



مقالات داودی

نوشته
علیم‌رآد داودی

به كوشش
سید ابراهیم اشك شیرین

مقالات داودی

نوشتهٔ علیمراد داودی

به کوشش
سید ابراهیم اشک شیرین



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

علیم راد داودی

بہ کوشش ابراہیم اشک شیریں

چاپ اول: مهرماه ۱۳۸۶ ه. ش. - تهران

تعداد: ۲۲۰۰ نسخه

حروفچینی: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

صفحه آرای: فغانه گهوند

لیتوگرافی: نقرہ 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.

شابک ۲-۰۹۷-۴۸۷-۹۶۴-۲۹۷۸-۱۰۹۷-۹۶۴-۴۸۷-۰۹۷-۲ ISBN 978-964-487-097-2

سرشناسه	داودی، علی مراد، ۱۳۰۱
عنوان و پدیدآور	مقالات داودی / به کوشش ابراهیم اشک شیرین
مشخصات نشر	تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵
مشخصات ظاهری	۲۰۸ ص
شابک	2- (۱97-487-964-978
وضعیت فهرست نویسی	فیبا
یادداشت	کتابنامه: ص: [۲۰۵] - ۲۰۸، همچنین به صورت زیر نویس.
یادداشت	پنجمه
موضوع	فلسفه - مقاله ها و خطابه ها
شناسه افزوده	اشک شیرین، ابراهیم، ۱۳۳۸ - مصحح
ردمبندی کنگره	۷ م B ۲۹/۵۲
ردمبندی دیوبی	۱۰۱
شماره کتابخانه ملی	۴۶۸۵۶-۸۵ م

فهرست

۷	پیشگفتار
۹	۱. بقای نفس در نظر فارابی
۲۱	۲. تطبیق آراء ابن سینا بر آراء ارسطو
۴۵	۳. آراء یونانیان درباره جان و روان
۷۹	۴. سوفسطائیان
۱۴۹	۵. خود را بشناس
۱۶۱	۶. اضطراب متافیزیک در دوره معاصر
۱۷۹	۷. بحث انتقادی درباره بطلان تسلسل
۱۹۷	فهرست اعلام
۲۰۵	فهرست منابع و مآخذ



از خدا جوییم تسوئق ادب
بی ادب محروم گشت از لطف رب

پیشگفتار

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 می توان بین آنها پیوستگی لحاظ کرد، به شرط آنکه خواننده، چنانچه قصد مطالعه مجموعه را متوالیا دارد، مقاله سوم را هنگام خواندن مقدمه دارد و همچنین برای مطالعه تفصیلی تر موضوع منازعه فیه می تواند 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 نجله 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 علامت 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 مأخذ ارجاع داده است، حتی المقدور سعی شد دوباره با آن منابع و مأخذ تطبیق 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

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 ذکر از آن به میان نیاورده است تا باعث گمراهی مبتدی و احیاناً تضییع وقت منتهی نشود. در حواشی چون اضافات و تغییرات زیادتز از حد انتظار بود، از گذاشتن کروش خودداری شد تا ارجاعات هماهنگ و یکدست باشد، یعنی چندان از مؤلف که درین باب کارش خالی از ناهماهنگی نبود، متابعت نشد.

اما باعث بر اینکه راقم این سطور اقدام به جمع آوری این مقالات کرد، در وهله اول احکام و ایتقان نثر فارسی آنست و استفاده از لغات و اصطلاحات متعارف فلسفه و حکمت اسلامی و مغادلهای فلسفه جدید مستعمل اهل نظر، علی الخصوص استاد دکتر سیداحمد 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 نصیرالدین طوسی «بحکم آنکه مضمون ... [مقالات] مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و یحلتی تعلق ندارد»^۱ به جمع آوری و طبع آن مبادرت کرد، باشد که خالی از فایده‌ی 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 قرارگیرد، در طبع مجدد که درین بازار کساد و آشفته کتاب آرمائی (= حسرتی) بیش نیست، شاید اصل 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 صفحه‌آرایی و استخراج اعلام را به عهده داشته است.

ولله‌الحمد

سیدابراهیم اشک‌شیرین

تهران - دی‌ماه ۱۳۸۵

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

بقای نفس در نظر فارابی^۱

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 ورزیده‌اند 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 کرده‌اند، بعض دیگر او را قائل به بقای نفس شمرده‌اند، منتهی گفته‌اند 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 امکان‌پذیر ندیده‌اند.

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

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

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 فروغ و قوای آن در اعضای بدن پراکنده می‌شود.^۱ 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^۲ و در این حال که رفع تجسم از آن شده است، همه اعراض و اوصافی که عروض آنها مستلزم جسمیت است — مانند «حرکت» و

۱. و «روح» اولین جزء از اجزاء بدن است که موضوع استعمال «نفس» قرار می‌گیرد و سایر اجزاء بدن به توسط آن از نفس بهره‌ور می‌شود. الدعای القلبیه، حیدرآباد دکن، دایرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ ه.ق.، ص. ۱۰، و عیون المسائل، در: الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، به اهتمام فردریک دیترسی. لیدن، ۱۸۹۰ م.، ص. ۶۴.

۲. «إنها مفارقة باقية بعد موت البدن لیس فیها قوة قبول الفساد»، الدعای القلبیه، ص. ۱۰؛ «و هو مفارق للمادة یبقى بعد موت البدن فیہ لیس قوة قبول الفساد»، السیاسات المدنیة، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ ه.ق.، ص. ۵۲، نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م.، ص. ۸۲؛ آراء أهل مدينة الفاضله، القاهرة، مطبعة السعادة، ۱۳۲۴ ه.ق.، ص. ۹۴، طبع جدید، البیر نصری نادر. بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.، ص. ۱۳۵.

«سکون» و غیره — از آن سلب می‌شود. اگرچه ادراک حقیقت حال آن در حین مفارقت میسر نیست،^۱ ولیکن همین قدر می‌توان گفت که مانند «جواهر مفارق» مجرد و حائز رتبه آنهاست.

از اینجا برمی‌آید 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 عاقله‌ای بالقوه چنین نمی‌تواند بود؛ چه احساس و تخیل که قوای حیوانی نفس است هنوز به بدن ارتباط دارد^۲ و «عقل بالقوه» نیز هیثتی در ماده است که جز آمادگی محض برای قبول «معقولات» نیست.^۳ پس مادام که نفس در این مراحل باقی است، امکان بقای آن بعد از فتنای بدن حاصل نیست و عبور از مرحله «عقل بالقوه» و «عقل بالفعل» برای خلود نفس انسان شرط ضروری است و به تعبیری می‌توان گفت که آنچه باقی است نفس انسانی نیست، بلکه نفس حاصله از اتصال نفس انسانی با «عقل فعال» است.^۴ اما باید دید که آیا نفس ناگزیر از طی این مرحله است و آیا نفوس همه افراد انسان

۱. «و تفهم حالها و تصوّرها عسیر غیر معتاد...»، السياسات المدنیة، ص. ۵۲، طبع جدید، ص. ۸۲، و آراء اهل مدینة الفاضله، ص. ۹۴، طبع جدید، ص. ۱۳۵.

۲. با اینکه چون قوی فعلیت یابد و بکارآند تشبه به مفارقت می‌جوید و همین خود دلیل بر این است که مفارقت یافتن مستلزم فعلیت یافتن یا خود به معنی آن است.

۳. آراء اهل مدینة الفاضله، چاپ مصر، ص. ۶۶.

۴. گرچه درباره این مطلب رأی خود را از قول قدما بیان داشته‌است: «وقال رأی القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية و من العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية و النفس الإنسانية فانية.» التعليقات، حیدرآباد دکن، دایرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۵ ه. ق.، ص. ۱۴، طبع جدید، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۰۸ ه. ق.، ص. ۵۲.

می‌تواند به‌مقام فعلیت عقل ارتقا یابد؟ — جواب این سؤال محتاج تحقیق بیشتری است.

فعلیت «عقل» محتاج این است که نخست «معقولات اولی»^۱ از عقل فعال به عقل بالقوه انسان افزوده شود. عقل فعال مبدأ واحدی 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 بهره‌ای از این فیض نمی‌برند و یکسره از قبول معقولات اولی بی‌نصیب می‌مانند و بعض دیگر مانند دیوانگان آنها را در غیر جهت خود می‌پذیرند و تنها گروهی از آنان که دارای فطرت سلیمه‌اند 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 قائم‌اند، ناچار با فانی بدن، فانی می‌شوند و از میان می‌روند.^۳ اما باید دانست که آنچه مانع قبول معقولات و

۱. منظور مبادی عقلیه بر اصول عقل است.

۲. السياسات المدنیة، ص. ۴۴-۴۵، طبع جدید، ص. ۷۴-۷۵.

۳. «... إِنْ أَنْفُسُهُمْ تَبَقَّى غَيْرَ مُسْتَكْمَلَةٍ، بَلْ مَحْتَاجَةٌ فَيَرْوَاهَا إِلَى الْمَادَّةِ ضَرُورَةً، إِذْ لَمْ يَرْتَسِّمْ فِيهَا يَرَسِّمُ حَقِيقَةَ بَشَىءٍ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الْأَوَّلِ أَسْلَافاً... وَ هِيَ لَا هِيَ إِلَّا كَرُونِ وَالصَّائِرُونَ عَلَى الْعَدَمِ عَلَى مِثَالِ مَا يَكُونُ عَلَيْهِ الْبَهَائِمُ وَالْأَفَاعِي» آراء اهل مدینه الفاضله، ص. ۹۸، مصر، طبع جدید، ص. ۱۴۲-۱۴۳.

کسب فعلیت می شود تنها نقص فطری نیست، بلکه امور اکتسابی نیز موجب این جرمان می تواند 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 می شوند:

— نخست کسانی که مباشرت به «کارهای ناشایسته» مایه آن می شود 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 می دارد^۱ و چنین جرمانی بر حسب آنچه گفته شد مانع فعلیت عقل و موجب حفظ حالت هیولایی و عدم سیر به جانب کمال می شود و نتیجه حاصله از این جمله آن است که نفوس چنین اشخاصی با زوال ماده می میرد،^۲ یعنی با انحلال بدن به اجزاء خویش صورت آن از میان می رود و این اجزا در ترکیبات بعدی خویش می تواند 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 می شود 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 طعم او را حاصل نیست.

۲. «فهؤلاء تبقى أنفسهم هیولانية غیر مستکملة استکمالاً تفارق به المادّة حتّى إذا بطلت المادّة بطلت أيضاً.» السياسات المدنیة، حیدرآباد، ص. ۵۳، طبع جدید، ص. ۸۳.

آن را به‌سوی مفارقت سوق می‌دهد و هم کسب «افعال رذیله» می‌کنند و از این راه هیئت‌تی که در خور انسان نیست، نفس آنان را عارض می‌شود و آن را پای‌بسته 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 به‌واردات حواس مانع از توجه او به این عذاب است^۱ 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 به‌سبب هیئت مکتسب خویش فعلیت کامل بدست‌نیاورده است، مقرون به‌سعادت نیست.^۲

— سوم کسانی از اصحاب فطرت سلیمه که تنها به‌افکار و افعالی که هادی به‌سوی «کمال» و مُمد 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 می‌یابد و چون معارضی در برابر آن نیست، نفس را در اکتساب معقولات یاوری می‌کند و به‌سوی فعلیت سوق می‌دهد تا آنجا که از ماده مستغنی و مفارق می‌سازد و چون نفس ناطقه به این مقام برسد، بقای آن احتیاج به‌بقای ماده ندارد و بعد از فنای بدن در رتبه «نفوس مفارقه» پایدار

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

۲. آراء اهل مدینه‌الفاضله، مصر، ص. ۹۹-۱۰۰، طبع جدید، ص. ۱۴۳-۱۴۴.

می‌ماند.^۱

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 مَدَن و اجتماعات است که شرح آنها خارج از موضوع بحث ماست.^۲ دیگر/اینکه «نفوس باقیه» بعد از فنای ابدان بر حسب تشابه و تجانسی که با یکدیگر دارند به هم اتصال می‌یابند، یعنی آیندگان به طایفه‌ای از گذشتگان که دارای نفوسی شبیه آنان از حیث «نوع» و «کم» و «کیف» بوده‌اند 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» سعدها 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^۳ و «نفوس متشابهه اشقیاء» یعنی کسانی که معارضه حاصله در نفوس آنان موجب عذاب مخلّد می‌شود نیز بر همین حال‌اند، بعضی از آنان که در رتبه واحده‌اند به یکدیگر

۱. آراء اهل مدینه الفاضله، مصر، ص. ۹۳-۹۴، طبع جدید، ص. ۱۳۴-۱۳۵؛

السیاسات المدنیّه، حیدرآباد، ص. ۵۱، طبع جدید، ص. ۸۱.

۲. رک. السیاسات المدنیّه.

۳. السیاسات المدنیّه، حیدرآباد، ص. ۵۲، طبع جدید، ص. ۸۲؛ آراء اهل

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

اتصال می‌یابند و این اتصال موجب ازدیاد عذاب هر کدام از آنان می‌شود.^۱

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 اولی» از فیض «عقل فعال» می‌داند و در مورد «نفوس باقیه» قائل به سعادت و شقاوت، یعنی 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 داشته‌اند 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 شقاوت‌اند در حیات اخروی مجتمع و متصل به یکدیگر می‌شمارد و از احاد نفوسی که در رتبه واحده واقع‌اند سلب تمایز و تشخیص 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 می‌یابند.

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 می‌گوید:

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

«فارابی در کتاب خود بنام ملت فاضله گفته است که «نفوس بدکار» پس از مرگ در رنج بی پایان پیوسته پایدار می مانند، سپس در سیاست مدنیّه تصریح کرده است که این نفوس منحل و منعدم می شوند و پایداری جز «نفوس فاضله کامله» را نیست و آنگاه در شرح کتاب اخلاق [انیقوماخوس] 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 مایوس می سازد و نیکوکار و بدکار را بدان سبب که هر دو نابود می شوند در یک رتبه می گذارد و این خطایی جبران ناپذیر است.^۱

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

۱. «فقد أثبت فی کتابه الملة الفاضله بقاء النفوس الشريرة... (إلى أن قال) و هذه زلة لا تقال و عثرة ليس بعدها جبر» (ابن طفیل، حی بن یقظان، قدّم له و علّق علیه البیر نصری نادر. بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۳ م، ص ۲۱-۲۲. ترجمه فارسی، به نام زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ ه.ش، ص ۳۱). در رساله ای به نام الملة الفاضله چنین مطلبی رؤیت نشد. رک. رسائل فلسفیه، للکندی و الفارابی، حققها و قدّم لها عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۱۸ ه.ق./۱۹۹۷ م.

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 نمی‌اندازند، بلکه همواره گرفتار کشاکش در میان «صواب» و «خطا» و «نیک» و «بد» می‌مانند و دوام همین معارضة نفسانی بعد از فناء بدن است که به عذاب آخری تعبیر می‌شود.

دیگر از این اقوال قولی است که به ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵) نسبت داده و گفته‌اند که او فارابی را منکر «خلود نفس» می‌شمرده و این عقیده را در نظر این حکیم از اقسام خرافات می‌دانسته است^۱ 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 می‌پنداشته‌اند^۲ و خود همین محقق نیز بعد از اشاره به اقوالی از فارابی راجع به سرنوشت نفس در عالم آخری این نتیجه را بدست می‌آورد 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

۱. الفاخوری و الجر، الفلسفة العربية فی الشرق، بیروت، دارالمعارف، ۱۹۵۸ م.
ج. ۲، ص. ۱۲۴. ترجمه فارسی به نام تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد ابینی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱، ص. ۴۲۲.
۲. کوادری Quadry، فلسفه عربی در اروپای قرون وسطی از آغاز تا ابن رشد،
La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale, Payot, Paris, 1947، ص. ۸۱.

شخصی و حقیقی^۱ 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 نمی‌ماند حقاً نیز باید چنین باشد) تمایز نفوسی که از این حیث در مراتب مختلف واقع‌اند برجای می‌ماند. علی‌الخصوص 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 واحده‌ای برای آنها میسر نیست؛ چه به قول فارابی تعلق به احوال مختلف مادی که بی‌نهایت با همدیگر مغایرت دارد موجب این خواهد بود که وجود مغایرت نفوس با همدیگر نیز بی‌نهایت 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

۱. کوادری، فلسفه عربی، ص. ۸۳.

۲. «و لما كانت فی هذه الأنفس التي فارقت أنفس كانت فی هیولیات مختلفة و كان بین ان الهیة النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر و بعضها أقل و تكون کل هیة نفسانية علی نحو ما یوجب مزاج البدن الذی كانت فیه... (الی أن قال) كانت

بعضی از نویسندگان عرب که به لزوم تقسیم نفوس به اقسام مختلف از حیث خلود آنها در نظر فارابی پی برده‌اند این ایراد را بر او گرفته‌اند 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.^۱ 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^۲ 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 حیث فنا و بقا و از حیث مدارج بقا می‌شود.

← تغایرات الأنفس أيضاً غیر نهایی». آراء أهل مدينة الفاضله، مصر، ص. ۹۴، طبع جدید، ص. ۱۳۵-۱۳۶.

۱. جوزف الهاشم، الفارابی، دراسته و نصوص، بیروت، المکتب التجاری، [بی تا]، ص. ۱۳۱.

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

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.

این مقایسهٔ اجمالی در طی دو مطلب بعمل می‌آید: در مطلب اول شمه‌ای از اختلافات ثبت می‌گردد؛ و در مطلب دوم به ذکر علل این اختلافات پرداخته می‌شود.

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 می‌شمارد. در واقع، نفس و بدن، به عقیدهٔ او شیء واحدی را صورت پذیر می‌سازد؛ بدین ترتیب بحث راجع به اینکه نفس و بدن چگونه با هم مرتبط می‌شود، محلی ندارد. چنانکه این بحث را دربارهٔ موم و نقشی که از مَهْری بر روی موم می‌افتد، و به‌طور کلی دربارهٔ مادهٔ هر شیء و صورتی که این ماده از اوست نمی‌کنند.^۱ — اما، به نظر ابن‌سینا، «نفس»، همچون شیئی که از حیث جوهریت و به ذات خود مجزء از بدن است، با بدن ارتباط می‌یابد. و این ارتباط از قبیل مناسبتی است که شیئی را که مدبّر شیء دیگری است با این شیء، و حفظ و تعهد و استعمال آن، و تسخیر و تصرف در آن، حاصل می‌شود. به همین سبب ابن‌سینا راجع به قول مشهور ارسطو در تعریف نفس، که بر حسب آن نفس «کمال اول» برای جسم طبیعی آلی بالقوه است، می‌گوید که این

۱. ارسطو، دربارهٔ نفس De l'âme (De anima) Traduction nouvelle et notes

par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1959 این کتاب به وسیلهٔ نویسنده به فارسی ترجمه و با حواشی معتابه در سلسله انتشارات دانشگاه تهران به سال ۱۳۴۹ طبع شده است، چاپ انست، تهران، حکمت، ۱۳۷۸، ص. ۴۱۲؛ راس، ارسطو، W.D. Ross

Aristotle. Methuen, London, p. 186, 1964

تعریف تنها ناظر به روابط «نفس» و «بدن» است، و حاکی از ماهیت نفس نیست.^۱

۲. 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 می گوید که اگر شروط جسمانی بعضی از حالات نفسانی تحقق یابد، حتی اگر علل روحی آنها بسیار ضعیف باشد، این حالات به ظهور می رسد. 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 جرف و صنایعی از قبیل نساجی و بتایی نیز صادر از مجموعه نفس و بدن

۱. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات، الفن السادس، النفس)، ص. ۱۴؛ تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، به تحقیق جورج قناتی، افست. قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ه. ق.، ص. ۹. روانشناسی شفا (الفن السادس من کتب الشفاء)، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ه. ش.، ص. ۱۴؛ احوال النفس، حقیقه و قدم علیه احمد فؤاد الاخوانی. القاهرة، احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱ ه. ق.، ص. ۵۰ و ۵۲ و ۵۴؛ التعليقات علی حواشی کتاب النفس ارسطاطالیس، در: ارسطو عند العرب (الجزء الاول)، عبدالرحمن بدوی، القاهرة، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۴۷، ص. ۷۵، ققره د. ترجمه فارسی آن در: حکمت مشاء، علیمراد داودی، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹، ص. ۳۶۸؛ طبیعیات شفا، فن ششم، بتصحیحه و طبعه یان باکوش Ján Bakoš، براغ، مطبعه المجمع العلمی التشکوسکوفاکي، ۱۹۵۶ م.، ص. ۱۰ و ۱۱؛ طبع مصر، ص. ۵-۶ و ۹-۱۰.

است.^۱ 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 بتایی، 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. فی‌المثل همان طور که نساج و بتا 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.^۲

۳. آیا نفس صورت بدن است؟ ارسطو «جوهر» را بر چند قسم می‌داند:

الف - جوهر اول، به معنی شیء فردی قائم به ذات که از تألیف «ماده» و «صورت» پدید می‌آید؛

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.^۳ و آنجا که

۱. ارسطو، درباره نفس، ۴۰۳ الف؛ ۴۰۷ ب؛ ۴۰۸ ب؛ راس، ارسطو، ترجمه فرانسوی، ص. ۱۸۳.

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

۳. ارسطو، درباره نفس، ۴۱۲ الف.

ارسطو در تعریف مشهور خود نفس را کمال جسم طبیعی آلی می‌خواند، کمال را مترادف با فعلیت، که آن نیز به معنی صورت است، می‌گیرد، و صریح بیان او حاکی از این است که نفس صورت است و صورت کمال.^۱

اما به نظر ابن‌سینا، 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 تحصیلی 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 منطبق در ماده باشد، و حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبق یا از آن مفارق باشد، و همین قدر که موجب تحصل و تحقق معنی مبهم جنسی و تعیین 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 ابن‌سینا بعمل آمد روشن می‌شود که چرا و چگونه امثله این ارتباط در اقوال ابن‌سینا چنان اختیار شده است که مغایرت آنها، و تصرف یکی از آنها را در دیگری برساند.

۱. ارسطو، درباره نفس، ۴۱۲ الف.

۲. ابن‌سینا، مبحث عن القوى النفسانية، ضمیمه احوال النفس، ص. ۱۵۲؛ طبیعیات شفا، فن ششم، پراگ، ص. ۱۱ و ۵۱، مصر، ص. ۶-۷ و ۱۱-۱۲ و ص. ۱۶؛ ابن‌سینا، احوال النفس، ص. ۵۰-۵۲.

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.^۱ — اما ارسطو بصراحت می‌گوید که: «معلوم نیست که، به همان ترتیب که ملاح کمال کشتی است، نفس کمال بدن باشد.»^۲

۵. نفس و حیات. به عقیده ارسطو، «حیات بالقوه» 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 زنده‌ای 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 می‌آید.^۳ — اما، به عقیده ابن‌سینا، «کمال اول» مبدأ صدور افعال و آثار، و «کمال دوم» خود این افعال و آثار است. پس اگر ابن‌سینا نفس را کمال اول جسم ذی حیات می‌داند، بدین معنی است که حیات را از آثار نفس، و نفس را مبدأ این آثار می‌شمارد. چنین مبدأ‌ی غیر از خود حیات است،

۱. ابن‌سینا، الاشارات، (مع الشرح للطوسی و...)، طهران، مطبعة حیدری، ۱۳۷۹ هـ. ق. ج. ۲، ص. ۲۸۶؛ طبیعیات شفاء فن ثشم، چاپ پراگ، ص. ۲۲۰ و ۲۲۵ و ۲۸۶؛ طبع مصر، ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۰۲-۲۰۳، ابن‌سینا، احوال النفس، ص. ۹۷ و ۱۰۰؛ فی الکلام علی النفس الناطقة، ضمیمه احوال النفس، ص. ۱۹۶.

۲. ارسطو، درباره نفس، ۴۱۳ الف.

۳. ارسطو، درباره نفس، ۴۱۲ الف، ۴۱۲ ب.

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.^۱ 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 می‌رسد.

ع 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...».^۲ 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 انطباق در بدن باشد. و بهتر آن است که نفس را خود قسم خاصی از جوهر بشماریم، که در عین مفارقت از جسم، علاقه‌ای از قبیل تصرف و تحریک نسبت بدان

۱. ابن سینا، طبیعیات شفا، فن ششم، پراگ، ص. ۱۶-۱۸، مصر، ص. ۱۱-۱۳.

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

دارد.^۱

۷. 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، عقیده‌ای مشابه با عقیده دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، که نفس را اولین امر یقینی برای انسان می‌داند و حتی بدن را شیء متأخر می‌شمارد و تعقل آن را مشروط به تعقل نفس می‌انگارد، به نظر ارسطو، صحیح نمی‌تواند بود.^۲ ولیکن، منظور ابن‌سینا از نفس همان است که شخص از آن به «خود» تعبیر می‌کند؛ و چون «من» می‌گوید، بدان اشاره می‌کند؛ و بی‌آنکه 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.^۳ بدین ترتیب ابن‌سینا 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 ابن‌سینا و دکارت، در این باره بیاد آورد. و آن قول هر دو حکیم به «روح بخاری»، برای تبیین ارتباط این دو

۱. ابن‌سینا، طبیعیات شفاء فن ششم، پراگ، ص. ۱۲-۱۴، مصر، ص. ۷-۱۰ و ۲۹؛ فی الکلام علی النفس الناطقة، ضمیمه احوال النفس، ص. ۱۲۶ و مواضع کثیر دیگر.

۲. راس، درباره ارسطو، ص. ۱۸۶.

۳. ابن‌سینا، اشارات، ج. ۲، ص. ۳۰۵؛ معرفة النفس الناطقة و احوالها، ضمیمه احوال النفس، ص. ۱۸۳ (که انتساب آن به ابن‌سینا مشکوک است)؛ طبیعیات شفاء فن ششم، پراگ، ص. ۲۵۲-۲۵۳، چاپ مصر، ص. ۲۲۵-۲۲۶؛ البکات والفوائد فی العلم الطبیعی، ص. ۱۰۸ از مجموعه چاپ کلکته، ۱۹۵۶ م.

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.

۸. 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 تفایر 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 می‌داند، قسم دیگر را ملفوف به لواحق مادی و مقارن با عوارض حسی می‌شمارد، و به همین سبب این قسم از معقولات را محتاج این می‌داند که عقل آنها را از ماده مجرد سازد.

۹. 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 نمی‌توان با شیئی که در رتبه مادون آن قرارداد صورت‌پذیر دانست؛ نیز، از یک طرف، قائل بدین باشد که هیچ شیء بالقوه را نمی‌توان، جز با تأثیر شیئی که به ذات خود بالفعل است، از قوه به فعل درآورد، و از طرف دیگر، معقول

بالفعل را از معقولات بالقوه‌ای که در محسوسات مندرج است استخراج کند.^۱

اما، ابن سینا تصریح می‌کند که «عقل نظری»، یا «نفس ناطقة انسانی»، همواره صور کلی و معقول را از آنچه در رتبة 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 نمی‌یابد، بلکه، بر اثر تهیّ و استعدادی که احساس و تخیل در نفس بوجود می‌آورد، صور مجرد مفارق از عالم غیر محسوس در آن منطبق می‌شود.^۲

۱۰. اقسام یا مراتب عقل. ارسطو تنها به دو «عقل»، که یکی «مُفعل» و دیگری «فاعل» است، قائل شده، و حتی در ذکر عقل دوم به اشاره اکتفا کرده و نامی هم بر آن ننهاده بود.^۳ 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 مستفاد». منشأ ظهور این عقول سه گانه و سبب انضمام آنها به دو عقل ارسطویی، علاوه بر

۱. ابن سینا، نجات، طبع محیی الدّین صبری الکردی. ص. ۳۱۶، مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۳۱ ه. ق.؛ احوال النفس، ص. ۱۱۲، چاپ مصر؛ طبیعیات شفا، فن ششم، پراگ، ص. ۲۳۱، طبع مصر، ص. ۲۰۸-۲۰۹، 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 قدّم له ابراهیم مذکور، تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید. افست، قم، مکتبة المرعشی، ۱۴۰۴ ه. ق.، ص. ۲۳۱-۲۳۳ و ۲۴۲-۲۴۴؛ اشارات، ج. ۲، ص. ۳۶۵-۳۶۷.

۳. ارسطو، درباره نفس، ۴۳۰ الف ۱۰-۲۵.

زمینه‌ای قرین به ابهام که در آراء خود ارسطو داشته^۱، اقوال اسکندر افروдіسی و آراء کندی و فارابی بوده است.^۲

۱۱. عقل هیولانی. ارسطو در مورد عقل قابل یا مُنْفِعِل 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 هر گونه صورتی باشد، و از طرف دیگر، آن را فاقد مخالطت با ماده و 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 ثوفاستس که حاکی از این بود که «عقل مُنْفِعِل»، 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.

۲- تأویل اسکندر افروдіسی که حاکی از این بود که «عقل

مُنْفِعِل» اصلاً و مطلقاً 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

افروдіسی Alexandre d'aphrodis, Paris, E.Drog, 1942 من ۱۱۴.

۲. ر.ک. اسکندر، مقاله فی العقل، در: شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة و

رسائل أخرى، حققها و قدّم لها عبدالرحمن بدوی. بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱ م.

ص. ۳۱-۴۲.

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^۱، ولیکن ابن سینا بشدت بر اسکندر حمله می‌آورد^۲، و عقل هیولانی را همان نفس ناطقه انسانی، در مرحله‌ای که هنوز بالفعل به ادراک معقولات موفق نیامده است، می‌داند، و به همین سبب، نه تنها به تعین، بلکه به جوهریت آن قائل است.

۱۲. علم نفس به خویشتن. به نظر ارسطو، «عقل مُنْفَعِل» برای اینکه خود معقول شود، برخلاف معقولات دیگر، مستقیماً تحت تأثیر «عقل فعال» از قنوه به فعل در نمی‌آید، بلکه به طور غیر مستقیم معقول می‌شود. 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 می‌آید.^۳ و این نظر، اگرچه به عقیده بعضی از مفسران ناشی از قول ارسطو به وحدت «عقل مُنْفَعِل» 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، معانی العقل؛ در: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، ص ۴۲-۴۳.

۲. ابن سینا، التعليقات على حواشی كتاب النفس لأرسطاطاليس، در: ارسطو عند العرب، ص ۱۰۰-۱۰۱، در: عقل در حکمت مشاء، ص ۴۰۲-۴۰۴.

۳. ارسطو، درباره نفس، ۴۲۹ ب ۲۸، ۴۳۰ الف ۹.

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 پدیدمی 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.^۱ 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 می گیرد؛ به عبارت دیگر، عقل، چون به وسیله عمل تعقل فعلیت یافت، با «معقول» متحد می شود.^۲ منتهی این معنی نیز در آراء او مضمّن بود که وحدت عقل و معقول ناشی از تجردی است که این هر دو شیء در ضمن عمل تعقل اکتساب

۱. ابن سینا، اشارات، ج. ۲، ص. ۲۹۳، طبیعیات شفاء فن ششم، پراگ، ص. ۱۸، مصر، ص. ۱۲-۱۳.

۲. لئون روبین Léon Robin درباره ارسطو، Aristote. Paris, P.U.F. 1944، ص. ۱۹۵-۱۹۶؛ ارسطو، درباره نفس، ۴۲۹ ب.

می‌کند. به همین سبب، بعضی از محققان جدید^۱ نتیجه گرفته‌اند 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 منطبق در ماده است اتحاد جوهری در بین عقل و معقول، خاصه در بین «عاقل» و «معقول»، پدید نمی‌آید.

مفاد رأی ابن‌سینا 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، نمی‌توان گفت که با معقول متحد می‌شود. پس آنچه مانع قبول ابن‌سینا 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 می‌آورد، ناگزیر می‌بایست اتحاد عقل و معقول را در ضمن عمل تعقل بپذیرد، و یا لا اقل قول او قابل تأویل بدین رأی باشد، تا مفسری مانند اسکندر افرودیسی، که در سلب تحصیل از عقل هیولانی تا آنجا پیش می‌رود که تقریباً آن را معدوم می‌گرداند، عقل را در معقول از هر جهت منحل و مستهلک سازد.^۲

اما در مقابل او ابن‌سینا، 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.

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

نمی‌تواند انحلال آن را در صورت معقول بپذیرد؛ چنانکه خود ارسطو نیز به یک اعتبار چنین نخواسته بود. پس عجیب نیست اگر ابن‌سینا اصحاب این رأی را تخطئه و تردیل کرده و قول آنان را از جمله خیال پردازیهای بی اعتبار بشمار آورده است.^۱

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 نمی‌دانست 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 درآورد قائل می‌شد؛ و این عامل را به نور تشبیه می‌کرد که وسیله‌ای برای ادراک الوان است.^۲ 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.

ابن‌سینا 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 عشره 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 احاد نوع انسان یکسان است؛ رابعاً، نه تنها افاضه صور معقول را به عقول انسانی، بلکه افاضه صور تمام

۱. ر.ک. الاشارات، (مع الشرح للطوسی و...)، ج. ۳، ص. ۲۹۴ به بعد.

۲. ارسطو، درباره نفس، ۴۱۸ ب.

اشیاء را به آنها می‌کند، به عبارت دیگر، «واهب صور» است؛ خامساً عقل انسانی صور اشیاء را خود، با اتکاء به قوای سُفلی از قبیل احساس و تخیل، از مواد آنها انتزاع نمی‌کند، بلکه این قوای استعدادی در آن پدید می‌آورد تا توجه و اتصال به عقل فعال حاصل کند، و آن صور از این منبع به عقل افزوده شود.^۱ 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 متمشخص دارد؟ و آیا «عقل بالقوه» نیز باقی است، یا فقط «عقل بالفعل»، و به عبارت دیگر، عقل فعال از خلود برخوردار است؟^۲

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

۱. ابن سینا، احوال النفس، ص. ۱۱۲-۱۱۳؛ نجات، ص. ۳۱۶؛ طبیعیات شفا، نین ششم، پراگ، ص. ۲۳۱، مصر، ص. ۲۰۸؛ اشارات، ج. ۲، ص. ۳۶۵-۳۶۶.
۲. ارسطو، درباره نفس، ۴۳۰ الف.

همه مباحث را درباره نفس مقدمه‌ای 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 «معاد»، یعنی اثبات بقای نفس، تحریر یافته‌است. 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 مجرز و مسلم شمرده‌است.

مطلب دوم — علل اختلاف:

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

۱. 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 احتفا 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 بخاطر به ارسطو انتساب یافت؛ خواه بدان دلیل که صاحب نظران شرق تألیف و توفیق مذهب حکیمین و رفع تعارض از اقوال آن دو را میسر پنداشتند، و فی‌المثل،

فارابی رساله‌ای در این باره پرداخت^۱؛ خواه از آن راه که مشرب استدلالی آنان با کتب ارسطو الفت بیشتر توانست گرفت، و فی‌المثل، ابن‌سینا به تحقیر جنبه ذوقی و شعری آثار افلاطون و منافات آن با شؤن حکما تصریح کرد؛ خواه به‌علل و اسباب دیگری که شرح آنها خارج از حوصله این مختصر است.

اما، با وجود تصدیق ابن‌سینا به‌سندیت اقوال ارسطو، چگونه در آراء این دو تن اختلافاتی پدید آمد؟ — در آنچه مربوط به نفس و عقل است باید گفت که:

الف. — 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 می‌اندیشند، سخن‌رانند. 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، فی‌المثل، اگر ارسطو بصراحت معلوم می‌داشت که قائل به بقای نفس ناطقه نیست، و یا معنی جنبه الهی عقل را که در فقراتی از آثار خود یدان اشاره کرده است مبهم نمی‌گذاشت، وضع مذهب ابن‌سینا در قبال فلسفه او صورت حالیه را نداشت. یا یکسره از ارسطو می‌گسست یا شاید بیشتر از اینها بدو

می‌پیوست.

ب. - عبور افکار ارسطو از مجاری متعدد و متوالی، تغییراتی که تفاسیر مختلف در اصول این افکار پدید آورد، ترکیب آنها با عناصر فکری دیگر، تحولی که سیر زمان در معانی اقوال او حاصل کرد، و بالاخره 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^۱ [افرودیسی] و سیمپلیکیوس^۲ و ثامسطیوس^۳ و کندی و فارابی باشد، می‌خواند، و آنها را چنانکه درمی‌یافت، آراء او درباره «نفس» و «عقل»، یا لااقل حکومت او راجع به ارسطو، جز آن بود که اکنون از کتب او مستفاد می‌شود. فی‌المثل، اگر اقوال اسکندر افرودیسی راجع به تعداد عقول، و آراء فارابی بر مبنای همین اقوال به دست ابن سینا نمی‌رسند، مراتب خمسۀ عقل، که ذکر از آنها بدین ترتیب در کتب ارسطو نیامده‌است، در آثار ابن سینا ظاهر نمی‌شد. و یا اگر عقل فعال، بعد از عبور از مدارج آثار اسکندر و یامبلیکوس^۳ و فارابی، به عالم بالا عروج نمی‌یافت، و در نخستین مرتبۀ عقول مفارقه جای نمی‌گزید، تقریباً مسلم است که ابن سینا این رأی را درباره عقل، مستقیماً از کتب خود ارسطو، مأخوذ نمی‌توانست داشت. و قس علی هذا.

1. Simplicius

2. Themistios de Paphlagonie

3. Jamblique

ج. - ارسطو، برخلاف آنچه ایرانیان می‌پنداشتند، در همه کتب و آثار خود، دربارهٔ «عقل» و «نفس» و «بدن» و مناسبات آنها با یکدیگر یکسان سخن نگفته، بلکه عقاید او در ادوار مختلف حیات در معرض تطوّر قرار داشته‌است. 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^۱ و دربارهٔ فلسفه و پروتربتیکا^۲ [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 حیوانات و طبیعیات صغری و اغلب ابواب مابعدالطبیعه و اخلاق نیقوماخوس است، و در این آثار قائل به ارتباط نفس و بدن و تفاعل آن دو با یکدیگر، با وجود مابینت آنها از حیث جوهر است. سرانجام عالمی را می‌یابیم که خالق آثاری از قبیل دربارهٔ نفس و بعضی از کتب مابعدالطبیعه مثل کتاب «لام» و تکون حیوانات است، و اقوال او، در این آثار حاکی از انطباع نفس در بدن و اتحاد و ملازمت آن دو با یکدیگر به عنوان دو جنبهٔ 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 ابن‌سینا و کسانی مانند او،

1. Eudème

2. Protreptique

که می‌خواستند آرائی در کمال ارتباط و انسجام از ارسطو باز نمایند، می‌رسید، آنان را به کوشش‌هایی، از آن قبیل که ابن‌سینا در تعلیقات و مباحثات بکار برده‌است، وامی‌داشت، تا دست به تأویل آنها ببرند، و تا آنجا که ممکن بوده‌است، به رفع اختلاف پردازند؛ یا در مورد بعضی از آنها که تأویل و تلفیق میسر نبوده‌است، ناگزیر از نقد و جرح بشوند؛ یا بُندرت بعضی از آنها را ترک و بعضی دیگر را اختیار کنند. و این جمله ناشی از همان عدم وقوف به تطوّر افکار ارسطو و تکامل آنها در ممّر زمان از عهد شباب تا اواخر ایام عمر بوده‌است. از شواهد ترجیح بعضی از آثار ارسطو بر بعضی دیگر قولی از ابن‌سینا را می‌توان دانست که در نخستین فقره از تعلیقات خود بر کتاب نفس ارسطو^۱ آورده و این کتاب را از حیث دقت برهان و لطف مذهب مادون دیگر کتب او که در اجزاء علم طبیعی شمرده‌است؛ و کتب طبیعی از آثار دوره افلاطونی یا دوره‌ای 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 ابن‌سینا می‌بایست مرجح بر کتاب نفس باشد. چه، در این کتاب اخیر نفس از مقام علوی خود فرومی‌آید، و برخلاف آنچه ابن‌سینا می‌خواهد، صورت بدن مادی می‌شود. و از قضا به قول محققان آنچه از کتب ارسطو بیشتر از همه در تکوین آراء فیلسوفان مغرب اثر گذاشته یکی همان کتاب طبیعت بوده‌است، و این کتاب، چنانکه اشاره شد،

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

جزء آثار اول، یا لاقل، عهد دوم حیات ارسطو است، یعنی عهدی که هنوز ارسطو نفس را آلت بدن می دانسته است، نه نفس را صورت بدن ما. دیگر کتاب «لام» از مابعدالطبیعه بوده است که مشتمل بر آرائی است که می توان 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 «کارگر»، یا نسبت «آشیانه» به «مرغ»، یا نسبت «کشور» به «پادشاه»، یا نسبت «کشتی» به «ناخدا» می داند، این جمله حاکی از تعلق او به آثاری از ارسطو است که در عهد متقدم یا متوسط از حیات ابن 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 می توانسته است عقل را نیز قوه ای از جمله قوای نفس بداند. و یا اگر، در بین شقوق مختلفی که آراء ارسطو در عهد حیات او قابل تأویل 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 می شود؛ و یا به سبب این است که تأویل اقوال ارسطو بر طبق مشرب افلاطونی افکار فلسفی ابن سینا را با معتقدات اسلامی او مطابقت می تواند داد.

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 کلام 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 آلی»، لاقل در اوایل عمر خود تصریح نماید. اما معتقدات دینی او اجازه نمی‌داد که آراء ارسطو را چنان تفسیر کند که، مانند بعضی از مفسران، «فناي نفس انسانی»، یا مانند بعض دیگر، عدم تشخص آن را بعد از فناء بدن، که منافی با تحقق «نعیم» و «جحیم» است، استنتاج کند. بدین ترتیب در ظهور فلسفه خاص او تأثیر عامل دینی را از نظر دور نمی‌توان داشت. اما آیا می‌توان گفت که معتقدات دینی او صبغه عرفانی داشته یا در اواخر ایام چنین صبغهای به خود گرفته است؟

۳. 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 گرفته‌اند. به هر صورت تحقیق این مطلب خارج از

موضوع مقال ما و محتاج تدوین مقالات یا حتی رسالات دیگری است.

۴. توجه به همه این احوال و عوامل نمی تواند نظر اهل تحقیق را از تأثیر دَهای شخصی ابن سینا و ذوق مبدع و فکر خلاق او بازدارد. 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 دربارهٔ جان و روان^۱

چنین می‌نماید که آدمی از آگاهی‌ای 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 همهٔ 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 قوای منسوب می‌داشته و به همین سبب از طریق مناسک دینی یا آداب سحری در تسخیر این قوای می‌کوشیده 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 سایه‌ای مصور می‌ساختند یا در قالب اشباح درمی‌آوردند. تصویر نفس را مشابه با بدنی که جایگاه اوست می‌شمردند، منتهی رقت و لطافت آن را بیشتر می‌دانستند و سبک‌سیر و رنگ‌پریده و بخارگونه

۱. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س. ۱۷، ش. ۳ و ۴ (ش. مسلسل ۷۲ و ۷۳)، فروردین - تیر ۱۳۴۹.

می‌انگاشتند. خروج نفس را از بدن مانند بدر رفتن واپسین دم از دهان در لحظه مرگ می‌پنداشتند و این معنی را گاهی به صورت پروانه یا مگس یا حشره بالدار دیگری که از دهان مرده بدر می‌آید ترسیم می‌کردند^۱ و بی‌مناسبت نیست که بگوییم که در کتب آسمانی نیز تعلق روح را به بدن «نَفْح روح» یا جان در تن دمیدن نامیده‌اند.^۲

در اشعار اومیروس [هومر]^۳ نفس را از جنس ماده دانسته‌اند و بران رفته‌اند که چون آدمی بمیرد «جان» او از راه دهان به بیرون می‌رود یا با خونی که از زخمی جاری می‌شود بدر می‌آید تا به جهان دیگر (هادس)^۴ رخت بربندد و در آنجا بر سرنوشت خود بگریزد. پاتروکل^۵ که به روایت منظومه ایللیاد^۶ 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 بانجام می‌رساند بر او چیره می‌شود، جان او از تن بدر می‌آید و به جهان دیگر پرواز می‌کند و در این دم که نیرو و جوانی را از دست می‌دهد، بر سرنوشت خود می‌گریزد»^۸ در این داستانها از پاداش آخروی سخن به میان نمی‌آید. تنها چیزی که آدمی را به نیکومنشی و آزاده‌خویی در این جهان وامی‌دارد نام و ننگ است. مرد دلاور دادگر هیچ گونه امیدی

۱. کلمه *Psyche* در لغت هم به معنی «نفس» و هم به معنی «پروانه» آمده است.

۲. «نَفْحَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» [الحجر: ۲۹] و «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» [الأنبياء: ۹۱]

3. Homère

4. Hadès

5. Patrocle

6. *Iliade*

7. Hector

۸. هومر (قرن هشتم پیش از میلاد)، ایللیاد *Iliad*، ۱۶، ۸۵۰، ترجمه سعید نفیسی،

تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴ ه.ش، ۱۶: ۴۴۲.

به پایمردی هیچ شخص دیگری یا دستگیری هیچ نیروی برتری ندارد و در آن جهان هرگز به جایی که بتوان ارجی بر آن نهاد نمی‌رسد. چنانکه روان آخیلوس^۱ با اینکه بر جهان مردگان حکم می‌راند به اودوسئوس^۲ خطاب می‌کند و زندگی در کالبد گاوی را در کشتزار دهقانی بینوا از فرمانروایی بر جهان مردگان بهتر و والاتر می‌شمارد.^۳ بر حسب این اشعار «جان» مانند تنی است که نادیدنی باشد و پس از مرگ تن مانند سایه‌ای 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 نمی‌دارند، زیرا که زندگی راستین را زندگی در همین جهان می‌پندارند.

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 می‌آمدند بر فراز کوهها بجای می‌آوردند. در پرتو مشعلها رقصها می‌کردند و

1. Achille

2. Udyse (Odissée)

۳. ر.ک. افلاطون: جمهوری، (III)، ۳۸۶.

به آهنگ طنبورها و میزمارها فریادها می کشیدند 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 می بینیم. هیچانی 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 می شد. این آئینها به دیونوسوس^۱ خدای شعر و شور و شراب نسبت داشت و ارفئیان^۲ کسانی بودند که در حدود قرن ششم قبل از میلاد آن را ثبات و قرار بخشیدند و در شبه جزیره آتیکا^۳ و جزیره صقلیه (سیچیلیا) و جنوب ایتالیا ترویج کردند.

دییونوسوس پسر زئوس^۴ و پرسوفان^۵ بود که می کوشید تا با تشکل به اشکال مختلف از دست تیتانها^۶ رهایی یابد. سرانجام در زمانی که به صورت گاومیشی درآمد بود تیتانها او را یافتند و دریدند. زئوس صاعقه ای بر تیتانها فرود آورد و آنان را به آتش قهر خود سوزاند، ولیکن 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

۲. Orphiques منسوب به ارفئوس Orphée.

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

4. Zeus

5. Présophane

6. Titans

می‌برد. از اینجا برمی‌آید 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 آمیخته‌است، و از اینجا کثرتی در برابر وحدت پدیدآمده‌است 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 گزینند، در تن دیگر جای می‌گیرد. پس به هر صورت از گور تن برخاستن امکان نمی‌پذیرد، مگر اینکه آدمی به پارسایی خو کند و از این راه به تزکیه نفس پردازد. پس تنها کسی که حیات «آرفه‌ای» در پیش گیرد و از لذاذذ جسمانی و رغائب مادی دل‌بردارد 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 پرگیرد 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 «آرفه‌ای» 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^۲ نضج گرفت و فیلسوفان پیش از

1. Pythagore

2. Ionie

سقراط که محققان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپایی بسیار مهم و مؤثر می‌شمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه^۱ تا هایدگر^۲ قدر و مقام ارجمندی برای آنان قائل‌اند به‌ظهور رسیدند. در این عهد فیلسوفان را توجهی به تحقیق دربارهٔ انسان و وضع او در جهان نبود و این بحث بعداً با ظهور سوفسطائیان به‌میان آمد، بلکه انسان را از آن لحاظ که محاط به طبیعت است، یا بهتر بگوییم طبیعت و انسان را بدون تفکیک از یکدیگر و به‌عنوان مجموعهٔ وجود یکجا و یکسره، می‌دیدند و می‌شناختند.

یکی از این حکمای اوایل که اقدام بر همهٔ ایونانی 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 اشیاء می‌شمرد، بلکه در این است که نخستین بار به‌وجود امر واقعی عینی که بتوان آن را مبدأی ثابت برای احوال متغیر دانست قائل شد و آن را «طبیعت» نامید و تحقیق علمی را امکان‌پذیر داشت.

پس از او، آناکسیماندروس^۵ (متولد به‌سال ۶۱۰ ق.م.) این طبیعت اصلیه را امری «غیرمعین» و «غیرمتناهی» دانست که اشیاء یا دگرگون شدن آن یا با جدا شدن از آن بوجود آمده‌است. این گسستن از اصل را به‌نوعی از عصیان تعبیر کرد و از این لحاظ شاید تحت تأثیر

1. Nietzsche (1844-1900)

2. Martin Heidegger (1889-1976)

3. Thalès de Milet

4. Physis

5. Anaximandre

عقاید آرفه‌ای قرارداد داشت و نیز به تحول تدریجی انواع موجودات زنده به یکدیگر قائل بود.

آناکسیمنس^۱ (در اواخر قرن ششم ق.م.) این طبیعت اصلیه را «هوا» نامید. این کلمه در آن روزگار به معنی وسیعی می‌آمد 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 مقدمه‌ای برای پدید آمدن مفهوم «نفخه» (پنوما)^۲ 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 بازمی‌گردد، یعنی به «نفس عالم» یا «طبیعت کلیه» می‌پیوندد و بدین ترتیب خلود نفس هر یک از اشخاص انسانی تحقق نمی‌یابد.

فلسفه یونانی در دوره پیش از سقراط با ظهور هراکلیتوس^۳ (متوفی در حدود ۴۸۰ ق.م.) به اوج اعتلای خود رسید. هراکلیتوس مؤسس «جدال عقلی» (دیالکتیک)^۴ بشمار می‌رود و بدین سبب در

1. Anaximène

2. Pneuma

3. Héraclite

4. Dialectique

فلسفه هگل^۱ و اخلاف او بر آراء این حکیم وقعی بسیار گذاشته شده است. فلسفه او و فلسفه پارمنیدس را می‌توان به‌منزله 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 «تغییر» و «تکثر» امری اصلی و ذاتی است، نه فرعی و عرضی. همه چیز همیشه در همه جا در «صیرورت»^۲ است و نیرویی که محرک چنین صیرورتی است مقرر خود را در عنصری گرم و خشک دارد. این عنصر گرم و خشک همان «آتش» است که خود آن را تنها به‌صورت جنبش مدام می‌توان تصور کرد. آراء هراکلیتوس را درباره «نفس» بدشواری می‌توان بیان نمود. بدو نسبت داده‌اند که گفته‌است 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)^۳ می‌داند. نیز گفته‌اند که او وجود عقل را در آدمی ناشی از این می‌شمارد که ما از طریق تنفس عقل الهی را بدرون خود فرومی‌کشیم. در حالت خواب چون دریچه‌های حواس مسدود است و نفسی که در ماست تماس خود را با محیط از دست می‌دهد و ارتباط این دو تنها از راه تنفس باقی می‌ماند و بدین سبب غفلت بر ما عارض می‌شود. در بیداری چون نفس ما می‌تواند دوباره از منافذ حواس، چنانکه گویی از دریچه‌هایی 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

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 می شود و چون از آن دور کنند سردی از سر می گیرد. از این مقدمه که نفس آدم را جزئی از نفس عالم بدانیم نتایج حاصل می شود:

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 صغیر»^۱ 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 می توان در آن فرورفت و هم نمی توان چنین کرد. دیگر اینکه اصالت سیوررت اقتضا می کند 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

برهم خورد. آب چون بر آتش چیره شود آن را خاموش می‌سازد؛ «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 ترشدن 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.^۱

برخلاف هراکلیتوس پارمنیدس^۲ (قرن پنجم ق.م.) «ثبات» را لازمه وجود و وصف بارز حقیقت می‌شمرد. به عقیده او هر شیئی یا هست یا نیست. «تغییر» و «صیروت» 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 صیروت». نفس، از آن حیث که اصل حیات است، ترکیب متعادلی از حرارت و برودت است، و چون این ترکیب به نسبت‌های مختلف ممکن

۱. 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

است حاصل شود خصائص نفسانی افراد اختلاف می‌پذیرد. احساس هرگز از بین نمی‌رود، حتی جسد بی‌جان نیز احساس برودت و سکوت و ظلمت می‌کند. پارمنیدس تعدّد احساسات را ناشی از تعدّد مجاری می‌داند که تصاویر اشیا را به مَسامات بدن می‌رسانند. پیداست که در چنین مذهبی اهمّ 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.

آلکمنون^۱ یکی از شاگردان فیثاغورس بود که جنبه علمی آراء فیثاغورس 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 الأعضاء» بود و لاشه‌های 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 معبری را که رابط اعضای بدن با مغز است کشف نمود و حال آنکه تا آن روزگار هنوز کسی اعصاب را نمی‌شناخت. به اهمیت مغز در عمل احساس پی‌برد، و حال آنکه پیش از وی قلب را مرکز احساس می‌دانستند. پس از او افلاطون و بقراط رأی او را معتبر گرفتند، ولیکن امپدکلس و ارسطو و رواقیان دوباره به رأی پیشینیان

1. Alcméon de Crotone

بازگشتند و قلب را به جای مغز اختیار کردند. آلکمنون، 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 می شمرد که این تعادل و تناسب بهم بخورد.

امپدکلس (انباذقلس)^۱ (متولد به سال ۴۹۴ ق. م.) درباره نفس نظری داده است که آثار عقاید اُرفئیان در آن پیداست و با نظر ایونیان که مبتنی بر جهان شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقرّ اعلی می دانست، و بدین ترتیب اصل آن را از عالمی فوق طبیعت می شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود. می گفت که نفوس به سبب ارتکاب معصیتی که از کینه^۲ مایه می گرفت از مقرّ 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 بسزینند تا بتوانند به مرتبه خدایان بازگردند. حتی امپدکلس می پنداشت که گویی هستیهای گذشته خود را بیاد می آورد، چنانکه خود در این باره می گوید: «من پسری بودم، دختری بودم، بوته ای بودم، پرنده ای بودم، ماهی بی زبانی در دل دریا

۱. Empédocle d'Agrigente، به اصطلاح حکمای اسلامی: انباذقلس.

۲. «مهر» و «کین» در نظر امپدکلس (انباذقلس) دو نیروی محرک جهان بشمار می رفت.

بودم.^۱ و بدین قرار تناسخ را شامل حیات نباتی نیز می‌داند. این نظریه عرفانی را دربارهٔ نفس با نظریهٔ طبیعی خود دربارهٔ عالم و اختلاط عناصر اربعه می‌آمیزد.

بر حسب آراء او همهٔ موجودات، اعم از جاندار یا بی‌جان، از امتزاج و افتراق چهار عنصر، تحت تأثیر دو عامل «مهر» و «کین»، پدیدمی‌آیند. طبایع اصلیهٔ گرم و سرد و خشک و تر نیز معلول این امتزاج است و هر کدام از آنها از غلبهٔ عنصری بر عناصر دیگر حاصل می‌آید. به‌تطوّر انواع موجودات زنده قائل است، اگرچه تلفیق چنین عقیده‌ای با نظریهٔ «هبوط نفس» بدشواری صورت می‌پذیرد. «قلب» را مرکز احساس می‌داند و احساس را به‌طریقهٔ مادی و عنصری تبیین می‌کند، یعنی می‌گوید که اجزایی از اشیا جدا می‌شود و از مسامات بدن می‌گذرد و به‌عضوی که از حیث ساختمان عنصری با این اجزا مشترک باشد می‌رسد، و بدین ترتیب، در حین احساس، جزئی از شیء محسوس با جزئی از نوع همان شیء که در بدن شخص قرار دارد متحد می‌شود، یعنی با تأثیر مشابه بر مشابه است که شناسایی حسی حاصل می‌شود.

جهان از عناصر چهارگانهٔ مادی صورت پذیرفته‌است و دو عامل «مهر» و «کین» نیز مثل عناصر جنبهٔ مادی دارد. افراد حیوان از اجتماع موقت این عناصر بوجودمی‌آیند و به‌سبب اختلاف نسبت

۱. دیلس *Diels*، حکمای پیش از سقراط، *Die Fragmente der Vorsokratiker*، griechisch und deutsch, Berlin, 1903; le édit., par W. Kranz, 3 vol., 1954

اختلاط در بین این عناصر آمزجهٔ مختلفهٔ افراد پدید می‌آید و از اختلاف آمزجه اختلاف در «خصائص»^۱ حاصل می‌شود. پس ساختمان بدن است که در حیات نفسانی اثر می‌گذارد و چگونگی این حیات را باید با چگونگی ساختمان بدن تبیین کرد.

نظریهٔ امپدکلس نفوذی بسیار در آراء فلسفی یونان داشته و در طب بقراطی نیز اثر گذاشته‌است. اشکال بزرگ نظریهٔ او در تلفیق دو جنبهٔ الهی و طبیعی این نظریه دربارهٔ «نفس» و «حیات» است.

آناکساگورس^۲ (متولد در حدود ۴۶۰ ق. م.)، در مقابل نظر ایونیان که می‌گفتند که ماده در خود قوه‌ای دارد که محرک آن است، قول دیگری آورد که می‌توان آن را دیباجه‌ای بر کلام افلاطون دانست. آناکساگورس قائل شد که نظام جهان را مبدای است مفارق از جهان و عناصر آن. این مبدأ «عقل»^۳ است. البته در نظر او تجرد این مبدأ به درجه‌ای که در فلسفهٔ افلاطونی بدان منسوب می‌دارند 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 مبدای 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 درجهٔ برخورداری آنها از تأثیر چنین عقلی است. حتی گویی گیاهان را نیز دارای شعور

1. Caractères

2. Anaxagore de Clazomène

3. Nous

می‌دانست و در حین جوانه‌زدن یا ریختن برگ صاحب احساس لذت و الم می‌شمرد. یعنی شعور را از قوای حیاتی متمایز نمی‌گرفت و آدمیان را از استعدادی مخصوص که منشأ مخصوص افعال نوعی در آنان باشد بهره‌مند نمی‌دانست.

در نظر او عقل، از یک طرف، مستقل و مفارق و نامتناهی است و با هیچ چیز مختلط نیست و تنها به‌خود و در خود وجود دارد، و از طرف دیگر، به‌انواع مختلف موجودات آلی که از اختلاط عناصر پدیدمی‌آید پیوسته است. او نیز مانند امپدکلس قائل به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی بود، اما برخلاف این حکیم ادراک را نتیجه تأثیر مشابه بر مشابه نمی‌دانست، بلکه حاصل از تأثیر ضدی بر ضد دیگر می‌شمرد. به‌نظر او در هر شیئی جزئی از هر شیئی وجود دارد. از این اصل نتیجه می‌گرفت که دستگاه آلی همه 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، می‌افتد؛ چنانکه سرد را با گرم می‌شناسیم و شیرین را با تلخ درمی‌یابیم. نیز می‌گوید که ادراک، اگر کیفیتی که منشأ آن است شدید باشد رنج‌آور است، و روی هم رفته، هر احساسی با رنجی همراه است که عادت آن را خفیف می‌سازد.

مشکلی که در فلسفه او وجود دارد همین است که «عقل»، یا مبدأ نظام‌بخش عالم، چگونه ممکن است که هم مفارق از عالم باشد و هم اصل حرکت و حیات در موجودات شمرده‌شود.

دیوگنس^۱ (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 تکاثف 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 می‌آید. دیوگنس این هوا را دارای همان خصوصیتی می‌دانست 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 کنوس^۲ به میان می‌آید، تحت تأثیر اقوال دیوگنس حاصل شده و بدین واسطه نظر بقراط طبیب با رأی آناکسیمنس حکیم ارتباط جسته است.

1. Diogène d'Apollonie

2. Céos

تأثیر اطباء را در آراء حکما دربارهٔ «نفس» نمی‌توان انکار داشت. سرحلقهٔ این اطباء بقراط بود.

بقراط^۱ (متولد به سال ۴۶۰ و به‌قولی متولد به سال ۴۵۰ ق.م.) به‌اخلاط اربعه قائل بود و امزجهٔ دَموی و بَلغمی و صَفراوی و سوداوی را بر حسب غلبهٔ هر یک از این اخلاط در یکی از افراد می‌دانست. می‌گفت که طبیعت همواره برای حفظ تعادل اخلاط یا اعادهٔ آن در کار است، و طبیب مکلف است که خلط ضعیف را تقویت کند و خلط غالب را به‌جد اعتدال بازگرداند. وجود انسانی را وابسته به طبیعت می‌شمرد و وجدان را جدا از جهان نمی‌دانست. به‌تأثیر اختلاف اقالیم، مثل تأثیر اختلاف فصول و خاک و هوا و آب در وجود افراد انسان قائل بود، علی‌الخصوص «هوا» را عنصر اصلی مؤثر در وضع مزاجی انسان می‌شمرد. عناصر سه‌گانهٔ حیات را «خوردنی» و «نوشیدنی» و «نفخه» یا خود «هوا» می‌دانست و «نَفخهٔ حیات» را در سراسر جهان منتشر و بر آن حاکم می‌انگاشت. برخلاف بعضی از حکما که نام بردیم مقر حقیقی «عقل» و مرکز مجاری مختلف «حواس» را مغز می‌دانست.

بقراط عوامل اجتماعی را نیز در طب نادیده نمی‌گرفت، 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

تأسیس آنها بر بعضی از اشیا و امور گذاشته باشند، واکنشهای روانی پدیدمی 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 می گذارد. از همین رو از طبیب این حوزه می خواهند که هرگز «خیر» و «صلاح» ابناء نوع را از نظر دور ندارد. در این رسائل به روابط «روان» و «تن» تا آنجا اهمیت می دهند که ملاحظات روانی و اخلاقی را در تخفیف امراض دخیل می شمارند و تحریک یا تسکین روحی را در معالجات مؤثر می دانند.

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 تجدّد علمی و ادبی اروپا، یعنی در سراسر قرون وسطی پایدار بود، اثر گذاشت.

سوفسطائیان را گویی بتوان نخستین کسانی دانست که به مطالعه در احوال انسان از این لحاظ که فاعل شناسایی^۲ است پرداختند. یعنی حیات انسان را از جنبه عقلی و اخلاقی و حسی و

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 می‌شمرد.

بزرگترین سوفسطائیان پروتاگوراس^۱ [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^۲ در این جمله انسان را به معنی کلی و نوعی آن گرفته و پروتاگوراس را از این حیث پیشرو کانت^۳ 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^۴ به معنی [مذهب] اصالت فرد^۵ انگاشته اند. اینان گفته اند که به نظر پروتاگوراس نه تنها اشخاص متعدد، بلکه شخص واحد در موارد متعدد به سبب تغییری که در هر موردی یافته است از شیء واحد ادراکات متعدد حاصل می‌کند.^۶ 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 انکارناپذیر است. بدین ترتیب پروتاگوراس در مقابل

1. Protagoras

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

3. Kant (1724-1804)

4. Relativisme

5. Individualisme

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

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 داده‌اند اینکه درباره هر امری دو قول متناقض می‌توان آورد که هر دو به یک درجه از اعتبار باشد و قول ضعیف را می‌توان به صورتی ادا کرد که از لحاظ اعتبار همدوش قول قوی قرار گیرد. البته او را ملامت کرده‌اند که با این سخن احقاق باطل را موجه داشته‌است، 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، «رنگ» از برخورد مورد شناسایی با فاعل آن حاصل می‌شود، و آنگاه چیزی به نام رنگ چنانکه ما ادراک می‌کنیم جدا از ما، در عالم خارج، وجود ندارد. با توجه به آراء هراکلیتوس، آشکار ساخت که تجربه، ناشی از انطباق شیء خارجی در ذهن انسان و تفاعل این دو واقعیت با یکدیگر است؛ و کیفیت هر شیئی امر ثابتی نیست، بلکه نحوه‌ای از حرکت دائم شیء در برخورد آن با حرکت دائم ذهن است.

او را می‌توان از اصحاب [مذهب] اصالت اسم^۱ 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 داده‌اند که: «هیچ چیز وجود ندارد، اگر نیز موجود باشد قابل شناختن نیست، اگر نیز شخصی آن را بشناسد انتقال آن به شخص دیگر امکان نمی‌یابد». گرگیاس را بدین ترتیب فیلسوفی «نیست‌انگار» دانسته و طرز تفکر او را مغایر پروتاگوراس شمرده‌اند. 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 وسیله چنین انتقالی است تنها می‌توان بعضی از علائم خارجی کلی را، که فرض کرده‌اند 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

اخلاقی ملحوظ داشت. به جای فرد — بدان معنی که در روانشناسی جدید آورده‌اند — شخص را — باز به همان معنی که اخیراً اصطلاح کرده‌اند — قرارداد. «نفس» را به جای اینکه مانند ایونیان مبدأ حرکت و حیات بداند از جنبهٔ 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 برمی‌آید 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 دربارهٔ «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 جنبهٔ عقلی و ذاتی

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 تمیز خیر حقیقی، که تنها ضامن سعادت آدمی است، ناشی می‌شود. عمل صحیح عملی است که علمی صریح راهنمای آن باشد، و مامایی سقراطی^۱ وسیله‌ایست 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 کرده‌اند یا خود شخصی از انسان را که مثل خود سقراط از قدرت بدنی و سلامت اخلاقی به حد کفایت برخوردار باشد و قدرت عقلی

انسان را بر سایر قوای معارض و مخالف حاکم بداند. نابینایی آدمی در نظر او، به نقل افلاطون^۱، این است که نداند که بزرگترین بدبختی که بسی بالاتر از بیماری تن است اینکه، به جای سلامت وجدان، از بیدادگری و ناپرهیزکاری بهره‌مند باشد.

خلاصه، رأی سقراط درباره «نفس» از حکمت او جدایی‌ناپذیر 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 دربرگیرد. چنین حکمتی قابل تعلیم است، زیرا که می‌توان چنان بر نفس کسی اثر گذاشت که ملزم شود که حقیقتی را که در او مضمَر و مُستتر 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 «علم‌الوجود»^۲ ملحوظ می‌دارد. بنا بر این مجموعه آراء افلاطون را درباره نفس نمی‌توان روانشناسی نامید، بلکه بدانچه امروز مابعد روانشناسی^۳ می‌گویند نزدیکتر است. افلاطون می‌گوید: «نفس جنبه‌ای از وجود ماست که آلهیت آن از همه جنبه‌های دیگر بیشتر است، و همچنین نفس اخص اموری است که به‌ما تعلق دارد»^۴ تا زمان افلاطون هیچ کس، حتی آناکساگورس

۱. افلاطون، گزاس، ۴۷۹.

۲. یا هستی‌شناسی در ترجمه Ontologie.

3. Métapsychologie

۴. افلاطون، نوامیس (قوانین)، ۷۲۶۷.

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.^۱ 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 بهره‌مند است، فنا را بدو راهی نیست... چون چنین باشد حیات نفسانی مستقل از حیات بدنی است. نفس حاکم بر بدن و مدبّر حرکت آن است، چنانکه نفس عام عالم نیز که نفس خاص آدم را جزئی از آن باید شمرد مدبّر جسم عالم است. نفس چون به عالم اجسام هیبوط کرده است خود را در این خاکدان با ماده و ضرورت همراه می‌بیند، ولیکن 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 می‌آید. از یک سوی، زندگی خاکی او را به خود می‌خواند، ولیکن نمی‌تواند عطش او را مرتفع سازد. از سوی دیگر، اشتیاق به مطلق و

تذکار مثل موجب اعتلا به ماوراء لئانذ بدن و فرار از متاع غرور می‌شود. با «سیر جدالی عقل»^۱ 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 جمیع عالم معقول را تابناک می‌سازد. با توجه به عالم حقیقت، که نه در آن چیزی زوال می‌پذیرد و نه کسی می‌میرد، 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 رسیده‌است، پیام آزادی است و مرزده بازگشتن به موطن اصلی و بازیافتن آرامجای حقیقی است.

افلاطون تقریر می‌کند که چگونه «نفس» به «عالم کثرت» و «صیورت» فرو افتاده‌است. کیفرها و پاداشهایی را که در جهان دیگر در انتظار اوست برمی‌شمارد؛ اما خود می‌گوید که این توصیفها به صورت ذکر رموز و علائم است و بیان کامل حقیقت حال نیست. نفوسی که از طریق تأمل فلسفی و عشق عرفانی تهذیب نشده باشند در هادس^۲ فرومی‌افتند تا اجری را که شایسته آنهاست دریافتند. بعضی به عذاب مخلد دچار می‌شوند و بعضی دیگر پس از دیرزمانی فروماندن در آن جهان بدن حیوانی یا انسانی را برمی‌گزینند تا دوباره بدان بازگردند، و چگونگی زندگی پیشین آنان در برگزیدن زندگی نو اثر می‌گذارد.

افلاطون بر پروتاگوراس، که هر معرفتی را از احساس ناشی می‌دانست خرده می‌گرفت. در نظر او «علم» قابل تأویل به «احساس» نیست. اگر چنین می‌بود، بیمار که بیماری خود را احساس می‌کند می‌بایست بهتر از طبیب آن را بشناسد. علم که از ثبات برخوردار است با احساس که مدام در تغیر است مغایرت دارد. با همه بی‌اعتباری 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^۱ برخوردار است، از هم تمیز می‌داد، و نتیجه می‌گرفت که احساس از هر جهت تابع تغیر ذهنی شخص نیست، بلکه با احساس به دریافت عین اشیا نیز می‌توان نائل شد، و بدین ترتیب قائل به ثباتی در احساس بود. یعنی در نظر او، با همه تغیری که در شیء یا شخص پدید می‌آید، احساس از خود شیء نیز حکایتی دارد. مثلاً، اگر رنگ شیء از آتش نمی‌بود و بر روی آتشی که در چشم است اثر نمی‌گذاشت، هیچ گونه ادراکی از رنگ حاصل نمی‌شد. اگر بگوییم که هر احساسی از هر جهت مستقل از احساسات نیست که قبل از آن رخ داده است، و هیچ گونه ارتباطی با آنها ندارد، به راه اغراق رفته‌ایم؛ با همه این هر ادراکی مستلزم درجه‌ای از ثبات است، و اگر اشیا در تغیر دائم می‌بود نفوس را هیچ گونه ادراکی از آنها حاصل نمی‌شد.^۲ وانگهی در شناسایی اصالت با احساس نیست، بلکه با «عقل» است، و رأی افلاطون را درباره عمل

1. Objectivité

۲. افلاطون، جمهوری، VII، ۵۲۳-۵۲۴؛ کراتولوس، ۴۳۹-۴۴۰.

عقلی انسان از آراء او در خصوص مابعدالطبیعه جدا نمی‌توان ساخت. «تمثیل مفاره» و «نظریه تذکر»^۱ ما را متوجه می‌کند که چگونه نفس با تذکر اصول اشیا که در «عالم اعلی» دریافته‌است به ثبات رهنمون می‌شود.

افلاطون در رساله منون بازمی‌نماید که سقراط برده‌ای نادان را راهنمایی می‌کند تا خود او بتواند راه حل یکی از مسائل هندسی را باز یابد^۲، 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 دریافته‌است، و در این جهان کافی است که وضعی پیش‌آید 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 برمی‌آید 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 نسبت ثابتی اجزاء جسم را باز یابد. 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 نمی‌توان

1. Reminiscence

۲. و آن مسأله این است: چگونه می‌توان مربعی دو برابر مربع مفروض بنا کرد
 $d^2 = 2a^2$ بر فرض اینکه a ضلع مربع و d قطر آن باشد.

در این علوم تبیین کرد، بلکه تبیین آنها راجع به فن جدال عقلی (دیالکتیک) است، و با همین فن است که عقل در مرحله‌ای وارد می‌شود که می‌تواند معانی حقیقی همه چیزهایی را که وجود دارد کشف کند، و اصول کلیه و مبادی اولیه‌ای 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 دربارهٔ مجرد نفس تأکید می‌کند، و نسبت آن را به بدن مثل نسبت ملاح به کشتی می‌داند، بحث دربارهٔ معرفت او را بران می‌دارد که دربارهٔ مناسبات نفس و بدن و دربارهٔ حیات آلی انسان نیز تحقیق کند. می‌گوید که نفس در جزایان هجرت‌های خود از بدن و رجعت‌های خود بدان تحت تأثیر بدن قرار می‌گیرد، و این امر وصول او را به غایت تقدیر خود بتعویق می‌اندازد. پس در اینکه نفس را با بدن مناسباتی است تردید نمی‌توان داشت، اما تعیین و تعریف این مناسبات آسان نیست. در رسالهٔ فدروس نفس را به‌عزابه‌ای با دو اسب که راننده‌ای آن را می‌راند تشبیه می‌کند. در این تشبیه شخص راننده نمایشگر قوهٔ عاقله است. یکی از دو اسب علامت «قوهٔ اراده» (قوهٔ غضبیه) و دیگری نمایندهٔ «قوهٔ شهویه» است.^۱ تشخیص قوای سه‌گانهٔ نفس در رسالهٔ جمهوری نیز دیده می‌شود و در آنجا مقر عقل را سر و مقر اراده را سیئه و مقر شهوت را شکم می‌داند. بدین ترتیب علم النفس و علم وظائف الأعضاء در مذهب افلاطون مبتنی بر قبول

۱. افلاطون، فدروس (فایدروس)، ۲۴۶.

اصل غایت می‌شود.^۱ چنانکه در هر کدام از این دو علم قصد آن را می‌کند که بگوید که چرا هر کدام از اجزاء سه‌گانه نفس در مکانی مخصوص متمایز از مکان دو قوه دیگر جای دارد. «قوه عاقله» که جنبه الهی نفس است بدان سبب در سر جای گرفته‌است که گردن مقعر او را از سینه جدا سازد، و در نتیجه تا ممکن است از تأثیر دو قوه دیگر نفس یا خود دو نفس پست‌تر دیگر در امان باشد. و چون یکی از این دو نفس بالطبع اشرف از دیگری است، نخستین در سینه جای دارد که به‌سر 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 به‌رگها می‌افتد و در ریتین سرد می‌شود. «هوا» یا «نفخه»^۲ از دهان وارد می‌شود و از راه ریتین به‌قلب می‌رسد و از آنجا در سراسر بدن به‌گردش درمی‌آید و به‌تنظیم 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 برمی‌آید که تنها همین قوه از نفس است که فنا نمی‌پذیرد. درباره جدایی «نفس» از «بدن» می‌گوید: «... رشته‌های زندگی سست می‌شود و روان آدمی که به‌حکم طبیعت آزاد شده‌است شادمانه به‌پرواز درمی‌آید. آنچه برخلاف نظام طبیعی باشد

۱. افلاطون، تیمائوس، ۶۱-۸۶.

درد آگین است، ولیکن آنچه به حکم طبیعت فرامی‌رسد 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 می‌بخشد.^۱ 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 مقدمه‌ای 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 بگوئیم نفس غضبی و نفس شهوی، بعد از فناء بدن زوال می‌پذیرد. 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 پیرشانیهای روانی بکار می‌برد و تحقیقاتی که درباره خصائص^۳ و اخلاق می‌کند اعجاب‌انگیز است. برای غالب امراض روحی علل خارجی و بدنی مذکور می‌دارد و

۱. افلاطون، تیمائوس، ۸۱، c، d.

۲. افلاطون، فایدون، ۸۴ الف.

عواملی از قبیل عدم رعایت تعادل در بین مصرف طبیعی بدن و بدل مایتحل و امثال آن را در این امراض مؤثر می‌شمارد. در نظر او افراط در تمتع از لذائد، که به صورت اقسام رذائل اخلاقی در اعمال اشخاص جلوه‌گر می‌شود، و بدان سبب این اشخاص را سرزنش می‌کنند و به تباه‌خویی 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.^۱

اصولی که آراء افلاطون در تعلیم و تربیت بر آنها تأسیس می‌شود در رساله جمهوری آمده است. خلاصه آراء او این است که افراد را چنان باید تربیت کرد که متوجه یا حتی ملزم به اتخاذ طریقه‌ای 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^۲ و تحلیل نفسانی^۳ تلقی کرد.^۴

* * *

۱. افلاطون، تیمائوس، ۸۶-۸۷.

2. Inconscient

3. Psychanalyse

۴. افلاطون، جمهوری، IX، ۵۷۱-۵۷۲.

از آنچه تا کنون دیدیم برمی آید که هیچ کدام از این صاحب-
 نظران تحقیق مفصل و مشبعی دربارهٔ نفس نداشته و این مطلب را
 به طور مستقل عنوان نکرده و موضوع کتاب یا رساله‌ای قرار نداده و
 مخصوصاً به تفحص در جزئیات امر و بحث انتقادی دربارهٔ آنها
 نپرداخته‌اند، بلکه اغلب آنان به مناسباتی در تلو کلام خود اشاراتی به
 احوال نفس کرده و گذشته‌اند. 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 دربارهٔ نفس را
 به انفراد عنوان کرده و دربارهٔ آن به تشریح و تفصیل سخن گفته است.
 و از این روش اقول او را در این باره باید به مقالی مخصوص،
 یا حتی به کتابی مفصل، احاله کرد.^۱

۱. ر.ک. داودی، علیراد، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران،
 دهخدا، ۱۳۴۹ ه.ش.



سوفسطائیان^۱

۱. کلیات

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^۳ در سال ۵۱۰ ق. م. هیپپاس^۴ جبار را از آتن بیرون راند، و با تأسیس قبایل ده گانه بر وسعت حدود مدینه افزود و «حکومت

۱. 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 ه. ش.

۲. شوالیه، تاریخ تفکر: Jaques Chevlir, *Historise de la pensée*, vol. 1, paris, Flammaroin, 1955, p. 122.

3. Clithène

4. Hippias

عامه^۱ را در آتن بنیان گذاشت. در این حکومت «رؤسا»^۲ را به حکم قرعه برمی‌گزیدند، همه اهل مدینه، جز بردگان، در حقوق سیاسی سهیم بودند و از مساوات بهره داشتند.^۳ 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 بحرالجزایر و همچنین بر سرزمین ایونیا که مهد تمدن قدیم در این منطقه از دنیا بود تسلط یافت. پریکلز^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.^۵ قبل از این عصر نمایشنامه‌های اسخیلوس^۶ حاکی از «عدل الهی» و حدود مقرر از جانب آن و تحذیر از ارتکاب جنایات و ذم عدول از حق و ترک اعتدال بود و سوفوکلس^۷ در آثار خود در ترجیح قانون فطری تکوینی بر قوانینی که مبتنی بر خواسته‌های مردم توانای توانگر باشد اصرار می‌ورزید. لیکن در این

1. Démocratie

2. Archontes

۳. برای اطلاع بیشتر در باب «حکومت عامه» ر. ک. الکساندر کویره، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰، ص. ۸۳-۱۰۵.

۴. Péricles (۴۹۴-۴۲۹ ق. م.) سیاستمدار مشهور یونانی.

۵. 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، ترجمه

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

۶. Eschyle شاعر تراژدی‌پرداز یونانی (۴۵۶-۵۲۵ ق. م.).

۷. Sophocle (۴۰۵-۴۹۵ ق. م.)، شاعر تراژدی‌پرداز یونانی.

تاریخ نمایشنامه‌های اورپیدس^۱ گرمی بازار داشت که جنبه انسانی «عدالت» را آشکار می‌ساخت 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 می‌انگاشت.^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 جاه‌جوی سرکش آزمون مجذوب فن خطابه و طالب تعلیم آن شدند و در این تعلیم اندک اندک کار بدانجا کشید که دیگر در پی این نبودند که بدرستی چیزی بیاموزند، بلکه تنها قصدی که داشتند این بود که هر رأیی 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 باسانی 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. نمونه‌ای از این مغالطه‌ها این بود: «اپیمنیدس^۳ می‌گوید که اهل آقریطة^۴ دروغ گویند. اما

۱. Euripide (۴۰۶-۴۸۰ 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

اپیمیندس خود اهل جزیره اقریطه است، پس دروغ‌گوست، پس دروغ می‌گوید که اهل اقریطه دروغ گویند، پس اهل اقریطه دروغ‌گو نیستند، پس اپیمیندس دروغ‌گو نیست، پس دروغ نمی‌گوید که اهل اقریطه دروغ‌گو نیستند، پس اهل اقریطه دروغ‌گویند، اما اپیمیندس خود اهل جزیره اقریطه است، پس دروغ‌گوست...^۱ 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. اریستوفانس^۲ نمونه‌ای از این مجادلات را به صورت مناظره رأی درست و رأی نادرست چنین عرضه می‌دارد: «رأی درست می‌پرسد که تو کیستی؟ — رأیی هستم. — درست، ولیکن پست‌تر از منی! — دعوی آن داری که برتر از منی، ولیکن بر تو پیروز می‌آیم! — شایستگی تو در چیست؟ — می‌توانم دلیلهای تازه بپردازم!» و «اورپیدس نیز مجادله‌ای را درباره کمال مطلوب حیات در قطعه آنتیوپه^۳ در میان یکی از دوستداران هنر و یکی از اهل سیاست به همین قرار وصف کرده است»^۴

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

۲. Aristophane مشهورترین شاعر کمدی پرداز آتن که در حدود ۴۴۵ ق.م. متولد شده و در حدود ۳۸۶ ق.م. درگذشته است.

۳. Antiope دختر پادشاه بئوسی 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.

سوفسطائیان در چنین وضعی از بحران سیاسی و اخلاقی در مدینه آتن و سایر مُدُن یونان می‌زیستند.

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 طبیعت‌شناسان بزرگ یونان از قبیل آناکساگورس و امپدکلس بود.^۱ هر کدام از اینان نظری مخصوص داشت. این آراء در مقابل یکدیگر قرار می‌گرفت. 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 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 می‌آید که باید از ادراک حسی سلب اعتبار کنیم و آنچه را که به حس خود درمی‌یابیم موهوم و مغلوب بشماریم. البته در این میان ممکن بود که رأیی متوسط و

۱. دوپرئل، Eugène Dupréel، سوفسطائیان، Edition du Ciriffon, Paris, P.U.F., 1948، ص. ۱۳ و این برخلاف معمول نویسندگان تاریخ فلسفه است که تفکر سوفسطایی را ادامه تفکر طبیعت‌شناسان، یا خود نتیجه حاصله از افکار اینان می‌دانند و توضیحی در این باب در شرح احوال پروتاگوراس خواهد آمد.

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»^۱ ابا هم مؤتلف یا بر هم منطبق سازد. و به همین سبب غوغا همچنان بر دوام بود تا آنجا که بر همه مسلم شد که می توان هم «وضع»^۲ و هم «وضع مقابل»^۳ را به یک درجه از قوت و صحت شمرد. یا به عبارت دیگر می توان 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»^۴ را نیز اقتضا می کرد، زیرا همین که معنی بتواند به زبان آید و به صورت کلمه ای تعبیر شود ناچار باید صحیح باشد و مقبول افتد.^۵ و نیز کسانی که به تشریح افکار می پردازند ناگزیر باید به تقریر آنها و ذکر تاریخ توالی آنها با یکدیگر اکتفا نمایند، بی آنکه به انتقاد آنها ورد بعضی و قبول بعض دیگر بپردازند.^۶ اما اگر همه چیز را حقیقی بینگاریم این نیز لازم می آید که هیچ چیز را حقیقی نشماریم، زیرا اگر حقیقت بتواند خلاف خود را طرد کند یکسره از میان می رود و یا لااقل به صورت احتمال درمی آید.^۷ فیلسوفان این زمان، خواه طبیعت شناسانی مانند امیدکلس و آناکساگورس، خواه متفکران مورد

1. Synthèse

2. Thèse

3. Antithèse

4. Nominalisme

۵. افلاطون، کراتولوس، ۴۲۹، به بعد.

۶. افلاطون چنین روشی را صحیح نمی دانست، زیرا که به نظر او کافی نیست که بگوییم که مردم چنین یا چنان می گویند، بلکه باید گفت که درست یا نادرست می گویند. (افلاطون، خارمیدس، ۱۶۱؛ فدروس، ۲۷۵)

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

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 لافل از وجود آن برای تسجیل و تحکیم مدعیات خود برخوردار شوند این بحران علاوه بر معارضات اصحاب نظر دربارهٔ ماده‌المواد دو وجه بارز دیگر داشت:^۱

۱. کشف اعداد موهوم [اصم] و مقادیری که قابل سنجش نبود^۲ و چون فهم آنها برای مردم آن روزگار دشوار می‌نمود و معقول و مقبول نمی‌افتاد به شک در اصول علم و صحت قواعد آن و مخصوصاً تردید در مطابقت علم بر «نفس الامر» منتهی می‌شد.
۲. فلسفهٔ الیائیان و اصرار در حفظ مبادی آن و قبول همهٔ نتایجی که از این مبادی برمی‌آمد، بدانجا منتهی می‌شد که «وجود» را با «فکر»، یا به عبارت دیگر با «نطق»^۳ 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 می‌آید یکی گرفته شود^۴، 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 قرارگیرد. اگر همه چیز یکی باشد، اگر کثرتی در وجود نتوان یافت، حکم به اینکه چیزی چیز دیگری است،

۱. دوپرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۱۳.

۲. Incommensurables مثل مقدار قطر مربع نسبت به ضلع آن $d = a\sqrt{2}$.

3. Logos

۴. و حال آنکه «هرچه در ظاهر بنظر می‌آید حقیقت نیست» (ارسطو، مابعدالطبیعه،

گاما، ۵، ۱۰۱۰ ب).

مثلاً حکم به اینکه «زید انسان است»^۱، یا مستلزم تناقض می‌شود و بدین سبب امکان نمی‌یابد، 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 می‌آید و قضایای متناقض همه با هم حقیقت می‌پذیرد. 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.^۲ به علاوه، یا باید «صیورت»^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 «بد»، 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 نطفه‌ای از شک پنهان بود که چون به ظهور می‌رسید به نفی «وجود» و «معرفت» منتهی می‌شد.^۵

دیری نکشید که این نتایج منطقی و ضروری در عالم

۱. یا به اصطلاح جاری یونانی «کورسکوس انسان است»: Koriskos anthropos

gestin

۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، گاما، ۴، ۱۰۰۷؛ ب و ۵، ۱۰۰۹؛ الف.

3. Devennir

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

۵. شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۲۵.

خارج به ظهور رسید. اهل التقاط^۱ بیهوده کوشیدند تا در بین آراء مختلف توافقی پدید آورند. مثلاً هیپون ساموسی^۲ طبیب معاصر پریکلس می خواست قول طالس^۳ را به اصل مائی موجودات حیه با قول استاد خود امپدکلس به عناصر اربعه تلفیق کند؛ دیوگنس آپولونی^۴ اهل جزیره آفریطة می کوشید تا با استفاده از تعالیم هراکلیتوس «حرکت گردبادی» را که در مذهب لئوکیپوس^۵ ذکر آن می رفت، و «هوایی» را که آناسیمنس^۶ عنصر اصلی می نامید، و «عناصر چهارگانه ای» را که امپدکلس 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^۸ آنتی که شاگرد آناساگورس، و شاید نیز معلم سقراط، بوده است، می گفت: اینکه چیزهایی را درست یا زشت می گوئیم به اقتضای طبیعت آنها نیست، بلکه به حکم وضع و تأسیس انسانی است. اما به سبب فقدان قاعده ها و ملاک هایی که بتوان با آنها «حقیقت» و «خطا» را از هم جدا ساخت و کیفیت وقوع خطا و وصول به حقیقت را در معرفت انسانی روشن گردانید، همه این کوشش ها بی فایده

1. les Eclectiques

2. Hippon de Samos

3. Thalés de Milet

4. Diogène d'Apollonie

5. Leucippe

6. Anaximéne

۷. این شخص که معاصر لئوکیپوس و آناساگورس و شاگرد آناسیمنس 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 کیفیات محسوس و مورد ثابته برای عروض توالی و تغیر این کیفیات، پی برده است.

8. Archelaus

می‌ماند.^۱ در همین کشاکش‌ها و مقارن با همین زمان بود که سوفسطائیان می‌زیستند.^۲

سوفسطائیان چه کسانی بودند؟

نباید تصور کرد که سوفسطائیان گروهی از حکما و منتسب به حوزه معین فلسفی بودند و آرائی که مجموعه آنها نظام تألیفی 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 عقله‌ای با هم یافته بودند.^۳ 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 اوپولیس^۴ و افلاطون^۵ در آتن می‌زیسته‌اند 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^۶ و هیپپاس در محاوره‌ای که افلاطون به نام پروتاگوراس ترتیب داده است با همین حکیم در آتن در یک زمان در

۱. شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۲۵.

۲. نه بعد از آن، چنانکه معمولاً مورخان فلسفه می‌نویسند.

۳. 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 جلال‌الدین مجتبی، ج. ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ه.ش، ص. ۱۰۱.

۴. Eupolis در کمیدی چاپلوسان *Les Flauteurs* ۵. در محاوره پروتاگوراس.

6. Prodicus

خانه کالیاس^۱ حضور داشته‌اند، این امر، یعنی حضور در آتن، هم به شهرت آنان مدد می‌رسانیده و هم آنان را در مرابطه و مراوده با یکدیگر قرار می‌داده‌است. در نتیجه ودادی با هم یافته‌اند که احیاناً با رقابت همراه می‌بوده و شاید موجب تأثیر بعضی از آنان در دیگران می‌شده‌است. پس اینان کسانی بوده‌اند که گاهی دوست و گاهی رقیب یکدیگر بوده‌اند و با اینکه هر کدام در حد خود استقلال داشته‌اند، در بسیاری از موارد نیز با هم متفق بوده‌اند و یا احیاناً در طرح مسائل اتفاق و در ارائه راه حل آنها اختلاف جسته‌اند.^۲ و یا در مقایسه با مخالفان خود دارای وجوه مشترک بوده و نسبت به یکدیگر وجوه مغایرت داشته‌اند. اما آنچه مسلم است اینکه از حسن نیت و صمیمیت برخوردار بوده‌اند و برخلاف آنچه در بعضی از محاضرات افلاطون به آنها نسبت داده شده‌است در صداقت اکثر اینان، در آنچه می‌گفته و می‌خواسته‌اند، تردیدی نمی‌توان کرد.^۳ در زمان حیات خود شهرتی بسیار داشته‌اند و اینکه در آثار ادبی و تئاتری یونان، مثلاً در سرود سوفوکلس درباره «کمال انسانی» و در نمایشنامه آنتیگونه^۴ و نمایشنامه‌های اورپیدس و در کتب تاریخ‌نویسانی مثل توکودیدس^۵

1. Callias

۲. در پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۴.

۳. در پرتل، سوفسطائیان، ص. ۳۹۷ — البته چند تن از اینان را می‌توان استثنا کرد و شاید گرگیاس را نیز.

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

۵. Thucydide مورخ یونانی (۳۹۵-۴۶۵ ق.م).

ذکری از آنان شده^۱ 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 مَدَن در بعضی دیگر گسیل شده اند.^۲ وجوه مشترک دیگری نیز در میان سوفسطائیان می توان یافت از قبیل مهارت در جدل، مسافرت برای تعلیم و اخذ اجرت در برابر آنکه در مباحث آتیه شرح آنها خواهد آمد.

آنچه در ذم سوفسطائیان گفته اند

در این آثار گاهی کلمه سوفسطایی را به معنی مذمومی آورده اند. چنانکه لوسیاس^۳ این کلمه را به همین معنی در شأن افلاطون گفته و اندروتیون^۴ به حکمای سبیه و سقراط اطلاق کرده است^۵، اما کسی که بیش از همه در ذم سوفسطائیان اصرار ورزیده افلاطون بوده است^۶، این حکیم در محاوره سوفسطائی کسی را سوفسطایی دانسته است که توانگرزادگان را شکار کند و کالای دانش را به بهای گران بدانان

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۵ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی، ص ۱۰۳.
۲. چنانکه در شرح احوال هر یک از آنان خواهد آمد.
۳. Lysias (حدود ۳۸۰-۴۴۰ ق. م)، خطیب آتنی.

4. Androtion

۵. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۵ انگلیسی، ترجمه فارسی، ص ۱۰۳.
۶. 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.

بفروشد و حریض به جمع مال و طالب ظواهر علم باشد، کشتی‌گیری است که به‌زور آزمایی با کلمات پردازد، سوداگری است که امور روحانی را با درهم و دینار مبادله کند، خود را جامع علوم پندارد، ولیکن جز در اقسام اوهام استاد نباشد، به‌تعلیم امور محتمل و مظنون روزگار گذرانند، «جعلیات» و «متشابهات» را به‌مردم عرضه دارد و اینان را وادار سازد که آنها را به‌جای حقایق بپذیرند.^۱ چون سوفسطائیان، چنانکه خواهد آمد، قائل به «مذهب» اصالت نسبیت بودند و در نفی ثبات قوانین می‌کوشیدند و موشکافی‌های بسیار می‌کردند و مباحثه‌ها براه‌می‌انداختند و راه پیروزی در بحث را می‌آموختند مخالفان توانستند در ذم آنان به‌همین افعال و اقوال استناد کنند، تا آنجا که انتساب بدانان را خجلت‌آور بدانند. مگر نه این است که افلاطون در رسالهٔ پروتاگوراس در گفت و گویی که بین سقراط و شخصی به‌نام بقراط آورده، چنین گفته‌است: «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 به‌زبان 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 به‌معنی کسی می‌دانند که با استدلال مغالطه‌آمیز بخواهد حقیقتی را مردود و مشکوک جلوه دهد

۱. افلاطون، سوفسطایی، ۲۲۳-۲۲۴.

۲. پروتاگوراس، ۳۱۲.

یا خطایی را مقبول و محتوم گردانند.^۱ 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 می آوردند و به تعلیم آنان می پرداختند، مخالفان بکران رفتند که جوانان را تباه می سازند و شعائر و قوانین و معتقدات را در انظار آنان از اعتبار می اندازند، و از آنجا که جوانان مشتاق محضر سوفسطائیان بودند، ظن بد در حق ایشان قوت گرفت. علی الخصوص که در برابر تعلیم اجرت می خواستند، و این خود، اگرچه کاری ناروا نیست، در آن روزگار و با روشی که قدمای حکمای یونان داشتند شایسته نمی نمود. افلاطون از این امر نفرت داشت و به همین سبب سوفسطائیان را «سوداگر متاع روحانی» می خواند و گزنوفون^۲ می گفت که سوفسطائیان تنها در برابر حرفه ایی که می زنند اجرت می گیرند و این حرفها، جز اینکه کسانی را گمراه سازد، خیری به احدی نمی رساند.

سوفسطائیان اهل حکمت و صنعت

«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

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

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

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

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^۱ می گفتند، بی آنکه قصد طعن و قبح در میان باشد^۲، 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 می شد 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^۳ حکیمان و قانونگذاران و شاعران و هنروران را سوفسطایی می گفتند: چنانکه، مثلاً، کراتینوس^۴ در سال ۴۴۸ ق. م. اومیروس (هومر) و هسیودس^۵ را بدین نام می نامید، و هردتس^۶ [هروُدت] همه حکیمان یونان را چنین می خواند، 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»^۷ آمده همان است.

1. Sophiste

۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج. ۱، ص. ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۴.

3. Diogène Laerce

4. Cratinos

۵. Hésiode شاعر کمدی سرای آتنی قرن پنجم ق. م. یکی از بنیان گذاران کمدی یونان.

6. Hérodote

۷. Sophia ۴۰۹، (به نقل از شرالیه، تاریخ تفکر، در فقره ۷۰ از تعلیقات).

که اصل یونانی لفظ مُعَرَّب «سوفسطایی»^۱ 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^۲، مثلاً اوئودموس^۳ 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^۵ می‌خوانده‌اند. پروتاگوراس نیز به همین معنی است که خود را سوفسطایی، یعنی معلّم فضیلت^۶، یا به قول آریستیدس^۷، خازن صناعتی به نام «حکمت» که قادر به تعلیم آن به دیگران است، می‌شمارد.^۸

اینان زندگی مدنی را در صورتی متین و معتبر می‌دانستند که مبتنی بر فنون و صنایع باشد: از ناچیزترین پیشه‌ها 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

3. Euthydème

۴. گزنونون Mémoires ۲، ۲۳، (به نقل از شوالیه، تاریخ تفکر).

5. Sophistos

۶. افلاطون، پروتاگوراس، ۳۱۷، ۳۴۸، ۳۴۹، و منون، ۹۱.

7. Aristide

۸. شوالیه، تاریخ تفکر، فقرة ۷۰ تعلیقات ص ۶۲۰.

پرو دیکوس و هیپپاس، بوده است.^۱ چنانکه هیپپاس، به روایت افلاطون، لاف استغنا می‌زد، از آن رو که می‌توانست حتی جامه‌ای را نیز که بر تن می‌کند به دست خویش بیافد. رساله‌ای بی‌عنوان از این زمان بدست داریم که آن را در دفاع از صناعت طب پرداخته‌اند و با چنین سخنانی که نمودار طرز تفکر دانشمندان این عصر است آغاز می‌شود: «بسیاری از کسان به وصف صناعات می‌پردازند... 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 جسته‌اند و آرائی که در فلسفه آورده‌اند و مقاومت‌هایی که در برابر سایر فیلسوفان کرده‌اند به قصد این بوده است که امکان تربیت را به ثبوت رسانند.^۳ به همین سبب باید

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

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

۳. دوپرئل، سوفسطائیان، ص. ۴۵. از جمله آنها قول به [مذهب] اصالت نسبیت و مقاومت در مقابل الیائیان است که شرح آن بموقع خواهد آمد.

گفت که آئین سوفسطایی مذهب فلسفی نیست، بلکه طریقه‌ای برای تعلیم و تربیت است. معلمانی بودند که شهر به شهر و کوی به کوی در پی شاگردانی که به تعلیم 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 عقیده‌ای در طی یک درس یا سلسله‌ای از دروس می‌آموختند. برای فیلسوفان پیش از سقراط فراهم آمدن گروهی از شاگردان امری فرعی و عرضی محسوب می‌شد، زیرا که غرض آنان تحرّی حقیقت بود؛ اما همین امر برای سوفسطائیان امری مهم و اصلی بشمار می‌رفت، زیرا که غایت اینان تعلیم و تربیت بود.^۱ بدین ترتیب کسانی که گوش به تعلیم فرادارند و مخاطب اهل حکمت واقع شوند اهمیت یافتند و حال آنکه قبل از آن چندان وقتی بر اینان نمی‌گذاشتند. 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، قراردادند.^۲

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 سُنن تربیتی و فرهنگی بودند، چنانکه روش اینان در الزام و اقناع یا در

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

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

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 می پذیرفتند و هر چه از این راه بدست می آمد مقرون به صحت و مطابق با حقیقت می شمردند و از کمال اعتبار برخوردار می دانستند. سوفسطائیان با تردیدی که در این باره داشتند می توانستند آنچه را که هست به سبب اینکه آدمی چنین خواسته است، بی آنکه در اثبات قدر آن به مقیاس دیگر احتیاج افتد، مقبول شمارند.^۱

در ذکر غایت تربیت در نظر سوفسطائیان به افسانه اپیمتئوس^۲ و پرومتئوس^۳ استناد می کنیم: افلاطون از قول پروتاگوراس در محاوره ای که به نام او ترتیب داده این افسانه کهن را بازگفته 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 هفائستوس^۴ و آتنا^۵ مهارت در فن و صنعت را با آتش که ابزاری برای بهره بر گرفتن از چنین مهارتی است در ربود و به آدمی بخشید. آدمی از این راه به همه اموری که در زندگی بکار آید دست یافت و تنها چیزی که از آن نصیبی نداشت فن سیاست مُدُن بود.

۱. بعداً به این مطلب رجوع خواهد شد.

2. Epimetheus

3. Prometheus

۴. Héphaistos، رب النوع آتش و فلز در یونان منطبق بر «ولکان» در نزد رومیان.

۵. ربه النوع فکر و علم و فن، دختر زئوس.

زنوس^۱ چون دید که به سبب فقدان این صنعت آدمیان از نوپراکندگی آغاز می‌کنند و بدین سان رو به نابودی می‌روند، هرمس^۲ را فروفرستاد تا عدالت و شرافت بدانان بهارمغان 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 آبناء نوع هم‌کار و هم‌رای و هماهنگ شود، و این غرض حاصل نمی‌آمد، مگر از این راه که هر کسی را بهره‌ای از فضیلت باشد و این فضیلت از طریق تربیت انتقال یابد تا بقای آن و بقای مدینه که هم منوط بدان است، امکان‌پذیر باشد.^۳

آنچه از تطبیق این داستان بر وضع زندگی آدمی برمی‌آید این است که «حیات مدنی» برخلاف اموری که شرط زندگی جانداران دیگر است امر غریزی تغییرناپذیر نیست، بلکه فضیلتی اکتسابی است که قابل انتقال از شخصی به شخص دیگری است، و به همین سبب بقای آن محتاج هم‌پیمانی و هم‌داستانی است. در مدینه با هم باید زیست و از این رو با هم باید به کوشش پرداخت. پس فضایی که فراخور چنین زندگی است باید همگان را حاصل باشد و این منظور بدست نمی‌آید، جز از این راه که در تربیت احاد ناس اهتمام شود.

۱. Zeus رب‌الآرباب در یونان.

۲. Hermes از آرباب انواع یونان، پسر زنوس، رب‌النوع زبان‌آوری و بازرگانی و پیام‌آور خدایان.

۳. افلاطون، پروتاگوراس، ۳۲۰-۳۲۳.

سوفسطائیان و حیات سیاسی

برای اینکه معنی این سخنان را باز یابیم باید توجه کنیم که چنانکه در صدر این مقال گفته شد دوره سوفسطائیان دوره «حکومت عامه»^۱ بود و چنین فکری مشارکت عامه را در تدبیر مدینه اقتضا می کرد. هر یک از اهل مدینه می بایست یا لا اقل می توانست در حیات سیاسی مؤثر باشد و اگر می خواست چنین کند، ناگزیر از آن بود که به اسلوبی مخصوص تعلیم ببیند. سبک قدیم تربیت ایفای این مقصود را کفایت نمی کرد، و مدنیان را برای یافتن راه خود در زندگی سیاسی آماده نمی داشت. می بایست راه نوی در پیش گرفت و این راه همان بود که سوفسطائیان باز نمودند. پلوتارخوس^۲ می گوید 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 می شد. 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

۲. Plutarque، به واسطه کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج. ۱، ص. ۹۹ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص. ۸۳ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۱-۱۰۲.

به تعلیم آنها همت گماشتند. این دروس مشتمل بر مقدمات از قبیل «صرف و نحو»، «تفسیر اشعار»، «فلسفه اساطیر»، بحث راجع به «دین» و امثال ذلک بود؛ اما غایت همه اینها که شغل شاغل سوفسطائیان بشمار می‌رفت تعلیم فن خطابه بود که از سیاست و حکومت عامه جدائی ناپذیر می‌نمود.

در مدینه آتن کسی را قدرت آن نبود که رجز سیاسی شود و به‌رتق و فتق امور عامه پردازد، جز بدین شرط که با بلاغت سخن گوید. از این رو سوفسطائیان که راه به‌روزی مدنی می‌آموختند ناچار بزرگترین کار خود را تعلیم سخنوری می‌دانستند تا از این راه جوانان آتن به حیات سیاسی خوی‌گیرند و با مهارت یافتن در بحث و جدل به کیاست و درایت که فضیلت خاصه مرد در حکومت عامه است اِتصاف جویند. در «حکومت عامه» باید حریف را با سخن به‌زانو درآورد و در بحث بر او چیره شد تا بتوان رأی خود را به‌کرسی نشاند و تدبیر مدینه را به‌این رأی وا گذاشت و این همان مبارزه سیاسی است که لازمه حکومت عامه است. و حال که در حکومت عامه باید زیست باید با چنین جدالی آشنایی جست و الا صحت رأی، خود به‌خود، برای تسلط 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، بی‌آنکه به مقبولیت این رأی در بین عامه یا غلبه آن بر حریف اعتنایی بکنند. چنانکه افلاطون سقراط

را به صورتی تصویر کرده است که همواره از این قبیل مجادله ها تن می زده است. در محاوره پروتاگوراس، هیپیاَس 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^۱ از آن پس که سخنی در ستایش «عدل طبیعی» می آورد از سقراط شکوه می راند که به قواعد بحث تن در نمی دهد و در جواب او خطابه ای القا نمی کند تا آن دو تن از راه این مجادله با یکدیگر مقایسه شوند.^۲

سوفسطائیان این کار را نکوهیده نمی دانستند که کسانی بتوانند با سخنوری و شیوایی سیاسی 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 می کند 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 می زیستند چنین قصدی باشد. اینان در امور سیاسی وسعت مشرب داشتند و غایات عالیه در نظر می گرفتند. از جمله این غایات تحصیل وحدت مدینه های یونان و تأسیس حکومت

1. Calliclés

۲. افلاطون، گرگیاس، ۴۸۲ به بعد.

واحد^۱ در این شبه جزیره بود که البته در تطوّر اجتماعی این سرزمین مرحله‌ای از سیر ارتقایی بشمار می‌رفت.

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 دانش‌اندوزان 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 می‌یافتند.^۳ 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 برمی‌آوردند و تجاریبی هم که در جزئیات می‌نمودند به قصد تأیید نتایج حاصله از استدلال بود سوفسطائیان با مشاهده جزئیات آغاز می‌کردند. اینان مردانی ذوفنون بودند و مجموعه‌ای از اطلاعات در تفصیل امور بر آن سیاق که در دایرةالمعارفها می‌آید فراهم‌آوردند و از این اشیا و امور و احوال که از طریق مشاهده و تجربه شناخته‌بودند نتایجی

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

2. Erudits

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

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 نمی‌توان شناخت. یا از مطالبی که از تفحص در انواع تمدن و طرق زندگی اقوام بدست می‌آوردند آرائی را درباره منشأ تمدن و چگونگی ظهور تکلم اظهار می‌کردند.

اما از مباحثات و مطالعات خود فقط به‌اخذ نتایج نظری اکتفا نمی‌کردند، بلکه می‌کوشیدند تا با اتکا به این مباحثات طرق حل مسائل عملی اجتماعی را بیابند، و تغییر یا اصلاح اوضاع را به‌نحوی که به‌نظر آنان مطلوب می‌آمد پیشنهاد کنند. زیرا به‌طوری که گفتیم، و از این پس شاید بیشتر و بهتر بگوییم^۱، 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 بی‌غرض نبودند^۲، و یا بهتر بگوییم، تحزری حقیقت را برای نفس حقیقت مقرون به‌صحت نمی‌دانستند، بلکه حقیقت را با تصدیق [مذهب] اصالت انسان^۳ و از لحاظ صرفه و صلاح زندگی جمع^۴ در نظر می‌گرفتند. اینک سخنی چند درباره بعضی از مشاهیر سوفسطائیان.

۱. در قسمت نتیجه در همین مقاله.

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

انگلیسی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۱.

۲. پروتاگوراس

شرح احوال و آثار

بعد از تیسیاس^۱ شاگرد کوراکس^۲ و معلم لوسیاس^۳، که به حوزه علمی صقلیه (سیچیلیا)^۴ تعلق داشتند، سرحلقه سلسله متفکرانی که به نام سوفسطائیان شهرت یافته‌اند پروتاگوراس پسر نئاندریوس^۵ است. ولادت او در سال ۴۸۴ ق.م: یا به قول دیگر در سال ۴۸۱ ق.م: یا به قول دیگر در سال ۴۸۶ ق.م: اتفاق افتاده‌است. اما بعضی از محققان^۹ ولادت او را قدیمتر از این حدود و بر حسب بعضی از قرائن در سال ۵۰۰ ق.م دانسته‌اند.^{۱۰} ولادت او در آبدرا^{۱۱} واقع در تراکیه^{۱۲}

1. Tisias

2. Corax

3. Lysias

4. Sicile

5. Néandrios

۶. ریبو، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۲. A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, Paris,

PUF, 1948

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

انگلیسی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۵.

۸. شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۲۹.

۹. مانند برنت Burnet و تیلور Taylor.

۱۰. زیرا که در تاریخ تحریر رساله پروتاگوراس افلاطون، یعنی در حدود سال ۴۳۵، تقریباً شصت و پنج ساله بوده‌است. (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 ناحیه‌ای در شرق یونان که امروز خاک آن سرزمین در بین سه کشور

یونان و ترکیه و بلغارستان منقسم است.

اتفاق افتاد. مقارن اواسط قرن پنجم به آتن آمد و مورد اکرام پریکلس قرار گرفت و، چنانکه آپلودورس^۱ گفته است، به امر پریکلس مأمور شد که برای مدینه ثوریوم (ثوریوی)^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.^۳ اتفاق افتاد. چون به نقل دیوگنس لائرتی^۴ امیدکلس از مدینه ثوریوم در اوایل تأسیس آن دیدن کرد^۵ ناچار امیدکلس و پروتاگوراس را همزمان یکدیگر باید شمرد. بعضی گفته اند که او در آبدرا در حوزه دموکریتوس [ذیمقراطیس]^۶ 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،^۸ زیرا که او بر حسب سن بزرگتر از همشهری [ی] خود دموکریتوس^۹ بوده و به هر صورت دموکریتوس با

1. Apollodore

2. Thurium (Thurioi)

۳. دوپرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۳.

۴. دیوگنس لائرتی، مورخ یونانی قرن سوم میلادی متولد در لائرت Laerte واقع در کیلیکیه Cilicie قسمتی از ترکیه آسیای امروزی، مؤلف کتابی در شرح احوال فیلسوفان که از مآخذ عمده نوارخ فلسفه است.

۵. دوپرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۳.

6. Démocrite

۷. دیوگنس لائرتی، شرح احوال فیلسوفان، ج. ۲، ص. ۱۷۲، از ترجمه فرانسوی، طبع Garnier، این افسانه را درباره دیوگنس (دیوجانس) نیز آورده اند.

۸. ربو، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۳.

۹. که تولد او در سال ۴۶۰ واقع شده است.

آراء پروتاگوراس آشنایی داشته و با وجود مخالفت با آراء وی بر آنها وقع می گذاشته است.^۱ مقارن شروع جنگهای پلوپونزی^۲ 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.^۳ در سال ۴۱۶ ق.م. به سبب تألیف کتاب خود درباره خدایان متهم به [بی]دینی^۴ 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،^۵ اما به اغلب احتمال در زادگاه خود مرده است. تاریخ وفات او به قولی سال ۴۱۵ ق.م.^۵ 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 آمئیسپاس^۶ و اوپولیس از او چون ستیزه جویان یاد شده است.^۷ آثاری بسیار بدو نسبت یافته است مثل: درباره حقیقت، درباره وجود، گفتار بزرگ،

۱. دورنل، سوفسطائیان، ص. ۱۳.

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

۳. 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.

۵. شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۲۹.

6. Améipsias

۷. ریو، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۳.

درباره خدایان، تناقضات، ردود^۱ و سخنان مردافکن.^۲ ولیکن بعضی از محققان^۳ گفته‌اند که همه این اسامی را می‌توان از کتاب واحدی دانست و شاید بتوان گفت که پروتاگوراس بیش از یک کتاب نداشته که اینک از میان رفته‌است 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 آورده‌است، و یا آرائی است که افلاطون و ارسطو در ضمن آثار متعدد خود به‌وی منتسب داشته و با نظر مخالف در این باره به‌گفت و گو پرداخته‌اند. آنچه از این جمله می‌توان مستفاد داشت، اینکه عصر زندگی پروتاگوراس را نمی‌توان تالی عصر امثال امپدکلس [انباذکلس] و دموکریتوس [دیمقراطیس] شمرد و آراء او را متأثر از فلسفه این حکیمان یا واکنشی در برابر این فلسفه‌ها شمرد، زیرا که ظهور این حکیم و آراء او مقارن با ظهور این حکیمان و شاید سابق بر اینان بوده‌است.^۴

بلاغت و خطابت

پروتاگوراس چون معلم «خطابه» بود و خطابه فن «اقناع» است و اقناع مستلزم سخن‌سرایی و زبان‌آوری 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*

۳. دورپرئل، سوفسطائیان، ص. ۱۱۴.

۴. دورپرئل، سوفسطائیان، ص. ۱۴.

غیره را باز شناخت. 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^۱ و این اقسام و اجزاء را به همان نحوی که او تعیین کرده بود بلغا و خطبا جملگی معتبر دانستند. او خود میاهات می کرد که می تواند 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. می کوشید تا دقیق ترین وجه استعمال کلمات را بیابد و بکار بندد و در این باره مدام با شاگردان خود به تمرین می پرداخت. 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^۲ بر او می زند. در این قطعه دلکش سوفسطایی به صورتی تصویر می شود که از اسم مذکری که در یونانی به معنی خروس است اسمی را مشتق می کند 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

۱. ارسطو، خطابه، ۵، ۱۴۰۷، و دیوگنس لائرتی، شرح احوال فیلسوفان، ج. ۲، بخش ۹، ۵۳ 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).

نخستین کسی است که در آن زبان چنین کرده است.^۱ گفتیم که غرض پروتاگوراس از مطالعات خود در «صرف» و «نحو» 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 صنعت 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؛^۲ 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»^۳ است، به نیکبختی و کامیابی بسر برند. او باید بدانان بیاموزد که چگونه می توان بر حریف خود در «قضا» و «سیاست» چیره شد، چگونه می توان بر او اثر گذاشت، چگونه می توان احساسات شنونده را دگرگون ساخت، چگونه می توان کلامی را که خود ممکن است در نهایت قصور باشد در غایت قوت جلوه داد، چگونه می توان 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 می گیرند که اینان، بی آنکه پایبند «شرافت» و «فضیلت» باشند، این امر را مجاز می دانستند که صرفاً از برای تحصیل «غلبه» و «قدرت» کار نابجا و ناروایی را موجه و

۱. ربر، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۴.

۲. ربر، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۲.

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 أنحاء متعدد حقایق را دریابند و هر کدام از آنها را چنانکه هست و با هر درجه‌ای 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 تازه‌ای قرارداد. و به عوارض دیگری ملفوف گردانید که حقانیت آنها جلوه نماید^۱ و این مشابه با همان کاری است که وکلای دعاوی برعهده می‌گیرند و مدارکی را که بظاهر ضعیف می‌نماید با بیان خود قوت می‌بخشند و مقبول دیگران می‌سازند.^۲ برای اینکه چنین عملی میسر باشد لازم می‌آید که:

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

ثانیاً 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 قراردادن اشخاص در این اوضاع می‌توان جنبه‌های دیگری از حقیقت را آشکار ساخت و از راه خطابت به ارشاد

۱. دوپرتل، سوفسطائیان، ص. ۳۹.

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

و تربیت پرداخت.

ثالثاً «انسان» را ملاک حقیقت بدانیم تا نسبت حقیقت از لحاظ انسان و جنبه ذهنی و موضوعی^۱ آن این امکان را به ما بدهد که رأی 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 می‌دانیم، و حقیقت نیز جز همان نیست، فراهم آوریم.

و بدین ترتیب می‌بینیم که چگونه می‌توان قول آن محقق را تصدیق کرد که گفته‌است که سراسر فلسفه پروتاگوراس جز توجیه فن خطابت نیست. بدین معنی که پروتاگوراس هر قاعده‌ای که در حکمت گذاشته به قصد اثبات امکان تربیت و تأثیر در افکار مخاطب و تغییر آنها به نحو مطلوب از طریق خطابت بوده‌است. از همین روست که باید گفت که هنر پروتاگوراس به جوانان تازه‌سال برگزیده برازنده تعلق داشت و او می‌کوشید تا با تربیت صحیح و دقیق اینان را آگاهتر و تواناتر سازد و مباحثات می‌کرد که آنان به نزد او می‌روند و هر روز خود را از آنچه در گذشته بوده‌اند نیکوتر می‌یابند.^۲

انسان مقیاس همه اشیا است

آراء پروتاگوراس را به سبب اینکه کتابی از او نمانده‌است باید به استناد اشارات تذکره دیوگنس و اسنادات افلاطون و ارسطو باز یافت

1. Subjectif

۲. گرچه به قول سقراط باید گفت که هر روز ضرورتی از آنچه بودند می‌شوند.

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:

۱- قول مشهور منسوب بدو: «انسان مقیاس و میزان همه اشیاست. مقیاس هستی اشیا بی که هست و مقیاس نیستی اشیا بی که نیست»^۱

۲- قول منقول از دیوگنس لائرتی: «درباره همه اشیا دو قول متقابل می توان آورد»^۲

این دو عبارت را به انحاء مختلف می توان تفسیر کرد و بر طبق هر کدام از این تفاسیر رأی مخصوص می توان 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^۳ 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»^۴ جستند و نیافتند. در مقابل اینان سوفسطائیان قرار گرفتند که خواستند تا «حقیقت» را در «شخص فاعل شناسایی»^۵ 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.

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

ترتیب فلسفه یونان در انتظار افلاطون می بود تا این «وضع»^۱ را با «وضع مقابل»^۲ آن در «وضع مجامعی»^۳ مؤلف 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»^۴ 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^۵ و مردم تراکیه^۶ 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 بالتسببه به انسان است قوت پذیرفت و در برابر جنبه طبیعی حقیقت جنبه وضعی آن مورد توجه قرار گرفت. و نمی توان غافل بود که پروتاگوراس از ابدرا، یعنی از بلاد سرزمین بیگانه نشین تراکیه بوده است.^۷ پس یکی از خصوصیات پروتاگوراس و اغلب سوفسطائیان دیگر را باید عطف توجه

1. Thése

2. Antithése

3. Synthése

4. Objet

5. Scythes

6. Thraces

۷. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج. ۱، ص. ۹۸ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص. ۸۶ اصل

انگلیسی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۵، با اشاره به تسلر Zeller

از بیرون به درون یا خود از «عالم کبیر»^۱ به «عالم صغیر»^۲ 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 می‌آید: فرد انسان، یا معنی نوعی او، یا جامعه انسانی؟ با اختیار هر کدام از این شقوق فلسفه پروتاگوراس به صورت دیگری [در] می‌آید.

منظور از اشیا چیست؟

آنچه از رساله تئتئوس برمی‌آید 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 می‌وزد، بعضی از ما آن را سرد نمی‌یابند و گروهی دیگر احساس سردی می‌کنند. و از اینان بعضی سرمای خفیفی درمی‌یابند و بعضی دیگر از شدت سرما به لرزش درمی‌آیند؛ 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 برمی‌گردد و می‌گوید که آب گرم است، کسی دیگر همان آب را سرد می‌یابد. پروتاگوراس می‌گوید که هیچ کدام از آنها به خطا نمی‌رود، بلکه آب

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 می‌گویند که هیچ کدام از خطوط و دوائر و امثال این قبیل مفاهیم وجود واقعی ندارد، بلکه امور انتزاعی است^۱ 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 نسبت^۲ با قول هراکلیتوس به «مذهب» اصالت حرکت^۳ 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 می‌شود. اما امور معقول که مافوق محسوسات است، و مفاهیم اخلاقی نیز از جمله آنهاست ماهیات ثابت و واحد و مطلق است. البته نمی‌توان گفت که قصد پروتاگوراس نیز همین بوده است، زیرا که چنین تعبیری با افکار او سازگار نیست. اما می‌توان گفت که اشیاء محسوس و امور اعتباری را به یک درجه و به یک صورت متعلق معرفت نمی‌دانسته و

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، بتا، ۹۹۷ ب، ۹۹۸ الف.

2. Relativisme

3. Mobilisme

در بین آنها قائل به تفاوتی بوده است.^۱ و اگر توجه کنیم که او در بین ارزشهایی که اشخاص بر امور اخلاقی و مدنی می‌نهند قائل به سلسله مراتب بوده و آراء بعضی را بهتر و درست‌تر از آراء دیگران می‌دانسته است، این تفاوت بیشتر معلوم می‌شود.^۲ اما معنی این تفاوت را بعد از بحث راجع به معنی انسان بهتر و بیشتر بازمی‌یابیم.

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 گفته‌اند 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 بدانند 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 می‌آید. 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 درست‌تر از دیگری است بی‌معنی است، زیرا که تأثر فعلی همیشه واقعی است. این تفسیر مطابق با نظر افلاطون درباره پروتاگوراس در رساله تئتئوس^۳ است و بر حسب این

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج. ۱، ص. ۱۰۴-۱۰۵، ترجمه فرانسوی، مطابق با

ص. ۸۸-۸۹ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۷.

۲. شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۳۱.

۳. افلاطون، تئتئوس، ۱۵۲.

قول پروتاگوراس را حکیمی قائل به «مذهب» اصالت فرد^۱ باید دانست. چنانکه یکی از مؤلفان معاصر^۲ که بر هر کدام از سوفسطائیان لقبی مخصوص مطابق مشرب فلسفی مشخص او داده و مثلاً گرگیاس را «نیست‌انگار»^۳ نامیده، پروتاگوراس را قائل به «مذهب» اصالت فرد خوانده‌است. شرحی که افلاطون در رسالهٔ تئیتوس بر این قول آورده در موردی است که اهل مجلس می‌خواهند که تعریفی برای علم بیابند. تئیتوس جوان که مجبور شده‌است که «علم» را همان «احساس» بداند از سقراط می‌شنود که این تعریف همان است که پروتاگوراس در کتاب خود آورده و انسان را مقیاس همهٔ اشیا شمرده‌است. سقراط از این قول پروتاگوراس این نتیجه را می‌گیرد که شناسایی هرگز نمی‌تواند بر خطا باشد، زیرا که هر چیزی در هر لحظه‌ای همان است که بنظر می‌آید، هیچ معرفتی نمی‌تواند با معرفت دیگر معارض باشد و هیچ کدام از اموری را که ادراک می‌کنیم نمی‌توانیم با شیئی که متعلق ادراک است مطابق‌تر 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 اپیخارموس^۴ و حتی اومیروس [هومر] شاعر. و تنها پارمنیدس و اصحاب او در صف مخالف واقع‌اند.^۵ چیزی که بتوان آن

1. Individualisme

۲. Praechter، (به نقل دوپرئل، سوفسطائیان، ص. ۱۹).

۳. Nihiliste، دوپرئل، سوفسطائیان، ص. ۱۵.

4. Epicharme

۵. افلاطون، تئیتوس (ثنای تتوس)، ۱۵۲.

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 می‌کند.

سقراط در موارد متعدد ذکر این نظریه را در همین رساله از سر می‌گیرد: در حین ادراک کیفیتی چیزی که عبارت از خود این کیفیت باشد وجود ندارد، بلکه تنها نحوه‌ای 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 بی‌معنی است، اگرچه عادت ما [را] بر آن می‌دارد که گاهی آن را بکار ببریم^۱ نه تنها معلوم، بی‌آنکه علم عالم بدان تعلق گیرد، بی‌معنی است، عالم نیز بی‌آنکه چیزی باشد که معلوم او شود، معنی ندارد؛ آنگاه که چیزی را احساس می‌کنیم که پیش از آن نمی‌کردیم، یا تأثیری می‌یابیم 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 نمی‌توانستیم بزرگتر

۱. افلاطون، تئتوس (ثئی‌توس)، ۱۵۷.

از تثنوس (به اندازه‌ای که در کودکی بود) و بزرگتر از او (به اندازه‌ای که در بزرگی هست) بدانیم بی‌آنکه تن سقراط را در این مدت از زمان تراشیده یا فشرده باشند.^۱ 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 می‌آید 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 نمی‌توان گفت که با متعلق خود مطابق نیست. در نتیجه هیچ چیزی را که هر کسی در هر لحظه‌ای و به هر صورتی ادراک کند نمی‌توان بر خطا دانست. چیزی که به نظر کسی یا در مدینه‌ای صحیح بنماید چیز دیگری جز آن برای آن شخص یا در آن مدینه صحیح نمی‌تواند 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 نسبت درمی‌آید^۳، یعنی هر چیزی نسبت به هر کسی حقیقتی جداگانه می‌شود. نسبت 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. دوپرنل، سوفسطائیان، ص. ۱۷.

۲. ربو، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۳.

۳. شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۲۹.

می‌شود.

پس این نسبیت را نباید با آنچه امثال پاسکال^۱ در صدد توجیه آن برآمده‌اند مشتبه ساخت. پاسکال می‌گوید که تعارضاتی که در ادراک انسان پیش می‌آید 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 مؤلف است. اما «نسبیت» پروتاگوراس «نسبیت عامی» است که هم شامل «معرفت» است و هم شامل «وجود»^۲.

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

۱. Pascal (۱۶۲۳-۱۶۶۲) ریاضیدان و فیزیکدان و فیلسوف و نویسنده فرانسوی.
 ۲. گرچه بعضی از محققان من جمله بروشار Brochard به استناد به سیکستوس امپیریکوس Sextus Empiricus و رساله کراتولوس افلاطون، ۵۸، و تئیتوس (ثئی‌توس) ۱۵۱ و ۱۶۱ و ۱۶۶، گفته‌اند که قول پروتاگوراس حاکی از نفی واقعیت نیست، زیرا که او مانند اسلاف خود (از آن جمله هراکلیتوس و دموکریتوس) می‌گوید که آنچه را که نیست نمی‌توان 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 حسی 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 می‌داند و از اینجا نتیجه می‌گیرد که همه چیز حقیقت دارد. (شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۳۰)

حاصل می‌کنیم بدیهی و حقیقی است. پس پروتاگوراس مرجع فکر را احساس می‌دانست، و چون احساس بالذات متغیر است و مدام جامع اعداد می‌شود وجود نیز، که مقیاس آن احساس است، مثل خود احساس در معرض تغیر و مشتمل بر تناقض است، و اشیاء چنان‌اند که می‌نمایند.^۱

قول به [مذهب] اصالت احساس با قول به اصالت «صیوروت»^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 صیوروت دارد، این یا آن می‌شود.^۳

درباره آنچه موجود نیست نمی‌توان فکر کرد،^۴ زیرا که مرجع فکر حس است و چیزی جز آنچه وجود دارد احساس نمی‌شود؛ شناسایی بالقوه بی‌معنی است، فقط امری حقیقت دارد که بالفعل احساس شود.^۵ برعکس، چیزی که بالفعل احساس شود حقیقت دارد، یعنی وقوع خطا در احساس، که شناسایی به‌تمامی عبارت از همان است، ممکن نیست.

۱. دیلس، حکمای پیش از سقراط، (به‌وساطت شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۲۹).

2. Vevenir

۳. افلاطون، تثتوس، ۱۵۲.

۴. شوالیه، تاریخ تفکر، ص. ۱۲۹.

۵. تأثیر آراء دموکریتوس و مگاریان در این رأی پیداست. ریو، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۳؛ دورپنل، سوفسطائیان، ص. ۱۹.

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 او راست، 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 درمی‌یابد، یا خود می‌خواهد که دریابد. و از اینجا است که امیال و اهواء و مصالح اشخاص ملاک تشخیص حقایق اشیاء در انظار آنان می‌شود و پروتاگوراس، چنانکه افلاطون می‌خواسته است، و یا چنانکه بعضی از سوفسطائیان مانند کالیکلس بوده‌اند، 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 فرد^۱ پنداشت. بهتر است که نظری به تفاسیر دیگری که از قول او کرده‌اند بیندازیم تا شاید بتوانیم حقیقت این قول را روشن سازیم.

آیا منظور صورت نوعی انسان است؟

تفسیر دیگری که بعضی از محققان کرده‌اند حاکی از این است

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

که پروتاگوراس آنگاه که گفته‌است که «انسان مقیاس همهٔ اشیاست»، انسان را در مقابل مجموعهٔ اشیا قرار داده 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 گرفته‌است. اگر چنین باشد نمی‌توان از آن استنباط کرد که هر چیزی به‌نظر هر کس هر گونه بیاید در حقیقت نیز همان گونه است^۱، بلکه پروتاگوراس را به‌سبب اظهار این رأی می‌توان پیشرو کانت^۲ یا در زمرهٔ تجربی‌مذهبان جدید بشمار آورد و نخستین کسی دانست که اصالت را از «مورد شناسایی»^۳ گرفته و به «فاعل»^۴ آن داده‌است. و در مقابل طبیعت‌شناسان که قائل به اصالت طبیعت خارجی بودند و تنها کار انسان را در قبال طبیعت مبادرت به اکتشاف آن یا استخراج قوانین آن می‌دانستند، بدین نکته پی‌برده‌است که «ذهن انسان»، در «عمل شناسایی»، امر غیرمتعین خارجی را بر «قوالب ذاتی ذهن» خود منطبق می‌سازد و بدین ترتیب حقیقت هر شیئی صورتی است که آن شیئی در ضمن شناخته‌شدن از جانب انسان به‌خود گرفته‌است.

آیا این قول را می‌توان قبول داشت؟ آیا می‌توان پروتاگوراس را مثل کانت یا مثل بعضی از تجربی‌مذهبان قائل به «[مذهب] اصالت ذهن» به‌مفهوم جدید آن دانست؟ اگر چنین کنیم پروتاگوراس را از آنچه خود بوده‌است، و از آنچه در زمان خود می‌توانسته‌است بگویند،

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

اصل انگلیسی، ترجمهٔ فارسی، ص ۱۰۷.

2. Kant (1724-1804)

3. Objet

4. Sujet

بسی دور ساخته‌ایم؛ زیرا که اولاً فکر یونانی در آن زمان هنوز به‌تصور ماهیت ثابتۀ انسان نرسیده‌بود و این امر بعد از او در زمان اخلاف او صورت‌پذیرفت.^۱ 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 قرینۀ دیگری از اقوالی که به پروتاگوراس انتساب یافته و یا در اقوال دیگران آمده‌است وجود ندارد.

منظور از انسان چیست؟

وقتی که به‌آراء فیلسوفی مستقیماً دسترسی نباشد، و می‌باید با استناد به‌اشاراتی که دیگران از موافق و مخالف به‌عقاید او کرده‌اند فلسفۀ 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 فلسفۀ پروتاگوراس دارد. پس با کمال احتیاط باید دید که از آنچه افلاطون گفته‌است درباره‌ او چه می‌توان دریافت؟

اگرچه منظور افلاطون از آنچه راجع به پروتاگوراس گفته یا از زبان او آورده این بوده‌است که آراء خود را محرز و مسجّل سازد، از تلو همین اقوال می‌توان به‌نکاتی که حقیقت امر را معلوم دارد پی‌برد. افلاطون فرض می‌کند که پروتاگوراس در زمان وقوع محاورۀ تئتئوس زنده است، و آنگاه قطعه‌ای از قول او در این محاوره انشا

۱. یعنی شاید بتوان هیپاس Hippias سوفسطایی را کسی دانست که فکر او واکنشی در برابر پروتاگوراس برای بازگشت نسبی به «مذهب» اصالت طبیعت (Naturalisme)، بوده‌است (دوپرئل، سوفسطائیان، ص. ۱۶).

می‌کند.^۱ این دو نکته را در این قطعه نمی‌توان نادیده گرفت:

۱. پروتاگوراس عدم مساوات افراد را در استعداد تصدیق می‌کند و به همین سبب تمایز آنها را از یکدیگر ممکن می‌شمارد. سقراط می‌توانست بر او ایراد بگیرد که اگر ادراک هر کسی به هر درجه‌ای و در هر زمینه‌ای 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 مدركة انسان را «احساس» می‌دانست. اما انصاف باید داد که او چنین نمی‌خواسته‌است. اگرچه در مورد احساس به تأکیدی تمام گفته‌است 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 طبقه‌بندی اشخاص از این لحاظ و تصدیق وجود اشخاص عاقل‌تری که شایسته تعلیم دیگران باشند بکاربرده و خود را نیز از زمره همین اشخاص بشمار آورده‌است.

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

«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 وسیله‌ای 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 تغییرناپذیر می‌بود، می‌بایست هر کس را به طبیعت خود او وا گذاشت؛ اما پروتاگوراس با چنین نظریه‌ای مخالف بود و به ثبات وجود و وحدت آن اعتقاد نداشت. از همین رو می‌گفت که آنگاه که ما چیزی را می‌شناسیم 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 ماده بی‌تعیین بی‌صورت بی‌ثباتی 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 دریافته‌ایم، 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 لاقلاً همه اعضای مدینه با یکدیگر می‌شود، و وجود همین امور مشترک است که تکلم را امکان‌پذیر

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

آنچه به‌ظهور رسد یا آنچه پدید آید^۱ به‌نظر پروتاگوراس اهمیت بسیار دارد. اما نباید تصور کرد که منظور او انعکاس شیء در شخص ماست، به‌صورتی که شاید مطابقت با خود آن شیء داشته یا نداشته باشد؛ بلکه منظور او پذیرفته‌شدن 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 به‌نحوی 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»^۲ افراد صحیح دانسته‌شده، موافق باشد و با «عدالت» و «شرافت» که به‌حکم پروتاگوراس همهٔ مردم باید دارای آنها باشند^۳ سازگار آید، و بدین ترتیب تعبیری را که انسان از اشیا می‌کند، و همان است که مقیاس حقیقت است، صحیح‌تر و بهتر به‌ظهور رساند.

طبیعت‌شناسان ماده را، با وجود خارجی آن، امر واقعی و قطعی می‌دانستند؛ اما پروتاگوراس چنین واقعیتی را از ماده سلب می‌کند و قول او به «[مذهب] اصالت نسبیت» به‌معنی مخالفت با «[مذهب]

1. Conventions

2. Les Apparences

۳. در باب افسانهٔ اپیمتئوس و پرومتئوس، ر.ک. افلاطون، پروتاگوراس.

اصالت طبیعت^۱ است. او می‌خواسته‌است بگوید که حقیقت اشیا در صورت مادی خارجی طبیعی آنها نیست، بلکه در نحوه‌ای 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 پدیدمی‌آورد، 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 مواضع^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 مدینه‌ای 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

1. Naturalisme

۲. درپرئل، سوفسطائیان، ص. ۲۵-۲۰.

3. Conventionalisme

مدنی نیز قوانین معتبری با ثبات نسبی پدیدمی آورد. بدین ترتیب هر فردی می تواند نظری مخصوص درباره هر امری اظهار کند، بی آنکه بتوان آن را خطا دانست. و نیز می تواند با تدابیری امور مدینه را به جهتی سوق بدهد که مقتضای رأیی باشد که خود آن را صحیح می داند. 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 می شود که چگونه رأی پروتاگوراس را، برخلاف آنچه ظاهر امر حکم می کند، می توان مدافع «سَنَن مدنی» و حافظ «اخلاق عرفی» دانست. با این تفاوت که سَنَن جامعه را از حقیقت مطلقه برخوردار نمی داند، بلکه آنها را قواعدی می شمارد که اعضای مدینه در آن توافق جستند و جملگی با هم این قواعد را مفیدتر و مساعدتر دانسته اند.^۱ 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»^۲، و از لحاظی قائل به «[مذهب] اصالت مواضعه»^۳، و بالاخره او را از پیشروان «مذهب اصالت صلاح عملی»^۴ 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. Conventionaliste

4. Pragmatisme

داریم که قائل به «[مذهب] اصالت انسان»^۱ شده‌اند.

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

کلمات و قواعد آنها قراردادی است

در رساله کراتولوس^۲ افلاطون می‌بینیم که [هرموگنس و کراتولوس] درباره منشأ زبان با یکدیگر به‌گفت و گو برخاسته و هر کدام در یکی از دو حد افراط [و تفریط] قرار گرفته‌اند. هرموگنس^۳ از هر جهت کلمات را مولود مواضعه می‌داند و کراتولوس آنها را با طبایع اشیا مرتبط می‌شمارد. سقراط در حد وسط جای می‌گیرد و می‌گوید که اگر هم دلالت کلمات را بر اشیا 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 به‌همین سبب «کلمات» نیز مثل «قوانین» ممکن است بد یا خوب باشند. و در اثنای این مکالمه فرصتی بدست می‌آورد تا بگوید که نظریه مبنی بر «[مذهب] اصالت مواضعه» در مورد زبان از پروتاگوراس است، و به‌قاعده فلسفه او که انسان را مقیاس همه اشیا می‌دانسته‌است ارتباط دارد! از این قول پیداست که افلاطون هرموگنس را نماینده کسانی که اعتقاد به‌رای پروتاگوراس به‌طور محدود و معتدل دارند شمرده‌است. اما رای

1. Humanise

2. Cratyle

3. Hermogène

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 گونه‌ای بهره‌مند می‌سازد 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 بی‌ثبات و بی‌تغین وجود مستعین و مستقلی می‌دهد و موقتاً ثبات بدان می‌بخشد و 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 «طبیاع اشیاء» بدانیم، بلکه الفاظ را باید متغیری دانست که طبیاع 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.^۱

از همین بحث معلوم می‌شود که چرا می‌بایست پروتاگوراس این همه به «صرف» و «نحو» توجه یافته و در تشخیص «انواع جمله»^۲ و «اقسام کلمه» و فنون تعبیر توغل کرده باشد. چه اگر انسان مقیاس حقیقت اشیاء است و منظور از انسان، انسان مدنی است، الفاظی که

۱. دوررئل، سوفسطائیان، ص. ۳۶-۳۸.

۲. از قبیل جمل دعائی و سؤالی و جوابی و امری.

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.^۱

مفاهیم ریاضی قراردادی است

دیوگنس لاترتی نوشته‌ای در ریاضیات به پروتاگوراس منسوب داشته است.^۲ بعضی از محققان^۳ این انتساب را صحیح نشمرده و مأخذ آن را قطعه‌ای از ارسطو دانسته‌اند که در ضمن آن قولی از پروتاگوراس در ردّ اصحاب هندسه آورده است و آن اینکه: «دایره را نمی‌توان با ستاره طوری مماس کرد که نقاط تماس بیش از یک نقطه نباشد»^۴ و در واقع با این قول اعتبار این قضیه را که خط مستقیم می‌تواند فقط در یک نقطه با محیط دایره مماس باشد ردّ کرده و استدلال هندسی را به استناد تجربه ابطال نموده است. بعضی خواسته‌اند 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 میل^۵ باشد. اما اگر

۱. دوپرتل، سوفسطائیان، ص. ۵۰-۵۲

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

۳. دیلس، حکمای پیش از سقراط، به وساطت دوپرتل، سوفسطائیان، ص. ۴۶.

۴. ارسطو، مابعدالطبیعه، بتا، ۹۹۸ الف.

5. Jahn Stuart Mill (1806-1873)

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 می شود، و در نتیجه موضعه معنی پیدا می کند، 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 الیائیان یا فیثاغوریان قرار گرفته است که «هندسه» و «حساب» و «فیزیک» را علم واحدی می دانستند و بعضی از آنان با قول به «وحدت موجود»^۱ و بعضی دیگر با قول به «کثرت موجود»^۲ 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 مطلق که مقدم بر تلاقی با ذهن شخص مدرک و قبل از تعبیر ادراک به حکم موضعه 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 می کردند، 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 ثابتة کثیرة ازلیه» پیدا آمد که همه ظواهر موجودات نتیجه ترکیبات مختلف و متغیر آنهاست. امیدکلس [انباذکلس] با قبول عناصر چهارگانه ای که مبادی اشیا در نظر او

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

۲. فیثاغورس و اتباع او که عدد، یعنی کثرت را اصل می گرفتند.

بشمار می‌رفت، و لئوکیپوس و دموکریتوس [ذیمقراطیس] با اعتقاد به «جزء لایتجزئی» در همین سلک مُنسَلک بودند. و همین دو تن بودند که این اجزاء صِغار را به لفظی^۱ نامیدند که بعداً افلاطون نیز در تسمیه «صور کثیره ثابتة وجود» که قول به آنها اصل طریقت او بود اختیار کرد و مترجمان عربی زبان آن را به «مُثل» 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 می‌دانست و فقط علمی را که تعلق به حقیقت ثابتة جوید درست می‌انگاشت، و قسم دیگر آن، یعنی علم به ظواهر فناپذیر اشیا را موهوم می‌پنداشت، 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 مُعایاتهای^۲ که پیش آورده است شاهی بر صحت این مدعاست. به پروتاگوراس اقوالی نسبت داده‌اند 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 شیطنتها که به او و دیگر سوفسطائیان نسبت یافته^۳ صرف به قصد تبکیت خصم نبوده است،

1. Idées

2. Apories

۳. مثلاً چون بخواهند که جوانی را دانشمند سازند، می‌خواهند که او آن باشد که

بلکه او با استفاده از طرح این مسائل می‌خواسته‌است زمینه را برای حل آنها از راه تصدیق اصالت نسبیّت آماده سازد و این اشکالات منطقی را بدان سبب برمی‌شمرده که مطلق‌نگری را در تفکر فلسفی از اعتبار بیندازد. اینان در دوره بحران علم ظهور کرده بودند، دوره‌ای 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 بن‌بست رسیده و انتقادهای زنون الیائی^۱ تصور «حرکت» و «زمان» و «مکان» را قرین اشکال ساخته بود. پروتاگوراس و اتباع او قصد آن کردند که با سوق افکار به تصدیق «نسبیّت» 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.^۲ پلوتارخوس از گفت و گویی یاد کرده که در مدت یک روز در میان پریکلس و پروتاگوراس جریان یافته‌است. مورد بحث این بوده که اگر در بازی زوبین‌اندازی، 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 محاوره‌ای 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، اوتودموس، ۲۸۳).

1. Zenon d'Elée

۲. دیویرتل، سوفسطائیان، ص. ۴۸.

نسبت داده‌اند 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 [سنبلیقیوس = سنبلیقیس]^۱ از گفت و گویی سخن رفته‌است که زنون و پروتاگوراس با یکدیگر داشته‌اند. مورد بحث این بوده‌است که اگر مقداری دانه ارزن، مثلاً به گنجایش یک قفیز^۲، فروریزد صدایی از آن درمی‌آید و نیز اگر یک دانه ارزن نیز بیفتد صدایی می‌دهد. با توجه به نسبیتی که در بین تعداد دانه‌های یک قفیز ارزن و یک دانه ارزن وجود دارد جزئی از دانه ارزن نیز مثلاً به اندازه یک ده‌هزارم آن اگر فرود افتد می‌باید صدایی از آن درآید و حال آنکه چنین نمی‌شود.^۳ 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 توده‌ای از گندم فراهم شده‌است؟^۴ چند دانه موی باید از سر بیفتد تا بتوان گفت که انسان کل شده‌است؟ و از این قبیل ... پروتاگوراس با استناد به این اقوال قصد آن دارد که زنون و

۱. Simplicius، (به نقل دوبرئل، سوفسطائیان، ص. ۴۸).

۲. معرب کفیز = کویز، واحد وزن که در ازمنه و امکاناً مختلفه متغیر بوده‌است.

۳. ارسطو، طبیعت، کتاب ۷، ۲۵۰ الف.

همه کسانی را که به «مطلق» قائل اند مجاب سازد تا نتوانند عالم را مجموعه‌ای 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 می‌گیرد. 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 می‌ورزید. خواه این کسان را به قول ارسطو^۱ ریاضی-دانان فیثاغوری قائل به «مذهب» اصالت کثرت^۲ بدانیم، خواه به قول فروریوس^۲، طبیعت‌شناسان الیائی قائل به «مذهب» اصالت وحدت^۳ بخوانیم.

پارمنیدس الیائی قائل به این بود که حقیقت در وحدت طبیعت

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، بتا، ۹۹۸ الف.

۲. به نقل دوپرنل، سوفسطائیان، ص. ۲۶.

و ثبات وجود است. خطاست اگر مانند برخی از مردم بگوییم که اشیاء بوجود می‌آیند، امروز چنین‌اند و از این پس رو به‌رشد و نمو می‌روند تا سرانجام به‌غایت سیر خود برسند، و در این مسیر از مراحل می‌گذرند که هر کدام از آنها را به‌نامی توان نامید؛ و اگر درست بنگریم این مراحل جز در همین اسامی که برای نامیدن آنها وضع کرده‌اند وجود ندارد. پروتاگوراس گفت که حقیقت مطابق با رأی کسانی است که به همین قول اخیر قائل‌اند، و چیزی که الیائیان آن را «موجود مطلق» و ثابت نامیده‌اند وجود ندارد. حقیقت نسبی است و به‌تبع تأثیر ذهن انسان در فعل شناسایی تغییر می‌پذیرد، یعنی شناسایی انعکاس مستقیم ذاتی که به‌وجود 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 «واحد» 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 به‌او داده می‌شود بر خویشتن منطبق می‌سازد و علامتی برای آن اختیار می‌کند و اشخاص متعدد در یک «زمان» و در یک «مکان» و درباره‌ی یک سلسله از علائم توافق می‌جویند و از همین جا «زبان» بوجود می‌آید. و از همین روست که به‌نقد اعتبار ادراک حسی پرداخته و در قول به تأثیر تکلم در شناسایی و نسبیت احکام صادره درباره‌ی اشیاء تأکید ورزیده و از همین راه ابواب «فن منطق» را گشوده

۱. دیلس، حکمای پیش از سقراط، قطعه ۱۷، (به نقل دوپرنل، سوفسطائیان، ص. ۲۹).

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 می بایست 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 لایتجزئی» و «خلأ» نیست. ۲- کیفیاتی که به ادراک حسی محسوس می شود و تنها از ظواهر اشیا، چنانکه آدمی آنها را درمی یابد، حکایت می کند. کیفیاتی که در خود اجزاء لایتجزئی 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 صغار»^۱ که به احساس در نمی آید با کیفیاتی که در «اجرام کبار»^۲ به سبب احساس شدن به حواس انسان و تأثیر ادراک آدمی در آنها حاصل می شود تفاوت دارد، و یا به قول خود دموکریتوس «رنگ و شیرینی و تلخی امور وضعی است، ولیکن جزء لایتجزئی و خلأ واقعی است».^۳ این رأی را که خاص دموکریتوس است و این حکیم آن را بر آراء لئوکیپوس افزوده است ناشی از مقابله او با پروتاگوراس می توان دانست. به اقتضای قول به «مذهب» اصالت طبیعت در مقابل انسان است که دموکریتوس

1. Corpuscules

2. Corpus

۳. دیلس، حکمای پیش از سقراط، ۶۸ (۵۵)، ب، ۱۲، (به نقل دوپرنل،

سوفسطائیان، ص. ۲۹).

تربیت را جز عمل به حکم طبیعت نمی‌داند.^۱ و حال آنکه پروتاگوراس تربیت را تنها بدین سبب امکان‌پذیر می‌شمارد که انسان نیز مانند همهٔ اشیاء دیگر فاقد طبیعت ثابته است و این همان رأیی است که پروتاگوراس در محاوره‌ای 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.^۲ برای تعلیم فضیلت کافی است که تقریبه‌ها 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 شده‌اند القا کنیم، و از طریق «خطابه» که «فنِ إقناع» است بر آنان مؤثر شویم.^۳ البته با قبول چنین عقیده‌ای فضیلت را نیز باید از جملهٔ امور اضافی دانست و به «مذهب» اصالت قانون که مجعول آدمی است اعتقاد جست و نفی اعتبار از «مذهب اصالت علم»^۴ 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 طبیعت‌شناسان چنین بود.

۱. دیلس، حکمای پیش از سقراط، ۶۸ (۵۵)، ب، ۳۳، (به نقل دوپرنل، سوفسطائیان، ص. ۲۹).

۲. افلاطون، پروتاگوراس، ۳۲۴.

۳. شرالیه، تاریخ تفکر، ص. ۲۶.

حقیقت و ملاک آن

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 می‌رفت. اما استدلال پروتاگوراس چنین می‌توانست بود^۱ 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» می‌آید معنی دیگری است بسیار وسیع‌تر 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 می‌توان 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 می‌گوییم با استنباط از شدات اقوالی است که به او انتساب یافته است یا آنچه دیگران مانند افلاطون از زبان او آورده‌اند.

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 داشته‌است با رابطه‌ای 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 امکان‌پذیر می‌شود و منظور از آن این است که اشخاص را چنان بار آورند که بتوانند در اختیار این روابط با یکدیگر توافق داشته‌باشند. 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^۱ پروتاگوراس را پیشوای «مذهب اصالت صلاح عملی»^۲ دانسته‌اند.^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^۴ از قول پروتاگوراس نقل می‌کند که درباره هر چیزی دو قول متقابل که هر دو به یک درجه از صحت باشد می‌توان

۱. Schiller ، (به نقل ربو، تاریخ فلسفه، ص. ۱۱۴).

2. Pragmatisme

۳. دوپرتل، سوفسطائیان، ص. ۵۵.

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

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 می‌توان استنباط کرد که نفی و اثبات در نظر پروتاگوراس علی‌السویه 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 می‌دانست، کرده و بر حسب آن وی را قائل به «[مذهب] اصالت فرد»^۱ شمرده‌اند مطابقت دارد و در نتیجه پروتاگوراس فیلسوفی نیست‌انگار^۲ می‌شود که از همه روابط در بین همه اشیاء سلب اعتبار می‌کند و تناقض را موهوم می‌شمارد و این همان رأیی است که بعضی از پیروان سقراط از قبیل آنتیستنس^۳ و سایر کورنائیان^۴ برآن رفتند. به تصریح دیوگنس لائرتی پروتاگوراس نخستین کسی است که استدلال منسوب به آنتیستنس را بکار بسته و کوشیده‌است 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 می‌کرده‌است. این روش که مشابه با روش جدالی زنون الیائی است همان است که سقراط، منتهی به قصد تحری حقیقت، بکار بسته و رساله لوسیسی^۵ افلاطون نمونه‌ای از آن است. قواعدی نیز برای این روش تنظیم کرده و مجموعه‌هایی برای تقریر و تعلیم آنها فراهم

۱. ر.ک. ص. ۱۲۸-۱۴۰.

2. Nihiliste

3. Antisthène

4. Cyrénaïques

5. Lysis

آورده‌اند که از جمله آنها نوشته بی‌نامی متعلق به اواخر قرن پنجم مشتمل بر نه تمرین مجادله است که در طی هر کدام از آنها می‌توان در اثبات یا ردّ یک مطلب دلایل متقابل آورد، مثلاً می‌توان 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 علی هذا.^۱

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 بی‌اعتبار است. پروتاگوراس برای ردّ 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 رابطه‌ای 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 می‌نشانند، و از این راه نه تنها در برابر الیائیان، بلکه در برابر عموم طبیعت‌شناسان که پدیدارهای^۲ 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 می‌شمارد، و آنها را در وضعی قرار می‌دهد که انسان بتواند با طی درجاتی از ضدی

۱. شوالیه، تاریخ تفکر، حاشیه ص. ۱۳۰.

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 جوانبهایی که پروتاگوراس به سقراط می دهد صحت این تعبیر را بخوبی آشکار می سازد.^۱ پس دو قول منسوب به پروتاگوراس از این راه با یکدیگر مرتبط می شود، که چون درباره یک شیئی از دو لحاظ مختلف می توان 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 می کند، باید گفت که: «انسان است که میزان صحت و سقم احکام درباره اشیا است.»^۲ انسان «حقایق» را از «وجود مطلق» نسخه برداری نکرده است و از این رو نمی تواند آنها را حاکی از «طبیعی 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 می کند و یا خود درباره اینکه چه امری را حقیقت باید دانست تصمیم می گیرد و بدین ترتیب می توان 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

۱. افلاطون، پروتاگوراس، ۳۳۴. ۲. دورپنل، سوفسطائیان، ص. ۴۰-۴۳.

3. Nihilisme

درباره خدایان نیز کرد و آنچه حاکی از این معنی است قطعه‌ایست که دیوگنس لائرتی از او نقل کرده‌است: «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»^۱ و در واقع قصد او این بوده‌است 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 محافظه‌کار می‌بینیم که اعتبار اصول و رسوم و قوانین را به اقتضای رأی خود نسبی می‌شمارد. 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 شمرده‌است 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 ثلوالیه، تاریخ تفکر، 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 شده‌است).

دین مدینه تبعیت کرد. چون دین یونانی به صورت مجموعه‌ای 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^۱، 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 آورده‌اند، اعتماد مردم را به اعتبار سنن رو به زوال برده و اعتقاد دینی را ضعیف ساخته باشد.

۱. برنت Burnet، طلوع فلسفه یونانی. *Aurore de la Philosophie Grecque*, Edi. Française, Paris, Payot, 1919، ص. ۱۱۷، (به نقل کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج. ۱، ص. ۱۰۷ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص. ۹۱ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی، ص. ۱۰۹).



«خود را بشناس» کلامی است که آسان بزبان می‌آید و دریافت آن دشوار می‌نماید و این کلام سقراط را گویی بتوان از این حیث مانند خود وی دانست. بظاهر ساده‌تر 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 بی‌پروا 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

هر کدام از کلمات با تعیین محل اعراب آن خط می کشید. حتی چنین سؤالی را اهانت به مقام فضل خود می انگارید. اگر بظاهر مراعات ادب کنید و دم نزنید در دل مکدر می شوید. اگر به زبان قال نباشد به زبان حال می گویند: «اینکه سؤال ندارد.» — «می توان شناخت» فعل است، «خود» مفعول آن است، ضمیر مستتر در فعل که به مفعول راجع می شود 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 می کند. آیا همین خود دلیل بر آن نیست که فعل از فاعل جدا نمی شود، و بر فرض اینکه به حکم الفاظ از مفعول دور افتد از لحاظ معنی بدان باز می گردد؟ و آیا این جمله را به نحو دیگری می توان گفت که چنین محظوری لازم نیاید؟ برای گریز از این تنگنا تلاش می کنید، و انصاف اقتضا می کند که این تلاش را آسان نینگارید. فاعل را به هر صورتی که ظاهر کنید عین مفعول می بینید 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 می یابد؟ 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 باز یابد. اما اگر شناختن اضافه باشد، مستلزم مغایرت

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 می توان گفت که من خود را می شناسم؟ 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 می شود و بدانچه منظور ماست انتها می پذیرد و بین این بدایت و نهایت ممزی یا مسیری یا مجرای 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 می گیرد و مسیر و مقصد آن می شود 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 می پذیرد، 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

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 می تواند بود؟ اگر از یک لحاظ جهان در علم انسان باشد و از این لحاظ که معلوم او می شود 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 لاقول موجودی است که انسان نیست.

انسان در مکان است و این به همان معنی است که با نظری که فرامی افکند از خود بدر می رود، گسترده و کشیده و افکنده می شود. با وضعی که در برابر او ثبوت می پذیرد، ماسوای او که بر او احاطه دارد حاصل می آید. انسان محاط به ماسوی می شود و جهانی که غیر از او و شرط وجود اوست محیط وجود او می گردد. همین محیط را از لحاظ ثبات نسبی که در آن می یابیم یا اعتبار می کنیم مکان می خوانیم و از حیث تغییری که در آن می یابیم یا می پذیریم، نام زمان بر آن می گذاریم. 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 می گشاید این جهان با دو ساحتی که در آن است پدید می آید. از لحاظ بحث کنونی ما این دو تعبیر را تفاوتی نیست.

قصد آن نداریم که انسان را اصل جهان بینگاریم، یا جهان را اصل انسان شماریم، در یکی از این دو موضع مخالف قرارپذیریم و این جدال کهنه را از سر گیریم. قصد ما علی‌العجاله این است که به مجموعه عالم و آدم توجه کنیم. مجموعه‌ای که در حال اجمال و حاکی از اتصال است. دو جزء مستقل و منفصل ندارد. خط ممتدی است که هیچ گونه اجزایی در آن مقرر یا مرتب نیست. هیچ نقطه‌ای جدا از نقاط دیگر، اگر ما اعتبار نکنیم، در این خط نمی‌توان 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 می‌دهد، آدم است از آن حیث که در عالم پدیدمی‌آید. 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 فراوری ماست بدرائیم این مجموعه تفکیک می‌شود. انسانی در برابر جهان و

جهانی در مد نظر انسان قرار می‌گیرد. اینجا است که در میان «شناسنده» و «شناخته» جدایی می‌افتد و چون چنین شود شناسایی پدید می‌آید 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 می‌آید: تقدم با کدام یک از این دو قطب است؟ جهان را در خویشتن باید شناخت یا خویشتن را در جهان باید دید؟ اگر نمی‌توان 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 هر گونه شناسایی که حاصل می‌آید ما را در خویشتن نگاه می‌دارد 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 می‌جوید؟ به عبارت دیگر علم حضوری به ذات خود دارد و به عالم خارج از طریق جلوه‌ای 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

می‌گیرد، آگاه می‌شود؟ اگر شَقّ اول جواب را اختیار کنیم انسان را محور جهان دانسته و جهان را از لحاظ انسان معتبر شمرده‌ایم. اگر شَقّ دوم را ترجیح دهیم به‌اصالت جهان قائل شده و مسأله انسان را از حیث مسأله جهان و به‌صورت یکی از فروع این مسأله اصلی طرح کرده‌ایم. کسانی که روش نخستین را دارند از مابعد طبیعت آغاز می‌کنند تا به طبیعت فرود آیند، و آنان که روش دوم را برمی‌گزینند از طبیعت به مابعد طبیعت فرامی‌روند.

آنچه مسلم است اینکه نخست باید موقف خود را باز یافت و شناختن خویشتن جز بدین معنی نیست. باید حد خود را شناخت و ادعای معرفت را به‌همین حد محدود ساخت. اما چیست که دشوارتر از این باشد! اگر حد شیئی را به‌حقیقت باز یابیم آن شیء را شناخته‌ایم. تحدید به معنی تعریف است و چون ذات شیئی به حدود خود محدود شود مجهولی درباره او نمی‌ماند.

اما آنجا که مقصود این باشد که «خویشتن» خود را به حدی که دارد یا باید داشته باشد محدود سازیم مشکل دیگری پدید می‌آید 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 نمی‌تواند بود، یعنی شیئیت نخواهد داشت. باید خود را محدود ساخت تا بتوان موجود انگاشت. و آنچه «خویشتن» را محدود می‌سازد شیئی است که ماسوای «خویشتن» است، آشیایی است که محیط بر ذات من است، به عبارت دیگر عالمی است که آن را «عالم خارج» می‌خوانند.

چون از درون به بیرون روی آور شوم به حد عالم خارج برمی خورم و همین حد است که مرا محدود می دارد 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 مقّر محفوظ را باعث تشخیص انسان و مبدأ تعین او پنداشت، «چه میان نقش دیوار و میان آدمیت».

انسان را نمی توان 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 حصارى که به گرداگرد او می کشند بدر آید. آدمی آنجا خود را باز می یابد که سدی را فرومی اندازد، رجعت به وجود نامحدود می کند. با همین رجوع است که به خود می آید و مانند موجود مخصوصی که تعین او در بسط وجود خویشتن است «وضع» می شود و وضعی را که در مقابل اوست با خود جمع می آورد، یا بهتر آنکه بگوییم به خود جذب می کند. و چون در این «وضع جدید» که «جامع وضع» او با «وضع مقابل» اوست قرار گرفت همچنان روی به حد دیگر پیشتر می رود و بیشتر می شود و در هر قدمی خود را بهتر و درست تر و زیباتر می یابد. آنگاه خود را متعین می بیند 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 می پذیرد که با ابهام آشنا شود. آنگاه خود را پیداتر می بیند که پنهان تر گردد. هر چه وجود را

مرموز تر یابد، با همین دریافت، خود او بر خویشتن مکشوفتر می شود. این دو طرز تلقی هر کدام راه به جایی می برد و انسان در مُلتقای این دو طریق است: طریق اول طریق «شعور»، 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 بکارانداخته 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 می کند. چندان که در راه اول است در کشاکش زندگی است، سرگرم درهم و دینار است، شیفته خور و خواب است، پایبند شهوت و شغب است و ناچار باید اینها را بیازماید. ولیکن گاه گاه به راه دوم می رود، از مسیر محدود و جدول محصور سربدر می کند، چشم به بالا می دوزد، به افق بی کران خیره می شود 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 می تواند آن دو را با هم بیامیزد و تقابلهای آن را به تلاقی بدل سازد. در نقطه ای قرار یابد که محل التقای این دو خط است، یا بهتر آنکه

بگوییم در خطی بحرکت آید که محل اتصال این دو سطح است. در اینجاست که والاترین درجه معرفت پدیدمی آید و آن معرفتی است که چاشنی شعر به شعور می زند، مایه خیال به فکر می دهد، عمل را به رنگ عشق می آراید و عقل را با ذوق آذین می بندد. اجازه خواهید داد که این معرفت را «فلسفه» بخوانیم و نشانه‌ای از توجه انسان به جهت جامع وجود خویشتن بدانیم.

انسان، چنانکه در این موقف جای می گیرد و به خود بازمی آید، از یک لحاظ ملاک اشیا است. بدین معنی که اوست که با التفات خود بدانها اعتبار می بخشد. معنی هر یک را می جوید و می یابد و محلی را که هر جزء این جمله از اعراب کل آن دارد فرامی نماید. چه، انسان است که می تواند 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 می کند تقرّر 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 می خواهد 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

چشم دل ببیند. در اینجاست که وجود مقرون به ظلمت فروغی از شعاع معرفت می‌گیرد و اللفظ مهمل عالم معنی مستعمل علم را می‌پذیرد، و آنچه بدین سان پدید می‌آید 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 بشماریم (که اگر چنین نیز بینگاریم حق داریم) لااقل یکی از این حقایق می‌دانیم و بنا بر این جامع ثبات و تغیر می‌خوانیم و همه شؤون حیات او را حاکی از جمع این دو جنبه می‌بینیم. 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 آمده‌است و ناگزیر اندکی بیش دوام نخواهد داشت به صورت شاهکاری از شعر و آهنگ و نقش و نگار ثابت می‌دارد. اقسام ثبات را که از طریق علم و اخلاق و هنر برقرار داشته و نام حقیقت و خیر و جمال بر آنها گذاشته‌است در مجموعه‌ای به نام فلسفه می‌ریزد و می‌آمیزد، تا نشان از وحدت پذیرد و عنوان کمال به خود گیرد.

چگونه چنین می‌شود؟ — نخست علم از عالم بدر می‌آید 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 می‌خیزد و بر اشیا می‌نشیند وحدتی در کثرت است و از همین رو قابل معرفت است. وگرنه «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

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 می گیرد. از این رو می توان گفت که هر چیزی که متعلق معرفت شود فاقد وحدت است. پس نه خدا را و نه خود را می توان 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 صاحب اجزا باشد تنها به ظهورات ذات که در مقام کثرت است تعلق می گیرد. به تعبیر دیگر آنچه شناخته می شود ذات ظاهر است. باطن ذات خود را نمی توان شناخت، بلکه باید باور داشت.

می توان آن را باور نداشت. اما اگر چنین شود همه امور بدون هیچ گونه استثنا «اعتباری» می شود، و چون همه اشیا اعتباری باشد همه آنها از اعتبار می افتد. حتی دیگر بی جهت زنده می مانیم و به یار و نفس می کشیم. پس نخست ذاتی را که در باطن ماست به اجمال باور کنیم، اینگاه ظهورات آن را در خارج به صورت احوال و افکار و اعمال و احوال و آثار بتفصیل بشناسیم، سرانجام از تفصیل ظاهر به اجمال باطن بازگردیم. اینجاست که حق معرفت را ادامی کنیم. فروتر از این مرتبه که اکتفا به ظواهر است در شأن انسان نیست. فراتر از آنکه ادعای معرفت ذات است راه به جایی نمی برد. سواء صراط سعی در معرفت ظهورات به قصد تحصیل یقین در ایمان به ذات است.

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 بشمارند و اختیار این طریقه را در تحلیل افکار فلسفی و ادبی و هنری ناروا بینگارند. ولیکن اگر بتوان چنین کرد، و علی‌الخصوص تطبیق این روش را بر فلسفه عصر حاضر، لا اقل 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^۲، هر کسی رأی او را به

۱. 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.

نحوی دریافت و به‌راهی انداخته و به‌جایی رسانیده‌است. اکثر اصحاب نظر کوشیده‌اند تا از ظن خود یاری شوند و سخن خویشتن از زبان او بشنوند، ولو افکارشان در غایت خلاف باشد، و فی‌المثل فرقه‌ای با اصرار در نفی «مابعدالطبیعه» و حصر فلسفه در «نقد علم» و سلب امکان از فکر انسان در راه‌جستن 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 پی‌بردن از طریق اختیار که اصل مقوم اخلاق است به‌عالم اطلاق و اثبات روح و خدا وی را مجدد فلسفه اولی بخوانند و به‌همین عنوان دست خود را به‌دامن این حکیم رسانند.

از جمله آموزی که در انقلاب فلسفی کانت به‌نظر این بنده اهمیت دارد، این است که او فیلسوف انفصال است. همه اشیاء را در همه مراتب و با همه عناوین به یکدیگر نمی‌دوزد، دستگاه نمی‌پردازد، جهان را به‌سامان نمی‌سازد. مانند افلوطین با سیر صدوری نزولی از مبدأ اول به‌آدنی مراتب موجودات نمی‌رسد و همه را مانند دانه‌های گوهر به یک رشته نمی‌کشد، تا دست کم آنچه برآید این باشد که زیبا نماید. یا مانند لایبنیتس^۱ کل اشیاء و اجمیع اجزاء آنها را در هر شیئی یا هر جزئی از آنها باز نمی‌یابد تا بتوان هر مرتبه‌ای از وجود را مراتب اجمیع مراتب دانست، و غبار استتار از چهره جان هر واحدی فروشت تا آنچه در نهان است پیدا آید و ظهور همین مستور برای انکشاف هر شیئی در هر شیء دیگر کفایت کند. در متافیزیک کلاسیک از این

1. Leibniz (1646-1716)

دوخت و دوزها یا ساخت و سازها بسیار داشته‌ایم، 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 به‌ابلهی موصوف دارد، بلکه مقصود تنها این است که تقابل فکر کانت را با این افکار نمایان سازد. کانت «پدیدارها»^۱ را از «گوهرها»^۲ جدا می‌کند. «حس» و «فهم» و «عقل» را از یکدیگر می‌گسلد. برای اینکه احساس امکان پذیرد «مکان» و «زمان» را آماده می‌دارد. برای اینکه علم میسر شود، دوازده «مقوله فاهمه» را ترتیب می‌دهد. برای اینکه «اخلاق» را توجیه کند «اختیار» را که خارج از جهان پدیدار است و در دل گوهر جای دارد باز می‌بیند. به‌نظر او هرگز از این مراتب نمی‌توان خود به‌خود به‌یکدیگر 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 به‌میان نیاید، هیچ گوهری محسوس نمی‌شود و تا مقولات فاهمه این محسوسات را دربرنگیرد، هیچ یک از آنها فی حد ذاته و جز از طریق اضافه به‌این مقولات روابط کلی با یکدیگر نمی‌پذیرد و به‌صورت احکام علمی در نمی‌آید و این احکام علمی اگر به‌اقتضای 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 نمی‌توان از چنین زمینه‌ای که اقتضای فکر است به‌زمینه وجود راه جست و به همین سبب نفس و عالم و خدا را موجود به‌وجود خارجی دانست، زیرا حکم

فهم تعلق به قوه فاعله دارد و به اعتبار همین قوه تعبیر می شود. اگر بتوان راهی به اطلاق جست ترک این معرفت را که محکوم به نسبیست 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^۱ و لایبنیتس و اسپینوزا^۲ و دیگر وزّات افلاطون کجا.

فلسفه کانت نفی 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 می رسند، 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^۳ 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 فاعله خود به عالم اعیان می کند و بدین ترتیب توهمی حاصل می شود و آنچه فقط از لحاظ فاعله 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 می شود که حل آنها امکان نمی پذیرد، نفی و اثبات در برابر یکدیگر موضع می گیرد و تقابل آنها مرتفع نمی گردد. اخلاف کانت می بایست پیایی پدید آیند و ادامه این سلسله

1. Plotin (205-270)

2. Spinoza (1632-1677)

3. Dialectique

به‌ظهور 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 انفضالی 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»^۱ را پیمود به حد موجود مطلق رسد، تا همه غنای حقیقی وجود یکسره پدیدآید و «موجود معقول» یا «معقول موجود» به تمام جمال خود جلوه نماید. چون دیالکتیک را بدین گونه تلقی کنیم اقسام تقابل به‌صورتی طرح می‌شود که رفع آنها نه تنها امکان دارد، بلکه ناگزیر تحقق می‌پذیرد و نفی و اثبات با هم مجتمع می‌گردد و این اجتماع تدریجی تکاملی مفاهیم متقابل تا آنجا ادامه می‌یابد که همه انحاء ممکنه تحقق روح پدیدار می‌شود و با همین تغییر معنی دیالکتیک، معنی پدیدار و موضع و موقع آن تجدید می‌پذیرد. «پدیدار» در نظر کانت حاصل انتقال موجود متحقق خارجی به‌ظرف ذهن و وقوع آن در زمان و مکان در «موضوع ادراک» بود، «پدیدار» در نظر هگل حاصل انتقال «روح مطلق» به‌ظرف خارج و ظهور آن در زمان و مکان در «مورد ادراک»^۲ است. پدیدار کانت چهره‌گشایی جهان در روان بود و پدیدار هگل رخ‌نمایی روان در جهان است. البته امکانی برای اختلاف تفسیر در فلسفه هگل وجود دارد، زیرا ضابطه فلسفه او جز این نیست که «معقول موجود

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 دربارهٔ شیء موجود نمایند و معقولیت را از جمله مراتب سیر ارتقایی شیء موجود محسوس در مسیر جدالی عقلی بشمارند. آنان به‌راست رفتند و به‌اهل معنی پیوستند، و اینان به‌چپ رفتند و ماده را اصل گرفتند.

اما آنچه کانت در مورد پدیدار از هیوم^۱ گرفته و به‌زبان خود دربارهٔ آن سخن گفته‌بود در همهٔ جهات و جوانب بر طبق آنچه ایدئالیسم آلمان می‌خواست تلقی نشد، زیرا زمینهٔ همواری برای اینکه بتوان پدیدار را به‌صورت 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 کانت هموار شده‌بود براه افتاد و [مذهب] اصالت موضوع^۲ در ادراک اشیا اصل موضوع علم گردید. علما با صرف نظر از آنچه اشیاء در خارج به‌جوهر خود چیستند علم را محصور به ادراک پدیدارها و مناسبات حاصله در بین آنها از آن لحاظ که به ادراک درمی‌آید ساختند و اصل علیت را به‌نحوی خاص، یعنی به صورت تعاقب زمانی پدیدارها و موازات سلسله‌های مختلف آنها با یکدیگر تعبیر کردند، و بدین ترتیب «کلیت» و «نسبیت» و «ضرورت» را به‌صورتی که می‌توانستند در علوم مثبت‌ه بدان اکتفا کنند و شرط تحقق «علم تحصلی»^۳ شمارند در داخلهٔ پدیدارها محفوظ داشتند و از

1. Hum (1711-1776)

2. Subjectivisme

3. Science positive

تسری آن به جهان گوهرها پرهیز جستند. اینان نیز از ظن خود توانستند همداستان کانت باشند یا بهتر آنکه بگوییم همراه هیوم بمانند و با چنین مایه‌ای 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 بگیرند.

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 مابعدالطبیعه و حصر توجه به طبیعت بسیار سهولت می‌توان «ثبات» را با «سکون» مشتبه ساخت. فیلسوفی به نام برگسن^۱ پدیدآمد که توانست منطق عقلی نظری را منطق جمادات بخواند و بر حسب این قول آنچه از عقل نظری برمی‌آید 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)

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 بی جایی است. بدین ترتیب یک بار دیگر کمیت عقل در طریق حکمت لنگ شد و تناسب عقل نظری با ادراک حقیقت در مابعد طبیعت انکار گردید و مقصدی که کانت داشت به نحو دیگر و به تعبیری غیر از آنچه او می خواست 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 غیرعقلی (لااقل غیر از عقل جزئی) بنام «شهود»^۱ اهمیت یافت و سالیان بسیار از قرن بیستم را شاهد رونق بازار خود ساخت. اما جریان غیرعقلی فقط در همین مجری نبود، بلکه مجاری دیگر نیز داشت که رفته رفته وسعت بیشتر یافت. عقلی که از طریق علم عمل می کرد به کلیات تعلق می گرفت و کلی بدان صورت که در فکر علمی جدید تلقی می شد مستلزم انتزاع بود. انتزاع کلی که با استقراء علمی ارتباط داشت مدتی پیش از این زمان با فلسفه بارکلی^۲ 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)

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^۱ موجود به وجود خارجی تعلق می‌گیرد و هر گاه چنین تعلق 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 بازمی‌گردد، با این تفاوت که نه آن ماهیات بدون این علم و نه این علم بدون آن ماهیات تحقق دارد. بدین ترتیب یک بار دیگر معنی خاصی برای «پدیدار» پدید آمد و «پدیدارشناسی»^۲ به تعبیر هوسرل^۳، که نه اصالت را از «ماده» و نه از «معنی» می‌دانست، روش اصلی علم حقیقی شد. علمی که حاصل «التفات»^۴ انسان به جهان است و به وجودی که با همین التفات تحقق می‌پذیرد تعلق می‌گیرد. این روش نه تنها در فلسفه اولی، بلکه در جمله علوم از ریاضی و طبیعی و انسانی غوغایی پیاخاست و در همه جا انتزاع را از اعتبار انداخت. بر حسب این فلسفه

1. Concret

2. Phénoménologie

3. Husserl (1859-1938)

4. Intention

هر فکری با التفاتی که انسان به عالم می‌کند پدید می‌آید، 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 می‌نماید «عالم» را معنی می‌کند، 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 می‌نامیم 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 نمی‌آوردند، 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 می‌رفت، معانی مطلقه و حقایق ذاتیه فی نفسها اعتبار داشت و این حقایق در محسوسات و جزئیات جلوه می‌کرد و تنزل می‌یافت 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 صورت‌پذیر سازد، در سومین رتبه تنزل نسبت به اصل حقیقت جای می‌گرفت، و به تعبیر مری فیقید سعید مجید من، محمدباقر هوشیار، 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

ابهام می‌رسید. اما پس از انقلابی که در فلسفهٔ 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 مجموعه‌ها پدید آمد و این مجموعه‌ها در اوضاع مختلف قرارگرفت و بدین گونه بود که اشیا معنی شد و همین معانی حقایق آنها تلقی گردید و در چنین فلسفه‌ای الفاظ به منزلهٔ عواملی درآمد که معانی را صراحت می‌بخشد و هر کدام را در هر وضعی که بر اثر الثفات انسان تقرّر بسته و به صورت مجموعه‌ای درآمده است محدود و محصور می‌سازد و با اینکه پیشینیان گفته بودند: «معانی هرگز اندر حرف ناید».

هر معنی که در حرف درنیاید و با رقمی مشخص نگردد و به لفظ خبری محدود و صریح و معین قابل تعبیر نباشد، در واقع بی‌معنی می‌شود. و بحث در ترکیبات لفظی و روابط شبه ریاضی و علائم رَقومی برای تعبیر معانی از یک طرف، و سعی در توجه به ریشهٔ 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 جلوه‌های فلسفهٔ جدید بشمار می‌رود 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.^۱

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

انسان به میان آمد و به یکی دیگر از صور متعددی که [مذهب] اصالت انسان^۱ در تاریخ فرهنگ جهان به خود گرفته است خویشتن را اصالت داد، انسان به صورتی که خود را جلوه‌ای از عقل کل نمی‌دید، حد زابط قوس نزول و صعود نمی‌شمرد، صاحب نفس ناطقه‌ای که مرآت عالم معقول باشد نمی‌دانست، سعی او این نبود که «عالم عقلی را مضاهی عالم عینی»^۲ سازد یا احوال و افعال و افکار خود را در سلسله‌ای 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 انحا تابع انسان شد یا لااقل مناسبت آن با انسان یکی از وجوه اصلی آن بشمارآمد. اشیا تبدیل به ارزشها شد و ارزشها را انسان بر آنها نهاد و بدین ترتیب نظام اعتبارات^۳ منقلب گردید و این انقلاب در همه موارد از «علم» و «اخلاق» و «هنر» و «سیاست» اثر گذاشت.

1. Humanisme

۲. ر.ک. ابن سینا، اقسام العلوم العقلیه، در: تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، تحقیق و تقدیم حسن عاصی، بیروت، دار قایس، ۱۴۰۶ ه.ق.، ص. ۸۳؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م.، ج ۱، ص. ۲۰؛ طبع جدید، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، طهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص. ۲۴.

3. Valeurs

بگذریم از اینکه هر کسی در این باره به‌زبانی سخن گفت و نوایی ساز کرد. از یک طرف چهرهٔ پاسکال^۱ پس از چند صد سال و چهرهٔ کرکه‌گور^۲ پس از چند ده سال جلوهٔ جدید یافت. عشق به‌جای عقل، علمِ افراخت و «این شحنة در ولایت ما هیچ‌کاره شد». وجود شخص انسان غیر قابل تأویل به‌جهات عقلی کلی گردید. ارزشهایی که بر اشیای می‌نهاد تبعیت خود را از علل و عوامل از دست‌داد. حیات انضمامی با همهٔ وقایع و حوادث و مصائب خود، با نشیب و فراز و جلا و خفای خود، با صبغةٔ دینی و ذوقی خود، با خوف و خشیت و اضطراب و التهاب خود، با صفا و کدر خود، یکجا و یکسره چنانکه گویی افسانه‌ای باز می‌گویند و این افسانه نقطهٔ بحرانی و حادثهٔ اصلی نیز دارد، و یادآور جلوهٔ شخصی خدا به‌نام عیسی با همهٔ درد و رنج و شور و سودای بشری و گوشت و پوست و استخوان آدمی بود اصالت یافت و علی‌الخصوص جایگزین تعبیر کلی حقایق انتزاعی گردید. از طرف دیگر غرش نیچه^۳ در بیشهٔ مغرب طنین افکند، دیونوسوس^۴ به‌جای آپولون^۵ نشست. ارزشهای عقلی و به‌تبع آنها ارزشهای اخلاقی زیر و رو شد. «بازگشت جاویدان»^۷ تطوّر تدریجی ضروری ارتقایی را اعم از اینکه مادی یا معنوی باشد به‌کنار انداخت. «اراده» را نه تابع «عقل»، بلکه «معطوف به‌قدرت» ساخت. هم سقراط و هم مسیح

1. Pascal (1623-1662)

2. Kierkegaard (1813-1855)

3. Nietzsche (1844-1900)

4. Dionysos

5. Apollon

۶. یعنی غلبهٔ «عقل» بر «عشق» و «شیدایی».

۷. Retour éternel (قول به‌ادوار و اکوار).

هر دو محکوم شدند. پیشوای عقل و خدای ایمان که اصحاب فلسفه اولی آن دو را با سعی هزارساله خود به هم رسانیده بودند، دست یکدیگر گرفتند و کنار گذاشتند و فرزند راه گم کرده آدم را در پهن دشت عالم به حال خود نهادند، زیرا آدمی زاده خود چنین خواسته بود.

همین امر شهادت می داد که بشر بر آن بود تا هر چیزی را چنانکه می خواهد و می تواند و می یابد 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] بسربرد. 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 نمی کند. هیچ امری او را آسوده حال و فانغ دل نمی سازد. 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 می کند و بر آنها ارزش می نهد به گردن می گیرد. ملتزم^۱ است، بی آنکه ملزم باشد. تعهد می پذیرد، بی آنکه مجبور گردد. تقرّر^۲ دارد بی آنکه قبول ماهیت کند. ساخته و پرداخته و انجام گرفته نیست، بلکه می جوشد و سر برمی زند.

چنان است که خود او می‌خواهد. از خویشتن بدر نمی‌رود. خود را به دیگران نمی‌رساند و آنکه را در پس دیوار است به خود نمی‌خواند، بلکه او را دوزخ خویش می‌داند. او می‌خواهد آزاد بماند و «دیگری» برهم‌زن آزادی اوست. چه آسان می‌توان از چنین جایی بدانجا رسید که هر چیزی را بی‌ارزش پنداشت یا «محال»^۱ انگاشت. مانند سیسوفس^۲ به نام زندگی، محکوم به تکرار وضعی شد که خود او آن را لغو می‌شمارد و عبث می‌انگارد، بی‌آنکه واگذار. از سارتر^۳ چنانکه روزگاری بدان گونه بود تا کامو^۴ 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 فلسفهٔ اولی شده و به استناد آنها وجوه متنوع حقیقت را در جهات متعدد بسته و یافته و بسته و بافته بودند تزلزل گرفت. پیوندها سست شد و رشته‌ها گسیخت. عالم کثرت خود را از قید وحدتی که به سعی اهل حکمت خواسته بود در آن وارد آید باز رها کنید. هر قسمتی از حقیقت به نحو مستقل و منفصل جلوه کرد، البته اگر بتوان چنین امری را که از وحدت بریده‌است به نام حقیقت نامید. «علم» با همهٔ جلوه و جلال و رونقی که داشت اندک‌اندک در واپسین مراحل خود را به دامن «احتمال» و «شک» و «مواضعه» انداخت و آنچه می‌توان «نییهیلیسم»

1. Absurde

2. Sisyphe

3. Sartre (1905-1980)

4. Camus (1913-1960)

[نیست‌انگاری] 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^۱ [مدرسی] و تبلیغ فلسفه طلماس^۲ آکوئیناس^۲ 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 دوره‌ای که حکمای یونان قبل از شروع متافیزیک کلاسیک در آن می‌زیستند و عالم را بدون تقسیم به «طبیعت» و «مابعد 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 «تجريد 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 گفته‌اند، بازگویند و بدین سان 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 نمی‌تواند باز یابد فرامایند.

کسانی که مارتین هایدگر^۳ 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)

هر شخص دیگری می‌توان مفید انگاشت؟^۱
این بنده خود را در این حد نمی‌داند، زیرا که تعلیم و تعلّم 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.



۷

بحث انتقادی دربارهٔ بطلان تسلسل^۱

«فکر» را به معنی سیر از مقدمه به نتیجه، یا خود حرکت از مبدأ به مراد، می گیرند. از محلی آغاز می کنیم و چندان پیش می رویم تا در محلی بانجام رسیم، دوباره از این انجام برمی گردیم و چندان بازپس می رویم تا سرآغازی را که در آن بوده ایم باز یابیم. این دو حرکت که در دو جهت متقابل صورت می پذیرد متمم یکدیگر است، یکی از آن دو با دیگری امتحان می شود و چون هر دو با هم مطابقت جوید، اطمینان به صحت استدلال حاصل می آید. آنچه در این میان مسلم می ماند این است که این حرکت را آغازی و پایانی است. باید در بین دو موقف معین پدید آید. محصور در بین حاصرین باشد. آغاز و انجام هر دو ناگزیر است. امتداد تفکر نه تنها باید در مسیر طولی خود محدود شود، بلکه غرض این امتداد نیز باید معین باشد. یعنی شقوق و فروع و اقسام و شعبی که برای مطلب حاصل می شود، دائماً یا موقتاً باید حدودی بپذیرد و از آنچه خارج از آن حدود قرار می گیرد عزل نظر

۱. فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه)، ش ۳، بهار ۱۳۵۶، (ضمیمه مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی).

گردد.

اگر کسی نخواهد چنین کند از تفکر عاجز می ماند، با استدلال بیگانه می شود، در دام توسع گرفتار می آید و بسیار آسان به پریشان گویی می افتد. مجال خیال را چنان وسعت می دهد که اگر در جایی قصد توقف کند به ملامت خود برمی خیزد. کمترین اشاره ای یا کوچکترین نشانه ای از ماورای موقف خود بشنود یا ببیند ترک قرار می کند. هیچ گاه هیچ حدی او را از انتشار باز نمی دارد. اگر سدی در برابر او پدید آید فوراً از هر روزنی که در آن می تواند یافت سر برمی کند و بدرمی رود. شاید خود او و بسیار کسان دیگر را این پراکنده جویی و پریشان گویی خوش آید، ولی شک نیست که این حالت او را تفکر استدلالی عقلی نمی توان 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 می شود 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 بجویم 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 بجویم 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

دلیل می‌خواهد خواست او بدین معنی است که بتوان آن مطلب را نتیجهٔ مقدمه‌ای قرارداد، مرادی برای مبدای محسوب داشت، از جایی آغاز کرد و بدانجا فرارسید. چون این مقدمه بدست‌آید یا خود آن مقبول ماست یا چنین نیست. اگر مقبول نیاید باز باید نتیجه‌ای برای مقدمه‌ای 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 یا هر کدام از این مقدمات موجه می‌شود. اگر فکر همچنان بازپس رود و هرگز درجایی بازنایستد، باید گفت که هیچ چیز از آنچه موجه گرفته‌بود در واقع موجه نشده‌است و نمی‌توان دست از دامن طلب برداشت و تفحص را فرو گذاشت، بلکه همچنان باید در سیر و سلوک بود تا سرانجام چنین مقدمه‌ای که حاجت به مقدمهٔ دیگر ندارد بدست‌آید و مرادی که بتواند مبدأ هر مراد دیگری بشمار رود، بی‌آنکه خود آن را نیازی به مبدای باشد، چهره گشاید و این همان است که «اصل اول» یا «مبدأ اول» می‌نامیم.

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 صنعتی اصل گرفته‌ایم در علم دیگر یا در صنعت دیگر محتاج اثبات بینگاریم و به مطلب دیگری راجع سازیم و این رجوع را ادامه دهیم و سلسلهٔ دیگری از قضایا که مجموعهٔ 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

اصولی است، و بهتر آنکه بگوییم اصلی است، زیرا اصول متعدد را تا به اصل واحد تحویل نتوان کرد، هیچ یک را اصل نمی توان 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 می تواند 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 برمی گزیند، و این سکون و حرکت چنان صورت پذیرد که خود او روا می بیند. بر هیچ کس بآسی نباشد که از کدام مبدأ ابتدا کند، در کدام مسیر براه افتد و به کدام مقصد فرارسد. البته کسانی چنین می توانند 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 می شمارند ناگزیر باید اصول را مقبول گیرند و هر اصلی را که در موردی معتبر می گیرند و در مورد دیگر به اصل دیگر برمی گردانند با توجه به کل موارد مبتنی بر اصل کلی واحد و شاملی بینگارند. این اصل اصول و مبدأ مبادی را می توانند به هر اسمی که بخواهند تسمیه کنند. اما چاره ای جز این ندارند که آن را موجود و

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^۱ فرمود که کسی که خدا را نشانسد نمی تواند ریاضی دان باشد. مقصود او این بود که تفکر ریاضی نمی توان 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 می شود 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.^۳ و آلا ریاضیات بی پایه و بی مایه می شود و هر علم عقلی دیگر نیز بی جا 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 عین «وجود» بدانیم، اصل فکر اصل وجود خواهد بود، و اگر فکر را محصور در خود بینگاریم و به مطابقت آن با «نفس الامر» قائل نباشیم

1. Descartes (1596-1650)

2. Axiome

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

از قبول اصلی برای فکر، قبول اصلی برای وجود لازم نمی‌آید، 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 قرارگیرد، محصور در حدود باشد، منتهی و متناهی شود. هیچ امری بدون اینکه متناهی باشد «معقول» نمی‌تواند 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 می‌آید تا جزء اخیر چهره گشاید بتوان برشمرد و فراگرفت 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 مبدای به مقصدی است و پیداست که هر مقصدی باید پس از مبدأ خود حاصل آید و این مقصد بتواند مبدای برای مقصد دیگر شود، تا همان طور که امری را در آغاز بدون اینکه مقصد باشد مبدأ گرفته‌ایم، امر دیگری را در انجام بدون اینکه مبدأ باشد مقصد بینگاریم.

ثانیاً اجتماع لازمه تفکر است، زیرا تا همه نقاط واقع در این خط سیر با هم گرد نیاید و مجموعه آنها استدلال را حاصل نکند خطی ترسیم نشده و فکری بکارنیفتاده و نتیجه‌ای بدست نداده است. ثالثاً تناهی لازمه تفکر است، زیرا تا سلسله اموری که در تفکر وارد می‌آید محدود به حد معین نباشد، نه مترتب و نه مجتمع می‌تواند بود. از همین جاست که تسلسل باطل می‌شود؛ یعنی حدود ابطال تسلسل حدود احراز تفکر است. به عبارت دیگر یا نباید تفکر

کرد یا باید از تسلسل اجتناب ورزید. به عنوان مثال باید گفت که «و» را با «ه» اثبات می‌کنیم، «ه» 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 شمرده‌ایم. 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 مانده‌است. «نتیجه» را از طریق ارتباط با مقدمات است که نتیجه می‌نامیم، پس اگر نتیجه‌ای حاصل آید باید از مقدمه‌ای آغاز شود. معلول را با توجه به علتی است که معلول می‌خوانیم، پس تعداد معلولات در هر سلسله علتیت 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 نمی‌تواند تسلسل را بپذیرد.

«ترتّب» و «اجتماع» و «تناهی» سه شرط لازم برای تعین هر امری است، یعنی اگر اموری که در پی هم می‌آید و با هم می‌ماند 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 می‌شماریم، و هر گاه 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

«جمال» آنها داشت و به همین سبب عدم تناهی نشانه ناتمامی و بی‌اندami بود و این معنی با «مذهب» اصالت عقل^۱ ارتباط داشت.

فکر یونانی بذاته فکر عقلی بود و همه اشیا به حکم چنین فکری معقول می‌نمود.^۲ نتایج را ناگزیر در پی مقدمات می‌آورد. سلسله‌ای 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 گوشه‌ای از این دستگاه با فقدان تعین رو به رو می‌شد در همان جا، اگر جهان بی‌جان بود، زشتی و سستی و پستی می‌یافت و اگر عالم انسان بود، نادانی و بیماری و ناتوانی می‌دید و اینها همه را کمی و کاستی و بی‌مایگی می‌انگاشت و به اصطلاح فلسفی نقص می‌پنداشت. اگر جنبه‌ای از طبیعت نظم و نسق نمی‌گرفت، ضبط و ربط نمی‌پذیرفت، اجزاء آن از هر لحاظ به حساب در نمی‌آمد، صنعت‌گونه نمی‌شد، وضع مشخص و محدود و معین نمی‌یافت 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 می‌یافت که بتواند صورت بپذیرد و علی‌الخصوص صورتی از نوع معین

1. Rationalisme

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

تحصیل کند، وگرنه از سِنخ عدم می‌بود، رو به‌زوال می‌رفت و مایه‌ای از فساد به‌همه موجودات می‌زد.

خلاصه کلام در مهد حکمت جهان، «تعین» هر امری لازمه کمال آن بشمار می‌رفت. هر شیء غیر متعین، غیر معقول بود و شیء غیر معقول نمی‌توانست موجود باشد، و چون شیئی از وجود می‌برید و به عدم می‌پیوست، رسم کمال را فرومی‌نهاد و اسم نقص په خود می‌یست. 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، سلسله‌ای را که با این پیوند پدید می‌آید از یکی از حلقه‌های آن به سلسله دیگری که از آن پیش‌بسته و پیوسته و پذیرفته بودید درآویزید. 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 جزئی معین نیست، فکر ما قرین نقص است.

فکر یونانی طالب «امر وحدانی»^۱ بود و نشان از «ثنویت»^۲ نداشت. اگر به ماده می‌گروید، سراسر جهان را از سِنخ ماده می‌انگاشت، و دیمقراطیس وار بر «تن» و «جان» و «روان» و «خدا» و هر آنچه هست و نیست نشان ماده می‌گذاشت. هر گاه به معنی روی می‌آورد «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»^۴ و ظلمت

می‌شمرد.^۱ 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 صاحب‌نظران آن سرزمین راه‌نمی‌یافت 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 شبهه‌ای نشان داشت به میان می‌آوردند، 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 سلسله‌ای از مفاهیم را که با روابط عقلی به هم مربوط می‌سازند بر مجموعه اشیا و روابط متقابل آنها منطبق شمارند و اگر کسی اشاره‌ای به چنین قول مخالف می‌نمود، چون خارج از روح زمان بود، به طاق نسیان می‌رفت. پیش از دوهزار سال زمان می‌برد^۳ تا بتوان نشان داد که در مطابقت «عقل» و «طبیعت» یا توافق «وجود» و «معرفت» به این سهولت نمی‌توان جازم بود.^۴ اهل حکمت، اعم از اینکه به حوزه افلاطون تعلق می‌جست^۵ یا در جوار ارسطو قدم می‌زد یا به حلقه اهل رواق^۶ می‌پیوست، با این جزم و یقین دمساز بود

۱. ارسطو نیز به تعبیر دقیق در همین سلک است.

2. Rationalisme

۳. اشاره به ظهور کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) است.

4. Dogmatique

۵. البته اگر به‌خورد افلاطون تأسی می‌کرد، و الا اصحاب آکادمیای متأخر La nouvelle Académie به جانب شک میل کردند.

6. Stoïcisme

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^۱ مطابقت دارد.

از یک طرف تفکر عقلی مستلزم تعیین مطالب و تناهی مفاهیم بود و از طرف دیگر هر چه به حکم عقل لازم می‌آمد، لامحاله 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 «تعیین»^۲ را که از لوازم «امر معقول» می‌دیدند لازمه شیء موجود نیز دانستند. چون می‌بایست علم انسان، ولو بالقوه نامتناهی است، بالفعل متناهی شود تا قبول تعیین 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 نمی‌پذیرفت. برعکس در زمان می‌توانستند عالم را بی‌آغاز و بی‌انجام بدانند، زیرا آنچه در ظرف زمان جاری است

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

و از اینجا معلوم می‌شود که چگونه فلاسفه‌ای که حدوث زمانی عالم را معقول نمی‌دانستند، تناهی مکانی آن را لازم شمردند. وراثت 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 کماکان قائل بودند و مطابقت «وجود» و «معرفت» را همچنان می‌پذیرفتند، 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»^۱ و «علت»^۲ در این مورد بر طبق مصطلحات اروپائیان بکاررفته است. در فلسفه جدید اروپا «جهت» بر امری اطلاق می‌شود که امر دیگر را «معقول» نماید، و حال آنکه «علت» به شیئی

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 می‌شود، یعنی هر علتی را می‌توان جهتی دانست، بی‌آنکه هر جهتی را بتوان علتی انگاشت.

اینک با استفاده از این دو اصطلاح می‌توانیم آنچه را که تا کنون گفته‌ایم بدین گونه تلخیص کنیم که تعداد جهات عقلی که برای معقول ساختن اموری آورده می‌شود ناگزیر باید متناهی باشد، از مبدای 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» پذیرفته‌ایم تابع «اعتبار» و «اختیار» ما باشد جنبه موقت دارد و این بار می‌توان خود آن را مانند نتیجه‌ای که باید به اصل دیگری راجع شود در معرض توجیه قرارداد، اما اگر اعتبار اصل مزبور فی‌نفسه باشد و انسان در صورت انکار آن از هر گونه تعللی قاصر آید «اصل» تمام «اصول» و «مبدأ» جمیع «مبادی» خواهد بود. تا در مقام تعقل قائم باشیم می‌توانیم این اصل را به نام «هوهویت»^۱ 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 بیادآوریم که هوهویت خود نوعی از وحدت است، مناسبت این دو گونه اصل را که یکی در «صُقع وجود» و

دیگری در «صّقع 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 بسنخ جهات در ظرف «علم» انگاشتند. بدین ترتیب تسلسل را که مستلزم عدم تناهی امور مجتمع و مترتب بود و در سلسله جهات عقلی امکان نمی‌پذیرفت، 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» می‌توانست صحیح باشد.

کسی که تجربه را اصل می‌گیرد^۱ ملزم قبول بطلان تسلسل نیست، زیرا این قاعده حکم عقل است و بنا بر تجربه لازم نمی‌آید. کسی که دارای روش جدالی عقلی در تعبیر طبیعت و تاریخ است به‌لزوم تناهی امور با وصول آنها به اصول بدیهی عقلی و علی‌الخصوص ثبات این اصول اعتراف ندارد و بنا بر این سعی در ابطال تسلسل را بی‌معنی می‌شمارد.

کسی که به [مذهب] اصالت نسبیت قائل باشد^۲ می‌تواند به بطلان تسلسل رأی موافق ندهد، زیرا در هر سلسله از امور البته باید از جایی آغاز کرد و در جایی بانجام‌رسید، ولیکن آغاز و انجام هر سلسله‌ای و امتداد این سلسله در بین آن آغاز و این انجام به‌اعتبار ما تعیین می‌شود و مجموعه‌ی اموری که اینک در محدوده‌ای جای

1. Empiriste

2. Relativiste

گرفته‌است تا بتواند مورد تعقل قرارگیرد، می‌تواند از این محدوده خارج شود و آنچه یک بار آغاز سلسله‌ای بود بار دیگر پایان سلسله دیگر بشمارآید و اعتبار حکمی که در هر بار با توجه به یک مجموعه از امور صادر شده‌است همواره نسبی و اضافی باشد و بدین قرار اجتماع امور مترتب، چون ادعای درج آنها را به‌طور مطلق در ظرف عقل نمی‌کنیم، در ظرف خارج امکان‌پذیر شود. کسی که به «نقد معرفت»^۱ می‌پردازد و حکم فاهمه ما را با آنچه در عالم واقع می‌گذرد مطابق نمی‌بیند و تسری قواعد را از ظرف ذهن به ظرف خارج روا نمی‌شمارد، ابطال تسلسل را می‌تواند مسلم نگیرد و در نتیجه انسان را مجاز نشمارد که آنچه را که از فهم خود او لازم می‌آید، لازمه وجود بینگارد. این فهم ماست که با حفظ تسلسل نمی‌تواند محیط بر سلسله مطالب شود و ناگزیر از این است که یا مجموعه‌ای 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 هرگاه فکر او بر این اساس تأسیس شود که از یک طرف هر امری را تا با امر دیگر اثبات نکند، مورد قبول قرارنهد و از طرف دیگر هیچ اصلی را «اصل بدیهی اولی» نشمارد، در واقع هرگز هیچ امری را اثبات نمی‌تواند کرد. اگر قصد تحکم نکنیم مقتضای فهم انسان را لازمه وجود جهان نمی‌انگاریم.

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 موجّه می‌دانند معتبر است، زیرا چنین کسانی مجموعه عالم را مثل هر سلسله‌ای 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 می‌آید که جمیع امور معقول و مدلل باشد ناگزیر باید مجموعه امور را منتهی به مبدای در ازل که مسبوق به مبدأ دیگر نیست شمارند، چنانکه احکام عقل نظری را ناچار مبتنی بر اصل بدیهی اولی می‌انگارند. و به یک معنی این همان قول دکارت می‌شود 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 بدارورند.

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] تجربه‌اند یا به [مذهب] اصالت

نسیبت» قائل اند یا به «نقد عقل نظری» می پردازند 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 می زنند مشتبه نمی سازیم و در آن سوی حدودی که برای عالم امکان فرض می کنیم در گرداب «لاخلأ و لاملا» نمی افتیم، و انصاف می دهیم که آنچه محصور در بین حاضرین است فهم ماست و گرنه عالم امکان را حصار نیست.

طهران، ۱۹ فروردین ۱۳۵۶



فهرست اعلام

آناکسیمنس، ۵۱، ۶۰، ۸۷	آ
آنالوطیقا، ۴۰	آبدرا، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۳
آنتیستنس، ۱۴۳	آبولودورس، ۱۰۵
آنتیگونه، ۸۹	آبولون، ۱۷۳
آنتیوپه، ۸۲	آتن، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۸، ۸۹، ۹۹، ۱۰۰
آندروتیون، ۹۰	۱۰۵، ۱۰۶
آینی، عبدالمحمد، ۱۸	آتنا، ۹۷
الف	آتیکا (شبه جزیره)، ۴۸
ابن رشد، ۱۸	آخیلوس، ۴۷
ابن سینا، ۲۱، ۲۲، ۲۴ تا ۳۰، ۳۲ تا ۳۴	آراء اهل مدینه الفاضله، ۱۰ تا ۱۲
۱۷۲، ۴۴	۱۴ تا ۱۶، ۱۹
ابن طفیل، ۱۶، ۱۷	آرخلاتوس، ۸۷
ایبخارموس، ۱۱۷	آریستوفانس، ۸۲، ۱۰۶، ۱۰۸
ایمیتوس، ۹۷، ۱۰۸، ۱۲۷	آکوئیناس ← طماس
ایمنیدس، ۸۶، ۸۲	آکمئون، ۵۵، ۵۶
احوال النفس (ابن سینا)، ۲۳، ۲۵	آمئیسپاس، ۱۰۶
۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۶	آمفیون، ۸۲
اخلاق نیکوماخوس (ارسطو)، ۱۷	آناکساگورس، ۵۸، ۶۰، ۶۸، ۸۳، ۸۷
۴۰	آناکسیماندروس، ۵۰

الهیات شفا، ۳۰	ارسطاطالیس ← ارسطو
الیائیان، ۸۵، ۸۶، ۹۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۴	ارسطو، ۲۱ تا ۴۴، ۵۵، ۸۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۳۶
امیدکلس، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۳۳	۱۳۷، ۱۶۱، ۱۸۸
امپیریکوس، ۱۲۰	ارسطو عند العرب، ۲۳، ۳۲، ۴۱
انبیاذقلس ← امیدکلس	أرفتوس، ۴۸
اویولیس، ۸۸، ۱۰۶	أرفئیان، ۴۸، ۵۱، ۵۶
اوثودموس، ۱۳۴	اسپینوزا، ۱۶۴
اوثودموس، ۹۴	استخیلوس، ۸۰
اودموس، ۴۰	اسکندر افرودیسی، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۹
اودوسئوس، ۴۷	اسکوتیا، ۱۱۳
اودیپ، ۸۹	اشارات (ابن سینا)، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۳۶
اورپیدس، ۸۱، ۸۲، ۸۹	اعضاء حیوانات، ۴۰
اومیروس (هومر)، ۴۶، ۵۱، ۹۳، ۱۱۷	اعوانی غلامرضا، ۱۷۲
ایطالیا، ۴۸	افسانه‌های تباری، ۸۹
ایلیاد، ۴۶	افلاطون، ۱۰، ۲۹، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۵۵
ایونیا، ۴۹، ۵۶، ۵۸، ۶۶، ۸۰	۵۸، ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۷۰ تا ۷۶، ۸۴
ب	۸۸ تا ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰
بابلیان، ۱۱۳	۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳ تا ۱۲۲
بارکلی، ۱۶۸	۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۰
باکوش، یان، ۲۳	۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵
بدوی، عبدالرحمن، ۱۷، ۲۳، ۳۱	۱۴۶، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۸۷، ۱۸۸
برگسن، هانری، ۱۶۷	افلوطین، ۱۶۲، ۱۶۴
برنت، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۴۷	أقربطه، ۸۱، ۸۲، ۸۷
بروشار، ۱۲۰	اقسام العلوم العقلیه (ابن سینا)، ۱۷۲

برهیه، ۸۰، ۸۲، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۴، ۹۴، ۹۳، ۹۰، ۸۸، ۸۶

۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۹ تا ۱۲۱، ۱۴۰

۱۴۴، ۱۴۶

تاریخ حیوانات، ۴۰

تاریخ فلسفه (برهیه)، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۱۴۶

تاریخ فلسفه (ریو)، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۱

تاریخ فلسفه (کاپلستون)، ۸۰ تا ۸۲، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۹۹، ۱۰۲ تا ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۷

تاریخ فلسفه (هگل)، ۹۲

تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۱۸

تراکیه، ۱۰۴، ۱۱۳

تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، ۱۷۲

تعلیقات (ابن سینا)، ۱۱، ۲۳، ۴۱

تکوّن حیوانات، ۴۰

توکودیدس، ۸۹

تیسایس، ۱۰۴

تیلور، ۱۰۴، ۱۰۶

تیمائوس، ۷۴، ۷۵، ۷۶

نامسطیوس، ۳۹

الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل

پاتروکل، ۴۶

پارمنیدس، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۸۳، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۴

پاسکال، ۱۲۰، ۱۷۳

پرسوفان، ۴۸

پروتاگوراس، ۶۳ تا ۶۵، ۷۱، ۸۳، ۸۸، ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۴ تا ۱۱۱، ۱۱۳ تا ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲ تا ۱۲۷، ۱۲۹ تا ۱۳۷، ۱۳۹ تا ۱۴۷

پروتاگوراس، (مخاوره)، ۹۱، ۹۸

پروتیتیکا، ۴۰

پرودیکوس، ۸۸، ۹۵

پرومتئوس، ۹۷، ۱۰۸، ۱۲۷

پریکلس، ۸۰، ۸۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۵

پلویونزی (جنگهای...)، ۱۰۶

پلوتارخوس، ۹۹، ۱۳۵

تختتوس، ۱۱۴، ۱۱۶ تا ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۱

تئوفراستس، ۳۱

تاریخ تفکر، (شوالیه)، ۷۹ تا ۸۲، ۸۴

درباره نفس، ۲۲، ۲۴ تا ۲۷، ۳۰ تا

۴۰، ۳۶، ۳۵، ۳۳

الدعوى القلییه، ۱۰

دفاع از فن طبابت (گمپرتس)،

۹۵

دکارت، ۲۸، ۳۳، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۸۳،

۱۹۴

دموکریٹوس، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۱،

۱۸۷، ۱۳۹، ۱۳۴

دوپرئل، ۸۳، ۸۵، ۸۹، ۹۵، ۱۰۵، ۱۰۷،

۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲،

۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۵ تا

۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵

دیلز، ۵۷، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۸ تا ۱۴۰

دیوگنس، ۱۰۵

دیوگنس آپولونی، ۶۰، ۸۷

دیوگنس لائرتی، ۹۳، ۱۰۵، ۱۰۷،

۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۴۲،

۱۴۳، ۱۴۶

دیونوسوس، ۴۸، ۱۷۳، ۱۸۶

د

ذیمقراطیس ← دموکریٹوس

ر

راس، ۲۲، ۲۸

رسائل فلسفیه (کندی و فارابی)،

۱۷

الفارابیة، ۱۰، ۲۲

نوریوم، ۱۰۵

ج

الجبر، خلیل، ۱۸

الجمع بین رأی الحکیمین، ۳۸

جمهوری (افلاطون)، ۴۷، ۶۹، ۷۱،

۷۶

جهانبگلو، امیرحسین، ۸۰

ح

حرکت حیوانات، ۴۰

حکمای پیش از سقراط، ۵۷، ۱۲۱،

۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰

الحکمة المتعالیه (ملاصدرا)،

۱۷۲

حی بن یقظان (ابن طفیل)، ۱۷

خ

خارمیدس، ۸۴

خطابه (ارسطو)، ۱۰۸

د

داناسرشت، اکبر، ۲۳

داودی، علی مراد، ۲۳، ۷۷، ۸۰

درباره ارسطو (راس)، ۲۸

درباره ارسطو (لئون روبن)، ۳۳، ۳۴

درباره اسکندر افرویدیسی (پل مورو)،

۳۴

درباره فلسفه، ۴۰

- روانشناسی شفا، ۲۳
 روبن، لئون، ۳۳، ۳۴
 ریو، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۴۲
 ز
 زئوس، ۴۸، ۸۲، ۹۷، ۹۸
 زاید، سعید، ۳۰
 زلر (تسلر)، ۱۱۳
 زنده بیدار، ۱۷
 زنون الیائی، ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۴۳
 ژ
 ژیلشن، ۲۰
 س
 سارتر، ۱۷۵
 سقراط، ۵۰، ۵۱، ۶۳، ۶۵ تا ۶۸، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۷ تا ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹
 سکستوس، ۱۲۰
 سوفسطائیان، ۵۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۴ تا ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴ تا ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶
 سوفسطایی، (افلاطون) ۹۱
 سوفوکلس، ۸۰، ۸۹
 السياسات المدنيه، ۱۰ تا ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷
 سیاست از نظر افلاطون، ۸۰
 سیسوفس، ۱۷۵
 سیمیلیکیوس (سنبلیقیوس)، ۳۹، ۱۳۶
 ش
 شرح احوال فیلسوفان (دیوگنس لائرتی)، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۴۲، ۱۴۶
 الشفاء (ابن سینا)، ۲۳
 شوالیه، ۷۹ تا ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۹ تا ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۴۶
 شیلر، ۶۳، ۱۴۲
 ص
 صقلیه (سیچیلیا) (جزیره سیسیل)، ۱۰۶، ۱۰۴، ۴۸
 ط
 طالس ملطی، ۵۰، ۸۷
 طبیعت (ارسطو)، ۴۰، ۱۳۶
 طبیعت (سیمیلیکیوس)، ۱۳۶
 طبیعیات شفا، ۲۳، ۲۵ تا ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۳۶

فیثاغورس، ۴۹، ۵۵، ۹۳، ۹۴، ۱۳۳،

۱۲۸

ق

قنواتی، جورج، ۲۳، ۳۰

ک

کابلیستون، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۶،

۱۰۲ تا ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰،

۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۷

کالیکلس، ۱۰۱، ۱۲۲

کامو، آلبر، ۱۷۵

کانت، ۶۳، ۱۲۳، ۱۶۱ تا ۱۶۸، ۱۷۰،

۱۸۸

کتاب النفس، ۳۲

کراتولوس، ۷۱، ۸۴، ۱۲۰، ۱۳۰

کراتینوس، ۹۳

کرکه‌گور، ۱۷۳

کلیستن، ۷۹، ۸۰

کِنْدی، ۱۷، ۳۱، ۳۹

کوادری، ۱۸، ۱۹

کوراکس، ۱۰۴

کوريسكوس، ۸۶

کوپره، الکساندر، ۸۰

کیلکیه، ۱۰۵

گ

گرگیاس، ۶۵، ۸۹، ۹۴، ۱۱۷

گرگیاس (آفلاطون)، ۶۸، ۱۰۱

طبیعیات صغری، ۴۰

طلوع فلسفه یونانی، ۱۴۷

طماس آکونیناس، ۱۷۶

طوبیقا، ۴۰

ع

عاصی، حسن، ۱۷۲

عقل در حکمت مشاء... ۲۳، ۳۲،

۴۱، ۷۷

عیون المسائل، ۱۰

ف

الآهوانی، احمد فؤاد، ۲۳

الفاخوری، حانا، ۱۸

الفارابی، دراسته و نصوص (جوزف

الهاشم)، ۲۰

فارابی، ابونصر، ۹، ۱۶ تا ۱۸، ۳۱، ۳۲،

۳۵، ۳۸، ۳۹

فایدون، ۶۹، ۷۵

فدروس (فایدروس)، ۷۳، ۸۴

فرفوروس، ۱۳۷

فرزوانفر، بدیع الزمان، ۱۷

الفلسفة العربیة فی الشرق (الفاخوری

و الجبر)، ۱۸

فلسفه عربی در اروپای قرون وسطی

از آغاز تا ابن رشد (کوادری)، ۱۸،

۱۹

فی الکلام علی النفس الناطقه، ۲۶، ۲۸

- گزنوفون، ۹۲، ۹۴
گمپرتس، ۹۵، ۱۲۲
- ل
- لنوکوپوس، ۸۷، ۱۳۴، ۱۳۹
لاینینتس، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۱
لوسیاس، ۹۰، ۱۰۴
لوسیس، ۱۴۳
- م
- مابعدالطبیعه، ۴۰، ۴۲، ۸۵، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۳۷
مباحثات (ابن سینا)، ۴۱
مبحث عن القوى النفسانية (ابن سینا)، ۲۵
مجتبوی، جلال الدین، ۸۸
مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۹، ۲۱، ۴۵، ۷۹، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۷۹
مدکور، ابراهیم، ۲۳، ۳۰
مدینه فاضله، ۱۷، ۱۸
مسکوب، شاهرخ، ۸۹
معانی العقل (فارابی)، ۳۲
معرفة النفس الناطقه و احوالها، ۲۸
مقاله فی العقل (اسکندر)، ۳۱
مگاریان، ۱۲۱
ملاصدرا، ۱۷۲
الملة الفاضله، ۱۷
- منون، ۷۲
مورو، پل، ۳۱، ۳۴
مهدوی، یحیی، ۷۹
میل، جان استوارت، ۱۳۲
- ن
- نئاندریوس، ۱۰۴
نادر، البیر نصری، ۱۰، ۱۷
نجات، ۳۰، ۳۶
نفیسی، سعید، ۴۶
النکت والفوائد فی العلم الطبیعی، ۲۸
نوامیس (قوانین)، ۶۸
نیجه، ۵۰۰
- ه
- الهاسم، جوزف، ۲۰
هاملن، اوکتاو، ۳۴
هراکلیتوس، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۶۴، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱
هردیس (هروڈت)، ۹۳
هرمس، ۹۸
هرموگنس، ۱۳۰
هسیودس، ۹۳
هفانیستوس، ۹۷
هکتور، ۴۶
هگل، ۹۲، ۱۶۱، ۱۶۵
هلنی، ۴۷
هوسرل، ۱۶۹

هیبیاس، ۷۹، ۸۸، ۹۵، ۱۰۱، ۱۲۴

هیدگر، مارتین، ۵۰، ۱۷۶

هیوم، ۱۶۶، ۱۶۷

ی

یامبلیکوس، ۳۹

هوشیار، محمدباقر، ۱۷۰

هومر، ۴۶

هیئت تألیفی آرام ارستو (اوکتاو

هاهلن)، ۳۴

هیون ساموسی، ۸۷

فهرست منابع و مأخذ

آل یاسین

الفارابی فی حدوده و رسمه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ه.ق.

ابن سینا

احوال النفس، حققه و قدم علیه احمد فؤاد الأهواني، القاهرة، احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱ ه.ق.

الإشارات، مع الشرح للطوسی و الرازی، طهران، مطبعة حیدری، ۱۳۷۹ ه.ق.

أقسام العلوم العقلیه، در: تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، تحقیق و تقدیم حسن عاصی، بیروت، دار قابس، ۱۴۰۶ ه.ق.

الالهیات الشفا، راجعه و قدم له ابراهیم مذکور، تحقیق الأب فنوائی و سعید زاید، افسست، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ه.ق.

التعلیقات علی حواشی کتاب النفس ارسطاطالیس، در: ارسطو عند العرب (الجزء الاول)، عبدالرحمن بدوی، القاهرة، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۴۷ م.

الفن السادس من الطبیعیات (علم النفس) من کتاب الشفا، قد اعتنی بتصحیحه و طبعه یان باکوش، براغ، مطبعة المجمع العلمی التشکوسلوفاسکی، ۱۹۵۶ م.

الشفا (الطبیعیات، الفن السادس، النفس) تصدیر و مراجعه ابراهیم مذکور، تحقیق جورج فنوائی، افسست، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی،

۱۴۰۴ ه.ق. ترجمه فارسی به نام روانشناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ه.ش.

فی الکلام علی النفس الناطقه، ضمیمه احوال النفس.

مبحث عن القوى النفسانيه، ضمیمه احوال النفس.

معرفة النفس الناطقه و احوالها، ضمیمه احوال النفس.

النجاة، محیی الدین صبری الکردی، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۳۱ ه. ق.

النكت والفوائد فی العلم الطبیعی، ضمیمه الرسائل، کلکته، ۱۹۵۴ م.

ابن طفیل

حی بن یقظان، قدم له و علق علیه، البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق،

۱۹۹۳ م؛ ترجمه فارسی به نام زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر،

تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ ه. ق.

ارسطو

درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ه. ش.

اسکندر افرویدی

مقاله فی العقل، در: شروح علی أرسطو مفقودة فی اليونانية و رسائل أخرى، حققها

و قدم لها عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱ م.

الفاخوری و البحر

الفلسفة العربية فی الشرق، چاپ دوم، بیروت، دارالمعارف، ۱۹۵۸ م؛ ترجمه فارسی

به نام تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران،

انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱ ه. ش.

الهاشم، جوزف

الفارابی دراسته و نصوص، بیروت، المكتب التجاری، [بی تا].

برهیه، امیل

تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱.

داودی، علیمراد

عقل در حکمت مشاء، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹ ه. ش.

سوفوکلس

افسانه های قبا، ترجمه شاهرخ مسکوب، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲ ه. ش.

فارابی

آراء أهل مدينة الفاضله، تحقيق البير نصرى نادر، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.
 التعليقات، حیدرآباد، دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ هـ.ق.، طبع جدید،
 تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۰۸ هـ.ق.
 الدعاوی القلیبه، حیدرآباد، دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ هـ.ق.
 السياسات المدنیه، حیدرآباد، دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ هـ.ق.؛ طبع
 جدید، حققه و قدم له و علق علیه، فوزی میری نجار، بیروت، دارالمشرق،
 ۱۹۹۳ م.

عیون المسائل، در: الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، به اهتمام فردریک
 دیتزیسی، لیدن، ۱۸۹۰ م.
 معانی العقل، در: الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، به اهتمام فردریک
 دیتزیسی، لیدن، ۱۸۹۰ م.
 الملة الفاضله، در: رسائل فلسفیة، للکندی و الفارابی، حققها و قدم لها عبدالرحمن
 بدوی، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۱۸ هـ.ق. ۱۹۹۷ م.

کاپلستون

تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبوی، ج. ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ج. ۱،
 ۱۳۶۸ هـ.ش.

کویره، الکساندر

سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو، تهران، خوارزمی،
 ۱۳۶۰ هـ.ش.

ملاصدرا

الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م.، ج. ۱،
 طبع جدید، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، طهران، بنیاد حکمت
 اسلامی، صدرا، ۱۳۸۳ هـ.ش.

هومر

الیلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۳۴ هـ.ش.

Burnet, Aurore

de la Philosophie Grecque, Edi., Française , Paris, Payot, 1919.

Chevlier, J.

Historise de la pensée, vol. 1, Paris, Flammaroin, 1955.

Diels

Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch u. deutsch, Berlin, 1903; le édit., par W.Kranz, 3 vol., 1954.

Dupréel, E.

les Sophistes, Edition du Ciriffon, Paris, P.U.F., 1948.

Gilson

les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge, v.IV, 1959.

Hamelin, O.

le Système d'Aristoté, Paris, 1931.

Hegel

History of Philosophy, Simpson, translated by E.S.Haldane and F.H. 3 vols. London, 1892.

Moreaux, P.

Alexandre d'aphrodies, Paris, E. Drog, 1942.

Quadry

la Philosophie Arabe dans l'Europe medievale, Paris, Payot, 1947.

Robin, L.

Aristote, Paris, P.U.F., 1944.

Ross, W.D.

Aristotle, Methuen, London, 1964.