

# رساله در اصلاح فاعمه

و بهترین راه برای رسیدن به شناخت حقیقی چیزها

**بندیکت (باروخ) دو اسپینوزا**

**برگردان اسماعیل سعادت**

[www.jameyebaz.blogspot.com](http://www.jameyebaz.blogspot.com)

**وبلاگ جامعه ی باز**

رساله‌ی در اصلاح فاهمه‌ی اسپینوزا در اصل به زبان لاتینی است.<sup>1</sup> از آن ترجمه‌های متعددی به زبان‌های مختلف در دست است. من آن را از روی یک ترجمه‌ی فرانسوی و دو ترجمه‌ی انگلیسی ترجمه کرده‌ام، ولی اساس کارم ترجمه‌ی فرانسوی معتبر الکساندر کویر ه بوده است. این ترجمه همراه با متن لاتینی آن به صورت متن و ترجمه رو به روی هم، در سال 1984 در «مجموعه‌ی متون فلسفی» انتشارات ورن چاپ شده است.<sup>2</sup>

ترجمه‌ی فرانسوی الکساندر کویر ه<sup>3</sup>، علاوه بر محتوا بر متن لاتینی، حاوی «آگاهی»ای درباره‌ی ترجمه‌ی هلندی رساله و شیوه‌ی کار مترجم فرانسوی در ترجمه‌ی آن و «پیشگفتار»ی مبسوط و یادداشت‌هایی روشن‌کننده درباره‌ی دشواری‌های فهم رساله است. من، برای مزید فایده، آن‌ها را هم در ترجمه‌ی فارسی آورده‌ام، ولی در نقل یادداشت‌ها به ترجمه‌ی مطالبی که برای خواننده‌ی فارسی زبان بیشتر قابل استفاده است اکتفا کرده‌ام.

غیر از ترجمه‌ی فرانسوی، چنانکه گفتم، از دو ترجمه‌ی انگلیسی نیز استفاده کرده‌ام، یکی ترجمه‌ی ای با ویرایش مقدمه‌ی جیمز گوتمان<sup>4</sup> (1949) و دیگری ترجمه‌ی ای به قلم آندریو بویل<sup>5</sup> و با مقدمه‌ی مفصل ت.س. گرگوری (1949)؛ هر دو ترجمه به ضمیمه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی اخلاق اسپینوزا چاپ شده است. در ترجمه‌ی اول، رساله به بخش‌هایی تقسیم شده و برای هر یک عنوان‌هایی آمده است. من نیز در ترجمه‌ی فارسی از این شیوه پیروی کرده‌ام و عنوان‌ها را به فارسی برگردانده‌ام، ولی برای آنکه معلوم باشد که این عنوان‌ها از خود اسپینوزا نیست، آن‌ها را در میان دو قلاب آورده‌ام. نکته‌ی دیگر اینکه لازم بود که در آغاز این رساله شمه‌ای هم از «زندگی و محیط و آثار اسپینوزا» بیآورم. برای این منظور از کتاب تاریخ فلسفه‌ی امیل بریه<sup>6</sup> که از مهم‌ترین و مطمئن‌ترین منابع در این زمینه است بهره گرفتم و مطلبی تحت همین عنوان از این کتاب به فارسی برگرداندم که در صفحات بعد خواهد آمد.

و اما درباره‌ی خود ترجمه‌ی فارسی باید بگویم که این ترجمه مباحی به برخورداری از عنایت استاد فاضل گرنامه‌ی جناب آقای دکتر یحیی مهدوی است. استاد، به درخواست جناب آقای دکتر نصرالله

پورجوادی سرپرست محترم مرکز نشر دانشگاهی قبول زحمت فرمودند و پیش از چاپ ، «به طور متفرق» ولی با دقت و بصیرت تمام ، در آن نظر کردند و اصلاحاتی را پیشنهاد فرمودند که بنده همه را بر دیده ی قبول نهادم و در نسخه ی ترجمه اعمال کردم. از این همه توجه بزرگوارانه ی ایشان با تواضع تمام سپاسگزاری می کنم و بی درنگ می افزایم که البته مسئولیت لغزش ها یا نارسایی هایی که بی گمان هنوز ممکن است در ترجمه باقی مانده باشد همه بر عهده ی خود اینجانب است.

سپاسگزاری دیگر بنده از جناب آقای دکتر نصرالله پورجوادی است که بنده را در کار ترجمه ی این رساله مشوق بوده اند ، به علاوه همواره در نشر آثار جدی و سنگین مخصوصا معرفی رسالات کهن اعم از عرفانی و فلسفی اهتمام بلیغ داشته اند. امیدوارم که ترجمه ی این اثر در کنار نظایر آن بخشی از نیاز جامعه ی فرهنگی ما را به آشنایی مستقیم با متون مهم فکری و فلسفی جهان برآورد.

اسماعیل سعادت

دی ماه 1374

1. عنوان متن لاتینی رساله از این قرار است:

Tractatus de intellectus emanatione et de via qua in veram rerum cognitionem dirigitur.

2.

3. Alexandre koyre (1892\_1964) فرانسوی روسی تبار ، که خود هم فیلسوف بود و هم ریاضی دان ، از 1908 تا 1911 در گوتینگن آلمان از محضر درس هوسرول Husserl و هیلبرت Hilbert بهره گرفت ، بعد در پاریس از علاقه مندان به تعالیم فلسفی برگسون Bergson و پیکاوه Picavet و برونشوویگ Brunscvicg شد.مدیر مطالعات «مدرسه ی مطالعات عالی» دبیر کل انستیتوی بین المللی فلسفه و مدیر نشریه ی تحقیقات فلسفی بود.حوزه ی فعالیت فلسفی الکسانر کویره دو زمینه ی متمایز ولی کاملا مرتبط با هم ، یعنی اریخنگاری فلسفی و علمی را شامل می شد.آثار او همه مبتنی بر وحدت اندیشه ی انسانی و غیرممکن بودن جدایی اندیشه ی فلسفی از اندیشه ی مذهبی و اندیشه ی علمی است.

4. Ethics preceded by on the improvement of the understanding , by Benedict de Spinoza , Edited with an introduction by James Gutmann , Hafner publishing company , 1949.

5. Spinoza's Ethics and on the correction of the understanding , Translated by Andrew Boyle ,Introduction by T.S. Gregory , M.A., Everyman's Library , last reprinted 1967.

6.Emile Brehier

## زندگی محیط و آثار اسپینوزا \*

یهودیان پرتغالی که اسپینوزا از میان آنان برخاست از یهودیانی بودند که در اواخر قرن شانزدهم برای فرار از تهدید سازمان تفتیش عقاید ، همراه با همکیشان اسپانیایی خود به هلند رفتند و در آمستردام اقامت گزیدند : آن ها با خود طرز تفکری را بردند که به کلی با طرز تفکر یهودیان خود هلند متفاوت بود ؛ تقریباً همه ی آن ها از اعقاب «مارانو»<sup>1</sup> ها یعنی یهودیانی بودند که در سال 1492 به فرمان فردیناند<sup>2</sup> به ناخواه به آیین کاتولیک در آمده بودند. در آن شرایط تعلیم و تعلم سنتی برایشان ممنوع بود ، از زبان عبری چیزی نمی دانستند و از تفسیرات تلمودی کتب مقدس بی خبر بودند. اما چون به آمستردام رفتند ، جامعه ای یافتند که در آن تقریباً به طور کامل مطالعه ی عرفان قباله ای حاکم بود ؛ و با علوم غیردینی آشنایی نداشت. از این رو یهودیان آمستردام در تمام نیمه ی اول قرن هفدهم گرفتار تعارضات مذهبی بودند ؛ کسانی از آن ها که منطق و مابعدالطبیعه و پزشکی می دانستند در برابر تعالیم ربّنی مقاومت می کردند ؛ از جمله ی آن ها اوریل دا کوشتا<sup>3</sup> متولد در سال 1585 در اوپورتو<sup>4</sup> [دومین شهر بزرگ پرتغال] بود که در حدود سال 1615 به هلند مهاجرت کرده بود ، و خلود نفس را انکار می کرد و در عقیده ی خود تا آنجا پیش رفت که «شریعت موسی را ابداع بشری» می دانست ، زیرا میان آن و «قوانین طبیعی» تناقضاتی می یافت.

باروخ اسپینوزا ، که در [24 نوامبر] 1632 تولد یافت ، فرزند بازرگانی [به نام میخائیل] ساکن آمستردام بود ؛ تعلیم و تربیتی بسیار عمیق ، ولی صرفاً عبرانی یافت ، از نوع تعلیم و تربیتی که به همه ی کودکان جامعه ی یهودی می دادند یعنی گذراندن هفت کلاس پی در پی که دانش آموزان در آن زبان عبری می آموختند اسفار موسی و کتب پادشاهان و انبیاء می خواندند و در پایان کار هم تلمود فرا می گرفتند. اسپینوزا چون می خواست ربّان شود پس از تمام کردن مدرسه به تحصیل خود ادامه داد. در این زمان بود که با قباله و بعضی از آثار فیلسوفان قرون وسطی آشنا شد : شاسدایی کرکاس<sup>5</sup> که اسپینوزا یک بار از او در نامه های خود (نامه ی دوازدهم) نام می برد در قرن چهاردهم این فکر را تعلیم می داد

که کمال خدا در علم نیست بلکه در عشق است و کمال مخلوق بستگی به سهمی دارد که او از این عشق می برد. این تعلیم که بسیار منطبق بر تعالیم فرانسیسیان بود همان است که ما در پایان کتاب اخلاق او بازمی یابیم. ظاهراً در آنجا مقصود اسپینوزا از عبرانیان قدیم که بر آن بودند که خدا و عقل و معقولات او یکی است (اخلاق، دوم، 7، تبصره) اشاره به ابن میمون یا یکی از مفسران زهر است. این همان نظریه ی افلوپینی اتحاد عقل و عاقل و معقول است که بدین گونه به او رسیده بود.

اسپینوزا که پدر و جدش بازرگانان ثروتمندی بودند [پس از مرگ پدرش] از سال 1654 تا سال 1656 تجارتخانه ی پدرش را اداره می کرد؛ چون مقامات مدنی (و نه چنانچه می گویند متکلمان) او را از جامعه ی یهودی طرد کردند از آمستردام به لیدن و اندک زمانی بعد به لاهه رفت. در لاهه از درآمد حاصل از کار عدسی تراشی امرار معاش می کرد، به اضافه ی شاید درآمد تجارت خانه اش که اگر آنچه امروزه می گویند صحت داشته باشد اداره ی آن را به دیگری واگذار کرده بود. قبل از آنکه او را تکفیر کنند با محافل مسیحی معاشرت داشت؛ در میان آن ها هم استادانی یافت که او را با علوم غیردینی آشنا کردند و هم دوستان و شاگردانی. وان دین ینده<sup>6</sup> ی پزشک یکی از آن ها بود که به او فیزیک و هندسه و فلسفه ی دکارت آموخت. این پزشک پیرو این عقیده ی عرفانی بسیار رایج در ایتالیا آلمان عصر رنسانس و قرن هفدهم بود که به موجب آن چیزی بیرون از خدا وجود ندارد؛ اسپینوزا از طریق تعالیم او با اندیشه ی جوردانو برونو آشنایی یافت که یک قرن پیش از او قائل به وحدت وجود و این همانی خدا و طبیعت بود و می گفت: «اصل نخستین در همه ی صفات خود نامتناهی است و یکی از این صفات بعد است».

در این محافل مسیحی دو خصوصیت مرتبط با یکدیگر می بینیم یکی مسیحیتی تقریباً عاری از معتقدات جزمی و دیگری تفکری در کمال تساهل و مسیحیتی در مجموع بیشتر عملی تا نظری که هدف آن بیشتر زیستی بر طبق تعالیم انجیل بود تا تحقیق نظری در ذات خداوند. از این گونه بود مسیحیت فرقه ی منونیت<sup>7</sup> ها که یک قرن پیش به وجود آمده بود و مبتنی بود بر خودداری از هرگونه اعمال خشونت امتناع از شرکت در جنگ امتناع از قبول هرگونه شغل دولتی و خودداری از ادای سوگند به اضافه ی رد کهنات و مخالفت با برگزاری هرگونه آیینی حتی آیین تعمید همراه با نفی همه ی معتقدات جزمی به جز تثلیث، بُنوت الهی مسیح و رستگاری انسان به دست او. فرقه ی کولژیان<sup>8</sup> نیز که اسپینوزا در میان آن ها دوستانی مانند سیمون د وریس و یان بردنبورگ<sup>10</sup> نساجی از مردم روتردام پیدا کرد پس از شورای کلیسایی متالهان در دورد رشت<sup>11</sup> (1619) به دست برادران وان دن کوده<sup>12</sup> (یان<sup>13</sup>)، آدریان<sup>14</sup>



و گیلبرت<sup>15</sup> وان ده کوده) با این اعتقاد تاسیس شد که روح سالم در هر انسان پرهیزگاری پدید می آید و برای تفسیر کتاب مقدس نیازی به متکلمان نیست؛ تساهل آنان چندان بود که پیروان همه ی جوامع از کاتولیک گرفته تا سوکینوسی<sup>16</sup> را میان خود می پذیرفتند. این مسیحیت عملی تفکرات مذهبی مستقل از الهیت جزمی را آزاد می گذاشت. کولژیان که هر سال دو بار در رینسبورگ<sup>17</sup> گرد می آمدند پروا نداشتند از اینکه در خصلت فوق طبیعی رسالت عیسی و حجیت کتاب های مقدس مسیحی و واقعیات معجزات اظهار تردید کنند.

این تفکر آزادانه همراه با عمل به فضایل مسیحی بدون الزام اعتراف به گناه در آیین توبه همان چیزی است که اسپینوزا در رساله ی سیاست خود تامین آن را برای همه کس از مقامات حکومتی طلب می کند. در حالی که دکارت دغدغه ی پرداختن به رستگاری ابدی را به متالهان و دغدغه ی امور دنیوی را به شهریان واگذار می کرد و به هر کدام قلمروی متمایز می داد. اسپینوزا قائل به وحدت اساسی سه مساله ی فلسفی و مذهبی و سیاسی است. فلسفه ی او در کتاب اخلاق حاوی نظریه ای درباره ی جامعه است و با نظریه ای درباره ی رستگاری از طریق معرفت فلسفی پایان می یابد. رساله ی الهیت و سیاست او راه های رستگاری را به انسان هایی که از پیروی از احکام ادیان الهی فراتر نمی روند نشان می دهد نشان می دهد؛ و بالاخره رساله ی سیاست او سازمان حکومتی را توصیف می کند که به هر کس آزادی اندیشیدن می دهد و می دانیم اسپینوزا خود در امور حکومتی شرکت فعالانه نداشت ولی سخت هواخواه یان د ویت<sup>18</sup> بود که حکومت او این تساهل را تا سال 1672 یعنی تا زمانی که اورانژیست<sup>19</sup> قدرت را در دست گرفت، تامین کرد.

اسپینوزا از هرچه استقلال او را محدود کند دوری می جست. در جنگ 1673 فرانسه با هلند هنگامی که پرنس کنده ی بزرگ<sup>20</sup> او را دعوت کرد تا در اوترشت<sup>21</sup> با او ملاقات کند از قبول پیشنهاد مستمری او و اقامت در فرانسه امتناع کرد؛ در همان سال «برگزیننده ی کاخنشین» برادر پرنس الیزابت تصدی کرسی فلسفه ی دانشگاه هایدلبرگ<sup>22</sup> را به او پیشنهاد کرد و اطمینان داد که او می تواند در آنجا آزادانه فلسفه ی خود را تدریس کند؛ اسپینوزا آن را هم رد کرد. البته این را باید گفت که مزاج ضعیف او فعالیتش را محدود می کرد. فیلسوف ظاهرا به بیماری سل مبتلا بود و احتیاج بسیار به آرامش و آسایش داشت. زندگی بسیار منظم و توأم با قناعت و سادگی او زندگی زاهدانه ای نبود بلکه زندگی بیماری بود که سلامت برای او بسیار گرانبها بود. اسپینوزا سرانجام در 1677 در چهل و چهارسالگی چشم از جهان فرو بست.

اسپینوزا دو شرح جامع درباره ی فلسفه ی خود نوشت. یکی رساله ی مختصر که آن را در سال 1660 به زبان لاتینی برای دوستان مسیحی خود تدوین کرد و اکنون از آن فقط دو ترجمه ی هلندی در دست است و دیگری اخلاق که نوشتن آن چندین بار از سر گرفته شد؛ نامه های سال 1661 او به اولدنبورگ<sup>23</sup> و د وریس طرح گونه ای از بخش اول اخلاق را که از جهت ترتیب با شکل کنونی آن فرق دارد به دست می دهد. در سال 1665 این کتاب را که در آن زمان فقط سه بخش داشت تقریباً به پایان برده بود. ولی از سال 1670 تا سال 1675 در بخش سوم آن تجدید نظر کرد و این تجدید نظر سه بخش آخر تحریر کنونی کتاب را به وجود آورد که درباره ی «عواطف» «بندگی» و «آزادی» است. اسپینوزا علاوه بر این دو شرح قبل از سال 1662 رساله ای (ناتمام) درباره ی روش به نام رساله در اصلاح فاهمه [رساله ی حاضر] نوشت. رساله ی الهیت و سیاست را از سال 1665 تا سال 1670 و رساله ی سیاست (ناتمام) را از سال 1675 تا سال 1677 تدوین کرد. مدت ها قبل از این سال ها یعنی میان سال های 1656 تا 1663 اصول فلسفه ی رنه دکارت را نوشته بود که شرحی درباره ی فلسفه ی دکارت برای استفاده ی یکی از شاگردان جوانش بود. اندیشه های مابعدالطبیعی که شرح اصطلاحات معمول در فلسفه است متعلق به همین زمان است. اسپینوزا در زمان حیات خود فقط دو رساله منتشر کرد. یکی اصول فلسفه ی دکارت به ضمیمه ی اندیشه های مابعدالطبیعی در سال 1663 و دیگری رساله ی الهیت و سیاست در سال 1670. ولی از سال 1677 در آثار پس از مرگ او اخلاق، رساله ی در اصلاح فاهمه، رساله ی سیاست و مقدار بسیار زیادی نامه انتشار یافت که متأسفانه دوستانش آن ها را دستکاری و تعدیل کرده اند.

## آگاهی

رساله ی در اصلاح فاهمه که اسپینوزا آن را در سال 1661 نوشت نخستین بار در مجموعه آثار پس از مرگ<sup>1</sup> او (1672) انتشار یافت. همزمان با آن ترجمه ی هلندی *اوپرا پوستوما* (آثار پس از مرگ)<sup>2</sup> نیز به اهتمام وان ریوورتس<sup>3</sup> در آمستردام چاپ شد.

ترجمه ی هلندی این اثر که \_چنانکه قبلاً لاند<sup>4</sup> نشان داده است\_ در زمان حیات اسپینوزا صورت گرفت سهم بزرگی در فراهم آمدن متنی انتقادی از آثار اسپینوزا و به خصوص متن انتقادی این رساله داشته است. گبهارت<sup>5</sup> مخصوصاً نشان داده است<sup>6</sup> که بررسی ترجمه ی هلندی \_که به اقرب احتمال همزمان با

متن انتشار یافته است\_ امکان داده است که مسائلی که مورخان آثار اسپینوزا را در کار خود متوقف کرده بود حل شود و بعضی تصحیحات بیش از حد من عندی ناشران مفسران کنار نهاده شود.

متنی که این ترجمه از روی آن صورت گرفته است در مجموع همان متن چاپ اصلی با کمترین تصحیحات است.

\*\*\*

رساله ی در اصلاح فاهمه همواره \_ و به دلایل بسیار\_ یکی از مهم ترین منابع برای مطالعه ی اندیشه ی اسپینوزا و حتی \_ البته با دلایل کم تر\_ بهترین «مدخل برای مطالعه ی آثار اسپینوزا» است. به همین سبب است که این اثر به کرات چاپ و ترجمه شده است.<sup>7</sup>

ما در ترجمه ی خود که بسیار مدیون ترجمه ی پیشینیان است کوشیده ایم تا اندیشه و حتی سبک اسپینوزا را هرچه نزدیک تر به اصل آن ها به زبان خود منتقل کنیم ؛ و در این کار از روی قصد زیبایی را فدای صحت کرده ایم. تقسیم بندی به بندهایی که برودر<sup>8</sup> در چاپ آثار اسپینوزای خود (لایپزیک , 1843) وارد کرده است در اینجا حفظ شده است زیرا رسم اشاره به رساله با استفاده از شماره ی بندها ظاهرا با استواری تمام تثبیت شده است. بر ترجمه ی خود همچنین یادداشت هایی به منظور تسهیل فهم اثر افزوده ایم که در پایان ترجمه آمده است. البته قصد ما در این کار تفسیر متن نبوده است.

1. B.de S. , Opera posthuma , s.1. MDCLXXII

2. B.de S. , De Nagelate Schriften , s.1. MDCLXXII

3. Van Rieuwertz

4. L.Land

5. C.Gebhardt

6. نگاه کنید به : یادداشت های او در چاپ زیبایی که از آثار اسپینوزا به دست داده است.



7. ترجمه های فرانسه ی آن یکی به قلم ا.بیسه E.Saisset است (پاریس , 1841) و دیگری به قلم آپون Ch.Appuhn (در آثار اسپینوزا (Euvres de Spinoza), جلد اول , پاریس , انتشارات گارنیه , بی تاریخ

8.Bruder

## پیشگفتار

رساله ی در اصلاح فاهمه کتاب کوچکی که حاوی «منطق اسپینوزا»<sup>1</sup> است با رساله ی قواعد هدایت ذهن دکارت \_ که غالباً آن ها را به هم نزدیک می دانند \_ در این معنی اشتراک سرنوشت داشته اند که هر دو از بخت بد ناتمام مانده اند. چیزی که البته به هیچ وجه نه از قدر آن ها می کاهد و نه از اهمیت آن ولی مطالعه ی آن را دشوار می کند خاصه آن که مطالعه ی آن ارزش تعلیمی دارد.<sup>2</sup>

رساله ی در اصلاح فاهمه آن گونه که در دست است و آن گونه که ناشران آثار پس از مرگ اسپینوزا<sup>3</sup> به ما داده اند قطعه ای بیش نیست شاید بتوان گفت که کم تر از قطعه ای است بلکه طرحی و مجموعه یادداشت هایی است که به به منظور کتاب جامعی شامل شرح همه ی نظام فلسفی اسپینوزا یعنی کتاب فلسفه ی او تدوین شده است. گویا رساله ی در اصلاح فاهمه برای این کتاب فلسفه که ظاهراً می بایست حاوی تعالیم بازساخته و بازنوشته ای باشد که در رساله ی مختصر<sup>4</sup> عرضه شده است , به منزله ی مقدمه ای روش شناختی بود. به نظر می آید که گواهی ناشران اسپینوزا و گواهی خود اسپینوزا را باید به این معنی تفسیر کرد.

اسپینوزا به اولدنبرگ<sup>5</sup> می نویسد : « در مورد سوال دیگر تو دایر بر اینکه اشیاء چگونه آغاز وجود کرده و با چه رشته ای به علت نخستین پیوسته اند باید بگویم که : من در این باره و نیز درباره ی

1. نگاه کنید به : برونشویک , «منطق اسپینوزا» مجله ی مابعدالطبیعه و اخلاق دوره ی اول , سال 1893.

2. احتمالاً به همین سبب است که این متن اغلب در برنامه های لیسانس و دکتری گنجانده می شود.

3. ناشران در مطلب خود تحت عنوان «سخن ناشران با خواننده» که پایین تر در آغاز این رساله آورده اند گفته اند که دلیل اهتمام آن ها به نشر این اثر ناقص و ناتمام و نامرتب روزگار جوانی نویسنده \_ که برای آن نوشته نشده است که همه چیز در آن گفته شود \_ ارزش ذاتی آن بوده است. در این حکم بی گمان حق با آن ها است.

4. رساله‌ی مختصر درباره‌ی خدا، انسان، و سعادت او که ناشران از آثار پس از مرگ اسپینوزا تصور کرده‌اند که نباید در چاپ خود بگنجانند، نخستین کتاب اسپینوزاست که قبل از 1660 نوشته شده است؛ نگاه کنید به: بندیکت د اسپینوزا، رساله‌ی مختصر درباره‌ی خدا، انسان و سعادت او

ترجمه‌ی فوانسوی بسیار خوبی از آن به قلم آپون (آثار اسپینوزا، جلد اول، پاریس، گارنیه، بی تاریخ) در دست است.

## 5. Oldenbourg

اصلاح فاهمه کتاب کوچکی نوشته‌ام که مشغول تحریر و بازنویسی آنم. ولی گاهی آن را کنار می‌گذارم زیرا هنوز تصمیم قطعی درباره‌ی چاپ آن نگرفته‌ام چه از آن بیم دارم که متکلمان زمان ما آزرده شوند و چنانکه عادت آن‌ها است کینه‌ی مرا به دل بگیرند و من از نزاع سخت بیزارم. در این باره می‌خواهم با تو مشورت کنم و برای اینکه بدانی که در این کتاب چه چیزهایی هست که ممکن است موجب خشم متکلمان شود به تو می‌گویم که بسیاری از چیزهایی را که آن‌ها و همگان لاقلم کسانی که من می‌شناسم صفات خدا دانسته‌اند من مخلوق [خدا] می‌دانم، و به عکس، چیزهای دیگری را که آن‌ها به سبب قضاوت قبلی مخلوق [خدا] می‌دانند من صفت خدا می‌دانم؛ همچنین [بدان] که من به شیوه‌ی کسانی که با آثارشان آشنایی دارم خدا را از طبیعت جدا نمی‌کنم.<sup>6</sup> از این سخن چنین بر می‌آید که رساله در اصلاح فاهمه در حدود 1661/1660 یعنی بلافاصله پس از تحریر رساله‌ی مختصره نوشته شده است. آگاهی یادداشت‌گونه‌ی ناشران آثار پس از مرگ ظاهراً موید این تاریخ است یا لاقلم تعارضی با آن ندارد<sup>7</sup>: آن‌ها می‌گویند این اثر متعلق به دوره‌ی جوانی اسپینوزا است و سال‌ها پیش نوشته شده است. راست است که اسپینوزا درباره‌ی «کتاب کوچک» خود چنان سخن می‌گوید که گویی از مرحله‌ی نوشته شدن گذشته است. ولی احتمالاً باید آن را مبالغه‌ی کوچک نویسنده دانست: کتابش در ذهنش «پرداخته شده» بود کافی بود که آن را به نگارش درآورد. این که واقع امر چنین باشد چیزی است که ظاهراً تعبیرات اسپینوزا در نامه‌ی در پانزده سال بعد خطاب به چیرنهاوس<sup>8</sup> آن را تایید می‌کند. چیرنهاوس که اسپینوزا روش خود را به او آموخته بود آن را عالی و آسان یافته بود و عقیده داشت که به یاری آن توانسته است به پیشرفت مهمی در ریاضیات دست یابد. از این رو از او می‌پرسد: «کی روش درست راه بردن عقل در کسب حقایق ناشناخته‌ی تو را خواهیم داشت؟» به علاوه از اسپینوزا می‌خواهد که تصور حقیقی، تام، غلط، خیالی و مشکوک را برایش تعریف کند. اسپینوزا ضمن فرستادن تعریفی که خواسته بود می‌گوید:

6. نامه ی اسپینوزا تاریخ ندارد ولی پاسخ به نامه ی مورخ 21/11 اکتبر 1661 اولدنبرگ است. امروز همه اتفاق نظر دارند بر اینکه نامه در پایان سال 1661 نوشته شده است. در این باره نگاه کنید به کتاب عالی کارل گبهارت (Carl Gebhardt) فقید به نام رساله در اصلاح فاهمه ی اسپینوزا ، هایدلبرگ ، 1905.

7. نگاه کنید به : پایین تر ، ص 14.

## 8. Tschirnhaus

9. نامه ی پنجاه و نهم ( اوپراپوستوم ، چاپ گبهارت ، جلد چهارم ، ص 268 ) .

« و اما درباره ی چیزهایی دیگر یعنی چیزهایی که مربوط به حرکت و روش است چون هنوز آن ها را به طور منظم ننوشته ام باید بگویم که آن ها را به فرصت دیگری موکول می کنم. »<sup>10</sup>

اسپینوزا در نامه ی خود خطاب به اولدنبرگ که در بالاتر به آن اشاره کردیم مسائلی را که در کتاب خود بررسی کرده است بر می شمارد و بیم خود از متکلمان و واعظان را توضیح می دهد. محتوای رساله ی در اصلاح فاهمه این بیم ها را توجیه نمی کند : تعالیم مابعدالطبیعی خطرناکی که اسپینوزا به آن ها اشاره می کند در آن دیده نمی شود. به عکس چنانکه کارل گبهارت به خوبی متوجه شده است اشارات اسپینوزا و نیز بیم هایش اگر مربوط به رساله ی مختصر باشد قابل توجیه است.<sup>11</sup> راست است که رساله ی مختصر نیز کتاب ناتمامی است ؛ همچنین راست است که اسپینوزا در رساله در اصلاح فاهمه و مخصوصا یادداشت های آن که به اقرب احتمال پس از متن نوشته شده است از کتاب فلسفه ی خود به صیغه ی آینده مانند «توضیح خواهم داد» «خواهم گفت» و نظایر آن سخن می گوید<sup>12</sup> ؛ و بالاخره این که رساله ی مختصر به بعضی از مسائلی که او بررسی آن ها را وجهه ی نظر دارد نمی پردازد.<sup>13</sup>

از این ها چه نتیجه ای می توان گرفت؟ دقیقا اینکه در حدود 1660\_1661 اسپینوزا پس از تهیه ی نخستین طرح نظام فلسفی خود \_رساله ی مختصر\_ طرح بازنویسی آن را در ذهن پرورده بود.<sup>14</sup> ضمن افزودن مقدمه ای روش شناختی بر آن یعنی آموزش مقدماتی لازم برای تصفیه ی ذهن خوانندگان خود تا آن ها را برای فهم حقایق غیرمتعارفی که قصد داشت برای آن ها شرح دهد آماده کند؛ اندیشه ای که

10. نامه ی شصتم (اوپرا، چاپ گبهارت ، جلد چهارم ، ص 271) . حکم کارل گبهارت دایر بر اینکه رساله مدت پانزده سال وقت اسپینوزا را گرفته است بر پایه ی این نامه و نیز بر پایه ی بعضی تفاوت های البته ناچیزی که او میان متن لاتینی و ترجمه ی هلندی

رساله یافت مبتنی است. ( نگاه کنید به اوپرا ، دوم ، ص 319 ) .حکمی که به عقیده ی ما نظر به وضع متن قبل قبول نیست.به احتمال بسیار بیشتر اسپینوزا آن را در کاغذهای خود نگاه داشته \_ یا حتی فراموش کرده \_ بود بی آنکه به آن دست بزند.

11. نگاه کنید به کارل گبهارت ، پیشگفته ، ص 39.

12. نگاه کنید به : پایین تر ، ص 57.

13. نگاه کنید به فهرست تطبیقی کارل گبهارت ، پیشگفته ، ص 31 به بعد.

14. این طرح را حتی تحقق بخشیده بود : آیا تحریر دو نظام فلسفی اش یعنی کتاب فلسفه اش همان اخلاق نیست که تحریر آن در 1662 آغاز می شود؟

اسپینوزا تصور می کرد می تواند به زودی آن را تحقق بخشد... ولی «اشتغالات دیگر و سرانجام هم مرگ او را از این کار بازداشت و او نتوانست به غایت مطلوب خود برسد».<sup>15</sup>

گفتیم «اشتغالات دیگر»- آری اشتغالات دیگر اسپینوزا کم نبود.از سال 1662 نوشتن کتاب اخلاق را آغاز کرده بود کاری که او را تا سال 1665 مشغول داشت ؛ در 1663 اصول فلسفه ی دکارت و اندیشه های مابعدالطبیعی را نوشت ؛ از سال 1665 تا سال 1670 اخلاق را بازبینی کرد.و بالاخره از 1675 تا 1677 به رساله ی سیاست پرداخت.

با این همه می توان از خود پرسید که آیا این موانع بیرونی به قدر کفایت رها کردن طرح \_ یا لااقل بخشی از طرح \_ اولیه را توجیه می کند یعنی طرحی که اسپینوزا می بایست در آن روش خود را معرفی کند و به این ترتیب مقدمه ای بر فلسفه ی خود ارائه دهد.در حقیقت بخش دوم یعنی رساله ی مختصر بازنویسی و بازنگری شد.حتی دوبار هم بازنویسی و بازنگری شد.رساله ی مختصر سرانجام به صورت اخلاق در آمد.رساله در اصلاح فاهمه محتمل چنین دست کاری هایی نشد ؛ گفتار در روش اسپینوزا نانوشته ماند.آیا سبب آن ضعیف وقت بود؟چنین توجیهی قانع کننده نمی نماید.<sup>16</sup>

به همین سبب است که بعضی خواسته اند دلیل این معنی را که چرا رساله ی در اصلاح فاهمه رها کرده ماند در تحول اندیشه ی اسپینوزا جست و جو کنند: می گویند این رساله گویا مرحله ی بسیار گذرا در تحول اندیشه ی اوست که زود سپری شده است.<sup>17</sup> بی گمان این نظریه به کلی غلط است و کارل گبهارت حق دارد که می گوید : پنج سال بعد در 1666 پس از نخستین تحریر اخلاق رساله در اصلاح فاهمه

15. نگاه کنید به : پایین تر ، ص 18.

16. این توجیه ناشران پس از مرگ است. همچنین توجیهی است که کارل گبهارت نیز آن را می پذیرد. نگاه کنید به ترجمه ی رساله به قلم او , ص نه (لایبزیگ ماینر , 1922 , Meiner).

17. نگاه کنید به :

R.Avenarius, Über die beidenersten Phasen des Spinozischhen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zu de dritten phase , Leipzig , 1868

هیچ یک از مورخان فلسفه ی اسپینوزا از نظریه ی آوناریوس پیروی نکرده اند , با این حال امتیاز نظریه ی او در ارائه ی توجیهی درونی است.

هنوز تا حدی دقیقاً نماینده ی دیدگاه اسپینوزا است.<sup>18</sup> گواه بر صدق این مدعا نامه ای است که در آن زمان اسپینوزا خلاصه ی روشنی از رساله را در آن به دست داده است.

نامه این است<sup>19</sup> : « من به سوال تو باز می گردم یعنی این سوال که آیا روشی هست یا می توان یافت که به یاری آن بتوان بی لغزش و بی خستگی در شناخت عالی ترین چیزها پیش رفت؟ یا آیا روح ما نیز مانند جسممان در معرض فتور است و بر اندیشه هایمان بیشتر اتفاق حاکم است تا هنر؟ گمان می کنم که اگر نشان بدهم که باید ضرورتاً روشی وجود داشته باشد که با آن بتوانیم ادراکات روشن و متمایز خود را هدایت کنیم و به هم ربط دهیم و فاهمه بر خلاف جسم در معرض فتور نیست به این [پرسش ها] پاسخ داده ام. این معنی از آن جهت آشکار است که یک یا در عین حال چندین ادراک روشن و متمایز ممکن است علت کامل یک ادراک روشن و متمایز دیگر باشند. و اما همه ی ادراکات روشن و متمایزی که ما حاصل می کنیم ممکن نیست جز ناشی از ادراکات روشن و متمایز دیگری باشد که در ما هست و ممکن نیست علتی بیرون از ما داشته باشد. از این سخن چنین نتیجه می شود که ادراکات روشن و متمایزی که ما حاصل می کنیم فقط تابع طبیعت ما و قوانین ثابت و معین آن یعنی توانایی مطلق ماست نه تابع اتفاق یعنی عللی که \_ هر چند آن ها نیز بر حسب قوانین ثابت و معین عمل می کنند\_ با این همه برای ما ناشناخته و بیگانه با طبیعت و توانایی ماست. در مورد ادراکات دیگر باید گفت که به عقیده ی من آن ها تابع بالاترین میزان اتفاق اند. بنابراین روشن است که روش حقیقی چه باید باشد و اساساً عبارت از چیست؛ در حقیقت فقط عبارت است از شناخت فاهمه ی محض و نیز شناخت طبیعت و قوانین آن شناختی که برای کسب آن قبل از هر چیز لازم است که میان فاهمه و تخیل یعنی میان تصورات حقیقی و تصورات دیگر یعنی توهمات و تصورات غلط و مشکوک و به نحو مطلق همه ی تصوراتی که فقط تابع حافظه اند فرق بگذاریم. برای فهم آن تا آنجا که روش مقتضی آن است نیازی به شناخت ذهن از طریق



علت نخستین آن نیست بلکه کافی است که تاریخچه ای از ذهن که با این [تذکرات کوتاه] روش حقیقی را روشن و مدلل کرده باشم و در عین حال راه وصول به آن را هم نشان داده باشم.<sup>20</sup>

18. نگاه کنید به: گبهارت، پیشگفته، ص 21 به بعد.

19. نامه به ی. بومستر j. Bouwmeester، مورخ 10 ژوئن 1666. نامه ی بومستر محفوظ نمانده است.

20. نامه با ترغیب اخلاقی پایان می یابد: اسپینوزا بر ضرورت تامل جدی و تغییر شیوه ی زندگی خود تکیه می کند. کاملاً مانند آنچه در آغاز رساله ی در اصلاح فاهمه آمده است؛ نگاه کنید به کمی پایین تر ص 19 و 20.

این دقیقاً همان چیزی است که اسپینوزا در رساله ی در اصلاح فاهمه می گوید و حتی همان است که این فیلسوف سعی می کند آن را انجام دهد. به عقیده ی ما بسیار عجیب است که اسپینوزا در بازنویسی رساله ی مختصر و بازسازی اخلاق وقت آن را نیافته باشد که مقدمه ای برای آن فراهم کند.<sup>21</sup> پیش از این گفتیم که بارها رساله ی در اصلاح فاهمه را با قواعد هدایت ذهن مقایسه کرده اند. و با تاملات<sup>22</sup> و با گفتار در روش<sup>23</sup>. البته به دلایلی در حقیقت همه ی این آثار متعلق به نوع فلسفی «گفتار در روش» است که در طی قرن هفدهم<sup>24</sup> یعنی عصری که به «روش» معتقد بودند. عصری که در آن همان اندازه که به توانایی های «فطری» ذهن اعتماد داشتند به کار بی بهره از هدایت عقل بی اعتماد بودند. عصری که در آن می پنداشتند که کافی است که ذهن انسان را از «پیش داوری ها» \_زوائد یا موانع یا پرده هایی که سد راه و مانع کار آن است\_ برهانیم و کافی است که فاهمه را «درمان» یا «پاک» کنیم تا بتواند خود به حقیقت دست یابد<sup>25</sup>؛ عصری که در آن به علاوه چنین می پنداشتند که باید ذهن را با «قواعد» تقویت کرد تا بتوان آن را از فروافتادن در خطا بازداشت. رساله در اصلاح فاهمه را نیز مانند تاملات و ارغنون جدید نوعی تزکیه ی روح و طب روحی *medidina mentis* دانست.

به علاوه بعضی سعی کرده اند که دکارت و اسپینوزا را در برابر یکدیگر بگذارند. مذهب اصالت تعقل یکی را در برابر مذهب اصالت اخلاق دیگری گفته اند که یکی \_دکارت\_ جز در جست و جوی دانستن

21. بی گمان اسپینوزا سخت مشغول کارهای نوشتنی خود بوده است. ولی اگر چنین مقدمه ای را لازم می دید طبعاً آن را در برنامه ی کار خود وارد می کرد. آن را ضمن تحریر اخلاق می نوشت.

22. مخصوصاً

Kuno Fischer, Geschichte der Neueren Philosophie, Bd. II, Spinoza, PP. 276sq. Heildelberg, 1898

23. همچنین ف. بوئییه، تاریخ فلسفه دکارت، ج 1، ص 312، پاریس، 1868 و پولک، اسپینوزا، زندگی و فلسفه اش، ص 116 به بعد، لندن، 1899، وانگهی به احتمال قوی خود اسپینوزا هم گفتار در روش را در نظر داشته است.

24. درباره ی کتاب های روش شناختی قرن هفدهم نگاه کنید به اسپیناس، دکارت و اخلاق، پاریس 1925 و سورته، فلسفه ی جدید، جلد 1، پاریس 1922.

25. این اعتماد به قوای ذهن فارغ از «پیش داوری ها» و «خطاها» صفت مشترک عقلی مذهبیان و تجربی مذهبیان دکارت و بیکن، اسپینوزا و بارکلی و لاک است. قوای ذهن که به آن ابزار اعتماد می شود البته برای همه یکسان نیست. ولی می توان گفت که قوای ذهن برای هر یک از این فیلسوفان چیزی است که در ذهن فارغ از «تجربیات» به صورت ملک انتقال ناپذیر و توانایی یا قوه ی «طبیعی» و نیالوده به علم غلط و فرهنگ باقی می ماند.

نیست. او شک می کند و می خواهد خود را از شک برهاند. در جست و جوی علم است در جست و جوی شناختی متیقن است. دیگری \_ اسپینوزا \_ در جست و جوی دانستن نیست در جست و جوی خوشبختی (vita beata) است یا بهتر بگوییم در جست و جوی رستگاری است.<sup>26</sup>

اجمالاً باید گفت که بی گمان حق با آن ها است. محقق است که در نظر اسپینوزا علم فی النفسه ارزشی ندارد. علم او و همه ی علوم باید متوجه یک غایت باشد و آن کسب خیر اعلا یا به عبارت دیگر تحقق بخشیدن به کمال انسانی است. با این همه خطاست اگر در این تقابل میان آن دو مبالغه کنیم. دکارت نیز از خود می پرسد چگونه زندگی کنیم؟ و اسپینوزا نیز نمی تواند از علم صرف نظر کند. فراموش نکنیم که تنها شناخت است که ما را به سوی کمال می برد. همچنین نباید فراموش کنیم که سعادت ما در برخورداری از فهم است که ما را به خود و به خدا وصل می کند؛ وانگهی سعادت ما در عمل فهم تحقق می یابد.<sup>27</sup>

از این نیز پیشتر رفته اند. بعضی رساله ی در اصلاح فاهمه را گفتار در روش اسپینوزا دانسته اند و بر آنند که آغاز آن شرح حال خود نویسنده است.<sup>28</sup> به عقیده ی ما این نظریه خطاست. زیرا اینگونه آغاز کردن رساله چنانکه آقای بریه گفته است<sup>29</sup> امری کاملاً سنتی است. موضوع «خیر حقیقی و تحقیر جهان» (de vero bono et de contempt mundi) به قدمت جهان است.<sup>30</sup> آنچه اسپینوزا برای ما حکایت می کند سرگذشت شخصی او نیست. تجربه ی مشترک و عام انسان است. تجربه ی عمیق و اساسی اوست. از این رو اسپینوزا ما را به سوی ابدیت \_ ابدیتی به تجربه ی زندگی دریافته \_ هدایت می کند. و فلسفه ی او را می توان در مجموع طی طریق ذهن به سوی ابدیت نامید. راه دراز و دشواری که با تصدیق ذهن \_ تصدیقی در عین حال اخلاقی و عقلی یکی متضمن دیگری<sup>31</sup> \_ ما را از عبودیت انفعالات

26. نگاه کنید به : فرویدنتال\_ گبهارت , تعالیم اسپینوزا , هایدلبرگ , 1927 , 1 , ص 17 به بعد.

27. نگاه کنید به : ل . برونشویگ , اسپینوزا و معاصرانش , پاریس , 1923 , فصل 1 , ص 11 به بعد.

28. مثلا و.دلبوس , فلسفه ی اسپینوزا , پاریس , 1916 , ص 186 و بعد.

29. نگاه کنید امیل بریه , تاریخ فلسفه , جلد 2 , جزوه ی 1 , ص 163 , پاریس , 1928.

30. البته بسیار پر معنی است که اسپینوزا رساله ی در روش خود را با ملاحظاتی درباره ی خیر حقیقی آغاز می کند.

31. نگاه کنید به ل. برونشویگ , اسپینوزا و معاصرانش , فصل 1 , ص 11 به بعد.

نفسانی و خیال و حس آزادی به عشق و فهم رهنمون می شود. راه دراز و دشواری که اخلاق آن را برای ما توصیف می کند: ولی در عین حال حرکت خودبه خودی و موفقیت آمیز ذهن. زیرا با آزادی جز با حرکت آزادانه نمی توان سلوک کرد. راه وصول به آن سلوک به آن است. و شاید همین آخرین دلیل بر این معنی است که چرا اسپینوزا رساله در اصلاح فاهمه را تمام نکرده و برای اخلاق مقدمه ای ننوشته است.

البته روش هست. باید باشد. و حتی می توان این را ثابت کرد. ولی روش را نمی توان آموخت. یا از این فراتر می رویم و می گوئیم : روش شناخت انعکاسی است؛ یا بهتر بگوئیم تفکر در شناخت مکتسب یا باز هم درست تر بگوئیم تفکر در خود عمل و حرکت اکتساب آن است. بنابراین روش فقط برای ذهنی ارزش دارد که از پیش قابل درک حقیقت باشد. چنین ذهنی حتما از چنین تفکر مثبتی بر روش فایده خواهد برد. با این حال ذهن باید قبل از تفکر آغاز حرکت کرده باشد. لازم است که روش مقدم بر تفکر باشد. از «نوع دوم» شناخت تا «نوع سوم» آن گذاری است. از «نوع اول» به «نوع دوم» گذاری نیست. راه اسپینوزا سیر اندیشه ی تعقلی به فهم روحانی است. از بردگی تخیل نمی توان به تدریج بیرون آمد. جهشی لازم است.

مقدمه بر اخلاق غیر ممکن و بی فایده است. اخلاق مبحث انکسار نور و هندسه نیست. برای آن آوردن «گفتار در روش» ی به عنوان مقدمه بی مورد است. نمی توان با قواعد آغاز کرد ؛ باید شروع کرد به اندیشیدن. نمی توان در خشکی شنا کردن آموخت. باید به آب زد.

مقدمه ی اخلاق همان بخش اول آن است: نقد و مشاجره ی قلمی و مشی اندیشه. تفکر روشی در پی می آید. ممکن نیست از پیش بیاید. از این رو در خود اخلاق است که «روش» اسپینوزا را می توان یافت؛ در

اخلاق تفکر روشی در پی و همراه مشی و پیشرفت اندیشه می آید. بنابراین با متن اخلاق است که باید اغلب متن رساله ی در اصلاح فاهمه را روشن کرد , نه به عکس.

### سخن ناشران با خوانندگان

رساله ی در اصلاح فاهمه را که در اینجا ای خواننده ی نیک اندیش ناتمام به دست تو می دهیم نویسنده ی آن سال ها پیش نوشته است. او همواره قصد داشت که آن را تمام کند. ولی کارهای دیگر او را از این مقصود بازداشته و عاقبت هم با فرارسیدن اجل نتوانسته است آن را به پایان مطلوب برساند , اما چون این رساله حاوی چیزهای بسیار زیبا و سودمندی است که بی هیچ گمان\_ اهمیت بسیار برای طالب صادق حقیقت دارد ما خواستیم تو را از آن محروم کنیم. به علاوه این که بی خبر نباشی و برای اینکه بتوانی آسان تر ناهمواری ها و ناروشنی ها و ناتمامی هایی را که هنوز در جای جای آن می بینی معذور داری خواستیم که از پیش تو را از آن آگاه کنیم. خداحافظ.

## 1. در باب چیزهایی که مطلوب اغلب مردم است]

[1] پس از آنکه به تجربه دریافتم که آنچه معمولاً در زندگی اجتماعی روی می دهد همه باطل و بیهوده است و دیدم که هیچ یک از چیزهایی که موضوع یا مایه ی خوف من است فی النفسه نه خیری دربردارد و نه شری مگر تا آنجا که نفس از آن ها متأثر شود سرانجام بر آن شدم که به جست و جو برآیم تا بدانم آیا چیزی نیست که خیر حقیقی باشد و بتواند خود از خود خبر دهد و [چنان باشد که] نفس جز آن از هیچ چیز دیگر متأثر نشود: به سخن دیگر آیا چیزی نیست که کسب و کشف آن به من سعادت دائم و عالی و بی پایان ببخشد. [2]. گفتم: «سرانجام بر آن شدم» زیرا در بادی امر به نظر غیر عاقلانه می آمد که بخواهم از چیز متیقنی به امید رسیدن به چیزی که هنوز متیقن نیست چشم ببوشم. می دیدم که شهرت و ثروت مزایایی دارد که اگر بخواهم جدا در جست و جوی چیز دیگری متفاوت با آن باشم ناگزیر باید از سعی در وصول به آن دست بردارم. و اما می دیدم که اگر اتفاقاً سعادت حقیقی در شهرت و ثروت باشد در آن صورت ناگزیر از آن محروم خواهم شد و به عکس اگر در آن ها نباشد و من هم خود را مصروف آن ها کنم باز هم از این سعادت محروم خواهم شد. [3]. پس با خود اندیشیدم که آیا ممکن نیست که بدون تغییر رفتار و تغییر معمول شیوه ی زندگی خود بتوانم به این طرح نو تحقق ببخشم یا لاقلاً به یقینی بودن آن دست یابم. برای نیل به این هدف نیز بسیار کوشیدم ولی به نتیجه ای نرسیدم. زیرا چیزهایی که مردم در زندگی معمول خود (چنانچه از اعمالشان بر می آید) آن ها را عالی ترین خیر می دانند در سه مقوله ی ثروت و شهرت و شهوت خلاصه می شود. نفس چنان مجذوب این سه چیز است که به ندرت می تواند درباره ی خیر دیگری بیندیشد. [4]. مثلاً چنان پایبند شهوت است که در آن آرامش می یابد چنانکه گویی به خیر اعلی نائل شده است تا آنجا که به کلی از اندیشیدن درباره ی چیزهای دیگر بازداشته می شود. ولی ارضای شهوت اندوهی عمیق در پی دارد که اگر [فعالیت] نفس را متوقف نکند باری آن را آشفته و ناتوان می کند. طلب شهرت و ثروت نیز در فریفتن نفس کم از طلب شهوت نیست. خاصه اگر نفس این چیزها را من حیث خودشان طلب کند<sup>1</sup>؛ اگر نفس آن ها را من حیث خودشان طلب کند به منزله ی آن است که آن ها را در جایگاه خیر اعلا نهاده باشد. [5]. اما جاذبه ی شهرت برای نفس بیشتر است زیرا شهرت را همواره خیر فی النفسه و هدف غایی می دانند که همه ی اعمال انسان متوجه نیل به آن

1. این نکته را می توان مفصل تر و روشن تر شرح داد مقصودم این است که می توان میان طلب ثروت من حیث خودش یا برای کسب شهرت یا وصول به شهوت یا برای تأمین سلامت و پیشرفت علم و هنر تفاوت قائل شد؛ ولی این سخن در جای خود خواهد آمد زیرا همه ی این ها را نمی توان در اینجا به دقت بررسی کرد.



است. به علاوه ثروت و شهرت مانند شهوت نیست که کيفر خود را در خود داشته باشد. بلکه هرچه ثروت یا شهرت بیشتری به دست آوریم لذت ما هم بیشتر است و در نتیجه بیشتر ترغیب می شویم که بر میزان آن بیفزاییم. از سوی دیگر شهرت مانع نیرومندی [در جست و جوی خیر حقیقی] است از این جهت که برای وصول به آن ناگزیر باید از چیزهایی که معمولاً مردم از آن ها پرهیز می کنند پرهیز کرد و در جست و جوی چیزهایی بود که مردم معمولاً در جست و جوی آنهایند.

[6]. و اما چون دیدم که همه ی این ها مانع از آن است که من به جست و جوی چیز دیگری برآیم و حتی به قدری در تضاد با آن است که من ناگزیر می بایست یا از آن ها صرف نظر کنم یا از این، ناچار از خود پرسیدم که کدام یک برای من مفیدتر است: زیرا چنانکه گفتم مانند آن بود که بخواهم چیز متیقنی را برای رسیدن به چیز نامتیقنی از دست بدهم. باری پس از آنکه اندکی درباره ی این موضوع اندیشیدم نخست به این نتیجه رسیدم که با ترک چیزهایی که مردم معمولاً در طلب آن اند و در طلب چیز دیگر برآمدن، خیری را ترک می گویم که چنانکه به وضوح از آنچه گفتیم برمی آید از جهت طبیعی خود نامتیقین است و به جست و جوی خیری برمی آیم که آن هم نامتیقین است ولی نه از جهت طبیعت خود (چه من در جست و جوی خیر ثابتی بودم) بلکه فقط از جهت امکان وصول به آن. [7]. پس از تامل مستمر دریافتم که به شرط آنکه بتوانم عمیقاً مصمم شوم می توانم شرهای متیقنی را ترک کنم و به خیر متیقنی دست یابم. در حقیقت می دیدم که در خطر بزرگی فرورفته ام و مجبورم که در جست و جوی دارویی ولو نامتیقین برآیم؛ مانند بیماری بودم که به بیماری مهلک مبتلا شده باشد و بداند که مرگ متیقنی در انتظار اوست مگر آنکه دارویی به کار برد و مجبور است که با همه ی توان خود آن را طلب کند ولو داروی نامتیقنی باشد زیرا همه ی امید او به آن بسته است. و اما همه ی چیزهایی که مردم برای رسیدن به آن ها می کوشند نه تنها متضمن دارویی برای حفظ وجود ما نیست بلکه حتی مانع حفظ آن است چه این چیزها غالباً باعث هلاک کسانی است که آن ها را در تصرف دارند و همواره باعث هلاک کسانی است که در تصرف آنهایند.

[8]. در حقیقت نمونه های بسیاری هست از کسانی که به سبب ثروتشان آزار دیده اند و حتی هلاک شده اند و نیز از کسانی که برای کسب مال خود را در معرض خطرهایی افکنده اند و سرانجام بهای حماقت خود را با زندگی خود پرداخته اند. و کمتر نیست شمار نمونه هایی از کسانی که در راه کسب یا حفظ شهرت آزارهای سخت بیرحمانه تحمل کرده اند. و سرانجام موارد بی شماری هست از کسانی که بر اثر افراط در شهوت مرگ خود را تسریع کرده اند. [9]. این شرور در نظر من تنها ناشی از این امر است

که خوشبختی یا بدبختی ما بسته به کیفیت چیزی است که به آن دل می بندیم. اگر چیزی چنان باشد که کسی به آن دل نبندد هیچ نزاعی بر سر آن روی نمی دهد از دست رفتن آن غمی بر جای نمی گذارد کسی بر دارنده ی آن حسد نمی برد هیچ بیمی هیچ نفرتی و در یک کلمه هیچ آشفتنگی خاطری پدید نمی آورد. به عکس همه ی این ها از عشق به چیزهایی فناپذیر مانند چیزهایی که پیش از این از آن سخن گفتیم حاصل می شود. [10]. ولی عشق به چیزی جاودانه و بی پایان روح را از شعف محض قوت می دهد که فارغ از هرگونه اندوهی است ؛ به همین سبب بسیار خواستنی است و باید با همه ی توان خود به جست و جوی آن برآمد. و اما بی جهت نبود که من کلمات « به شرط آنکه بتوانم عمیقا مصمم شوم » را به کار بردم. در حقیقت با همه ی آنکه به وضوح می دانستم که چه می خواهم نمی توانستم به کلی از حرص مال لذت جسمانی و شهرت دست بردارم.

## [2. در باب حقیقت و خیر اعلا]

[11]. فقط می دیدم که مادام که روح مشغول به این اندیشه هاست از [خیرهای کاذب] روی می گرداند و هم خود را سخت مصروف طرح نو [جست و جوی غیرحقیقی] می کند. و این برای من مایه ی دلگرمی بسیار بود زیرا می دیدم که چنان نیست که این شرها را نتوان درمان کرد. و هرچند در آغاز فاصله های زمانی [که در آن ها روح از خیرهای کاذب روی می گرداند] به ندرت پیش می آمد و مدت بسیار کوتاهی طول می کشید مع الوصف پس از آنکه رفته رفته بیشتر به خیر حقیقی پی بردم این فاصله ها مکررتر و طولانی تر شد. مخصوصا پس از آنکه دریافتم که کسب مال یا لذت جسمانی یا شهرت تنها هنگامی زیان آور است که آن ها را لافسه طلب کنیم نه به عنوان وسیله ای برای رسیدن به چیز دیگر. به عکس اگر آن ها را به عنوان وسیله طلب کنیم در استفاده ی از آن ها اندازه نگه خواهیم داشت و از آن ها زبانی نخواهیم دید سهل است چنان که در جای خود به یاری آن ها حتی بهتر به هدفی که برای نیل به آن می کوشیم خواهیم رسید.

[12]. در اینجا من فقط به اختصار می گویم که مرادم از خیر حقیقی و خیر اعلی چیست. برای این که این نکته خوب دریافته شود باید توجه کرد که خیر و شر تنها به نحو نسبی به کار می رود تا آنجا که یک چیز واحد ممکن است بر حسب اینکه از چه نظر به آن نگریسته شود خوب دانسته شود یا بد ؛ همچنین است کامل و ناقص. هیچ چیز را نمی توان از لحاظ طبیعت آن کامل یا ناقص خواند خاصه اگر بدانیم که هر چیزی که پدید آید مطابق با نظم ابدی و قوانین معین طبیعت پدید می آید. [13]. ولی چون ضعف

بشری در اندیشه ی خود از این نظم پیروی نمی کند و با این همه انسان طبیعتی انسانی را بسیار قوی تر از طبیعت خود می داند و در عین حال می بیند که چیزی نیست که او را از کسب چنین طبیعتی باز دارد ترغیب می شود که به جست و جوی وسایلی برآید که او را به چنین کمالی برساند از این رو هر چیزی را که وسیله ای برای وصول به آن باشد «خیرحقیقی» می نامد. و اما خیر اعلا برای انسان آن است که او بتواند در صورت امکان همواره با مردمان دیگر از چنین طبیعت [برتر]ی برخوردار شود. این که این طبیعت چیست آن را در جای خود نشان خواهیم داد و خواهیم گفت که عبارت از شناخت اتحاد موجود میان روح و کل طبیعت است.<sup>2</sup> [14]. این است غایتی که من مد نظر دارم و عبارت است از کسب چنین طبیعت [برتر]ی و سعی در اینکه بسیاری دیگر نیز با من به کسب آن نائل آیند. در حقیقت این نیز بخشی از خوشبختی من است که سعی می کنم که بسیاری دیگر نیز همان چیزهایی را که من می فهمم بفهمند تا فهم و خواهش های آنها کاملاً مطابق با فهم و خواهش های من باشد. برای حصول این مقصود<sup>3</sup> [نخست] لازم است که از طبیعت شناخت کافی داشته باشیم تا بتوانیم به این طبیعت [انسانی برتر] دست یابیم؛ سپس لازم است که جامعه ای چنانکه باید بسازیم که بیشترین افراد آن بتوانند با سهولت و اطمینان هرچه تمام تر به این غایت نائل آیند. [15]. آن گاه باید هم خود را مصروف فلسفه ی اخلاقی و علم تربیت کودکان کنیم ؛ و چون تندرستی نیز برای وصول به این غایت وسیله ای است که نمی توان آن را نادیده گرفت پزشکی شرافتمندانه ای را هم باید به حساب آورد. به علاوه چون بسیاری از چیزهای دشوار را می توان به یاری صنعت آسان کرد و در نتیجه وقت و فراغت بسیاری به دست آورد دانش مکانیک را هم نباید ناچیز شمرد. [16]. ولی قبل از هر چیز باید تا آنجا که در آغاز کار ممکن است وسیله ای برای درمان فاهمه و پالایش آن یافت به قسمی که بتواند از چیزها را آسان و به دور از خطا و به بهترین نحو ممکن دریابد. بنابراین از همین جا می توان دریافت که من می خواهم همه ی علوم را به یک غایت و مقصود واحد<sup>4</sup> هدایت کنم تا بتوانیم به کمال عالی انسانی که از آن سخن گفتیم برسیم. از این رو هر چه در علوم ما را به سوی غایت پیش نمی برد بی فایده است و باید آن را به دور افکند ؛ فی الجمله همه ی اعمال و افکار ما باید متوجه این غایت باشد.

2. این را در جای خود به تفصیل بیشتر شرح خواهیم داد.

3. توجه کنید که من در اینجا به برشمردن علمی که برای وصول به غایت لازم داریم اکتفا می کنم و سلسله ی توالی آن ها را در نظر نمی گیرم.

4. علوم یک غایت واحد دارند که همه باید بدان روی آورند.

### [3. بعضی قواعد زندگی]

[17]. ولی چون ضمن اینکه می‌کوشیم تا به غایت خود برسیم و فاهمه را به راه راست بازگردانیم باید به زندگی خود نیز ادامه دهیم ناگزیر باید قبل از هر چیز بعضی قواعد زندگی یعنی قواعد زیرا را قبول داشته باشیم:

1. موافق فهم مردم سخن بگوییم و هر راه و رسمی را که مانع از وصول ما به مقصود نباشد بپذیریم. زیرا با این کار می‌توانیم فواید بسیار حاصل کنیم به شرط آنکه سعی کنیم که تا آنجا که می‌توانیم خود را با فهم آن‌ها وفق دهیم؛ به علاوه به این طریق می‌توانیم گوش‌های شنوایی برای شنیدن حقیقت بیابیم.

2. از لذات تا آنجا متمتع شویم که برای حفظ سلامت لازم است.

3. و فقط تا آنجا در طلب پول یا بضاعت دیگر باشیم که بتوانیم با آن‌ها زندگی و سلامت خود را حفظ کنیم و خود را با آن دسته آداب معمول جامعه که مغایرتی با مقصود ما نداشته باشد وفق دهیم.

### [4. در باب حالات چهارگانه ی ادراک]

[18]. پس از وضع این قواعد حال می‌پردازم به کاری که در قدم اول باید به جای آورد یعنی اصلاح فاهمه و قادر ساختن آن به فهم چیزها آن‌گونه که برای نیل به مقصودمان لازم است. برای این کار نظم طبیعی اقتضا می‌کند که در اینجا همه ی حالات ادراک را که تاکنون برای حکم به صدق یا کذب چیزی با تعین تمام به کار برده ام از نظر بگذرانم تا بتوانم بهترین وسیله را برگزینم و در عین حال آغاز کنم هم به شناخت قوای خود و هم به شناخت طبیعی [انسانی] که می‌خواهم آن را کامل کنم.

[19]. با بررسی دقیق دریافتم که حالات ادراک را می‌توان در چهار نوع خلاصه کرد:

1. ادراکی هست که آن را از طریق مسموعات حاصل می‌کنیم یا از طریق نشانه ای که بر حسب قرارداد [برای رساندن مفهومی] تعیین شود.

2. ادراکی هست که ما از طریق تجربه ای مبهم حاصل می کنیم یعنی تجربه ای که فاهمه موجب آن نبوده است ؛ آن را فقط بدین جهت تجربه می نامیم که چون بر حسب تصادف حاصل شده هیچ تجربه ای دیگری ناقض آن نبوده است بری ما به صورت امری مسلم باقی می ماند.

3. ادراکی هست که در آن ذات چیزی از چیز دیگر استنتاج می شود ولی نه به نحو مقتضی ؛ این هنگامی پیش می آید<sup>5</sup> که ما از معلولی علت آن را استنتاج می کنیم یا هنگامی که نتیجه ای را [از این معنی] می گیریم که قضیه ای کلی همواره با خاصیتی همراه است.

4. و بالاخره ادراکی هست که در آن شی فقط با ذات خود یا با شناخت علت غریب خود ادراک می شود.

[20]. همه ی این ها را با مثال هایی روشن خواهم کرد. من فقط از طریق مسموعات است که می دانم که چه روزی به دنیا آمده ام و چه کسانی پدر و مادر من بوده اند و چیزهایی مانند این ها که من هرگز در صحت آن ها شک نکرده ام. از روی تجربه ی مبهم می دانم که خواهم مرد و آن را بدان سبب تصدیق می کنم که کسان دیگری را که شبیه من اند دیده ام که مرده اند هرچند همه به یک اندازه عمر نکرده اند و همه از یک بیماری نمرده اند. همچنین از روی تجربه ی مبهم می دانم که روغن قابلیت اشتعال دارد و آب قابلیت خاموش کردن آتش. همچنین [از روی تجربه ی مبهم] می دانم که سگ حیوانی است نایب و انسان حیوانی است ناطق ؛ و از همین طریق است که تقریباً همه ی شیوه های عملی زندگی را می دانم.

[21]. ما چیزی را از چیزی دیگر چنین استنتاج می کنیم : هنگامی که به روشنی دریافتیم که جسم معینی را و نه جسمی دیگر را احساس می کنیم آنگاه به عقیده ی من به روشنی نتیجه می گیریم که نفس با بدن متحد است<sup>6</sup> و این اتحاد علت این احساس است و این اتحاد علت این احساس است ولی<sup>7</sup> این که این احساس و این اتحاد چیست و آن را از این طریق نمی توانیم به نحوی مطلق دریابیم. همچنین پس از اینکه در یافتیم که طبیعت بینایی چیست و دانستیم که خاصیت بی نایی آن است که یک شیء واحد وقتی

5. هنگامی که چنین موردی پیش می آید از علت جز آنچه در معلول ملاحظه می کنیم چیزی در نمی یابیم ؛ و این به قدر کافی در این معنی دیده می شود که علت در چنین موردی با عباراتی بسیار کلی تعیین می شود مانند اینکه می گوئیم : پس چیزی هست پس نیرویی هست و غیره . در مورد دوم به موجب معلول چیزی به علت نسبت می دهیم که چنانکه با مثال نشان خواهیم داد آن را به روشنی ادراک می کنیم ؛ با این همه در اینجا فقط خواصی را [تصدیق می کنیم] نه ماهیت خاص شیء را.

6. با ایم مثال به روشنی می توان دریافت که مراد من از آنچه هم اکنون متذکر شدم چیست. زیرا ما از این اتحاد جز احساس یعنی معلول چیزی در نمی یابیم ؛ به این معنی که از معلول علتی استنتاج می کنیم که از آن چیزی در نمی یابیم.



که در فاصله ای بسیار دور باشد کوچک تر دیده می شود تا وقتی که از نزدیک به آن نگاه کنیم نتیجه می گیریم که خورشید از آنچه می نماید بزرگ تر است و چیزهایی مانند این.

[22]. و بالاخره هنگامی می گوئیم چیزی فقط از طریق ذات آن ادراک می شود که من صرف این امر که چیزی را می شناسم می دانم که شناختن آن چیز چیست ؛ یا از صرف شناختن ذات نفس می دانم که نفس با بدن متحد است. با همین نوع شناخت است که ما می دانیم که دو و سه می شود پنج و دو خط موازی با خط سوم خود نیز با هم موازی اند و غیره. با این همه چیزهایی که تاکنون با این نوع شناخت توانسته ام دریابم بسیار اندک بوده است.

[23]. ولی برای این ک این نکته بهتر فهم شود از مثالی به شرح زیر استفاده می کنم: فرض کنید که سه عدد داشته باشیم ؛ می خواهیم عدد چهارمی به دست آوریم که نسبت آن به عدد سوم مانند نسبت عدد دوم باشد به عدد اول. بازرگانان بی درنگ خواهند گفت که می دانند که چه باید کرد تا بتوان عدد چهارم را به دست آورد زیرا هنوز روشی را که قالبی و بدون استدلال از آموزگاران نشان آموخته اند فراموش نکرده اند ؛ بعضی دیگر از روی آزمایش [موارد] ساده قضیه ای کلی استخراج می کنند مخصوصا در موردی که عدد چهارم به خودی خود معلوم است مانند مورد 2 , 4 , 3 , 6, به تجربه در می یابند که با ضرب عدد دوم در عدد سوم و تقسیم حاصل ضرب آن ها بر عدد اول عدد 6 که خارج قسمت است به دست می آید. و چون می بینند که با این عمل همان عددی به دست می آید که پیش از آن می دانستند که عدد چهارم متناسب است نتیجه می گیرند که این عمل همواره برای به دست آوردن عدد چهارم معتبر است. [24]. ولی ریاضی دانان از روی برهان قضیه ی نوزدهم کتاب هفتم اقلیدس می دانند که چه اعدادی با هم متناسب اند. با این همه آن ها به تناسب تام اعداد مفروض نگاه نمی کنند یا اگر نگاه کنند نه از روی قضیه ی اقلیدس می دانند که چه اعدادی با هم متناسب اند. با این همه آن ها به تناسب تام اعداد مفروض نگاه نمی کنند یا اگر نگاه کنند نه از روی قضیه ی اقلیدس بلکه به طریق شهودی و بی آنکه عملی انجام

7. چنین نتیجه ای هر چند متیقن است با این حال چندان قابل اعتماد نیست مگر برای کسانی که احتیاط بسیار به کر برند. زیرا اگر احتیاط بسیار به کار نبرند دچار اشتباه خواهند شد ؛ در حقیقت آنجا که این اشیاء را بدین شیوه ی انتزاعی و نه از طریق ذات حقیقی آن ها ادراک کنیم پیوسته در معرض اشتباه ناشی از تصور خواهیم بود. زیرا چیزی که فی النفسه یکی است مردم آن را متعدد تصور می کنند. چه به چیزهایی که انتزاعی مجزا و مبهم ادراک می کنند نام هایی می دهند که برای نامیدن دیگر چیزهای آشنا تر به کار می برند ؛ از این رو ممکن است این چیزهای اخیر را همان گونه تصور کنند که عادت دارند چیزهایی را که نام ها را نخست به آن ها داده اند تصور کنند.

## [5. در باب بهترین حالت ادراک]

[25]. برای اینکه از میان این حالات ادراک حالتی را که از همه بهتر است انتخاب کنیم باید وسایل لازم برای وصول به هدف خود را بر شمردیم.

1. شناختن دقیق طبیعت خود که می خواهیم آن را کامل کنیم و در عین حال شناختن طبیعت اشیاء تا آنجا که لازم است .

2. تا بدین طریق تفاوت ها و مطابقت ها و مغایرت های اشیاء را دقیقاً بررسی کنیم.

3. تا به درستی دریابیم که تا چه حد آن ها می توانند پایدار بمانند یا نمانند.

4. تا همه ی این ها را با طبیعت و توانایی انسان مقایسه کنیم.

بدین ترتیب به آسانی می توانیم معلوم کنیم که عالی ترین درجه ی کمال انسان می تواند به آن نائل آید کدام است.

[26]. حال که این ملاحظات رابه پایان آوردیم ببینیم کدام یک از حالات ادراک را باید اختیار کنیم.

در حالت اول بدیهی است که مسموع چیزی کاملاً غیرمتیقن است؛ به علاوه از طریق آن چنانکه از مثال ما بر می آید نمی توان چیزی از ذات شیء ادراک کرد. و اما چون چنانکه بعداً خواهیم دید شیء جزئی را جز با شناخت ذات آن نمی توان شناخت پس هر تقینی که حاصل مسموعات باشد باید از علوم طرد شود. زیرا مسموع صرف اگر با هیچ تعقلی به معنی اخص این کلمه همراه نباشد در هیچ کس موثر نتواند بود. [27]. در حالت دوم<sup>8</sup> نیز هیچ کس نمی تواند بگوید که [از طریق آن] به مفهوم تناسبی که در جست و جوی آن است دست می یابد. علاوه بر اینکه [نتیجه ی آن] کاملاً غیر متیقن و غیرقطعی است هیچ کس هرگز نمی تواند بدین طریق چیزی جز عوارض اشیاء طبیعت را ادراک کند. و اما عوارض را نمی توان ادراک کرد مگر آنکه قبلاً ذوات را شناخت. در نتیجه این حالت [ادراک] را هم باید کنار نهاد.

8. در اینجا اندکی مشروح تر به تجربه خواهم پرداخت و روش تجربی مذهبیان و فیلسوفان جدید را بررسی خواهم کرد.

[28]. در مورد حالت سوم به عکس باید گفت که ما از طریق آن تصور شیء را به دست می آوریم و همچنین بدون هیچ گونه خطر ارتکاب خطایی استنتاجی می کنیم. ولی با این همه این حالت به خودی خود ما را به کمالی که در جست و جوی آنیم نمی رساند.

[29]. تنها حالت چهارم [ادراک] است که ذات تام اشیاء را در می یابد و آن هم به دور از خطر خطا. از این رو باید مخصوصاً آن را به کار برد. اما به چه شیوه ای باید آن را به کار برد تا بتوان اشیاء ناشناخته را با چنین شناختی و هرچه سریع تر دریافت چیزی است که ما [در اینجا] به شرح آن خواهیم پرداخت.

### [6]. در باب ابزارهای فاهمه , تصورات حقیقی]

[30]. حال که دانستیم که کدام حالت [شناخت] برای ما لازم است باید به بررسی راه و روشی بپردازیم که به یاری آن بتوانیم اشیائی را که باید بشناسیم با چنین شناختی بشناسیم. برای این کار نخست باید توجه کنیم که در اینجا مقصود ما جست و جوی الی غیرالنهاییه نیست به این معنی که برای یافتن بهترین روش جست و جوی حقیقت نیازی به روش دیگری برای جست و جوی این روش جست و حقیقت نیست و برای یافتن این روش دوم نیز نیازی به روش سوم نیست و قس علی هذا الی غیرالنهاییه در حقیقت با این شیوه هرگز نمی توان به شناخت حقیقت و حتی هیچ شناختی نایل آمد. در اینجا نیز وضع مانند زمانی است که سخن از ابزارهای مادی در میان باشد ؛ درباره ی آن ها نیز می توان به همین نحو استدلال کرد. زیرا برای کوبیدن آهن تفته به پتکی نیاز داریم و برای داشتن پتک باید آن را بسازیم. برای ساختن پتک به پتک دیگر و ابزارهای دیگر نیاز داریم و برای داشتن این ها ابزارهای دیگری لازم است و قس علی هذا الی غیرالنهاییه. و اما کار بیهوده ای است اگر بخواهیم بدین دلیل ثابت کنیم که انسان هیچ توانایی کوفتن آهن تفته ندارد. [31]. ولی همچنان که انسان ها در آغاز به یاری ابزارهای طبیعی هرچند با زحمت و به نحوی ناقص توانسته اند بعضی اشیاء آسان و سپس با زحمت کم تر و کمال بیشتر اشیاء دشوارتری بسازند و به این ترتیب به تدریج از ساده ترین ساخته ها به ابزارها بالا روند و از ابزارها دوباره به ساخته ها و ابزارهای دیگر بازگردند تا آنجا که توانسته اند با زحمت کم چیزهای بسیار متعدد و بسیار دشوار بسازند ؛ همچنان نیز فاهمه با توانای فطری<sup>9</sup> خود ابزارهای فکری برای خود می سازد که به یاری آن ها نیروهای دیگر برای [انجام دادن] کارهای فکری<sup>10</sup> دیگر به دست می آورد و به یمن این

9. مقصودم از توانایی فطری چیزی است که در ما بر اثر علل خارجی به وجود نیامده باشد ؛ بعداً آن را در فلسفه ی خود توضیح خواهم داد.

کارها ابزارهای دیگر برای خود می سازد یعنی توانایی باز هم پیش تر بردن پژوهش به دست می آورد: به این ترتیب به تدریج پیش می رود تا اینکه به منتهی درجه ی خردمندی می رسد.[32]. این که می گوئیم فاهمه نیز چنین است چیزی است که به آسانی می توانیم آن را ملاحظه کنیم به شرط آنکه هم دریابیم که روش جست و جوی چیست و هم اینکه این ابزارهای فطری که فاهمه برای ساختن ابزارهای دیگر پیشرفت فقط به آن ها نیاز دارد کدام است.[33]. تصور حقیقی (زیرا ما تصور حقیقی داریم) چیزی تفاوت با متصور (ideatum) خود است. در حقیقت دایره چیزی است و تصور دایره چیزی دیگر. تصور دایره چیزی نیست که مانند دایره محیطی و مرکزی داشته باشد؛ تصور جسم هم خود جسم نیست. و چون چیزی متفاوت با متصور خود است به خودی خود معقول (به عقل دریافتنی) نیز هست. به عبارت دیگر تصور اگر آن را از جهت ذات واقعی و خارجی (essential formalis) آن لحاظ کنیم ممکن است متعلق ذات ذهنی (essential objectiva) دیگری شود و این ذات ذهنی دوم اگر فی النفسه در نظر گرفته شود چیزی واقعی و معقول (به عقل دریافتنی) خواهد شد و قس علی هذا.[34]. ملا پترس (petrus) چیزی واقعی است؛ تصور حقیقی پترس ذات ذهنی پترس است و فی النفسه چیزی واقعی و کاملاً متفاوت با خود پترس است. ولی چون تصور پترس چیزی واقعی است و ذات خاص خود را دارد چیزی معقول است یعنی متعلق تصور دیگری نیز هست؛ تصویری که عیناً حاوی همه ی چیزهایی است که تصور پترس بالفعل دربردارد؛ و به نوبه ی خود این تصور \_تصور پترس\_ نیز ذاتی دارد که آن نیز ممکن است متعلق باز هم تصور دیگری شود و قس علی هذا الی غیر النهایه. این چیزی است که هر کس می تواند آن را تجربه کند هنگامی که با تصور در می یابد که می داند که می داند پترس چیست و می داند که این را می داند و علاوه بر آن می داند که می داند که می داند و قس علی هذا. بنابراین واضح است که برای دریافتن ذات پترس لازم نیست که خود تصور پترس را دریابیم چه رسد به تصور تصور پترس. چنانکه من برای دانستن نیازی ندارم که بدانم که می دانم؛ و به مراتب نیازی ندارم که بدانم که می دانم که می دانم؛ همچنان که برای دریافتن ذات مثلث نیازی به دریافتن ذات دایره نیست.<sup>11</sup> اما در مورد تصورات عکس این را باید گفت زیرا برای آنکه بدانم که می دانم نخست

10. در اینجا آن ها را کارها می نامم. در فلسفه ی خود توضیح خواهم داد که مقصودم از آن ها چیست.

11. باید متذکر شویم که ما در اینجا در صدد آن نیستیم که ببینیم که نخستین ذات ذهنی چگونه فطری است. این مطلب متعلق به تحقیق درباره ی طبیعت است که در آن به تفصیل بیشتر توضیح داده خواهد شد و در عین حال نشان خواهیم داد که بدون تصور نه تصدیق وجود خواهد داشت نه نفی و نه هیچ اراده ای.

ضروراً باید بدانم.[35]. بنابراین واضح است که یقین چیزی جز ذات ذهنی نیست یعنی حالتی که در آن ما ذات عینی را ادراک می کنیم همان یقین است. همچنین واضح است که برای یقین داشتن به حقیقت نیازی به هیچ نشانه‌ی دیگری جز داشتن تصور حقیقی نیست. زیرا چنانکه نشان دادیم برای اینکه من بدانم هیچ نیازی نیست که بدانم که می دانم. بنابراین همچنین واضح است که هیچ کس به جز آن که تصور تام یا ذات ذهنی چیزی را دارد نمی تواند بداند که یقین اعلا کدام است و این خود واضح است زیرا یقین و ذات ذهنی یکی است.

### [7. در باب روش حقیقی شناخت]

[36]. پس چون حقیقت نیازی به هیچ نشانه‌ای ندارد بلکه برای از بین بردن هرگونه شکی کافی است که ذوات ذهنی اشیاء یا به عبارت دیگر تصورات آن‌ها را داشته باشیم نتیجه می گیریم که روشی [که عبارت است از] جست و جوی نشانه‌ی حقیقت پس از حصول تصورات روش حقیقی نیست بلکه روش حقیقی آن است که از طریق آن خود حقیقت یا ذوات ذهن اشیاء یا همچنین تصورات (همه‌ی این اصطلاحات به یک معنی است) با نظم و ترتیب لازم<sup>12</sup> جست و جو شود.[37]. بر عکس روش ضروراً باید استدلال و فهم را بررسی کند یعنی روش خود استدلال که ما را به فهم علل اشیاء هدایت می کند نیست و به طریق اولی خود فهم این علل نیز نیست؛ بلکه عبارت است از دریافتن اینکه تصور حقیقی چیست و با تمیز آن از ادراکات دیگر و واریسی طبیعت آن برای اینکه ما به این ترتیب توانایی خود را در فهم بشناسیم و ذهن خود را بر آن داریم که بر طبق این قاعده چیزهایی را که باید فهمید بفهمید و برای یاری او قواعدی به او بدهیم و همچنین کاری کنیم که ذهن از چیزهای بی فایده خسته نشود.[38]. بنابراین چنین نتیجه می گیریم که روش چیزی جز شناخت انعکاسی یا تصور تصور خود نیست؛ و چون تا نخست تصویری نباشد تصور تصویری نیز در کار نیست نتیجه می گیریم که تا نخست تصویری نباشد روشی هم در کار نیست. پس روش خوب آن است که نشان می دهد که چگونه باید ذهن را بر طبق نمونه‌ی تصویری حقیقی هدایت کرد. وانگهی چون نسبت میان دو تصور همان نسبت میان ذوات عینی بین تصورات است نتیجه می گیریم که شناخت انعکاسی تصور وجود مطلقاً کامل شریف تر از شناخت انعکاسی تصورات دیگر است: و این بدان معنی است که کامل ترین روش آن است که معلوم می کند که ذهن چگونه باید بر طبق نمونه‌ی تصور کامل ترین وجود هدایت شود.[39]. از اینجا به آسانی

12. این که این جست و جوی در نفس کدام است آن را در فلسفه ام توضیح خواهم داد.



در می یابیم که چگونه ذهن اگر شامل چیزهای بیشتر باشد در عین حال ابزارهای تازه ای به دست می آورد که به یاری آن ها آسان تر [در راه] فهم پیش می رود. در حقیقت چنانکه می توان از آنچه تاکنون گفته شده است نتیجه گرفت قبل از هر چیز باید در ما به عنوان ابزار فطری تصویری حقیقی وجود داشته باشد؛ این تصور حقیقی همینکه دریافته شد در عین حال ما را از تفاوت های موجود میان چنین ادراکی و همه ی ادراکات دیگر آگاه می کند. بخشی از [بخش نخست] روش عبارت از آن است. و چون واضح است که ذهن هرچه شامل [چیزهای] بیشتر باشد کامل تر است و وقتی کامل ترین روش خواهد شد که ذهن به شناخت کمال ترین وجود اهتمام کند یا [درباره ی آن] بندیشد. [40]. به علاوه هرچه ذهن چیزهای بیشتری بشناسد هم بهتر قوای خود را می شناسد و هم بهتر نظام طبیعت را؛ و اما هرچه قوای خود را بهتر بشناسد آسان تر می تواند خود را هدایت کند و به قواعدی برای [هدایت خود] دست یابد و هرچه بهتر نظام طبیعت را بشناسد آسان تر می تواند از چیزهای بی فایده اجتناب کند. و چنانکه گفتیم تمامی روش عبارت از آن است. [41] باید بر این بیفزاییم که تصور در جهان ذهنی همان گونه است که متصوّر [متعلق] آن در جهان عینی. بنابراین اگر در طبیعت چیزی می بود که هیچ گونه نسبتی با چیزهای دیگر نمی داشت و اگر ذات ذهنی از این چیز وجود می داشت این ذات ذهنی کاملاً مطابق با ذات عینی می بود و همچنین هیچ نسبتی<sup>13</sup> با تصورات دیگر نمی داشت. و این بدان معنی است که ما نمی توانستیم از آن نتیجه ای استخراج کنیم. به عکس چیزهایی که با چیزهای دیگر نسبت دارند مانند همه ی چیزهای موجود در طبیعت قابل ادراک اند و ذوات ذهنی آنها نیز همان نسبتی را [میان خود دارند که چیزها میان خود دارند] به این معنی که ما از [این تصورات] تصورات دیگری نتیجه می گیریم که آن ها نیز با تصورات دیگر نسبت دارند؛ و به این ترتیب وسایل ما برای پیش رفتن افزایش می یابد. این آن چیزی است که می خواستیم ثابت کنیم. [42]. به علاوه از آنچه در آخرین مرحله گفتیم یعنی از این سخن که تصور باید کاملاً مطابق با ذات عینی باشد به وضوح چنین بر می آید که برای اینکه صورت طبیعت دقیقاً در ذهن حاصل شود باید همه ی تصورات خود را از روی صورتی که نماینده ی اصل و منشاء تمامی طبیعت است بسازد به قسمی که طبیعت منشاء همه ی تصورات دیگر باشد.

[43]. در اینجا شاید تعجب کنند که چرا ما پس از ذکر این معنی که روش خوب آن است که معلوم کند که ذهن چگونه باید بر اساس نمونه ی تصور حقیقی هدایت شود آن را با استدلال ثابت می کنیم چنانکه گویی این امر به خود بدیهی نیست. ممکن است حتی از مابپرسند که آیا درست استدلال می کنیم. چه برای

13. نسبت داشتن با چیزهای دیگر به معنی پدید آمدن به وسیله ی آن ها یا پدید آوردن چیزهای دیگر است.

این که درست استدلال کنیم باید به تصور حقیقی ابتدا کنیم و برای اطمینان از اینکه آیا به تصور حقیقی ابتدا کرده ایم نیاز به برهان داریم و این برهان را هم باید با برهانی دیگر ثابت کرد که خود باید با برهانی دیگر ثابت شود و قس علی هذا. [44]. ولی من به این [سوال] چنین پاسخ می دهم: گر کسی بر حسب اتفافی نیک در تحقیق خود درباره ی طبیعت به مقتضیات روش عمل کرده باشد یعنی اگر به ترتیب لازم بر اساس نمونه ی تصور تصور حقیقی تصورات جدیدی حاصل کرده باشد هرگز هیچ تردیدی درباره ی حقیقتی که به این ترتیب به دست آورده است نخواهد داشت<sup>14</sup> زیرا حقیقت چنانکه نشان دادیم خود خود را آشکار می کند و در نتیجه همه چیز خود به خود برای او حاصل خواهد شد. ولی چون این اتفاق هرگز روی نمی دهد یا به ندرت روی می دهد من مجبور بوده ام که آن را [با استدلال] ثابت کنم رای این که در هر حال بتوانیم با طرح از پیش اندیشیده ای چیزی را که نمی توان به یمن اتفافی نیک حاصل کرد حاصل کنیم و در ضمن برای اینکه روشن شود که برای استدلال خوب و اثبات حقیقت به هیچ وسیله ی دیگری جز خود حقیقت و استدلال خوب نیاز نداریم : در حقیقت با استدلال خوب استدلال خوب را مدلل کردم و همچنان می کوشم تا آن را مدلل کنم. [45]. باید بیفزاییم که بدین شیوه است که مردم معمولاً به تامل درونی می پردازند ؛ و اما دلیل اینکه به ندرت پیش می آید که بررسی طبیعت به ترتیب لازم صورت گیرد نخست در پیش داوری ها نهفته است که بعداً علل آن ها را در فلسفه ی خود شرح خواهیم داد ؛ سپس در این است که چنانکه بعداً نشان خواهیم داد این امر نیاز به تمایز و وضوح دارد و [حصول این تمایز و وضوح] مستلزم کوشش بسیار است. و بالاخره [دلیل دیگر] شرایط زندگی آدمی است که چنانکه قبلاً نشان دادیم سخت ناپایدار است. دلایل دیگری نیز هست که در اینجا به آن ها نخواهیم پرداخت.

[46]. اگر احیاناً کسی بپرسد که \_ اگر حقیقت خود را آشکار می کند\_ چرا من خود در آغاز و قبل از هر چیز حقایق طبیعت را به ترتیب [لازم] شرح ندادم پاسخ می دهم ,..... و در ضمن او را ترغیب می کنم که [چیزهایی را که شرح دادم] به سبب سخنان موهم تناقضی که ممکن است جای جای در آن دیده شود به ظن اینکه غلط است رد نکند بلکه نخست رنجه شود و در ترتیب اثبات آن ها امعان نظر کند ؛ آن گاه [از شک] بیرون خواهد آمد و مطمئن خواهد شد که ما در پی یافتن حقیقت بوده ایم ؛ پس به این دلیل بود که من سخن را با طرح این چیزها آغاز کردم.

14. همان گونه که ما درباره ی حقیقتی که در اینجا به دست آوردیم تردیدی نداریم.

[47]. اگر با این همه شکاکی هنوز در آنچه هم مربوط به خود حقیقت اولیه و هم مربوط به همه ی حقایقی است که ما بر طبق نمونه ی این [حقیقت] اولیه استنتاج می کنیم شک داشته باشد بی گمان برخلاف باطن خود سخن می گوید یا باید قبول کنیم که کسانی هستند که چه از بدو تولد و چه بر اثر پیش داوری هایی و به عبارت دیگر بر اثر پیش آمدی خارجی ذهنشان کور شده است. [این کسان] در حقیقت حتی از خود آگاهی ندارند ؛ اگر تصدیقی می کنند یا شکی می آورند نمی دانند که تصدیق می کنند یا شک می آورند ؛ می گویند چیزی نمی دانند و می گویند همین «چیزی نمی دانند» خود را هم نمی دانند. این را هم به ضرس قاطع نمی گویند زیرا می ترسند که در حالی که می گویند چیزی نمی دانند اذعان کنند که هستند ؛ به قسمی که سرانجام ناگزیر می شوند که خاموش بمانند از ترس اینکه مبدا چیزی بگویند که بویی از حقیقت داشته باشد. [48]. فی الجمله با آن ها نباید از علوم سخن گفت زیرا در اموری که مربوط به زندگی و آداب و عادات جامعه است ضرورت آن ها را وادار می کند که [هم] بپذیرند که وجود دارند هم در جست و جوی نفع خود باشند و هم بسیاری چیزها را به قید سوگند تصدیق و انکار کنند. اگر چیزی را برای آن ها اثبات کنند نمی دانند که آیا استدلال قانع کننده است یا غیرکافی. اگر انکار یا قبول یا اعتراض می کنند نمی دانند که انکار یا قبول یا اعتراض می کنند به همین سبب باید آن ها را آدمک هایی بی بهره از ذهن دانست.

[49]. حال پیشنهاد خود را خلاصه می کنیم. تا اینجا نخست هدفی را که می کوشیم تا همه ی اندیشه های خود را متوجه آن کنیم مشخص کردیم. سپس دانستیم که بهترین ادراک که به یاری آن می توانیم به کمال خود برسیم کدام است. در سومین قدم دریافتیم که نخستین راهی که ذهن باید وارد آن شود تا آغاز خوبی داشته باشد کدام است. این راه عبارت است از تعقیب بررسی های خود بر طبق قواعد معین با انتخاب تصور حقیقی به عنوان نمونه. و برای این که این کار به درستی صورت گیرد روش باید امکان دهد که: اولاً تصور حقیقی را از همه ی ادراکات دیگر بازشناسیم و ذهن را از ادراکات دیگر حفظ کنیم. ثانیاً قواعدی تعیین کنیم که [به هدایت آن ها بتوانیم] چیزهای ناشناخته را بر طبق این نمونه دریابیم. ثالثاً توتیبی به کار ببریم که خود را با چیزهای بی فایده خسته نکنیم. پس از شناخت این روش دانستیم که رابعا این روش هنگامی به کمال ترین [وجه به کار بسته خواهد شد] که تصور کامل ترین وجود را داشته باشیم. بنابراین از همان آغاز کار باید اساساً درصدد آن باشیم که هرچه زودتر به شناخت چنین وجودی نایل آییم.

## [8. بخش اول روش\_ در باب توهمات]

[50]. بنابراین سخن را از نخستین بخش روش آغاز می‌کنیم که چنانکه گفتیم عبارت از باز شناختن و جدا کردن تصور حقیقی از همه ی تصورات دیگر و بازداشتن ذهن از آمیختن تصورات غلط و توهمات و تصورات مشکوک با تصورات حقیقی است: این آن چیزی است که من قصد دارم در اینجا به تفصیل شرح دهم برای اینکه توجه خوانندگان را به چیزی بس ضروری جلب کنم و همچنین برای اینکه بسیاری [از مردم] هستند که حتی در تصورات حقیقی خود هم شک می‌کنند زیرا هرگز ذهن خود را در تمییز ادراک حقیقی از ادراکات دیگر به کار نیانداخته‌اند. آن‌ها مانند کسانی‌اند که تا هنگامی که بیدار بوده‌اند شک نداشته‌اند که بیدارند ولی پس از آنکه یک بار در خواب\_ چنانکه غالباً اتفاق می‌افتد\_ خیال کرده‌اند که در حالت بیداری‌اند ولی بعداً متوجه شده‌اند که در اشتباه بوده‌اند حتی در حالت بیداری خود هم شک می‌کنند: سبب آن این است که هرگز خواب را از بیداری باز نشناخته‌اند. [51]. با این همه اطلاع می‌دهم که من در اینجا نمی‌خواهم ماهیت هر ادراکی را بررسی کنم یا علت غریب آن را توضیح دهم زیرا این کار متعلق به فلسفه است ولی می‌خواهم فقط شرح دهم که روش مستلزم چیست یعنی اینکه ادراک توهمی [یا توهم] و ادراک غلط و ادراک مشکوک از کجا ناشی می‌شود و چگونه می‌توان خود را از آن‌ها رهانید. از این رو نخستین تحلیل مربوط به توهم است.

[52]. چون هر ادراکی یا [ادراک] چیزی است که آن موجود می‌دانیم یا فقط [ادراک] ذات چیزی است و چون بیشتر توهمات درباره ی چیزهایی است که موجود دانسته می‌شود از این رو نخست از این‌ها سخن خواهیم گفت یعنی از [مواردی] که در آن‌ها تنها وجود چیزی متعلق توهم است و چیز متوهم چیز شناخته‌ای است یا فرض بر این است که چیز شناخته‌ای است. مثلاً من توهم می‌کنم که پتروس که من او را می‌شناسم به خانه می‌رود به دیدن من می‌آید و چیزهای دیگری مانند این‌ها<sup>15</sup>. حال می‌پرسم چنین تصویری راجع به چه چیزهایی است؟ می‌بینم که فقط راجع به ممکنات است نه ضروریات و محالات. [53]. من چیزی را محال می‌نامم که طبیعتش مستلزم آن است که وجودش موجب تناقض باشد؛ چیزی را ضروری می‌نامم که طبیعتش مستلزم آن است که وجود نداشتنش موجب تناقض باشد؛ و چیزی را ممکن می‌نامم که به سبب طبیعتش نه وجود داشتن آن مستلزم تناقضی باشد و نه وجود نداشتن

15. نگاه کنید پایین‌تر به سخنان ما درباره ی فرضیاتی که به روشنی آن‌ها در می‌یابیم؛ ولی توهم عبارت است از این معنی که بگوییم چنین فرضیاتی به همین صورت در اجرام آسمانی وجود دارد.



آن ولی ضروری بودن یا محال بودن وجودش بسته به علی است که ما مادام که وجود داشتش را توهم می‌کنیم از آن‌ها آگاه نیستیم. سپس اگر ضروری بودن یا حال بودن آن که بسته به علل خارجی است بر ما شناخته شد دیگر نمی‌توانیم هیچ توهمی درباره‌ی آن داشته باشیم. [54]. بنابراین چنین نتیجه می‌گیریم که اگر خدایی یا [وجودی] عالم به همه چیز باشد مطلقاً ممکن نیست توهم کند. در حقیقت در اموری که مربوط به خود ماست من همینکه فهمیدم<sup>16</sup> که وجود دارم دیگر ممکن نیست که توهم کنم که وجود دارم یا ندارم همچنانکه ممکن است توهم کنم که فیلی از سوراخ سوزنی می‌گذرد و پس از فهم طبیعت خدا ممکن نیست توهم کنم که او وجود دارد یا وجود ندارد؛ و همین امر در مورد «خیمایرا» [Chimaera عفریتی افسانه‌ای با سر بسته و سینه‌ی شیر شکم بز و دم اژدها] نیز صادق است که طبیعت آن مستلزم تناقض با وجود آن است. از این سخن به روشنی چنین بر می‌آید که چنان که گفتم توهمی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم ربطی به حقایق سرمدی ندارد.<sup>17</sup> [55]. ولی پیش از آنکه بیشتر برویم باید در ضمن بگوییم که میان ذات چیزی و ذات چیزی دیگر همان تفاوت هست که میان وجود یا واقعیت چیزی و وجود یا واقعیت چیزی دیگر به حیثیتی که اگر مثلاً ما بخواهیم وجود آدم را فقط از طریق وجود به معنی عام کلمه ادراک کنیم مانند این است که برای ادراک ذات او به طبیعت وجود توجه کنیم به قسمی که سرانجام در تعریف او بگوییم که آدم یک وجود است. بنابراین هرچه وجود را عام‌تر ادراک کنیم آن را مبهم‌تر ادراک می‌کنیم و آسان‌تر می‌توانیم آن را با توهم به هر چیزی نسبت دهیم. به عکس هرچه آن را جزئی‌تر ادراک کنیم آن را روشن‌تر در می‌یابیم و بنابراین دشوارتر می‌توانیم حتی بدون توجه به نظام طبیعت آن را با توهم به هر چیز دیگری سوای همان [چیزی که وجود مورد بحث ما وجود آن است] نسبت دهیم. و این موضوعی است که شایان توجه است.

[56]. حال می‌پردازیم به بررسی مواردی که معمولاً آن‌ها را توهم می‌نامیم هرچند به وضوح می‌دانیم که شیء مورد نظر آن‌گونه که ما آن را توهم می‌کنیم نیست. مثلاً با آن که من می‌دانم که زمین گرد

---

16. چون شیء همینکه فهمیده شد خود خود را آشکار می‌کند. ما در اینجا فقط به مثالی احتیاج داریم بدون هیچ‌گونه دلیل دیگر. در مورد عکس آن هم کافی است که آن‌ها را بررسی کنیم تا بی‌درنگ کذب آن آشکار شود چنانکه آن را هنگامی که از توهمات مربوط به ذات سخن خواهیم گفت خواهیم دید.

17. من قریباً نشان خواهم داد که ممکن نیست توهم مربوط به حقایق سرمدی وجود داشته باشد. مقصود من از حقیقت سرمدی [قضیه‌ای است که اگر ایجابی باشد هرگز ممکن نیست سلبی باشد. بنابراین خدا وجود دارد حقیقت اولیه‌ی ابدی است ولی آدم می‌اندیشد حقیقت سرمدی نیست. خیمایرا وجود ندارد حقیقت سرمدی است ولی آدم نمی‌اندیشد چنین نیست.



است هیچ چیز مانع آن نیست که من به کسی بگویم که زمین نیم کره است مانند نصف یک سیب در یک بشقاب یا اینکه بگویم خورشید گرد زمین می چرخد و چیزهای دیگری از این قبیل. اگر در این باره خود بیاندیشیم در اینجا هیچ چیز نخواهیم دید که با چیزهایی که قبلا گفته شده است مطابقت نداشته باشد به شرط آنکه نخست توجه کنیم که ممکن است ما زمانی در اشتباه بوده باشیم و اکنون به اشتباه خود پی برده باشیم ؛ و سپس توجه کنیم که می توانیم توهم کنیم یا لااقل قبول کنیم که کسان دیگری نیز در همین اشتباه باشند یا ممکن است در همین اشتباهی که ما قبلا افتاده ایم بیفتند. البته تا هنگامی که می توانیم توهم کنیم که در آن هیچ محالی یا ضرورتی نبینیم. بنابراین هنگامی که من به کسی می گویم که زمین گرد نیست و [چیزهای دیگری] مانند آن کاری جز این نمی کنم که در خاطره ی خود اشتباهی را که ممکن است مرتکب شده باشم یا ممکن بود مرتکب شوم به یاد می آورم و پس از آن توهم می کنم یا قبول می کنم که کسی که این سخن را برایش می گویم هنوز در همان اشتباه است یا ممکن است در آن بیفتد و چنانکه گفتیم من تا هنگامی چنین توهم می کنم که در آن هیچ محالی و هیچ ضرورتی نبینم ؛ اگر به عکس آن را خوب ادراک می کردم مطلقا نمی توانستم آن را توهم کنم فقط می توانستم بگویم که سعی می کنم که توهم کنم.

[57]. می ماند چنانکه قبلا متذکر شدیم [بررسی] فرض هایی که در بحث ها می کنند فرض هایی که گاهی حتی مربوط به محالات است. مثلا وقتی که می گویم : فرض کنیم که این شمع که می سوزد نمی سوزد یا فرض کنیم که این شمع در مکانی خیالی می سوزد یعنی [در مکانی] می سوزد که در آن جسم نیست. گاهی فرض هایی مشابه این ها می کنیم با آن که به وضوح می دانیم که فرض آخر محال است. ولی وقتی که چنین فرض هایی می کنیم به هیچ وجه توهم نمی کنیم. در حقیقت من در مورد اول کاری جز این نکرده ام که<sup>18</sup> شمع دیگری را به خاطر آورده ام که نمی سوزد (یا همین شمع را بی شعله تصور کرده ام) و آنچه درباره ی این شمع می اندیشم مادام که به شعله توجه نمی کنم همان را از شمع دیگر نیز ادراک می کنم. در مورد دوم کاری جز این نمی کنیم که اندیشه های خود را از اجسام

18. پایین تر هنگامی که از توهم مربوط به ماهیات سخن خواهیم گفت به روشنی معلوم خواهد شد که توهم هرگز نه چیز تازه ای پدید می آورد و نه چیز تازه ای در دسترس ذهن می گذارد بلکه فقط چیزی را که در مغز یا در مخیله هست به خاطر می آورد و ذهن در آن واحد به همه ی [این تصورات] به نحوی مبهم توجه می کند. چنانکه مثلا سخن بر زبان آمده ای و درختی به خاطر آورده می شود و چون ذهن به آن ها به نحوی مبهم و بدون آنکه آن ها را از هم بازشناسد توجه کند می پندارد که درخت سخن می گوید. نظیر همین معنی از وجود نیز نیز فهمیده می شود. خاصه هنگامی که چنانکه گفتیم به نحوی کلی به عنوان یک «موجود» ادراک شود زیرا در آن صورت به آسانی به همه ی چیزهایی که در آن واحد به ذن خطور می کنند قابل اطلاق است. نکته ای که بسیار شایان توجه است.

احاطه کننده منفک می کنیم به قسمی که ذهن صرفا مشغول به خود شمع می شود و چنین نتیجه می گیریم که شمع هیچ علتی که موجب از بین رفتن آن شود در خود ندارد. به قسمی که اگر اجسام احاطه کننده ای نمی بود شمع و همچنین شعله ی آن لایتغیر می ماند ؛ و چیزهای دیگری از این قبیل. بنابراین اینجا هیچ توهمی در کار نیست بلکه صرفا تصدیقاتی حقیقی در کار است.<sup>19</sup>

[58]. اکنون می پردازیم به توهماتی که چه فقط به ذوات مربوط است و چه به [ذواتی] که در عین حال وجود یا واقعیتی هم دارند. در این گونه موارد مهم ترین نکته ای که باید در نظر داشت این است که ذهن هرچه [چیزها را] کم تر بفهمد و بیشتر ادراک کند قوت ساختن توهمات بیشتری دارد و هرچه بیشتر بفهمد این قوت آن بیشتر کاهش می یابد. مثلا چنانکه بالاتر دیدیم همچنان که تا زمانی که می اندیشیم نمی توانیم توهم کنیم که می اندیشیم یا نمی اندیشیم همچنان نیز نمی توانیم پس ز فهم طبیعت جسم مگسی نامتناهی توهم کنیم؛ یا پس از فهم طبیعت نفس<sup>20</sup> نمی توانیم آن را مربع تصور کنیم هرچند می توانیم هر چیزی را با کلمات بیان کنیم. ولی چنانچه گفتیم مردم مردم هرچه کم تر طبیعت را بشناسند آسان تر می توانند توهم کنند مثلا توهم کنند که درختان می توانند سخن بگویند مردم ناگهان به سنگ یا چشمه تبدیل می شوند از هیچ چیزی پدید می آید و حتی خدایان به حیوان و انسان تغییر شکل می دهند و بی نهایت چیزهایی از این نوع.

[59]. شاید بعضی چنین بیاندیشند که توهم توهم را محدود می کند ولی تفهم نه. به این معنی که من پس از آنکه چیزی توهم کردم و به طیب خاطر تصدیق کردم که [متعلق توهم من] واقعا [همانگونه که من توهم کرده ام] در طبیعت وجود دارد ، آن گاه دیگر نمی توانم آن را به شکلی دیگر تصور کنم. مثلا پس از آنکه به ( قول آن ها ) توهم کردم که جسم دارای فلان طبیعت است و به یب خاطر متقاعد شدم که واقعا چنین است دیگر خود را جایز نمی یابم که مثلا مگس نامتناهی توهم کنم ؛ یا پس از آنکه توهم

19. نظیر همین معنی را باید از فرض هایی نیز دریافت که برای توجیه بعضی حرکات ملازم پدیده های آسمانی می کنیم جز اینکه از این فرض هایی که در مورد حرکات آسمانی می کنیم طبیعت افلاک را استنتاج می کنیم استنتاجی که با این همه ممکن است متفاوت باشد خاصه آنکه برای توجیه این حرکات می توان بسیاری علت های دیگر تصور کرد.

20. غالبا اتفاق می افتد که انسان این کلمه ی «نفس» را به خاطر می آورد و در همان حال تصویری جسمانی می سازد. و اما چون این دو [چیز] در یک زمان به تصور می آیند او به آسانی گمان می کند که نفسی جسمانی به تصور می آورد ؛ سبب آن این است که او میان اسم و خود شیء فرق نمی گذارد. من در اینجا خواهش می کنم که خوانندگان در انکار سخن من پُر شتاب نکنند و من امیدوارم که شتاب نخواهند کرد به شرط آنکه در [مطالعه]ی مثال ها و آنچه در پی خواهد آمد دقیقا معان نظر کنند.

کردم که نفس دارای فلان ماهیت است دیگر نمی توانم آن را مربع توهم کنم و جز این ها. ولی این ها نیاز به بررسی دارد.

[60]. نخست باید دید که [هواداران این عقیده] آیا تصدیق می کنند که ما بتوانیم چیزی بفهمیم یا نه آن را انکار می کنند. اگر تصدیق می کنند پس باید ضرورتا هرچه درباره ی توهم می گویند درباره ی تفهم نیز بگویند. اگر به عکس انکار می کنند پس ما که می دانیم که چیزی را می دانیم باید ببینیم آن ها چه می گویند. آن ها می گویند که نفس می تواند به انحاء متعدد حس و ادراک کند ؛ با این همه نمی تواند نه خود را ادراک کند و نه چیزهایی را که واقعا وجود دارند ؛ فقط چیزهایی را ادراک می کنند که نه در خودش باشد و نه در جای دیگر. به این معنی که نفس می تواند تنها با قوه ی خود احساس ها و تصوراتی بیافریند که احساس ها و تصورات چیزها نباشد ؛ و بنابراین آن ها نفس را تقریبا مانند خدا می دانند. بعد می گویند که ما چنان آزادی داریم \_ یا نفس ما چنان آزادی دارد \_ که می تواند ما را یا خودش را و حتی آزادی خودش را مقید کند. زیرا پس از آن که چیزی را توهم کرد و آن را تصدیق کرد دیگر نمی تواند آن را به گونه ای دیگر تصور کند یا بیانگارد ؛ به علاوه به سبب همین توهم خود را مقید می بیند که حتی چیزهای دیگر را به شیوه ای تصور کند که تناقضی با توهم نخستین خود نداشته باشد. بنابراین آن ها به سبب وهم خود ناگزیر از قبول اباطیلی که من در اینجا آوردم اباطیلی که ما به خود زحمت نمی دهیم که آن ها را به یاری استدلال رد کنیم.<sup>21</sup> [61]. ولی با واگذارن آن ها به هدیان هایشان سعی خواهیم کرد که از گفت و گو هایی که با آن ها داشته ایم حقیقتی مفید برای هدف خود استخراج کنیم ؛ آن حقیقت این است که : ذهن اگر در چیز متوهمی که از جهت طبیعتش کاذب باشد امعان نظر کند به قصد آنکه آن را بررسی کند و بفهمد و از آن به ترتیب لازم آنچه استنتاج کردنی است استنتاج کند به آسانی به کذب آن پی خواهد برد. ولی اگر چیز متوهم چیزی باشد که در طبیعت خود حقیقی باشد و ذهن در آن امعان نظر کند تا آن را بفهمد و از آن به ترتیب لازم آنچه می توان استنتاج کرد استنتاج کند با موفقیت و بی وقفه [در راه نیل به نتایج] پیش خواهد رفت همچنانکه دیدیم که ذهن از توهم غلط ( که آن را هم اکنون نشان دادیم ) بی درنگ به بطلان آن و [بطلان] نتایج دیگری که از آن بر می آید پی برد.

21. با این همه به نظر می آید که من این را از تجربه استنتاج کرده ام و ممکن است بگویند که این سخن اعتباری ندارد زیرا فاقد دلیل است. اگر کسی دلیل می خواهد دلش این است : چون در طبیعت چیزی وجود ندارد که با قوانین آن مخالفت کند چه همه چیز بر طبق این قوانین معیت صورت می گیرد به قسمی که هر چیزی بر طبق قوانین معین با پیوستگی انکارناپذیری معلولات معین پدید می آورد پس نتیجه می گیریم که نفس هنگامی که چیزی را از روی حقیقت ادراک می کند شروع به ساختن معلولات آن چیز در ذهن می کند. نگاه کنید به چابین تر که من در آنجا از تصور کاذب سخن می گویم.

[62]. بنابراین نباید بیمی از توهم چیزی داشته باشیم به شرط آن که آن چیز را روشن و متمایز ادراک کنیم. زیرا اگر احيانا بگوئيم که انسان ها ناگهان تبدیل به جانور شده اند این سخن بسیار کلی است تا آنجا کلی که هیچ مفهومی یعنی هیچ تصور یا ربط موضوع یا محمولی در ذهن به وجود نمی آید. زیرا اگر به وجود می آمد ما هم به وسیله و هم به علل این معنی پی می بردیم که چگونه و چرا چنین چیزی واقع شده است. وانگهی هیچ توجهی هم به طبیعت موضوع و محمول نمی کنیم.

[63]. به علاوه به شرط آنکه نخستین تصور توهم نباشد و همه ی تصورات دیگر از آن استنتاج شود اندک اندک میل (شتاب) به توهم کردن از بین می رود. از آن گذشته چون توهم ممکن نیست روشن و متمایز باشد بلکه فقط مبهم است و چون هر ابامی ناشی از این معنی است که ذهن فقط جزیی از کلی یا جزیی از چیزی را که مرکب از [عناصر] متعدد باشد می شناسد و شناخته را از ناشناخته تمیز نمی دهد و همچنین ناشی از این معنی است که ذهن در آن واحد و بدون هیچ تمییزی به [عناصر] متعدد موجود در یک چیز می پردازد اولاً نتیجه می گیریم که تصور اگر تصور چیزی کاملاً بسیط باشد ممکن نیست که روشن و متمایز نباشد. زیرا این چیز [ممکن نیست] که جزئاً شناخته شود بلکه باید یا تماماً شناخته شود یا هیچ شناخته نشود. [64]. ثانياً نتیجه می گیریم که اگر اندیشه چیز مرکب از [اجزاء] متعدد را به بسیط ترین اجزاء آن تقسیم کند و به هر یک از اجزاء جداگانه توجه کند هرگونه توهمی از میان خواهد رفت. ثالثاً نتیجه می گیریم که توهم ممکن نیست بسیط باشد بلکه از ترکیب تصورات مبهم مختلفی تشکیل می شود که تصورات چیزها و اعمال مختلف موجود در طبیعت است یا بهتر بگوئيم از توجه<sup>22</sup> همزمان [ذهن] به این تصورات مبهم مختلف و بی آنکه [ذهن] این تصورات مبهم مختلف را تصدیق کند تشکیل می شود. زیرا اگر توهم بسیط می بود روشن و متمایز و در نتیجه حقیقی می بود. چنانکه مثلاً پس از شناخت طبیعت دایره و همچنین طبیعت مربع تصور کنیم یا نفسی مربع یا چیزهای مشابه دیگر. [65]. بار دیگر به اختصار نتیجه می گیریم و ملاحظه می کنیم که هیچ بیمی نباید داشت از اینکه توهم با تصورات حقیقی مشتبه شود. در مورد نخستین [نوع توهم] که در بالا از آن سخن گفتیم یعنی نوعی که در آن چیز به روشنی ادراک می شود دیدیم که اگر این چیز به روشنی ادراک شده است و همچنین وجود

---

22. باید خاطر نشان کنیم که توهم اگر فی النفسه لحاظ شود چندان تفاوتی با خواب ندارد جز اینکه علی که از طریق حواس بر شخص بیدار عرضه می شود و او از آن ها نتیجه می گیرد که این صورت ها در این لحظه ناشی از چیزهای موجود در خارج از او نیست در خواب عرضه نمی شود. بنابراین خطا چنانکه هم اکنون نشان داده خواهد شد خواب در حال بیداری است و اگر زیاده فاحش باشد آن را هذیان می نامند.



آن فی النفسه حقیقتی سرمدی باشد ممکن نیست درباره ی آن توهمی داشته باشیم. ولی اگر وجود چیز مُدرک حقیقتی سرمدی نباشد فقط باید توجه داشته باشیم که وجود این چیز مطابق با ذات آن باشد و در عین حال نظام طبیعت نیز در نظر گرفته شود. در مورد توهم [نوع] دوم گفتیم که این توهم توجه همزمان به تصورات مبهم است بدون آنکه ذهن آن ها را تصدیق کند یعنی تصورات چیزها و اعمال مختلف موجود در طبیعت ؛ همچنین دیدیم که چیز مطلقا بسیط ممکن نیست متعلق توهم باشد بلکه فقط متعلق تفهم است ؛ همچنین است چیز مرکب به شرط آنکه به بسیط ترین اجزایی که آن چیز از آن ترکیب شده است توجه کنیم ؛ حتی نمی توانیم هیچ گونه عمل غیرحقیقی راجع به آن ها توهم کنیم زیرا ناگزیر خواهیم شد که در عین حال بدانیم که چگونه و چرا چنین عملی صورت می پذیرد.

### [9. در باب تصور غلط]

[66]. حال که این نکات را دریافتیم می پردازیم به بررسی تصور غلط تا ببینیم که تصور غلط به چه چیزهایی مربوط است و چگونه می توانیم از افتادن در ادراکات غلط خودداری کنیم. پس از بررسی توهم دیگر هیچ یک از این دو [کار] برای ما دشوار نیست. زیرا هیچ تفاوتی میان آن ها وجود ندارد جز اینکه تصور غلط مستلزم تصدیق ذهن است به این معنی که (چنانکه قبلا اشاره کردیم) هنگامی که صورت هایی بر ذهن عرضه می شود هیچ دلیلی بر آن عرضه نمی شود که [ذهن] بتواند \_ همانگونه که در توهم می تواند \_ نتیجه بگیرد که این صورت ها از چیزهای خارج از آن ناشی نمی شود ؛ و تصور غلط چیزی جز رویای با چشم باز یا [رویای] در حال بیداری نیست. از این رو تصور غلط مربوط یا بهتر بگوییم قابل اسناد به وجود چیزی است که ذات آن را می شناسیم یا چنانکه در توهم دیدیم قابل اسناد به ماهیت است.

[67]. خطایی که مربوط به وجود باشد به همان شیوه ی تصبیح توهم تصبیح می شود : در حقیقت اگر طبیعت چیز شناخته مستلزم ضرورت وجود آن باشد غیرممکن است که ما درباره ی وجود این چیز دچار خطا شویم. اگر وجود چیز و همچنین ذات آن حقیقتی سرمدی نباشد و بنابراین اگر وجود آن یا محال بودن وجود آن تابع علل بیرونی باشد آنگاه باید همه ی آن کاری را که به هنگام بررسی توهم گفتیم تکرار کنیم.

[68]. در مورد نوع دیگر خطا که مربوط به ماهیات یا همچنین مربوط به اعمال است این گونه ادراکات همواره ضرورهً مبهم و مرکب از ادراکات مبهم چیزهای موجود در طبیعت است مانند هنگامی که مردم



قائل به وجود خدایانی در جنگل و مجسمه و جانور و غیره اند یا عقیده به وجود اجسامی دارند که از صرف ترکیب آن ها فهم به وجود می آید یا بر آنند که مرده ها تعقل می کنند راه می روند و سخن می گویند یا خدا اشتباه می کند و چیزهایی مانند این ها. ولی تصوراتی که روشن و متمایز است هرگز ممکن نیست خطا باشد. زیرا تصورات چیزهایی که آن ها را روشن و متمایز ادراک می کنیم یا مطلقاً بسیط است یا مرکب از تصورات کاملاً بسیط یعنی مستتج از تصورات کاملاً بسیط است. اما اینکه ممکن نیست که تصور مطلقاً بسیط خطا باشد [چیزی است که] همه کس می تواند آن را دریابد به شرط آنکه بداند که حقیقت، یعنی فهم، چیست و غلط کدام است.

[69]. زیرا در مورد آنچه صورت حقیقت را تشکیل می دهد [باید گفت که] محقق است که اندیشه ی حقیقی از اندیشه ی غلط تنها با تسمیه ای بیرونی متمایز نیست بلکه مخصوصاً با [تسمیه ای] درونی از آن متمایز است چه اگر کارگری مطابق قواعد [فن] مصنوعی در اندیشه طرحریزی کند هرچند این مصنوع هرگز وجود نداشته است و حتی هرگز وجود نخواهد داشت با این همه اندیشه اش حقیقی است: چه این مصنوع وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد این اندیشه یکسان می ماند. و به عکس اگر کسی مثلاً بگوید پتروس وجود دارد و نداند که پتروس وجود دارد ولو پتروس حقیقتاً وجود داشته باشد این اندیشه از آن جهت که به او مربوط است غلط است یا بهتر بگوییم حقیقی نیست. این قضیه ی «پتروس وجود دارد» فقط در خصوص سی که به یقین می داند که پتروس وجود دارد حقیقی است. [70]. بنابراین نتیجه می گیریم که در تصورات چیزی واقعی هست که تصورات حقیقی با آن از تصورات غلط بازشناخته می شود. این چیزی است که باید اکنون آن را بررسی کنیم تا بهترین معیار حقیقت را به دست آوریم (زیرا گفتیم که باید اندیشه های خود را بر اساس معیار تصور حقیقی تعیین کنیم و روش عبارت از شناخت انعکاسی است) و بدانیم که خواص فاهمه کدام است. و اما نباید گفت که این تفاوت ناشی از این معنی است که اندیشه ی حقیقی شناخت چیزها از روی علل نخستین آن ها است که در این صورت با اندیشه ی غلط تفاوت بسیار خواهد داشت، چنانکه بالاتر آن ها را توضیح دادم. در حقیقت اندیشه، وقتی حقیقی است که ماهیت «اصل»ی را که علت ندارد و به خودی خود و از طریق خود شناخته می شود دریابد. [71]. از این رو صورت اندیشه ی حقیقی باید در خود اندیشه بدون ارتباط با اندیشه های دیگر نهفته باشد؛ باید تابع قوت و طبیعت خود فاهمه باشد و متصور ی به عنوان علت خود ندارد. زیرا اگر فرض کنیم که فاهمه متصور تازه ای ادراک کند، [متصور ی] که هرگز وجود نداشته است چنانکه بعضی مفهوم خدا را پیش از آنکه او چیزها را بیافریند ادراک می کنند (ادراکی که مسلماً ممکن نبوده

است ناشی از چیزی باشد) و، فاهمه از چنین ادراکی به حق [تصورات] دیگری استنتاج کند همه ی این اندیشه ها حقیقی است و متصور خارجی موجب پدید آمدن آن ها نیست ؛ بلکه [این اندیشه ها] تنها ناشی از قوت و طبیعت فاهمه است. به همین سبب است که آنچه مقوم صورت اندیشه ی حقیقی است باید در خود اندیشه جستجو و از طبیعت فاهمه استنتاج شود.[72]. و اما برای بررسی این معنی تصویری حقیقی را در نظر می آوریم که با اطمینان تمام می دانیم که متصور ان ناشی از قوت اندیشه ی ما است و هیچ متصور در طبیعت ندارد. چنانچه از آنچه گفتیم به روشنی برمی آید با چنین تصویری آسان تر خواهیم توانست چیزی را که در جست و جوی آنیم بررسی کنیم. مثلا من برای ایجاد تصور کره به دلخواه خود علتی توهم می کنم به این معنی که [توهم می کنم که] نیمدایره ای گرد مرکز خود می چرخد و کره گویی با چرخش آن به وجود آمده است. این تصور بی گمان حقیقی است و، هرچند می دانیم که هیچ کره ای هرگز بدین گونه در طبیعت به وجود نیامده است با این همه این ادراکی حقیقی و آسان ترین طریقه ی ایجاد مفهوم کره است. به علاوه باید گفت که این ادراک تصدیق می کند که نیمدایره می چرخد تصدیقی که غلط می بود اگر همراه با مفهوم علت موجب ی چنین حرکتی نمی بود یعنی به نحوی مطلق [بگوییم]، اگر این تصویق جدا می بود. زیرا در این صورت ذهن فقط به تصدیق حرکت نیمدایره اکتفا می کرد که نه در مفهوم نیمدایره وجود دارد و نه ناشی از مفهوم علتی است که موجب چنین حرکتی باشد. از این رو غیر حقیقی بودن فقط عبارت از این است که درباره ی چیزی تصدیق کنیم که در مفهومی که از آن [در ذهن] ساخته ایم وجود نداشته باشد ؛ مانند تصدیق حرکت یا سکون درباره ی نیمدایره. از این چنین نتیجه می گیریم که اندیشه های ساده ممکن نیست حقیقی نباشد؛ مانند تصور ساده ی نیمدایره حرکت کمیت و جز این ها. هر تصدیقی که این تصورات در بر داشته باشد دقیقا مطابق با مفهوم آن ها است و از آن فراتر نمی رود بنابراین می توانیم هر قدر که بخواهیم تصور ساده بسازیم بی آنکه بیمی داشته باشیم از اینکه خطا کنیم.[73]. پس فقط می ماند که تحقیق کنیم که ذهن ما با کدام توانایی می تواند آن ها را بسازد و وسعت این توانایی تا کجاست. با یافتن این [پاسخ] به آسانی خواهیم دانست که عالی ترین شناختی که می توانیم به آن دست یابیم کدام است. مسلم است که وسعت این توانایی بی نهایت نیست. زیرا هنگامی که به چیزی چیزی نسبت می دهیم که در مفهومی که از آن ساخته ایم نیست این نشانه ی نقصی در ادراک ما است یا به معنی آن است که ما اندیشه ها یا تصورات مغلوط و ناقصی داریم. در حقیقت دیدیم که حرکت نیم دایره هنگامی که در ذهن جدا باشد غیرحقیقی است و همین [مفهوم] هنگامی که همراه با مفهوم کره یا با مفهوم علت موجب ای برای چنین حرکتی باشد ، حقیقی است. اگر طبیعت موجود صاحب اندیشه آن گونه که در نگاه اول به نظر می آید این است که اندیشه های حقیقی یا تام

بسازد مسلم است که اندیشه های غیرتام در ما فقط بدان سبب ایجاد می شود که ما جزیی از موجودی صاحب اندیشه ایم که اندیشه های او بعضی تماماً و بعضی فقط جزئاً ذهن ما را می سازد.

[74]. ولی اکنون باید موردی را بررسی کنیم \_ لازم نبود به آن در بررسی توهم اشاره کنیم \_ که در آن بزرگ ترین خطاها روی می دهد یعنی موردی که در آن چیزهایی که به تخیل عرضه می شود در فاهمه نیز هست به ای معنی که این چیزها روشن و متمایز ادراک می شود در این مورد\_ مادام که متمایز از مبهم باز شناخته نشود\_ معرفت یقینی یعنی تصور حقیقی با تصورات غیرمتمایز آمیخته می شود. مثلاً بعضی از رواقیان شاید لفظ «نفس» را شنیده بودند و شنیده بودند که نفس فناپذیر است ولی از آن فقط صور مبهمی داشتند ؛ همچنین تصور\_ و در عین حال ادراک می کردند \_ که اجسام بسیار لطیف در همه ی اجسام دیگر نفوذ می کنند و هیچ یک از اجسام دیگر در اجسام لطیف نفوذ نمی کنند. چون این چیزها را با هم و همراه با معرفت یقینی این اصل متعارف تصور می کردند بی درنگ یقین کردند که ذهن [چیزی جز] همین اجسام بسیار لطیف تجزیه پذیر نیستند و غیره.[75]. ولی مادام که می کوشیم تا همه ی ادراکات خود را بر اساس معیار تصور حقیقی بررسی کنیم و مدام که چنانکه در آغاز سخن گفتیم خود را از ادراکات به دست آمده از طریق افواه یا از طریق تجربه ی مبهم برکنار نگاه می داریم از این نوع خطا نیز برکناریم. به علاوه این نوع خطا ناشی از آن است که چیزها را به نحوی بیش از حد انتزاعی ادراک می کنیم. زیرا بدیهی است که چیزی را که من در متعلق حقیقی اش ادراک می کنم نمی توانم بر چیزی دیگر اطلاق کنم. و بالاخره این خطا ناشی از آن است که ما عناصر اولیه ی تمام طبیعت را در نمی یابیم. در نتیجه در اثر بی نظم پیش رفتن و طبیعت را با علوم متعارفه انتزاعی ولو درست باشد , اشتباه کردن به اشتباه می افتیم و نظم طبیعت را به هم می زنیم. ولی اگر با کمترین انتزاع پیش برویم و تا آنجا که ممکن است از عناصر اولیه یعنی از منشا و مبدا طبیعت شروع کنیم نباید بیمی از فروافتادن در چنین خطایی داشته باشیم.[76]. ولی در مورد شناخت منشا طبیعت هیچ بیم آن نیست که آن را با چیزهای انتزاعی اشتباه کنیم. زیرا هنگامی که چیزی به شیوه ای انتزاعی ادراک می شود چنانکه همه ی کلیات بدین گونه ادراک می شوند ذهن همواره آن را بیش از تعداد افرادی که ممکن است از آن در طبیعت وجود داشته باشد امتداد می دهد. وانگهی چون در طبیعت چیزهای بسیاری هست که تفاوت آن ها به قدری اندک است که فاهمه تقریباً متوجه آن نمی شود ممکن است آن ها را (اگر به نحوی انتزاعی ادراک کنیم) به آسانی با هم اشتباه کنیم. ولی چون منشاء طبیعت (چنانکه خواهیم دید) نه ممکن است به شیوه ای انتزاعی ادراک شود و نه ممکن است در فاهمه به شیوه ی یک کلی فراتر از آنچه در

طبیعت است امتداد یابد و هیچ گونه شباهتی با چیزهای دگرگون شونده ندارد نباید هیچ بیمی از اشتباه شدن تصور آن داشت به شرط آنکه (چنانکه قبلا نشان دادیم) معیار حقیقت را در دست داشته باشیم؛ زیرا بی گمان این وجود، وجودی یگانه<sup>23</sup> و نامتناهی است یعنی همه ی وجود<sup>24</sup> است و بیرون از آن هیچ وجودی نیست.

### [10. در باب تصورات مشکوک]

[77]. این بود بررسی ما درباره ی تصور خدا. اکنون می ماند که تصور مشکوک را بررسی کنیم یعنی تحقیق کنیم که چه چیزهایی ممکن است ما را به شک بیاندازد و در عین حال چگونه می توان آن را از بین برد. مراد من شک حقیقی ذهن است نه شکی که گاه گاه پیش می آید هنگامی که در حرف می گوئیم شک داریم اما در ذهن شک نداریم. اصلاح چنین شکی در حوزه ی «روش» نیست، بلکه بیشتر در حوزه ی بررسی لجاجت و طریقه ی اصلاح آن است. [78]. و اما هیچ گاه در ذهن شک ناشی از چیز مورد شک وجود ندارد. به این معنی که اگر در ذهن فقط یک تصور اعم از حقیقی و خطا باشد در آن نه شکی است و نه یقینی بلکه فقط نوعی احساس است. زیرا [تصور] به خودی خود چیزی جز نوعی احساس نیست. ولی شک از ناحیه ی تصویری دیگر حاصل می شود [تصوری] که آن قدر روشن و متمایز نیست که بتوان از آن چیز متیقنی درباره ی شی مورد شک استنتاج کرد به این معنی که تصویری که ما را به شک می اندازد خود روشن و متمایز نیست. مثلا اگر کسی (نه از طریق تجربه و نه از طریق دیگر) درباره ی خطای حواس نیندیشیده باشد هرگز شک نخواهد کرد که خورشید از آنچه می نماید بزرگ تر یا کوچک تر است. از این رو دهقانان اغلب تعجب می کنند از اینکه می شوند خورشید بسیار بزرگ تر از زمین است. ولی شک معمولا از اندیشیدن درباره ی خطای حواس حاصل می شود و اگر کسی پس از شک کردن شناختی حقیقی از حواس به دست آورد و از اینکه چیزها به وسیله ی حواس از دور چگونه می نمایند آنگاه دیگر شک او زایل می شود. [79]. بنابراین نتیجه می گیریم که نمی توانیم در تصورات حقیقی شک کنیم به اعتبار اینکه خدای فریبکاری هست که ما را حتی درباره ی یقینی ترین چیزها فریب می دهد مگر مادام که هیچ تصور روشن و متمایزی از خدا نداشته باشیم یعنی

23. این چیزها چنانکه در فلسفه نشان خواهیم داد صفات خدا نیست که نشان دهنده ی ذات خدا باشد.

24. این را قبلا بالاتر ثابت کردیم در حقیقت اگر چنین وجودی نمی بود هرگز ممکن نبود به وجود آید؛ و بنابراین ذهن می توانست بیش از آنچه طبیعت به آن عرضه می کند دریابد امری که بالاتر بطلان آن را نشان دادیم.



مادام که در شناختی که از منشاء همه ی اشیاء داریم نیاندیشیده باشیم و چیزی نیافته باشیم که به ما بیاموزد که خدا فریبکار نیست و این را با همان شناخت یقینی بدانیم که چون درباره ی طبیعت مثلث می اندیشیم در می یابیم که زوایای آن مساوی با دو قائمه است. ولی اگر از خدا همان شناختی داشته باشیم که از مثلث داریم هرگونه شکّی از ما زائل می شود. و همچنانکه می توانیم به شناختی از مثلث دست یابیم هرچند به یقین نمی دانیم که آیا فریبکاری عالی ما را نمی فریبد همچنان نیز می توانیم به چنین شناختی از خدا دست یابیم , هرچند به یقین نمی دانیم چنین فریبکار عالی وجود ندارد. و به شرط آنکه چنین شناختی داشته باشیم این شناخت چنانکه گفتم کافی است که هرگونه شکّی را که ممکن است درباره ی تصورات روشن و متمایز داشته باشیم از بین ببرد.[80]. به علاوه اگر درست گام برداریم به این معنی که نخست درباره ی چیزی تحقیق کنیم که در مرتبه ی اول باید تحقیق کرد و اگر بدانیم که چگونه باید مسائل را پیش از آنکه به حل آن ها دست بزنیم مشخص کنیم هرگز چیزی جز تصورات متیقن یعنی روشن و متمایز نخواهیم داشت. زیرا شک چیزی جز تعلیق ذهن در تصدیق یا انکار نیست؛ اگر چیزی نمی بود که ناآگاهی ذهن از آن شناخت مورد بحث را برای ذهن ضرورتاً ناقص کند , ذهن یا تصدیق می کرد یا انکار. از این رو نتیجه می گیریم که شک همواره ناشی از آن است که چیزها را بدون نظم بررسی کنیم.

### [11. در باب حافظه و فراموشی]

[81]. اینهاست مسائلی که من وعده داده بودم که آن ها را در این بخش «روش» بررسی کنم. ولی برای اینکه از آنچه ممکن است ما را به شناخت فاهمه و قوای آن راهنمایی کند چیزی فروگذار نکرده باشم اندکی هم از حافظه و فراموشی سخن خواهم گفت. مخصوصاً در اینجا باید توجه کرد که حافظه هم به یاری فاهمه تقویت می شود و هم بدون یاری فاهمه در مورد اول [باید گفت که] یک چیز هر قدر که بیشتر قابل فهم باشد آسان تر به یاد می ماند , و به عکس , هرچقدر کم تر قابل فهم باشد زودتر فراموش می شود. از این رو اگر من به کسی مقدار زیادی واژه های منفرد بدهم او آن ها را دشوارتر به یاد خواهد سپرد تا وقتی که همین واژه ها را به صورت حکایت به او بدهم.[82]. حافظه بدون فاهمه نیز تقویت می شود یعنی به واسطه ی نیروی ناشی از چیز منحصر به فرد جسمانی که تخیل یا حس موسوم به مشترک را متأثر می کند. می گوئیم **منحصر به فرد** , زیرا تخیل فقط از [چیزهای] منحصر به فرد متأثر می شود. در حقیقت اگر کسی تنها یک داستان عاشقانه بخواند مادام که چندین داستان دیگر از همین نوع نخوانده باشد آن را بسیار خوب به یاد خواهد سپرد زیرا تنها این داستان در مخیله ی او جای خواهد



گرفت ولی اگر چندین داستان از همین نوع باشد همه را در آن واحد تصور خواهیم کرد و داستان ها به آسانی با هم اشتباه خواهد شد. همچنین می گویم : **جسمانی** , زیرا تخیل فقط از اجسام متأثر می شود. بنابراین چون حافه هم با [عمل] فاهمه تقویت می شود و هم بدون این عمل من حیث هی نه یاد هست و نه فراموشی. [83]. پس حافظه چیست؟ حافظه چیزی جز احساس تاثرات مغز همراه با اندیشه ی استمرار مشخص<sup>25</sup> احساس نیست؛ خاطره نیز همین را نشان می دهد. در حقیقت در خاطره ذهن درباره ی همین احساس می اندیشد , ولی نه به صورت مدتی ستمر ؛ بنابراین تصور این احساس , عین استمرار احساس نیست , یعنی عین حافظه نیست. در مورد دانستن این معنی که آیا خود تصورات در معرض فسادند یا نه باید گفت که آن ها را در فلسفه خواهیم دید. و اگر کسی باشد که این سخن برایش زیاده ناموجه می نماید برای مقصود ما کافی است که درباره ی این معنی بیندیشد که چنانکه از مثال مذکور در بالا بر می آید یک چیز هر قدر که جزا تر باشد آسان تر به یاد می ماند. همچنین هر چه چیزی بیشتر قابل فهم باشد آسان تر هم به یاد سپرده می شود. بنابراین نتیجه می گیریم که ما نمی توانیم چیزی را که از همه جزا تر و کاملاً قابل فهم است به یاد نسپاریم.

[84]. بنابراین ما تمایزی میان تصور حقیقی و ادراکات دیگر نهادیم و نشان دادیم که توهمات و تصورات خطا و دیگر [تصورات] مشابه ریشه در تخیل دارند یعنی از احساس های اتفاقی (اگر بتوان گفت) و جدا و ناپیوسته که ناشی از قدرت ذهن نیست بلکه ناشی از علل خارجی است بر حسب آنکه جسم \_ چه در خواب و چه در بیداری \_ از حرکات مختلف متأثر شده باشد. در هر حال هر کس هر چه می خواهد از تخیل دریابد به شرط آنکه قبول کند که تخیل چیزی متفاوت با فاهمه است و ذهن نسبت به آن منفعل است و در عین حال بدانیم که چگونه می توانیم به یاری فاهمه خود را از آن برهانیم. بنابراین نباید کسی تعجب کند که من در اینجا پیش از آنکه ثابت کنم که اجسامی و چیزهای ضروری دیگر وجود دارد از تخیل و جسم و ترکیب آن سخن می گویم. در حقیقت مهم نیست که من از تخیل چه اراده کنم به شرط آنکه بدانم که تخیل چیز مبهمی است و غیره.

[85]. و اما ما نشان دادیم که تصور حقیقی تصور ساده است یا مرکب از تصورات ساده است و نشان

---

25. اگر به عکس استمرار نامشخص باشد یادآوری این چیز ناقص است؛ این را ظاهراً همه کس دریافته است. در حقیقت اغلب اتفاق می افتد که برای اینکه سخن کسی را [درباره ی واقعه ای] باور کنیم , از او می پرسیم کی و در کجا این [واقعه] اتفاق افتاده است. زیرا هر چند , تصورات , خود , استمرار معینی در ذهن دارند با این همه چون ما عادت داریم که زمان را به وسیله ی مقیاسی از حرکت مشخص کنیم امری که به یاری تخیل نیز صورت می گیرد هرگز چیزی در حافظه نداشته ایم که صرفاً ذهنی باشد.

می دهد که چگونه و چرا چیزی هست یا ساخته شده است ؛ [همچنین نشان دادیم که] آثار ذهنی آن در نفس ناشی از مطابقت آن با ذات عینی و خارجی متصور است؛ که قدما می گفتند، یعنی اینکه علم حقیقی از علت به معلول طی طریق می کند ؛ جز اینکه تا آنجا که من می دانم آن ها هرگز مانند ما بر آن نبوده اند که نفس مطابق با قوانینی معین و مانند نوعی دستگاه خودکار غیرمادی عمل می کند.[86]. بنابراین ما تا آنجا که در قدم اول ممکن بود شناختی از فاهمه ی خود و چنان قاعده ای از تصور حقیقی به دست آوریم که دیگر بیمی از آن نداریم که تصورات حقیقی را با تصورات خطا یا توهمات اشتباه کنیم. همچنین تعجب نخواهیم کرد از اینکه چرا ما چیزهایی ادراک می کنیم که به هیچ وجه در حیطه ی تخیل جای نمی گیرد و چرا چیزهای دیگری در تخیل هست که قویا مخالف فاهمه است و چیزهای دیگری که موافق آن است. در حقیقت می دانیم که اعمالی که به واسطه ی آن ها تخیلات حاصل می شود مطاب با قوانینی [خاص] کاملا متفاوت با قوانین فاهمه صورت می گیرد و [همچنین می دانیم که] نفس در تخیل رفتاری منفعلانه دارد.[87]. همچنین از آنچه گفتیم می توان دریافت که کسانی که [قوه ی] تخیل را از قوه ی فهم به دقت تمیز نداده اند به چه آسانی ممکن است در خطاهای بزرگ بیفتند. خطاهایی از قبیل اینکه بُعد باید در محلی باشد؛ بُعد باید منتزهی باشد؛ اجزاء بُعد در عالم واقع از یکدیگر متمایزند و اینکه بُعد ، نخستین و یگانه اصل همه ی چیزهاست و زمانی مکانی کم تر اشغال می کند و زمانی مکانی بیشتر ، و بسیاری چیزهای دیگر مانند این ها که همه چنانکه در جای خود نشان خواهیم داد کاملا خلاف حقیقت است.

[88]. سپس چون کلمات ، جزیی از تخیل است به این معنی که چون بسیاری از توهمات ما ناشی از آن است که کلمات در حافظه به پیروی از شرایط خاص بدن به نحوی مبهم به هم می آمیزند بی شک کلمات درست مانند تخیل ممکن است علت خطاهای بیشمار و بزرگ شوند مگر آنکه سعی بسیار به کار بریم که خود را از آن ها برکنار نگاه داریم.

[89]. به علاوه کلمات به دلخواه و مطابق فهم عامه ساخته می شوند و بنابراین فقط علامات چیزهاوند آنگونه که در فاهمه وجود دارند. این را به روشنی از این معنی می توان دریافت که به همه ی چیزهایی که فقط در فاهمه وجود دارند و در تخیل [وجود ندارند] غالبا نام های سلبی داده اند مانند : غیرجسمانی ، نامتناهی ، و غیره و حتی بسیاری از چیزهایی را که در واقع ایجابی اند به نحوی سلبی بیان می کنند و بالعکس مانند غیرمخلوق، غیروابسته (مستقل)، نامتناهی، نامیرا و غیره شاید به سبب آنکه متضاد آن ها را بسیار آسان تصور می کنیم به همین سبب است که نام های اخیر بیش از نام های ایجابی به ذهن

آدمیان راه یافته اند و جای آن ها را گرفته اند. ما بسیاری از چیزها را تصدیق و انکار می کنیم زیرا طبیعت کلمات به ما اجازه می دهد که تصدیق و انکار کنیم نه طبیعت چیزها ؛ و بنابراین اگر این را ندانیم به آسانی هر باطلی را حقیقی می انگاریم.

[90]. به علاوه باید از یک علت بزرگ دیگر اشتباه که مانع از آن است که فاهمه درباره ی خود بیاندیشد اجتناب کنیم ؛ در حقیقت هنگامی که تخیل و تفهم را از هم باز نمی شناسیم گمان می کنیم که چیزی که آسان تر تخیل می کنیم برای ما روشن تر است و گمان می کنیم که چیزی را که تخیل می کنیم می فهمیم. در نتیجه آنچه را باید سپس تر بیاوریم نخست می آوریم ؛ به این ترتیب نظم حقیقی پیشرفت مختل می شود و هیچ چیز به نحو درست استنتاج نمی شود.

## [12. بخش دوم روش]

[91]. و اکنون<sup>26</sup> من برای اینکه سرانجام به بخش دوم این «روش» برسیم نخست هدف خود را در این روش و سپس وسایل نیل به آن را شرح می دهم. هدف عبارت از داشتن تصورات روشن و متمایز است یعنی تصویری که از ذهن محض ناشی می شود نه از حرکات اتفاقی بدن. سپس برای اینکه همه ی تصورات را بتوان به یک تصور تاویل کرد خواهیم کوشید تا آن ها را به هم ربط دهیم و به قسمی تنظیم کنیم که ذهن ما تا آنجا که ممکن است بتواند واقعیت طبیعت را در کل و جزء آن به تصور در آورد.

[92]. در مورد نکته ی اول [باید بگوییم که] هدف نهایی ما چنانکه قبلا گفتیم آن است که متصور یا تنها با ذات خود یا با علت قریب خود ادراک شود. از این روشی اگر فی النفسه وجود دارد یا چنانکه معمولاً می گویند خود ، علت خود است باید فقط با ذات خود شناخته شود ؛ به عکس اگر فی النفسه وجود ندارد ولی برای وجود داشتن محتاج به علتی باشد باید با علت قریب خود شناخته شود.<sup>27</sup> زیرا شناخت معلول در حقیقت چیزی جز به دست آوردن شناختی کامل تر درباره ی علت نیست.

---

26. قاعده ی اصلی این بخش چنانکه از بخش اول بر می آید بررسی همه ی تصورات فاهمه ی محض است که ما در خود می یابیم تا بتوانیم آن ها را از تصویری که در تخیل می سازیم باز شناسیم و این باز شناسی باید به یاری خواص هر یک یعنی خواص فاهمه و خواص تخیل صورت گیرد.

27. باید توجه کنیم که از این چنین بر می آید که ما نمی توانیم چیزی درباره ی طبیعت دریابیم مگر آنکه در عین حال شناخت خود را درباره ی علت نخستین یعنی خدا افزایش دهیم.

[93]. بنابراین مادام که سخن از تحقیق در واقعیت است ما هرگز مجاز نیستیم که از [مفاهیم] انتزاعی چیزی استنتاج کنیم و باید سخت مواظب باشیم که چیزهایی را که فقط در فاهمه وجود دارند با چیزهای موجود در واقعیت اشتباه نکنیم. ولی بهتری نتیجه را باید از ذات جزئی ایجابی یا تعریف صحیح و مطابق با حقیقت استخراج کرد. زیرا فاهمه نمی تواند از علوم متعارفه ی کلی به اشیاء جزئی فرود آید چه علوم متعارفه به [چیزهای] بیشمار امتداد می یابد و موجب نمی شود که فاهمه به یک چیز جزئی بیش از چیز جزئی دیگر امعان نظر کند.

[94]. بنابراین راه درست کشف [حقیقت] عبارت است از ساختن اندیشه ها با ابتداء به تعریفی معین , [کاری] که هر چه چیز مورد بحث بهتر تعریف شود آسان تر و با موفقیت بیشتر پیش خواهد رفت. از این رو نکته ی اساسی این بخش دوم «روش» منحصرأ به شناخت شرایط تعریف خوب و نیز به وسیله ی یافتن آن مربوط است. پس من نخست به شرایط تعریف می پردازم.

### [13. در باب شرایط تعریف]

[95]. تعریف , برای اینکه بتوان آن را کامل خواند باید ذات درونی چیز را آشکار کند و ما باید دقت کنیم که خصوصیات (propria) را جای این ذات نگذاریم. برای توضیح این معنی (ضمن کنار نهادن مثال های دیگر برای اینکه وانمود نشود که من می خواهم خطاهای دیگران را نشان دهم) فقط مثال چیز مجردی را انتخاب می کنم که مهم نیست آن را چگونه تعریف کنیم؛ مثال دایره را. اگر دایره را شکلی تعریف کنیم ه همه ی خطوطی که از مرکز به محیط آن رسم شود به یک اندازه است , کسی نیست که متوجه نشود که چنین تعریفی به هیچ وجه ذات دایره را آشکار نمی کند بلکه فقط خصوصیتی از خصوصیات دایره را بیان می کند. و هر چند چنانکه گفتیم این نکته هنگامی که سخن از [اشکال] هندسی و همه ی دیگر وجودات عقلی است چندان اهمیتی ندارد با این همه هنگامی که سخن از چیزهای واقعی و جسمانی است اهمیت بسیار دارد زیرا خصوصیات چیزها مادام که ذات آن ها شناخته نشود قابل فهم نیست؛ اگر ذات چیزها را نادیده بگیریم ضرورتاً پیوستگی فاهمه که باید انعکاس پیوستگی طبیعت باشد به هم می خورد و ما فرسنگ ها از هدف خود دور می شویم. [96]. بنابراین برای اینکه از این خطا برهیم باید در تعریف این [قاعده]ها را رعایت کنیم:

1. اگر سخن از چیز مخلوقی است تعریف چنانکه گفتیم باید شامل علت غریب باشد. از این رو به موجب این قاعده دایره را باید چنین تعریف کرد: دایره شکلی است که از رسم هر خطی پدید می آید که یک سر آن ثابت و سر دیگر آن متحرک باشد؛ این تعریف به وضوح شال علت غریب است.

2. مفهوم یا تعریف چیز باید چنان باشد که همه ی خصوصیات آن مادام که آن چیز را به تنهایی و نه مرتبط با چیزهای دیگر در نظر می گیریم بتوان از آن [مفهوم یا تعریف] استنتاج کرد همان گونه که در تعریفی از دایره به دست دادیم می توان دید. در حقیقت از آن [تعریف] چنین نتیجه می گیریم که همه ی خطوطی که از مرکز به محیط رسم شود به یک اندازه است. و اما این که این امر شرط ضروری هر تعریفی است برای هر کس که در آن نیک بنگرد به قدری آشکار است که ظاهراً حاجت نیست که برای اثبات آن درنگ کنیم یا نشان دهیم که از این شرط دوم چنین بر می آید که هر تعریفی باید اجابتی باشد. سخن من ناظر به تصدیق عقلی است چه نظری به تصدیق لفظی ندارم. تصدیق لفظی به سبب فقر لمات ممکن است گاهی به نحو سلبی بیان شود هر چند به نحوی اجابتی بیان شود.

[97]. برای تعریف چیز غیرمخلوق به عکس :

1. آن چیز باید طارِد هرگونه علتی باشد به این معنی که برای توجیه خود نیازی به چیزی بیرون از خود نداشته باشد.

2. وقتی که تعریف این چیز داده شد باید دیگر جایی برای این سوال باقی نماند که آیا وجود دارد یا ندارد.

3. از جهت ارتباط آن با ذهن باید شامل اسم هایی که بتوان آن ها را به صفت تبدیل کرد نباشد به این معنی که حاوی هیچ لفظ مجردی نباشد.

4. و بالاخره ( هر چند تذکر آن چندان ضرورتی ندارد ) از تعریف آن [چیز] باید همه ی خصوصیات آن [چیز] استنتاج شود. البته همه ی این ها برای کسی که به دقت در این امر تأمل کند بدیهی است.

[98]. همچنین گفتم که بهترین نتیجه از ذات اجابتی چیز جزئی استخراج می شود : در حقیقت هرچه تصویری جزئی [=ضد کلی] تر باشد متمایزتر و در نتیجه روشن تر خواهد بود. از این چنین نتیجه می گیریم که باید بیش از هر چیز در جست و جوی شناخت چیزهای جزئی باشیم.

[14]. در باب وسایل شناخت چیزهای سرمدی



[99]. برای رعایت نظم و برای اینکه همه ی ادراکات ما مرتب و به هم پیوسته باشد باید هرچه زودتر \_ چه مقتضای عقل چنین است \_ به جست و جوی این معنی برمی آیم که آیا «وجود» ی هست یا اگر هست چگونه وجودی است که که علت همه ی چیزها باشد به قسمی که ذات متصور او در ذهن نیز علت همه ی تصورات باشد. آن گاه ذهن ما چنانکه گفتیم طبیعت را به نحو کامل در خود منعکس خواهد کرد زیرا به نحو متصور هم ذات و هم نظم و ترتیب و هم وحدت طبیعت را در خود خواهد داشت. بنابراین می توانیم دریابیم که قبل از هر چیز لازم است که همه ی تصورات خود را از چیزهای جسمانی یعنی از موجودات واقعی استنتاج کنیم و برای این کار حتی الامکان بر حسب سلسله ی علل از یک موجود واقعی به موجودات واقعی دیگر پیش برویم به قسمی که هرگز نه از انتزاعیات یا از کلیات بگذریم و نه از آن ها چیزی واقعی استنتاج کنیم و نه آن ها را از چیزی واقعی نتیجه بگیریم ؛ [چه] هم آن پیشرفت درست فهم را متوقف می کند و هم این.

[100]. و اما باید توجه داشت که مراد من از سلسله ی علل و چیزهای واقعی در اینجا سلسله چیزهای جزئی متغیر نیست بلکه فقط سلسله چیزهای ثابت و سرمدی است. در حقیقت انسان ضعیف تر از آن است که بتواند سلسله چیزهای جزئی متغیر را چه به سبب تعدد بی حساب آن ها و چه به سبب شرایط نامتنتهای مربوط به یک چیز واحد که هر یک از آن ها ممکن است علت وجود داشتن یا وجود نداشتن آن چیز باشد تعقیب کند. زیرا وجود آن ها هیچ ارتباطی با ذات آن ها ندارد یا (چنانکه قبلا گفتیم) حقیقتی سرمدی نیست. [101]. ولی در حقیقت حتی هیچ حاجتی نیست به اینکه ما سلسله یا توالی آن ها را دریابیم زیرا ذات چیزهای جزئی متغیر را نمی توان از توالی یا ترتیب وجود یافتن آن ها استنتاج کرد چه ترتیب و توالی وجود یافتن آن ها ما را از چیزی جز تعینات بیرونی یا روابط یا حداکثر از شرایط آن ها که فرسنگ ها از ذات درونی چیزها فاصله دارد آگاه نمی کند. به عکس ذات درونی را فقط باید در چیزهای ثابت و سرمدی طلب کرد و نیز در قوانین نهفته در این چیزها و در رمزهای حقیقی آن ها که همه ی چیزهای جزئی بر اساس آن ها ساخته و پرداخته می شود. در حقیقت [چیزهای] جزئی متغیر چنان عمیقاً و اساساً وابسته به این [چیزهای] ثابت اند که بدون آن ها ممکن نیست نه وجود داشته باشند و نه دریافته شوند. از این رو این [چیزهای] ثابت و سرمدی هرچند خود نیز جزئی اند با این حال برای ما به سبب حضور و قدرت آن ها در همه جا مانند کلیات یا اجناس برای تعاریف چیزهای جزئی متغیر و نیز به منزله ی علت قریب همه ی چیزها خواهند بود.

[102]. ولی چون چنین است به نظر می آید که با این حال توانایی رسیدن به شناخت این چیزهای جزئی [متغیر] بسیار دشوار است زیرا ادراک همه ی آن ها در آن واحد کاری است که از قدرت فاهمه ی انسانی بسیار فراتر است. و اما ترتیبی که به موجب آن یک چیز را باید پیش از چیز دیگر دریافت نباید، چنانکه گفتیم، نه از توالی وجود آن ها طلب کرد و نه حتی از چیزهای سرمدی. زیرا چیزهای سرمدی همه بالطبع مقارن اند؛ در نتیجه ضرورتاً باید علاوه بر معین ها که از آن ها برای فهم چیزهای سرمدی و قوانینشان استفاده می کنیم در معین های دیگر نیز باشیم. با این همه اینجا نه جای بررسی آن ها است و نه بررسی آن ها پیش از آنکه شناختی کافی از چیزهای سرمدی و قوانین تخطی ناپذیر آن ها به دست آوریم و طبیعت حواس ما شناخته شود ضرورتی دارد.

[103]. به موقع است که پیش از آنکه به شناخت چیزهای جزئی بپردازیم آن معین هایی را بررسی کنیم که همه به ما یاری می دهند که بدانیم چگونه حواس خود را به کار بریم و برای تحدید چیز مورد مطالع بر اساس ترتیب و قواعد معین آزمایش های کافی به عمل آوریم تا از آن ها نتیجه بگیریم که آن چیز بر طبق کدام قوانین چیزهای سرمدی پدید آمده است و چنانکه در جای خود نشان خواهیم داد طبیعت درونی آن را بشناسیم. در اینجا فقط سعی خواهیم کرد که چیزهایی را بررسی کنیم که به نظر می آید که برای نیل به شناخت چیزهای سرمدی ضروری است و تعاریفی از آن ها به دست می دهیم که مطابق با شرایط سابق الذکر باشد.

[104]. برای این کار باید آنچه را بالاتر گفتیم به یاد آورد؛ گفتیم که هنگامی که ذهن به اندیشه ای روی می آورد تا آن را بررسی کند و از آن به ترتیب درست چیزهایی را که به طور صحیح باید استنتاج کرد استنتاج کند، نادرستی این اندیشه را اگر نادرست باشد کشف خواهد کرد؛ اگر به عکس، درست باشد، آنگاه چیزهای درست را با موفقیت تمام و بی هیچ وقفه ای از آن استنتاج خواهد کرد. من می گویم که این کار برای [نیل به آنچه] مقصود ماست ضروری است زیرا ممکن نیست هیچ مبنا [یا اصل] دیگری تعیین کننده ی اندیشه های ما باشد. [105]. بنابراین اگر بخواهیم به جست و جوی چیزی برآیم که نخستین همه ی چیزها باشد وجود مبنا [یا اصلی] که اندیشه های ما را در آن هدایت کند ضروری است. به علاوه چون روش عبارت از همان شناخت انعکاسی است این مبنا [یا اصل] که باید اندیشه ی ما را هدایت کند ممکن نیست جز شناخت آنچه صورت حقیقت را تشکیل می دهد و نیز شناخت فاهمه و خصوصیات و قوای آن چیز دیگری باشد: در حقیقت هنگامی که آن را به دست آوریم هم به مبنا یا

اصلی که از اندیشه های خود استنتاج می کنیم دست خواهیم یافت و هم به راهی که با آن فاهمه بر حسب وسع خود خواهد توانست به شناخت چیزهای سرمدی با در نظر گرفتن [میزان] قوای فاهمه نائل آید.

### [15] در باب قوه ی فاهمه و خصوصیات آن

[106]. اگر چنانکه در بخش اول نشان دادیم در طبیعت اندیشه است که تصورات حقیقی بسازد اکنون باید ببینیم مراد ما از قوا و توانایی فاهمه چیست. چون بخش عمده ی «روش» ما این است که قوای فاهمه و قوای طبیعت آن را به بهترین نحو ممکن در یابیم (به موجب بحثی که در بخش دوم ارائه کردم) ضرورتاً باید آن را از خود تعریف فاهمه استنتاج کنیم. [107]. ولی تا اینجا ما هیچ قاعده ای برای یافتن تعاریف نداشتیم و چون نمی توانیم آن ها را تقریر کنیم مگر آنکه طبیعت یا تعریف فاهمه و نیز توانایی آن شناخته شود در نتیجه یا باید تعریف فاهمه به خودی خود روشن باشد یا ما نمی توانیم چیزی بفهمیم. با این همه تعریف فاهمه به خودی خود روشن نیست. ولی چون خصوصیات آن را (مانند همه ی چیزهایی که در فاهمه برای ما حاصل می شود) نمی توان به نحوی روشن و متمایز دریافت مگر آنکه طبیعت آن شناخته شود پس نتیجه می گیریم که اگر توجه خود را به خصوصیات فاهمه که آن را به نحوی روشن و متمایز درمی یابیم معطوف کنیم تعریف فاهمه خود به خود روشن خواهد شد. بنابراین در اینجا خصوصیات فاهمه را بر می شمیریم، آن ها را بررسی می کنیم و بررسی را از ابزارهای فطری خود آغاز می کنیم.<sup>28</sup>

[108]. خصوصیات فاهمه که من مخصوصاً به آن ها توجه کرده ام و آن ها را به روشنی در می یابم این هاست:

1. فاهمه متضمن یقین است یعنی می داند که چیزها واقعا همان اند که به صورت تصور در آن وجود دارند.

2. فاهمه چیزهایی ادراک می کند یعنی تصوراتی می سازد بعضی را به طور مطلق بعضی دیگر را با تصورات دیگر. چنانکه تصور کمیت را به نحوی مطلق می سازد و متوسل به اندیشه های دیگر نمی شود. ولی تصورات حرکت را بدین گونه نمی سازد بلکه آن ها را با توسل به تصور کمیت می سازد.

3. تصوراتی که فاهمه آن ها را به طور مطلق می سازد بیان کننده ی نامتناهی است. اما در مورد

28. نگاه کنید به بالاتر صفحه ی 30، 31 و بعد.

تصورات نامتعیّن [باید گفت که] فاهمه آن ها را به یاری تصورات دیگر می سازد. حتی فاهمه اگر تصورات کمیت را هم از طریق علتی ادراک کند آن [کمیت] را تعین می بخشد مانند هنگامی که حجم را بر اثر حرکت سطح، سطح را بر اثر حرکت خط و بالاخره خط را بر اثر حرکت نقطه ادراک می کند؛ مع الوصف این ها کمکی به فهم کمیت نمی کند بلکه فقط به تعین آن کمک می کند. سبب آن این است که ما آن ها را چنانکه گویی بر اثر حرکت به وجود می آیند ادراک می کنیم و حال آنکه ما تا کمیت را ادراک نکنیم نمی توانیم حرکت را ادراک کنیم و همچنین می توانیم حرکت را تا به وجود آمدن خطی نامتناهی ادامه دهیم کاری که اگر تصویری از کمیت نامتناهی نمی داشتیم به هیچ وجه ممکن نبود.

4. فاهمه تصورا ایجابی را پیش از تصورات سلبی می سازد.

5. فاهمه چیزها را بیشتر در نوعی هیئت سرمدیت ادراک می کند تا [در هیئت] استمرار یا بهتر بگوییم برای ادراک چیزها هیچ توجهی نه به عدد آن ها دارد و نه به استمرار آن ها؛ ولی به عکس، هنگامی که تصور می کند آن ها را [در هیئت] عددی یا استمراری یا کمیتی معین ادراک می کند.

6. چنین می نماید که تصورات روشن و متمایزی که ما می سازیم نتیجه ی ضروری طبیعت ماست به قسمی که گویی این تصورات مطلقا تابع توانایی ماست؛ تصورات مبهم عکس آن هاست. در حقیقت [تصورات مبهم] به ناخواه ساخته می شود.

7. ذهن می تواند تصویری را که فاهمه از تصورات دیگر می سازد به انحاء متعدد تعیین کند. چنانکه مثلا برای تعیین یک سطح بیضی شکل نوک [چیز تیزی] را تصور می کند که متصل به ریسمانی حول دو مرکز حرکت کند؛ یا می تواند نقطه های بی نهایتی تصور کند که همگی نسبتی معین و همواره یکسان با خط راست معینی داشته باشند؛ یا می تواند مخروطی تصور کند که سطح موربی آن را قطع کرده باشد، به قسمی که زاویه ی میل بزرگ تر از زاویه ی راس مخروط باشد یا به بی نهایت انحاء دیگر.

8. هرچه متصور کامل تر باشد تصور نیز کامل تر است. در حقیقت ما معما طراح نمازخانه ای کوچک را به همان اندازه نمی ستاییم که طراح معبدی باشکوه را.

[109]. در باب چیزهای دیگر مربوط به اندیشه مانند عشق و شادی و جز آن ها [باید گفت که] من بر سر آن ها درنگ نمی کنم زیرا این چیزها ربطی به مقصود ما ندارد حتی نمی توان آن ها را پیش از ادراک فاهمه ادراک کرد. در حقیقت اگر ادراک زایل شود همه ی این چیزها نیز زایل خواهد شد.

[110]. تصورات خطا و توهمات (چنانکه بارها نشان داده ایم) هیچ چیز مثبتی ندارند که به سبب آن ها بتوان آن ها را خطا یا متوهم نامید ؛ بلکه فقط به سبب فقدان شناخت است که آن ها را چنین نامیده اند. بنابراین حال است که تصورات غلط و متوهم ، من حیث هی ، چیزی درباره ی ذات اندیشه به ما بیاموزد. به عکس این شناخت را باید از خصوصیات مثبتی طلب کرد که آن ها را از مد نظر گذرانده ایم به این معنی که اکنون باید خصوصیتی مشترک انتخاب کنیم که همه ی این خصوصیات ضرورتاً ناشی از آن ها باشد یعنی خصوصیتی که اگر موجود باشد این خصوصیات نیز موجود است و اگر زایل شود آن ها نیز زایل می شوند.



## یادداشت ها

[1]. تقریباً به ندرت پیش می آید که رساله ای در منطق با ترغیب اخلاقی آغاز شود ؛ ولی چیزی از این اسپینوزاییتر نیست. در حقیقت برای اسپینوزا منطق مقدمه ای برای اخلاق است (غالباً این نکته را فراموش می کنند که فلسفه ی اسپینوزا در کتابی به نام اخلاق شرح داده شده است) و هدف روش این نیست که به ما امکان دهد تا «اندیشه های خود را برای یافتن حقیقت در علوم هدایت کنیم» بلکه این است که به ما امکان دهد تا اندیشه های خود را برای تحقق کمال خود و وصول به سعادت ابدی هدایت کنیم. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , دوم , 5. همه ی این سرآغاز رساله (که یک سلسله از فصول رساله ی مختصر را منتها با نظم و ترتیبی دیگر به کار می برد) از خط کلی رساله های اخلاقی پیروی می کند: تمایز قائل شدن میان خبرهای «کاذب و فانی» و خیر اعلا و ابدی. البته در این صفحات می توان تجربه ی شخصی اسپینوزا را نیز یافت: ولی به هیچ وجه نمی توان آن ها را بر حسب حال خود او دانست ؛ الهام همه ی این سرآغاز رساله آشکارا رواقی است. دیلتای (Dilthey) آن را نزدیک به سخنان مارکوس اورلیوس (Marcus Aurelius) می داند و دونین بورکوفسکی (Dunin-Borkovsky) و م. وولفسن (M. Wolfson) آن را با سخنان سنکا مقایسه می کنند. به نظر ما به زحمتش نمی ارزد که به جست و جوی سرمشق مشخصی برای تعارفات برآیم : می دانیم که تا چه اندازه مشرب رواقی در قرون شانزدهم و هفدهم رواج داشت. و اما در مورد تمایز میان داشتن خیر فانی و لذتی که داشتن خیر حقیقی به ما می بخشد باید بگوییم که این نوع تمایز نهادن از زمان پتروس لومباردوس (Petrus-Lombardus) در فلسفه ی مدرسی معمول بوده است.

[2]. مقایسه کنید با: نامه به بومستر (نامه ی سی و هفتم) , یادداشت 1. تعبیر «پیشرفت علوم و هنر» ( propter augmantum scientiarum et artium) از تعبیرات خاص بیکن است. کاملاً مشهود است که اسپینوزا در عین حال هم از بیکن الهام می گیرد و هم با او مخالفت می کند. درست همین موقف را در برابر دکارت و هابز نیز دارد.

[5]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , دوم , 5 , 9.

[6]. فهم متضمن یا خود- قبول است. مقایسه کنید با: برونشویگ , اسپینوزا و معاصرانش , پاریس , 1923 , ص 1 به بعد , و رشد وجدان در فلسفه ی غربی ( Le progresdela conscience dans la philosophie occidentale) , پاریس , 1927 , اول , ص 313 به بعد .

[8]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , دوم , 24.

[9]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , دوم , 14.

[10]. مقایسه کنید با : اخلاق , سوم , 2 , تبصره های 2 و 4 ؛ سوم , 24.

[11]. رساله ی مختصر , اول , 10.

[12 و 13]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , اول , 10 و دوم , 4 ؛ تفکرات مابعدالطبیعی ( Cogita temetaphysica ) , اول , 6 ؛ اخلاق , چهارم , پیشگفتار. و ونسل (Wenzel) و کاسیرر (Cassirer) این قسمت را زیاده مبهم دانسته و تصحیحی در متن آن پیشنهاد کرده اند. باید گفت که این ابهام قابل توجه است زیرا اسپینوزا را درگیر با اصل موجبیت مطلق خاص خود نشان می دهد. معنی آن ظاهرا این است که خیر و شر تنها وجودات عقل اند , نه واقعیت هایی در طبیعت. از این رو قضاوت های ارزشی هیچ حقیقتی در بر ندارد. اگر انسان این را می دانست و مخصوصا می دانست که هرچه هست و هرچه روی می دهد به موجب قوانین موجب و حتمی و ناگزیر طبیعت هست و روی می دهد از چنین قضاوت هایی پرهیز می کرد یا درست تر بگوییم محال بود که چنین قضاوت هایی بکند. ولی این را نمی داند یا فقط به نحوی انتزاعی می داند. در این صورت تصویری یا کمال مطلوبی درباره ی طبیعت انسانی شکل می گیرد-ممکن است و باید شکل بگیرد- که او خیر و شر برای انسان را با توجه به آن تعیین می کند. بنابراین اخلاق ضرورتا مستلزم نوعی مردم شناسی است. و اما همین کمال مطلوب یعنی طبیعت انسانی کامل , ملهم این خواست انسان است که خود را با آن وفق دهد و آن را تحقق بخشد و سبب می شود که حقیقتا تحقق یابد.

[13]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , دوم , 23. اتحاد با کل طبیعت با اتحاد با خدا یکی است. این موضوع آشکارا جنبه ی رواقی دارد.

[14]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , دوم , 6 , 7 , 19 , 26 ؛ اخلاق , چهارم , 18 , تبصره ؛ 35 , نتیجه ی 1 ؛ 37 ؛ پنجم , 10 , تبصره , سعادت اعلای انسان عبارت است از فهم اتحاد خود با کل طبیعت , و مشارکت با دیگران در این شناخت , یا بهتر بگوییم , اتحاد با دیگران در این شناخت , چیزی که معادل اسپینوزایی رویت خدا در عرفان , و نیز معادل اتحاد قدیسان , یا مومنان , در ایمان , و از طریق ایمان با یکدیگر است.

[17]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , دوم , 12 و 13 . جالب توجه است که «اخلاق موقت» اسپینوزا با اخلاق دکارت (نگاه کنید به : گفتار, سوم و آثار , جلد ششم , ص 22 به بعد) عمیقا متفاوت است.

[18,19]. مقایسه کنید با رساله ی مختصر , دوم , 1 و 2 ؛ اخلاق , دوم , 40 , تبصره ی 2. کار اسپینوزا در تقسیم بندی حالات شناخته موجب مباحثات و مجادلاتی البته عموما بی نتیجه شده است , زیرا این تقسیم بندی نسبتا سنتی و مطابق با تقسیم کلاسیک قوای شناختی نفس به حس یا تخیل (لاتینی: *sensus* و *imaginatio*؛ یونانی: *aisthesis* و *phantasia*) عقل (لاتینی: *ratio*؛ یونانی: *logos*) و ادراک شهودی (لاتینی: *intellectus*؛ یونانی: *nous*) که به ارسطو (درباره ی نفس , سوم , 3 , 427 ب) باز می گردد. این تقسیم سه قسمتی گاهی , حتی در نزد ارسطو نیز جای خود را به تقسیمی چهار قسمتی (مقایسه کنید با : درباره ی نفس , سوم , 3 , 428 الف: حس , عقیده , علم , ادراک , یا آنالوژیکای دوم, دوم, 19, 100ب: عقیده , استدلال , علم ) یا تقسیمی باز هم پیچیده تر می دهد , مانند آنچه در اخلاق نیکوماخوسی (سوم , 3 , 1139 ب) می بینیم. دکارت حالات ادراک را به احساس تخیل و عقل محض تقسیم می کند (مقیسه کنید با: اصول فلسفه , اول, 32, آثار, جلد هشتم و اسپینوزا , اصول فلسفه ی دکارت , اول , 15, تبصره) ؛ در نزد خود اسپینوزا نیز (اخلاق , دوم , 38 , 39 , 40) تقسیم حالات ادراک را به تخیل (*imaginatio*) , شناخت استدلالی

(ratio) و علم شهودی (scientia intuitiva) می بینیم. بعضی به این امر که اسپینوزا در رساله ی مختصر تقسیم بندی سه قسمتی پیشنهاد می کند که به زعم آن ها در اخلاق نیز به آن بازمی گردد اهمیت بسیار داده اند. در حقیقت تقسیم بندی سه قسمتی رساله ی مختصر (پیشگفته) با تقسیم بندی اخلاق بسیار متفاوت است ، در آنجا دو طبقه ی اول (شناخت از طریق مسموعات و شناخت از طریق تجربه ی مبهم) را تحت نام مشترک opinion imagination آورده و دو طبقه ی برتر را اعتقاد حقیقی (vera fides) و شناخت روشن و متمایز (distincta cognitio clara et) دانسته است. وانگهی طبقه بندی رساله ی مختصر ربط منطقی اندکی با خود دارد و اسپینوزا در آن همچنین طبقه بندی چهار قسمتی (پیشگفته) به دست می دهد: 1. مسموع 2. تجربه 3. اعتقاد 4. شناخت روشن. می توان این نظر گبهارت را پذیرفت که هدف تمایز میان شناخت از طریق تجربه ی مبهم امکان دادن به انتقاد عمیق تری از بیکن بود که معرف حالت شناخت ناقص بود (مقایسه کنید با : یادداشت های گبهارت در ترجمه ی رساله ی اصلاح فاهمه ی او ، اسپینوزا ، تحقیق در اصلاح فاهمه ، لایپزیک ، 1923 ، ص 183) . من اضافه ی کنم که معرفی شناخت از طریق مسموعات (ex auditu) به عنوان طبقه ای جداگانه (ناقص ترین شناخت) احتمالاً در اندیشه ی اسپینوزا مقدمه ی انتقاد از ایمان (fides EXAUDLTU) و شناخت تاریخی مبتنی بر روایت (fides historica) بود؛ وظیفه ای که اسپینوزا آن را در رساله ی الهیات و سیاست (Tractatus theologico-politicus) به جای خواهد آورد.

[19]. 1. مقایسه کنید با : دکارت ، قواعد هدایت ذهن ، دوازدهم (آثار، جلد دهم، ص 422). شاید اسپینوزا در اینجا هابز را در نظر داشته است.

2. تجربه ی مبهم (experientia vaga) ؛ این اصطلاح از بیکن (Bacon) است: مقایسه کنید با: ارغنون جدید (novom Organun) ، اول ، 100.

3. اولاً این نوع شناخت امکان می دهد که وجود علت را استنتاج کنیم ، ولی چیزی از ماهیت آن به ما نمی شناساند. ثانیاً استنتاج از کلی چیزی جز قیاس نیست.

4. به جز موضوعات ریاضی و انتزاعی ، فقط سه چیزند که یا با ذات خود یا با علت قریب خود شناخته می شوند : خدا ، بعد و اندیشه.

[20]. باید توجه کنیم که اسپینوزا همه ی حالات کسب شناخت را «ادراک» می نامد. همچنین باید توجه کنیم که اگر اسپینوزا شناخت از طریق مسموعات را رد می کند به سبب آن نیست که این نوع شناخت مشکوک است : در نظر او این نوع شناخت حتی اگر به نحو غیرقابل تردیدی هم متیقن باشد باز هم ماهیت آن فروتر است. آنچه مورد نظر است متیقن بودن نیست فهم پذیر بودن است.

[21]. از امر احساس ، اتحاد میان نفس و بدن را استنتاج می کنیم ؛ به نظر می آید که این مطلب متوجه مخالفت با دکارت است.

[22]. از آنجا که نفس در فلسفه ی اسپینوزا تصور بدن است اتحاد آن با بدن هم ذاتی و هم فهم پذیر است. درباره ی نفس تصور بدن\_ تعبیر اسپینوزایی نفس صورت بدن در فلسفه ی مدرسی\_ نگاه کنید به : دونین\_ بورکوفسکی ( der junge De Spinoza), مونستر (munster), 1910, ص 365 به بعد, و ه.ه. وولفسن, فلسفه ی اسپینوزا, نیویورک, 1934, جلد اول, ص 21 به بعد؛ جلد دوم, ص 41 به بعد و 51 به بعد.

[23]. همین مثال ها در رساله ی مختصر, دوم, 1 و در اخلاق, دوم, 40, تبصره ی 2 نیز آمده است. اسپینوزا می گوید نمی خواهد وانمود شود که قصد اصلاح خطاهای دیگران را دارد؛ سخنی که پیوسته آن را تکرار می کند (مقایسه کنید با: بند 95, ص 78 و 79). ولی در عمل نه تنها رساله در اصلاح فاهمه, بلکه علاوه بر آن اخلاق نیز پر از مشاجره ی نهفته است.

[24]. مقایسه کنید با: قواعد هدایت ذهن, ششم (آثار, جلد دهم), ص 385 به بعد.

[25]. این برنامه تقریباً همان برنامه ی بیکن است.

[26]. وجود دقیقاً متناسب با ذات است و نمی توان آن را در جزئیات آن شناخت, مگر آنکه ذات آن شناخته شود حتی در آنجا که وجود ناشی از ذات به عنوان حقیقتی سرمدی نیست. درباره ی روابط ذات و وجود در فلسفه ی اسپینوزا نگاه کنید به کتاب ا.ریو و (A.Rivaud), مفاهیم ذات و وجود در فلسفه ی اسپینوزا, پاریس, 1905. پایان این بند ظاهراً حمله ای است به اعتقاد حاصل از طریق مسموعات: اگر انسان مسموع را فهم نکند چنین شناختی ممکن نیست در او موثر افتد و حتی ایجاد اعتقاد هم نمی کند. زیرا به عقیده ی اسپینوزا شناخت باید در انسان تاثیر کند.

[27]. عوارض را بدون ادراک ذات نمی توان ادراک کرد: نظری کاملاً معکوس نظر ارسطو که به موجب آن عوارض را می توان بدون ادراک ذات ادراک کرد. به نظر می آید که در اینجا مخالفت اسپینوزا متوجه بیکن است که می خواهد از عوارض «صَوْر» و «ذوات» اشیاء را استنتاج کند. مقایسه کنید با: نامه ی دوم.

[28,29]. مقایسه کنید با: ارسطو, آنالوطیقای دوم, 19, 100 ب؛ «عقیده» (daxo) و «استدلال» (logismos) معروض خطایند, و حال آنکه علم (episteme) و ادراک (nous) همواره حقیقی اند؛ اخلاق, دوم, 41.

[30]. مقایسه کنید با: اخلاق, دوم, 43, تبصره؛ همچنین مقایسه کنید با: آنالوطیقای دوم, اول 3, 72 ب؛ دوم, 19, 100 ب.

[31, 32]. مقایسه کنید با: بیکن, ارغنون جدید, پیشگفتار و اول, 2.

[33]. مقایسه کنید با: رساله ی مختصر, ضمیمه ی 2. دکارت, تاملات, سوم (آثار, جلد هفتم, ص 41 به بعد)؛ تفکرات مابعدالطبیعی, اول, 6, پنجم, 6. ماتصور حقیقی داریم: در فلسفه ی اسپینوزا جایی برای شک دکارتی وجود ندارد.

وجود خارجی شی وجود واقعی و فی النفسه است؛ وجود ذهنی شی وجود آن به این اعتبار است که متعلق تصور است ، یعنی وجود تصور من حیث اینکه تصور این شی است.

[34]. توازی تصور و متصور آن ، یعنی توازی وجود یا ذات خارجی و ذات ذهنی آن یا تصور متضمن این معنی است که تصورات اشیاء متفاوت همان اندازه با یکدیگر متفاوت اند که خود این اشیاء با یکدیگر. اصطلاح لاتینی *idea ideae* (تصور تصور) ماخوذ از اصطلاح یونانی *edidos eidon* ارسطو است : درباره ی نفس ، سوم ، 4 ، 29ب\_430الف .

[35]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر ، سوم ، 15 ، 3 ؛ اخلاق ، دوم ، 43 ، تبصره ؛ نامه ی هفتاد و ششم. حقیقت خود معیار خود است *Veritas sui sit norma* .

[36]. ظاهرا اسپینوزا در اینجا به دکارت نظر دارد. مقایسه کنید با : تفکرات مابعدالطبیعی ، اول ، 6 ، 6.

[37]. به نظر می آید که اسپینوزا ملهم از قواعد هدایت ذهن ، چهارم است ؛ مقایسه کنید با : آثار ، جلد دهم ، ص 573 و بعد.

[39]. این که کمال واقعی تصور و تابع کمال ذهنی متصور آن است یکی از اصول اساسی فلسفه ی دکارت است. نگاه کنید به : تاملات ، سوم ، آثار ، جلد هفتم ، ص 41 به بعد ؛ مقایسه کنید با : اسپینوزا ، اصول فلسفه ی دکارت ، اول ، اصل متعارف 4 . ولی استفاده ی اسپینوزا از این اصل بسیار ضد دکارتی است. ذهن هرچه بیشتر چیزها را بشناسد به همان اندازه بهتر خود را می شناسد زیرا از خود فقط شناختی انعکاسی دارد نه چنانکه در فلسفه ی دکارت می بینیم شهودی. از این رو به عقیده ی اسپینوزا باید از «خدا» آغاز کرد نه از «من» . مقایسه کنید با نامه به اولدنبرگ(نامه ی دوم) .

[40]. مقایسه کنید با : قواعد هدایت ذهن ، چهارم ، آثار ، جلد دهم ، ص 395.

[41]. اسپینوزا توازی تصور و متعلق آن را به نحوی مطلق ثابت کرده است : «نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاء است» (*Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*) (اخلاق ، دوم ، 17) . از این چنین نتیجه می شود که نمی توان مانند دکارت نظام تصورات را از نظام اشیاء جدا دانست ؛ همچنین نمی توان وجود موجودات مجزا از یکدیگر را پذیرفت : در این صورت نمی توان آن ها را شناخت. بنابراین واقعیت نظامی عقلانی است و نظمی عقلانی دارد.

[42]. عبارتی است که ظاهرا متوجه مخالفت با دکارت است. در حقیقت به عقیده ی دکارت از تصور خدا تقریبا نمی توان چیزی درباره ی اشیاء طبیعت استنتاج کرد (به جز ثبات قوانین طبیعت به طور کلی و ارزش قوانین هندسی و دوم حرکت به طور جزئی) ، نظر به اینکه رابطه ی میان خدا و جهان یکجانبه ، غیرعقلانی و آزادانه (آفرینش) است و این متضمن ضرورت علم تجربی و مابعدتجربی است. این ضرورت در فلسفه ی اسپینوزا لااقل در اصول از بین می رود.



[46]. مطلب به قدری مبهم است که ظاهراً چاره‌ای جز قبول این نظر گبهارت (پیشگفته، ص 184) نداریم که جزئی از جمله افتاده است.

[49]. مقایسه کنید با: قواعد هدایت ذهن، چهارم، آثار، جلد دهم، ص 393.

[51]. مقایسه کنید با: رساله‌ی مختصر، دوم، 1، 2؛ اخلاق، دوم، 40، تبصره 9.

[52]. توهم با تخیل یکی نیست. برای توهم کردن این معنی که مثلاً پترس به خانه می‌آید و جز آن نیازی نداریم به این که پترس و خانه و غیره را تصور کنیم. ضمناً متذکر می‌شویم که تمیز میان «تصور» و «متعلق آن (متصور) در همه‌ی تصورات اعم از درست و غلط صادق است.

[53]. مقایسه کنید با: رساله‌ی مختصر، اول، 1؛ تفکرات مابعدالطبیعی، اول، 1، 3؛ اخلاق، چهارم، تعریف 4. تعاریف پذیرفته‌ی اسپینوزا کاملاً سنتی است ولی اسپینوزا بنا بر عادت دائم خود تعاریف را تا آخر پیش می‌برد تا از آنها هرچه در آنها هست (و هرچه در آنها نیست) استخراج کند. ممکن چیزی است که می‌تواند باشد و نباشد (quod potest esse et non esse، قدیس توماس آکویناس، رد بر وثنیان (Contra Gent.)، سوم، 86)؛ ولی در اصل موجبیت اسپینوزا غیرموجب ندارد. با این حال چیزهایی ممکن \_ یعنی چیزهایی که به موجب ذات خود وجود ندارد \_ به موجب ارتباطی که با مجموع وجود دارند ضروری اند و مع الوصف بودن یا نبودن آن‌ها \_ در عین «ممکن» بودن \_ یا ضروری است یا محال. به این معنی اصطلاح «ممکن» به هیچ چیز واقعی قابل اطلاق نیست و تنها نشان دهنده‌ی جهل ماست. مقایسه کنید با اصطلاح «محتمل» در حساب احتمالات کلاسیک.

[54]. خدا \_ وجود دانای مطلق \_ ممکن نیست توهم کند زیرا توهم مبتنی بر جهل است و علم آن را غیرممکن می‌سازد. مقایسه کنید با: تفکرات مابعدالطبیعی، اول، 3، 8؛ دوم، 1، 3 و سوم، 12، 4.

[55]. چون وجود در نظر اسپینوزا تحقق ذات است پس به اندازه‌ی حالات و درجات ذات، حالات و درجات وجود دارد. بنابراین انسان من حیث هُو متفاوت با وجود حیوان یا شی بیجان است. از این رو حتی وقتی هم که نظام طبیعت را در نظر نداشته باشیم (شرط اساسی ممکن بودن توهم) محال است که بتوانیم حالت وجودی حیوانی (یا وجودی غیرمادی) را به انسان نسبت دهیم. این کار وقتی ممکن است که مفاهیم کلی را در نظر داشته باشیم. مقایسه کنید با: ا. ریوو، ذات و وجود در فلسفه‌ی اسپینوزا، ص 100 به بعد و اتین ژیلستون، نمایه‌ی مدرسی\_دکارتی، پاریس، 1914، ذیل کلمه.

[57]. در اینجا برای اسپینوزا توهمی در کار نیست زیرا اندیشه روشن و مبتنی بر آگاهی است.

[58]. «توانایی» ساختن توهمات چون مبتنی بر جهل است در حقیقت ناتوانی است. به عکس ناتوانی در ساختن توهمات چون ناشی از شناخت است کمال است. مقایسه کنید با: اخلاق، دوم، 17، که در آن اسپینوزا طرحی از تصور یک خیال حقیقی را (به پیروی از دکارت، گفتار، چهارم، 37) ترسیم می‌کند. مقایسه کنید با: رساله‌ی مختصر، اول، 1، 7.

[59, 60]. فیلسوفان مورد نظر اسپینوزا ظاهرا از یک سو متالهان اند و از سوی دیگر هابز است؛ مقایسه کنید با: De Corpore, اول, 3, 8.

[62]. مقایسه کنید با: دکارت, گفتار, چهارم, 39؛ تاملات, ششم, 71 و بعد؛ تفکرات مابعدالطبیعی, اول, 1, 5.

[63]. تمایل به توهم کردن یکی از بیماری های ذهن است که اسپینوزا می خواهد آن را دران کند. درمان آن به کار بستن اندیشه ی حقیقی است.

[64]. اولاً تصور چیز کاملاً بسیط مانند تصور خدا یا تصور بُعد. ثانیاً مقایسه کنید با: قواعد هدایت ذهن, دوازدهم, ص 399, 418, 420؛ گفتار, دوم, ص 18 به بعد. ثالثاً مقایسه کنید با: قواعد, هشتم, ص 399؛ گفتار, چهارم, 37, 39؛ تاملات, سوم, 37. همچنین مقایسه کنید با: قدیس توماس آکویناس, مختصر الهیات (Summa theologiae), اول, 17, 3؛ ارسطو, درباره ی نفس, دوم, 6, 430 ب.

[65]. تصویری که به روشنی ادراک شده باشد ممکن است بدون تصدیق ادراک شود. تخیل اساساً مبهم است.

[66]. مقایسه کنید با دکارت, تاملات, چهارم, ص 75 به بعد؛ اصول فلسفه, اول, 38؛ اخلاق, دوم, 35.

[68]. اجسامی... که از صرف ترکیب آن ها فهم به وجود می آید... مقایسه کنید با هابز, De Corpore, اول, 43 به بعد.

[69]. مقایسه کنید با: تفکرات مابعدالطبیعی, اول, 6؛ اخلاق, دوم, تعریف 4؛ دوم, 34؛ دوم, 43. تصور حقیقی به موجب صورت یا ذات خود حقیقی است نه به موجب نسبتی که با واقعیتی خارج از خود دارد. تصور حقیقی مطابق با متصور خود است (اخلاق, اول, اصل متعارف 6)؛ با آن مطابق است زیرا تصور حقیقی است, نه به عکس. مقایسه کنید با: ارسطو, متمایزیک, ششم, 7, بند 1.1؛ قدیس توماس آکویناس, Quaestiones disputatae de Veritate, پرسش اول, 1؛ مختصر الهیات (Summa theologiae), اول, پرسش 16, 2؛ پرسش 17, 1. واضح است که اندیشه ی اسپینوزا متوجه نمونه ی حقیقت ریاضی است, یک شکل هندسی, مستقل از واقعیت, یعنی مستقل از وجود یا فعلیت متعلق خود, حقیقی یا غلط است. این شکل با متصور خود یعنی ذات واقعی و خارجی خود مطابق است. تصور حقیقی در نزد اسپینوزا قبل از هر چیز تصور یک ذات است. تصور, هنگامی حقیقی است که عمل فهم باشد (تصور از نظر اسپینوزا تصویر نیست بلکه حکم است) نه هنگامی که امر مورد تصدیق بر حسب تصادف واقعا در طبیعت تحقق یافته باشد.

[70]. مقایسه کنید با نامه به چیرنهاوس (نامه ی هفتم). آنچه تصورات حقیقی را از تصورات غلط متمایز می کند روشنی و تمایز آنهاست. اشاره به هابز است که منکر امکان شناخت «اصل» بدون علت است (De Corpore, اول, 1, 3).

[71]. در رساله ی مختصر (دوم , 15 ؛ 16 ؛ 19) , شناخت عمل منفعلانه ی فاهمه معرفی شده بود ؛ چیزی بود که در فاهمه و به وسیله ی فاهمه تصدیق می شد. در رساله ی در اصلاح فاهمه و در اخلاق , فهم , فعال است. بر این تحول رای اسپینوزا بسیار تاکید کرده اند (نگاه کنید به : گبهارت , پیشگفته , ص 16 , 192).

[73]. رساله ی مختصر , سوم , مقدمه. مقایسه کنید با : اخلاق , دوم , 11 , نتیجه ؛ این نظریه که اندیشه ی فردی را ناشی از «اندیشه های یک صاحب اندیشه» می داند سخت یادآور مذهب اصالت وحدت ادراک (mono-intellectualisme) فلسفه ی اسلامی است که اسپینوزا ممکن است مستقیماً یا غیرمستقیم به واسطه ی ابن میمون یا ابن رشدیان پادوایی , با آن آشنا شده بود. مقایسه کنید با :

S.V.Dunin-Borkowsky , Der junge De Spinoza , .365.

[74]. مقایسه کنید با : اخلاق , دوم , 35.

[75]. مقایسه کنید با : بالاتر , شماره ی 55. علوم متعارف انتزاعی , در نظر اسپینوزا علوم متعارف منطقی یا مابعدالطبیعی است. به عکس مفاهیم ریاضی مفاهیم انتزاعی نیست. اگر قدم به قدم از روشن به روشن پیش برویم نباید بیمی از خطا کردن داشته باشیم.

[76]. مقایسه کنید با : اخلاق , دوم , 38 ؛ هابز , De Corpore , اول , 6 , 4\_13.

یادداشت شماره ی 22. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , اول , 7. صفات خدا که نشان دهنده ی ذات اوست عبارت است از فکر و بُعد. عدم تناهی الهی صفت نیست. می توان گفت که عین ذات خداست. مقایسه کنید با اخلاق , اول , علم متعارف سوم , ششم ؛ نامه به ل.مایر (نامه دوازدهم).

یادداشت شماره ی 22. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , اول , 1 , 3 . دکارت , گفتار , چهارم , ص 39 ؛ تاملات , سوم , ص 94 به بعد ؛ اصول فلسفه ی دکارت , اول , 9.

[77]. مورد نظر اسپینوز در اینجا هم شک مبالغه آمیز (doute hyperbolique) شکاک است و هم شک روشی (doute methodique) دکارت.

[78]. مقایسه کنید با : اخلاق , دوم , 449 , تبصره.

[79]. اصول فلسفه ی دکارت , اول , مقدمه , ص 313. مقایسه کنید با : دکارت , تاملات , اول , ص 22 , دوم , ص 26.

[80]. در نظر اسپینوزا به عکس دکارت , اثبات و نفی , از اعمال اراده نیست بلکه از اعمال خود فاهمه است. فهم , تصدیق است. مقایسه کنید با : ل.برونشوئیگ , اسپینوزا و معاصرانش , ص 33 به بعد. اخلاق , دوم , 43. نظریه دکارت درباره ی تصدیق ظاهرا در مجموع جابجایی نظریه ی او درباره ی ایمان (تصدیق ارادی) و بیان نظری حالت ذهنی

ریاضیدان \_ آفریننده است که حل مساله را پیش از آنکه بتواند برهانی برای آن بیاورد و در نتیجه آن را با یقین قطعی تصدیق کند پیش بینی می کند ؛ نظریه ی اسپینوزا درباره ی تصدیق بیان حالت ذهنی کسی است که هندسه می آموزد : فهمیدن قضیه ای و فهمیدن اینکه این قضیه صادق است و بنابراین تصدیق آن یک چیز واحد است.

[81]. مقایسه کنید با : نامه به بومستر (نامه ی سی و هفتم , که بالاتر به آن اشار کردیم). مقیسه کنید با : بیکن , De dignitate et augmentis scientiarum , پنجم , 5 ؛ اخلاق , دوم , 40 , تبصره ؛ سوم , 2 , تبصره ؛ پنجم , 34 , تبصره.

[82]. حس موسوم به مشترک (Sensus quem vocant communem) : مقایسه کنید با : درباره ی نفس , سوم , 1 , 428 ب ؛ درباره ی حافظه , اول , 450 الف. ژیلستون , فهرست مدرسی-دکارتی , ذیل کلمه. مقایسه کنید با : دکارت , گفتار , چهارم , ص 37 ؛ تاملات , دوم , ص 32.

[83]. تمایز میان حافظه (memoire) و خاطره (reminiscence) قابل توجه است. آپون (Appuhn) آن را نزدیک به تمایز برگسون (Bergson) می داند (اسپینوزا , آثار , جلد اول , ص 541). این تمایز مطابق است با تمایز میان لاتینی memoria = یونانی mneme و لاتینی reminiscentia = یونانی anamnesis , مقایسه کنید با : درباره ی حافظه , اول , 449ب ؛ دوم 451 الف. مقایسه کنید با : تنتوس , 191 ج.

[84]. تاملات , ششم , ص 78 به بعد ؛ اخلاق , دوم , 49 , تبصره . خصلت انفعالی تخیل ناشی از خصلت فاعلی حس است که با آن یک حالت ادراکی تنها تشکیل می دهد ؛ مقایسه کنید با : بالاتر , بند 18\_19.

[85]. مطابقت میان ذات واقعی و خارجی و ذات ذهنی به عقیده ی اسپینوزا موجب نوعی توازی میان علیت حاکم بر جهان واقعیت خارجی و علیت حاکم بر جهان واقعیت ذهنی یعنی میان علیت اشیاء و علیت تصورات می شود.

[86]. یک نمونه از چیزهایی که می توان آن ها را هم تخیل و هم ادراک کرد اشکال هندسی است.

[87]. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , اول , 2 , 22\_18 ؛ اخلاق ؛ اول , 13 ؛ اول , 15 , تبصره ؛ نامه به ل.مایر (نامه ی دوازدهم) ؛ نامه به هوده (Hudde) (نامه ی سی و پنجم). درباره ی تجزیه ناپذیری بعد نگاه کنید به : ل.برونشوینگ , اسپینوزا و معاصرانش , ص 63 به بعد.

[88] , [89]. مقایسه کنید با : نقد زبان در : بیکن , ارغنون جدید , اول , 43.

[90]. مغایرت عقل با تخیل اساسی است. عقل تخیل را امتداد نمی دهد؛ عقل متعلق به بخش دیگری از وجود است. میان آن ها معکوس امتداد وجود دارد , نه امتداد. حالت اول شناخت به حالت دوم آن امتداد نمی یابد ؛ از این رو به حالت دوم فقط با یک جهش می توان منتقل شد. می توان گفت که تخیل متعلق به قلمرو روان شناسی است ولی عقل نه.

[91]. مقایسه کنید با : بالاتر , بند 41. نمی توان کمال مطلوب استنتاج پذیری کامل واقعیت را روشن تر از این بیان کرد کمال مطلوبی که البته در امور مربوط به «چیزهای مادی متغیر» دست نیافتنی و حتی محال است ولی در امور مربوط به ذوات کاملاً قابل قبول است.

[92]. «علت خود» (causa sui) , مقایسه کنید با : اصول فلسفه ی دکارت , اول , 5 , تبصره ؛ تفکران مابعدالطبیعی , اول , 2 ؛ اخلاق , اول , دکارت , تاملات , پاسخ اول (کلیات آثار , جلد هفتم , ص 109) ؛ پاسخ چهارم (همان, ص 185) . اصطلاح causa sui به هیچ وجه «متداول» , یعنی درسی, نیست بلکه خاص دکارت است.

علت را با معلول آن نمی توان شناخت (نگاه کنید به : بالاتر , بندهای 21 , 29) ؛ به عکس , معلول را جز با علت نمی توان شناخت , شناخت (فهم) معلول مستلزم و متضمن شناخت علتی است که آن را پدید آورده یا معلول از آن ناشی می شوند ؛ مثلاً شناخت طبیعت متضمن و مستلزم خداست از این جهت که او علت معلولات شناخته و مدرک است. سخن این نیست که خدا را با معلولاتش می توان شناخت به عکس این است که معلولات را جز با شناخت خدا نمی توان شناخت. مقایسه کنید با : اخلاق , سوم.

[93]. مفاهیم انتزاعی اولاً مبهم و متعلق به قلمرو تخیل اند نه قلمرو عقل (نگاه کنید به : اخلاق , دوم , 40) ؛ ثانیاً امکان انتقال از کلی به جزئی , یعنی استنتاج چیز جزئی بر حسب علوم متعارفه ی ریاضی را نمی دهند ؛ مقایسه کنید با : نامه ی چیرنهاوس (نامه ی هشتاد و سوم) .

[94]. از هر جا که بخواهیم می توانیم آغاز کنیم. زیرا همه چیز در «کل» است و همه چیز در «کل» به هم پیوسته است. مقایسه کنید با : رساله ی مختصر , اول , 7 .

[95 , 96]. مقایسه کنید با بالاتر , بند 72. دو تعریف کاملاً برابرند , و نمی توان از یکی استنتاج کرد که از دیگری نتوان. ولی یکی «ایستا»ست و دیگری «پویا» و گرایش به قرن «پویایی» است. دلیل اینکه در تعریف نباید از «propria» (خصوصیات) استفاده کرد معلوم است. «proprium» خصوصیتی است که چیز مورد تعریف «در واقع» دارد. این برای تمییز آن از چیزهای مشابه دیگر کافی است. ولی برای تعریف آن کافی نیست. در واقع خود نیاز به تبیین دارد و نمی توان آن را جز با استناد به تعریف حقیقی تبیین کرد.

[97]. چنانچه کارل گبهارت متذکر می شود اسپینوزا قواعد این بند را در تعاریف اخلاقی اول دقیقاً رعایت کرده است. البته در تعریف چهارم زیرا صفات استنتاج کردنی نیستند.

[98]. جای تاسف است که اسپینوزا مثالی برای چنین استنتاجی به دست نداده است. در حقیقت تنها ذات جزئی ایجابی تحلیل شده ذات انسان بود. اسپینوزا به جای فیزیک از مردم شناسی سخن گفته است.

[103]. مقایسه کنید با : اصول فلسفی دکارت , دوم , 6 , تبصره , رساله ی مختصر , اول , 7 , 10 .



[105]. «بی هیچ وقفه ای»: مقایسه کنید با: اخلاق , دوم , 40 ؛ ارسطو , آنالوطیقای اول , دوم 2 , 53 ب ؛ دکارت , قواعد , دوم , ص 365 ؛ سوم , ص 370 ؛ اصول فلسفه , اول , 3.

[107]. مقایسه کنید با: بالاتر , بندهای 33 , 36 , 41 .



[www.jameayebaz.blogspot.com](http://www.jameayebaz.blogspot.com)