

مقالات داودی

نوشته

علیراد داودی

به کوشش

سید ابراهیم اشک شیرین

مقالات داودی

نوشته علیراد داودی

به کوشش

سید ابراهیم اشک شیرین

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

علیراد داودی

مقالات داودی

به کوشش ابراهیم اشک شیرین

چاپ اول : مهر ماه ۱۳۸۶ هـ ش - تهران

تعداد : ۲۲۰۰ نسخه

حروفچینی : شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

صفحه آرایی : فتانه کهوند

لیتوگرافی : نقره آبی

چاپ : نیل

صحافی : حقیقت

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

شابک 978-964-487-097-2 ISBN 978-964-487-097-2

سرشناسه : داودی، علی مراد، ۱۳۰۱

عنوان و پدید آور: مقالات داودی/ به کوشش ابراهیم اشک شیرین

مشخصات نشر : تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵

مشخصات ظاهری 208 ص

شابک 2-097-487-964-978

وضعیت فهرست نویسی : فیبا .

یادداشت : کتابنامه :ص {205}-208:همچنین به صورت زیرنویس

یادداشت : نمایه

موضوع :فلسفه —مقاله ها و خطابه ها

شناسه افزوده : اشک شیرین، ابراهیم، 1338-مصحح

رده بندی کنگره : ۷ م ۲ / ۲۹ B

رده بندی دیویی ۱۰۱۰

شماره کتابخانه ملی : ۸۵-۲۶۸۵۶ م

فهرست

پیشگفتار

1. بقای نفس در نظر فارابی
2. تطبیق آراء ابن سینا بر آراء ارسطو
3. آراء یونانیان درباره جان و روان
4. سوفسطائیان
5. خود را بشناس
6. اضطراب متافیزیک در دوره معاصر
7. بحث انتقادی درباره بطلان تسلسل

فهرست اعلام

فهرست منابع و مآخذ

پیشگفتار

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

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

این مقالات به ترتیب تاریخ نشر آن مرتب گردیده است. بحث سه مقاله آغازین به نحوی مسأله «نفس» است و لذا میتوان بین آنها پیوستگی لحاظ کرد، به شرط آنکه خواننده، چنانچه قصد مطالعه مجموعه را متوالیاً دارد، مقاله سوم را هنگام خواندن مقدم بدارد و همچنین برای مطالعه تفصیلی تر موضوع منازع فیه 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 نحلّه دارد و در مقالات بعدی به مسائل جداگانه ای پرداخته شده است که کمتر جنبه پژوهشی و تحقیق دارد و بیشتر ابداعی است . در متن مقالات کمتر تغییر قابل ذکری داده شده است ، مگر تغییر اندکی در علائم سجاوندی و چنانچه در متن مقاله تشخیص داده شد که کلمه ای افتاده است آن کلمه افزوده و جهت حفظ امانت داخل کروشه گذاشته شد. اما در حواشی هر جا مؤلف به منابع و مآخذ ارجاع داده است. حتی المقدور سعی شد دوباره با آن منابع و مآخذ 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 ذکری از آن به میان نیاورده است تا باعث گمراهی مبتدی و احیاناً تضییع وقت منتهی نشود. در حواشی چون اضافات و

تغییرات زیادتر از حد انتظار بود از گذاشتن گروه 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 انتقان نثر فارسی آنست و استفاده از لغات و اصطلاحات متعارف فلسفه و حکمت اسلامی و معادلهای فلسفه جدید مستعمل اهل نظر، علی الخصوص استاد دکتر سید احمد فرید .

و در وهله ثانی بیان مضامین مقالات است و تألیف محققانه آن که صواب نبود در زوایای مجلات به فراموشی سپرده شود و دیگر اینکه این مقالات بنا به قول خواجه نصیر الدین طوسی بحکم آنکه مضمون ... [مقالات] مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد¹ به جمع آوری و طبع آن مبادرت کرد ،باشد که خالی از فایدهتی صوری و معنوی نباشد .

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

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

ولله الحمد

سید ابراهیم اشک شیرین

تهران - دی ماه ۱۳۸۵

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

بقای نفس در نظر فارابی¹

1

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

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

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 می گفت قبل از وجود بدن وجود ندارد و برخلاف آنچه اصحاب تناسخ می گویند 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 می شود و به این ماده که بدن یا چیزی است که می تواند به صورت بدن درآید تعلق می گیرد و فروع و قوای آن در اعضای بدن پراکنده می شود^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 می گیرد و سایر اجزاء بدن به توسط آن از نفس بهره ور میشود دعاوی القلبیه، حیدرآباد دکن ، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ هـ. ق. م . ۱۰، و عیون المسائل در: الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، به اهتمام فردریک دیتریسی لیدن، ۱۸۹۰ م، ص ۶۴ .

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

«سکون» و غیره از آن سلب می شود. اگرچه ادراک حقیقت حال آن در حین مفارقت میسر نیست¹ ولیکن همین قدر می توان گفت که مانند جواهر مفارق مجرد و حائز رتبه آنهاست .

از اینجا بر می آید که شرط لازم برای بقای نفس این است که بتواند وجودی بالفعل که قائم به ماده و مقارن با اعراض نباشد بدست آورد و البته پیداست که در هیچ کدام از مراحل حساسه و متخیله و عاقله ای بالقوه چنین نمی تواند بود؛ چه احساس و تخیل که قوای حیوانی نفس است هنوز به بدن ارتباط دارد² و عقل بالقوه نیز هیئتی در ماده است که جز آمادگی محض برای قبول معقولات نیست³. پس مادام که نفس در این مراحل باقی است، امکان بقای آن بعد از فنای بدن حاصل نیست و عبور از مرحله «عقل بالقوه» و «عقل بالفعل» برای خلود نفس انسان شرط ضروری است و به تعبیری می توان گفت که آنچه باقی است نفس انسانی نیست بلکه نفس حاصله از اتصال نفس انسانی با عقل فعال است⁴. اما باید دید که آیا نفس ناگزیر از طی این مرحله است و آیا نفوس همه افراد انسان

۱. و تفهم حالها و تصورها عسیر غیر معتاد. السياسات المدنیة، ص ۵۲، طبع جدید، ص ۸۲، و آراء أهل مدینة الفاضله، ص ۹۴، طبع جدید، ص: ۱۳۵

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

3- آراء أهل مدینة الفاضله، چاپ مصر، ص ۶۶

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

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

فعلیت «عقل» محتاج این است که نخست «معقولات اولی»¹ از عقل فعال به عقل بالقوه انسان افاضه 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 هرگونه فیضی آمادگی ندارند و به همین سبب بعضی از آنان بالطبع هیچ بهره ای از این فیض نمی برند و یکسره از قبول معقولات اولی بی نصیب می مانند و بعض دیگر مانند دیوانگان آنها را در غیر جهت خود می پذیرند و تنها گروهی از آنان که دارای فطرت سلیمه اند با قبول این معقولات عقل خود را فعلیت

می بخشند.²

و به حکم مقدمات سابقه دو گروه نخستین که عقول آنان قابل فعلیت با اخذ معقولات اولی از عقل فعال نیست و این عدم قابلیت به سبب نقص فطری است و در واقع از لحاظ تعلق به ماده و تقید به مرحله قوه در مقام حیوانات قائم اند، ناچار با فنای بدن فانی می شوند و از میان می روند.³ اما باید دانست که آنچه مانع قبول معقولات و

۱ منظور مبادی عقلیه بر اصول عقل است .

2-السیاسات المدنیه، ص ۴۴-۴۵، طبع جدید، ص ۷۴-۷۵

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

کسب فعلیت میشود تنها نقص فطری نیست بلکه امور اکتسابی نیز موجب این حرمان 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 میشوند:

-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 حرمانی برحسب 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،² 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 طعوم او را حاصل نیست .

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

مقالات داودی

14

آن را به سوی مفارقت سوق می دهد و هم کسب افعال رذیله می کنند و از این راه هیئتی که در خور انسان نیست، نفس آنان را عارض می شود و آن را پای بسته ماده می سازد و مانع از مفارقت میگردد؛ این دو هیئت تضادی با یکدیگر می یابد که مایه رنج و عذاب «نفس ناطقه» است ولیکن مادام که نفس در قید بدن است اشتغال آن به واردات حواس مانع از توجه او به این عذاب است¹ و آنگاه که از قید بدن آزاد شود و از مُعطیات احساس دور ماند عذاب الیمی که او را از تعارض این دو هیئت متضاد حاصل است معلوم و مشهود او می شود. پس نفس این فرقه از مردم بعد از فَنای بدن باقی است، ولیکن چون به سبب هیئت مکتسب خویش فعلیت کامل بدست نیاورده است مقرون به سعادت نیست.^۲

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

1- همان طور که بیمار مادام که بر چیزهای دیگر مشغول است از رنج بیماری غفلت دارد و بعد از رفع اشتغال، احساس عذاب می کند .

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

مقاله یکم

15

می ماند .¹

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 می شود تنها جنبه فردی ندارد و منحصر به اشخاص آنان نیست بلکه بر حسب تعلق آنان به اقسام مختلف از مدن و اجتماعات است که شرح آنها خارج از موضوع بحث ماست.² دیگر اینکه نفوس باقیه بعد از فناء ابدان بر حسب تشابه و تجانسی که با یکدیگر دارند به هم اتصال می یابند یعنی آیندگان به طایفه ای از گذشتگان که دارای نفوسی شبیه آنان از حیث نوع» و «کم» و «کیف» بوده اند می پیوندند 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 سعاداء» به یکدیگر موجب این می شود 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 آید³ و نفوس متشابهه اشقیاء، یعنی کسانی که معارضه حاصله در نفوس آنان موجب عذاب مخلد می شود. نیز بر همین حال اند بعضی از آنان که در رتبه واحده اند به یکدیگر

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

2- ر.ك. السياسات المدنيه .

3- السياسات المدنيه، حیدرآباد، ص ۵۲، طبع جدید، ص ۸۲؛ آراء أهل مدينة الفاضله، مصر، ص ۹۵-۹۶ طبع جدید، ص ۱۳۵-۱۳۶ .

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 می داند 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 می داند که از ماده مفارقت جویند و شقاوت آنها را در اینکه آثار تعلق به ماده را که در حیات این جهان داشته اند همچنان محفوظ دارند و از معارضه این آثار با آثار مخالف آن معذب باشند و بالأخره نفوسی را که در مرتبه واحده از سعادت یا شقاوت اند در حیات اخروی مجتمع و متصل به یکدیگر می شمارد و از آحاد نفوسی که در رتبه واحده واقع اند سلب تمایز و تشخیص می کند و چنانکه قبلاً اشاره گردید به عقیده او نفوسی که توانسته باشند به حد اکمل فعلیت ممکنه برسند در رتبه عقل فعال با همدیگر اتحاد و اتصال می یابند .

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

1- ..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 مدنییه 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 {نیقوماخوس} 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.¹

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

1- فقد أثبت في كتابه الملة الفاضله بقاء النفوس الشريرة ... (إلى أن قال) وهذه زلة لا تقال و عثرة ليس بعدها جبر (ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له و علق عليه البير نصری نادر بیروت، دار المشرق ۱۹۹۳م، ص ۲۱-۲۲ ترجمه فارسی به نام زنده بیدار 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. ر.ک. رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی حقیها و قدم لها عبد الرحمن بدوي، بیروت، دارالاندلس ۱۴۱۸ ه. ق. ۱۹۹۷ م.

مقالات داودی

۱۸

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

دیگر از این اقوال قولی است که به ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵) نسبت داده و گفته اند که او فارابی را منکر خلود نفس می شمرده و این عقیده را در نظر این حکیم از اقسام خرافات می دانسته است¹ و البته باید گفت که این رأی اختصاص به ابن رشد نداشته بلکه به قول یکی از محققان در سراسر قرون وسطی فارابی را منکر خلود نفس می پنداشته اند.² و خود همین محقق نیز بعد از اشاره به اقوالی از فارابی راجع به سرنوشت نفس در عالم اخروی این نتیجه را بدست می آورد که این فیلسوف قائل به بقای وجود کلی و واحدی از نفس بدون اعتقاد به امتیاز نفوس افراد از یکدیگر است

و اگر نظری برخلاف این رأی در بعضی از آثار او ملحوظ شود بنا به احتیاط و ملاحظه مقتضیات دینی و سیاسی عصر خود بوده است نه به قصد اظهار نظر

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

2- کوادری Quadry، فلسفه عربی در اروپای قرون وسطی از آغاز تا ابن رشد. ص 81

La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale, Payot, Paris, 1947،

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

1- کوادری، فلسفه عربی، ص ۸۳

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

20 مقالات داودی

بعضی از نویسندگان عرب که به لزوم تقسیم نفوس به اقسام مختلف از حیث خلود آنها در نظر فارابی پی برده اند این ایراد را بر او گرفته اند که چون مأخذ و مصدر نفوس انسانی یعنی «عقل فعال» یکی بیشتر نیست و ماهیت نفوس نیز اختلافی با یکدیگر ندارد چگونه می توان از لحاظ خلود در میان آنها قائل به تفاوت بود و بعضی را فانی و بعض دیگر را باقی انگاشت غافل از اینکه فارابی با وجود اینکه به وحدت عقل فعال و اشراق فیض واحد از آن عقل اعتقاد دارد به وحدت ماده عقلیه نفوس یعنی استعداد آنها برای قبول این فیض معتقد نیست² و احوال اکتسابی نفوس را در حیات بدنی خود نیز در هیئت نفسانی آنها مؤثر می داند و به سبب این دو اختلاف فطری و کسبی قائل به تفاوت نفوس از حیث فنا و بقا و از حیث مدارج بقا می شود .-----

➔ تغایرات الأنفس أيضاً غير نهاية أراء أهل مدينة الفاضله، مصر، ص ٩٤، طبع جدید،

ص ١٣٥-١٣٦

1- جوزف الهاشم الفارابی دراسته و نصوص، بیروت، المکتب التجاری، (بی تا) ص 131

٢ 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. ٣٥-٣٦ 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 .

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

آذر ۱۳۴۷

۲۲

مقالات داودی

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

مطلب اول - موارد اختلاف

1. ارتباط نفس و بدن ارسطو «نفس» و «بدن را چنان با یکدیگر مرتبط و متلازم می شمارد که تفکیک آنها را از هم ممتنع می شمارد . در واقع نفس و بدن به عقیده او شیء واحدی را

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

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

Aristotle. Methuen, London, p. 186, 1964

تعریف تنها ناظر به روابط «نفس» و «بدن است و حاکی از ماهیت نفس نیست¹ .

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

1- ابن سینا الشفاء (الطبیعیات الفن السادس، النفس)، ص. ۱۴؛ تصدیق و مراجعه ابراهیم مذکور، به تحقیق جورج قنواتی افست قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی ۱۴۰۴ هـ. ق، ص. ۹. روانشناسی شفا الفن السادس من کتب الشفاء، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیر کبیر ۱۳۶۳ هـ. ش ص ۱۴؛ احوال النفس، حقه و قدم علیه احمد فؤاد الاهواني القاهرة، احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۱ هـ. ق، ص ۵۰ و ۵۲ و ۵۴؛ التعليقات على حواشی کتاب النفس ارسطاطاليس در ارسطو عند العرب (الجزء الاول) عبد الرحمن بدوی القاهرة، مکتبه النهضة المصریة، ۱۹۴۷، ص ۷۵ فقره د. ترجمه فارسی آن در عقل در حکمت مشاء علیمراد داودی تهران دهخدا، ۱۳۴۹، ص ۳۶۸؛ طبیعیات شفاء فن ششم بتصحیح و طبعه بان با کوشش Jan Bakos، براغ، مطبعة. المجمع العلمي التشکوسلوفاکي، ۱۹۵۶م، ص ۱۰ و ۱۴؛ طبع مصر، ص ۵-۶ و ۹-۱۰.

است. 1 و حال آنکه در نظر ابن سینا هم هیجانان و حالاتی مانند خشم و ترس و اندوه هم صنایع و حرفی از قبیل نساجی و بنایی هر دو افعال خاص نفسانی است نه افعال مشترک در بین نفس و بدن یعنی این احوال و اعمال اولاً و بالذات تعلق به نفس دارد و ثانیاً و بالتبع با انفعالات بدنی مقارن می شود. فی المثل همان طور که نشاج و بنا و امثال آنان آلات متعدد و وسایل مختلف در صنایع خود بکار میبرند نفس نیز اعضای بدن خود را به همان ترتیب و به همان منظور استعمال می کند 2

3- آیا نفس صورت بدن است؟ ارسطو «جوهر» را بر چند قسم می داند :

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

ماده» و «صورت» پدید می آید؛

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

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

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

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

فرانسوی، ص ۱۸۳

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

3- ارسطو درباره نفس ۴۱۲ الف .

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

اما به نظر ابن سینا نفس اگرچه کمال جسم است صورت آن نیست مگر اینکه صورت را به معنی «کمال» اصطلاح کنیم. به هر تعبیر، کمال در این مورد عبارت از معنایی است که معنی نامحدود و نامتعینی که هیچ گونه تحصلی ندارد به وسیله آن محدود و محصل میشود؛ به عبارت دیگر، جنس با انضمام بدان «نوع» میگردد. بدین ترتیب «کمال» اعم از صورت است زیرا که در مورد صورت شرط این است که منطبق در ماده باشد و حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبق یا از آن مفارق باشد و همین قدر که موجب تحصیل 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 ابن سینا بعمل آمد روشن میشود که چرا و چگونه امثله این ارتباط در اقوال ابن سینا چنان اختیار شده است که مغایرت آنها و تصرف یکی از آنها را در دیگری برساند.

۱ ارسطو درباره نفس ۴۱۲ الف .

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

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 می گوید که: «معلوم نیست که به همان ترتیب که ملاح کمال کشتی است، نفس کمال بدن باشد.^۲

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

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

2- ارسطو درباره نفس ۴۱۳ الف .

3- 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 می زند .

5- جوهریت نفس ارسطو می گوید «نفس جوهر است بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی

آلی است و نیز می گوید: «نفس جوهری است به معنی صورت 2- اما به نظر ابن

سینا اگر نفس قائم در موضوع باشد، یعنی جزئی از شیئی که مؤلف از موضوع نفس و خود

نفس است بشمار آید جوهر نیست حتی کمالیت نفس، چون کمال اعم از این است که واقع در

موضوع یا خارج از موضوع باشد، مستلزم جوهریت آن نیست بلکه موجب جوهریت نفس

قوام بدن بدان است؛ بدین معنی که ماهیت جسم آلی و نوعیت آن بدون تعلق نفس بدان محصل و متحقق نیست تا بتوان این جسم را به منزله موضوع برای نفس دانست و بدین ترتیب سلب جوهریت از نفس کرد. پس نفس جوهر به معنی صورت نیست تا مستلزم انطباع در بدن باشد و بهتر آن است که نفس را خود قسم خاصی از جوهر بشماریم که در عین مفارقت از جسم علاقه ای از قبیل تصرف و تحریک نسبت بدان

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

مقالات داودی

۲۸

دارد 1.

7-نفس و من در نظر ارسطو که قائل به اتحاد «نفس» و «بدن» است نفس انسان نیست که من اوست و بدن انسان مثل سایر اشیاء محسوس جنبه خارجی نسبت به او ندارد بنا بر این عقیده ای مشابه با عقیده دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) که نفس را اولین امر یقینی برای انسان می داند و حتی بدن را شیء متأخر می شمارد و تعقل آن را مشروط به تعقل نفس می انگارد به نظر ارسطو، صحیح نمی تواند بود.² ولیکن منظور ابن سینا از نفس همان است که شخص از آن به خود تعبیر می کند؛ و چون من می گوید بدان اشاره می کند؛ و بی آنکه به هیچ کدام از اعضای بدن خود توجه یابد، افعال و آثار خویش را به همان «من» منسوب میدارد و برای افاده آن در اشخاص دیگر کلمه «تو» را بکار می برد. بدین ترتیب ابن سینا به دکارت نزدیکتر از ارسطو میشود و علت این قرابت اشتراک این دو تن در اعتقاد به تجرد نفس و استقلال کامل آن نسبت به بدن است. شاید بتوان وجه تشابه دیگری را نیز در بین ابن سینا و دکارت در این باره بیاد آورد. و آن قول هر دو حکیم به روح بخاری برای تبیین ارتباط این دو

۱. ابن سینا، طبیعیات شفاء من ششم، پراگ ص ۱۲-۱۴، مصر، ص ۷-۱۰ و ۲۹؛ فی الکلام علی النفس الناطقه، ضمیمه احوال النفس، ص ۱۲۶ و مواضع کثیر دیگر.

2-راس، درباره ارسطو، ص ۱۸۶

3- ابن سینا، اشارات، ج ۲، ص ۳۰۵؛ معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمیمه احوال النفس، ص ۱۸۳) که انتساب آن به ابن سینا مشکوک است؛ طبیعیات شفاء فن ششم پراگ، ص ۲۵۲-۲۵۳، چاپ مصر، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ النکت والفوائد في العلم الطبيعي، 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.

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

9- 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 می بایست صورت عقلی را با صورت خیالی و حسی تبیین کند و از طرف دیگر قائل بدین باشد که هیچ شیئی را نمی توان با شیئی که در رتبه مادون آن قرار دارد صورت پذیر دانست؛ نیز از یک طرف قائل بدین باشد که هیچ شیء بالقوه را نمی توان جز با تأثیر شیئی که به ذات خود بالفعل است از قوه به فعل درآورد و از طرف دیگر معقول

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

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

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

۱- ابن سینا، نجات طبع محیی الدین صبری الکردي ص ۳۱۶، مطبعة السعادة مصر، ۱۳۳۱ ه.ق؛ احوال النفس، ص ۱۱۲، چاپ مصر؛ طبيعیات شفاء فن ششم پراگ، ص ۲۳۱، طبع مصر، ص ۲۰۹/۲۰۸، و همچنین پراگ، ص ۲۳۴، طبع مصر، ص ۲۱۰-۲۱۱ و پراگ، ص ۲۴۳ طبع مصر، ص. ۲۱۸؛ اشارات ج. ۲، ص ۳۶۷-۳۶۵

۲. ابن سینا، الهیات شفاء، راجعه و قدم له ابراهیم مذکور، تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید. افست قم مکتبة المرعشی، ۱۴۰۴ ه. ق، ص ۲۳۱-۲۳۳ و ۲۴۲-۱۲۴۴ اشارات، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۵

3- ارسطو درباره نفس، ۴۳۰ الف ۱۰-۲۵.

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

۱۱. عقل هیولانی ارسطو در مورد عقل قابل یا منفعل یا ممکن که مطابق با همان عقل هیولانی است از یک طرف گفته بود که این عقل برای اینکه بتواند صور معقولات را بپذیرد باید خود آن عاری از و هر گونه صورتی باشد و از طرف دیگر، آن را فاقد مخالطت با ماده عاری از هر گونه

آلت جسمانی شمرده و تشبیه به لوح سفیدی کرده بود که چیزی بر آن نوشته نباشد. این قول و این تشبیه قابل آن بود که به دو قسم تأویل شود :

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

2- تأویل اسکندر افرودیسی که حاکی از این بود که عقل منفعل 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 ۱۱۴ ص Alexandre d'aphrodisias, Paris, E.Drog 1942

2- ر.ک اسکندر، مقالة في العقل، در شروح علی ارسطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي بيروت، دار المشرق، ۱۹۷۱م. ص ۴۲-۳۱ .

مقالات داودی

۳۲

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 می آورد^۲ و عقل هیولانی را همان نفس ناطقه انسانی در مرحله ای که هنوز بالفعل به ادراک معقولات موفق نیامده است می داند و به همین سبب نه تنها به تعین بلکه به جوهریت آن قائل است .

۱۲ علم نفس به خویشتن. به نظر ارسطو عقل منفعل برای اینکه خود معقول شود برخلاف معقولات دیگر مستقیماً تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعل در نمی آید بلکه به طور غیر مستقیم معقول می شود یعنی چون معقولات دیگر فعلیت جست و بعد از فعلیت با عقل ممکن اتحاد یافت در همان حال که نسبت بدین معقولات علم حاصل می شود علم به خود عقل نیز به واسطه آنها و به سبب اتحاد آنها با عقل پدید می آید و این نظر اگرچه به عقیده بعضی از مفسران ناشی از قول ارسطو به وحدت

عقل منفعل با عقل فعال است به عقیده بعض دیگر بدان سبب است که عقل منفعل یا عقل هیولانی قبل از اینکه معقولات را تعقل کند خود هیچ گونه فعلیت و

۱- فارابی معانی العقل؛ در الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ص ۴۲-۴۳

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

3- ارسطو درباره نفس ۴۲۹ ب ۲۸، ۴۳۰ الف ۹

33

مقاله دوم

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

اما به نظر ابن سینا، «عقل» یا «نفس ناطقه حتی در مرحله هیولانی خود که هیچ گونه ادراکی از خارج بدست نیاورده است به هیچ وجه و در هیچ حال از علم به ذات خود عاری نیست حتی اگر بالفرض از ادراک همه اشیاء ممنوع یا غافل باشد باز به خود علم دارد. ^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 میگیرد؛ به عبارت دیگر عقل ۲ 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.

می کند به همین سبب بعضی از محققان جدید^۱ نتیجه گرفته اند که به اقتضای رأی ارسطو اگر شیء عاقل مجرد محض باشد اتحاد عقل و معقول اتحاد جوهری است ولیکن در انسان که جوهر نفسانی او منطبق در ماده است اتحاد جوهری در بین عقل و معقول، خاصه در بین عاقل و معقول»، پدید نمی آید .

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

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

۱ لئون روبن کتاب درباره ارسطو، ص ۱۹۶

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

نمی تواند انحلال آن را در صورت معقول بپذیرد؛ چنانکه خود ارسطو نیز به یک اعتبار چنین خواسته بود. پس عجیب نیست اگر ابن سینا اصحاب این رأی را تخطئه و ترذیل کرده و قول آنان را از جمله خیال پردازیهای بی اعتبار بشمار آورده است.^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 نمی دانست تا ادراک آنها را مستقیماً امکان پذیر بداند. به همین سبب به عاملی که آنها را از وجود بالقوه خود در اشیاء محسوس خارج سازد و به مقام فعلیت در آورد قائل میشد؛ و این عامل را به نور تشبیه می کرد که وسیله ای برای ادراک الوان است.² اما اختصار و ابهام کلام ارسطو درباره «عقل موجب آن شد که در بین مفسران آثار او اقسام اختلافات در این باب به میان آید.

ابن سینا یکی از کسانی است که بر طبق اصول آراء خود سعی در حل این مشکلات کرده و به تبع فارابی بدین نتیجه رسیده است که عقل فعال اولاً غیر از عقل هیولانی و غیر از سایر مراتب عقل انسانی است و فراتر از افراد انسان قرار دارد؛ ثانیاً جزء عقول عشرة مفارقه و در مرحله نخستین از مراتب این عقول و مدبر عالم واقع در تحت قمر است؛ ثالثاً دارای جنبه کلی است، یعنی عقل واحدی بیش نیست که نسبت آن به همه عقول آحاد نوع انسان یکسان است؛ رابعاً نه تنها افاضه صور معقول را به عقول انسانی بلکه افاضه صور تمام

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

2- ارسطو درباره نفس ۴۱۸ ب

اشیاء را به آنها می کند، به عبارت دیگر واهب صور است؛ خامساً عقل انسانی صور اشیاء را خود با اتکاء به قوای سفلی از قبیل احساس و تخیل از مواد آنها انتزاع نمی کند بلکه این قوی استعدادی در آن پدید می آورد تا توجه و اتصال به عقل فعال حاصل کند و آن صور از این منبع به عقل افاضه شود¹ 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 می شود 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 می ماند جنبه کلی و غیر متشخص دارد؟ و آیا عقل بالقوه نیز باقی است یا فقط عقل بالفعل و به عبارت دیگر عقل فعال از خلود برخوردار است؟

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

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

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

مطلب دوم - علل اختلاف

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

1- 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 لا اقل بر حسب ظاهر، افلاطون را در پرده اختفا گذاشت. خواه بدان سبب که آثار منقول از یونانی به عربی بیشتر تعلق به ارسطو داشت؛ خواه از آن روی که بعضی از کتب افلاطونیان جدید بخطا به ارسطو انتساب یافت خواه بدان دلیل که صاحب نظران شرق تألیف و توفیق مذهب حکمین و رفع تعارض از اقوال آن دو را میسر پنداشتند و فی المثل

۳۸

مقالات داودی

فارابی رساله ای در این باره پرداخت^۱ خواه از آن راه که مشرب استدلالی آنان با کتب ارسطو الفت بیشتر توانست گرفت و فی المثل ابن سینا به تحقیر جنبه ذوقی و شعری آثار افلاطون و منافات آن با شؤون حکما تصریح کرد؛ خواه به علل و اسباب دیگری که شرح آنها خارج از حوصله این مختصر است .

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

الف - 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 میخواستند و می اندیشند سخن رانند و هر کدام با وجود اقرار به تبعیت از ارسطو وجهی را که بیشتر مطابق با مطلوب خود میدانند برگزینند و با دیگران در این باره اختلاف یابند. همین قدر میتوانیم گفت که اگر این مبهمات در آراء ارسطو یا در طرز بیان او نبود فی المثل اگر ارسطو بصراحت معلوم می داشت که قائل به بقای نفس ناطقه نیست و یا معنی جنبه الهی عقل را که در فقراتی از آثار خود بدان اشاره کرده است مبهم نمی گذاشت وضع مذهب ابن سینا در قبال فلسفه او صورت حالیه را نداشت. یا یکسره از ارسطو می گسست یا شاید بیشتر از اینها بدو

می پیوست .

ب - عبور افکار ارسطو از مجاری متعدد و متوالی، تغییراتی که تفاسیر مختلف در اصول این افکار پدیدآورد، ترکیب آنها با عناصر فکری دیگر تحولی که سیر زمان در معانی اقوال او حاصل کرد، و بالأخره خطاتی که در خلط و تلفیق کتب او با آثار دیگران ارتکاب شد بدانجا منتهی گردید که این افکار در حین وصول به ابن سینا متفاوت با آن باشد که در حین صدور از ارسطو بود. باز شاید بتوان گفت که اگر ابن سینا کتب ارسطو را بی آنکه واقف به آراء مفسران و فیلسوفانی از قبیل اسکندر افرودیسی و سیمپلیکیوس¹ و ثامسطیوس² و کندی و فارابی باشد می خواند و آنها را چنانکه در می یافت آراء او درباره «نفس» و «عقل، یا لااقل حکومت او راجع به ارسطو جز آن بود که اکنون از کتب او مستفاد می شود. فی المثل اگر اقوال اسکندر افرودیسی راجع به تعداد عقول و آراء فارابی بر مبنای همین اقوال به دست ابن سینا نمی رسید مراتب خمسۀ عقل که ذکری از آنها بدین ترتیب در کتب ارسطو نیامده است، در آثار ابن سینا ظاهر نمیشد و یا اگر عقل فعال بعد از عبور از مدارج آثار اسکندر و یامبلیکوس³ و فارابی به عالم بالا عروج نمی یافت و در نخستین مرتبه عقول مفارقه جای نمی گزید تقریباً مسلم است که ابن سینا این رأی را درباره عقل مستقیماً از کتب خود ارسطو، مأخوذ نمی توانست داشت. و قس علی هذا .

1. Simplicius

2. Themistios de Paphlagonie

3. Jamblique

مقالات داودی

۴۰

ج. ارسطو برخلاف آنچه ایرانیان می پنداشتند، در همه کتب و آثار خود درباره «عقل» و «نفس» و «بدن» و مناسبات آنها با یکدیگر یکسان سخن نگفته بلکه عقاید او در ادوار مختلف حیات در معرض تطور قرار داشته است. با اظهار آرائی قریب به آراء افلاطون آغاز کرده و سرانجام به تصنیف آثاری حاکی از مذهبی مخصوص به خود رسیده است. در طی این مسیر ابتدا حکیمی را

میبینیم که مصنف رسائل اودموس¹ و درباره فلسفه و پروتربتیکا² (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 می یابیم که خالق آثاری از قبیل درباره 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 جنبه صوری و مادی از شیء واحدی است و به سبب تعارض مفاد بعضی از این اقوال با اصول حکمت او منتهی به تشابه و ابهام در بعضی از موارد می شود. پیداست که این آثار چون به نظر ابن سینا و کسانی مانند او

1. Eudème

2. Protrepique

که می خواستند آرائی در کمال ارتباط و انسجام از ارسطو باز نمایند می رسید ، آنان را به کوششهایی ، از آن قبیل که ابن سینا در تعلیقات و مباحثات بکار برده است و می داشت تا دست به تأویل آنها ببرند و تا آنجا که ممکن بوده است به رفع اختلاف پردازند؛ یا در مورد بعضی از آنها که تأویل و تلفیق میسر نبوده است ناگزیر از نقد و جرح بشوند؛ یا بندرت بعضی از آنها را ترک و بعض دیگر را اختیار کنند و این جمله ناشی از همان عدم وقوف به تطور افکار ارسطو و تکامل آنها در ممر زمان از عهد شباب تا اواخر ایام عمر بوده است. از شواهد ترجیح بعضی از آثار ارسطو بر بعضی دیگر قولی از ابن سینا را می توان دانست . که در نخستین فقره از تعلیقات خود بر کتاب نفس ارسطو¹ آورده و این کتاب را از حیث دقت برهان و لطف مذهب مادون دیگر کتب او که در اجزاء علم طبیعی شمرده است؛ و کتب طبیعی از آثار دوره افلاطونی یا دوره ای از حیات ارسطو است که حد فاصل عهد افلاطونی با عهد ظهور آراء اختصاصی اوست و ناگزیر، به سبب

وجه تمایز آراء او در این دوره از حیات خویش درباره روابط نفس و بدن در نظر ابن سینا می بایست مرجح بر کتاب نفس باشد. چه در این کتاب اخیر نفس از مقام علوی خود فرو می آید و برخلاف آنچه ابن سینا می خواهد 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 بوده است و این کتاب چنانکه اشاره شد

1- ارسطو عند العرب، ص ۷۵ فقره آ؛ عقل در حکمت مشاء، ص ۳۶۸

۴۲

مقالات داودی

جزء آثار اول ، یا لا اقل ، 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 این حکیم تدوین یافته و این عهد به منزله معبری برای انتقال فکر افلاطونی به مذهب اختصاصی او راجع به عقل و نفس بوده است و ارسطو در آثار این دوره هنوز نفس را من حیث المجموع مجرد از بدن و قائم به خود می دانسته و به همین سبب 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 میشود و یا به سبب این است که تأویل اقوال ارسطو بر طبق مشرب افلاطونی افکار فلسفی ابن سینا را با معتقدات اسلامی او مطابقت 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 می رود. معاد جسمانی را به صریح قول خود قابل اثبات از طریق علم و عقل نمی دانست و تصدیق آن را موقوف به قبول نص کلام مصدق و اتباع دین حق می شمرد پس ناگزیر می بایست 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 می داشت 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 لااقل در اوایل عمر خود تصریح نماید. اما معتقدات دینی او اجازه نمی داد که آراء ارسطو را چنان تفسیر کند که مانند بعضی از مفسران فنای نفس انسانی یا مانند بعض دیگر، عدم تشخیص آن را بعد از فنای 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 نمی توان داشت اما آیا می توان گفت که معتقدات دینی او صبغه عرفانی داشته یا در اواخر ایام چنین صبغه ای به خود گرفته است؟

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

4- توجه به همه این احوال و عوامل نمی تواند نظر اهل تحقیق را از تأثیر دهای شخصی ابن سینا و ذوق مبدع و فکر خلاق او باز دارد. و به هر صورت تأثیر شخص او از علل مهم افتراق مذهب وی در بعضی از مطالب با مذهب ارسطو در نظر هر کسی که به مقایسه آراء این دو تن پردازد خواهد بود.

3

آراء یونانیان درباره جان و روان

چنین می نماید که آدمی از آگاهی ای که به وجود خویشتن یافته و خود را در جهان به چیزی شمرده است به وجود «نفس» پی برده باشد منتهی در اوایل حال این امر را نسبت به همه اشیاء تعمیم می کرده و همه چیز را دارای نفس می دانسته است.^۲ قوای مرموزی را در همه جا حاضر و مؤثر می پنداشته و پیروزیها و شکستهای خود را به تأثیر این قوی منسوب می داشته و به همین سبب از طریق مناسک دینی یا آداب سحری در تسخیر این قوی می کوشیده است. یونانیان نخستین نیز چنین بودند گمان می بردند که همه چیز دارای «نفس» یا روح است. آنچه را که اصل حیات در جانداران است به صورت سایه ای مصور می ساختند یا در قالب اشباح در می آوردند. تصویر

نفس را مشابه با بدنی که جایگاه اوست می‌شمردند، منتهی رقت و لطافت آن را بیشتر میدانستند و سبک سیر و رنگ پریده و بخارگونه

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

2. Animisme.

مقالات داودی

۴۶

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

در اشعار اومیروس (هومر)^۳ نفس را از جنس ماده دانسته اند و بران رفته اند که چون آدمی بمیرد جان او از راه دهان به بیرون می رود یا با خونی که از زخمی جاری می شود بدر می آید تا به جهان دیگر (هادس)^۴ رخت بربندد و در آنجا بر سرنوشت خود بگردد. 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 می کند و این سخنان را در این باره بر زبان می راند مرگ که همه چیز را بانجام می رساند بر او چیره می شود جان او از تن بدر می آید و به جهان دیگر پرواز می کند و در این دم که نیرو و جوانی را از دست می دهد بر سرنوشت خود می‌گردد. در این داستانها از پاداش اخروی سخن به

میان نمی آید. تنها چیزی که آدمی را به نیکومنشی و آزاده خویی در این جهان وامی دارد نام و ننگ است. مرد دلاور دادگر هیچ گونه امیدی -

1- کلمه Psyche در لغت هم به معنی «نفس» و هم به معنی «پروانه» آمده است.

2- (نَفْثَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي) [الحجر: (۲۹)] و (فَفَقَحْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا) [الأنبياء: ۱۹۱]

6. Iliade

5. Patrocle

4. Hadès

3. Homère

7. Hector

8- هومر قرن هشتم پیش از میلاد) ایلیاد ia ۱۶ ، ۸۵۰ ، ترجمه سعید نفیسی تهران، نگاه 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 نمی رسد. چنانکه روان آخیلوس^۱ با اینکه بر جهان مردگان حکم می راند به اودوسئوس^۲ خطاب می کند و زندگی در کالبد گاوی را در کشتزار دهقانی بینوا از فرمانروایی بر جهان مردگان بهتر و والاتر می شمارد.^۳ بر حسب این اشعار جان مانند تنی است که نادیدنی باشد و پس از مرگ تن مانند سایه ای از او بجای ماند سرآغاز این تن نامعلوم است و آنچه او از آن برخاسته است ناگفته می ماند ولیکن پیداست که برحسب این آرا بازگشت مردگان بدین جهان ممکن نیست و از همین رو زندگان هرگز پروای مردگان را ندارند و چیزی نذر آنان نمیکنند و آئینی به یاد آنان برپای نمی دارند زیرا که زندگی راستین را زندگی در همین جهان می پندارند .

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

به آهنگ طنبورها و مزمارها 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 هیجانی که در این آئینها به مردم دست می داد در کشانیدن آنان به عالم عرفان تأثیری بسزا داشت. جذبه ای که می یافتند گاهی به خُلسه 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 دیونوسوس¹ خدای شعر و شور و شراب نسبت داشت و اُرفنیان² کسانی بودند که در حدود قرن ششم قبل از میلاد آن را ثبات و قرار بخشیدند و در شبه جزیره آتیکا³ و جزیره صقلیه (سیچیلیا) و جنوب ایتالیا ترویج کردند.

دیونوسوس پسر زئوس⁴ و پرسوفان⁵ بود که می کوشید تا با تشکل به اشکال مختلف از دست تیتانها رهایی یابد. سرانجام در زمانی که به صورت گاومیشی درآمده بود تیتانها او را یافتند و دریدند. زئوس صاعقه ای بر تیتانها فرود آورد و آنان را به آتش قهر خود سوزاند 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

4. Zéus

Orphée منسوب به ارفئوس Orphiques

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

5. Présophane

6. Titans

می برد. از اینجا بر می آید که بر طبق این اساطیر وجود آدمی زائیده گناه بوده گناهی که در برابر خدا ارتکاب شده و بدان سبب اصل «خیر» با اصل «شر» در وجود او بهم آمیخته است و از اینجا کثرتی در برابر وحدت پدید آمده است و غایت وجود انسان باید زوال این کثرت و بازیافتن یگانگی نخستین باشد پس حق آن است که تن را که عنصر تیتانی است گوری برای روان که اصل الهی دارد بدانند و برخاستن از این گور را غایت قصوای وجود انسان بخوانند، ولیکن ناگفته نماند که در نظر اینان نفس چون از تنی دوری گزینند در تن دیگر جای می گیرد. پس به هر صورت از گور تن برخاستن امکان نمی پذیرد مگر اینکه آدمی به پارسایی خو کند و از این راه به تزکیه نفس پردازد . پس تنها کسی که حیات ارفه ای در پیش گیرد و از لذت جسمانی و رغائب مادی دل بردارد نفس او میتواند این رهایی را بازیابد و چون سرانجام از قید تن رها شود در بزمی درآید و از این بزم آسمانی سرخوش و سرمست پر گیرد و در میان ستارگان به پرواز آید تا به زندگی جاوید رسد. گویا بتوان تعالیم فیثاغورس^۱ متولد به سال ۵۷۰ ق. م و اتباع او را از تأثیر کیش ارفه ای متأثر دانست، منتهی اتباع این حکیم این تعالیم را با آراء علمی و عقلی استاد بهم آمیختند و صورتی مخصوص بدانها بخشیدند .

مقارن با ظهور این افکار که جنبه عرفانی داشت و محاط به رموز و اسرار بود تفکر عقلی در ایونیا^۲ نُضج گرفت و فیلسوفان پیش از

1. Pythagore

2. Jonie

مقالات داودی

۵۰

سقراط که محققان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپایی بسیار مهم و مؤثر می شمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه^۱ تا هیدگر^۲ قدر و مقام ارجمندی برای آنان قائل اند به ظهور رسیدند. در این عهد فیلسوفان را توجهی به تحقیق درباره انسان و وضع او در جهان نبود و این بحث بعداً با ظهور سوفسطائیان به میان آمد، بلکه انسان را از آن لحاظ که محاط به طبیعت است یا بهتر بگوییم طبیعت و انسان را بدون تفکیک از یکدیگر و به عنوان مجموعه وجود یکجا و یکسره می دیدند و می شناختند .

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

پس از او، آناکسیماندروس^۵ (متولد به سال ۶۱۰ ق. م.) این طبیعت اصلیه را امری غیر معین و «غیر متناهی دانست که اشیاء با دگرگون شدن آن یا با جدا شدن از آن بوجود آمده است. این گسستن از اصل را به نوعی از عصیان تعبیر کرد و از این لحاظ شاید تحت تأثیر

1. Nietzsche (1844-1900)

3. Thalès de Milet

2. Martin Heidegger (1889-1976)

4. Physis

5. Anaximandre

عقاید اُرفه ای قرار 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 می آمد که شامل «هوا» و «فضا» و «باد» و «بخار» و «مه» بود. این حکیم نخستین بار به مزیت این عنصر و اهمیت آن از لحاظ ضرورتی که برای حیات دارد توجه یافت و نظریه او مقدمه ای برای پدید آمدن مفهوم «نفخه» (پنوما)^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 دگرگون شد. نفس جزئی از طبیعتی که مبدأ اشیا 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 می گیرند امکان ظهور یافت و آن اینکه اگر نفس هر شخصی جزء منفصل از کل باشد، ناچار بعد از مفارقت از بدن به اصل خود باز

می گردد یعنی به «نفس عالم یا طبیعت کلیه می پیوندند و بدین ترتیب خلود نفس هر یک از اشخاص انسانی تحقق نمی یابد .

فلسفه یونانی در دوره پیش از سقراط با ظهور هراکلیتوس³ (متوفی در حدود ۴۸۰ ق.م.) به اوج اعتلای خود رسید. هراکلیتوس مؤسس «جدال عقلی» (دیالکتیک) بشمار می رود و بدین سبب در

1. Anaximène

2. Pneuma

3. Héraclite

4. Dialectique

مقالات داودی

۵۲

فلسفه هگل¹ و اخلاف او بر آراء این حکیم وقعی بسیار گذاشته شده است. فلسفه او و فلسفه پارمنیدس را می توان به منزله دو قطب مخالف بشمار آورد که تفکر غربی مدام در بین آن دو در نوسان بوده است. هراکلیتوس قائل به این است که تحرکی که در سرشت جهان است موجب تکثر صور اشیا می شود. پس «تغیر» و «تکثر» امری اصلی و ذاتی است نه فرعی و عرضی همه چیز همیشه در همه جا در صیرورت است و نیرویی که محرک چنین صیرورتی است مقرر خود را در عنصری گرم و خشک دارد. این عنصر گرم و خشک همان «آتش» است که خود آن را تنها به صورت جنبش مدام می توان تصور کرد آراء هراکلیتوس را درباره «نفس بدشواری میتوان بیان نمود. بدو نسبت داده اند که گفته است که هر چیزی که محیط بر ماست دارای شعور است و مؤید این قول قطعاتی است حاکی از اینکه هراکلیتوس آتش جهانی را همان «عقل» (لوگوس)³ می داند نیز گفته اند که او وجود عقل را در آدمی ناشی از این می شمارد که ما از طریق تنفس عقل الهی را بدرون خود فرو می کشیم. در حالت خواب چون دریچه های حواس مسدود است و نفسی که در ماست تماس خود را با محیط از دست می دهد و ارتباط این دو تنها از راه تنفس باقی می ماند و بدین سبب غفلت بر ما عارض می شود در بیداری چون نفس ما می تواند دوباره از منافذ حواس چنانکه گویی از دریچه هایی به بیرون بنگرد با روحی که محیط بر اوست اتحاد می پذیرد و قوه عقلیه را باز می گیرد .

1. Hegel (1770-1831).

2. Devenir

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 بالاخص دارای عقل نیست بلکه چون محیط زندگی او از عقلی عام برخوردار است خود او نیز از این مایه سهمی دارد. دیگر اینکه انسان که «عالم صغیره است ترکیبی از عناصر متضاد طبیعی است و چون شأن طبیعت حرکت است انسان نیز به جمله وجود خود متحرک است و این حرکت مانند حرکت طبیعت راهی به سوی بالا و راهی به سوی پایین دارد. حیات مانند رودخانه ایست که هم میتوان در آن فرو رفت و هم نمی توان چنین کرد. دیگر اینکه اصالت صیورورت اقتضا میکند که انسان هم معدوم باشد و هم موجود هم مرده و هم زنده هم خفته و هم بیدار هم پیر و هم جوان و این اضداد جای خود را پیوسته به یکدیگر واگذارد. دیگر اینکه چنین تعبیری ناگزیر با قول به نسبیت ملازمت می یابد و برحسب 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 می سازد؛ روح آدمی یا به عبارت دیگر آتش هستی او نیز چنین است یعنی مرگ آدمی به منزله خاموش شدن آتش نفس اوست. نفوسی که خود را به دست لذات می سپارند خود را رو به مرگ می برند زیرا که لذت نفس در تر شدن اوست یعنی در گراییدن آتش هستی او به خاموشی در آب است. نفس حکیم و صالح نفسی است که خشک بماند، یعنی هرگز گرایش خود را به آتش از میان نبرد البته در جهت مخالف، یعنی در حین غلبه آتش بر آب نیز مرگ پیش می آید. منتهی چنین مرگی موجب می شود 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 انداخت¹.

برخلاف هراکلیتوس پارمنیدس² قرن پنجم ق. م.) «ثبات» را لازمه وجود و وصف بارز حقیقت می شمرد. 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 متعادل از حرارت و برودت است و چون این ترکیب به نسبت های مختلف ممکن

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

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

آلکمئون¹ 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 وظائف الأعضاء» بود و لاشه های جانوران را تشریح می کرد شریان را از ورید تمییز داد و نخستین را مجرای خون و دومین را خالی از آن دانست. اما این تمییز دوباره پس از وی مورد غفلت علما قرار گرفت در شناختن طرز عمل حواس نیز مطالعه کرد. مجاری یا معابری را که رابط اعضای بدن با مغز است کشف نمود و حال آنکه تا آن روزگار هنوز کسی اعصاب را نمی شناخت به اهمیت مغز در عمل احساس پی برد و حال آنکه پیش از وی قلب را مرکز احساس میدانستند پس از او افلاطون و بقراط رأی او را معتبر گرفتند ولیکن امپدکلس و ارسطو و رواقیان دوباره به رأی پیشینیان

Alcméon de Crotone

.1

مقالات داودی

۵۶

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

امپدکلس (انباذ قلس)¹ (متولد به سال ۴۹۴ ق. م.) درباره نفس نظری داده است که آثار عقاید ارفئیان در آن پیداست و با نظر ایونیان که مبتنی بر جهان شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقر 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 مایه می گرفت از مقر سعدا طرد شدند و به جهان خاک فروافتادند در این جهان در گردباد عناصر گرفتار آمدند و مجبور بدان شدند که مدام از بدنی به بدن دیگر هجرت گزینند تا روزی بیاید که به نجات غایی فرارسند. پس باید روزگار را به پاکی و پارسایی بسزبند تا بتوانند به مرتبه خدایان بازگردند. حتی امپدکلس می پنداشت که گویی هستیهای گذشته خود را بیاد می آورد چنانکه خود در

این باره میگوید: من پسری بودم دختری بودم بوته ای بودم پرنده ای بودم ماهی بی زبانی در دل دریا

2 «مهر» و «کین» در نظر امپدکلوس انبادقلس دو نیروی محرک جهان بشمار می رفت .

Empedocle d'Agrigente، به اصطلاح حکمای اسلامی انبادقلس

مقاله سوم

57

بودم¹ و بدین قرار تناسخ را شامل حیات نباتی نیز می داند. این نظریه عرفانی را درباره نفس با نظریه طبیعی خود درباره عالم و اختلاط عناصر اربعه می آمیزد.

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

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

اختلاف در بین این عناصر آمزجه مختلفه افراد پدید می آید و از اختلاف آمزجه اختلاف در خصائص^۱ حاصل می شود. پس ساختمان بدن است که در حیات نفسانی اثر می گذارد و چگونگی این حیات را باید با چگونگی ساختمان بدن تبیین کرد .

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

آناکساگورس^۲ (متولد در حدود ۴۶۰ ق. م.)، در مقابل نظر ایونیان که می گفتند که ماده در خود قوه ای دارد که محرک آن است قول دیگری آورد که میتوان آن را دیباجه ای بر کلام افلاطون دانست. آناکساگورس قائل شد که نظام جهان را مبدای است مفارق از جهان و عناصر آن این مبدأ عقل^۳ است. البته در نظر او تجرد این مبدأ به درجه ای که در فلسفه افلاطونی بدان منسوب می دارند نیست بلکه عقل عبارت از امری است سیال در سراسر جهان و شاید آن را بتوان روح عام عالم شمرد. به هر صورت او این عقل را با «خدا» یکی می دانست و آن را مبدای می شمرد که در همه جا به کار است و موجب می شود که هر چیزی که زنده است از نبات و حیوان و انسان جان بیابد و به جنبش درآید و اختلاف صور متعدد حیات در انسان و حیوان و نبات تنها در اختلاف درجه برخورداری آنها از تأثیر چنین عقلی است. حتی گویی گیاهان را نیز دارای شعور

1. Caractères

2. Anaxagore de Clazomène

3. Nous

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

در نظر او عقل، از یک طرف مستقل و مفارق و نامتناهی است و با هیچ چیز مختلط نیست و تنها به خود و در خود وجود دارد و از طرف دیگر به انواع مختلف موجودات آلی که از اختلاط عناصر پدید می آید پیوسته است. او نیز مانند امپدکلس قائل به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی بود اما برخلاف این حکیم ادراک را نتیجه تأثیر مشابه بر مشابه نمی دانست بلکه حاصل از تأثیر ضدی بر ضد دیگر می شمرد. به نظر او در هر شیئی جزئی از هر شیئی وجود دارد. از این اصل نتیجه می گرفت 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 می افتد؛ چنانکه سرد را با گرم می شناسیم و شیرین را با تلخ در می یابیم نیز می گوید که ادراک اگر کیفیتی که منشأ آن است شدید اشد رنج آور است و روی هم رفته هر احساسی با رنجی همراه است که عادت آن را خفیف می سازد .

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

دیوگنس^۱ (متولد در حدود ۴۶۹ ق. م.) که با حوزه آناکسیمنس نسبت داشت «هوا» را مبدأ عالم می دانست 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 می شود. نفس در موجودات زنده از هوایی گرمتر از هوای جو و سردتر از هوای محیط بر خورشید حاصل می آید. دیوگنس این هوا را دارای همان خصوصیاتی می دانست که آناکساگورس به عقل منسوب میداشت و شاید از این لحاظ تحت تأثیر آراء همین حکیم قرار گرفته باشد. هوا چیزی است مشابه «خدا» که هم بزرگ و هم توانا و هم جاوید و هم دانا است. 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 کنوس² به میان می آید تحت تأثیر اقوال دیوگنس حاصل شده و بدین واسطه نظر بقراط طبیب با رأی آنا کسیمنس حکیم ارتباط جسته است .

1. Diogène d'Apollonie

2. Céos

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

سر حلقه این اطباء بقراط بود .

بقراط¹ (متولد به سال ۴۶۰ و به قولی متولد به سال ۴۵۰ ق.م.) به اخلاط اربعه قائل بود و امزجه دموی و بلغمی و صفراوی و سوداوی را برحسب غلبه هر یک از این اخلاط در یکی از افراد می دانست. می گفت که طبیعت همواره برای حفظ تعادل اخلاط یا اعاده آن در کار است و طبیب مکلف است که خلط ضعیف را تقویت کند و خلط غالب را به حد اعتدال بازگرداند. وجود انسانی را وابسته به طبیعت می شمرد و وجدان را جدا از جهان نمی دانست. به تأثیر اختلاف اقالیم، مثل تأثیر اختلاف فصول و خاک و هوا و آب در وجود افراد انسان قائل بود، علی الخصوص هوا را عنصر اصلی مؤثر در وضع مزاجی انسان می شمرد عناصر سه گانه حیات را خوردنی و نوشیدنی و «نفخه» یا خود «هوا» میدانست و نفخه حیات را در سراسر جهان منتشر و بر آن

حاکم می انگاشت. برخلاف بعضی از حکما که نام بردیم مقر حقیقی عقل و مرکز مجاری مختلف حواس را مغز می دانست .

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

1. Hypocrate de Céos

مقالات داودی

۶۲

تأسیس آنها بر بعضی از اشیا و امور گذاشته باشند، واکنشهای روانی پدید می آورد و به همین سبب احوال مزاجی سکنه بلاد یونانی آسیا، که طرز اداره مدینه در نظر آنان مبتنی بر اصل آزادی افراد است با احوال تبعه دول مستبده تفاوت دارد خلاصه در رسائل بقراطی انسان موجودی دانسته شده است که در او دو جنبه بدنی و اخلاقی یا دو لحاظ طبیعی و اجتماعی با یکدیگر ارتباط دارد و کمال مطلوب اخلاقی نیز از آن لحاظ که محرک حقیقی اخلاق انسان و حافظ حکمت اوست در احوال او اثر 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 میدهند 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 تجدد علمی و ادبی اروپا¹، 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 شناسایی² 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 می شمرد .

بزرگترین سوفسطائیان پروتاگوراس¹ (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 شیلر² در این جمله انسان را به معنی کلی و نوعی آن گرفته و پروتاگوراس را از این حیث پیشرو کانت³ شمرده اند. بعضی دیگر به تبع افلاطون منظور از آن را فرد انسان دانسته و این قول را به منزله قول به مذهب اصالت نسبیت⁴ به معنی [مذهب] اصالت فرد⁵ 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 می کنند⁶ با صرف نظر از این تفاسیر آنچه به هر جهت از این جمله می توان دریافت اینکه شناسایی بدین معنی نیست که آدمی اشیایی را که خود آنها جدا از ادراک او وجود دارد، به همان نحوی که وجود دارد ادراک نماید؛ بلکه تأثیر شخص مدرک در کیفیت ادراک او از اشیا انکار ناپذیر است. بدین ترتیب پروتاگوراس در مقابل

1. Protagoras

3. Kant (1724-1804)

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

4. Relativisme

5. Individualisme

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

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

او را می توان از اصحاب مذهب اصالت اسم^۱ نیز محسوب داشت زیرا که مفهوم کلی را علامتی می دانست که با آن می توان چندین تأثر فردی را در یک جا و به یک عنوان جمع آورد . دیگر از سوفسطائیان گرگیاس^۲ (متوفی به سال ۳۸۰ ق. م.) است. بدو این گفته را نسبت داده اند که هیچ چیز وجود ندارد، اگر نیز موجود باشد قابل شناختن نیست اگر نیز شخصی آن را بشناسد. انتقال آن به شخص دیگر امکان نمی یابد گرگیاس را بدین ترتیب فیلسوفی نیست انگار دانسته و طرز تفکر او را مغایر پروتاگوراس شمرده اند. اما اگر از لحاظ فلسفی چنین مغایرتی در میان این دو سوفسطایی باشد رأی آن دو راجع به ادراک از لحاظ روانشناسی چندان مغایر یکدیگر نیست؛ زیرا که گرگیاس

نیز ادراک را حاصل امتزاج دو عنصر خارجی و ذهنی میدانست در قول مذکور جزء سوم آن بسیار اهمیت دارد؛ زیرا که او در این جزء قصد این دارد که بگوید که دو شخص در یک وضع و حال قرار ندارند و آنچه یکی از آن دو احساس می کند خاص خود اوست و مستقیماً قابل انتقال به شخص دیگر نیست و از طریق تکلم که وسیلهٔ چنین انتقالی است تنها میتوان بعضی از علائم خارجی کلی را که فرض کرده اند که حاکی از احوال عمومی روحی است، نشان داد لا غیر .

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

1. Nominalisme

2. Gorgias

مقالات داودی

۶۶

اخلاقی ملحوظ داشت. به جای فرد - بدان معنی که در روانشناسی جدید آورده اند - شخص را - باز به همان معنی که اخیراً اصطلاح کرده اند قرار داد. «نفس» را به جای اینکه مانند ایونیان مبدأ حرکت و حیات بداند از جنبه عقلی و اخلاقی مورد توجه ساختن 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 می توان و باید تابع اصولی دانست که برای وجود انسان از لحاظ کلی و از آن حیث که هر شخصی دارای ذاتی است که مخالف با ذوات افراد دیگر نیست معتبر باشد و در تعیین اعتبار اعمال باید از احوال گذران و ناپایدار فارغ بود از اینجا بر می آید که در نظر سقراط چیزی که برای کسی نیکو یا درست باشد باید آن را برای دیگران نیز چنین دانست و با این قول ارزشهای کلی در افعال آدمی منظور نظر قرار گرفت .

اما درباره «نفس» و ذات آن و مبدأ آن و غایت آن تفکیک آراء سقراط و افلاطون از یکدیگر میسر نیست و آنچه به هر جهت می توان گفت اینکه رأی سقراط مستلزم ایمان فلسفی به جنبه 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 می شود. بر طبق چنین نظری انسان موجودی است که به سعادت شوق می ورزد و این اشتیاق مبهم مبنای تمایلات اوست. به همین سبب او باید این نکته را بفهمد و بپذیرد که تنها «خیر» است که می تواند 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 می گوید می دانم که هیچ نمی دانم گفته او بدین معنی است که تضاد در بین جست و جوی «لذت» و «قدرت» و جست و جوی «خیر» و «عدالت» تنها برحسب ظاهر است و از عدم تمییز خیر حقیقی که تنها ضامن سعادت آدمی است ناشی می شود عمل صحیح عملی است که علمی صریح راهنمای آن باشد و مامایی سقراطی وسیله ایست که ما را به چنین علم صریحی درباره خیر برساند.

اما مباحث خاص روانشناسی و مطالعه تعارضاتی که در بین غرائز حیوانی و وجدان اخلاقی رخ می دهد در حکمت سقراطی¹ محلی ندارد؛ زیرا که در این حکمت وجدان واحد ثابت نوع انسان را قصد کرده اند یا خود شخصی از انسان را که مثل خود سقراط از قدرت بدنی و سلامت اخلاقی به حد کفایت برخوردار باشد و قدرت عقلی

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 بهره مند باشد.

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

اگر آراء سقراط و افلاطون را بتوان از یکدیگر تمییز داد باید گفت که نظر سقراط درباره نفس دارای جنبه اخلاقی است و حال آنکه افلاطون «نفس» را از لحاظ علم الوجود^۲ ملحوظ می دارد. بنابر این مجموعه آراء افلاطون را درباره نفس نمی توان روانشناسی نامید، بلکه بدانچه امروز مابعد روانشناسی^۳ می گویند نزدیکتر است. افلاطون می گوید: «نفس» جنبه ای از وجود ماست که الهیت آن از همه جنبه های دیگر بیشتر است و همچنین نفس اخص اموری است که به ما تعلق دارد^۴. تا زمان افلاطون هیچ کس حتی آناکساگورس

۱ افلاطون، گریاس ۲۷۹

۲ یا هستی شناسی در ترجمه Ontologie

افلاطون نوامیس (قوانین) ۷۲۶۷

3. Métapsychologie

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 برحسب 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 بهره مند است فنا را بدو راهی

نیست... چون چنین باشد حیات نفسانی مستقل از حیات بدنی است. نفس حاکم بر بدن و مدبر حرکت آن است چنانکه نفس عام عالم نیز که نفس خاص آدم را جزئی از آن باید شمرد مدبر جسم عالم است. نفس چون به عالم اجسام هیوط کرده است خود را در این خاکدان با ماده و صیورورت همراه میبندد و لکن از این جسم که مسکن اوست و از مقتضیات آن چنانکه گویی از زندانی قصد آزاد شدن دارد سرنوشت او این است که چندان جسد را ترک کند و بدان بازگردد تا با عبور از مراحل مختلف آماده بازگشت به جایگاه خود باشد و شرط چنین رجوعی فراغ از عالم مادی است. بدین ترتیب کشاکشی در درون آدمی در میان دو کشش پدید می آید از یک سوی زندگی خاکی او را به خود میخواند ولیکن نمی تواند عطش او را مرتفع سازد. از سوی دیگر اشتیاق به مطلق و

1- افلاطون فایدون، ۸۰-۹۶؛ جمهوری، ۴۴۳-۴۴۶ IV

۷۰

مقالات داودی

تذکار مُثل موجب اعتلا به ماوراء لذائذ بدن و فرار از متاع غرور می شود. با سیر جدالی عقل¹ می توان 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» می گرداند، 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 می پذیرد و نه کسی می میرد عالم طبیعت قدر و وقع خود را از دست میدهد و دیگر قادر به اغوای آدمی نمیشود. «مرگ» آنگاه که سیر جدالی عقل و عشق بسر رسیده است پیام آزادی است و مژده بازگشتن به موطن اصلی و بازیافتن آرامجای حقیقی است .

افلاطون تقریر میکند که چگونه «نفس» به «عالم کثرت» و «صیورورت» فروافتاده است. کیفرها و پادشاهی را که در جهان دیگر در انتظار اوست بر می شمارد؛ اما خود می گوید 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 هادس² فرو می افتند تا اجرای را که شایسته آنهاست دریابند. بعضی به عذاب مخدّ دچار میشوند و بعضی دیگر پس از دیرزمانی فروماندن در آن جهان بدن حیوانی یا انسانی را بر می گزینند تا دوباره بدان بازگردند و چگونگی زندگی پیشین آنان در برگزیدن زندگی نو اثر می گذارد .

1. Dialectique

2. Hadés

مقاله سوم

۷۱

افلاطون بر پروتاگوراس که هر معرفتی را از احساس ناشی می دانست خرده میگرفت در نظر او «علم» قابل تأویل به احساس نیست. اگر چنین میبود بیمار که بیماری خود را احساس میکند می بایست بهتر از طبیب آن را بشناسد علم که از ثبات برخوردار است با احساس که مدام در تغیر است مغایرت دارد با همه بی اعتباری که افلاطون برای حس قائل بود می کوشید تا در مورد آن نیز، برخلاف پروتاگوراس به اصالت حرکت قائل نباشد خواس را بر حسب درجات متفاوتی که هر کدام از محسوسات از خارجیت¹ برخوردار است از هم تمییز می داد و نتیجه می گرفت که احساس از هر جهت تابع تغیر ذهنی شخص نیست بلکه با احساس به دریافت عین اشیا نیز می توان نائل شد و بدین ترتیب قائل به ثباتی در احساس بود. یعنی در نظر او با همه تغیری که در شیء یا شخص پدید می آید، احساس از خود شیء نیز حکایتی دارد. مثلاً اگر رنگ شیء از آتش نمی بود و بر روی آتشی که در چشم است اثر نمی گذاشت هیچ گونه ادراکی از رنگ حاصل نمی شد². اگر بگوییم که هر احساسی از هر جهت مستقل از احساسهائیست که قبل از آن رخ داده است و هیچ گونه ارتباطی با آنها ندارد، به راه اغراق رفته ایم با همه این هر ادراکی مستلزم درجه ای از ثبات است و اگر اشیا در تغیر دائم می بود نفوس را هیچ گونه ادراکی از آنها حاصل نمیشد وانگهی در شناسایی اصالت با احساس نیست بلکه با عقل است و رأی افلاطون را درباره عمل

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

عقلی انسان از آراء او در خصوص مابعدالطبیعه جدا نمی توان ساخت .

«تمثیل مغاره» و «نظریه تذکر»¹ ما را متوجه می کند که چگونه نفس با تذکر اصول اشیا که در عالم اعلی دریافتیافته است به ثبات رهنمون می شود .

افلاطون در رساله منون باز می نماید که سقراط برده ای نادان را راهنمایی می کند تا خود او بتواند راه حل یکی از مسائل هندسی را بازیابد² و از اینجا نتیجه می گیرد که انسان طرق حل مسائل را در عقل خویش نهفته دارد. بدین معنی که آنها را در حیات پیشین خود دریافتیافته است و در این جهان کافی است که وضعی پیش آید که آنها را بتواند دوباره بیاد آورد همین امر است که نفس را موفق می دارد که از مرحله ظنون فراتر رود و به علم حقیقی نائل آید. از اینجا بر می آید که نفس انسان در نظر افلاطون فعلی مخصوص دارد که فطری اوست و از راه تجربه حاصل نمیشود و آن قدرت به حکم و استدلال یا خود همان فعل عقلی است. می دانیم که در نظر افلاطون تفکر ریاضی تا چه اندازه اهمیت دارد با چنین تفکری است که ذهن انسان می تواند در ورای ظواهری که از حیث مقدار متفاوت و متغیر است نسب ثابتی اجزاء جسم را بازیابد ریاضیات مجموعه روابطی است که بر اصولی که ماهیت آنها از هر جهت معلوم است متکی است مثل تعاریف اعداد زوج و فرد یا سطوح و خطوط و زوایا ... اما خود این اصول را نمی توان

1. Reminiscence

و آن مسأله این است چگونه میتوان مربعی دو برابر مربع مفروض بنا کرد $d^2 - 2a^2$ 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 مرحله ای وارد می شود که می تواند معانی حقیقی همه چیزهایی را که وجود دارد

کشف کند و اصول کلیه و مبادی اولیه ای که شناسایی جهان را در ذات خود ممکن می دارد معلوم او میشود در این مقام معرفت حسی جزئی شخصی یکسره از میان می رود .

افلاطون با اینکه درباره تجرد نفس تأکید می کند و نسبت آن را به بدن مثل نسبت ملاح به کشتی میداند بحث درباره معرفت او را بران میدارد که درباره مناسبات نفس و بدن و درباره حیات آلی انسان نیز تحقیق کند می گوید که نفس در جریان هجرت های خود از بدن و رجعت های خود بدان تحت تأثیر بدن قرار می گیرد و این امر وصول او را به غایت تقدیر خود بتعویق می اندازد. پس در اینکه نفس را با بدن مناسباتی است تردید نمی توان داشت اما تعیین و تعریف این مناسبات آسان نیست. در رساله فدروس نفس را به عرابه ای با دو اسب . که راننده ای آن را میراند تشبیه می کند در این تشبیه شخص راننده نمایشگر قوه عاقله است یکی از دو اسب علامت قوه اراده قوه غضبیه و دیگری نماینده قوه شهویه است.¹ تشخیص قوای سه گانه نفس در رساله جمهوری نیز دیده می شود و در آنجا مقر عقل را سر و مقر اراده را سینه و مقر شهوت را شکم می داند. بدین ترتیب علم النفس و علم وظائف الأعضاء در مذهب افلاطون مبتنی بر قبول

1- افلاطون فدروس (فایدروس)، ۲۴۶

اصل غایت می شود¹ چنانکه در هر کدام از این دو علم قصد آن را می کند که بگوید که چرا هر کدام از اجزاء سه گانه نفس در مکانی مخصوص متمایز از مکان دو قوه دیگر جای دارد. «قوه عاقله که جنبه الهی نفس است بدان سبب در سر جای گرفته است که گردن مقر او را از سینه جدا سازد و در نتیجه تا ممکن است از تأثیر دو قوه دیگر نفس یا خود دو نفس پست تر دیگر در امان باشد. و چون یکی از این دو نفس بالطبع اشرف از دیگری است نخستین در سینه جای دارد که به سر نزدیکتر است و گردن و حجاب حاجز از دو سمت آن را محدود میسازد. این قوه در این مکان می تواند 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 می گیرد و از آنجا به رگها می افتد و در ریتین سرد میشود هوا» یا

«نفخه»² از دهان وارد می شود و از راه ریتین به قلب میرسد و از آنجا در سراسر بدن به گردش در می آید و به تنظیم حیات و تعدیل قوای آن نظارت می کند.

در نظر افلاطون نفس عاقله هر فردی از افراد انسان از خلود برخوردار است و از اقوال او بر می آید که تنها همین قوه از نفس است. که فنا نمی پذیرد درباره جدایی «نفس» از بدن می گوید..... رشته های زندگی سست می شود و روان آدمی که به حکم طبیعت آزاد شده است شادمانه به پرواز در می آید آنچه برخلاف نظام طبیعی باشد

1- افلاطون، تیمائوس ۶۱-۸۶

2. Pneuma

مقاله سوم

۷۵

دردآگین است ولیکن آنچه به حکم طبیعت فرامی رسد شیرین است. از این رو مرگی که به دنبال بیمار شدن یا زخم خوردن فرا رسد سخت است ولیکن مرگی که با کهنسالی آدمی را دریابد و او را به غایب خود راهبر باشد آسانترین مرگهاست و بیش از آنچه غم بیاورد شادی می بخشد¹. نیز می گوید که نفسی که از حقیقت الهی برخوردار باشد بیم از آن ندارد که در لحظه جدایی از بدن به باد فنا سپرده شود.^۲

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

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

1- افلاطون، تیمائوس، ۸۱،،

2- افلاطون، فایدون، ۸۴ الف .

3. Caractères

۷۶

مقالات داودی

عواملی از قبیل عدم رعایت تعادل در بین مصرف طبیعی بدن و بدل ما یتحلل و امثال آن را در این امراض مؤثر می‌شمارد. در نظر او افراط در تمتع از لذائذ 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. هیچ‌کس به میل خود بدکاره نیست بلکه اقسام شر و رذیلت معلول نقائص بدن یا سوء تربیت یا فساد مدینه است.¹

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 لاشعور² و تحلیل نفسانی³ تلقی کرد.⁴

2. Inconscient

3. Psychoanalyse

افلاطون، تیمائوس ۸۶-۸۷

افلاطون جمهوری IX ، ۵۷۱-۵۷۲

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

و از این رو شرح اقوال او را در این باره باید به مقالی مخصوص یا حتی به کتابی مفصل احاله کرد.¹

1- ر.ک. داودی علیمیراد عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹ ه.ش .

به یاد آنکه هر چه دارم ازوست.

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.^{۲۰} 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. هیپياس^۴ جبار را از آتن بیرون راند و با تأسیس قبایل ده گانه بر وسعت حدود مدینه افزود و حکومت

1- 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 پی در پی (۹۰) ۱۳۵۴ هـ. ش .

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

Flammaroin, 1955, p. 122.

3. Clisthène

4. Hippias

مقالات داودی

۸۰

عامه^۱ را در آتن بنیان گذاشت. در این حکومت رؤسا^۲ را به حکم قرعه بر می گزیدند همه اهل مدینه جز بردگان در حقوق سیاسی سهم 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 بحر الجزایر و همچنین بر سرزمین ایونیا که مهد تمدن قدیم در این منطقه از دنیا بود تسلط یافت. پریکلس^۴ که نبیره کلیستن بود در سال ۴۴۴ بر سر کار آمد ارکان حکومت عامه قوت گرفت و آزادی مردم بیشتر شد تا آنجا که به حد افراط گرایید. در نظام اخلاقی اضطراب و تزلزل پدید آمد و آثار این اضطراب در حیات فکری و ادبی نیز ظاهر شد^۵. قبل از این عصر نمایشنامه های 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 خواسته های مردم توانای توانگر باشد اصرار می ورزید. لیکن در این

2. Archontes

1. Démocratie

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

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

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

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

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

Sophocle ۹۵۰-۹۵۰ ق.م.)، شاعر تراژدی پرداز یونانی

تاریخ نمایشنامه های اوریبیدس^۱ گرمی بازار داشت که جنبه انسانی «عدالت» را آشکار می ساخت و به همین سبب آن را تابع وضع و قرارداد می شمرد و اعتبارش را همیشه موقت می خواند و آدمی را در رفتار خویش بازیچه سرنوشت می انگاشت^۲

به اقتضای حکومت عامه قدرت کلام اهمیت یافت تا آنجا که مؤثرترین وسیله تحصیل یا حفظ حکومت شد و طبقه حاکمه به صورت آلتی در دست خطیبان درآمد از همین جا جوانان جاه جوی سرکش آزمند مجذوب فن خطابه و طالب تعلم آن شدند و در این تعلم اندک اندک کار بدانجا کشید که دیگر در پی این نبودند که بدرستی چیزی بیاموزند بلکه تنها قصدی که داشتند این بود که هر رایی را که بخواهند و برای خود سودمندتر بینگارند از راه سخنوری بتوانند بر آراء دیگر چیره سازند بدین ترتیب افکار مردم از مسیر حقیقت انحراف جست و بآسانی به راه جدل افتاد و در دام این فن زیبا و ظریف و فریبنده و دروغین گرفتار شد مغالطه رواج گرفت و طبع آزمایی با آن رونق یافت اهل جدل خوش داشتند که سخنانی بگویند تا حریف در آنها درماند و جز با تسلیم شدن به رأیی که در واقع آن را صحیح نمی داند رهایی نتواند نمونه ای از این مغالطه ها این بود اپیمنیدس^۳ میگوید که اهل آفریطه^۴ دروغ گویند. اما

ripide 408-406 ق.م.)، شاعر تراژدی پرداز یونانی 1-

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

فارسی، ص ۱۰۱ .

3. Epiménide

4. Crète

مقالات داودی

۸۲

اپیمینیدس خود اهل جزیره اقریطة است پس دروغ گوشت پس دروغ می گوید که اهل اقریطة دروغ گویند پس اهل اقریطة دروغ گو نیستند پس اپیمینیدس دروغگو نیست پس دروغ نمیگوید که اهل اقریطة دروغگو نیستند، پس اهل اقریطة دروغ گویند اما اپیمینیدس خود اهل جزیره اقریطة است پس دروغ گوشت ...^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 آریستوفانس^۲ نمونه ای از این مجادلات را به صورت مناظره رأی درست و رأی نادرست چنین عرضه می دارد: رأی درست می پرسد که تو کیستی؟ - رایی هستم - درست، ولیکن پست تر از منی - دعوی آن داری که برتر از منی، ولیکن بر تو پیروز می آیم - شایستگی تو در چیست؟ - میتوانم دلیلهای تازه بپردازم و اورپییدس نیز مجادله ای را درباره کمال مطلوب حیات در قطعه آنتیوپه^۳ در میان یکی از دوستان هنر و یکی از اهل سیاست به همین قرار وصف کرده است:^۴

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

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

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

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

آمفیون از این اقتران تولد یافت .

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

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

وضع تفکر فلسفی و علمی در زمان ظهور سوفسطائیان

حیات عقلی و تفکر فلسفی چه وضعی داشت؟ - عصری که سوفسطائیان در آن ظهور کردند عصر زندگی فیلسوفان و طبیعت شناسان بزرگ یونان از قبیل آناکساگورس و امپدکلس^۱ بود. هر کدام از اینان نظری مخصوص داشت. این آراء در مقابل یکدیگر قرار می گرفت. معارضه آنها اعتبار همه آنها را زایل می ساخت مانع استقرار یکی از آنها می شد و بدین ترتیب زمینه را برای شک در امکان معرفت یا برای تحولی در طرز تلقی آن آماده می داشت. مثلاً اگر برطبق نظر هراکلیتوس همه چیز مدام در تغییر باشد ناگزیر باید ثبات و قرار را انکار کنیم و یا اگر برحسب رأی پارمنیدس وجود را در ثبات بدانیم باید حرکت را ناشی از توهم خود بینگاریم علاوه بر اینکه این دو رأی متناقض را با هم نمیتوان پذیرفت و یکی از آنها طارد دیگری است در قبول هر کدام از آن دو نیز این مشکل پیش می آید که باید از ادراک حسی سلب اعتبار کنیم و آنچه را که به حس خود در می یابیم موهوم و مغلوط بشماریم البته در این میان ممکن بود که رأیی متوسط و

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

مقالات داودی

۸۴

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 با هم مؤتلف یا بر هم منطبق سازد و به همین سبب غوغا همچنان بر دوام بود تا آنجا که بر همه مسلم شد که میتوان هم وضع و هم وضع مقابل را به یک درجه از قوت و صحت شمرد یا به عبارت دیگر میتوان همه چیز را حقیقی پنداشت و هر قولی را درباره هر امری صحیح دانست. چنین رأیی علاوه بر اینکه مشتمل بر شک بود قبول مذهب اصالت الفاظ را نیز اقتضا می کرد زیرا همین که معنی بتواند به زبان آید و به

صورت کلمه ای تعبیر شود ناچار باید صحیح باشد و مقبول افتد⁵. و نیز کسانی که به تشریح افکار میپردازند ناگزیر باید به تقریر آنها و ذکر تاریخ توالی آنها با یکدیگر اکتفا نمایند بی آنکه به انتقاد آنها و رد بعضی و قبول بعض دیگر بپردازند⁶. 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 میرود و یا لااقل به صورت احتمال در می آید.^۷ فیلسوفان این زمان خواه طبیعت شناسانی مانند امپد کلس و آناکساگورس، خواه متفکران مورد

1. Synthèse

2. Thèse

3. Antithèse

4. Nominalisme

5- افلاطون کراتولوس ۴۲۹ به بعد .

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

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

85

مقاله چهارم

بحث ما، یعنی سوفسطائیان در چنین وضعی از بحران علمی پدید آمدند و با افکار خود کوشیدند تا از این بحران خلاص یابند و یا لااقل از وجود آن برای تسجیل و تحکیم مدعیات خود برخوردار شوند این بحران علاوه بر معارضات اصحاب نظر درباره ماده المود دو وجه بارز دیگر داشت¹

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

2- فلسفه الیائیان و اصرار در حفظ مبادی آن و قبول همه نتایجی که از این مبادی بر می آمد بدانجا منتهی میشد که وجود را با «فکر یا به عبارت دیگر با نطق³ که جز تعبیر فکر نیست، یکی بگیرند و این اصل موضوع زمینه را آماده میساخت تا حقیقت با آنچه ما آن را حقیقت می دانیم مشتبه گردد و یا نفس حقیقت با آنچه در ظاهر بنظر می آید یکی گرفته شود⁴ و تناقضاتی لازم آید که قابل رفع نباشد و از اینجا اعتبار شناسایی از میان برود و قبول نفس وجود نیز مورد

شک و تردید قرار گیرد اگر همه چیز یکی باشد اگر کثرتی در وجود نتوان یافت حکم به اینکه چیزی چیز دیگری است

۱ دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۱۱۳ .

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

3. Logos

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

۸۶

مقالات داودی

مثلاً حکم به اینکه زید انسان است^۱ یا مستلزم تناقض می شود و بدین سبب امکان نمی یابد یا هر حکمی با حکم دیگر قابل مبادله می گردد و همه احکام مختلط و مشتبه می شود و هر سخنی درباره هر چیزی یکسان به زبان می آید و قضایای متناقض همه با هم حقیقت می پذیرد. و اگر چنین باشد همه افکار اعتباری را که دارد از دست می دهد و چون فکر بر وجود منطبق است ناچار باید گفت که دیگر هیچ چیز وجود ندارد^۲. به علاوه یا باید صیورورت^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 می بینیم که چگونه در بطن مذهب جزمی الیائی نطفه ای از شک پنهان بود که چون به ظهور می رسید به نفی «وجود» و «معرفت» منتهی میشد.^۵

دیری نکشید که این نتایج منطقی و ضروری در عالم

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

restin

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

3. Devenir

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

5-شوالیه، تاریخ تفکر، ص ۱۲۵

خارج به ظهور رسید. اهل التقاط¹ بیهوده کوشیدند تا در بین آراء مختلف توافقی پدید آورند. مثلاً هیپون ساموسی² طبیب معاصر پریکلس میخواست قول طالس³ را به اصل مائی موجودات حیه با قول استاد خود امپدکلس به عناصر اربعه تلفیق کند؛ دیوگنس آپولونی⁴ اهل جزیره آفریطة می کوشید تا با استفاده از تعالیم هراکلیتوس حرکت گردبادی را که در مذهب لئوکیپوس⁵ ذکر آن می رفت و «هوایی» را که آناکسیمنس⁶ 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 آرخلائوس⁸ آتنی که شاگرد آناکساگورس 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 ملاکهایی که بتوان با آنها «حقیقت» و خطاه را از هم جدا ساخت و کیفیت وقوع خطا و وصول به حقیقت را در معرفت انسانی روشن گردانید همه این کوششها بی فایده

1. les Eclectiques

4. Diogène d'Apollonie

2. Hippon de Samos

5. Leucippe

3. Thalés de Milet

6. Anaximéne

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

8. Archelaus

می ماند¹. در همین کشاکشها و مقارن با همین زمان بود که سوفسطائیان می زیستند.^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 عقله ای با هم یافته بودند³. 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 اوپولیس⁴ و افلاطون⁵ در آتن می زیسته اند و گرگیاس نیز پرورش یافته همین شهر بوده است و دلیلی نداریم که افراد نسل دوم سوفسطائیان نیز چنین نبوده باشند چنانکه دو تن از مهمترین آنان یعنی پرودیکوس⁶ و هیپپاس در محاوره ای که افلاطون به نام پروتاگوراس ترتیب داده است با همین حکیم در آتن در یک زمان در .

1 شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۵

2-نه بعد از آن چنانکه معمولاً مورخان فلسفه می نویسند .

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

Les Flatteura در کمدی چاپلوسان 4-Eupolis

5- در محاوره پروتاگوراس

6. Prodicus

خانه کالیاس¹ حضور داشته اند این امر یعنی حضور در آتن هم به شهرت آنان مدد می رسانیده و هم آنان را در رابطه و مراوده با یکدیگر قرار می داده است. در نتیجه و دادی با هم یافته اند که احیاناً با رقابت همراه می بوده و شاید موجب تأثیر بعضی از آنان در دیگران میشده است. پس اینان کسانی بوده اند که گاهی دوست و گاهی رقیب یکدیگر بوده اند و با اینکه هر کدام در حد خود استقلال داشته اند در بسیاری از موارد نیز با هم متفق بوده اند و یا احیاناً در طرح مسائل اتفاق و در ارائه راه حل آنها اختلاف جسته اند². و یا در مقایسه با مخالفان خود دارای وجوه مشترک بوده و نسبت به یکدیگر وجوه مغایرت داشته اند اما آنچه مسلم است اینکه از حسن نیت و صمیمیت

برخوردار بوده اند و برخلاف آنچه در بعضی از محاضرات افلاطون به آنها نسبت داده شده است در صداقت اکثر اینان در آنچه می گفته و می خواسته اند، تردیدی نمی توان کرد³. در زمان حیات خود شهرتی و بسیار داشته اند و اینکه در آثار ادبی و تأثیری یونان مثلاً در سرود سوفوکلس درباره کمال انسانی و در نمایشنامه آنتیگونه⁴ و نمایشنامه های اورپیدس و در کتب تاریخ نویسانی مثل توکودیدس⁵

1. Callias

دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۴ .

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

و شاید گرگیاس را نیز

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

Thueydide مورخ یونانی (۳۹۵-۴۶۵ ق.م).

۹۰

مقالات داودی

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 مدن 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 آندروتیون^۴ به حکمای سبعة و سقراط اطلاق کرده است^۵، اما کسی که بیش از همه در دم سوفسطائیان اصرار ورزیده افلاطون بوده است. این حکیم در محاوره سوفسطائی کسی را سوفسطایی دانسته است که توانگرزادگان را شکار کند و کالای دانش را به بهای گران بدانان

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

اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۳

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

(Lysia حدود ۴۴۰-۳۰ ق.م)، خطیب آتنی .

4. Androton

5- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۱ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۵، انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۳

6- 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

91

مقاله چهارم

بفروشد و حریص به جمع مال و طالب ظواهر علم باشد کشتی گیری است که به زور آزمایی با کلمات، پردازد سوداگری است که امور روحانی را با درهم و دینار مبادله کند خود را جامع علوم پندارد ولیکن جز در اقسام اوهام استاد نباشد به تعلیم امور محتمل و مظنون روزگار گذراند جعلیات» و «متشابهات را به مردم عرضه دارد و اینان را وادار سازد که آنها را به جای حقایق بپذیرند^۱. چون سوفسطائیان چنانکه خواهد آمد قائل به مذهب اصالت نسبیت بودند و در نفی ثبات قوانین می کوشیدند و موشکافی های بسیار منی کردند و مباحثه ها براه می انداختند و راه پیروزی در بحث را می آموختند مخالفان توانستند در ذم آنان به همین افعال و اقوال استناد کنند تا آنجا که انتساب بدانان را خجلت آور بدانند. مگر نه این است که افلاطون در رساله پروتاگوراس در گفت و گویی که بین سقراط و شخصی به نام بقراط آورده چنین گفته است: «گفتم: عجب! مگر شرمگین خواهی شد که در مقابل یونانیان قد علم کنی و بگویی که من سوفسطائیم؟ گفت ای، سقراط، اگر همان سخنی را که در دل دارم به زبان آورم باید بگویم که البته شرمگین خواهم شد!^۲

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

1- افلاطون، سوفسطایی، ۲۲۳-۲۲۴

یا خطایی را مقبول و محتوم گردانند^۱ و از جمله شواهد این مقال آنکه در منطق اسلامیین از دیرباز تاکنون همواره کلمه «سفسطه» مترادف با «مغالطه» و «مُشاغبه» آمده است. چون سوفسطائیان جوانان مدینه را جمع می‌آوردند و به تعلیم آنان می‌پرداختند، مخالفان بران رفتند که جوانان را تباه می‌سازند و شعائر و قوانین و معتقدات را در انظار آنان از اعتبار می‌اندازند و از آنجا که جوانان مشتاق محضر سوفسطائیان بودند ظن بد در حق اینان قوت گرفت. علی‌الخصوص که در برابر تعلیم اجرت می‌خواستند و این خود، اگرچه کاری ناروا نیست در آن روزگار و با روشی که قدمای حکمای یونان داشتند شایسته نمی‌نمود افلاطون از این امر نفرت داشت و به همین سبب سوفسطائیان را سوداگر متاع روحانی می‌خواند و گزنوفون^۲ می‌گفت که سوفسطائیان تنها در برابر حرفهایی که می‌زنند اجرت می‌گیرند و این حرفها جز اینکه کسانی را گمراه سازد خیری به احدی نمی‌رساند.

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

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

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

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

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 می‌گفتند بی آنکه قصد طعن و قدح 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 لائرتی³ حکیمان و قانونگذاران و شاعران و هنروران را سوفسطایی می گفتند چنانکه مثلاً، کراتینوس⁴ در سال ۴۴۸ ق. م. اومیروس (هومر) و هسیودس⁵ را بدین نام می نامید و هردتس⁶ هرودت همه حکیمان یونان را چنین می خواند و فیثاغورس کسی را چنین می گفت که حکمت او به حداقل نباشد و گفته اند که خود را بدان سبب فیلسوف یا دوستدار دانش نامید که از راه فروتنی روا ندید که به دانشمندی ستوده شود و کلمه ای که در زبان یونانی به معنی «دانش آمده همان است

1. Sophiste

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

4. Cratinos

3. Diogène Laerce

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

6. Hérodote

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

که اصل یونانی لفظ مُعَرَّب سوفسطایی¹ 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 باارع باشد آمده است²، مثلاً اوئودموس³ خود را در فلسفه بسیار متبحر می دانسته زیرا که بسیاری از آثار شاعران و سوفسطائیان را جمع آورده بوده است.⁴ تا زمان سقراط فیلسوفان را با وجود تعبیری که فیثاغورس آورده بود هم حکیم و هم سوفسطایی⁵ می خوانده اند. پروتاگوراس نیز به همین معنی است که خود را سوفسطایی یعنی معلم فضیلت⁶ یا به قول آریستیدس⁷، خازن صناعتی به نام «حکمت که قادر به تعلیم آن به دیگران است می شمارد.⁸

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

1. Sophos

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

۳۱۲

گزنوفون Memorables به نقل از شوالیه تاریخ تفکر

افلاطون پروتاگوراس ۳۱۷، ۳۴۸، ۳۴۹ و منون ۹۱

شوالیه تاریخ تفکر، فقرة ۷۰ تعلیقات ص. ۶۲۰

3. Euthydème

5. Sophistos

7. Aristide

95

مقاله چهارم

پرودایکوس و هیپپاس بوده است.^۱ چنانکه هیپپاس به روایت افلاطون لاف استغنا میزد از آن رو که می توانست حتی جامه ای را نیز که بر تن میکند به دست خویش ببافد رساله ای بی عنوان از این زمان بدست داریم که آن را در دفاع از صناعت طب پرداخته اند و با چنین سخنانی که نمودار طرز تفکر دانشمندان این عصر است آغاز می شود بسیاری از کسان به وصف صناعات می پردازند... ولیکن غایت حقیقی فکر صائب کشف اشیاء جدید یا تکمیل اشیاء مکشوف است.^۲

سوفسطائیان اهل تعلیم و تربیت

شغل شاغل سوفسطائیان را معمولاً القاء خطابه میدانند ولیکن باید دانست که اهم امور در زندگی سوفسطائیان آن بود که به تعلیم و تربیت پردازند تعلیم صناعات کنند و فن زندگی بیاموزند. بیشتر مباحثاتی که در آنها شرکت جسته اند و آرائی که در فلسفه آورده اند و مقاومت هایی که در برابر سایر فیلسوفان کرده اند به قصد این بوده است که امکان تربیت را به ثبوت رسانند.^۳ به همین سبب باید

1- برهیه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۲، ترجمه فارسی، ص ۱۰۴

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

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

۹۶

مقالات داودی

گفت که آئین سوفسطایی مذهب فلسفی نیست بلکه طریقه ای برای تعلیم و تربیت است. معلمانی بودند که شهر به شهر و کوی به کوی در پی شاگردانی که به تعلیم آنان گوش فرا دارند می‌گشتند و با اخذ اجرتی که درباره آن با اینان توافق می‌یافتند طرق غلبه بر حریف را در مباحثه راجع به هر عقیده ای در طی یک درس یا سلسله ای از دروس می‌آموختند. برای فیلسوفان پیش از سقراط فراهم آمدن گروهی از شاگردان امری فرعی و عرضی محسوب می‌شد زیرا که غرض آنان تحری حقیقت بود؛ اما همین امر برای سوفسطائیان امری مهم و اصلی بشمار می‌رفت زیرا که غایت اینان تعلیم و تربیت بود¹. بدین ترتیب کسانی که گوش به تعلیم فرا دارند و مخاطب اهل حکمت واقع شوند اهمیت یافتند و حال آنکه قبل از آن چندان وقعی 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 قرار دادند.²

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

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

2- 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 شمارند¹.

در ذکر غایت تربیت در نظر سوفسطائیان به افسانه اپیمتئوس² و پرومتئوس³ استناد می کنیم افلاطون از قول پروتاگوراس در محاوره ای که به نام او ترتیب داده این افسانه کهن را باز گفته و اثبات لزوم تربیت را از آن نتیجه گرفته است. از آن پس که اپیمتئوس به هر یک از جانوران استعدادی را که از بهر او ضرورت داشت موهبت کرد پرومتئوس از هفائستوس⁴ و آتنا⁵ مهارت در فن و صنعت را با آتش که ابزاری برای بهره برگرفتن از چنین مهارتی است در ربود و به آدمی بخشید. آدمی از این راه به همه اموری که در زندگی بکارآید دست یافت و تنها چیزی که از آن نصیبی نداشت فن سیاست مَدُن بود.

1- بعداً به این مطلب رجوع خواهد شد.

3. Prometheus

2. Epimetheus

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

4- ربة النوع فکر و علم و فن دختر زئوس

زئوس¹ چون دید که به سبب فقدان این صناعت آدمیان از نوپراکندگی آغاز می کنند و بدین سان رو به نابودی می روند، هرمس² را فروفرستاد تا عدالت و شرافت بدانان به ارمغان آورد این دو فضیلت آدمی را به تأسیس مدن و ادامه حیات خاص انسانی موفق داشت و او را در این امر مهم حاجت بدان افتاد که با ابناء نوع هم کار و هم رأی و هماهنگ شود و این غرض حاصل نمی آمد مگر از این راه

که هر کسی را بهره ای از فضیلت باشد و این فضیلت از طریق تربیت انتقال یابد تا بقای آن و بقای مدینه که هم منوط بدان است امکان پذیر باشد.^۳

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

Zeus رب الأرباب در یونان 1-

Hermes از ارباب انواع یونان پسرا زئوس رب النوع زبان آوری و بازرگانی و پیام آور خدایان 2-

3- افلاطون پروتاگوراس ۳۲۰-۳۲۳

سوفسطائیان و حیات سیاسی

برای اینکه معنی این سخنان را بازیابیم 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 میکرد. هر یک از اهل مدینه میبایست یا لاقلاً میتواند در حیات سیاسی مؤثر باشد و اگر میخواست چنین کند، ناگزیر از آن بود که به اسلوبی مخصوص تعلیم ببیند. سبک قدیم تربیت ایفای این مقصود را کفایت نمی کرد و مدنیان را برای یافتن راه خود در زندگی سیاسی آماده نمی داشت. میبایست راه نوی در پیش گرفت و این راه همان بود که سوفسطائیان باز نمودند پلوتارخوس^۲ میگوید که تا آن زمان - تربیت در یونان تنها به حکم عادت و در طی جریان عادی زندگی صورت

می پذیرفت. خانواده ها با انتقال سنن خانوادگی به اطفال خود عامل تربیت آنان بودند و مناسبات اشخاص نیز از راه دیگری موجب تأثیر و تغییر در اینان 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

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

مقالات داودی

۱۰۰

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 می رفت تعلیم فن خطابه بود که از سیاست و حکومت عامه جدائی ناپذیر می نمود.

در مدینه آتن کسی را قدرت آن نبود که رجل سیاسی شود و به رتق و فتق امور عامه پردازد جز بدین شرط که با بلاغت سخن گوید. از این رو سوفسطائیان که راه بهروزی مدنی می آموختند ناچار بزرگترین کار خود را تعلیم سخنوری می دانستند تا از این راه جوانان آتن به حیات سیاسی خوی گیرند و با مهارت یافتن در بحث و جدل به کیاست و درایت که فضیلت خاصه مرد در حکومت عامه است اتصاف جویند در حکومت عامه باید حریف را با سخن به زانو درآورد و در بحث بر او چیره شد تا بتوان رأی خود را به کرسی نشانید و تدبیر مدینه را به این رأی 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 به خود برای تسلیط آن بر مدینه کافی نیست بدین ترتیب روش سوفسطائیان که قصدشان تأمین زندگی سیاسی و تعلیم راه پیروزی عملی در چنین زندگی بود با روش فیلسوفان دیگر تفاوت می پذیرفت؛ زیرا که اینان قصدی جز بحث نظری درباره

حقیقت نداشتند و از همین رو فقط ملزم به صحت فکر و دقت رأی بودند بی آنکه به مقبولیت این رأی در 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 هیپپاس 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 میآورد 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 سیاستی را مقبول سازند یا وضع خود را در مدینه تحکیم و تحسین نمایند و یا از راه فراگرفتن آئین جدل در محاکمات موفق شوند و آنچه را که دلیلی در تأیید آن نیست و از این رو مذموم یا باطل جلوه 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

2-افلاطون، گرگیاس، ۴۸۲ به بعد .

1. Calliclés

واحد¹ در این شبه جزیره بود که البته در تطور اجتماعی این سرزمین مرحله ای از سیر ارتقایی بشمار می رفت .

روش سوفسطائیان

در گیر و دار بحث و جدال ناگزیر باید از جزئیات امور آگاهی داشت تا بتوان حریف را به پیچ و خم آنها کشانید و بر خاک نشانید. به همین سبب رونق بازار بحث قدر و اعتبار دانش اندوزان را بالا برد. سوفسطائیان هم بدین جهت و هم به سبب اینکه اصولاً اهل استدلال قیاسی و استنتاج از کلیات نبودند در جمع جزئیات مطالب^۲ رنج بسیار می بردند و در اختیار مطالبی که مقتضی مقام باشد و اظهار آنها در موقع لزوم به نحوی که در دلها اثر گذارد مهارت می یافتند^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 بر می آوردند و تجاربی هم که در جزئیات می نمودند به قصد تأیید نتایج حاصله از استدلال بود سوفسطائیان با مشاهده جزئیات آغاز می کردند. اینان مردانی ذوفنون بودند و مجموعه ای از اطلاعات در تفصیل امور بر آن سیاق که در دایرة المعارفها می آید فراهم آوردند و از این اشیا و امور و احوال که از طریق مشاهده و تجربه شناخته بودند نتایجی

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

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

2. Erudits

مقاله چهارم

۱۰۳

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

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

بگوییم¹ 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 می داشتند. در تحقیقات خود برخلاف فیلسوفان بی غرض نبودند²، و یا بهتر بگوییم تحری حقیقت را برای نفس حقیقت مقرون به صحت نمی دانستند، بلکه حقیقت را با تصدیق مذهب اصالت انسان³ و از لحاظ صرفه و صلاح زندگی جمع در نظر می گرفتند.

اینک سخنی چند درباره بعضی از مشاهیر سوفسطائیان

۱ در قسمت نتیجه در همین مقاله

2- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۹ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۳ اصل نگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۱.

3. Humanisme

4. Pragmatisme

مقالات داودی

۱۰۴

۲. پروتاگوراس

شرح احوال و آثار

بعد از تیسیاس¹ شاگرد کوراکس² و معلم لوسیاس³، که به حوزه علمی صقلیه (سیچیلیا)⁴ تعلق داشتند سر حلقه سلسله متفکرانی که به نام سوفسطائیان شهرت یافته اند پروتاگوراس پسر نئاندریوس⁵ است. ولادت او در سال ۴۸۴ ق.م یا به قول دیگر در سال ۴۸۱ ق.م^۶ یا به قول دیگر در سال ۴۸۶ ق.م. اتفاق افتاده است. اما بعضی از محققان ولادت او را قدیمتر از این حدود و برحسب بعضی از قرائن در سال ۵۰۰ ق.م دانسته اند. ۱۰ ولادت او در آبدرا^{۱۱} واقع در تراکیه^{۱۲}

1. Tisias 2. Corax 3. Lysias 4. Sicile 5. Néandrios 6-ریو تاریخ فلسفه، ص 112

A. Rivaud, Histoire de la Philosophie, Paris

PUF, 1948

7-کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۳ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۷ انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۵ 8-
شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

9-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 بوده است. تیلور، کتاب افلاطون، ص ۲۳۶، حاشیه به وساطت کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۳ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۷ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۵)

11. Abdère

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

۱۰۵

مقاله چهارم

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 کرده^۵ ناچار امیدکلس و پروتاگوراس را همزمان یکدیگر باید شمرد. بعضی گفته اند که او در آبدرا در حوزه دموکریتوس (دیمقراطیس)^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 زیرا که او بر حسب سن بزرگتر از همشهری خود دموکریتوس^۹ بوده و به هر صورت دموکریتوس با

1. Apollodore 2. Thurium (Thurioi)

3- دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۳ .

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

که از مآخذ عمده تواریخ فلسفه است .

5-دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۳ .

6. Démocrite

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

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 پریکلز 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 (سیسیلیا) 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 آمیپسیاس^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 دو پرتل، سوفسطائیان، ص: ۱۳ .

Peloponnesه شبه جزیره ای در جنوب یونان که محل وقوع جنگهای معروف بین آتن و اسپارتا از ۴۳۱ تا ۴۰۴ ق. م. بوده است. 2-

3-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 .

5-شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

7-ربو تاریخ فلسفه، ص ۱۱۳

6. Améipsias

درباره *خدایان، تناقضات ردود^۱ و سخنان مردافکن^۲*. ولیکن بعضی از محققان^۳ گفته اند که همه این اسامی را می توان از کتاب واحدی دانست و شاید بتوان گفت که پروتاگوراس بیش از یک کتاب

نداشته که اینک از میان رفته است و از این رو آنچه از آراء او می دانیم از منقولات دیگران است که اهم آنها شرح حالی است که دیوگنس لائرتی از او نوشته و اشاراتی در این تذکره به اقوال او نیز آورده است و یا آرائی است که افلاطون و ارسطو در ضمن آثار متعدد خود به وی منتسب داشته و با نظر مخالف در این باره به گفت و گو پرداخته اند. آنچه از این جمله می توان مستفاد داشت اینکه عصر زندگی پروتاگوراس را نمی توان تالی عصر امثال امپدکلس (انباذفلس) و دموکریتوس (ذیمقراطیس) شمرد و آراء او را متأثر از فلسفه این حکیمان یا واکنشی در برابر این فلسفه ها شمرد زیرا که ظهور این حکیم و آراء او مقارن با ظهور این حکیمان و شاید سابق بر اینان بوده است.⁴

بلاغت و خطابت

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

1. Réfutations

2. Les Propos Terrassants

3-دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۱۱۴

4-دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۱۴

غیره را بازشناخت اجزاء کلام را از حیث ترکیب «نحوی» و «منطقی» آن مثل «مقدمه» و «تقریر» و «بحث» و «معترضه» و «نتیجه» و امثال آنها [را] تشخیص و تنظیم کرد و اقسام جمله را معین ساخت¹ و این اقسام و اجزاء را به همان نحوی که او تعیین کرده بود بلغا و خطبا جملگی معتبر دانستند. او خود مباحثات 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 میپرداخت از بنیان گذاران انشاء فصیح و خطابه عالمانه است. افلاطون که در رساله پروتاگوراس افسانه اپیمئتوس و پرومئتوس 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 /برها² بر او میزند. در این

قطعه دلکش سوفسطایی به صورتی تصویر میشود که از اسم مذکری که در یونانی به معنی خروس است اسمی را مشتق میکند که مؤنث است. این طعنه از آنجاست که پروتاگوراس کسی است که اسماء «مذکر» و «مؤنث» و «خنثی» را در زبان یونانی تمیز داده و شاید بتوان گفت که

1- ارسطو، خطابه، ۵، ۱۴۰۷ و دیوگنس لاترتی شرح احوال فیلسوفان، ج ۲، بخش ۵۳۹ به بعد. (ص. ۱۷۲) ترجمه فرانسوی چاپ برادران گارنیه Gariner به وساطت کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۷ ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۹۲ اصل انگلیسی، ترجمه فارسی، ص ۱۱۰.)

Les Nuées

2.

۱۰۹

مقاله چهارم

نخستین کسی است که در آن زبان چنین کرده است. 1.

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 بود²؛ 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 عامه³ است، به نیکبختی و کامیابی بسر ببرند. 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 آن برای تحصیل «غلبه» و «قدرت» کار نابجا و ناروایی را موجه و

1-ریو، تاریخ فلسفه، ص ۱۱۴

معتبر جلوه دهند و باک از این نداشتند که «باطل» را بر «حق» پیروز گردانند و حال آنکه منظور پروتاگوراس این بوده است، چون حقایق نسبی است و در هر موردی امکان دارد که بیش از یک رأی صحیح باشد به مردم قدرت داد که جهات مختلف و انحاء متعدد حقایق را دریابند و هر کدام از آنها را چنانکه هست و با هر درجه ای از حقانیت که در آن است نمایان سازند. بدین ترتیب اموری را که بعضی از ... ظواهر احوال چنان بر آنها محیط شده که صحت آنها را پوشیده داشته است می توان در وضع تازه ای قرارداد و به عوارض دیگری ملفوف گردانید که حقانیت آنها جلوه نماید^۱ و این مشابه با همان کاری است. که وکلای دعاوی بر عهده میگیرند و مدارکی را که بظاهر ضعیف می نماید با بیان خود قوت میبخشند و مقبول دیگران می سازند.^۲ برای اینکه چنین عملی میسر باشد لازم می آید 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 قرار دادن اشخاص در این اوضاع می توان جنبه های دیگری از حقیقت را آشکار ساخت و از راه خطابت به ارشاد

۱- دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۳۹ .

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

ثالثاً «انسان» را ملاک حقیقت بدانیم تا نسبیت حقیقت از لحاظ انسان و جنبه ذهنی و موضوعی¹ آن این امکان را به ما بدهد که رایی را که از لحاظی و در موردی حقیقت می دانیم با تأثیر در مخاطب بتوانیم بر او مشهود سازیم و او را صدیق موافق خود گردانیم و موجبات تحصیل قدرت را در حکومت عامه از بهر آنچه حقیقت می دانیم و حقیقت نیز جز همان نیست فراهم آوریم.

و بدین ترتیب می بینیم که چگونه می توان قول آن محقق را تصدیق کرد که گفته است که سراسر فلسفه پروتاگوراس جز توجیه فن خطابت نیست. بدین معنی که پروتاگوراس هر قاعده ای که در حکمت گذاشته به قصد اثبات امکان تربیت و تأثیر در افکار مخاطب و تغییر آنها به نحو مطلوب از طریق خطابت بوده است. از همین روست که باید گفت که هنر پروتاگوراس به جوانان تازه سال برگزیده برازنده تعلق داشت و او می کوشید تا با تربیت صحیح و دقیق اینان را آگاهتر و تواناتر سازد و مباحثات می کرد که آنان به نزد او می روند و هر روز خود را از آنچه در گذشته بوده اند نیکوتر می یابند.²

انسان مقیاس همه اشیاست

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

1. Subjectif

2- گرچه به قول سقراط باید گفت که هر روز ضرورتی از آنچه بودند می شوند .

۱۱۲

مقالات داودی

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 :

1- قول مشهور منسوب بدو انسان مقیاس و میزان همه اشیاست. مقیاس هستی اشیا می که هست و مقیاس نیستی اشیا می که نیست.¹

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 ازین تفاسیر رأیی 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 انسان³ 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 شناسایی⁴ جستند و نیافتند در مقابل اینان سوفسطائیان قرار گرفتند که خواستند تا «حقیقت» را در «شخص فاعل شناسایی»⁵ بجویند و بیابند و بدین

1- 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

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

3. Humanisme

4. Objet

5. Sujet

۱۱۳

مقاله چهارم

ترتیب فلسفه یونان در انتظار افلاطون می بود تا این وضع¹ را با وضع مقابل² آن در وضع مجامعی³ مؤتلف سازد. پس به هر صورت سعی سوفسطائیان در اصالت بخشیدن به انسان و رجوع از متعلق شناسایی به فاعل شناسایی به منزله ارتقایی در تاریخ فکر به شمار تواند آمد .

البته باید گفت که علاوه بر اختلاف آراء فیلسوفان و شکی که بدین سبب در وصول به حقیقت از تفحص در «مورد معرفت»⁴ 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 کوچکنتری مثل مردم اسکوتیا⁵ و مردم تراکیه⁶ باعث توجه قوم هوشیار یونان به کثرت حقایق و تعدد وجوه حقیقت و اختلاف قوانین دینی و مدنی شد و از این حیث قول به اینکه اعتبار اشیا و امور و قوانین بالنسبه به انسان است قوت پذیرفت و در برابر جنبه طبیعی حقیقت جنبه وضعی آن مورد توجه قرار گرفت و نمیتوان غافل بود که پروتاگوراس از آبدرا یعنی از بلاد سرزمین بیگانه نشین تراکیه بوده است⁷. پس یکی از خصوصیات پروتاگوراس و اغلب سوفسطائیان دیگر را باید عطف توجه

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

۱۱۴

مقالات داودی

از بیرون به درون یا خود از عالم کبیر^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 می گیرد یا ارزشهای اخلاقی را نیز باید مشمول اشیا بدانیم. ثانیاً انسان در این جمله به چه معنی می آید فرد انسان یا معنی نوعی او یا جامعه انسانی؟

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

منظور از اشیا چیست؟

آنچه از رساله تئنتوس بر می آید این است که افلاطون در این رساله قول پروتاگوراس را طوری تفسیر کرده است که شناسایی همان ادراک حسی است و محسوسات نسبت به اشخاص متفاوت است. مثلاً چون باد می وزد بعضی از ما آن را سرد نمی یابند و گروهی دیگر احساس سردی می کنند و از اینان بعضی سرمای خفیفی در می یابند و بعضی دیگر از شدت سرما به لرزش در می آیند؛ پس باید گفت که باد برای کسی که آن را سرد می یابد سرد است و برای دیگری سرد نیست. همچنین وقتی کسی از گردشی در زیر باران و در روز سرد بر می گردد و می گوید که آب گرم است کسی دیگر همان آب را سرد می یابد. پروتاگوراس می گوید که هیچ کدام از آنها به خطا نمی رود 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 می فهمند در جواب می گوید 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 نمی توان گفت و چون مقیاس محسوسات «انسان» باشد و جز محسوسات چیزی را نتوان مطابق واقع دانست انسان مقیاس همه چیز میشود .

اما از آنچه در رساله پروتاگوراس برآمده است گویی بتوان این نتیجه را گرفت که قول پروتاگوراس شامل ارزشهای اخلاقی نباشد و فضایل اخلاقی را بتوان از جمله اموری دانست که همه کس باید آنها را بیاموزد و بپذیرد افلاطون که قول پروتاگوراس را به (مذهب) اصالت نسبیت^۲ با قول هراکلیتوس به مذهب اصالت حرکت^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 می شود اما امور معقول که مافوق محسوسات است و مفاهیم اخلاقی نیز از جمله آنهاست ماهیات ثابت و واحد و مطلق است. البته نمی توان گفت که قصد پروتاگوراس نیز همین بوده است زیرا که چنین تعبیری با افکار او سازگار نیست اما می توان گفت که اشیاء محسوس و امور اعتباری را به یک درجه و به یک صورت متعلق معرفت نمی دانسته و

2. Relativismne

- 1 ارسطو، ما بعد الطبیعه، بنا، ۹۹۷ ب، ۹۹۸ الف .
4. Mobilisme-3

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 می نهند قائل به سلسله مراتب بوده و آراء بعضی را بهتر و درست تر از آراء دیگران می دانسته است این تفاوت بیشتر معلوم می شود^۲. اما معنی این تفاوت را بعد از بحث راجع به معنی انسان بهتر و بیشتر باز می یابیم .

آیا منظور از انسان، انسان فردی است؟

«انسان» در این عبارت به چه معنی آمده است؟ - معمولاً انسان را به معنی فرد انسان گرفته و گفته اند که مقصود پروتاگوراس این بوده است که فرد انسان را با احساسات متغیر خود و در هر کدام از اوضاع و هر کدام از آنات مقیاس همه اشیاء و ملاک نیستی و هستی آنها بداند و بدین ترتیب هر شیئی در هر نوبتی از ادراک در نزد من همان است که در دیده من چنان می نماید و برای تو همان که به چشم تو می آید. غذایی در دهان بیمار تلخ می نماید و همان غذا به دهان تندرست شیرین می آید و در هر یک از این دو مورد همان است که مینماید و اگر بگوییم که یکی از این دو تأثر درست تر از دیگری است بی معنی است زیرا که تأثر فعلی همیشه واقعی است. این تفسیر مطابق با نظر افلاطون درباره پروتاگوراس در رساله تئتئوس³ است و برحسب این

1- کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۴۰-۱۰۵، ترجمه فرانسوی، مطابق با ص ۸۸-۸۹ اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۷

2- شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۳۱

3- افلاطون، تئتئوس ۱۵۲

قول پروتاگوراس را حکیمی قائل به مذهب اصالت فرد¹ باید دانست. چنانکه یکی از مؤلفان معاصر² که بر هر کدام از سوفسطائیان لقبی مخصوص مطابق مشرب فلسفی مشخص او داده و مثلاً گرگیاس را «نیست انگار»³ نامیده پروتاگوراس را قائل به مذهب اصالت فرد خوانده است. شرحی که افلاطون در رساله تئتئوس بر این قول آورده در موردی است که اهل مجلس می خواهند که تعریفی برای علم بیابند.

تئتئوس جوان که مجبور شده است که «علم» را همان «احساس بداند از سقراط می شنود که این تعریف همان است که پروتاگوراس در کتاب خود آورده و انسان را مقیاس همه اشیا شمرده است. سقراط از این قول پروتاگوراس این نتیجه را میگیرد که شناسایی هرگز نمی تواند بر خطا باشد زیرا که هر چیزی در هر لحظه ای همان است که بنظر می آید هیچ معرفتی نمی تواند با معرفت دیگر معارض باشد و هیچ کدام از اموری را که ادراک می کنیم نمی توانیم با شیئی که متعلق ادراک است مطابق تر بشماریم، زیرا که چنین شیئی موجود به وجود ثابت نیست و در اشیا چیزی

جز حرکت وجود ندارد و به قول سقراط این قولی است که حکما جملگی برآنند اعم از پروتاگوراس و هراکلیتوس و امپدکلس و اپیخارموس⁴ و حتی اومیروس (هومر) شاعر و تنها پارمنیدس و اصحاب او در صف مخالف واقع اند⁵. چیزی که بتوان آن

Praechter به نقل دو پرنل سوفسطائیان، ص ۱۹. 2).

Nihiliste، دوپرنل سوفسطائیان، ص. ۱۵. 3.

5- افلاطون تئنتوس ثنای تتوس) ۱۵۲

1. Individualisme

4. Epicharme

۱۱۸

مقالات داودی

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

سقراط در موارد متعدد ذکر این نظریه را در همین رساله از سر می گیرد در حین ادراک کیفیتی چیزی که عبارت از خود این کیفیت باشد وجود ندارد، بلکه تنها نحوه ای از شیئی که به ادراک آمده و از همین ادراک تعیین گرفته است وجود دارد هیچ کدام از «فاعل و منفعل موجود نیست بلکه آنچه موجود است نحوه انفعال است؛ جز شدن چیزی در میان نیست کلمه «بودن» را باید حذف کرد زیرا که بی معنی است اگرچه عادت ما را بر آن میدارد که گاهی آن را بکار ببریم¹ نه تنها معلوم بی آنکه علم عالم بدان تعلق گیرد، بی معنی است عالم نیز بی آنکه چیزی باشد که معلوم او شود معنی ندارد؛ آنگاه که چیزی را احساس می کنیم که پیش از آن نمی کردیم یا تأثیری می یابیم که پیش از آن نداشتیم دیگر همان نیستیم که بودیم بلکه کسی دیگر و چیزی دیگریم و از همین جاست که می توانیم چیزی را نسبت به چیزی بزرگ و نسبت به چیز دیگری خرد بشماریم. در صورتی که اگر می توانستیم اشیا را همیشه همان بدانیم که بوده است دیگر چنین اسنادی نمی کردیم یعنی مثلاً سقراط را نمی توانستیم بزرگتر

از تئنتوس به اندازه ای که در کودکی بود و بزرگتر از او به اندازه ای که در بزرگی هست بدانیم بی آنکه تن سقراط را در این مدت از زمان تراشیده یا فشرده باشند.^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 می شود و ادراک به منزله تلاقی چیزی است که از خارج می آید و علت فاعله تأثر می شود با چیزی که از فعل آن منفعل می گردد. چون متعلق ادراک خارج از خود ادراک وجود مستقلی ندارد هیچ ادراکی را نمی توان گفت که با متعلق خود مطابق نیست در نتیجه هیچ چیزی را که هر کسی در هر لحظه ای و به هر صورتی ادراک کند نمی توان بر خطا دانست چیزی که به نظر کسی یا در مدینه ای صحیح بنماید چیز دیگری جز آن برای آن شخص یا در آن مدینه صحیح نمی تواند بود.^۲ بدین ترتیب آنچه در فکر هر یک از آدمیان بگنجد، و این خود مشتمل بر همه اکناف و اطراف وجود است در دایره نسبیت در می آید^۳، یعنی هر چیزی نسبت به هر کسی حقیقتی جداگانه می شود. نسبیت فقط صفت معرفت نیست بلکه خود واقعیت نیز در معرض آن قرار دارد. پس اگر آبی را کسی گرم و دیگری سرد می یابد فقط نباید گفت که آن آب نسبت به این دو کس دو شیء متفاوت جلوه می کند بلکه باید دانست که خود آب نیز از حیث مقدار حرارت خود دو شیء جداگانه

۱- دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۱۷ .

۲-ریو تاریخ فلسفه، ص ۱۱۳

۳-شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

می شود .

پس این نسبیت را نباید با آنچه امثال پاسکال¹ در صدد توجیه آن برآمده اند مشتبه ساخت. پاسکال می گوید که تعارضاتی که در ادراک انسان پیش می آید تناقضات نفس وجود نیست بلکه ناشی از نسبیت ادراک است و مفاهیم متقابل مانند فوق و «تحت» و «حرکت» و سکون و «اتصال و انفصال» و «عینیت» و «غیریت» تنها در ذهن انسان طارد یکدیگر است اما در عالم خارج چنین تناقضاتی معنی ندارد بلکه همه چیز با یکدیگر منطبق و مؤتلف است. اما «نسبیت» پروتاگوراس نسبیت عامی است که هم شامل «معرفت» است و هم شامل «وجود»²

این مذهب اصالت نسبیت با مذهب اصالت احساس³ متلازم است یعنی شناسایی جز احساس نیست و هیچ چیز را جز با احساس نمی توان شناخت و هر احساسی در هر دمی که ما آن را

Pascal (1623-1662) ریاضیدان و فیزیکدان و فیلسوف و نویسنده فرانسوی 1.

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

3. Sensualisme

۱۲۱

مقاله چهارم

حاصل می کنیم بدیهی و حقیقی است پس پروتاگوراس مرجع فکر را احساس می دانست و چون احساس بالذات متغیر است و مدام جامع اضداد میشود وجود نیز که مقیاس آن احساس است مثل خود احساس در معرض تغیر و مشتمل بر تناقض است و اشیاء چنان اند که می نمایند.¹

قول به [مذهب] اصالت احساس با قول به اصالت صیوررت^۲ ملازمت دارد. بر حسب این فکر که شاید بتوان آن را مأخوذ از دموکریتوس یا هراکلیتوس دانست همه چیز بدون توقف همواره

دیگرگون می شود درباره هیچ شیئی نمی توان گفت که چنین یا چنان است نه حتی می توان گفت که هست تنها مثل هراکلیتوس می توان گفت که صیورت دارد، این یا آن می شود³ .

درباره آنچه موجود نیست نمی توان فکر کرد⁴ زیرا که مرجع فکر حس است و چیزی جز آنچه وجود دارد احساس نمی شود؛ شناسایی بالقوه بی معنی است فقط امری حقیقت دارد که بالفعل احساس شود. برعکس چیزی که بالفعل احساس شود حقیقت دارد یعنی وقوع خطا در احساس که شناسایی به تمامی عبارت از همان است، ممکن نیست .

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

3- افلاطون، تئنتوس ۱۵۲

۴. شوالیه تاریخ تفکر، ص ۱۲۹

2. Vevenir

5- تأثیر آراء دموکریتوس و مگاریان در این رأی پیداست. ریو، تاریخ فلسفه ، ص ۱۱۳؛ در پرتل، سوفسطائیان، ص. (۱۹)

مقالات داودی

۱۲۲

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

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» پنداشت¹. بهتر است که نظری به تفاسیر دیگری که از قول او کرده اند ببندازیم تا شاید بتوانیم حقیقت این قول را روشن سازیم .

آیا منظور صورت نوعی انسان است؟

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

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

مقاله چهارم

۱۲۳

که پروتاگوراس آنگاه که گفته است که انسان مقیاس همه اشیاست انسان را در مقابل مجموعه اشیا قرار داده و بنابراین انسان کلی یا ماهیت نوعی انسان و یا طبیعت ذاتی او را از آن حیث که «فاعل» واحد و ثابت شناسایی است در نظر گرفته است. اگر چنین باشد نمی توان از آن استنباط کرد که هر چیزی به نظر هرکس هرگونه بیاید. در حقیقت نیز همان گونه^۱ است بلکه پروتاگوراس را به سبب اظهار این رأی می توان پیشرو کانت^۲ یا در زمره تجربی مذهبان جدید بشمار آورد و نخستین کسی دانست که اصالت را از مورد شناسایی^۳ گرفته و به «فاعل»^۴ آن داده است و در مقابل طبیعت شناسان که قائل به اصالت طبیعت خارجی بودند و تنها کار انسان را در قبال طبیعت مبادرت به اکتشاف آن یا استخراج قوانین آن می دانستند بدین نکته پی برده است که ذهن انسان در عمل شناسایی، امر غیر متعین خارجی را بر قوالب ذاتی ذهن خود منطبق میسازد و بدین ترتیب حقیقت هر شیئی صورتی است که آن شیئی در ضمن شناخته شدن از جانب انسان به خود گرفته است .

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

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

2. Kant (1724-1804)

3. Objet

اصل انگلیسی ترجمه فارسی، ص ۱۰۷ .

بسی دور ساخته ایم؛ زیرا که اولاً فکر یونانی در آن زمان هنوز به تصور ماهیت ثابت‌ه انسان نرسیده بود و این امر بعد از او در زمان اخلاف او صورت پذیرفت^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 قرینه دیگری از اقوالی که به پروتاگوراس انتساب یافته و یا در اقوال دیگران آمده است وجود ندارد.

منظور از انسان چیست؟

وقتی که به آراء فیلسوفی مستقیماً دسترسی نباشد و می باید با استناد به اشاراتی که دیگران از موافق و مخالف به عقاید او کرده اند فلسفه او را تجدید بنا کرد احتیاطی بسیار لازم می آید تا از حقیقت امر تا آنجا که امکان دارد بدور نیفتیم و این همان حالی است که فلسفه پروتاگوراس دارد پس با کمال احتیاط باید دید که از آنچه افلاطون گفته است درباره او چه میتوان دریافت؟ اگرچه منظور افلاطون از آنچه راجع به پروتاگوراس گفته یا از زبان او آورده این بوده است که آراء خود را محرز و مسجل سازد از تلو همین اقوال می توان به نکاتی که حقیقت امر را معلوم دارد پی برد افلاطون فرض میکند که پروتاگوراس در زمان وقوع محاوره تئنتوس زنده است و آنگاه قطعه ای از قول او در این محاوره انشا

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

می کند^۱. این دو نکته را در این قطعه نمی توان نادیده گرفت :

۱ پروتاگوراس عدم مساوات افراد را در استعداد تصدیق می کند و به همین سبب تمایز آنها را از یکدیگر ممکن می شمارد. سقراط میتوانست بر او ایراد بگیرد که اگر ادراک هر کسی به هر درجه

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

2 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 می شود 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

1-افلاطون تئنتوس ۱۶۶-۱۶۷

مقالات داودی

۱۲۶

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

پروتاگوراس هم خطیب است و هم مربی و چنانکه گفتیم فلسفه او وسیله ای برای توجیه دو فن خطابت و «تربیت» است که در واقع یکی بیشتر نیست. آنچه برای خطیب و مربی اهمیت دارد تأثیر در دیگران است اگر طبایع اشخاص و اشیاء بر طبق نظر پارمنیدس تغییر ناپذیر می بود می بایست هر کس را به طبیعت خود او وا گذاشت؛ اما پروتاگوراس با چنین نظریه ای مخالف بود و به ثبات وجود و وحدت آن اعتقاد نداشت. از همین رو می گفت که آنگاه که ما چیزی را می شناسیم با طبع ثابت یا ذات واحدی که قبل از فعل شناسایی متحقق باشد تلاقی نمی کنیم 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 بی تعین بی صورت بی ثباتی را که به احساس ما عرضه می شود هر کدام با آلت حسی خود و جدا از ادراک دیگران می گیریم و می پذیریم و این ظواهر آنی و فردی را که به خودی خود قابل تصدیق و تکذیب نیست چنانکه خود دریافته ایم تعبیر می کنیم و از طرف دیگر بوضوح می بینیم که در میان این تعبیرات اموری هم وجود دارد که بدانها نام واحدی می دهند و مورد اشتراک همه افراد انسان یا لاقل همه اعضای مدینه با یکدیگر می شود و وجود همین امور مشترک است که تکلم را امکان پذیر

۱۲۷

مقاله چهارم

می کند و انتقال مفاهیم را از معلم به شاگرد میسر می دارد و خطابه و تعلیم را که فن پروتاگوراس است موجه می سازد .

آنچه به ظهور رسد یا آنچه پدید آید^۱ به نظر پروتاگوراس اهمیت بسیار دارد. اما نباید تصور کرد که منظور او انعکاس شیء در شخص ماست به صورتی که شاید مطابقت با خود آن شیء داشته یا نداشته باشد؛ بلکه منظور او پذیرفته شدن شیء از طرف شخص است. بنا بر این وضعی که انسان اختیار کرده و طبیعتی که بر اثر تربیت پذیرفته است در چگونگی تلقی اشیا و امور مؤثر است و ملاک تشخیص حقیقت از جانب اوست. پس آنچه مهم است و مربی باید بدان توجه کند ساختن و پرداختن انسان است به نحوی که امور حسی و جزئی و آنی را که با حواس خود دریافت می دارد چنان تعبیر کند که با طرز تعبیر افراد دیگر مدینه و آنچه در مدینه بر اثر مواضعات^۲ افراد صحیح دانسته شده موافق باشد و با «عدالت» و «شرافت» که به حکم پروتاگوراس همه مردم باید دارای آنها باشند^۳ سازگار آید و بدین ترتیب تعبیری را که انسان از اشیا می کند و همان است که مقیاس حقیقت است صحیح تر و بهتر به ظهور رساند .

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

2. Les Apparences

1. Conventions

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

۱۲۸

مقالات داودی

اصالت طبیعت^۱ است. او می خواسته است بگوید که حقیقت اشیا در صورت مادی خارجی طبیعی آنها نیست بلکه در نحوه ای از ظهور آنها در ادراک ماست توافق اذهان و قرارداد ضمنی یا صریح در بین افراد انسان باعث ثباتی در کیفیت تلقی اشیا می شود و وحدتی در طرز تعبیر ما از امور پدید می آورد و همین امر ارزشهای اخلاقی و مدنی را برقرار می دارد پس بدین ترتیب اعتبار اشیا و امور نه به حکم طبیعت بلکه به حکم انسان است نه به حکم انسان فردی بلکه به حکم انسان مدنی است. دلیل بارزی که بر صحت این قول داریم نامیده شدن هر کدام از اشیا و امور اعم از معنوی یا مادی در مدینه واحد به نام واحد است.^۲

(مذهب) اصالت مواضعه^۳

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

دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۲۰-۲۵

1. Naturalisme

3. Conventiounnalisme

۱۲۹

مقاله چهارم

مدنی نیز قوانین معتبری با ثبات نسبی پدید می 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 رأی 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 میتوان مدافع سنن مدنی و حافظ اخلاق عرفی دانست با این تفاوت که سنن جامعه را از حقیقت مطلقه برخوردار نمی داند بلکه آنها را قواعدی می شمارد که اعضای مدینه در آن توافق جسته اند و جملگی با هم این قواعد را مفیدتر و مساعدتر دانسته اند.¹ 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 تجربه²، و از لحاظی قائل به مذهب اصالت مواضع³، و بالاخره او را از پیشروان مذهب اصالت صلاح عملی⁴ 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. Conventiionaliste

4. Pragmatisme

داریم که قائل به مذهب اصالت انسان¹ شده اند .

اینک علاوه بر قرائنی که از دو رساله پروتاگوراس و تئئتوس آوردیم در تأیید صحت این نظریه می توانیم به شواهد دیگری نیز استشهاد کنیم :

کلمات و قواعد آنها قراردادی است

در رساله کراتولوس² افلاطون می بینیم که هرموگنس و کراتولوس درباره منشاء زبان با یکدیگر به گفت و گو برخاسته و هر کدام در یکی از دو حد افراط و تفریط قرار گرفته اند. هرموگنس³ از هر جهت کلمات را مولود موضعه می داند و کراتولوس آنها را با طبایع اشیا مرتبط می شمارد سقراط در حد وسط جای می گیرد و می گوید که اگر هم دلالت کلمات را بر اشیا دلالت وضعی بدانیم این موضعه ممکن است طوری باشد که لفظ موضوع با طبیعت شیء تناسب بیشتر داشته و بهتر از کلمات دیگر باشد و به همین سبب «کلمات نیز مثل قوانین ممکن است بد یا خوب باشند و در انشای این مکالمه فرصتی بدست می آورد تا بگوید که نظریه مبنی بر مذهب اصالت موضعه در مورد زبان از پروتاگوراس است و به قاعده فلسفه او که انسان را مقیاس همه اشیا می دانسته است ارتباط دارد از این قول پیداست که افلاطون هرموگنس را نماینده کسانی که اعتقاد به رأی پروتاگوراس به طور محدود و معتدل دارند شمرده است. اما رأی

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 می دهد و از ثبات گونه ای بهره مند می سازد کلماتی است که در مقابل اشیائی اختیار میشود و چون به تشخیص انسان که مقیاس حقیقت است اختیار میشود به همان ترتیب و برطبق همین مناسبت به جزئی از واقعیت بی ثبات و بی تعین وجود متعین و مستقلی می دهد. و و موقتاً ثبات بدان میبخشد و البته کمترین تغییر در الفاظ به همان نسبت موجب تغییر در نحوه تلقی اشیا و یا خود حقیقت آنها خواهد بود. بدین ترتیب اگرچه الفاظ وضعی است در بین الفاظ و اشیا ارتباطی نیز وجود دارد. منتهی نه بدین صورت که الفاظ را تابع طبایع اشیا بدانیم بلکه الفاظ را باید متغیری دانست که طبایع اشیا تابع آنهاست. البته چون تکلم امری اجتماعی است هر فردی در چنان حدی واقع نیست که بتواند هر علامتی را که بخواهد اختیار کند و یا آن را به دلخواه خود دگرگون سازد، بلکه تشخیص مدینه است که مقیاس صحت الفاظ و حقیقت معانی آنهاست.¹

از همین بحث معلوم میشود که چرا می بایست پروتاگوراس این همه به صرف» و «نحو توجه یافته و در تشخیص انواع جمله² و اقسام کلمه و فنون تعبیر تَوَعُّل کرده باشد چه اگر انسان مقیاس حقیقت اشیاء است و منظور از انسان انسان مدنی است الفاظی که

۱ دو پرتل، سوفسطائیان، ص ۳۶-۳۸

۲ از قبیل جمل دعائی و سؤالی و جوابی و امری

برحسب مواضعه در مقابل اشیا اختیار می شود 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.¹

مفاهیم ریاضی قراردادی است

دیوگنس لائرتی نوشته ای در ریاضیات به پروتاگوراس منسوب داشته است.² بعضی از محققان³ این انتساب را صحیح نشمرده و مأخذ آن را قطعه ای از ارسطو دانسته اند که در ضمن آن قولی از پروتاگوراس در رد اصحاب هندسه آورده است و آن اینکه دایره را نمی توان با ستاره طوری مماس کرد که نقاط تماس بیش از یک نقطه نباشد. و در واقع با این قول اعتبار این قضیه را که خط مستقیم می تواند فقط در یک نقطه با محیط دایره مماس باشد رد کرده و استدلال هندسی را به استناد تجربه ابطال نموده است. بعضی خواسته اند این گفته را طوری تفسیر کنند که حاکی از این باشد که مفاهیم ریاضی اصل تجربی دارد و به حکم تجربه باید محقق شود و مثلاً از این لحاظ پیشرو کسانی مثل جان استوارت میله باشد. اما اگر

۱ دوپرتل سوفسطائیان، ص ۵۰-۵۲

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

5. Jahn Stuart Mill (1806-1873)

۱۳۳

مقاله چهارم

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 ثابته کثیره از لیه پیدا آمد که همه ظواهر موجودات نتیجه ترکیبات مختلف و متغیر آنهاست. امپدکلس انبازقلس با قبول عناصر چهارگانه ای که مبادی اشیا در نظر او

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

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

۱۳۴

مقالات داودی

بشمار می رفت و لئوکیپوس و دموکریتوس نیمقراطیس با اعتقاد به جزء لایتجزی در همین سلک منسلک بودند و همین دو تن بودند که این اجزاء صغار را به لفظی^۱ نامیدند که بعداً افلاطون نیز در

تسمیه صور کثیره ثابته وجود که قول به آنها اصل طریقت او بود اختیار کرد و مترجمان عربی زبان آن را به «مُثَل» تعبیر کردند .

(مذهب) اصالت نسبیت

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

بسیاری از مسائلی که طرح کرده و مُعایاتهایی² که پیش آورده است شاهی بر صحت این مدعاست به پروتاگوراس اقوالی نسبت داده اند که به قصد اینکه عجز مخاطب را به ثبوت رساند و او را در برابر خود به زانو درآورد ترتیب می داده و گویی بیش از حد دل بدین سخنان خویش می داشته است بسیاری از این شیطنت ها که به او و دیگر سوفسطائیان نسبت یافته³ صرف به قصد تبکیت خصم نبوده است

2. Apories

1. Idées

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

بلکه او با استفاده از طرح این مسائل می خواسته است زمینه را برای حل آنها از راه تصدیق اصالت نسبیت آماده سازد و این اشکالات منطقی را بدان سبب بر می شمرده که مطلق نگری را در تفکر فلسفی از اعتبار بیندازد. اینان در دوره بحران علم ظهور کرده بودند، دوره ای که به سبب بروز مشکلاتی در علوم افکار مضطرب شده و مبانی علوم تزلزل یافته بود تفکر ریاضی به سبب مواجهه با اعداد موهوم [اصم] و لزوم تصور لایتناهی به بن بست رسیده و انتقادهای زنون الیائی¹ تصور «حرکت» و «زمان» و «مکان» را قرین اشکال ساخته بود. پروتاگوراس و اتباع او قصد آن کردند که با سوق افکار به تصدیق نسبیت و دور ساختن آنها از تصور مطلق و سلب اعتبار از ثبات وجود این گونه مسائل را حل کنند و افکار را از نو آرام و قرار بخشند.² پلوتارخوس از گفت و

گویی یاد کرده که در مدت یک روز در میان پریکلس و پروتاگوراس جریان یافته است مورد بحث این بوده که اگر در بازی زوبین اندازی، زوبین از دست یکی از بازیکنان بدر رود و به یکی از تماشاکنان بخورد و او را به هلاکت رساند گناهکار در این میان چه کسی است؟ بحث در تشخیص مقصر در واقع بحثی راجع به مسئولیت است. از تحقیق در صحت انتساب چنین محاوره ای به پروتاگوراس چشم می پوشیم اما همین قدر که چنین گفت و گویی را در تواریخ بدو

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

۲ دو پرتل، سوفسطائیان، ص. ۴۸ .

1. Zenon d'Elée

مقالات داودی

۱۳۶

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

در کتاب طبیعت ارسطو و کتاب طبیعت سیمپلیکیوس اسنبلیقیوس – سنبلیقیس^۱ از گفت و گویی سخن رفته است که زنون و پروتاگوراس با یکدیگر داشته اند مورد بحث این بوده است که اگر مقداری دانه ارزن مثلاً به گنجایش یک قفیز^۲ ، فرو ریزد صدایی از آن در می آید و نیز اگر یک دانه ارزن نیز بیفتد صدایی می دهد. با توجه به نسبیتی که در بین تعداد دانه های یک قفیز ارزن و یک دانه ارزن وجود دارد جزئی از دانه ارزن نیز مثلاً به اندازه یک ده هزارم آن اگر فرود افتد میباید صدایی از آن درآید و حال آنکه چنین نمی شود^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 می توان آورد از جمله اینکه چند دانه گندم باید گرد هم آید تا بتوان گفت که توده ای از گندم فراهم شده است؟ چند دانه موی باید از سر بیفتد تا بتوان گفت که انسان کل شده است؟ و از این قبیل ... پروتاگوراس با استناد به این اقوال قصد آن دارد که زنون و

Simplicius به نقل دوپرنل سوفسطائیان، ص. (۴۸).

2-معرب کفیز - کویز واحد وزن که در ازمنه و امکانه مختلفه متغیر بوده است .

3-ارسطو طبیعت کتاب ۷، ۲۵۰ الف .

4. R. de Sorite

۱۳۷

مقاله چهارم

همه کسانی را که به مطلق قائل اند مجاب سازد تا نتوانند عالم را مجموعه ای از اشیاء ثابت و کیفیات مطلق و یا خود به صورت موجود واحد بینگارند بلکه قول صحیح این است که کیفیات اشیا را تابع ادراکی که انسان از آنها دارد و مقتضیات این ادراک بشمارند. چه درباره هر امری اقوال متعدد مختلف می توان آورد. این اختلاف خاصه درباره رفتار آدمی و چگونگی، آن فزونی می گیرد. قول به ثبات طبایع امکان تربیت را از میان می برد 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 می خواست و تکلیف مربی را نیز همین می دانست .

نسبیت معرفت

برای فهم صحیح این طرز تفکر باید دید که پروتاگوراس در برابر چه کسانی بپاخاسته است. او با کسانی که به ثبات طبیعت قائل بودند مخالفت می ورزید خواه این کسان را به قول ارسطو^۱ ریاضی دانان فیثاغوری قائل به مذهب اصالت کثرت بدانیم خواه به قول فرفوریوس^۲ طبیعت شناسان الیائی قائل به مذهب اصالت وحدت بخوانیم .

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

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

2-به نقل دو پرنل سوفسطائیان، ص. ۲۶ .

و ثبات وجود است. خطاست اگر مانند برخی از مردم بگوییم که اشیاء بوجود می آیند امروز چنین اند و از این پس رو به رشد و نمو می روند تا سرانجام به غایت سیر خود برسند و در این مسیر از مراحل می گذرند که هر کدام از آنها را به نامی توان نامید^۱ و اگر درست بنگریم این مراحل جز در همین اسامی که برای نامیدن آنها وضع کرده اند وجود ندارد. پروتاگوراس گفت که حقیقت مطابق با رأی کسانی است که به همین قول اخیر قائل اند و چیزی که الیائیان آن را موجود مطلق و ثابت نامیده اند وجود ندارد. حقیقت نسبی است و به تبع تأثیر ذهن انسان در فعل شناسایی تغییر می پذیرد یعنی شناسایی انعکاس مستقیم ذاتی که به وجود ثابت خود موجود باشد در اذهان اشخاص نیست بلکه اذهان اشخاص در ضمن فعل شناسایی حقیقت را تمهید و تسمیه می کند. 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 به او داده میشود بر خویشتن منطبق می سازد و علامتی برای آن اختیار می کند و اشخاص متعدد در یک زمان و در یک مکان و درباره یک سلسله از علائم توافق می جویند و از همین جا «زبان» بوجود می آید و از همین روست که به نقد اعتبار ادراک حسی پرداخته و در قول به تأثیر تکلم در شناسایی و نسبیت احکام صادره درباره اشیاء تأکید ورزیده و از همین راه ابواب فن منطق را گشوده

۱. دیلس، حکمای پیش از سقراط، قطعه ۱۷، به نقل دو پرتل، سوفسطائیان ص ۲۹

۲.

۳.

مقاله چهارم

۱۳۹

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

دموکریتوس ذیمقراطیس که هموطن و همزمان پروتاگوراس بود و مثل همه طبیعت شناسان میبایست در برابر پروتاگوراس به مقاومت برخیزد ظاهراً از این کار غفلت نورزیده است. دموکریتوس کوشیده است که ظاهر را از واقع تشخیص کند اشیاء را به دو قسم تقسیم کرده است ۱ آنچه واقع امر است و چیزی غیر از جزء «لا یتجزی» و «خلا» نیست. ۲ کیفیاتی که به ادراک

حسی محسوس می شود و تنها از ظواهر اشیا چنانکه آدمی آنها را در می یابد، حکایت می کند. کیفیاتی که در خود اجزاء لا یتجزی 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»¹ که به احساس در نمی آید با کیفیاتی که در «اجرام کبار»² 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 لا یتجزی و خلا واقعی است³. این رأی را که خاص دموکریتوس است و این حکیم آن را بر آراء لئوکیپوس افزوده است ناشی از مقابله او با پروتاگوراس میتوان دانست. به اقتضای قول به مذهب | اصالت طبیعت در مقابل انسان است که دموکریتوس

1. Corpuscles

2. Corpus

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

مقالات داودی

۱۴۰

تربیت را جز عمل به حکم طبیعت نمی داند¹ و حال آنکه پروتاگوراس تربیت را تنها بدین سبب امکان پذیر می شمارد که انسان نیز مانند همه اشیاء دیگر فاقد طبیعت ثابت است و این همان رأیی است که پروتاگوراس در محاوره ای که افلاطون ترتیب داده و به نام این حکیم تسمیه کرده است از آن دفاع میکند و فضیلت اخلاقی را بدین سبب قابل تعلیم می شمارد که امر انسانی و مدنی است نه امر طبیعی و الهی² برای تعلیم فضیلت کافی است که تقریبه و احتمالهایی را که در عمل گمان میبریم منظور داریم و بکوشیم تا بهترین آنها یعنی مفیدترین آنها را استخراج کنیم و آنها را به کسانی که عقلشان کمتر در این زمینه بکار افتاده است و به همین سبب فاقد علم دقیق شده اند القا کنیم و از طریق خطابه که «فن اقناع است بر آنان مؤثر شویم»³ البته با قبول چنین عقیده ای فضیلت را نیز باید از جمله امور اضافی دانست و به مذهب اصالت قانون که مجعول آدمی است اعتقاد جست و نفی اعتبار از مذهب اصالت علم⁴ کرد؛ زیرا که (مذهب) اصالت علم با قول به مذهب اصالت طبیعت ملازمت دارد و برحسب آن هر گونه معرفتی قابل استخراج از طبیعت یا قابل انطباق بر آن است .

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

2- سوفسطائیان، ص. (۲۹)

3- افلاطون، پروتاگوراس ۳۲۴

شوالیه تاریخ تفکر، ص ۲۶

4. Scientisme

۱۴۱

مقاله چهارم

حقیقت و ملاک آن

و بدین سبب «حقیقت» را با «واقعیت به یک معنی می گرفتند و علم را تعبیر دقیق واقعیت می پنداشتند واقعیت در نظر اینان همان طور که عامه ناس می گویند نقش وجود طبیعی خارجی بود. بدین سبب حقیقتی هم که معرفت بدان حاصل می شد حقیقت مطلقه بشمار می رفت. اما استدلال پروتاگوراس چنین می توانست 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 تئیتوس کرده و پروتاگوراس را منکر حقیقت شمرده بر وی ستم رانده است. هر چند پروتاگوراس حقیقت را همان می داند که در نظر آدمی ظاهر می آید اما مراد از آنچه «ظاهر» می آید معنی دیگری است بسیار وسیع تر از آنچه با شناسایی حسی فردی معلوم گردد. اگر چه اعتبار حقیقت در اعتبار حکمی است که انسان صادر میکند چون این احکام بر حسب اختیاری که اشخاص .. مختلف می کنند اختلاف می پذیرد حکمی را می توان معتبر شمرد که اذهان اشخاص با صرف نظر از اختلافات آنان در خصوصیات امور درباره آن با یکدیگر وفاق جوید پس مفتاح علم این است که اشخاص اشیاء را به نحوی تلقی کنند که برای جمله آنان مقرون به صلاح باشد و

1- 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 آورده اند .

۱۴۲

مقالات داودی

به الفاظی بنامند که جملگی قرار بر آن گذارند هیچ حکمی درباره هیچ شیئی نمیتوان کرد جز اینکه شخصی دو جزء این حکم را از لحاظی که خود او ملحوظ داشته است با رابطه ای با همدیگر تألیف کند این رابطه مولود خواص شیئی منظور نیست بلکه حاصل از اختیاری است که شخص دارد و توافق اشخاص در اختیار این روابط ملاک اعتبار احکام یا خود ملاک حقیقت است تنها از همین راه است که تربیت امکان پذیر می‌شود و منظور از آن این است که اشخاص را چنان ببار آورند که بتوانند در اختیار این روابط با یکدیگر توافق داشته باشند. پس حقیقت امری است که مطابق با صلاح عملی انسان در زندگی مدنی است. و به اعتبار دیگر چیزی است که آدمی را در زندگی مدنی سودمند افتد و از همین رو بعضی از فیلسوفان جدید مانند شیلر¹ پروتاگوراس را پیشوای مذهب اصالت صلاح عملی^۲ دانسته اند.^۳

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

دیوگنس لائرتی⁴ از قول پروتاگوراس نقل می‌کند که درباره هر چیزی دو قول متقابل که هر دو به یک درجه از صحت باشد می‌توان

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

3-دوپرتل، سوفسطائیان، ص ۵۵

2. Pragmatisme

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

۱۴۳

مقاله چهارم

آورد و از هر دو حکم به یک اندازه از قوت می توان دفاع کرد و این تعارض را در بین طرفین یک امر نمی توان مرتفع ساخت و از اینجا می توان استنباط کرد که نفی و اثبات در نظر پروتاگوراس علی السویه است و هر کس حق آن را دارد که به هر کدام از دو حکم متناقض که خود او آن را صحیح پندارد پایبند باشد و بدین ترتیب این قول با تفسیری که از قول اول، او که انسان را ملاک حقیقت می دانست کرده و برحسب آن وی را قائل به مذهب اصالت فرد¹ شمرده اند مطابقت دارد و در نتیجه پروتاگوراس فیلسوفی نیست انگار² می شود که از همه روابط در بین همه اشیاء سلب اعتبار میکند و تناقض را موهوم می شمارد و این همان رأیی است که بعضی از پیروان سقراط از قبیل آنتیستنس³ و سایر کورنائیان⁴ بر آن رفتند. به تصریح دیوگنس لائرتی پروتاگوراس نخستین کسی است که استدلال منسوب به آنتیستنس را بکار بسته و کوشیده است تا بگوید که تناقضی در میان اقوال نیست و هر کدام از دو قولی را که بظاهر متناقض می نامند یکسان درست می توان دانست و بدین ترتیب با طرح اقوال متقابل و سعی در تمیز معانی مختلف کلمات مخاطب خود را دچار تناقض می کرده است. این روش که مشابه با روش جدالی زنون الیائی است همان است که سقراط منتهی به قصد تحری حقیقت بکار بسته و رساله لوسیسی⁵ افلاطون نمونه ای از آن است قواعدی نیز برای این روش تنظیم کرده و مجموعه هایی برای تقریر و تعلیم آنها فراهم

۱. ر.ک. ص ۱۲۸-۱۴۰

2. Nihiliste

3. Antisthène

4. Cyrénaïques

5. Lysis

مقالات داودی

۱۴۴

آورده اند که از جمله آنها نوشته بی نامی متعلق به اواخر قرن پنجم مشتمل بر نه تمرین مجادله است که در طی هر کدام از آنها می توان در اثبات یا رد یک مطلب دلایل متقابل آورد مثلاً می توان هم «خیر» و هم شر را به حکم دلیل نیکو دانست یا هم «عدل» و هم ظلم» را یا هم «جهل» و هم «علم» را، و قس علی هذا.¹

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 می دانیم^۲ علم به لاجود که بی

اعتبار است. پروتاگوراس برای رد این قول که مقتضی تصدیق وجود مطلق واحد ثابتی است می گوید که تنها درباره وجود نیست که دو علم متقابل میتوان تمییز داد بلکه درباره هر امری چنین می توان گفت. یعنی هر مطلبی را درباره هر امری برحسب رابطه ای که از آن لحاظ آن امر را ملحوظ می دارند می توان هم اثبات و هم نفی کرد. بدین ترتیب به جای منطق الیائی که مطلق صرف را معتبر می گرفت منطقی مبتنی بر مذهب اصالت نسبیت می نشاند و از این راه نه تنها در برابر الیائیان بلکه در برابر عموم طبیعت شناسان که پدیدارهای² طبیعی مثل «گرم و سرد» «سنگین و سبک»، «روشن و تاریک» و امثال آنها را دو به دو ضد یکدیگر می گرفتند و از راه همین تضاد واقعی وجود آنها را تبیین می کردند تضاد امور را نسبی می شمرد و آنها را در وضعی قرار می دهد که انسان بتواند با طی درجاتی از ضدی

۱ شوالیه تاریخ تفکر، حاشیه ص. ۱۳۰ .

2. Phénomènes

۱۴۵

مقاله چهارم

به ضد دیگر فرا رسد به همین سبب حمل محمول واحد بر موضوع واحد از لحاظی به ایجاب و از لحاظی دیگر به سلب امکان می پذیرد و جوابهایی که پروتاگوراس به سقراط می دهد صحت این تعبیر را بخوبی آشکار می سازد¹. 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 اشیاء است². انسان «حقایق» را از «وجود مطلق» نسخه برداری نکرده است و از این رو نمی تواند آنها را حاکی از طبایع مطلقه ثابته اشیا بینگارد و از اوضاع و احوالی که در حین ادراک آنها بر وی محیط بوده است مستقل بشمارد. انسان است که حقیقت را اختیار 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 .

قول به «مذهب اصالت نسبیت» را پروتاگوراس شامل اعتقاد

افلاطون، پروتاگوراس ۳۳۴ ۲

در پرتل، سوفسطائیان، ص ۴۰-۴۳ .

3. Nihilisme

۱۴۶

مقالات داودی

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

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

۱۴۷

مقاله چهارم

دین مدینه تبعیت کرد چون دین یونانی به صورت مجموعه ای از معتقدات درباره امور الهی و نحوه معرفت آنها نبوده بلکه اصل اصیل در این دیانت مراعات یک سلسله از آداب و مناسک و لزوم اجرای آنها و حسن تلقی آنها به صورت سنن مقبوله و حفظ احترام این سنن^۱ بوده است، شخص پروتاگوراس را نمی توان به سبب رأیی که درباره شناخت خدایان داشته است مخالف تدین دانست. اگرچه شاید بتوان گفت که نتیجه حاصله از آراء او و آرائی که اخلاف او آورده اند، اعتماد مردم را به اعتبار سنن رو به زوال برده و اعتقاد دینی را ضعیف ساخته باشد .

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

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

را

خود

بشناس^۱

«خود را بشناس» کلامی است که آسان بزبان می آید و دریافت آن دشوار می نماید و این کلام سقراط را گویی بتوان از این حیث مانند خود وی دانست بظاهر ساده تر از این مرد چه کسی بود و در حقیقت به رمز وجود وی چه کسی راه جست. اگر قصد اغراق در شناختن دیگران کنید می گوئید من او را بهتر از خود وی یا حتی بهتر از خودم می شناسم و از این لفظ این معنی را اراده می کنید که خود را شناختن اولین قدم در سبیل معرفت است، در حد وضوح و عین بدهت است این نیت به همین سهولت از دل می گذرد و این ادعا چنین بی پروا بزبان می آید. 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 می گیرید و در زیر

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

مقالات داودی

۱۵۰

هر کدام از کلمات با تعیین محل اعراب آن خط میکشید. حتی چنین سؤالی را اهانت به مقام فضل خود می انگارید اگر بظاهر مراعات ادب کنید و دم نزنید در دل مکدر می شوید. اگر به زبان قال نباشد به زبان حال می گوئید 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 فرا می 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

مقاله پنجم

۱۵۱

دو امر است تا بتوان یکی را مضاف به دیگری دانست ولو این مغایرت اعتباری باشد. در کدام یک از این سه حال و به کدام یک از این سه معنی 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 میشود و بدانچه منظور ماست انتها می پذیرد و بین این بدایت و نهایت ممری 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 میتواند 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 لااقل موجودی است که انسان نیست .

انسان در مکان است و این به همان معنی است که با نظری که فرا می افکند از خود بدر

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 میآید 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 قرار پذیریم و این جدال کهنه را از سرگیریم. قصد ما علی العجالة این است که به مجموعه عالم و آدم توجه کنیم مجموعه ای که در حال اجمال و حاکی از اتصال است. دو جزء مستقل و منفصل ندارد خط ممتدی است که هیچ گونه اجزایی در آن متقرر یا مترتب نیست. هیچ نقطه ای جدا از نقاط دیگر اگر ما اعتبار نکنیم در این خط نمی توان یافت. هر جزئی از آن تنها در ضمن مجموعه و با توجه به کل آن معنی دارد. نه عالم است و نه آدم است بلکه عالم است از آن لحاظ که آدم بدان معنی می دهد، آدم است از آن حیث که در عالم پدید می آید. و شاید بعضی روا بدانند که لفظی از ترکیب عالم و آدم برای تعبیر وحدت این مجموعه بسازند یا خط رابطی در بین این دو لفظ در حین تحریر بیفزایند ولیکن ما این تصنع را صحیح نمی دانیم؛ زیرا هرگونه 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 می پردازیم و این لفظ واحد را مرکب از اجزاء متعدد می سازیم آنچه مهم است اینکه به وحدت معنی در ورای اختلاف الفاظ توجه نماییم و بساطت مجموعه را با اینکه اجزاء متعدد در آن اعتبار میکنیم از نظر دور نگیریم

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

جهانی در مد نظر انسان قرار می گیرد. اینجاست که در میان «شناسنده» و شناخته جدایی

می افتد و چون چنین شود شناسایی پدید می آید و آنگاه شناسنده در این شناسایی می کوشد تا شناخته و شناسنده را به هم باز پیوندد و وحدتی را که در وجود از میان رفته بود تا علم پدید آید در خود علم و به نام علم برقرار سازد تا اگر از آن وحدت عینی جدا شده است باری به این وحدت علمی راه جوید حال که اصل امر را در حیز وجود از دست داده است به عکس آن در آئینه علم توجه کند تا این مجموعه در میان بود نه شناختن جهان و نه شناختن خویشتن معنی داشت چون به دو جزء

مجموعه توجه میشود هر یک از این دو با آن دیگر تحقق میپذیرد مسائلی که قبلاً اعتبار نداشت، اینک به میان می آید تقدم با کدام یک از این دو قطب است؟ جهان را در خویشتن باید شناخت یا خویشتن را در جهان باید دید؟ اگر نمی توان از خود خارج شد چگونه می توان به جهان راه جست؟ اگر باید از خویشتن بدر آمد یا خویشتن را به یک سو نهاد شناختن به چه معنی است؟ مگر نه اینکه شناسایی در خود ما و از خود ماست؟ اگر چنین باشد هرگونه شناسایی که حاصل می آید ما را در خویشتن نگاه می دارد و شناختن در هر حال تنها بدین معنی میشود که ما خود را بشناسیم. اما خود را چگونه می شناسیم؟ من به نحو مستقیم معلوم من می شود یا نخست جز من را می شناسد و آنگاه من را باز می جوید؟ به عبارت دیگر علم حضوری به ذات خود دارد و به عالم خارج از طریق جلوه ای که در علم او می کند و به صور علمیه اشیا تعبیر می شود یا به واسطه ظهورات این ذات در آن عالم که احوال و افعال و اقوال انسان نام

مقاله پنجم

۱۵۵

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

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

اما آنجا که مقصود این باشد که خویشتن خود را به حدی که دارد یا باید داشته باشد محدود سازیم مشکل دیگری پدید می آید و آن اینکه محدود در مقابل نامحدود قرار میگیرد. اگر حدود را بشکنیم آنچه حاصل میشود نامحدود است و شیئی که نامحدود باشد. متعین نیست. پس اگر شیئی همه اشیا باشد در واقع هیچ کدام از آنها نمی تواند بود یعنی شئییت نخواهد داشت باید خود را محدود

ساخت تا بتوان موجود انگاشت و آنچه خویشتن مرا محدود می سازد شیئی است که ماسوای خویشتن است اشیایی است که محیط بر ذات من است به عبارت دیگر عالمی است که آن را عالم خارج می خوانند .

چون از درون به بیرون روی آور شوم به حد عالم خارج بر می 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 مقرر 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. تشخیص او در کسر حدود است تعین او در این است که از حصاری که به گرداگرد او می کشتند بدرآید. آدمی آنجا خود را باز می یابد که سدی را فرومی اندازد رجعت به وجود نامحدود میکند با همین رجوع است که به خود می آید و مانند موجود مخصوصی که تعین او در بسط وجود خویشتن است وضع 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

مرموزتر 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. هرگاه اصل این باشد که خود را محدود سازیم، به ضرورت گردن نهیم از محیط تبعیت کنیم به اقتضای علل و عوامل و اسباب در حرکت باشیم عقل را به تفکر واداشته و در عمل بکار انداخته و شعور یافته ایم. اما اگر قصد این کنیم که خود را به لایتنهای 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 شعب 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 بیکران 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 تقابلشان 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 پدید می 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 نشانه ای از توجه انسان به جهت جامع وجود خویشتن بدانیم.

انسان، چنانکه در این موقف جای می گیرد و به خود باز می 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 میتواند به سرتاسر این مجموعه نظر کند و با این نظر معنی آن را باز گوید 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 تقرر می پذیرد با وقوع در همین مجموعه معنی خاص خویش را بدست می آورد. نباید با حصر اعتبار به انسان سلب اعتبار از اشیا کرد، همچنان که نباید با حصر اعتبار به اشیا سلب اعتبار از انسان نمود. حقایق اشیا به اختیار انسان نیست تا انسان چنانکه خود 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

مقاله پنجم

۱۵۹

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

حقایق معانی از یک لحاظ و در حد ذات خود ثابت است اما چون در جهان بیرون پدید آید و جلوه نماید متغیر و مختلف می شود. انسان را اگر حقیقت حقایق نشماریم که اگر چنین نیز بینگاریم حق داریم لااقل یکی از این حقایق می دانیم و بنابراین جامع ثبات و تغیر می خوانیم و همه شؤون حیات او را حاکی از جمع این دو جنبه می بینیم. با علم خود بیان روابط ثابت در بین عوارض متغیر می کند با اخلاق خود رعایت قواعد ثابت در احوال مختلف می نماید. با هنر خود هیجان گذرانی را که پدید آمده است و ناگزیر اندکی بیش دوام نخواهد داشت. به صورت شاهکاری از شعر و آهنگ و نقش و نگار ثابت می دارد. اقسام ثبات را که از طریق علم و اخلاق و هنر برقرار داشته

و نام حقیقت و خیر و جمال بر آنها گذاشته است در مجموعه ای به نام فلسفه می ریزد و می آمیزد تا نشان از وحدت پذیرد و عنوان کمال به خود گیرد .

چگونه چنین میشود؟ - نخست علم از عالم بدر می آید و راه به سوی معلوم می گشاید معلوم که در عین کثرت است با تعلق علم نشان از وحدت می گیرد بدین گونه است که وحدت جلوه می کند. این وحدت که از انسان بر می خیزد و بر اشیا می نشیند وحدتی در کثرت است و از همین رو قابل معرفت است و گر نه وحدت محض را چنانکه در عالم حق است یا خود نشانی از آن را که در باطن انسان است نمی توان شناخت؛ زیرا معرفت چنانکه گفتیم مقتضی کثرت

مقالات داودی

۱۶۰

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 فرا رسید. 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 یلوه نفس می کشیم. پس نخست ذاتی را که در باطن ماست به اجمال باور کنیم آنگاه ظهورات آن را در خارج به صورت احوال و افکار و اعمال و احوال و آثار بتفصیل بشناسیم سرانجام از تفصیل ظاهر به اجمال باطن باز گردیم اینجاست که حق معرفت را ادا می کنیم. فراتر 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 علی الخصوص تطبیق این روش را بر فلسفه عصر حاضر، لااقل به قصد طرح مطلب و به طور موقت روا شمرد و از تکفیر معاصرین پروا نداشت میتوان گفت که اهم عوامل مؤثر در تعیین جهت فکر اروپایی هنوز همان فلسفه کانت و انقلاب فلسفی اوست .

در شان او و بیان جلالت قدر و تأثیر فکر او همین بس که مانند چهار تن دیگر از پنج تن اهل حکمت² هر کسی رأی او را به

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

از جمله اموری که در انقلاب فلسفی کانت به نظر این بنده اهمیت دارد این است که او فیلسوف انفصال است. همه اشیا را در همه مراتب و با همه عناوین به یکدیگر نمیدوزد، دستگاه نمی پردازد. جهان را به سامان نمیسازد مانند افلوطین با سیر صدوری نزولی از مبدأ اول به ادنی مراتب موجودات نمی رسد و همه را مانند دانه های گوهر به یک رشته نمی کشد تا دست کم آنچه برآید این باشد که زیبا تکم نماید. یا مانند لایبنیتس¹ کل اشیاء و جمیع اجزاء آنها را در هر شیئی یا هر جزئی از آنها باز نمی یابد تا بتوان هر مرتبه ای از وجود را مرآت جمیع 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 شینی در هر شیء دیگر کفایت کند در متافیزیک کلاسیک از این

1. Leibniz (1646-1716)

مقاله ششم

۱۶۳

دوخت و دوزها یا ساخت و سازها بسیار داشته ایم و البته دور از این قلم باد که هیچ کدام از این افکار را که هر یک در نوع خود شاهکار است حقیر شمارد و خود را به ابلهی موصوف دارد بلکه مقصود تنها این است که تقابل فکر کانت را با این افکار نمایان سازد. کانت «پدیدارها»¹ را از «گوهرها»² جدا می کند «حس» و «فهم» و «عقل» را از یکدیگر می گسلد. برای اینکه احساس امکان پذیرد «مکان» و «زمان» را آماده می دارد. برای اینکه علم میسر شود دوازده مقوله فاهمه را ترتیب می دهد برای اینکه «اخلاق» را توجیه کند «اختیار» را که خارج از جهان پدیدار است و در دل گوهر جای دارد باز میبیند به نظر او هرگز از این مراتب نمیتوان خود به خود به یکدیگر

انتقال یافت. شروع از یکی از این امور شرط کافی برای استخراج امر دیگر نیست. تا مکان و زمان که شرط ادراک انسان و فاقد اعتبار در عالم اعیان است به میان نیاید هیچ گوهری محسوس نمیشود و تا مقولات فاهمه این محسوسات را در برنگیرد هیچ یک از آنها فی حد ذاته و جز از طریق اضافه به این مقولات روابط کلی با یکدیگر نمی پذیرد و به صورت احکام علمی در نمی آید و این احکام علمی اگر به اقتضای فکر انسان که پیوسته سعی در تبدیل کثرت به وحدت میکند تا آنجا ادامه یابد که سه مفهوم جدلی «نفس» و «عالم» و «خدا تصور شود هرگز نمی توان از چنین زمینه ای که اقتضای فکر است به زمینه وجود راه جست و به همین سبب نفس و عالم و خدا را موجود به وجود خارجی دانست زیرا حکم

1. Phénomène '

2. Noumène

مقالات داودی

۱۶۴

فهم تعلق به قوه فاهمه دارد و به اعتبار همین قوه تعبیر می شود. اگر بتوان راهی به اطلاق جست ترک این معرفت را که محکوم به نسبیت است باید گفت و استدلال عقلی نظری را به یک سو نهاد تا از طریق تکلیف نه از طریق تکوین بتوان راهی به روح و جهان و خدا یافت چنین جهانی کجا و عالم متحد و متصل و مرتبط و مسلسل افلوطین¹ و لایبنیتس و اسپینوزا² و دیگر وراث افلاطون کجا فلسفه کانت نفی فلسفه افلاطون است با قبول کانت دیگر نباید گفت که ما از ضلال 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 سیر نزولی وجود از عالم معقول به عالم محسوس نیست تا سیر صعودی دیگری در جهت مخالف مکمل آن باشد بلکه آنچه کانت دیالکتیک می نامد مروری است که فکر انسان از فاهمه خود به عالم اعیان می کند و بدین ترتیب توهمی حاصل می شود و آنچه فقط از لحاظ فاهمه ما اعتبار دارد به ذوات اشیا سریان می یابد و چون در این کار حق با ما نیست و چنین مروری

نارواست با این سیر جدالی دیالکتیک اقسام حقایق به صورتی طرح 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 پیاپی پدید آیند و ادامه این سلسله

1. Plotin (205-270)

2. Spinoza (1632-1677)

3. Dialectique

مقاله ششم

۱۶۵

به ظهور هگل بینجامد تا تکیه فلسفه از هر جهت بر معنی معقول شود و این معنی معقول متعالی عین شیء موجود متحقق گردد و از این طریق انفصالی که رخ نموده بود جای خود را به اتحاد سپارد تا روی آوردن از درون به بیرون به منزله این باشد که موضوع جوهری عقلی سعی در تحقق موردی خارجی کند و از آن پس که خارجیت یافت و تمام مراحل ممکنه در مرتبه موردیت^۱ را پیمود به حد موجود مطلق رسد تا همه غنای حقیقی وجود یکسره پدید آید و موجود معقول یا معقول موجوده به تمام جمال خود جلوه نماید. چون دیالکتیک را بدین گونه تلقی کنیم اقسام تقابل به صورتی طرح میشود که رفع آنها نه تنها امکان دارد بلکه ناگزیر تحقق می پذیرد و نفی و اثبات با هم مجتمع میگردد و این اجتماع تدریجی تکاملی مفاهیم متقابل تا آنجا ادامه می یابد که همه انحاء 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 به ظرف ذهن و وقوع آن در زمان و مکان در موضوع ادراک بود پدیدار در نظر هگل حاصل انتقال روح مطلق» به ظرف خارج و ظهور آن در زمان و مکان در مورد ادراک^۲ است. پدیدار کانت چهره گشایی جهان در روان بود و پدیدار هگل رخ نمایی روان در جهان است. البته امکانی برای اختلاف تفسیر در فلسفه هگل وجود دارد زیرا ضابطه فلسفه او جز این نیست که معقول موجود

1. Objectivité

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

اما آنچه کانت در مورد پدیدار از هیوم^۱ گرفته و به زبان خود درباره آن سخن گفته بود در همه جهات و جوانب بر طبق آنچه ایدئالیسم آلمان میخواست تلقی نشد زیرا زمینه همواری برای اینکه بتوان پدیدار را به صورت آنچه انسان میتواند از جهان دریابد و فراتر از دریافت آن در حد ادراک او نباشد وجود داشت و بعضی از افکار در همین زمینه که با هیوم و کانت هموار شده بود براه افتاد و (مذهب) اصالت موضوع^۲ در ادراک اشیا اصل موضوع علم گردید. علما با صرف نظر از آنچه اشیاء در خارج به جوهر خود چیستند علم را محصور به ادراک پدیدارها و مناسبات حاصله در بین آنها از آن لحاظ که به ادراک در می آید ساختند و اصل علیت را به نحوی خاص، یعنی به صورت تعاقب زمانی پدیدارها و موازات سلسله های مختلف آنها با . یکدیگر تعبیر کردند و بدین ترتیب کلیت و نسبیت و «ضرورت» را به صورتی که می توانستند در علوم مثبتة بدان اکتفا کنند و شرط تحقق علم تحصلی^۳ شمارند در داخله 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 هم داستان کانت باشند یا بهتر آنکه بگوییم همراه هیوم بمانند و با چنین مایه ای از تفکر فلسفی علوم طبیعی را بارور سازند و علوم انسانی را نیز به جریان تحول اندازند و ابناء آدم را موفق کنند تا از این کوشش که تعبیر علمی عالم بود در بسط صنعت برای غلبه بر طبیعت بهره بگیرند .

علم به صورت مجموعه روابط ثابت پدیدارها درآمد. این روابط ثابت به قانون تسمیه شد و این قوانین براساس 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 نسبیّت 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 می شد و عقلی که بر اصول مبتنی بود با ثبات تناسب یافت؛ و چون با صرف نظر از مابعدالطبیعه و حصر توجه به طبیعت بسیار بسهولت می توان ثبات را با سکون مشتبّه ساخت. فیلسوفی به نام برگسن¹ پدید آمد که توانست منطق عقلی نظری را منطق جمادات بخواند و برحسب این قول آنچه از عقل نظری بر می آید این باشد که با اتکاء به اصول خود حرکت را در طبیعت لااقل به طور موقت متوقف سازد و به هر نسبتی که موفق به اسکان شیء متحرک شده و

1. Bergson (1859-1941)

۱۶۸

مقالات داودی

آن را به قالب ریخته و شکل ثابت بخشیده باشد به معرفت آن به نحو علمی قادر آید و از چنین علمی در عمل بهره برگیرد. بدین ترتیب علم ابزاری برای تسخیر طبیعت از طریق عقلی است و عقل ابزاری برای ساختن همین ابزار بیش نیست و انتظار تحصیل معرفت به حقیقت وجود که «حرکت» و «حیات» و «استمرار» است از طریق عقل نظری توقع بیجایی است. بدین ترتیب یک بار دیگر کمیت عقل در طریق حکمت لنگ شد و تناسب عقل نظری با ادراک حقیقت در ما بعد طبیعت انکار گردید و مقصدی که کانت داشت به نحو دیگر و به تعبیری غیر از آنچه او میخواست حاصل آمد علم به جوهر عالم یعنی علم به حرکت اگر بتوان تعبیر حرکت را به جوهر روا شمرد) با ادراکی از آن قبیل که بتواند ما را با خود این جوهر مؤانس و مؤالف سازد قابل تحصیل شد و این ادراک دفعی غیر عقلی لااقل غیر از عقل جزئی بنام شهود¹ اهمیت یافت و سالیان بسیار از قرن بیستم را شاهد رونق بازار خود ساخت اما جریان غیر عقلی فقط در همین مجری نبود بلکه مجاری دیگر نیز داشت که رفته رفته وسعت بیشتر یافت .

عقلی که از طریق علم عمل 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 بارکلی² رنگ باخته و لرزش گرفته بود. اینک ظهور این افکار باعث شد که تأکید در سلب اعتبار از انتزاع را از سر گیرند و بر

1. Intuition

2. Berkeley (1685-1753)

۱۶۹

مقاله ششم

آن شوند که انتزاع در واقع ممکن نیست آنچه در ظرف خارج نتواند وجود منفک و مستقل از اجزاء دیگر داشته باشد در ظرف ذهن نیز موجود نمی تواند شد و چون نتواند چنین شود علم حقیقی همواره به شیء انضمامی¹ موجود به وجود خارجی تعلق می گیرد 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 منافی 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 می بخشد بدین ترتیب علم به جای تعلق به صور کلیه منتزعه از اشیاء به ماهیات آنها باز می گردد با این تفاوت که نه آن ماهیات بدون این علم و نه این علم بدون آن ماهیات تحقق دارد. بدین ترتیب یک بار دیگر معنی خاصی برای پدیدار پدید آمد و پدیدارشناسی² به تعبیر هوسرل³، که نه اصالت را از «ماده» و نه از معنی می دانست روش اصلی علم حقیقی شد. علمی که حاصل «التفات»⁴ انسان به جهان است و به وجودی که با همین التفات تحقق می پذیرد تعلق می گیرد این روش نه تنها در فلسفه اولی، بلکه در جمله علوم از ریاضی و طبیعی و انسانی غوغایی بپا خاست و در همه جا انتزاع را از اعتبار انداخت. برحسب این فلسفه

1. Concret

2. Phénoménologie

هر فکری با التفاتی که انسان به عالم می کند پدید می آید با این التفات قسمتی از عالم اختیار می شود این قسمت با همین عطف نظر معنی خاصی تحصیل می کند و همین معنی خاص است که معلوم به علم انسان می شود. در واقع انسان با علم خود و طبق اختیاری که برحسب اعتبار خویشتن می نماید «عالم» را معنی می کند، نه اینکه معنی اشیاء را چنانکه در خود آنهاست بشناسد و می توان فراتر رفت و گفت که اشیاء با صرف نظر از این التفات معنی ندارد تا شناخته شود. این فلسفه را یا خود بهتر بگوییم این روش را بدان سبب غیر عقلی می نامیم که برخلاف روش معمول عقل نظری از مفاهیم انتزاعی کلی که آنها را جانشین اشیاء می شمردند و التفات انسان را در تحقق معنی خاص آنها به حساب نمی آوردند، صرف نظر می کند.

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

ابهام می رسید. اما پس از انقلابی که در فلسفه اولی رخ داد و حرکاتی که بر اثر آن انقلاب آغاز گردید حقایق اشیاء تابع وضعی شد که انسان در قبال آنها اتخاذ کرد و از این طریق مجموعه ها پدید

آمد و این مجموعه ها در اوضاع مختلف قرار گرفت و بدین گونه بود که اشیا معنی شد و همین معانی حقایق آنها تلقی گردید و در چنین فلسفه ای الفاظ به منزله عواملی درآمد که معانی را صراحت می بخشند و هر کدام را در هر وضعی که بر اثر التفات انسان تقرر جسته و به صورت مجموعه ای درآمده است محدود و محصور می سازد و با اینکه پیشینیان گفته بودند معانی هرگز اندر حرف ناید».

هر معنی که در حرف در نیاید و با رقمی مشخص نگردد و به لفظ خبری محدود و صریح و معین قابل تعبیر نباشد، در واقع بی معنی می شود و بحث در ترکیبات لفظی و روابط شبه ریاضی و علائم رقمی برای تعبیر معانی از یک طرف و سعی در توجه به ریشه لفظ و ساخت کلمه و حتی مخارج حروف و اجزاء صوتی هجایی و ارجاع اصطلاحات فلسفه به اوایل زبان و کشف مناسبت در بین ظواهر الفاظ و معانی آنها در بدو استعمال از طرف دیگر از جلوه های فلسفه جدید بشمار می رود و این خصوصیت فصل مشترک و قدر متیقن برای بسیاری از افکار فلسفی دنیای معاصر می گردد و جریانهای متعددی از مجاری مختلف به این مصب واحد می رسد که اگر بتوان وجه مشترک برای آنها یافت نفی متافیزیک کلاسیک است.¹

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

مقالات داودی

۱۷۲

انسان به میان آمد و به یکی دیگر از صور متعددی که (مذهب) اصالت انسان¹ در تاریخ فرهنگ جهان به خود گرفته است خویشتن را اصالت داد انسان به صورتی که خود را جلوه ای از عقل کل نمی دید، حد رابط قوس نزول و صعود نمی شمرد صاحب نفس ناطقه ای که مرآت عالم معقول باشد نمی دانست سعی او این نبود که عالم عقلی را مضامی عالم عینی² سازد یا احوال و افعال و افکار خود را در سلسله ای از جهات عقلی به یکدیگر ارتباط بخشد یا تعین خویشتن را به وضع معین به حکم علل و اسباب موجه سازد و خود را تابع جهاتی که اعتبار قطعی خارجی دارد بشمارد بلکه انسان به صورت انضمامی و شخصی با شور و شهوت و خواهش و مهر و سودا با اراده آزاد معطوف به قدرت یا به هر تعبیر دیگری که در مذاق هر کدام از اصحاب نظر و ارباب قلم به نحو خاصی جلوه می کرد اعتبار اشیا و امور بر اثر اضطراب فلسفه اولی از صورت خارجیت بدرآمد و

به نحوی از آنجا تابع انسان شد یا لافل مناسبت آن با انسان یکی از وجوه اصلی آن بشمار آمد. اشیا تبدیل به ارزشها شد و ارزشها را انسان بر آنها نهاد و بدین ترتیب نظام اعتبارات³ منقلب گردید و این انقلاب در همه موارد از «علم» و «اخلاق» و «هنر» و «سیاست» اثر گذاشت.

1. Humanisme

2- ر.ک. ابن سینا، اقسام العلوم العقلیه در تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات. تحقیق و تقدیم حسن عاصی، بیروت، دار قابس ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۸۳؛ ملاصدرا الحکمة المتعالیه، بیروت، دار إحياء 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

۱۷۳

مقاله ششم

بگذریم از اینکه هر کسی در این باره به زبانی سخن گفت و نوایی ساز کرد. از یک طرف چهره پاسکال¹ پس از چند صد سال و چهره کرکه گور² پس از چند ده سال جلوه جدید یافت عشق به جای عقل علم افراخت و این شحنة در ولایت ما هیچ کاره شد». وجود شخص انسان غیر قابل تأویل به جهات عقلی کلی گردید. ارزشهایی که بر اشیا می نهاد تبعیت خود را از علل و عوامل از دست داد. حیات انضمامی با همه وقایع و حوادث و مصائب خود با نشیب و فراز و جلا و خفای خود با صبغه دینی و ذوقی خود با خوف و خشیت و اضطراب و التهاب خود با صفا و کدر خود یکجا و یکسره چنانکه گویی افسانه ای باز می گویند و این افسانه نقطه بحرانی و حادثه اصلی نیز دارد و یادآور جلوه شخصی خدا به نام عیسی با همه درد و رنج و شور و سودای بشری و گوشت و پوست و استخوان آدمی بود اصالت یافت و علی الخصوص جایگزین تعبیر کلی حقایق انتزاعی گردید. از طرف دیگر غرش نیچه³ در بیشه مغرب طنین افکند، دیونوسوس^۴ به جای آپولون⁵ نشست⁶. ارزشهای عقلی و به تبع آنها ارزشهای اخلاقی زیر و رو شد. بازگشت جاویدان⁷ تطور تدریجی ضروری ارتقایی را اعم از اینکه مادی یا معنوی باشد به کنار انداخت «اراده» را نه تابع عقل بلکه معطوف به قدرت ساخت هم سقراط و هم مسیح

1. Pascal (1623-1662)

3. Nietzsche (1844-1900)

2. Kierkegaard (1813-1855)

4. Dionysos

5. Apollon

6- یعنی غلبه «عقل» بر «عشق» و «شیدایی

Retour etermel قول به ادوار و اکوار 7-

مقالات داودی

۱۷۴

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

همین امر شهادت 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] بسر برد. هیچ عاملی هیچ وضعی را برای او لازم نمی آورد و هیچ سببی او را به مجرای ثابتی که باید مانند اشیاء طبیعی یا مفاهیم عقلی در آنها جریان یابد نمی افکند هیچ موجبی برای او تعیین تکلیف و ارائه طریق نمی کند. هیچ امری او را آسوده حال و فارغ 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 ملتزم¹ است بی آنکه ملزم باشد. تعهد می پذیرد، بی آنکه مجبور گردد تقرر² دارد بی آنکه قبول ماهیت کند. ساخته و پرداخته و انجام گرفته نیست بلکه می جوشد و سر بر می زند .

1. Engagé

2. Existence

چنان است که خود او می خواهد از خویشتن بدر نمی رود. خود را به دیگران نمی رساند و آنکه را در پس دیوار است به خود نمی خواند بلکه او را دوزخ خویش می داند او می خواهد آزاد بماند و «دیگری» بر هم زن آزادی اوست. چه آسان می توان از چنین جایی بدانجا رسید که هر چیزی را بی ارزش پنداشت یا محال¹ انگاشت. مانند سیسوفس² به نام زندگی محکوم به تکرار وضعی شد که خود او آن را لغو می شمرد و عبث می انگارد بی آنکه واگذارد. از سارتر³ چنانکه روزگاری بدان گونه بود تا کامو⁴ 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 می توانست حاکی از روابط ضروری خارجی قابل تعبیر به ضوابط کلی عقلی باشد از اعتبار افتاد. اصولی که مقبول فلسفه اولی شده و به استناد آنها وجوه متنوع حقیقت را در جهات متعدد جسته و یافته و بسته و بافته بودند تزلزل گرفت. پیوندها سست شد و رشته ها گسیخت عالم کثرت خود را از قید وحدتی که به سعی اهل حکمت خواسته بود در آن وارد آید باز رها کنید. هر قسمتی از حقیقت به نحو مستقل و منفصل جلوه کرد البته اگر بتوان چنین امری را که از وحدت بریده است به نام حقیقت نامید «علم» با همه جلوه و جلال و رونقی که داشت اندک اندک در واپسین مراحل خود را به دامن «احتمال» و «شک» و «مواضعه انداخت و آنچه می توان «نیهیلیسم»

2. Sisyphé

1. Absurde

4. Camus (1913-1960)

3. Sartre (1905-1980)

۱۷۶

مقالات داودی

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

کسانی به قرون وسطی بازگشتند و به تجدید رونق اسکولاستیک¹ مدرسی و تبلیغ فلسفه طماس آکوئیناس² همت گماشتند تا اعتبار متافیزیک را چنانکه در آن روزگار بود بازگردانند. کسانی به دیار چین و هند روی آوردند و از بودا و برهما و کنفوسیوس توقع رستگاری یافتند. و کسانی در این میان کوشیدند تا به دوره ای که حکمای یونان قبل از شروع متافیزیک کلاسیک در آن میزیستند و عالم را بدون تقسیم به «طبیعت» و «ما بعد طبیعت یا تفکیک مراتب و مراحل یا تمیز محسوس و

معقول یا ارجاع «شهادت» به «غیب»، یا تشخیص فروع» از «اصول یا قبول سیر جدالی عقلی یا تجرید انسان از جهان می شناختند و می یافتند بازگردند و آن سخنان را به شیوه دیگر چنانکه در این روزگار می توان دریافت و با توجه به تمام آنچه از آن پس تاکنون گفته اند باز گویند و بدینسان راهی را به سوی آینده که انسان با قبول متافیزیک به روی خود بسته بود و اینک با نفی آن چنان گم کرده است که با همه تلاشی که می کند نمی تواند باز یابد فرا نمایند .

کسانی که مارتین هیدگر³ را می شناسند باید بگویند که آیا به آثار این حکیم فقید از این منظر می توان 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 می توان مفید انگاشت؟¹

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

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

2.

بحث انتقادی درباره بطلان تسلسل¹

7

«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 بر می 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 حاضرین باشد. آغاز و انجام هر دو ناگزیر است. امتداد تفکر نه تنها باید در مسیر طولی خود محدود شود بلکه عرض این امتداد نیز باید معین باشد یعنی شقوق و فروع و اقسام و شعبی که برای مطلب حاصل می شود دائماً یا موقتاً باید حدودی بپذیرد و از آنچه خارج از آن حدود قرار می گیرد عزل نظر

1. فلسفه نشریه اختصاصی گروه آموزشی، فلسفه ش ۳، بهار ۱۳۵۶، (ضمیمه مجله 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 بر می 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 بر می کند و بدر می 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 انجामी 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 می خواهد خواست او بدین معنی است که بتوان آن مطلب را نتیجه مقدمه ای قرارداد مرادی برای مبدای محسوب داشت از جایی آغاز کرد و بدانجا فرا رسید چون این مقدمه بدست آید یا خود آن مقبول ماست یا چنین نیست اگر مقبول نیاید باز باید نتیجه ای برای مقدمه ای باشد و این بار باید کوشید تا همین مقدمه را تحصیل کرد و سیر فکری را به این صورت ادامه داد این مقدمات جهاتی

برای قبول آن نتایج است به عبارت دیگر هر کدام از آن نتایج با هر کدام از این مقدمات موجه می شود اگر فکر همچنان بازپس رود و هرگز در جایی باز نایستد باید گفت که هیچ چیز از آنچه موجه گرفته بود در واقع موجه نشده است و نمی توان دست از دامن طلب برداشت و تفحص را فرو گذاشت بلکه همچنان باید در سیر و سلوک بود تا سرانجام چنین مقدمه ای که حاجت به مقدمه دیگر ندارد بدست آید و مرادی که بتواند مبدأ هر مراد دیگری بشمار رود، بی آنکه خود آن را نیازی به مبدای باشد چهره گشاید و این همان است که اصل اول یا «مبدأ اول» می نامیم .

تفکر بدون قبول «اصول» معنی ندارد شاید این قبول موقت باشد ولی به هر صورت از آن چاره نیست می توان آنچه را که در علمی یا در صنعتی اصل گرفته ایم در علم دیگر یا در صنعت دیگر محتاج اثبات بینگاریم و به مطلب دیگری راجع سازیم و این رجوع را ادامه دهیم و سلسله دیگری از قضایا که مجموعه آنها عبارت از علم جدید ماست حاصل کنیم تا به مطلبی فرا رسیم 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 میتواند اصل نباشد، در واقع به وجود اصلی برای کل عالم و در نفس الامر قائل نیستند یعنی لازم نمی شمارند که هر چیزی را همواره بتوان موجه ساخت و ناگفته پیداست که چنین کسانی که به اعتبار استدلال قائل نیستند حق آن ندارند که خود دلیلی بیاورند یا از دیگران دلیل بخواهند بلکه هر کسی را باید مجاز بدانند که از جایی آغاز کند و در جایی بانجام رسد در خطی حرکت کند و در نقطه ای توقف پذیرد این آغاز و انجام همان باشد که خود او بر می گزیند و این سکون و حرکت چنان صورت پذیرد که خود او روا 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 می‌شمارند ناگزیر باید اصول را مقبول گیرند و هر اصلی را که در موردی معتبر می‌گیرند و در مورد دیگر به اصل دیگر بر می‌گردانند با توجه به کل موارد مبتنی بر اصل کلی واحد و شاملی بینگارند. این اصل اصول و مبدأ مبادی را می‌توانند به هر اسمی که بخواهند تسمیه کنند اما چاره‌ای جز این ندارند که آن را موجود و

مقاله هفتم

۱۸۳

معتبر و موجه‌شمارند مگر اینکه دم از تعقل فروکشند، اصالت عقل را انکار کنند و از معرکه بحث کنونی ما کناره‌گیرند. و به همین معنی دکارت^۱ فرمود که کسی که خدا را نشناسد نمی‌تواند ریاضی دان باشد. مقصود او این بود که تفکر ریاضی نمی‌توان داشت مگر اینکه هر قضیه‌ای به قضیه دیگر راجع شود و این یک مقدمه‌ای برای قبول آن دیگر باشد و این مقدمه نیز با مقدمه دیگر به ثبوت رسد و این سلسله در جایی توقف جوید که آن را بتوان اصل موضوع یا «علم متعارف»^۲ نامید و بدون استدلال مقبول شمرد اما این علم متعارف یا اصل موضوع نیز به اصل کلی عقلی مثل لزوم احتراز از تناقض ارجاع می‌شود و اگر برای این اصل اصیل فکر بتوان قائل به اعتباری شد باید آن را به اصلی در وجود راجع ساخت که ضامن صحت آن باشد^۳. و الا ریاضیات بی‌پایه و بی‌مایه می‌شود و هر علم عقلی دیگر نیز بی‌جا و بی‌پایه می‌گردد.

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

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

ثانیاً اجتماع لازمه تفکر است زیرا تا همه نقاط واقعه در این خط سیر با هم گرد نیاید و مجموعه آنها استدلال را حاصل نکند خطی ترسیم نشده و فکری بکار نیفتاده و نتیجه ای بدست نداده است. ثالثاً تناهی لازمه تفکر است زیرا تا سلسله اموری که در تفکر وارد می آید محدود به حد معین نباشد نه مترتب و نه مجتمع می تواند بود از همین جاست که تسلسل باطل می شود؛ 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 او را با دهه اثبات می کنیم «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 شمرده ایم اما اگر «الف» نیز کماکان محتاج اثبات باشد و سلسله این اثبات هرگز توقف نجوید در واقع هیچ کدام از سایر امور نیز اثبات نشده و همه چیز همچنان معلول مانده است. نتیجه را از طریق ارتباط با مقدمات است که نتیجه می نامیم پس اگر نتیجه ای حاصل آید باید از مقدمه ای آغاز شود. معلول را با توجه به علتی است که معلول می خوانیم پس تعداد معلولات در هر سلسله علّیت باید با تعداد علل مساوی باشد هر وسطی را با توجه به طرفین آن است که وسط می خوانیم پس اگر وسطی وجود دارد باید محصور به دو طرف باشد به یک کلام چون فکر نمی تواند بدون اول و آخر و بدون مسیری در بین آنچه اول و آخر است تحقق یابد، پس تفکر نمی تواند تسلسل را بپذیرد.

«ترتّب» و «اجتماع و تناهی سه شرط لازم برای تعین هر امری است یعنی اگر امری که در پی هم می آید و با هم می ماند تمامی نپذیرد هرگز نمیتوان شیئی را متعین دانست. حال اگر کمال وجود یا لزوم ذاتی آن را در تعین آن بدانیم عدم تناهی را نقص می شماریم و هرگاه به عکس این قاعده قائل شویم و کمال را در عدم تعین بینگاریم تناهی را نقص می نامیم 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 بی اندامی 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 می نمود.^۲ نتایج را ناگزیر در پی مقدمات می آورد. سلسله ای از امور مرتبط فراهم می ساخت ضبط و ربط محکم برقرار می کرد دستگاهی بسامان و بهنجار برپا میداشت اجزاء این دستگاه را به طرز دقیقی به دست محاسبه می سپرد هر جزئی را در محل معین به مقدار مقرر و با وضع مشخص جای می داد مجموعه این اجزاء را به صورتی مجسم می کرد که هر شیئی در ضمن آن از هر لحاظ معین باشد. اگر در گوشه ای از این دستگاه با فقدان تعین رو به رو می شد در همان جا اگر جهان بی جان بود

زشتی و سستی و پستی می یافت و اگر عالم انسان بود نادانی و بیماری و ناتوانی می دید و اینها همه را کمی و کاستی و بی مایگی می انگاشت و به اصطلاح فلسفی نقص می پنداشت اگر جنبه ای از طبیعت نظم و نسق نمی گرفت ضبط و ربط نمی پذیرفت اجزاء آن از هر لحاظ به حساب در نمی آمد صنعت گونه نمی شد وضع مشخص و محدود و معین نمی یافت ماده خام و آشفته و پریشان بود از عدم اضافی نشان داشت و با وجود بیگانه می نمود کمال طبیعت در آن بود که بتواند مانند صنعت تلقی شود. ماده آنگاه تمامیت می یافت که بتواند صورت بپذیرد و علی الخصوص صورتی از نوع معین

1. Rationalisme

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

مقاله هفتم

۱۸۷

تحصیل کند و گرنه از سنخ عدم می بود، رو به زوال می رفت و مایه ای از فساد به همه موجودات می زد .

خلاصه کلام در مهد حکمت جهان «تعیین هر امری لازمه کمال آن بشمار می رفت هر شی غیر متعین غیر معقول بود و شیء غیر معقول نمی توانست موجود باشد و چون شیئی از وجود می برید و به عدم می پیوست رسم کمال را فرو می نهاد و اسم نقص به خود می بست . تصور این معنی را آسان می توان داشت می خواهید مطلبی را به فکر خود بسپارید و آن را چنانکه هست دریابید ناگزیر باید اجزایی را در آن تشخیص دهید این اجزاء را بهم پیوندید سلسله ای را که با این پیوند پدید می آید از یکی از حلقه های آن به سلسله دیگری که از آن پیش بسته و پیوسته و پذیرفته بودید در آویزید همین امر است که فکر استدلالی یا فهم عقلی نام می گیرد. پیداست که در چنین کاری باید همه اجزاء و اشیاء از هر حیث و از هر جنبه معین باشد و به همان نسبت که جزیی معین نیست فکر ما قرین نقص است .

فکر یونانی طالب «امر وحدانی¹» بود و نشان از ثنویت² نداشت. اگر به ماده می گروید سراسر جهان را از سنخ ماده می انگاشت و دیمقراطیس وار بر «تن» و «جان» و «روان» و «خدا» و هر آنچه هست و نیست نشان ماده می گذاشت. هر گاه به معنی روی می آورد «زمین» و زمان و

ملک و ملکوت را به حیطة معنویت می برد و بر سیاق افلاطون «ماده» فارغ از صورت^۳ را عین نقص و «خواء»^۴ و ظلمت

1. Moniste

2. Dualité

3. Forme

4. Chaos

مقالات داودی

۱۸۸

می شمرد^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 فرا می برد. این شبهه به دل صاحب نظران آن سرزمین راه نمی یافت که شاید آنچه به حکم فهم عقلی در تصور و تصدیق ما لازم می آید در عالم خارج صادق نباشد و اگر گاهی برخی از آنان کلامی که از چنین شبهه ای نشان داشت به میان می آوردند دیگران آن را به دست تخطئه می سپردند. این سؤال در آن روزگار به زبان اصحاب نظر در آن دیار نمی گذشت که اهل حکمت چه حق آن دارند که سلسله ای از مفاهیم را که با روابط عقلی به هم مربوط می سازند بر مجموعه اشیا و روابط متقابل آنها منطبق شمارند و اگر کسی اشاره ای به چنین قول مخالف می نمود چون خارج از روح زمان بود به طاق نسیان می رفت پیش از دوهزار سال زمان می برد تا بتوان نشان داد که در مطابقت «عقل» و «طبیعت» یا توافق «وجود» و «معرفت» به این سهولت نمی توان جازم بود. اهل حکمت اعم از اینکه به حوزه افلاطون تعلق می جست یا در جوار ارسطو قدم می زد یا به حلقه اهل رواق می پیوست با این جزم و یقین دمساز بود

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

2. Rationalisme

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

4. Dogmatique

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

La nouvelle Academie به جانب شک میل کردند .

6. Stoïcisme

که آنچه انسان می شناسد هرگاه 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 تعین مطالب و تناهی مفاهیم بود و از طرف دیگر هر چه به حکم عقل لازم می آمد، لا محاله صدق خارجی داشت بنابراین تناهی امور همان گونه که لازمه صحت استدلال بود در عالم خارج نیز لازم می آمد آنجا که نتوان تعقل کرد مگر اینکه تعدادی از معانی متناهی بر یکدیگر مترتب و با یکدیگر مجتمع باشد چون سراسر عالم معقول است امور مجتمع و مترتب در حیز وجود نیز باید متناهی باشد به این ترتیب بود که یونانیان اقتضای عقل را اقتضای وجود شمردند و «تعین»^۲ را که از لوازم امر معقول می دیدند لازمه شیء موجود نیز دانستند. چون می بایست علم انسان ولو بالقوه نامتناهی است بالفعل متناهی شود تا قبول تعین کند عالم خارج نیز باید از آن حیث که اکنون حاصل است نه از آن لحاظ که از این پیش حاصل بوده یا از این پس حاصل خواهد شد، متناهی باشد تا تحقق پذیرد .

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

1. Réalisme

2. Détermination

مقالات داودی

۱۹۰

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

و از اینجا معلوم می شود که چگونه فلاسفه ای که حدوث زمانی عالم را معقول نمی دانستند تناهی مکانی آن را لازم شمردند. وراث فلسفه یونان در قرون وسطی نیز چنین کردند چه در عالم اسلام و چه در دنیای مسیحی تسلسل امور را که مستلزم عدم تناهی امور مجتمع و مترتب بود از

عالم اذهان به عالم اعیان انتقال دادند و این امر را در هر دو مورد باطل انگاشتند و الحق باید گفت که روح فکر یونانی را که در مذهب معلم اول منعکس بود زنده داشتند. به دلایل مختلف نشان دادند که تصور یک معنی آنگاه میسر است که تعداد اموری که به دنبال یکدیگر قرار می گیرد 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 می پذیرفتند، آنچه را که در بین مفاهیم عقلی تحقق داشت، در بین اشیاء واقعی نیز لازم شمردند به عبارت دیگر حکمی را که درباره جهت صادق بود بر علت نیز حمل کردند .

دو لفظ «جهت»¹ و «علت»² در این مورد بر طبق مصطلحات اروپائیان بکار رفته است در فلسفه جدید اروپا جهت بر امری اطلاق می شود که امر دیگر را معقول نماید و حال آنکه «علت» به شیئی

1. Raison

2. Cause

مقاله هفتم

۱۹۱

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

اینک با استفاده از این دو اصطلاح می توانیم آنچه را که تا کنون گفته ایم بدین گونه تلخیص کنیم که تعداد جهات عقلی که برای معقول ساختن اموری آورده می شود ناگزیر باید متناهی باشد از مبدأی که بدون احتیاج به توجیه به عنوان اصل اول مورد قبول ما قرار گرفته است آغاز شود و از مطالبی به مطلب دیگر بگذرد تا مطلوبی را موجه سازد. حال اگر امری که آن را اصل استدلال گرفته و بدون ذکر جهت پذیرفته ایم تابع «اعتبار» و «اختیار» ما باشد جنبه موقت دارد و این بار می توان خود آن را مانند نتیجه ای که باید به اصل دیگری راجع شود در معرض توجیه قرارداد اما اگر اعتبار اصل مزبور فی نفسه باشد و انسان در صورت انکار آن از هر گونه تعقلی قاصر آید

اصل تمام اصول و مبدأ جميع مبادی خواهد بود. تا در مقام تعقل قائم باشیم می توانیم این اصل را به نام «هویت¹» 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 می خوانیم و البته اگر بیاد آوریم که هویت خود نوعی از وحدت است مناسبت این دو گونه اصل را که یکی در صقع وجوده و

I. Identité

2. Non Contradiction

۱۹۲

مقالات داودی

دیگری در صُقع معرفت است بسهولت می توان دریافت.

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

کسی که تجربه را اصل می گیرد¹ ملزم قبول بطلان تسلسل نیست زیرا این قاعده حکم عقل است و بنا بر تجربه لازم نمی آید . کسی که دارای روش جدالی عقلی در تعبیر طبیعت و تاریخ است به لزوم تناهی امور با وصول آنها به اصول بدیهی عقلی و علی الخصوص ثبات این اصول اعتراف ندارد و بنا بر این سعی در ابطال تسلسل را بی معنی می شمارد .

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

1. Empiriste

2. Relativiste

۱۹۳

مقاله هفتم

گرفته است تا بتواند مورد تعقل قرار گیرد می تواند از این محدوده خارج شود و آنچه یک بار آغاز سلسله ای بود بار دیگر پایان سلسله دیگر بشمار آید و اعتبار حکمی که در هر بار با توجه به یک مجموعه از امور صادر شده است همواره نسبی و اضافی باشد و بدین قرار اجتماع امور مترتب چون ادعای درج آنها را به طور مطلق در ظرف عقل نمی کنیم در ظرف خارج امکان پذیر شود کسی که به «نقد معرفت»^۱ می پردازد و حکم فاهمه ما را با آنچه در عالم واقع می گذرد مطابق نمی بیند و تسری قواعد را از ظرف ذهن به ظرف خارج روا نمی شمارد ابطال تسلسل را می تواند مسلم نگیرد و در نتیجه انسان را مجاز نشمارد که آنچه را که از فهم خود او لازم می آید، لازمه وجود بینگارد. این فهم ماست که با حفظ تسلسل نمی تواند محیط بر سلسله مطالب شود و ناگزیر از این است که یا مجموعه ای از امور مجتمع و مترتب را نفهمد یا تعداد آنها را متناهی سازد.

این عقل ماست که تا از اصلی که محتاج ثبوت با اصل دیگر نیست آغاز نکند نمی تواند 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 قرار ندهد و از طرف دیگر هیچ اصلی را اصل بدیهی اولی نشمارد در واقع هرگز هیچ امری را اثبات نمی تواند کرد اگر قصد تحکم نکنیم مقتضای فهم انسان را لازمه وجود جهان نمی انگاریم.

1. Criticiste

۱۹۴

مقالات داودی

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

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

نسبیت قائل اند یا به نقد عقل نظری می پردازند اقتناع 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 مشتبّه نمیسازیم 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 حصاری نیست .

