علیمراد داودی

مقالات داودی

به کوشش ابراهیم اشک شیرین

چاپ اول مهر ماه ۱۳۸۶ هـ ش - تهران

تعداد ۲۲۰۰ نسخه

حروفچینی شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

صفحه آرایی فتانه کهوند

لیتوگرافی نقره آبی

چاپ نیل

صحافی حقیقت

حق هر گونه چاپ و انتشار و تکثیر و تهیه خلاصه و هر نوع نشر مخصوص شرکت سهامی خاص) انتشارات خوارزمی است.

ISBN 978-964-487-1897-2۹۷۸ - ۹۶۴ - ۴۸۷ - ۰۹۷ - ۲ شابک

داودی، علی مراد، ۱۳۰۱

مقالات داودی به کوشش ابراهیم اشک شیرین

سرشناسه

عنوان و پدیدآور

مشخصات نشر

تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵

مشخصات ظاهری

۲۰۸ ص

شابک

978-964-487-097-21

وضعیت فهرست نویسی : فییا .

یادداشت

یادداشت

موضوع

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

۱۰۱۰

کتابنامه: ص. [۲۰۵] - ۲۰۸ همچنین به صورت زیرنویس

نمایه

فلسفه - مقاله ها و خطابه ها

اشک شیرین، ابراهیم، ۱۳۳۸ - مصحح

: ۷ م ۲ د ٫ ۲۹ B

شماره کتابخانه ملی :

۲۶۸۵۶-۸۵ م

فهرست

پیشگفتار

ا بقای نفس در نظر فارابی

تطبیق آراء ابن سینا بر آراء ارسطو

آراء یونانیان درباره جان و روان

۴ سوفسطائیان

ه خود را بشناس

اضطراب متافیزیک در دوره معاصر

بحث انتقادی درباره بطلان تسلسل

فهرست اعلام

فهرست منابع و مآخذ

۲۱

۴۵

۷۹

۱۴۹

۱۶۱

۱۷۹

۱۹۷

۲۰۵

پیشگفتار

از خدا جوييم توفيق ادب بی ادب محروم گشت از لطف رب

مقالات این مجموعه از سال ۱۳۴۴ تا سال ۱۳۵۶ در مجله دانشکده ادبیات علوم انسانی دانشگاه تهران و ضمیمه آن یعنی فلسفه نشریه اختصاصی گروه آموزش فلسفه طبع شده است که مؤلف خود زمانی از اعضای گروه فلسفه دانشکده ادبیات بوده است.

این مقالات به ترتیب تاریخ نشر آن مرتب گردیده است. بحث سه مقاله آغازین به نحوی مسأله «نفس» است و لذا میتوان بین آنها پیوستگی لحاظ کرد، به شرط آنکه خواننده، چنانچه قصد مطالعه مجموعه را متوالیاً دارد مقاله سوم را هنگام خواندن مقدم بدارد و همچنین برای مطالعه تفصیلی تر موضوع منازع فیه میتواند به کتاب دیگر مؤلف به نام عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا مراجعه نماید. مقاله چهارم مقاله سوفسطائیان است. مفصل ترین مطلب این مجموعه که خود حکم رساله مستقل و جامعی در باب آن نحله دارد و در مقالات بعدی به مسائل جداگانه ای پرداخته شده است که کمتر جنبه پژوهشی و تحقیق دارد و بیشتر ابداعی است.

در متن مقالات کمتر تغییر قابل ذکری داده شده است مگر تغییر اندکی در علائم سجاوندی و چنانچه در متن مقاله تشخیص داده شد که کلمه ای افتاده است آن کلمه افزوده و جهت حفظ امانت داخل کروشه گذاشته شد. اما در حواشی هر جا مؤلف به منابع و مآخذ ارجاع داده است. حتی المقدور سعی شد دوباره با آن منابع و مآخذ تطبيق داده شود و اگر نقصی بود رفع گردد؛ همچنین اگر از طبع و تنقیح جدید و یا ترجمه فارسی این منابع اطلاعی داشتیم بدان طبع جدید و ترجمه فارسی هم جهت سهولت مراجعه خوانندگان و اطلاع بیشتر دانشجویان و طلاب ارجاع داده شد - با قید طبع جدید» یا «ترجمه فارسی و غیر ذلک درین ارجاعات اسم هر کتاب که برای نخستین بار در

مقالات داودی

حواشی آمده با کلیه مشخصات ذکر شده است و در موارد بعدی باختصار، یعنی نام مؤلف و اسم کتاب برگذار گردیده اگر به طبع جدید و یا ترجمه فارسی بعضی منابع ارجاع داده نشده یا به دلیل عدم اطلاع راقم سطور بوده است و یا کتاب مترجم را قابل استفاده ندیده ذکری از آن به میان نیاورده است تا باعث گمراهی مبتدی و احیاناً تضییع وقت منتهی نشود. در حواشی چون اضافات و تغییرات زیادتر از حد انتظار بود از گذاشتن کروشه خودداری شد تا ارجاعات هماهنگ و یکدست باشد یعنی چندان از مؤلف که درین باب کارش خالی از ناهماهنگی نبود متابعت نشد.

أما باعث بر اینکه راقم این سطور اقدام به جمع آوری این مقالات کرد در وهله أول إحكام و إتقان نثر فارسی آنست و استفاده از لغات و اصطلاحات متعارف فلسفه و حکمت اسلامی و معادلهای فلسفه جدید مستعمل اهل نظر، علی الخصوص استاد دکتر سید احمد فردید

و در وهله ثانی بیان مضامین مقالات است و تألیف محققانه آن که صواب نبود در زوایای مجلات به فراموشی سپرده شود و دیگر اینکه این مقالات بنا به قول خواجه نصیر الدین طوسی بحکم آنکه مضمون ... [مقالات مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد به جمع آوری و طبع آن مبادرت کرد باشد که خالی از فایدتی صوری و معنوی نباشد.

مؤلف چند مقاله هم به زبان فرانسه تألیف و نشر کرده است که درین جا آورده نشد و چنانچه این مجموعه طرف توجه اهل نظر و دانشجویان و طلاب فلسفه قرار گیرد در طبع مجدد که درین بازار کساد و آشفته کتاب آرمانی حسرتی بیش نیست شاید اصل وج یا ترجمه فارسی آن را بتوان ضمیمه کرد.

و سرانجام بر ذمه خود فرض میداند که از آقای علیرضا حیدری مدیر محترم انتشارات خوارزمی تشکر نماید بابت موافقت با نشر این مقالات و ایضاً از خانم فتانه کهوند که زحمت صفحه آرایی و استخراج اعلام را به عهده داشته است.

ولله الحمد

سید ابراهیم اشک شیرین

تهران - دی ماه ۱۳۸۵

۱. خواجه نصیرالدین طوسی اخلاق ناصری به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی - عليرضا حیدری چ ۵ تهران خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۳۵

بقای نفس در نظر فارابی

یکی از مباحثی که در تاریخ فلسفه اسلامی ناگزیر باید به آن پرداخته شود رأی ابونصر فارابی درباره بقای نفس است. از فیلسوفان قرون وسطی تا محققان عصر جدید بسیاری در بحث راجع به این موضوع اهتمام ورزیده اند و نتایجی که از این تحقیقات بدست آمده است با یکدیگر متوافق نیست بعضی ابونصر را منکر خلود نفس دانسته و حتی به این سبب تکفیر یا تحقیر کرده اند بعض دیگر او را قائل به بقای نفس شمرده اند منتهی گفته اند که نفسی که به عقیده او از خلود برخوردار است نفس واحد کلی است نه نفوس کثیر و جزئی اشخاص انسانی و بعض دیگر اقوال فارابی را در این باب با یکدیگر متغایر پنداشته و رفع تغایر را از آنها امکان پذیر ندیده اند.

در این مقاله سعی شده است که بقای نفس در نظر فارابی به استناد اقوال خود آن حکیم در رسائل شهیره اش تبیین گردد و تا حدود امکان در رفع تغایری که بر حسب ظاهر در بین مفاد بعضی از

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران س ۱۲، ش ۳ فروردین ۱۳۴۴

۱۰

مقالات داودی

آنها مشهود است اهتمام شود تا فتح بابی برای ورود این قبیل مباحث در تاریخ فلسفه اسلامی به زبان فارسی باشد.

فارابی بر آن است که نفس ناطقه برخلاف آنچه افلاطون میگفت قبل از وجود بدن وجود ندارد و برخلاف آنچه اصحاب تناسخ میگویند تعلق نفس واحد به ابدان مختلف و انتقال آن از جسدی به جسد دیگر ممکن نیست و همچنین تعلق نفوس متعدد به بدن واحد نیز امکان ندارد بلکه نفس ناطقه که در حقیقت همان «انسان» است جوهر واحدی است که آنگاه که ماده مستعدی برای قبول آن پدید آید از واهب صور یا عقل فعال فائض میشود و به این ماده که بدن یا چیزی است که میتواند به صورت بدن درآید تعلق میگیرد و فروع و قوای آن در اعضای بدن پراکنده میشود. اما آنگاه که نفس - ناطقه فعلیت یافت و به مقام عقل فعال درآمد، چون مفارق از ماده است و به همین سبب قوه قبول فساد در آن نیست، بعد از موت بدن باقی است و در این حال که رفع تجسم از آن شده است، همه اعراض و اوصافی که عروض آنها مستلزم جسمیت است - مانند «حرکت» و

ا و «روح» اولین جزء از اجزاء بدن است که موضوع استعمال «نفس» قرار می گیرد و سایر اجزاء بدن به توسط آن از نفس بهره ور میشود الدعاوى القلبيه، حیدرآباد دکن دائرة المعارف العثمانيه، ۱۳۴۵ هـ. ق. م . ۱۰، و عيون المسائل در: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، به اهتمام فردریک دیتریسی لیدن، ۱۸۹۰ م.، ص ۶۴.

إنها مفارقة باقية بعد موت البدن ليس فيها قوة قبول الفساد»، الدعاوى القلبيه ص. ۱۰؛ «و هو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن فيه ليس قوة قبول الفساد»، السياسات المدنيه، حیدرآباد دکن دائرة المعارف العثمانيه، ۱۳۴۵ هـ. ق، ص ۵۲، نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳م، ص ۸۲؛ آراء أهل مدينة الفاضله، القاهرة، مطبعة السعاده، ۱۳۲۴ هـ.ق.، ص ۹۴، طبع جديد، البير نصری نادر بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.، ص ۱۳۵.

مقالة يكم

۱۱

سکون و غیره از آن سلب میشود. اگرچه ادراک حقیقت حال آن در حین مفارقت میسر نیست ولیکن همین قدر می توان گفت که مانند جواهر مفارق مجرد و حائز رتبه آنهاست.

از اینجا بر می آید که شرط لازم برای بقای نفس این است که بتواند وجودی بالفعل که قائم به ماده و مقارن با اعراض نباشد بدست آورد و البته پیداست که در هیچ کدام از مراحل حساسه و متخیله و عاقله ای بالقوه چنین نمیتواند بود؛ چه احساس و تخیل که قوای حیوانی نفس است هنوز به بدن ارتباط دارد و عقل بالقوه نیز هیئتی در ماده است که جز آمادگی محض برای قبول معقولات نیست. پس مادام که نفس در این مراحل باقی است، امکان بقای آن بعد از فنای بدن حاصل نیست و عبور از مرحله عقل بالقوه» و «عقل بالفعل برای خلود نفس انسان شرط ضروری است و به تعبیری می توان گفت که آنچه باقی است نفس انسانی نیست بلکه نفس حاصله از اتصال نفس انسانی با عقل فعال است. اما باید دید که آیا نفس ناگزیر از طی این مرحله است و آیا نفوس همه افراد انسان

۱. و تفهم حالها و تصورها عسير غير معتاد. ..... السياسات المدنيه، ص ۵۲، طبع جدید، ص ۸۲، و آراء أهل مدينة الفاضله، ص ۹۴ ، طبع جدید، ص: ۱۳۵)

۲ با اینکه چون قوی فعلیت یابد و بکارافتد تشبه به مفارقت می جوید و همین خود دلیل بر این است که مفارقت یافتن مستلزم فعلیت یافتن یا خود به معنی آن است. آراء أهل مدينة الفاضله، چاپ مصر، ص ۶۶

. گرچه درباره این مطلب رأی خود را از قول قدما بیان داشته است: «وقال رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية و من العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية والنفس الإنسانية فانية التعليقات حيدرآباد دکن دائرة المعارف العثمانيه، ۱۳۴۵ هـ. ق.. ص ۱۴، طبع جدید تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۰۸ هـ. ق.، ص ۵۲)

۱۲

مقالات داودی

می تواند به مقام فعلیت عقل ارتقا یابد؟ - جواب این سؤال محتاج تحقیق بیشتری است.

فعلیت «عقل» محتاج این است که نخست معقولات اولی از عقل فعال به عقل بالقوه انسان افاضه شود عقل فعال مبدأ واحدى است و نسبت آن به همه نفوس یکسان است اما همه نفوس در قبول این فیض یکسان نیست زیرا که اشخاص انسان بالطبع قوای متفاوتی دارند و فطرت آنان چنان است که همگی یکسان برای قبول هر گونه فیضی آمادگی ندارند و به همین سبب بعضی از آنان بالطبع هیچ بهره ای از این فیض نمیبرند و یکسره از قبول معقولات اولی بی نصیب میمانند و بعض دیگر مانند دیوانگان آنها را در غیر جهت خود میپذیرند و تنها گروهی از آنان که دارای فطرت سلیمه اند با قبول این معقولات عقل خود را فعلیت میبخشند. ۲

و به حکم مقدمات سابقه دو گروه نخستین که عقول آنان قابل فعلیت با اخذ معقولات اولی از عقل فعال نیست و این عدم قابلیت به سبب نقص فطری است و در واقع از لحاظ تعلق به ماده و تقید به مرحله قوه در مقام حیوانات قائم اند ناچار با فنای بدن فانی میشوند و از میان میروند. اما باید دانست که آنچه مانع قبول معقولات و

۱ منظور مبادی عقلیه بر اصول عقل است.

السياسات المدنيه، ص ۴۴-۴۵، طبع جدید، ص ۷۴-۷۵

..... إن أنفسهم تبقى غير مستكملة، بل محتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة، إذ لم يرتسم فيها يرسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً ... و هؤلاء هم الهالكون والصائرون على العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي.» آراء أهل مدينة الفاضله، ص ۹۸، مصر، طبع جدید، ص ۱۴۲-۱۴۳

مقاله یکم

۱۳

كسب فعلیت میشود تنها نقص فطری نیست بلکه امور اکتسابی نیز ٫ موجب این حرمان میتواند بود؛ چه اعمال و افعال انسان در هیئت نفسانی او مؤثر است و به همین سبب گروه سومی که فطرت سلیمه دارند خود به سه دسته تقسیم میشوند

نخست کسانی که مباشرت به کارهای ناشایسته مایه آن میشود که نفس آنان را هیئتی ناشایسته حاصل گردد و ممارست در آن کارها این هیئت را هر چه بیشتر ثابت و راسخ سازد و نفس را بیمار گرداند؛ این بیماری اکتسابی نیز مانند بیماری فطری نفس را از قبول معقولات محروم میدارد و چنین چرمانی بر حسب آنچه گفته شد مانع فعلیت عقل و موجب حفظ حالت هیولایی و عدم سیر به جانب کمال میشود و نتیجه حاصله از این جمله آن است که نفوس چنین اشخاصی با زوال ماده می میرد یعنی با انحلال بدن به اجزاء خویش صورت آن از میان میرود و این اجزا در ترکیبات بعدی خویش میتواند موادی برای صور اشیاء دیگر تهیه کند.

دوم کسانی که هم افعال حمیده و افکار فاضله دارند و از این راه هیئتی که شایسته انسان است نفس آنان را حاصل میشود و

۱. و این بدان ماند که ذائقه بیمار قادر به ادراک طعم لذیذ نیست. - چه این بیماری. به سبب نقص فطری باشد چه از احوال عارضه ناشی شود و به هر صورت مادام که بیمار نخواهد که با پیروی از طبیب حاذق رفع مرض از خود نماید یا طبیب نتواند بیماری او را بهبود بخشد قدرت به ادراک طعوم او را حاصل نیست.

.. فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضاً. السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۵۳، طبع جدید، ص، ۸۳

۱۴

مقالات داودی

آن را به سوی مفارقت سوق میدهد و هم کسب افعال رذیله میکنند و از این راه هیئتی که در خور انسان نیست، نفس آنان را عارض میشود و آن را پای بسته ماده میسازد و مانع از مفارقت میگردد؛ این دو هیئت تضادی با یکدیگر مییابد که مایه رنج و عذاب نفس ناطقه است ولیکن مادام که نفس در قید بدن است اشتغال آن به واردات حواس مانع از توجه او به این عذاب است و آنگاه که از قید بدن آزاد شود و از معطیات احساس دور ماند عذاب الیمی که او را از تعارض این دو هیئت متضاد حاصل است معلوم و مشهود او میشود. پس نفس این فرقه از مردم بعد از فنای بدن باقی است، ولیکن چون به سبب هیئت مکتسب خویش فعلیت کامل بدست نیاورده است مقرون به سعادت نیست. ۲

سوم کسانی از اصحاب فطرت سلیمه که تنها به افکار و افعالی که هادی به سوی کمال و ممد فعلیت نفس ناطقه است مباشرت دارند و اگر در این راه از حیث علم و عمل مداومت کنند هیئت فاضله در نفس آنان پدیدار میشود و اندک اندک رسوخ می یابد و چون معارضی در برابر آن نیست نفس را در اکتساب معقولات یاوری میکند و به سوی فعلیت سوق میدهد تا آنجا که از ماده مستغنی و مفارق می سازد و و چون نفس ناطقه به این مقام برسد، بقای آن احتیاج به بقای ماده ندارد و بعد از فنای بدن در رتبه نفوس مفارقه پایدار

ا همان طور که بیمار مادام که بر چیزهای دیگر مشغول است از رنج بیماری غفلت دارد و بعد از رفع اشتغال، احساس عذاب میکند.

.. آراء أهل مدينة الفاضله، مصر، ص ۹۹-۱۰۰ ، طبع جدید، ص. ۱۴۳-۱۴۴.

مقاله یکم

می ماند.

۱۵

دو نکته را در مورد تفاوت مراتب نفوس انسانی از حیث خلود نباید از نظر دور داشت یکی اینکه اختلاف احوال مردم از حیث فضیلت که موجب اختلاف آنان در مدارج خلود میشود تنها جنبه فردی ندارد و منحصر به اشخاص آنان نیست بلکه بر حسب تعلق آنان به اقسام مختلف از مدن و اجتماعات است که شرح آنها خارج از موضوع بحث ماست. دیگر اینکه نفوس باقیه بعد از فنای ابدان بر حسب تشابه و تجانسی که با یکدیگر دارند به هم اتصال می یابند یعنی آیندگان به طایفه ای از گذشتگان که دارای نفوسی شبیه آنان از حيث نوع» و «کم» و «کیف بوده اند میپیوندند و این اجتماع به سبب عدم جسمانیت ماده و مکان از هر جهت ممکن و آسان است و چون سعادت در فعلیت عقل و فعلیت معقول است اتصال عقول متشابهه سعداء به یکدیگر موجب این میشود که هر عقلی به تعداد عقول متصله به آن خویشتن را تعقل کند و جنبه عقل بالفعل در آن ازدیاد و قوت یابد و به این ترتیب در این اجتماع بهره بیشتری از سعادت برای هر کدام از نفوس مجتمعه حاصل آید و نفوس متشابهه اشقیا، یعنی کسانی که معارضه حاصله در نفوس آنان موجب عذاب مخلد میشود. نیز بر همین حال اند بعضی از آنان که در رتبه واحده اند به یکدیگر

ا آراء أهل مدينة الفاضله، مصر، ص ۹۳-۹۴ طبع جدید، ص. ۱۳۴-۱۳۵؛ السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۵۱، طبع جدید، ص ۸۱

ر.ك. السياسات المدنيه.

السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۵۲، طبع جديد، ص ۸۲؛ آراء أهل

مدينة الفاضله، مصر، ص ۹۵-۹۶ طبع جدید، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۱۶

مقالات داودی

اتصال می یابند و این اتصال موجب ازدیاد عذاب هر کدام از آنان می شود.

بنا بر آنچه گفته شد فارابی قائل به بقای نفس است، منتهی این بقا را مشروط بر فعلیت یافتن عقل بالقوه بر اثر قبول معقولات أولى از فیض عقل فعال میداند و در مورد نفوس باقیه قائل به سعادت و شقاوت يعتى التذاذ و عذاب آنها بعد از فنای بدن است منتهی سعادت آنها را در این میداند که از ماده مفارقت جویند و شقاوت آنها " را در اینکه آثار تعلق به ماده را که در حیات این جهان داشته اند همچنان محفوظ دارند و از معارضه این آثار با آثار مخالف آن معذب . باشند و بالأخره نفوسی را که در مرتبه واحده از سعادت یا شقاوت اند در حیات اخروی مجتمع و متصل به یکدیگر می شمارد و از آحاد نفوسی که در رتبه واحده واقع اند سلب تمایز و تشخص میکند و چنانکه قبلاً اشاره گردید به عقیده او نفوسی که توانسته باشند به حد اکمل فعلیت ممکنه برسند در رتبه عقل فعال با همدیگر اتحاد و اتصال می یابند.

به این ترتیب به عقیده نگارنده تناقضی در بین اجزاء رأی فارابی راجع به بقای نفس مشهود نیست و فهم نظر قطعی او در این باره آسان است و اشکالات وارده از طرف مخالفان یا محققان را میتوان مندفع ،ساخت از جمله این ایرادات قول ابن طفیل است که می گوید

.. آراء أهل مدينة الفاضله، مصر، ص ۱۰۰ ، طبع جدید، ص ۱۴۳-۱۴۴.

مقاله یکم

۱۷

فارابی در کتاب خود بنام ملت فاضله گفته است که نفوس بدکاره پس از مرگ در رنج بی پایان پیوسته پایدار میمانند سپس در سیاست مدنیه تصریح کرده است که این نفوس منحل و منعدم میشوند و پایداری جز نفوس فاضله کامله را نیست و آنگاه در شرح کتاب اخلاق انیقو ماخوس آورده است که سعادت انسان تنها در زندگانی همین جهان است و در پی آن گفته است که هر چه جز این گفته شود از قبیل هذیان و خرافات پیرزنان است و البته چنین گفتاری که فارابی راست مردم را همگی از رحمت خدای مأیوس می سازد و نیکوکار و بدکار را بدان سبب که هر دو نابود میشوند در یک رتبه میگذارد و این خطایی جبران ناپذیر است.

اما بر خلاف حکم ابن طفیل (م ۵۸۱ ه .ق. در بین سیاست مدنیه و مدینه فاضله اختلافی در بقای نفس نیست؛ چه نفوسی که در کتاب نخستین حکم بر فنا و انعدام آنها میشود نفوسی است که به سبب فقدان فطرت سلیمه استکمال نپذیرفته و عقل آنها از قوه به فعل در نیامده و قدرت به تحصیل معقولات نیافته است و در این معنی کتاب دومین نیز با آن توافق دارد.

ا. فقد أثبت في كتابه الملة الفاضله بقاء النفوس الشريرة ... (إلى أن قال) و هذه زلة لا تقال و عثرة ليس بعدها جبر (ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له و علق عليه البير نصری نادر بیروت، دار المشرق ۱۹۹۳م، ص ۲۱-۲۲ ترجمه فارسی به نام زنده بیدار ترجمة بديع الزمان فروزانفر تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۱ هـ.ش. ص ۳۱). در رساله ای به نام الملة الفاضله چنین مطلبی رؤیت نشد. ر.ک. رسائل فلسفیه للكندى و الفارابي حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، بیروت، دارالاندلس ۱۴۱۸ هـ. ق. ٫ ۱۹۹۷م.

۱۸

مقالات داودی

اما نفوسی که به حکم کتاب دوم یعنی مدینه فاضله، بعد از مرگ بدن در رنج و عذاب باقی میمانند نفوس کسانی است که با وجود تحصیل معقولات خود را یکسره در مسیر کمال و سعادت براه نمی اندازند بلکه همواره گرفتار کشاکش در میان «صواب» و «خطا و «نیک» و «بد» میمانند و دوام همین معارضه نفسانی بعد از فنای بدن است که به عذاب اخروی تعبیر میشود.

دیگر از این اقوال قولی است که به ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵) نسبت داده و گفته اند که او فارابی را منکر خُلود نفس می شمرده و این عقیده را در نظر این حکیم از اقسام خرافات می دانسته است و البته باید گفت که این رأی اختصاص به ابن رشد نداشته بلکه به قول یکی از محققان در سراسر قرون وسطی فارابی را منکر خلود نفس می پنداشته اند. و خود همین محقق نیز بعد از اشاره به اقوالی از فارابی راجع به سرنوشت نفس در عالم اخروی این نتیجه را بدست می آورد که این فیلسوف قائل به بقای وجود کلی و واحدی از نفس بدون اعتقاد به امتیاز نفوس افراد از یکدیگر است و اگر نظری برخلاف این رأی در بعضی از آثار او ملحوظ شود بنا به احتیاط و ملاحظه مقتضیات دینی و سیاسی عصر خود بوده است نه به قصد اظهار نظر

ا الفاخوري و الجر، الفلسفة العربية في الشرق، بيروت، دار المعارف، ۱۹۵۸ م.. ج ۲، ص ۱۲۴ ترجمه فارسی به نام تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد اینی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۲

کوادری Quadry ، فلسفه عربی در اروپای قرون وسطی از آغاز تا ابن رشد. ۰۸۱۰ص ،La philosophie Arabe dans l'Europe mediévale, Payot, Paris, 1947

مقاله یکم

۱۹

شخصی و حقیقی اما چنانکه دیدیم فارابی اجتماع نفوس فاضله یا رذیله و اتصال آنها را به یکدیگر مشروط به تشابه و اتحاد آنها در رتبه کمال و سعادت میداند و به این ترتیب اگرچه تمایز نفوس اشخاص در داخل رتبه واحده از میان میرود و هر گاه قائل به این باشیم که نفوس از ماده مفارقت تام میتوانند و آثاری از شرایط و ملحقات ماده نیز در آنها برجای نمی ماند حقاً نیز باید چنین باشد تمایز نفوسی که از این حیث در مراتب مختلف واقعاند برجای می ماند. علی الخصوص باید به این نکته توجه داشت که این اجتماع و اتحاد نفسانی فقط نفوسی را حاصل تواند شد که بر حد اعلی و اکمل مفارقت رسیده و اتصال به عقل فعال یافته باشند والا نفوسی که به سبب حفظ تعلقات مادی موفق به درک چنین مقامی نشده باشند، با اینکه حقاً بایستی تعلق آنها به رتبه واحده موجب اجتماع و اتصالشان به یکدیگر باشد ولیکن حصول چنین رتبه واحده ای برای آنها میسر نیست؛ چه به قول فارابی تعلق به احوال مختلف مادی که بی نهایت با همدیگر مغایرت دارد موجب این خواهد بود که وجود مغایرت نفوس با همدیگر نیز بی نهایت باشد و بقای آثار این تغایر موجب این شود که بعد از مرگ رتبه واحده برای آنها حاصل نگردد تا در آن با یکدیگر اجتماع و اتصال یابند. ۲

ا کوادری، فلسفه عربی، ص ۸۳

.. و لما كانت في هذه الأنفس التي فارقت أنفس كانت في هيوليات مختلفة و كان بين ان الهيئة النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها أقل و تكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه ... (إلى أن قال) كانت

۲۰

مقالات داودی

بعضی از نویسندگان عرب که به لزوم تقسیم نفوس به اقسام مختلف از حیث خلود آنها در نظر فارابی پیبرده اند این ایراد را بر او گرفته اند که چون مأخذ و مصدر نفوس انسانی یعنی عقل فعال یکی بیشتر نیست و ماهیت نفوس نیز اختلافی با یکدیگر ندارد چگونه میتوان از لحاظ خلود در میان آنها قائل به تفاوت بود و بعضی را فانی و بعض دیگر را باقی انگاشت غافل از اینکه فارابی با وجود اینکه به وحدت عقل فعال و اشراق فیض واحد از آن عقل اعتقاد دارد به وحدت ماده عقلیه نفوس یعنی استعداد آنها برای قبول این فیض معتقد نیست و احوال اکتسابی نفوس را در حیات بدنی خود نیز در هیئت نفسانی آنها مؤثر میداند و به سبب این دو اختلاف فطری و کسبی قائل به تفاوت نفوس از حيث فنا و بقا و از حيث مدارج بقا می شود.

تغايرات الأنفس أيضاً غير نهاية أراء أهل مدينة الفاضله، مصر، ص ۹۴، طبع جدید،

ص ۱۳۵-۱۳۶

ص. ۱۳۱. جوزف الهاشم الفارابی دراسته و نصوص، بیروت، المكتب التجاري، (بی تا)

۲ و مخصوصاً به تأثیر عوامل معارض در مقابل تأثیر عقل فعال» که مانع فعلیت مطلقه دائمه برای عقل انسانی بر اثر فیض این عقل میگردد قائل است و وجود همین عوامل را که بعضی از آنها نقایص فطری و بعض دیگر آثار مدنی و اجتماعی است در مقابل عقل فعال و قدرت آنها را به معارضه با این عقل میتوان یکی از دلایل فقدان کمال مطلق و قدرت مطلقه این عقل دانست و چنین حالتی برای همه عقول مفارق به درجات مختلف حاصل است و ممیز آنها از مبدأ اول باشد. این تحقیق مقتبس از ژیلسن

Gilson است. ر.ک. ص. ۳۵-۳۶ از مقاله

Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant.-Archives d'histoire

doctrinale et littéraire du Moyen âge, v. IV, 1959.

تطبیق آراء ابن سینا بر آراء ارسطو و ذکر علل اختلاف نظر این دو حکیم

درباره عقل و نفس 1 در مقایسه آراء دو حکیم معمول این است که وجوه تشابه و تغایر این آراء مذکور شود اما در مورد ارسطو و ابن سینا گویا احتیاجی به ذکر موارد مشابهت نباشد زیرا که آراء ابن سینا در کلیات مسائل و در بسیاری از جزئیات بر همان اصولی که ارسطو وضع کرده و شرح آنها را در آثار خود بجای گذاشته است مؤسس و متکی است. به همین سبب در مقایسه آراء این دو تن درباره «نفس» و «عقل» می توان به ذکر موارد تغایر اکتفا کرد؛ و البته ذکر این موارد برای اینکه چنین مقاله ای را مجال آن باشد ناچار بر سبیل اجمال و فهرست وار خواهد.

بود.

ضمناً اشاره به مأخذ اقوال در ذیل اوراق خواهد شد تا خواستاران تفصیل را هادی به مطالعه مطالب در متون آثار این .

دو حکیم باشد.

. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران س ،۱۶، ش ۱ و ۲ مهر و

آذر ۱۳۴۷

۲۲ این مقایسه اجمالی در طی دو مطلب بعمل می آید در مطلب اول شمه ای از اختلافات ثبت میگردد؛ و در مطلب دوم به ذکر علل این اختلافات پرداخته می شود.

، مقالات داودی

مطلب اول - موارد اختلاف

۱ ارتباط نفس و بدن ارسطو «نفس» و «بدن را چنان با یکدیگر مرتبط و متلازم میشمارد که تفکیک آنها را از هم ممتنع می شمارد.

در واقع نفس و بدن به عقیده او شیء واحدی را صورت پذیر می سازد؛ بدین ترتیب بحث راجع به اینکه نفس و بدن چگونه با هم مرتبط میشود محلی ندارد چنانکه این بحث را درباره موم و نقشی که از مهری بر روی موم می افتد و به طور کلی درباره مادۀ هر شیء و صورتی که این ماده از اوست نمیکنند - اما به نظر ابن سینا نفس همچون شیئی که از حیث جوهریت و به ذات خود مجرد از بدن است با بدن ارتباط مییابد و این ارتباط از قبیل مناسبتی است که شیئی را که مدیر شیء دیگری است با این شیء و حفظ و تعهد و استعمال آن و تسخیر و تصرف در آن حاصل می شود. به همین سبب ابن سینا راجع به قول مشهور ارسطو در تعریف نفس که بر حسب آن نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی بالقوه است، میگوید که این

De l'âme (De anima) Traduction nouvelle et notes ارسطو، درباره نفس این کتاب به وسیله نویسنده به فارسی ترجمه و با par J. Tricot Paris, J. Vrin, 1959 حواشی معتنابه در سلسله انتشارات دانشگاه تهران به سال ۱۳۴۹ طبع شده است، چاپ افست تهران ،حکمت ۱۳۷۸، ص ۴۱۲ . ب راس ارسطو. W.D. Ross

Aristotle. Methuen, London, p. 186, 1964

مقاله دوم

۲۳

تعریف تنها ناظر به روابط «نفس» و «بدن است و حاکی از ماهیت نفس نیست.

احوال نفسانی به عقیده ارسطو ظهور هر حالتی در نفس مستلزم اشتراک نفس و بدن است به طوری که در تبیین هر یک از حالات نفسانی باید کیفیتی را که مقارن با ظهور آن حالت در بدن پدید می آید ملحوظ داشت و ذکر این کیفیت را در تعریف آن حالت وارد ساخت و مقارنه نفس را با بدن چندان اهمیت می دهد که میگوید که اگر شروط جسمانی بعضی از حالات نفسانی تحقق یابد حتی اگر علل روحی آنها بسیار ضعیف باشد این حالات به ظهور میرسد و روی هم رفته باید گفت که از نظر ارسطو همه این احوال مانند «خشم» و «ترس» و «اندوه، به موجود زنده ای که مؤلف از نفس و بدن است تعلق دارد نه اینکه تعلق آنها بالذات و بالاختصاص به خود نفس باشد. همان طور که حرف و صنایعی از قبیل نساجی و بنایی نیز صادر از مجموعه نفس و بدن

ابن سينا الشفاء الطبيعيات الفن السادس، النفس)، ص. ۱۴؛ تصدیر و مراجعه ابراهیم مذکور به تحقیق جورج قنواتی افست قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشى ۱۴۰۴ هـ. ق، ص . .۹ روانشناسی شفا الفن السادس من كتب الشفا)، ترجمه اكبر دانا سرشت، تهران ،امیر کبیر ۱۳۶۳هـ . ش ص ۱۴؛ احوال النفس، حققه و قدم عليه احمد فؤاد الاهواني القاهرة، احياء الكتب العربية، ۱۳۷۱ هـ. ق، ص ۵۰ و ۵۲ و ۵۴؛ التعليقات على حواشى كتاب النفس ارسطاطاليس در ارسطو عند العرب (الجزء الاول) عبد الرحمن بدوى القاهره، مكتبة النهضة المصريه، ۱۹۴۷، ص ۷۵ فقره د. ترجمه فارسی آن در عقل در حکمت مشاء علیمراد ،داودی تهران دهخدا، ۱۳۴۹، ص ۳۶۸؛ طبیعیات شفاء فن ششم بتصحيحه و طبعه بان با کوش Jan Bakos، براغ، مطبعة. المجمع العلمي التشكوسلوفاكي، ۱۹۵۶م، ص ۱۰ و ۱۴؛ طبع مصر، ص ۵-۶ و ۹-۱۰.

۲۴

مقالات داودی

است. و حال آنکه در نظر ابن سینا هم هیجانات و حالاتی مانند خشم و ترس و اندوه هم صنایع و حرفی از قبیل نساجی و بنایی هر دو افعال خاص نفسانی است نه افعال مشترک در بین نفس و بدن یعنی این احوال و اعمال اولاً و بالذات تعلق به نفس دارد و ثانیاً و بالتبع با انفعالات بدنی مقارن میشود. فی المثل همان طور که نشاج و بنا و امثال آنان آلات متعدد و وسایل مختلف در صنایع خود بکار میبرند نفس نیز اعضای بدن خود را به همان ترتیب و به همان منظور استعمال میکند ۲۰

آیا نفس صورت بدن است؟ ارسطو جوهر را بر چند قسم

می داند:

الف - جوهر اول به معنی شیء فردی قائم به ذات که از تألیف

ماده» و «صورت پدید می آید؛

ب - جوهر دوم یعنی صورت که مبدأ تعین بخش ماده است؛

ج - ماده به آن اعتبار که حامل صورت یا محل آن است.

نفس که به عقیده ارسطو از مقوله جوهر است نه جوهر به معنی اول آن و نه جوهر به معنی ماده تواند بود؛ بلکه جوهر به معنی دوم آن یعنی صورت است و تعلق آن به جسم که به منزله ماده است موجب تحقق جوهر اول یعنی موجود ذی حیات میشود. و آنجا که

ارسطو ، درباره نفس ۴۰۳ الف؛ ۲۰۷ ب؛ ۴۰۸ ب؛ راس، ارسطو، ترجمه

فرانسوی، ص ۱۸۳

ارسطو درباره نفس ۴۱۲ الف ۱۴-۱۵؛ ۴۱۲ الف ۲۰.

ارسطو درباره نفس ۴۱۲ الف.

مقاله دوم

۲۵

ارسطو در تعریف مشهور خود نفس را کمال جسم طبیعی آلی می خواند کمال را مترادف با فعلیت که آن نیز به معنی صورت است می گیرد و صریح بیان او حاکی از این است که نفس صورت است و صورت کمال

اما به نظر ابن سینا نفس اگرچه کمال جسم است صورت آن نیست مگر اینکه صورت را به معنی «کمال» اصطلاح کنیم. به هر تعبیر، کمال در این مورد عبارت از معنایی است که معنی نامحدود و نامتعینی که هیچ گونه تحصلی ندارد به وسیله آن محدود و محصل میشود؛ به عبارت دیگر، جنس با انضمام بدان «نوع» میگردد. بدین ترتیب «کمال» اعم از صورت است زیرا که در مورد صورت شرط این است که منطبع در ماده باشد و حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبع یا از آن مفارق باشد و همین قدر که موجب تحصل و تحقق معنی مبهم جنسی و تعین آن به صورت نوع گردید کمالیت آن ثابت است. ۲

۴. امثله ارتباط نفس و بدن از همین بیانی که در فرق معنی کمال» با معنی صورت در نظر ابن سینا بعمل آمد روشن میشود که چرا و چگونه امثله این ارتباط در اقوال ابن سینا چنان اختیار شده است که مغایرت آنها و تصرف یکی از آنها را در دیگری برساند.

۱ ارسطو درباره نفس ۴۱۲ الف.

ابن سینا، مبحث عن القوى النفسانيه ضميمه احوال النفس، ص ۱۵۲؛ طبیعیات شفاء فن ششم ،پراگ، ص ۱۱ و ۵۱، مصر، ص ۶-۷ و ۱۱-۱۲ و ص ۱۶؛ ابن سینا، احوال النفس، ص ۵۰-۵۲

۲۶

مقالات داودی

چنانکه نسبت «نفس» به بدن مثل نسبت کارگر به ابزار یا مثل نسبت : پادشاه به کشور یا مثل نسبت ناخدا به کشتی یا مثل نسبت مرغ به آشیانه آمده است. - اما ارسطو بصراحت میگوید که: «معلوم نیست که به همان ترتیب که ملاح کمال کشتی است، نفس کمال بدن باشد. ۲

ه نفس و حیات به عقیده ارسطو حيات بالقوة جسم طبیعی چون فعلیت یابد یعنی به مرحله اولیه کمال برسد، نفس آن جسم تحقق میپذیرد بدین ترتیب تفاوتی در بین حیات بالفعل و نفس وجود ندارد و در واقع نسبت نفس به موجود زنده ای که دارای آن است مانند نسبت برندگی به تبر یا بینایی به چشم است. البته در این مرحله از فعلیت هنوز قوای نفس بکار نیفتاده بلکه در حال سکونت بجای مانده است. و چون این قوی به کار آغازد، مرحله دوم از فعلیت حیات، یا کمال ثانی موجود زنده پدید می آید. ۳ - اما، به عقیده ابن سینا، «کمال اول مبدأ صدور افعال و آثار و «کمال دوم خود این افعال و آثار است. پس اگر ابن سینا نفس را کمال اول جسم ذی حیات میداند بدین معنی است که حیات را از آثار نفس و نفس را مبدأ این آثار می شمارد چنین مبدأی غیر از خود حیات است

1. ابن سينا، الاشارات (مع الشرح للطوسى و ...)، طهران، مطبعه حیدری ۱۳۷۹ هـ. ق.، ج ۲، ص ۲۸۶؛ طبیعیات شفاء فن ششم چاپ پراگ، ص ۲۲۰ و ۲۲۵ و ۲۸۶؛ طبع مصر، ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۰۲-۲۰۳، ابن سینا، أحوال النفس، ص ۹۷ في الكلام على النفس الناطقه ضميمه احوال النفس، ص ۱۹۶. ۹۷ و ۱۰۰

ارسطو درباره نفس ۴۱۳ الف.

ارسطو درباره نفس، ۴۱۲ الف، ۴۱۲ ب.

مقاله دوم

۲۷

چنانکه ناخدا که مبدأ حرکت کشتی است نسبت به کشتی چنین است؛ زیرا که اگر از حیات جدا نباشد مانع از این نخواهد بود که مبدأ دیگری مقدم بر آن باشد و در این صورت همین مبدأ کمال اول یا مبدأ اول خواهد بود چه کمال اول کمالی است که اقدم بر کمالات دیگر برای شیء حاصل شود. بدین ترتیب بار دیگر بینونت نفس با جسم ذی حیات در فلسفه ابن سینا، برخلاف رأی ارسطو، به ثبوت می زند.

جوهریت نفس ارسطو میگوید «نفس جوهر است بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است و نیز میگوید: «نفس جوهری است به معنی صورت ...... - اما به نظر ابن سینا اگر نفس قائم در موضوع باشد، یعنی جزئی از شیئی که مؤلف از موضوع نفس و خود نفس است بشمار آید جوهر نیست حتی کمالیت نفس، چون کمال اعم از این است که واقع در موضوع یا خارج از موضوع باشد، مستلزم جوهریت آن نیست بلکه موجب جوهریت نفس قوام بدن بدان است؛ بدین معنی که ماهیت جسم آلی و نوعیت آن بدون تعلق نفس بدان محصل و متحقق نیست تا بتوان این جسم را به منزله موضوع برای نفس دانست و بدین ترتیب سلب جوهریت از نفس کرد. پس نفس جوهر به معنی صورت نیست تا مستلزم انطباع در بدن باشد و بهتر آن است که نفس را خود قسم خاصی از جوهر بشماریم که در عین مفارقت از جسم علاقه ای از قبیل تصرف و تحریک نسبت بدان

ا. ابن سینا، طبیعیات شفاء فن ششم ،پراگ، ص ۱۶-۱۸، مصر، ص ۱۱-۱۳. ارسطو درباره نفس ۴۱۲ الف ۱۴-۱۵؛ ۴۱۲ الف ۲۰.

۲۸

دارد.

مقالات داودی

نفس و من در نظر ارسطو که قائل به اتحاد «نفس» و «بدن» است نفس انسان نیست که من اوست و بدن انسان مثل سایر اشیاء محسوس جنبه خارجی نسبت به او ندارد بنا بر این عقیده ای مشابه با عقیده دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) که نفس را اولین امر یقینی برای انسان میداند و حتی بدن را شیء متأخر می شمارد و تعقل آن را مشروط به تعقل نفس می انگارد به نظر ارسطو، صحیح نمی تواند بود. ولیکن منظور ابن سینا از نفس همان است که شخص از آن به خود تعبیر میکند؛ و چون من میگوید بدان اشاره میکند؛ و بی آنکه به هیچ کدام از اعضای بدن خود توجه یابد، افعال و آثار خویش را به همان «من» منسوب میدارد و برای افاده آن در اشخاص دیگر کلمه «تو» را بکار میبرد. بدین ترتیب ابن سینا به دکارت نزدیکتر از ارسطو میشود و علت این قرابت اشتراک این دو تن در اعتقاد به تجرد نفس و استقلال کامل آن نسبت به بدن است. شاید بتوان وجه تشابه دیگری را نیز در بین ابن سینا و دکارت در این باره بیاد آورد. و أن قول هر دو حکیم به روح بخاری برای تبیین ارتباط این دو

ا. ابن سینا، طبیعیات شفاء من ششم ،پراگ ص ۱۲-۱۴، مصر، ص. ۷-۱۰ و ۲۹؛ في الكلام على النفس الناطقه، ضمیمه احوال النفس، ص ۱۲۶ و مواضع کثیر دیگر.

راس درباره ارسطو، ص ۱۸۶

ابن سینا، اشارات، ج ۲، ص ۳۰۵؛ معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضميمه احوال النفس، ص ۱۸۳) که انتساب آن به ابن سینا مشکوک است؛ طبیعیات شفاء فن ششم پراگ، ص ۲۵۲-۲۵۳، چاپ مصر، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ النكت والفوائد في العلم الطبیعی، ص ۱۰۸ از مجموعه چاپ کلکته، ۱۹۵۶م.

۲۹

مقاله دوم

جوهر مستقل یعنی نفس و بدن به یکدیگر است. و حال آنکه در مذهب ارسطو که قائل به تلازم نفس و بدن است موردی برای چنین فرضی نیست.

معقول مفارق به نظر ارسطو کلیات جز در قالب «جزئیات و معانی معقول جز در اشیاء محسوس وجود ندارد. و این عقیده یکی از ممیزات فلسفه ارسطو و وجه تغایر اصلی آن با فلسفه افلاطون است. - ولیکن، ابن سینا صور معقول را بر دو قسم تقسیم میکند قسمی از آنها را بالذات مجرد و مفارق از ماده می داند، قسم دیگر را ملفوف به لواحق مادی و مقارن با عوارض جسی می شمارد و به همین سبب این قسم از معقولات را محتاج این میداند که عقل آنها را از ماده مجرد سازد.

صور معقول و تصاویر مخیل ارسطو به سبب همان رأی مذکور ناچار میبایست قائل بدان شود که صور معقول را باید از تصاویر محسوس و مخیل بدست آورد به طوری که در مذهب او نفس هیچ گاه نمیتواند بدون استمداد از احساس و تخیل به تعقل پردازد. این عقیده چون با رؤوس آراء فلسفی او منافات داشت، ناچار ایجاب تزلزل و اضطراب در بعضی از اقوال او میکرد؛ زیرا که از یک طرف میبایست صورت عقلی را با صورت خیالی و حسی تبیین کند و از طرف دیگر قائل بدین باشد که هیچ شیئی را نمی توان با شیئی که در رتبه مادون آن قرار دارد صورت پذیر دانست؛ نیز از یک طرف قائل بدین باشد که هیچ شیء بالقوه را نمی توان جز با تأثیر شیئی که به ذات خود بالفعل است از قوه به فعل درآورد و از طرف دیگر معقول

۳۰

مقالات داودی

بالفعل را از معقولات بالقوه ای که در محسوسات مندرج است استخراج کند.

اما ابن سینا تصریح میکند که عقل نظری یا نفس ناطقه انسانی همواره صور کلی و معقول را از آنچه در رتبه مافوق آن واقع است اخذ میکند و اگرچه مطالعه در تصاویر حسی و خیالی نفس را برای قبول صور کلی و عقلی آماده میکند عین این صور از متخیله به عاقله انتقال نمی یابد بلکه بر اثر تهیؤ و استعدادی که احساس و تخیل در نفس بوجود می آورد صور مجرد مفارق از عالم غیر محسوس در آن منطبع میشود. ۲

۱۰ اقسام یا مراتب عقل ارسطو تنها به دو عقل» که یکی منفعل» و دیگری «فاعل» است قائل شده و حتی در ذکر عقل دوم به اشاره اکتفا کرده و نامی هم بر آن ننهاده بود. اما، ابن سینا از پنج عقل نام میبرد که بغیر از عقل هیولانی و عقل فعال عبارت است از عقل بالملکه عقل بالفعل و عقل مستفاده منشأ ظهور این عقول سه گانه و سبب انضمام آنها به دو عقل ارسطویی علاوه بر

ابن سینا، نجات طبع محیی الدین صبرى الكردي ص ۳۱۶، مطبعة السعاده مصر، ۱۳۳۱ هـ.ق؛ احوال النفس، ص ۱۱۲، چاپ مصر؛ طبیعیات شفاء فن ششم پراگ، ص ۲۳۱، طبع مصر، ص ۲۰۹٫۲۰۸، و همچنین پراگ، ص ۲۳۴، طبع مصر، ص ۲۱۰-۲۱۱ و پراگ، ص ۲۴۳ طبع مصر، ص. ۲۱۸؛ اشارات ج. ۲، ص ۳۶۵-۳۶۷

۲. ابن سینا، الهیات شفا، راجعه و قدم له ابراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتی و سعید زاید. افست قم مكتبة المرعشی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۲۳۱-۲۳۳ و ۲۴۲-۱۲۴۴ اشارات، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۷

ارسطو درباره نفس، ۴۳۰ الف ۱۰-۰۲۵

مقاله ادوم

۳۱

زمینه ای قرین به ابهام که در آراء خود ارسطو داشته، اقوال اسکندر افرودیسی و آراء کندی و فارابی بوده است. ۲

۱۱. عقل هیولانی ارسطو در مورد عقل قابل یا منفعل یا ممکن که مطابق با همان عقل هیولانی است از یک طرف گفته بود که این عقل برای اینکه بتواند صور معقولات را بپذیرد باید خود آن عاری از و هر گونه صورتی باشد و از طرف دیگر آن را فاقد مخالطت با ماده عاری از هر گونه آلت جسمانی شمرده و تشبیه به لوح سفیدی کرده بود که چیزی بر آن نوشته نباشد. این قول و این تشبیه قابل آن بود که به دو قسم تأویل شود:

۱ تأویل تئوفراستس که حاکی از این بود که عقل منفعل. چون از لحاظ خود آن در نظر گرفته شود وجود مستقل و متعینی است ولیکن چون نسبت به معقولات ملحوظ گردد، قوه ایست که هنوز فعلیت نیافته است چنانکه لوح اگرچه نسبت بدانچه باید بر روی آن نوشته شود استعداد محض است خود وجودی مشخص و متعین دارد.

تأویل اسکندر افرودیسی که حاکی از این بود که عقل منفعل اصلا و مطلقا هیچ گونه تعین و تحصلی ندارد و در حکم قابلیت محض و استعداد صرف است و به همین سبب است که قابل تشبیه به هیولای اولی و قابل تسمیه به عقل هیولانی است و نیز

۱ ارسطو درباره نفس ۴۲۹ الف و ۴۳۰ الف و پل مورو Paul Moreaux ، اسکندر ۱۱۴ ص Alexandre d'aphrodies, Paris, E.Drog 1942 افرودیسی

رنگ اسكندر، مقالة في العقل، در شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوى بيروت، دار المشرق، ۱۹۷۱م. ص ۳۱-۴۲.

۳۲

مقالات داودی

به همین سبب است که تشبیه ارسطو را باید بدین صورت درآورد که عقل، نه مانند لوح سفید بلکه مانند آن چیزی است که هنوز بر روی لوح سفید نوشته نشده و قابل این است که بر آن نوشته شود.

فارابی متمایل به نظر اسکندر بود ، ولیکن ابن سینا بشدت بر اسکندر حمله می آورد و عقل هیولانی را همان نفس ناطقه انسانی در مرحله ای که هنوز بالفعل به ادراک معقولات موفق نیامده است می داند و به همین سبب نه تنها به تعین بلکه به جوهریت آن قائل است.

۱۲ علم نفس به خویشتن به نظر ارسطو عقل منفعل برای اینکه خود معقول شود برخلاف معقولات دیگر مستقيماً تحت تأثير عقل فعال از قوه به فعل در نمی آید بلکه به طور غیر مستقیم معقول می شود یعنی چون معقولات دیگر فعلیت جست و بعد از فعلیت با عقل ممکن اتحاد یافت در همان حال که نسبت بدین معقولات علم حاصل میشود علم به خود عقل نیز به واسطه آنها و به سبب اتحاد آنها با عقل پدید می آید و این نظر اگرچه به عقیده بعضی از مفسران ناشی از قول ارسطو به وحدت عقل منفعل با عقل فعال است به عقیده بعض دیگر بدان سبب است که عقل منفعل یا عقل هیولانی قبل از اینکه معقولات را تعقل کند خود هیچ گونه فعلیت و

۱ فارابی معانى العقل؛ در الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ص ۴۲-۴۳

ابن سينا، التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطالیس، در ارسطو عند العرب، ص. ۱۰۰-۱۰۱، در عقل در حکمت مشاء، ص ۴۰۲-۴۰۴

ارسطو درباره نفس ۴۲۹ ب ۲۸، ۴۳۰ الف ۹

مقاله دوم

۳۳

ماهیتی ندارد تا معقول شود و در واقع با قبول معقولات عینی یا ادراک کلیات از طریق تصاویر حسی و خیالی است که تعینی برای آن پدید می آید و به همین سبب شعور عقل نسبت به خود آن بدون اینکه ادراک اموری که در خارج از خود آن است برای آن حاصل شده باشد صورت پذیر نیست.

اما به نظر ابن سینا، «عقل» یا «نفس ناطقه حتی در مرحله هیولانی خود که هیچ گونه ادراکی از خارج بدست نیاورده است به هیچ وجه و در هیچ حال از علم به ذات خود عاری نیست حتی اگر بالفرض از ادراک همه اشیاء ممنوع یا غافل باشد باز به خود علم دارد. البته چنین نظری را جز با اعتقاد به جوهریت و استقلال و تجرد عقل نمی توان داشت همان طور که دکارت نیز به سبب قول به تجرد نفس بود که نظری مشابه با این نظر درباره علم نفس به خود اظهار کرد

۱۳ اتحاد عقل و معقول ارسطو قائل بدین است که عقل قبل از اینکه بیندیشد هیچ گونه صورتی ندارد اما بعد از اینکه به معقولی اندیشید صورت همین معقول را به خود میگیرد؛ به عبارت دیگر عقل ۲ چون به وسیله عمل تعقل فعلیت یافت با معقول متحد می شود.

منتهی این معنی نیز در آراء او مضمر بود که وحدت عقل و معقول ناشی از تجردی است که این هر دو شیء در ضمن عمل تعقل اكتساب

۱. ابن سینا، اشارات، ج ۲، ص ۲۹۳، طبیعیات شفاء فن ششم، پراگ، ص ۱۸ مصر، ص ۱۲-۰۱۳

Aristote. Paris, P... 1944 درباره ارسطو Leon Robin لئون روبن ص ۱۹۵ - ۱۹۶؛ ارسطو، درباره نفس، ۴۲۹ ب

۳۴

مقالات داودی

می کند به همین سبب بعضی از محققان جدید نتیجه گرفته اند که به اقتضای رأی ارسطو اگر شیء عاقل مجرد محض باشد اتحاد عقل و معقول اتحاد جوهری است ولیکن در انسان که جوهر نفسانی او منطبع در ماده است اتحاد جوهری در بین عقل و معقول، خاصه در بین عاقل و معقول»، پدید نمی آید.

مفاد رأی ابن سینا در این مسأله این است که چون دو شیء مغایر با دو صورت مغایر نمیتواند به صورت شیء واحد درآید و عقل هیولانی خود شیء محصلی است که بالذات صورتی معین دارد نمی توان گفت که با معقول متحد میشود. پس آنچه مانع قبول ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول شده همان بوده است که موجب قول ارسطو بدین معنی گردیده است؛ و آن اینکه چون نظر ارسطو حاکی از این بود که عقل هیولانی هیچ گونه صورتی ندارد، بلکه صورت خود را با قبول معقول بدست می آورد ناگزیر میبایست اتحاد عقل و معقول را در ضمن عمل تعقل بپذیرد و یا لااقل قول او قابل تأويل بدین رأی باشد، تا مفسری مانند اسکندر افرودیسی، که در سلب تحصل از عقل هیولانی تا آنجا پیش میرود که تقریباً آن را معدوم می گرداند، عقل را در معقول از هر جهت منحل و مستهلک سازد. ۲

اما در مقابل او ابن سینا چون قائل به وجود جوهری نفس ناطقه در همه مراحل آن حتی در مرحله عقل هیولانی است، البته

۱ لئون روبن کتاب درباره ارسطو، ص ۱۹۶

پل مورو اسکندر افرودیسی، ص ۱۲۴ و ۱۷۴؛ اوکتاو هاملن Octave ۳۵ ص ، Le Système d'Aristoté, Paris, 1931 هیئت تألیفی آراء ارسطو ، Hamelin

مقالة دوم

۳۵

نمی تواند انحلال آن را در صورت معقول بپذیرد؛ چنانکه خود ارسطو نیز به یک اعتبار چنین نخواسته بود. پس عجیب نیست اگر ابن سینا اصحاب این رأی را تخطئه و ترذیل کرده و قول آنان را از جمله خیال پردازیهای بی اعتبار بشمار آورده است.

۱۴ عقل فعال قول به عقل فعال در فلسفه ارسطو از این جهت لازم آمده بود که او صور معقول را برخلاف رأی افلاطون دارای وجود مستقل بالفعل نمی دانست تا ادراک آنها را مستقیماً امکان پذیر بداند.

به همین سبب به عاملی که آنها را از وجود بالقوه خود در اشیاء محسوس خارج سازد و به مقام فعلیت در آورد قائل میشد؛ و این عامل را به نور تشبیه میکرد که وسیله ای برای ادراک الوان است. اما اختصار و ابهام کلام ارسطو درباره «عقل موجب آن شد که در بین مفسران آثار او اقسام اختلافات در این باب به میان آید.

ابن سینا یکی از کسانی است که بر طبق اصول آراء خود سعی در حل این مشکلات کرده و به تبع فارابی بدین نتیجه رسیده است که عقل فعال اولاً غیر از عقل هیولانی و غیر از سایر مراتب عقل انسانی است و فراتر از افراد انسان قرار دارد؛ ثانیاً جزء عقول عشرة مفارقه و در مرحله نخستین از مراتب این عقول و مدبر عالم واقع در

تحت قمر است؛ ثالثاً دارای جنبه کلی است، یعنی عقل واحدی بیش نیست که نسبت آن به همه عقول آحاد نوع انسان یکسان است؛ رابعاً نه تنها افاضه صور معقول را به عقول انسانی بلکه افاضه صور تمام

ا. ر.ک. الاشارات مع الشرح للطوسى و ...)، ج ۳، ص ۲۹۴ به بعد.

ارسطو درباره نفس ۴۱۸ ب

۳۶

مقالات داودی

اشیاء را به آنها میکند به عبارت دیگر واهب صور است؛ خامساً عقل انسانی صور اشیاء را خود با اتکاء به قوای سفلی از قبیل احساس و تخیل از مواد آنها انتزاع نمیکند بلکه این قوی استعدادی در آن پدید می آورد تا توجه و اتصال به عقل فعال حاصل کند و آن صور از این منبع به عقل افاضه شود و این جمله مقتضی آن است که تشبیه عقل فعال به نور چنانکه در کتاب ارسطو آمده بود، در آثار ابن سینا اندکی تغییر پذیرد و تشبیه به خورشید جای آن را بگیرد چه خورشید برخلاف نور دارای وجود جوهری قائم به ذات و منبع نور و فیض و اشراق است.

۱۵ بقای نفس از جمله موارد ابهام در فلسفه ارسطو بقای نفس بود یعنی ارسطو بصراحت مذکور نداشته بود که آیا نفس انسان با فنای بدن فانی میشود یا از بقا و ظهور برخوردار است؟ نفس چون صورت بدن است در فنای آن با فنای بدن شکی نیست؛ اما عقل را به عقیده ارسطو حکم دیگری است بر فرض اینکه عقل باقی باشد آیا عقل هر کدام از افراد انسان است که با حفظ تشخص خود باقی است یا آنچه باقی میماند جنبه کلی و غیر متشخص دارد؟ و آیا عقل بالقوه نیز باقی است یا فقط عقل بالفعل و به عبارت دیگر عقل فعال از خُلود برخوردار است؟

اما ابن سینا نفس انسان را بصراحت تمام باقی دانسته و حتی

ا. ابن سينا، احوال النفس، ص ۱۱۲ - ۱۱۳؛ نجات، ص. ۳۱۶؛ طبیعیات شفاء فن ششم، پراگ، ص ۲۳۱ ، مصر ، ص ۲۰۸؛ اشارات، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۶

ارسطو درباره نفس ۴۳۰ الف.

مقاله دوم

۳۷

همه مباحث را درباره نفس مقدمه ای برای اثبات بقای آن قرار داده است و گویا بتوان گفت که تمام کتب و رسائلی از او که موضوع خاص آنها بحث درباره نفس است به قصد توجیه معاده، یعنی اثبات بقای نفس تحریر یافته است و چون عقل فعال در نظر او جنبه کلی و متعالی دارد اثبات خلود را در حق عقل هیولانی یا به عبارت دیگر در حق جوهر نفس ناطقه فردی آورده و تشخص نفوس ناطقه افراد انسان را بعد از زوال بدن محرز و مسلم شمرده است .

مطلب دوم - علل اختلاف

عواملی را که میتوان در آراء ابن سینا و ظهور حکمت خاص او مؤثر دانست عبارت است از:

آراء فلسفی یونانی ۲ معتقدات دینی اسلامی ۳ تمایل ضمنی به عرفان و اشراق ۴ دهای شخصی و قدرت ابداع

۱ آراء فلسفی یونانی بحث راجع به کیفیت انتقال این آراء به عالم اسلام خارج از موضوع خاص این مقاله است. آنچه مسلم است اینکه از حکمای یونان کسی که اسلامیان با مذهب او آشنایی یافتند و اقوال او را سند مسلم حکمت دانستند ارسطو بود مقبولیت او لااقل بر حسب ظاهر، افلاطون را در پرده اختفا گذاشت. خواه بدان سبب که آثار منقول از یونانی به عربی بیشتر تعلق به ارسطو داشت؛ خواه از آن

روی که بعضی از کتب افلاطونیان جدید بخطا به ارسطو انتساب یافت خواه بدان دلیل که صاحب نظران شرق تأليف و توفيق مذهب حکیمین و رفع تعارض از اقوال آن دو را میسر پنداشتند و فی المثل

۳۸

مقالات داودی

فارابی رساله ای در این باره پرداخت خواه از آن راه که مشرب استدلالی آنان با کتب ارسطو الفت بیشتر توانست گرفت و فی المثل ابن سینا به تحقیر جنبه ذوقی و شعری آثار افلاطون و منافات آن با شؤون حکما تصریح کرد؛ خواه به علل و اسباب دیگری که شرح آنها .

خارج از حوصله این مختصر است.

اما با وجود تصدیق ابن سینا به سندیت اقوال ارسطو چگونه در آراء این دو تن اختلافاتی پدید آمد؟ - در آنچه مربوط به نفس و عقل است باید گفت که

الف ـ ارسطو در مورد «عقل»، یا به عبارت دیگر در مورد «نفس ناطقه همه مطالب را به نحوی قاطع و محکم حل نکرده و بسی از نکات را مؤول و مبهم گذاشته بود بنا بر این جای آن بود که حکمایی ، از نحل مختلف در تأویل آنها چنانکه خود میخواهند و می اندیشند سخن رانند و هر کدام با وجود اقرار به تبعیت از ارسطو وجهی را که بیشتر مطابق با مطلوب خود میدانند برگزینند و با دیگران در این باره اختلاف یابند. همین قدر میتوانیم گفت که اگر این مبهمات در آراء ارسطو یا در طرز بیان او نبود فی المثل اگر ارسطو بصراحت معلوم می داشت که قائل به بقای نفس ناطقه نیست و یا معنی جنبه الهی عقل را که در فقراتی از آثار خود بدان اشاره کرده است مبهم نمی گذاشت وضع مذهب ابن سینا در قبال فلسفه او صورت حالیه را نداشت. یا یکسره از ارسطو میگسست یا شاید بیشتر از اینها بدو

ا. ررك الجمع بين رأيي الحكيمين.

مقاله دوم

می پیوست.

۳۹

ب - عبور افکار ارسطو از مجاری متعدد و متوالی، تغییراتی که تفاسیر مختلف در اصول این افکار پدیدآورد، ترکیب آنها با عناصر فکری دیگر تحولی که سیر زمان در معانی اقوال او حاصل | ا کرد، و بالأخره خطاتی که در خلط و تلفیق کتب او با آثار دیگران ارتکاب شد بدانجا منتهی گردید که این افکار در حین وصول به ابن سینا متفاوت با آن باشد که در حین صدور از ارسطو بود. باز شاید بتوان گفت که اگر ابن سینا کتب ارسطو را بی آنکه واقف به آراء مفسران و فیلسوفانی از قبیل اسکندر افرودیسی و سیمپلیکیوس و .. ثامسطیوس و کندی و فارابی باشد میخواند و آنها را چنانکه در می یافت آراء او درباره «نفس» و «عقل، یا لااقل حکومت او راجع به ارسطو جز آن بود که اکنون از کتب او مستفاد می شود. فی المثل اگر اقوال اسکندر افرودیسی راجع به تعداد عقول و آراء فارابی بر مبنای همین اقوال به دست ابن سینا نمیرسید مراتب خمسه عقل که ذکری از آنها بدین ترتیب در کتب ارسطو نیامده است، در آثار ابن سینا ظاهر نمیشد و یا اگر عقل فعال بعد از عبور از مدارج آثار اسکندر و یا مبلیکوس و فارابی به عالم بالا عروج نمی یافت و در نخستین مرتبه عقول مفارقه جای نمی گزید تقریباً مسلم است که ابن سینا این رأی را درباره عقل مستقیماً از کتب خود ارسطو، مأخوذ نمی توانست داشت. و قس على هذا.

1. Simplicius

2. Themistios de Paphlagonie

3. Jamblique

۴۰

مقالات داودی

ج. ارسطو برخلاف آنچه ایرانیان می پنداشتند، در همه کتب و آثار خود درباره «عقل» و «نفس» و «بدن» و مناسبات آنها با یکدیگر یکسان سخن نگفته بلکه عقاید او در ادوار مختلف حیات در معرض تطور قرار داشته است. با اظهار آرائی قریب به آراء افلاطون آغاز کرده و سرانجام به تصنیف آثاری حاکی از مذهبی مخصوص به خود رسیده است. در طی این مسیر ابتدا حکیمی را میبینیم که مصنف رسائل اودموس و درباره فلسفه و پروترپتیکا تحریض به فلسفه و آنالوطیقا و طوبیقا و کتاب طبیعت است و در این آثار، کمابیش، قائل به روحانیت نفس ناطقه و هبوط آن از عالم اعلی و اسارت و غربت آن در دیار اجسام است. آنگاه فیلسوفی را میشناسیم که صاحب کتبی مثل تاریخ حیوانات و حرکت حیوانات و اعضاء حيوانات و طبيعيات صغری و اغلب ابواب ما بعد الطبیعه و اخلاق نيقوماخوس است و در این آثار قائل به ارتباط نفس و بدن و تفاعل آن دو با یکدیگر با وجود مباینت آنها از حیث جوهر است سرانجام عالمی را می یابیم که خالق آثاری از قبیل درباره نفس و بعضی از کتب ما بعد الطبيعه مثل كتاب لام و تكون حيوانات است و اقوال او در این آثار حاکی از انطباع نفس در بدن و اتحاد و ملازمت آن دو با یکدیگر به عنوان دو جنبه صوری و مادی از شیء واحدی است و به سبب تعارض مفاد بعضی از این اقوال با اصول حکمت او منتهی به تشابه و ابهام در بعضی از موارد میشود. پیداست که این آثار چون به نظر ابن سینا و کسانی مانند او

1. Eudème

2. Protreptique

مقاله دوم

۴۱

که میخواستند آرائی در کمال ارتباط و انسجام از ارسطو بازنمایند می رسید آنان را به کوششهایی از آن قبیل که ابن سینا در تعلیقات و مباحثات بکار برده است وا می داشت تا دست به تأویل آنها ببرند و تا آنجا که ممکن بوده است به رفع اختلاف پردازند؛ یا در مورد بعضی از آنها که تأویل و تلفیق میسر نبوده است ناگزیر از نقد و جرح بشوند؛ یا بندرت بعضی از آنها را ترک و بعض دیگر را اختیار کنند و این جمله ناشی از همان عدم وقوف به تطور افکار ارسطو و تکامل آنها در ممر زمان از عهد شباب تا اواخر ایام عمر بوده است. از شواهد ترجیح بعضی از آثار ارسطو بر بعضی دیگر قولی از ابن سینا را میتوان دانست .

که در نخستین فقره از تعلیقات خود بر کتاب نفس ارسطو آورده و این کتاب را از حیث دقت برهان و لطف مذهب مادون دیگر کتب او که در اجزاء علم طبیعی شمرده است؛ و کتب طبیعی از آثار دوره افلاطونی یا دوره ای از حیات ارسطو است که حد فاصل عهد افلاطونی با عهد ظهور آراء اختصاصی اوست و ناگزیر، به سبب وجه تمایز آراء او در این دوره از حیات خویش درباره روابط نفس و بدن در نظر ابن سینا میبایست مرجح بر کتاب نفس باشد. چه در این کتاب. اخیر نفس از مقام علوی خود فرومی آید و برخلاف آنچه ابن سینا میخواهد صورت بدن مادی میشود و از قضا به قول محققان آنچه از كتب ارسطو بیشتر از همه در تکوین آراء فیلسوفان مغرب اثر گذاشته یکی همان کتاب طبیعت بوده است و این کتاب چنانکه اشاره شد

۱. ارسطو عند العرب، ص ۷۵ فقره آ؛ عقل در حکمت مشاء، ص ۳۶۸

۴۲

مقالات داودی

جزء آثار اول یا لااقل عهد دوم حیات ارسطو است، یعنی عهدی که هنوز ارسطو نفس را آلت بدن میدانسته است نه نفس را صورت بدن ما دیگر کتاب «لام» از ما بعد الطبیعه بوده است که مشتمل بر آرائی است که میتوان محرک افلاک را از آنها استنتاج کرد تا در مذاهب اخلاف رابط نفس سفلی به عالم علوی باشد پس فی المثل اگر ابن سینا نسبت بدن را به «نفس مانند نسبت ابزار» به کارگره یا نسبت «آشیانه» به «مرغ» یا نسبت کشور به پادشاه، یا نسبت کشتی به «ناخدا میداند این جمله حاکی از تعلق او به آثاری از ارسطو است که در عهد متقدم یا متوسط از حیات این حکیم تدوین یافته و این عهد به منزله معبری برای انتقال فکر افلاطونی به مذهب اختصاصی او راجع به عقل و نفس بوده است و ارسطو در آثار این دوره هنوز نفس را من حیث المجموع مجرد از بدن و قائم به خود می دانسته و به همین سبب میتوانسته است عقل را نیز قوه ای از جمله قوای نفس بداند و یا اگر در بین شقوق مختلفی که آراء ارسطو در عهد حيات او قابل تأويل بدانها بود، شقی را برگزیده است که تمایل به مذهب افلاطونی را تسهیل و تیسیر کند به سبب ارتباط و التیامی است که بر اثر این تأویلات در بین مضامین کتب مختلف او در ادوار مختلف پدید می آید و یا به سبب توافقی است که در بین آراء مفسران - او و آثاری از فیلسوفان دیگر که با کتب اصلی او اختلاط یا به خطا به وی انتساب یافته است حاصل میشود و یا به سبب این است که تأویل اقوال ارسطو بر طبق مشرب افلاطونی افکار فلسفی ابن سینا را با معتقدات اسلامی او مطابقت میتواند داد.

مقاله دوم

۴۳

۲ معتقدات دینی اسلامی ابن سینا متدین به دین اسلام و شاید قائل به مذهب شیعی اسمعیلی بود؛ و معاد از اصول اسلام بشمار میرود. معاد جسمانی را به صریح قول خود قابل اثبات از طریق علم و عقل نمیدانست و تصدیق آن را موقوف به قبول نص كلام مصدق و اتباع دین حق میشمرد پس ناگزیر میبایست چنان کند که معاد روحانی به ثبوت رسد. در این راه رنج بسیار برد، کتابها تصنیف کرد و چنانکه یک بار گفته شد بسیاری از کتابهای او راجع به «نفس» به قصد اثبات این عقیده نگارش یافت نه به قصد تحقیق مطلب از جنبه علمی صرف قبول فلسفه ارسطو از حیث اصول او را بران میداشت که نفس را کمال جسم آلی بداند و کمال را در مراتب سفلی قابل مفارقت از ماده جسم نشمارد یعنی به فنای نفس حیوانی» یا «جسم آلى لااقل در اوایل عمر خود تصریح نماید. اما معتقدات دینی او اجازه نمی داد که آراء ارسطو را چنان تفسیر کند که مانند بعضی از مفسران فنای نفس انسانی یا مانند بعض دیگر، عدم تشخص آن را بعد از فنای بدن که منافی با تحقق نعیم» و «جحیم» است، استنتاج کند. بدین ترتیب در ظهور فلسفه خاص او تأثير عامل دینی را از نظر دور نمیتوان داشت اما آیا میتوان گفت که معتقدات دینی او صبغه عرفانی داشته یا در اواخر ایام چنین صبغه ای به خود گرفته است؟

راجع به تأثیر افکار عرفانی و ذوق اشراق در فلسفه ابن سینا بحث زیادی رفته است بعضی از محققان او را در اواخر عمر متمایل بدین افکار دانسته و بعض دیگر از همان بدایت حال ذوق عرفانی را در حکمت او مخمر گرفته اند. به هر صورت تحقیق این مطلب خارج از

۴۴

مقالات داودی

موضوع مقال ما و محتاج تدوین مقالات یا حتی رسالات دیگری

است.

توجه به همه این احوال و عوامل نمی تواند نظر اهل تحقیق را از تأثیر دهای شخصی ابن سینا و ذوق مبدع و فکر خلاق او باز دارد. و به هر صورت تأثیر شخص او از علل مهم افتراق مذهب وی در

بعضی از مطالب با مذهب ارسطو در نظر هر کسی که به مقایسه آراء این دو تن پردازد خواهد بود.

آراء یونانیان درباره جان و روان

چنین مینماید که آدمی از آگاهی ای که به وجود خویشتن یافته و خود را در جهان به چیزی شمرده است به وجود «نفس» پی برده باشد منتهی در اوایل حال این امر را نسبت به همه اشیاء تعمیم میکرده و همه چیز را دارای نفس میدانسته است. ۲ قوای مرموزی را در همه جا حاضر و مؤثر میپنداشته و پیروزیها و شکستهای خود را به تأثیر این قوی منسوب میداشته و به همین سبب از طریق مناسک دینی یا آداب سحری در تسخیر این قوی می کوشیده است. یونانیان نخستین نیز چنین بودند گمان میبردند که همه چیز دارای «نفس» یا روح است. آنچه را که اصل حیات در جانداران است به صورت سایه ای مصور می ساختند یا در قالب اشباح در می آوردند. تصویر نفس را مشابه با بدنی که جایگاه اوست میشمردند، منتهی رقت و لطافت آن را بیشتر میدانستند و سبک سیر و رنگ پریده و بخارگونه

ا. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س. ۱۷، ش. ۳ و ۴ (ش. مسلسل ۷۲ و ۷۳) فروردین - تیر ۱۳۴۹

2. Animisme.

۴۶

مقالات داودی

می انگاشتند. خروج نفس را از بدن مانند بدر رفتن واپسین دم از دهان در لحظه مرگ میپنداشتند و این معنی را گاهی به صورت را پروانه یا مگس یا حشره بالدار دیگری که از دهان مرده بدر می آید ترسیم میکردند و بی مناسبت نیست که بگوییم که در کتب آسمانی نیز تعلق روح را به بدن نفح روح یا جان در تن دمیدن نامیده اند. ۲

در اشعار اومیروس هومر نفس را از جنس ماده دانسته اند و بران رفته اند که چون آدمی بمیرد جان او از راه دهان به بیرون می رود یا با خونی که از زخمی جاری میشود بدر می آید تا به جهان دیگر (هادس) رخت بربندد و در آنجا بر سرنوشت خود بگرید. پاتروکل که به روایت منظومه ایلیاد به ضرب هکتور ۷ از پا درآمده بود در دم جان سپردن مرگ قاتل خود را پیشگویی میکند و این سخنان را در این باره بر زبان میراند مرگ که همه چیز را با نجام می رساند بر او چیره میشود جان او از تن بدر می آید و به جهان دیگر پرواز می کند و در این دم که نیرو و جوانی را از دست می دهد بر سرنوشت خود میگرید. در این داستانها از پاداش اخروی سخن به میان نمی آید. تنها چیزی که آدمی را به نیکومنشی و آزاده خویی در این جهان وامی دارد نام و ننگ است. مرد دلاور دادگر هیچ گونه امیدی

کلمه Psyche در لغت هم به معنی «نفس» و هم به معنی «پروانه» آمده است. (نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي) [الحجر: (۲۹) و (فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُوحِنَا) [الأنبياء: ۱۹۱

6. Iliade

5. Patrocle

4. Hadès

3. Homère

7. Hector

هومر قرن هشتم پیش از میلاد) ایلیاد ia ۱۶ ، ۸۵۰، ترجمه سعید نفیسی تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۴ هـ.ش.، ۱۶: ۴۴۲

مقاله سوم

۴۷

به پایمردی هیچ شخص دیگری یا دستگیری هیچ نیروی برتری ندارد و در آن جهان هرگز به جایی که بتوان ارجی بر آن نهاد نمی رسد.

چنانکه روان آخیلوس با اینکه بر جهان مردگان حکم می راند به او دو سئوس خطاب میکند و زندگی در کالبد گاوی را در کشتزار دهقانی بینوا از فرمانروایی بر جهان مردگان بهتر و والاتر میشمارد.

بر حسب این اشعار جان مانند تنی است که نادیدنی باشد و پس از مرگ تن مانند سایه ای از او بجای ماند سرآغاز این تن نامعلوم است و آنچه او از آن برخاسته است ناگفته میماند ولیکن پیداست که بر حسب این آرا بازگشت مردگان بدین جهان ممکن نیست و از همین رو زندگان هرگز پروای مردگان را ندارند و چیزی نذر آنان نمیکنند و آئینی به یاد آنان برپای نمی دارند زیرا که زندگی راستین را زندگی در همین جهان می پندارند.

اما در همین آحیان از جانب دیگر عقایدی در یونان به میان آمد که جنبه دینی و عرفانی داشت کسانی که بدین راه میرفتند. «نفس» را از عالم قدسی و علوی میدانستند و بدن را مانند زندانی یا گوری برای او میشمردند و بر آن بودند که نفس پیوسته حسرت جهان دیگر را دارد. اینان آئینهایی داشتند و این آئینها بسیار کهن بوده و شاید از روزگاری پیش از عهد هلنی در یونان رواج داشته است. این آئینها را شبانه در جایی که گروهی از پیروان گرد هم می آمدند بر فراز کوهها بجای می آوردند در پرتو مشعلها رقصها میکردند و

1. Achille

2. Udysse (Odissée)

ر.ک. افلاطون جمهوری (III)، ۳۸۶

مقالات داودی

۴۸۱

به آهنگ طنبورها و مزمارها فریادها میکشیدند و سرانجام به حمله و هذیان می افتادند و به وضعی دچار می آمدند که شبیه آن را هم امروز در نزد برخی از سیاه پوستان میبینیم هیجانی که در این آئینها به مردم دست می داد در کشانیدن آنان به عالم عرفان تأثیری بسزا داشت. جذبه ای که می یافتند گاهی به خلسه می انجامید و این حالت نشانی از گسیختن نفس آدمی از سرای خاکی و نزدیکی جستن او به جهان برین و پیوستن او به اصل خود شمرده میشد. این آئینها به دیونوسوس خدای شعر و شور و شراب نسبت داشت و ارفئیان کسانی بودند که در حدود قرن ششم قبل از میلاد آن را ثبات و قرار بخشیدند و در شبه جزیره آتیکا و جزیره صقلیه (سیچیلیا) و جنوب ايطاليا ترویج کردند.

دیونوسوس پسر زئوس و پرسوفان بود که می کوشید تا با تشکل به اشکال مختلف از دست تیتانها رهایی یابد. سرانجام در زمانی که به صورت گاومیشی درآمده بود تیتانها او را یافتند و دریدند. زئوس صاعقه ای بر تیتانها فرود آورد و آنان را به آتش قهر خود سوزاند وليكن آنان با خوردن دیونوسوس حیات جاویدان یافته بودند. بدین سبب از میان نرفتند و از خاکسترشان نوع انسان پدید آمد که از یک سو از تیتانها و از سوی دیگر از دیونوسوس یا خود از زئوس نسب

1. Dionysos

4. Zéus

Orphée منسوب به ارفئوس Orphiques

یا آتیک Atik ناحیه ای است در قسمت شرقی یونان مرکزی قدیم

5. Présophane

6. Titans

۴۹

مقاله سوم

می برد. از اینجا بر می آید که بر طبق این اساطیر وجود آدمی زائیده گناه بوده گناهی که در برابر خدا ارتکاب شده و بدان سبب اصل «خیر» با اصل «شر» در وجود او بهم آمیخته است و از اینجا کثرتی در برابر وحدت پدید آمده است و غایت وجود انسان باید زوال این کثرت و بازیافتن یگانگی نخستین باشد پس حق آن است که تن را که عنصر تیتانی است گوری برای روان که اصل الهی دارد بدانند و برخاستن از این گور را غایت قصوای وجود انسان بخوانند، ولیکن ناگفته نماند که در نظر اینان نفس چون از تنی دوری گزیند در تن دیگر جای میگیرد. پس به هر صورت از گور تن برخاستن امکان نمی پذیرد مگر اینکه آدمی به پارسایی خو کند و از این راه به تزکیه نفس پردازد.

پس تنها کسی که حیات ارفه ای در پیش گیرد و از لذائذ جسمانی و

رغائب مادی دل بردارد نفس او میتواند این رهایی را بازیابد و چون سرانجام از قید تن رها شود در بزمی درآید و از این بزم آسمانی سرخوش و سرمست پر گیرد و در میان ستارگان به پرواز آید تا به زندگی جاوید رسد. گویا بتوان تعالیم فیثاغورس ۱ متولد به سال ۵۷۰ ق. م و اتباع او را از تأثیر کیش ارفه ای متأثر دانست، منتهی اتباع این حکیم این تعالیم را با آراء علمی و عقلی استاد بهم آمیختند و صورتی مخصوص بدانها بخشیدند.

مقارن با ظهور این افکار که جنبه عرفانی داشت و محاط به رموز و اسرار بود تفکر عقلی در ایونیا نضج گرفت و فیلسوفان پیش از

1. Pythagore

2. Jonie

۵۰

مقالات داودی

سقراط که محققان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپایی بسیار مهم و مؤثر میشمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه تا هیدگر قدر و مقام ارجمندی برای آنان قائل اند به ظهور رسیدند. در این عهد فیلسوفان را توجهی به تحقیق درباره انسان و وضع او در جهان نبود و این بحث بعداً با ظهور سوفسطائیان به میان آمد بلکه انسان را از آن ) لحاظ که محاط به طبیعت است یا بهتر بگوییم طبیعت و انسان را بدون تفکیک از یکدیگر و به عنوان مجموعه وجود یکجا و یکسره می دیدند و می شناختند.

یکی از این حکمای اوایل که اقدم بر همه ایونیانی است که از احوال و آراء آنان خبر داریم طالس ملطی ۳ (۵۴۶-۶۴۰ ق. م.) است. او قائل به ثبات و وحدت طبیعت ۴ اشیاء در ورای کیفیات متغیر و متکثر آنها بود و از این طبیعت به آب تعبیر میکرد. اهمیت او در این نیست که آب را مبدأ اشیا میشمرد، بلکه در این است که نخستین بار به وجود امر واقعی عینی که بتوان آن را مبدأي ثابت برای احوال متغیر دانست قائل شد و آن را طبیعت نامید و تحقیق علمی را امکان پذیر داشت.

پس از او، آناکسیماندروس متولد به سال ۶۱۰ ق. م. این طبیعت اصلیه را امری غیر معین» و «غیر متناهی دانست که اشیاء با دگرگون شدن آن یا با جدا شدن از آن بوجود آمده است. این گسستن از اصل را به نوعی از عصیان تعبیر کرد و از این لحاظ شاید تحت تأثیر

1. Nietzsche (1844-1900)

3. Thalès de Milet

2. Martin Heidegger (1889-1976)

4. Physis

5. Anaximandre

مقاله سوم

۵۱

عقاید ارفه ای قرار داشت و نیز به تحول تدریجی انواع موجودات زنده به یکدیگر قائل بود.

آناکسیمنس در اواخر قرن ششم ق. م.) این طبیعت اصلیه را هوا» نامید. این کلمه در آن روزگار به معنی وسیعی می آمد که شامل هوا و فضا» و «باد» و «بخار» و «مه» بود. این حکیم نخستین بار به مزیت این عنصر و اهمیت آن از لحاظ ضرورتی که برای حیات دارد توجه یافت و نظریه او مقدمه ای برای پدید آمدن مفهوم «نفخه (پنوما) گردید. با آراء این حکما عقایدی که یونانیان در عصر اومیروس (هومر) درباره نفس داشتند و آن را وجودی غیر مرئی که مضاعف همین بدن مرئی است میدانستند دیگرگون شد. نفس جزئی از طبیعتی که مبدأ اشیاء عالم است بحساب آمد و این طبیعت واحد منشأ حرکت جمادات و حیات جانداران و یا خود مبدأ وجود عالم شمرده شد. و بدین ترتیب ایراد مشهوری که بر خلود نفس میگیرند امکان ظهور یافت و آن اینکه اگر نفس هر شخصی جزء منفصل از کل باشد، ناچار بعد از مفارقت از بدن به اصل خود باز می گردد یعنی به «نفس عالم یا طبیعت کلیه میپیوندد و بدین ترتیب خلود نفس هر یک از اشخاص انسانی تحقق نمی یابد.

فلسفه یونانی در دوره پیش از سقراط با ظهور هراکلیتوس متوفی در حدود ۴۸۰ ق.م. به اوج اعتلای خود رسید. هراکلیتوس مؤسس «جدال عقلی (دیالکتیک) بشمار می رود و بدین سبب در

1. Anaximène

2. Pneuma

3. Héraclite

4. Dialectique

۵۲

مقالات داودی

فلسفه هگل و و اخلاف او بر آراء این حکیم وقعی بسیار گذاشته شده است. فلسفه او و فلسفه پارمنیدس را میتوان به منزله دو قطب مخالف بشمار آورد که تفکر غربی مدام در بین آن دو در نوسان بوده است. هراکلیتوس قائل به این است که تحرکی که در سرشت جهان است موجب تکثر صور اشیا میشود پس تغیر و تکثره امری اصلی و ذاتی است نه فرعی و عرضی همه چیز همیشه در همه جا در صیرورت است و نیرویی که محرک چنین صیرورتی است مقر خود را در عنصری گرم و خشک دارد. این عنصر گرم و خشک همان «آتش» است که خود آن را تنها به صورت جنبش مدام می توان تصور کرد آراء هراکلیتوس را درباره «نفس بدشواری میتوان بیان نمود. بدو نسبت داده اند که گفته است که هر چیزی که محیط بر ماست دارای شعور است و مؤید این قول قطعاتی است حاکی از اینکه هراکلیتوس آتش جهانی را همان «عقل لوگوس) میداند نیز گفته اند که او وجود عقل را در آدمی ناشی از این میشمارد که ما از طریق تنفس عقل الهی را بدرون خود فرو میکشیم در حالت خواب چون دریچه های حواس مسدود است و نفسی که در ماست تماس خود را با محیط از دست می دهد و ارتباط این دو تنها از راه تنفس باقی می ماند و بدین سبب غفلت بر ما عارض میشود در بیداری چون نفس ما میتواند دوباره از منافذ حواس چنانکه گویی از دریچه هایی به بیرون بنگرد با روحی که محیط بر اوست اتحاد میپذیرد و قوه عقلیه را باز میگیرد.

1. Hegel (1770-1831).

2. Devenir

3. Logos

مقالة سوم

۵۳

پس به صریح اقوال منسوب بدو در بین نفس آدم و نفس عالم ارتباطی محکم وجود دارد چنانکه قطعه زغالی را چون به آتش نزدیک سازند تفته و برافروخته میشود و چون از آن دور کنند سردی از سر میگیرد. از این مقدمه که نفس آدم را جزئی از نفس عالم بدانیم نتایجی حاصل میشود

از جمله اینکه انسان بالطبع و بالاختصاص دارای عقل نیست بلکه چون محیط زندگی او از عقلی عام برخوردار است خود او نیز از این مایه سهمی دارد. دیگر اینکه انسان که «عالم صغیره است ترکیبی از عناصر متضاد طبیعی است و چون شأن طبیعت حرکت است انسان نیز به جمله وجود خود متحرک است و این حرکت مانند حرکت طبیعت راهی به سوی بالا و راهی به سوی پایین دارد. حیات مانند رودخانه ایست که هم میتوان در آن فرو رفت و هم نمی توان چنین کرد. دیگر اینکه اصالت صیرورت اقتضا میکند که انسان هم معدوم باشد و هم موجود هم مرده و هم زنده هم خفته و هم بیدار هم پیر و هم جوان و این اضداد جای خود را پیوسته به یکدیگر واگذارد. دیگر اینکه چنین تعبیری ناگزیر با قول به نسبیت ملازمت می یابد و بر حسب آن مثلاً باید همه چیز را از لحاظهای مختلف هم سرد دانست و هم گرم هم تر و هم خشک... دیگر اینکه چون آدمی عرصه تقابل اضداد است مرگ او آنگاه فرامی رسد که یکی از این اضداد بر دیگری چیره شود و ترکیب معتدل و متعادل این موجود

1. Microcosme

۵۴

مقالات داودی

برهم خورد آب چون بر آتش چیره شود آن را خاموش می سازد؛ روح آدمی یا به عبارت دیگر آتش هستی او نیز چنین است یعنی مرگ آدمی به منزله خاموش شدن آتش نفس اوست. نفوسی که خود را به دست لذات میسپارند خود را رو به مرگ میبرند زیرا که لذت نفس در تر شدن اوست یعنی در گراییدن آتش هستی او به خاموشی در آب است. نفس حکیم و صالح نفسی است که خشک بماند، یعنی هرگز گرایش خود را به آتش از میان نبرد البته در جهت مخالف، یعنی در حین غلبه آتش بر آب نیز مرگ پیش میآید. منتهی چنین مرگی موجب میشود که آدمی به مرجع خود بازگردد و با قوه محرک طبیعت یا با نفس عام عالم اتصال یابد و چون چنین شود جسدی که از او

بجای مانده است دیگر انسان نیست و میتوان آن را بدور انداخت. برخلاف هراکلیتوس پارمنیدس قرن پنجم ق. م.) «ثبات را

لازمة وجود و وصف بارز حقیقت میشمرد. به عقیده او هر شیئی یا هست یا نیست. «تغییر» و «صیرورت مستلزم تناقض است زیرا که مقتضی این است که شیء متحرکی در مکان واحدی هم باشد و هم نباشد. سوای «وحدت» و «ثبات هر گونه خصوصیتی که در اشیا بنظر آید از جمله اوهام است نه کون و فساد وجود دارد، نه حرکت و صیرورت نفس از آن حیث که اصل حیات است ترکیب متعادلی از حرارت و برودت است و چون این ترکیب به نسبتهای مختلف ممکن

اگرچه قطعات دیگری از هراکلیتوس نافی این رأی است، زیرا که مثلاً حاکی از این معنی است که ارواح اشخاص عالم دیگر (هادس) را درک میکنند.

2. Parménide

۵۵

مقاله سوم

است حاصل شود خصائص نفسانی افراد اختلاف می پذیرد. احساس هرگز از بین نمیرود حتی جسد بی جان نیز احساس برودت و سکوت و ظلمت میکند پارمنیدس تعدد احساسات را ناشی از تعدد مجاریی می داند که تصاویر اشیا را به مسامات بدن میرسانند. پیداست که در چنین مذهبی اهم و اشرف قوای نفس را قوه مدرکه باید شمرد، زیرا که چون حرکت با عدم مناسبت دارد شرف نفس را در قوه محرکه نمیتوان دانست بلکه ادراک و فکر را که با وجود ثابت و مطلق متناسب است باید فضیلت اصلی نفس محسوب داشت.

آلکمئون یکی از شاگردان فیثاغورس بود که جنبه علمی آراء فيثاغورس را بیشتر از جنبه عرفانی آنها اهمیت داد و بدین ترتیب یکی از پیشروان روانشناسی تجربی شناخته شد. این شخص عالم به علم تشریح و وظایف الأعضا» بود و لاشه های جانوران را تشریح میکرد شریان را از ورید تمییز داد و نخستین را مجرای خون و دومین را خالی از آن دانست. اما این تمییز دوباره پس از وی مورد غفلت علما قرار گرفت در شناختن طرز عمل حواس نیز مطالعه کرد. مجاری یا معابری را که رابط اعضای بدن با مغز است کشف نمود و حال آنکه تا آن روزگار هنوز کسی اعصاب را نمی شناخت به اهمیت مغز در عمل احساس پی برد و حال آنکه پیش از وی قلب را مرکز احساس میدانستند پس از او افلاطون و بقراط رأی او را معتبر گرفتند ولیکن امپد کلس و ارسطو و رواقیان دوباره به رأی پیشینیان

1. Alcméon de Crotone

۵۶

مقالات داودی

بازگشتند و قلب را به جای مغز اختیار کردند آلکمئون، معلوم نیست با چه روشی به تمایز احساس و فکر نیز پی برد بعضی از تحقیقات علمی او در طب بقراطی اثر گذاشت زیرا که او قبل از بقراط صحت بدن را در تعادل قوای آن و تناسب صحیح کیفیات بدنی با یکدیگر می دانست و بیماری را ناشی از این میشمرد که این تعادل و تناسب بهم بخورد.

امپدکلس (انباذ قلس) متولد به سال ۴۹۴ ق. م.) درباره نفس نظری داده است که آثار عقاید از فئیان در آن پیداست و با نظر ایونیان که مبتنی بر جهان شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقر اعلی میدانست و بدین ترتیب اصل آن را از عالمی فوق طبیعت میشمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود میگفت که نفوس به سبب ارتکاب معصیتی که از کینه مایه میگرفت از مقر سعدا طرد شدند و به جهان خاک فروافتادند در این جهان در گردباد عناصر گرفتار آمدند و مجبور بدان شدند که مدام از بدنی به بدن دیگر هجرت گزینند تا روزی بیاید که به نجات غایی فرارسند. پس باید روزگار را به پاکی و پارسایی بسزبرند تا بتوانند به مرتبه خدایان بازگردند. حتی امپد کلس میپنداشت که گویی هستیهای گذشته خود را بیاد می آورد چنانکه خود در این باره میگوید: من پسری بودم دختری بودم بوته ای بودم پرنده ای بودم ماهی بی زبانی در دل دریا

1 ۲ «مهر» و «کین» در نظر امپدکلس انباد قلس دو نیروی محرک جهان بشمار می رفت.

Empedocle d'Agrigente ، به اصطلاح حکمای اسلامی انباد قلس

۵۷۰

مقالة سوم

بودم و بدین قرار تناسخ را شامل حیات نباتی نیز میداند. این نظریه عرفانی را درباره نفس با نظریه طبیعی خود درباره عالم و

اختلاط عناصر اربعه می آمیزد. بر حسب آراء او همه موجودات اعم از جاندار یا بیجان از امتزاج و افتراق چهار عنصر تحت تأثیر دو عامل «مهر» و «کین» پدید می آیند. طبایع اصلیه گرم و سرد و خشک و تر نیز معلول این امتزاج است و هر کدام از آنها از غلبه عنصری بر عناصر دیگر حاصل می آید. به تطور انواع موجودات زنده قائل است، اگرچه تلفیق چنین عقیده ای با نظریه هبوط نفس بدشواری صورت می پذیرد. «قلب» را مرکز احساس میداند و احساس را به طریقه مادی و عنصری تبیین میکند یعنی میگوید که اجزایی از اشیا جدا میشود و از مسامات بدن میگذرد و به عضوی که از حیث ساختمان عنصری با این اجزا مشترک باشد میرسد و بدین ترتیب در حین احساس جزئی از شيء محسوس با جزئی از نوع همان شیء که در بدن شخص قرار دارد متحد می شود یعنی با تأثیر مشابه بر مشابه است که شناسایی حسی

حاصل میشود.

جهان از عناصر چهارگانه مادی صورت پذیرفته است و دو عامل «مهر» و «کین» نیز مثل عناصر جنبه مادی دارد. افراد جیوان از اجتماع موقت این عناصر بوجود می آیند و به سبب اختلاف نسبت

Die Fragmente der Vorsokratiker حکمای پیش از سقراط Diels دیلس

قطعة griechisch und deutsch, Berlin, 1903; le édit., par W. Kranz, 3 vol., 1954

۱۲۷

۵۸

مقالات داودی

اختلاط در بین این عناصر أمزجه مختلفه افراد پدید می آید و از اختلاف آمزجه اختلاف در خصائص حاصل میشود. پس ساختمان بدن است که در حیات نفسانی اثر میگذارد و چگونگی این حیات را باید با چگونگی ساختمان بدن تبیین کرد.

نظریه امپد کلس نفوذی بسیار در آراء فلسفی یونان داشته و و در طب بقراطی نیز اثر گذاشته است. اشکال بزرگ نظریه او در تلفیق دو جنبه الهی و طبیعی این نظریه درباره «نفس» و «حیات» است.

آناکساگورس متولد در حدود ۴۶۰ ق. م.)، در مقابل نظر ایونیان که میگفتند که ماده در خود قوه ای دارد که محرک آن است قول دیگری آورد که میتوان آن را دیباجه ای بر کلام افلاطون دانست. آناکساگورس قائل شد که نظام جهان را مبدأی است مفارق از جهان و عناصر آن این مبدأ عقل است. البته در نظر او تجرد این ٫ مبدأ به درجه ای که در فلسفه افلاطونی بدان منسوب می دارند نیست بلکه عقل عبارت از امری است سیال در سراسر جهان و شاید آن را بتوان روح عام عالم شمرد. به هر صورت او این عقل را با «خدا» یکی میدانست و آن را مبدأی میشمرد که در همه جا به کار است و موجب میشود که هر چیزی که زنده است از نبات و حیوان و انسان جان بیابد و به جنبش درآید و اختلاف صور متعدد حیات در انسان و حیوان و نبات تنها در اختلاف درجه برخورداری آنها از تأثیر چنین عقلی است. حتی گویی گیاهان را نیز دارای شعور

1. Caractères

2. Anaxagore de Clazomène

3. Nous

مقاله سوم

۵۹۰

می دانست و در حین جوانه زدن یا ریختن برگ صاحب احساس لذت و الم میشمرد. یعنی شعور را از قوای حیاتی متمایز نمی گرفت و آدمیان را از استعدادی مخصوص که منشأ مخصوص افعال نوعی در آنان باشد بهره مند نمی دانست.

در نظر او عقل از یک طرف مستقل و مفارق و نامتناهی است و با هیچ چیز مختلط نیست و تنها به خود و در خود وجود دارد و از طرف دیگر به انواع مختلف موجودات آلی که از اختلاط عناصر پدید می آید پیوسته است. او نیز مانند امپد کلس قائل به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی بود اما برخلاف این حکیم ادراک را نتیجه تأثیر مشابه بر مشابه نمی دانست بلکه حاصل از تأثیر ضدی بر ضد دیگر می شمرد. به نظر او در هر شیئی جزئی از هر شیئی وجود دارد. از این اصل نتیجه میگرفت که دستگاه آلی همۀ اقسام مختلف کیفیات و در نتیجه همه عناصری را که متقابل با عناصر اشیا محسوس باشد در خود واجد است. مثلاً بینایی ناشی از تصویری است که از شیئی بر جزئی از مردمک که رنگی متقابل با رنگ شیء محسوس دارد می افتد؛ چنانکه سرد را با گرم میشناسیم و شیرین را با تلخ در می یابیم نیز میگوید که ادراک اگر کیفیتی که منشأ آن است شدید

باشد رنج آور است و روی هم رفته هر احساسی با رنجی همراه است که عادت آن را خفیف می سازد.

مشکلی که در فلسفه او وجود دارد همین است که «عقل یا مبدا نظام بخش عالم چگونه ممکن است که هم مفارق از عالم باشد و هم اصل حرکت و حیات در موجودات شمرده شود.

۶۰

مقالات داودی

دیوگنس (متولد در حدود ۴۶۹ ق. م.) که با حوزه آناکسیمنس نسبت داشت هوا» را مبدأ عالم میدانست این جسم مطابق مذهب او همان «نفخه حیات است که در هر فردی منشأ وحدت قوای بدنی و نفسانی است. هواست که موجب حرکت است و از راه تخلخل و تكاثف مولد اشیا و عوالمی به تعداد غیرمتناهی میشود. نفس در موجودات زنده از هوایی گرمتر از هوای جو و سردتر از هوای محیط بر خورشید حاصل می آید. دیوگنس این هوا را دارای همان خصوصیاتی می دانست که آناکساگورس به عقل منسوب میداشت و شاید از این لحاظ تحت تأثیر آراء همین حکیم قرار گرفته باشد. هوا چیزی است مشابه «خدا» که هم بزرگ و هم توانا و هم جاوید و هم داناست. همه امور بدنی و احوال نفسانی از اوضاع مختلف هوای محیط بر اعضای بدن و مناسبات آن با خونی که در بدن جاری است ناشی میشود و در این میان هوایی که محیط بر مغز و قلب است تأثیری مهمتر دارد زیرا که این دو عضو محل اختلاط هوا با خون است. اگر این اختلاط متعادل باشد سلامت دست میدهد اگر خون بر هوا زیادت یابد پریشانی و بیماری حاصل میشود میتوان گفت که اعتقاد به «نفخه

که به معنی اصل سیال حیاتی است و در حوزه بقراطی جزیره کئوس به میان می آید تحت تأثیر اقوال دیوگنس حاصل شده و بدین واسطه نظر بقراط طبيب با رأى أنا كسیمنس حکیم ارتباط جسته است.

1. Diogène d'Apollonie

2. Céos

مقاله سوم

۶۱

تأثیر اطبا را در آراء حکما درباره «نفس نمی توان انکار داشت.

سر حلقه این اطباء بقراط بود.

بقراط (متولد به سال ۴۶۰ و به قولی متولد به سال ۴۵۰ ق.م.) به اخلاط اربعه قائل بود و امزجه دموی و بلغمی و صفراوی و سوداوی را بر حسب غلبه هر یک از این اخلاط در یکی از افراد می دانست. میگفت که طبیعت همواره برای حفظ تعادل اخلاط یا اعاده آن در کار است و طبیب مکلف است که خلط ضعیف را تقویت کند و خلط غالب را به حد اعتدال بازگرداند. وجود انسانی را وابسته به طبیعت می شمرد و وجدان را جدا از جهان نمیدانست. به تأثیر اختلاف اقالیم، مثل تأثیر اختلاف فصول و خاک و هوا و آب در وجود افراد انسان قائل بود، علی الخصوص هواه را عنصر اصلی مؤثر در وضع مزاجی انسان میشمرد عناصر سه گانه حیات را خوردنی و نوشیدنی» و «نفخه» یا خود هوا» میدانست و نفخه حیات را در سراسر جهان منتشر و بر آن حاکم می انگاشت. برخلاف بعضی از حکما که نام بردیم مقر حقیقی عقل و مرکز مجاری مختلف حواس را مغز می دانست.

بقراط عوامل اجتماعی را نیز در طب نادیده نمی گرفت و این امر را منظور میداشت که اقسام کارهای بدنی و بعضی از عادات تأثیری بسیار در تندرستی یا بیماری دارد و تأسیسات اجتماعی و قانونی بر حسب ارزشهای مختلفی که واضعان آنها ممکن است در

1. Hypocrate de Céos

۶۲

مقالات داودی

تأسیس آنها بر بعضی از اشیا و امور گذاشته باشند، واکنشهای روانی پدید می آورد و به همین سبب احوال مزاجی سکنه بلاد یونانی آسیا، که طرز اداره مدینه در نظر آنان مبتنی بر اصل آزادی افراد است با احوال تبعه دول مستبده تفاوت دارد خلاصه در رسائل بقراطی انسان موجودی دانسته شده است که در او دو جنبه بدنی و اخلاقی یا دو لحاظ طبیعی و اجتماعی با یکدیگر ارتباط دارد و کمال مطلوب اخلاقی نیز از آن لحاظ که محرک حقیقی اخلاق انسان و حافظ حکمت اوست در احوال او اثر میگذارد از همین رو از طبیب این حوزه میخواهند که هرگز خیر و صلاح ابناء نوع را از نظر دور ندارد. در این رسائل به روابط روان و تن تا آنجا اهمیت میدهند که ملاحظات روانی و اخلاقی را در تخفیف امراض دخیل می شمارند و تحریک یا تسکین روحی را در معالجات مؤثر میدانند.

بقراط نفوذی بسیار در طب و یا خود در حکمت قدیم بدست آورد و بعد در حوزه اسکندریه نیز رسائل او مورد مطالعه قرار گرفت و مبانی آن در بنیان گذاری طب جالینوسی که از قرن دوم میلادی تا دوره تجدد علمی و ادبی اروپا، یعنی در سراسر قرون وسطی پایدار بود، اثر گذاشت.

سوفسطانیان را گویی بتوان نخستین کسانی دانست که به مطالعه در احوال انسان از این لحاظ که فاعل شناسایی است پرداختند. یعنی حیات انسان را از جنبه عقلی و اخلاقی و حسی و

1. Renaissance

2. Sujet

۶۳

مقاله سوم

ارادی قابل تحقیق دانستند. مخصوصاً به اختلافات خصائص افراد توجه یافتند و از این حیث کوشش اینان در مقابل کوشش حکیم معاصرشان سقراط قرار داشت که جنبه کلی وجود انسان و صورت نوعی او را مهم می شمرد.

بزرگترین سوفسطائیان پروتاگوراس متولد ۴۸۱ یا ۴۸۴ یا ۴۸۶ ق.م است. از او چند قول مشهور بجای مانده است. از جمله اینکه انسان مقیاس همه اشیا است مقیاس اشیایی که هست و مقیاس اشیایی که نیست بعضی از محققان مثل شیلر در این جمله انسان را به معنی کلی و نوعی آن گرفته و پروتاگوراس را از این حیث پیشرو کانت شمرده اند. بعضی دیگر به تبع افلاطون منظور از آن را فرد انسان دانسته و این قول را به منزله قول به مذهب اصالت نسبیت به معنی مذهب ] اصالت فرد انگاشته اند. اینان گفته اند که به نظر پروتاگوراس نه تنها اشخاص متعدد بلکه شخص واحد در موارد متعدد به سبب تغیری که در هر موردی یافته است از شیء واحد ادراکات متعدد حاصل میکند با صرف نظر از این تفاسیر آنچه به هر جهت از این جمله میتوان دریافت اینکه شناسایی بدین معنی نیست که آدمی اشیایی را که خود آنها جدا از ادراک او وجود دارد، به همان نحوی که وجود دارد ادراک نماید؛ بلکه تأثیر شخص مدرک در کیفیت ادراک او از اشیا انکار ناپذیر است. بدین ترتیب پروتاگوراس در مقابل

1. Protagoras

3. Kant (1724-1804)

2. F. P. S. Schiller (1864-1937)

4. Relativisme

5. Individualisme

شرح این اقوال را مترجم در مقاله سوفسطائیان بتفصیل آورده است.

۶۴

مقالات داودی

حقیقتی که در عالم واقع مندرج است به حقیقتی توجه یافت که حاصل برخورد واقعیت خارجی با ادراک انسانی است چون این حکیم از نخستین کسانی بود که جنبه انسانی حقیقت را دریافت اهتمام در تربیت افراد را برای ظهور فضیلت در عالم انسانی لازم شمرد.

قول دیگری که بدو نسبت داده اند اینکه درباره هر امری دو قول متناقض میتوان آورد که هر دو به یک درجه از اعتبار باشد و قول ضعیف را می توان به صورتی ادا کرد که از لحاظ اعتبار همدوش قول قوی قرار گیرد البته او را ملامت کرده اند که با این سخن احقاق باطل را موجه داشته است ولیکن انصاف را باید بدو حق داد؛ زیرا که چگونه میتوان انکار کرد که رأی سخیفی ممکن است به سبب وقوع در اوضاع و احوال معین چندان قوت حاصل کند که رأی صحیح را در معرض بطلان قرار دهد و بدین سبب کوشش در تأیید رأی ضعیف به منزله کوشش در دفاع از حق باشد.

پروتاگوراس کسی است که اهمیت احساس و ادراک حسی را بارز داشت و فعل انسانی را در ساختن و پرداختن ادراک روشن ساخت. مخصوصاً معلوم کرد که مثلاً درنگ از برخورد مورد شناسایی با فاعل آن حاصل میشود و الا چیزی به نام رنگ چنانکه ما ادراک ر میکنیم جدا از ما در عالم خارج وجود ندارد. با توجه به آراء هراکلیتوس، آشکار ساخت که تجربه ناشی از انطباع شیء خارجی در ذهن انسان و تفاعل این دو واقعیت با یکدیگر است؛ و کیفیت هر شیئی امر ثابتی نیست بلکه نحوه ای از حرکت دائم شیء در برخورد آن با حرکت دائم ذهن است.

۶۵

مقالة سوم

او را میتوان از اصحاب مذهب اصالت اسم نیز محسوب داشت زیرا که مفهوم کلی را علامتی میدانست که با آن میتوان چندین تأثر فردی را در یک جا و به یک عنوان جمع آورد.

دیگر از سوفسطائیان گرگیاس ۲ (متوفی به سال ۳۸۰ ق. م.) است. بدو این گفته را نسبت داده اند که هیچ چیز وجود ندارد، اگر نیز موجود باشد قابل شناختن نیست اگر نیز شخصی آن را بشناسد. انتقال آن به شخص دیگر امکان نمی یابد گرگیاس را بدین ترتیب فیلسوفی نیست انگار دانسته و طرز تفکر او را مغایر پروتاگوراس شمرده اند. اما اگر از لحاظ فلسفی چنین مغایرتی در میان این دو سوفسطایی باشد رأی آن دو راجع به ادراک از لحاظ روانشناسی چندان مغایر یکدیگر نیست؛ زیرا که گرگیاس نیز ادراک را حاصل امتزاج دو عنصر خارجی و ذهنی میدانست در قول مذکور جزء سوم آن بسیار اهمیت دارد؛ زیرا که او در این جزء قصد این دارد که بگوید که دو شخص در یک وضع و حال قرار ندارند و آنچه یکی از آن دو احساس میکند خاص خود اوست و مستقیماً قابل انتقال به شخص دیگر نیست و از طریق تکلم که وسیلهٔ چنین انتقالی است تنها میتوان بعضی از علائم خارجی کلی را که فرض کرده اند که حاکی از احوال عمومی روحی است، نشان داد لاغیر.

سقراط متولد حدود ۴۷۰ ق. م. متوفی ۳۹۹ ق. م. نیز مانند سوفسطائیان به اصالت انسان قائل شد منتهی انسان را از لحاظ

1. Nominalisme

2. Gorgias

۶۶

مقالات داودی

اخلاقی ملحوظ داشت. به جای فرد - بدان معنی که در روانشناسی جدید آورده اند ـ شخص را - باز به همان معنی که اخیراً اصطلاح کرده اند قرار داد. «نفس» را به جای اینکه مانند ایونیان مبدأ حرکت و حیات بداند از جنبه عقلی و اخلاقی مورد توجه ساخت تن انسان را جایگاه روان دانست و روان را بر تن حاکم شمرد، خواست تا در ورای کیفیات متعدد متغیر محسوس ذات واحد ثابت معقولی بیابد که بتوان آن را فاعل معرفت و منشأ فعل انگاشت آثاری را که دال بر وجود چنین ذاتی باشد مفاهیم کلی اخلاقی مثل «عدالت» و «حقیقت» و فضیلت» و «سعادت» و «خیر» و «جمال» دانست در نظر او همین آثار است که مبین حقیقت ذات انسانی است از همین رو باید کوشید تا این مفاهیم را با توجه به ذات واحد و ثابت هر یک از آنها تعریف کرد. «علم» را با «اخلاق» یکی دانست و بدین سبب قائل بدان شد که اعمال انسان را میتوان و باید تابع اصولی دانست که برای وجود انسان از لحاظ کلی و از آن حیث که هر شخصی دارای ذاتی است که مخالف با ذوات افراد دیگر نیست معتبر باشد و در تعیین اعتبار اعمال باید از احوال گذران و ناپایدار فارغ بود از اینجا بر می آید که در نظر سقراط چیزی که برای کسی نیکو یا درست باشد باید آن را برای دیگران نیز چنین دانست و با این قول ارزشهای کلی در افعال آدمی منظور نظر قرار گرفت.

اما درباره «نفس» و ذات آن و مبدأ آن و غایت آن تفکیک آراء سقراط و افلاطون از یکدیگر میسر نیست و آنچه به هر جهت میتوان گفت اینکه رأی سقراط مستلزم ایمان فلسفی به جنبه عقلی و ذاتی

۶۷

مقالة سوم

حیات انسانی است در نظر او چون تحقیق احوال نفس از راه توجه به باطن برای این است که به رفتار آدمی بتوان معنی داد روانشناسی تابع اخلاق میشود. بر طبق چنین نظری انسان موجودی است که به سعادت شوق میورزد و این اشتیاق مبهم مبنای تمایلات اوست.

به همین سبب او باید این نکته را بفهمد و بپذیرد که تنها «خیر» است که میتواند چنین اشتیاقی را برآورده سازد. مباحثات او همه حاکی از این است که متعلق شوق» و «خیر» هر دو یکی است مطلوب روحی هر فردی همان مطلوب عقلی کلی نوع انسان است و «خیر» و «جمال» و «حقیقت» و «مصلحت جملگی معنی واحدی است. آنجا که میگوید میدانم که هیچ نمیدانم گفته او بدین معنی است که تضاد در بین جست و جوی لذت» و «قدرت» و جست و جوی «خیر» و «عدالت» تنها بر حسب ظاهر است و از عدم تمییز خیر حقیقی که تنها ضامن سعادت آدمی است ناشی میشود عمل صحیح عملی است که علمی صریح راهنمای آن باشد و مامایی سقراطی وسیله ایست که ما را به چنین علم صریحی درباره خیر برساند.

اما مباحث خاص روانشناسی و مطالعه تعارضاتی که در بین غرائز حیوانی و وجدان اخلاقی رخ میدهد در حکمت سقراطی محلی ندارد؛ زیرا که در این حکمت وجدان واحد ثابت نوع انسان را قصد کرده اند یا خود شخصی از انسان را که مثل خود سقراط از قدرت بدنی و سلامت اخلاقی به حد کفایت برخوردار باشد و قدرت عقلی

1. Maïeutique,

۶۸

مقالات داودی

انسان را بر سایر قوای معارض و مخالف حاکم بداند. نابینایی آدمی در نظر او به نقل افلاطون، این است که نداند که بزرگترین بدبختی که بسی بالاتر از بیماری تن است اینکه به جای سلامت وجدان از بیدادگری و ناپرهیزکاری بهره مند باشد.

خلاصه، رأى سقراط درباره «نفس» از حکمت او جدایی ناپذیر است و «حکمت او علمی است که با تمام فضائل دیگر از قبیل تقوی» و «عدل» و «شجاعت» و «اعتدال» به یک معنی باشد یا خود - اینها همه را در بر بگیرد چنین حکمتی قابل تعلیم است زیرا که می توان چنان بر نفس کسی اثر گذاشت که ملزم شود که حقیقتی را که در او مضمر و مستتر است آشکار و هویدا سازد.

اگر آراء سقراط و افلاطون را بتوان از یکدیگر تمییز داد باید گفت که نظر سقراط درباره نفس دارای جنبه اخلاقی است و حال آنکه افلاطون «نفس» را از لحاظ علم الوجود ملحوظ می دارد. بنا بر این مجموعه آراء افلاطون را درباره نفس نمیتوان روانشناسی نامید، بلکه بدانچه امروز ما بعد روانشناسی میگویند نزدیکتر است. افلاطون میگوید: «نفس» جنبه ای از وجود ماست که الهیت آن از همه جنبه های دیگر بیشتر است و همچنین نفس اخص اموری است که به ما تعلق دارد. تا زمان افلاطون هیچ کس حتی آناکساگورس

ا افلاطون، گرگیاس ۲۷۹

۲ یا هستی شناسی در ترجمه Ontologie

افلاطون نوامیس (قوانین) ۷۲۶۷

3. Métapsychologie

مقاله سوم

۶۹

که نفس را در مقابل حیات طبیعی واقع میدانست آن را عاری از مادیت نشمرد افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست و هر گونه نظری که بر حسب آن بتوان نفس را به عنصری یا خلیطی از عناصر تأویل کرد و از این راه جنبه روحانی و تقدیر فوق طبیعی نفس را انکار داشت در فلسفه او مردود شناخته شد. در اثبات رأی خود دلایلی آورد. از آن جمله گفت: چون نفس بسیط و غیر منقسم است نمیتواند مرکب و ممتد باشد؛ چون از قوه تذکار برخوردار است وجود او مقدم بر حیات جسمانی فعلی اوست. چون از مثال حیات بهره مند است فنا را بدو راهی نیست... چون چنین باشد حیات نفسانی مستقل از حیات بدنی است. نفس حاکم بر بدن و مدبر حرکت آن است چنانکه نفس عام عالم نیز که نفس خاص آدم را جزئی از آن باید شمرد مدبر جسم عالم است. نفس چون به عالم اجسام هبوط کرده است خود را در این خاکدان با ماده و صیرورت همراه میبیند ولکن از این جسم که مسکن اوست و از مقتضیات آن چنانکه گویی از زندانی قصد آزاد شدن دارد سرنوشت او این است که چندان جسد را ترک کند و بدان بازگردد تا با عبور از مراحل مختلف آماده بازگشت به جایگاه خود باشد و شرط چنین رجوعی فراغ از عالم مادی است. بدین ترتیب کشاکشی در درون آدمی در میان دو کشش پدید می آید از یک سوی زندگی خاکی او را به خود میخواند ولیکن نمی تواند عطش او را مرتفع سازد. از سوی دیگر اشتیاق به مطلق و

ا افلاطون فایدون ۸۰۰-۹۶؛ جمهوری، ۱۷، ۴۳۶-۴۴۳

مقالات داودی

۷۰

تذكار مثل موجب اعتلا به ماوراء لذائذ بدن و فرار از متاع غرور میشود. با سیر جدالی عقل میتوان نفس را از مرحله محسوسات که عالم کثرات و ظنون است آزاد ساخت و به طریق نجات انداخت.

«عشق» نیز مانند «عقل یکی از راهنمایان و بندگشایان است از طریق تذکار مثال جمال آدمی را مشتاق «خیر مطلق میگرداند، و خیر مطلق تنها وجود حقیقی است که شعشعه آن جميع عالم معقول را تابناک میسازد. با توجه به عالم حقیقت که نه در آن چیزی زوال می پذیرد و نه کسی می میرد عالم طبیعت قدر و وقع خود را از دست میدهد و دیگر قادر به اغوای آدمی نمیشود. «مرگ» آنگاه که سیر جدالی عقل و عشق بسر رسیده است پیام آزادی است و مژده بازگشتن به موطن اصلی و بازیافتن آرامجای حقیقی است.

افلاطون تقریر میکند که چگونه «نفس» به «عالم کثرت و صیرورت فروافتاده است. کیفرها و پاداشهایی را که در جهان دیگر در انتظار اوست بر می شمارد؛ اما خود میگوید که این توصیفها به صورت ذکر رموز و علائم است و بیان کامل حقیقت حال نیست. نفوسی که از طريق تأمل فلسفی و عشق عرفانی تهذیب نشده باشند در هادس فرومی افتند تا اجری را که شایسته آنهاست دریابند. بعضی به عذاب مخلد دچار میشوند و بعضی دیگر پس از دیرزمانی فروماندن در آن جهان بدن حیوانی یا انسانی را بر میگزینند تا دوباره بدان بازگردند و چگونگی زندگی پیشین آنان در برگزیدن زندگی نو اثر میگذارد.

1. Dialectique

2. Hadés

مقاله سوم

۷۱

افلاطون بر پروتاگوراس که هر معرفتی را از احساس ناشی می دانست خرده میگرفت در نظر او «علم» قابل تأویل به احساس نیست. اگر چنین میبود بیمار که بیماری خود را احساس میکند می بایست بهتر از طبیب آن را بشناسد علم که از ثبات برخوردار است با احساس که مدام در تغیر است مغایرت دارد با همه بی اعتباری که افلاطون برای حس قائل بود میکوشید تا در مورد آن نیز، برخلاف پروتاگوراس به اصالت حرکت قائل نباشد خواس را بر حسب درجات متفاوتی که هر کدام از محسوسات از خارجیت برخوردار است از هم تمییز میداد و نتیجه میگرفت که احساس از هر جهت تابع تغیر ذهنی شخص نیست بلکه با احساس به دریافت عین اشیا نیز می توان نائل شد و بدین ترتیب قائل به ثباتی در احساس بود. یعنی در نظر او با همه تغیری که در شیء یا شخص پدید می آید، احساس از خود شیء نیز حکایتی دارد. مثلاً اگر رنگ شیء از آتش نمی بود و بر روی آتشی که در چشم است اثر نمی گذاشت هیچ گونه ادراکی از رنگ حاصل نمیشد. اگر بگوییم که هر احساسی از هر جهت مستقل از احساسهائیست که قبل از آن رخ داده است و هیچ گونه ارتباطی با آنها ندارد، به راه اغراق رفته ایم با همه این هر ادراکی مستلزم درجه ای از ثبات است و اگر اشیا در تغیر دائم میبود نفوس را هیچ گونه ادراکی از آنها حاصل نمیشد وانگهی در شناسایی اصالت با احساس نیست بلکه با عقل است و رأی افلاطون را درباره عمل

۲ افلاطون جمهوری ۱۱۰ ، ۵۲۳-۲۴ کراتولوس ۴۳۹-۴۴۰

1. Objectivité

۷۲

مقالات داودی

عقلی انسان از آراء او در خصوص ما بعد الطبیعه جدا نمی توان ساخت.

تمثیل مغاره» و «نظریه تذکر ما را متوجه میکند که چگونه نفس با تذکر اصول اشیا که در عالم اعلی دریافته است به ثبات رهنمون می شود.

٫ افلاطون در رساله منون باز می نماید که سقراط برده ای نادان را راهنمایی میکند تا خود او بتواند راه حل یکی از مسائل هندسی را بازیابد و از اینجا نتیجه میگیرد که انسان طرق حل مسائل را در عقل خویش نهفته دارد. بدین معنی که آنها را در حیات پیشین خود دریافته است و در این جهان کافی است که وضعی پیش آید که آنها را بتواند دوباره بیاد آورد همین امر است که نفس را موفق میدارد که از مرحله ظنون فراتر رود و به علم حقیقی نائل آید. از اینجا بر می آید که نفس انسان در نظر افلاطون فعلی مخصوص دارد که فطری اوست و از راه تجربه حاصل نمیشود و آن قدرت به حکم و استدلال یا خود همان فعل عقلی است. میدانیم که در نظر افلاطون تفکر ریاضی تا چه اندازه اهمیت دارد با چنین تفکری است که ذهن انسان میتواند در ورای ظواهری که از حیث مقدار متفاوت و متغیر است نسب ثابته اجزاء جسم را بازیابد ریاضیات مجموعه روابطی است که بر اصولی که ماهیت آنها از هر جهت معلوم است متکی است مثل تعاریف اعداد زوج و فرد یا سطوح و خطوط و زوایا ... اما خود این اصول را نمی توان

1. Reminiscence

و آن مسأله این است چگونه میتوان مربعی دو برابر مربع مفروض بنا کرد 22 - 2 بر فرض اینکه 3 ضلع مربع و 1 قطر آن باشد.

مقاله سوم

۷۳

در این علوم تبیین کرد بلکه تبیین آنها راجع به فن جدال عقلی (دیالکیک) است و با همین فن است که عقل در مرحله ای وارد می شود که میتواند معانی حقیقی همه چیزهایی را که وجود دارد کشف کند و اصول کلیه و مبادی اولیه ای که شناسایی جهان را در ذات خود ممکن میدارد معلوم او میشود در این مقام معرفت حسی جزئی شخصی یکسره از میان میرود.

افلاطون با اینکه درباره تجرد نفس تأکید میکند و نسبت آن را به بدن مثل نسبت ملاح به کشتی میداند بحث درباره معرفت او را بران میدارد که درباره مناسبات نفس و بدن و درباره حیات آلی انسان نیز تحقیق کند میگوید که نفس در جریان هجرتهای خود از بدن و رجعتهای خود بدان تحت تأثیر بدن قرار می گیرد و این امر وصول او را به غایت تقدیر خود بتعویق می اندازد. پس در اینکه نفس را با بدن مناسباتی است تردید نمیتوان داشت اما تعیین و تعریف این مناسبات آسان نیست. در رساله فدروس نفس را به عرابه ای با دو اسب . که راننده ای آن را میراند تشبیه میکند در این تشبیه شخص راننده نمایشگر قوه عاقله است یکی از دو اسب علامت قوه اراده قوه غضبیه و دیگری نماینده قوه شهویه است. تشخیص قوای سه گانه نفس در رساله جمهوری نیز دیده میشود و در آنجا مقر عقل را سر و مقر اراده را سینه و مقر شهوت را شکم می داند. بدین ترتیب علم النفس و علم وظائف الأعضا در مذهب افلاطون مبتنی بر قبول

. افلاطون فدروس (فایدروس)، ۲۴۶

مقالات داودی

۷۴

اصل غائیت میشود چنانکه در هر کدام از این دو علم قصد آن را می کند که بگوید که چرا هر کدام از اجزاء سه گانه نفس در مکانی مخصوص متمایز از مکان دو قوه دیگر جای دارد. «قوه عاقله که جنبه الهی نفس است بدان سبب در سر جای گرفته است که گردن مقر او را از سینه جدا سازد و در نتیجه تا ممکن است از تأثیر دو قوه دیگر نفس یا خود دو نفس پست تر دیگر در امان باشد. و چون یکی از این دو نفس بالطبع اشرف از دیگری است نخستین در سینه جای دارد که به سر نزدیکتر است و گردن و حجاب حاجز از دو سمت آن را محدود میسازد. این قوه در این مکان میتواند هم با عقل در ارتباط باشد و هم با استفاضه از عقل بر شهوت مسلط شود و قوه دیگر هر چه دورتر از عقل یعنی در محلی در بین حجاب حاجز و ناف واقع است. مغز رابط نفس و بدن است خون از قلب سرچشمه میگیرد و از آنجا به رگها می افتد و در ریتین سرد میشود هوا» یا «نفخه» از دهان وارد میشود و از راه ریتین به قلب میرسد و از آنجا در سراسر بدن به گردش در می آید و به تنظیم حیات و تعدیل قوای آن نظارت میکند. در نظر افلاطون نفس عاقله هر فردی از افراد انسان از خلود

برخوردار است و از اقوال او بر می آید که تنها همین قوه از نفس است. که فنا نمی پذیرد درباره جدایی «نفس» از بدن میگوید ..... رشته های زندگی سست میشود و روان آدمی که به حکم طبیعت آزاد شده است شادمانه به پرواز در می آید آنچه بر خلاف نظام طبیعی باشد

ا افلاطون، تیمائوس ۶۱-۸۶

2. Pneuma

۷۵

مقاله سوم

دردآگین است ولیکن آنچه به حکم طبیعت فرامی رسد شیرین است.

از این رو مرگی که به دنبال بیمار شدن یا زخم خوردن فرارسد سخت است ولیکن مرگی که با کهنسالی آدمی را دریابد و او را به غایب خود راهبر باشد آسانترین مرگهاست و بیش از آنچه غم بیاورد شادی می بخشد. نیز میگوید که نفسی که از حقیقت الهی برخوردار باشد بیم ازان ندارد که در لحظه جدایی از بدن به باد فنا سپرده شود. ۲

اعتقاد به بقای نفوس افراد یکی از علل مقبولیت فلسفه افلاطون در نزد متکلمان اوایل مسیحیت بود اما این اعتقاد افلاطون را مواجه با مسائلی میسازد .۱ آیا نتیجه منطقی چنین مقدمه ای این نیست که سرانجام نفس فردی به سوی مرجع خود یعنی نفس کل عالم بازگردد و با آن اتحاد جوید؟ ۲ اگر صفت ذاتی نفس خالده و جنبه الهی آن تنها قوه عاقله باشد ناگزیر باید گفت که نفس از آن لحاظ که دارای قوای غضبیه» و «شوقیه» و شهویه است یا بهتر آنکه بگوییم نفس غضبی و نفس شهوی بعد از فنای بدن زوال می پذیرد. ۳ چگونه و چرا نفس عاقله که فکر محض و حکمت صرف است خود را از جهان برین هابط ساخته و به زندان تن در انداخته است؟

روش عینی که افلاطون در مشاهده پریشانیهای روانی بکار می برد و تحقیقاتی که درباره خصائص و اخلاق میکند اعجاب انگیز است. برای غالب امراض روحی علل خارجی و بدنی مذکور میدارد و

ا افلاطون، تیماتوس، ۸۱،،

افلاطون، فايدون، ۸۴ الف.

3. Caractéres

۷۶

مقالات داودی

عواملی از قبیل عدم رعایت تعادل در بین مصرف طبیعی بدن و بدل ما يتحلل و امثال آن را در این امراض مؤثر می شمارد. در نظر او افراط در تمتع از لذائذ که به صورت اقسام رذائل اخلاقی در اعمال اشخاص جلوه گر میشود و بدان سبب این اشخاص را سرزنش میکنند و به تباه خویی و بدکارگی متهم میدارند در واقع اقسامی از بیماریها و کمبودهاست و سرزنش اشخاص به سبب ارتکاب آنها دور از انصاف است. هیچ کس به میل خود بدکاره نیست بلکه اقسام شر و رذیلت معلول نقائص بدن یا سوء تربیت یا فساد مدینه است.

اصولی که آراء افلاطون در تعلیم و تربیت بر آنها تأسیس می شود در رساله جمهوری آمده است خلاصه آراء او این است که افراد را چنان باید تربیت کرد که متوجه یا حتی ملزم به اتخاذ طریقه ای شوند که در فلسفه افلاطون اختیار شده است. مع ذلک در جزئیات فن تربیت در آثار او نکاتی بسیار میتوان یافت که از لحاظ روانشناسی اهمیت دارد و علاوه بر ملاحظات تربیتی مطالب مهم دیگری نیز درباره امور نفسانی اظهار داشته، مثلاً راجع به رؤیا و شهواتی که در این حالت به سبب سکون قوه رادعه عقل ظاهر میشود. سخنانی گفته است که آنها را میتوان در زمره اولین مشاهدات درباره لاشعور و تحلیل نفسانی تلقی کرد.

2. Inconscient

3. Psychanalyse

افلاطون، تیمائوس ۸۶-۸۷

افلاطون جمهوری IX، ۵۷۲-۵۷۱

مقاله سوم

YY

از آنچه تا کنون دیدیم بر می آید که هیچ کدام از این صاحب نظران تحقیق مفصل و مشبعی درباره نفس نداشته و این مطلب را به طور مستقل عنوان نکرده و موضوع کتاب یا رساله ای قرار نداده و مخصوصاً به تفحص در جزئیات امر و بحث انتقادی درباره آنها نپرداخته اند بلکه اغلب آنان به مناسباتی در تلو کلام خود اشاراتی به احوال نفس کرده و گذشته اند حتی افلاطون که بیش از همه آنان در این مورد سخن گفته کلام خود را به صورت بحث تحقیقی انتقادی در نیاورده است و چنانکه سبک اوست یا در طی مطالب دیگر گریزی به این مطلب زده یا آن را به اساطیر و قصص آراسته است. تنها ارسطوست که نخستین بار در تاریخ فلسفه بحث درباره نفس را به انفراد عنوان کرده و درباره آن به تشریح و تفصیل سخن گفته است.

و از این رو شرح اقوال او را در این باره باید به مقالی مخصوص یا حتی به کتابی مفصل احاله کرد.

ر.ک. داودی علیمراد عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران

دهخدا، ۱۳۴۹ هـ.ش.

سوفسطائیان

۱. کلیات

به باد آنکه هر چه دارم از وست.

عصر ظهور سوفسطائیان از لحاظ سیاسی و اجتماعی

قرن پنجم قبل از میلاد در یونان عصر اعتلای فرهنگ یونانی بود، عصر رونق تفکر فلسفی بشمار می رفت عصری بود که شاید بتوان گفت که همه مسائل فلسفی را در آن طرح کردند.۲ اصحاب افکار به طرق مختلف در صدد حل آنها برآمدند و اقسام معارضات رواج گرفت و در همین قرن بود که سوفسطائیان به ظهور رسیدند.

مدینه آتن از لحاظ سیاسی چه وضعی داشت؟ - کلیستن در سال ۵۱۰ ق. م. هیپیاس جبار را از آتن بیرون راند و با تأسیس قبایل ده گانه بر وسعت حدود مدینه افزود و حکومت

ا مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران هدیه گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی به دکتر یحیی مهدوی استاد ممتاز دانشگاه تهران، س ۲۲ ش ۲ ش پی در پی (۹۰) ۱۳۵۴ هـ.ش.

Jaques Chevlier, Historise de la pensée vol paris ۲ شوالیه تاریخ تر

Flammaroin, 1955, p. 122.

3. Clisthène

4. Hippias

۸۰

مقالات داودی

عامه را در آتن بنیان گذاشت. در این حکومت رؤسا را به حکم قرعه بر می گزیدند همه اهل مدینه جز بردگان در حقوق سیاسی سهیم بودند و از مساوات بهره داشتند . مهمترین واقعه سیاسی این قرن جنگهای ایران و یونان بود که به سال ۴۴۹ ق. م. پایان گرفت و بر اثر آن شبه جزیره یونان از خطر حمله بیگانگان مصون ماند. دولت بحری آتن بر قسمتی از بحر الجزایر و همچنین بر سرزمین ایونیا که مهد تمدن قدیم در این منطقه از دنیا بود تسلط یافت. پریکلس ۴ که نبیره کلیستن بود در سال ۴۴۴ بر سر کار آمد ارکان حکومت عامه قوت گرفت و آزادی مردم بیشتر شد تا آنجا که به حد افراط گرایید. در نظام اخلاقی اضطراب و تزلزل پدید آمد و آثار این اضطراب در حیات فکری و ادبی نیز ظاهر شد. قبل از این عصر نمایشنامه های اسخیلوس حاکی از عدل الهی و حدود مقرره از جانب آن و تحذیر از ارتکاب جنایات و ذم عدول از حق و ترک اعتدال بود و سوفوکلس در آثار خود در ترجیح قانون فطری تکوینی بر قوانینی که مبتنی بر خواسته های مردم توانای توانگر باشد اصرار می ورزید. لیکن در این

2. Archontes

1. Démocratie

برای اطلاع بیشتر در باب حکومت عامه ر.ک. الکساندر کویره، سیاست از نظر افلاطون ترجمه امیر حسین جهانبگلو ،تهران ،خوارزمی ۱۳۶۰، ص ۸۳-۱۰۵

Pericles (۴۹۴ - ۴۲۹ ق. م.) سیاستمدار مشهور یونانی

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۸ و برهیه Emile Bréhier در ترجمه فارسی کتاب بریه» آمده است، تاریخ فلسفه Histoire de la philosophie ، ج ۱، ص ۸۱، ترجمة

علیمراد داودی تهران دانشگاه تهران ۱۳۵۲ هـ.ش.، ص ۱۰۱.

Eschyle شاعر تراژدی پرداز یونانی (۴۵۶-۵۲۵ ق.م).

Sophocle ۹۵-۰۵ ق.م)، شاعر تراژدی پرداز یونانی

مقاله چهارم

۸۱

تاریخ نمایشنامه های اوریپیدس گرمی بازار داشت که جنبه انسانی «عدالت» را آشکار می ساخت و به همین سبب آن را تابع وضع و قرارداد میشمرد و اعتبارش را همیشه موقت میخواند و آدمی را در رفتار خویش بازیچه سرنوشت می انگاشت ۲

به اقتضای حکومت عامه قدرت کلام اهمیت یافت تا آنجا که مؤثرترین وسیله تحصیل یا حفظ حکومت شد و طبقه حاکمه به صورت آلتی در دست خطیبان درآمد از همین جا جوانان جاه جوی سرکش آزمند مجذوب فن خطابه و طالب تعلم آن شدند و در این تعلم اندک اندک کار بدانجا کشید که دیگر در پی این نبودند که بدرستی چیزی بیاموزند بلکه تنها قصدی که داشتند این بود که هر رایی را که بخواهند و برای خود سودمندتر بینگارند از راه سخنوری بتوانند بر آراء دیگر چیره سازند بدین ترتیب افکار مردم از مسیر حقیقت انحراف جست و بآسانی به راه جدل افتاد و در دام این فن زیبا و ظریف و فریبنده و دروغین گرفتار شد مغالطه رواج گرفت و طبع آزمایی با آن رونق یافت اهل جدل خوش داشتند که سخنانی بگویند تا حریف در آنها درماند و جز با تسلیم شدن به رأیی که در واقع آن را صحیح نمیداند رهایی نتواند نمونه ای از این مغالطه ها این بود اپیمنیدس میگوید که اهل آقریطه دروغ گویند. اما .

ripide ۰-۰ ق.م)، شاعر تراژدی پرداز یونانی

۲ شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۳ و برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۱، ترجمه :

فارسی، ص ۱۰۱.

3. Epiménide

4. Crète

۸۲

مقالات داودی

اپیمنیدس خود اهل جزیره اقریطه است پس دروغ گوست پس دروغ می گوید که اهل اقریطه دروغ گویند پس اهل اقریطه دروغ گو نیستند پس اپیمنیدس دروغگو نیست پس دروغ نمیگوید که اهل اقریطه دروغگو نیستند، پس اهل اقریطه دروغ گویند اما اپیمنیدس خود اهل جزیره اقریطه است پس دروغ گوست ... غلبه بر حریف غایت مجاهدت بود. «تفکر و تعقل به صورت قمار درآمد و میدانیم که یونانیان طبعاً چه الفتی با اقسام مسابقات و مغالبات داشتند. مقصود تنها این بود که اهل جدال در برابر یکدیگر به مقاومت برخیزند دلیرانه از خویشتن به دفاع پردازند و چند تن از عامه ناس درباره اعتبار اقوال آنان داوری کنند آریستوفانس نمونه ای از این مجادلات را به صورت مناظره رأی درست و رأی نادرست چنین عرضه می دارد: رای درست می پرسد که تو کیستی؟ - رایی هستم - درست، ولیکن پست تر از منی - دعوی آن داری که برتر از منی، ولیکن بر تو پیروز می آیم - شایستگی تو در چیست؟ - میتوانم دلیلهای تازه بپردازم و اوریپیدس نیز مجادله ای را درباره کمال مطلوب حیات در قطعه آنتیوپه در میان یکی از دوستداران هنر و یکی از اهل سیاست به همین قرار وصف کرده است: ۴

۱ شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۸ و فقره ۷۲ از تعلیقات کتاب ص ۶۲۱

Aristophane مشهورترین شاعر کمدی پرداز آتن که در حدود ۴۴۵ ق. م. متولد

شده و در حدود ۳۸۶ ق. م. در گذشته است. -

Antiope دختر پادشاه بنوسی که در اساطیر یونانی از زئوس حامله شد و

آمفیون از این اقتران تولد یافت.

۴. برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۱-۸۲، ترجمه فارسی، ص ۱۰۲-۱۰۳

مقاله چهارم

۸۳

سوفسطائیان در چنین وضعی از بحران سیاسی و اخلاقی در مدینه آتن و سایر مدن یونان می زیستند.

وضع تفکر فلسفی و علمی در زمان ظهور سوفسطائیان

حیات عقلی و تفکر فلسفی چه وضعی داشت؟ - عصری که سوفسطائیان در آن ظهور کردند عصر زندگی فیلسوفان و طبیعت شناسان بزرگ یونان از قبیل آناکساگورس و امپد کلس بود. هر کدام از اینان نظری مخصوص داشت. این آراء در مقابل یکدیگر قرار می گرفت. معارضه آنها اعتبار همه آنها را زایل میساخت مانع استقرار یکی از آنها میشد و بدین ترتیب زمینه را برای شک در امکان معرفت یا برای تحولی در طرز تلقی آن آماده میداشت. مثلاً اگر بر طبق نظر هراکلیتوس همه چیز مدام در تغییر باشد ناگزیر باید ثبات و قرار را ر انکار کنیم و یا اگر بر حسب رأی پارمنیدس وجود را در ثبات بدانیم باید حرکت را ناشی از توهم خود بینگاریم علاوه بر اینکه این دو رأی متناقض را با هم نمیتوان پذیرفت و یکی از آنها طارد دیگری است در قبول هر کدام از آن دو نیز این مشکل پیش می آید که باید از ادراک حسی سلب اعتبار کنیم و آنچه را که به حس خود در می یابیم موهوم و مغلوط بشماریم البته در این میان ممکن بود که رأیی متوسط و

les Sophistes, Edition du Ciriffon سوفسطائیان ،Eugene Dupréel دوپرئل 1948 ,... ,Paris ، ص ۱۳ و این برخلاف معمول نویسندگان تاریخ فلسفه است که تفکر سوفسطایی را ادامه تفکر طبیعت شناسان یا خود نتیجه حاصله از افکار اینان می دانند و توضیحی در این باب در شرح احوال پروتاگوراس خواهد آمد.

۸۴

۲ معتدل یا جامع و شامل آورد که سهم هر کدام از این آراء و حدود صحت آنها را روشن سازد ولیکن هنوز چنین فیلسوفی برنخاسته بود که آراء متقابل را در رأی جامعی با هم مؤتلف یا بر هم منطبق . سازد و به همین سبب غوغا همچنان بر دوام بود تا آنجا که بر همه مسلم شد که میتوان هم وضع و هم وضع مقابل را به یک درجه از قوت و صحت شمرد یا به عبارت دیگر میتوان همه چیز را حقیقی پنداشت و هر قولی را درباره هر امری صحیح دانست. چنین رأیی علاوه بر اینکه مشتمل بر شک بود قبول مذهب اصالت الفاظ را نیز اقتضا میکرد زیرا همین که معنی بتواند به زبان آید و به صورت کلمه ای تعبیر شود ناچار باید صحیح باشد و مقبول افتد. و نیز کسانی که به تشریح افکار میپردازند ناگزیر باید به تقریر آنها و ذکر تاریخ توالی آنها با یکدیگر اکتفا نمایند بی آنکه به انتقاد آنها و رد بعضی و قبول بعض دیگر بپردازند. اما اگر همه چیز را حقیقی بینگاریم این نیز لازم می آید که هیچ چیز را حقیقی نشماریم زیرا اگر حقیقت لتواند خلاف خود را طرد کند یکسره از میان میرود و یا لااقل به صورت احتمال در می آید. ۷ فیلسوفان این زمان خواه طبیعت شناسانی مانند امپد کلس و آناکساگورس، خواه متفکران مورد

مقالات داودی

1. Synthèse

2. Thèse

3. Antithèse

4. Nominalisme

افلاطون کراتولوس ۴۲۹ به بعد.

افلاطون چنین روشی را صحیح نمی دانست زیرا که به نظر او کافی نیست که بگوییم که مردم چنین یا چنان میگویند بلکه باید گفت که درست یا نادرست می گویند.

افلاطون، خارمیدس، ۱۶۱؛ فدروس (۲۷۵)

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۴ و فقره ۶۹ از تعلیقات کتاب، ص ۶۲۰

مقاله چهارم

۸۵

بحث ما، یعنی سوفسطائیان در چنین وضعی از بحران علمی پدید آمدند و با افکار خود کوشیدند تا از این بحران خلاص یابند و یا لااقل از وجود آن برای تسجیل و تحکیم مدعیات خود برخوردار شوند این بحران علاوه بر معارضات اصحاب نظر درباره مادة المواد دو وجه بارز دیگر داشت

۲ كشف اعداد موهوم [اصم] و مقادیری که قابل سنجش نبود و چون فهم آنها برای مردم آن روزگار دشوار مینمود و معقول و مقبول نمی افتاد به شک در اصول علم و صحت قواعد آن و مخصوصاً تردید در مطابقت علم بر نفس الامره منتهی میشد .

فلسفة اليائيان و اصرار در حفظ مبادی آن و قبول همه نتایجی که از این مبادی بر می آمد بدانجا منتهی میشد که وجود را با «فکر یا به عبارت دیگر با نطق که جز تعبیر فکر نیست، یکی بگیرند و این اصل موضوع زمینه را آماده میساخت تا حقیقت با آنچه ما آن را حقیقت میدانیم مشتبه ،گردد و یا نفس حقیقت با آنچه در ظاهر بنظر می آید یکی گرفته شود و تناقضاتی لازم آید که قابل رفع نباشد و از اینجا اعتبار شناسایی از میان برود و قبول نفس وجود نیز مورد شک و تردید قرار گیرد اگر همه چیز یکی باشد اگر کثرتی در وجود نتوان یافت حکم به اینکه چیزی چیز دیگری است

۱ دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۱۱۳.

Incommensurables مثل مقدار قطر مربع نسبت به ضلع آن ۷۲ - ...

3. Logos

۴ و حال آنکه هرچه در ظاهر بنظر می آید حقیقت نیست» (ارسطو، ما بعد الطبیعه گاما، ۵، ۱۰۱۰ ب).

۸۶

مقالات داودی

مثلاً حکم به اینکه زید انسان است یا مستلزم تناقض می شود و بدین سبب امکان نمی یابد یا هر حکمی با حکم دیگر قابل مبادله میگردد و همه احکام مختلط و مشتبه میشود و هر سخنی درباره هر چیزی یکسان به زبان می آید و قضایای متناقض همه با هم حقیقت می پذیرد. و اگر چنین باشد همه افکار اعتباری را که دارد از دست میدهد و چون فکر بر وجود منطبق است ناچار باید گفت که دیگر هیچ چیز وجود ندارد. به علاوه یا باید صیرورت ۳ را انکار کنیم و در نتیجه ادراک حسی را که به وجود آن حکم میکند بی اعتبار شماریم یا قائل بدان شویم که اضداد ممکنست در حامل واحدی جمع شوند ۴ و بدین ترتیب دوباره بدینجا برسیم که بگوییم که یک شیء هم هست و هم نیست و «خوب» و «بده نه فقط چنانکه هراکلیتوس بر آن رفته بود، دو نیمه جدایی ناپذیر از یک کل است بلکه با هم متحد و مشتبه است. پس میبینیم که چگونه در بطن مذهب جزمی الیائی نطفه ای از شک پنهان بود که چون به ظهور میرسید به نفی «وجود» و «معرفت» منتهی میشد.

دیری نکشید که این نتایج منطقی و ضروری در عالم

۱. یا به اصطلاح جاری یونانی کوریسکوس انسان است: Koriskos anthropos

restin

ارسطو، ما بعد الطبیعه، گاما، ۴، ۱۰۰۷؛ ب و ۵، ۱۰۰۹؛ الف.

3. Devennir

... مگر اینکه وجود بالقوه را از وجود بالفعل متمایز گیریم، و این تمایز در عهدی که قبل از ارسطوست شناخته نبود یا لااقل توجه بدان صراحت نداشت.

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۵

مقاله چهارم .

خارج به ظهور رسید. اهل التقاط بیهوده کوشیدند تا در بین آراء مختلف توافقی پدید آورند. مثلاً هیپون ساموسی طبیب معاصر پریکلس میخواست قول طالس را به اصل مائی موجودات حیه با قول استاد خود امپد کلس به عناصر اربعه تلفیق کند؛ دیوگنس آپولونی اهل جزیره آقریطه میکوشید تا با استفاده از تعالیم هراکلیتوس حرکت گردبادی را که در مذهب لئوکیپوس ذکر آن می رفت و «هوایی» را که آناکسیمنس عنصر اصلی می نامید و عناصر چهارگانه ای را که امپد کلس قائل بدانها بود با قبول این اصل که همه اشیا مبتنی بر یک مبدأ بسیط یا به عبارت دیگر، صور متنوع و مختلفی از یک شیء واحد است توافق بخشد؛ ۷ آرخلائوس آتنی که شاگرد آناکساگورس و شاید نیز معلم سقراط بوده است میگفت اینکه چیزهایی را درست یا زشت میگوییم به اقتضای طبیعت آنها نیست بلکه به حکم وضع و تأسیس انسانی است. اما به سبب فقدان قاعده ها و ملاکهایی که بتوان با آنها «حقیقت» و خطاه را از هم جدا ساخت و کیفیت وقوع خطا و وصول به حقیقت را در معرفت انسانی روشن گردانید همه این کوششها بی فایده

1. les Eclectiques

4. Diogéne d'Apollonie

2. Hippon de Samos

5. Leucippe

3. Thalés de Milet

6. Anaximéne

این شخص که معاصر لئوکیپوس و آناکساگورس و شاگرد آناکسیمنس بوده و در قطعه ابرها Les Nuées مورد حمله آریستوفانس قرار گرفته به قول برنت Burnet اولین کسی است که به مفهوم «جوهر» یعنی حامل كيفيات محسوس و مورد ثابتی برای عروض توالی و تغیر این کیفیات پی برده است.

8. Archelaus

۸۸

مقالات داودی

می ماند. در همین کشاکشها و مقارن با همین زمان بود که سوفسطائیان می زیستند. ۲

سوفسطائیان چه کسانی بودند؟

۳ نباید تصور کرد که سوفسطائیان گروهی از حکما و منتسب به حوزه معین فلسفی بودند و آرائی که مجموعه آنها نظام تأليفي واحدی را پدیدآورد داشتند بلکه نهضت سوفسطایی را باید جریان واحدی دانست که اشخاصی با آراء و افکار و عقاید مختلف در آن کشانده شده و از همین جا عقله ای با هم یافته بودند. یکی از وجوه مشترک در احوال اینان مسافرت به آتن و توقف در این شهر و ورود در اقسام مناسبات با انواع مجامع و اصناف اشخاص بوده است. پروتاگوراس به قول او پولیس و افلاطون در آتن میزیسته اند و گرگیاس نیز پرورش یافته همین شهر بوده است و دلیلی نداریم که افراد نسل دوم سوفسطائیان نیز چنین نبوده باشند چنانکه دو تن از مهمترین آنان یعنی پرودیکوس و هیپیاس در محاوره ای که افلاطون به نام پروتاگوراس ترتیب داده است با همین حکیم در آتن در یک زمان در .

۱ شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۵

نه بعد از آن چنانکه معمولاً مورخان فلسفه می نویسند.

برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۱ ترجمه فارسی، ص ۱۰۲؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۹۸ ترجمه فرانسوی مطابق با ص ۸۲ اصل انگلیسی، ترجمه جلال الدین مجتبوی، ج ۲، تهران علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ هـ.ش.، ص ۱۰۱.

Les Flatteura در کمدی چاپلوسان Eupolis

د در محاوره پروتاگوراس

6. Prodicus

مقاله چهارم

۸۹

خانه کالیاس حضور داشته اند این امر یعنی حضور در آتن هم به شهرت آنان مدد میرسانیده و هم آنان را در مرابطه و مراوده با یکدیگر قرار می داده است. در نتیجه و دادی با هم یافته اند که احیاناً با . رقابت همراه میبوده و شاید موجب تأثیر بعضی از آنان در دیگران میشده است. پس اینان کسانی بوده اند که گاهی دوست و گاهی رقیب یکدیگر بوده اند و با اینکه هر کدام در حد خود استقلال داشته اند در بسیاری از موارد نیز با هم متفق بوده اند و یا احیاناً در طرح مسائل اتفاق و در ارائه راه حل آنها اختلاف جسته اند. و یا در مقایسه با مخالفان خود دارای وجوه مشترک بوده و نسبت به یکدیگر وجوه مغایرت داشته اند اما آنچه مسلم است اینکه از حسن نیت و صمیمیت برخوردار بوده اند و برخلاف آنچه در بعضی از محاضرات افلاطون به آنها نسبت داده شده است در صداقت اکثر اینان در آنچه میگفته و می خواسته اند، تردیدی نمیتوان کرد. در زمان حیات خود شهرتی و بسیار داشته اند و اینکه در آثار ادبی و تئاتری یونان مثلاً در سرود سوفوکلس درباره کمال انسانی و در نمایشنامه آنتیگونه و نمایشنامه های اوریپیدس و در کتب تاریخ نویسانی مثل توکودیدس

1. Callias

دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۴.

دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۳۹۷ - البته چند تن از اینان را می توان استثنا کرد

و شاید گرگیاس را نیز

. Antigone اثری از سوفوکلس درباره آنتیگونه دختر اودیپ (ر.ک. سوفوکلس افسانه های تبای ترجمه شاهرخ مسکوب ،تهران، خوارزمی ۱۳۵۲، ص ۲۳۷ به بعد.)

Thueydide مورخ یونانی (۳۹۵-۴۶۵ ق.م).

۹۰

مقالات داودی

ذکری از آنان شده خود حاکی از تأثیر شدید اینان در افکار مردم بوده است و به شهادت مورخان به مقامات سیاسی نیز رسیده و به عنوان سفیر بعضی از مدن در بعضی دیگر گسیل شده اند. وجوه مشترک دیگری نیز در میان سوفسطائیان میتوان یافت از قبیل مهارت در جدل مسافرت برای تعلیم و اخذ اجرت در برابر آنکه در مباحث آتیه شرح آنها خواهد آمد.

آنچه در دم سوفسطانیان گفته اند

در این آثار گاهی کلمه سوفسطایی را به معنی مذمومی آورده اند.

چنانکه لوسیاس این کلمه را به همین معنی در شان افلاطون گفته و آندروتیون به حکمای سبعه و سقراط اطلاق کرده است، اما کسی که بیش از همه در دم سوفسطائیان اصرار ورزیده افلاطون بوده است. این حکیم در محاوره سوفسطائی کسی را سوفسطایی دانسته است که توانگرزادگان را شکار کند و کالای دانش را به بهای گران بدانان

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۱۸۵

اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۳

۲. چنانکه در شرح احوال هر یک از آنان خواهد آمد.

Lysia (حدود ۳۰-۴۴۰ ق.م)، خطیب آتنی.

4. Androtion

د کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۵

انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۳

شوالیه تاریخ تفکر، فقره ۷۰ از تعلیقات ص ۶۲۰؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۵ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی

ص ۱۰۴

مقاله چهارم

۹۱

بفروشد و حریص به جمع مال و طالب ظواهر علم باشد کشتی گیری است که به زور آزمایی با کلمات ،پردازد سوداگری است که امور روحانی را با درهم و دینار مبادله کند خود را جامع علوم پندارد وليکن جز در اقسام اوهام استاد نباشد به تعلیم امور محتمل و مظنون روزگار گذراند جعلیات» و «متشابهات را به مردم عرضه دارد و اینان را وادار سازد که آنها را به جای حقایق بپذیرند. چون سوفسطائیان چنانکه خواهد آمد قائل به مذهب اصالت نسبیت بودند و در نفی ثبات قوانین میکوشیدند و موشکافی های بسیار منی کردند و مباحثه ها براه می انداختند و راه پیروزی در بحث را می آموختند مخالفان توانستند در ذم آنان به همین افعال و اقوال استناد کنند تا آنجا که انتساب بدانان را خجلت آور بدانند. مگر نه این است که افلاطون در رساله پروتاگوراس در گفت و گویی که بین سقراط و شخصی به نام بقراط آورده چنین گفته است: «گفتم: عجب! مگر شرمگین خواهی شد که در مقابل یونانیان قد علم کنی و بگویی که من سوفسطائیم؟ گفت ای ،سقراط، اگر همان سخنی را که در دل دارم به زبان آورم باید بگویم که البته شرمگین خواهم شد! ۲

این بدنامی که برای اینان فراهم آوردند تا قرنها در شرق و غرب پایدار ماند چنانکه هم امروز سوفسطایی را به معنی کسی میدانند که با استدلال مغالطه آمیز بخواهد حقیقتی را مردود و مشکوک جلوه دهد

۱۰ افلاطون، سوفسطایی، ۲۲۳-۲۲۴

پروتاگوراس ۳۱۲

۹۲

مقالات داودی

یا خطایی را مقبول و محتوم گرداند و از جمله شواهد این مقال آنکه در منطق اسلامیین از دیرباز تا کنون همواره کلمه «سفسطه) مترادف با مغالطه» و «مشاغبه آمده است. چون سوفسطائیان جوانان مدینه را جمع میآوردند و به تعلیم آنان می پرداختند، مخالفان بران رفتند که جوانان را تباه میسازند و شعائر و قوانین و معتقدات را در انظار آنان از اعتبار میاندازند و از آنجا که جوانان مشتاق محضر سوفسطائیان بودند ظن بد در حق اینان قوت گرفت. علی الخصوص که در برابر تعلیم اجرت میخواستند و این خود، اگرچه کاری ناروا نیست در آن روزگار و با روشی که قدمای حکمای یونان داشتند شایسته نمینمود افلاطون از این امر نفرت داشت و به همین سبب سوفسطائیان را سوداگر متاع روحانی میخواند و گزنوفون می گفت که سوفسطائیان تنها در برابر حرفهایی که میزنند اجرت میگیرند و این حرفها جز اینکه کسانی را گمراه سازد خیری به احدی نمی رساند.

سوفسطائیان اهل حکمت و صناعت

بگفت ای پسر کاین نه شکل من است

انصاف باید داد که بزرگان سوفسطائیان چنین نبودند. شیادی بسی از طبعشان دور بود اهل دانش و بینش بودند و گویی در

ا هگل تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۴ History of Philosophy, Simpson به نقل کاپلستون ،translated by E.S.Haldane and F.H. 3 vols. London, 1892-6

تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی؛ ترجمه فارسی، ص. (۱۰۴).

Xenophon به نقل از کاپلستون تاریخ فلسفه ج.۱، ص ۱۰۰ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۴ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۳)

مقاله چهارم

۹۳

روزگاران واپسین کلمه سوفسطایی معنی ممدوح خود را بازیافت و مدتی قلیل محفوظ داشت. چنانکه در امپراطوری روم سخنوران و نویسندگان را بجد تمام سوفسطایی میگفتند بی آنکه قصد طعن و قدح در میان باشد و این خود تجدید حیات کلمه سوفسطایی بود زیرا که تا قرن پنجم قبل از میلاد نیز این کلمه بر طبق معمول به دانشمندانی گفته میشد که در فن خود ماهر باشند و این فن را به دیگران بیاموزند. خواه فن آنان ریاضیات، یا نجوم، یا قضا، یا - معماری یا پزشکی باشد و به قول دیوگنس لائرتی حکیمان و قانونگذاران و شاعران و هنروران را سوفسطایی میگفتند چنانکه مثلاً، کراتینوس در سال ۴۴۸ ق. م. او میروس (هومر) و هسیودس را بدین نام می نامید و هر دتس هرودت همه حکیمان یونان را چنین میخواند و فیثاغورس کسی را چنین می گفت که حکمت او به حد اقل نباشد و گفته اند که خود را بدان سبب فیلسوف یا دوستدار دانش نامید که از راه فروتنی روا ندید که به دانشمندی ستوده شود و کلمه ای که در زبان یونانی به معنی «دانش آمده همان است

1. Sophiste

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، ترجمه فارسی

ص ۱۰۴.

يونان.

4. Cratinos

3. Diogène Laerce

Hesiode شاعر کمدی سرای آتنی قرن پنجم ق.م. یکی از بنیان گذاران کمدی

6. Hérodote

Sophia ، به نقل از شوالیه تاریخ تفکره در فقره ۷۰ از تعلیقات).

۹۴

مقالات داودی

که اصل یونانی لفظ مُعرَّب سوفسطایی از آن اشتقاق یافته پس این کلمه در اصل لغت به معنی «دانشمند بوده است. حتی در آثار خود افلاطون از زبان بعضی از اشخاص سوفسطایی به معنی کسی که در تمام علوم بارع باشد آمده است، مثلاً او شود موس خود را در فلسفه بسیار متبحر میدانسته زیرا که بسیاری از آثار شاعران و سوفسطائیان را جمع آورده بوده است. ۴ تا زمان سقراط فیلسوفان را با وجود تعبیری که فیثاغورس آورده بود هم حکیم و هم سوفسطایی می خوانده اند. پروتاگوراس نیز به همین معنی است که خود را سوفسطایی یعنی معلم فضیلت یا به قول آریستیدس، خازن صناعتی به نام «حکمت که قادر به تعلیم آن به دیگران است می شمارد.

اینان زندگی مدنی را در صورتی متین و معتبر می دانستند که مبتنی بر فنون و صنایع باشد از ناچیزترین پیشه ها تا ارجمندترین هنرها، یعنی فضیلت سیاسی که خود اینان مدعی تعلیم آن بودند. این صفت وجه مشترک چهار سوفسطایی بزرگ پروتاگوراس گرگیاس

1. Sophos

۲ مثلاً از قول شخصی به نام بقراط Hypocrate در محاوره پروتاگوراس

۳۱۲

. گزنوفون Memorables به نقل از شوالیه تاریخ تفکر

افلاطون پروتاگوراس ۳۱۷ ۳۴۸، ۳۴۹ و منون ۹۱

شوالیه تاریخ تفکر، فقرة ۷۰ تعلیقات ص. ۶۲۰

3. Euthydème

5. Sophistos

7. Aristide

مقاله چهارم

۹۵

پرودایکوس و هیپیاس بوده است. چنانکه هیپیاس به روایت افلاطون لاف استغنا میزد از آن رو که میتوانست حتی جامه ای را نیز که بر تن میکند به دست خویش ببافد رساله ای بی عنوان از این زمان بدست داریم که آن را در دفاع از صناعت طب پرداخته اند و با چنین سخنانی که نمودار طرز تفکر دانشمندان این عصر است آغاز | میشود بسیاری از کسان به وصف صناعات می پردازند... ولیکن غایت حقیقی فکر صائب کشف اشیاء جدید یا تکمیل اشیاء مکشوف است. ۲

سوفسطائیان اهل تعلیم و تربیت

شغل شاغل سوفسطائیان را معمولاً القاء خطابه میدانند ولیکن باید دانست که اهم امور در زندگی سوفسطائیان آن بود که به تعلیم و تربیت پردازند تعلیم صناعات کنند و فن زندگی بیاموزند. بیشتر مباحثاتی که در آنها شرکت جسته اند و آرائی که در فلسفه آورده اند و مقاومتهایی که در برابر سایر فیلسوفان کرده اند به قصد این بوده است که امکان تربیت را به ثبوت رسانند. به همین سبب باید

ا برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۲ ، ترجمه فارسی، ص ۱۰۴

Die Apologie der Heilkunst = دفاع از فن طبابت Gomperz، گمپرتس Apologie de la médecine ؛ به وساطت برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۳-۸۴، ترجمه فارسی، ص ۱۰۵-۱۰۶

دو پرئل سوفسطانیان، ص ۴۵ از جمله آنها قول به مذهب اصالت نسبیت و مقاومت در مقابل الیائیان است که شرح آن بموقع خواهد آمد

۹۶

مقالات داودی

گفت که آئین سوفسطایی مذهب فلسفی نیست بلکه طریقه ای برای تعلیم و تربیت است. معلمانی بودند که شهر به شهر و کوی به کوی در پی شاگردانی که به تعالیم آنان گوش فرادارند میگشتند و با اخذ اجرتی که درباره آن با اینان توافق مییافتند طرق غلبه بر حریف را در مباحثه راجع به هر عقیده ای در طی یک درس یا سلسله ای از دروس می آموختند. برای فیلسوفان پیش از سقراط فراهم آمدن گروهی از شاگردان امری فرعی و عرضی محسوب میشد زیرا که غرض آنان تحری حقیقت بود؛ اما همین امر برای سوفسطائیان امری مهم و اصلی بشمار می رفت زیرا که غایت اینان تعلیم و تربیت بود. بدین ترتیب کسانی که گوش به تعلیم فرادارند و مخاطب اهل حکمت واقع شوند اهمیت یافتند و حال آنکه قبل از آن چندان وقعی بر اینان نمی گذاشتند پس از عهد سوفسطائیان برای اینکه «فیلسوف را تعریف کنند او را در مقابل اهل سفسطه» و «خطابه» و «سیاست» یعنی همه کسانی که خطاب به جمعی از مردم و به قصد تعلیم یا ارشاد آنان سخن میگویند قرار دادند.

عجب این است که در امر تربیت اهل انقلاب نبودند و برخلاف آنچه تصور شده است نمیکوشیدند تا افکار را درباره نظامی که مردم بدان خوی دارند قرین اضطراب سازند بلکه تا حدی مدافع سنن تربیتی و فرهنگی بودند چنانکه روش اینان در الزام و اقناع یا در

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۹۹ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۳ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۱.

برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۲ ترجمه فارسی، ص ۱۰۳

مقاله چهارم

۹۷

ترغیب و ترهیب نیز استناد به معانی اشعار شاعران کهن یا اوضاع . تأسیسات مدنی قدیم بوده است و ناروا نیست اگر بگوییم که کسانی که در این زمان به تجدد گرایش داشتند ریاضی دانان و طبیعت شناسان بودند که سندیت علم و اصالت آن را میپذیرفتند و هر چه از این راه بدست می آمد مقرون به صحت و مطابق با حقیقت میشمردند و از کمال اعتبار برخوردار میدانستند سوفسطائیان با تردیدی که در این باره داشتند میتوانستند آنچه را که هست به سبب اینکه آدمی چنین خواسته است بی آنکه در اثبات قدر آن به مقیاس دیگر احتیاج افتد مقبول شمارند.

در ذکر غایت تربیت در نظر سوفسطائیان به افسانه اپیمتئوس و پرومتئوس استناد میکنیم افلاطون از قول پروتاگوراس در محاوره ای که به نام او ترتیب داده این افسانه کهن را باز گفته و اثبات لزوم تربیت را از آن نتیجه گرفته است. از آن پس که اپیمتئوس به هر یک از جانوران استعدادی را که از بهر او ضرورت داشت موهبت کرد پرومتئوس از هفائیستوس و آتنا مهارت در فن و صنعت را با آتش که ابزاری برای بهره برگرفتن از چنین مهارتی است در ربود و به آدمی بخشید. آدمی از این راه به همه اموری که در زندگی بکارآید دست یافت و تنها چیزی که از آن نصیبی نداشت فن سیاست مدن بود.

ا بعداً به این مطلب رجوع خواهد شد.

3. Prometheus

2. Epimetheus

Hephaistos ، رب النوع آتش و فلز در یونان منطبق بر ولکان» در نزد رومیان.

ه ربة النوع فكر و علم و فن دختر زئوس

۹۸

مقالات داودی

زئوس چون دید که به سبب فقدان این صناعت آدمیان از نوپراکندگی آغاز میکنند و بدین سان رو به نابودی میروند، هرمس را فروفرستاد تا عدالت و شرافت بدانان به ارمغان آورد این دو فضیلت آدمی را | به تأسیس مدن و ادامه حیات خاص انسانی موفق داشت و او را در این امر مهم حاجت بدان افتاد که با ابناء نوع هم کار و هم رأی و هماهنگ شود و این غرض حاصل نمیآمد مگر از این راه که هر کسی را بهره ای از فضیلت باشد و این فضیلت از طریق تربیت انتقال یابد تا بقای آن و بقای مدینه که هم منوط بدان است امکان پذیر باشد. ۳

آنچه از تطبیق این داستان بر وضع زندگی آدمی بر می آید این است که حیات مدنی برخلاف اموری که شرط زندگی جانداران دیگر است امر غریزی تغییر ناپذیر نیست بلکه فضیلتی اکتسابی است که قابل انتقال از شخصی به شخص دیگری است و به همین سبب بقای آن محتاج هم پیمانی و هم داستانی است. در مدینه با هم باید زیست و از این رو با هم باید به کوشش پرداخت. پس فضایلی که فراخور چنین زندگی است باید همگان را حاصل باشد و این منظور بدست نمی آید جز از این راه که در تربیت آحاد ناس اهتمام شود.

1 Zeus رب الأرباب در یونان

Hermes از ارباب انواع یونان پسرا زئوس رب النوع زبان آوری و بازرگانی و

پیام آور خدایان.

افلاطون پروتاگوراس ۳۲۰-۳۲۳

مقاله چهارم

سوفسطائیان و حیات سیاسی

۹۹

برای اینکه معنی این سخنان را بازیابیم باید توجه کنیم که چنانکه در صدر این مقال گفته شد دوره سوفسطائیان دوره حکومت عامه بود و چنین فکری مشارکت عامه را در تدبیر مدینه اقتضا میکرد. هر یک از اهل مدینه میبایست یا لااقل میتوانست در حیات سیاسی مؤثر باشد و اگر میخواست چنین کند، ناگزیر از آن بود که به اسلوبی مخصوص تعلیم ببیند. سبک قدیم تربیت ایفای این مقصود . را کفایت نمیکرد و مدنیان را برای یافتن راه خود در زندگی سیاسی آماده نمیداشت میبایست راه نوی در پیش گرفت و این راه همان بود که سوفسطائیان باز نمودند پلوتارخوس میگوید که تا آن زمان - تربیت در یونان تنها به حکم عادت و در طی جریان عادی زندگی صورت می پذیرفت. خانواده ها با انتقال سنن خانوادگی به اطفال خود عامل تربیت آنان بودند و مناسبات اشخاص نیز از راه دیگری موجب . تأثیر و تغییر در اینان میشد اما سوفسطائیان کسانی بودند که به اقتضای حکومت عامه تربیت نظری را در آتن ابداع کردند. دروسی برای تربیت جوانان به صفاتی که لازمه حیات مدنی بود و تجهیز آنان به قوایی که پیروزی در سیاست را به دنبال داشت تنظیم کردند و این دروس را به ترتیب مخصوصی مرتب داشتند و در شهرهای یونان

1. Démocratie

Plutarque به وساطت کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۹۹ ترجمه فرانسوی مطابق با ص ۸۳ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۱-۰۱۰۲

۱۰۰

مقالات داودی

به تعلیم آنها همت گماشتند. این دروس مشتمل بر مقدمات از قبیل صرف و نحوه تفسیر اشعار»، «فلسفه اساطير بحث راجع به دین و امثال ذلک بود؛ اما غایت همه اینها که شغل شاغل سوفسطائیان بشمار می رفت تعلیم فن خطابه بود که از سیاست و حکومت عامه جدایی ناپذیر می نمود.

در مدینه آتن کسی را قدرت آن نبود که رجل سیاسی شود و به رتق و فتق امور عامه پردازد جز بدین شرط که با بلاغت سخن گوید. از این رو سوفسطائیان که راه بهروزی مدنی می آموختند ناچار بزرگترین کار خود را تعلیم سخنوری میدانستند تا از این راه جوانان آتن به حیات سیاسی خوی گیرند و با مهارت یافتن در بحث و جدل به کیاست و درایت که فضیلت خاصه مرد در حکومت عامه است اتصاف جویند در حکومت عامه باید حریف را با سخن به زانو درآورد و در بحث بر او چیره شد تا بتوان رأی خود را به کرسی نشانید و تدبیر مدینه را به این رأی واگذاشت و این همان مبارزه سیاسی است که لازمة حکومت عامه است و حال که در حکومت عامه باید زیست باید با چنین جدالی آشنایی جست و الا صحت رأی خود به خود برای تسلیط آن بر مدینه کافی نیست بدین ترتیب روش سوفسطائیان که قصدشان تأمین زندگی سیاسی و تعلیم راه پیروزی عملی در چنین زندگی بود با روش فیلسوفان دیگر تفاوت میپذیرفت؛ زیرا که اینان قصدی جز بحث نظری درباره حقیقت نداشتند و از همین رو فقط ملزم به صحت فکر و دقت رأی بودند بی آنکه به مقبولیت این رأی در بين عامه یا غلبه آن بر حریف اعتنایی بکنند چنانکه افلاطون سقراط

مقاله چهارم

۱۰۱

را به صورتی تصویر کرده است که همواره از این قبیل مجادله ها تن می زده است. در محاوره پروتاگوراس هیپیاس را می بینیم که می کوشد تا چنین جدالی در میان سقراط و پروتاگوراس بیفکند و از سعی خود ثمری نمی برد. در محاوره گرگیاس کالیکلس از آن پس که سخنی در ستایش عدل طبیعی میآورد از سقراط شکوه میراند که به قواعد بحث تن در نمی دهد و در جواب او خطابه ای القا نمیکند تا آن دو تن از راه این مجادله با یکدیگر مقایسه شوند. ۲

سوفسطائیان این کار را نکوهیده نمیدانستند که کسانی بتوانند با سخنوری و شیوایی سیاستی را مقبول سازند یا وضع خود را در مدینه تحکیم و تحسین نمایند و یا از راه فراگرفتن آئین جدل در محاکمات موفق شوند و آنچه را که دلیلی در تأیید آن نیست و از این رو مذموم یا باطل جلوه میکند به نیروی چیره دستی در محاوره و آشنایی به دقایق بحث بر معنی مخالف خود که درست یا نیکو می نماید پیروز گردانند. این عمل را دشمنان سوفسطائیان به سوء نیت تعبیر کرده و قصد اینان را ابطال حق و احقاق باطل به قصد تحصیل جاه و مال شمرده اند حق این است که بگوییم که بعضی از سوفسطائیان در اواخر ایام به چنین راهی افتادند بی آنکه سوفسطائیان بزرگ را که در اوایل این دوره میزیستند چنین قصدی باشد. اینان در امور سیاسی وسعت مشرب داشتند و غایات عالیه در نظر میگرفتند. از جمله این غایات تحصیل وحدت مدینه های یونان و تأسیس حکومت

افلاطون گرگیاس ۴۸۲ به بعد.

1. Calliclés

۱۰۲

مقالات داودی

واحد در این شبه جزیره بود که البته در تطور اجتماعی این سرزمین . مرحله ای از سیر ارتقایی بشمار می رفت

روش سوفسطائیان

در گیر و دار بحث و جدال ناگزیر باید از جزئیات امور آگاهی داشت تا بتوان حریف را به پیچ و خم آنها کشانید و بر خاک نشانید. به همین سبب رونق بازار بحث قدر و اعتبار دانش اندوزان را بالا برد. سوفسطائیان هم بدین جهت و هم به سبب اینکه اصولاً اهل استدلال قیاسی و استنتاج از کلیات نبودند در جمع جزئیات مطالب ۲ رنج بسیار میبردند و در اختیار مطالبی که مقتضی مقام باشد و اظهار آنها در موقع لزوم به نحوی که در دلها اثر گذارد مهارت می یافتند. برخلاف قدمای حکمای یونان که تقریباً میتوان گفت که همیشه در ابتدا اصل کلی را وضع میکردند و آنگاه نتایجی به روش قیاس از آنها بر می آوردند و تجاربی هم که در جزئیات مینمودند به قصد تأیید نتایج حاصله از استدلال بود سوفسطائیان با مشاهده جزئیات آغاز میکردند. اینان مردانی ذوفنون بودند و مجموعه ای از اطلاعات در تفاصیل امور بر آن سیاق که در دایرة المعارفها میآید فراهم آوردند و از این اشیا و امور و احوال که از طریق مشاهده و تجربه شناخته بودند نتایجی

1. Panhellenisme کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۹۹ ترجمه فرانسوی مطابق با ص ۸۴ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۳)

برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۳، ترجمه فارسی، ص ۱۰۳.

2. Erudits

۱۰۳

مقاله چهارم

استخراج میکردند. مثلاً از مطالعاتی که در آراء و عقاید اقوام و اشخاص داشتند و مقداری بسیار از آنها را جمع آورده بودند، نتیجه میگرفتند که چیزی به یقین درباره چیزی نمی توان شناخت یا از مطالبی که از تفحص در انواع تمدن و طرق زندگی اقوام بدست می آوردند آرائی را درباره منشأ تمدن و چگونگی ظهور تکلم اظهار می کردند.

اما از مباحثات و مطالعات خود فقط به اخذ نتایج نظری اکتفا نمی کردند بلکه می کوشیدند تا با اتکا به این مباحثات طرق حل مسائل عملی اجتماعی را بیابند و تغییر یا اصلاح اوضاع را به نحوی که به نظر آنان مطلوب میآمد پیشنهاد کنند زیرا به طوری که گفتیم و از این پس شاید بیشتر و بهتر بگوییم اینان اهل عمل بودند.

قصدشان وضع قواعدی بر اساس حقایق ضروری نبود بلکه ترفیه وضع حیات مدنی و تطبیق آن بر صلاح عملی را منظور میداشتند. در تحقیقات خود برخلاف فیلسوفان بی غرض نبودند و یا بهتر بگوییم تحری حقیقت را برای نفس حقیقت مقرون به صحت نمی دانستند، بلکه حقیقت را با تصدیق مذهب اصالت انسان و از لحاظ صرفه و صلاح زندگی جمع در نظر میگرفتند.

اینک سخنی چند درباره بعضی از مشاهیر سوفسطائیان

۱ در قسمت نتیجه در همین مقاله

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۹ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۳ اصل

انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۱.

3. Humanisme

4. Pragmatisme

۱۰۴

مقالات داودی

۲. پروتاگوراس

شرح احوال و آثار

بعد از تیسیاس شاگرد کوراکس و معلم لوسیاس، که به حوزه علمی صقلیه (سیچیلیا) تعلق داشتند سر حلقه سلسله متفکرانی که ۵ به نام سوفسطائیان شهرت یافته اند پروتاگوراس پسر نئاندریوس است. ولادت او در سال ۴۸۴ ق.م یا به قول دیگر در سال ۴۸۱ ق.م.۷ V یا به قول دیگر در سال ۴۸۶ ق.م. اتفاق افتاده است. اما بعضی از محققان ولادت او را قدیمتر از این حدود و بر حسب بعضی از قرائن در سال ۵۰۰ ق.م دانسته اند. ۱۰ ولادت او در آبدرا ۱۱ واقع در تراکیه ۱۲

1. Tisias

5. Néandrios

3. Lysias

2. Corax

4. Sicile

A. Rivaud, Histoire de la Philosophie, Paris۱۱۲ ۶ ریو تاریخ فلسفه، ص

PUF, 1948

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۳ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۷

انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۵

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

مانند برنت Burnet و تیلور Taylor

۱۰. زیرا که در تاریخ تحریر رساله پروتاگوراس ،افلاطون یعنی در حدود سال ۴۳۵ تقريباً شصت و پنج ساله بوده است. تیلور، کتاب افلاطون، ص ۲۳۶، حاشیه به وساطت کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۳ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۷ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۵)

11. Abdère

۱۲ Thrace ناحیه ای در شرق یونان که امروز خاک آن سرزمین در بین سه کشور یونان و ترکیه و بلغارستان منقسم است.

مقاله چهارم

۱۰۵

اتفاق افتاد مقارن اواسط قرن پنجم به آتن آمد و مورد اکرام پریکلس قرار گرفت و چنانکه آپولودورس گفته است به امر پریکلس مأمور شد که برای مدینه توریوم (توریوئی) ۲ که بتازگی تأسیس یافته بود وضع قوانین کند و این امر به حکم اغلب اقوال در سال ۴۴۴ و به قولی در سال ۴۴۳ ق. م. اتفاق افتاد چون به نقل دیوگنس لائرتی امپد کلس از مدینه توریوم در اوایل تأسیس آن دیدن کرده ناچار امید کلس و پروتاگوراس را همزمان یکدیگر باید شمرد. بعضی گفته اند که او در آبد را در حوزه دموکریتوس ديمقراطيس تلمذ کرده است و این افسانه را نیز در شأن او آورده اند که دموکریتوس او را که هیزم کش بوده است دید و نیکو پشته کردن هیزم را از او پسندید و وی را بدین سبب برگزید و برکشید ۷ اما قبول تلمذ پروتاگوراس در محضر دموکریتوس به نظر بعضی از مورخان دشوار آمده زیرا که او بر حسب سن بزرگتر از همشهری خود دموکریتوس بوده و به هر صورت دموکریتوس با

1. Apollodore

2. Thurium (Thurioi)

دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۳.

۴ دیوگنس لاثرتی مورخ یونانی قرن سوم میلادی متولد در لاثرت Laerte واقع در کیلیکیه Cilicie قسمتی از ترکیه آسیایی امروز مؤلف کتابی در شرح احوال فیلسوفان

که از مآخذ عمده تواریخ فلسفه است.

دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۳.

6. Démocrite

دیوگنس لائرتی، شرح احوال فیلسوفان، ج ۲، ص ۱۷۲، از ترجمه فرانسوی

طبع Garnier ، این افسانه را درباره دیوگنس (دیوجانس) نیز آورده اند.

ریو تاریخ فلسفه، ص ۱۱۳

۹ که تولد او در سال ۴۶۰ واقع شده است.

۱۰۶

مقالات داودی

آراء پروتاگوراس آشنایی داشته و با وجود مخالفت با آراء وی بر آنها وقع میگذاشته است. مقارن شروع جنگهای پلوپونزی در سال ۴۳۱ ق. م و در اوان بروز طاعون در سال ۴۳۰ ق. م. که دو فرزند پریکلس در آن موقع جان سپردند پروتاگوراس هنوز در آتن بود. در سال ۴۱۶ ق. م. به سبب تألیف کتاب خود درباره خدایان متهم به بی دینی و محکوم به مرگ و موفق به فرار شد. در غیاب او کتاب او را در میدان شهر به آتش افکندند. او به قولی در حین عزیمت به صقلیه (سیچیلیا) در دریا غرق شده اما به اغلب احتمال در زادگاه خود مرده است. تاریخ وفات او به قولی سال ۴۱۵ ق.م. و بر طبق اکثر اقوال سال ۴۰۴ ق. م. است. در حین وفات بسیار سالخورده بوده و لااقل هشتاد سال داشته است و افلاطون از او چنان سخن می گوید که گویی در حکم پدر سقراط بشمار می رفته است. در ایام حیات شهرتی بسیار بدست آورده و در آثار نویسندگانی مثل آریستوفانس و آمئیپسیاس و او پولیس از او چون ستیزه جویان یاد شده است. ۷ آثاری بسیار بدو نسبت یافته است مثل درباره حقیقت درباره وجود گفتار بزرگ

۱ دو پرتل، سوفسطائیان، ص: ۱۳.

Peloponnese شبه جزیره ای در جنوب یونان که محل وقوع جنگهای معروف بین آتن و اسپارتا از ۴۳۱ تا ۴۰۴ ق. م. بوده است. ۱

کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۲ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۷

اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۵

۴ برنت و تیلور روایت اتهام او را مشکوک می گیرند.

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

ربو تاریخ فلسفه، ص ۱۱۳

6. Améipsias

مقاله چهارم

۱۰۷

درباره خدایان تناقضات ردود و سخنان مردافکن ولیکن بعضی از محققان گفته اند که همه این اسامی را می توان از کتاب واحدی دانست و شاید بتوان گفت که پروتاگوراس بیش از یک کتاب نداشته که اینک از میان رفته است و از این رو آنچه از آراء او میدانیم از منقولات دیگران است که اهم آنها شرح حالی است که دیوگنس لائرتی از او نوشته و اشاراتی در این تذکره به اقوال او نیز آورده است و یا آرائی است که افلاطون و ارسطو در ضمن آثار متعدد خود به وی منتسب داشته و با نظر مخالف در این باره به گفت و گو پرداخته اند. آنچه از این جمله میتوان مستفاد داشت اینکه عصر زندگی پروتاگوراس را نمیتوان تالی عصر امثال امپدکلس انباذ قلس و دموکریتوس ذیمقراطیس شمرد و آراء او را متأثر از فلسفه این حکیمان یا واکنشی در برابر این فلسفه ها شمرد زیرا که ظهور این حکیم و آراء او مقارن با ظهور این حکیمان و شاید سابق بر اینان بوده است.

بلاغت و خطابت

پروتاگوراس چون معلم خطابه بود و خطابه فن اقناع است و اقناع مستلزم سخن سرایی و زبان آوری است در دستور زبان یونانی دانشی بسزا داشت و تحقیقات بسیار در این باره کرد. در تعریف اقسام کلمات و تمییز آنها از یکدیگر رنج برد و «اسم» و «صفت» و «فعل و

1. Réfutations

2. Les Propos Terrassants

دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۱۱۴

دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۱۴

مقالات داودی

۱۰۸

غیره را بازشناخت اجزاء کلام را از حیث ترکیب نحوی» و «منطقی» آن مثل «مقدمه» و «تقریر» و «بحث» و «معترضه» و «نتیجه» و امثال آنها [را] تشخیص و تنظیم کرد و اقسام جمله را معین ساخت و این اقسام و اجزاء را به همان نحوی که او تعیین کرده بود بلغا و خطبا جملگی معتبر دانستند. او خود مباهات میکرد که میتواند یک معنی را به نحو مشروح و مفصل ادا کند و باز همان معنی را به کوتاه ترین جمله ها و با کمترین کلمه ها برساند میکوشید تا دقیق ترین وجه استعمال کلمات را بیابد و بکار بندد و در این باره مدام با شاگردان خود به تمرین میپرداخت از بنیان گذاران انشاء فصیح و خطابه عالمانه است. افلاطون که در رساله پروتاگوراس افسانه اپیمتئوس و پرومتئوس را به زبان پروتاگوراس و به لحن کلام او انشاء کرده نمونه ای از سبک بیان پروتاگوراس را بدست داده است و روی هم رفته از او چنان سخن گفته است که اگر طنزی هم در میان باشد مقرون به تکریم است. طعنه ای نیز آریستوفانس در قطعه ابرها بر او میزند. در این قطعه دلکش سوفسطایی به صورتی تصویر میشود که از اسم مذکری که در یونانی به معنی خروس است اسمی را مشتق میکند که مؤنث است. این طعنه از آنجاست که پروتاگوراس کسی است که اسماء «مذکر» و مؤنث» و «خنثی را در زبان یونانی تمیز داده و شاید بتوان گفت که

. ارسطو، خطابه، ۵، ۱۴۰۷ و دیوگنس لاترتی شرح احوال فیلسوفان، ج ۰۲ بخش ۵۳۹ به بعد. (ص. ۱۷۲) ترجمه فرانسوی چاپ برادران گارنیه Gariner به وساطت کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۷ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۹۲ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی، ص ۱۱۰.)

2. Les Nuées

مقاله چهارم

نخستین کسی است که در آن زبان چنین کرده است.

۱۰۹

گفتیم که غرض پروتاگوراس از مطالعات خود در «صرف» و «نحوه این بوده است که فنون بلاغت را بیان کند تا از این فنون در خطابه یاری جوید و با تعلیم آنها بتواند جوانان را چنانکه باید در این صناعت توانا سازد به قول یکی از محققان اگر بتوان پروتاگوراس را صاحب فلسفه ای دانست این فلسفه جز طریقه ای برای توجیه فن خطابه نمی تواند بود؛ زیرا که کاری که سوفسطایی آن را بر عهده خود می داند پرورش جوانان است برای اینکه بتوانند در مدینه ای که نظام سیاسی آن مبتنی بر حکومت عامه است، به نیکبختی و کامیابی بسر برند. او باید بدانان بیاموزد که چگونه میتوان بر حریف خود در «قضا» و «سیاست» چیره شد چگونه میتوان بر او اثر گذاشت چگونه میتوان احساسات شنونده را دگرگون ساخت چگونه میتوان کلامی را که خود ممکن است در نهایت قصور باشد در غایت قوت جلوه داد چگونه میتوان دلایل ضعیف را به صورتی ادا کرد که بر دلایل قوی غالب آید و با این تدبیر مستمع را به اختیار گرفت و مطیع و ملزم ساخت یا هواخواه و دوستدار خود گردانید. این کوشش را برخی از مخالفان سوفسطائیان بدین معنی میگیرند که اینان بی آنکه پایبند «شرافت» و «فضیلت باشند این امر را مجاز می دانستند که صرفاً از از برای تحصیل غلبه» و «قدرت کارن کار نابجا و ناروایی را راه را موجه و

ریو، تاریخ فلسفه، ص ۱۱۴

۲ ریو تاریخ فلسفه، ص ۱۱۲

3. Démocratie

۱۱۰

مقالات داودی

معتبر جلوه دهند و باک از این نداشتند که «باطل» را بر «حق» پیروز گردانند و حال آنکه منظور پروتاگوراس این بوده است، چون حقایق نسبی است و در هر موردی امکان دارد که بیش از یک رأی صحیح باشد به مردم قدرت داد که جهات مختلف و انحاء متعدد حقایق را دریابند و هر کدام از آنها را چنانکه هست و با هر درجه ای از حقانیت که در آن است نمایان سازند. بدین ترتیب اموری را که بعضی از ... ظواهر احوال چنان بر آنها محیط شده که صحت آنها را پوشیده داشته است میتوان در وضع تازه ای قرارداد و به عوارض دیگری ملفوف گردانید که حقانیت آنها جلوه نماید و این مشابه با همان کاری است. که وکلای دعاوی بر عهده میگیرند و مدارکی را که بظاهر ضعیف می نماید با بیان خود قوت میبخشند و مقبول دیگران می سازند. برای اینکه چنین عملی میسر باشد لازم می آید که ۲

اولاً به ثبات طبایع» و «ماهیات قائل نباشیم تا تأثیر در طبایع و تغییر اشخاص و تربیت افکار در نظر ما امکان پذیر بیاید.

ثانياً اعتبار مطلق حقایق» را به صورت عینی و با اعتقاد جزمی نپذیریم تا تغیر و تکثر حقایق را به سبب وقوع آنها در اوضاع متعدد و در قبال اشخاص مختلف دریابیم و بدین ترتیب تصدیق کنیم که با تشخیص اوضاع مختلف و قرار دادن اشخاص در این اوضاع میتوان جنبه های دیگری از حقیقت را آشکار ساخت و از راه خطابت به ارشاد

ا دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۳۹.

۲ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۷ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۹۱ اصل انگلیسی ترجمه فارسی ص ۱۰۹ - ۱۱۰؛ ریو، ص ۱۱۴.

مقاله چهارم

۱۱۱

و تربیت پرداخت.

ثالثاً «انسان» را ملاک حقیقت بدانیم تا نسبیت حقیقت از لحاظ انسان و جنبه ذهنی و موضوعی آن این امکان را به ما بدهد که رایی را که از لحاظی و در موردی حقیقت میدانیم با تأثیر در مخاطب بتوانیم بر او مشهود سازیم و او را صدیق موافق خود گردانیم و موجبات تحصیل قدرت را در حکومت عامه از بهر آنچه حقیقت می دانیم و حقیقت نیز جز همان نیست فراهم آوریم

و بدین ترتیب میبینیم که چگونه میتوان قول آن محقق را تصدیق کرد که گفته است که سراسر فلسفه پروتاگوراس جز توجیه فن خطابت نیست. بدین معنی که پروتاگوراس هر قاعده ای که در حکمت گذاشته به قصد اثبات امکان تربیت و تأثیر در افکار مخاطب و تغییر آنها به نحو مطلوب از طریق خطابت بوده است. از همین روست که باید گفت که هنر پروتاگوراس به جوانان تازه سال برگزیده برازنده تعلق داشت و او میکوشید تا با تربیت صحیح و دقیق اینان را آگاهتر و تواناتر سازد و مباهات میکرد که آنان به نزد او می روند و هر روز خود را از آنچه در گذشته بوده اند نیکوتر می یابند.

انسان مقیاس همه اشیاست

آراء پروتاگوراس را به سبب اینکه کتابی از او نمانده است باید به استناد اشارات تذکره دیوگنس و اسنادات افلاطون و ارسطو بازیافت

1. Subjectif

. گرچه به قول سقراط باید گفت که که هر روز شرورتر از آنچه بودند می شوند.

مقالات داودی

۱۱۲

و فلسفه او را با نقل این اقوال و تفسیر صحیح آنها و ربط نتایج آنها به یکدیگر از نو ترتیب داد و شاید بتوان گفت که تقریر فلسفه او ارتباط مستقیم با فهم این دو عبارت دارد

ا قول مشهور منسوب بدو انسان مقیاس و میزان همه اشیاست. مقیاس هستی اشیایی که هست و مقیاس نیستی اشیایی که نیست.

۲ قول منقول از دیوگنس لائرتی درباره همه اشیا دو قول متقابل می توان آورد. ۲

این دو عبارت را به انحاء مختلف میتوان تفسیر کرد و بر طبق هر کدام ازین تفاسیر رأیی مخصوص میتوان به پروتاگوراس منتسب داشت. قبل از نقل این اقوال مختلف و مقایسه آنها باید گفت که این رأی به نحو بارزی حاکی از قول به مذهب اصالت انسان است. و این امر را شاید بتوان نتیجه حاصله از اختلاف آراء فیلسوفان درباره جهان و عدم امکان ائتلاف آنها به صورت رأی واحدی تا آن زمان دانست. این فیلسوفان «حقیقت» را در متعلق شناسایی جستند و نیافتند در مقابل اینان سوفسطائیان قرار گرفتند که خواستند تا «حقیقت» را در «شخص فاعل شناسایی بجویند و بیابند و بدین

۱ مورخان فلسفه ترجمه این قول را به انحاء مختلف آورده اند. صورتی که در اینجا آمده از شوالیه نقل شده است. تاریخ تفکر، ص ۱۳۰

دیوگنس لائرتی، شرح احوال فیلسوفان، ج ۲، ص ۱۷۱، ترجمه فرانسوی طبع برادران گارنیه

3. Humanisme

4. Objet

5. Sujet

مقاله چهارم

۱۱۳

ترتیب فلسفه یونان در انتظار افلاطون میبود تا این وضع را با وضع مقابل آن در وضع مجامعی مؤتلف سازد. پس به هر صورت سعی سوفسطائیان در اصالت بخشیدن به انسان و رجوع از متعلق شناسایی به فاعل شناسایی به منزله ارتقایی در تاریخ فکر به شمار تواند آمد.

البته باید گفت که علاوه بر اختلاف آراء فیلسوفان و شکی که بدین سبب در وصول به حقیقت از تفحص در مورد معرفت» پدید آمد عامل خارجی دیگری نیز در این امر مؤثر بود و آن اینکه آشنایی و آمیزش روزافزون یونانیان با اقوام بیگانه در این زمان و وقوع حوادثی مثل جنگهای ایران و یونان و تماس و تلاقی تمدنهای اقوام مختلف از قبیل ایرانیان و بابلیان و مصریان و حتی اقوام کوچکتری مثل مردم اسکوتیا و مردم تراکیه باعث توجه قوم هوشیار یونان به کثرت حقایق و تعدد وجوه حقیقت و اختلاف قوانین دینی و مدنی شد و از این حیث قول به اینکه اعتبار اشیا و امور و قوانین بالنسبه به انسان است قوت پذیرفت و در برابر جنبه طبیعی حقیقت جنبه وضعی آن مورد توجه قرار گرفت و نمیتوان غافل بود که پروتاگوراس از آبدرا یعنی از بلاد سرزمین بیگانه نشین تراکیه بوده است. پس یکی از خصوصیات پروتاگوراس و اغلب سوفسطائیان دیگر را باید عطف توجه

1. Thése

5. Scythes

2. Antithése

3. Synthèse

4. Objet

6. Thraces

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۹۸ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۶ اصل انگلیسی ترجمه فارسی ،ص ۱۰۵ با اشاره به تسلر Zeller

۱۱۴

مقالات داودی

از بیرون به درون یا خود از عالم کبیر به عالم صغیر دانست.

در این قول پروتاگوراس که انسان مقیاس همه اشیاست اولاً باید روشن شود که منظور او از اشیا چیست؟ آیا باید گفت که فقط اشياء محسوس را در نظر میگیرد یا ارزشهای اخلاقی را نیز باید مشمول اشیا بدانیم. ثانیاً انسان در این جمله به چه معنی می آید فرد انسان یا معنی نوعی او یا جامعه انسانی؟

با اختیار هر کدام از این شقوق فلسفه پروتاگوراس به صورت دیگری در می آید.

منظور از اشیا چیست؟

آنچه از رساله تئتتوس بر می آید این است که افلاطون در این رساله قول پروتاگوراس را طوری تفسیر کرده است که شناسایی همان ادراک حسی است و محسوسات نسبت به اشخاص متفاوت است. مثلاً چون باد می وزد بعضی از ما آن را سرد نمی یابند و گروهی دیگر احساس سردی میکنند و از اینان بعضی سرمای خفیفی در می یابند و بعضی دیگر از شدت سرما به لرزش در می آیند؛ پس باید گفت که باد برای کسی که آن را سرد مییابد سرد است و برای دیگری سرد نیست. همچنین وقتی کسی از گردشی در زیر باران و در روز سرد بر می گردد و میگوید که آب گرم است کسی دیگر همان آب را سرد می یابد. پروتاگوراس میگوید که هیچ کدام از آنها به خطا نمی رود بلکه آب .

1. Macrocosme

2. Microcosme

۱۱۵

مقاله چهارم

واقعاً و حقیقه برای من گرم است و برای تو سرد. چون ایراد بگیرند که چگونه است که مثلاً قضایای هندسی در نزد همه یکسان است و حقیقت مفهوم دایره را همه یکسان میفهمند در جواب میگوید که هیچ کدام از خطوط و دوایر و امثال این قبیل مفاهیم وجود واقعی ندارد بلکه امور انتزاعی است و درباره امور واقعی جز آنچه گفته شد چیزی نمیتوان گفت و چون مقیاس محسوسات «انسان» باشد و جز محسوسات چیزی را نتوان مطابق واقع دانست انسان مقیاس همه چیز میشود.

اما از آنچه در رساله پروتاگوراس برآمده است گویی بتوان این نتیجه را گرفت که قول پروتاگوراس شامل ارزشهای اخلاقی نباشد و فضایل اخلاقی را بتوان از جمله اموری دانست که همه کس باید آنها را بیاموزد و بپذیرد افلاطون که قول پروتاگوراس را به مذهب] اصالت نسبیت ۲ با قول هراکلیتوس به مذهب اصالت حرکت به یک رشته کشید در رفع این تعارض گفت که اشیاء محسوس متعلق علم کلی و قطعی نیست و بر حسب اوضاع و احوال و اشخاص متفاوت می شود اما امور معقول که مافوق محسوسات است و مفاهیم اخلاقی

نیز از جمله آنهاست ماهیات ثابت و واحد و مطلق است. البته نمی توان گفت که قصد پروتاگوراس نیز همین بوده است زیرا که چنین تعبیری با افکار او سازگار نیست اما میتوان گفت که اشیاء مجسوس و امور اعتباری را به یک درجه و به یک صورت متعلق معرفت نمی دانسته وا

2. Relativismne

۱ ارسطو، ما بعد الطبيعه، بنا، ۹۹۷ ب، ۹۹۸ الف.

3. Mobilisme

۱۱۶

مقالات داودی

در بین آنها قائل به تفاوتی بوده است و اگر توجه کنیم که او در بین ارزشهایی که اشخاص بر امور اخلاقی و مدنی می نهند قائل به سلسله مراتب بوده و آراء بعضی را بهتر و درست تر از آراء دیگران میدانسته است این تفاوت بیشتر معلوم میشود. اما معنی این تفاوت را بعد از بحث راجع به معنی انسان بهتر و بیشتر باز می یابیم.

آیا منظور از انسان انسان فردی است؟

«انسان» در این عبارت به چه معنی آمده است؟ - معمولاً انسان را به معنی فرد انسان گرفته و گفته اند که مقصود پروتاگوراس این بوده است که فرد انسان را با احساسات متغیر خود و در هر کدام از اوضاع و هر کدام از آنات مقیاس همه اشیاء و ملاک نیستی و هستی آنها بداند و بدین ترتیب هر شیئی در هر نوبتی از ادراک در نزد من همان است که در دیده من چنان مینماید و برای تو همان که به چشم تو می آید. غذایی در دهان بیمار تلخ مینماید و همان غذا به دهان تندرست شیرین میآید و در هر یک از این دو مورد همان است که مینماید و اگر بگوییم که یکی از این دو تأثر درست تر از دیگری است بی معنی است زیرا که تأثر فعلی همیشه واقعی است. این تفسیر مطابق با نظر افلاطون درباره پروتاگوراس در رساله تئتتوس است و بر حسب این

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۴۰-۱۰۵ ، ترجمه فرانسوی، مطابق با

ص ۸۸-۸۹ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۷

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۳۱

افلاطون، تئتتوس ۱۵۲

مقاله چهارم

۱۱۷

قول پروتاگوراس را حکیمی قائل به مذهب اصالت فرده باید دانست. چنانکه یکی از مؤلفان معاصر که بر هر کدام از سوفسطائیان لقبی مخصوص مطابق مشرب فلسفی مشخص او داده و مثلاً گرگیاس را «نیست انگار نامیده پروتاگوراس را قائل به مذهب اصالت فرد خوانده است. شرحی که افلاطون در رساله تئتتوس بر این قول آورده در موردی است که اهل مجلس میخواهند که تعریفی برای علم بیابند.

تئتتوس جوان که مجبور شده است که «علم» را همان «احساس بداند از سقراط میشنود که این تعریف همان است که پروتاگوراس در کتاب خود آورده و انسان را مقیاس همه اشیا شمرده است. سقراط از این قول پروتاگوراس این نتیجه را میگیرد که شناسایی هرگز نمی تواند بر خطا باشد زیرا که هر چیزی در هر لحظه ای همان است که بنظر می آید هیچ معرفتی نمیتواند با معرفت دیگر معارض باشد و هیچ کدام از اموری را که ادراک میکنیم نمی توانیم با شیئی که متعلق ادراک است مطابق تر بشماریم زیرا که چنین شیئی موجود به وجود ثابت نیست و در اشیا چیزی جز حرکت وجود ندارد و به قول سقراط این قولی است که حکما جملگی برآنند اعم از پروتاگوراس و هراکلیتوس و امپدکلس و اپیخار موس و حتی او میروس [هومر شاعر و تنها پارمنیدس و اصحاب او در صف مخالف واقع اند. چیزی که بتوان آن

Praechter به نقل دو پرنل سوفسطائیان، ص ۱۹).

Nihiliste ، دوپرئل سوفسطانیان، ص. ۱۵.

افلاطون تئتتوس ثنای تتوس) ۱۵۲

1. Individualisme

4. Epicharme

مقالات داودی

۱۱۸

را سفیدی نامید نه در چشم آدمی وجود دارد و نه در خارج از آن چیزی که ادراک میشود و تنها همان است که وجود دارد تألیفی است از چیزی که محرک احساس است و چیزی از ما که این احساس را حاصل میکنیم و یا خود چیزی از عضوی که این احساس را حاصل می کند.

سقراط در موارد متعدد ذکر این نظریه را در همین رساله از سر می گیرد در حین ادراک کیفیتی چیزی که عبارت از خود این کیفیت باشد وجود ندارد، بلکه تنها نحوه ای از شیئی که به ادراک آمده و از همین ادراک تعین گرفته است وجود دارد هیچ کدام از «فاعل و منفعل موجود نیست بلکه آنچه موجود است نحوه انفعال است؛ جز شدن چیزی در میان نیست کلمه «بودن» را باید حذف کرد زیرا که بی معنی است اگرچه عادت ما را بر آن میدارد که گاهی آن را بکار ببریم نه تنها معلوم بی آنکه علم عالم بدان تعلق گیرد، بی معنی است عالم نیز بی آنکه چیزی باشد که معلوم او شود معنی ندارد؛ آنگاه که چیزی را احساس میکنیم که پیش از آن نمی کردیم یا تأثری می یابیم که پیش از آن نداشتیم دیگر همان نیستیم که بودیم بلکه کسی دیگر و چیزی دیگریم و از همین جاست که میتوانیم چیزی را نسبت به چیزی بزرگ و نسبت به چیز دیگری خرد بشماریم. در صورتی که اگر میتوانستیم اشیا را همیشه همان بدانیم که بوده است دیگر چنین اسنادی نمیکردیم یعنی مثلاً سقراط را نمی توانستیم بزرگتر

ا افلاطون تئتتوس ثنای تتوس) ۱۵۷

مقاله چهارم

۱۱۹

از تئتتوس به اندازه ای که در کودکی بود و بزرگتر از او به اندازه ای که در بزرگی هست بدانیم بی آنکه تن سقراط را در این مدت از زمان تراشیده یا فشرده باشند. اگر قول پروتاگوراس را به همان معنی که مطابق با تأویل افلاطون باشد بگیریم باید گفت که هیچ شیء ثابت و واحدی وجود ندارد. همه چیز به همان صورتی است که ادراک میشود و ادراک به منزله تلاقی چیزی است که از خارج می آید و علت فاعله تأثر میشود با چیزی که از فعل آن منفعل میگردد. چون متعلق ادراک خارج از خود ادراک وجود مستقلی ندارد هیچ ادراکی را نمی توان گفت که با متعلق خود مطابق نیست در نتیجه هیچ چیزی را که هر کسی در هر لحظه ای و به هر صورتی ادراک کند نمی توان بر خطا دانست چیزی که به نظر کسی یا در مدینه ای صحیح بنماید چیز دیگری جز آن برای آن شخص یا در آن مدینه صحیح نمی تواند بود. ۲ بدین ترتیب آنچه در فکر هر یک از آدمیان بگنجد، و این خود مشتمل بر همه اکناف و اطراف وجود است در دایره نسبیت در می آید، یعنی هر چیزی نسبت به هر کسی حقیقتی جداگانه میشود. نسبیت فقط صفت معرفت نیست بلکه خود واقعیت نیز در معرض آن قرار دارد

پس اگر آبی را کسی گرم و دیگری سرد مییابد فقط نباید گفت که آن آب نسبت به این دو کس دو شیء متفاوت جلوه میکند بلکه باید دانست که خود آب نیز از حیث مقدار حرارت خود دو شیء جداگانه

۱ دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۷.

ریو تاریخ فلسفه، ص ۱۱۳

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

۱۲۰

می شود.

مقالات داودی

پس این نسبیت را نباید با آنچه امثال پاسکال در صدد توجیه آن برآمده اند مشتبه ساخت پاسکال میگوید که تعارضاتی که در ادراک انسان پیش می آید تناقضات نفس وجود نیست بلکه ناشی از نسبیت ادراک است و مفاهیم متقابل مانند فوق و «تحت» و «حرکت» و سکون و اتصال و انفصال» و «عینیت و غیریت تنها در ذهن انسان طارد یکدیگر است اما در عالم خارج چنین تناقضاتی معنی ندارد بلکه همه چیز با یکدیگر منطبق و مؤتلف است. اما «نسبیت پروتاگوراس نسبیت عامی است که هم شامل «معرفت» است و هم شامل «وجود».

این مذهب اصالت نسبیت با مذهب اصالت احساس ۳ متلازم است یعنی شناسایی جز احساس نیست و هیچ چیز را جز با . احساس نمیتوان شناخت و هر احساسی در هر دمی که ما آن را

۱۱ ۱۲ ۱۶۶۲-۱۳) ریاضیدان و فیزیکدان و فیلسوف و نویسنده فرانسوی . گرچه بعضی از محققان من جمله بروشار Brochard به استناد به سکستوس امپیریکوس Sextus Empiricus و رساله کراتولوس ،افلاطون ،۵۸ و تئتتوس ثنای تتوس ۱۵۱ و ۱۶۱ و ۱۶۶ گفته اند که قول پروتاگوراس حاکی از نفی واقعیت نیست، زیرا که او مانند اسلاف خود از آن جمله هراکلیتوس و دموکریتوس می گوید که آنچه را که نیست نمی توان مورد تفکر قرارداد و بنا بر این «وجود» و «حقیقت» که ما درباره آنها فکر میکنیم در واقع نیز وجود دارند. اما چون پروتاگوراس روح انسان را با تمام قوای آن به معرفت حسى تأویل میکند نسبیت این معرفت را با تغیر و تناقضی که در آن است به فکر انسان و از آنجا به سراسر هستی بسط میدهد و مقیاس حقیقت را همین فکر مؤول به احساس می داند و از اینجا نتیجه میگیرد که همه چیز حقیقت دارد. شوالیه تاریخ تفکر ص (۱۳۰)

3. Sensualisme

مقاله چهارم

۱۲۱

حاصل میکنیم بدیهی و حقیقی است پس پروتاگوراس مرجع فکر را احساس میدانست و چون احساس بالذات متغیر است و مدام جامع اضداد میشود وجود نیز که مقیاس آن احساس است مثل خود احساس در معرض تغیر و مشتمل بر تناقض است و اشیاء چنان اند که می نمایند.

قول به [مذهب اصالت احساس با قول به اصالت صیرورت ۲ ملازمت دارد. بر حسب این فکر که شاید بتوان آن را مأخوذ از دموکریتوس یا هراکلیتوس دانست همه چیز بدون توقف همواره دیگرگون میشود درباره هیچ شیئی نمیتوان گفت که چنین یا چنان است نه حتی میتوان گفت که هست تنها مثل هراکلیتوس میتوان گفت که صیرورت دارد، این یا آن میشود.

درباره آنچه موجود نیست نمیتوان فکر کرد زیرا که مرجع فکر حس است و چیزی جز آنچه وجود دارد احساس نمی شود؛ شناسایی بالقوه بی معنی است فقط امری حقیقت دارد که بالفعل احساس شود. برعکس چیزی که بالفعل احساس شود حقیقت دارد یعنی وقوع خطا در احساس که شناسایی به تمامی عبارت از همان است، ممکن نیست.

۱ دیلس حکمای پیش از سقراط به وساطت شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹)

افلاطون، تئنتوس ۱۵۲

.۴ شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

2. Vevenir

ه تأثیر آراء دموکریتوس و مگاریان در این رأی پیداست. ریو، تاریخ فلسفه

ص ۱۱۳؛ در پرتل، سوفسطائیان، ص. (۱۹).

۱۲۲

مقالات داودی

اگر این تفسیر را بپذیریم یعنی انسان را به صورت فردی آن و با معرفت حسی جزئی که حاصل میکند ملاک حقیقت بشماریم مراد افلاطون حاصل میشود؛ زیرا که چون احساس هر کسی همان است که اوراست و قابل انطباق بر احساس شخص دیگری نیست و شناسایی دیگری جز احساس وجود ندارد و حقیقت نیز همان است که شناخته میشود باید گفت که هر گونه قاعده و ملاکی در اشیاء و امور اعم از مادی و معنوی از میان میرود و هر کسی هر چیزی را بدانسان میشناسد که در می یابد یا خود میخواهد که دریابد و از اینجاست که امیال و اهواء و مصالح اشخاص ملاک تشخیص حقایق اشیا در انظار آنان میشود و پروتاگوراس چنانکه افلاطون میخواسته است و یا چنانکه بعضی از سوفسطائیان مانند کالیکلس بوده اند جلوه میکند.

اما شاید نتوان پروتاگوراس را چنین دانست و مخصوصاً او را که بیش از همه فیلسوفان کهن طبع مدنی و خلق اجتماعی داشته است شاید نتوان قائل به مذهب اصالت فرده پنداشت. بهتر است که نظری به تفاسیر دیگری که از قول او کرده اند بیندازیم تا شاید بتوانیم حقیقت این قول را روشن سازیم

آیا منظور صورت نوعی انسان است؟

تفسیر دیگری که بعضی از محققان کرده اند حاکی از این است

۱ گمپرتس Gomperz ، به نقل دو پرتل، سوفسطائیان، ص. (۱۶).

۱۲۳

مقاله چهارم

که پروتاگوراس آنگاه که گفته است که انسان مقیاس همه اشیاست انسان را در مقابل مجموعه اشیا قرارداده و بنا بر این انسان کلی یا ماهیت نوعی انسان و یا طبیعت ذاتی او را از آن حیث که «فاعل» واحد و ثابت شناسایی است در نظر گرفته است. اگر چنین باشد نمی توان از آن استنباط کرد که هر چیزی به نظر هر کس هر گونه بیاید. در حقیقت نیز همان گونه است بلکه پروتاگوراس را به سبب اظهار این رأی میتوان پیشرو کانت یا در زمره تجربی مذهبان جدید بشمار آورد و نخستین کسی دانست که اصالت را از مورد شناسایی گرفته و به «فاعل آن داده است و در مقابل طبیعت شناسان که قائل به اصالت طبیعت خارجی بودند و تنها کار انسان را در قبال طبیعت مبادرت به اکتشاف آن یا استخراج قوانین آن می دانستند بدین نکته پی برده است که ذهن انسان در عمل شناسایی، امر غیر متعین خارجی را بر قوالب ذاتی ذهن خود منطبق میسازد و بدین ترتیب حقیقت هر شیئی صورتی است که آن شیئی در ضمن شناخته شدن از جانب انسان به خود گرفته است.

آیا این قول را میتوان قبول داشت؟ آیا میتوان پروتاگوراس را مثل كانت یا مثل بعضی از تجربی مذهبان قائل به مذهب اصالت ذهن به مفهوم جدید آن دانست؟ اگر چنین کنیم پروتاگوراس را از آنچه خود بوده است و از آنچه در زمان خود می توانسته است بگوید

کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۴ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۷

2. Kant (1724-1804)

3. Objet

اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۷.

4. Sujet

۱۲۴

مقالات داودی

بسی دور ساخته ایم؛ زیرا که اولاً فکر یونانی در آن زمان هنوز به تصور ماهیت ثابته انسان نرسیده بود و این امر بعد از او در زمان اخلاف او صورت پذیرفت. ثانیاً نظر پروتاگوراس اصولاً با قول به ثبات طبیعت و وحدت ماهیت در افراد انسان سازش نداشت. ثالثاً برای تأیید صحت این تفسیر هیچ گونه قرینه دیگری از اقوالی که به پروتاگوراس انتساب یافته و یا در اقوال دیگران آمده است وجود ندارد.

منظور از انسان چیست؟

وقتی که به آراء فیلسوفی مستقیماً دسترسی نباشد و می باید با استناد به اشاراتی که دیگران از موافق و مخالف به عقاید او کرده اند فلسفه او را تجدید بنا کرد احتیاطی بسیار لازم میآید تا از حقیقت امر تا آنجا که امکان دارد بدور نیفتیم و این همان حالی است که فلسفه پروتاگوراس دارد پس با کمال احتیاط باید دید که از آنچه افلاطون گفته است درباره او چه میتوان دریافت؟

اگرچه منظور افلاطون از آنچه راجع به پروتاگوراس گفته یا از زبان او آورده این بوده است که آراء خود را محرز و مسجل سازد از تلو همین اقوال میتوان به نکاتی که حقیقت امر را معلوم دارد پی برد افلاطون فرض میکند که پروتاگوراس در زمان وقوع محاوره تئتتوس زنده است و آنگاه قطعه ای از قول او در این محاوره انشا

. یعنی شاید بتوان هیپیاس Hippias سوفسطایی را کسی دانست که فکر او واکنشی در برابر پروتاگوراس برای بازگشت نسبی به مذهب اصالت طبیعت (Naturalisme)، بوده است دو پرتل، سوفسطائیان، ص. (۱۶).

مقاله چهارم

میکند. این دو نکته را در این قطعه نمیتوان نادیده گرفت ۱ پروتاگوراس عدم مساوات افراد را در استعداد تصدیق

۱۲۵

می کند و به همین سبب تمایز آنها را از یکدیگر ممکن می شمارد. سقراط میتوانست بر او ایراد بگیرد که اگر ادراک هر کسی به هر درجه ای و در هر زمینه ای مقیاس حقیقت باشد تمایز این افراد چه معنی دارد. اما این ایراد در صورتی وارد میبود که پروتاگوراس واقعاً و از هر جهت مرجع همه قوای مدرکه انسان را احساس میدانست. اما - انصاف باید داد که او چنین نمیخواسته است. اگرچه در مورد احساس به تأکیدی تمام گفته است که احساس از آن حیث که احساس است قابل انکار نیست و هر احساسی در هر موردی کاشف حقیقت حال است و این مطلب در حد خود بدیهی است، از طرف دیگر همه کوشش خود را در اثبات اختلاف استعداد عقلی و طبقه بندی اشخاص از این لحاظ و تصدیق وجود اشخاص عاقل تری که شایسته تعلیم دیگران باشند بکار برده و خود را نیز از زمره همین اشخاص بشمار

آورده است.

۲ در جوار معارفی که افراد را حاصل میشود معارفی نیز وجود دارد که مردم به اشتراک دارای آنها هستند و از راه مکالمه در میان آنان مبادله میشود همان طور که درباره امور محسوس تشخیص فرد انسان مقیاس حقیقت است در مورد این قبیل از امور تشخیص جامعه مدنی است که باید مقیاس حقیقت بشمار آید. و اموری مانند

افلاطون تئتتوس ۱۶۶-۱۶۷

۱۲۶

مقالات داودی

«عدالت» و «شرافت» از همین قبیل است که به حکم مدینه برقرار میشود و تغییر نحوه تشخیص مدینه برای تغییر صورت آنها کافی است و بدین ترتیب دیگر پروتاگوراس را نمیتوان قائل به «مذهب] اصالت فرد دانست.

پروتاگوراس هم خطیب است و هم مربی و چنانکه گفتیم فلسفه او وسیله ای برای توجیه دو فن خطابت» و «تربیت» است که در واقع یکی بیشتر نیست. آنچه برای خطیب و مربی اهمیت دارد تأثیر در دیگران است اگر طبایع اشخاص و اشیاء بر طبق نظر پارمنیدس تغییر ناپذیر میبود میبایست هر کس را به طبیعت خود او واگذاشت؛ اما پروتاگوراس با چنین نظریه ای مخالف بود و به ثبات وجود و وحدت آن اعتقاد نداشت. از همین رو میگفت که آنگاه که ما چیزی را می شناسیم با طبع ثابت یا ذات واحدی که قبل از فعل شناسایی متحقق باشد تلاقی نمیکنیم تا شناسایی ما انعکاس این ذات واحد یا وجود ثابت در ادراک ما باشد بلکه آنچه اصالت دارد فعالیت انسان است. این مائیم که از یک طرف مادۀ بی تعین بی صورت بی ثباتی را که به احساس ما عرضه میشود هر کدام با آلت حسی خود و جدا از ادراک دیگران میگیریم و میپذیریم و این ظواهر آنی و فردی را که به خودی خود قابل تصدیق و تکذیب نیست چنانکه خود دریافته ایم تعبیر میکنیم و از طرف دیگر بوضوح میبینیم که در میان این تعبیرات اموری هم وجود دارد که بدانها نام واحدی میدهند و مورد اشتراک همه افراد انسان یا لااقل همه اعضای مدینه با یکدیگر می شود و وجود همین امور مشترک است که تکلم را امکان پذیر

۱۲۷

مقاله چهارم

میکند و انتقال مفاهیم را از معلم به شاگرد میسر میدارد و خطابه و تعلیم را که فن پروتاگوراس است موجه میسازد.

آنچه به ظهور رسد یا آنچه پدید آید به نظر پروتاگوراس اهمیت بسیار دارد. اما نباید تصور کرد که منظور او انعکاس شیء در شخص ماست به صورتی که شاید مطابقت با خود آن شیء داشته یا نداشته باشد؛ بلکه منظور او پذیرفته شدن شیء از طرف شخص است. بنا بر این وضعی که انسان اختیار کرده و طبیعتی که بر اثر تربیت پذیرفته است در چگونگی تلقی اشیا و امور مؤثر است و ملاک تشخیص حقیقت از جانب اوست. پس آنچه مهم است و مربی باید بدان توجه کند ساختن و پرداختن انسان است به نحوی که امور حسی و جزئی و آنی را که با حواس خود دریافت میدارد چنان تعبیر کند که با طرز تعبیر افراد دیگر مدینه و آنچه در مدینه بر اثر مواضعات افراد صحیح دانسته شده موافق باشد و با «عدالت» و «شرافت» که به حکم پروتاگوراس همه مردم باید دارای آنها باشند سازگار آید و بدین ترتیب تعبیری را که انسان از اشیا میکند و همان است که مقیاس حقیقت است صحیح تر و بهتر به ظهور رساند.

طبیعت شناسان ماده را با وجود خارجی آن امر واقعی و قطعی می دانستند؛ اما پروتاگوراس چنین واقعیتی را از ماده سلب میکند و قول او به مذهب اصالت نسبیت به معنی مخالفت با مذهب]

2. Les Apparences

1. Conventions

در باب افسانه اپیمتئوس و پرومتئوس ر.ک. افلاطون، پروتاگوراس ۳۲۱-۳۲۰

۱۲۸

مقالات داودی

اصالت طبیعت است. او میخواسته است بگوید که حقیقت اشیا در صورت مادی خارجی طبیعی آنها نیست بلکه در نحوه ای از ظهور آنها در ادراک ماست توافق اذهان و قرارداد ضمنی یا صریح در بین افراد انسان باعث ثباتی در کیفیت تلقی اشیا میشود و وحدتی در طرز تعبیر ما از امور پدید می آورد و همین امر ارزشهای اخلاقی و مدنی را برقرار میدارد پس بدین ترتیب اعتبار اشیا و امور نه به حکم طبیعت بلکه به حکم انسان است نه به حکم انسان فردی بلکه به حکم انسان مدنی است. دلیل بارزی که بر صحت این قول داریم نامیده شدن هر کدام از اشیا و امور اعم از معنوی یا مادی در مدینه واحد به نام واحد است. ۲

مذهب ] اصالت مواضعه ۳

پس بدین ترتیب ارزشهای اخلاقی با اینکه وجود دارد جزء اموری نیست که به حکم طبیعت مقرر شود و به همین سبب از ثبات و وحدت برخوردار باشد بلکه جزء اموری است که در مدینه ای معین و در زمانی معلوم و وضعی مشخص به حکم توافق آراء اشخاص مساعدتر و مفیدتر و به صلاح عمل نزدیکتر باشد پس در همان حال که اختلاف تشخیص و تفاوت تعبیر در میان افراد برجای میماند و حقیقت را در نظر هر کسی به نحوی مخصوص جلوه میدهد وفاق اشخاص در امور

دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۲۰-۲۵

1. Naturalisme

3. Conventionnalisme

۱۲۹

مقاله چهارم

مدنی نیز قوانین معتبری با ثبات نسبی پدید می آورد. بدین ترتیب هر فردی میتواند نظری مخصوص درباره هر امری اظهار کند بی آنکه بتوان آن را خطا دانست و نیز میتواند با تدابیری امور مدینه را به جهتی سوق بدهد که مقتضای رأیی باشد که خود آن را صحیح میداند. اما این را نیز باید بپذیرد که به همان دلیل که صحت آراء به حکم طبیعت نیست و تشخیص انسان است که ملاک حقیقت آنهاست به دستاویز تشخیص خود حق مخالفت با تشخیص مدینه و مقاومت در مقابل آن یا انقلاب بر ضد آن را ندارد. بدین ترتیب ملاحظه میشود که چگونه رأی پروتاگوراس را برخلاف آنچه ظاهر امر حکم میکند میتوان مدافع سنن مدنی و حافظ اخلاق عرفی دانست با این تفاوت که سنن جامعه را از حقیقت مطلقه برخوردار نمیداند بلکه آنها را قواعدی میشمارد که اعضای مدینه در آن توافق جسته اند و جملگی با هم این قواعد را مفیدتر و مساعدتر دانسته اند. پس بجای اینکه او را قائل به مذهب اصالت فرد بینگاریم یا فیلسوفی نیست انگار بشماریم یا نظریه ای مثل نظریه کانت به وی منسوب داریم بهتر آن است که از جهتی قائل به مذهب اصالت تجربه ، و از لحاظی قائل به مذهب اصالت مواضعه، و بالاخره او را از پیشروان مذهب اصالت صلاح عملی بدانیم و با توجه به همه این جهات و ملاحظه همه این قیود در زمره اولین کسانی مذکور

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۵ - ۱۰۷ ترجمه فرانسوی، مطابق با

ص ۸۹-۹۱ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۷-۱۰۸

2. Empiriste

3. Conventionnaliste

4. Pragmatisme

مقالات داودی

۱۳۰

داریم که قائل به مذهب اصالت انسان شده اند.

اینک علاوه بر قرائنی که از دو رساله پروتاگوراس و تئتتوس آوردیم در تأیید صحت این نظریه میتوانیم به شواهد دیگری نیز استشهاد کنیم

کلمات و قواعد آنها قراردادی است

در رساله کراتولوس افلاطون میبینیم که هر موگنس و کراتولوس درباره منشاء زبان با یکدیگر به گفت و گو برخاسته و هر کدام در یکی از دو حد افراط و تفریط قرار گرفته اند. هر موگنس از هر جهت کلمات را مولود مواضعه میداند و کراتولوس آنها را با طبایع اشيا مرتبط می.شمارد سقراط در حد وسط جای میگیرد و میگوید که اگر هم دلالت کلمات را بر اشیاء دلالت وضعی بدانیم این مواضعه ممکن است طوری باشد که لفظ موضوع با طبیعت شیء تناسب بیشتر داشته و بهتر از کلمات دیگر باشد و به همین سبب «کلمات نیز مثل قوانین ممکن است بد یا خوب باشند و در اثنای این مکالمه فرصتی بدست می آورد تا بگوید که نظریه مبنی بر مذهب اصالت مواضعه در مورد زبان از پروتاگوراس است و به قاعده فلسفه او که انسان را مقیاس همه اشیا میدانسته است ارتباط دارد از این قول پیداست که افلاطون هر موگنس را نماینده کسانی که اعتقاد به رأی پروتاگوراس به طور محدود و معتدل دارند شمرده است. اما رأی

1. Humanise

2. Cratyle

3. Hermogène

مقاله چهارم

۱۳۱

تغيير. کراتولوس را نیز شاید بتوان از لحاظی به رأی پروتاگوراس ارتباط داد زیرا که بر طبق قاعده مذکور اشیا خود از وجود حقیقی برخوردار نیستند و آنچه بدانها وجود میدهد و از ثبات گونه ای بهره مند می سازد کلماتی است که در مقابل اشیائی اختیار میشود و چون به تشخیص انسان که مقیاس حقیقت است اختیار میشود به همان ترتیب و بر طبق همین مناسبت به جزئی از واقعیت بی ثبات و بی تعین وجود متعین و مستقلی میدهد . و و موقتاً ثبات بدان میبخشد و و ا البته کمترین تغییر در الفاظ به همان نسبت موجب تغییر در نحوه تلقی اشیاء و یا خود حقیقت آنها خواهد بود. بدین ترتیب اگرچه الفاظ وضعی است در بین الفاظ و اشیاء ارتباطی نیز وجود دارد. منتهی نه بدین صورت که الفاظ را تابع طبایع اشیاء بدانیم بلکه الفاظ را باید متغیری دانست که طبایع اشیا تابع آنهاست. البته چون تکلم امری اجتماعی است هر فردی در چنان حدی واقع نیست که بتواند هر علامتی را که بخواهد اختیار کند و یا آن را به دلخواه خود دگرگون سازد، بلکه تشخیص مدینه است که مقیاس صحت الفاظ و حقیقت معانی آنهاست.

از همین بحث معلوم میشود که چرا میبایست پروتاگوراس این همه به صرف» و «نحو توجه یافته و در تشخیص انواع جمله و اقسام کلمه و فنون تعبیر تَوَغُل کرده باشد چه اگر انسان مقیاس حقیقت اشیاء است و منظور از انسان انسان مدنی است الفاظی که

۱ دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۳۶-۳۸

۲ از قبیل جمل دعائی و سؤالی و جوابی و امری

۱۳۲

مقالات داودی

بر حسب مواضعه در مقابل اشیا اختیار میشود معبر حقایق آنها به نحوی که در آن مدینه تلقی میشود خواهد بود و بدین ترتیب پرداختن به الفاظ برای شناختن حقایق ضرورت دارد خاصه اگر به جنبه وضعی کلمات و تعبیرات و صفت اعتباری تقسیمات کلام توجه کنیم که پروتاگوراس تقریباً در همه جا چنین کرده است.

مفاهیم ریاضی قراردادی است

دیوگنس لائرتی نوشته ای در ریاضیات به پروتاگوراس منسوب داشته است. بعضی از محققان این انتساب را صحیح نشمرده و مأخذ آن را قطعه ای از ارسطو دانسته اند که در ضمن آن قولی از پروتاگوراس در رد اصحاب هندسه آورده است و آن اینکه دایره را نمی توان با ستاره طوری مماس کرد که نقاط تماس بیش از یک نقطه نباشد. و در واقع با این قول اعتبار این قضیه را که خط مستقیم می تواند فقط در یک نقطه با محیط دایره مماس باشد رد کرده و استدلال هندسی را به استناد تجربه ابطال نموده است. بعضی خواسته اند این گفته را طوری تفسیر کنند که حاکی از این باشد که مفاهیم ریاضی اصل تجربی دارد و به حکم تجربه باید محقق شود و مثلاً از این لحاظ پیشرو کسانی مثل جان استوارت میله باشد. اما اگر

۱ دو پرئل سوفسطائیان، ص ۵۰-۵۲

این قول به وساطت دوپرئل سوفسطائیان، ص ۴۶ نقل شده است.

دیلس، حکمای پیش از سقراط به وساطت دو پرئل سوفسطائیان، ص ۴۶

.۴ ارسطو، ما بعد الطبيعه، بنا، ۹۹۸ الف.

5. Jahn Stuart Mill (1806-1873)

مقاله چهارم

۱۳۳

درست دقت کنیم این قضیه با اصل فلسفی او که انسان مقیاس همه اشیاست مناسبت دارد یعنی پروتاگوراس در ضمن آن خواسته است که بگوید قواعد ریاضی از لحاظ انسان و به اختیار انسان مفهوم میشود و در نتیجه مواضعه معنی پیدا میکند نه اینکه از طبیعت به فکر ما القا گردد و از همین جا مطابق با خواص ذاتی و ضروری ماده باشد.

بدین ترتیب در مقابل کسانی مثل اليائیان یا فیثاغوریان قرار گرفته است که «هندسه» و «حساب» و «فیزیک را علم واحدی میدانستند و بعضی از آنان با قول به وحدت موجود و بعضی دیگر با قول به کثرت موجود در این عقیده مشارکت داشتند که اعداد و اشیا مفهوم واحدی بیش نیست اما پروتاگوراس بر آن است که مفاهیم ریاضی از عناصر مطلق است و اصلاً چنین وجود مطلقی که مقدم بر تلاقی با ذهن شخص مدرک و قبل از تعبیر ادراک به حکم مواضعه حاصل باشد معنی ندارد و این درست مخالف با رأی پارمنیدس و پیروان اوست که در آن روزگار اعتباری بسیار تحصیل کرده بود ثبات مطلق وجود را که الیائیان تعلیم میکردند طبیعت - شناسان نیز قبول داشتند. با این تفاوت که اینان با قول به ثبات صور موجودات به کثرت آنها قائل شدند و بدین ترتیب اعتقاد به صور ثابته کثیره از لیه پیدا آمد که همه ظواهر موجودات نتیجه ترکیبات مختلف و متغیر آنهاست. امپد کلس انباذ قلس با قبول عناصر چهارگانه ای که مبادی اشیا در نظر او

ا با «وحدت وجود» اشتباه نشود. قائلین به وحدت موجود پارمنیدس و اتباع او را می گویند.

فیثاغورس و اتباع او که عدد، یعنی کثرت را اصل میگرفتند.

مقالات داودی

۱۳۴

بشمار می رفت و لئوکیپوس و دموکریتوس ذیمقراطیس با اعتقاد به جزء لا يتجزی در همین سلک منسلک بودند و همین دو تن بودند که این اجزاء صغار را به لفظی نامیدند که بعداً افلاطون نیز در تسمیه صور کثیره ثابته وجود که قول به آنها اصل طریقت او بود اختیار کرد و مترجمان عربی زبان آن را به «مثل» تعبیر کردند.

مذهب ] اصالت نسبیت

در برابر اینان پروتاگوراس وجود مطلق واحد ثابت را اعم از اینکه واحد یا کثیر باشد انکار کرد و آنجا که پارمنیدس علم را بر دو گونه می دانست و فقط علمی را که تعلق به حقیقت ثابته جوید درست می انگاشت و قسم دیگر آن یعنی علم به ظواهر فناپذیر اشیا را موهوم می پنداشت پروتاگوراس تنها به همین قسم اخیر از علم توجه داشت وجود مطلق را نفی میکرد و به نسبیت آن قائل بود.

بسیاری از مسائلی که طرح کرده و معایاتهایی که پیش آورده است شاهدی بر صحت این مدعاست به پروتاگوراس اقوالی نسبت داده اند که به قصد اینکه عجز مخاطب را به ثبوت رساند و او را در برابر خود به زانو درآورد ترتیب میداده و گویی بیش از حد دل بدین سخنان خویش میداشته است بسیاری از این شیطنت ها که به او و دیگر سوفسطائیان نسبت یافته صرف به قصد تبکیت خصم نبوده است

2. Apories

1. Idées

مثلاً چون بخواهند که جوانی را دانشمند سازند، می خواهند که او آن باشد که ←

مقاله چهارم

۱۳۵

بلکه او با استفاده از طرح این مسائل میخواسته است زمینه را برای حل آنها از راه تصدیق اصالت نسبیت آماده سازد و این اشکالات منطقی را بدان سبب بر می شمرده که مطلق نگری را در تفکر فلسفی از اعتبار بیندازد. اینان در دوره بحران علم ظهور کرده بودند، دوره ای که به سبب بروز مشکلاتی در علوم افکار مضطرب شده و مبانی علوم تزلزل یافته بود تفکر ریاضی به سبب مواجهه با اعداد موهوم [اصم] و لزوم تصور لایتناهی به بن بست رسیده و انتقادهای زنون الیائی تصور «حرکت» و «زمان» و «مکان» را قرین اشکال ساخته بود. پروتاگوراس و اتباع او قصد آن کردند که با سوق افکار به تصدیق نسبیت و دور ساختن آنها از تصور مطلق» و سلب اعتبار از ثبات وجود این گونه مسائل را حل کنند و افکار را از نو آرام و قرار بخشند. پلوتارخوس از گفت و گویی یاد کرده که در مدت یک روز در میان پریکلس و پروتاگوراس جریان یافته است مورد بحث این بوده که اگر در بازی زوبین ،اندازی زوبین از دست یکی از بازیکنان بدر رود و به یکی از تماشاکنان بخورد و او را به هلاکت رساند گناهکار در این میان چه کسی است؟ بحث در تشخیص مقصر در واقع بحثی راجع به مسؤولیت است. از تحقیق در صحت انتساب چنین محاوره ای به پروتاگوراس چشم میپوشیم اما همین قدر که چنین گفت و گویی را در تواریخ بدو

نیست، یا آن نباشد که هست پس میخواهند که او نیست باشد، و یا خود نابود شود. (نقل به معنی از افلاطون اوتود موس (۲۸۳)

۲ دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۴۸.

1. Zenon d'Elée

۱۳۶

مقالات داودی

نسبت داده اند حاکی از اعتقاد او به نسبیت مسؤولیت و لزوم تشخیص آن به حکم مواضعه و بر حسب اختیار انسان تواند بود.

در کتاب طبیعت ارسطو و کتاب طبیعت سیمپلیکیوس اسنبليقيوس - سنبليقيس از گفت و گویی سخن رفته است که زنون و پروتاگوراس با یکدیگر داشته اند مورد بحث این بوده است که اگر مقداری دانه ارزن مثلاً به گنجایش یک قفیز ، فروریزد صدایی از آن در می آید و نیز اگر یک دانه ارزن نیز بیفتد صدایی میدهد. با توجه به نسبتی که در بین تعداد دانه های یک قفیز ارزن و یک دانه ارزن وجود دارد جزئی از دانه ارزن نیز مثلاً به اندازه یک ده هزارم آن اگر فرود افتد میباید صدایی از آن درآید و حال آنکه چنین نمی شود. پروتاگوراس در پی این است که از این راه اثبات کند که کیفیات اشیا تابع ادراکی است که انسان از آنها دارد نه اینکه خود آنها در واقع چنین کیفیاتی را دارا باشند.

از این قبیل معارضات که گویی در آن زمان از اقوال جاریه بوده ) است بسیار میتوان آورد از جمله اینکه چند دانه گندم باید گرد هم آید تا بتوان گفت که توده ای از گندم فراهم شده است؟ چند دانه موی باید از سر بیفتد تا بتوان گفت که انسان کل شده است؟ و از این قبیل ... پروتاگوراس با استناد به این اقوال قصد آن دارد که زنون و

Simplicius به نقل دو پرنل سوفسطائیان، ص. (۴۸).

مغرب کفیز - کویز واحد وزن که در ازمنه و امکنه مختلفه متغیر بوده است.

ارسطو طبیعت کتاب ۷، ۲۵۰ الف.

4. R. de Sorite

مقاله چهارم

۱۳۷

همه کسانی را که به مطلق قائل اند مجاب سازد تا نتوانند عالم را مجموعه ای از اشیاء ثابت و کیفیات مطلق و یا خود به صورت موجود واحد بینگارند بلکه قول صحیح این است که کیفیات اشیا را تابع ادراکی که انسان از آنها دارد و مقتضیات این ادراک بشمارند. چه درباره هر امری اقوال متعدد مختلف میتوان آورد. این اختلاف خاصه درباره رفتار آدمی و چگونگی ،آن فزونی می گیرد. قول به ثبات طبایع امکان تربیت را از میان میبرد و قول به نسبیت امور و احوال موجب میشود که بعضی دیگر این شهوات را تابع قانون که حاصل اراده مشترک و متوافق اهل مدینه است گردانند و انسان را از آن حیث که از چنین حیاتی برخوردار است ملاک حقیقت بشمارند. پروتاگوراس چنین میخواست و تکلیف مربی را نیز همین میدانست.

نسبیت معرفت

برای فهم صحیح این طرز تفکر باید دید که پروتاگوراس در برابر چه کسانی بپاخاسته است. او با کسانی که به ثبات طبیعت قائل بودند مخالفت می ورزید خواه این کسان را به قول ارسطو ریاضی دانان فیثاغوری قائل به مذهب اصالت کثرت بدانیم خواه به قول فرفوریوس، طبیعت شناسان الیائی قائل به مذهب اصالت وحدت بخوانیم.

پارمنیدس الیائی قائل به این بود که حقیقت در وحدت طبیعت.

۱. ارسطو، ما بعد الطبيعه، بناء ۹۹۸ الف.

به نقل دو پرئل سوفسطائیان، ص. ۲۶.

۱۳۸

مقالات داودی

و ثبات وجود است. خطاست اگر مانند برخی از مردم بگوییم که اشیاء بوجود می آیند امروز چنین اند و از این پس رو به رشد و نمو می روند تا سرانجام به غایت سیر خود برسند و در این مسیر از مراحلی میگذرند که هر کدام از آنها را به نامی توان نامید و اگر درست بنگریم این مراحل جز در همین اسامی که برای نامیدن آنها وضع کرده اند وجود ندارد. پروتاگوراس گفت که حقیقت مطابق با رأی کسانی است که به همین قول اخیر قائل اند و چیزی که الیائیان آن را موجود مطلق و ثابت نامیده اند وجود ندارد. حقیقت نسبی است و به تبع تأثیر ذهن انسان در فعل شناسایی تغییر میپذیرد یعنی شناسایی انعکاس مستقیم ذاتی که به وجود ثابت خود موجود باشد در اذهان اشخاص نیست بلکه اذهان اشخاص در ضمن فعل شناسایی حقیقت را تمهید و تسمیه میکند. قول به ثبات وجود خواه مانند پارمنیدس آن را واحده ،بینگاریم خواه مانند فیثاغورس کثرت را در آن معتبر گیریم وجود ندارد. شناسایی فعلی است که در ضمن آن شخص انسان شیئی را که از خارج به او داده میشود بر خویشتن منطبق می سازد و علامتی برای آن اختیار میکند و اشخاص متعدد در یک زمان و در یک مکان و درباره یک سلسله از علائم توافق میجویند و از همین جا «زبان» بوجود می آید و از همین روست که به نقد اعتبار ادراک حسی پرداخته و در قول به تأثیر تکلم در شناسایی و نسبیت احکام صادره درباره اشیاء تأکید ورزیده و از همین راه ابواب فن منطق را گشوده

۱. دیلس، حکمای پیش از سقراط، قطعه ۱۷، به نقل دو پرتل، سوفسطائیان

ص ۲۹).

۱۳۹

مقاله چهارم

است. شناسایی فعل انسانی است نه پی بردن به اشیاء طبیعی یا خود راه جستن به امور الهی

دموکریتوس ذیمقراطیس که هموطن و همزمان پروتاگوراس بود و مثل همه طبیعت شناسان میبایست در برابر پروتاگوراس به مقاومت برخیزد ظاهراً از این کار غفلت نورزیده است. دموکریتوس کوشیده است که ظاهر را از واقع تشخیص کند اشیاء را به دو قسم تقسیم کرده است ۱ آنچه واقع امر است و چیزی غیر از جزء لا يتجزی» و «خلا» نیست. ۲ کیفیاتی که به ادراک حسی محسوس میشود و تنها از ظواهر اشیا چنانکه آدمی آنها را در می یابد، حکایت می کند. کیفیاتی که در خود اجزاء لا يتجزى است مشابه با کیفیات اجسامی نیست که از ترکیب آنها بدست می آید و در وضعی قرار می گیرد که بتواند به مقیاس حواس سنجیده شود کیفیات اجزاء صغاره که به احساس در نمی آید با کیفیاتی که در اجرام کباره به سبب احساس شدن به حواس انسان و تأثیر ادراک آدمی در آنها حاصل میشود.

تفاوت دارد و یا به قول خود دموکریتوس رنگ و شیرینی و تلخی امور وضعی است ولیکن جزء لا يتجزى و خلا واقعی است. این رأی را که خاص دموکریتوس است و این حکیم آن را بر آراء لئوکیپوس افزوده است ناشی از مقابله او با پروتاگوراس میتوان دانست. به اقتضای قول به مذهب | اصالت طبیعت در مقابل انسان است که دموکریتوس

1. Corpuscules

2. Corpus

دیلس حکمای پیش از سقراط ۶۸ (۵۵) ، ب ،۱۲، به نقل دو پرتل سوفسطائیان، ص ۲۹)

۱۴۰

مقالات داودی

تربیت را جز عمل به حکم طبیعت نمیداند و حال آنکه پروتاگوراس تربیت را تنها بدین سبب امکان پذیر میشمارد که انسان نیز مانند همه اشیاء دیگر فاقد طبیعت ثابته است و این همان رأیی است که پروتاگوراس در محاوره ای که افلاطون ترتیب داده و به نام این حکیم تسمیه کرده است از آن دفاع میکند و فضیلت اخلاقی را بدین سبب قابل تعلیم میشمارد که امر انسانی و مدنی است نه امر طبیعی و الهی برای تعلیم فضیلت کافی است که تقریبها و احتمالهایی را که در عمل گمان میبریم منظور داریم و بکوشیم تا بهترین آنها یعنی مفیدترین آنها را استخراج کنیم و آنها را به کسانی که عقلشان کمتر در این زمینه بکار افتاده است و به همین سبب فاقد علم دقیق شده اند القا کنیم و از طریق خطابه» که «فن اقناع است بر آنان مؤثر شویم؟ البته با قبول چنین عقیده ای فضیلت را نیز باید از جمله امور اضافی دانست و به مذهب اصالت قانون که مجعول آدمی است اعتقاد جست و نفی اعتبار از مذهب اصالت علم کرد؛ زیرا که مذهب] اصالت علم با قول به مذهب اصالت طبیعت ملازمت دارد و بر حسب آن هر گونه معرفتی قابل استخراج از طبیعت یا قابل انطباق بر آن است.

رأی طبیعت شناسان چنین بود.

۱ دیلس، حکمای پیش از سقراط ۶۸ (۵۵)، ب ۳۳، به نقل دو پرتل

سوفسطائیان، ص. (۲۹)

افلاطون، پروتاگوراس ۳۲۴

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۲۶

4. Scientisme

مقاله چهارم

حقیقت و ملاک آن

۱۴۱

و بدین سبب «حقیقت» را با «واقعیت به یک معنی میگرفتند و علم را تعبیر دقیق واقعیت میپنداشتند واقعیت در نظر اینان همان طور که عامه ناس میگویند نقش وجود طبیعی خارجی بود. بدین سبب حقیقتی هم که معرفت بدان حاصل میشد حقیقت مطلقه بشمار می رفت. اما استدلال پروتاگوراس چنین می توانست بود که اگر حقیقت تعبیر طبیعت باشد چون طبیعت وجود مطلق ثابتی ندارد حقیقت بدین معنی وجود نخواهد داشت. پس حقیقتی که او نفی کرده است حقیقت مطابق با وجود مطلق است که الیائیان بر آن رفته بودند.

افلاطون با تفسیری که در رساله تئتتوس کرده و پروتاگوراس را منکر حقیقت شمرده بر وی ستم رانده است. هر چند پروتاگوراس حقیقت را همان میداند که در نظر آدمی ظاهر میآید اما مراد از آنچه «ظاهر» می آید معنی دیگری است بسیار وسیع تر از آنچه با شناسایی حسی فردی معلوم گردد. اگر چه اعتبار حقیقت در اعتبار حکمی است که انسان صادر میکند چون این احکام بر حسب اختیاری که اشخاص .. مختلف میکنند اختلاف میپذیرد حکمی را می توان معتبر شمرد که اذهان اشخاص با صرف نظر از اختلافات آنان در خصوصیات امور درباره آن با یکدیگر وفاق جوید پس مفتاح علم این است که اشخاص اشیاء را به نحوی تلقی کنند که برای جمله آنان مقرون به صلاح باشد و

۱ چون بیان صریحی از او بدست نداریم و آنچه می گوییم با استنباط از شدات اقوالی است که به او انتساب یافته است یا آنچه دیگران مانند افلاطون از زبان او آورده اند.

۱۴۲

مقالات داودی

به الفاظی بنامند که جملگی قرار بر آن گذارند هیچ حکمی درباره هیچ شیئی نمیتوان کرد جز اینکه شخصی دو جزء این حکم را از لحاظی که خود او ملحوظ داشته است با رابطه ای با همدیگر تألیف کند این رابطه مولود خواص شیئی منظور نیست بلکه حاصل از اختیاری است که شخص دارد و توافق اشخاص در اختیار این روابط ملاک اعتبار احکام یا خود ملاک حقیقت است تنها از همین راه است که تربیت امکان پذیر میشود و منظور از آن این است که اشخاص را چنان ببار آورند که بتوانند در اختیار این روابط با یکدیگر توافق داشته باشند. پس حقیقت امری است که مطابق با صلاح عملی انسان در زندگی مدنی است. و به اعتبار دیگر چیزی است که آدمی را در زندگی مدنی سودمند افتد و از همین رو بعضی از فیلسوفان جدید مانند شیلر

پروتاگوراس را پیشوای مذهب اصالت صلاح عملی ۲ دانسته اند. ۳

گفتیم که تقریر صحیح فلسفه پروتاگوراس با فهم دو جمله منسوب بدو ارتباط دارد یکی از آن دو را تا آنجا که در حوصله این مقاله بود شرح دادیم و اینک به قول دیگر بپردازیم و ارتباط این دو قول را با یکدیگر روشن سازیم

دیوگنس لائرتی از قول پروتاگوراس نقل میکند که درباره هر چیزی دو قول متقابل که هر دو به یک درجه از صحت باشد میتوان

1 Schiller ، به نقل ربو تاریخ فلسفه، ص ۱۱۴)

دو پرتل، سوفسطانیان، ص ۵۵

2. Pragmatisme

دیوگنس لائرتی شرح احوال فیلسوفان، ج ۲، ص ۱۷۱، ترجمه فرانسوی

طبع برادران گارنیه Garnier

۱۴۳

مقاله چهارم

آورد و از هر دو حکم به یک اندازه از قوت میتوان دفاع کرد و این تعارض را در بین طرفین یک امر نمیتوان مرتفع ساخت و از اینجا می توان استنباط کرد که نفی و اثبات در نظر پروتاگوراس علی السویه است و هر کس حق آن را دارد که به هر کدام از دو حکم متناقض که خود او آن را صحیح پندارد پایبند باشد و بدین ترتیب این قول با تفسیری که از قول اول ،او که انسان را ملاک حقیقت می دانست کرده و بر حسب آن وی را قائل به مذهب اصالت فرد شمرده اند مطابقت دارد و در نتیجه پروتاگوراس فیلسوفی نیست انگار میشود که از همه روابط در بین همه اشیاء سلب اعتبار میکند و تناقض را موهوم می شمارد و این همان رأیی است که بعضی از پیروان سقراط از قبیل آنتیستنس و سایر کورنائیان بر آن رفتند. به تصریح دیوگنس لائرتی پروتاگوراس نخستین کسی است که استدلال منسوب به آنتیستنس را بکاربسته و کوشیده است تا بگوید که تناقضی در میان اقوال نیست و هر کدام از دو قولی را که بظاهر متناقض مینامند یکسان درست میتوان دانست و بدین ترتیب با طرح اقوال متقابل و سعی در تمیز معانی مختلف کلمات مخاطب خود را دچار تناقض می کرده است. این روش که مشابه با روش جدالی زنون الیائی است همان است که سقراط منتهی به قصد تحری حقیقت بکاربسته و رساله لوسیس افلاطون نمونه ای از آن است قواعدی نیز برای این روش تنظیم کرده و مجموعه هایی برای تقریر و تعلیم آنها فراهم

ا ر.ک. ص ۱۲۸-۱۴۰

2. Nihiliste

3. Antisthène

4. Cyrénaiques

5. Lysis

۱۴۴

مقالات داودی

آورده اند که از جمله آنها نوشته بی نامی متعلق به اواخر قرن پنجم مشتمل بر نه تمرین مجادله است که در طی هر کدام از آنها میتوان در اثبات یا رد یک مطلب دلایل متقابل آورد مثلاً می توان هم «خیر» و هم شر را به حکم دلیل نیکو دانست یا هم «عدل» و هم ظلم» را یا هم «جهل» و هم «علم» را، و قس على هذا.

حق این است که پروتاگوراس این قول را در برابر قول پارمنیدس آورده است. پارمنیدس بر آن بود که علم بر دو گونه است: ۱. علم به وجود که آن را حقیقت میدانیم ۲ علم به لاوجود که بی اعتبار است. پروتاگوراس برای رد این قول که مقتضی تصدیق وجود مطلق واحد ثابتی است میگوید که تنها درباره وجود نیست که دو علم متقابل میتوان تمییز داد بلکه درباره هر امری چنین میتوان گفت. یعنی هر مطلبی را درباره هر امری بر حسب رابطه ای که از آن لحاظ آن امر را ملحوظ میدارند میتوان هم اثبات و هم نفی کرد. بدین ترتیب به جای منطق الیائی که مطلق صرف را معتبر میگرفت منطقی مبتنی بر مذهب اصالت نسبیت مینشاند و از این راه نه تنها در برابر الیائیان بلکه در برابر عموم طبیعت شناسان که پدیدارهای طبیعی مثل گرم و سرد» «سنگین و سبک»، «روشن و تاریک» و امثال آنها را دو به دو ضد یکدیگر میگرفتند و از راه همین تضاد واقعی وجود آنها را تبیین میکردند تضاد امور را نسبی می شمارد و آنها را در وضعی قرار میدهد که انسان بتواند با طی درجاتی از ضدی ۲

۱ شوالیه تاریخ تفکر، حاشيه ص. ۱۳۰.

2. Phénomenes

۱۴۵

مقاله چهارم

به ضد دیگر فرارسد به همین سبب حمل محمول واحد بر موضوع واحد از لحاظی به ایجاب و از لحاظی دیگر به سلب امکان می پذیرد و جوابهایی که پروتاگوراس به سقراط میدهد صحت این تعبیر را بخوبی آشکار می سازد. پس دو قول منسوب به پروتاگوراس از این راه با یکدیگر مرتبط می شود که چون درباره یک شیئی از دو لحاظ مختلف میتوان دو رابطه مختلف تمییز داد دو حکم مختلف هم درباره آن می توان صادر کرد و چون اختیار این رابطه با شخصی است که حکم را صادر میکند باید گفت که انسان است که میزان صحت و سقم احکام درباره اشیاء است. انسان حقایق را از وجود مطلق نسخه .

برداری نکرده است و از این رو نمیتواند آنها را حاکی از طبایع مطلقه ثابته اشیا بینگارد و از اوضاع و احوالی که در حین ادراک آنها بر وی محیط بوده است مستقل بشمارد. انسان است که حقیقت را اختیار میکند و یا خود درباره اینکه چه امری را حقیقت باید دانست تصمیم میگیرد و بدین ترتیب میتوان پروتاگوراس را با همین قول به مذهب اصالت نسبیت مبتکر اصل عدم تناقض به معنی صحیح آن دانست و البته با چنین تعبیری دیگر روا نیست که از گفته پروتاگوراس نتیجه ای مطابق با نیست انگاری ۳ استنتاج کنیم.

خدایان و دین

قول به «مذهب اصالت نسبیت را پروتاگوراس شامل اعتقاد

افلاطون، پروتاگوراس ۳۳۴ ۲

در پرتل، سوفسطائیان، ص ۴۰-۴۳.

3. Nihilisme

۱۴۶

مقالات داودی

درباره خدایان نیز کرد و آنچه حاکی از این معنی است قطعه ایست که دیوگنس لائرتی از او نقل کرده است درباره خدایان نه میتوانم بگویم که هستند و نه نیستند؛ زیرا که در راه شناختن آنان دشواریهای بسیاری است؛ آنچه باید شناخت تاریک است و زندگی ما کوتاه و در واقع قصد او این بوده است که بگوید که چون انسان است که میزان حقیقت است و انسان اگر در طلب معرفت خدایان برآید به سبب کوتاهی عمر طالب و تاریکی امر مطلوب موفق به وصول به مطلب نمیشود ناگزیر باید درباره خدایان و هستی و نیستی آنان خاموشی گزیند. اما از این رأی نباید نتیجه گرفت که پروتاگوراس مخالف دین مدینه یا مبلغ قیام بر ضد سنن اخلاقی بوده زیرا چنانکه قبلاً گفتیم سوفسطائیان اهل انقلاب نبودند و با تصویری که افلاطون از پروتاگوراس ترسیم میکند او را شخصی محافظه کار می بینیم که اعتبار اصول و رسوم و قوانین را به اقتضای رأی خود نسبی می شمارد بنا بر این آنچه در مدینه معتبر است چون مطابق با تشخیص انسانی است که زندگی مدنی اختیار کرده و آن را هم اکنون به همین نحوی که هست مطابق حقیقت شمرده است عقیده او را نیز میتوان حقیقت دانست و بنا بر این افراد میتوانند با تبعیت از سنت تابع حقیقت باشند. پس به همان دلیل که خدایان را نمیتوان شناخت میتوان از

۱ دیوگنس لائرتی شرح احوال فیلسوفان به نقل ،شلوالیه تاریخ تفکره ص. (۱۲۹) و برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۳ ترجمه فارسی، ص ۱۰۵ و مأخذ دیگر از تواریخ فلسفه دیوگنس لائرتی شرح احوال فیلسوفان، ج ۲، ص ۱۷۲، طبع گارنیه، اما در این نسخه خدایان Les dieux نیاکان Les aieux آورده شده است.

۱۴۷

مقاله چهارم

دین مدینه تبعیت کرد چون دین یونانی به صورت مجموعه ای از معتقدات درباره امور الهی و نحوه معرفت آنها نبوده بلکه اصل اصیل در این دیانت مراعات یک سلسله از آداب و مناسک و لزوم اجرای آنها و حسن تلقی آنها به صورت سنن مقبوله و حفظ احترام این سنن بوده است، شخص پروتاگوراس را نمیتوان به سبب رأیی که درباره شناخت خدایان داشته است مخالف تدین دانست. اگرچه شاید بتوان گفت که نتیجه حاصله از آراء او و آرائی که اخلاف او آورده اند، اعتماد مردم را به اعتبار سنن رو به زوال برده و اعتقاد دینی را ضعیف ساخته باشد.

Aurore de la Philosophie Grecque, Edi طلوع فلسفه یونانی ، Burnet ۱ برنت

،۱ ص ۱۱۷، به نقل کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ، Française, Paris, Payot, 1919 ص ۱۰۷ ترجمه فرانسوی مطابق با ص ۹۱ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص. ۱۰۹).

خود را بشناس!

خود را بشناس کلامی است که آسان بزبان می آید و دریافت آن دشوار مینماید و این کلام سقراط را گویی بتوان از این حیث مانند خود وی دانست بظاهر ساده تر از این مرد چه کسی بود و در حقیقت به رمز وجود وی چه کسی راه جست. اگر قصد اغراق در شناختن دیگران کنید میگویید من او را بهتر از خود وی یا حتی بهتر از خودم میشناسم و از این لفظ این معنی را اراده میکنید که خود را شناختن اولین قدم در سبیل معرفت است، در حد وضوح و عین بداهت است این نیت به همین سهولت از دل میگذرد و این ادعا چنین بی پروا بزبان میآید. اندکی تأمل باید کرد تا در همین باره صدها سؤال گوناگون از خاطر گذرد و یکباره خود را در وادی حیرت بیابید.

خود را میتوان شناخت - فعل و فاعل و مفعول را در این جمله تعیین کنید. اگر اهل صرف و نحو باشید بسیار زودتر از آنچه مقرر شود و آسانتر از آنچه احتمال رود قلم به دست میگیرید و در زیر

ا. فلسفه نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه ش ۱، بهار ۱۳۵۵، (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

۱۵۰

مقالات داودی

هر کدام از کلمات با تعیین محل اعراب آن خط میکشید. حتی چنین سؤالی را اهانت به مقام فضل خود می انگارید اگر بظاهر مراعات ادب کنید و دم نزنید در دل مکدر میشوید. اگر به زبان قال نباشد به زبان حال میگویید اینکه سؤال ندارد - میتوان شناخت فعل است خود مفعول آن است ضمیر مستتر در فعل که به مفعول راجع میشود فاعل آن فعل است اما اهل حکمت در همین جا تأمل می کنند و شما را نیز خواه ناخواه متوقف می سازند. فاعل در فعل مستتر است و به مفعول رجوع میکند آیا همین خود دلیل بر آن نیست که فعل از فاعل جدا نمیشود و بر فرض اینکه به حکم الفاظ از . مفعول دور افتد از لحاظ معنی بدان باز میگردد؟ و آیا این جمله را به نحو دیگری میتوان گفت که چنین محظوری لازم نیاید؟ برای گریز از این تنگنا تلاش میکنید و انصاف اقتضا میکند که این تلاش را آسان نینگارید. فاعل را به هر صورتی که ظاهر کنید عین مفعول ... میبینید و هر دو را در فعل مستتر می یابید.

روی دل من در شناخت خود به کجا باز می گردد؟ نظرم در کدام جهت امتداد مییابد؟ اگر شناختن فعل است باید از فاعل صادر شود این صدور امتداد مخصوصی حاصل کند و این امتداد در جایی .. پایان گیرد؛ یعنی من در شناخت خود از خویشتن بدرآیم و روی از اندرون به سوی بیرون کنم اگر شناختن انفعال است این انفعال باید بر اثر فعلی که از خارج فرامی رسد و با وصول به باطن نهایت می پذیرد حاصل آید یعنی موضوعی جز خود من از بیرون بنگرد و مرا چنانکه منم در درون من بازیابد. اما اگر شناختن اضافه باشد، مستلزم مغایرت

مقاله پنجم

۱۵۱

دو امر است تا بتوان یکی را مضاف به دیگری دانست ولو این مغایرت اعتباری باشد. در کدام یک از این سه حال و به کدام یک از این سه معنی میتوان گفت که من خود را میشناسم؟ آیا باید راه حل این مشکل را از رأی بعضی از اصحاب نظر خواستار شد که علم نه از مقوله فعل و نه از مقوله انفعال و نه از مقوله کیف و نه از هیچ مقوله دیگری است بلکه خارج از مقولات است؟ و این همان سخنی است که درباره وجود نیز گفته اند وجودی که وصف دیگر آن مجهول الکنه است.

نظری که به شیئی می افکنیم از ما که ناظریم ابتدا میشود و بدانچه منظور ماست انتها میپذیرد و بین این بدایت و نهایت ممری یا مسیری یا مجرایی است. نظر ما با هر کدام از این سه امر یعنی هم با مبدأ و هم با مقصد و هم با مسیر مغایرت دارد. اگرچه شاید به قولی با جمع آنها بدون توجه به اجمال و تفصیل مطابق باشد. همین امر مغایر را که در برابر نظر قرار میگیرد و مسیر و مقصد آن میشود جهان می نامیم جهان از لحاظ ما جز شیئی که آن را ماسوای خود بدانیم و از خود دور شویم و بدان روی آوریم معنی دیگری ندارد. با التفات نفس ما و انعطاف نظر ما تحقق میپذیرد و اگر در حد ذات خود چنین نباشد از لحاظ ما و در قبال ما و در حین حصول معرفت ما چنین است.

انسان در جهان است یا بهتر آنکه بگوییم در چنین جهانی است. نه تنها وجود او شرط تحقق جهان است بلکه وجود جهان نیز شرط تحقق اوست و حق مطلب این است که وجود این هر دو شرط

۱۵۲

مقالات داودی

تحقق علم است اگر جهان در برابر انسان قرار نگیرد انسان بدان نظر نیفکند با این نظر علم حاصل نشود با این علم یا خود با این شعور و وقوف به خویشتن تقرر نبخشد انسان چه میتواند بود؟ اگر از یک لحاظ جهان در علم انسان باشد و از این لحاظ که معلوم او میشود . تحقق پذیرد از لحاظ دیگر همین جهان شرط تحقق علم و شرط تقرر موضوع علم یعنی خود انسان است جهان بی آنکه علمی بدان تعلق گیرد معنی ندارد و اگر بتوان قائل به وجودی برای آن شد وجود بی معنی است. انسان بی آنکه در جهان باشد به جهان منعطف شود و از همین طریق علم به جهان حاصل کند معنی ندارد و یا لااقل موجودی است که انسان نیست.

انسان در مکان است و این به همان معنی است که با نظری که فرا می افکند از خود بدر میرود گسترده و کشیده و افکنده میشود. با وضعی که در برابر او ثبوت میپذیرد ماسوای او که بر او احاطه دارد حاصل میآید انسان محاط به ماسوی میشود و جهانی که غیر از او و شرط وجود اوست محیط وجود او میگردد همین محیط را از لحاظ ثبات نسبی که در آن مییابیم یا اعتبار میکنیم مکان میخوانیم و از حیث تغیری که در آن مییابیم یا می پذیریم، نام زمان بر آن میگذاریم در این جهان با دو ساحتی که در آن پدید می آید انسان رخ می گشاید. شاید بتوان این تعبیر را تغییر داد و این سخن را بدین گونه ادا کرد که چون انسان رخ میگشاید این جهان با دو ساحتی که در آن است پدید می آید. از لحاظ بحث کنونی ما این دو تعبیر را تفاوتی نیست.

مقاله پنجم

۱۵۳

قصد آن نداریم که انسان را اصل جهان بینگاریم یا جهان را اصل انسان شماریم در یکی از این دو موضع مخالف قرار پذیریم و این جدال کهنه را از سرگیریم. قصد ما على العجاله این است که به مجموعه عالم و آدم توجه کنیم مجموعه ای که در حال اجمال و حاکی از اتصال است. دو جزء مستقل و منفصل ندارد خط ممتدی است که هیچ گونه اجزایی در آن متقرر یا مترتب نیست. هیچ نقطه ای جدا از نقاط دیگر اگر ما اعتبار نکنیم در این خط نمی توان یافت. هر جزئی از آن تنها در ضمن مجموعه و با توجه به کل آن معنی دارد. نه عالم است و نه آدم است بلکه عالم است از آن لحاظ که آدم بدان معنی می دهد، آدم است از آن حیث که در عالم پدید می آید. و شاید بعضی روا بدانند که لفظی از ترکیب عالم و آدم برای تعبیر وحدت این مجموعه بسازند یا خط رابطی در بین این دو لفظ در حین تحریر بیفزایند ولیکن ما این تصنع را صحیح نمیدانیم؛ زیرا هر گونه ترکیب لفظی به هر صورت حاکی از اجزاء لفظ مرکب خواهد بود و چون نتوان این اجزا را در لفظ مرکب پنهان داشت چه حاجت به ترکیب الفاظ است. مگر نه این است که چون یک معنی را با یک کلمه نیز ادا کنیم این کلمه را ناگزیر با حروف مختلف میپردازیم و این لفظ واحد را مرکب از اجزاء متعدد میسازیم آنچه مهم است اینکه به وحدت معنی در ورای اختلاف الفاظ توجه نماییم و بساطت مجموعه را با اینکه اجزاء متعدد در آن اعتبار میکنیم از نظر دور نگیریم

چون قائل به تفصیل شویم و از اجمالی که در بادی نظر فراروی ماست بدر آئیم این مجموعه تفکیک میشود انسانی در برابر جهان و

۱۵۴

مقالات داودی

جهانی در مد نظر انسان قرار میگیرد. اینجاست که در میان شناسنده» و شناخته جدایی میافتد و چون چنین شود شناسایی پدید می آید و آنگاه شناسنده در این شناسایی میکوشد تا شناخته و شناسنده را به هم باز پیوندد و وحدتی را که در وجود از میان رفته بود تا علم پدید آید در خود علم و به نام علم برقرار سازد تا اگر از آن وحدت عینی جدا شده است باری به این وحدت علمی راه جوید حال که اصل امر را در حیز وجود از دست داده است به عکس آن در آئینه علم توجه کند تا این مجموعه در میان بود نه شناختن جهان و نه شناختن خویشتن معنی داشت چون به دو جزء مجموعه توجه میشود هر یک از این دو با آن دیگر تحقق میپذیرد مسائلی که قبلاً اعتبار نداشت، اینک به میان می آید تقدم با کدام یک از این دو قطب است؟ جهان را در خویشتن باید شناخت یا خویشتن را در جهان باید دید؟ اگر نمی توان از خود خارج شد چگونه میتوان به جهان راه جست؟ اگر باید از خویشتن بدرآمد یا خویشتن را به یک سو نهاد شناختن به چه معنی است؟ مگر نه اینکه شناسایی در خود ما و از خود ماست؟ اگر چنین باشد هرگونه شناسایی که حاصل می آید ما را در خویشتن نگاه می دارد و شناختن در هر حال تنها بدین معنی میشود که ما خود را بشناسیم. اما خود را چگونه میشناسیم؟ من به نحو مستقیم معلوم من میشود یا نخست جز من را میشناسد و آنگاه من را باز می جوید؟ به عبارت دیگر علم حضوری به ذات خود دارد و به عالم خارج از طریق جلوه ای که در علم او میکند و به صور علمیه اشیا تعبیر میشود یا به واسطه ظهورات این ذات در آن عالم که احوال و افعال و اقوال انسان نام

مقاله پنجم

۱۵۵:

میگیرد آگاه میشود؟ اگر شق اول جواب را اختیار کنیم انسان را محور جهان دانسته و جهان را از لحاظ انسان معتبر شمرده ایم. اگر شق دوم را ترجیح دهیم به اصالت جهان قائل شده و مسأله انسان را از حیث مسأله جهان و به صورت یکی از فروع این مسأله اصلی طرح کرده ایم. کسانی که روش نخستین را دارند از ما بعد طبیعت آغاز میکنند تا به طبیعت فرود آیند و آنان که روش دوم را بر می گزینند از طبیعت به ما بعد طبیعت فرامی روند.

آنچه مسلم است اینکه نخست باید موقف خود را بازیافت و شناختن خویشتن جز بدین معنی نیست باید حد خود را شناخت و ادعای معرفت را به همین حد محدود ساخت. اما چیست که دشوارتر از این باشد اگر حد شیئی را به حقیقت بازیابیم آن شیء را شناخته ایم. تحدید به معنی تعریف است و چون ذات شیئی به حدود خود محدود شود مجهولی درباره او نمی ماند.

اما آنجا که مقصود این باشد که خویشتن خود را به حدی که دارد یا باید داشته باشد محدود سازیم مشکل دیگری پدید می آید و آن اینکه محدود در مقابل نامحدود قرار میگیرد. اگر حدود را بشکنیم آنچه حاصل میشود نامحدود است و شیئی که نامحدود باشد. متعین نیست. پس اگر شیئی همه اشیا باشد در واقع هیچ کدام از آنها نمی تواند بود یعنی شیئیت نخواهد داشت باید خود را محدود ساخت تا بتوان موجود انگاشت و آنچه خویشتن مرا محدود می سازد شیئی است که ماسوای خویشتن است اشیایی است که محیط بر ذات من است به عبارت دیگر عالمی است که آن را عالم خارج می خوانند.

۱۵۶

مقالات داودی

چون از درون به بیرون روی آور شوم به حد عالم خارج بر می خورم و همین حد است که مرا محدود میدارد و چون محدود داشت موجود می سازد. ناروا نیست اگر بگوییم که انسان از این لحاظ مجعول شیئی است که محیط بر اوست اما اگر خویشتن را بتوان مانند اشیاء به حدودی محدود ساخت و این حدود را پیوسته محفوظ داشت و این قالب محدود و مقر محفوظ را باعث تشخیص انسان و مبدأ تعین او پنداشت چه میان نقش دیوار و میان آدمیت

انسان را نمیتوان محبوس و محصور ساخت. انسان به همین که «انسان» است وجود او پیوسته انتشار پذیرد، از هر جهت امتداد جوید، حدود را بشکند و خود را فراتر افکند. تشخص او در کسر حدود است تعین او در این است که از حصاری که به گرداگرد او میکشتند. بدرآید. آدمی آنجا خود را باز می یابد که سدی را فرومی اندازد رجعت به وجود نامحدود میکند با همین رجوع است که به خود می آید و مانند موجود مخصوصی که تعین او در بسط وجود خویشتن است وضع میشود و وضعی را که در مقابل اوست با خود جمع می آورد یا بهتر آنکه بگوییم به خود جذب میکند و چون در این وضع جدید که جامع وضع او با وضع مقابل اوست قرار گرفت همچنان روی به حد دیگر پیشتر میرود و بیشتر میشود و در هر قدمی خود را بهتر و درست تر و زیباتر مییابد آنگاه خود را متعین میبیند که در سلب تعین از خود فراتر رود. آنگاه خود را محدود به وجود انسانی می یابد که در کسر حدود بکوشد آنگاه بیشتر صراحت میپذیرد که با ابهام آشنا شود. آنگاه خود را پیداتر میبیند که پنهان تر گردد. هر چه وجود را

مقاله پنجم

۱۵۷

مرموزتر یابد، با همین دریافت خود او بر خویشتن مکشوفتر میشود این دو طرز تلقی هر کدام راه به جایی میبرد و انسان در

ملتقای این دو طریق است طریق اول طریق شعوره و «فکر» و «عقل» و «عمل است؛ طریق دوم طریق «شعر» و «خیال» و «ذوق» و «عشق است. هر گاه اصل این باشد که خود را محدود سازیم، به ضرورت گردن نهیم از محیط تبعیت کنیم به اقتضای علل و عوامل و اسباب در حرکت باشیم عقل را به تفکر واداشته و در عمل بکار انداخته و شعور یافته ایم. اما اگر قصد این کنیم که خود را به لایتناهی سوق دهیم، حدود و ثغور را پشت سر گذاریم قید اضطرار را بگسلیم حصار محیط را بشکافیم بال بگشاییم و به پرواز آییم ذوق را به تخیل واداشته و در عشق بکار

انداخته و شعر گفته ایم.

انسان چون در جهان است ناگزیر باید راه نخستین را که راه عقل و عمل است بپیماید ولیکن چون از جهان نیست به راه دوم که راه عشق و ذوق است رو میکند چندان که در راه اول است در کشاکش زندگی است سرگرم درهم و دینار است شیفته خور و خواب است پایبند شهوت و شعب است و ناچار باید اینها را بیازماید ولیکن گاه گاه به راه دوم میرود از مسیر محدود و جدول محضور سربدر میکند چشم به بالا میدوزد به افق بیکران خیره میشود و خویشتن را چنانکه خود اوست باز می یابد. سپاس باید گفت که این دو راه بناچار در برابر یکدیگر نیست تقابلی از نوع تضاد یا تناقض ندارد. انسان میتواند آن دو را با هم بیامیزد و تقابلشان را به تلاقی بدل سازد. در نقطه ای قرار یابد که محل التقای این دو خط است یا بهتر آنکه

۱۵۸

مقالات داودی

بگوییم در خطی بحرکت آید که محل اتصال این دو سطح است. در اینجاست که والاترین درجه معرفت پدید می آید و آن معرفتی است که چاشنی شعر به شعور میزند مایه خیال به فکر میدهد عمل را به رنگ عشق می آراید و عقل را با ذوق آذین میبندد. اجازه خواهید داد که این معرفت را «فلسفه بخوانیم و نشانه ای از توجه انسان به جهت جامع وجود خویشتن بدانیم

انسان چنانکه در این موقف جای میگیرد و به خود باز می آید از یک لحاظ ملاک اشیا است. بدین معنی که اوست که با التفات خود بدانها اعتبار میبخشد معنی هر یک را میجوید و می یابد و محلی را که هر جزء این جمله از اعراب کل آن دارد فرامی نماید. چه انسان است که میتواند به سرتاسر این مجموعه نظر کند و با این نظر معنی آن را بازگوید یا خود بدان معنی ببخشد اما از لحاظ دیگر ملاک اشیا نیست. بدین معنی که خود او نیز با التفاتی که به اشیا میکند تقرر می پذیرد با وقوع در همین مجموعه معنی خاص خویش را بدست . می آورد. نباید با حصر اعتبار به انسان سلب اعتبار از اشیا کرد، همچنان که نباید با حصر اعتبار به اشیا سلب اعتبار از انسان نمود. حقایق اشیا به اختیار انسان نیست تا انسان چنانکه خود میخواهد آنها را معنی کند بلکه در کوششی که برای معنی بخشیدن به اشیا از او سر می زند باید آنها را بجد بگیرد و به عنوان حقایق بپذیرد، آنگاه خود او نیز مانند حقیقتی به میان آید با موهبتی که از آن برخوردار است با حقایق اشیا تلاقی نماید به تعبیر آنها پردازد از یکی به دیگری مرور کند. نور معرفت خود را به خارج بیفکند و در پرتو این نور اشیا را به

مقاله پنجم

۱۵۹

چشم دل ببیند. در اینجاست که وجود مقرون به ظلمت فروغی از شعاع معرفت میگیرد و الفظ مهمل عالم معنى مستعمل علم را می پذیرد و آنچه بدین سان پدید می آید حقایق اشیاست.

حقایق معانی از یک لحاظ و در حد ذات خود ثابت است اما چون در جهان بیرون پدید آید و جلوه نماید متغیر و مختلف میشود.

انسان را اگر حقیقت حقایق نشماریم که اگر چنین نیز بینگاریم حق داریم لااقل یکی از این حقایق میدانیم و بنا بر این جامع ثبات و تغیر می خوانیم و همه شؤون حیات او را حاکی از جمع این دو جنبه می بینیم.

با علم خود بیان روابط ثابت در بین عوارض متغیر میکند با اخلاق خود رعایت قواعد ثابت در احوال مختلف مینماید. با هنر خود هیجان گذرانی را که پدید آمده است و ناگزیر اندکی بیش دوام نخواهد داشت. به صورت شاهکاری از شعر و آهنگ و نقش و نگار ثابت می دارد. اقسام ثبات را که از طریق علم و اخلاق و هنر برقرار داشته و نام حقیقت و خیر و جمال بر آنها گذاشته است در مجموعه ای به نام فلسفه می ریزد و می آمیزد تا نشان از وحدت پذیرد و عنوان کمال به خود گیرد.

چگونه چنین میشود؟ - نخست علم از عالم بدر می آید و راه به سوی معلوم میگشاید معلوم که در عین کثرت است با تعلق علم نشان از وحدت میگیرد بدین گونه است که وحدت جلوه میکند. این وحدت که از انسان بر می خیزد و بر اشیا مینشیند وحدتی در کثرت است و از همین رو قابل معرفت است و گرنه وحدت محض را چنانکه در عالم حق است یا خود نشانی از آن را که در باطن انسان است نمیتوان شناخت؛ زیرا معرفت چنانکه گفتیم مقتضی کثرت

۱۶۰

مقالات داودی

است مستلزم آن است که دو حد معرفت در ضمن آن از یکدیگر جدا شود و در برابر هم جای گیرد تا بتوان از یکی به دیگری فرارسید. پس به محض اینکه شناختن آغاز شود وحدت ذات پایان میگیرد. از این ... رو می توان گفت که هر چیزی که متعلق معرفت شود فاقد وحدت است. پس نه خدا را و نه خود را میتوان شناخت علمی که به ذات تعلق گیرد برای اینکه وحدتی حاصل کند که به یک درجه متناسب با وحدت ذات باشد در حد اجمال است حضوری و شهودی است با بحث منافات دارد تفصیل نمی پذیرد علم تفصیلی که قابل بحث و ۱ صاحب اجزا باشد تنها به ظهورات ذات که در مقام کثرت است تعلق می گیرد به تعبیر دیگر آنچه شناخته میشود ذات ظاهر است. باطن ذات خود را نمیتوان شناخت بلکه باید باور داشت.

میتوان آن را باور نداشت اما اگر چنین شود همه امور بدون هیچ گونه استثنا اعتباری میشود و چون همه اشیا اعتباری باشد همه آنها از اعتبار میافتد حتی دیگر بی جهت زنده میمانیم و به یاوه نفس میکشیم. پس نخست ذاتی را که در باطن ماست به اجمال باور کنیم آنگاه ظهورات آن را در خارج به صورت احوال و افکار و اعمال و احوال و آثار بتفصيل بشناسیم سرانجام از تفصیل ظاهر به اجمال باطن بازگردیم اینجاست که حق معرفت را ادا میکنیم. فروتر از این مرتبه که اکتفا به ظواهر است در شأن انسان نیست. فراتر از آنکه ادعای معرفت ذات است راه به جایی نمیبرد سواء صراط سعی در معرفت ظهورات به قصد تحصیل یقین در ایمان به ذات است.

طهران ۱۶ اسفندماه ۱۳۵۴

اضطراب متافیزیک در دوره معاصرا

شاید بعضی از اصحاب نظر قائل به عناصر و عوامل در فکر فلسفی نباشند و سعی در تفکیک عناصر افکار و اجزاء عقاید و تشخیص نسبت تألیف آنها با یکدیگر و تعیین درجه بروز هر یک از این اجزا را در آن هیئت تألیفی و تصدیق یکی از عناصر را به عنوان عنصر غالب صحیح نشمارند و اختیار این طریقه را در تحلیل افکار فلسفی و ادبی و هنری ناروا بینگارند ولیکن اگر بتوان چنین کرد و على الخصوص تطبیق این روش را بر فلسفه عصر حاضر، لااقل به قصد طرح مطلب و به طور موقت روا شمرد و از تکفیر معاصرین پروا نداشت میتوان گفت که اهم عوامل مؤثر در تعیین جهت فکر اروپایی هنوز همان فلسفه کانت و انقلاب فلسفی اوست.

در شأن او و بیان جلالت قدر و تأثیر فکر او همین بس که مانند چهار تن دیگر از پنج تن اهل حکمت هر کسی رأی او را به

. فلسفه نشریه اختصاصی گروه آموزشی ،فلسفه ش ۲ پاییز ۱۳۵۵، (ضمیمه

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲ افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و هگل

مقالات داودی

۱۶۲

نحوی دریافته و به راهی انداخته و به جایی رسانیده است. اکثر اصحاب نظر کوشیده اند تا از ظن خود یار وی شوند و سخن خویشتن از زبان او بشنوند ولو افکارشان در غایت خلاف باشد و فی المثل فرقه ای با اصرار در نفی ما بعد الطبیعه و حصر فلسفه در نقد علم و سلب امکان از فکر انسان در راه جستن به عالم اعیان و تأکید در نسبیت معرفت خود را از کانت بدانند و فرقه دیگر از اصرار او در احراز «اختیار» برای آدمی و پی بردن از طریق اختیار که اصل مقوم اخلاق است به عالم اطلاق و اثبات روح و خدا وی را مجدد فلسفه اولی بخوانند و به همین عنوان دست خود را به دامن این حکیم رسانند.

از جمله آموزی که در انقلاب فلسفی کانت به نظر این بنده اهمیت دارد این است که او فیلسوف انفصال است. همه اشیا را در همه مراتب و با همه عناوین به یکدیگر نمیدوزد، دستگاه نمی پردازد. جهان را به سامان نمیسازد مانند افلوطین با سیر صدوری نزولی از مبدأ اول به ادنی مراتب موجودات نمیرسد و همه را مانند دانه های گوهر به یک رشته نمیکشد تا دست کم آنچه برآید این باشد که زیبا تكم نماید. یا مانند لایبنیتس كل اشیاء و جميع اجزاء آنها را در هر شیئی یا هر جزئی از آنها بازنمی یابد تا بتوان هر مرتبه ای از وجود را مرآت جميع مراتب دانست و غبار استتار از چهره جان هر واحدی فروشست تا آنچه در نهان است پیدا آید و ظهور همین مستور برای انکشاف هر شینی در هر شیء دیگر کفایت کند در متافیزیک کلاسیک از این

1. Leibniz (1646-1716)

۱۶۳

مقاله ششم

دوخت و دوزها یا ساخت و سازها بسیار داشته ایم و البته دور از این قلم باد که هیچ کدام از این افکار را که هر یک در نوع خود شاهکار است حقیر شمارد و خود را به ابلهی موصوف دارد بلکه مقصود تنها این است که تقابل فکر کانت را با این افکار نمایان سازد. کانت «پدیدارها را از گوهرها جدا میکند «حس» و «فهم» و «عقل» را از یکدیگر می گسلد. برای اینکه احساس امکان پذیرد «مکان» و «زمان» را آماده می دارد. برای اینکه علم میسر شود دوازده مقوله فاهمه را ترتیب می دهد برای اینکه «اخلاق» را توجیه کند «اختیار را که خارج از جهان پدیدار است و در دل گوهر جای دارد باز میبیند به نظر او هرگز از این مراتب نمیتوان خود به خود به یکدیگر انتقال یافت. شروع از یکی از این امور شرط کافی برای استخراج امر دیگر نیست. تا مکان و زمان که شرط ادراک انسان و فاقد اعتبار در عالم اعیان است به میان نیاید هیچ گوهری محسوس نمیشود و تا مقولات فاهمه این محسوسات را در برنگیرد هیچ یک از آنها فى حد ذاته و جز از طریق اضافه به این مقولات روابط کلی با یکدیگر نمی پذیرد و به صورت احکام علمی در نمی آید و این احکام علمی اگر به اقتضای فکر انسان که پیوسته سعی در تبدیل کثرت به وحدت میکند تا آنجا ادامه یابد که سه مفهوم جدلی «نفس» و «عالم» و «خدا تصور شود هرگز نمی توان از چنین زمینه ای که اقتضای فکر است به زمینه وجود راه جست و به همین سبب نفس و عالم و خدا را موجود به وجود خارجی دانست زیرا حکم

1. Phénomène '

2. Noumène

۱۶۴

مقالات داودی

فهم تعلق به قوه فاهمه دارد و به اعتبار همین قوه تعبیر میشود. اگر بتوان راهی به اطلاق جست ترک این معرفت را که محکوم به نسبیت است باید گفت و استدلال عقلی نظری را به یک سو نهاد تا از طریق تکلیف نه از طریق تکوین بتوان راهی به روح و جهان و خدا یافت چنین جهانی کجا و عالم متحد و متصل و مرتبط و مسلسل افلوطین و لایبنیتس و اسپینوزا و دیگر وراث افلاطون کجا

فلسفة كانت نفى فلسفه افلاطون است با قبول کانت دیگر نباید گفت که ما از ظلال معانی با سیر صعودی جدالی اعم از جدال عقل یا «عشق» که سرانجام به یکدیگر میرسند می توانیم به حقایق آنها راه جوییم یا از احساس آثار آنها در عالم شهادت خود آنها را چنانکه در عالم غیب یافته ایم بیاد آوریم دیالکتیک سیر نزولی وجود از عالم معقول به عالم محسوس نیست تا سیر صعودی دیگری در جهت مخالف مکمل آن باشد بلکه آنچه کانت دیالکتیک می نامد مروری است که فکر انسان از فاهمه خود به عالم اعیان میکند و بدین ترتیب توهمی حاصل میشود و آنچه فقط از لحاظ فاهمه ما اعتبار دارد به ذوات اشیا سریان می یابد و چون در این کار حق با ما نیست و چنین مروری نارواست با این سیر جدالی دیالکتیک اقسام حقایق به صورتی طرح میشود که حل آنها امکان نمی پذیرد، نفی و اثبات در برابر یکدیگر موضع میگیرد و تقابل آنها مرتفع نمی گردد.

اخلاف کانت میبایست پیاپی پدیدآیند و ادامه این سلسله

1. Plotin (205-270)

2. Spinoza (1632-1677)

3. Dialectique

۱۶۵

مقاله ششم

به ظهور هگل بینجامد تا تکیه فلسفه از هر جهت بر معنی معقول شود و این معنی معقول متعالی عین شیء موجود متحقق گردد و از این طریق انفصالی که رخ نموده بود جای خود را به اتحاد سپارد تا روی آوردن از درون به بیرون به منزله این باشد که موضوع جوهری .

عقلی سعی در تحقق موردی خارجی کند و از آن پس که خارجیت یافت و تمام مراحل ممکنه در مرتبه موردیت را پیمود به حد موجود مطلق رسد تا همه غنای حقیقی وجود یکسره پدید آید و موجود معقول یا معقول موجوده به تمام جمال خود جلوه نماید. چون دیالکتیک را بدین گونه تلقی کنیم اقسام تقابل به صورتی طرح میشود که رفع آنها نه تنها امکان دارد بلکه ناگزیر تحقق می پذیرد و نفی و اثبات با هم مجتمع میگردد و این اجتماع تدریجی تکاملی مفاهیم متقابل تا آنجا ادامه می یابد که همه انحاء ممكنه تحقق روح پدیدار میشود و با همین تغییر معنی دیالکتیک معنی پدیدار و موضع و موقع آن تجدید میپذیرد. پدیدار» در نظر كانت حاصل انتقال موجود متحقق خارجی به ظرف ذهن و وقوع آن در زمان و مکان در موضوع ادراک بود پدیدار در نظر هگل حاصل انتقال روح مطلق» به ظرف خارج و ظهور آن در زمان و مکان در مورد ادراک ۲ است. پدیدار کانت چهره گشایی جهان در روان بود و پدیدار هگل رخ نمایی روان در جهان است. البته امکانی برای اختلاف تفسیر در فلسفه هگل وجود دارد زیرا ضابطه فلسفه او جز این نیست که معقول موجود

1. Objectivité

2. Objet

مقالات داودی

۱۶۶

است و موجود معقول است پس کسانی میتوانستند در این ضابطه تکیه بر معنی معقول کنند و موجودیت را فرع معقولیت بدانند و کسان دیگر تأکید درباره شیء موجود نمایند و معقولیت را از جمله مراتب سیر ارتقایی شیء موجود محسوس در مسیر جدالی عقلی بشمارند. آنان به راست رفتند و به اهل معنی پیوستند و اینان به چپ رفتند و ماده را اصل گرفتند.

اما آنچه کانت در مورد پدیدار از هیوم گرفته و به زبان خود درباره آن سخن گفته بود در همه جهات و جوانب بر طبق آنچه ایدئالیسم آلمان میخواست تلقی نشد زیرا زمینه همواری برای اینکه بتوان پدیدار را به صورت آنچه انسان میتواند از جهان دریابد و فراتر از دریافت آن در حد ادراک او نباشد وجود داشت و بعضی از افکار در همین زمینه که با هیوم و كانت هموار شده بود براه افتاد و مذهب] اصالت موضوع در ادراک اشیا اصل موضوع علم گردید. علما با صرف نظر از آنچه اشیاء در خارج به جوهر خود چیستند علم را محصور به ادراک پدیدارها و مناسبات حاصله در بین آنها از آن لحاظ که به ادراک در می آید ساختند و اصل علیت را به نحوی خاص، یعنی به صورت تعاقب زمانی پدیدارها و موازات سلسله های مختلف آنها با . یکدیگر تعبیر کردند و بدین ترتیب کلیت و نسبیت» و «ضرورت را . به صورتی که میتوانستند در علوم مثبته بدان اکتفا کنند و شرط تحقق علم تحصلی شمارند در داخله پدیدارها محفوظ داشتند و از

1. Hum (1711-1776)

2. Subjectivisme

3. Science positive

۱۶۷

مقاله ششم

تسری آن به جهان گوهرها پرهیز جستند. اینان نیز از ظن خود توانستند هم داستان کانت باشند یا بهتر آنکه بگوییم همراه هیوم بمانند و با چنین مایه ای از تفکر فلسفی علوم طبیعی را بارور سازند و علوم انسانی را نیز به جریان تحول اندازند و ابناء آدم را موفق کنند تا از این کوشش که تعبیر علمی عالم بود در بسط صنعت برای غلبه بر طبیعت بهره برگیرند.

علم به صورت مجموعه روابط ثابت پدیدارها درآمد. این روابط ثابت به قانون تسمیه شد و این قوانین بر اساس اصل علیت تأسیس یافت و این همان اصلی است که کانت در زمینه پدیدارها معتبر شناخته و علم را نیز محدود به همان حدود ساخته بود مناسبت علم با قوانین باعث شد که علم با ثبات و کلیت و ضرورت که جمله اینها موصوف به وصف نسبیت بود مناسبت جوید و حاصل عقل نظری که علم تحصلی است با اصول این عقل متوافق باشد و بدین گونه بود که علمی که از عقل استخراج میشد و عقلی که بر اصول مبتنی بود با ثبات تناسب یافت؛ و چون با صرف نظر از ما بعد الطبیعه و حصر توجه به طبیعت بسیار بسهولت میتوان ثبات را با سکون مشتبه ساخت. فیلسوفی به نام برگسن پدید آمد که توانست منطق عقلی نظری را منطق جمادات بخواند و بر حسب این قول آنچه از عقل نظری بر می آید این باشد که با اتکاء به اصول خود حرکت را در طبیعت لااقل به طور موقت متوقف سازد و به هر نسبتی که موفق به اسکان شیء متحرک شده و

1. Bergson (1859-1941)

مقالات داودی

۱۶۸

آن را به قالب ریخته و شکل ثابت بخشیده باشد به معرفت آن به نحو علمی قادر آید و از چنین علمی در عمل بهره برگیرد. بدین ترتیب علم ابزاری برای تسخیر طبیعت از طریق عقلی است و عقل ابزاری برای ساختن همین ابزار بیش نیست و انتظار تحصیل معرفت به حقیقت وجود که «حرکت» و «حیات» و «استمرار است از طریق عقل نظری توقع بیجایی است. بدین ترتیب یک بار دیگر کمیت عقل در طریق حکمت لنگ شد و تناسب عقل نظری با ادراک حقیقت در ما بعد طبیعت انکار گردید و مقصدی که کانت داشت به نحو دیگر و به تعبیری غیر از آنچه او میخواست حاصل آمد علم به جوهر عالم یعنی علم به حرکت اگر بتوان تعبیر حرکت را به جوهر روا شمرد) با ادراکی از آن قبیل که بتواند ما را با خود این جوهر مؤانس و مؤالف سازد قابل تحصیل شد و این ادراک دفعی غیر عقلی لااقل غیر از عقل جزئی بنام شهود اهمیت یافت و سالیان بسیار از قرن بیستم را شاهد رونق بازار خود ساخت اما جریان غیر عقلی فقط در همین مجری نبود بلکه مجاری دیگر نیز داشت که رفته رفته وسعت بیشتر یافت.

عقلی که از طریق علم عمل میکرد به کلیات تعلق میگرفت و کلی بدان صورت که در فکر علمی جدید تلقی میشد مستلزم انتزاع بود. انتزاع کلی که با استقراء علمی ارتباط داشت مدتی پیش از این زمان با فلسفه بارکلی رنگ باخته و لرزش گرفته بود. اینک ظهور این افکار باعث شد که تأکید در سلب اعتبار از انتزاع را از سر گیرند و بر

1. Intuition

2. Berkeley (1685-1753)

۱۶۹

مقاله ششم

آن شوند که انتزاع در واقع ممکن نیست آنچه در ظرف خارج نتواند وجود منفک و مستقل از اجزاء دیگر داشته باشد در ظرف ذهن نیز موجود نمیتواند شد و چون نتواند چنین شود علم حقیقی همواره به شیء انضمامی موجود به وجود خارجی تعلق میگیرد و هر گاه چنین تعلقی نباشد نه تنها علمی حاصل نیست، بلکه فکری تحقق ندارد. نه تنها فکری تحقق ندارد بلکه نفسی که موضوع این فکر باشد منتفی است و برخلاف دکارت آشکارا باید گفت که تا درباره شیئی فکر نکنم وجود ندارم نه تنها من اگر درباره شیئی فکر نکنم وجود ندارم شیئی نیز تا من درباره آن فکر نکنم وجود ندارد یا لااقل وجود آن به صورت جمله معترضه در بین هلالین است تا کی از این وضع بدرآید و مورد فکری شود که بدان تحقق میبخشد بدین ترتیب علم به جای تعلق به صور کلیه منتزعه از اشیاء به ماهیات آنها باز می گردد با این تفاوت که نه آن ماهیات بدون این علم و نه این علم بدون آن ماهيات . تحقق دارد. بدین ترتیب یک بار دیگر معنی خاصی برای پدیدار پدید آمد و پدیدارشناسی به تعبیر هوسرل، که نه اصالت را از «ماده» و نه از معنی میدانست روش اصلی علم حقیقی شد. علمی که حاصل «التفات انسان به جهان است و به وجودی که با همین التفات تحقق می پذیرد تعلق میگیرد این روش نه تنها در فلسفه اولی، بلکه در جمله علوم از ریاضی و طبیعی و انسانی غوغایی بپا خاست و در همه جا انتزاع را از اعتبار انداخت. بر حسب این فلسفه

1. Concret

2. Phénoménologie

3. Husserl (1859-1938)

4. Intention

۱۷۰

مقالات داودی

هر فکری با التفاتی که انسان به عالم میکند پدید می آید با این التفات ) قسمتی از عالم اختیار میشود این قسمت با همین عطف نظر معنی خاصی تحصیل میکند و همین معنی خاص است که معلوم به علم انسان میشود. در واقع انسان با علم خود و طبق اختیاری که بر حسب اعتبار خویشتن می نماید «عالم» را معنی می کند، نه اینکه معنی اشیاء را چنانکه در خود آنهاست بشناسد و میتوان فراتر رفت و گفت که اشیا با صرف نظر از این التفات معنی ندارد تا شناخته شود.

این فلسفه را یا خود بهتر بگوییم این روش را بدان سبب غیر عقلی می نامیم که برخلاف روش معمول عقل نظری از مفاهیم انتزاعی کلی که آنها را جانشین اشیا میشمردند و التفات انسان را در تحقق معنی خاص آنها به حساب نمی آوردند، صرف نظر میکند.

زمانی که قبل از زمان کانت بود و دوره اعتبار فلسفه اولی با متن افلاطونی خود و حواشی که در طی بیست و دو قرن بر آن نوشته بودند بشمار می رفت معانی مطلقه و حقایق ذاتيه في نفسها اعتبار داشت و این حقایق در محسوسات و جزئیات جلوه میکرد و تنزل می یافت و به صورت ظلال حقایق در میآمد این اشیا چون تصاویر خود را به مدرکه ما انتقال میداد یک بار دیگر نزول میکرد و ظلال آن ظلال میگردید. آن تصاویر چون در قالب الفاظ تعبیر میشد تا تکلم را صورت پذیر سازد در سومین رتبه تنزل نسبت به اصل حقیقت جای می گرفت و به تعبیر مربی فقید سعید مجيد من محمد باقر هوشیار سایه سایه سایه حقیقت میشد و پیداست که معنی حقیقی ذاتی در چنین قالبی چگونه جای میگرفت و به چه درجه از ضعف و نقص و

مقاله ششم

۱۷۱

ابهام میرسید. اما پس از انقلابی که در فلسفه اولی رخ داد و حرکاتی که بر اثر آن انقلاب آغاز گردید حقایق اشیا تابع وضعی شد که انسان در قبال آنها اتخاذ کرد و از این طریق مجموعه ها پدید آمد و این مجموعه ها در اوضاع مختلف قرار گرفت و بدین گونه بود که اشیا معنی شد و همین معانی حقایق آنها تلقی گردید و در چنین فلسفه ای الفاظ به منزله عواملی درآمد که معانی را صراحت میبخشد و هر کدام را در هر وضعی که بر اثر التفات انسان تقرر جسته و به صورت مجموعه ای درآمده است محدود و محصور میسازد و با اینکه پیشینیان گفته بودند معانی هرگز اندر حرف نایده

هر معنی که در حرف در نیاید و با رقمی مشخص نگردد و به لفظ خبری محدود و صریح و معین قابل تعبیر نباشد، در واقع بی معنی می شود و بحث در ترکیبات لفظی و روابط شبه ریاضی و علائم رقومی برای تعبیر معانی از یک طرف و سعی در توجه به ریشه لفظ و ساخت کلمه و حتی مخارج حروف و اجزاء صوتی هجایی و ارجاع اصطلاحات فلسفه به اوایل زبان و کشف مناسبت در بین ظواهر الفاظ و معانی آنها در بدو استعمال از طرف دیگر از جلوه های فلسفه جدید بشمار می رود و این خصوصیت فصل مشترک و قدر متیقن برای بسیاری از افکار فلسفی دنیای معاصر میگردد و جریانهای متعددی از مجاری مختلف به این مصب واحد میرسد که اگر بتوان وجه مشترک برای آنها یافت نفی متافیزیک کلاسیک است.

ا با صرف نظر از کوششی که در قرن هفدهم لایبنیتس Leibniz کرده بود و البته جنبه دیگری داشت که خارج از مقال است.

۱۷۲

مقالات داودی

انسان به میان آمد و به یکی دیگر از صور متعددی که مذهب] اصالت انسان در تاریخ فرهنگ جهان به خود گرفته است خویشتن را اصالت داد انسان به صورتی که خود را جلوه ای از عقل کل نمیدید حد رابط قوس نزول و صعود نمی شمرد صاحب نفس ناطقه ای که مرآت عالم معقول باشد نمی دانست سعی او این نبود که عالم عقلی را مضاهی عالم عینی سازد یا احوال و افعال و افکار خود را در سلسله ای از جهات عقلی به یکدیگر ارتباط بخشد یا تعین خویشتن را به وضع معین به حکم علل و اسباب موجه سازد و خود را تابع جهاتی که اعتبار قطعی خارجی دارد بشمارد بلکه انسان به صورت انضمامی و شخصی با شور و شهوت و خواهش و مهر و سودا با اراده آزاد معطوف به قدرت یا به هر تعبیر دیگری که در مذاق هر کدام از اصحاب نظر و ارباب قلم به نحو خاصی جلوه میکرد اعتبار اشیا و امور بر اثر اضطراب فلسفه اولی از صورت خارجیت بدرآمد و به نحوی از آنجا تابع انسان شد یا لااقل مناسبت آن با انسان یکی از وجوه اصلی آن بشمار آمد. اشیا تبدیل به ارزشها شد و ارزشها را انسان بر آنها نهاد و بدین ترتیب نظام اعتبارات منقلب گردید و این انقلاب در همه موارد از «علم» و «اخلاق» و «هنر» و «سیاست» اثر گذاشت.

1. Humanisme

ر.ک. ابن سینا، اقسام العلوم العقليه در تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. تحقیق و تقديم حسن عاصی ،بیروت، دار قابس ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۸۳؛ ملاصدرا الحكمة المتعاليه، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۳ م.، ج ۱، ص ۲۰؛ طبع جدید، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، طهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۴

3. Valeurs

مقاله ششم

۱۷۳

بگذریم از اینکه هر کسی در این باره به زبانی سخن گفت و نوایی ساز کرد. از یک طرف چهره پاسکال پس از چند صد سال و چهره کر که گور پس از چند ده سال جلوه جدید یافت عشق به جای . عقل علم افراخت و این شحنه در ولایت ما هیچ کاره شده وجود ٫ شخص انسان غیر قابل تأویل به جهات عقلی کلی گردید. ارزشهایی که بر اشیا مینهاد تبعیت خود را از علل و عوامل از دست داد. حیات انضمامی با همه وقایع و حوادث و مصائب خود با نشیب و فراز و جلا و خفای خود با صبغه دینی و ذوقی خود با خوف و خشیت و اضطراب و التهاب خود با صفا و کدر خود یکجا و یکسره چنانکه گویی افسانه ای باز میگویند و این افسانه نقطه بحرانی و حادثه اصلی نیز دارد و یادآور جلوه شخصی خدا به نام عیسی با همه درد و رنج و شور و سودای بشری و گوشت و پوست و استخوان آدمی بود اصالت یافت و علی الخصوص جایگزین تعبیر کلی حقایق انتزاعی گردید. از طرف دیگر غرش نیچه در بیشه مغرب طنین افکند، دیونوسوس ۴ به جای آپولون نشست ارزشهای عقلی و به تبع آنها ارزشهای اخلاقی زیر و رو شد. بازگشت جاویدان تطور تدریجی ضروری ارتقایی را اعم از اینکه مادی یا معنوی باشد به کنار انداخت «اراده» را نه تابع عقل» بلکه معطوف به قدرت ساخت هم سقراط و هم مسیح

1. Pascal (1623-1662)

3. Nietzsche (1844-1900)

2. Kierkegaard (1813-1855)

4. Dionysos

5. Apollon

یعنی غلبه «عقل» بر «عشق» و «شیدایی

Retour etermel قول به ادوار و اکوار

مقالات داودی

۱۷۴

هر دو محکوم شدند پیشوای عقل و خدای ایمان که اصحاب فلسفه اولی آن داو را با سعی هزار ساله خود به هم رسانیده بودند، دست یکدیگر گرفتند و کناره گزیدند و فرزند راه گم کرده آدم را در پهن دشت عالم به حال خود نهادند زیرا آدمیزاده خود چنین خواسته بود

همین امر شهادت میداد که بشر بر آن بود تا هر چیزی را

چنانکه میخواهد و میتواند و مییابد معنی کند و از تبعیت اصول : به صورت امور معقول فارغ باشد و الا چگونه امکان داشت که کسانی را با حفظ توجه دینی و ایمان مسیحی و کسان دیگر را با نفی خدا و رد مسیح بتوان از یک قبیل دانست و در یک ردیف جای داد.

انسان را در جهان یله کرده و به خود سپرده اند. خود اوست که باید راه را بگشاید و خود را بسازد و زندگی [را] بسر برد. هیچ عاملی هیچ وضعی را برای او لازم نمی آورد و هیچ سببی او را به مجرای ثابتی که باید مانند اشیاء طبیعی یا مفاهیم عقلی در آنها جریان یابد نمی افکند هیچ موجبی برای او تعیین تکلیف و ارائه طریق نمیکند. هیچ امری او را آسوده حال و فارغ دل نمیسازد هیچ راهی برای اینکه در تنگنا نیفتد و ترس آگاه» و «درد آشنا نشود ندارد. محکوم به آزاد بودن» است. خود اوست که اموری را که اختیار میکند و بر آنها ارزش می نهد به گردن میگیرد ملتزم است بی آنکه ملزم باشد. تعهد می پذیرد، بی آنکه مجبور گردد تقرر دارد بی آنکه قبول ماهیت کند. ساخته و پرداخته و انجام گرفته نیست بلکه میجوشد و سر بر می زند.

1. Engagé

2. Existence

۱۷۵

مقاله ششم

چنان است که خود او میخواهد از خویشتن بدر نمی رود. خود را به دیگران نمی رساند و آنکه را در پس دیوار است به خود نمی خواند بلکه او را دوزخ خویش میداند او میخواهد آزاد بماند و «دیگری» بر هم زن آزادی اوست. چه آسان میتوان از چنین جایی بدانجا رسید که هر چیزی را بی ارزش پنداشت یا محال انگاشت. مانند سیسوفس به نام زندگی محکوم به تکرار وضعی شد که خود او آن را لغو می شمارد و عبث می انگارد بی آنکه واگذارد. از سارتر چنانکه روزگاری بدان گونه بود تا کامو که نابهنگام از این جهان رفت راه چندان دراز نبود.

جهانی پدید آمد که در آن شرط و مشروط»، «علت» و «معلول» مقدمه و نتیجه و هر آنچه میتوانست حاکی از روابط ضروری خارجی قابل تعبیر به ضوابط کلی عقلی باشد از اعتبار افتاد. اصولی که مقبول فلسفه اولی شده و به استناد آنها وجوه متنوع حقیقت را در جهات متعدد جسته و یافته و بسته و بافته بودند تزلزل گرفت. پیوندها | سست شد و رشته ها گسیخت عالم کثرت خود را از قید وحدتی که به سعی اهل حکمت خواسته بود در آن وارد آید بازرهانید. هر قسمتی از حقیقت به نحو مستقل و منفصل جلوه کرد البته اگر بتوان چنین امری را که از وحدت بریده است به نام حقیقت نامید «علم» با همه جلوه و جلال و رونقی که داشت اندک اندک در واپسین مراحل خود را به دامن «احتمال» و «شک» و «مواضعه انداخت و آنچه میتوان نیهیلیسم»

2. Sisyphe

1. Absurde

4. Camus (1913-1960)

3. Sartre (1905-1980)

مقالات داودی

۱۷۶

نیست انگاری اروپایی نامید همه ثمرات خود را آشکار ساخت و بدین گونه بود که بازگشتها آغاز شد.

کسانی به قرون وسطی بازگشتند و به تجدید رونق اسکولاستیک مدرسی و تبلیغ فلسفه طماس آکوئیناس همت گماشتند تا اعتبار متافیزیک را چنانکه در آن روزگار بود بازگردانند. کسانی به دیار چین و هند روی آوردند و از بودا و برهما و کنفوسیوس توقع رستگاری یافتند. و کسانی در این میان کوشیدند تا به دوره ای که حکمای یونان قبل از شروع متافیزیک کلاسیک در آن میزیستند و عالم را بدون تقسیم به «طبیعت» و «ما بعد طبیعت یا تفکیک مراتب و مراحل یا تمیز محسوس و معقول یا ارجاع «شهادت» به «غیب»، یا تشخیص فروع» از «اصول یا قبول سیر جدالی عقلی یا تجرید انسان از جهان میشناختند و مییافتند بازگردند و آن سخنان را به شیوه دیگر چنانکه در این روزگار میتوان دریافت و با توجه به تمام آنچه از آن پس تا کنون گفته اند بازگویند و بدینسان راهی را به سوی آینده که انسان با قبول متافیزیک به روی خود بسته بود و اینک با نفی آن چنان گم کرده است که با همه تلاشی که میکند نمی تواند بازیابد فرانمایند.

کسانی که مارتین هیدگر را میشناسند باید بگویند که آیا به آثار این حکیم فقید از این منظر میتوان نظر انداخت؟ و آیا نظیر این اهتمام را از جانب او بر فرض صحت این تشخیص یا از جانب

1. Scolastique

2. Thomas d'Aquin (1225-1274)

3. Martin Heidegger (1889-1976)

مقاله ششم

۱ ۱۷۷

هر شخص دیگری میتوان مفید انگاشت؟

این بنده خود را در این حد نمیداند زیرا که تعلیم و تعلم و درس و بحث او مورد دیگری دارد.

طهران، ۲۳ مهرماه ۱۳۵۵

۱. این مقاله در مجله فلسفه شماره ویژه هیدگر چاپ شده است، لذا اشاره مؤلف

بدان معطوف است.

بحث انتقادی درباره بطلان تسلسل

«فکر» را به معنی سیر از مقدمه به نتیجه، یا خود حرکت از مبدأ به مراد میگیرند. از محلی آغاز میکنیم و چندان پیش میرویم تا در محلی با نجام رسیم دوباره از این انجام بر میگردیم و چندان بازپس میرویم تا سرآغازی را که در آن بوده ایم بازیابیم. این دو حرکت که در دو جهت متقابل صورت میپذیرد متمم یکدیگر است یکی از آن دو با دیگری امتحان میشود و چون هر دو با هم مطابقت جوید اطمینان به صحت استدلال حاصل میآید آنچه در این میان مسلم میماند این است که این حرکت را آغازی و پایانی است باید در بین دو موقف معین پدید آید. محصور در بین حاضرین باشد. آغاز و انجام هر دو ناگزیر است. امتداد تفکر نه تنها باید در مسیر طولی خود محدود شود بلکه عرض این امتداد نیز باید معین باشد یعنی شقوق و فروع و اقسام و شعبی که برای مطلب حاصل میشود دائماً یا موقتاً باید حدودی بپذیرد و از آنچه خارج از آن حدود قرار می گیرد عزل نظر

ا. فلسفه نشریه اختصاصی گروه آموزشی ،فلسفه ش ۳، بهار ۱۳۵۶، (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۱۸۰

گردد.

مقالات داودی

اگر کسی نخواهد چنین کند از تفکر عاجز میماند با استدلال بیگانه میشود در دام توسع گرفتار میآید و بسیار آسان به پریشان - گویی میافتد مجال خیال را چنان وسعت میدهد که اگر در جایی قصد توقف کند به ملامت خود بر می خیزد کمترین اشاره ای یا کوچکترین نشانه ای از ماورای موقف خود بشنود یا ببیند ترک قرار میکند. هیچ گاه هیچ حدی او را از انتشار بازنمی دارد. اگر سدی در برابر او پدید آید فوراً از هر روزنی که در آن می تواند یافت سر بر میکند و بدر میرود. شاید خود او و بسیار کسان دیگر را این پراگنده جویی و پریشان گویی خوش آید ولی شک نیست که این حالت او را تفکر استدلالی عقلی نمیتوان نام داد؛ بلکه با اشتقاق از «شعر» یا از «خیال یا از ذوق باید نامی فراهم آورد و بر آن نهاد آنجا که پای تفکر در میان است ناگزیر باید حرکت را آغازی و انجامی باشد. البته چه بسا که این آغاز و انجام به اختیار تعیین میشود و صورت موقت دارد و به قصد این است که مسافت واقعه در بین این مبدأ و مقصد را بپیماییم و از آن پس آنچه را که آغاز و انجام حرکت اول دانسته ایم آغاز سیر دیگری تلقی کنیم و این بار انجام دیگری برای همین آغاز بجوییم و همچنان پیش آییم یا آنچه را که آغاز حرکت اول شمرده ایم انجام مسیر دیگری محسوب داریم و این بار آغاز دیگری برای همین انجام بجوییم و همچنان بازپس رویم اما به هر صورت تا حدودی را قبول نکنیم استدلال نمی توان کرد

«استدلال جز به معنی طلب دلیل نیست. آنکه برای مطلبی

مقاله هفتم

۱۸۱

دلیل میخواهد خواست او بدین معنی است که بتوان آن مطلب را نتیجه مقدمه ای قرارداد مرادی برای مبدأی محسوب داشت از جایی آغاز کرد و بدانجا فرارسید چون این مقدمه بدست آید یا خود آن مقبول ماست یا چنین نیست اگر مقبول نیاید باز باید نتیجه ای برای مقدمه ای باشد و این بار باید کوشید تا همین مقدمه را تحصیل کرد و سیر فکری را به این صورت ادامه داد این مقدمات جهاتی برای قبول آن نتایج است به عبارت دیگر هر کدام از آن نتایج با هر کدام از این مقدمات موجه میشود اگر فکر همچنان بازپس رود و هرگز در جایی باز نایستد باید گفت که هیچ چیز از آنچه موجه گرفته بود در واقع موجه نشده است و نمیتوان دست از دامن طلب برداشت و تفحص را فروگذاشت بلکه همچنان باید در سیر و سلوک بود تا سرانجام چنین مقدمه ای که حاجت به مقدمه دیگر ندارد بدست آید و مرادی که بتواند مبدأ هر مراد دیگری بشمار رود، بی آنکه خود آن را نیازی به مبدأی باشد چهره گشاید و این همان است که اصل اول یا «مبدأ اول» می نامیم.

تفکر بدون قبول اصول معنی ندارد شاید این قبول موقت باشد ولی به هر صورت از آن چاره نیست میتوان آنچه را که در علمی یا در صناعتی اصل گرفته ایم در علم دیگر یا در صناعت دیگر محتاج اثبات بینگاریم و به مطلب دیگری راجع سازیم و این رجوع را ادامه دهیم و سلسله دیگری از قضایا که مجموعه آنها عبارت از علم جدید ماست حاصل کنیم تا به مطلبی فرارسیم که این بار این مطلب را اصل مطالب دیگر شماریم اما آنچه مسلم است اینکه هر علمی را

۱۸۲

مقالات داودی

اصولی است و بهتر آنکه بگوییم اصلی است زیرا اصول متعدد را تا به اصل واحد تحویل نتوان کرد هیچ یک را اصل نمیتوان گرفت. در واقع آنجا که نشان از تعدد باشد اصلی در میان نیست. اگر کسانی همواره چنین کنند یعنی بر آن باشند که آنچه در موردی و به اعتباری اصل بود در مورد دیگر و با تغییر اعتبار میتواند اصل نباشد، در واقع به وجود اصلی برای کل عالم و در نفس الامر قائل نیستند یعنی لازم نمی شمارند که هر چیزی را همواره بتوان موجه ساخت و ناگفته پیداست که چنین کسانی که به اعتبار استدلال قائل نیستند حق آن ندارند که خود دلیلی بیاورند یا از دیگران دلیل بخواهند بلکه هر کسی را باید مجاز بدانند که از جایی آغاز کند و در جایی بانجام رسد در خطی حرکت کند و در نقطه ای توقف پذیرد این آغاز و انجام همان باشد که خود او بر می گزیند و این سکون و حرکت چنان صورت پذیرد که خود او روا میبیند بر هیچ کس باسی نباشد که از کدام مبدأ ابتدا کند در کدام مسیر براه افتد و به کدام مقصد فرارسد. البته کسانی چنین میتوانند بود ولی روی سخن ما در این مقال با اهل این احوال نیست بلکه با اصحاب استدلال است.

اهل استدلال یعنی کسانی که به اصالت تعقل قائل اند و حکم عقل را معتبر میشمارند ناگزیر باید اصول را مقبول گیرند و هر اصلی را که در موردی معتبر میگیرند و در مورد دیگر به اصل دیگر بر می گردانند با توجه به کل موارد مبتنی بر اصل کلی واحد و شاملی بینگارند. این اصل اصول و مبدأ مبادی را میتوانند به هر اسمی که بخواهند تسمیه کنند اما چاره ای جز این ندارند که آن را موجود و

مقاله هفتم

۱۸۳

معتبر و موجه شمارند مگر اینکه دم از تعقل فروکشند، اصالت عقل را انکار کنند و از معرکه بحث کنونی ما کناره گیرند. و به همین معنی دکارت فرمود که کسی که خدا را نشناسد نمی تواند ریاضی دان باشد.

مقصود او این بود که تفکر ریاضی نمیتوان داشت مگر اینکه هر قضیه ای به قضیه دیگر راجع شود و این یک مقدمه ای برای قبول آن دیگر باشد و این مقدمه نیز با مقدمه دیگر به ثبوت رسد و این سلسله در جایی توقف جوید که آن را بتوان اصل موضوع یا علم متعارف ۲ نامید و بدون استدلال مقبول شمرد اما این علم متعارف یا اصل موضوع نیز به اصل کلی عقلی مثل لزوم احتراز از تناقض ارجاع میشود و اگر برای این اصل اصیل فکر بتوان قائل به اعتباری شد باید آن را به اصلی در وجود راجع ساخت که ضامن صحت آن باشد. و الا ریاضیات بی پایه و بی مایه میشود و هر علم عقلی دیگر نیز بیجا و بی پایه می گردد.

البته توجه باید کرد که منظور ما از طرح این مطلب اثبات صحت این مذهب نیست بلکه قصد آن داریم که معنی آن را معلوم سازیم و مقتضیات و لوازم آن را برشماریم تا در مقال ما روشن شود که تفکر مستلزم قبول اصول است. حال اگر فکر خود را مطابق با عين وجود بدانیم اصل فکر اصل وجود خواهد بود و اگر فکر را محصور در خود بینگاریم و به مطابقت آن با نفس الامره قائل نباشیم

2. Axiome

1. Descartes (1596-1650)

به قول دکارت اراده خدا و به قول دیگران «علم» اوست که ضامن صحت استدلال است.

۱۸۴

مقالات داودی

از قبول اصلی برای فکر قبول اصلی برای وجود لازم نمی آید، منتهی این حقیقت به هر صورت معتبر میماند که انکار اصل با التزام فکر میسر نیست. فکر یا نباید باشد یا اگر هست باید در بین مبدأ معلوم و مقصد معین قرار گیرد محصور در حدود باشد منتهی و متناهی شود. هیچ امری بدون اینکه متناهی باشد معقول نمی تواند بود زیرا معقول شدن جز بدان معنی نیست که امری را بتوان از اصلی استخراج کرد از مطلبی بر مطلب دیگر بتوان استدلال نمود و همه اجزایی را که در پی همدیگر می آید تا جزء اخیر چهره گشاید بتوان برشمرد و فرا گرفت و گردآورد و البته چنین نمیتوان کرد مگر اینکه تعداد این امور مترتب و مجتمع محدود باشد.

اولاً ترتب لازمه تفکر است زیرا تفکر به معنی سیر از مبدأی به مقصدی است و پیداست که هر مقصدی باید پس از مبدأ خود حاصل آید و این مقصد بتواند مبدأی برای مقصد دیگر شود تا همان طور که امری را در آغاز بدون اینکه مقصد باشد مبدأ گرفته ایم امر دیگری را در انجام بدون اینکه مبدأ باشد مقصد بینگاریم.

ثانياً اجتماع لازمه تفکر است زیرا تا همه نقاط واقعه در این خط سیر با هم گرد نیاید و مجموعه آنها استدلال را حاصل نکند خطی ترسیم نشده و فکری بکار نیفتاده و نتیجه ای بدست نداده است. ثالثاً تناهی لازمه تفکر است زیرا تا سلسله اموری که در تفکر وارد می آید محدود به حد معین نباشد نه مترتب و نه مجتمع می تواند بود از همین جاست که تسلسل باطل میشود؛ یعنی حدود ابطال تسلسل حدود احراز تفکر است به عبارت دیگر یا نباید تفکر

۱۸۵

مقاله هفتم

کرد یا باید از تسلسل اجتناب ورزید به عنوان مثال باید گفت که او را با دهه اثبات میکنیم هه» را با «د»، «د» را با «ج»، «ج» را با «ب» و سرانجام «ب» را با «الف» حال اگر بتوان سلسله استدلال را در «الف» متوقف داشت، یعنی «الف» را دیگر محتاج اثبات نینگاشت، استدلال کرده و مطلبی را موجه شمرده ایم اما اگر «الف نیز کماکان محتاج اثبات باشد و سلسله این اثبات هرگز توقف نجوید در واقع هیچ کدام از سایر امور نیز اثبات نشده و همه چیز همچنان معلق مانده است.

نتیجه را از طریق ارتباط با مقدمات است که نتیجه می نامیم پس اگر نتیجه ای حاصل آید باید از مقدمه ای آغاز شود. معلول را با توجه به علتی است که معلول میخوانیم پس تعداد معلولات در هر سلسله علیت باید با تعداد علل مساوی باشد هر وسطی را با توجه به طرفین آن است که وسط میخوانیم پس اگر وسطی وجود دارد باید محصور به دو طرف باشد به یک کلام چون فکر نمیتواند بدون اول و آخر و بدون مسیری در بین آنچه اول و آخر است تحقق یابد، پس تفکر نمی تواند تسلسل را بپذیرد.

ترتب» و «اجتماع و تناهی سه شرط لازم برای تعین هر امری است یعنی اگر اموری که در پی هم میآید و با هم می ماند تمامی نپذیرد هرگز نمیتوان شیئی را متعین دانست. حال اگر کمال وجود یا لزوم ذاتی آن را در تعین آن بدانیم عدم تناهی را نقص می شماریم و هرگاه به عکس این قاعده قائل شویم و کمال را در عدم تعین بینگاریم تناهی را نقص مینامیم یونانیان تقریباً جملگی قائل به قول اول بودند یعنی تعین اشیا در نظر آنان دلالت بر «کمال» و

۱۸۶

مقالات داودی

جمال آنها داشت و به همین سبب عدم تناهی نشانه ناتمامی و بی اندامی بود و این معنی با مذهب اصالت عقل ارتباط داشت.

فکر یونانی بذاته فکر عقلی بود و همه اشیا به حکم چنین فکری معقول می نمود. نتایج را ناگزیر در پی مقدمات میآورد. سلسله ای از امور مرتبط فراهم میساخت ضبط و ربط محکم برقرار میکرد دستگاهی بسامان و بهنجار برپا میداشت اجزاء این دستگاه را به طرز دقیقی به دست محاسبه میسپرد هر جزئی را در محل معین به مقدار مقرر و با وضع مشخص جای میداد مجموعه این اجزاء را به صورتی مجسم میکرد که هر شیئی در ضمن آن از هر لحاظ معین باشد. اگر در گوشه ای از این دستگاه با فقدان تعین رو به رو میشد در همان جا اگر جهان بیجان بود زشتی و سستی و پستی می یافت و اگر عالم انسان بود نادانی و بیماری و ناتوانی میدید و اینها همه را کمی و کاستی و بی مایگی میانگاشت و به اصطلاح فلسفی نقص می پنداشت اگر جنبه ای از طبیعت نظم و نسق نمیگرفت ضبط و ربط نمی پذیرفت اجزاء آن از هر لحاظ به حساب در نمی آمد صنعت گونه نمی شد وضع مشخص و محدود و معین نمی یافت ماده خام و آشفته و پریشان بود از عدم اضافی نشان داشت و با وجود بیگانه مینمود کمال طبیعت در آن بود که بتواند مانند صنعت تلقی شود. ماده آنگاه تمامیت می یافت که بتواند صورت بپذیرد و علی الخصوص صورتی از نوع معین

1. Rationalisme

با صرف نظر از جریان دیونوسوسی Dionysiaque که در جنب فکر رایج و غالب قرار داشت.

۱۸۷

مقاله هفتم

تحصیل کند وگرنه از سنخ عدم میبود رو به زوال می رفت و مایه ای از فساد به همه موجودات میزد.

خلاصه کلام در مهد حکمت جهان «تعین هر امری لازمه کمال آن بشمار می رفت هر شی غیر متعین غیر معقول بود و شیء غیر معقول نمی توانست موجود باشد و چون شیئی از وجود میبرید و به عدم می پیوست رسم کمال را فرومی نهاد و اسم نقص به خود می بست.

تصور این معنی را آسان میتوان داشت میخواهید مطلبی را به فکر خود بسپارید و آن را چنانکه هست دریابید ناگزیر باید اجزایی را در آن تشخیص دهید این اجزاء را بهم پیوندید سلسله ای را که با این پیوند پدید می آید از یکی از حلقه های آن به سلسله دیگری که از آن پیش بسته و پیوسته و پذیرفته بودید در آویزید همین امر است که فکر استدلالی یا فهم عقلی نام میگیرد. پیداست که در چنین کاری باید همه اجزاء و اشیاء از هر حیث و از هر جنبه معین باشد و به همان نسبت که جزیی معین نیست فکر ما قرین نقص است.

فکر یونانی طالب امر وحدانی بود و نشان از ثنویت نداشت. اگر به ماده میگروید سراسر جهان را از سنخ ماده می انگاشت و ذیمقراطیس وار بر تن» و «جان» و «روان» و «خدا» و هر آنچه هست و نیست نشان ماده میگذاشت. هر گاه به معنی روی می آورد «زمین» و زمان و ملک و ملکوت را به حیطه معنویت میبرد و بر سیاق افلاطون «ماده» فارغ از صورت ۳ را عین نقص و «خواء و ظلمت

1. Moniste

2. Dualité

3. Forme

4. Chaos

۱۸۸

مقالات داودی

می شمرد. از همین رو روا نمیدید که حکم عقل انسان را محدود به حدود نفس او سازد. چون قائل به مذهب اصالت عقل ۲ بود حدود این اصالت را از عالم انفس به عالم آفاق فرامیبرد. این شبهه به دل صاحب نظران آن سرزمین راه نمی یافت که شاید آنچه به حکم فهم. عقلی در تصور و تصدیق ما لازم میآید در عالم خارج صادق نباشد و اگر گاهی برخی از آنان کلامی که از چنین شبهه ای نشان داشت به میان می آوردند دیگران آن را به دست تخطئه میسپردند. این سؤال در آن روزگار به زبان اصحاب نظر در آن دیار نمیگذشت که اهل ) حکمت چه حق آن دارند که سلسله ای از مفاهیم را که با روابط عقلی به هم مربوط میسازند بر مجموعه اشیا و روابط متقابل آنها منطبق شمارند و اگر کسی اشاره ای به چنین قول مخالف مینمود چون خارج از روح زمان بود به طاق نسیان میرفت پیش از دوهزار سال زمان میبرد تا بتوان نشان داد که در مطابقت عقل» و «طبیعت» یا توافق «وجود» و «معرفت» به این سهولت نمیتوان جازم بود. اهل حکمت اعم از اینکه به حوزه افلاطون تعلق میجست یا در جوار ارسطو قدم میزد یا به حلقه اهل رواق می پیوست با این جزم و یقین دمساز بود

ارسطو نیز به تعبیر دقیق در همین سلک است.

2. Rationalisme

اشاره به ظهور كانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) است.

4. Dogmatique

د. البته اگر به خود افلاطون تأسی میکرد و الا اصحاب آکادمیای متأخر

La nouvelle Academie به جانب شک میل کردند.

6. Stoïcisme

۱۸۹

مقاله هفتم

که آنچه انسان میشناسد هر گاه موافق اسلوب صحیح و منطق دقیق باشد و با قواعد علم حسی و عقلی منافات نجوید با عین واقع مطابقت دارد.

از یک طرف تفکر عقلی مستلزم تعیّن مطالب و تناهی مفاهیم بود و از طرف دیگر هر چه به حکم عقل لازم می آمد، لا محاله صدق خارجی داشت بنا بر این تناهی امور همان گونه که لازمه صحت استدلال بود در عالم خارج نیز لازم میآمد آنجا که نتوان تعقل کرد مگر اینکه تعدادی از معانی متناهی بر یکدیگر مترتب و با یکدیگر مجتمع باشد چون سراسر عالم معقول است امور مجتمع و مترتب در حیز وجود نیز باید متناهی باشد به این ترتیب بود که یونانیان اقتضای عقل را اقتضای وجود شمردند و «تعین» را که از لوازم امر معقول میدیدند لازمه شیء موجود نیز دانستند. چون می بایست علم انسان ولو بالقوه نامتناهی است بالفعل متناهی شود تا قبول تعین کند عالم خارج نیز باید از آن حیث که اکنون حاصل است نه از آن لحاظ که از این پیش حاصل بوده یا از این پس حاصل خواهد شد، متناهی باشد تا تحقق پذیرد.

بدین ترتیب دنیای مردم یونان چه در «انفس» و چه در «آفاق» و چه در افلاک دنیای متناهی بود و تصور عدم تناهی عالم در ظرف مکان برای آنان امکان نمی پذیرفت برعکس در زمان میتوانستند عالم را بی آغاز و بی انجام بدانند زیرا آنچه در ظرف زمان جاری است

1. Réalisme

2. Détermination

مقالات داودی

۱۹۰

با یکدیگر مجتمع نیست تا مجموعه اجزاء لایتناهی آن به حکم عقل قابل تصور نباشد.

و از اینجا معلوم میشود که چگونه فلاسفه ای که حدوث زمانی عالم را معقول نمی دانستند تناهی مکانی آن را لازم شمردند. وراث فلسفه یونان در قرون وسطی نیز چنین کردند چه در عالم اسلام و چه در دنیای مسیحی تسلسل امور را که مستلزم عدم تناهی امور مجتمع و مترتب بود از عالم اذهان به عالم اعیان انتقال دادند و این امر را در هر دو مورد باطل انگاشتند و الحق باید گفت که روح فکر یونانی را که در مذهب معلم اول منعکس بود زنده داشتند. به دلایل مختلف نشان دادند که تصور یک معنی آنگاه میسر است که تعداد اموری که به دنبال یکدیگر قرار میگیرد و منجر به حصول آن تصور میشود و این تصور را جز با توجه به جمیع آن امور نمیتوان حاصل کرد باید متناهی باشد و چون به مذهب اصالت عقل و وحدت عالم كماکان قائل بودند و مطابقت «وجود» و «معرفت» را همچنان می پذیرفتند، آنچه را که در بین مفاهیم عقلی تحقق داشت، در بین اشیاء واقعی نیز لازم شمردند به عبارت دیگر حکمی را که درباره جهت صادق بود بر علت نیز حمل کردند.

دو لفظ جهت و علت در این مورد بر طبق مصطلحات اروپائیان بکار رفته است در فلسفه جدید اروپا جهت بر امری اطلاق می شود که امر دیگر را معقول نماید و حال آنکه علت» به شیئی

1. Raison

2. Cause

۱۹۱

مقاله هفتم

گویند که شیء دیگر را موجود سازد و ناگفته پیداست که بر حسب این تعریف نسبت عموم و خصوص مطلق در بین آن دو برقرار می شود، یعنی هر علتی را میتوان جهتی دانست بی آنکه هر جهتی را بتوان علتی انگاشت.

اینک با استفاده از این دو اصطلاح میتوانیم آنچه را که تا کنون گفته ایم بدین گونه تلخیص کنیم که تعداد جهات عقلی که برای معقول ساختن اموری آورده میشود ناگزیر باید متناهی باشد از مبدأی که بدون احتیاج به توجیه به عنوان اصل اول مورد قبول ما قرار گرفته است آغاز شود و از مطلبی به مطلب دیگر بگذرد تا مطلوبی را موجه سازد. حال اگر امری که آن را اصل استدلال گرفته و بدون ذکر جهت پذیرفته ایم تابع اعتبار» و «اختیار ما باشد جنبه موقت دارد و این بار میتوان خود آن را مانند نتیجه ای که باید به اصل دیگری راجع شود در معرض توجیه قرارداد اما اگر اعتبار اصل مزبور فی نفسه باشد و انسان در صورت انکار آن از هر گونه تعقلی قاصر آید اصل تمام اصول و مبدأ جميع مبادی خواهد بود. تا در مقام تعقل قائم باشیم می توانیم این اصل را به نام «هوهویت» یا «عدم تناقض ۲ یا به نام دیگری از همین قبیل بنامیم اما چون به مقام وجود بگذریم و این قاعده را همچنان با خود ببریم این اصل را واحد اول یا ذات ازل میخوانیم و البته اگر بیاد آوریم که هوهویت خود نوعی از وحدت است مناسبت این دو گونه اصل را که یکی در صقع وجوده و

I. Identité

2. Non Contradiction

مقالات داودی

۱۹۲

دیگری در صقع معرفت است بسهولت میتوان دریافت

در عهد عتیق و قرون وسطی چنین کردند. آنچه درباره جهت صادق بود بر علت منطبق شمردند علل را در ظرف وجود از سنخ جهات در ظرف «علم» انگاشتند. بدین ترتیب تسلسل را که مستلزم عدم تناهی امور مجتمع و مترتب بود و در سلسله جهات عقلی امکان نمی پذیرفت در سلسله علل وجودی نیز ابطال کردند و البته چنین فکری فقط در حدود مذهب اصالت عقل و قبول ثبات اصول و قول به اطلاق و تصدیق مطابقت وجود و معرفت می توانست صحیح باشد.

کسی که تجربه را اصل میگیرد ملزم قبول بطلان تسلسل نیست زیرا این قاعده حکم عقل است و بنا بر تجربه لازم نمی آید.

کسی که دارای روش جدالی عقلی در تعبیر طبیعت و تاریخ است به لزوم تناهی امور با وصول آنها به اصول بدیهی عقلی و علی الخصوص ثبات این اصول اعتراف ندارد و بنا بر این سعی در ابطال تسلسل را بی معنی می شمارد.

کسی که به مذهب اصالت نسبیت قائل باشد میتواند به بطلان تسلسل رأی موافق ندهد زیرا در هر سلسله از امور البته باید از جایی آغاز کرد و در جایی با انجام رسید ولیکن آغاز و انجام هر سلسله ای و امتداد این سلسله در بین آن آغاز و این انجام به اعتبار ما تعیین میشود و مجموعه اموری که اینک در محدوده ای جای

1. Empiriste

2. Relativiste

۱۹۳

مقاله هفتم

گرفته است تا بتواند مورد تعقل قرار گیرد میتواند از این محدوده خارج شود و آنچه یک بار آغاز سلسله ای بود بار دیگر پایان سلسله دیگر بشمار آید و اعتبار حکمی که در هر بار با توجه به یک مجموعه از امور صادر شده است همواره نسبی و اضافی باشد و بدین قرار اجتماع امور مترتب چون ادعای درج آنها را به طور مطلق در ظرف عقل نمیکنیم در ظرف خارج امکان پذیر شود کسی که به «نقد معرفت می پردازد و حکم فاهمه ما را با آنچه در عالم واقع می گذرد مطابق نمیبیند و تسری قواعد را از ظرف ذهن به ظرف خارج روا نمی شمارد ابطال تسلسل را میتواند مسلم نگیرد و در نتیجه انسان را مجاز نشمارد که آنچه را که از فهم خود او لازم می آید، لازمه وجود بینگارد.

این فهم ماست که با حفظ تسلسل نمیتواند محیط بر سلسله مطالب شود و ناگزیر از این است که یا مجموعه ای از امور مجتمع و مترتب را نفهمد یا تعداد آنها را متناهی سازد.

این عقل ماست که تا از اصلی که محتاج ثبوت با اصل دیگر نیست آغاز نکند نمیتواند اموری را به تبع یکدیگر معقول سازد و هر گاه فکر او بر این اساس تأسیس شود که از یک طرف هر امری را تا با امر دیگر اثبات نکند مورد قبول قرار ندهد و از طرف دیگر هیچ اصلی را اصل بدیهی اولی نشمارد در واقع هرگز هیچ امری را اثبات نمی تواند کرد اگر قصد تحکم نکنیم مقتضای فهم انسان را لازمه وجود جهان نمی انگاریم.

1. Criticiste

۱۹۴

مقالات داودی

با توجه بدانچه گفته شد میتوان حدود استفاده از بطلان تسلسل را در اثبات وجود باری تعالی معلوم داشت. این برهان در مقابل کسانی که همه امور را معقول و مدلل و موجه میدانند معتبر است زیرا چنین کسانی مجموعه عالم را مثل هر سلسله ای از امور معقول ناگزیر باید به اصل اولی که خود آن به اصل دیگر راجع نمیشود منتهی سازند یا باید لازم ندانند که برای هر چیزی دلیلی آورده شود تا آن را بتوان پذیرفت در این صورت حق آن ندارند که برای تصدیق وجود خدا دلیل بخواهند یا اعتقاد به وجود خدا را موقوف به ادامه دلیل عقلی شمارند؛ یا اگر به نظر آنان لازم می آید که جمیع امور معقول و مدلل باشد ناگزیر باید مجموعه امور را منتهی به مبدأی در ازل که مسبوق به مبدأ دیگر نیست شمارند چنانکه احکام عقل نظری را ناچار مبتنی بر اصل بدیهی اولی می انگارند و به یک معنی این همان قول دکارت می شود که هر ریاضیدانی را ناگزیر از اعتراف به وجود خدا دانست تا بتواند علم خود را معتبر شمارد و چون ریاضیات که به قول دکارت علم کلی است و نمونه هر علم عقلی دیگری است چنین باشد آنچه او در این مورد گفته است قابل تعمیم بر هر موردی است. مگر اینکه ریاضیات را به مفهوم دیگری جز آنچه در زمان او بود بگیرند و از این صورت بدرآورند.

اگر برهان مبتنی بر بطلان تسلسل را در اثبات وجود خدا تنها به همین حدود محدود سازیم و در برابر چنین کسانی بکاربریم و از ادعای اعتبار مطلق آن صرف نظر کنیم و نخواهیم که با ابطال تسلسل کسانی را که اصحاب مذهب اصالت تجربه اند یا به مذهب] اصالت

مقاله هفتم

۱۹۵

نسبیت قائل اند یا به نقد عقل نظری میپردازند اقناع کنیم دچار تکلف نمی شویم و مثل بعضی از اهل تألیف بطلان تسلسل را با مطلب تناهی ابعاد که اینک در روزگار ما کودکان بر آن خنده میزنند مشتبه نمیسازیم و در آن سوی حدودی که برای عالم امکان فرض میکنیم در گرداب لاخلا و لاملاه نمی افتیم و انصاف میدهیم که آنچه محصور در بین حاضرین است فهم ماست و گرنه عالم امکان را حصاری نیست.

طهران ۱۹ فروردین ۱۳۵۶