوال حرکتی بسر احوال سکونی غلبه میکند چنانکه جسم جمادی بطبع حرکتش ضعیف است و تقریباً ساکنست ولی گیاه حرکتش محسوس و حیوان بسی پر حرکت تر است و انسان از حیوان هم متحرک تر میباشد .

حاصل اینکه اصل در وجود حرکت است و ما باید علوم خود را مبتنی بر احوال حرکتی بکنیم و هر چه در مدارج بالاتر می رویم این نظر را قوت دهیم . این نکات که مذکور شد اکتشاف از بوترو نیست و پیش از او میدانستیم اکتشاف بوترو نتیجه ایست که از توجه باین نکات گرفته است و آن اینست که چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را بنظر میگیریم میبینیم بنا بر اینکه موجودات چندین طبقه هستند و هر طبقه چیزی دارد که از خواص طبقه پیشین بر نیامده و بر آن مزید شده است پس میتوان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط بتحول است بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است بعبارت دیگر فقط تبدیل يك کارمایه بکارمایه دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایه تازه هم واقع میشود و قوه خلافت بکار می رود و کارمایه که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد پس بنا بر این تحقیق هم قاعده بقای کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد زیرا که بقضای آن قاعده میباشد کارمایه جدیدی بر کارماید های قدیم اضافه شود و هم بر اصل علیت تزلزل روی داد زیرا که کارمایه جدید معلول علیتیکه بر او مقدم باشد نیست .

ضمناً باین نکته متوجه میشویم که هر چه در مدارج وجود بالا می رویم جبر تحمیف می یابد و کم کم رو با اختیار می رویم چنانکه جسم جمادی را میتوان گفت کاملاً مجبور است اما گیاه يك اندازه اختیار دارد هر چند اختیارش ضعیف است زیرا که در مواد جمادی جزئی تصرفی میکند چون به حیوان می رسیم میبینیم اختیار یعنی تصرفش در امور جهان بسی بیش از گیاه است و انسان از حیوان هم بیشتر .

بعبارت دیگر هر چه در مدارج وجود بالا می رویم میبینیم عوارض وحدوت حوادث بیشتر و شدیدتر میشود و قابوت طبیعی از کلیت دور و بجزئیات نزدیک میگردد تا

چنانچه بشخصیت می‌رسد توضیح آنکه در جمادات میبینیم قوانینی که بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمیشود چنانکه همدچیز را میتوان از روی قواعد و قوانین طبیعی پیش بینی نمود چون به نباتات می‌رسیم يك اندازه امور اتفاقی و استثنائی در آنها میبینیم که پیش بینی نمیتوان کرد و متعارفاً آنها را حمل با اتفاق میکنند و فقط در کلیات احوال آنها میتوان حکم کرد.

چون به حیوان می‌رسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد افزون میشود زیرا علاوه بر اتفاقیاتی که حیوان در آنها با نباتات شریک است اعمالی هم دارد که بهیچوجه نمیتوان از پیش حکم کرد که فلان حیوان چه حرکت و چه عمل خواهد کرد ولی باز در کلیات آنها میتوانیم حکم کنیم که مثلاً زنبور عسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت و فلان هنگام توالد خواهد کرد و پرستو در فلان موقع خواهد آمد و بچه خواهد گذاشت و بلبل چه فصل آواز خواهد خواند.

اما چون بانسان می‌رسیم تقریباً همه اعمال او را اختیاری مییابیم و آنچه از کارهای او میتوانیم تحت قاعده در آوریم و پیش بینی کنیم نسبت به آنچه باید حمل با اتفاق کنیم بسیار کم است اینست که میتوانیم حکم کنیم که اسنان افرادش فاعل مختار است و حیوانت اختیارش نوعی و جمعی است و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جمادات هیچ اختیار ندارد.

بعبارت دیگر امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است و قاعده ندارد و نمیتواند پیش بینی کند مربوط به آن چیزی است که نفس میخواهند و هر چه مرتبه نفس بالاتر باشد اختیارش افزون تر است و اعمالش از کلیت دورتر و بشخصیت نزدیک تر یعنی نسبت بقانون جبر مستعمل تر است تا آنجا که انسان هر فردش نوعی است و حکم خاص دارد و اختیارش ارهمه بیشتر است.

از اینها همه بدیهتر نتیجه آخری است که بوتر و از این مطالعات گرفته است و آن اینست که قوانین طبیعت اموری نیستند که در حد ذات خود واجب و ضروری باشند باین معنی که در مییابیم و میسوا بیم بگوئیم اصل در جهان حرکت و تغیر است ولیکن تغیر همیشه جاری شد و تکرار یافت عادت میشود در آغاز مجرای معینی ندارد همیشه چندی جریان یافت برای خود مجری و ستر تشکیل میدهد و از آن بعد در آن مجری سیر میکند و آن مجری برای حرکت او قاعده و قانون میشود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجب نیست یعنی در آغاز نبوده و بعد ساخته شده و نیز اینجا که هست وجودش حتمی و واجب نیست و ممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد امور طبیعت هم جریانش بر طبق قوانین معین ضروری و واجب نیست در آغاز نبوده و کم کم بر حسب عادت چنین مقرر گردیده است.

اینست آن معنی که بوتر و باین عبارت ادا می‌کند که قوانین طبیعت ممکن

است نه واجب پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور میبینیم بنیادسیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست چنانکه رودخانه مبدأ و منشأ جریان آب نیست بلکه نتیجه آنست و از آن حادث شده است ، پس میتوان استنباط کرد که مایه طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید بقیودی نیست و کاملاً مختار است و قوه اش هم نامحدود است همیشه که پاره از نیروی خود را جریانی داد قوانین ساخته میشود همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته میشود .

راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته و قوانین ساخته شده صورت کار پیدا کرده و حق داریم که از آن تصور ماشینی داشته باشیم اما چون نیروی او نامحدود است و دراصل مفید بقیودی نیست قوه خلاقیتش از کار نیفتاده و باز جریان مییابد چنانکه پاره از نیروی او بصورت چمادی جریان یافت و دستگاه کارخانه طبیعت ساخته شد سپس پاره دیگر از نیروی اصلی بصورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی جاری شد پس قوه خلق و ابداع پیوسته در کار بوده و هست و خواهد بود .

پس بنا بر مطالعات بوترو اصل علیت و قوانین طبیعت استوار و پابرجا ماند اما از وجوب افتاد و در حد امکان درآمد و حقیقت اصل بقای ماده و کارمایه و مسئله جبر و اختیار نیز روشن شد و نکته دیگری که در تحقیقات بوترو تصریحش را نیافته ایم و میتوانیم مزید کنیم اینست که باین بیان بحث معروف را که آیا قدرت خدا بر امر محال تعلق میگیرد یا نمیگیرد نیز میتوان روشن کرد باین وجه که محال و ممکن و واجب اموری است اضافی نسبت بعقل انسان .

اما برای قدرت خدا همه چیز ممکن است و هیچ امری بر او واجب نیست و بنا برین برای او محالی نیست

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن (۱) در سال ۱۸۵۹ در پاریس بدنیای آمد هنگام تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود و مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان میداد و استادش آرزو مند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ولیکن او بدانشسرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد و در بیست و دو سالگی بمقام استادی رسید و در دبیرستانها مشغول تدریس گردید و درسی سالگی در فلسفه مرتبه دکتری گرفت .

رساله که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفه اختصاصی اوست و پس از آن تصانیف دیگر بظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجه اول در آورد. در چهل سالگی بمدرسی در کلژ دو فرانس (۲) که مهمترین مدرسه عالی فرانسه است برقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد و امتیازات مهم دیگر نیز دریافت گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی هم نویسنده زبردست بود و هم گوینده شیرین سخن چنانکه

محقق در سش مجمع اهل علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود و حتی کسانی که چندان از فلسفه بهره نداشتند به حضور در مدرسه او عشق میورزیدند. پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجه جنگی که هم اکنون در کار است تغییراتی بظهور رسید از جمله اقدامات که بعمل آمد این بود که یهودیان را از خدمات دولتی محروم ساختند در آن موقع دولت فرانسه هانری برگسن را که از نژاد یهود بود پیاس خدمات او و مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت از آن محرومیت باز داشت و از حکمی که در باره یهود صادر شده بود مستثنی کرد ولی او نپذیرفت تا در سر نوشت هم نژادان شریک باشد و چند ماه پس ازین واقعه در آغاز سال ۱۹۴۱ و در حینی که ما مشغول تصنیف همین کتاب بودیم در نتیجه بیماری دیرینه در هشتاد و دومین سال عمر در گذشت.

تصانیف برگسن بسیار نیست اما همه در کمال اهمیت و مهمل توجه خاص و عام است کتب مشهورش از اینقرار است:

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبه دکتری تصنیف کرد و باین عنوان است. «معلومات بیواسطه خود آگاهی» (۱) که اگر بخوایم بیان خودمانی در آوریم باید بگوئیم «آنچه نفس باو علم حضوری دارد» و برگسن بنیاد فلسفه اختصاصی خود را در این رساله گذاشته و آنچه بعدها نگاشته است همچون کاخی است که بر این بنیاد نهاده و تکمیلاتی است که در آن بعمل آورده و نتایجی که گرفته است.

اثر دیگر که پس از هفت سال بظهور رساند باین عنوان است: «ماده و حافظه» (۲) و آن تحقیق در جسم و روح است.

اثر سومش «خنده» نام دارد (۳) و آن کتاب کوچکی است فلسفی و بسیار شیرین در تحقیق اینکه خنده چیست و از چه عارض میشود و برای چیست.

اثر دیگرش باین عنوان است: «تحول اخلاق» (۴) یعنی تحولی که با اخلاقیت مقرون است و این کتاب را یازده سال پس از کتاب دوم و هفت سال بعد از رساله خنده منتشر نمود و نظر کلی برگسن در امور عالم از آن کتاب بدست آمده و مایه شهرت عظیم او گردیده است.

پانزده سال پس از آن کتابی منتشر نمود بنام «استمرار و مقارنه» (۵) و در آن نظر خود را راجع به فلسفه که از رأی انشین در آورده بودید اظهار کرده است آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد و دانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است بنام «دو سرچشمه اخلاق و دین» (۶) یعنی دو امری که منشأ دیانت و اخلاق میباشند.

(۱) Les Données immédiates de la conscience

(۲) Le Rire Matière et memoire (۳)

(۴) L'Evolution creatice (۵) Durée et simultaneite

(۶) Les deux sources de la morale et de la religion

علاوه برین و گذشته از دروسی که در مدارس تقریر کرده است مقالات و سخنرانی‌ها از او باقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گرد آورده‌اند یکی بنام «نیروی روحی» (۱) و دیگری باین عنوان: «فکر و متحرک» (۲)

برگسن را بزرگترین حکمای این زمان خوانده‌اند و بعضی گفته‌اند در فرانسه بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی بی‌سندی مقام او نیامده است از آنرو که ورقی نوروبایی تازه در کتاب حکمت باز کرده است. عقیده فلسفیش را میتوان گفت با هرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است و روش فلسفی او شیوه فلوپین و اشرافیان و عرفای ما نزدیک است ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تمعن و با مایه علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت بعمل آورده و معلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده و از شیوه علمی جدید کاملاً آگاه بوده است. البته مخالفان هم بسیار داشته و دارد و شاید که اشتباهاتی هم داشته باشد ولیکن منکر نمیتوان شد که مردی صاحب نظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده و خواهد بخشید.

بیان واهی از فلسفه برگسن برای مادر این مختصر البته میسر نیست که شایسته آنست که کتابی مفصل در آن باب نگاشته شود برای اینکه خوانندگان مفتاحی از آنت بدست آورند از رهوس مسائل اجمالی بنکاریم و در چگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد و اگر در این بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشودی را خواهیم داشت.



مسئله که برگسن موضوع رساله دکتری خود قرار داد بحث جبر و اختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که دارای نفس خود آگاه است چه انسان اگر نفس مدرك مرید نمی داشت مختار نبودنش مسلم بود و این بحث پیش می‌آمد پس برای اینکه بتوانیم در این باب رایی درست بدهیم باید باحوال نفس و چگونگی خود آگاهی (۳) نظر بیندازیم.

برگسن در مطالعه احوال خود آگاهی نفس بطرز خاص وارد شد و توجه کرد باینکه بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش می‌آید از آن است که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظر میکنند و از جمله این امور خود آگاهی است که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادات نفس امور کیفی است و البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است و خردی و بزرگی باین نحو تصور میشود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگر محوی گردد و نسبت بآن زیاده و نقصان داشته باشد بعبارت

(۱) L'energie spirituelle (۲) La pensee et le mouvant (۳) Conscience

دیگر تصور کیفیت هوازه با تصور بعد (۱) و ممکن مقرون است زیرا بعد است که باید دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هر چیزی را هم که با چیز دیگر از جهت مقدار بسنجند باعتبار بعدی است که آنها حائز میباشند و روشن است که هر چه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد اما احوال نفس از هر قسم که باشد با بعد و ممکن در آن مناسبتی دیده نمیشود مثلا دردهائی که نفس احساس میکند یا لذت و شادی که از زیبایی هادر مییابد یا مهر و کینی که مهورزد یا مدد کاتی که برای او دست میدهد یا اراداتی که مینماید البته قوت و ضعف و شدت و خفت دارد اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیز است که بر چیز دیگر از جنس او که آنرا مقیاس قرار دهند بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمیتوان منطبق نمود .

و نباید اشتباه کرد شدت و ضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت و شماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند با امور بدنی که از آن احوال ناشی میشوند که در آنها شماره و مقدار هست و همین فقره شاید گاهی مایه غلط و سهو میگردد چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره و مقدار میبینند برای خود آن احوال هم شماره و مقدار تصور میکنند و نیز گوناگونی و تنوع احوال نفس را با شماره و عدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد و هر فردی را هم میتوان منقسم با جزا تصور نمود ولی در احوال نفس افراد و اجزا نمیتوان تشخیص کرد چه تصور افراد مستلزم تصور بعد و ممکن هست و در احوال نفس بعد و ممکن متصور نیست پس تنوع احوال نفس غیر از تکرر مقداری و عددی است و نیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع باموری است که بحواس ظاهر در میآید ولی ادراک احوال نفس مربوط بحواس ظاهر نیست .

برای اینکه مطلب روشن تر شود تشبیهی میکنیم هر چند احوال نفس را بامور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته آمد در مثل مناقشه نیست و مقصود از این تشبیه که میخواهیم بکنیم معایسه دو امر نیست بلکه برای اینست که از آنچه میخواهیم بیان کنیم تصویری دست دهد . پس بنظر بگیرید آوازی را که از گلوی خواننده بیرون میآید و مدت زمانی امتداد می یابد بدون اینکه نفس قطع شود در این مدت خواننده آواز را میغلطاند و زیروهم یادداشت و باژک و بلند و آهسته میکند و بنا برین آواز احوال مختلف داشته و متنوع بوده است اما نمیتوان گفت متکثر و متعدد بوده است و چنانکه گفتیم شدت و ضعف در کیفیت آواز میتوان تشخیص کرد اما کمیت ندارد .

یک امر دیگر نیز هست که سبب میشود که کیفیت را با کمیت اشتباه میکنند و آن توالی و تعاقب کیفیات است که در مرور زمان واقع میشود و زمان را همه کس کمیت میداند . در اینجا میرسیم بجهان کلام و بسکته که برگسن توجه شده و بنیاد فلسفه اوست و آن اینست

سیر حکمت در اروپا

که بزمان بدو قسم میتوان نظر کرد یکی بتطبیق او با بعد و یکی با ادراک او در نفس اولی کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هر گاه زمان را مثلاً در مدت یک شبانروز در نظر بگیریم چه میکنیم جز اینکه بذهن می آوریم که خورشید در مشرق دمیده و فضای آسمان را پیموده و در مغرب فرو رفته و دوباره از مشرق سر در آورده است و اگر درست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مفارقه خورشید با نقاط مختلف فضا یعنی تصور بعدی معین عبارت دیگر وقتیکه یک شبانروز میگوئیم تصور ما از این مدت مقرون است با تصور مفارقه خورشید با نقاط مختلف یک دایره آسمانی پس در واقع ابعادی را و مقارنه چیزی را با آن ابعاد بنظر آورده ایم و از این روست که زمان یک شبانروز را کمیت میدانیم مثال دیگر وقتیکه یک ساعت میگوئیم آیا جز اینست که مثلاً در نظر میگیریم عقرب یک ساعت را که مفارقه فلان نقطه از صفحه ساعت باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی را در ذهن میگیریم که عقرب یک در مدت همین آنرا میسما بدو چون بعد کمیت است پس زمان هم باین اعتبار کمیت است و همین زمان است که در امور زندگی گاهی و معاشرت با مردم منظور نظر است و در علوم هیئت و نجوم و ریاضیات محل نظر اهل فن واقع میشود و موضوع محاسبه میگردد که وقتیکه زمانی را اندازه میگیرند و بحاسبه میآورند در واقع ابعادی را اندازه گرفته و محاسبه کرده اند پس حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که بوجه دیگر بنظر بگیریم یعنی با ادراک نفس در آوریم اینجاست که بیان مطلب مشکل میشود که معانی هرگز اندر حرف باید ولیکن میگوئیم چشمانتان را بر هم بگذارید و ذهن را از جمیع امور مادی خالی کنید و توهم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمان را از خود دور ساخته و بدون نفس و ضمیر رجوع نمائید آنچه در آن حال ادراک میکنید حقیقت زمان است و اگر باز بغوا هم برای روشن شدن مطلب از باجاری بتشبیهی متوسل شویم گوئیم در آنحال ضمیر و احوال نفس خود را مانند نهی می یابید که در جریان است و احساسات و ادراکات و وجدانیات و ارادات خود را بسوالی و تماقب مستمر جاری می بینید بدون اینکه آنها را با باطنی از رضا و امکان مقارن سازید. این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست زیرا که علم آسان بر وجود خود جز ادراک این احوال چیزی نیست و نه تنوع آن احوال شماره و عدد است و نه اختلافشان کمیت است زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر از مقدار و عدد یعنی غیر از تکثر کمی است تکثر کمی بتطبیق اشیاء است بر یکدیگر و تنوع کیفی بتداخل احوال است در یکدیگر از این گذشته بعد مجرد و زمانی که از مقارنه ابعاد تصویر میشود اموری هستند متشابه و یکسان یعنی اجزائی که در آنها توهم یا حس میشود با هم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند و هیچ حالی بحال ما قبل و حال ما بعد مشابهت ندارد زیرا جمیع حالات در نفس اختزان می یابند و هر حالتی از احوال نفس همانا کل نفس است و همه احوال گذشته را در بر و احوال آینده را زیر سر دارد

فصل چهارم

و وجود مستمر بواسطه استمرار دائماً رو با افزایش می رود پس ممکن نیست حالت فغلی با حالت پیشین یا پسین یکسان باشد

باری آن امریکه بدین گونه ادراک میشود کیفیت صرف است و این کیفیت را بر گسین میگوید بازمان نجومی نباید اشتباه کرد و آنرا بلافظی میخواند که معمولاً مدت (۱) ترجمه می شود ولی در این مورد خاص بنظر ما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال است بشرط اینکه استمرار در این مورد برای این معنی مخصوص اصطلاح کنیم .

پس کسیکه وجود خود را درک میکند در واقع استمرار احوال خویش و تحول و تغییراتش را ادراک میکند و دکارت که میگفت «می اندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس هستم و اگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغییر دائم بانسان مخصوص نیست بلکه بکلیه جهان و امور آن عمومیت دارد چون میدانیم که جهان و احوالش دائماً در تغییر است و بجای اینکه بگوئیم جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوئیم جهان مستمر است و چون تغییر همانا حرکت است پس نظر بر گسین با رأی هرقلیطوس (۲) بوجهی موافق می شود که میگفت حقیقت جهان حرکت و تغییر و تحول است ولیکن برگسن مطلب را بتحقیق علمی در آورده است و هرچه در این بحث بیشتر رویم مطلب روشنتر خواهد شد .

همین اشتباه که درباره زمان و حقیقت آن دست داده است درباره حرکت نیز روی نموده است باین معنی که در علوم طبیعی و ریاضی و همچنین در مشاهدات روزانه متعارفی از حرکت چیزی که ادراک میشود همان مقارنه متحرک است با نقاط مختلف فضا تا آنجا که هر گاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه و مناسبات متحرک را با آن نقاط بسنجیم حرکتش بر ما معلوم نمیشود چنانکه هر گاه در کالسکه یا کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که بهمان سرعت حرکت کند آن کالسکه یا کشتی را ساکن می پنداریم پس در این موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته ایم بلکه سکونهای متوالی در مقابل نقاطی که متحرک از آنها میگذرد توهم نموده ایم و در ریاضیات و طبیعیات مواردی که حرکت را اندازه میگیرند و بحاسبه

(۱) Duree

(۲) رجوع کنید باعازجلد نخستین از این کتاب و آنجا گفته شده است که در مقابل هرقلیطوس برمانیدس اصلاً منکر وجود حرکت بود و زیننون شاگرد او مشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکر می کرد از حرکت تیر پرتابی و مسابقه لاکشت باشخص تندرو و امثال آنها و باوجود روشن بودن مخالطات کسی توانسته است آنها را بدلیل رد کند و برگسن بتفصیل بیان می کند که علتش اینست که استمرار را بازمان اشتباه کرده و در امر کیفی بحث کمی کرده اند و ما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم

میاورند جز این نمیکنند ولی حرکت مجموعه از سکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است و پیوسته و متصل است و حال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل میبود و بعبارت دیگر استمرار است و کمیت نیست بلکه کیفیت است *

نشانی دیگر بر اینکه حرکت و زمان حقیقی غیر از حرکت و زمان ظاهری است اینست که اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکتی که در جهان واقع میشود در يك آن سرعتشان نصف شود یا دو برابر گردد در ظاهر امور عالم و همچنین در محاسبه اهل فن نسبت بزمان و حرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد.

مثلا اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندتر شود ابتدا گسای میروند که شبانروز بجای بیست و چهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد

ولی بنا بر فرضی که کردیم که جمیع حرکات در همان وقت دو برابر تند شود البته حرکت عقربکهای ساعتها هم دو برابر تند شده است پس در مدتی که دبروز خورشید مثلا پانزده درجه از درجات آسمان را میپیمود و آنرا يك ساعت مینامیدیم امروز سی درجه از آن درجات را خواهد پیمود.

اما چون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده است در همان مدتی که دیروز عقربك از ساعت يك ساعت دو میرسید امروز از ساعت يك ساعت سه خواهد رسید و بنا برین در محاسبه منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد در صورتیکه در حرکت و زمان بحقیقت تفاوت فاحش روی داده است و حتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد که حرکات تفاوت کرده است مگر اینکه ضمیر خود رجوع کند و حقیقت حرکت را ادراک نمایند زیرا برای ادراک حقیقت حرکت نیز باید همان کاری را کرد که برای ادراک زمان کردیم یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکونهای متوالی و مقارنه متحرک را با نقاط مختلف از معبر او و در واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراک کنیم باید آنرا قیاس بنفس خود بکنیم و حرکت اشیا را بجزریان دائمی احوال نفس بسنجیم که تغییرات استمراری او البته بجای خود مسأله *

پس میان حرکت حقیقی و زمان حقیقی مشابهت تام هست بلکه هر دو يك چیز است یعنی استمرار در تغییر است و بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست.

تشخیصی که در امر زمان ظاهری و زمان حقیقی و همچنین حرکات ظاهری و حرکت حقیقی کردیم درباره نفس و خود آگاهی او نیز میتوان کرد به این معنی که نفس ظاهری دارد و باطنی یا حقیقی: ظاهرش است که زمان و حرکت ظاهری را ادراک میکند و کمیت می انگارد به اعتبار اینکه آنها را به امکان و عدم مفروض مسازد و باطن و حقیقتش آنست که استمرار را درک می کند و این مطلب روشن تر خواهد شد به ایسکه وارد بحث حقیقت علم آن چنانکه برگسن در بطردارد بشویم

خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که اسان يك قوه حس دارد و يك قوه عقرو بگرد گفته شده است که جزئیات یعنی امور مادی را بحس ادراک میکند که از این رو

آنها را محسوسات میگویند و کلیات را که بحس در نمیآیند بعقل در میآید و از این رو آنها را معقولات مینامند.

احساساتی را که حواس از مادیات در مییابند خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید و عملش را میتوان ادراک دانست زیرا که از تأییراتی که بواسطه اشیاء مادی بر حواس وارد میآید بر راستی چیزی دستگیر نفس می شود و نفس از آنها متأثر میگردد و از آن جهت حالتی غیر از حالت پیشین برای او دست میدهد چون ادراک واقعی آنست که نفس حالش تغییر کند چنانکه مثلا وقتی که چشم انسان رنگ میبیند یا گوشش آوازی میشنود یا زبانش طعمی میچشد برای نفس حائی دست میدهد غیر از حالیکه پیش از دیدن آن رنگ یا شنیدن آن آواز یا شنیدن آن طعم داشت و دست دادن این حالت همانست که ادراک مینامیم.

اما عقل وقتی که ادراک کلیات یا معقولات میکند چنین حالتی برای او دست نمیدهد در واقع باید گفت عقل کلیات را درک نمیکند بلکه آنها را بتجربید و انتزاع میسازد و میدانید که کلیات و معقولاتی را که در عقل مییابند صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده اند (به اعتبار آنکه در ازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی از آن الفاظ مفهوم میشود) و اگر تحقیقات کانت را در نقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید بخوسی در مییابید که تصورات همه مصنوع عقل میباشند.

پس در واقع عمل عقل در ماده معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است و آنها را بلفظ و نطق در آوردن و چون در تصورات چنین باشد در تصدیقات هم که از تصورات ساخته میشود البته چنین خواهد بود پس قضایائی که عقل بآنها حکم میکند و همچنین حجتها و براهین که برای احکام میآورد بحقیقت ادراک بآن معنی که گفتیم نیستند زیرا که نفس از آنها مستقیماً درک حالتی نمیکند.

خواهید گفت ادراک جزئیات که منتسب بعقل نیست ادراک معقولات را هم که شما ادراک حقیقی نمیدانید پس فایده عقل چیست؟ جواب بر گسن اینست که عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید چه فراهم کردن لوازم زندگی موکول بادرک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است.

باین معنی که جانداران باید زندگی کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است و کوشش در معابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیر طبیعی به کشمکش میکشد و کشمکش آلات و اسباب می خواهد بنا برین ناظم کارهای جهان بهربك از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت بعضی بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگی باید بکنند بفطرت و غریزه میدانند و میکنند و بتعقل محتاج نیستند درندگان بفطرت شکار کردن میدانند و مورچه به فطرت دانه جمع آوری میکند و زنبور عسل بفطرت انگبین ساخته ذخیره مینماید پرندگان به

سیر حکمت در اروپا

فطرت 'اشیانه' میسازند و همچنین هر یک از جانوران اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه‌ها و فطرت‌ها را یا اگر در دستان قوت و فراوانی نیست و کارزندگانی را کفایت نمیکنند در عوض به او عقل داده شده است که همه آن نعمت‌ها را تدارک منماید پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درک حقایق و علم بکنه‌اشیا و کار اصلی او اینست که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت اوست فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگانی او را تأمین نماید و اینکه انسان را حیوان باطریق گفته‌اند ممکن بود حیوان صنایع بگویند زیرا اگر جانوران دیگر هم يك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری و غریزی است و از خود تصرفی نمیکنند اما انسان صنعت فراوان و گوناگون دارد و همه آنها را بعقل و قوه متصرفه انجام می‌دهد و حتی علوم و فنون هم که عموماً معرفت حقایق میدانند در واقع معرفت حقایق یعنی علم بکنه نیست بلکه علم بوجه است برای ساختن افزار و آلات و تهیه مصنوعاتیکه با آن آلات و افزار ساخته میشود و ابدک توجیهی بفنون طبیعی و ریاضی این مدعا را روشن منماید.

نظر به اینکه در اصل عمل برای تدبیر معاش و قوه ساختن آلات و افزار و مصنوعات بوده و در این باب سروکارش با ماده و اشیاء جسمانی است و جسم دارای ابعاد است مهم‌ترین امریکه عقل میبایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره بوده است اینست که قوه عقلی انسان همه مشغول به امر کمیت و انواع و خصوصیات او شده و چنان در آن مستغرق گردیده که آرامور کیفی تقریباً عاقل مانده تا آنجا که کیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته است چنانکه در بحث پیشین اشاره کردیم.

امردیگر که غفلت عقل را از حقیقت و علم بکنه تأیید و نفی نموده اینست که اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید بکند محتاج است باین که در اشیاء و احوال آنها ثبات و همایی باشد و گرنه کاری که کرده شود همچون نقش بر آب خواهد بود.

پس بچیزهایی دست برده است که يك اندازه تفر و تحولسان ضعیف و ده و بظاهر ثابت و ساکن مینموده‌اند بنا بر این عقل انسان سکون را اصل پنداشه و کمال را در آن دانسته و حرکت را امری عارضی انگاشه است و حتی بکنه حقیقت حرکت هم بر نخورده و تصویری که از آن دارد سکونهای موالی است در نقطه‌های متوالی و حال آنکه اصل حرکت است. تصور انسان را از جریات امور جهان میسوان شبیه بسینما نمود چون اگر رشته عکس‌های سینما (فیلم) را نظر کشید میبینید چیزی نیست جز يك عده فراوان از عکس‌ها که هر يك از آنها منطری است از موضوع سینما که در حال سکون است همینکه رشته را با چرخ حرکت در آوردند توالی آن عکسهای ساکن آن منظر را متحرك بنظر می‌آورد.

حقیقت امر جهان بکلی برخلاف این حال است یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمیبیند بدلانلی که بیان کردیم تصورش ماست تصور

فصل چهارم

سینماست یعنی حرکت را مجموعه از سکونها میپندارد حتی اینکه در محاسبه و نظریات علمی هم فکرش چنان است که گوئی حرکت مجموعه از سکونهاست .

بعبارت دیگر معلوماتی که بتعقل حاصل میشود و بصورت علوم و فنون در می آید حقایق هست اما حقایق نسبی و اضافی است نه حقایق مطلق و علم بکنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم . خواهید گفت در اینصورت حکمت و فلسفه چه معنی دارد و آیا انسان از درك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن میگوید چنین نیست و انسان قوه ادراك حقیقت را دارد اما آن تعقل نیست و مراد از تعقل ترتیب دادن قضا یا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش را در علم منطق بدست میدهند که آن بجای خود درست و سودمند و البته در علوم و فنون بکار است اما وسیله ادراك حقیقت نیست و تعقل چون از درك مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده بساختن مفهومات کلیه و کاربردن آنها میپردازد

در اینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش ازین گفته ایم که سابقاً و قتی که حکمت یا فلسفه میگفتند مجموع معلوماتی را که محققان و متجسسان بدست آورده بودند قصد میکردند و آنرا بحکمت نظری و عملی و هر یک از این دو را هم بفنونی منسحب میساختند مانند طبیعیات و ریاضیات و الهیات اما کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا و مستقل گردیدند و آنها همان فنونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل و سایل امر معاشدنه برای درك حقیقت ولی انسان ادراك حقیقت هم می تواند بکند و سزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم و آن تقریباً مطابق است با علمی که سابقاً طبعه اولی و الهیات میخواندند و اروپائیان بیروی از ارسطو متافیزیک (۱) میگویند و من ترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده ما بعد الطبیعه گفته اند اما چون این لفظ ترجمه خوبی نیست و همه جا نمیتوان بکار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی بکار میبریم جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را بمعنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی و الهیات است

پس بعقیده برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم بکنه اشیا و ادراك حقایق است ولی راهش بعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراك حقیقی نیست (۲) چه ادراك حقیقی است که ادراك کننده با ادراك شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و اینحال بتصور و تصدیق دست نمیدهد بلکه بعمل و قوه دیگری دست میدهد که برگسن آنرا بلفظی (۳) میخواند که ما در اصطلاح برای آن

(۱) Métaphysique (۲) چون تصدیق منی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است در ذهن نه اتحاد ذهن با شئی و غالباً مصنوع ذهن است .

(۳) آن لفظ Intuition است و آنرا در موارد مختلف بلعظهای مختلف میتوان ترجمه کرد گاه باید وجدان گمت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراك و گاه الهام و مانند آن ها برگسن آنرا بمعنای گرفته است که مادرون بینی ترجمه کردیم که با معنی اشتقاقی آن مناسب است و جان بینی هم میتوان گفت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که باین عمل جان و روان را میتوان دید چنانکه هاتف اصفهانی میگوید چشم دل باز کن که جان بینی و خواجه حافظ هم میفرماید

دین روی ترا دیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

پیشنهاد میکنیم و هر دو را بکار میبریم یکی از آن دو اصطلاح که بترجمه تحت لفظی نزدیک است درون بینی است و دیگری که بهاصل معنی نزدیکتر است جان بینی است .

برای کسانی که با اصطلاح عرفا آشنائی دارند میگوئیم آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح میکنیم اگر عملش را در نظر بگیریم همان است که مراقبه میگویند و اگر حاصلش را منظور بداریم آنست که مکاشفه میشوند اما ما برای اینکه بهرفان نیفتیم و بیاناتمان با تصوف خلط و مشتبه نشود بجای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار میبریم در عین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمیداریم .

حاصل اینکه برگسن ادراك حقیقت را میسر میداند و آن را فلسفه میخواند و راه وصولش را استدلال و احتجاج و اقامه برهان می پندارد بلکه درون بینی را وسیله آن میانگارد .

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی با تعقل منافات دارد و قوه درون بینی با قوه عقایه متباین است بلکه برعکس است و درون بینی هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبه اعلاى تعقل است و فرقی با تعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که تعقل بسط میگرد و بعمق نرسد و لی درون بینی بدرون میرود . در مقام تشبیه میتوان گفت تعقل مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه آگاه شود گرداگرد خانه بگردد و در دیوار را از بیرون ببیند و عکس بر دارد اما درون بین مانند آنست که بدرون خانه میرود و اجزاء خانه را يك يك می بیند و با آن آشنا میشود .

البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است زیرا که نسبت بخانه سیر بیرونی و درونی از يك نوع است و لیکن سیر درونی و بیرونی حقیقت از يك نوع نیست تشبیه بهتر اینست که بگوئیم در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا عبارت دیگر تعقل وصف و عیش است و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراك حقیقت است تعقل وصف و تعریف و رسم آن است بوسیله درون بینی خودشی را میتوان دید اما بتعقل از آثارش پی بوجودش برده میشود و خلاصه درون بینی آنست که عاقل با معقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که در دریا حس میکند اما عالم مانند کسی است که وصف در دریا در کتاب میخواند و نظر باین تشبیه برگسن میگوید درون بینی همانردی عقلی (۱) است یعنی عمل وقتی دورین میشود که با مطلوب متحد و همدرد گردد .

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست که سابقاً در کار زمان و حرکت گفتیم . وقتی که برای معلوم کردن حرکت یا زمان نقاطی را که متحرك از آنجا میگذرد یا اوقات آنرا در نظر بگیرند و تصور در آورند این تعقل است و ادراك ظاهر امر است

Sympathie intellectuelle (۱)

چون رجوع بهمیر خود کردید و حرکت و زمان را از آنچه در نفس واقع میشود دریافتید این درون بینی و ادراک کنه و عمق شیشی است .

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی را بوسیله تعقل منطقی و بنبر وسیله درون بینی ادراک نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که میخواستند بدلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده بمرحله تحقیق رسید فلسفه هم بوسیله درون بینی که به راستی تجربه و مشاهده است باین مرحله خواهد رسید تا کنون فیلسوفان غالباً کار اهل علوم و فنون را کرده اند یعنی بجای اینکه بدرون حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده اند مانند اهل علم خواسته اند بتفصیل و تشریح حقیقت را دریابند و آنرا بوصف و تعبیر لفظی حد و تعریف در آورند و حال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق و سخن گوئی نتیجه عقل است و جز چیزهاییکه بتعقل در میآید حقیقتی را نمیتواند بیان کند پس حقیقت ادراک کردنی و دیدنی است نه گفتنی و شنیدنی اینستکه حقایقی که آن دانشمندان بدست آورده اند نسبی و اضافی است نه حقیقی و مطلق تا آنجا که انسان را از درک حقیقت عاجز دانسته و وصول بفلسفه را نامقدور پنداشته اند .

نظر باینکه سخن گوئی نتیجه عقل است و عقل حقیقت اشیا را درمی یابد و آنچه را درمی یابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد و رسم یا وصف و تعریفی از آن بنماید الفاظ و عباراتی که در سخن گوئی بکار میروند فقط معانی را که عقل درمی یابد میتوانند بیان در آورند و برای ادای معانی که بدرون بینی ادراک میشود وافی نیستند چه آنها حقایقی بسطند و مرکب نیستند تا بتوان حد و رسم برای آنها ترتیب داد . از اینروست که کسانیکه بدرون بینی حقایق درک میکنند آنها را نمیتوانند مانند اهل علوم و فنون بیان علمی و منطقی در آورند و بنابراین یا اراظهارش خود داری میکنند یا بتشبیه و تمثیل متوسل میشوند .

خلاصه درون بینی یا جان بینی شرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد میکنند و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس بآنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری از محققان بر این روش اعتراض کرده اند که پایه محکم ندارد و بنیادش بروهم است علم و عقل را کنار میگذارد و بجای علم عرفان میبافد و استمداد از باطن (۱) میکند و اوهام میتراشد و بجای دلیل و برهان ذوق و وجدان را که میزانی ندارد بکار میاندازد اما برگسن و طرفداران او میگویند اشتباه کرده اید که می پندارید ما علم را کنار گذاشته ایم ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد پس از آن باید بدرون بینی یعنی فلسفه

پرداخت و درون بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال یا بدعقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوه عقلیه است که توجه خود را از عمل و امور معاشی متصرف و بسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد و از این جهت است که فیلسوف هر چه از آلائشهای دنیوی دور تر و وارسته تر باشد در درون بینی و رسیدن به حقیقت کامیاب تر میشود زیرا اشتغال بعوائج معاشی و زندگانی است که عقل را از توجه به حقیقت باز میدارد. درون بینی خیالی باقی و اوهام تراشی نیست و بنیادش بر علم باید باشد جز اینکه از بیرون و عالم ظاهر بدرون و باطن منوجه است و کاری است پس دشوار و مشقت دارد و باسانی میسر نمی شود و اما اینکه میگویند عرفان باقی است و استمداد از باطن میکند اگر مراد از عرفان یاوه گوئی و از استمداد از باطن بی فکری و پله دادن بیخمت و اتفاق است برگسن فرسنگها از آن دور است فکر را بشدت بکار میاندازد و هر چه میگوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق است و اگر مراد از عرفان بدرون نگریستن و با مراقبه بمکاشفه رسیدن است هر فیلسوفی عارف است و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شور و مستی جوانی و جاهلی است ما آنرا منکریم اما اگر مراد ذوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته بینی است ما مدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هر کس در هر رشته از علم و صنعت و ادب و کشف حقیقت کار میکند بدون این قوه رنجش پیهوده است چنانکه پزشک البته باید معلومات طبیبی را بدرستی فرا گرفته باشد اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری بخطا میرود و شاعر و نقاش و مهندس و مانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند بد شعر میگویند و بد نقش میکشند و زشت ساختمان میکنند. مخترعان و کاشفان همه اختراعات و اکتشافات خود را از روی ذوق کرده اند و گرنه بسیار کسان بودند که معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است و چون ذوق بدرون بینی نداشته اند اختراع و اکتشافاتی نکرده اند هزارها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند. اما فقط معدودی از ایشان که ذوق و قوه درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده و رأی تازه اظهار کرده اند.

پس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد زیرا بدرون بینی نمی انجامد و پایان این سخن این است که بدرون بینی شخص بکل حقیقت شاید نمیرسد اما آنچه بدان میرسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی و نسبی و باید همه راهروان دست بدست دهند تا بحقیقت کل برسند و فلسفه تام ساخته شود.

از آنجا که بیان فلسفه برگسن را آغاز کردیم تا اینجا حاصل مطلب این شد که حقیقت اسمرار است و فلسفه ادراک استمرار است بوسیله جان بینی. اینک می پردازیم بیعضی از مطالبی که برگسن بر این بنیاد و بدین روش تحقیق فرموده است.



در آغاز این سخن گفتیم مسئله که برگسن در نخستین رساله خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود سپس دامنه مقدمات دراز شد و جز این چاره نبود و لازم بود خوانندگان از بنیاد فکر برگسن و روش فلسفی او آگاه شوند اکنون اگر بیانات ما وافی بوده و مطلب دستگیرشان شده مسئله جبر و اختیار بوجهی که برگسن پیش خود حل نموده آسان خواهد بود.

البته بحث برگسن در این مسئله مبتنی بر عملیات است و نظر به اشکالاتی دارد که اهل علم بر مختار بودن انسان میکنند و عمده آن اشکالات در این زمان مسئله وجوب ترتب معلول بر علت است که چون هیچ امری بی علت نمیشود پس اراده که هر کس بر هر امری می کند علتی دارد و آن علت را هم علتی است و سلسله این علتها همچنان کشیده است پس اراده مزبور نظر بوجوب ترتب معلول واجب بوده و آن کس در اراده خود مختار نبوده است.

و از زمانی که قاعده تداعی معانی و اجتماع آنها در ذهن بر حسب مناسبات معلوم و مورد تصدیق شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هر معنی در ذهن مایه حصول معنی دیگر میشود پس معانی نسبت بیگدیگر حکم علت و معلول دارند و وجوب ترتب معلول بواسطه قانون بقای کارمایه نیز تأیید شد از آنرو که گردش جهان را مانند گردش ماشینهای کارخانه جلوه گر ساخت و تصور جهان ماسینی را برای دانشمندان پیش آورد و این قاعده را نسبت بکارمایه حیاتی و خود آگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند و چنین پنداشتند که نیروئی که مایه حیات و خود آگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است و به اندک تأمل آشکار میشود که اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمی ماند و جمیع اعمال و ارادات انسان موجب خواهد بود.

برگسن میگوید کسایکه این استدلال را می کنند و همچنین آنان که این استدلال را میخوانند بدلیل و برهان باطل کنند همان اشتباه را دارند که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر و حکم می کنند و حقیقت زمان را که استمرار است بازمان ظاهری که مرتبط بزمان است خلط نمایند قاعده وجوب ترتب معلول اگر درست باشد در اموری است که بتفل منطقی در می آیند یعنی مربوط بامور مادی و کمی میباشد ولی بامور کیفی و بنس خود آگاه تعلق نمیگیرند.

معانی در ذهن انسان مانند افراد اعیان و اشیاء نیستند تا بر یکدیگر منطبق و منضم شوند و حکم علت و معلول بر آنها جاری گردد و چنان که گفتیم تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکرر افرادی است. احوال در یکدیگر مداخلند و در عین متنوع بودند متعدهند. هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزا جدا از نفس بعبارت دیگر اگر مالا کسی بنا بر مهر فرزندى بفرزند خود نوازش کند یا اگر از روی کین دیگری را بزند یا بر حسب خواهش نفس عملی بکند نباید گفت مهری که در نفس او عارض شد او را برانگیخت که اراده بر آن نوازشی کند یا کین او را برانگیخت که اراده بر زدن نماید یا

خواهش نفس او را و ادار بآن عمل کرد زیرا که آن مهر و آن کین و آن خواهش و هر حالت دیگری از حالات همان خود نفس میباشد نه اموری که هارض نفس شوند پس اراده که برزدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد معلول خود نفس بوده معلول معنایی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد و سلسله علل و معلول را بکشیم و عمل را موجب بخوانیم و قاعده کارمایه هم در نیروی حیاتی و مخصوصاً در نیروی خود آگاهی یعنی نفس مسلم نیست که جاری باشد و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث و جستجوی بسیار است

این تحقیق بر گسن که بسیار مفصل است و ما فقط به اشاره از آن اکتفا میکنیم مبتنی بر همان عقیده است که در باره نفس اظهار کرده و اجمالاً بیان کردیم که نفس همان استمرار احوال است، این عقیده را هم بدرون بینی و جان بینی حاصل کرده و مدعی است که هر کس در نفس خود درون بینی کند این حقیقت را درمییابد و نیز بر همه کس از همین راه مکشوف و مشهود است که نفس در اراده های خود مختار است و چیزی او را از این اختیار باز نمیدارد مگر ملاحظیات و مواج خارجی که بساهست که انسان بر امری اراده میکند که بییل و اقتضای نفس نیست و برای مصلحت یا ملاحظیات دیگر است و آن ربطی بمسئله جبر و اختیار چنانکه محل بحث ماست ندارد زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضیاتی بر امری بنیر تمایل خود اراده کند همین دلیل بر مختار بودن اوست



بنیاد فلسفه بر گسن را در کمال اختصار بیان کردیم ولیکن بقدر کفایت تفصیل دادیم تا برخوا گانندوت چیزی دستگیر شود.

اما مباحث مختلفی که بر گسن در آن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمیتوانیم بیان کنیم چون هر قدر به اختصار بکشیم کتابی کلان خواهد شد پس باچاره اشاره میکنیم که همیشه قدر خواستگان دریابند که آن دانشمند درجه مباحث فرورفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است.

مسئله جبر و اختیار را که بآن اشاره کردیم بر گسن در همان رساله نخستین طرح کرده است. در کتاب دومی که انتشار داده و «ماده و حافظه» نام گذاشته است به تحقیق امر حافظه پرداخته است از آن رو که رکن مهم وجود نفس خود آگاه را حافظه تشخیص داده است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه است یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است

ایسکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست حاجت بشرح و بیان ندارد و بخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را بیاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود. سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده است یا امری است مجرد از بدن. بعضی از فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی