

# زمان و مکان در نظر میرزا خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک رساله فلسفی

رضا ذنجبر\*

## چکیده

دکتر خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)، پزشک، نویسنده و مترجم دوره قاجار و از نخستین دانش‌آموختگان طب جدید در ایران، پس از فارغ‌التحصیلی از دارالفنون و پیش از عزیمت به فرنگ، رساله‌یی در موضوع زمان و مکان تألیف کرده است. در این رساله که مطابق یادداشت میرزا خلیل خان تألیف و ترجمه است، او به بحث در باب نحوه پدید آمدن ایده فضا؛ تمایز میان ایده فضای محیطی و فضای نامتناهی؛ نحوه پدید آمدن ایده فضای نامتناهی؛ جوهر بودن فضا؛ نامتناهی بودن فضا از دو حیث وسعت و دوام؛ پدید آمدن ایده زمان؛ مسند بودن زمان به فضا پرداخته و باجمال آراء فیلسوفانی چون ویکتور کوزن، جان استوارت میل و اسپینوزا را طرح و نقد نموده است.

**کلید واژه‌ها:** زمان، مکان، متناهی، نامتناهی، جوهر

\* \* \*

\* دانشجوی دکتری دانشگاه پاریس سه (سوربن جدید)؛ ranjbar.r@gmail.com

\* نوشتار حاضر فصلی از پژوهشی است که زیر نظر استادگرامی دکتر رضا داوری اردکانی و برای دانشگاه تهران انجام شده و به احترام سالها مداومت در پژوهشهای فلسفی به پیشگاه استاد دکتر کریم مجتهدی تقدیم میگردد.

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۸ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵

۱۱۳

سال چهارم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۲



زمان و مکان در نظر میرزا خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک رساله فلسفی

## مقدمه

اولین تماسهای ایرانیان با مظاهر تمدنی اروپا بسیار زود و کمی پیش از تأسیس سلسله صفویه و عمدتاً بقصد تهیه سلاح گرم و بعضی لوازم تزئینی دربار برقرار شد و در دوره صفویه، افشاریه، زندیه و اوایل دوره قاجار، با فراز و نشیب ادامه یافت. با شکست ایران در جنگهای روس زمینۀ طرح پرسش در باب وضع ایران در مقایسه با وضع اروپا و تلاش برای رفع بعضی نابسامانیها فراهم شد؛ توجه به علوم و فنون جدید و تأسیس مدارس جدید برای آموزش این علوم و فنون در زمرۀ این تلاشهاست. در نتیجۀ این تلاشها و بخصوص با تأسیس دارالفنون (۱۲۶۸ ه. ق) گروهی از فرزندان و وابستگان رجال و نخبگان ایرانی توانستند با فرهنگ و زبان اروپایی و بویژه زبان فرانسه - بعنوان زبان علمی اروپا در آن دوره - آشنا شوند. افراد معدودی نیز علاوه بر آموزش علوم جدید به برخی منابع فلسفی اروپا دسترسی پیدا کردند و ضمن مطالعه آنها آثاری نیز در زمینۀ فلسفه‌های جدید برجای گذاردند. از میان این آثار، نسخه خطی نوشته‌ی فلسفی با موضوع «زمان و مکان» از خلیل‌خان ثقفی برجای مانده که برای اولین بار در ضمن این نوشته، همراه با توضیحاتی بچاپ میرسد.

## درباره خلیل‌خان ثقفی

دکتر خلیل‌خان ثقفی، ملقب به اعلم‌الدوله، پزشک، نویسنده و مترجم دوره قاجار و از نخستین دانش‌آموختگان طب جدید در ایران است. او در ۱۷ شعبان ۱۲۷۹ ه. ق در تهران بدنیا آمد. وی نسب خود را به مختار ثقفی رسانده است.<sup>(۱)</sup> پدرش حاج میرزا عبدالباقی، ملقب به اعتضادالاطباء (ف. ۱۳۱۶ یا ۱۳۱۷ ه. ق) از اطبای سنتی دوره قاجار و حکیم‌باشی دربار ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه و طبیب مخصوص ۱۱۴ عزت‌الدوله (خواهر ناصرالدین شاه) بوده و علاوه بر طبابت، در علوم ادبی و حکمت مهارت داشته و چند کتاب طبی و ادبی نیز به چاپ رسانده که از آن جمله مقدمه و حاشیه‌ی است که بر کلیات قانون ابن‌سینا نوشته که در سال ۱۲۸۴ ه. ق در تهران به چاپ رسیده است.<sup>(۲)</sup>

میرزا خلیل پس از یادگیری مقدمات ادبیات فارسی و عربی در سال ۱۲۹۳ ه. ق



به مدرسه طب دارالفنون وارد شد و پس از موفقیت در امتحانات سال ۱۲۹۷ ه. ق در مقام «خلیفه»<sup>(۳)</sup> (دستیار) بروسکی خان<sup>(۴)</sup>، معلم فرانسه و جغرافیای دارالفنون به تدریس پرداخت و مدتی هم سمت خلیفگی دکتر آلبو<sup>(۵)</sup>، معلم طب دارالفنون را برعهده داشت. او در سال ۱۳۰۴ ه. ق بعنوان طبیب در استخدام وزارت امور خارجه درآمد<sup>(۶)</sup> و در سال ۱۳۰۵ ه. ق از دارالفنون فارغالتحصیل شد؛ احتمالاً وی نخستین درس خوانده‌یی است که با عنوان «دکتر» در مدارس ایران فارغالتحصیل شده است. پیش از او، تنها به تحصیل کردگان خارج از کشور این عنوان را میدادند. پس از اتمام تحصیل، علاوه بر تدریس در مدرسه دارالفنون، در ۱۳۰۶ ه. ق در مدرسه ناصری نظامی نیز به تدریس طب مشغول شد. او همچنین در بعضی از شاخه‌های علوم قدیم هم آموزش دیده بود؛ از جمله طب سنتی را از پدرش، علوم ریاضی و طبیعی و هیئت و نجوم را از محمدعلی خان شیرازی، معروف به مهندس‌باشی و حکمت را از آقامحمدرضا قمشه‌ای، حکیم و فیلسوف مکتب تهران آموخت.

دکتر خلیل در ۱۳۱۲ ه. ق به توصیه طولوزان<sup>(۷)</sup>، سرپرست رشته طب دارالفنون و طبیب مخصوص ناصرالدین شاه و با اجازه شاه برای تکمیل طب عازم پاریس شد. وی در پاریس علاوه بر دانشکده طب، مدتی در انستیتو شارکو<sup>(۸)</sup> به تحصیل پرداخت. گفته شده ثقفی در انستیتو شارکو با فروید مواجهه و آشنایی داشته است.<sup>(۹)</sup> اما فروید از ۱۳ اکتبر ۱۸۸۵م تا ۲۳ فوریه ۱۸۸۶م (برابر با ۱۹ جمادی الاول ۱۳۰۳ ه. ق) در پاریس اقامت داشته است؛<sup>(۱۰)</sup> یعنی دست کم نه سال پیش از عزیمت خلیل خان به فرانسه.<sup>(۱۱)</sup> او مدت کوتاهی هم برای تحصیل به وین رفت. در سال ۱۳۱۵ ه. ق، از دولت فرانسه نشان علمی گرفت و یک سال بعد به ایران بازگشت. ثقفی پس از ورود به ایران به دربار راه یافت و از جمله اطبای حضور مظفرالدین شاه بود و پس از چندی بعنوان طبیب مخصوص او تعیین شد و در زمره معتمدان وی درآمد و در سفر اول و سوم مظفرالدین شاه به فرنگ او را همراهی کرد. شاه در سال ۱۳۲۰ ه. ق لقب «اعلم‌الدوله» را به وی اعطاء کرد.

همزمان با حضور اعلم‌الدوله در دربار مظفرالدین شاه مخالفت مردم با استبداد حکومت قاجار شدت گرفت و سرانجام به نهضت مشروطه و امضای فرمان مشروطیت منتهی شد. اسناد برجای مانده از تأثیرگذاری وی بر مظفرالدین شاه در ماجرای

۱۱۵



صدور فرمان مشروطیت خبر میدهند؛<sup>(۱۳)</sup> اطلاع دکتر خلیل‌خان از وضع مزاجی و خلق‌وخوی شاه و اجازه وی برای ورود به خلوت دربار، شرایط را برای این تأثیرگذاری فراهم میکرده است.

پس از فوت مظفرالدین شاه (۱۳۲۴ ه. ق) محمدعلی شاه برای بی‌اعتبار کردن فرمان مشروطیت دستور داد تا اطبا اختلال مشاعر پدرش در هنگام امضای آن فرمان را گواهی کنند (۱۳۲۵ ه. ق) اما خلیل‌خان از امضای این گواهی خودداری کرد. از اینرو بدستور شاه املاکش توقیف شد و خودش تحت تعقیب قرار گرفت؛ اما با کمک میرزا حسن‌خان مشیرالدوله، صدراعظم وقت، مخفیانه به باکو و از آنجا به فرانسه پناه برد.<sup>(۱۴)</sup> در آنجا، با همراهی دیگر مخالفان حکومت استبدادی، انجمن «ایران جوان» را تأسیس کرد و با کمک برادرش، دکتر جلیل‌خان، مقالاتی در روزنامه‌های فرانسوی بچاپ رساند. ثقفی پس از پیروزی مشروطه‌خواهان و فتح تهران (۱۳۲۷ ه. ق) با کمک آنان به ایران بازگشت و بعنوان نخستین رئیس بلدیة پس از مشروطه (سومین رئیس بلدیة تهران؛ ۱۳۳۱-۱۳۳۲ ه. ق) منصوب شد. سپس در مقام ژنرال‌قنسول (سرکنسول) ایران در سوئیس عازم این کشور شد و همزمان، سرپرستی تعدادی از دانشجویان ایرانی مقیم سوئیس را نیز برعهده گرفت.

وی در سال ۱۳۳۳ ه. ق به ایران بازگشت و عمدتاً به کار پزشکی اشتغال داشت، اما در دوره‌هایی نیز به ریاست کل معارف<sup>(۱۵)</sup> و تعلیمات عمومی وزارت معارف و ریاست «مجلس حفظ الصحة دولتی»<sup>(۱۶)</sup> منصوب شد. از جمله فعالیت‌های سیاسی او در این دوره، عضویت در «فرقة دموکرات ایران» به سال ۱۳۳۶ ه. ق بوده است.<sup>(۱۷)</sup>

ثقفی خود را روانشناس نیز معرفی کرده است<sup>(۱۸)</sup> و با تأسیس «انجمن معرفة الروح تجربتی» در زمرة نخستین مروّجان «روح‌شناسی»<sup>(۱۹)</sup> در ایران بحساب می‌آید. او در ۱۱۶ زمینه‌های گوناگون علمی هم شاگردانی داشته است؛ از جمله شاگردان سرشناس ثقفی در موضوع هیئت و ریاضیات و معارف اروپایی، ابوالحسن شعرانی بوده است.<sup>(۲۰)</sup> دکتر خلیل‌خان ثقفی در هفتم فروردین ۱۳۲۳ ه. ش (سوم ربیع‌الآخر ۱۳۶۳ ه. ق) در تهران درگذشت و در امامزاده عبدالله شهرری به خاک سپرده شد.<sup>(۲۱)</sup>

میرزا خلیل‌خان ثقفی طی عمر طولانی خود علاوه بر طبابت، کتابها و رسالات زیادی نوشته یا به فارسی ترجمه کرده است. این کتابها زمینه‌های گوناگون علمی، از قبیل

پزشکی، شیمی، ریاضی و فلسفه، ادبیات، اخلاق و حتی بعضی مباحث خرافاتی را در برمیگیرند. او همچنین آثاری در زمینه ادبیات فارسی به فرانسوی ترجمه کرده است.

### معرفی رساله زمان و مکان

گفتیم که از میرزا خلیل خان ثقفی رساله‌یی در موضوع زمان و مکان باقی مانده که نسخه خطی آن، همراه با دو متن دیگر، به شماره «۱۰۲۹ف» در کتابخانه ملی ایران نگهداری میشود.<sup>(۳۲)</sup> نگارش - و عبارت دقیقتر، تحریر - این رساله، چنانکه در انتهای رساله دوم این مجموعه آمده در تاریخ «هفدهم شهر شوال المکرم یکهزار و سیصد و نه» در «مدرسه محمدیه دارالخلافة» بانجام رسیده است؛ یعنی چند سالی پس از فارغ‌التحصیلی وی از دارالفنون و هنگامی که در همین مدرسه و مدرسه ناصری نظامی تدریس میکرده و هنوز برای تکمیل طب عازم فرانسه نشده است. در این رساله ذکری از کاتب نسخه نشده، اما در پایان رساله در زراعت که در همین مجموعه صحافی شده و خطی مشابه آن رساله دارد، چنین نوشته شده است:

بحمدالله و المنه تمام شد نسخه شریفه زراعت و فلاحه که از فرانسه بفارسی  
ترجمه شده؛ بید احقر الطالب و الکتاب میرزا علی محمد شیرازی در مدرسه  
محمدیه دارالخلافة طهران فی شهر ذی حجه الحرام ۱۳۰۹. (۳۳)

میرزا علی محمد شیرازی که رساله در علم شیمی<sup>(۳۴)</sup> اثر دیگر دکتر خلیل خان را هم کتابت کرده و در آن لقب خود را «مشکوة الشریعه» ذکر کرده، این رساله را به خط نسخ خوش و خوانا نوشته است.

رساله «زمان و مکان» که عنوانی ندارد با «بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین» شروع و با عبارت «آنرا باید عارض بر حقیقت واقعیّه دانست» تمام میشود و شامل نه برگ (هفده صفحه) است. در ابتدای این رساله مقدمه کوتاهی هم نوشته شده که به بعضی جنبه‌های کار ثقفی اشاره میکند؛ از جمله اینکه این رساله «ترجمه و تألیف» است؛ اگرچه او حدود هریک از این دو را مشخص نمیکند و از اینرو این سؤال همچنان باقی است که چه بخشهایی از این رساله تألیف و چه بخشهایی ترجمه است و منبع اصلی بخشهای ترجمه شده کدام است؟ در همین

۱۱۷

مقدمه آمده که او بنا دارد ضمن نقل اقوال و عقاید دانشمندان دربارهٔ زمان و مکان، آنها را باختصار شرح دهد. میتوان فرض کرد بخشهایی که آراء متفکران را نقل میکند ترجمه و بخشهایی که به شرح و نقد این آراء میپردازد نظر خود خلیل خان باشد. دانشمندان و فیلسوفانی که او در این رساله نام برده و مطالبی از آنها نقل کرده بترتیب عبارتند از:

- **ویکتور کوزن**<sup>۱</sup> (۱۸۶۷-۱۷۹۲م) فیلسوف مطرح فرانسوی که به فلسفهٔ قرن نوزدهم فرانسه رونقی دوباره بخشید. او به وزارت آموزش عمومی<sup>۲</sup> رسید و در سالهای شهرتش در مقام فیلسوف رسمی فرانسه، خط مشی فلسفی و آموزشی این کشور را نیز تعیین میکرد. در همین دوره بود که وی اوگوست کنت<sup>۳</sup> و شارل رنوویه<sup>۴</sup> را از هیئت آموزشی سوربن کنار گذاشت.<sup>(۲۵)</sup> از جمله آثار ویکتور کوزن عبارتند از:

- *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* (1841)

- *Justice et charité* (1848)

- *Du Vrai, du beau et du bien* (1853)

از جنبه فلسفی، کوزن در زمرهٔ فیلسوفان مکتب اکلکتیسم<sup>۵</sup> بحساب می آید. فکر مبتنی بر اکلکتیسم اگرچه تاریخی بس طولانی، از دورهٔ باستان تا رنسانس دارد و در دورهٔ جدید نیز فیلسوفانی چون لایبنیتز، دیدرو، ولتر و بسوئه بدان توجه داشته‌اند، اما این رویکرد در معنای جدید آن با کوزن شناخته میشود و میتوان او را احیاکنندهٔ آن در دورهٔ جدید بحساب آورد.<sup>(۲۶)</sup> او ضمن اعتقاد به وجود حقیقت در همهٔ نظامهای فکری، تأکید میکرد که این نظامها در آنچه اثبات و تأیید میکنند برحق و در آنچه ردّ و نفی میکنند برخطا هستند. درواقع، میتوان اکلکتیسم را بر دو اصل استوار دانست: اینکه از حقیقت، هر آنچه یافتنی بوده کشف شده، اما در نظامهای

1. Victor Cousin
2. Ministère de l'instruction publique
3. Auguste Comte (1798-1857)
4. Charles Bernard Renouvier (1815-1903)
5. Éclectisme

(\* اصل تعابیر و اصطلاحات فلسفی در این نوشته - با توجه به اینکه منبع اصلی اغلب مباحث فرانسوی است - به همین زبان نوشته شده است.)



فکری پراکنده است و اینکه از هر مکتب فکری هر آنچه واجد حقیقت و معناست را بطور مستقیم اخذ کنیم.<sup>(۳۷)</sup>

گذشته از سابقه تاریخی، اکلکتیسم در فلسفه قرن نوزدهم جریان مؤثری بحساب می‌آمده و در ایران آن زمان نیز بازتابهایی داشته است، از جمله میرزا آقاخان کرمانی در کتاب حکمت نظری حکمای جدید اروپا را ضمن چهار جریان Scepticism، Mysticism، Methodisme و Éclectisme تقسیم کرده و درباره دستة اخیر، اکلکتیستها، چنین مینویسد:

مابین عقاید این سه فرقه را جمع نمودند باینکه گفتند پاره‌ای [چیزها را باید بدون برهان قبول نمود و پاره‌ای [چیزها را باید شبهه و تردید کرد و پاره‌ای] امور را بقیاس و منطق پذیرفت. پس در واقع این فرقه‌ اخیر از هر حزبی صنعتی گرفتند.<sup>(۳۸)</sup>

اما میرزا خلیل‌خان اولین نویسنده ایرانی است که در رساله تألیفی خود به بعضی جنبه‌های نظر ویکتور کوزن اشاره کرده و چند عبارت از مطالب او را نقل کرده است و اگرچه با کلیت نظر او در باب زمان و مکان موافقت دارد اما درباره کارکرد «عقل» در ایجاد ایده فضا<sup>۱</sup> با او هم‌منظر نیست؛ بنظر کوزن، ایده فضا توسط عقل ایجاد میشود، اما خلیل‌خان بر آن است که باید میان تصور فضای محیطی و تصور فضای نامتناهی تفاوت قائل شد. او با کوزن موافق است که تصور فضای محیطی با تجربه پدید می‌آید اما بنظر او عامل ایجاد ایده فضای نامتناهی عقل است.<sup>(۳۹)</sup> ثقفی نظر ویکتور کوزن را از جلد دوم کتاب درس تاریخ فلسفه<sup>(۴۰)</sup> که به فلسفه‌های قرن هجدهم اختصاص دارد نقل کرده است.

۱۱۹ اولین - و احتمالاً آخرین - شرح حال ویکتور کوزن در ایران را محمدعلی فروغی، باجمال در جلد سوم کتاب سیر حکمت در اروپا (۱۳۲۰ ه. ش) نوشته است.<sup>(۴۱)</sup> در همین گزارش، فروغی اگرچه همچون اغلب مترجمان فلسفی در ایران، بجای اصطلاح اکلکتیسم از «التقاط» نیز استفاده کرده، اما خود «گل‌چینی» را تعبیر

1. espace

دقیقتری میداند.<sup>(۳۲)</sup> این ترجمه دست‌کم از آنجهت که جنبه مثبت اصطلاح اصلی را نشان میدهد، معادل مناسبتری نیز بنظر میرسد.

**- جان استوارت میل<sup>۱</sup> (۱۸۷۳-۱۸۰۶م)** فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی و اقتصاد سیاسی بریتانیایی که ثقفی از وی با نام «مسیو اسطوار میل» یاد میکند و عباراتی از ترجمه فرانسوی جلد دوم کتاب *A System of Logic* نقل کرده است. میل، نظریه‌پردازی است که نام و بعضاً آراء او در میان منورالفکران ایرانی دوره ناصری ناشناخته نبوده و در این دوره نوشته‌هایی نیز بعنوان ترجمه بخشهایی از آثار او بچاپ رسیده است؛ میرزا فتحعلی آخوندزاده در ضمن نوشته‌های خود قطعه‌یی با مطلع «حکیم انگلیسی جان ایستوارت میل در کتاب خود که برای تفهیم حریت تصنیف کرده است» نقل کرده است.<sup>(۳۳)</sup> اگر منظور آخوندزاده از تصنیف «برای تفهیم حریت» استوارت میل رساله *در باره آزادی*<sup>۲</sup> باشد باید اذعان کرد که در این کتاب اثری از این قطعه دیده نمیشود؛ بعید نیست برداشتهای نادقیقی از این رساله در زبان روسی وارد یا حتی بازنویسی شده باشد و آخوندزاده از روی آنها این قطعه را ترجمه کرده باشد. طرفه آنکه همین قطعه را محمد محیط طباطبایی - به اشتباه - در زمره مجموعه آثار *میرزا ملکم‌خان* با عنوان «منافع آزادی» بچاپ رسانده است.<sup>(۳۴)</sup>

**- لاکتانتیوس<sup>۳</sup>**، فیلسوف آفریقایی تبار مسیحی و در زمره آخرین آباء لاتینی کلیسا (حدود ۲۵۰ تا ۳۲۵م) معروف به «سیسرون مسیحی» که فلسفه را خطا و بیمعنا میدانست و مسیحیت را در مقابل فلسفه‌ها و ادیان یونانی - رومی قرار میداد.<sup>(۳۵)</sup> مهمترین آثار او عبارتند از: *Divinarum Institutionum* (سازمانهای الهی) و *De Opificio Dei* (کارهای خدا).

خلیل خان اعلم‌الدوله در رساله خود او را «مسیو لاکتانس» میخواند و قول او مبنی بر کروی نبودن زمین را نه از اطمینان وی بدین امر بلکه از دشواری تصور کروی بودن زمین و نتایج آن میداند.<sup>(۳۶)</sup> آنچه خلیل خان از عبارات لاکتانتیوس نقل میکند در زمره سخنان مشهور اوست و از اینرو احتمالاً خلیل خان آن را، نه بطور

1. John Stuart Mill (1806-1873)

2. On liberty (1859)

3. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius





مستقیم از ترجمه فرانسوی آثار وی - که بعید است در ایران موجود بوده باشند - بلکه از کتابهای دیگر نقل کرده است.<sup>(۳۷)</sup>

- اسپینوزا<sup>۱</sup> (۱۶۷۷-۱۶۳۲م) فیلسوف دیگری است که خلیل خان در این رساله از او نام برده و اولین عبارت کتاب/اخلاق<sup>۲</sup> در تعریف «علت به خود» را نقل کرده است. وی متذکر شده که اسپینوزا با تعریف «جوهر» بعنوان چیزی که «به خود و در خود هست» در واقع نتوانسته آن را تعریف کند و فقط سؤال را با کلماتی بیشتر تکرار کرده است، زیرا جوهر امری بسیط و بنابراین تعریف‌ناپذیر و مقایسه‌ناپذیر است؛ اگرچه خود ثقفی، فضا را از حیث بساطت آن با جوهر مقایسه کرده و تعریف فضا و تعیین ذات آن را از آن جهت که فضا هم امری بسیط است، بیمعنا دانسته است.<sup>(۳۸)</sup>

محورهای مباحثی که در این رساله مطرح شده عبارتند از: نحوه پدید آمدن ایده فضا؛ تمایز میان ایده فضای محیطی و فضای نامتناهی؛ نحوه پدید آمدن ایده فضای نامتناهی؛ جوهر بودن فضا؛ نامتناهی بودن فضا از دو حیث وسعت و دوام؛ پدید آمدن ایده زمان؛ مسند بودن زمان به فضا.

اما ثقفی در ضمن اثبات نامتناهی بودن فضا بحث مهم و - در زمان خود - بدیعی را مطرح میکند. او ضمن نقل این قول از استوارت میل که «عدم استنباط، یعنی عدم امکان استنباط شیئی، دلالت بر عدم تحقق آن نمیکند» معتقد است که در مسائل علمی اغلب دو فرض متخالف قابل تصور است و معمولاً یکی از آن دو آسانتر پذیرفته میشود؛ اما این پذیرش نه بخاطر اطمینان بیشتر یا وضوح آن، بلکه صرفاً بدلیل بعید بودن آن دیگری و ناسازگاریش با تصورات رایج است. برای نمونه بنظر لاکتانتیوس اشاره میکند که کرویت زمین را، نه بدلیل اطمینان وی از تخت بودن زمین بلکه بدلیل باورناپذیر بودن وجود ساکنانی در طرف دیگر کره زمین (افراد متقاطره) ردّ میکرده است؛ چرا که میپنداشته در اینصورت افراد متقاطره بایستی روی سرهایشان راه بروند.<sup>(۳۹)</sup> اشارات موجود در بیان خلیل خان مبنی بر «قبول رأی»یی که «دورتر از ذهن» است «باعث اغتشاش بعضی خیالاتی است که سابقاً در عقل موجود بوده‌اند» - اگر واقعاً متعلق به خود او باشند - قابل توجه است چراکه

1. Spinoza

2. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677)

جنبه‌هایی از نظریه پارادایمی تامس کوهن را به ذهن متبادر میکنند. ثقفی هنگام تألیف این رساله (۱۳۰۹ ه.ق) سی ساله بوده و در آن زمان صرفاً در ایران درس خوانده بوده و به اروپا هم سفری نداشته است؛ اهمیت این موضوع - با ملاحظه شرایط علمی و فرهنگی ایران در زمان نگارش این اثر - در این است که میرزا خلیل‌خان صرفاً نظر فیلسوفان را نقل نکرده، بلکه متعرض این آراء شده و نظر آنان را نقد و در مواردی رد نموده و نظر مستقل خود را مطرح کرده است. اما این پرسش همچنان قابل طرح و پیگیری است که آیا آنچه وی در این رساله بعنوان نظر خود در باب زمان و مکان نوشته، نظر مستقل اوست یا برگرفته از کتابهای نویسندگان اروپایی است؟ و در اینصورت برگرفته از کدام کتابهاست؟

□

در یادداشت این رساله، میرزا خلیل درباره شیوه کار خود هم توضیحاتی داده است. او مینویسد:

هرگونه عقیده را که مخالف علم باشد مردود پنداشته و بدون تحقیق از نظر انداخته، مانند طبیعیدانان و ریاضیون مطالبی را که واضح و بدیهی و مطابق رأی صحیح است قبول کرده به نتیجه رسیم.<sup>(۴۰)</sup>

از همین عبارت کوتاه نیز میتوان گرایش اعلام‌الدوله به پوزیتیویستی<sup>۱</sup> که در قرن نوزدهم در اروپا و بخصوص فرانسه رایج بوده را دریافت. میدانیم که در قرن هجدهم از تلاقی چند گرایش علمی - فلسفی، جریانی در اروپا شکل گرفت که از آن با عنوان «اصالت ماده»<sup>۲</sup> و «اصالت طبیعت»<sup>۳</sup> تعبیر کرده‌اند. این جریان از یکسو، با احیای اعتقاد به جزء لایتجزا<sup>۴</sup> در قرن هفدهم میلادی توسط هابز و گاساندی<sup>۵</sup> و با بیان جدید فلسفه «تجربی‌مسلك»<sup>۶</sup> توسط دیوید هیوم و از سوی دیگر، پیشرفت علوم

1. Positivisme
2. Matérialisme
3. Naturalisme
4. Atomisme
5. Pierre Gassendi (1592-1655)
6. Empirisme



تجربی و طبیعی بر مبنای اصول نیوتن و با تعمیم نظریه «حیوان ماشینی»<sup>۱</sup> دکارت در مورد انسان بوجود آمد. با پیشرفت صنعت در قرن نوزدهم و رواج فلسفه پوزیتیویستی که نمونه کامل آن را آگوست کنت در فرانسه ارائه کرد، این جریان منجر بنوعی «اصالت علم»<sup>۲</sup> و علم‌زدگی شد که فضای فکری و علم و فلسفه قرن نوزدهم اروپا را تحت تأثیر خود قرار داد و دامنه آن به روسیه و تفریس و عثمانی نیز کشیده شد و آثار آن به ایران هم رسید.<sup>(۴۱)</sup> نویسندگانی تجددخواه همچون میرزا ملکم‌خان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و میرزا آقاخان کرمانی از پیشگامان ترویج این نوع نگاه در ایران بحساب می‌آیند.<sup>(۴۲)</sup> البته بنظر میرسد میرزا خلیل‌خان بیش از آنکه با مطالعه آثار این نویسندگان با این مباحث آشنا شده باشد، از طریق تعلیمات معلمان اروپایی دارالفنون یا حتی کتابهای فرانسوی‌زبانی که بدست وی میرسیده با این اندیشه‌ها آشنا شده است.

اما نکته تاریخی اینکه همین دکتر خلیل‌خان که در نوشته‌های دوره جوانی خود از شیوه «طبیعی‌دانان و ریاضیون» و کنار گذاشتن «هرگونه عقیده را که مخالف علم باشد» سخن گفته، در سالهای آخر عمر، تحت تأثیر مکتب «روح‌گرایی» به احضار و ارتباط با ارواح روی آورده و در باب «معرفة الروح» مطالبی نوشته است. از جمله در کتاب هفتاد و یک مقاله معرفة الروح، پس از برشمردن سه عنصر «روح»، «بدن» و «پریسپری»<sup>(۴۳)</sup> بعنوان عناصر تشکیل‌دهنده انسان، چنین نوشته است:

وقتی که شخص میمیرد روح بدن را مانند لباسی که کهنه و فرسوده شده باشد ترک و رها کرده و با پریسپری که بدن مادی لطیفی است و عادتاً غیرمرئی، در قسمتهای مختلفه فضای لایتنهای زندگانی نموده هیچوقت شخصیت و خودی خود را از دست نداده و همه وقت دارای بدن مادی لطیف یا الطف یا الی غیرالنهاییه الطف مییابد. روح با پریسپری پس از مدتی که از زندگانی روحانیش گذشت باز بزندگانی جسمانی عودت نموده و بجسد جنینی که در حال تولد است تعلق یافته باین عالم ظاهر درمی‌آید.<sup>(۴۴)</sup> هر روحی



چندین دوره زندگانی جسمانی داشته و پس از بی‌نیاز شدن از زندگیهای جسمانی الی غیرالنهاییه، زندگیهای روحانی نموده همه‌وقت چون از یک زندگانی بزنگانی دیگر منتقل میشود ترقی کرده مقام آن روح یعنی علم و اطلاع و هوش و قدرت او بالاتر میشود.<sup>(۴۵)</sup>

کوزن نظامهای عمده تاریخ تفکر را به چهار دسته عمده تقسیم میکند: Sensualisme، Idéalisme، Scepticisme و Mysticisme و آنها را بترتیب منازل هر دوره فکری برمیشمارد. او معتقد است که هر دوره با حس‌گرایی آغاز میشود و پس از گذر از ایدئالیسم و شک‌گرایی درنهایت به عرفان می‌گراید؛ گویی این روند تاریخی بر زندگی شخصی خلیل‌خان ثقفی نیز قابل تطبیق باشد. اگرچه خلیل‌خان بر علمی بودن و تجربی بودن «علم معرفه الروح» - همچون نظریه پردازان اروپایی این جریان - تأکید کرده و در مقایسه آن با «علوم مثبتة»<sup>۱</sup> چنین مینویسد:

علم معرفه الروح با سایر علوم مثبتة جز اینکه مشکلتر و مفصلتر است هیچ تفاوتی نداشته برای فهم آن دانستن تمام رشته‌های علوم طبیعی و ریاضیات کمال لزوم را داشته مبنای آن بر مشاهده و امتحان است.<sup>(۴۶)</sup>

□

نکته مهم دیگری هم درباره این رساله گفتنی است؛ در ابتدای این رساله یادداشتی به خط خود خلیل‌خان ثقفی نوشته شده و با مهر وی مهور شده است. در این یادداشت چنین آمده است:

حساب‌الامر حضرت مستطاب اشرف ارفع افخم والا، آقای عمادالدوله در سنه ۱۳۰۹ از بعضی کتابهای فرانسه ترجمه شد. دکتر خلیل.<sup>(۴۷)</sup>



۱۲۴

ذکر نام عمادالدوله - لقب شاهزاده بدیع‌الملک میرزا - در این یادداشت کوتاه، بعنوان کسی که بنا به سفارش او ثقفی این رساله را تألیف کرده و اطلاع از رابطه و مراوده علمی میان این دو چهره فاضل دوره ناصری اهمیت مضاعفی به آنها میبخشد

1. Sciences positives

و یکی دیگر از حلقه‌های پژوهش در باب آغاز آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید را آشکار میکند.

بدیع‌الملک میرزا (ت. حدود ۱۲۵۰ ه.ق) نواده فتحعلی‌شاه قاجار که هانری گربن او را «افتخار طبقه اشراف ایرانی قرن گذشته» میخواند<sup>(۴۸)</sup>، افزون بر آشنایی با زبان فرانسه و علوم و معارف غربی، مسلط به زبان عربی و دارای تحصیلات قدیمه بوده و آثارش نشان از شناخت او در فلسفه و عرفان اسلامی و تعلق خاطرش به حکمت متعالیه صدرالمتهیین دارد.<sup>(۴۹)</sup> در عین حال، در زمره اولین کسانی است که در ایران بدور از مقاصد عملی و سیاسی به فلسفه‌های جدید توجه کرده و کم‌وبیش به اهمیت و ضرورت آن وقوف یافته و با علاقه مباحث آن را دنبال کرده است.<sup>(۵۰)</sup> از بدیع‌الملک میرزا علاوه بر ترجمه کتاب *المشاعر*<sup>(۵۱)</sup> ملاصدرا و تفسیر فارسی رساله *دره الفاخره*<sup>(۵۲)</sup> جامی، سه دسته سؤال فلسفی برجای مانده که وی کتباً با استاد خود، میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی و فیلسوف شاخص آن دوران، آقاعلی مدرس طهرانی مطرح کرده است.<sup>(۵۳)</sup> در میان این سؤالات، چند سؤال بطور مستقیم به بحث زمان و مکان و امر متناهی و نامتناهی، یعنی بحث رساله *اعلم‌الدوله* اختصاص دارد که آنها عبارتند از:

- سؤال دوم از دسته اول سؤالات بدیع‌الملک میرزا (سؤالات شش‌گانه):

[...] چنانکه حکما و عرفا فرموده‌اند که عالم قبل از ظهور و شهود عین حق بود و بعد از ظهور حق عین عالم است؛ چنانکه محی‌الدین، قدس سره و دیگران فرموده‌اند. در این صورت این لایتناهی را چه قسم تخیل کنیم و اگر متناهی فرض کنیم، معنی لاخله و لاملاء چیست و زمان اشیاء را قبل از بروز و در صورت اجمال چه قسم باید تصور نمود.<sup>(۵۴)</sup>

۱۲۵

- سؤال سوم از دسته اول (سؤالات شش‌گانه):

تصور چه‌طور باید نمود که ذات باری‌تعالی خارج از ممکناتست و آن محلّ خارج کجاست؛ و محدود میشود ذات باری‌تعالی. و اگر داخل است آن بچه قسم است.<sup>(۵۵)</sup>



- سؤال چهاردهم از دسته سوم (سؤالات شانزده گانه):

«فضا» که به فرانسه «اسپاس»<sup>۱</sup> میگویند، نهایت دارد یا غیرمتناهی است؟ هر کدام باشد چطور تصور شود که عقل از تصور آن عاجز است.<sup>(۵۶)</sup>

همچنانکه ملاحظه میشود بدیع‌الملک میرزا در این چند سؤال، بطور خاص مسئله تناهی و لایتناهی در زمان و مکان را مطرح کرده است. دو سؤال اول بنحوی متضمن تعارض اول فلسفه نظری کانت است. کانت در قضیه اول برای زمان آغاز و برای مکان حدود تعیین میکند که قضیه مقابل آن زمان بدون آغاز و مکان نامحدود است. بدیع‌الملک میرزا نیز در انتهای سؤال دوم و ابتدای سؤال سوم (از دسته اول سؤالات خود) درباره انتساب مفهوم «لایتناهی» به خدا و همچنین به زمان و مکان پرسش میکند.<sup>(۵۷)</sup> اینکه آیا بدیع‌الملک میرزا خود به اهمیت و در عین حال جدید بودن مسائلی چون امر متناهی و نامتناهی در علم و فلسفه واقف بوده<sup>(۵۸)</sup> و در طرح این پرسشها به آراء کانت نظر داشته و بنابراین بنحوی با آثار و افکار او نیز آشنایی داشته یا صرفاً به نقل شنیده‌ها بسنده کرده معلوم نیست؛ در آثار بجای مانده از او فقط بنام «کان» - که میتوانسته تلفظ نادرست فرانسوی از نام کانت باشد - برمیخوریم. اما گذشته از کنجکاوی شاهزاده قاجار، طرح این پرسشها نزد دو استاد مسلم فلسفه اسلامی نیز هیچ تأملی برنیانگیخت و آنان، هریک به زبانی، این مسائل را از قبیل مسائل رایج در کلام اسلامی دانستند؛ هرچند از منظر تاریخی، علاوه بر آنکه سؤالات بدیع‌الملک، خود از اسناد توجه ایرانیان به فلسفه‌های جدید بحساب می‌آید، انگیزه نگارش دو رساله به زبان فارسی در چارچوب سنت فلسفه اسلامی نیز شده است.<sup>(۵۹)</sup>

اما پیگیریهای مداوم و طرح مجموعه‌یی از سؤالات و دریافت پاسخهای کمابیش مشابه حاکی از قانع نشدن عمادالدوله از جوابهای دو استاد فلسفه اسلامی به پرسشهای خود است، از اینرو او که خود پیش از این در جستجوی کتاب اولن<sup>۲</sup> درباره «امر نامتناهی»<sup>(۶۰)</sup> بوده با درخواست از دکتر خلیل، جوان فاضلی که در زمینه‌های متفاوت علوم جدید تحصیل کرده بود، نظر دانشمندان و فیلسوفان اروپایی درباره

1. Espace

2. François Jean-Marie Auguste Evellin (1853-1910)

مسئله مورد نظر خود را جویا شد. دو رسالهٔ زمان و مکان، پاسخ مثبت خلیل‌خان به این درخواست است؛ با این حال، از واکنش بدیع‌الملک به رسالهٔ میرزا خلیل‌خان اطلاعی در دست نداریم.

اخیراً نیز با انتشار یادداشتهای نویافتهٔ دورهٔ جوانی فروغی (که شامل یادداشتهای یک دورهٔ پنج ماهه از ۲۶ شوال ۱۳۲۱ تا ۲۸ ربیع‌الاول ۱۳۲۲ هـ. ق/ ۱۵ ژانویه تا ۱۲ ژوئن ۱۹۰۴ م است) به نکات قابل توجهی در باب بدیع‌الملک برمیخوریم: اول اینکه این خاطرات نشان میدهد عمادالدوله تا زمان نگارش آن خاطرات یعنی ۱۳۲۲ هـ. ق، همچنان در قید حیات بوده است. مهمتر (در چارچوب این پژوهش) آن است که این شاهزادهٔ سالخورده (دست‌کم هفتادساله) همچنان در پی سر درآوردن از مطالب فلسفی اروپاییان، آن هم بواسطهٔ فروغی جوان (۲۸ ساله) بوده است. فروغی در یادداشتهای خود مینویسد:

۶۷ - دوشنبه ۳ محرم سنهٔ ۱۳۲۲، 21 Mars، عید نوروز سال لوی‌ئیل<sup>(۶۱)</sup> ۱۲۸۳ شمسی از هجرت. [...] میرزا اسدالله از قول عمادالدوله گفت کتابهایی که شاهزاده داده ترجمه کنید، ترجمه نکنید که بهتر از آن پیدا کرده‌ام. شاهزاده یک کتاب تئوزوفی و یک جزو کتاب حکمتی داده که برای او ترجمه کنم. مدتی است ترجمه نکرده‌ام خجلم. ان‌شاءالله درین چند روز تعطیل ترجمه خواهم کرد. هر چند گفته است ترجمه نکنید اما من به‌واسطهٔ خجالت خودم باید کتاب تئوزوفی را که کوچک است و نصف آن را ترجمه کرده‌ام تمام کنم. [...]

۹۴ - یکشنبه سلخ<sup>(۶۲)</sup>، 17 Avril [...] امروز صبح میرزا اسدالله [...] به من هم گفت شاهزاده عمادالدوله کتابش را می‌خواهد. گفتم اگر گرفتاری دنیا بگذارد ترجمه کرده خواهم داد.<sup>(۶۳)</sup>

۱۲۷

اگرچه از سرانجام این ترجمه‌های فروغی اطلاعی نداریم، با این حال به گواه اسناد برجمانده دوره قاجار میتوان پیگیریهای مداوم و مجدانهٔ بدیع‌الملک میرزا در کسب اطلاعات فلسفی جدید در آن زمان را بینظیر دانست.

## روش تصحیح رساله

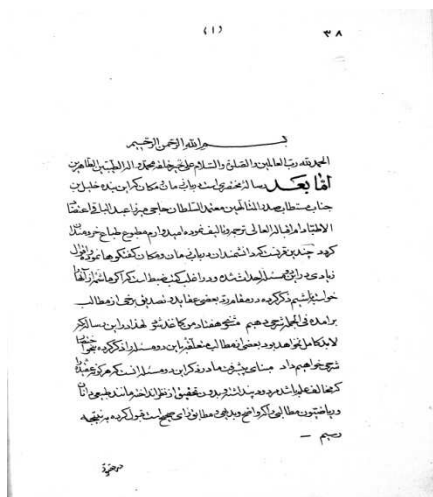
بنای اصلی در تصحیح این رساله، حفظ اصالت متن بر مبنای تنها نسخه خطی آن بوده است؛ بنحوی که متن چاپی تمامی واجد ویژگیهای نسخه خطی برای کار پژوهشی باشد. بر این مبنا، شیوه بیان مؤلف و رسم الخط کاتب، مطابق نسخه خطی بعینه حفظ شده است. اما از اعمال تغییراتی - گرچه در کمترین حد ممکن - ناگزیر بوده است: در نسخه خطی، به سیاق نوشته‌های آن دوره بجای حرف «گ» از «ک» استفاده شده بود که در متن چاپی در کلماتی که باید اعمال شده است. حرف «آ» نیز گاه با علامت مد و گاه بدون آن آمده بود که در متن چاپی همگی با حرف «آ» جایگزین شده‌اند؛ همچنین است درباره «ه» در «أ».

هرچه بر متن افزوده شده (از حرفی تا کلماتی) در داخل علامت دو قلاب، یعنی [ ] قرار گرفته‌اند. در مواردی لفظ «ه» در نسخه خطی بجای «ه‌ای» بکار رفته بود که در متن چاپی به «ه‌ای» تبدیل شده است. اگر خطای مسلمی در نسخه خطی بوده که با افزودن حرفی یا کلمه‌یی تصحیح میشد با گذاشتن آن در دو قلاب تصحیح شده (مثلاً: [نا]متناهی) و چنانچه امکان آن نبوده پس از تصحیح در متن، در پی‌نوشت توضیح داده شده‌اند. برای بعضی کلمات که در زمان ما کمتر بکار می‌روند نیز توضیحی آمده است. ذکر این نکته هم ضروری است که تمام پاصفحه‌ها و پی‌نوشت‌های متن از مصحح است. شماره صفحه نسخه خطی نیز در جایی که مطالب آن صفحه تمام شده، در داخل علامت دو ابرو، یعنی { } قید شده است. اما با تمهیداتی از قبیل گذاشتن اعراب و علائم سجاوندی و تجدید پاراگراف‌بندی براساس ارتباط مفهومی سعی شده خواندن متن آسانتر شود؛ در نسخه خطی صرفاً برای بعضی کلمات اعراب گذاشته شده بود، اما تمامی علائم سجاوندی داخل متن چاپی از مصحح است. خلیل خان ثقفی، جز یک مورد، منبع نقل قول‌های خود را ذکر نکرده بود، بنابراین مصحح منبع سخنانی که از فیلسوفان نقل شده بود را یافته و برای مقایسه، اصل آنها را در پی‌نوشت نقل کرده است.





## متن رساله:



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين. اما بعد، رساله مختصری است در باب زمان و مکان که این بنده، خلیل بن جناب مستطاب صدر المتألهین و معتمد السلطان حاجی میرزا عبدالباقی اعتضاد الاطباء، دام اقباله العالی، ترجمه و تألیف نموده، امیدوارم مطبوع طباع خردمندان گردد.

چندین قرنست که دانشمندان در باب زمان و مکان گفتگوها نموده و اقوال زیادی در این دو مسئله احداث شده و در اغلب کتب ضبط است که اگر ما شمه ای از آنها را خواسته باشیم ذکر کرده، در مقام ردّ بعضی عقاید و تصدیق برخی از مطالب برآمده، فی الجمله شرحی دهیم مثنوی هفتاد من کاغذ شود؛ لهذا در این رساله که لابد کامل نخواهد بود بعضی از مطالب متعلقه باین دو مسئله را ذکر کرده، بنحو اختصار شرحی خواهیم داد. مبنای پیشرفت ما در ذکر این دو مسئله آنست که هرگونه عقیده ای را که مخالف علم باشد مردود پنداشته و بدون تحقیق از نظر انداخته، مانند طبیعی دانان و ریاضیون مطالبی را که واضح و بدیهی و مطابق رأی صحیح است قبول کرده به نتیجه رسیم. {۱}

\*\*\*

در تصور انسانی خیال موجودات غیرمتناهی موجود است و این نوع غیرمتناهیها بسیار؛ و از جمله آنها خیال فضای غیرمتناهی است. این غیرمتناهی، چنانچه<sup>(۶۴)</sup> عن قریب ذکر می کنیم غیرمتناهی حقیقی است، یعنی موجود و ثابت در خارج است. اولاً باید دانست که خیال فضا چگونه در عقل انسانی جلوه گر شده، بچه نحو و در چه زمان انسان بخیال آن می افتد که فضائی با ابعاد مختلفه موجود است.



زمان و مکان در نظر میرزا خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک رساله فلسفی

سال چهارم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۲

اگرچه حلّ این مسئله ممتنع نیست ولی خالی از اشکال<sup>(۶۵)</sup> نیز نخواهد بود. طفل پس از قلیل مدتی که از تولّد او گذشت فی‌الجمله ملتفت عالم خارجی هست و یکی از ادلّه ردناپذیر اینمسئله آن است که تقریباً از همان روزهای اوّل هر قدر دقایقی که در حقّ وی مبذول می‌شود رو به تزاید رفته و احتیاجات او بیشتر می‌شود او نیز احتیاج خود را ظاهر نموده، اقتضا و طلب در او هویدا گردد. پس معلوم می‌شود که تا حدّی ملتفت عالم خارجی، یعنی ملتفت اجسام و فضا هست و یحتمل در زمان حیات جنینی نیز اوّلین آثار اینخیال در او موجود و هیچ دلیلی در سلب آن نیست. و این مسئله محقّق است که دو خیال مذکور، یعنی خیال جسم و فضا، با هم ظاهر شده زیرا که صفت اصلیّه حیات حیوانی عبارتست از حرکت، که ارادی یا بنفسه باشد؛ طفل جدیدالولاده بواسطه حرکت وجود خود را بخارج نمایش داده و بواسطه حسّ و حرکت است که کم‌کم ملتفت بوجود خود شده و دفعهً دو خیال مخالف در وی ظاهر [می]گردد که یکی خیال من و دیگری خیال غیرمن است. و نه آنست که حرکت او را فقط بلاواسطه مرتبط با اجسام [می]کند {۲} بلکه با فضای محیطی نیز او را مرتبط کرده؛ زیرا که محالست بی‌آنکه احساس بخلاً و ملأ نمایند حرکت نمایند؛ یعنی [چنانچه] بجسم جامدی و عایقی برخورد، متوقّف شده یا در غیر اینصورت حرکت نمایند. پس خیال فضای محیطی، مانند خیال اجسام مستقیماً در عقل حاصل شده، بروز و نمایش آنها در انسان با هم است.

پس خیال فضا - یعنی خیال یکفضای محیطی - خالصاً<sup>(۶۶)</sup> از تجربه حاصل [میشود و] نتیجه ملاحظه اجسام [است] و از جمله موجودات انتزاعیه نیست؛ چنانچه یکی از حکما موسوم بموسیو «کوزن» قائل بتبعیت بروز و حصول خیال فضا و اجسام در عقل نیست، بلکه مدعی بر آنست که: «از حیثیت زمان، باید خیال جسم سابق بر خیال فضا باشد.»<sup>(۶۷)</sup> و چون عقل نمیتواند جسمی را استنباط کند بدون آنکه آنرا واقع در فضائی دانیم، لهذا خیال فضا بتوسط خیال جسم در عقل حادث گردد. و حکیم مزبور میگوید که: «خیال جسم از لمس و بصر، یعنی از تجربه حواس، حاصل گردد و خیال فضا بالعکس، در حینی که خیال جسم حاصل می‌گردد بواسطه تصوّر و تفکر و

تعقل، یعنی بتوسط قوه‌ای] که غیر از حسّ است حادث گردد.»<sup>(۶۸)</sup> و میگوید: «اگر خیال جسم نباشد هیچوقت خیال فضا هم نخواهد بود. [...] ابتدا ببايد خیال جسمی حاصل و موجود باشد تا از روی آن، خیال فضائی که آن جسم در آن واقع است هویدا گردد.»<sup>(۶۹)</sup> پس، از خیال جسم بخيال فضا رفته و دومی تابع اولی است.

پس بقول دانشمند مذکور خیال فضا از ادراکات عقلست. ولی ما میگوئیم اگر مقصود از فضا فضای نامتناهی باشد صحیح است، ولی این قول شامل فضای {۳} محیطی نشده و بکلی غلط و خطای صیرف خواهد بود، زیرا که بنابر این میباید طفل قبل از آنکه بسنّ تعقل رسد خیال فضا نداشته باشد و حیوانات که بهیچوجه تعقلی ندارند بایست خیال فضا نداشته باشند، و حال آنکه چنین نیست؛ محققاً سگ و اسب علاوه بر آنکه دارای خیال فضا هستند بطریقه خود با کمال خوبی فضا را تقدیر<sup>(۷۰)</sup> نیز توانند کرد، زیرا که از تجربت هم‌روزه واضح و هویداست که مثلاً قوت بدنی خود را متناسب با عرض جویبار و گردابیکه باید از آن بجهند قرار داده، بهمان اندازه جست‌وخیز تهیه قوه و قدرت میکند.

پس معلوم میشود که خیال فضا از جمله خیالات تعقلیه نیست؛ عقل وقتی مداخله در این کار میکند که لزوم و وجوب فضا را حکم کند. و محال است [بتوان] جسمی را استنباط کرد بی‌آنکه فضائی جهت وقوع آن درک نمود. و نیز محالست همان کاربیرا که نسبت باجسام می‌کنیم در باب فضا نیز مجری داریم؛ یعنی فقدان فضا را استنباط کنیم؛ و حال آنکه فقدان جسم را بسهولت درک توانیم نمود.

خیال این لزوم و وجوب از تجربت حاصل نمیشود، بلکه این خیال تعقلی است؛ و از جمله خیالاتیست که حیوان هیچوقت دارای آن نتواند شد، اما خیال ساده و بسیط فضای محیطی بالبداهه در عقل انسانی از تجربت تنها حاصل می‌شود. ۱۳۱

راه شناختن و التفات بوجود اجسام این است که در حرکت احساس بمقاومت می‌کنیم؛ مثلاً هرگاه دست در بین حرکت بمانعی برخورد، فوراً ملتفت وجود چیزی می‌شویم که در واقع و نفس‌الامر موجود و مقاوم با حرکت دست شده است. {۴} پس دلیل حصول این خیال ماده مقاومت با حرکت است.



حال می‌خواهیم بدانیم که خود حرکت نیز بطور وضوح باعث حصول خیال فضا نیز می‌شود یا نه؟ شکی نیست در صورتیکه انقطاع امکان حرکت دلالت بر وجود ماده کند امکان حرکت نیز دال بر فضا خواهد بود؛ و چگونه عدم امکان حرکت دلیل قطعی وجود ماده نمیشد اگر امکان حرکت دلیل کافی وجود فضا نبود؟<sup>(۷۱)</sup> پس هر حکیمی که در باب خیال فضا شک داشته باشد بهترین دلیل برای رفع شک او این است که حالات سگ خود را منظور داشته تا بزودی ملتفت این مسئله گردد.

عقل در جایی دیگر نیز دخالت دارد و آن عبارت از اثبات عدم تناهی فضا است؛ و چون در باب اینمسئله گفتگو کنیم که آیا فضا حدّ دارد یا نه پای تعقل بمیان آمده و بدون عقل حلّ آن ممکن نیست؛ حیوان و طفل کوچک هیچوقت سؤال مذکور را نکرده، همه وقت شیء محدود را دیده و ملاحظه می‌کنند، ولی قید محدودیت را نیز از آن جدا<sup>(۷۲)</sup> نکرده و علاحدّه آنرا استنباط نمی‌کنند؛ زیرا که محدودیت استنباط نشود مگر در صورتیکه غیرمحدودیت نیز استنباط شده و باید هر دو با هم حاصل گردند. پس بجهت اطفال و حیوانات نه محدودی است و نه غیرمحدود و استنباط این مطلب موقوف بتعقل و خارج از وظیفه ایشان است.

حال می‌خواهیم بدانیم این استنباط چگونه در فهم انسانی حاصل می‌گردد؟ فهم {۵} {بتنهائی قادر بر تولید اینخیال نیست و ادراکات خارجی در بروز آن مداخلت تامّه دارند، زیرا که از روی ادراک خارجی عقل ملتفت آن می‌شود که هر چیزی بحدّ و محیطی منتهی شده و آن محیط حدّ فاصل مابین آن چیز و اشیاء مجاور است و از روی این مطلب عقل منجرّ بآن میشود که ملتفت مسئله [ی] حدّ و فصل باشد. علاوه بر این، از روی ادراکات خارجی مشاهده [می]شود که فضای محیطی، بر حسب کمی و زیادی شدت نوری که آنرا روشن کرده یا بر حسب درجهٔ ابصار چشم در اطراف ما منبسط شده و گسترده شده یا منقبض و مجتمع می‌گردد و اگر مثلاً برای آنکه تحقیق در فضا بیشتر و بهتر شود آلات کاملهٔ نجومی را از رصدخانه بعاریت خواسته و ملاحظه نمائیم فضائی دیده شود که هر قدر قوهٔ دوربین افزوده می‌شود درجهٔ وسعت آن نیز افزوده شده، بیش از پیش وسیع گردد و هیچوقت شعاع بصر بجائی بر نمی‌خورد که در

آنجا مقطوع شده پیشتر «نرود»<sup>(۷۳)</sup> و چون اینگونه مطالب از روی تجربیت خارجی گوش زد عقل شد یکنوع ادراکی، بخودی خود در آن حاصل شده و این ادراک مربوط بعلو ذات عقل و برتری اصل آنست بر شعور و هوش حیوانی؛ و آن ادراک عبارت از این مسئله است که آیا فضا حدّ دارد یا نه؟ پس بدینواسطه دو خیال مخالف فضای متناهی و فضای غیرمتناهی معاً در عقل احداث شده، حلّ آن نیز بدون تامل زیاد حاصل گردد، زیرا که {۶} فوراً در جواب سؤال مذکور میگوید: خیر؛ فضا حدّ ندارد، زیرا که در ورای حدّ نیز فضا است و این جواب عقل - که حاکم عادل و قاضی وافی ممکن و ناممکن است - مطلق و حتمی است.

موسیو «اسطوار میل»<sup>۱</sup> مدعی بر آنست که عدم تناهی فضا از جمله مسائل محققه نیست، و بعقیده او اگر گفته شود که فضا نامتناهی است مقصود آن است که: «چون هیچوقت قسمتی از فضا دیده نشده است جز آنکه سایر قسمتها بعد از آن باشند لهذا نمیتوان نهایت مطلق آنرا استنباط نمود»؛<sup>(۷۴)</sup> و یحتمل در واقع [نا]متناهی باشد.<sup>(۷۵)</sup> (حکیم مزبور این عقیده خود را در صفحه [ی] ۳۱۸ از جلد دوم «کتاب منطق»<sup>(۷۶)</sup> خود بیان نموده است.)<sup>(۷۷)</sup> پس عقیده حکیم مذکور بر آنست که عدم استنباط، یعنی عدم امکان استنباط شیئی، دلالت بر عدم تحقق آن نمیکند<sup>(۷۸)</sup> و دلیلی که بر این مطلب می آورد این مثال است که در سطح کره زمین «اشخاص متقاطره»<sup>(۷۹)</sup> واقعند و حال آنکه وجود اشخاص متقاطره، بجهت بعضی از عقول استنباطناپذیر است.<sup>(۸۰)</sup> بعقیده [ی] ما موسیو اسطوار میل دو صورت ممتاز استنباطناپذیر که کمال تفاوت را با هم دارند مشتبه نموده است، از اینقرار:

غالباً در مطالب علمیّه چنان اتفاق می افتد که مسئله مبهمی چون هنوز کاملاً واضح و مبرهن نشده است خیال انسانی نتیجه آنرا درست نتواند دید و دو جنبه مخالفه حاصل گردد. در اینوقت استنباط و باور نمودن یکی از دو رأی، بعضی ملاحظات مشکلتر بنظر آمده و عقل رأی دیگر را ترجیح داده قبول {۷} می کند؛ و نه آنست که قبول رأی ثانی محض بدهت آن باشد - زیرا که بدهتی ندارد - ولی فقط محض آنست که رأی اول قدری دورتر از ذهن و فی الجمله باعث اغتشاش

1. John Stuart Mill

بعضی خیالاتی است که سابقاً در عقل موجود بوده‌اند. موسیو «لاکطانس»<sup>(۸۱)</sup> نیز در همچو وضعی اتفاق افتاده بود که کرویّت زمین و وجود مردمان متقاطر را رد کرده؛ و دلیل وی آن بود که در اینصورت رؤس ساکنین بطرف پائین واقع می‌شود<sup>(۸۲)</sup>؛ و محققاً رأی بر عدم کرویّت زمین نیز نزد او واضح و آشکار نبود، معذک آنرا نزدیکتر بذهن دانسته و قابل بر عدم تناهی<sup>(۸۳)</sup> زمین شده و میگوید اگر زمین مُتناهی باشد - بهر شکلی که فرض کنیم - این طرفی که ما منزل داریم بالا خواهد بود و لابد طرف دیگر پائین است و این مسئله ممکن نیست.

باری، مقصود ما در آنست که هرگاه مطلبی استنباطناپذیر بنظر آید بی‌آنکه مطلب مخالف آن نیز واضحاً فهمیده و استنباط شود در اینصورت عدم استنباط فی‌الحقیقه قضیه سلبی خواهد بود و بنابراین حکم عاریت و موقتی و در موقع انتظار باقی و بدون استحکام و ترجیح است؛ ولی همه‌وقت عدم استنباط باینطریقه نیست. در بعضی اوقات طرف مخالف مطلبی که ادراکناپذیر است نه آنست که فقط واضحاً استنباطپذیر باشد بلکه نمونه بداهه و تحقّق عقلی نیز در آن مرئی می‌گردد. مثلاً اگر بگویند خواصّ مرتّب مطابق خواصّ دائره‌اند اینمطلب استنباطناپذیر است و از جمله مطالبی که خالصاً سلبی باشد نیست، زیرا که {۸} عقل بالبداهه می‌بیند که خواصّ این دو شکل با هم متحد نیستند، و قس علی‌هذا.

پس معلوم میشود در بعضی موارد عدم استنباط، علامت ثابت و محقق عدم امکان است و آن موارد، عبارت از آن مواقعند که مخالف مطلب بطور بدیهی در نظر عقل واضح و هویدا است. در عدم تناهی فضا نیز همین قسم است؛ محقق است استنباطناپذیری آن از مطالبی که فقط سلبی باشد نیست چون مخالف آن واضح و بدیهی است زیرا که عقل هر قدر جدّ و جهد کند که چیزی برای فضا ادراک نماید باز ماورای آن فضا موجود است.

پس قدرت ادراکیه [ی] ما بما میگوید که فضا هست و اضافه بر آن عقل نیز میگوید که فضا، هم لازم و هم غیرمتناهی است.

۱۳۴

### امّا در باب حقیقه وجود فضا

[...] <sup>(۸۴)</sup> اگر فضا واقعاً موجودی است، ذات و حقیقت آن موجود چیست؟ در



این مسئله بهیچوجه نباید مناقشه و گفتگو نمود زیرا که این سؤال بیمعنی و مهمل است؛ و اینگونه سؤالات در موقعی خالی از معنی نیستند که موجود متنازع‌قیه مرگب از چندین وجودهای بسیط و ساده‌تر باشد؛ آنوقت جوابی در برابر اینقسم سؤال توان داد یعنی عناصری را که داخل در ترکیب آن شده‌اند ذکر نمایند، اما هیچوقت نمی توان ذات شیئی را بیان نمود که چه چیز است. و محقق است اگر موجود بسیط باشد و تعریف آن را سؤال کنند {۹} بهیچوجه جواب ندارد و مسئله [ی] لاینحل بیان کرده باشند، زیرا که هر موجود تجزیه [ناپذیر] و تفصیل - ناپذیر لابد تعریف [ناپذیر] و تحدیدناپذیر است و فقط قابل آنست که بروزات آنرا بیان کرده، خواصش را ذکر کنند. در مسئله فضا نیز بهمین طور؛ اگر به پرسند فضا بخودی خود چیست این مسئله جواب ندارد؛ فضا فضا است، مثل آنکه ماده ماده و عقل عقل است. ولی اینمسئله را می توان پرسید که آیا بعقیده شما فضا موجود واقعی و نفس‌الامری است یا نه؟ و در جواب آن چنین میگوئیم که اولاً اگر شخص سائل جزو حکمائی است که جوهر را موجود در خارج ندانسته و آنرا فقط از منشآت فهم می پندارند ما را با او گفتگوئی نیست - سؤفسطائیان نیز جزو همین طبقه‌اند - زیرا که اگر جوهر فی‌الواقع وجود نداشته باشد خود اینگونه اشخاص باید بدون جوهر و بنابراین موجود نباشند و شخصیت ایشان معدوم باشد و چنین شخصی باید قائل بر جوهریت عقل خود و اشیای خارجی نباشد؛ پس اگر شخصیت او عديم‌الوجود یا ممکن‌الوجود و فقط صورت ظاهر و بروز مشکوک یا معهودی باشد قانون ایشان نیز که از منشآت عدم است معدوم خواهد بود. باری، از عقیده اینطوایف قطع نظر کرده با حکمائی گفتگو می‌نمائیم که قائل به شخصیت و جوهریت خود هستند. اگر ایشان قائل به شخصیت و جوهریت فضا نشوند خواهیم گفت که دلیل جوهر نبودن فضا چیست؟ و مابین فضا و جوهر فرقی داده و حقیقت فضا را می دانند و بذات آنها پی برده‌اند و تعریف و تحدید واقعی نموده‌اند یا نه؟ بلاشک نه، زیرا که «اسپی‌نوزا» نیز نتوانسته است {۱۰} جوهر را تعریف واقعی کند، زیرا که میگوید: جوهر چیزی است که بخود و در خود هست؛<sup>(۸۵)</sup> اینجواب تفاوتی با سؤال ندارد و مثل آنست که بجای یکلمه یکعبارت گفته شود. باز جواب خواهد گفت که جوهری است؛ و بلاشک اگر بگویند جوهر وجود است باز تعریف حقیقی آنرا نکرده و مختصراً باید گفت هر چیزی که ساده و

۱۳۵



بسیط است - چه موجود خارجی و چه موجود ذهنی ولی غیرقابل تفصیل باشد - تعریف‌ناپذیر است. و چون حقایق را نیز نمی‌توان با هم سنجیده و مقایسه نمود لهذا این مسئله را نیز مبنای مناقشه جوهریت یا عدم جوهریت فضا نتوان قرار داد. پس تعریف کامل حقیقی از برای فضا و جوهر نتوان کرد؛ ولی معلومات این دو را می‌توان بهم سنجیده، از روی تجربت و تعقل ملتفت آن شویم که آیا هرچه از جوهر فهمیده می‌شود از فضا نیز توان فهمیده و بروزات آنها را متحد دانیم یا نه؟ پس اولاً می‌گوییم جوهر فی‌الحقیقه وجودی است که ما بکنه آنها نتوانیم رسید و بواسطهٔ بداهت عقلی باید آنرا در تحت آثار و خواصی که ادراکات ظاهریه و باطنیه از آن دریافت می‌نماید مختفی دانیم؛ هر وقت که ملتفت اثری شده یا خاصیتی مشاهده نمائیم بلاشک آنرا باید مستند بشیئی دانیم که فی‌الواقع موجود حقیقی است و محققاً اینگونه آثار عبارت از بروزات موجود مخصوصی است که خود آن مجهول‌الکنه ولی وجود آن خارج از شکست؛ پس علامت مبرزه که دلیل مظهر جوهر [است] نمایش خاصیت و اثر است و هر وقت که این علامت دیده شود محققاً باید قائل بوجود جوهر شد. حال می‌گوئیم آیا فضا نیز بتوسط خاصیتی نمایش و بروزی دارد یا نه؟ شکی نیست دارای بروزات و خواصی است که عبارتند از ابعاد ثلثه و اتصال و قابلیت تقسیم الی غیرالتهایه و عدم تناهی و لزوم یا ضرورت {۱۱} آن؛ که این خواص را از فضا نفی نموده یا اثبات میکنند. اگر خواص مذکوره را می‌توانیم سلب کنیم آنوقت بواقعیت فضا نیز «نمیتوان»<sup>(۸۶)</sup> قائل شد ولی چون بلاشک از روی ادلهٔ ممتنع و غیرها ثبوت خواص و بروزات مذکوره غیرمشکوکست لهذا عدم تصدیق جوهریت فضا ممتنع است و اگر فیلسوفی که قائل بر قانون جوهر و واقعیت آن باشد جوهریت فضا را قبول نداشته باشد خواص مسطوره، یعنی مستندات فضا را چه واقعیت و حقیقتی تعلق تواند داد؟ و اگر قائل بر آن شود که فضا جزء مسندات است نه جزء وجود، لابد باید قائل بجوهری باشد که فضا [یعنی] مسند را بدان اسناد دهند.

۱۳۶

حکمای مادیون چون معتاد برآنند که بجز ماده چیز دیگری نه‌بینند و باصلاح ایشان جوهر فقط شامل چیزی است که مقاوم و لمس‌پذیر باشد لهذا نمیتوان [ند] در بدو امر فضا را نیز جوهر نامند، ولی عقلیون که بدون شک و تردید از روی عقل و خیال قائل بجوهر عقلی [ای] می‌شوند که بهیچیک از





حواس در نمی‌آید بسهولت جوهریت فضا را ملتفت شده پس از ذکر مطالب مسطوره هیچگونه تخلف از این رأی نتوانند نمود، ولی ممکن است سؤال ذیل را القا کند که فضا خلأ است و [آیا] خلأ را ممکن است حقیقت واقعی و جوهر دانست یا نه؟ در جواب خواهیم گفت چه عیبی دارد در صورتیکه عقل را ما حقیقت واقعی دانیم خلأ چرا چنین نباشد؛ آیا بعقیده سائل پُری عقل بیش از پری خلأ است؟ باری، ما چون بوساطت حواس و بدهات عقلیه خود قائل بخواص بارزه فضا هستیم لهذا با کمال استقرار رأی {۱۲} باید قائل باین مطلب شویم که یا باید قائل بعمومیت قانون جوهر نشده - و حال آنکه این مسئله صحیح نیست - یا آنکه فضا را نیز جوهر دانیم. پس مختصراً از روی تجربه و ملاحظه میگوئیم فضا هست و عقل علاوه بر اینمطلب میگوید که فضا جوهری است غیرمتناهی و لازم، و هرکس شک در وجود آن کند منکر قدرت ادراکیه [ای] شود که در انسان مودوع<sup>(۸۷)</sup> است و این انکار کاملاً مخالف علم و رأی صحیح است. فضا نه آنست که فقط از حیثیت وسعت غیرمتناهی بنظر آید بلکه از حیثیت دوام نیز غیرمتناهی است، زیرا که فی الحقیقه منشأ خیال زمان از حصول تتابع دو احساس ممتاز حاصل گردد.

و چنانچه موسیو کوزن میگوید: «باید ابتدا بعضی وقایع را ادراک نموده تا ملتفت آن شویم که این وقایع در زمانند.»<sup>(۸۸)</sup> پس یکی از شرایط حصول خیال زمان حصول خیال تتابع است و محققاً تتابع وقایع کاملاً جهت بیان حصول خیال زمان کافی است. حال باید دانست که آیا تتابع وقایع مختلفه جهت حصول خیال مذکور لابد و ناگزیر است یا نه؟

لزوم مذکور محقق نیست، و چنانچه در علم قوا و حرکات<sup>(۸۹)</sup> مذکور است چون در عالم هیچ قوه فوری موجود نیست لهذا اثر فوری نیز وجود ندارد و هر اثری لابد باید مدت و دوام مخصوصی داشته باشد و هیچ احساسی یافت نشود که بدون دوام باشد؛ چنانچه مثلاً هرگاه احساس بدرد دندان کنیم بهیچوجه لازم نیست که این درد، از حیثیت شدت و ضعف، بعضی اختلافات داشته باشد تا ملتفت دوام آن {۱۳} شویم و با وجود آن که احساس مذکور از اول تا آخر بیک نحو و بدون تغییر است با کمال خوبی ملتفت دوام و بقای آن [می]شویم، بی آنکه محتاج بدان باشیم

که آنرا بسایر آثاریکه در همان مدّت حاصل می‌شوند نسبت دهیم. و چون هر احساسی لابد بدون دوام نیست لهذا اگر مثلاً عمل عقلانی و تفکّری را که از آن تولید می‌شود ملاحظه کنیم بخوبی مشاهده گردد که عمل ذهنی مذکور دارای دوام و مدّت معینی است و لازم نیست که مغایرات در آن ضمن حاصل شده؛ یعنی توالی صور و آثار مختلفه برقرار باشد. پس در حین تعقل یک‌نواخت و عمل ذهنی متحدالاجزا - چه آنکه در حصول خیال مدّت و دوام در ذهن عمل ذهنی را بتنهائی کافی دانسته و چه لزوم توالی آثار مختلفه را دخیل و اصیل دانیم - این مسئله محقق است که تجرّبت باطنی در عقل خیال دوام مخصوص خود را احداث نموده و تجرّبت خارجی دال بر آنست که دوام ذهنی و شخصی با دوامهای اشیای خارجی و مخصوصاً با دوام فضای محیطی هم‌وجود است.

پس هرگاه انسان علاوه بر رشتیه‌های<sup>(۹۰)</sup> وقایعی که در قوه حافظه دارد وقایع تاریخیه را نیز، که بمنزله قوه حافظه نوعی انسانست، در نظر آورد ملتفت دوامهایی شود که هر قدر بالاتر رویم طویل تر شده و لاینقطع در ماضی دنیا پیش میرود؛ و چون خیال بدینجا رسید منتقل بدوام فضا شده از خود سؤال خواهد کرد که آیا وجود فضا مبدائی داشته است یا نه؟ عقل میگوید نه، چون فضا موجود [ی] است لازم و ضروری لهذا ابتدا نداشته نهایی نیز نخواهد داشت. پس از حیثیت دوام هم لایتناهی [است]؛ {۱۴} و مدّت آن نه فقط شامل ماضی غیرمتناهی است بلکه آینده را نیز در عدم تناهی خود شامل شده، در بردارد؛ و بعبارۀ آخری، ابدیت و ازلیت غیرمتناهی و زمان نیز مانند فضا لایتناهی خواهد بود.

حال اینمسئله باید طرح شود که حقیقت زمان چیست؟ تا حال در برابر این سؤال عقاید مختلفه ابراز شده ولی هنوز جواب کافی و وافی نداده، اینمسئله حلّ صحیحی نیافته است. و بعقیده ما سبب اینهمه اختلاف آرا و خطاها این است که درست ملتفت زمان نشده بدان پی نبرده‌اند؛ مثلاً تمام فیلسوفان زمان و فضا را هم‌آغوش یکدیگر انگاشته هر دو را از وجودات گفته و یا از مسندات پنداشته و یا هر دو را فقط از ادراکات ساده و صور فهمیه دانسته‌اند؛ و حال آنکه چنین نیست و هر دو را بهیچوجه از یک قبیلۀ نباید محسوب داشت، زیرا که فضا نه آنست که

فقط وجود باشد، بلکه وجودیست که ما در اول وهله ضرورتاً مطلقه [ی] آنرا ابراز  
توانیم نمود و حال آنکه زمان فقط از مسندات است؛ هر قدر بیشتر تعمق کنیم  
آنرا کمتر جزء وجودات توانیم شمرد زیرا که بر حسب بیان عمومی، زمان  
فی الحقیقه مرکب از سه جزء است، نه کم و نه بیش؛ گذشته و حال و آینده.

اکنون بطور اختصار حقیقت هر کدام را بیان میکنیم: اولاً زمان حال شیخ  
موهومی است که نتوان آنرا گرفت و مانند مولودی است مرده که بمحض  
تولد معدوم می شود و فی الحقیقه زمانی است صفر و موهوم.

اما ماضی که گذشته و معدوم [است] و دوباره زنده نخواهد شد، و وجود  
گذشته آن نیز من حیث المجموع؛ بلکه فقط عناصر آن که از کسور  
غیرمتناهیة الخارج نیز کمترند، {۱۵} بطور توالی فرض می شوند. پس چگونه  
آنرا موجودی که فعلاً وجود داشته باشد فرض توان کرد؟

مستقبل و آینده نیز هنوز بوجود نیامده و اگر موجودی باشد فقط در خطه  
امید است؛ مافات ماضی و ما سیاتیک فاین<sup>(۹۱)</sup> و آن امیدواری مذکور  
هیچوقت بحقیقت نه پیوسته، زیرا که بطور توالی و بصورت حالی که هست تا  
ابد ناپایدار و همه وقت محوشدنی است.

پس عناصری که نبوده و نخواهند بود چگونه موجود فعلی را بوجود توانند  
آورد؟ اما بطلان این مسئله نیز بدیهی نیست و آیا جهة تفهیم و تفهیم زمان  
همینقدر کافی است که از استعارات شعرا عاریت خواسته مثلاً بگویند که  
زمان چون شطّ پرشکوهی است که لاینقطع در برابر چشم ثابت موجود  
بی زوال جریان دارد؟ شکی نیست مثال و نظیر در بیان مطالب خیلی  
خوبست اما وقتی که مطلب از آن بدست آمده، معلومی حاصل گردد؛ و الا از  
رودخانه و شطّی که نه مبدأ و نه مخرج دارد چه فهمیده شده و چه معلومی  
از آن نتیجه گردد؟

۱۳۹

زمانرا بفضا هیچگونه مقایسه نتوان کرد، زیرا که اجزای فضا فعلاً موجود  
[است]، و همچنانچه فضای متعینی دارای حقیقت و واقعیت است اجزای آن  
نیز بهمین طور وجود حقیقی دارند و با کمال خوبی، آن موجود را قابل التقسیم  
فعلی توان دانست؛ بعکس زمان، که نمی توان آنرا موجود فعلی الوجود



قابل التّقسیم پنداشت زیرا که فقط مرگّب از سه صفر است. {۱۶}

و اگر کسی مدّعی بوده باشد که واقعیت چنین وجودی در ذهن او می‌گنجد خواهیم گفت یحتمل؛ ولی ذهن ما بدرجه [ی] فهم چنین مطلبی نمیرسد. علاوه بر این باید ملتفت اینمطلب بود که دوام هر موجود فقط عبارت از بقای آن در وجود است و بخوبی از روی اینمطلب معلوم تواند شد که اگر موجودی فرض کنیم که صفت منحصره آن دوام باشد فرض غلط و محال است، زیرا که دوام نیز مانند بسیاری از اقسام صفات، بدون موجودی که دارای آن باشد درک نشود؛ هر چیزیکه دارای حقیقت باشد لابدّ باید صفات و خواصی داشته باشد و اگر صفات عدیده نداشته باشد لااقل باید دارای یکصفت باشد و این یک صفت دوام بتنهائی نباید باشد، زیرا که غیر از خاصیت دوام، [و] قبل از دوام داشتن شیء باید شروع بوجود داشتن نموده و بهر<sup>(۹۲)</sup> طرزى که باشد باید دارای جوهر و صفت باشد؛ پس دوام را بتنهائی حقیقت واقعیه نتوان دانست.

پس معلوم شد که زمان موجود واقعی

نیست و فقط از مسندات فضا است؛ زیرا که اگر از موجودات عالم قطع نظر کرده آنها را معدوم پنداریم باز فضا موجود و دارای دوام غیرمتناهی است که ازلاً و ابداً با آن همراه است. پس نتیجه مطالب مذکوره این شد که فضا موجودی است واقعی و غیرمتناهی، بدون مبدأ و مختتم؛ و زمان از جمله مسندات است که آنرا باید عارض بر

۱۴۰ حقیقت واقعیه دانست. {۱۷}



## پی‌نوشتها:

۱. ر.ک: ثقفی، صد و پنجاه مقاله یادگار عصر جدید، ص ۲. او در بعضی از کتابهای خود، از جمله خردنامه جاویدان عنوان خانوادگی خود را ثقفی العامری نوشته است. (ر.ک: خردنامه جاویدان) قزوینی این انتساب را ساختگی میدانند. (قزوینی، محمد، یادداشت‌های قزوینی، ج ۸، بکوشش ایرج افشار، ص ۲۳۰).
۲. قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، یادگار، س ۳، ش ۵، ۱۳۲۵، ص ۴۵؛ برای اطلاع از زندگی اعتضادالاطبا، ر.ک: بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران قرنهای ۱۲، ۱۳ و ۱۴، ج ۲، ص ۲۳۵ و ۲۳۶.
۳. محصلان ممتاز مدرسه دارالفنون در سمت خلیفگی به محصلان مرتبه پایینتر درس میدادند. (محبوبی-اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱، ص ۲۷۰).
۴. پسر ایزیدر بروسکی (Isidore Borowski)، نظامی لهستانی (حدود ۱۸۳۸- حدود ۱۷۷۰م) که توسط عباس میرزا به خدمت سپاه ایران درآمد و در جنگ اول هرات کشته شد. (همان، ص ۲۸۲).
۵. Albu: پزشک آلمانی، که در سال ۱۳۰۵ ه. ق همراه با میرزا علیقلی خان مخبرالدوله، وزیر علوم، از برلین به تهران آمد و تا سال ۱۳۰۸ ه. ق در دارالفنون ماند. (همان، ص ۲۷۸).
۶. در بعضی منابع سمت او را در وزارت امور خارجه سرטיפطیب نوشته‌اند. (ر.ک: سلطانی فر، صدیقه، فهرست کتب درسی چاپ سنگی موجود در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۵۴).
۷. Joseph Désiré Tholozan: پزشک فرانسوی (۱۸۹۷-۱۸۲۰م) و مؤسس «مجلس صحت» که بعدها به «مجلس حفظ الصیحة» تبدیل شد. او تا آخر عمر در ایران اقامت داشت. برای اطلاع از رقابت او با دکتر شنیدر (Jean-Étienne-Justin Schneider)، دیگر پزشک فرانسوی («حکیم‌باشی» ناصرالدین شاه و مظفردین شاه) که بین سالهای ۱۸۹۳ تا ۱۹۰۷م در ایران اقامت داشت و مشکلاتی که شنیدر برای میرزا خلیل ایجاد کرد، ر.ک: ناطق، هما، کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران، مقدمه فریدون آدمیت، ص ۲۷۷.
۸. Institut Charcot: مرکزی که Jean-Martin Charcot عصب‌شناس سرشناس فرانسوی (۱۸۹۳-۱۸۲۵م) و یکی از استادان مؤثر بر فروید تأسیس کرد.
۹. ر.ک: حسین ثقفی‌اعزاز، «توضیحاتی در خصوص خاطره آقای ع. هادی و مبحث روح‌شناسی و ارتباط با ارواح». خاطرات وحید، ش ۹ و ۱۰، تیر و مرداد ۱۳۵۱ ش، ص ۱۰۱.
10. Alain de Mijolla, "Sigmund Freud", *Dictionnaire international de la psychanalyse, vol. 1*, Paris: Hachette littératures, 2005, P. 688.
۱۱. با در نظر گرفتن تاریخ مرگ شارکو، بنیانگذار این مرکز در ۱۶ اوت ۱۸۹۳م (برابر با ۳ صفر ۱۳۱۱ق) حضور ثقفی در درسهای وی نیز منتفی است.
۱۲. در برخی منابع این سال را ۱۳۲۲ ه. ق نوشته‌اند. (برای نمونه، ر.ک: هاشمیان، احمد، تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، ص ۳۲۵).
۱۳. کسانی سهم دکتر خلیل‌خان را در امضای فرمان مشروطیت بسیار دانسته‌اند. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: ثقفی‌اعزاز، حسین، «ورقی از تاریخ مشروطه: مرحوم دکتر خلیل‌خان اعلم‌الدوله و مشروطیت ایران»، یادگار، ش ۳۷، ص ۲۴ و ۲۵؛ روستایی، محسن، تاریخ طب و طبابت در ایران (از عهد قاجار تا پایان عصر رضاشاه) بروایت اسناد، ج ۲، ص ۷۶-۸۶).
۱۴. میرزا یوسف‌خان ریشار (مؤدب‌الملک) نیز در فراهم کردن امکان سفر وی به فرانسه سهم داشته است. (سفری، محمدعلی، مشروطه‌سازان، ص ۱۴۵).
۱۵. خلیل‌خان در زمان نگارش کتاب خردنامه جاویدان (۱۳۳۸ ه. ق) و در دوره وزیری احمدخان بدر نصیرالدوله در وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه این سمت را داشته است. (ر.ک: خردنامه جاویدان).
۱۶. هیئتی متشکل از پزشکان ایرانی و بعضاً اروپایی که در ۹ ذی‌قعدة ۱۲۸۴ ه. ق به پیشنهاد و ریاست دکتر طولوزن در سالهای وبا و بمنظور جلوگیری از این بیماری در تهران تشکیل شد. ر.ک: ناطق، هما، «تأثیر اجتماعی و اقتصادی بیماری وبا در دوره قاجار»، تاریخ، ش ۲، ص ۴۷ و ۴۸.
۱۷. او بهنگام عضویت در این حزب پنجاه سال داشته است. برای مشاهده تصویر برگه عضویت وی، ر.ک: طباطبایی‌مجد، غلامرضا، «تقی‌زاده و تقی‌اف»، آینده، ش ۸- ۵ (س ۱۷)، ص ۵۶۶.
۱۸. همانجا.

۱۴۱



سال چهارم شماره اول  
تابستان ۱۳۹۲

زمان و مکان در نظر میرزا خلیل‌خان ثقفی (اعلم‌الدوله)؛ یک رساله فلسفی

۱۹. Spiritisme. جریانی که در فرانسه و با نگارش کتاب *ارواح* (Le livre des esprits, 1857) توسط Allan Kardec (Léon Rivail) نویسنده فرانسوی (۱۸۶۹ - ۱۸۰۴م) تأسیس شد. این جریان در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم طرفدارانی در اروپا داشت و نفوذ زیادی نیز در آمریکای لاتین و بخصوص در برزیل برجای گذاشته است. ثقفی طی مدت اقامت در فرانسه با این جریان آشنا شده است.
۲۰. ثبوت، اکبر، «حدیث دانایی و آموزگاری، زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم علامه میرزا ابوالحسن شعرانی، بکوشش امید قنبری، ص ۹۶.
۲۱. منابع زندگی میرزا خلیل خان ثقفی: «وفیات معاصرین»، یادگار، س ۳، ش ۵، «مقدمه» هزار و یک حکایت، ص ۴۵-۴۸؛ ثقفی اعزاز، ص ۳؛ «ورقی از تاریخ مشروطه: مرحوم دکتر خلیل خان اعلم‌الدوله و مشروطیت ایران» یادگار، ش ۳۷، ص ۲۳ و ۳۴؛ تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱، ص ۲۷۸، ۲۸۲ و ۲۸۹؛ نجم‌آبادی، محمود، «طب دارالفنون و کتب درسی آن» امیرکبیر و دارالفنون، ص ۲۳۱؛ تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، ج ۱، ص ۳۲۴ - ۳۲۸؛ تاریخ طب و طبابت در ایران (از عهد قاجاریه تا پایان عصر رضاشاه) به روایت اسناد، ص ۶۶ - ۹۹؛ شرح حال رجال ایران قزنبهای ۱۲، ۱۳ و ۱۴، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۹. همچنین در نوشتن خلاصه زندگینامه خلیل خان از مقاله فرید قاسملو در *دانشنامه جهان اسلام* بهره فراوانی برده‌ام: قاسملو، فرید، «ثقفی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱، ص ۸۹ - ۹۲.
۲۲. اشاره کلی به وجود بعضی اوراق فلسفی بجای مانده از ثقفی که انگیزه بی‌جوییهای بعدی و رسیدن نگارنده به آنها شد، از سیدابراهیم اشک‌شیرین است که از ایشان سپاسگزارم.
۲۳. ثقفی، خلیل، رساله در زراعت، (خطی.ب)، ص ۳۷.
۲۴. این کتاب به شماره ۱۲۳۷۶ - ۱۲۳۷۷ف در مجموعه کتابهای چاپ سنگی کتابخانه ملی ایران نگهداری میشود. 25. Copleston, Frederick Ch., *A History of Philosophy, vol. 9<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century French*, p.43.
۲۶. برای اطلاع بیشتر از سابقه اکلکتیسم و جایگاه ویکتور کوزن در طرح مجدد آن، ر.ک: Jacques Billard, *L'eclectisme*, Paris: Presse universitaire de France, 1997.
27. Simon, Jules, *Victor Cousin*, Paris: Librairie Hachette et Cie, 1891, pp. 65-66.
۲۸. کرمانی، آقاخان، حکمت نظری، ص ۷۰.
۲۹. ثقفی، خلیل، زمان و مکان، (خطی.الف)، ص ۳ - ۵.
30. *Cours de l'histoire de la philosophie* (1829).
۳۱. ر.ک: فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۰۷ - ۱۱۰، در بعضی نوشته‌های گذشته نیز بطور پراکنده اشاراتی به نام کوزن شده است. برای نمونه:
- تعلیمی، محمد، «دکارت (Descartes)». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ش ۵، مرداد ۱۳۲۷، ص ۲۳.
- صفری، علی، «تحولاتی که در قوانین جزائی بوجود آمده»، *کانون وکلا*، ش ۷، بهمن و اسفند ۱۳۳۶، ص ۱۲۱.
- اذکایی (سپیدمان)، پرویز، «هنر و تعاریف آن»، *پیک اسلام*، ش ۴ و ۵، خرداد ۱۳۴۲، ص ۳۰ و ۳۱.
- شمس‌الدین مجرد، ناصر، «حق چیست؟»، *مهنامه قضایی*، ش ۲۲، دی ۱۳۴۶، ص ۸۱.
- در سالهای اخیر نیز نسخه بازنویسی شده ترجمه فرانسوی ویکتور کوزن از رساله محاکمه سقراط افلاطون (۱۸۲۲م) به فارسی ترجمه شده است. ر.ک: افلاطون. *محاکمه سقراط: اوتیفرون*، دفاعیه سقراط، کریتون، ترجمه لیلی گلستان.
۳۲. ر.ک: سیر حکمت در اروپا، ص ۱۰۹، «التقاط» که در زبان فارسی معنای منفی القاء میکند نیز ترجمه مناسبی برای «Syncretisme» است.
۳۳. ر.ک: آخوندزاده، فتحعلی، مقالات، گردآوری باقر مؤمنی، ص ۹۳ - ۹۵، بنقل از آثار میرزا فتحعلی آخوندزاده، ج ۲، چاپ باکو، ۱۹۶۱م.
۳۴. ر.ک: ملکم (ناظم‌الدوله)، *مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان*، بکوشش محمد محیط‌طباطبائی، ص ۱۷۷-۱۷۹، گذشته از این قطعه انتسابی، اولین آثاری که از جان استوارت میل به فارسی ترجمه شده عبارتند از:
- بردگی زنان؛ ترجمه فتح‌الله والا (۱۳۳۵).
- رساله درباره آزادی؛ ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی (۱۳۳۸).
- در آزادی؛ ترجمه محمود صناعی (۱۳۴۰).

۳۵. ایلیخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*.
۳۶. *زمان و مکان*، (خطی. الف)، ص ۸.
۳۷. کتاب *Divinarum Institutionum* اول بار در سال ۱۵۱۲م توسط René Famé از لاتینی به فرانسوی ترجمه شده است.
۳۸. *زمان و مکان*، ص ۱۱.
۳۹. *همان*، ص ۷ و ۸.
۴۰. *همان*، ص ۱.
۴۱. مجتهدی، کریم، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۱۹۳-۱۹۵.
۴۲. برای مطالعه نمود این علم‌زدگی در ایران، ر.ک: مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان؛ اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، مقالات جمالیه، بکوشش ابوالحسن جمالی، ص ۸۸-۹۶ و ۱۳۴-۱۴۸؛ طالبوف، عبدالرحیم، *مسالك المحسنين*.
۴۳. Périsprit: بمعنای غلاف روح؛ کلمه‌ی متشکل از «péri» (در یونانی به معنای اطراف و دوز) و spirit (بمعنای روح) که توسط کاردک ابداع شده است. او معتقد بود که انسان علاوه بر جسم و روح، جوهر دیگری دارد که واسطه این دو است و آن را «پریسپری» نام گذارد. بنظر او، روح در زمان حیات انسان در قالب این پوشش شبه‌مادی در بدن قرار میگیرد، اما با مرگ انسان و نابودی بدن، روح همچنان در پریسپری بعنوان جسم اثیری باقی میماند. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه کاردک، ر.ک: Kardec, Allan, *Philosophie spiritualiste: le livre des esprits*, Paris: Didier et Cie, 1869.
۴۴. حسین ثقفی اعزاز، فرزند خلیل‌خان، اینکه اعضای انجمن معرفه‌الروح تجربتی به تناسخ اعتقاد داشته‌اند را رد میکند و مینویسد بازگشت دوباره روح انسان به حیات جسمانی از سنخ تناسخ نیست، بلکه «عود روح انسان بانسانی دیگر» بحساب می‌آید که بدان «réincarnation» میگویند؛ گویی با ذکر نامی فرنگی بر موضوعی قدیمی مشکل برطرف میشود. (ر.ک: ثقفی اعزاز، ۱۳۵۱ش، ص ۹۹-۱۰۰).
۴۵. ثقفی، خلیل، رساله در علم شیمی، ص ۲۴۱ و ۲۴۲. آنچه خلیل‌خان در این عبارات درباره جسم، روح، پریسپری و رابطه میان آنها در زمان حیات و مرگ انسان نقل میکند را میتوان در آثار نویسندگان روح-گرای اروپا، از جمله کاردک دید. کاردک در کتاب *ارواح مینویسد*:  
در دوره حیات، روح بواسطه غلاف شبه‌مادیش (پریسپری) به جسم تعلق دارد؛ مرگ صرفاً نابودی بدن است نه این غلاف که با اتمام زندگی ارگانیک بدن از آن جدا میشود. (Kardec, Allan, *op.cit.*, P. 69)
۴۶. رساله در علم شیمی، ص ۲۴۷.
۴۷. *زمان و مکان*، (خطی. الف).
48. Corbin, "Introduction". *Le livre des pénétrations métaphysiques [Kitâb al-Mashâ' ih]*, Mollâ-Sadrâ Shîrâzî, Teheran/Paris: Département d'iranologie de l'institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1964, p. 53.
۴۹. *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۲۳۸ و ۲۳۹.
۵۰. داوری اردکانی، رضا، *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۵۴.
۵۱. ملاصدرا، المشاعر، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله؛ ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کربن، تهران/پاریس، چ ۱، ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه/Adrien-Maisonneuve، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۴م.
۵۲. جامی، عبدالرحمان بن احمد، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذاهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین*، بکوشش نیکولاس هیر (Nicholas, Heer) و علی موسوی‌بهبهانی.
۵۳. *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۲۶۵.
۵۴. مدرس طهرانی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، ص ۹۸.
۵۵. *همان*، ص ۲۱۴.
۵۶. *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۲۷۹.
۵۷. *همان*، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.
۵۸. کسانی چون الکساندر کویره (Alexandre Koyré) فیلسوف و تاریخ‌نگار علم (۱۹۶۴-۱۸۹۲م) تحول در ایده «نامتناهی» را شاخصی برای تمایز تفکر علمی جدید از قدیم میدانند و معتقدند فلسفه‌های جدید در تعارض میان

- کلام و علم پدید آمده است. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: همان، ص ۲۵۹ - ۲۶۴ و ۲۸۱ - ۲۸۲).
۵۹. بدایع الحکم، مدرس حکمی یزدی، دو رساله حکمیه: معرفت النفس و معرفت الرب؛ ماهیت و وجود.
۶۰. به احتمال زیاد بدیع‌الملک میرزا در جستجوی کتاب امر نامتناهی و کمیت؛ بررسی درباره مفهوم نامتناهی در فلسفه و در علوم بوده است: *Infini et quantité, étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences* (1880).
۶۱. سال نهنگ.
۶۲. روزی که در شام آن هلال ماه دیده میشود.
۶۳. فروغی، محمدعلی، یادداشت‌های روزانه از محمدعلی فروغی، بکوشش ایرج افشار، ص ۲۰۳ و ۲۹۲.
۶۴. چنانکه.
۶۵. دشواری.
۶۶. مطلقاً.
۶۷. اصل مطلب کوزن چنین است:
- Non seulement on peut dire que l'idée de corps est contemporaine de l'idée d'espace, mais on peut dire, mais il faut dire qu'elle lui est antérieure. (Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, vol. 2, Paris: Fichon et Didier Editeurs, 1829, p. 159)
۶۸. اصل مطلب کوزن چنین است:
- L'idée de corps nous est donnée par le toucher et par la vue, c'est-à-dire par l'expérience et l'expérience des sens. Au contraire, l'idée d'espace nous est donnée, à l'occasion de l'idée de corps, par la pensée, l'entendement, l'esprit, la raison, enfin par une puissance autre que la sensation. (*Ibid.*, p. 157)
۶۹. اصل مطلب کوزن چنین است:
- Si vous n'aviez pas l'idée de corps, vous n'auriez jamais l'idée d'espace. [...] Il a fallu que vous ayez d'abord celle de corps, pour que, l'idée d'un corps vous étant donnée, celle de l'espace qui le renferme, vous apparût. (*Ibid.*, pp. 158-159)
۷۰. اندازه‌گیری.
۷۱. در اصل منظور نویسنده این است که «اگر امکان حرکت دلیل کافی برای وجود فضا نباشد، عدم امکان حرکت هم دلیل وجود ماده نخواهد بود.»
۷۲. انتزاع.
۷۳. در نسخه فارسی (خطی): برود.
۷۴. اصل مطلب استوارت میل چنین است:
- Space is infinite, because having never known any part of it which had not other parts beyond it, we cannot conceive an absolute termination. (John Stuart Mill, *A System of Logic*, vol. 2, London: John W. Parker & Son, [4<sup>ème</sup> éd], 1856, p. 311)
۷۵. از بیان میل چنین فهمیده میشود که هر حدی برای فضا مشاهده یا تصور کنیم میتوان حدی ورای آن نیز مشاهده یا تصور کرد و از اینرو برای فضا حدی نیست. در واقع نه تنها استوارت میل مدعی نشده است که «عدم تنهایی فضا از جمله مسائل محققه نیست» بلکه بیان او در نامتناهی بودن فضا صریح است. اما چون استدلال وی برای نامتناهی بودن فضا مبتنی بر استقراء است خلیل‌خان چنین استنباط کرده که وی نامتناهی بودن را از جمله مسائل محققه نمیداند.
۷۶. منظور وی کتاب *A System of Logic* است که در سال ۱۸۴۳م چاپ شده است.
۷۷. میرزا خلیل‌خان نظر استوارت میل را بر اساس ترجمه فرانسوی این کتاب نقل کرده است. ترجمه فرانسوی عبارت مذکور چنین است:
- L'espace est infini, parce que n'ayant jamais vu une portion d'espace sans d'autres portions au delà, nous ne pouvons pas concevoir sa terminasion absolue.



- مشخصات ترجمه فرانسوی کتاب *A System of Logic* که این نقل قول در صفحه ۳۱۸ آن قرار دارد (انگونه که نسخه خطی بدان اشاره شده) عبارت است از:
- John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive* vol. 2, traduit par Louis Peisse (sur la sixième édition anglaise), Paris: Librairie philosophique de Ladrance, 1966.
۷۸. در واقع استوارت میل بر آن است که عدم درک چیزی دلیل عدم تحققش نیست.
۷۹. Antipodes: منظور اشخاصی که در سوی دیگر کره زمین زندگی میکنند.
۸۰. اصل مطلب استوارت میل که در کتاب خود آورده، چنین است:
- The early physical speculators considered antipodes incredible, because inconceivable. John Stuart Mill, *A System of Logic*, vol. 1, London: Longmans, Green & Co., 1865, p. 304.
81. Lucius Caccilius Firmianus Lactantius. vers 250 vers 325, en Afrique romaine Lactance.
۸۲. بیان لاکتانتیوس در کتاب خود چنین است:
- کسانی که قائل به سکونت انسانهایی در سمت پایین زمین هستند آیا درک معقولی دارند؟ آیا کسی در این حد غیرمتعارف که متقاعد شود انسانهایی با پاهایی بسمت بالا و سری بسمت پایین زندگی میکنند.
- (Lactance, *Institutions Divines, Livre III, XXIV*)
۸۳. در واقع لاکتانتیوس فرض کروی بودن زمین را بدلیل آنکه به پذیرش آنتیپدها منتهی میشود رد میکند.
۸۴. در نسخه فارسی نوشته شده «وجود فضا که» و سپس بر روی آن خط کشیده‌اند.
۸۵. بنقل از اخلاق اسپینوزا.
۸۶. در نسخه فارسی (خطی): میتوان.
۸۷. بودیعت گذاشته شده.
۸۸. اصل مطلب کوزن چنین است:
- Il faut bien que nous ayons d'abord la perception de quelques événements, pour que nous concevions que ces événements sont dans un temps. (Cousin, 1829, pp. 172-173)
۸۹. مکانیک.
۹۰. رشته‌های.
۹۱. اشاره به شعری منسوب به امام علی (ع) است: «ما فات ماضی و ما سیأتیک فاین قم فأغتنم الفرصة بین العدمین.»
۹۲. به هر.

## منابع فارسی:

۱. آخوندزاده، فتحعلی، مقالات، گردآوری باقر مؤمنی، تهران، نشر آوا، چ ۱، ۱۳۵۱.
۲. افلاطون، محاکمه سقراط: اوتیفرون، دفاعیه سقراط، کریتون، ترجمه لیلی گلستان، تهران، نشر مرکز، چ ۱، ۱۳۹۱.
۳. بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران قرونهای ۱۲ و ۱۳ و ۱۴، ج ۱ و ۲. تهران، انتشارات زوار، چ ۲، ۱۳۵۷.
۴. ثبوت، اکبر، «حدیث دانایی و آموزگاری»، زندگینامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم علامه میرزا ابوالحسن شعرانی، بکوشش امید قنبری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۵. ثقفی، خلیل، رساله در علم شیمی، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۸ق.
۶. \_\_\_\_\_، خردنامه جاودان (منتخبات ثقفی)، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۳۹ق.
۷. \_\_\_\_\_، رساله در زراعت (ترجمه)، نسخه خطی، ب، ۱۳۰۹ق.
۸. \_\_\_\_\_، زمان و مکان (تألیف و ترجمه)، نسخه خطی، الف، ۱۳۰۹ق.
۹. \_\_\_\_\_، صد و پنجاه مقاله یادگار عصر جدید. تهران، مطبوعه مجلس، ۱۳۱۴.
۱۰. ثقفی‌اعزاز، حسین، «مقدمه»، هزار و یک حکایت، نوشته خلیل ثقفی، [تهران]: ۱۳۴۳.
۱۱. \_\_\_\_\_، «ورقی از تاریخ مشروطه: مرحوم دکتر خلیل خان اعلم‌الدوله و مشروطیت ایران»، یادگار، ش ۳۷، ۱۳۲۷.
۱۲. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، چ ۱، ۱۳۸۲.
۱۳. داوری‌اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، تهران، نشر ساقی، چ ۱، ۱۳۸۳.

۱۴. روستایی، محسن، *تاریخ طب و طبابت در ایران (از عهد قاجار تا پایان عصر رضا شاه) به روایت اسناد*، ج ۲، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ۱۳۸۲.
۱۵. سلطانی فر، صدیقه، *فهرست کتب درسی چاپ سنگی موجود در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، ۱۳۷۶.
۱۶. سفری، محمدعلی، *مشروطه‌سازان*، تهران، نشر علم، ۱۳۷۰.
۱۷. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، بانک ملی ایران، چ ۳، ۱۳۲۰.
۱۸. \_\_\_\_\_، *یادداشت‌های روزانه از محمدعلی فروغی*، بکوشش ایرج افشار، تهران، نشر علم، چ ۱، ۱۳۹۰.
۱۹. قاسملو، فرید، «*تثقی*»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، چ ۹، ۱۳۸۴.
۲۰. قزوینی، محمد، «*وفیات معاصرین*»، یادگار، ش ۵، س ۳، دی ۱۳۲۵.
۲۱. \_\_\_\_\_، *یادداشت‌های قزوینی*، بکوشش ایرج افشار، تهران، چ ۸، ۱۳۶۳.
۲۲. کرمانی، آقاخان، *حکمت نظری*، نسخه خطی.
۲۳. مجتهدی، کریم، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چ ۲، ۱۳۸۴.
۲۴. محبوبی‌اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱، چ ۳، ۱۳۷۸.
۲۵. مدرس طهرانی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۴ق.
۲۶. ناطق، هما، *کارنامه فرهنگی در ایران*، مقدمه فریدون آدمیت، تهران، مؤسسه معاصر پژوهان، چ ۱، ۱۳۸۰.
۲۷. \_\_\_\_\_، «*تأثیر اجتماعی و اقتصادی بیماری وبا در دوره قاجار*»، *تاریخ*، ش ۲، ۲۵۳۶.
۲۸. نجم‌آبادی، محمود، «*طب دارالفنون و کتب درسی آن*»، *امیرکبیر و دارالفنون: مجموعه خطابه‌های ایراد شده در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران*، بکوشش قدرت‌الله روشنی‌زعفرانلو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
۲۹. هاشمیان، احمد، *تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون*، تهران، مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سبحان، چ ۱، ۱۳۷۹.

### منابع غیر فارسی:

1. Billard, Jacques, *L'eclectisme*. Paris : Presse universitaire de France, 1997.
2. Copleston, Frederick Ch., *A History of Philosophy*, vol. 9 : 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century French, London: Continuum, 2003.
3. Kardec, Allan, *Philosophie spiritualiste: le livre des esprits*. Paris: Didier et Cie, 1869.
4. Mijolla, Alain de, "Sigmund Freud", *Dictionnaire international de la psychanalyse*, vol. 1, Paris: Hachette littératures, 2005.
5. Simon, Jules, *Victor Cousin*, Paris: Librairie Hachette et Cie, 1891.

### منابع مربوط به تصحیح رساله:

1. Cousin, Victor, *Cours de l'histoire de la philosophie*, vol. 2, Paris: Fichon et Didier Editeurs, 1829.
2. Lactance, *Institutions Divines*, Livre III, XXIV.
3. Mill, John Stuart, *A System of Logic*, vol. 1, London: Longmans, Green & Co., 1865.
4. \_\_\_\_\_, *A system of Logic*, vol. 2, London: John W. Parker & Son, [4<sup>ème</sup> éd], 1856.
5. \_\_\_\_\_, *Système de logique déductive et inductive*, vol. 2, traduit par Louis Peisse (sur la sixième édition anglaise), Paris: Librairie philosophique de Ladrangé, 1966.

۱۴۶



سال چهارم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۲