



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

جلد سوم



نمبر ۱۱۱ - سال ۱۴۰۱
معرفت شناسی
فلسفہ و منطق، تعلیم و تربیت، اسلامیات، تاریخ و ادب، سائنس و ٹیکنالوجی، معاشرہ و انسانیات

زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر عبدالرشید خان، جامعہ اسلامیہ، کراچی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات معرفت شناسی

نویسنده:

محمد تقی فعالی

ناشر چاپی:

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	مجموعه مقالات معرفت شناسی
۱۳	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۹	فهرست مطالب
۳۰	سخن ناشر
۳۲	پیش گفتار
۳۶	معرفت شناسی از دیدگاه سوفسطاییان
۳۶	اشاره
۳۶	مقدمه
۳۷	تعریف معرفت و معرفت شناسی
۳۸	سوفیست و سوفسطاییان
۴۰	روش سوفسطاییان
۴۱	دیدگاه سوفسطاییان در باب هستی شناسی
۴۱	مراتب شکاکیت
۴۱	اشاره
۴۱	الف) شکاکیت وجود شناختی
۴۱	ب) شکاکیت معرفت شناختی
۴۲	ج) شکاکیت زبان شناختی
۴۳	پروتاگوراس
۴۳	اشاره
۴۵	کاپلستون و دیدگاه پروتاگوراس درباره مقیاس بودن انسان
۴۸	کاپلستون و دیدگاه پروتاگوراس درباره خدایان
۴۹	تئودور گمپرتس و دیدگاه پروتاگوراس در باب مقیاس بودن انسان

۵۳	تفسیر سخن پروتاگوراس درباره خدایان
۵۵	دیدگاه راسل درباره پروتاگوراس
۵۶	دیدگاه معرفت شناختی گرگیاس
۵۶	اشاره
۵۷	دیدگاه کاپلستون درباره معرفت شناسی گرگیاس
۵۸	دیدگاه گمپرتس درباره گرگیاس
۶۰	خاتمه
۶۵	معرفت شناسی از دیدگاه افلاطون
۶۵	اشاره
۶۵	مقدمه
۶۸	جنبه ثبوتی معرفت از دیدگاه افلاطون
۷۰	جنبه سلبی معرفت از دیدگاه افلاطون
۷۰	اشاره
۷۱	۱. معرفت، ادراک حسی نیست
۷۵	۲. معرفت، حکم نیست
۷۵	۳. معرفت، «حکم حقیقی» یا «حکم صحیح» نیست
۷۶	۴. معرفت، حکم صحیح به علاوه یک «بیان» نیست
۸۰	۵. معرفت، باور صادق نیست
۸۰	نتیجه گیری
۸۰	نظریه یادآوری
۸۲	نظام هستی و معرفت
۸۵	تمثیل غار
۸۶	راه تحصیل معرفت (یک برنامه تربیتی)
۸۶	اشاره
۸۶	۱. به کارگیری عقل
۸۷	۲. علم حساب

۸۷	۳. هندسه
۸۷	۴. نجوم (یا هندسه فضایی)
۸۸	۵. موسیقی
۸۸	۶. جدال عقلی یا دیالکتیک
۸۸	چیستی روش دیالکتیک
۸۹	نقد و بررسی اشکالات دیدگاه افلاطون
۹۷	نکته
۹۸	نتیجه گیری
۹۹	معرفت شناسی اپیکور
۹۹	اشاره
۹۹	مقدمه
۱۰۰	ادراک حسی
۱۰۱	چگونگی ادراک حسی
۱۰۲	تناقض یا خطای حواس
۱۰۲	اشاره
۱۰۳	الف) چگونگی علم بر اشیای غیر محسوس
۱۰۴	ب) مفهوم (تصوّر مسبوق به احساس)
۱۰۵	ج) انفعالات (لذّت و الم)
۱۰۷	د) لمح بصر (شهود فکری)
۱۰۷	انتقاد اپیکوریان بر فلاسفه
۱۰۸	اپیکوریان و قداست زدایی از معرفت
۱۰۹	لذّت جویی اپیکوری
۱۱۰	اپیکور و نفس
۱۱۱	نتیجه گیری
۱۱۳	معرفت شناسی از منظر رواقیان
۱۱۳	اشاره

۱۱۳	مقدمه
۱۱۴	عصر یونانی مابقی
۱۱۶	مکتب رواقی
۱۱۶	اشاره
۱۱۹	رواقیان جزم‌گرا یا شکاک؟
۱۲۲	غایت معرفت
۱۲۳	مصادر معرفت
۱۲۸	مراتب معرفت
۱۲۹	معیار حقیقت
۱۳۲	نظریه رواقیان در باب کلی
۱۳۴	نتیجه‌گیری
۱۳۶	درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین
۱۳۶	اشاره
۱۳۶	مقدمه
۱۳۷	جایگاه فلسفی فلوطین
۱۴۱	تفاوت‌های افلاطون و فلوطین
۱۴۱	تأثیر فلوطین در اندیشه و تفکر غرب
۱۴۲	فلوطین و فلسفه اسلامی
۱۴۷	خطوط کلی فلسفه فلوطین
۱۴۷	اشاره
۱۵۰	الف) نقادی از اسلاف و معاصران
۱۵۲	ب) هویت و چیستی فلسفه فلوطین
۱۵۷	هستی حقیقی و اصیل
۱۶۰	نظریه فیض
۱۶۰	اشاره
۱۶۳	اهمیت و کارکرد نظر در نظریه فیض

۱۶۷	خودآگاهی اقامیم
۱۷۱	اهمیت و آثار وحدت عقل و هستی
۱۷۳	نظام معرفت شناسی فلوطین
۱۷۳	اهمیت معرفت
۱۷۴	نگاهی به هندسه معرفتی فلوطین
۱۷۴	اشاره
۱۷۴	الف) معرفت و امکان آن
۱۷۵	ب) تعریف معرفت از نظر فلوطین
۱۸۰	بنیاد معرفت شناسی فلوطین
۱۸۱	محدودیت عقل عملی و تفاوت آن با عقل نظری
۱۸۲	اختلاف افلاطون و فلوطین در اتحاد عاقل و معقول
۱۸۲	ادراک عقلی، «فهم»
۱۸۵	ادراک حسی
۱۹۰	نتیجه گیری
۱۹۵	نگاهی تطبیقی به نفس شناسی ارسطو و ابن سینا
۱۹۵	اشاره
۱۹۵	مقدمه
۱۹۶	۱. تعریف نفس از دیدگاه ارسطو و ابن سینا
۱۹۶	اشاره
۱۹۹	فرق تعریف ارسطو و ابن سینا
۲۰۰	۲. تعریف ذات نفس یا تعریف نفس از حیث تعلّق به بدن
۲۰۱	۳. تعیین نوع جوهر نسبت به نفس
۲۰۲	۴. رابطه نفس و بدن
۲۰۲	اشاره
۲۰۳	الف) دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن
۲۰۴	بررسی دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن

- ۲۰۵ ----- (ب) دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن
- ۲۰۶ ----- بررسی دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن
- ۲۰۶ ----- ۵. نفس و حقیقت آدمی
- ۲۰۷ ----- ۶. نفس و صورت انسانی
- ۲۰۸ ----- ۷. حالات نفسانی
- ۲۱۰ ----- ۸. اتحاد عاقل و معقول
- ۲۱۱ ----- ۹. علم نفس به خود
- ۲۱۲ ----- ۱۰. حس مشترک
- ۲۱۳ ----- ۱۱. بقا و جاودانگی نفس
- ۲۱۷ ----- نتیجه گیری
- ۲۱۸ ----- نگاهی گذرا به منطق ارسطو و ابن سینا
- ۲۱۸ ----- اشاره
- ۲۱۸ ----- مقدمه
- ۲۲۱ ----- تقسیم منطق
- ۲۲۳ ----- تعریف قضیه
- ۲۲۳ ----- اشاره
- ۲۲۳ ----- بسیط و مرکب
- ۲۲۴ ----- حمله و شرطیه
- ۲۲۵ ----- تقسیم قضیه به اعتبار محمول
- ۲۲۶ ----- تقسیم قضیه به اعتبار کمیت
- ۲۲۷ ----- قضیه به اعتبار کمیت و کیفیت
- ۲۲۸ ----- تقدّم سلب یا ایجاب
- ۲۲۹ ----- اقسام حمل
- ۲۳۲ ----- قضایای شرطیه
- ۲۳۴ ----- تناقض
- ۲۳۵ ----- عکس قضایا

۲۳۷	دو قضیه مطلقه
۲۳۸	نتیجه گیری
۲۳۹	افکار افلاطونی ابن سینا
۲۳۹	اشاره
۲۳۹	مقدمه
۲۴۱	زمینه های تأثیرپذیری ابن سینا از افلاطون
۲۴۱	اشاره
۲۴۱	۱. مطالعه ترجمه آثار افلاطونی
۲۴۲	۲. مطالعه آثار فیلسوفان متقدم و متأثر از افکار افلاطون و نوافلاطونیان
۲۴۲	۳. برخورد با اسماعیلیان
۲۴۲	افکار افلاطونی ابن سینا
۲۴۲	اشاره
۲۴۳	آفرینش عالم
۲۴۸	مبدأ هستی
۲۵۳	نفس
۲۵۸	عقل فعال
۲۶۰	عشق و عرفان
۲۶۴	احوال عاشقان
۲۶۵	نتیجه گیری
۲۶۷	تصوّر و تصدیق؛ نقد و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین
۲۶۷	اشاره
۲۶۷	مقدمه
۲۶۸	پرسشهای مورد بحث
۲۶۹	چیستی تصوّر و تصدیق
۲۶۹	اشاره
۲۷۰	دیدگاههای معروف درباره تصدیق

۲۷۱	دیدگاه معروف درباره تصوّر
۲۷۱	دیدگاه صدرالمتهلین درباره تصوّر و تصدیق
۲۷۱	اشاره
۲۷۶	تفسیرهایی از دیدگاه صدرالمتهلین درباره تصدیق
۲۷۷	تبیین و تفسیر نگارنده از کلام ملاصدرا در باب تصدیق
۲۷۷	معنای حکم
۲۸۰	حقیقت و ماهیت حکم
۲۸۷	منشأ پیدایش تصوّر و تصدیق
۲۸۷	منشأ پیدایش ادراکات اولیه بشر
۲۹۰	بررسی دیدگاه صدرالمتهلین در باب تصدیق
۲۹۷	مطالب قابل تأمل
۳۰۵	نتیجه گیری
۳۰۶	فهرست اعلام
۳۲۶	کتابنامه
۳۳۷	منشورات دانشگاه علوم اسلامی رضوی
۳۳۷	علوم قرآن و حدیث
۳۳۹	فلسفه و کلام اسلامی
۳۳۹	فقه و حقوق
۳۴۱	اقتصاد اسلامی
۳۴۱	زبان و ادبیات عرب
۳۴۱	منشورات دیگر
۳۴۳	نمایندگیهای فروش در شهرستانها
۳۴۴	درباره مرکز

عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات معرفت شناسی / گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی
جواد رقوی... [و دیگران]؛ زیر نظر محمدتقی فعالی.

مشخصات نشر: مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۲۹۲ ص.

شابک: ۴۰۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۳-۱۸-۱

وضعیت فهرست نویسی: فایا (چاپ دوم)

یادداشت: نویسندگان جواد رقوی، محمداسحاق عارفی، علی قربانی، محمدعلی ندایی، محمد وحیدیان.

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Epistemology: a collection of essays.

یادداشت: چاپ اول: ۱۳۸۶ (فیا).

یادداشت: چاپ دوم.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۸۷]-۲۹۲؛ همچنین به صورت زیر نویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: شناخت (فلسفه)

موضوع: شناخت (فلسفه اسلامی)

شناسه افزوده: رقوی، جواد

شناسه افزوده: فعالی، محمدتقی، ۱۳۴۱ -

شناسه افزوده: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. گروه فلسفه و کلام اسلامی

شناسه افزوده: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

رده بندی کنگره: ۱۳۸۸ م۳ ف۲/۱۶۸ BD

رده بندی دیویی: ۱۲۱

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۶۲۷۱

ص: ۱

اشاره

ص: ۱

گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، جواد رقوی... [و دیگران]

زیر نظر محمدتقی فعالی. - مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۶.

ص: ۲

مجموعه مقالات معرفت شناسی

گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

جواد رقوی، محمد اسحاق عارفی، علی قربانی

محمد علی ندائی، محمد وحیدیان

زیر نظر:

حجه الاسلام و المسلمین دکتر محمد تقی فعالی

(دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران)

ص: ۳

نام کتاب: مجموعه مقالات معرفت شناسی

نویسندگان: پژوهشگران گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی / جواد رقوی، محمداسحاق عارف-ی، علی قربان-ی، محمدعلی ندائ-ی، محمد وحیدی-ان

زیر نظر: حجه الاسلام و المسلمین دکتر محمدتقی فَعّالی

(دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران)

ویراستار: عبدالله غلامی

طراح جلد: جواد سعیدی

چاپ اول و دوم: شهریور ۱۳۸۶ و مهر ۱۳۸۸

چاپ سوم: خرداد ۱۳۹۳

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال

مدیر اجرایی پژوهش و ناظر چاپ: علی اصغریار

حروفچینی و صفحه بندی: نشر و گرافیک دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چاپ و صحافی: مؤسسه فرهنگی قدس

مرکز توزیع :

مشه-د مق--دس: ح-رم مطه-ر، انتشارات دانشگاه عل-وم اس-لامی رضوی

صن-دوق پس--تی: ۱۱۹۳-۹۱۷۳۵ تلفن و دورنگار: ۲۲۳۶۸۱۷-۰۵۱۱

www.razavi.ac.ir

.....

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۳-۱۸-۱ ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۳-۱۸-۱

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

ص: ۴

فهرست مطالب

سخن ناشر. ۱۱

پیش گفتار. ۱۳

معرفت شناسی از دیدگاه سوفسطاییان (۱۷-۴۴)

«جواد رقوی»

مقدمه. ۱۷

تعریف معرفت و معرفت شناسی.. ۱۸

سوفیست و سوفسطاییان.. ۱۹

روش سوفسطاییان.. ۲۱

دیدگاه سوفسطاییان در باب هستی شناسی.. ۲۲

مراتب شکاکیت... ۲۲

الف) شکاکیت وجود شناختی.. ۲۲

ب) شکاکیت معرفت شناختی.. ۲۲

ج) شکاکیت زبان شناختی.. ۲۳

پروتاگوراس... ۲۴

کاپلستون و دیدگاه پروتاگوراس درباره مقیاس بودن انسان.. ۲۵

کاپلستون و دیدگاه پروتاگوراس درباره خدایان.. ۲۸

ص: ۵

تئودور گمپرتس و دیدگاه پروتاگوراس در باب مقیاس بودن انسان.. ۲۹

تفسیر سخن پروتاگوراس درباره خدایان.. ۳۳

دیدگاه راسل درباره پروتاگوراس... ۳۵

دیدگاه معرفت شناختی گرگیاس... ۳۶

دیدگاه کاپلستون درباره معرفت شناسی گرگیاس... ۳۷

دیدگاه گمپرتس درباره گرگیاس... ۳۸

خاتمه. ۴۰

معرفت شناسی از دیدگاه افلاطون (۴۵-۷۶)

«محمداسحاق عارفی»

مقدمه. ۴۵

جنبه ثبوتی معرفت از دیدگاه افلاطون.. ۴۷

جنبه سلبی معرفت از دیدگاه افلاطون.. ۴۹

۱. معرفت، ادراک حسی نیست... ۵۰

۲. معرفت، حکم نیست... ۵۴

۳. معرفت، «حکم حقیقی» یا «حکم صحیح» نیست... ۵۴

۴. معرفت، حکم صحیح به علاوه یک «بیان» نیست... ۵۵

۵. معرفت، باور صادق نیست... ۵۸

نتیجه گیری.. ۵۸

نظریه یادآوری.. ۵۸

نظام هستی و معرفت... ۶۰

تمثیل غار. ۶۳

راه تحصیل معرفت (یک برنامه تربیتی). ۶۴

۱. به کارگیری عقل.. ۶۴

۲. علم حساب... ۶۵

۳. هندسه. ۶۵

۴. نجوم (یا هندسه فضایی). ۶۵

۵. موسیقی.. ۶۶

۶. جدال عقلی یا دیالکتیک..... ۶۶

چیستی روش دیالکتیک..... ۶۶

نقد و بررسی اشکالات دیدگاه افلاطون.. ۶۷

نتیجه گیری.. ۷۶

ص: ۶

معرفت شناسی اپیکور (۷۷-۹۰)

«علی قربانی»

مقدمه. ۷۷

ادراک حسی.. ۷۸

چگونگی ادراک حسی.. ۷۹

تناقض یا خطای حواس... ۸۰

الف) چگونگی علم بر اشیای غیر محسوس... ۸۱

ب) مفهوم (تصوّر مسبوق به احساس). ۸۲

ج) انفعالات (لذت و الم). ۸۳

د) لمح بصر (شهود فکری). ۸۵

انتقاد اپیکوریان بر فلاسفه. ۸۵

اپیکوریان و قداست زدایی از معرفت... ۸۶

لذت جویی اپیکوری.. ۸۷

اپیکور و نفس.... ۸۸

نتیجه گیری.. ۸۹

معرفت شناسی از منظر رواقیان (۹۱-۱۱۲)

« محمد وحیدیان و محمد اسحاق عارفی »

مقدمه. ۹۱

عصر یونانی مآبی.. ۹۲

مکتب رواقی.. ۹۴

رواقیان جزم گرا یا شکاک؟. ۹۶

غایت معرفت... ۹۹

مصادر معرفت... ۱۰۰

مراتب معرفت... ۱۰۵

معیار حقیقت... ۱۰۶

نظریه رواقیان در باب کلی.. ۱۰۹

نتیجه گیری.. ۱۱۱

درآمدی بر معرفت شناسی فلوطین (۱۱۳-۱۷۰)

« محمدعلی ندائی »

مقدمه..... ۱۱۳

جایگاه فلسفی فلوطین.. ۱۱۴

ص: ۷

تفاوت‌های افلاطون و فلوطین.. ۱۱۸

تأثیر فلوطین در اندیشه و تفکر غرب... ۱۱۸

فلوطین و فلسفه اسلامی.. ۱۱۹

خطوط کلی فلسفه فلوطین.. ۱۲۴

الف) نقادی از اسلاف و معاصران.. ۱۲۷

ب) هویت و چیستی فلسفه فلوطین.. ۱۲۹

هستی حقیقی و اصیل.. ۱۳۴

نظریه فیض..... ۱۳۷

اهمیت و کارکرد نظر در نظریه فیض..... ۱۴۰

خودآگاهی اقامیم.. ۱۴۴

اهمیت و آثار وحدت عقل و هستی.. ۱۴۷

نظام معرفت شناسی فلوطین.. ۱۴۹

اهمیت معرفت... ۱۴۹

نگاهی به هندسه معرفتی فلوطین.. ۱۵۰

الف) معرفت و امکان آن.. ۱۵۰

ب) تعریف معرفت از نظر فلوطین.. ۱۵۱

بنیاد معرفت شناسی فلوطین.. ۱۵۶

محدودیت عقل عملی و تفاوت آن با عقل نظری.. ۱۵۷

اختلاف افلاطون و فلوطین در اتحاد عاقل و معقول.. ۱۵۸

ادراک عقلی، «فهم» ۱۵۸

ادراک حسی.. ۱۶۱

نتیجه گیری. ۱۶۶

نگاهی تطبیقی به نفس شناسی ارسطو و ابن سینا (۱۷۱-۱۹۲)

« محمد اسحاق عارفی »

مقدمه..... ۱۷۱

۱. تعریف نفس از دیدگاه ارسطو و ابن سینا ۱۷۲

فرق تعریف ارسطو و ابن سینا ۱۷۵

۲. تعریف ذات نفس یا تعریف نفس از حیث تعلّق به بدن.. ۱۷۶

۳. تعیین نوع جوهر نسبت به نفس.... ۱۷۷

۴. رابطه نفس و بدن.. ۱۷۸

الف) دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن.. ۱۷۹

ص: ۸

بررسی دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن.. ۱۸۰

ب) دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن.. ۱۸۱

بررسی دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن.. ۱۸۲

۵. نفس و حقیقت آدمی.. ۱۸۲

۶. نفس و صورت انسانی.. ۱۸۳

۷. حالات نفسانی.. ۱۸۴

۸. اتحاد عاقل و معقول.. ۱۸۶

۹. علم نفس به خود.. ۱۸۷

۱۰. حس مشترک.... ۱۸۸

۱۱. بقا و جاودانگی نفس.... ۱۸۹

نتیجه گیری.. ۱۹۲

نگاهی گذرا به منطق ارسطو و ابن سینا (۱۹۳-۲۱۲)

«علی قربانی»

مقدمه..... ۱۹۳

تقسیم منطق.. ۱۹۶

تعریف قضیه.. ۱۹۸

بسیط و مرکب... ۱۹۸

حمله و شرطیه.. ۱۹۹

تقسیم قضیه به اعتبار محمول.. ۲۰۰

تقسیم قضیه به اعتبار کمیت... ۲۰۱

قضیه به اعتبار کمیت و کیفیت ... ۲۰۲

تقدّم سلب یا ایجاب ... ۲۰۳

اقسام حمل .. ۲۰۴

قضایای شرطیه. ۲۰۶

تناقض ۲۰۸

عکس قضایا ۲۰۹

دو قضیه مطلقه. ۲۱۱

نتیجه گیری .. ۲۱۲

افکار افلاطونی ابن سینا (۲۱۳-۲۴۰)

«جواد رقوی»

مقدمه ۲۱۳

ص: ۹

زمینه های تأثیرپذیری ابن سینا از افلاطون.. ۲۱۵

۱. مطالعه ترجمه آثار افلاطونی.. ۲۱۵

۲. مطالعه آثار فیلسوفان متقدم و متأثر از افکار افلاطون و نوافلاطونیان.. ۲۱۶

۳. برخورد با اسماعیلیان.. ۲۱۶

افکار افلاطونی ابن سینا ۲۱۶

آفرینش عالم.. ۲۱۷

مبدأ هستی.. ۲۲۲

نفس.... ۲۲۷

عقل فعال.. ۲۳۲

عشق و عرفان.. ۲۳۴

احوال عاشقان.. ۲۳۸

نتیجه گیری.. ۲۳۹

تصوّر و تصدیق؛ نقد و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین (۲۴۱-۲۷۸)

« محمداسحاق عارفی »

مقدمه..... ۲۴۱

پرسشهای مورد بحث... ۲۴۲

چیستی تصوّر و تصدیق.. ۲۴۳

دیدگاههای معروف درباره تصدیق.. ۲۴۴

دیدگاه معروف درباره تصوّر. ۲۴۵

دیدگاه صدرالمتألهین درباره تصوّر و تصدیق.. ۲۴۵

تفسیرهایی از دیدگاه صدرالمتألهین درباره تصدیق.. ۲۴۹

تبیین و تفسیر نگارنده از کلام ملاصدرا در باب تصدیق.. ۲۵۰

معنای حکم.. ۲۵۰

حقیقت و ماهیت حکم.. ۲۵۳

منشأ پیدایش تصوّر و تصدیق.. ۲۶۰

منشأ پیدایش ادراکات اولیه بشر. ۲۶۰

بررسی دیدگاه صدرالمتألهین در باب تصدیق.. ۲۶۳

نتیجه گیری. ۲۷۸

فهرست اعلام..... ۲۷۹

کتابنامه. ۲۸۷

ص: ۱۰

برای هر انسانی، پرسشهایی وجود دارد که پاسخ بدانها ضروری است، اما پیش از پاسخ به هر پرسشی و بررسی مسائل هر یک از شاخه های معرفتی، پرسشهای اساسی تری مطرح است که بدون پاسخ به آنها هیچ مسئله معرفتی قابل بررسی نبوده، به هیچ سؤالی پاسخ داده نخواهد شد و آن پرسشها درباره خود معرفت شناسی و توانایی ذهن انسان نسبت به شناخت اشیا پدید آمده است.

چنین پرسشهایی از قدیم الایام برای اندیشمندان مطرح بوده و در جست و جوی پاسخ بدانها برآمده اند.

به گواهی تاریخ، نخستین کسانی که این پرسشها را مطرح نموده و پاسخ منفی بدانها داده اند، سوفسطاییان یونان باستان بوده اند. سپس سؤالهای مزبور در طی قرون و اعصار متمادی رشد کرده و حجم آن افزون گشته است و در قرن حاضر، به صورت علمی مستقل با عنوان «معرفت شناسی» مطرح گردیده است.

کتاب حاضر که به خامه پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی به رشته تحریر درآمده است، گزارش تحلیلی دیدگاه اندیشمندان یونان باستان و مباحث تطبیقی دیدگاه برخی فیلسوفان غربی با فلاسفه اسلامی در این زمینه (معرفت شناسی) است.

مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی با نظر به اهمیت این گونه مطالب و مفید بودن نشر آن برای جامعه علمی و دانشگاهی، به انتشار آن اقدام نموده است. امید است که مجموعه حاضر، مورد استفاده اصحاب دانش و بینش قرار گیرد.

در پایان ضمن تشکر و قدردانی از ریاست محترم دانشگاه علوم اسلامی رضوی، معاونت محترم پژوهشی، استاد محترم راهنما، جناب حجی الاسلام و المسلمین دکتر محمدتقی فَعّالی که در راهنمایی این طرح زحمات وافری مبذول داشتند، مؤلفان محترم این اثر و ویراستار محترم، از همکاران محترم واحد نشر آقایان محمدسعید رضوانی و عبدالله غلامی که در آماده سازی کتاب مساعدت نموده اند، سپاسگزاری می شود.

مرکز پژوهش

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ص: ۱۲

گرایش به دانش، ریشه در ژرفای وجود آدمی دارد و کنجکاوی لب بر لب مستی انسان نهاده است. حقیقت پژوهی در گذر زمان از روز نخست حیات بشر می‌آغازد و یار دیرین و همراه و همنشین وی بوده است. نگاه این غریزه، همواره بیرون را می‌نگریست و انسان بر آن بود تا با شناخت جهان و قوانین حاکم بر آن، حیرت ارزشمند خود را پاسخ گوید. خوراک ذهن بشر از سفره طبیعت فراهم می‌آمد و کشف اسرار جهان، تمام همت او را صرف خود کرد. از این رهگذر علمها پدید آمد و هر یک، روزنه و زاویه‌ای از هستی را به روی انسان گشود. منطق، فلسفه، فیزیک، نجوم و دهها شاخه علمی دیگر، پنجره‌های خانه معرفت بشرند که با آنها آدمی به تماشای جهان نشست.

ناگاه بشر گامی به عقب نهاد و نگاه خود را از متعلق شناخت به خود شناخت برگرداند و از خود پرسید: اگر من در پی شناخت عالم هستم، حقیقت شناخت چیست؟ ماهیت مفاهیم و قضایا که ابزار کشف واقع‌اند، چیست و رابطه آنها چگونه است؟ و من چگونه ماهیتی دارد؟ اینها و دهها سؤال دیگر، معرفت را به یک پرسش تبدیل کرد. مسئله معرفت گرچه با شکاکیت آغاز شد و علل و انگیزه‌های خاص خود را داشت، اصل طرح آن و حساسیت به آن، مبارک و ارزشمند بود. توجه جدی به ذهن، معرفت، منطق، ریاضیات، تقسیم‌بندیهای دقیق تر علوم، پی‌ریزی نظریات افلاطون و ارسطو و اموری از این دست،

نتایج ارزشمند این رهیافت نوین به پدیده ذهن و معرفت بود، لکن مسئله معرفت را راز و رمزهای بسیار است و اسرار ناگشوده فراوان دارد و با کشف هر لایه از ذهن، انبوهی از پرسشهای تازه و گزنده سر برمی آورد.

مسئله معرفت در جهان غرب به گونه ای ره پیمود و در عالم اسلام به گونه ای دیگر. در آن سوی گیتی، آغازی شکاکانه داشت و در جهان اسلام به شک و شکاکیت گرفتار نیامد و یقین همواره ره آورد معرفت و بار درخت ذهن بوده است.

اگر معرفت شناسی پایه و مبناست، پس آشنایی با آن مفید و بلکه ضروری است. افزون بر این، آنان که دین پژوهی و عقلانیت دین، دغدغه ایشان است، باید بدانند که این مقصود جز با مرکب معرفت شناسی به دیدار درنیاید. نتوان گفت که معرفت شناسی تنها وسیله و مهم ترین مقدمه است، بلکه اعتقاد بر آن است که معرفت شناسی نردبانی استوار، ابزاری دلیر و تواناست که کالبدشکافی دین موقوف بر آن است. فیلسوف دین تا در آنجا موضع نگیرد، کلامش در گستره دین پژوهی، بی اساس، سست و متزلزل است. فیلسوف، به نیروی معرفت شناسی است که آرا و نظریات را در جای خود می نشاند و قدر هر سخن را می داند و چنان توانا می گردد که در عرصه خرد و اندیشه، گره گشاییها می کند.

مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی با درکی عمیق و درست از اهمیت معرفت شناسی به ارائه طرحی به منظور تلاش علمی به صورت جمعی در حوزه معرفت شناسی اقدام کرد و با همکاری برخی از پژوهشگران گروه فلسفه، این اقدام سنجیده و عالمانه را آغاز نمود.

این طرح با هدف آشنایی پژوهشگران با مسائل مهم معرفت شناسی و فراهم سازی پاسخهای مناسب برای شبهات در این زمینه از یک سو و تربیت نیروی انسانی به طور تخصصی از سوی دیگر و مآلاً نگارش مقالاتی در این باره، آغاز گردید.

از آن رو که معرفت شناسی دارای یک سلسله لوازم و مبانی است که باید در علوم دیگر جست و جو شود، پژوهشگران این پروژه، در طول دو سال اجرای آن، برای تقویت بنیه علمی و آشنایی با مباحث متفاوت در فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، معرفت شناسی معاصر، مسائل معرفتی در علوم اسلامی، فلسفه علم و منطق جدید، متون ادبی و ترجمه، مطالعات و پژوهشهایی را انجام داده، از اساتید متعدد و متنوع بهره گرفتند.

درباره این طرح، توجه به نکاتی ضروری است:

۱. این پروژه دارای دو بخش است؛ بخش اسلامی و بخش غربی؛ از این رو، طرح، رنگ مقایسه و تطبیق دارد.
 ۲. در این مقالات، عمدتاً معرفت‌شناسی یونانی و مباحثی که رویکرد معرفت‌شناسانه در جهان اسلام دارد، مورد نظر بوده است و به دلیل محدودیت زمانی، به دوره‌های بعدی پرداخته نشده است.
 ۳. رویکرد مقالات متفاوت است. برخی تحلیلی، بعضی گزارشی و پاره‌ای دیگر، نقادانه است.
 ۴. همه همکاران اذعان دارند که این پروژه، ناظر به گام نخستین است. طبعاً کمبودهایی به چشم می‌آید که از نظر مخفی نیست. مراحل آینده در هر کجا و از سوی هر شخصی که صورت گیرد، می‌تواند مکمل آن باشد.
- در پایان، بر خود لازم می‌دانم از ریاست محترم دانشگاه، حضرت حجتی الاسلام و المسلمین جناب آقای فرزانه، کمال تشکر را داشته باشم. همچنین از معاونت محترم پژوهشی، مدیریت محترم مرکز پژوهش، مدیر پژوهشی گروه فلسفه و کلام اسلامی، قدردانی و سپاسگزاری نمایم. امید آنکه این تلاش علمی هرچند اندک و کوچک است، مورد پذیرش حق قرار گیرد و ذخیره آخرت ما باشد.

محمدتقی فعالی

راهنمای طرح

ص: ۱۵

دیدگاههای گوناگون درباره تعیین اصل نهایی اشیا (چیزها) و جهان، نوعی سردرگمی و بی اعتباری در فلسفه را باعث شده بود و سالیان متمادی، فیلسوفان دیدگاههای یکدیگر را ردّ و نقض می کردند، بدون اینکه دلیل قاطعی در اثبات دیدگاه خود و ابطال مدّعیات دیگر اقامه کنند. برای رهایی از این حالتِ رکود، تحوّلی بزرگ لازم بود. این تحوّل که نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار می رود، سؤالی بود که از سوی سوفسطاییان مطرح شد؛ «چه کسی و چگونه می خواهد بشناسد؟». سؤال دیگر اینکه حال که به دنبال شناخت و تعیین اصل نهایی اشیا و جهان هستیم، آیا اصلاً شناخت امکان دارد یا خیر؟

طرح این سؤال، چرخشی مهم در توجّه از عالم طبیعت و جهان خارج به عالم جان و فاعل شناخت بود. البته پیش از آن، سؤال به صورت جزئی تر مطرح شده بود، لکن پاسخ آن مثبت بود؛ هرچند امکان معرفت از طریق عقل تنها و یا شهود، امری مفروغ عنه تلقی می شد.

اگرچه هراکلیتوس (۱) و پارمنیدس (۲) در تغییر و ثبوت عالم اختلاف داشتند، بالاتفاق پاسخ

ص: ۱۷

۱- Heraclitus.

۲- Parmenides, (حدود ۵۴۰ ق.م.).

داده بودند که معرفت عقلی بر خلاف معرفت حسی، ممکن است و بلکه تنها راه معرفت است. لکن پاسخ سوفسطاییان از نوع دیگر بود. آنان که با انگشت نهادن بر اختلافات فیلسوفان یونان باستان، در پاسخ به این شک و شبهه که آیا اصلاً شناخت امکان دارد یا خیر، به گونه ای سخن گفته بودند که گویا معرفت، امکان ندارد یا امری نسبی است.

اگرچه این سخنان، سقراط (۱) و افلاطون (۲) را برآشفت، اگر نبود این پاسخ و این برآشفتگی، شاید هنوز بسیاری از دیدگاههای مهم در فلسفه، به ویژه در معرفت شناسی، پا به عرصه وجود ننهاده بود و هنوز هیوم شک، کانت یقین را از خواب خوش جزم بیدار نکرده بود و فیلسوفان در گهواره قطع و جزم اندیشی از این پهلو به آن پهلو می غلطیدند.

به هر حال، این تلنگر سوفسطاییان به ارزیابی فکر و اندیشه را می توان نخستین تالو ظهور معرفت شناسی به شمار آورد که به مطالعه و بررسی نیازمند است؛ از این رو، در این جستار، در حدّ مجال، آرای پدیدآوران شکاکیت در باب معرفت نظری را بررسی می کنیم.

نکته مورد توجه در این بررسی، تضادهای ضد و نقیض درباره سوفسطاییان نخستین است؛ به طوری که عده ای، آنها را شکاکانی قلمداد کرده اند که حتی در وجود خارجی اشیا نیز شک داشته اند و در مقابل، برخی آنان را تا سرحدّ معلمان و فیلسوفانی فرهیخته که مروج اصول اخلاقی و دینی بوده اند، ارتقا داده اند. البته این برداشتهای ضد و نقیض، در تفاسیر مختلف به جای مانده از معاصران آنان، به ویژه افلاطون، ریشه دارد. ثانیاً، سخنان اندک و به جای مانده از آنان، این برداشتهای متقابل را باعث گردیده است.

تعریف معرفت و معرفت شناسی

«معرفت» در لغت به معنای «شناخت» و در اصطلاح رایج معرفت شناسان، «باور صادق موجه» را گویند. (۳) «معرفت شناسی» معادل واژه لاتینی «epistemology» به معنای «بررسی

ص: ۱۸

۱- Socrates.

۲- Plato.

۳- ر.ک: محمدتقی فعّالی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، چاپ دوم، قم، معارف، ۱۳۷۹، ص ۸۲ و ۱۵۷.

ماهیت وزمینه های شناخت»، خصوصاً از حیث محدودیتها و ارزش آن است (۱) و به شاخه ای از فلسفه اطلاق می گردد که به بررسی ماهیت و حدود معرفت، پیشرفتها و مبانی آن می پردازد و اعتمادپذیری ادعاهای معرفتی را می سنجد. (۲)

سوفیست و سوفستایان

واژه «سوفیست» (۳) از واژه هایی با تاریخی پرفراز و نشیب است. صاحب این عنوان، گاهی در اوج عزت و احترام بوده و در برهه ای از زمان، در قعر بدنامی و انزجار، روزگار گذرانده است. در قطعه ای از ارسطو و ایسوکراتس، (۴) حکمای هفت گانه که بزرگ ترین حکیمان و خردمندان یونان باستان بوده اند، «سوفیست» نامیده شده اند، (۵) اما این عنوان به طور خاص، بر گروهی از معلمان حرفه ای در سده پنجم قبل از میلاد اطلاق می شود. در این دوره که هنوز قرن نویسنده گی صرف نبود و یونانیان، قسمت عمده غذای روحی خود را از راه گوش می گرفتند، در اثنای مسابقه های ورزشی المپ و سایر جشنها، مردانی در برابر جمعیت ظاهر می شدند که خطابه های پر آب و تاب و گاه وحشت انگیزی را که پرداخته بودند، به گوش حاضران می رساندند و در محافل دوستانه نیز از حاضران با خطابه های فصیح و مزین به صنایع ادبی درباره مسائل علمی و اخلاقی پذیرایی می کردند. (۶) این مردان که خود را «سوفیست» یعنی «استاد حکمت» می نامیدند، معلمانی حرفه ای بودند که در برابر دست مزد، انواع مهارتهای خود را در فنون مختلف از قبیل بلاغت، فلسفه و جدل به شاگردانشان می آموختند و جوانان را به ویژه بزرگ زادگان، برای پیروزی در کار سیاست و موفقیت در مکالمات، آموزش می دادند.

ص: ۱۹

-
- ۱- Webster's New Collegiate Dictionary. چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و نشر علم، ۱۳۷۴، ص ۳۸۵.
 - ۲- دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۱.
 - ۳- Sophist.
 - ۴- «Isocrates»؛ شاگرد و جانشین ارسطو.
 - ۵- ر. ک: علی عسکری یزدی، شکاکیت «نقدی بر ادله»، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۷۰.
 - ۶- تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۰.

سوفیست‌ها تقریباً به همه علوم زمان خود احاطه داشتند و به عنوان سخنور و نویسنده، از لحاظ حاضر جوابی و مبارزه جویی با روزنامه نویسان زمان حاضر قابل قیاس اند. (۱) هرچند نمی توان فصل ممیزی که جامع و مانع باشد، برای آنها یافت، می توان ویژگی بارز آنها را در این دانست که موضوع مورد بحث آنها (یعنی انسان، تمدن و عادات انسان) با فلسفه پیشین یونان تفاوت داشت؛ چراکه سوفسطاییان درباره جهان صغیر بحث می کردند، نه جهان کبیر. (۲) البته برخی، خصوصیت این گروه را به حق یا به ناحق این برشمرده اند که آنها به نسبت معرفت قائل بوده اند، لکن در بین کسانی که سوفیست نامیده شده اند، کسانی بوده اند که مانند شکاکان، معرفت را ناممکن دانسته و کسانی نیز بوده اند که امکان معرفت را از طریق خاصی همچون عقل پنداشته اند.

به هر حال، افلاطون، دوران عزت و اقتدار این اندیشمندان، خصوصاً استقبال جوانان از آنان را به زیبایی تمام، ولی به زبان طنز در مکالمه پروتاگوراس (۳) به تصویر کشیده است. (۴) اما دوران بدنامی و سوء شهرت سوفسطاییان، از اواخر عمر افلاطون و دوره ارسطو شروع شد و سوفیست به کسی گفته می شد که در جدل و مغالطه گری مهارت دارد؛ به تعبیر طنزآمیز سقراط افلاطون، در سخن گفتن بدان پایه هنرمند باشد که اگر بخواهد، می تواند مطلبی را با چنان تفصیلی بیان کند که هرگز پایان نگیرد و حتی سقراط هم از فهم آن عاجز بماند! (۵)

گرفتن دست مزد از سوی سوفسطاییان که برخلاف دأب اشراف آتن بود، مضحکه مکالمات افلاطون و نمایشنامه نویسان یونان واقع شد. در آثار افلاطون، غالباً یاد سوفسطاییان و دانش آنان با استهزا و ریشخند همراه است و با عنوانهایی چون «شکارچیان مزدبگیر جوانان» یاد می شوند. (۶) افلاطون در رساله پروتاگوراس می گوید: جوانانی چند بر گرد

ص: ۲۰

۱- همان، ص ۴۳۲.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۰.

۳- Protagoras.

۴- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۶ و ۸۰.

۵- همان، ج ۱، ص ۱۰۰.

۶- همان، ج ۳، ص ۱۴۸۲؛ دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان: سوفسطاییان (بخش نخست)، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۷.

هیپاس (۱) (یکی از سوفسطاییان) حلقه زده بودند و ظاهراً درباره طبیعت و اجرام آسمانی پرسشهایی از او می کردند و او چون پادشاهی از مسند کبریایی خود به یکایک آنان پاسخ می داد. (۲) این بدنامی که فشار آن تا حدودی از افکار و عقاید خود سوفسطاییان و بیشتر، از مخالفت‌های افلاطون و ارسطو نشئت گرفته بود، سالیان متمادی قرین نام و یاد سوفسطاییان بود، تا اینکه در فلسفه معاصر و تقریباً در فلسفه جدید، به سبب سیل شکاکیتی که در حوزه های دین، اخلاق و خصوصاً معرفت شناسی پیدا شد و مایه خرسندی فیلسوفانی همچون هیوم، (۳) کانت (۴) و راسل (۵) گردید، از این قشر، اعاده حیثیت شد و نام آنان و نیز شکاکان، در زمره سردمداران روشنفکری و سلسله جنبانان معرفت شناسی ثبت گردید. (۶)

بسیاری از متفکران مدرن، از این اندیشمندان یونان باستان که آنان را اجداد روحانی خود یافته اند، با تعظیم و تکریم یاد می کنند و گستاخی و بی پروایی آنها را در ابراز مطالب معرفتی و تعرّضشان را به اعتبار قوای ادراکی و اعتقادات دینی و اخلاقی می ستایند (۷) و چندین برابر تهمتهایی که در قرون گذشته، به آنها زده شده است، با تعریف و تمجید پاداش می دهند؛ هرچند احتمال می رود، نه آن تهمتها به جا بوده باشد و نه این پاداشها به استحقاق.

روش سوفسطاییان

به عقیده کاپلستون، (۸) روش سوفسطاییان، تجربی و استقرایی بوده است. وی در این باره می گوید:

سوفسطاییان در صدد گرد آوردن اندوخته ای وسیع از مشاهدات و امور جزئی بودند... سپس از این امور گردآمده می کوشیدند، نتایجی تا اندازه ای نظری و تا اندازه ای عملی

ص: ۲۱

۱- .Hippias

۲- . افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، ص ۷۶.

۳- .D. Hume

۴- .E. Kant

۵- .B. Russel

۶- . تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۴۳۵.

۷- . ر.ک: برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنجم، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۶۵، ص ۱۳۳.

۸- .F. Copleston

بگیرند. بدین گونه از مجموعه امور مربوط به تفاوت‌های عقیده و ایمان که فراهم آورده بودند، نتیجه گرفتند که محال است معرفتی یقینی داشت. (۱)

دیدگاه سوفسطاییان در باب هستی‌شناسی

سوفسطاییان در باب هستی‌شناسی، دیدگاهی غیر از شکاکیت و لادریگری در پیش گرفته بودند. آنان واقعیت و وجود جهان خارج از ذهن را نه تنها در عمل، بلکه در نظر نیز پذیرفته بودند و همان طور که در بررسی آرای آنان می‌آید، سخنانی که در باب انکار واقعیت از آنها نقل شده، ناظر به معرفت است نه هستی جهان و حتی سخن گرگیاس (۲) را در اینکه واقعیتی وجود ندارد، می‌توان بر معنای مناسبی غیر از انکار واقعیت خارجی حمل کرد. (۳)

مراتب شکاکیت

اشاره

هدف از دسته‌بندی شکک در مراتب ذیل، این است که در بررسی آرای سوفسطاییان، جای گرفتن مدعا و سخنان آنان در ضمن هر یک از این مراتب مشخص شود.

الف) شکاکیت وجود‌شناختی

این شکاکیت، دو نوع است:

۱. شکاکیت در مطلق وجود؛ اعم از ذهن و عین.

۲. شکاکیت در وجود جهان خارج از ذهن (در جهان عینی و خارجی)؛ تنها ذهن وجود دارد و جهان خارج از ذهن، واقعیت ندارد، بلکه صرفاً انفعالات و پدیدارهایی در ذهن است (ایده آلیسم و فنومنالیسم).

ب) شکاکیت معرفت‌شناختی

۱. معرفت، مطلقاً امکان ندارد و هرگونه معرفت و از هر طریقی (حسی، نظری یا

ص: ۲۲

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲- Gorgias.

۳- این همان معنایی است که تئودور گمپرتس درباره سخن مشهور گرگیاس قائل است که خواهد آمد.

شهودی) غیر ممکن است.

۲. معرفت، ممکن است، اما امری نسبی است. یک مطلب، ممکن است نسبت به شخصی، حق و صادق و نسبت به دیگری، کاذب باشد. حتی واقعیت نیز نسبت به شخص واحد، در شرایط مختلف چنین است.

۳. معرفت حسی، غیر ممکن و قوای ادراک حسی غیر قابل اعتماد است، اما معرفت عقلی ممکن و بلکه تنها راه معرفت است.

۴. در باب معرفت، هیچ یک از حس و عقل، قابل اعتماد نیست و صرفاً راه معرفت، شهود است؛ پس معرفت، ممکن است، لکن از طریق شهود، نه حس و عقل (نظر مکتبی بر تجربیات حسی).

ج) شکاکیت زبان شناختی

آنچه شناختنی باشد، شناساندنی و انتقال پذیر به دیگران نیست.

در توضیح این مراتب شکاکیت می‌گوییم، در تاریخ فلسفه، کسی یافت نشده که به شکاکیت وجودشناختی نوع اول قائل باشد و مطلق هستی را انکار کند. اگرچه گاهی شکاکیت تا مرتبه سؤال از وجود ذهن پیش رفته و خود وجود فکر، اندیشه و ذهن همچون دیواری بوده که اندیشه هر شکاکی با برخورد با آن، چاره‌ای جز اعتراف به آن نداشته است و نخستین و در نظر برخی، تنها پلّه مورد اعتماد در هستی و معرفت، تلقی گردیده است.

برای مراتب دیگر شکاکیت، دست کم در ظاهر قائلانی وجود داشته است.

در ظاهر سخن گرگیاس،^(۱) هر سه نوع عمده شکاکیت دیده می‌شود، اما چپستی مقصود او از این سخن، مطلبی است که بعداً بدان می‌پردازیم.

شخصی به نام متروودورس کیوسی^(۲) را که می‌گفت: «ما هیچ نمی‌دانیم، حتی این را که چیزی می‌دانیم یا هیچ»،^(۳) می‌توان در زمره شکاک مطلق معرفتی به شمار آورد.

ص: ۲۳

۱- سخن گرگیاس این است: «هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی وجود هم داشته باشد نمی‌تواند شناخته شود و اگر شناختی هم باشد نمی‌توان این شناسایی را به دیگری منتقل نمود». این سخن، یک جمله، اما مرکب از سه جمله است.

۲- Metrodore de chio.

۳- یحیی مهدوی، شکاکان یونان، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶، ص ۲۴.

قائلان به شکاکیت معرفت شناختی مرتبه سوم و چهارم، معمولاً با عنوان شکاک، نام برده نشده اند، اما وقتی پیرن (پوزن) (۱) را بدین سبب که می گفت: انسان نمی تواند به جوهر اشیا نفوذ کند و به آنها نائل شود. ما از اشیا تنها نمود آنها را در اختیار داریم، (۲) شکاک دانست. همچنین می توان افرادی همچون پارمنیدس و دموکریتوس (۳) را که حصول علم و شناسایی از راه حواس را انکار می کردند و افلاطون را که هرگونه معرفت حسی و عقلی مبتنی بر حس را تخطئه می کرد و بی ارزش می انگاشت، (۴) شکاک در معرفت حسی به شمار آورد، لکن از آنجا که اینان به گونه ای معرفت را ممکن می دانسته اند، (۵) در زمره شکاکان به شمار آورده نشده اند.

حال، با پرداختن به دیدگاه پروتاگوراس و گرگیاس که در باب معرفت شناسی و شناخت سوفسطاییگری شهرت دارند، دیدگاه سوفسطاییان را در این باب بررسی می کنیم.

پروتاگوراس

اشاره

پروتاگوراس (۶)

از میان نقل قولهای افلاطون و دیگران از این اندیشمند و از جمله نوشته های به جای مانده از او، دو سخن مشهور وجود دارد؛ یکی درباره «معیار بودن انسان» و دیگری درباره «وجود خدایان».

ص: ۲۴

۱- Pyrrho.

۲- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۴۷۴.

۳- Democritus (تولد حدود ۴۶۰ ق. م.).

۴- ر.ک: تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۹۷ و ۳۷۷؛ امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، چاپ دوم، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵- اگرچه برخی مانند تئودور گمپرتس، قائل شدن به معرفت عقلی از یک سو و نفی اعتبار حواس را از سوی دیگر، تناقض دانسته اند، ولی این در صورتی است که تنها راه معرفت عقلی و یا مطلق معرفت را حس بدانیم، در حالی که کسانی مثل افلاطون با تخطئه حس، راه دیگری را برای معرفت باز گذاشته اند که بر حس و ادراک حسی متکی نیست و آن، شهود عقلی و نظریه تذکر است. از منظومه فلسفی پارمنیدس نیز استفاده می شود که او منشأ معرفت عقلی را نوعی شهود و الهام می دانسته است. در این منظومه، شاعر خود را سوار بر گردونه ای می بیند که دختران خورشید آن را به سوی دروازه های روز راهبری می کنند. این راهبران از فرشته کینه توز دادگری که نگهبان این دروازه است، رجا می کنند که در را به روی آنان بگشاید و بدین سان، او به درون می رود و اقوال حق را از ربی النوع می شنود (امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۱، ص ۷۷).

تاریخ نویسان بنا بر سلايق و دریافتهای خود، این دو سخن را به گونه های متفاوت ترجمه و تفسیر کرده اند. برخی، شکاکیت وجودشناختی و برخی دیگر، نسبی انگاری در حوزه معرفت را نتیجه گرفته اند و گروهی، آن را دیدگاهی نومیالیستی (پدیدارشناسی) دانسته اند. در مقابل، بعضی به تنزیه وی از شکاکیت و نسبی انگاری پرداخته و احتمالات دیگری را درباره این سخنان مطرح کرده اند. حال، به برخی از این اقوال و تفاسیر اشاره می کنیم.

کاپلستون و دیدگاه پروتاگوراس درباره مقیاس بودن انسان

کاپلستون می گوید:

مشهورترین گفتار پروتاگوراس در کتاب وی، حقیقت یا بطلان استدلالات (اقوال)،^(۱) مندرج است، دایر بر اینکه «انسان مقیاس همه چیزهاست؛ مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست».^(۲)

در این ترجمه، کاپلستون سخن پروتاگوراس را به گونه ای ترجمه کرده است که «مقیاس بودن انسان» به وجود اشیا مربوط است، در حالی که طبق متن یونانی احتمال دارد منظور پروتاگوراس، کیفیت اشیا باشد نه اصل وجود اشیا. از این رو، سخن او را می توان چنین معنا کرد: مقیاس اینکه اشیا، چگونه هستند و مقیاس اینکه اشیا، چگونه نیستند.^(۳)

کاپلستون از این ابهام در کلام پروتاگوراس ذکری به میان نمی آورد، در عوض، دو ابهام دیگر را در کلام او مطرح می کند؛ یکی در کلمه «انسان» و دیگری در کلمه «چیزها». در چستی مقصود پروتاگوراس از انسان، دو احتمال وجود دارد؛ یا انسان فردی مراد است، یا انسان نوعی. همچنین در «چیزها» (اشیا) نیز دو احتمال هست. آیا چیزها (خرماتا) را منحصرأ باید به معنی متعلقات ادراک حسی دانست، یا دامنه آن، قلمرو ارزشها را نیز دربرمی گیرد.^(۴) بنا بر عقیده کاپلستون، با این دو ابهام موجود در کلام پروتاگوراس، چهار معنا برای کلام او متصور است:

ص: ۲۵

۱- از این کتاب پروتاگوراس که در اینجا «حقیقت یا بطلان استدلالات (اقوال)» ترجمه شده، با سه عنوان دیگر نیز نام برده شده است: ۱. درباره موجود، ۲. حقیقت، ۳. سخنان از پای درآورنده (تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۴۶۷).

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳- ر.ک: همان، ص ۴۶۹.

۴- همان، ص ۱۰۶.

۱. فرد انسانی، مقیاس محسوسات است (نه ارزشها و ارزشها امور حقیقی است. این، در واقع، همان دیدگاه افلاطون است).

۲. فرد انسانی، مقیاس محسوسات و ارزشهاست (نسبی انگاری مطلق در حوزه معرفت و اخلاق).

۳. نوع انسانی، مقیاس محسوسات است.

۴. نوع انسانی، مقیاس محسوسات و ارزشهاست. (۱)

کاپلستون می گوید، بنا بر آنچه افلاطون در رساله تئتوس (۲) از زبان پروتاگوراس نقل می کند، او متعلقات ادراک حسی را نسبی می دانسته است و مراد او از انسان، انسان فردی بوده است، نه نوعی. وی در ادامه می آورد:

سقراط خاطر نشان می کند که وقتی باد می وزد، یکی از ما ممکن است احساس سرما کند و دیگری نه، یا یکی ممکن است اندکی احساس خنکی کند و دیگری کاملاً سردش شود و می پرسد که آیا ما باید با پروتاگوراس موافق باشیم که باد برای کسی که آن را سرد حس می کند، سرد است و برای دیگری، سرد نیست؟ (۳)

در این عبارت، آشکارا سخن پروتاگوراس به گونه ای تفسیر شده است که به انسان فردی نظر دارد نه نوعی. البته مقصود از این سخن، این نیست که باد برای یکی، صرفاً سرد به نظر آید و برای دیگری نه، بلکه پروتاگوراس معتقد است اگر در روز سردی پس از گردش در هوای بارانی، به درون اتاق بیایم و بگویم که آب گرم است و شما از اتاق گرمی بیرون بیایید و همان آب را سرد حس کنید، هیچ یک از ما بر خطا نیست؛ چراکه آب برای من، واقعاً گرم و برای شما، واقعاً سرد است. (۴)

از جهتی، پروتاگوراس در همان رساله، درباره ارزشهای اخلاقی می گوید: «زیرا من معتقدم اعمالی که برای هر جامعه خاصی به نظر پسندیده می آید، برای آن جامعه چنین است». (۵)

ص: ۲۶

۱- . مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، آبان ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲- . Theatetus.

۳- . فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی؛ نیز ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، ص ۱۳۷۸.

۴- . ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷.

۵- . همان، ص ۱۰۷؛ افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۴۰۲.

ظاهر این سخن، این است که احکام اخلاقی، نسبی است. تا حال، نتیجه این است که مراد پروتاگوراس، احتمال دوم بوده است و انسان فردی را مقیاس متعلقات ادراک حسی و ارزشهای اخلاقی می دانسته است؛ بنابراین، پروتاگوراس باید مطلقاً هم در حوزه معرفت و هم در حوزه اخلاق، نسبی انگار باشد.

آنگاه کاپلستون می گوید:

در مخالفت با این تفسیر [برخی] به رساله پروتاگوراس افلاطون توسل جسته اند که در آنجا پروتاگوراس چنین معرفی نشده که آن قول را نسبت به ارزشهای اخلاقی به معنای فردی به کار می برد. (۱)

معنای این سخن این است که مراد پروتاگوراس از مقیاس بودن انسان، انسان فردی درباره محسوسات است و این سخن، همان عقیده خود افلاطون است که معرفت حقیقی و یقینی را تنها می توان درباره مافوق محسوس داشت. اما نسبت به مدرکات حسی و جزئی، معیار صحت آنها، خود فرد و شخص است، نه چیز دیگر. کاپلستون بلافاصله متذکر می شود که البته نمی توان افلاطون و پروتاگوراس را در باب ارزشهای اخلاقی هم عقیده دانست. (۲)

به هر حال، نظریه پروتاگوراس در باب ارزشهای اخلاقی چه بوده است؟ در اینجا کاپلستون، با کمک جملاتی دیگر از رساله تئتوس و رساله پروتاگوراس مبنی بر اینکه «مرد عاقل باید بکوشد تا اعمال درست را جانشین اعمال نادرست کند» (۳) و «خدایان، حیا و عدل را به همه آدمیان بخشیده اند»، (۴) به این نتیجه می رسد:

ظاهراً منظور پروتاگوراس این است که قانون به طور کلی، مبتنی بر تمایلات اخلاقی معینی است که در نهاد همه آدمیان هست، اما انواع خاص قانون، چنان که در جوامع مختلف یافت می شود، نسبی است. (۵)

ص: ۲۷

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲- ر.ک: همان.

۳- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۴۰۰ به بعد.

۴- پروتاگوراس در این باره نقل می کند: «زئوس نوشت: چنان تقسیم کن که همه از آنها (شرم و عدالت) برخوردار باشند؛ چه اگر تنها تنی چند از شرم و عدالت بهره مند باشند، جامعه پایدار نخواهد ماند» (همان، ج ۱، ص ۸۴).

۵- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۰۸.

پس اصول اخلاقی، مثل «حیا» و «عدل»، دارای حقیقت و آشکال جزئی آن در قالب آداب و رسوم، امور نسبی است.

حاصل گفتار و تفسیر کاپلستون درباره سخن نخست پروتاگوراس این است که پروتاگوراس تنها در حوزه ادراک حسی به نسبی انگاری قائل است، نه در مطلق معرفت و نه در باب ارزشها؛ زیرا پروتاگوراس، معرفت به اصول اخلاق را ممکن می داند و برای آنها ارزش حقیقی قائل است. در نظر وی، اصول اخلاق مثل «حیا» و «عدل»، به عنوان قانون نانوشته و طبیعی در نهاد انسان دارای حقیقت است، اما انواع خاص قانون در جوامع مختلف، نسبی است.

کاپلستون و دیدگاه پروتاگوراس درباره خدایان

سخن دیگر پروتاگوراس، مربوط به خدایان است. او در کتابی به نام درباره خدایان گفته است:

درباره خدایان، من مطمئن نیستم که هستند یا نیستند و یا اینکه در شکل و هیأت، به چه چیز شباهت دارند؛ زیرا خیلی چیزها هستند که مانع معرفت یقینی اند. ابهام موضوع و کوتاهی عمر بشر. (۱)

کاپلستون در تفسیر این سخن، به تفصیلی که در سخن قبلی پروتاگوراس وارد بحث شد، وارد نمی شود. به عقیده وی، اگرچه ظاهر این سخن می فهماند که پروتاگوراس، متفکری شکاک و مخرب اعتقادات دینی است، چنین توهمی با تصویری که افلاطون از پروتاگوراس به دست می دهد، موافقت ندارد و بی تردید، این برداشت شکاکانه، اشتباه است. کاپلستون در ادامه می گوید:

درست همان طور که از نسبی بودن قانون نامه های مختلف، این نتیجه اخلاقی گرفته می شود که فرد باید خود را تسلیم تعلیم و تربیت سنتی کند، همین طور هم از عدم یقین ما درباره خدایان و ماهیت آنها، این نتیجه اخلاقی گرفته می شود که ما باید به دین مدینه وفادار بمانیم. اگر ما نمی توانیم درباره حقیقت مطلق، مطمئن باشیم، چرا دینی را که از پدران خود به ارث برده ایم، دور بیندازیم؟ (۲)

ص: ۲۸

۱- همان، ص ۱۰۹.

۲- همان.

شاهد دیگر کاپلستون درباره اینکه پروتاگوراس متفکری شکاک و مخرب اعتقادات دینی نبوده است، خلق و خو و طرز رفتار اوست که علاوه بر اینکه پایبند سنت بوده، مدعی بوده است که شهروند خوب می پروراند.^(۱)

در این دفاع کاپلستون از اعتقادات دینی پروتاگوراس، دیدگاه وی درباره خدایان با دیدگاهش درباره قانون نامه های مختلف مقایسه شده است و به خاطر داریم که قانون نامه های مختلف که پیامبر آداب و رسوم و به تعبیر دیگر، اشکال جزئی اخلاقی بودند، از نظر پروتاگوراس، امور نسبی معرفی شده اند. نتیجه این مقایسه این است که همان طور که قانون نامه ها امور نسبی است و فرد باید به سبب مصلحت جامعه، به آنها پایبند بماند، وجود و عدم خدایان نیز معلوم نیست، لکن دلیلی وجود ندارد که دین ارثی پدران را کنار گذاشت. بنابراین، پروتاگوراس در باب اعتقاد به خدایان، شکاک و لامادری گرا بوده است؛ شکاک بی ضرر که در عمل، بر خلاف نظر خود رفتار می کرده است. این تفسیر کاپلستون، تنها دفاع از خلق و خوی پروتاگوراس است و نظریه او را درباره خدایان توضیح نمی دهد و بیان نمی کند که معنای این سخن چیست و چگونه این سخن ممکن نیست مخرب اعتقادات دینی باشد؟ همان طور که در تفسیر گمپرتس می آید، این سخن ممکن است معنای زیبایی داشته باشد که کاپلستون آن را بیان نکرده است.

طبق این تفسیر کاپلستون، معنای سخن پروتاگوراس درباره خدایان، «شکاکیت وجودشناختی» است که در مرحله ای بالاتر از «شکاکیت معرفت شناختی» قرار دارد و آن را نیز شامل می شود.

تئودور گمپرتس و دیدگاه پروتاگوراس در باب مقیاس بودن انسان

تئودور گمپرتس^(۲) و دیدگاه پروتاگوراس در باب مقیاس بودن انسان

تئودور گمپرتس درباره سخن معروف پروتاگوراس در باب مقیاس بودن انسان، تفسیر خاصی ارائه می دهد. به نظر او نیز این سخن مشهور پروتاگوراس از دو جهت ابهام دارد؛ نخست اینکه مراد از انسان، شخص است یا نوع که در تفسیر قبلی هم به آن اشاره شد. ابهام دوم در این است که جمله پروتاگوراس را باید «بر اینکه آنها وجود دارند» ترجمه کرد یا

ص: ۲۹

۱- همان.

۲- «(۱۹۱۲-۱۸۳۲) Theodor Gomperz م.»، مصنف کتاب متفکران یونانی.

«که چگونه وجود دارند». به عبارتی، آیا انسان مقیاس وجود اشیاست یا مقیاس کیفیت وجود اشیا.

به نظر گمپرتس مراد از انسان، انسان نوعی است نه شخصی؛ اگرچه تاکنون (زبان نویسنده) معمولاً انسان را انسان شخصی دانسته است و عبارت «بر اینکه» درست است، نه «که چگونه». بنابراین، ترجمه صحیح جمله پروتاگوراس چنین است: «نوع انسان، مقیاس همه چیزهاست؛ مقیاس چیزهای موجود، بر اینکه آنها وجود دارند و مقیاس چیزهای غیر موجود، بر اینکه آنها وجود ندارند»^(۱).

گمپرتس برای این معنا چنین استدلال می‌کند:

۱. اگر مراد شخص انسان باشد، یا باید بگویید: «هر انسانی، معیار اشیا می‌باشد» یا باید بگویید: «هر انسانی، معیار اشیا می‌باشد، یا باید بگویید: «هر انسانی، معیار اشیا می‌باشد» (معیار کیفیت اشیاست). اما شق دوم نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا اگرچه به لحاظ موضوع می‌تواند صحیح باشد، به لحاظ ظاهر متن، اشتباه است؛ زیرا مفسران محیط به زبان یونانی، آن کلمه را در سخن پروتاگوراس و شبیه آن را «بر اینکه» معنا می‌کنند و «که چگونه» غلط است.

ثانیاً قسمت دوم جمله، معنای نامعقولی می‌یابد؛ این معنا که «انسان، معیار چیزهای غیر موجود است که چگونه وجود ندارند». در نتیجه، معقول نیست کسی درباره کیفیت منفی چیز غیر موجود سؤال کند. شق نخست هم ممکن نیست مقصود باشد؛ زیرا اینکه انسان مفرد و شخصی، معیار وجود اشیا باشد، معنایی جز انکار کامل وجود واقعیات شناختنی ندارد؛ به عبارت دیگر، این سخن پروتاگوراس، بیان ناشیانه‌ای از «نظریه شناسایی» مکتب کورنایی است که امروزه به نام «پدیدارشناسی» (فنومنالیسم) معروف است که در آن، نه برای «چیزها» جایی هست و نه اصلاً برای مفهوم عینی وجود، بلکه هر چه هست، فقط «انفعالات» ذهنی است.^(۲)

۲. دلیل دیگر بر این مدعا این است که به گفته فروریوس^(۳) این سخن پروتاگوراس

ص: ۳۰

۱- . تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۴۶۸.

۲- . ر.ک: همان، ص ۴۶۸-۴۷۰.

۳- . Porphyrius.

حمله ای است بر فیلسوفان الثائی، خصوصاً ملیسوس،^(۱) که نقطه مقابل نظریه پروتاگوراس را داشت و می گفت: «ما موجود را نه می توانیم بینیم و نه می توانیم بشناسیم». معنای این سخن، انکار قاطع ادراک حسی است. اما پروتاگوراس می خواهد بگوید، ما فقط چیزهای واقعی را می توانیم به ادراک حسی دریابیم؛ آنچه واقعیت ندارد، ممکن نیست موضوع ادراک حسی باشد و اگر ما گواهی احساس خود را انکار کنیم، چگونه می توانیم به سایر قابلیت‌هایمان اعتماد کنیم؟ کدام موضوع شناسایی برای ما باقی می ماند و معیار حقیقت را در کجا باید بجوییم؟ اگر یگانه حقیقتی را که برای ما وجود دارد (یعنی حقیقت انسانی) انکار کنیم، پس کلمات حقیقی و غیر حقیقی را به چه معنایی می توانیم به کار ببریم؟^(۲) آنگاه گمپرتس در تأیید این برداشت از سخن پروتاگوراس، به جمله ای از او در کتاب دیگرش به نام درباره هنر استشهاد می کند که با شدت بیشتری، سخن ملیسوس را رد می کند:

اگر لاوجود همانند موجود دیده می شود، پس نمی دانم چگونه می توان آن را از آن جهت که مانند موجود، با چشم دیده و با عقل شناخته می شود، لاوجود تلقی کرد؟ ولی به راستی، چنین نمی تواند بود، بلکه موجود همیشه [ممکن است دیده و شناخته شود و لاوجود هرگز نه دیده می شود و نه شناخته می شود].^(۳)

به عقیده گمپرتس، پروتاگوراس در اینجا ادراک حسی را ملاک واقعیت قرار داده است، اگر واقعیتی وجود ندارد، ما چگونه می بینیم و می شناسیم؟ پس آنچه می بینیم و می شناسیم، وجود دارد و آنچه وجود ندارد، نه دیده می شود و نه شناخته می شود و این، به معنای مقیاس بودن انسان برای وجود اشیاست.

بر پایه این تفسیر، پروتاگوراس نه تنها منکر شناخت و نسبی انگار نیست، بلکه موضعی ضد شکاکانه نیز دارد و چیزی را بازگو کرده است که شبیه استدلال جرج ادوارد مور،^(۴) فیلسوف انگلیسی اواخر قرن بیستم، در رد سوفسطاییان است. استدلال مور در مقابل مدعیان انکار وجود شیء واقعی، چنین بود که این سخن، تا وقتی که دست کم یک شیء واقعی را نپذیرفته باشید، سخنی بی معناست؛ زیرا ملاکی برای تمیز واقعی از غیر واقعی ارائه

ص: ۳۱

۱- .Melissus

۲- . همان، ص ۴۶۸-۴۷۲.

۳- . همان، ص ۲۷۱.

۴- .G.E. Moor

نداده اید. (۱) گویا پروتاگوراس در اعتراض به فیلسوفان الثائی، خصوصاً ملیسوس، که منکر گواهی حواس بودند، می گوید، شما ملاک وجود و عدم اشیا را که همان ادراکات حسی انسان است، نادیده گرفته اید. اگر چنان است که می گوید و موجود را نمی توان دید و نمی توان شناخت، پس آنچه می بینید و می شنوید و... و می شناسید، چیست؟ اگر موجود نه آن است که آن را می بینید و می شنوید، پس معنای موجود و دیدن و شناختن و بلکه بودن و نبودن چیست؟ بنابراین، اگر چیزی هست، بدین علت است که متعلق ادراکات نوع انسان واقع شده و اگر می گوید چیزی نیست، بدین سبب است که هیچ کس آن را ادراک نکرده است.

بنابراین از دیدگاه گمپرتس، طرز فکر پروتاگوراس در باب معرفت، تجربی و پایه معرفت در نزد وی، ادراکات حسی است. اما در اینجا گمپرتس با این سؤال مواجه است که تکلیف رساله تئتوس و تصویری که افلاطون در آن از پروتاگوراس به عنوان یک نسبی انگار صرف، دست کم در قلمرو ادراکهای حسی ارائه می دهد، چیست؟

گمپرتس درباره برداشت افلاطون از جمله معروف پروتاگوراس معتقد است تا آنجا که افلاطون درصدد بیان اصل مدعای پروتاگوراس بوده، درک افلاطون صحیح و با طرز فکر تجربی پروتاگوراس منطبق است. افلاطون در این مرحله، جمله مربوط به مقیاس بودن انسان را به این معنا تلقی می کند که «شناسایی، ادراک حسی است» یا هر شناسایی ای بر ادراک حسی مبتنی است، ولی از اینجا به بعد که افلاطون به ذکر نتایجی می پردازد که گمان می برد بر سخن پروتاگوراس مترتب است، برداشتش خطا و صرفاً گمانه زنی است؛ زیرا افلاطون چنین استنتاج می کند که اگر ادراکهای حسی به راستی حاوی حقیقت است، از آنجا که بارها اتفاق می افتد که ادراک حسی یک شخص با ادراک حسی شخص دیگر فرق دارد، نتیجه این می شود که ادراکهای متناقض از حیث حقیقت، برابر است و همین گونه عقاید متضاد از حیث حقیقت، مساوی است. به طور خلاصه می توان گفت: حقیقت برای هر کس، آن چیزی است که بر او حقیقت را می نمایاند. آنگاه افلاطون این را نظریه پروتاگوراس می انگارد. شاهد بر اینکه اینها خیال پردازیهای افلاطون است و پروتاگوراس نمی تواند آن گونه که افلاطون می پندارد، یک ذهن گرا یا شکاک مفرط باشد، این است

ص: ۳۲

۱- ر.ک: علی عسکری یزدی، شکاکیت «نقدی بر ادله»، ص ۷۶؛ مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۵۹.

که او متجاوز از چهل سال به تدریس و تعلیم دیدگاههای مثبت و قوانین کلی اشتغال داشت و از احترام خاصی برخوردار بود.

تصویری که افلاطون در رساله پروتاگوراس از او ترسیم می کند، غیر از تصویری است که در رساله تئتوس ارائه می دهد. در رساله نخست، او مردی معرفی می گردد که نه تنها فاقد یقین نیست، بلکه یقینی افراطی و جزمی دارد، در حالی که در تئتوس، مردی معرفی می شود که هرگونه فرق میان حقیقت و اشتباه را منکر است. ولی باید توجه داشت که در زمان تدوین رساله پروتاگوراس، پروتاگوراس هنوز در حال حیات است، اما در تئتوس مدتهاست که از جهان رخت بر بسته است. در رساله پروتاگوراس، صحبت از مردی است که زنده است، اما در رساله تئتوس، اندیشه افلاطون با شبیحی از افکار پروتاگوراس بازی می کند. در آنجا مشاهده و نظر، حکومت می کند و در اینجا استنتاج.

کسی که به راستی، افلاطون و قوه تخیل و تصویرپردازانه او را بشناسد و روش وی را در مکالمه هایش بداند، بدین گونه که افکار خود را از زبان دیگران بیان می کند، تردید نمی کند که از این دو تصویر، رساله پروتاگوراس به خلاف رساله تئتوس که خیال پردازی و افکار ساخته افلاطون است،^(۱) با افکار پروتاگوراس مطابق است.

خلاصه اینکه از نظر گمپرتس، قطعات باقی مانده از پروتاگوراس و مبارزه او با فیلسوفان الثائی و انکارشان بر درستی گواهی حواس، دلیلی کافی است بر اینکه شکاکیتی که به او نسبت می دهند، صحیح نیست و در واقع، سخن او درباره مقیاس بودن انسان، باعث توهمی شده است که دیگران، دیگر سخنان او را نیز در خدمت آن توهم و برداشت غلط معنا کرده اند.

تفسیر سخن پروتاگوراس درباره خدایان

گمپرتس می گوید، آنچه از داوری پروتاگوراس درباره فلسفه الهی به ما رسیده است، جمله ای است که در آغاز کتابی از او به نام درباره خدایان وجود داشته که گفته است: درباره خدایان من نمی توانم بدانم که آنها وجود دارند و نه می توانم بدانم که آنها وجود ندارند و نه می توانم بدانم که آنها دارای چگونه شکلی هستند؛ زیرا امور بسیاری مانع از

ص: ۳۳

۱- . تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۴۷۵.

این دانستن است، خصوصاً تاریکی موضوع و کوتاهی عمر آدمی.

گمپرتس این سخن پروتاگوراس را نیز در امتداد همان برداشتی که از جمله دیگر او داشت، تفسیر می کند و می گوید، همان گونه که متفکران دوره باستان، میان «شناسایی» و «عقیده» فرق می گذاشتند، در اینجا نیز باید بین آن دو فرق گذاشت. آنچه در این جمله، چندین بار تکرار شده است، «دانستن» است نه «عقیده داشتن». پس موضوع این سخن، اعتقاد به خدایان نبوده، بلکه شناخت خدایان بوده است. از طرفی، قرائنی نیز وجود دارد مبنی بر اینکه تقریباً ممکن نیست پروتاگوراس، اعتقاد به خدایان را انکار کند و یا حتی خواسته باشد در آن تردید کند. او هرگاه شاگردی پس از خاتمه درس، حق الزحمه را نمی پرداخت، به جای مجادله با وی، از او می خواست به پرستشگاه برود و با یاد کردن سوگند، ارزشی را که برای درس قائل است، اعلام کند. (۱)

افلاطون در رساله پروتاگوراس، از زبان او، داستانی حاکی از وجود خدایان و تأیید و نفوذ آنان در آدمیان نقل می کند و سرانجام، این جمله پر معنا را به دهان او می نهد که «آدمی چون از نیروی خدایی بهره مند شد، با خدایان پیوند خویشی یافت؛ از این رو، یگانه جاندار بود که به خدایان ایمان آورد و پرستشگاههایی را برای آنان برپا کرد».

همه این قرائن دلالت دارد بر اینکه موضوع آن سخن [پروتاگوراس] در آن قطعه، اعتقاد به خدایان نیست، بلکه شناسایی علمی یا شناخت از روی خرد، به هستی خدایان است. (۲)

گمپرتس می گوید، کلمه ای که آن را به «تاریکی» ترجمه کرده ایم، غالباً به معنای «نامحسوسی» است و اشاره به این نکته دارد که علت عدم شناخت ما به خدایان، نامحسوس بودن آنهاست که موضوع ادراک حسی مستقیم، واقع نمی گردند و جایی که حس به یاری ما نمی رسد، استنتاج، جای آن را می گیرد؛ بنابراین، ذکر کوتاهی عمر آدمی، تنها بدین معنا می تواند باشد که مهلت کوتاهی که برای وجود ما مقرر است، مواد تجربی کافی در اختیار ما نمی گذارد تا از آنها بتوانیم استنتاجهای لازم را برای تأیید یا نفی وجود خدایان به دست آوریم. (۳)

ص: ۳۴

۱- ر.ک: همان، ص ۴۶۶.

۲- ر.ک: همان، ص ۴۶۶-۴۶۷.

۳- ر.ک: همان.

تئودور گمپرتس از این سخن پروتاگوراس در نفی شکاکیت معرفت شناختی و نسبی انگاری او بهره می برد و می گوید، حتی این سخن او درباره خدایان که برخی گمان می کنند شاهی بر شکاکیت اوست، می تواند دلیلی قاطع بر این باشد که مصنف جمله مربوط به مقیاس بودن انسان، از آن گونه شکی که افلاطون به او نسبت می دهد، به کلی بیگانه است؛ زیرا عدم امکان شناخت خدایان در کلام پروتاگوراس، این است که تاکنون هیچ کس، خدایان را ندیده است و عمر آدمی، چنان کوتاه و میدان مشاهداتش، چنان تنگ است که ممکن نیست بتواند آثار وجود خدایان را به طور اعتماد آوری بشناسد یا منکر آن گردد. اگر پروتاگوراس معتقد بود حقیقت برای هر کسی، همان است که بر او، حقیقت می نماید، لازم بود به مسئله مربوط به وجود خدایان، پاسخ دیگری بدهد؛ یعنی بگوید: خدایان برای کسانی که به وجود آنان معتقدند، وجود دارند و برای کسانی که به وجود آنان معتقد نیستند، وجود ندارند.

خلاصه تفسیر گمپرتس این است که عدم امکان شناخت خدایان در کلام پروتاگوراس، خارج بودن آنها از حوزه ادراک حسی است. بر پایه این تفسیر، نه تنها پروتاگوراس در حوزه معرفت حسی و اعتقاد به خدایان، شکاک نیست، بلکه مخالف شکاکیت و نسبی انگاری است.

دیدگاه راسل درباره پروتاگوراس

دیدگاه راسل (۱) درباره پروتاگوراس

از نظر راسل، پروتاگوراس از بزرگ ترین سوفسطاییان یونان باستان است و دیدگاه او درباره مقیاس بودن انسان، دیدگاهی شکاکانه است که بر پایه فریبندگی حواس پی ریزی شده است. بنا به گفته راسل، سخن او را این گونه تفسیر کرده اند:

هر انسانی، میزان همه چیز است و چون انسانها با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، یک حقیقت عینی وجود ندارد که مطابق آن، نظر یکی صحیح و نظر دیگری، سقیم باشد. (۲)

راسل از بین احتمالات مذکور در گذشته درباره این جمله، «انسان» را به معنای انسان شخصی و مفرد و اشیا را به معنای اعم از متعلقات ادراک حسی و ارزشها فهمیده است. وی

ص: ۳۵

۱- .Burtrand Russle

۲- . برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۱۳۱.

آنگاه به دفع این اشکال می پردازد که چگونه ممکن است کسی در باب معرفت و اخلاق، شکاک باشد و همچون پروتاگوراس، به سنت و اخلاق پایبند بماند و در این باره می گوید:

بی اعتقادی به حقیقت عینی، اکثریت را مجاز و مختار می سازد که برای مقاصد علمی به هر چه بخواهد اعتقاد پیدا کند و به همین سبب بود که پروتاگوراس به مدافعه از قانون و قرارداد و اخلاق متداول قدیم کشانده شد؛ چنان که دیدیم، نمی دانست خدایان وجود دارد یا نه و در عین حال، یقین داشت که باید خدایان را پرستید. بدیهی است برای کسی که شکاکیت نظری اش کامل و منطقی باشد، نظرگاه صحیح جز این نیست. (۱)

از این گونه سخنان، روشن می شود که راسل - همان گونه که نمی توان غیر از این انتظار داشت - پروتاگوراس را یک سوفسطایی به تمام معنا و شکاک تمام عیار می داند که نسبت به حقیقت عینی و اخلاق و حتی خدایان، شکاک و بلکه بی اعتقاد است و اگر در عمل به اخلاق و دین پایبند است، به حکم زیرکی و به سبب مقاصد علمی است؛ بنا بر همین عقیده، به نقل از شیلر، (۲) یکی از سه بنیانگذار مذهب اصالت عمل (پراگماتیسم) که خود را شاگرد پروتاگوراس می داند، او را پراگماتیست معرفی می کند. (۳)

دیدگاه معرفت شناختی گریاس

اشاره

دیدگاه معرفت شناختی گریاس (۴)

گریاس (حدود ۴۸۳-۳۷۵ ق.م.) دومین چهره شاخص سوفسطاییان پس از پروتاگوراس است. او شاگرد امپدوکلس (۵) بود و به واسطه جدل (دیالکتیک) زنون، (۶) به مسلک شک گرایید. گفته می شود او شکاک مطلق بود و هیچ گونه واقعیت و شناختی را قبول نداشت. (۷)

ص: ۳۶

۱- همان، ص ۱۳۲.

۲- F. Schiller.

۳- همان.

۴- Gorgias.

۵- Empedokles.

۶- Zeno.

۷- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۱۱۲؛ برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۱۲۳؛ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران، زوار، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۸.

از گرگیاس، یک جمله سه بندی نقل شده است که بند نخست آن، انکار واقعیت و وجود، بند دوم آن، انکار شناخت و بند سومش، انکار توانایی زبان در انتقال مفاهیم و معانی است. او گفته است: هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی هم وجود داشته باشد ممکن نیست شناخته شود و اگر شناختنی هم باشد، نمی توان این شناسایی را به دیگران منتقل کرد.^(۱)

دیدگاه کاپلستون درباره معرفت شناسی گرگیاس

کاپلستون پس از نقل سخن مشهور گرگیاس و ادله او مبنی بر اینکه مراد وی واقعاً چه بوده، با حالت تردید رد می شود و می گوید، در حالی که می توان گفت، پروتاگوراس معتقد بود هر چیزی درست و حقیقی است، گرگیاس ضد آن را معتقد است و از نظر وی، هیچ چیز حقیقت نیست و هر عقیده ای، نادرست است.^(۲) کاپلستون پس از آنکه یادآوری می کند که برخی بند نخست جمله گرگیاس را نوعی «هیچ انگاری»^(۳) جدی فلسفی دانسته اند و برخی (اشاره به دیدگاه گمپرتس است که خواهد آمد) این نظریه را یک شوخی از طرف گرگیاس قلمداد کرده اند که خواسته است، نشان دهد علم بلاغت یا مهارت در استعمال الفاظ حتی بی معناترین فرضیه ها را موجه می نمایاند، می گوید، این نظریه اخیر با این حقیقت که پروتاگوراس عقاید گرگیاس را در کنار عقاید زنون و ملیسوس قرار می دهد و برخی سخنان او را قابل نقد فلسفی می داند، سازگار نیست و از جهتی، نسبت دادن هیچ انگاری به گرگیاس نیز دشوار است. آنگاه می گوید: «ممکن است چنین باشد که وی می خواست جدل الثائی را برای تنزل دادن فلسفه الثائی به یاوه گویی به کار گیرد».^(۴)

در ادامه، کاپلستون روی به سخنانی می آورد که نزدیک به همان دیدگاهی است که گمپرتس آن را نپذیرفت و آن، این احتمال است که این سخن گرگیاس، یک سخن خطابی است نه یک گزاره فلسفی و معرفت شناختی؛ زیرا گرگیاس، در نهایت، فلسفه را ترک کرد و به فنّ خطابه روی آورد. او به فنّ بلاغت و سخنوری به عنوان مهارت در هنر

ص: ۳۷

۱- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲- ر.ک: همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۴.

۳- Nihilism.

۴- همان، ص ۱۱۳.

اقتناع می‌نگریست. او از روی قصد و اندیشه، هنر القای در ذهن را که می‌توانست هم برای غایت عملی، اعم از خوب و بد، و هم برای اغراض هنری به کار آید، پیشه خود ساخت. (۱) در این نگرش، فنّ سخنوری، هنر فریبِ مصلحت‌آمیزی است که فوایدی عملی را به بار می‌آورد و نباید چندان در پی صحت و سقم معانی آن بود. واضح است که اگر آن جمله مشهور در چنین موقعیتی، از گرگیاس صادر شده باشد، مقصود وی اظهار یک واقعیت درباره وجود و شناخت آن نیست، بلکه مرادش اثبات مهارت سخنور و قابلیت فنّ سخنوری در مجاب کردن دیگران و فائق آمدن در هرگونه بحث و جدل است؛ هرچند مدعی این باشد که وجود، وجود ندارد و لاجرم وجود دارد.

در نهایت، پس از بیان این احتمالات متخالف درباره دیدگاه معرفت‌شناختی گرگیاس، کاپلستون معتقد می‌شود سوفسطاییان بزرگی، مانند پروتاگوراس و گرگیاس را نمی‌توان به قصد براندازی دین و اخلاق متهم کرد، بلکه تنها به انکار خصیصه مطلق و عینی حقیقت تمایل داشته‌اند که نتیجه آن، این است که سوفسطایی به جای تلاش برای قانع کردن کسی، می‌کوشد او را مجاب کند. (۲) البته معنای این سخن کاپلستون، چیزی جز نسبی‌انگاری آنها در حوزه اخلاق و معرفت نیست.

دیدگاه گمپرتس درباره گرگیاس

گمپرتس می‌گوید:

گرگیاس، کوشیده است، سه «تز» مربوط به هم را ثابت کند: موجود وجود ندارد، اگر هم وجود می‌داشت، شناختنی نبود؛ اگر وجود داشت و شناختنی هم بود، این شناخت قابل ابلاغ نمی‌بود. (۳)

آنگاه دو دلیلی را که برای تز نخست گرگیاس بیان شده است، ذکر می‌کند که به سبب مربوط بودن به وجودشناسی، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

گمپرتس درباره تز دوم می‌گوید، هسته استدلال تز دوم را می‌توان بدین نحو بیان کرد: اگر قرار بود که موجود شناختنی باشد، باید تضمینی برای درستی شناخت وجود داشته

ص: ۳۸

۱- .ر.ک: همان.

۲- . همان، ص ۱۱۴.

۳- . تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۴۹۹.

باشد. ولی چنین تضمینی، نه در ادراک حسی و نه در تصوّر و تفکر وجود ندارد؛ زیرا کسان بسیاری، قابل اعتماد بودن ادراک حسی را به شدت رد کرده اند و از طرفی، همه قبول دارند که ما می توانیم تصوّرات و تفکّرات غلط داشته باشیم و شناخت غیر از این دو، راه دیگری ندارد. (۱)

درباره بند سوم جمله گرگیاس می گوید، در تز سوم نیز نکته مهمی مربوط به معرفت شناسی وجود دارد. در این باره، چنین استدلال می شود که وسیله اعلام، زبان است و با زبان تنها می توان الفاظ و علامات را ادا کرد و چیزهایی را که ماهیتی دیگر دارد، مثل رنگ، بو و... نمی توان اعلام کرد؛ همان گونه که با گوش نمی توان موضوع مربوط به باصره را درک یا اعلام کرد. نکته نهفته در این استدلال، این است که ما هرگز نمی توانیم یقین کنیم که ادراکهای اولیه ما با ادراکهای اولیه دیگران، کاملاً برابر است؛ زیرا راهی برای انتقال این ادراکها به دیگران و مقایسه آنها با ادراکهای دیگران وجود ندارد. (۲)

گمپرتس در مقام قضاوت درباره اینکه آیا واقعاً گرگیاس شکاک بود یا نه، می گوید، هدف گرگیاس از این سخن، حمله بر فیلسوفان الثائی، به ویژه ملیسوس، است که می گفتند، اشیای محسوس، غیر واقعی است و آنچه واقعی و شناختنی است، ورای محسوسات است و شناخت آن بر پایه تفکر و تصوّر است. او با این سخن نمی خواهد بگوید، واقعاً موجود خارجی وجود ندارد و شناخت غیر ممکن است، بلکه می خواهد ناگفته های نظریه الثائیان را بیان کند و بگوید که طبق گفته آنان، اگر موجود وجود ندارد، پس هیچ چیز نباید وجود داشته باشد و اگر ادراک حسی، بی اعتبار است، شناخت فکری و تصوّری هم بی معناست و اگر شناخت حسی را در زمره فریب قرار دهید، دیگر چه راه اعتمادآوری باقی می ماند؛ پس بنا بر سخن آنان، چیزی لازم می آید که خود آنها نیز به آن پایبند نیستند. (۳)

به طور خلاصه می توان گفت، گرگیاس به دفاع از استاد خود، امپدوکلس، برخاسته است؛ زیرا امپدوکلس به اعتبار گواهی ادراک حسی قائل بود، اما فیلسوفان الثائی، همچون

ص: ۳۹

۱- ر.ک: همان، ص ۵۰۱-۵۰۲.

۲- ر.ک: همان، ص ۵۰۳-۵۰۴.

۳- ر.ک: همان، ص ۵۰۲.

زنون و ملیسوس، این دیدگاه را به چشم حقارت نگاه می کردند. گرگیاس با این سخن و استدالهایش، بر آن شده است تا پیامدهای باطل نظریه الثائیان را به رخ آنان بکشد و از این طریق، از استاد خود دفاع کرده باشد.^(۱)

گمپرتس برای این برداشت از سخن گرگیاس دو دلیل دارد؛ یکی فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی و فرهنگی او و دیگری، کتابی از آثار گرگیاس درباره فضائل زن و مرد؛ زیرا کسی که به نمایندگی از مردم سیسیل برای جذب کمک آتنیها برگزیده می شود، در باب فضیلت، قلم فرسایی می کند و فضائل خاص زن و مرد را بازگو می سازد،^(۲) چگونه می تواند نسبت به حقیقت و شناخت شکاک باشد.

تا حال، دو دیدگاه مخالف درباره موضع معرفت شناختی پروتاگوراس و گرگیاس، به عنوان دو نماد برجسته سوفسطاییان بیان شد. اکنون به نتیجه گیری از این دو دیدگاه می پردازیم.

خانمه

حال با توجه به آنچه گذشت، آیا باید پروتاگوراس و گرگیاس را شکاک و نسبی انگار بدانیم یا خیر؟ در این زمینه، مشکلاتی را در پیش رو داریم. یک مشکل این است که از این دو نماینده تفکر سوفسطاییگری، سخنان اندکی با معانی مخالف در دست است. با وجود این احتمالات ضد و نقیض که از یک طرف، آنها را نسبی انگار محض یا منکر شناخت و معرفت معرفی می کند و از طرف دیگر، آنان را از طرفداران معرفت حسی و مخالفان هراکلیتوس و زنون به شمار می آورد، چاره ای نیست جز آنکه به ترجمه افکار آنان در سخنان کسانی که به آنها نزدیک ترند، رجوع کنیم؛ به سخنان کسی همچون سقراط که افلاطون سخنگوی اوست.

مشکل دیگر این است که ترجمه سقراط نیز از آنچه بازگو می کند، یکسان نیست. همان طور که دیدیم، تقریر سوفیست در رساله پروتاگوراس افلاطون کاملاً با آنچه در رساله های تئتوس و سوفیست و گرگیاس وجود دارد، متفاوت است. در رساله نخست،

ص: ۴۰

۱- همان، ص ۵۰۴.

۲- همان، ص ۴۹۳ و ۴۹۸.

پروتاگوراس، انسانی دانشمند و متعهد به معرفت و سنت معرفی می‌گردد و تنها چیزی که بر سوفیست خرده گرفته می‌شود، گرفتن دست مزد در مقابل تعلیم دانش به جوانان و دقت نکردن در معانی کلمات و عدم تبخّر آنان در دیالکتیک است. همچنین در این رساله، سوفیست، انسانی دانا معرفی می‌گردد که آموزگار قابلیت انسانی است و این قابلیت، مشتمل بر معرفت و دانایی اوست. در این رساله، پروتاگوراس درباره دانش که یکی از اجزای قابلیت است، می‌گوید: «دانش، برتر از همه نیروهای انسانی است».^(۱) مسلم است که این تصویر و این سخنان، با شکاکیت و انکار معرفت، هیچ نسبتی ندارد.

در دیگر رسائل، پروتاگوراس نماینده گروهی به نام سوفیست است که کاری جز فریب و نیرنگ ندارند. این گروه، در باب معرفت و اخلاق، نسبی‌انگار و بلکه منکر معرفت‌اند. در رساله تئتوس، سقراط در مقام بیان عقیده پروتاگوراس از زبان وی می‌گوید: «به عقیده من، هیچ چیز حقیقت نیست».^(۲) البته این سخن، تفسیری است که افلاطون از جمله معروف پروتاگوراس درباره «مقیاس بودن انسان» ارائه می‌دهد.

در جایی دیگر، سقراط می‌گوید، پروتاگوراس و پیروانش بر آن‌اند که عدل، ظلم، دینداری و بی‌دینی وجود مستقل ندارد، بلکه هر پندار و عقیده‌ای که اعضای یک جامعه درباره آنها داشته باشند، تا هنگامی که از آن‌ها برگشته‌اند، عین حقیقت است.^(۳) در رساله سوفیست می‌گوید، پروتاگوراس کتابی داشته که در آن، روش رو کردن سخن هر استادی را نوشته است. وی سپس در صداقت پروتاگوراس در این کتاب تردید می‌کند و در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که سوفیست (پروتاگوراس) دانشی دروغین دارد.^(۴)

حال، با این دو تصویر متفاوت از موضع معرفت‌شناختی سوفیست، کدام یک را باید به آنان نسبت داد؛ چراکه سوفیست بنا بر رساله پروتاگوراس، طرفدار معرفت است، اما بنا بر رساله‌های تئتوس، سوفیست و گریاس، منکر معرفت ثابت و به نسبت معرفت قائل است. همان‌طور که گذشت، گمپرتس معتقد بود حق با رساله پروتاگوراس است و باید واقعیت

ص: ۴۱

۱- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۴۰۰.

۳- همان، ص ۱۴۰۸.

۴- همان، ص ۱۴۹۸.

را درباره سوفیست‌هایی همچون پروتاگوراس و گرگیاس، در آثار دوران جوانی افلاطون جست و جو کنیم و اندک جمله‌های باقی مانده از آنها را طبق این رساله تفسیر کنیم. از نظر گمپرتس، آنچه در رساله‌های دوران پختگی افلاطون، نظیر تئتوس و سوفیست آمده است، شبیحی از پروتاگوراس و سوفیست است که مرغ خیال افلاطون از لبه آن، بر عالم مُثل پر می‌کشد و نقد افکار آنان را نردبانی برای برآمدن بر قلّه معرفت ثابت و عالم عقول می‌داند. به هر حال، مشکل تفسیر گمپرتس این است که این تفسیر بر خلاف ظاهر کلام به جای مانده از دو نماینده بزرگ سوفیست است، به ویژه سخن گرگیاس که صریح در انکار معرفت است.

سخن دیگری که برای دفع این دوگانگی و تعیین موضع معرفت‌شناختی سوفیست‌هایی همچون پروتاگوراس و گرگیاس می‌توان گفت، این است که ظاهراً این دوگانگی، در زندگی و افکار خود سوفیست‌ها ریشه دارد؛ بدین معنا که افلاطون در رساله پروتاگوراس به بُعد عملی و در دو رساله تئتوس و سوفیست - مکالمه گرگیاس را نیز می‌توان در زمره این رساله‌ها به شمار آورد- به بُعد نظری زندگی سوفیست نظر داشته است. یک سوفیست مانند پروتاگوراس، در بُعد نظری، نسبی‌انگار است، ولی در بُعد عملی چنین نیست. سوفیست ممکن است ادعا کند که معلوم نیست این خانه‌ای که در آن بسر می‌برد، هیچ دری ندارد، ولی هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد که برای خروج از خانه به طرف دیواری برود که در آن دری وجود ندارد. درباره اعتقاد دینی نیز چنین است. پروتاگوراس ممکن است ادعا کند که ما نمی‌توانیم بدانیم خدایان هستند یا نیستند، ولی در عین حال، در محیط اجتماع مؤمنانه زندگی کند و زندگی عملی داشته باشد و برای اثبات استحقاق خود در گرفتن دست‌مزد، شاگردانش را به معبد دلفی بفرستد تا به کافی بودن دست‌مزد او سوگند یاد کنند.

همچنین یک سوفیست در مقام تحلیل اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، ممکن است به این نتیجه برسد که اخلاق، امری نسبی است و با سخنوری بتواند خوب را بد و بد را خوب جلوه دهد، ولی این، مانع آن نیست که در زندگی عملی به اخلاقیات پایبند باشد و حتی خود را معلّم اخلاق و فضیلت بداند. بنابراین، نیازی نیست افلاطون را در رساله‌های آخر عمر به خیال‌بافی و عدم امانت‌داری متهم کنیم، بلکه او در همه رساله‌هایش، صرفاً یک راوی است؛ در برخی از رساله‌ها، راوی زندگی عملی یک سوفیست و در برخی دیگر،

سخن دیگری که در دفع تناقض از موضع معرفت شناختی سوفیستها می توان گفت، این است که این دوگانگی نمودار شده در آثار افلاطون، به جریان سیال تاریخ مربوط است که طی آن، اندیشه ها رشد می کند و نتایج تلخ و شیرین آنها به بار می نشیند. افلاطون در رساله پروتاگوراس، با یک سوفیست مواجه است که آغازگر یک تفکر است؛ تفکری که در شرف پیدایش است و نتایج مبانی آن معلوم نیست؛ چراکه در مرحله پیدایش یک اندیشه، بسیار اتفاق می افتد که مؤسس آن، از برخی پیامدهای مهمش بی خبر باشد، اما با گذشت زمان، در اثر نقد و ابرامها پخته می شود و سپس نتایج آن، کامی را شیرین یا ذائقه ای را تلخ می کند. این مرحله، همان مرحله ای است که در رساله های تئتوس و سوفیست منعکس گردیده است. پروتاگوراس سخنانی گفته و رفته است. او بذر نوعی خاص از تفکر را در اندیشه شاگردان فراوانش پراکنده است و آنها نیز خود رفته اند، اما درخت اندیشه او را علم کرده اند. در مقابل، فیلسوفانی همچون سقراط ایستاده اند. گویا این تفکر به اندازه ای نفوذ داشته که فیلسوفان طرفدار معرفت را در بازار اندیشه در تنگنا قرار داده است. بدین سبب، افلاطون به ناچار برای دفاع از معرفت بپا خاست تا ایرادها و نقضهای گفته های سوفسطاییان را برملا سازد. افلاطون در این راه، نه تنها از منطق و استدلال بهره برد، بلکه به تناسب مقام، از حربه هایی چون ریشخند و استهزا فروگذار نکرد.

حال، برای سهولت بهتر است بین دو واژه سوفیست و سوفسطایی فرق نهاد. سوفیست کسی است که خود به دنبال معرفت است و آموختن دانشهای گوناگون را وجهه همت خویش قرار داده است، اما بذر شکاکیت و نسبی انگاری در افکار او ریشه دارد؛ هرچند آراییی به سود معرفت نیز در سخنان او یافت می شود. سوفسطایی کسی است که میوه شکاکیت و نسبی انگاری در معرفت را از افکار سوفیست چیده و به پیامدهای چنین تفکری ملتزم شده است و آن را همچون حربه ای سهمگین در قلع و قمع هرگونه معرفت به کار می گیرد.

تمایز بین این دو، امری آشکار است. همان گونه که در مقدمه گذشت، حکیمان پیش از سقراط و افلاطون، به «سوفیست» مشهور بودند و در رساله پروتاگوراس نیز این واژه، به معنای «دانشمند» و «آموزگار» به کار رفته است، اما بعد از رویارویی سقراط با اندیشه

نسبی انگارانه و شکاکیت، معنایی منفی یافت و به معنای «مغالطه گر» و «جدل باز» به کار رفت. سوفیست در این معنا، صرفاً با استفاده از از زبان آوری و به تعبیر سقراط، صفت چاپلوسی و نه فنّ سخنوری،^(۱) می کوشد برای هر سخنی، سخنی در مقابل آن بیاورد و حقیقت را واژگونه جلوه دهد. چنین افرادی را «سوفسطایی» گویند که موضع معرفت شناختی آنان، شکاکیت، نسبی انگاری و عدم امکان معرفت است و گاهی هم به مرحله انکار معرفت رسیده اند.

ص: ۴۴

۱- . همان، ج ۱، ص ۲۸۶.

روح حقیقت جویی انسان، همواره عطش شناخت را در اعماق وجود خود احساس می کند و مسائلی بنیادین برایش مطرح می شود که پاسخ دادن به آنها ضروری است؛ از جمله: مبدأ عالم چیست؟ ریشه هستی را در کجا باید جست و جو کرد؟ آیا مبدأ عالم واحد است یا کثیر؟ آیا عالم، هدف و غایتی دارد؟ ارتباط انسان با عالم هستی چگونه است؟ سعادت و شقاوت آدمی در چیست؟ و... .

بی گمان، قبل از پاسخ دادن به پرسشهای مزبور، دو سؤال اساسی تر دیگر مطرح است:

۱. آیا ذهن و درک بشر، توانایی حلّ مسائل یادشده را دارد یا نه؟

۲. آیا انسان می تواند به واقعیات و حقایق، آن گونه که وجود دارد، دست یابد یا خیر؟

بنابراین، نخست باید ذهن و درک انسان را خوب شناخت و از ویژگیها و عملکرد آن کاملاً آگاه شد، در غیر این صورت و در صورت بی اطلاعی از قوانین حاکم بر آن، در تمام علوم و آگاهیها دچار اشتباه می شویم. مسائل مربوط به ذهن، تنها در «معرفت شناسی» ارزیابی می شود؛ از این رو، «معرفت شناسی»، بیانگر ارزش افکار فلسفی و علمی انسان می باشد؛ بنابراین، تا این مسائل روشن نگردد، نه تنها ارزش آن، بلکه ارزش هیچ مکتب

فلسفی یا علمی دیگری نیز مشخص نمی شود.

فلاسفه یونان باستان از نخستین کسانی اند که درباره «معرفت شناسی» سخن گفته اند. از این میان، «افلاطون» نقش ویژه ای را در این باب ایفا کرده و مسائل متعددی را تحقیق و بررسی کرده است. نوشتار حاضر، دیدگاه این فیلسوف بزرگ را در باب «معرفت شناسی» بررسی می کند.

بی تردید، می توان گفت، افلاطون، مسائل مهمی را در باب معرفت شناسی مطرح کرده است. در عصر حاضر، دو واژه «معرفت شناسی» (۱) و «نظریه معرفت» (۲) در باب معرفت شناسی که در جهان، به ویژه غرب، مطرح است، از این فیلسوف به یادگار مانده است.

مسائل عمده ای که افلاطون به آن پرداخته و در این جستار بررسی می شود، از این قرار است:

۱. معرفت چیست؟

۲. آیا حصول معرفت برای آدمی امکان پذیر است؟

۳. در صورت امکان حصول معرفت، چه مقداری از ادراکات انسان معرفت به شمار می رود و حد و مرز آن کجاست؟

۴. راه به دست آوردن معرفت چیست؛ آیا از راه آموختن باید آن را به دست آورد یا آموختن آن ممکن نیست و باید راه دیگری را در پیش گرفت؟

۵. معرفت شناسی با هستی شناسی و جهان بینی چه رابطه ای دارد؟

۶. رابطه باور صحیح با معرفت چگونه است؟

۷. نسبت باور صادق با معرفت چگونه است؟

۸. نسبت باور صحیح با باور صادق چگونه است؟

۹. آیا باور صحیح و باور صادق، هر دو، یکی است یا نه؟

برای دست یابی به پاسخ پرسشهای یادشده، بررسی مباحث زیر ضروری است:

الف) جنبه ثبوتی و سلبی معرفت؛

ب) امکان و استحاله آموختن معرفت؛

.Epistemology .-۱

.Theory of Knowledge .-۲

ج) مراتب نظام هستی و معرفت و ارتباط میان آن دو؛

د) راه به دست آوردن معرفت؛

ه) نقد و بررسی اشکالات وارد شده بر نظریه افلاطون در باب معرفت شناسی.

یادآوری می شود که در این نوشتار، برای بررسی معرفت شناسی افلاطون، توجه اصلی به کتابها و رساله های او معطوف است و مراجعه به کتابهای دیگر، صرفاً برای نقد و بررسی برخی اشکالات وارد بر دیدگاه افلاطون یا توضیح برخی عبارتها و اصطلاحات وی است؛ بنابراین، زیادی منابع در این جستار جایگاه خاصی ندارد.

ماهیت هر دیدگاهی درباره یک شیء، از جمله دیدگاه افلاطون در باب معرفت شناسی، از دو جنبه ثبوتی و سلبی خالی نیست. افلاطون در باب معرفت شناسی، در هیچ یک از محاورات خود، با بیانی منظم و منسجم سخن نگفته است؛ به عبارت دیگر، افلاطون معرفت شناسی را با ترتیب منطقی آن در یک جا ذکر نکرده است.

افلاطون در رساله تئتوس به مباحث معرفت پرداخته و صرفاً جنبه سلبی آن را ارزیابی کرده است. در جمهوری در ضمن مباحث فلسفه سیاسی به جنبه اثباتی معرفت توجه کرده است. در رساله منون بحث یادآوری را مطرح کرده و در رساله های اتوفرون، فایدون و برخی از رساله های دیگر، هم جنبه سلبی معرفت و هم مسائل دیگر را مطرح کرده است؛ از این رو خلاصه کردن معرفت شناسی افلاطون و ارائه آن به صورت یک مجموعه منظم، کاری دشوار و پیچیده است؛ به هر حال، کوشیده ایم مباحث معرفت شناسی افلاطون را به صورت مجموعه ای منظم بیان کنیم.

جنبه ثبوتی معرفت از دیدگاه افلاطون

جنبه ثبوتی معرفت (شرایط و ویژگیهای مثبت آن) نخستین مسئله ای است که باید بررسی شود. افلاطون پس از مفروض گرفتن امکان حصول معرفت، ویژگیهای متعددی را برای آن در نظر گرفته است، ولی آنها را به صورت منظم ذکر نکرده است، بلکه به صورت پراکنده و در مناسبتهای مختلف، هر یک را یادآور شده است.

شرایط و ویژگیهای معرفت از دیدگاه وی را می توان به صورت زیر بیان کرد:

۱. «وجود و هستی ها» موضوع معرفت است، نه «عدم و نیستی ها».

افلاطون در موارد متعدّد، به این مطلب اشاره می‌کند. وی در رساله جمهوری، کتاب پنجم، می‌گوید:

این مطلب را از هر سو بنگریم، بدین نتیجه خواهیم رسید که چیزی که کاملاً هست، کاملاً قابل شناسایی خواهد بود، ولی آنچه به هیچ وجه نیست، به هیچ روی شناختنی (۱) نیست. (۲)

همو در جایی دیگر می‌پرسد:

[آیا] شناختن مربوط به «باشنده» است و خاصیتش این است که چیزی را که هست، بشناسد؟ (۳)

۲. متعلّق معرفت، باید امری «ثابت» باشد، نه امری «صائر و در عین حال سیلان».

افلاطون بر این ویژگی، تأکید فراوان داشته و در مواضع متعدّدی، از جمله رساله تئتوس، آن را مطرح کرده و با ادله گوناگون، آن را به اثبات رسانده است. دلیل وی در این باره را می‌توان چنین خلاصه کرد:

الف) امر صائر و در حال سیلان، جزء موجودات و هستی‌ها نیست، در حالی که معرفت درباره هست هاست.

ب) اگر متعلّق معرفت، امر صائر باشد، باید با تغییر متعلّق، معرفت نیز تغییر کند؛ در حالی که این گونه دگرگونی در توان آدمی نیست.

ج) بر فرض اینکه دگرگونی مزبور، در توان انسان باشد، به مجرد اظهار متعلّق، معرفت، تغییر یافته، مطابق با واقع نخواهد بود. (۴)

حال، با توجه به مطالب یادشده، این پرسش مطرح می‌شود که اگر امر صائر، در زمره هستی‌ها قرار ندارد، آیا به وادی نیستی‌ها پیوسته است، یا واسطه‌ای بین این دو است؟

افلاطون در آخر کتاب پنجم جمهوری، پس از بررسی مطلب مزبور، سرانجام به این

ص: ۴۸

۱- . یادآوری می‌شود که مقصود افلاطون از تعلق نگرفتن معرفت به «عدم و نیستی»، این نیست که «المعدوم المطلق لایخبر عنه»؛ زیرا بحث در امکان اخبار از شیء و عدم امکان آن نیست، بلکه مقصود این است که «عدم و نیستی»، شایستگی تعلق به معرفت را ندارد، ولو بر فرض محال، از آن خبر داده شود؛ همچنان که از محسوسات خبر داده می‌شود، ولی متعلّق معرفت واقع نمی‌شود؛ زیرا هر گزاره‌ای خبری، از نظر افلاطون معرفت نیست.

۲- . افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۰۷۹.

۳- . همان، ص ۱۰۸۱.

۴- . ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۴۲۱ به بعد.

نتیجه رسیده است که امر صائر و در حال سیلان، نه در زمره «هستی‌ها» است و نه جزء «نیستی‌ها»، بلکه واسطه ای بین این دو است. (۱)

۳. معرفت باید همراه امر «معقول» باشد؛ یعنی مستدل و موجه باشد.

افلاطون بر این باور است که صرف رسیدن به پاسخ درست یک مسئله، معرفت نیست، بلکه ممکن است صرفاً در حکم باور صادق باشد، ولی لازمه معرفت، ارائه ادله ای است که پاسخ بر آنها مبتنی باشد و ماهیت متعلق شناسایی را روشن کند. وی در رساله جمهوری، کتاب هفتم، پس از بیان «تمثیل غار» و تبیین روش فراگیری معرفت می گوید:

اگر کسی نتواند ماهیت چیزی را برای خود و دیگران با استدلال روشن کند، آن کس درباره آن چیز، عاری از «شناسایی» خردمندانه خواهد بود.

همین کار، درباره ایده «خوب» نیز صادق است؛ یعنی اگر کسی قادر نباشد، ماهیت «خوب» را روشن نماید و حدود آن را از مفاهیم دیگر مجزا کند... خواهی گفت که او نه ماهیت «خوب» را می شناسد و نه می داند که چه، «خوب» است. (۲)

۴. معرفت باید صادق و خطاناپذیر باشد.

افلاطون در مناسبت‌های مختلف به این امر اشاره کرده است. حاصل سخن وی پس از بررسی تعریف فیلسوف در رساله جمهوری، کتاب پنجم، چنین است که کسی که شبیه چیزی را خود آن چیز پندارد، آن کس در خواب و فعالیت درونیش، «پندار» است، اما کسی که خود شیء را کما هو درک کند، آن کس بیدار و فعالیت درونیش، «شناسایی» است؛ (۳) به عبارت دیگر، کسی که بتواند ماهیت راستین چیزی را دریابد، دارای «شناسایی» است، اما کسی که نتواند ماهیت چیزی را درک کند و آن را مستدل سازد، فاقد «شناسایی» است. (۴)

جنبه سلبی معرفت از دیدگاه افلاطون

اشاره

در جنبه سلبی معرفت، یعنی حدود و مرزهایی که معرفت را از سایر ادراکها جدا می کند، مسائل زیر مطرح است:

ص: ۴۹

۱- همان، ج ۲، ص ۱۰۸۵.

۲- همان، ج ۲، ص ۱۱۵۹.

۳- ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۰۷۸-۱۰۷۹.

۴- ر.ک: همان، ص ۱۱۵۹.

افلاطون با این مطلب، نظر سوفسطاییان، به ویژه پروتاگوراس را ابطال می‌کند. پروتاگوراس معتقد بود معرفت با ادراک حسی مساوی است. بیان او از زبان افلاطون چنین است:

آدمی مقیاس همه چیز است؛ مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است، مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست. مقصود این است که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو چنان است که بر تو نمودار می‌گردد؛ زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم. (۱)

افلاطون دیدگاه پروتاگوراس را در رساله تئتوس به تفصیل مورد بحث قرار داده و با بیانهای مختلف، آن را ابطال کرده است. بیان او به طور کلی، دو گونه بیان می‌شود؛ در برخی موارد، تساوی معرفت را با ادراک حسی مردود دانسته است و در برخی دیگر، اثبات کرده است که ادراک حسی نه تنها با معرفت مساوی نیست، بلکه اساساً ادراک حسی معرفت نیست.

به نمونه های هر یک اشاره می‌شود:

الف) معرفت ممکن نیست با ادراک حسی مساوی باشد؛ زیرا لازمه انحصار معرفت در ادراک حسی، معرفت نبودن یادآوری امر محسوس است؛ برای مثال، اگر کسی چهره طرف را دید، سپس چند لحظه، چشم خود را بسته، چهره او را در ذهن خود مجسم کرد، باید نسبت به چهره یادشده، «شناخت» نداشته باشد؛ چون مسلم است که در این زمان، ادراک حسی - که تفاعل حس با تعلق است - وجود ندارد، پس باید در طی مدت یادشده، معرفت محقق نباشد؛ در حالی که بی گمان، معرفت در اینجا محقق است.

افلاطون این دلیل را در تئتوس از زبان سقراط به تفصیل بیان می‌کند. در ابتدا از تئتوس جوان، دانشجوی ریاضی، اعتراف می‌گیرد که به «یاد آوردن»، دانستن است. سپس در بیان نتیجه انحصار معرفت به ادراک حسی می‌گوید:

پس نتیجه این است که کسی که چیزی را شناخته است، چون آن را به یاد بیاورد، نمی‌تواند بشناسد؛ چون آن را نمی‌بیند و حال آنکه گفتیم چنین چیزی ممکن نیست و هیچ کسی نمی‌تواند چنین سخنی بگوید. (۲)

ب) اگر معرفت با ادراک حسی مساوی باشد، باید امور غیر محسوس شناختنی نباشد؛ در

ص: ۵۰

۱- همان، ج ۳، ص ۱۳۷۷.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۳۹۶.

حالی که انسان اموری را می داند که از حسّ به دست نیامده است؛ پس معرفت با ادراک حسّی مساوی نیست. افلاطون برای توضیح این دلیل، جنبه کلی اشیا را یادآور می شود؛ به گونه ای که جنبه کلی اشیا (از قبیل هستی، نیستی، همانندی، ناهمانندی، وحدت، کثرت، فردی، زوجی و...) شناختنی است، ولی در عین حال، هیچ یک از این امور، محسوس نبوده، با آلات حس ادراک شدنی نیست؛ پس نباید معرفت را با ادراک حسّی مساوی دانست. (۱)

ج) اگر معرفت با ادراک حسّی مساوی باشد، باید هیچ کسی از دیگری داناتر نباشد؛ چون در این فرض، «آدمی مقیاس حقیقت است» و ادراک حسّی هر کس، برایش عین حقیقت خواهد بود؛ بنابراین، چون هر انسانی دارای ادراک حسّی است، کسی از کسی دیگر عالم تر نخواهد بود، حال آنکه بطلان این مطلب ناگفته پیداست؛ زیرا بی گمان، در هر فتنی، برخی از برخی دیگر داناترند و نیز در هر یک از فنون، یک نفر از دیگران داناتر است؛ پس معرفت با ادراک حسّی مساوی نیست. افلاطون این دلیل را در رساله تئتوس با بیانه‌های گوناگون ذکر کرده است. (۲)

د) اگر معرفت با ادراک حسّی مساوی باشد، حقیقت نسبی خواهد شد، لکن نسبی بودن حقیقت باطل است؛ پس تساوی معرفت با ادراک حسّی نیز ابطال خواهد شد.

تمامیت این دلیل بر اثبات ملازمه و بطلان لازم، مبتنی است. افلاطون در مقام بیان ملازمه، نه تنها از نسبی بودن نسبت به اشخاص سخن می گوید، بلکه نسبی بودن نسبت به شخص واحد در اوضاع مختلف را نیز به اثبات می رساند. وی در تئتوس از زبان سقراط می گوید:

بهر آن است که بگوییم، یک چیز به چشم تو نیز همیشه یکسان نمودار نمی شود؛ چون تو نیز همواره همان، نیستی و حالت، همیشه به یک منوال نمی ماند. (۳)

طبق این بیان، شخص واحد از شیء واحد در اوضاع مختلف، ادراکهای گوناگون خواهد داشت. از طرف دیگر، چون ادراک حسّی با معرفت مساوی است، بیانگر حقیقت خواهد بود؛ پس حقیقت، نسبت به شخص واحد نیز نسبی است.

اما لازم از دو جهت باطل است:

ص: ۵۱

۱- ر.ک: همان، ص ۱۴۲۶.

۲- ر.ک: همان، ص ۱۳۹۲ و ۱۴۰۴-۱۴۰۵، ۱۴۰۷ و ۱۴۱۶-۱۴۱۷.

۳- همان، ص ۱۳۸۰-۱۳۸۱.

اولاً، نسیت حقایق خلاف وجدان است.

ثانیاً، اگر تمام حقایق، نسبی باشد، پس این سخن سوفسطاییان که می گویند: «حقیقت، نسبی است»، خودش نسبی خواهد بود. بنابراین، اگر کسی معتقد باشد «حقیقت، مطلق است»، بر خطا نرفته است؛ چون حقیقت نسبی و عقیده هر کس، حقیقت خواهد بود؛ پس ایده «مطلق بودن حقیقت» درست خواهد بود.

عین گفتار افلاطون از زبان سقراط در این باره چنین است:

اگر نیک بیندیشی، خواهی دید که پروتاگوراس با سخن خود، درستی عقیده مخالفان را تصدیق می کند؛ چون مدعی است که تصوّر و عقیده هر کس، حقیقت است. (۱)

برخی بر این دلیل افلاطون اشکال گرفته و آن را مخدوش دانسته اند: صدق و کذب قضیه با محکی آن ارتباط دارد، اگر مطابق با محکی باشد، صادق و در غیر این صورت، کاذب است. از طرف دیگر، خود قضیه ممکن نیست محکی خودش باشد و درباره خودش حرف بزند؛ زیرا اتحاد حاکی و محکی معقول نیست. (۲)

در پاسخ باید گفت، به نظر می رسد این اشکال، پذیرفتنی نیست؛ زیرا:

اولاً، بر فرض که قضیه مربوط به دلالت لفظی، شامل خودش شود، این شمولیت، با تنقیح مناط خواهد بود.

ثانیاً، بنا بر باور پروتاگوراس که حقیقت نسبی و عقیده هر کس به نوبه خود، حقیقت است و با واقع انطباق دارد.

در نتیجه، باید گفت: کسانی که معتقدند «حقیقت، مطلق است»، به خطا نرفته اند و اعتقادشان بیانگر واقع است.

ه) اگر معرفت به ادراک حسی منحصر باشد، آدمی از حیث دانایی با جانوران مساوی خواهد بود؛ زیرا جانوران نیز مانند انسانها ادراک حسی دارند؛ پس از حیث ادراک باید مانند انسان باشند، در حالی که بطلان این مطلب آشکار است؛ بنابراین، تساوی معرفت با ادراک حسی نیز باطل است. (۳)

ص: ۵۲

۱- همان، ص ۱۴۰۶.

۲- مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۳- ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۳۹۴.

و) ادّعی‌ای بالاتر از بطلان تساوی معرفت با ادراک حسی، این است که نه تنها معرفت با ادراک حسی مساوی نیست، بلکه اساساً ادراک حسی، معرفت نیست. (۱) دلیل این ادّعا را در قالب قیاس منطقی، می‌توان چنین بیان کرد:

- محسوسات، متغیر و در حال سیلان است.

- هیچ متغیری ممکن نیست متعلّق معرفت قرار گیرد.

- پس محسوسات ممکن نیست متعلّق معرفت واقع شود.

نتیجه این قیاس، آن است که ادراک حسی، معرفت نیست.

افلاطون مقدّمه نخست (محسوسات، متغیر است) را در رساله تئتوس به تفصیل بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که هر محسوسی، در حال تغییر و دگرگونی است، لکن برخی از محسوسات، تنها تغییر و حرکت کیفی دارد و از حالی به حال دیگر تبدیل می‌شود و پاره‌ای دیگر از محسوسات، هم حرکت مکانی و هم حرکتی کیفی دارد. وی پس از بررسی بیشتر نتیجه می‌گیرد که در همه محسوسات، هر دو نوع حرکت و تغییر وجود دارد:

همه چیزها هر دو نوع جنبش را دارند؛ یعنی هم جای خود را تغییر می‌دهند و هم دگرگون می‌شوند... اگر چیزی فقط جای خود را تغییر می‌داد و خود دگرگون نمی‌شد، می‌توانستیم بگوییم که آنچه جای خود را تغییر می‌دهد، چیست... ولی چون چیزها از حیث چگونگی هم ثابت و قراری ندارند... نمی‌توان به آنها نامی داد. (۲)

مقدّمه دوم (چیزهای متغیر ممکن نیست متعلّق معرفت واقع شود) در بحثهای قبل به تفصیل بررسی شد و به این نتیجه رسیدیم که متعلّق معرفت باید امر «ثابت» باشد و امر صائر و در حال تغییر، هرگز ممکن نیست متعلّق معرفت قرار گیرد.

نتیجه اثبات این دو مقدّمه، آن است که ادراک حسی اساساً معرفت نخواهد بود.

ز) اگر ادراک حسی معرفت باشد، باید ملتزم شویم که حس خطا نمی‌کند، لکن لازم باطل است.

اثبات ملازمه روشن است. چون در مباحث قبل مشخص شد که معرفت باید «خطاناپذیر» باشد؛ بنابراین، اگر ادراک حسی، معرفت باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه

ص: ۵۳

۱- ر.ک: همان، ص ۱۴۲۱.

۲- همان.

بگوییم، ادراک حسی، خطاناپذیر است. ولی باید گفت، لازم باطل است؛ چون ادراکهای حسی، متناقض است؛ از این رو، خطاناپذیری با ادراکهای متناقض، سازگار نخواهد بود.

افلاطون در جمهوری، کتاب پنجم، این مطلب را یک اصل بدیهی دانسته، بر این باور است که شیء محسوس، پیوسته در معرض سیلان است و در آن واحد، اوصاف متقابل را پذیراست؛ بنابراین، به هیچ روی ممکن نیست متعلق معرفت قرار گیرد، بلکه تنها متعلق پندار قرار می گیرد.^(۱)

۲. معرفت، حکم نیست

«حکم» از دیدگاه افلاطون به معنای «پندار» یا «گمان» است.^(۲) دلیل بر اینکه حکم مزبور ممکن نیست معرفت باشد، این است که حکم، گاهی صحیح است و گاهی باطل؛ گاهی صادق است و گاهی کاذب؛ گاهی موجه است و گاهی غیر موجه. از طرف دیگر، پیش از این معلوم شد که معرفت باید صادق و موجه باشد؛ بنابراین، صرف یک حکم را نمی توان گفت که «معرفت» است.

۳. معرفت، «حکم حقیقی» یا «حکم صحیح» نیست

۳. معرفت، «حکم (۳) حقیقی» یا «حکم صحیح» نیست

در رساله تئتوس بعد از آنکه تساوی معرفت با ادراک حسی ابطال می گردد و نیز روشن می شود که ادراک حسی به تنهایی ممکن نیست معرفت باشد، تئتوس معرفت را «حکم حقیقی» می داند.^(۴)

افلاطون از زبان سقراط، مطالبی را بیان می کند و سرانجام، خاطرنشان می کند که «حکم صحیح» نیز ممکن نیست معرفت باشد؛ زیرا ممکن است کسی «حکم صحیح» داشته باشد، ولی معرفت به حقیقت آن نداشته باشد. شاهد این مدعا، وکلای دعاوی و قضات در دادگاه است. ممکن است وکیل ماهر با استدلال، احساسات قاضی را برانگیزاند تا شخص

ص: ۵۴

- ۱- همان، ج ۲، ص ۱۰۸۳-۱۰۸۴.
- ۲- ر.ک: امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمیراد داودی، ج ۱، ص ۱۶۴.
- ۳- همان گونه که گذشت، مراد از «حکم» در اینجا «پندار» است و مراد از «حکم صحیح» یا «حکم حقیقی»، «پندار درست» یا «گمان درست» است (ر.ک: همان).
- ۴- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۴۲۹.

بی گناه را محکوم کند؛ چون مدارک کافی علیه این شخص چنان قوی است که نمی تواند بی گناهی خود را اثبات کند. در اینجا حکم قاضی علیه شخص بی گناه، حکم صحیح و پندار درست خواهد بود، ولی با واقع مطابقت ندارد و هرگز معرفت نیست. گفتار افلاطون از زبان سقراط چنین است:

اگر کسی در قضات دادگاه در مورد واقعه ای، چنان اعتقادی پدید آورد که تنها شخصی که آن واقعه را به چشم دیده است، آن گونه اعتقاد می توان داشت و قضات هم براساس این اعتقاد که از راه شنیدن در آنان پدید آمده است، داوری کنند، باید گفت که آن قضات براساس پنداری درست، بی آنکه شناسایی [معرفت] یافته باشند، داوری کرده اند. (۱)

همچنین ممکن است حکم، حکمی صحیح و مطابق با واقع باشد، ولی از روی حدث و بی هدف صادر شده باشد، این حکم نیز معرفت نخواهد بود؛ چون موجه و معقول نیست. (۲)

۴. معرفت، حکم صحیح به علاوه یک «بیان» نیست

۴. معرفت، حکم صحیح به علاوه یک «بیان» نیست (۳)

بعد از آنکه معلوم شد معرفت با «حکم صحیح» مساوی نیست، تئوس اظهار می دارد که افزودن یک «بیان» به حکم درست، آن را به معرفت تبدیل خواهد کرد. (۴) افلاطون پس از بررسی معانی «بیان» به این نتیجه می رسد که افزودن «بیان» نیز برای تحقق معرفت کافی نیست. وی برای بررسی این مطلب، سه احتمال برای «بیان» ذکر می کند:

الف) ارائه یک «بیان» بدین معناست که حکم صحیح، صرفاً باید در قالب الفاظ تجلی یابد و با کلمات بیان شود. وی در این باره می گوید:

معنای نخست این است که آدمی، اندیشه خود را به یاری صدا از راه به کار بردن اسامی و افعال ظاهر کند؛ بدین سان، تصور خود را در آنچه می گوید، نمایان سازد. (۵)

افلاطون بر این باور است که «بیان» به این معنا، برای به دست آوردن معرفت کارساز نبوده، باعث انتقال عقیده به معرفت نخواهد شد.

این کار از همه برمی آید؛ زیرا هر کس می تواند عقیده ای را که درباره چیزی دارد،

ص: ۵۵

۱- همان، ج ۳، ص ۱۴۵۲.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳- همان، ص ۷۷.

۴- ر. ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۴۵۳-۱۴۵۴.

بیان کند و توضیح دهد، مگر آنکه کر یا لال باشد؛ پس هر کسی که پندار درست دارد، می تواند پندار خویش را بدان سان توضیح دهد؛ بنابراین، باید بگوییم که پندار درست در هر حال شناسایی است. (۱)

از گفتار افلاطون، این استدلال به دست می آید: اگر افزودن «بیان» مزبور به عقیده و پندار درست، باعث «معرفت» شود، باید هر پندار درست، «معرفت» باشد؛ چون هر پندار و عقیده ای در قالب الفاظ بیان شدنی است، در حالی که قبلاً به اثبات رسید که پندار درست با معرفت مساوی نیست.

ب) معنای دیگر «بیان» این است که گفته شود، «بیان» عبارت است از «تجزیه مرکب به اجزای اولیه». (۲) آیا افزایش بیان با این معنا، برای تبدیل حکم درست به معرفت کافی است؟ افلاطون معتقد است در این فرض نیز «معرفت» به دست نخواهد آمد؛ زیرا اولاً، لازمه این مطلب، تعلّق نگرفتن معرفت به مرکب و شناختنی نبودن امر بسیط است؛ چون امر بسیط تجزیه شدنی نیست، در حالی که بی تردید، امر بسیط نه تنها صلاحیت متعلّق معرفت را دارد، بلکه تنها متعلّق معرفت خواهد بود؛ زیرا متعلّق معرفت باید ثابت و جاودان باشد و تنها امر بسیط، این ویژگی را دارد؛ چون در غیر این صورت، اجزای مرکب از هم می باشد. او در رساله فیدون می گوید:

چیزهایی که در نتیجه ترکیب پیدا آمده یا بالطبع مرکب اند، ممکن است روزی اجزای ترکیب دهنده آنها از هم جدا شود، در حالی که چیزهای غیر مرکب و بسیط از این عارضه مصون است...؛ پس آنچه همواره به یک حال می ماند، غیر مرکب است و حال آنکه مرکب گاه چنین می گردد و گاه چنان و همواره به یک حال نمی ماند. (۳)

ثانیاً لازمه فرض مزبور این است که بگوییم علم و معرفت از اجتماع «جهل»ها تشکیل می شود؛ زیرا مجموع مرکب جز اجزای بسیط، چیز دیگری نخواهد بود؛ هر چه از اجزا تشکیل یافته، مجموع اجزاست، خواه واحد باشد، خواه کل. (۴)

از طرف دیگر، اجزای بسیط و عناصر اولیه چون قابل «بیان» به معنای «یادش» نیست،

ص: ۵۶

۱- همان، ص ۱۴۶۱.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۱۷۷.

۳- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۵۱۱-۵۱۲.

۴- همان، ج ۳، ص ۱۴۵۸.

شناختنی نیز نخواهد بود؛ پس هر یک از اجزای مرکب برای ما مجهول است. افلاطون در این باره می گوید: اکنون به یاد آور که عناصر اولیه ای که چیزهای دیگر از ترکیب آنها پدید می آید...، توضیح ناپذیر و شناختنی است. (۱)

نتیجه مطالب مزبور این است که اگر تجزیه به اجزای اولیه، معرفت را موجب شود، لازمه اش این است که «معرفت» از ضمیمه جهل ها به یکدیگر حاصل می شود. بطلان این نتیجه، آشکار است؛ از این رو، نمی توان گفت که مرکب، شناختنی و اجزای آن، شناختنی است. (۲)

ج) سومین تفسیر پیشنهادی افلاطون برای «بیان»، «ادامه ویژگیها و صفات ممیزه یک چیز» است. (۳) وی در این باره می گوید:

معنای سوم همان است که بیشتر مردمان از کلمه «توضیح» درمی یابند؛ یعنی بیان خصوصاتی که چیزی خاص را از دیگر چیزها جدا می سازد...؛ مثلاً توضیحی که درباره آفتاب می توان بیان کرد، این است که بگوییم، آفتاب درخشان ترین اجرام آسمانی است که به گرد زمین می گردد. (۴)

افلاطون بر این باور است که افزایش «بیان» با تفسیر یادشده، تبدیل حکم صحیح به معرفت را نیز موجب نمی شود، بلکه اساساً چنین چیزی معقول نیست؛ زیرا قبل از افزودن صفات ممیزه به «پندار درست»، آیا صفات مزبور در پندار درست، موجود است یا نه؟ اگر موجود است، افزودن آن لغو خواهد بود و اگر موجود نیست، پندار مذکور، پندار صحیح نخواهد بود؛ چون پندار صحیح از یک شیء، آن است که صفات ممیزه آن را بداند. وی در این باره می گوید:

پندار درست درباره چیزی، به هر حال، شامل خصوصاتی است که آن را از دیگر چیزها مشخص می سازد. پس اینکه می گویند، پندار درست باید با تعریف و توضیح همراه باشد، چه معنا دارد؟ اگر مراد این است که پندار درست باید با تصوّر خصوصیات مشخصه توأم باشد، این سخن خنده آور است. (۵)

سرانجام، به این نتیجه می رسیم که معرفت، حکم صحیح یا پندار درست به ضمیمه یک بیان نیز نخواهد بود.

ص: ۵۷

۱- . همان، ص ۱۴۵۹.

۲- . همان.

۳- . همان، ص ۱۳۶۳-۱۴۶۴.

۴- . همان.

۵- . همان، ص ۱۴۶۵.

در بحث از جنبه ثبوتی معرفت روشن شد که یکی از ویژگیهای معرفت، این است که معرفت باید با امر معقول هم رأی (یعنی مستدل) باشد؛ بنابراین، صرف رسیدن به پاسخ درست یک مسئله، معرفت نیست، بلکه تنها در حکم باور صادق است؛ پس معرفت، باور صادق نیست.

نتیجه گیری

با توجه به ویژگیهای مثبت و منفی معرفت از دیدگاه افلاطون، می توان چنین تعریفی را از آن ارائه داد:

«معرفت، یعنی: شناخت امر موجودی ثابت و صادق، همراه توجیه و امر معقول».

این تعریف، به تعریفی که امروزه از معرفت صورت می گیرد؛ یعنی «باور صادقِ موجه» نزدیک است.

نظریه یادآوری

پس از شناخت «معرفت»، این پرسش مطرح می شود که آیا معرفت، آموختنی است یا نه؟

افلاطون بر این باور است که نه تنها معرفت آموختنی نیست، بلکه اساساً آموختن آن امکان پذیر نیست و تنها راه تحصیل آن، «یادآوری» است.

این ادعای افلاطون نیز مرکب از دو جنبه ثبوتی و سلبی است؛ جهت سلبی آن، آموختنی نبودن معرفت و جهت ثبوتی آن، به دست آمدن معرفت از راه یادآوری است.

افلاطون در رساله منون، ضمن بررسی معنای «قابلیت» بر جنبه سلبی این ادعا استدلال کرده و آن را به اثبات رسانده است. خلاصه دلیل وی چنین است: کسی که می خواهد به یک شیء معرفت یابد، از دو حال بیرون نخواهد بود؛ یا آن شیء را از قبل می داند یا نمی داند. در هر دو فرض، آموختن شیء یادشده امکان پذیر نیست؛ زیرا اگر از قبل آن را می داند، آموختن آن تحصیل حاصل بوده و یک امر محال خواهد بود. اگر آن را نمی داند، آموختن آن امکان نخواهد داشت؛ زیرا وقتی که می آموزد، نمی تواند آن را به عنوان یک حقیقت تشخیص دهد و بگوید آنچه آموخته ام، همان حقیقت است. به دیگر سخن، چیزی که برای انسان به کلی ناشناخته و مجهول است، چگونه می تواند آن را مورد جست و جو و

تحقیق قرار دهد و طالب آموختن آن باشد؟ هرگز چنین چیزی امکان پذیر نیست؛ چون طلب مجهول مطلق، امری محال و غیر ممکن است. (۱)

جنبه ثبوتی این دیدگاه، براساس نظریه وی نسبت به «قدم نفس» است که در رساله فیدون به اثبات آن پرداخته است. (۲) افلاطون بر این باور است که ما پیش از آمدن به این دنیا همه چیز را می شناخته ایم، ولی با آمدن به این جهان، آن را فراموش کرده ایم؛ بنابراین، تمام معرفت ما در اینجا «یادآوری» معارفی است که از قبل دانسته بودیم.

او مدّعی مذکور را در رساله منون در ضمن یک گفت و گو با برده جوانی که هیچ گاه ریاضی را نیاموخته بود، به اثبات می رساند. خلاصه این گفت و گو چنین است: سقراط از برده مزبور می خواهد این مسئله را حل کند که اگر مربعی داشته باشیم که طول هر یک از اضلاع آن، یک متر باشد، طول اضلاع مربعی که مساحتش دو برابر این مربع است، چه قدر خواهد بود؟ آیا مساحت مربع دوم، دو برابر دو متر نخواهد بود؟ برده پاسخ می دهد: بی شک چنین است. سقراط می پرسد: دو برابر دو متر چند متر است؟ می گوید: چهار متر. سقراط دوباره می پرسد: اگر مربعی داشته باشیم که هر ضلع آن، دو برابر ضلع مربع دوم باشد (هر ضلع آن چهار متر باشد) مساحت آن چند متر خواهد بود؟ برده سرانجام پاسخ می دهد: چهار برابر مربع قبلی خواهد بود (۱۶ متر). سقراط پس از این گفت و گو می گوید: اینکه برده مزبور هرگز چیزی از ریاضیات نیاموخته بود و در عین حال، جواب صحیح را تنها با پرسش و انتقاد درمی یابد، کاشف از این است که وی پیش از این، پاسخ را می دانسته و فراموش کرده است و با پرسش و انتقاد، آن را «یادآوری» می شود؛ پس معرفت تنها یادآوری خواهد بود.

افلاطون در رساله تئتوس نیز به این مطلب اشاره می کند. در آنجا سقراط در ضمن یک گفت و گوی مفصل، خود را «ماما» و هنر خود را «مامایی» معرفی می کند، می گوید:

خدا مرا مأمور ساخته که به زاییدن دیگران یاری کنم، ولی نه استعداد باردار کردن را به من بخشید و نه توانایی زاییدن را؛ از این رو، نه دانشی دارم و نه روحم می تواند دانش بزاید. کسانی که با من گفت و گو می کنند... اگر لطف الهی شامل حالشان باشد،

ص: ۵۹

۱- . ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۸۷-۳۸۸.

۲- . ر.ک: همان، ص ۳۸۸-۳۹۶.

با گامهای بلند در راه دانش پیش می روند، در حالی که کوچک ترین نکته ای از من نمی آموزند، بلکه همه دانشهای زیبا را در «درون» خود می یابند و آنگاه خدا و من به ایشان یاری می کنیم که آنچه یافته اند، بزنند. (۱)

از آنچه گذشت، روشن می شود که «معرفت» نه از راه یادگیری و آموختن به دست می آید و نه از راه تجربه حسی و معمولی؛ چون تجربه حسی به محسوسات مربوط است و صلاحیت متعلق معرفت را ندارد، بلکه معرفت از ابتدا با آدمی خلق شده و جزء طبیعت او گردیده است و تنها از راه «یادآوری» به دست می آید.

حال، ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر معرفت جزء طبیعت انسان است، چرا همه انسانها از معرفت برخوردار نیستند؟

افلاطون در پاسخ این پرسش، همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، بر این باور است که ما همه چیز را از پیش می دانستیم، ولی همه این شناختها هنگام تولد فراموش شده است که در اثر به کار انداختن حواس یا تفکر یا پرسش و انتقاد، دوباره آنها را یادآور می شویم؛ بنابراین، آموختن و امثال آن، جز به یادآوردن، چیز دیگری نیست. (۲)

نظام هستی و معرفت

پس از بررسی جنبه ثبوتی و سلبی معرفت و اثبات اینکه متعلق معرفت باید امر ثابت باشد، به مسائل زیر می پردازیم:

۱. وعاء موجودات ثابت کجاست؟ آیا جایگاه آنها ذهن است، یا خارج، یا هر دو؟

۲. آیا موجودات مزبور دارای درجات و مراتب اند یا از مرتبه واحد برخوردارند؟

۳. آیا معرفت به تعدد یا وحدت مراتب موجودات ثابت، واحد یا متعدّد می شود یا نه؟

برای بررسی این مسائل، باید نظام هستی و معرفت از دیدگاه افلاطون را بررسی کرد. او هر یک از این دو را با یکدیگر متناظر دانسته، برای هر کدام، درجات متعدّد قائل است. وی در رساله جمهوری، کتاب ششم، نخست قلمرو هستی را به دو عالم معقول و محسوس تقسیم کرده است و سپس عالم معقول را به «مثل» و «ریاضیات» و عالم محسوس را به

ص: ۶۰

۱- ر.ک: همان.

۲- ر.ک: همان، ص ۵۰۷ - ۵۰۸.

«اشیای محسوس» و «سایه های آنها» منقسم دانسته است.

افلاطون با این تقسیم، ادراکهای آدمی را به دو قسم «معرفت» و «گمان» و سپس معرفت را به «شناخت» و «استدلال» و گمان را به «عقیده» و «پندار» تقسیم کرده است. سخن او در این باره چنین است:

اکنون خطی را ترسیم کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است. یکی از آن دو بخش، عالم دیدنیهاست و دیگری، عالم شنیدنیها. هر یک از این دو بخش را به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن. اگر دو جزء عالم دیدنیها را از حیث روشنی و تاریکی چیزهایی که به چشم دیده می شوند با یکدیگر مقایسه کنی، خواهی دید که یکی از آن دو جزء از تصاویر تشکیل یافته - منظورم از تصاویر، سایه ها و تصویرهایی است که در آنها یا در سطح اجسام صاف و درخشان منعکس می گردد- و جزء دیگر، خود آن چیزهایی است که تصاویر و سایه ها از آنها ناشی شده است؛ مانند جانوران، گیاهان و چیزهایی که به دست آدمیان ساخته شده است...

بخش دوم (عالم شناختنیها) نیز به دو جزء تقسیم می شود. در جزء نخستین، روح آدمی ناچار است محتوای خود را از راه به یاری گرفتن مفروضات ثابت نشده به دست بیاورد... جزء دوم عالم شناختنیها چیزهایی است که خرد، بی واسطه و به یاری دیالکتیک به دست می آورد و به هنگام تحقیق درباره آنها جز مفاهیم مجرد از هیچ چیز دیگر استمداد نمی جوید؛ بدین معنا که مفروضات را به جای اصول مسلم نمی گیرد، بلکه آنها را همان گونه که هستند، تلقی می کند... (۱)

افلاطون طبق این تقسیم، عالم مثل را موضوع معرفت، عالم ریاضیات را موضوع استدلال، عالم محسوسات را موضوع عقیده و عالم سایه های محسوسات را موضوع پندار معرفی می کند. وی در کتاب هفتم جمهوری می گوید:

همین قدر کافی است که نخستین و عالی ترین فعالیت روح را «دانش» بنامیم، فعالیت دوم را «شناسایی از راه استدلال»، فعالیت سوم را «اعتقاد» و فعالیت چهارم را «پندار». دو فعالیت اخیر را با هم، به نام «عقیده» می خوانیم و دو فعالیت نخستین را یکجا به نام «شناسایی» خردمندانه.

موضوع عقیده، دنیای «شدن» است که همواره دستخوش دگرگونی است. موضوع شناسایی خردمندانه، هستی راستین است که هرگز دگرگون نمی شود. میان شناسایی

ص: ۶۱

خردمندانه و عقیده، همان فرق است که میان «هستی» و «شدن»؛ و میان «شناسایی از راه استدلال» و «پندار»، همان اختلاف وجود دارد که میان «دانش» و «اعتقاد» (۱).

نمودار درجات هستی و معرفت از دیدگاه افلاطون، طبق تصویر کاپلستون چنین است: (۲)

از مطالب مزبور روشن می شود که ارتباط عمیقی بین «معرفت شناسی» و «هستی شناسی» افلاطون وجود دارد. این ارتباط چنان عمیق است که برخی معتقدند معرفت شناسی او بر هستی شناسی وی مقدم بوده و این هستی شناسی از معرفت شناسی به دست آمده است، (۳) اما برخی دیگر، عکس آن را می گویند. ولی همان گونه که کاپلستون معتقد است تفکیک بین معرفت شناسی و وجودشناختی (هستی شناسی) افلاطون، کار بسیار دشوار و پیچیده ای است؛ (۴)

ص: ۶۲

۱- همان، ص ۱۱۵۸.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۸۱.

۳- مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۲۱۵.

۴- ر. ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۱۷۲.

زیرا منظور دقیق خود را با الفاظ واضح و غیر مبهم روشن نکرده است. (۱)

تمثیل غار

افلاطون تقسیم بندی درجات هستی و معرفت را با داستانی که «تمثیل غار» نامیده می شود، تکمیل کرده است. او داستان را از زبان سقراط بیان کرده است که خلاصه آن چنین است:

اکنون بگذار منظره ای به تو نشان دهم تا پی ببری که طبیعت ما چه اندازه روشن یا تیره است. آدمیانی را در نظر بگیر که در یک غار زیرزمینی که مدخل آن رو به روشنایی است، زندگی می کنند. این مردم از کودکی در آنجا بوده اند و پاها و گردنهایشان با زنجیر بسته شده است، به طوری که نمی توانند حرکت کنند و تنها می توانند پیش روی خویش را ببینند.

پشت سر آنان، آتشی برافروخته شده، بر فراز یک بلندی از دور می درخشد و میان آتش و این زندانیان راهی است بر بلندی و در طول راه، دیوار کوتاهی است، همچون پرده ای که شعبده بازان میان خود و تماشاگران می کشند تا از بالای آن، هنرهای خود را به نمایش بگذارند و نیز در طول این دیوار، مردمانی می گذرند که همه نوع آلات، ادوات، مجسمه ها و پیکره حیوانات ساخته شده از مواد مختلف را با خود حمل می کنند. برخی از آنان سخن می گویند و برخی دیگر خاموش اند؛ بنابراین، با توجه به وضعیت زندانیان مزبور، آنها تنها سایه های همدیگر و نیز سایه های آنچه از کنار دیوار حمل می شود، می بینند. اگر این زندانیان بتوانند با همدیگر سخن بگویند، موضوع گفتارشان جز سایه ها چیز دیگری نیست. صدایی که از بیرون منعکس می شود، به پندار آنان، سخن آن سایه ها با یکدیگر است؛ در نتیجه، آنان هیچ چیز دیگری را جز سایه ها حقیقی نمی پندارند.

اگر یکی از آنها از بند آزاد شود و از نادانی رهایی یابد و به روشنایی بنگرد، متحمل رنج می شود و نمی تواند واقعیات را به خوبی ببیند، به ویژه اگر ناگهانی از تاریکی بیرون شده، مستقیماً به طرف خورشید بنگرد که در این صورت، چیزی را نخواهد دید. البته چون این کوری، ناشی از معرفت واقعی است، چندان طول نخواهد کشید، بلکه پس از مدتی عادت می کند و می تواند اشیایی که قبلاً سایه های آنها را دیده بود، ببیند.

ص: ۶۳

اگر کسی پس از صعود به روشنی خورشید، دوباره به غار برگردد، به علت تاریکی داخل غار، به دیدن قادر نیست و مورد تمسخر زندانیان خواهد شد. اگر بخواهد دیگران را آزاد کند، زندانیان او را به مرگ محکوم خواهند کرد.^(۱)

این تمثیل با بیان پیشین افلاطون درباره درجات هستی و معرفت، کاملاً تطبیق پذیر است؛ زندان غار همین دنیای محسوسات و روشنائی آتش، در حکم خورشید و بیرون شدن از غار و تماشای اشیای گوناگون در روی زمین به منزله سیر و صعود روح آدمی به عالم معقول و شناسایی خواهد بود.

راه تحصیل معرفت (یک برنامه تربیتی)

اشاره

پس از بیان درجات معرفت و تکمیل آن با تمثیل غار، این پرسش مطرح می شود که چگونه انسان می تواند از زندان محسوسات رهایی یابد و به عالم شناسایی و معرفت صعود کند؟ راه رهایی از عالم محسوس و رسیدن به عالم معقول چیست؟

افلاطون برای رهایی از عالم محسوس و تعالی جستن به عالم معقول، یک برنامه تربیتی را برای کسانی که می خواهند حاکمان حکیم باشند، طرح می کند تا با آن، به شناسایی عالم مثل دست یابند. باید توجه داشت که افلاطون همان گونه که گذشت، فراگیری و آموختن معرفت را ممکن نمی داند؛ بنابراین، برنامه افلاطون برای رسیدن به معرفت، یک برنامه آموزشی نخواهد بود، بلکه جنبه پرورشی دارد و برای «یادآوری» معرفت است.

برنامه مزبور دارای این مراحل است: ۱. به کارگیری عقل؛ ۲. علم حساب؛ ۳. هندسه؛ ۴. نجوم؛ ۵. موسیقی؛ ۶. جدال عقلی یا دیالکتیک.

۱. به کارگیری عقل

نخستین گام برای این امر، توجه کردن انسان به نقص و عدم کفایت آگاهی حسی و وادار کردن نیروی عقل به تفکر و جست و جو است. این کار از راه برخی ادراکهای حسی دست یافتنی است؛ زیرا برخی از این ادراکها، انسان را به تفکر وادار نمی کند، ولی برخی دیگر، آدمی را وامی دارد تا با متوسل شدن به نیروی تفکر، دریافتهای حسی را بیازماید؛

ص: ۶۴

۱- ر.ک: همان، ج ۲، ۱۱۲۹-۱۱۳۳.

چون در این باره، انسان معتقد است آنچه از راه حس به دست آمده است، مطابق با حقیقت نخواهد بود و آن، عبارت است از ادراکهایی که با ضدّ خود، توأم است؛ مثلاً- انگشت چهارم را در نظر گرفته، آن را با انگشت وسطی و آخری مقایسه کند. انگشت مزبور نسبت به انگشت وسطی، کوچک و نسبت به انگشت آخری، بزرگ خواهد بود. این اخبار متضاد از ناحیه حس، قوّه تفکر را وامی دارد تا درصدد فهم «بزرگی» و «کوچکی» برآید؛ از این رو، ذهن، جست و جو و تفحص کلیات و مثل را آغاز می کند.

۲. علم حساب

کسی که می خواهد به سوی شناسایی سیر کند، باید علم حساب را بیاموزد. علم حساب دارای نتیجه ای بزرگ و تعالی بخش است که انسان را وامی دارد تا درباره اعداد انتزاعی تفکر کند و اشیای مرئی را از مرحله استدلال کنار گذارد. کسی که این علم را می آموزد، با آموختن عمل جمع، «در ذهن خود» به جای شمردن با انگشتان، از زندان محسوسات رهایی می یابد و به فهم اجمالی صور دست می یابد.

افلاطون تأکید می کند که علم حساب به اندازه ای که در زندگی روزانه ضروری است و بازرگانان آن را در خرید و فروش به کار می برند، کافی نیست، بلکه باید آن را تا حدّی فراگیرد که بتواند با دیده روح، ذات و ماهیت اعداد را ببیند. (۱)

۳. هندسه

پس از آنکه انسان، علم حساب را فراگرفت، باید در هندسه مهارت یابد؛ زیرا معرفتی که در هندسه مورد نظر است، شناسایی ثابت و جاوید بوده، تابع زمان و مکان نخواهد بود؛ بنابراین، هندسه روح آدمی را به سوی هستی ابدی رهبری و او را به جهان حقیقت متوجه می کند.

۴. نجوم (یا هندسه فضایی)

مرحله بعدی، مطالعه حرکات اجرام آسمانی است؛ زیرا گرچه اجرام آسمانی مرئی است، متعلق معرفت قرار نخواهد گرفت، ولی مطالعه حرکات آنها به عهده عقل است و انسان را به سوی حقیقت نامتغیر و ابدی می کشاند.

ص: ۶۵

آخرین مرحله مطالعات مقدماتی، مطالعه علم اصوات یا موسیقی است. همان گونه که مطالعه نجوم آدمی را از اشیای محسوس به تفکر انتزاعی، نزدیک و به سوی حقیقت، رهبری می کند، مطالعه هماهنگی اصوات نیز از چیزهای مسموع آغاز می شود و انسان را به تعقل انتزاعی آشنا می سازد و او را به عالم شناسایی سوق می دهد.

در این مرحله، مطالعه خود اصوات مراد نیست، بلکه روابط میان آنها و اعدادی که پایه صداها را تشکیل می دهد، منظور و مورد تأکید است.

۶. جدال عقلی یا دیالکتیک

انسان پس از طی مراحل مقدماتی، سرانجام برای آخرین مرحله آماده می شود که همان رهایی کامل از سایه های غار به وسیله مطالعه «دیالکتیک» است. با این مرحله، آدمی نه تنها با صور و کلیات آگاه و آشنا می گردد، بلکه آنها را می داند و می فهمد و می تواند شناسایی حقیقی و تردیدناپذیر را به «یاد» آورد. (۱)

چیستی روش دیالکتیک

«دیالکتیک» در اصل به معنای «هنر درست پرسیدن و درست پاسخ دادن» است. هدف دیالکتیک، یا مجاب کردن حریف است، یا همکاری دو تن برای روشن ساختن یک مطلب. (۲) در نوشته های افلاطون، دیالکتیک هنر حقیقی فیلسوف است و می توان به جنبه های ثبوتی و سلبی آن اشاره کرد:

می توان گفت، دیالکتیک، در جنبه ثبوتی، دو راه دارد. راه نخست از مفروضات شروع می شود و به چیزی می رسد که بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به مبدأ و آغاز همه چیزها که همان «ایدیه نیک» است. افلاطون در رساله جمهوری، کتاب هفتم، به همین راه اشاره می کند. او خاطر نشان می کند که برای به دست آوردن «معرفت» باید از علم حساب، هندسه و... آغاز کرد تا به مبدأ نخستین و حقیقت اشیا نایل گردد. (۳)

ص: ۶۶

۱- ر.ک: همان، ص ۱۱۴۷-۱۱۵۶.

۲- کارل بورمان، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۷۶-۷۷.

۳- ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۴۲-۱۱۵۹.

راه دوم دیالکتیک، راه بازگشت از بالا تا پایین ترین و آخرین پله است. در این راه، اولاً باید جزئیات کثیر و پراکنده را یکجا و با هم بینیم و ثانیاً باید ایده واحد را به گونه درستی به اجزای آن (ایده های دیگر) تقسیم کنیم؛ مثلاً ایده نیک را به ایده عدالت، ایده شجاعت، ایده احسان، ایده زیبایی و... تقسیم کنیم تا سرانجام، به حقیقت هر یک از ایده های پایین تر دست یابیم. افلاطون این راه را در رساله فایدروس بیان کرده است. (۱)

اما در جنبه سلبی دیالکتیک می توان به اختلاف بین مطالعه ریاضیات و مطالعه دیالکتیک اشاره کرد. اختلاف میان آن دو، این است که ریاضیات بر فرضیهایی مبتنی است که ریاضیدان بدون مطالعه و بررسی، آنها را مسلم می گیرد و با به کارگیری صور یا کلیات، خصوصیات آنها را فرض می کند، ولی نمی تواند ذات آنها را تبیین کند و نمی تواند علت وجود چنین ذات و ماهیتی را برای آنها مشخص کند.

اگر کسی فرضها و مفاهیم خود را مطالعه و بررسی کند تا به فهم تام و کامل آنها برسد، در واقع، مطالعه دیالکتیک را انجام می دهد. (۲)

افلاطون خاطر نشان می کند که وقتی آدمی محتوای واقعی دیالکتیک را می داند که درباره هر چیز بتواند هستی راستین و ماهیت آن چیز را دریافته و به فهم کامل آن رسیده باشد. (۳) وی تأکید می کند که انسان تنها با روش دیالکتیک مفروضات ثابت نشده را کنار می گذارد و در هر مورد، چنان به عمق فرو می رود که به آغازین و نخستین پایه اصلی می رسد که در این صورت، بر آن استوار می ماند. (۴)

نقد و بررسی اشکالات دیدگاه افلاطون

اشکالاتی بر دیدگاه افلاطون در باب معرفت شناسی گرفته شده است که به بررسی و ارزیابی آنها می پردازیم.

ص: ۶۷

- ۱- همان، ج ۳، ص ۱۳۴۰-۱۳۴۱.
- ۲- ر.ک: ریچارد پاپکین - آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتبوی، چاپ هفدهم، تهران، حکمت، ۱۴۰۲ ق، ص ۲۷۹.
- ۳- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۵۹.
- ۴- همان، ص ۱۱۵۸.

نخستین اشکال، اشکال دوری است؛ بدین معنا که هر یک از وجودشناختی و معرفت‌شناسی بر دیگری متوقف است؛ بدین بیان که افلاطون با معرفت‌شناسی، «عالم مُثل» را اثبات کرده است؛ چون معتقد است موضوع معرفت باید امری ثابت باشد، در حالی که عالم محسوسات ثابت ندارد؛ پس وجودشناسی او (اثبات عالم مُثل) بر معرفت‌شناسی وی متوقف است. از طرف دیگر، معرفت‌شناسی او بر وجودشناختی اش به محسوسات متوقف است؛ زیرا وی از راه وجودشناسی محسوسات، به معرفت‌شناسی رسیده است؛ بدین معنا که گفته است، معرفت باید مطابق با واقع باشد و چنین معرفتی به اشیای محسوس تعلق نخواهد گرفت؛ چون اشیای محسوس، دائماً در تطوّر است و اگر معرفت به آنها تعلق بگیرد، باید با تطوّر آنها منظور شود و این ممکن نخواهد بود. در نتیجه، وقتی افلاطون می‌خواهد عالم مثال را اثبات کند، وجودشناسی وی بر معرفت‌شناسی متوقف است و آنجا که می‌خواهد تطوّر و سیلان محسوسات را بیان کند، یک نوع وجودشناسی دارد که معرفت‌شناسی را از آن به دست آورده است.

حال، پرسش این است که «تصوّر محسوسات» که خود یک مطلب وجودشناختی است، از کجا به دست آمده است؟ اگر افلاطون قصد داشت در باب عالم محسوسات سخن بگوید، باید نخست، روش شناخت این عالم را تنقیح مناط کرده باشد، سپس بگوید با این روش، عالم محسوسات را یافتیم و دانستیم که در گذر است، در حالی که چنین روشی را ذکر نکرده است. (۱) در پاسخ این اشکال می‌گوییم، به نظر می‌رسد اشکال مزبور دفاع‌پذیر نیست؛ زیرا:

اولاً اشکال یادشده مبتنی بر این است که معرفت‌شناسی افلاطون بر وجودشناسی او مقدم باشد، تا اینکه بگوییم، او با معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی و اثبات عالم مُثل نائل آمده است، در حالی که خود این مطلب به تأمل جدی نیاز دارد و این احتمال که وجودشناسی او (اثبات عالم مُثل) بر معرفت‌شناسی وی مقدم باشد، قوت دارد.

ثانیاً، بر فرض که افلاطون با معرفت‌شناسی، عالم مُثل را اثبات کرده و به هستی‌شناسی رسیده باشد و نیز از راه تطوّر و تغیر عالم محسوسات، معرفت‌شناسی را به دست آورده باشد، در عین حال، هیچ دوری پیش نخواهد آمد؛ زیرا در دور، همواره دو چیز، هر کدام

ص: ۶۸

بر دیگری متوقف است و توقف دو چیز بر هم نیز دو گونه است؛ گاهی بدون واسطه است (دور مصرّح) و گاهی با واسطه است (دور غیر مصرّح) که در هر دو صورت، توقف دو چیز بر یکدیگر است؛ در غیر این صورت، دور، موضوعیت نخواهد داشت. اما باید گفت، در اینجا توقف دو طرفه نیست؛ زیرا طبق آنچه در اشکال ذکر شده است، اثبات عالم مُثُل بر معرفت شناسی و معرفت شناسی بر سیلان و تطوّر عالم محسوسات متوقف است، اما سیلان عالم محسوسات نه بر اثبات عالم مُثُل و نه بر معرفت شناسی متوقف نیست؛ بنابراین، توقف دو طرفه نیست تا دور پدید آید.

ثالثاً، اساساً معرفت شناسی افلاطون در اینجا بر وجودشناسی متوقف نیست؛ زیرا این سخن که خطاناپذیری معرفت و ثبات متعلّق آن بر وجودشناسی متوقف است (یعنی متوقف به سیلان و گذرا بودن عالم محسوسات است) پذیرفتنی نیست؛ چون بر فرض محال، اگر عالم محسوسات هیچ گونه حرکت و سیلانی نداشته باشد، خدشه ای در خطاناپذیری معرفت و ثبات متعلّق آن پدید نخواهد آمد؛ به تعبیر دیگر، اگر افلاطون به تطوّر و سیلان محسوسات معتقد نباشد، در اعتقاد وی به خطاناپذیری ثبات متعلّق، خدشه ای وارد نخواهد شد.

رابعاً، این مطلب که افلاطون تطوّر عالم محسوسات را اثبات نکرده است، پذیرفتنی نیست؛ زیرا او در رسائل متعدّد و با بیانهای گوناگون، متغیّر بودن عالم محسوسات را اثبات کرده است؛ از جمله در رساله تئتوس در مقام ردّ دیدگاه پروتاگوراس، مطلب مزبور را به تفصیل و با بیانهای مختلف بررسی کرده است.

دومین اشکال این است که آیا افلاطون همه اسامی عام و مفاهیم کلیه را دارای صور و مُثُل می داند یا برخی آنها را؟ این اشکال در هر صورت، با مشکل مواجه خواهد بود. اگر برخی دارای صور و مُثُل باشد و برخی نباشد، با دو اشکال مواجه می شود:

یک. اگر برخی مفاهیم کلیه در عالم مُثُل واقعیت نداشته باشد، مطابقت با واقع گزاره هایی که این مفاهیم در آن به کار رفته است، چگونه به دست می آید؟

دو. اگر برخی مفاهیم مزبور، دارای واقعیت متناظر باشد و برخی نباشد، ترجیح بلامرّجح است؛ چون مفهوم، مفهوم است؛ پس چرا برخی دارای واقعیت باشد و برخی نباشد؟ (۱)

ص: ۶۹

پاسخ این بخش از اشکال این است که به نظر می‌رسد این اشکال نیز مخدوش است؛ زیرا ترجیح بلامرّجح در جایی است که دو چیز از هر جهت مساوی باشد، اما مفاهیم کلیه تنها در مفهوم بودن مشترک و در سایر خصوصیات، کاملاً متفاوت و دارای اقسام گوناگونی است؛ مثلاً برخی جزء معقولات اولیه بوده، ما به ازائی خارجی دارد و برخی دیگر، جزء معقولات ثانی فلسفی است که تنها منشأ انتزاع در خارج دارد و دسته دیگر، جزء معقولات ثانی منطقی است که جایگاهی جز ذهن ندارد؛ بنابراین، اگر برخی مفاهیم کلیه در عالم مُثل واقعیت نداشته باشد و برخی دیگر، دارای واقعیت باشد، هیچ گونه ترجیح بلامرّجحی پیش نخواهد آمد.

اما اگر هر مفهوم کلی در عالم مثل واقعیت متناظر داشته باشد، با اشکالات زیر (پنج اشکال) روبه رو می‌شود:

۱. مفاهیم ماهوی، به ویژه مفاهیم نوعیه جواهر، مفاهیمی است که در بین آنها نظام طولی برقرار است؛ مثلاً انسان در طول حیوان، حیوان در طول نامی و... قرار دارد. لازمه این مطلب، این است که اگر انسان بخواهد در عالم مُثل تحقق داشته باشد، باید علامه بر اینکه انسان است، جسم، نامی و حیوان نیز باشد. این امر، با آنچه افلاطون می‌گفت که «موجودات عالم مثل، صرف بوده، مخالفت ندارند»، سازگار نیست.

این اشکال به صورت دیگر نیز قابل بیان است و آن اینکه در عالم مثل، غیر از صورت حیوانهای خاص، مثل انسان، شتر، گوسفند و...، حیوان به صورت عام نیز وجود دارد یا نه؟ اگر بگویید وجود دارد، قطعاً باید آن حیوان، یک حیوان خاص باشد که خلاف فرض است؛ چون که حیوان مفروض، همان حیوانهای خاص مانند انسان، شتر و... می‌شود، نه صورت حیوان. اگر بگویید وجود ندارد، پس باید از هر دسته، مفاهیمی که جنس در آنها مشترک است، تنها انواعشان در عالم مثل باشد. از طرف دیگر، خود این انواع برای انواع ذیل خودشان نیز در حکم اجناس است؛ پس باید برای آنها نیز وجودی نباشد و برای آنها انواع پایین تری باشد. اگر همین سیر ادامه داده شود، تنها باید افراد وجود داشته باشد و افراد هم کلی نیست؛ بنابراین، دیدگاه افلاطون نسبت به اینکه کلیات در عالم مثل تحقق دارد، مردود بوده، دفاع پذیر نخواهد بود. (۱)

ص: ۷۰

این اشکال در برخی مفاهیم ریاضی نیز جاری است؛ چون در بین این مفاهیم نیز نظام طولی برقرار است؛ مثلاً جایگاه دایره در طول منحنی، مربع و مستطیل در طول سطح است. پس اشکالی که در مفاهیم نوعیه جوهری بود، در اینجا نیز وجود دارد. (۱)

پاسخ اشکال این است که ظاهراً اشکال یادشده خالی از اشکال نیست؛ زیرا:

اولاً، مراد از «کلی» که افلاطون معتقد به وجود آن در عالم مُثُل است، «کلی» به معنای سعه مفهومی نیست، بلکه به معنای سعه وجودی است؛ بدین معنا که از حیث وجود، نسبت به همه افراد توسعه و سیطره دارد و از تمام کمالات آن برخوردار است.

ثانیاً، در عالم مُثُل تنها حقیقت و واقعیت هر نوع تحقق دارد. اینکه حقیقت هر شیء به فصل اخیر آن است یا به چیز دیگر، بحث دیگری است، ولی در عالم مثل، جز حقیقت هر نوع، چیز دیگری وجود ندارد و از آن حقیقت، مفاهیم متعددی را می توان انتزاع کرد؛ مثلاً «حقیقت انسان» در عالم مُثُل وجود دارد و مفاهیم دیگری، مانند مفهوم ناطق، حیوان و... از آن انتزاع می شود. یا مانند وجود باری تعالی که یک وجود محض صرف است و هیچ مخالطی در آن راه ندارد و در عین حال، مفاهیم متعددی، مانند قادر، عالم، حی و... از آن انتزاع می گردد، بدون اینکه صدمه ای به صرافت آن وارد شود؛ بنابراین، انتزاع مفاهیم متعددی از یک نوع در عالم مُثُل با صرافت آن تنافی نخواهد داشت.

ثالثاً، مفاهیم طولی، مثل جنس، نوع و فصل، به ارسطو منتسب است و افلاطون چنین چیزی را اصلاً قبول نداشته است تا با مشکلی مواجه شود.

۲. اگر افلاطون به تحقق هر مفهومی در عالم مثل معتقد باشد، با اشکال دیگری نیز مواجه خواهد شد؛ این اشکال که مفاهیم عرضی طبق تعریفی که از آن به عمل آمده است، باید به جوهر متکی باشد، در حالی که در عالم مثل، اگر اعراض به جوهر اتکا داشته باشد، از مخالطت فارغ نیست، در غیر این صورت، عرض بر آنها صدق نخواهد کرد؛ بنابراین، مفاهیم عرضی در عالم مُثُل، واقعیت و مطابقتی نخواهد داشت و این، خلاف فرض است؛ چرا که فرض این است که همه مفاهیم کلیه در عالم مُثُل، واقعیت متناظر دارد. (۲)

پاسخ این است که اشکال مزبور، از چند جهت قابل تأمل است:

ص: ۷۱

۱- همان، ص ۲۲۷.

۲- همان، ص ۲۲۶.

اولاً، وجود یک مفهوم در یک وعاء، ممکن است شدیدتر یا ضعیف تر از وجود آن در وعائی دیگر باشد؛ مثلاً ماهیت جوهر وقتی در ذهن پدید می آید، به ذهن وابسته بوده، وجود لغیره دارد، اما در خارج، وجود مستقل دارد و بی نیاز از موضوع خواهد بود.

ثانیاً، صور جوهری در عالم ماده، به ماده نیاز دارد و بدون آن تحقق یافتنی نخواهد بود، در حالی که در عالم مجردات، از ماده بی نیاز است و مستقلاً محقق خواهد شد؛ بنابراین، مفاهیم عرضی نیز ممکن است در عالم ماده به جوهر نیاز داشته باشد، ولی در عالم مثل بی نیاز و مستقل از آن باشد.

ثالثاً، تعریف ارائه شده برای مفاهیم عرضی، ممکن است مخصوص اعراض مادی باشد و اعراض مجرد را شامل نشود؛ چنان که تعریف «جوهر» به جوهرهای خارجی اختصاص دارد و جوهر ذهنی را شامل نیست.

۳. افلاطون در مفاهیم عرضی نسبی، با اشکال دیگری روبه رو می گردد؛ زیرا از یک طرف، مفاهیم نسبی مانند محبت، عشق و... به دو طرف قائم است و بدون آنها در خارج محقق نخواهد شد. از طرف دیگر، وی معتقد است از هر صورت نوعی در عالم مثل تنها یک فرد محقق است؛ مثلاً تنها یک انسان در آن عالم وجود دارد؛ پس در این صورت، چگونه عشق انسان به انسان دیگر یا تنفر انسان از انسان دیگر تحقق می یابد و همچنین است در سایر مفاهیم نسبی. (۱)

به نظر می رسد این اشکال نیز مخدوش است؛ زیرا:

اولاً، مفاهیم نسبی مانند عشق، محبت و... درست است که به دو طرف نیاز دارد و بدون آن دو محقق نخواهد شد، لازم نیست این دوگانگی و تعدد، حقیقی و واقعی باشد، بلکه تعدد اعتباری نیز کافی است؛ بنابراین، اگر شیء واحد به دو اعتبار، تعدد در نظر گرفته شود، مفاهیم نسبی تحقق پذیر خواهد بود؛ مثلاً علم یک مفهوم اضافی و نسبی است و برای تحقق یافتن، به عالم و معلوم نیاز دارد، ولی یک انسان می تواند نسبت به خودش، هم علم باشد و هم معلوم. در اینجا گرچه در حقیقت، یک انسان بیش نیست، اما همین انسان واحد، تعدد اعتبار شده و مفهوم علم در آن تحقق می یابد؛ بدین معنا که انسان مزبور به یک

ص: ۷۲

اعتبار، عالم و به اعتبار دیگر، معلوم است و اعتبار عالم بودن، غیر از اعتبار معلوم بودن است؛ از این رو، تحقق علم در این مورد مشکلی نخواهد داشت. همچنین است مفهوم محبت، عشق و سایر مفاهیم نسبی دیگر. پس می توان گفت که گرچه در عالم مُثل، حقیقتاً بیش از یک انسان وجود ندارد، همین انسان واحد به یک اعتبار، ممکن است عاشق باشد و به اعتبار دیگر، معشوق؛ به یک اعتبار محب و به اعتبار دیگر، محبوب؛ به یک اعتبار عالم و به اعتبار دیگر، معلوم و...؛ بنابراین، وحدت انسان در عالم مُثل با تحقق مفاهیم نسبی، هیچ گونه تنافی ای نخواهد داشت.

ثانیاً، بر فرض که در تحقق مفاهیم نسبی مانند عشق و محبت و...، دوگانگی حقیقی معتبر است و تعدد اعتباری کارساز نباشد، تحقق این مفاهیم در عالم مثل با هیچ مشکلی مواجه نخواهد بود؛ زیرا در تحقق مفاهیم مزبور، تحقق دو انسان لزومی ندارد، بلکه تحقق دو موجود، کافی است و آن دو موجود، ممکن است یکی انسان و دیگری غیر از انسان باشد؛ مثلاً اگر انسان به موجودات بالاتر و کامل تر عشق بورزد و آنها را دوست بدارد، مفهوم عشق و محبت محقق خواهد شد، همچنین است در دیگر مفاهیم. بنابراین، تحقق مفاهیم عرضی نسبی در عالم مُثل با مشکلی مواجه نخواهد بود.^(۱)

۴. اشکال دیگر این است که آیا به نظر افلاطون، جوامد (مانند عدالت، صداقت، جمال و...) در عالم مثل صورت دارد، یا مشتقات (مانند عادل، جمیل و...)؟ در بیان وی، هر دو احتمال وجود دارد و هر یک از دو احتمال، خالی از اشکال نیست.

اگر جامد، مثال داشته باشد، با نظر او در باب نام گذاری اشیا سازگار نیست؛ زیرا وی معتقد است اعضای یک گروه همانام به دلیل اشتراکشان در صورت و مُثل، به فلان نام تسمیه یافته اند. در این صورت، باید در مقام نام گذاری اشیا، نخست اسم جامد را به کار ببریم؛ مثلاً در عالم مُثل، چون زردی، جمال و عدالت را دیده ایم، پس باید در این جهان بگوییم این، زردی است، آن، جمال است و...، در حالی که مطلب برعکس است؛ یعنی ما نخست می گوییم زید، «انسان» است، سپس می گوییم، «انسانیت» از آن پدید می آید.

احتمال دوم این است که اگر مشتقات در عالم مُثل، صور و مثال داشته باشد، در این

صورت، صرافت موجودات آن عالم با مشکل روبه رو خواهد شد؛ زیرا مشتق، مرکب از ذات و مبدأ است: عادل یعنی ذاتی که عدالت برای او ثابت شده است. (۱)

در پاسخ این اشکال می‌گوییم، این اشکال مخدوش است؛ زیرا متوجه بودن این اشکال به افلاطون، بر برخی از مبانی در باب مشتق مبتنی است، ولی طبق مبنای مشهور در باب مشتق، اشکال یادشده بی‌اساس است.

توضیح این امر چنین است که در باب مشتق، این بحث مطرح است که آیا «مشتق» یک امر بسیط است یا مرکب؛ به تعبیر دیگر، آیا «مبدأ» با «مشتق» در حقیقت، یکی است و فرق آن دو اعتباری است، یا هر یک از این دو، حقیقتاً غیر از دیگری است و دو چیز را تشکیل می‌دهد؟ برخی بر این باورند که «مبدأ» یک امر بسیط، ولی «مشتق» مرکب از مبدأ و ذات است؛ بنابراین، مبدأ و مشتق، حقیقتاً دو چیز و غیر یکدیگر است.

اما معروف و مشهور معتقدند «مشتق» همان «مبدأ» بسیط است و تعدد و امتیاز این دو، تنها اعتباری است؛ بدین معنا که اگر «مبدأ» به شرط لا لحاظ شود، نه حمل شدنی بر اشیای دیگر است و نه مصداق مشتق، بلکه تنها «مبدأ» است، نه چیز دیگر. اگر همین «مبدأ» لا به شرط لحاظ گردد، هم مشتق بر آن صدق می‌کند و هم حمل شدنی بر اشیای دیگر است؛ بنابراین، طبق مبنای مشهور، اشکال مذکور بی‌اساس است؛ چون طبق این مبنا تحقق «مشتقات» در عالم مُثُل با صرافت آنها تنافی نخواهد داشت؛ پس نه در باب گذاری اشیا و نه در صرافت موجودات عالم مُثُل مشکلی پیش نمی‌آید.

۵. در باب مفاهیم اعراض محسوس (مثلاً کیف محسوس) مانند رنگها، مزه‌ها و... اشکال دیگری بر افلاطون وارد است و آن اینکه اعراض مزبور از اوصاف مختص به مادیات است، پس چگونه اشیای معقول ممکن است معروض چنین اعراضی باشد؟

در پاسخ می‌گوییم، همان‌گونه که گذشت، ممکن است گفته شود اختصاص این اعراض به امور مادی همانند نیازمندی صور جوهری به ماده است. صور جوهری همان‌گونه که در عالم محسوسات به ماده نیاز دارد و بدون آن در خارج تحقق پذیر نیست، ولی در عالم مجردات از ماده، بی‌نیاز و مستقلاً موجود است، اعراض یادشده نیز در عالم ماده به

ص: ۷۴

۱- «ذاتٌ ثبت له العدالی» ر.ک: همان.

امور مادی نیاز دارد و از اوصاف مختصّ به آنها بوده است، ولی در عالم مُثُل و عالم مجرّادات، از ماده، بی نیاز و از امور مادی مستقل است.

نکته

با قطع نظر از اشکالات مزبور، این پرسش جدی مطرح است که آیا افلاطون تنها امور طبیعی را دارای «مُثُل» و «ایده» می داند یا مصنوعاتی که به دست انسان ساخته می شود، نیز دارای مُثُل است؟

از برخی سخنان وی برداشت می شود که وی افزون بر امور طبیعی، مصنوعات انسان را نیز دارای «مُثُل» می داند. او در رساله جمهوری، کتاب هفتم، به ایده مصنوعات از جمله «تخت» اشاره می کند و می گوید:

درباره صنعتگری که پیشه اش ساختن تخت است، چه می گویی؟ اندکی پیش گفتی که او «ایده» تخت را که به عقیده ما تخت حقیقی است، نمی سازد، بلکه کار او، ساختن این تخت معین است. (۱)

و در جای دیگر نیز می گوید:

سه نوع تخت است: یکی، اصلی و ایده آل که آن را خدا ساخته است؛ دوم، تختی که صنعتگر می سازد و سوم، تختی که نقّاش می سازد. (۲)

وی در رساله کراتیلوس نیز از «ایده» دستگاه بافندگی سخن می گوید. (۳)

کارل بورمان (۴) می گوید:

از سخن ارسطو چنین برمی آید که افلاطون برای مصنوعات، معتقد به وجود «ایده» شده است؛ زیرا او در یکجا می گوید: «افلاطون حق داشت که برای اشیای طبیعی، به وجود «ایده» قائل شود، البته به شرط اینکه اصلاً وجود «ایده» پذیرفتنی باشد». (۵) این حرف، بدین معناست که مصنوعات، دارای «ایده» نیستند.

در جای دیگر می گوید: «چیزهای دیگری به وجود می آیند که دارای مثل نیستند؛ مثل

ص: ۷۵

۱- . افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۲۵۱.

۲- . همان، ص ۱۲۵۲.

۳- . همان، ص ۷۴۲.

۴- . Karl Bormann .

۵- . ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷، ص ۳۹۰.

خانه یا انگشتر» (۱). این مطلب نیز بیانگر این است که مصنوعات، دارای «ایده» نخواهد بود. (۲).

به نظر می‌رسد این برداشت بورمان از حرف ارسطو درست نیست؛ زیرا جمله نخست او بیانگر این است که از نظر ارسطو، اگر وجود «ایده» پذیرفتنی باشد، در امور طبیعی نیز پذیرفتنی است و افلاطون در این امور حق دارد به «ایده» معتقد باشد، اما از این جمله فهمیده نمی‌شود که افلاطون، «ایده» مصنوعات را قبول ندارد.

جمله دوم بورمان، اصلاً نقل قول افلاطون نیست، بلکه مال خود ارسطوست. او می‌خواهد بگوید که درباره مصنوعات انسان، مانند انگشتر و...، اصلاً «ایده» و «مُثل» فرض ندارد؛ بنابراین، در امور طبیعی نیز چنین خواهد بود.

نتیجه‌گیری

از نظر افلاطون، «معرفت» باید معقول، مستدل و خطاناپذیر باشد. این امر، در صورتی تحقق‌یافتنی است که متعلق آن، امر ثابت و تغییرناپذیر باشد؛ بنابراین، محسوسات و صرف حکم صحیح، از حوزه معرفت خارج می‌شود؛ زیرا محسوسات در حال دگرگونی است و حکم صحیح نیز در عین حال که با مدارک کافی به دست آمده است، ممکن است مطابق با واقع نباشد.

نظام هستی متناظر با یکدیگر بوده، هر یک از مراتب متعدّد برخوردار است؛ بدین معنا که قلمرو هستی به دو عالم معقول و محسوس قابل تقسیم است. عالم معقول به مثل و ریاضیات، عالم محسوس به اشیای محسوس و سایه‌های آن تقسیم پذیر است. ادراکهای آدمی نیز به معرفت و گمان، معرفت به شناخت و استدلال، و گمان به عقیده و پندار تقسیم می‌شود.

آموختن معرفت ممکن نیست، بلکه تنها از راه «یادآوری» دست‌یافتنی است. برای یادآوردن آن، پس از توجه به عدم کفایت حس و وادار کردن عقل به جست‌وجو و تفکر، باید علم حساب، هندسه، نجوم و موسیقی را فرا گرفت و به مطالعه دیالکتیک روی آورد، تا سرانجام با صور کلیات و مُثل آشنا گردیده، به شناسایی تردیدناپذیر برسیم.

ص: ۷۶

۱- همان، ص ۳۷.

۲- کارل بورمان، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۷۳.

وجود جنبه عقلانی و قوه تفکر در انسان، او را از سایر موجودات متمایز کرده است. انسان موجودی است که امور خویش را از روی اراده، آگاهی و عاقبت اندیشی انجام می دهد و در صدد کشف ناشناخته هاست، خصوصاً پاسخ به پرسشهایی بنیادین که مدام، ذهنش را مشغول می دارد؛ پرسشهایی درباره جهان هستی و موقعیتش در این جهان.

پاسخ به چنین پرسشهایی، در صورتی امکان پذیر است که اولاً- معرفت، دست یافتنی و ثانیاً اعتبار آن از قبل، اثبات شده، باشد. بررسی این امر، تنها در معرفت شناسی میسر است؛ بنابراین، قبل از هر بحثی، پرداختن به معرفت شناسی لازم و ضروری است؛ از این رو، مسئله شناخت و معرفت شناسی، از دیرباز برای انسانها مطرح بوده، اما به طور مستقل، از سه قرن پیش در غرب آغاز گردیده و پیوسته بر اهمیت آن افزوده گشته است. حال، این پرسش مطرح است که در سه قرن قبل از میلاد، آیا ایده هایی در باب معرفت شناسی مطرح بوده است یا خیر؟ اپیکور(۱) (۲۷۰-۳۴۰ ق.م.) که از حکمای این دوران است، آیا معرفت را

دست یافتنی می دانست یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، معرفت از چه طریق به دست می آید و شرایط آن چیست؟ و...
نوشتار حاضر کنکاشی است در معرفت شناسی از دیدگاه اپیکور.

ادراک حسی

حس از اهم ابزارهای وصول به واقعیت در دیدگاه اپیکور است. این گونه از ادراک، به جهت وضوح در واقع نمایی، به معیار نیاز ندارد؛ از این رو، داده های حسی، مطابق با واقع است. (۱)

در نظر اپیکور، این ادراک، زمانی محقق می شود که تصاویر به اندامهای حسی وارد شود. درک حاصل از این فرایند، همیشه مقرون به حقیقت است، البته بعضی از ادراکها، دقیق و بعضی دیگر، دقیق تر است. ادراک حاصل از دریافت تصاویر از اندامهای حسی نسبت به ادراکهای حاصل از دریافت تصاویر از ناحیه منافذ دقیق تر است. (۲)

با احساس، به اشیای محسوس پی می بریم، همان سان که هستند، نه به شکلی دیگر. با احساس چیزی را درمی یابیم که قبلاً آن را در نمی یافتیم و این، یعنی افزایش معلومات. اما سؤال این است که چه دلیلی وجود دارد که یافته های ما از طریق احساس، مخدوش و نامطمئن جلوه کند. ما چیزی را حس می کنیم و قلب ما مطمئن می شود که مجهولی بر او مکشوف گشته است. آیا راهی برای ایجاد خلل در این اطمینان وجود دارد؟ پاسخ منفی است. اگر احساس، واقع نمایی می کند و قابل اعتماد است، دلیل بر استثنای بعضی در این واقع نمایی وجود ندارد؛ بنابراین، در این واقع نمایی، همه حواس مشترک اند. چیچرو (۳) (کیکرو/ سیسرن) در این باره می گوید: «اگر احساس را غلط بدانیم، به منزله این است که بر آن باشیم که هیچ چیز نمی تواند ادراک شود». (۴)

ص: ۷۸

۱- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲ ص ۹۵.

۲- . فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۴۶۲.

۳- . Cicero.

۴- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲ ص ۹۶.

یکی از دغدغه‌های اپیکور، وجود ترس در دل و جان آدمیان بود. ترس از مرگ، ترس از خدایان و ترس از سایر چیزهای موهوم. او برای فائق شدن بر این ترس، به اتم‌گرایی روی آورد. پیش از وی، دموکریتوس^(۱) (دیمقراطیس) نیز به اتم‌گرایی معتقد بود، اما ارسطو با آن، مخالفت ورزید. نظر دموکریتوس درباره جسم چنین است:

جسم مجموع اجزای صغار و سخت و دارای حجم است که تقسیم وهمی و عقلی را می‌پذیرد، ولی تقسیم خارجی را نمی‌پذیرد.^(۲)

این نظریه درباره اجسام، اپیکور را بر آن داشت تا درباره چگونگی ادراک حسی، عقیده خود را ابراز کند. این عقیده که احساس، زمانی محقق می‌شود که اتمهایی از شیء محسوس، وارد اندامهای حسی شود؛ بنابراین، حواس می‌توانند ما را به واقعیت‌های بیرونی رهنمون گردند. نظریه اپیکور در جهت انهدام پایه‌های شکاکیت، نقش مهمی را ایفا کرد. ادعای شکاکیت این است که ما برای وصول به حقیقت هیچ معیاری نداریم و با توجه به خطای حواس و تعارض داده‌های حسی، نمی‌توان بر حواس اعتماد کرد.

می‌توان گفت که شکاکان نیز مانند اپیکوریان، به دنبال لذت‌اند؛ با این تفاوت که شکاکان، لذت را در این می‌دانند که درباره هیچ چیز، هیچ حکمی نداشته باشند. به نظر می‌رسد راه شکاکان، در وصول به لذت، کوتاه‌تر و کم‌هزینه‌تر باشد، ولی اپیکوریان معتقدند شکاکان، خوش‌بینانه گمان می‌کنند که به آرامش نائل می‌شوند؛ زیرا مردد بودن بین دو تصمیم و مذبذب بودن، خود، مایه تشویش و نگرانی است.

مهم‌ترین پاسخ اپیکوریان به شکاکان، اعتماد به حواس است؛ اعتماد به کلیه داده‌های حسی؛ به گونه‌ای که این اعتماد، استثنای پذیر نیست؛ زیرا نتیجه آن، عدم اعتماد به کلیه داده‌های حسی است. شکاکان قائل‌اند، مواردی هست که داده‌های حسی اعتمادپذیر نیست، پس عدم اعتماد به همه داده‌های حسی سرایت می‌کند.^(۳)

ص: ۷۹

۱- Democritus.

- ۲- . إنّه مجموعی أجزاء صغار صلبی لا- تخلو من حجم، یقبل القسمی الوهمی و العقلی دون الخارجی و نسب إلی دیمقراطیس (ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، بدای الحکمه، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۴ ق، ص ۷۴).
- ۳- . ترنس اروین، تاریخ فلسفه غرب ۱: تفکر در عهد باستان، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر قصیده، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷.

دکارت (۱) معتقد است موارد خطا در واقع نمایی حواس، مشاهده کرده است، ولی به این نتیجه نمی‌رسد که حواس کلاً معتبر نیست. او می‌گوید:

من گاهی تجربه کرده‌ام که این حواس فریبنده است و عاقلانه تر آن است که به چیزی که یک بار ما را فریب داده است، کاملاً اعتماد نکنیم. (۲)

با توجه به این مطالب، سه نظریه زیر را می‌توان نتیجه‌گیری کرد:

۱. حواس به هیچ روی اعتمادپذیر نیست (نظریه شکاکان)؛

۲. حواس در بعضی موارد، اعتمادپذیر نیست (نظریه دکارت)؛

۳. ادراکهای حسی به‌تمامه اعتمادپذیر است (نظریه اپیکوریان).

اعتماد کامل اپیکوریان به تمام گزارشهای حسی، آنان را با اعتراضاتی روبه‌رو کرده است؛ از جمله اینکه در موارد تعارض دریافتهای حسی، باید دو گزارش متفاوت را بپذیریم؛ در حالی که بنا بر عقیده اپیکور، تعارض اصلاً وجود ندارد. وی این مطلب را براساس نظریه اتمی توجیه کرد، به این صورت که وقتی چوبی را در آب قرار می‌دهید و آن را خمیده مشاهده می‌کنید، به این علت است که اتمهای واصله از آن چوب به اندامهای حسی شما غیر آن را اقتضا ندارد؛ بنابراین، شما، آن طوری می‌بینید که اقتضا می‌کند و خطا در صورتی خواهد بود که این چوب، خمیده مشاهده نگردد. بنابراین، این قضاوت و توقع شما که انتظار دارید، چوب را در آب مستقیم ببینید، اشتباه است؛ بنابراین، شما باید نظر عادی را از خود دور کنید و عمیق بیندیشید. (۳)

تناقض یا خطای حواس

اشاره

خطای حواس چیزی است که برای همه اتفاق افتاده و امری مسلم است و این امر، موجب می‌شود تا در واقع نمایی حواس، تردید ایجاد شود. حال، سؤال این است که خطا چگونه پیش می‌آید و پاسخ اپیکوریان به این اشکال چیست؟

ص: ۸۰

۱- Descartes.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۴، ص ۱۱۱.

۳- ترنس اروین، تاریخ فلسفه غرب ۱: تفکر در عهد باستان، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۲۰۸-۲۰۹.

اپیکوریان معتقدند خطا در مرحله حکم پدید می آید؛ آن هنگام که یک شیء و تصویرش را با هم مقایسه می کنیم و می گوئیم که این دو، کاملاً با هم مطابق اند، در حالی که چنین نیست و بالعکس؛ مثلاً تصویر در آینه، بیانگر واقع خارجی و یک حقیقت است، ولی هنگامی که بخواهیم درباره تصویر موجود در آن حکم کنیم و بگوئیم اندازه این تصویر، فلان مقدار است، در این صورت، ممکن است اشتباهی رخ دهد، یا مثلاً چون از دور، شیئی را می نگریم، می پنداریم که جنگل است. هنگامی که نزدیک می شویم، می بینیم که لشکر است. آیا حواس در این مورد، مرتکب اشتباه نشده اند؟ اپیکوریان می گویند، اشتباه در صورتی محقق است که شما هنگامی که نزدیک شدید، باز هم آن لشکر را جنگل مشاهده کنید؛ بنابراین، اشتباه در احساس نیست، بلکه در احکام است. (۱)

استاد مطهری در پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، پنج پاسخ را برای اشکال مورد نظر ذکر می کند و اشکال وارده بر حواس را مغلطه می نامند؛ (۲) بنابراین، به نظر اپیکوریان، اصل در معرفت، حس است و معرفت فقط از این طریق کامل می شود. حس خطاپذیر نیست، بلکه خطا از صور متعددی که از شیء واحد به حواس می رسد، ناشی می شود و اینجاست که برداشتهای مردم از این صور متفاوت، متفاوت می گردد، در حالی که مورد محسوس، همیشه یکی است. (۳) دیوید و هاملین (۴) در تاریخ معرفت شناسی، نظر اپیکور را این گونه توضیح می دهد: به نظر اپیکور، احساسات بدون لگوس هستند؛ یعنی بدون حکم اند و از این جمله، لزوماً استنباط نمی گردد که خطا غیر ممکن است، بلکه در این مرحله، اصولاً صدق و کذب مطرح نمی شود. (۵)

الف) چگونه علم بر اشیا غیر محسوس

اپیکور به اموری معتقد بوده است که تنها از راه عقل دست یافتنی است، نه اموری که از راه

ص: ۸۱

-
- ۱- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۹۶.
 - ۲- . سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (پاورقی استاد مطهری)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۴.
 - ۳- . عبدالرحمان بدوی، الموسوعی الفلسفیه، بیروت، مؤسسی العربی للدراسات و النشر، ۱۹۸۴ م، ج ۱، ص ۸۲.
 - ۴- . David W. Hamlyn.
 - ۵- . دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۲۲.

حس به دست می آید؛ برای مثال، وی به اجزای صغار نامرئی در ترکیب عالم قائل بوده است؛ بنابراین، اگر اپیکوریان تجربه گرایند؛ پس چگونه چنین امری را اثبات می کنند؟

اپیکوریان معتقدند اگر یک امر را نتوانستی از راه حس اثبات کنی، در صورتی که مورد نقضی نداشت، باز هم اثبات شدنی است؛ بنابراین، عدم نقض ادعایی، دلیلی بر معتبر بودن چنین ادعایی است؛ برای مثال، خلأ وجود دارد و حال آنکه نامرئی است، ولی آن را از راه یک امر بدیهی، مثلاً حرکت می توان اثبات کرد؛ بنابراین، خلأ وجود دارد؛ زیرا حرکت وجود دارد. چون اگر همه جا ملاء باشد، حرکت محقق نمی شود؛ زیرا جسم مکانی ندارد که بتواند در آن مکان، جابه جا شود. (۱)

صدرالمتألهین نظر اپیکور را درباره خلأ چنین بیان می کند:

اپیکور به خلأ از آن جهت که امری عدمی است توجه داشته است. خلأ در نظر وی، همان هیولای اولیه است که عدم است. (۲)

وجود بادها، بوها و صداها و افزایش تدریجی در اشیا، همگی مستلزم این است که اجزای صغار نامرئی وجود داشته باشد. در پاسخ به این سؤال که چگونه چنین استلزامی مسلم می شود، می توان گفت: این امر، از عدم نقض نشئت می گیرد. از آنجا که چنین برداشتهایی نقض نمی شود، می توان نتیجه گرفت که این برداشتها مقرون به صحت است. بنابراین، موارد مذکور به سبب ارتباطشان با اشیا مشهود، معلوم گشته اند.

(ب) مفهوم (تصور مسبق به احساس)

منظور از «مفهوم» در نظر اپیکوریان، همان تصویر موجود در حافظه است؛ مانند تصویر کلی انسان. این تصویر، حقیقی و مطابق با واقع است، مگر آن هنگام که درباره آن، حکمی را مطرح کنیم و برای پی بردن به صدق و کذب آن، ناچاریم به تجربه مراجعه کنیم و صدقش در صورتی است که تجربه، آن حکم را تأیید کند، یا دست کم، با آن، متناقض نباشد. (۳)

ص: ۸۲

۱- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۹۹.

۲- . صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۳۹.

۳- . فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۴۶۳.

اگر شیئی از دور دیده شود، این سؤال در ذهن پدید می آید که آیا حیوان است یا انسان؟ طرح چنین سؤالی، مستلزم وجود تصویری از انسان یا حیوان است که از قبل در ذهن بوده باشد. آن تصوّر، مسبوق به تجربه حسّی است که مقدّم بر این تصوّر، تحقّق یافته است؛ بدین معنا که قبلاً انسان یا حیوانی دیده شده و تصویری از آنها در ذهن ایجاد گشته است و سپس آن مرئی، محلّ تردید واقع شده که با کدام یک از دو صورت موجود قبلی در ذهن مطابقت دارد.

بنابراین، چنین تصویری، مسبوق به حس است، نه آنکه از قوه خیال سرچشمه گرفته باشد؛ از این رو، با نزدیک شدن به آن شیء، می توان حکم کرد که آن صورت در ذهن، با یکی از دو فرد مشکوک مطابق است. در این موقع است که یقین برای ناظر حاصل می گردد. پس آن تصوّر مسبوق به حس، کمک می کند که هنگام نزدیک شدن به آن شیء، به طور یقینی حکم کنیم که آن شیء، انسان است یا حیوان. این تصوّر، مستلزم صدور حکمی بدیهی درباره وجود شیء است و اعتبار تجربه گذشته ما که چنین تصویری به نحوی از انحا نتیجه آن است، از تجربه کنونی که با همین تصوّر با آن مواجه می شویم، کمتر نبوده است. (۱)

ج) انفعالات (لذّت و الم)

انفعالاتی از قبیل احساس لذّت و الم، سومین ملاک برای ادراک است. اگر از چیزی، احساس لذّت کردیم، می فهمیم که چنین چیزی، انتخاب شدنی است و اگر آن چیز برای ما خوشایند نبود، می فهمیم که اجتناب شدنی است.

لذّت و الم در نظر اپیکوریان، به عنوان یک ملاک مدّ نظر است؛ هم در نظر اپیکور و هم در نظر آریستپوس. (۲) از نظر آریستپوس، حالت شهوانی، ادراک پذیر است و علّت موجِد لذّت و الم، ادراک ناپذیر. ولی از نظر اپیکور، نه تنها لذّت ادراک پذیر است، بلکه این ادراک پی بردن به علّت لذّت و الم را نیز موجب می شود؛ بنابراین، لذّت و الم، واقع نمایی کرده، علّت خود را تبیین می کند.

ص: ۸۳

۱- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۹۸.

۲- . Aristippus.

خوشایندی و ناخوشایندی، انتخاب یا اجتناب را به دنبال دارد؛ بنابراین، احساس لذت یا الم، در چگونگی نگرش انسان به امور، نقش مهمی را ایفا می کند؛ از این رو، اپیکور می گوید:

مرگ برای ما چیزی نیست؛ زیرا چیزی که از میان رفته است، عاری از احساس است و چیزی که عاری از احساس است، نزد ما چیزی نیست...؛ زیرا موقع مرگ که اتمهای نفس جدا گردید، ادراک هم مفقود می گردد و مرگ، چیزی جز ذهاب ادراک نمی باشد. (۱)

تا حال، سه ملاک از ملاکهای حقیقت که مورد قبول اپیکوریان است، ذکر شده است. نمونه هایی از انتخابها و دیدگاههای اپیکور را می توان نام برد که بیانگر این است که این سه ملاک، در ارائه چنین آرای و انتخاب چنین نمونه هایی دخیل بوده است.

علمت برگزیده شدن نظام دموکریتوس از سوی اپیکور، سودمندتر بودن این نظام برای اهداف وی و بیشتر تأمین شدن مقاصدش بود. همچنین علمت تلقی کردن کل جهان را به مثابه یک جسم از سوی وی، گواهی دادن حواس به این مطلب است و گواهی حواس، ملاک پذیرش است. در این صورت، این سؤال مطرح است که آیا طبیعت نامحسوس و لمس نشدنی وجود دارد یا نه؟ پاسخ مثبت است؛ زیرا اگر خلأ وجود نمی داشت، اجسامی که حواس ما به وجود آنها گواهی می دهند، در کجا جای می گرفتند. بنابراین، خلأ وجود دارد. در اینجا هم ما به کمک حواس به طبیعت نامحسوس پی بردیم.

اپیکور برای خدایان، اوصافی را از قبیل مرکب بودن آنها از اتمها، لطیف بودن بدن آنان، مذکر یا مؤنث بودن و در آرامش بسر بردن آنان، ذکر می کرد. حال، این سؤال ممکن است مطرح باشد که اثبات این اوصاف برای خدایان چگونه امکان دارد؟ بنا بر باور اپیکور، پاسخ این است که تصاویر و اشباح (ایدولا) خدایان، در خواب بر ما نمودار می گردد و در نتیجه، عقل (لگوس) به خوشی و سعادت دائمی آنها پی می برد. مسلم است که اپیکور به واقعیت خارجی و به امکان وصول به این واقعیت معتقد است و شیوه وی برای وصول به این مهم، تکیه بر حواس و داده های حسی است.

ص: ۸۴

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵.

اپیکور معتقد است هرگاه بخواهیم بدون دخالت دادن حواس در شناخت به چیزی از طریق نگاه درونی و تجربه درونی پی بریم، به ملاک دیگری برمی خوریم که به شهود روحانی و فکری نام گذاری می شود. این امر، هنگامی تحقق می یابد که با دید وسیع تری بنگریم؛ یعنی از دیدن اجزا به دیدن کل روی بیاوریم. اگر مجموعه هستی یا مجموعه اجزای لایتجزی را مد نظر قرار دهیم و از شهود حسی، پا را فراتر بگذاریم، در این صورت، به معرفت دفعی می رسیم و رضایت خاطر ما حاصل می گردد؛ از این رو، اشیای نامرئی را بدون وساطت احساس، درمی یابیم. (۱)

با توجه به مطالب فوق، نمی توان با قاطعیت، اپیکوریان را تجربه گرانامید؛ بدین معنا که راه معرفت را در حواس خلاصه کرده اند، بلکه آنان به عوامل دیگری، غیر از حواس در پیدایش معرفت معتقدند.

بعضی معتقدند از دیدگاه اپیکور، فقط دو ملاک اصلی برای شناسایی وجود دارد؛ یعنی «احساس» و «انفعال»؛ بنابراین، سایر ملاکهای وی، مشتق از احساس است؛ برای مثال، اگر تصورات مسبق به احساس را که از قبل با ماست و بر اثر احساسات گذشته، برای ما حاصل شده است، به محسوسات فعلی بیفزاییم، شناخت برای ما حاصل می گردد. بنابراین، تصورات مسبق به احساس را نمی توان به عنوان یک ملاک جداگانه ذکر کرد؛ زیرا این تصورات، اطلاعاتی اجمالی است که از قبل به دنبال احساس، برای ما حاصل شده است؛ به عبارت دیگر، حوادث مختلف که با احساسات متفاوت مقرون بوده است، خاطراتی را در ما به جای می گذارد. از ضمیمه شدن خاطرات قبلی و معلومات حاصل شده از مشاهده و احساس فعلی، می توانیم به یک جمع بندی و برداشت برسیم. (۲)

انتقاد اپیکوریان بر فلاسفه

پلوتارخوس (۳) رساله ای با عنوان بر ضد کلتس دارد. کلتس (۴) شاگرد بی واسطه اپیکور است.

ص: ۸۵

۱- ر.ک: امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲- یحیی مهدوی، شکاکان یونان، ص ۸۰.

۳- Plutarchos.

۴- Kolotes.

از طریق این رساله می توان به انتقادات فیلسوف اپیکوری بر فلاسفه دیگر پی برد؛ به گونه ای که همه این انتقادات، در جهت تقویت شناسایی حس و تأکید بر اهمیت آن است.

بنابراین، این سخن دموکریتوس که شناسایی حس، فاقد اصل صحیح است، مردود است. همچنین باور پارمیندس که کثرت اشیا را منکر است، مخدوش است. اعتقاد امپدوکلس نیز بدین سبب باطل است که اختلاف طبایع در بین اشیا را نپذیرفته است و سقراط بدین دلیل که در جست و جوی تعریفی درباره مفهوم انسان بوده است، مورد انتقاد است؛ چراکه مفهوم انسان، مفهومی روشن است. ایده سلب جوهریت برای اشیا محسوس از ناحیه افلاطون، ممکن نیست مقبول باشد. دیدگاه استیلپن^(۱) نیز به دلیل اعتقادش مبنی بر اینکه هیچ چیز را نمی توان درباره هیچ چیز گفت، نهایت بی توجهی به داده های حسی است و سرانجام، این سخن از آرکسیلائوس^(۲) که پی بردن به وجود واقعی اشیا به وساطت تصورات، امر ممکن نیست، سخنی به غایت غلط است. در همه این موارد، اپیکوریان در تلاش اند تا به نوعی بر شناسایی از راه حواس تأکید کنند و حواس را به عنوان ملاک واقعی و راه دست یابی به جهان خارج بشناسانند. حال، سؤال این است که آیا اپیکوریان در همه موارد فوق، به اعتقادات خود پایبند بوده اند؟ تنها پاسخی که پلوتارخوس به همه این انتقادات داده است، این است که شواهدی از نصوص اقوال اپیکور در دست است که این حکیم، به نسبت احساسات اقرار دارد.^(۳)

اپیکوریان و قداست زدایی از معرفت

مکتب اپیکوری از مکاتبی است که قداست زدایی از معرفت را موجب شده است. معرفت، طبیعتاً دارای قداست است؛ زیرا با حق اصلی و اولی، یعنی سرچشمه هر امر قدسی، رابطه ای عمیق دارد. اینکه انسان امروزی از احساس حیرت بی بهره است و اینکه در دنیای متجدد، قوه عاقله فقط به معنای زیرکی و زرنگی آن به کار رفته و حکمت ذوقی بسیار کمرنگ گشته و عقل استدلالی به معنای ظاهری و ابتدایی اش تنزل یافته است، همه، گواه این است

ص: ۸۶

۱- .Stilpon

۲- .Arcesilaus

۳- .ر.ک: امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۹۷.

که معرفت از جایگاه رفیع خود تا حدّ زیادی به زیر کشیده شده است.

قوانین منطقی و ریاضی قطعیت دارد، اما منشأ این قطعیت چیست؟ باید گفت، این قطعیت، سرچشمه الهی دارد. منطق اساساً سرچشمه قدسی دارد، اما به این مسئله توجه نمی شود، بلکه در برهه ای، حتی برای دفاع از دین، با منطق مخالفت شد. اینکه انسان از امکان شناخت برخوردار است و حتی می تواند به حقیقی الحقائق آگاه شود، کمرنگ شده است. معرفت، مقدّس است تا آنجا که آنسلم^(۱) می گوید: «ایمان می آورم تا بفهمم» و طبق این ایمان، معرفت پی ریزی می شود.

مبدأ قداست زدایی از معرفت در جهان غرب، یونان باستان بود. افلاطون مخالف چنین روندی بود. در واقع، ظهور مکاتبی همچون سفسطه گرایی و اپیکوری و بعضی دیگر از مکاتب که استدلال گرایی در آنها تحت شعاع قرار گرفته بود و اینکه معرفت به دلیل پردازی و یا صرف نقّادیهای ذهنی تنزل یافته بود، باعث تنزل ارزش معرفت گشت.^(۲)

لذت جویی اپیکوری

اپیکور بر لذت جویی، راحت بودن و دور کردن الم و درد از خود تأکید می کرد و خودپسندی را که موجب می شود انسانها زندگی را بر خود، تیره و تار کنند، مذموم می دانست. اعتقاد او این نبود که الم و رنج وجود ندارد، بلکه معتقد بود شرور، بیش از خیرات، اطراف ما را فرا گرفته است، ولی آنچه مهم است، چگونگی برخورد و عکس العمل ما در برابر این آلام و شرور است. این مطلب از نامه ای که در آخرین لحظات عمر خویش به یکی از دوستانش نوشته است، مشهود است:

اکنون آخرین روز فرخنده زندگیم را می گذرانم. بیماری مثانه، مرا سخت معذب داشته و چنان از درد به خود می پیچم که تن را دیگر، یارای تحمّل نیست. با این همه و به رغم همه این درد و عذاب، به یاد افکار و سخنانی که در گذشته داشتیم، دل خوشم.^(۳)

ص: ۸۷

۱- Anselm.

۲- ر.ک: سیدحسین نصر، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۷-۷۶.

۳- هنری توماس و دانالی توماس، ماجراهای جاودان در فلسفه، ترجمه احمد شهسا، چاپ پنجم، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵.

منظور او از لذت، آرامش خاطر و صفای روح و آسودگی خیال بود و آنچه امروزه در اروپا برخوردار از لذات جسمانی را زندگی اپیکوری می نامند، صحیح نیست؛ زیرا «اپیکور در حقیقت، اپیکوری (یعنی لذت پرست) نبود»^(۱). حتی معتقد بود که لذت از راه حکمت به دست می آید و حکمت عملی، اخلاق و تهذیب نفس را غایت حکمت نظری می دانست.^(۲)

از مطالعه تاریخ فلسفه چنین برمی آید که منظور اپیکور از لذات، لذات زودگذر و آنی نبوده، بلکه منظورش لذات پایدار و با دوام بوده است. چنین لذاتی در صورتی تحقق می یابد که کردار و گفتار فرد براساس عقل، منطق و معنویات پایه ریزی گردد.

استاد مطهری در این باره می گوید:

گرچه امروزه لابلالگری و دم غنیمتی را به اپیکور نسبت می دهند، ولی همچنین گفته شده که او معتقد به لذات معنوی و پایدار بوده و لذات را تنها در لذات حیوانی منحصر نمی نمود، بلکه لذات معنوی را ترجیح می داد؛ زیرا لذات معنوی دوامشان بیشتر است.^(۳)

اپیکور و نفس

از آنجا که اپیکور به «نظریه اتمی» قائل است، به نفس نیز با این دید می نگرد؛ یعنی نفس را متشکل از اتمها می داند؛ چنان که سایر اشیای اطراف ما از اتمها تشکیل شده اند. طبق این نظریه، نفس مادی و میراست؛ از این رو، لزومی ندارد که از حوادث بعد از مرگ بترسیم. اپیکور در این باره می گوید:

عادت کن بیندیشی که مرگ، هیچ چیز برای ما نیست؛ چون هر خیر و شری، در احساس است و مرگ محروم شدن از احساس؛ بنابراین، شناخت درست از مرگ که مرگ هیچ چیزی برای ما نیست، جنبه میرایی زندگی را لذت بخش می سازد، نه با افزودن زمان نامحدود، بلکه باور داشتن اشتیاق به نامیرایی.^(۴)

ص: ۸۸

۱- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ نهم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۹۳.

۲- سیدمحمد خامنه ای، سیر حکمت در ایران و جهان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸.

۳- مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان به ضمیمه هدف زندگی، چاپ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۷۲، ص ۱۰۴.

۴- ترنس اروین، تاریخ فلسفه غرب ۱: تفکر در عهد باستان، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۲۲۱.

اپیکور از کدام ترسها سخن می گوید؟ می توان گفت، منظور وی ترسهایی است که کفالس (۱) در پاسخ سقراط بیان داشته است. سقراط از او سؤال می کند: بزرگ ترین سودی که از ثروت هنگفت برده ای، کدام است؟ وی در پاسخ می گوید:

اگر راست بگویم مردم باور نمی کنند. ولی تو، سقراط، باید بدانی که آدمی چون به مرحله ای از زندگی می رسد که مرگ را نزدیک می بیند، در اندیشه چیزهایی می افتد که پیش از آن به خاطرش نگذشته بود. داستانهای راجع به جهان دیگر و اینکه ستمکاران در آنجا کیفر کارهای خود را می بینند، یعنی همان سخنانی که در جوانی به آنها می خندیدیم، در این مرحله، مایه تشویش و نگرانی می شود و آدمی به این فکر می افتد که نکند که همه آن سخنها راست باشد. آنگاه خواه به علت ناتوانی و پیری و خواه به سبب نزدیکی مرگ، به سرنوشتی که در جهان دیگر خواهد داشت، توجهی بیشتر می یابد و به بیم و هراس می افتد و در زندگی گذشته خود به جست و جو می پردازد تا ببیند آیا کسی را آزرده و حق کسی را پایمال ساخته است یا نه؟ کسی که در زندگی گذشته خود، کارهای ظالمانه به مقدار فراوان بیابد، به تشویش می افتد و چشم به راه کیفر می نشیند، حتی گاه چون کودکان، خوابهای وحشت زا می بیند و از خواب می پرد. ولی آنکه در گذشته خود، عملی ظالمانه پیدا نکند، آرامش خود را بازمی یابد و امید که پیندار (۲) [شاعر یونانی] آن را غمگسار دوران پیری نامیده است، یار او می شود. (۳)

نتیجه گیری

با توجه به مجموع بحثهای گذشته، اکنون این پرسش مطرح می گردد که پاسخ اپیکور به پرسشهای فراوانی که در باب معرفت شناسی مطرح است، چیست؟ از لایه لایه شرح حال وی در تاریخ فلسفه، به برخی از پاسخهای وی در باب معرفت شناسی، می توان دست یافت.

مسلم است که اپیکور، معرفت را حاصل شدنی می داند؛ زیرا از یک سو، به جهان خارج اذعان دارد و از سوی دیگر، حواس را راه وصول به واقعیات خارجی می داند و بر آن تأکید می کند.

ص: ۸۹

۱- Cephalus .

۲- Pindar .

۳- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۸۷۱ .

برای وصول به معرفت از ناحیه حواس، شرایطی لازم است که بدون تحقق این شرایط، معرفت حاصل نمی گردد؛ در عین حال، اپیکور اعتقاد به امور نامرئی را نیز انکار نمی کند. در نظر وی، با کمک حواس می توان عقیده ای را موجه ساخت و حتی داوریهای عقل هم مبتنی بر حواس است؛ یعنی با میزان می توان مسائل مختلف را سنجید؛ اگر با حواس تأیید شدند، موجه اند و در غیر این صورت، غیر موجه اند.

ادراک حسیّی زمانی محقق می شود که اتمهایی از شیء محسوس به اندامهای حسی نفوذ کرده، به اتمهای روح برخورد کند. با وجود لذّت، علّت موجد لذّت هم فهم می گردد و فعل مورد نظر را شایسته انجام می گرداند. اگر برای اشیای نامرئی، توجیه درستی ارائه شود، اپیکور به آن معتقد می گردد و گاهی هم یادآوری می کند که در موارد نبود نقض، می توان به امری معتقد شد و سرانجام، اینکه انسان می تواند بداند و معیار مطابقت با واقع، حواس است.

محمد وحیدیان و محمداسحاق عارفی

مقدمه

آدمی در آغاز تفکر فلسفی خویش، در پی کشف واقعیتهای هستی و برگرفتن حجاب از طبیعت اشیا بوده است تا به گوهر آنها معرفت یابد و از علیّ العلل مواد آگاه گردد. در این مسیر، هر روز، عنصری از عناصر به عنوان مادی المواد معرفی می شد، اما پس از روشن شدن ضرورت فلسفه برای هستی شناسی، پرسشهای آدمی تغییر کرد و جهت دیگری به خود گرفت. اگر در آغاز، پرسشها درباره طبیعت بود، اکنون آن پرسشها خود انسان را نشانه گرفته است و ممکن است تمام آنچه در گذشته به دست آمده است، مَهر تأیید یا ابطال زند. برخی از مهم ترین این پرسشها به صورت زیر طرح شدنی است:

۱. آیا عقل انسان می تواند به واقعیات و حقایق، آن گونه که هست، دست یابد، یا در برابر فهم بشر، مشکلاتی وجود دارد که نمی تواند به همه حقایق یا بخش عمده ای از آن راه یابد؟

۲. میزان کارایی عقل و حسّ بشر چه اندازه است؟

۳. ابزار یا ابزارهای کارآمد فهم چیست؟

۴. علوم در چه صورتی مطابق با واقع است و معیار سنجش فهم بشر چیست؟

براساس این، محور بحث از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی تغییر جهت داد و سبب شد تا باب جدیدی در حوزه معرفت بشر گشوده شود و دانشی به نام «معرفت‌شناسی» پی‌ریزی گردد؛ هرچند از پیدایش معرفت‌شناسی به عنوان یک رشته علمی بیش از یک سده نمی‌گذرد، با وجود این، چنان گسترش یافته است که مکاتب زیادی در این حوزه پدید آمده است. از این رو، در این نوشتار، دیدگاه رواقیان در باب معرفت‌شناسی بررسی می‌شود. نخست به پیشینه تاریخی و فلسفی این مکتب اشاره می‌گردد.

عصر یونانی مآبی

با ظهور اسکندر و گسترش فتوحات او و جانشینانش، دیگر از آزادی و استقلال دولت شهرهای یونانی، جز اسم و لفظی باقی نماند. مرزهای میان دولت شهرها برچیده شد و تفکر امپراتوری اسکندر، جایگزین تفکر دولت شهر ارسطو و افلاطون شد. واحدهای کوچک سیاسی به گنجینه تاریخ سپرده شد و فرهنگ یونانی انتشار یافت و مورد اشتراک همه ممالک دریای مدیترانه گردید. این فرهنگ، از زمان مرگ اسکندر تا غلبه رومیان، اندک اندک از مصر و سوریه تا روم و اسپانیا، از محافل روشنفکران یهود تا مجامع اشراف روم غالب گردید (۱) و سبب شد تا با گسترش فتوحات فرهنگ یونانی، تحت تأثیر فرهنگهای دیگر، خصوصاً جوامع شرقی، قرار گیرد.

در چنین شرایطی، فرهنگ یونانی اصالت خود را از دست داد و به تمدن یونانی مآبی مبدل شد؛ از این رو، پس از مرگ فاتح بزرگ در سال ۳۲۳ ق.م. باید از تمدن یونانی مآبی، بیشتر سخن بگوییم تا از تمدن یونان باستان (۲).

این دوران، یعنی فاصله میان مرگ اسکندر (۳۲۳ ق.م.) تا آغاز قرون وسطی در قرن چهاردهم میلادی را «دوران هلنیسم» یا «یونانیگری» یا «یونانی مآبی» نامیده‌اند. در این دوران، پریشانی اوضاع سیاسی دولت شهرهای یونان، انحطاط اجتماعی و اقتصادی را در پی داشت؛ حالت یأس، ناامیدی و بی‌دفاعی در برابر نیروهای سیاسی و اجتماعی تازه با خوش بینی عصر افلاطون جابه‌جا شد؛ چیزی به نام امتیث و ایمنی وجود نداشت و در نظام

ص: ۹۲

۱- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۳۱.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۴۳۵.

امور بشری، هیچ چیزی معقول جلوه نکرد.

این امر، بعد از پیروزیهای درخشان اسکندر، شدت بیشتری گرفت و به سبب نبودن فرمانده ای توانا که بتواند نیروی پایداری را به دست آورد، یا به واسطه نداشتن اصل نیرومندی که بتواند هماهنگی اجتماعی را تأمین کند، دنیای یونانی اندک اندک در هرج و مرج فرو رفت و فکر یونانی، در حل مشکلات سیاسی به کلی فرو ماند. در چنین اوضاعی، به قول راسل، هدف زندگی، بیشتر، در بردن گلیم خویش از موج بود، تا سعی در گرفتن غریق. برتراند راسل می گوید:

فلسفه اولی در طاق نسیان می افتد و اخلاق که اکنون جنبه فردی دارد، در طراز اول قرار می گیرد. فلسفه، دیگر خط آتشی در پیشاپیش جویندگان حقیقت نیست، بلکه نعش کشی است که به دنبال کاروان تلاش معاش حرکت می کند و درماندگان و زخمیان را از سر راه برمی دارد.^(۱)

این شرایط خاص، سبب شکل گیری فلسفه های کلبی، رواقی و اپیکوری گردید که همه آنها در پی فراهم آوردن سعادت و سهل الوصول و دست یافتنی برای آدمی بودند و او را از این وانفسای روزگار نجات بخشند؛ از این رو، یکی از ویژگیهای این مکاتب، عدول از افلاطون و ارسطو و توجه به سقراط بود. فلسفه از سیر «جهان شناسی» گام در طریق «جان شناسی» گذاشت و غایت قصوای خود را سعادت انسان و اخلاق قرار داد.

فلسفه باز از «نظری بودن» دست برداشت و به «عملی بودن» روی آورد. گاه با تعبیر دیگری بیان می شود و گفته می شود که فلسفه باز به «اندیشه نجات»^(۲) رو آورد. اندیشه نجات، یعنی این اندیشه که ای انسان، وضع موجود تو هم مطلوب نیست، وضع مطلوب تو هم موجود نیست و می توان از این وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود رسید.^(۳) وجه اشتراک این فلسفه ها این است که مدار همه آنها به گرد فرد انسان است و به او اخلاقی را توصیه می کند تا به کمک آنها بتواند روزگار را تحمل کند. این فلسفه ها به امکان زندگی خوب با بدبینی می نگرند و هدف همه آنها صدور این نسخه است: «زندگی

ص: ۹۳

۱- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۳۳۳.

۲- Salvation.

۳- مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۱۴.

خوب، زندگی ای است که ممکن باشد» (۱) در نتیجه، فلسفه ایشان شامل پند و اندرز به افراد انسانی برای رسیدن به رستگاری شخص در یک دنیای خردکننده است. (۲)

علاقه به فلسفه به سبب خود فلسفه نبود، بلکه بدین سبب بود که فلسفه، فراهم کننده پایه و مبنای اخلاق و آمادگی برای آن بود؛ از این رو، این مکاتب، وقتی را برای اصول نظری صرف نمی کردند و برای پایه های جهان شناسی نظامهایشان، به فکر پیش از سقراطی بازگشتند و حتی برای اندیشه یا گرایشهای اخلاقی خود، به پیش از سقراطیان نظر داشتند. رواقیان، آن را از اخلاق کلبی و اپیکوریان، از کورنائیان گرفته بودند.

مکتب رواقی

اشاره

فلسفه رواقی به سال ۳۰۰ ق.م. توسط یک غیر یونانی به نام زنون (۳) بنا نهاده شد. وی به سال ۵/۲۳۶ ق.م. در شهر کیتیون (۴) در جزیره قبرس (۵) متولد شد و به سال ۳/۲۶۴ ق.م. در آتن درگذشت. وی به بهانه فعالیت تجاری به همراه پدر خویش به آتن آمد، اما با خواندن خاطرات (یادبودهای) گزنفون و خطبه دفاعیه سقراط، شدیداً مجذوب سیرت و خصلت سقراط شد و چون همه این خصوصیات را در کراتس کلبی (۶) دید، در محضر او به شاگردی پرداخت.

فلسفه رواقی، ساخت یک اندیشه نیست و تاریخی نسبتاً طولانی دارد و در سرنوشت نسبتاً طولانی خود، در معرض تحولات اساسی بوده است. شروع آن به منزله تحوّل و پیشرفت مذهب کلبی بود و پایان آن، صورتی از ایدئالیسم افلاطونی داشت.

فلسفه رواقی، به علت تاریخ طولانی آن و رخ دادن دگرگونیهایی در نظریات رواقیان، به سه دوره تقسیم شده است:

ص: ۹۴

۱- ر. ج. هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ۱۳۶۴، ص ۱۰۰.

۲- ریچارد پاپکین، آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتوبی، ص ۳۰.

۳- Zeno.

۴- Citium.

۵- Cyprus.

۶- Crates the Cynic.

۱. رواقیان قدیم؛

۲. رواقیان متوسط (میانه)؛

۳. رواقیان امپراتوری روم.

هرچه به نهایت این مکتب نزدیک تر می شویم، گرایش به تعالیم اخلاقی و تأکید بر جنبه عملی فلسفه بیشتر نمایان می گردد. بعد از زنون، کلئانتس (۱) اهل آسوس (۲) (۳۳۰/۳۳۱-۱/۲/۲۳۳ ق.م.) و پس از وی، خروسیپوس (۳) اهل سولوئی (۴) در کیلیکیا (۵) (۲۷۸/۲۸۱-۲۰۵/۲۰۸ ق.م.) رهبری این مکتب را به عهده گرفت که به علت تنظیم نظریات رواقی، «بنیانگذار دوم» فلسفه رواقی مشهور نامیده شد، حتی درباره او گفته شده است که: «اگر خروسیپوس نبود، استوا (۶) هم نبود» (۷).

در حوزه رواقی متوسط، افرادی مانند پانتیوس زُدسی (۸) (۱۸۵-۹/۱۱۰ ق.م.) و شاگردش پوزیدونیوس (۹) اهل آپامئا (۱۰) (۱۳۵-۵۱ ق.م.) زمام مکتب رواقی را به عهده گرفتند (۱۱).

در حوزه رواقی متأخر، می توان از سه چهره سرشناس آن نام برد: آنائیوس سنکا (۱۲) اهل کوردوبا، (۱۳) معلم و وزیر نرون (۱۴) امپراطور؛ (۱۵) اپیکتتوس (۱۶) (۵۰-۱۳۸ م.) که ابتدا برده نرون

ص: ۹۵

۱- Cleanthes .

۲- Assos .

۳- Chrysippus .

۴- Soloi .

۵- Cilicia .

۶- رواق؛ کنایه از فلسفه رواقی.

۷- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۴۴۱.

۸- Panaetius of Rhodes .

۹- Poseidonius .

۱۰- Apamaea .

۱۱- همان، ص ۴۸۳.

۱۲- L. Annaeus Seneca .

۱۳- Cordoba .

۱۴- Nero .

۱۵- همان، ص ۴۹۱.

.Epictetus . -١٦

.-١٧ . همان، ص ٤٩٥.

بود و مارکوس اورلیوس (۱) (۱۶۱-۱۸۰ م.) امپراتور روم. (۲)

متأسفانه شناخت ما به فلسفه رواقی، خصوصاً رواقیان در دوره نخست آن، بسیار ناقص است. از تألیفات متعدّد زنون و از ۷۰۵ رساله خروسیپوس، جز قسمتی از عناوین آنها چیزی باقی نمانده است. تنها کتابهایی که از رواقیان در دست می باشد، آثار سنکا، اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس است که در دوره امپراتوری روم، یعنی چهار قرن بعد از تأسیس حوزه رواقی، می زیسته اند. (۳)

شاید بتوان این موارد را به عنوان خواص اصلی فلسفه رواقی لحاظ کرد:

فلسفه حقیقی، همان عمل است. فلسفه عملی، همان عمل مطابق با عقل است و عمل مطابق عقل، عملی است که به مقتضای قوانین طبیعت باشد. (۴)

رواقیان جزم گرا یا شکاک؟

قبل از بیان مبانی معرفت شناسی هر گروهی، باید نظر کلی آنها در باب امکان معرفت یا عدم دسترسی به آن روشن شود و سپس در باب ابزار این معرفت و حدود آن بحث گردد. از این نظر، فلاسفه یونان را می توان به دو دسته «اصحاب جزم و یقین» و «اصحاب شک و تردید» تقسیم کرد.

از نظر مباحث معرفت شناسی که با ظهور سوفسطاییان و سقراط افلاطون مورد توجه فلاسفه یونان قرار گرفت، فلاسفه یونان را اجماً و به طور کلی می توان به دو دسته تقسیم کرد. یکی اصحاب جزم و یقین، یعنی قائلان به امکان علم و دیگری کسانی که امکان حصول علم را برای انسان مورد شک و تردید یا انکار قرار داده اند که به آنها معمولاً شکاک می گویند.

پس در گام نخست باید مشخص کنیم که رواقیان از اهل شک هستند یا از طرفداران جزم و یقین که انسان را قادر به ادراک حقایق اشیا می دانند.

رواقیان، در معرفت شناسی از اصحاب جزم و یقین قلمداد شده اند؛ یعنی به این قائل اند

ص: ۹۶

۱- Marcus Aurelius.

۲- همان، ص ۵۰۰.

۳- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۴۰.

۴- عبدالرحمان بدوی، الموسوعی الفلسفیه، ج ۱، ص ۵۲۸.

که وصول به معرفت، امری ممکن و میسر است و احساس را نیز به عنوان ابزار حصول این شناسایی و رسیدن به حقیقت معرفی کرده اند.

از نظر منطقی، رواقیان از کسانی اند که به قوای روحی بشر بسیار اعتماد دارند و معتقدند ما می توانیم حقیقت را دریابیم و می توانیم بدانیم که در بعضی موارد، بدان پی می بریم. (۱)

سخنانی از پیشوایان مکتب رواقی نقل شده است که بر گریز آنها از دام سوفسطاییان و شک گرای دلالی می کند.

مارکوس اورلیوس در اندیشه ها چنین می گوید: «از روستیکوس (۲) آموختم در دام سوفسطاییان نیفتادن را و در باب مسائل نظری، قلم فرسایی نکردن را». (۳) و نیز در بخش دیگری از سخنانش چنین خدا را شکر می کند: «من مدیون خدایانم، ... که هنگامی که به جانب فلسفه تمایل داشتم، به دست سوفسطاییان نیفتمادم». (۴)

تاریخ نیز بیانگر ستیز و جدال رواقیان با شکاکان، به ویژه شکاکان آکادمی است و در آثار مختلف بر این امر، تکیه شده است، حتی اکثر اطلاعات و آثار مربوط به رواقیان، از مبارزات این دو حوزه نشئت گرفته است. امیل بریه جز یک مأخذ، بقیه آثاری را که به فلسفه رواقیان پرداخته است، نشئت گرفته از مبارزات این دو حوزه می داند و می گوید:

به استثنای این مأخذ، باید گفت که همه آثاری که درباره رواقیان پرداخته است، از مبارزات حوزه رواقی با حوزه آکادمیها یا اصحاب شک، مایه گرفته است. (۵)

آنان به تناقضی که از گفتار شکاکان آکادمی برمی خواست، واقف بودند و برای الزام آنان به عدول از مذهب خود، چنین می گفتند: «کارفاس (۶) باید بپذیرد که لااقل، یک چیز را می توان درک کرد و آن یک چیز، این است که هیچ چیز را نمی توان ادراک کرد». (۷)

ص: ۹۷

۱- آندره کرسون، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عمادی، چاپ چهارم، صفی علیشاه، پاییز ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۷.

۲- Rusticus.

۳- مارکوس اورلیوس، «اندیشه ها»، ترجمه نجف دریابندری، فلسفه اجتماعی، چاپ دوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۴.

۴- همان، ص ۲۱۱.

۵- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۴۱.

۶- Karpathos.

۷- همان، ص ۱۶۷.

در بیان علت این رویکرد و نیز جبهه گیری خصمانه میان رواقیان و شکاکان، توجه به غایت فلسفه رواقی و نیز دیدگاههای شکاکان آکادمی راهگشاست. چنان چه می دانیم، پیروان پیشوای مکتب شکاکان، دامنه شک را به منطق و اخلاق نیز تسری دادند؛ بدین صورت که بر این باور بودند هیچ زمینه منطقی برای قبول یا رد، انجام دادن یا انجام ندادن کاری وجود ندارد؛ از این رو، هیچ حقیقت یا ارزش اخلاقی ای ممکن نیست به طور عینی و تردیدناپذیر وجود داشته باشد.

راه حل پیشنهادی شکاکان برای گذران زندگی و رسیدن به سعادت حقیقی، «تعلیق حکم» و «حکم نکردن» بود. آرکسیلائوس از شکاکان آکادمی به نقّادی و بحث درباره عقاید و آرای مدّعیان وصول به حقیقت، به ویژه رواقیان، می پرداخت و روشن می ساخت که آنچه آنها حقیقت پنداشته اند، فقط حقیقت ناست و رعایت حزم و احتیاط حکم نکردن و به عبارت دیگر، تعلیق حکم است. بس آشکار است که این مطلب، چه اندازه ممکن است سدّ راه فلسفه ای باشد که اخلاق و فلسفه عملی را به عنوان اصلی ترین هدف خود معرفی کرده است. بنابراین، رواقیان، شکاکان را مورد انتقاد قرار می دادند و آنها را در دایره عمل و مقام اخلاق در تنگنا می گذاشتند؛ بدین گونه که تعلیق حکم درباره مسائل حکمت نظری در عالم فکر، اگر چندان مشکل به نظر نیاید، در زمینه حکمت عملی و اخلاق، دشوار و ناممکن می نماید.

سخنی از اگوستین در توضیح این مطلب بی فایده نیست:

ما در زندگی، فقط به دنبال سعادت هستیم، ولی سعادت بدون معرفت امکان پذیر نیست؛ از این رو، به نظر من، خیانتی که شکاکان به بشر کرده اند، این نبود که انسان را از یک سلسله غایات نظری محروم کرده باشند، بلکه بشر را از سعادت مند شدن نومید کرده اند و گفته اند: معرفت قابل حصول نیست و چون معرفت، مقدمه ای برای سعادت بود، پس ذی المقدمه هم قابل حصول نیست. (۱)

از این رو، ارجاع نظر به عمل (۲) یکی از دلایل قوی مواجهه رواقیان با شکاکان است.

عبدالرحمان بدوی در این باره می گوید:

ص: ۹۸

۱- . مصطفی ملکیان، جزوه درسی شناخت شناسی، مرکز آموزش و پژوهش امام خمینی، ص ۳۱۶.

۲- . یعنی آدمی تنها از راه شناخت سعادت و عمل نیکو به انجام عمل اخلاقی و نیک می رسد.

قوی ترین دلیل آنها بر ضد شکاک این بود که انکار معرفت (کلّ معرفت) انسان را از عمل بازمی دارد؛ چون انسان برای اینکه عمل کند، باید طبق تصوّرات ذهنی که به صحیح بودن آنها رسیده است، عمل کند و در نتیجه، ناگزیر از اقتناع به صحت تصوّرات خود می باشد و در نتیجه، باید بپذیرد که امکان معرفت صحیح وجود دارد تا طبق آن عمل کند. (۱)

البته ستیز و جدال شکاکان بی تأثیر نبود و به متمایل شدن تدریجی مکتب رواقی به نوعی شکاکیت منجر شد و از شدت جزم و قوّت یقین اصحاب آن تعالیم کاسته شد.

غایت معرفت

علوم براساس غایت آنها به دو دسته علوم نظری و علوم عملی تقسیم می شود. هدف در علوم نظری، کسب معرفت است به جهت خودش، اما در علوم عملی کسب معرفت است برای عمل. بر خلاف ارسطو و افلاطون که اهمیت زیادی برای علوم نظری قائل بودند، در بین رواقیان به سبب همان شرایط زمانی و مکانی، جایگاه علوم نظری از دست رفت و جای خود را به علوم عملی داد. این امر، در زمان رواقیان متأخر که فلسفه رواقی کاملاً غیر یونانی و کلاً رومی شده بود، به دلیل خصایص خاص رومیها، رنگ و بوی بیشتری را به خود گرفت و پیشوایان این حوزه ها بیشتر توصیه های اخلاقی داشتند تا فلسفه محض.

رواقیان فلسفه را به سه قسمت منطق، طبیعیات و اخلاق تقسیم کردند، اما آنچه برای آنها اهمیت بیشتری داشت و نقش محوری را ایفا کرد، مسئله «اخلاق» بود. فلسفه حقیقی نزد آنان، همان فلسفه عملی بود و نگرش آنان به فلسفه با وصف اخلاق بود.

زنون و رواقیان رومی، همه تحقیقات نظری را تابع و فرع اخلاق می دانستند. زنون می گوید که فلسفه همچون باغی است که در آن، منطق دیوار است و طبیعیات، درختان و اخلاق، میوه [آن] یا مانند تخم مرغی است که در آن، منطق، پوسته و طبیعیات، سفیده و اخلاق، زرده است. (۲)

رواقیان حکمت نظری محض را بدون جنبه عملی و اخلاقی آن، نوعی هواپرستی می دانستند و آن را گام برداشتن بر سیر هوای نفس تلقی می کردند و معتقد بودند حکیمی

ص: ۹۹

۱- عبدالرحمان بدوی، الموسوعی الفلسفیه، ج ۱، ص ۵۳۱.

۲- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۳۷۳.

که فقط به دنبال فلسفه نظری باشد، بر مسیر هوای نفس گام برمی دارد و به مقتضای طبیعت خود، گام بر نمی دارد. (۱)

غایت معرفت در نزد رواقیان، کسب فضیلت و عمل به آن بود، نه تحقیقات نظری درباره ماهیت فضیلت. کاپلستون درباره سنکا (۲) شخصیت حوزه رواقی متأخر می گوید:

وی معرفت عقلانی را برای خود آن جست و جو نمی کرد، بلکه از آن رو به فلسفه می پرداخت که آن را وسیله ای برای کسب فضیلت می دانست. فلسفه ضروری است، لیکن باید با در نظر داشتن یک غایت عملی در طلب آن بود. (۳)

اپیکتتوس از دیگر شخصیت‌های بزرگ این دوره، در این باره می گوید:

نخستین و ضروری ترین باب حکمت درباره به کار بستن اصول است؛ فی المثل: «دروغ نباید گفت». باب دوم، در توجیه اصول می آید؛ فی المثل: «چرا دروغ گفتن ناپسند است؟». در باب سوم، به استقرا و تحلیل این دو مرحله پرداخته می شود؛ فی المثل: «اعتبار توجیه به چیست؟ توجیه چیست؟ نتیجه چیست؟ تضاد چیست؟ حقیقت چیست؟ خطا چیست؟» می بینیم که باب سوم، حجت باب دوم و باب دوم، حجت باب نخست [است]. نخستین باب، اهم بابهاست و ما باید آن را دریابیم، لیکن معمولاً این قاعده بر هم می خورد. همه ما خود را با سومین باب مشغول می داریم و از نخستین، یکسره غافل می مانیم. از این روست که دروغ می گوئیم، لیکن همیشه آماده ایم تا بطلان دروغ را به اثبات رسانیم. (۴)

با این همه، بررسی مسائل نظری در نزد بعضی از فیلسوفان رواقی، به ویژه در دوره های اولیه، رایج بوده است؛ مثلاً راسل درباره خروسیپوس چنین می گوید: «... اما به نظر می رسد خروسیپوس برای تحقیقات نظری قائل به ارزش فراوان بوده است». (۵)

مصادر معرفت

در این باره، مکالمه زنون با یک شکاک را پی می گیریم:

ص: ۱۰۰

۱- عبدالرحمان بدوی، الموسوعی الفلسفیه، ج ۱، ص ۵۲۸.

۲- Seneca.

۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۵۹۲.

۴- اپیکتتوس، مجموعه فلسفه اجتماعی، ترجمه هوشنگ آذری، چاپ دوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۹.

۵- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۳۷۳.

زنون ابتدا وجود جهان واقعی را بیان کرد. یک نفر شکاک پرسید: منظورت از جهان واقعی چیست؟ [گفت:] «منظورم جهان جسمانی و مادی است. منظورم این است که این میز جسم مادی است». شکاک پرسید: خدا و روح چطور؟ زنون گفت: «کاملاً مادیند. اگر وجود داشته باشند، از این میز هم مادی ترند». [پرسید:] فضیلت یا عدالت یا قوانین سه گانه، اینها هم اجسام مادیند؟ زنون گفت: «البته، کاملاً مادیند».^(۱)

این سخن از یکی از بنیانگذاران مکتب رواقی، به خوبی نمایانگر شدت مادی گرایی این مکتب است. البته این مادی گرایی بر تمام ارکان فلسفه آنها سایه انداخته بود. تا آنجا که بر این باور بودند وجود حقیقی، همان وجود جسمانی است و حتی عقل نیز در شیء محسوس مجسم و محقق است و اساساً اختلافی بین این دو وجود ندارد.

رواقیان دو مبدأ برای طبیعت قائل بودند و می گفتند در واقعیت، دو اصل وجود دارد. یکی فعل که همان عقل است و دیگری انفعال که ماده محض است. آنها بر خلاف افلاطون، به ثنویت و دوگانگی این دو قائل نشدند و گفتند که هر دو عامل، یکی و عین هم است. هر دو اصل مادی هستند و با هم، یک «کل» را تشکیل می دهند.^(۲) به نظر آنان، تنها اجسام وجود دارد؛ زیرا شیئی هست که قابل فعل و انفعال باشد و تنها اجسام این گونه استعدادی را دارد.^(۳)

این مادی گرایی محض سبب شد که رواقیان تمام معرفت را بر ادراک حسی بنیاد نهند و بگویند معرفت فقط به اجسام مادی تعلق دارد. آنها مانند اتمیستها این باور را داشتند که اشیا بر روح تأثیر می گذارد و حتی از احساس هم یک تصویر مادی ارائه دادند؛ با این استدلال که معرفت از حواس ناشی می شود و آنچه شناخته می شود، مادی است.^(۴)

قبل از ادامه بحث شایسته است به این سؤال مهم و مطرح در مباحث معرفت قدیم توجه کنیم؛ این سؤال که آیا این نظر افراطی رواقیان راجع به مادیت در طبیعیات به

ص: ۱۰۱

۱- همان.

۲- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۴۴۴.

۳- ر.ک: امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ص ۶۰.

۴- چند تن از اساتید غرب، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ص ۱۲۴.

معرفت شناسی آنها برمی گشت یا نه؟ به عبارت روشن تر، آیا هستی شناسی آنها از معرفت شناسی آنها منشعب می شد یا خیر، بلکه معرفت شناسیشان وامدار هستی شناسی آنها بود؟ یعنی چون فقط حواس بر ادراک توانایی دارند و تنها مصدر معرفتی اند و آن هم نمی تواند غیر مادیات را درک کند، گفته اند که همه عالم، یا موجود جسمی مادی است یا امر بر خلاف این است.

ملاحظه می شود که این پایه معرفتی نمی تواند به تنهایی برای توجیه مادیت در وجود کافی باشد؛ زیرا چه بسیار از حس گرایان و تجربه گرایان هستند که به وجود غیر مادی قائل شده اند؛ بلکه عکس این مطلب درست به نظر می رسد؛ در نتیجه، رواقیان با توجه به این نظریه درباره وجود، به آن نظریه معرفتی قائل شده اند و آن اینکه وجود، جسمانی یا مادی خالص است. (۱)

به هر حال، با توجه به این نگرش کاملاً مادی، احساس به عنوان اساسی ترین منبع معرفتی برای رواقیان به شمار می رود. رواقیان بر خلاف سقراط که ادعای پیروی از او را می کردند، متعلق علم را امور جزئی و محسوسات می دانستند، در حالی که سقراط می گفت:

اگر چنان چه سوفسطاییان مدعی اند متعلق علم، حقیقتاً امور جزئی و ظواهر و عوارض ناپایدار، یعنی محسوسات باشد و بالتبع وسیله حصول علم احساس باشد، البته علم ناممکن خواهد بود؛ زیرا که به وسیله حواس می توان فقط امور جزئی و جلوه های گذران و متغیر آنها را دریافت و شناختی که از این راه حاصل می شود، قهراً نسبی و شامل تضاد است... متعلق علم، بر خلاف گفته سوفسطاییان، مفاهیم کلی است و وسیله شناخت و حصول علم هم عقل است نه حس. (۲)

اما رواقیان راه رسیدن به حقیقت را احساس معرفی کردند و تمام معرفت را بر ادراک حسی بنیان نهادند و تعریفی کاملاً حس گرایانه از ادراک بیان کردند. آنها معتقد بودند فریبندگی حواس به خود آنها مربوط نیست، بلکه به حکم نادرست حواس برمی گردد.

فریبندگی حواس در حقیقت، دادن حکم نادرست است و می توان با اندکی دقت از آن احتراز کرد. (۳)

ص: ۱۰۲

۱- عبدالرحمان بدوی، الموسوعی الفلسفیه، ج ۱، ص ۵۳۳.

۲- یحیی مهدوی، شکاکان یونان، ص ۳۸-۳۹.

۳- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۳۸۸.

رواقیان ادراکات و علم را مستقیماً ناشی از حس و حواس ظاهری می دانستند و معتقد بودند ما با حواس و نظارت بر کار آنها توسط عقل و خرد می توانیم حقیقت را درک کنیم.

آنها نفس را همچون لوح سفیدی می دانستند که برای شناخت به ادراک حسی نیازمند است: «نفس لوح نانوخته ای است و برای آنکه بشناسد، به ادراک حسی نیاز دارد».^(۱)

یکی از نویسندگان در این باره می نویسد:

رواقیان در باب معرفت به نظریه حسی رو آورده اند؛ زیرا از نظر آنان، ذهن انسان، همانند لوح سفیدی است که صورتهای حسی خارجی در آن نقش می بندد، همانند نقش انگشتر بر موم و سپس تصورات پدید می آید.^(۲)

مکانیسم شناخت و معرفت از نظر آنان را می توان چنین خلاصه کرد:

رواقیان ... وسیله شناسایی و رسیدن به حقیقت را صرفاً احساس می دانستند. ما فقط به وسیله ارتسامها و صورتهای جزئی خیالی یا ادراکات حصولی می شناسیم... بنا بر نظر زنون، صورت جزئی خیالی در نتیجه تلاقی و برخورد شیئی مادی با روح ما که آن هم مادی است، ناشی می شود. این برخورد کمابیش قوی، نقش و اثری در روح ما می گذارد یا ترسیم و منطبق می کند شبیه به اثر مهر در موم نرم. این نقش و اثر هم ممکن است ضعیف یا صریح و عمیق باشد. بعضی از این نقشها یا ارتسامها به اندازه ای واضح و قوی است که ممکن نیست بدون متعلقی واقعی، این گونه واضح و قوی باشد. این نوع نقشها را ادراکات یا تصورات مفهوم نامیده اند.

اما با وجود این، رواقیان به مصدري دیگر برای معرفت به نام «تذکر» قائل بودند که براساس آن می توان آنان را علاوه بر حسی مذهب، تجربی مذهب هم نامید؛ چراکه می گفتند:

پس از فعل ادراک حسی یک خاطره (مینمه) در پشت آن باقی می ماند، یعنی وقتی که شیء بالفعل دیگر آنجا نیست و تجربه از کثرتی از خاطرات مشابه (امپیریا = مجربات) حاصل می شود.^(۳)

به عبارت دیگر، از جمع شدن تعدادی از تصورات حسی، تصویری کلی از آنها شکل

ص: ۱۰۳

- ۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۴۴۳.
- ۲- امیری حلمی مطر، الفلسفی اليونانی تأریخها و مشکلاتها، دار قباء، ۱۹۹۸ م، ص ۳۷۷.
- ۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۴۴۳.

می گیرد. البته آنها طبق همان مبنای حسی خودشان، بر این بودند که این تصوّر کلی، چیزی غیر از مجموعه تصوّرات مادی نیست.

از تصویر جامع با تراکم تصاویر، خود به خود، مفهومی کلی به وجود می آید که رواقیان، مانند اپیکور، آن را «زمینه پیشینی» می نامند. حقیقت مفهوم کلی، به این اعتبار است که از تصویر جامع ناشی می شود، لکن این مفهوم کلی، ارزش دیگری بیش از ارزش یک اندیشه ندارد و از نظر کلیّت خود با هیچ وجود متحقّق دیگری مطابقت نمی کند.^(۱)

افزون بر این، رواقیان به نوع دیگری از کلیّات قائل بودند که با دیدگاه حسی و نومیالیستی آنها سازگار نبود که براساس آن می توان آنان را از قائلان به اصالت عقل به شمار آورد؛ یعنی به نوعی اصالت عقل قائل بودند که چندان با موضع کاملاً تجربی مذهب و قائل به اصالت تسمیه (نام انگار) سازگار نبود.^(۲)

تصوّرات و مفاهیم کلی از نظر آنان دو دسته بود:

۱. تصوّرات و مفاهیمی کلی که از روی قصد و تأمل تشکیل شده است که از تکامل ادراک حسی توسط عقل ناشی می شود و تنها بعد از چهارده سالگی کامل می شود. در اینجا نقش عقل فقط جهت دهی و تأیید ادراک حسی است.

۲. تصوّرات کلی ای که تصوّرات ذهنی صرف بوده و مادی نیست و از ادراک حسی خارج است. این دسته از تصوّرات با اساس مذهب رواقی که تنها وجود محسوس و مادی را وجود حقیقی می دانست، سازگار نیست.

این تصوّرات به طور درخشانی، آشکار و مورد اجماع عام است و ظاهراً بر تجربه مقدم است و بدین سبب که آمادگی و استعداد طبیعی برای تشکیل آنها داریم، آنها را «تصوّرات و مفاهیم بالقوه فطری» می نامیم. مفاهیم فطری را همچون اصول اقلیدس که اساس قیاس و استنتاج قرار می گرفت، می توان به عنوان مبدأ تعاریف به کار برد. علاوه بر این، فقط از راه عقل است که می توان نظام واقعیت را شناخت و کمال مطلوب وجود انسان، حقیقتاً عاقل بودن آن است.

ص: ۱۰۴

۱- شارل ورنر، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۸.

۲- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۴۴۳.

با اینکه از نظر رواقیان، شناخت و معرفت، تزلزل ناپذیر است، برای وصول به علم، مراحل چهارگانه ای را ترسیم کرده اند. این مراحل از «تصوّر» (صورت خیالی) آغاز می شود و به «علم» پایان می پذیرد. آنان تلاشی را که روح برای درک اشیا به کار می برد، با کوششی که دست برای گرفتن، دست باز، دست نیمه بسته، و دست بسته و فشرده شده با دست دیگر انجام می دهد، مقایسه می کردند و می گفتند: فقط در حالت اخیر است که عمل گرفتن به طور کامل انجام گرفته است. این مثال، از سوی زنون، بنیانگذار فلسفه رواقی، ذکر شده و در آن، مراحل رسیدن به «یقین» گنجانده شده است:

زنون دست گشوده خود را با انگشتان کشیده نشان می داد و می گفت: «تصوّر، چنین است».

پس انگشتان را اندکی خم می کرد و می گفت: «ایقاع نسبت، چنین است».

پس مشت فرو بسته خود را نشان می داد و می گفت: «ادراک، چنین است».

سرانجام، مشت دست خود را که بسته بود، در دست چپ می فشرد و می گفت: «علم که جز به حکیم تعلق ندارد، چنین است».^(۱)

چنانچه مکانیسم معرفت در فلسفه رواقی را بررسی کنیم، مطابقت آن با این مثال زنون مشهود است؛ بدین صورت که معرفت از صورت خیالی یا تصوّر آغاز می شود و صورت خیالی، ارتسام شیء واقعی در نفس است که در اثر برخورد و فعل و انفعال شیء مادی و نفس حاصل می شود و این، به مثابه نخستین حکم درباره اشیا است که به نفس عرضه می شود و همان گونه که از مثال مشهود است، در این مرحله، چیزی اخذ نمی شود.

در مرحله بعد، نفس ماطی یک فرایند کاملاً ارادی به ایقاع نسبت درباره این صورت خیالی می پردازد؛ یعنی نفس به طور ارادی به قبول یا رد آنها می پردازد. این مرحله، مرحله دوم معرفت است که زنون آن را به مشت بسته، اما نه چندان محکم تشبیه می کند و مقصودش تصدیقی است که در نفس برای پاسخ گویی به تأثیر خارجی پدید می آید و به اراده تعلق دارد.

مرحله ایقاع نسبت، مقدمه ای است که نفس را برای ادراک آماده می سازد. ایقاع نسبت

ص: ۱۰۵

از دو حال خارج نیست؛ اگر نادرست انجام گیرد، نفس در خطاست و ظنّ غلط دارد و اگر درست انجام گیرد، فهم یا ادراک نسبت به شیء که متعلق تصوّر است، حاصل می آید. این مرحله، مرحله سوم معرفت است که زنون آن را به مشت تمام بسته تشبیه می کند. این مرحله، همان مفهوم محوری معرفت شناسی رواقی است که از آن به «تصوّر محیط» یا «شهود» یا «تصوّر مفهومی»^(۱) نام برده می شود. این مفهوم محوری رواقی، شهود یا فهم است و بنا بر اشاره سکتوس امپریکوس، منتقد شکاک، برای آنان، ملاک صدق است.^(۲) تصوّر مفهومی، نخستین مرتبه یقین است و علم، چیزی جز افزایش همین یقین نیست.

آخرین و چهارمین مرحله معرفت، علم است که خاصّ حکیم است و زنون، آن را به مشت بسته ای در درون دست دیگر تشبیه می کند. در این مرحله، شیء مورد معرفت، اخذ می شود.

علم از نظر رواقیان، هیئت تألیفی دارد و آن، تنظیم «معرفت حسی» است؛ به عبارت دیگر، علم، جمع آوری ادراکات جزئی و به رشته کشیدن آنها در یک مجموعه متناسب است. این تنظیم و تأیید ادراکات، کار عقل است. علم نیز ادراک استوار و پایداری است که عقل آن را متزلزل نمی سازد.^(۳)

ملاحظه می شود که تفاوت مرحله سوم و چهارم این است که علم تنها از دیار یقین حاصل می شود و در مرحله ادراک می باشد و اگر ادراکات حکیم به گونه ای باشد که مؤید یکدیگر و متکی به یکدیگر باشد و به تأیید عقل برسد، علم حاصل می شود. عقل نیز باعث می شود که چند یقین آنی حاصل از ادراکات و جدا از یکدیگر مجتمع شود و یکدیگر را تقویت کند. علم ادراکی است که می توان بدان اطمینان یافت؛ زیرا تام و جامع است و این، بدان معناست که بگوییم علم، دارای هیئت تألیفی است یا خود، ادراک عقلی است.^(۴)

معیار حقیقت

از مسائلی که در حوزه های فلسفی، خصوصاً بعد از ارسطو، اعم از آکادمی، پورنی، رواقی

ص: ۱۰۶

۱- Katalopsis.

۲- دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۲۳.

۳- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۱، ص ۵۳.

۴- همان.

و اپیکوری، بیشتر مورد بحث قرار گرفت، «معیار حقیقت» است؛ یعنی نشانی و علامتی که بتوان با آن، میان حقیقت و خطا فرق گذاشت.

این مسئله در فلسفه رواقی از اهمیت بسیاری برخوردار بود و کشمکشها و جدالهای فراوانی را میان شکاکان و فلاسفه آکادمی با فیلسوفان مکتب رواقی برانگیخت. البته این جدالها و انتقادهای سبب اصلاحاتی در باب معیار حقیقت از سوی فلاسفه متأخر رواقی شد. در حقیقت، ادعاهای رواقی درباره معیار تا اندازه ای، علت و تا اندازه ای، معلول انتقادهای شکاکان است.^(۱)

روایان تصوّرات مفهوم را معیار و ملاک حقیقت می پنداشتند. همان گونه که اشاره شد، آنها معتقد بودند بر اثر تلاقی شیء خارجی با نفس (روح) نقش و اثری از آن شیء در روح می افتد. اگر این صورت جزئی خیالی حاصل شده، چنان واضح و قوی باشد که ممکن نباشد بدون اینکه از واقعی حکایت کند، این گونه واضح و قوی باشد، به این نوع نقشها ادراک یا تصوّر مفهوم می گویند که در مقابل ظن و رأی ضعیف و ناپایدار است.

اگرچه اشیا بر روح تأثیرگذار است، این تأثیرات، الزاماً اموری واقع نما نیست؛ چه اینکه تنها تأثیراتی که واضح و متمایز باشد، واقع نماست. رواقیان این نوع نقشهای واضح و قوی را «ادراکها» یا «تصوّرات مفهوم» می گفتند.

ملاک حقیقت همان تصوّرات مفهوم است؛ یعنی تصوّراتی که از شدت وضوح و قوت، چنان است که نمی توان آنها را قبول و تصدیق نکرد و به آنها اذعان نمود.^(۲)

بر این مبنا کلمه «مفهومی» حاکی از عمل تصوّر است، نه ماهیت آن؛ بدین معنا که این تصوّر قابلیت دارد که قبول حقیقی را در ذهن ما نسبت به شیء پدید آورد و ادراک آن شیء را حاصل کند، نه اینکه تصوّر، خود به خود بتواند فهم یا ادراک کند.

زنون، مؤسس حوزه رواقی، درباره تصوّر مفهومی چنین می گوید:

[تصوّر مفهومی] تصوّری مرتسم در نفس است که ناشی از شیئی خارجی است و مطابق با همین شیء می باشد؛ به طوری که اگر شیء واقعی صادر نمی شد، وجود نمی داشت. تصوّر مفهومی همان است که ادراک حقیقی را ممکن می دارد و حتی آن

ص: ۱۰۷

۱- . ترنس اروین، تاریخ فلسفه غرب ۱: تفکر در عهد باستان، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۲۲۵.

۲- . یحیی مهدوی، شکاکان یونان، ص ۸۵.

خروسیوس، جانشین او، نیز معتقد است:

تصوّر مفهوم، ناشی از شیء واقعی محسوس است و مطابق با آن شیء و دارای اعتبار واقعی است. (۲)

اما اینکه چگونه تصوّری به صورت تصوّر مفهوم مبدل می شود، محلّ سؤال است؟

رواقیان معتقد بودند شناخت یک شیء یا قبول امری با استفاده از ظواهر آن که از راه حس دریافت می شود، کافی نیست، بلکه باید این مشاهدات، تأیید و تصویب شود و به باورهای یقینی تبدیل گردد و این تأیید و تصویب (قبول) از طریق تفکر و عقل امکان دارد؛ برای مثال، فرض کنید یک دیوار قرمز پیش روی ماست. اگر بنا بر دلایلی، قبول کرده باشیم که آن دیوار سفید است و صرفاً نوری قرمز به آن می تابد، دیگر نمی توانیم باور کنیم که دیوار قرمز است و برای اینکه باور کنیم دیوار قرمز است، باید امور مورد مشاهده حسی را به وسیله تحوّل تأیید کنیم. قبول و تصویب این صورت که امری ارادی از جانب ماست، سبب می شود تا یک تأثر حسی، به صورت تصوّر مفهوم و در نتیجه، به صورت شناسایی درآید. براساس همین معیار، آنها توجه خاصی به مسئله اقتناع نفس داشتند و معتقد بودند هر یک از صدق و کذب، به درجه اقتناع نفس برمی گردد.

عبدالرحمان بدوی می گوید:

صدق و کذب همواره مربوط به احکام یا قضایاست، ولی رواقیان صدق و کذب را از احوال ذاتی نفس به شمار آورده اند. آنان به جای اینکه بگویند صدق، همان «مطابقت مضمون قضیه با موضوع خارجی» است، می گویند صدق به میزان پذیرش منوط است؛ بنابراین، قضیه ای که بر نفس وارد می شود، اگر به گونه ای بر نفس ظاهر شود که نفس آن را بپذیرد، صادق است، در غیر این صورت، کاذب است. (۳)

خلاصه اینکه به اعتقاد رواقیان، تنها تحریک خارجی و اثر گذاشتن آن در حواس، کافی نیست. این امر فقط شرط لازم است، بلکه شناسایی وقتی حاصل می شود که علاوه بر تحریک شیء خارجی در حواس، ذهن ما آن را بپذیرد.

ص: ۱۰۸

۱- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۱، ص ۵۲.

۲- . یحیی مهدوی، شکاکان یونان، ص ۸۳.

۳- . عبدالرحمان بدوی، الموسوعی الفلسفیه، ج ۱، ص ۵۳۱.

انتقادهای شکاکان، به ویژه آرسیلانوس، راجع به مرحله دوم شناسایی (یعنی مسئله قبول تصور) سبب شد تا رواقیان سده میانه، در مسئله ملاک حقیقت تجدید نظر کنند و صرف تصور مفهوم را برای ملاک یقین، کافی ندانند، بلکه آن را مشروط به این سازند که قبول و تصدیق آن با هیچ مانع و معارضی مواجه نشود.

تعالیم رواقی در دوره استادانی که در طی قرن دوم قبل از میلاد، از سال ۲۰۴ تا ۱۲۹ ق.م، پیپی جانشین خروسیوس در این حوزه شدند، تغییر پذیرفت و بدان جانب روی آورد که از شدت جزم و یقین اصحاب آن تعالیم کاسته شد. مکستس بی آنکه تصریح بیشتر کند، گفته است که رواقیان جدید، تنها تصور مفهومی را ملاک معرفت نمی شمردند و با مثالهایی نشان می دادند که چه بسا تصور مفهومی حاصل می آید، بی آنکه اعتقادی را ایجاب کند.^(۱)

نظریه رواقیان در باب کلی

مسئله کلیات و چگونگی وجود کلی در خارج، از مباحث مورد توجه بوده و دیدگاههای مختلفی درباره آن عرضه شده است.

آیا کلی در خارج وجود حقیقی دارد و در صورت وجود خارجی آن، چگونه متصور است؟ رابطه کلی و افرادش چگونه است؟ این پرسشها از مسائل مهم فلسفه است که عنایت خاصی به آنها، به ویژه در قرون وسطی، شده است.

نظریه پردازانی که در این باب سخن رانده اند، سه دسته اند:

۱. واقع گرایان: این دسته، به وجود عینی کلیات در خارج معتقدند.

۲. معناگرایان: این گروه، باور دارند که کلیات صرفاً به منزله مفاهیم در ذهن وجود دارد.

۳. نام گرایان (نومینالیستها): هر گونه وجود کلیات را انکار می کنند و آنها را فقط الفاظ می دانند.

رواقیان بر مبنای مذهب مادی خویش - که براساس آن تنها هر آنچه محسوس باشد، وجود دارد - معتقد بودند تنها فرد وجود دارد و معرفت ما، صرفاً شناسایی اشیا جزئی است. اینان، نه تنها نظریه افلاطونی کلی متعالی، بلکه نظریه ارسطو درباره کلی انضمامی را

ص: ۱۰۹

۱- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۱۶۷.

نیز رد کردند. (۱)

البته در این عقیده، مادی‌گرایی محض ایشان، قطعاً نقش تعیین‌کننده‌ای را داشته است:

هویدا است که ماده باوری... در بردارنده تمایل نام‌انگارانه مؤکدی است تا همه پدیده‌ها را بر حسب جزئی‌انگاری و زمان و مکان تفسیر کند. (۲)

بی‌گمان سخنان و تعالیم آنتیستنس کلبی، (۳) استاد زنون رواقی، نیز در ظهور این عقیده مؤثر بوده است؛ زیرا وی و پیروانش درباره مفاهیم و شناسایی، عقیده‌ای تقریباً شبیه عقیده اصحاب اصالت تسمیه در قرون وسطی داشتند و براساس این، شدیداً بر نظریه مثل انتقاد می‌کردند.

رواقیان، بی‌تردید سخنان آنتیستنس کلبی را مبنی بر اینکه او یک اسب را می‌بیند، نه فرمیست را، بازگو می‌کردند. (۴) به عقیده او [آنتیستنس] آنچه وجود واقعی دارد، فرد فرد افراد است و مفاهیم کلی، بیان‌کننده ذات و ماهیت اشیا نیست، بلکه صرفاً تعبیرکننده فکر انسان درباره اشیا است؛ زیرا آنچه ما می‌بینیم، افراد انسان و افراد اسب است، نه انسان کلی و اسب کلی. (۵)

رواقیان درباره مفهوم کلی معتقد بودند این مفهوم از اجتماع تعدادی از ادراکها و تصاویر حاصل می‌شود و حقیقتی جدای از ادراکهای منفرد ندارد؛ بدین صورت که انسان بعد از اینکه تعدادی تصورات حسیه در او جمع شد، تصویری کلی برایش حاصل می‌شود که البته چیزی غیر از مجموعه‌ای از تصورات حسیه نیست. مفهوم کلی، بیش از ارزش یک اندیشه ارزش دیگری ندارد و از نظر کلیت خود با هیچ وجود متحقی منطبق نیست. تنها افراد، افرادی که همه با یکدیگر فرق دارند، واقعی‌اند؛ از این رو، زنون می‌گفت: «مثل افلاطون وجود ندارد». (۶) معانی کلی جز احساساتی که به خودی خود و بدون قصد و تفکر

ص: ۱۱۰

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۴۴۳.

۲- جان هرمن رندل و جاستوس باکگر، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ص ۱۸۸.

۳- Antisthenes.

۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۴۴۳.

۵- یحیی مهدوی، شکاکان یونان، ص ۵۱.

۶- شارل ورنر، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، ص ۲۱۰.

ایجاد می شود، چیز دیگری نیست. (۱)

با وجود این، آنها به نوع دیگری از کلی قائل بودند که با مذهب کاملاً مادی آنها مغایرت داشت و آنها را از صف اسم گرایان مطلق خارج می کرد؛ از این رو به نوعی اصالت عقل قائل بودند؛ قائل به نوعی اصالت عقل که چندان با موضع کاملاً تجربی مذهب و قائل به اصالت تسمیه سازگار نبود؛ (۲) از این رو، معتقد بودند تصوّرات کلیه دیگری وجود دارد که صرفاً ذهنی و از هر امر حسی، خارج است و این مفاهیم کلی، پیشین و مقدّم بر تجربه است. تصوّرات و مفاهیم کلی (پیش فرضها) نیز وجود دارد که ظاهراً بر تجربه مقدّم است. (۳)

براساس این، می توان گفت که رواقیان در باب کلی، همانند بسیاری از موارد دیگر، دچار تناقض شده اند و حدّ وسط بین مکتب اسم گرایی مطلق و واقع گرایی مطلق را در پیش گرفته اند.

نتیجه گیری

مکتب رواقی به سه دوره تقسیم می شود: قدیم، میانه و امپراتوری روم. هرچه به پایان این مکتب نزدیک شویم، گرایش به تعالیم اخلاقی و تأکید بر جنبه عملی فلسفه بیشتر می شود.

رواقیان در معرفت شناسی، از اصحاب جزم و یقین به شمار می روند؛ یعنی معتقدند معرفت برای آدمی ممکن و دست یافتنی است، ولی ابزار آن، تنها حس است. آنان چون به علوم عملی اهمیت می دادند، غایت معرفت را عمل دانسته اند.

معرفت چهار مرحله دارد:

۱. مرحله صورت خیالی و حس؛

۲. مرحله تصدیق (قبول یا ردّ صورت خیالی از سوی نفس)؛

۳. مرحله بررسی خطا و صواب آن؛

۴. مرحله علم.

ص: ۱۱۱

۱- . الهه هاشمی حائری، فلسفه یونان از دیدگاهی دیگر، تهران، مشکوی، ص ۳۹۸.

۲- . فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۴۴۳.

۳- . همان.

مراد از علم، جمع آوری ادراکهای حسی و جزئی و به رشته کشیدن آن در یک مجموعه مناسب است و این، کار عقل است و اختصاص به حکیم دارد.

ملاک صدق و کذب یک معرفت، مطابقت مضمون آن با موضوع خارجی و نیز اقتناع نفس به آن است.

روایان درباره کلی، براساس مبنای مادی گری، وجود کلیات را به تمام معنا انکار می کردند و آنها را تنها الفاظ می دانستند، ولی در عین حال، به یک نوع کلی که تنها در ذهن وجود دارد، معتقد بودند و این، تناقضی است که در کلام آنها به چشم می خورد.

ص: ۱۱۲

تحوّلی که در اندیشه و تفکر فلسفی غرب با دکارت آغاز شد، و با انقلاب کوپرنیکی کانت (۱) به اوج رسید، محور فلسفه را از «وجود» و «هستی‌شناسی» به «شناخت» و «معرفت‌شناسی» دگرگون کرد. از آن پس، روز به روز بر اهمیت مسائل معرفت‌شناسی افزوده شد و به مباحث آن بیشتر توجه گردید؛ به عبارت دیگر، با پدید آمدن دگردیسی پس از رنسانس در فکر و اندیشه غرب، متافیزیک مَدْرَسی و کلاسیک که بر محور و مدار وجود و هستی استوار شده بود، در فضای اومانیستی جدید، جای خود را به فاعل‌شناسی و مباحث معرفت‌شناسی داد؛ بدین ترتیب، وجود و امور عامّه، اهمیت خود را از دست داد و به محاق فراموشی نزدیک شد. در این فضا که تبیین مکانیکی و ریاضی‌گونه جهان، رویکرد غالب را تشکیل می‌داد، علت فاعلی و غائی یا مبدأ و معاد کمرنگ شد و چرایی در اشیای معقول واقع گشت.

حاکمیت نگرشهای علمی بر فلسفه و به تعبیری دیگر، علمی شدن فلسفه، از یک سو،

زمینه پیدایی فلسفه های مضاف را فراهم ساخت و از سوی دیگر، ذهن و قوای ادراکی انسان، باز تعریف شد و بسترهای پیدایی معرفت شناسی را پدید آورد.

در چنین وضعیتی، اندیشه های افلاطون، ارسطو و دیگران با رویکردهای معرفت شناسانه مطالعه گردید و هر روز گستره این دانش فزونی یافت. در این میان، مطالعه و بررسی دیدگاههای معرفت شناسانه فلوطین (۱) - که یکی از مؤثرترین فیلسوفان باستان بر فلسفه اسلامی است، به گونه ای که فلسفه نوافلاطونی، پایه و اساس فلسفه اسلامی به شمار رفته است - ممکن است پیش درآمد و مدخلی بر بررسی اندیشه های معرفت شناختی فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن سینا، فارابی، سهروردی و ملاصدرا، به شمار آید.

از آنجا که این جستار، نخستین پژوهشی است که دیدگاههای معرفت شناختی فلوطین را مورد مطالعه قرار می دهد و به نوعی سرآغاز آن به شمار می رود، تلاش می شود با غور و جست و جو در آثار فلوطین، آرا و دیدگاههای معرفتی وی استخراج شود و هندسه معرفت شناسی او ترسیم گردد.

در بخش نخست، کلیاتی درباره فلسفه فلوطین و جایگاه وی در سنت فلسفی و مسائل آن مطرح می کنیم و در بخش دوم، آرای معرفت شناختی فلوطین را تحلیل و بررسی می کنیم.

جایگاه فلسفی فلوطین

تقریباً اکثر محققان از فلوطین، به بزرگی یاد کرده و بسیاری، او را آخرین فیلسوف بزرگی شمرده اند که پس از چند قرن رکود و رخوت و انحرافی که دامنگیر فلسفه افلاطونی و ارسطویی شده بود، مجدداً فلسفه اصیل افلاطونی و ارسطویی را زنده کرد و حاکمیت فرد را به عنوان ابزار فلسفه و کلید حقیقت، مستقر گردانید (۲). این بازسازی و احیا و مبارزه با کج فهمیها که در تفکر فلوطین نمود یافته بود، عنصر نقد و نقادی را در فلسفه وی پررنگ تر ساخته است تا حدی که اغلاق و پیچیدگی آثارش را در پی داشته است.

راسل در تاریخ فلسفه از فلوطین به «آخرین فرد فلاسفه بزرگ عهد قدیم» یاد کرده (۳) و

ص: ۱۱۴

۱- Plotinus.

۲- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱.

۳- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۴۰۸.

به نقل از اسقف اینگک (۱) آورده است: «در وجود او [فلوطین] افلاطون بار دیگر زندگی کرده» (۲).

مؤلف کتاب در آمدی بر فلسفه افلوپین، فلوطین را از بزرگ ترین فیلسوفان غرب و فلسفه اش را از مهم ترین مکتبهای فلسفی برشمرده است. (۳) محقق دیگری، نیز با تعبیر «از برجسته ترین فیلسوفان عهد قدیم» از او یاد کرده است. (۴)

فلوطین و مکتب او که محققان اروپایی در اواسط قرن نوزدهم، عنوان «نوافلاطونی» را به آن دادند، (۵) از منظر تاریخی نیز حائز اهمیت است؛ چرا که وی، حلقه واسط و به تعبیر راسل، انجام فلاسفه یونانی و آغاز کیش مسیحی (۶) و یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الهیات کاتولیکی به شمار می رود. (۷)

تأثیر فلوطین بر فیلسوفان مسلمان و فلسفه اسلامی نیز شایان توجه است که در بحثهای بعدی، به آن خواهیم پرداخت.

حال، در پاسخ این سؤال که آیا فلوطین صاحب مکتب و نظامی خاص است یا اینکه صرفاً شارح اندیشه های پیشینیان، به ویژه افلاطون، است، می توان گفت، تقریباً همه محققان و مورخان، وی را صاحب مکتب می دانند و جایگاهی فراتر از شارحیت برایش قائل اند؛ هرچند فلوطین، خود، گفته است:

دیدگاههایی که ما خود بیان کرده ایم، چیز تازه ای نیست، بلکه مدتها پیش از این، هرچند نه بدین روشنی و صراحت، به میان آورده شده بود و سخنان کنونی ما تنها تفسیر آن دیدگاههای قدیم است. (۸)

ص: ۱۱۵

۱- .Inge

۲- . همان، ص ۴۰۹.

۳- . نصرالله پورجوادی، در آمدی به فلسفه افلوپین، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸، ص ۵.

۴- . مسعود امید، «عالم واسطه در گذر اندیشه»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۳۴، ص ۱۱۲؛ نیز ر.ک: فلوطین، اثولوجیا، ترجمه ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۸، ص ۸ (مقدمه).

۵- . نصرالله پورجوادی، در آمدی به فلسفه افلوپین، ص ۱۰.

۶- . برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۴۲۶.

۷- . همان، ص ۴۰۹.

۸- . فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۷۲.

بر همین اساس، مترجم دوره آثار فلوطین، در مقدمه ترجمه اش می گوید:

فیلسوفان نوافلاطونی، اعم از فلوطین و دیگران، خود را بنیانگذار فلسفه ای تازه نمی دانند، بلکه بر آن اند که افلاطون را از کجیها و تحریفهایی که در آن راه یافته است، بپیرایند و آن را چنان که به راستی هست، بر پویندگان راه فلسفه بنمایند... . فیلسوفان نوافلاطونی نظام فلسفی خاصی را به وجود آوردند که گرچه به ظاهر با فلسفه افلاطون شباهت و بستگی دارد، ولی از حیث معنا و مقصد، به کلی غیر از آن است.^(۱)

همو در مقدمه پایدیا، فلسفه نوافلاطونی را یکی از دو رود عظیمی^(۲) شمرده که به موازات یکدیگر از افلاطون سرچشمه گرفته است.^(۳)

از نظر مؤلف سیر حکمت در اروپا، گرچه فلوطین از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و با این ملاحظه، از حکمای التقاطی به شمار آمده، شکی نیست که وی، مردی صاحب نظر بوده است. او از مایه طبیعی خود، دایره تحقیقات فلسفی را بسط کلی داده و حکمتی تأسیس کرده است که می توان آن را نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست.^(۴)

نصراالله پورجوادی هم بر جهان بینی و نظام مابعدالطبیعه خاص فلوطین تأکید می کند و فلسفه او را یکی از مهم ترین مکتبهای فلسفی می داند و می نویسد:

افلوطین دارای جهان بینی و نظام مابعدطبیعی خاصی است که تقریباً در همه رساله های او، بدون اینکه به طور منظم و یک جا شرح شده باشد، منظور نظر بوده است. در حقیقت، همه رساله های نه گانه، بیان تفصیلی این نظام فلسفی است.^(۵)

امیل بریه نیز اذعان دارد که فلوطین در همه مطالب با استناد به جهان بینی خاصی که همیشه مورد توجه او و مؤثر در فکر او بود، نظر داده است. وی معتقد است این جهان بینی، خاص بلوتینوس نبود و طرح اجمالی آن در آثار پژیڈنیوس قبلاً مطرح شده است،^(۶) در عین حال، همین مورخ در شرح فلسفه فلوطین بارها از مابعدالطبیعه فلوطینی و نوآوریها و

ص: ۱۱۶

۱- همان، ج ۱، ص ۲۴-۲۵.

۲- رود دیگر، فلسفه ارسطویی است.

۳- ورنریگر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱.

۴- ر.ک: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۹۳.

۵- نصراالله پورجوادی، در آمدی به فلسفه افلوطین، ص ۱۰؛ همچنین ر.ک: ص ۵.

۶- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۲۴۵.

تغییراتی که فلوطین در آرای پیشینیان صورت داده، سخن گفته است.

راسل (۱) و کاپلستون (۲) در موارد متعدّد، از نظام فلسفی خاصّ فلوطین صحبت کرده اند و در تشریح دیدگاههای وی به مثابه یک مکتب فلسفی به او نگریسته اند و از این زاویه به تبیین دیدگاههای او پرداخته اند.

غسان خالد هم در فلوطین رائد الوحدانیه که رساله دکتری وی بوده است، در این باره می نویسد:

فلوطین آرا و اندیشه های فیلسوفان پیشین را نه از موضع یک مورخ فلسفه، بلکه همچون مرشدی حکیم مورد نقد و بررسی قرار داده است؛ چرا که تمام مشکلات فکری که او به حل آن اقدام کرده، قبلاً یا به عنوان مسئله ای فلسفی و یا موضوعی دینی مورد بحث قرار گرفته است؛ بنابراین، نقش او در این باب به تألیف و ترکیب آن دیدگاهها به گونه ای جدید و نقد و بررسی آنها و در نهایت، به استخراج نتایج تازه ای منحصر است که در بردارنده دیدگاههای ابتکاری است. (۳)

یکی دیگر از محققان، اهمیت فلوطین را هم از نظر تأسیس مکتبی جدید و هم از نظر موقعیت تاریخی مورد توجه قرار داده، می نویسد:

فلسفه فلوطین (هرچند که خود در موارد بسیاری از افلاطون شاهد آورده و خود را وامدار وی می داند) چیزی بیش از شرح و تکمیل فلسفه افلاطون است؛ چرا که می توان گفت که او در هدف نظری (توضیح نوعی وحدت وجود در عالم) و هدف عملی (اتحاد با احد) تا حدّی با افلاطون متفاوت است. بخشی از اهمیت نظام فلسفی فلوطین به دلیل موقعیت تاریخی اوست؛ زیرا وی در نقطه ای ایستاده است که محل التقای راهها و جریانات فلسفی فیلون، آرای فیثاغوریان، مذهب رواقی، مذهب ارفه ای یونانی، وحدت گرایی پارمنیدی و تأثیری از دیگر جریانات شرقی (نظیر هندی و ایرانی) بود. او با بهره وری از نقاط مثبت هر جریان (از دیدگاه خود) و با دقت و تحلیل خاصّ خود و با کل نگری ویژه اش، در ارائه نظامی یک پارچه در تبیین حقیقتی که مراد اصلی فلسفه است، تلاش کرد. (۴)

ص: ۱۱۷

- ۱- . برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، ص ۴۰۷.
- ۲- . فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۳۴۵.
- ۳- . غسان خالد، افلوطین رائد الوحدانیه، بیروت، عویدات، ۱۹۸۳ م، ص ۳۰.
- ۴- . سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمآلهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۳۹.

حال، شایسته است به برخی از تفاوت‌های اساسی افلاطون و فلوطین برای روشن شدن رویکردها و هویت نظام فکری فلوطین اشاره ای مختصر داشته باشیم.

تفاوت در هدف و غایت، از مهم ترین تفاوت‌های این دو فیلسوف است؛ بدین معنا که هدف و غایت در فلسفه افلاطون، شناختن عالم معقول برای عالم معقول نیست و عروج به آن، صرفاً برای عروج به آنجا و رهایی از این جریان و رسیدن به سعادت و رستگاری نیست، بلکه برای این است که فیلسوف پس از عروج و آشنایی با حقایق عالم معقول، دوباره به این جهان محسوس باز گردد و آن را مطابق و به تقلید از حقایق معقول، سامان بخشد تا زندگی در این جهان، ارزش زندگی کردن بیابد. اما برای فلوطین معنا و غایت فلسفه، شناختن عالم محسوس به یاری عالم معقول و اثربخشی در عالم محسوس نیست، بلکه صرفاً پاک ساختن روح از علایق دنیوی و عروج به عالم معقول و یگانه شدن با احد است. بدین منظور، فلوطین هر عملی را در جهان محسوسات حقیر می شمارد (۱) و در جهت ترک دنیا و علایق دنیوی گام برمی دارد و بر خلاف افلاطون، به سیاست و فلسفه سیاست، چندان علاقه ای نشان نمی دهد؛ (۲) به بیانی دیگر، افلاطون در پی درک حقیقت بود، اما فلوطین در پی وصول به حقیقت و اتحاد با آن (۳) افلاطون خیر و حق را اعلی مرتبه مُثُل و رأس معقولات می دانست و فلوطین، احد را برتر از آنها می شمرد. (۴)

تأثیر فلوطین در اندیشه و تفکر غرب

از آنجا که فلسفه فلوطین بیشتر رنگ عرفانی دارد و دغدغه او، حلّ دو مسئله اساسی، یعنی دین و فلسفه است و می خواست ثابت کند که فلسفه عقلی دارای ارزش دینی نیز هست، (۵) تفکر وی تأثیر زیادی در مسیحیت داشته است؛ به گونه ای که راسل، وی را یکی از عوامل

ص: ۱۱۸

- ۱- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۲۵-۲۷.
- ۲- نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلوطنین، ص ۶.
- ۳- سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، ص ۱۴، پاورقی.
- ۴- ر.ک: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۷.
- ۵- حنا الفاخوری و خلیل الجزّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۸۴ - ۸۵.

مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الهیات کاتولیکی دانسته است. (۱) ملکیان نیز مدعی شده به نظر عموم تاریخ نویسان، بسیاری از متفکران مسیحی، از جمله اگوستین، (۲) از فلوطین تأثیر پذیرفته اند. (۳)

به هر حال، نفوذ فلوطین در قرون وسطی و رنسانس و تأثیرش بر برخی فلاسفه جدید غرب آشکار است. (۴) فلسفه فلوطین که با ظهور خود، مکاتب دیگر را از صحنه خارج کرد و یکه تاز میدان شد، تأثیر زیادی در مسیحیت گذاشت، به حدی که در اوایل قرن ششم میلادی، دیونوسیوس (۵) تلاش کرد مسیحیت را با فلسفه فلوطین جمع کند؛ از این رو، در صدد برآمد تا تثلیث مسیحیت و کیفیت خلقت را با دیدگاههای فلوطین تفسیر کند. عقاید دیونوسیوس بر متفکران قرون وسطی تأثیر زیادی گذاشت و آرای او توسط جان اسکاتس، (۶) فیلسوف ایرلندی، به فیلسوفان بعدی انتقال یافت؛ به گونه ای که توماس آکوئیناس (۷) در آثار خود از او نقل کرده است. در قرن پانزدهم، فلسفه فلوطین از راه ترجمه و چاپ رسائل نه گانه احیا شد و مطالعه و تحقیق در آثار وی تا عصر حاضر ادامه دارد. (۸)

فلوطین و فلسفه اسلامی

زمانی که مسلمانان در قرن دوم و سوم هجری به طور جدی، نهضت ترجمه را آغاز کردند، حدود چهارده قرن از عصر افلاطون و ارسطو می گذشت. تا این زمان، جریان تفکر فلسفی یونان، فراز و فرودهای بسیاری را به خود دیده و مکتبها و نظامهای فلسفی متعددی را در دامان خود پرورانده بود. از سوی دیگر، کانونهای فلسفه نیز در عصر هلینیزم، آکادمی و

ص: ۱۱۹

۱- . برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۴۰۹.

۲- . Augustine.

۳- . مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۶۷.

۴- . فلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، ص ۸ (مقدمه)؛ نیز ر.ک: نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه

افلوطین، ص ۹۵؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۵۳۵.

۵- . Dionysius.

۶- . John Scotus.

۷- . Thomas Aquinas.

۸- . نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلوطین، ص ۹۴-۹۸.

لوکیون آتن را در نوردیده و در شهرهای رم و اسکندریه استقرار یافته بود.

با ظهور فلوطین در اسکندریه و سپس استقرار او در رم و تلاشی که وی به منظور تنقیح، تفسیر و بازسازی اندیشه‌ها و آثار آباء فلسفی یونان، چون افلاطون، ارسطو، پارمنیدس و... به انجام رسانید، مکتبهای فلسفی دیگر را متأثر ساخت و باعث شد که آنها یا میدان را خالی کنند و یا در سایه نفوذ و سیطره آن، به حیات خود ادامه دهند.^(۱) این تسلط و استیلا موجب شد تا فلسفه یونان، پس از وی، رنگ نوافلاطونی (یا فلوطینی) به خود گیرد و در گستره وسیع هلنیسم حوزه‌های متعدّد نوافلاطونی پدید آید؛ همچون حوزه‌های سوری، برگامون، آتنی، اسکندرانی و نوافلاطونیان غرب لاتینی.^(۲)

با ظهور اسلام و گسترش قلمرو اسلامی و فتح شهرهایی چون اسکندریه و نیز در اثر خیزش علمی در این قلمرو، در عالم اسلامی نگاهها به سوی میراث مکتوب دیگر تمدنها و اقوام متوجه گشت. چون در این دوران، نظام نوافلاطونی و نوافلاطونیان، پرچمدار فلسفه یونانی بودند، این نظام، به ویژه حوزه اسکندرانی (حوزه‌ای که به گفته کاپلستون، به دلیل رابطه اش با مسیحیت به تدریج خصیصه مرئی شرک آلود خود را از دست داده و تبدیل به یک نظام فلسفی خنثی شده بود)^(۳) در فلسفه و سایر جریانهای فکری اسلامی تأثیر زیادی گذاشت. ابراهیم مدکور در این باره می‌گوید:

اگر فلاسفه اسلام، ارسطو را فقط از خلال کتابهای او یا کتابهای مکتب مشاء شناخته بودند، به طور قطع، میراثی که برای ما می‌شناختند، غیر از این بود که اکنون هست، اما مدرسه اسکندریه، میان آنها و معلّم اوّل فاصله شد و تأثیر بسیاری در افکار آنان بر جای نهاد.^(۴)

از این رو، برخی بر این باورند که فلسفه اسلامی، مبانی خود را بر فلسفه فلوطین قرار داد^(۵) و برخی دیگر معتقدند فلسفه مشائی (اسلامی) ترکیبی از فلسفه ارسطو، افکار شارحان

ص: ۱۲۰

۱- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۲۲.

۲- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۵۴۷ - ۵۵۸.

۳- همان، ص ۵۵۴.

۴- حنا الفاخوری و خلیل الجبّز، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۳۳۰.

۵- همان، ص ۸۵.

اسکندرانی و فلسفه نوافلاطونیان، به ویژه فلوطین است. (۱) علت این تأثیر شگرف چیست و دامنه آن تا کجاست؟ از چه زمانی آغاز شده و تا چه عصری تداوم یافته است؟ آیا این تأثیر به پای تأثیر ارسطو در فلسفه مشائی می رسد یا نه؟ و... .

ظاهراً فلسفه نوافلاطونی از قرنهای دوم و سوم [هجری] به بعد، در میان متفکران اسلامی رواج یافت. جهیمیه و معتزله نخستین کسانی اند که از این فلسفه متأثر شدند. (۲) مسلمانان نه تنها بخشهایی از کتاب فلوطین را در دست داشتند، بلکه با آثار نوافلاطونیان دیگر، خصوصاً فرفورئوس و پروکلوس (۳) نیز آشنا بودند. (۴) در این میان، فلاسفه مسلمان بیش از متکلمان و احتمالاً صوفیه، از آثار نوافلاطونیان بهره مند شدند و از آنان تأثیر قرار پذیرفتند. (۵)

مهم ترین اثری که منشأ نفوذ و گسترش فلسفه نوافلاطونی، به ویژه فلوطین، در میان فیلسوفان اسلامی گردید، اثولوجیا بود. این کتاب که گزیده و منتخب آثار وی با روایت و تفسیر فرفورئوس صوری (شاگرد فلوطین) است، نخستین بار در قرن دوم هجری از زبان سریانی به قلم عبدالملیح بن ناعمه حمصی (حدود ۲۲۰ ه. ق.) و با انتساب آن به ارسطو با عنوان اثولوجیا به عربی ترجمه شد. (۶) چنان که در مقدمه این کتاب آمده است، این اثر پس از ترجمه، توسط یعقوب کنندی معروف به فیلسوف عرب، برای احمد بن معتظم (۲۱۸-۲۸۲ ه. ق.) اصلاح و ویراستاری شده است. (۷)

اثولوجیا از همان آغاز، مورد توجه فیلسوفان اسلامی و صاحب نظران قرار گرفت و در روند تفکر و اندیشه اسلامی، اعم از عرفان و فلسفه، جایگاهی ممتاز یافت و به یکی از برجسته ترین و تأثیرگذارترین ترجمه های فلسفی مبدل گشت (۸) و به تعبیر ماجد فخری، تأثیر

ص: ۱۲۱

-
- ۱- سیدحسین نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱، ص ۳۹.
 - ۲- نصرالله پورجوادی، در آمدی به فلسفه افلوطین، ص ۱۰۵.
 - ۳- Proclus.
 - ۴- همان، ص ۱۰۴.
 - ۵- همان، ص ۱۰۶.
 - ۶- سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتهلین، ص ۱۷.
 - ۷- فلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، ص ۲.
 - ۸- شرف الدین خراسانی، «اثولوجیا»، دائری المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوری، تهران، مرکز دائری المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۷۹.

آن در اندیشه اسلامی از همه قاطع تر بود. (۱) ویراستار آن، یعنی کندی، شرحی بر آن نگاشت. فارابی نیز در نوشته هایش به آن استناد کرد و یکی از پایه های کتاب الجمع بین رأی الحکیمین خود را در زمینه استناد به آثار ارسطو بر آن قرار داد.

پس از وی، ابن سینا هم تعلیقاتی بر اثولوجیا نوشت که بخشی از کتاب الانصاف او را تشکیل می داد. بخشی از این تعلیقات که موجود است، هم اکنون به چاپ رسیده است. (۲) وی در نامه اش به ابوجعفر، محمد بن حسین بن مرزبان کیا، نوشته است که در کتاب الانصاف، همه موارد مشکل فلسفی را تا پایان اثولوجیا با وجود همه اعتراضهایی که به آن می شود، توضیح و شرح داده است. (۳)

این روند، از سوی اخوان الصفا نیز ادامه یافت. اینان از جمله کسانی بودند که آرای نوافلاطونیان را در جهان اسلام اشاعه دادند و در این راه، چنان کوشیدند که نویسندگان غربی، از آنان به «نوافلاطونیان مسلمان» یاد می کنند. (۴)

شیخ اشراق نیز متأثر از این کتاب بوده و از آن در حکمت اشراق الهام گرفته است.

در میان متأخران نیز صدرالمتألهین، بیش از همه به این کتاب توجه داشته است؛ به طوری که استاد آشتیانی بر این باور است که ملاصدرا نخستین کسی است که حق این اثر را ادا کرده و به عمق معانی آن رسیده است. پس از وی نیز شاگردش، قاضی سعید قمی، تعلیقاتی بر چهار میمر نخست آن نوشت که با تصحیح استاد آشتیانی به چاپ رسیده است. (۵) بنابراین، میزان تأثیر اثولوجیا بر اندیشه اسلامی و تأثیر فیلسوفان مسلمان از فلوطین روشن می شود. این تأثیر به گونه ای است که یکی از محققان، آن را کمتر از تأثیر ارسطو بر اندیشه اسلامی و فیلسوفان مسلمان ندانسته است. (۶)

ص: ۱۲۲

۱- . ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه گروه مترجمان، زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، ص ۳۶.

۲- . ر. ک: شرف الدین خراسانی، «اثولوجیا»، دائری المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶؛ نصرالله پورجوادی، در آمدی به فلسفه افلوطین، ص ۱۰۶-۱۰۹؛ سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، ص ۱۷-۱۹؛ حنا الفاخوری و خلیل الجز، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۳۳۷.

۳- . شرف الدین خراسانی، «اثولوجیا»، دائری المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۸۳.

۴- . نصرالله پورجوادی، در آمدی به فلسفه افلوطین، ص ۱۰۷.

۵- . همان، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۶- . فلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، ص ۸.

ماجد فخری نیز پس از بیان تأثیر قاطع تراثولوجیا بر اندیشه اسلامی اظهار می دارد:

در هر دو کتاب اثولوجیا و الخیر المحض، نظریه فیض یا صدور که تقریباً بنیاد تمامی اندیشه اسلامی است، به تفصیل مورد بحث واقع شده است.^(۱)

به رغم نفوذ فوق العاده اثولوجیا در فلسفه اسلامی، چندان اسمی از فلوطین در کتابهای تاریخی و فلسفی گذشتگان دیده نمی شود و ظاهراً گاهی با عناوینی چون «الشیخ الیونانی» از او یاد شده است.^(۲) قفطی در تاریخ الحکماء و ابن ندیم در الفهرست، ذیل عنوان «فلوطینس» مطالب اندکی ذکر کرده اند. سجستانی در صوان الحکمه، شهرستانی در الملل و النحل و احمد بن محمد بن مسکویه در جاویدان خرد از وی با عنوان «شیخ یونانی» سخن گفته اند.^(۳)

قفطی ذیل عنوان «فلوطین» آورده است:

حکیمی است از بلاد یونان. بعضی از کتابهای ارسطاطالیس را شرح کرده و مترجمان، او را از جمله شارحان شمرده اند. بعضی از تصانیف او، از لغت رومی به سریانی نقل شده و مرا معلوم نشد که چیزی از آنها به عربی نقل شده باشد.^(۴)

چنان که پیشتر آمد و از عبارت قفطی نیز استفاده می شود، هر چند اثولوجیا در تاریخ فلسفه اسلامی از جایگاه برجسته ای برخوردار است، نه تنها انتساب آن به فلوطین مطرح نیست، بلکه فیلسوفان مسلمان آن را به ارسطو منتسب می دانستند و آن را با عنوان اثولوجیا ارسطاطالیس می شناختند. کتاب نیز چنین آغاز می شود: «اثولوجیا ارسطاطالیس نقله إلی العربی عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمی الحمصی...».^(۵) یا در آغاز میمر نخست آمده است: «المیمر الأول من کتاب ارسطاطالیس الفیلسوف المسمی بالیونانی «اثولوجیا» و هو قول علی الربوبی، تفسیر فرفوروس الصوری و نقله إلی العربی...».^(۶)

با این حال، نباید استقبال و تأثر فیلسوفان مسلمان را از آن، تنها به دلیل انتسابش به ارسطو پنداشت، بلکه به نظر می رسد بیش از آن، قابلیت سازگاری محتوای کتاب با عقاید

ص: ۱۲۳

-
- ۱- . ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه گروه مترجمان، ص ۳۷.
 - ۲- . فلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، ص ۸-۹.
 - ۳- . نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلوطین، ص ۹۸-۹۹.
 - ۴- . قفطی، تاریخ الحکماء، ترجمه قرن یازدهم هجری، به کوشش بهمن دارائی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱، ص ۳۵۵.
 - ۵- . فلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، ص ۲.
 - ۶- . همان، ص ۳.

دینی آنان در این امر دخیل بوده است.^(۱) شاهد این مدعا این است که تأثیر آن در فلسفه اسلامی، بیش از آثاری است که انتسابشان به ارسطو مسلم است.^(۲)

سرگذشت انتساب این کتاب به ارسطو و سپس به فلوطین که با تلاش محققان غربی در قرن نوزدهم میلادی آشکار گشت، شنیدنی و جالب توجه است. هرچند پیش از آنان ذهن نقّاد و ژرف نگر ابن سینا نخستین جرقه تردید را نسبت به صحّت انتساب اثولوجیا به ارسطو زده بود،^(۳) اما در قرن نوزدهم میلادی با تحقیقات هاربریکر^(۴) در سال ۱۸۵۰ م. مشخص شد که عنوان «شیخ یونانی» که در کتابهایی چون ملل و نحل و امثال آن ذکر شده است، همان فلوطین است. سه دهه بعد، والنّین روزه^(۵) دریافت که اثولوجیا گزیده هایی از نه گانه های فلوطین است.^(۶) دکتر شرف الدین خراسانی در مقاله ای با عنوان «اثولوجیا» به طور عمیق و فشرده، روند تحقیقات محققان غربی و نتایج آن را در این باره بررسی کرده است.^(۷)

حال، چند سؤال مطرح است: سازگاری فلوطین با فلسفه اسلامی از چه روست؟ خطوط کلی تفکر فلسفی وی چیست؟ در یک نگاه بیرونی به تفکر فلوطین، چه ویژگیهایی را می توان برای آن برشمرد؟ فلوطین چه هدفی را در نظام فلسفی خویش دنبال می کند و ساختاری را که وی برای دست یابی به آن پی می گیرد، چیست؟ و... اکنون پاسخ به پرسشهای فوق را پی می گیریم.

خطوط کلی فلسفه فلوطین

اشاره

در این قسمت، علل فاعلی و غایی نظام فلسفی فلوطین را بررسی می کنیم و می کوشیم تا با ارائه تصویری اجمالی و چشم اندازی کلی از نظام فکری وی، زمینه های درک بهتر و

ص: ۱۲۴

-
- ۱- سعید رحیمیان، فیض و فاعلیّت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألّهین، ص ۱۷.
 - ۲- حنا الفاخوری و خلیل الجّرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۳۳۷.
 - ۳- سعید رحیمیان، فیض و فاعلیّت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألّهین، ص ۱۸؛ شرف الدین خراسانی، «اثولوجیا»، دائری المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۸۳.
 - ۴- Haarbrucker.
 - ۵- Valentin Rose.
 - ۶- سعید رحیمیان، فیض و فاعلیّت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألّهین، ص ۱۹.
 - ۷- شرف الدین خراسانی، «اثولوجیا»، دائری المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۷۹ - ۵۸۵.

عمیق تر اندیشه‌ها و آرای او فراهم شود و تا حدی، هندسه معرفتی‌اش مشخص گردد.

فلوطين در پی چه چیز بوده است؟ آیا در پی حل مشکلات نظری انسان معاصر خویش بوده؟ یا به دنبال ایجاد یک سلوک عملی؟ نقد او بر فلاسفه پیشین چیست؟ او با فلسفه خود می‌خواسته کدام مشکل فلسفی را که اسلافش نتوانسته بودند برای آن پاسخی بیابند و یا پاسخهای ناقصی ارائه کرده بودند، حل کند؟ غایت اساسی و بنیادین فلسفه فلوطين چیست؟ مسئله محوری آن چیست؟ چرا و به چه علت، تفکر فلسفی با فلوطين، رنگ عرفانی به خود می‌گیرد و جهت‌گیری کلی آن از فیزیک به متافیزیک تغییر می‌یابد؟ دکتر لطفی در مقدمه دوره آثار فلوطين به این دگردیسی فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید:

فلسفه یونانی که با تالس، (۱) آغاز و با پارمنیدس، افلاطون و ارسطو به اوج و با رواقیان و اپیکوریان، قوس نزولی خود را می‌پیماید، فلسفه وجود این جهان محسوس است و روی در این جهان دارد و این وجود در نظرش امری مقدس و الهی است؛ از این رو، آرزوی بازگشت به جهانی دیگر در این فلسفه جایی ندارد، اما فلسفه‌های پس از آن، یعنی فیثاغوری جدید، نوافلاطونی، گنوسی و... از نوعی دیگرند و اگر نتوان گفت منکر وجود و طبیعت اند، لاقلاً این وجود و این جهان ما را به چشم حقارت می‌نگرند و از آن می‌گریزند و هدف اصلیشان یگانه شدن با احدیت است؛ با این تفاوت که برخی از این مکتبها گریز مطلق را توصیه می‌کنند و برخی مانند نوافلاطونیه‌ها در جهان طبیعت، خیر و زیبایی می‌بینند؛ مثلاً فلوطين این جهان را به صفت زیبایی می‌ستاد و آن را تصویر جهان معقول می‌داند. نهایت این خیر و زیبایی را از این امر می‌داند که این جهان بر اثر فیضان از احد، لباس وجود یافته و نردبانی است برای عروج روحانی به آن. (۲)

باید توجه داشت که هرچند در تفکر فلوطين در مقایسه با اسلافش چون افلاطون و ارسطو، نوعی کم‌توجهی به جهان محسوس و مادی دیده می‌شود و جهان معقول و ماورای آن یعنی احد، از اصالت و اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌گردد، همین تفکر در مقایسه با معاصران، چنان که اشاره شد، از اعتدال بیشتری بهره‌مند است و نزدیک‌ترین تفکر به اسلاف وی به شمار می‌رود؛ از این رو، به دلیل همین توجه شدید به جهان معقول و ماورای وجود، یعنی احد، برخی چون یاسپرس، فلوطين را منحصراً فیلسوف ماورای طبیعی به

ص: ۱۲۵

۱- .Thales

۲- . فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۱-۲۳.

معنای واقعی کلمه دانسته اند. وی می گوید:

فلوطين از توجه علمی به جهان دولت دست برداشته است. جریان امور که از واحد سرچشمه می گیرد و به واحد بازمی گردد، فارغ از تاریخ است و حضور ابدی دارد و اندیشیدن درباره این جریان، روحی را که می خواهد از راه این اندیشیدن به یقین برسد، به عروج برمی انگیزد.^(۱)

امیل بریه نیز طریقه نوافلاطونی را طریقه ای برای وصول به وجود معقول، علم به هیئت بنای این وجود و وصف این هیئت می داند و معتقد است در این تفکر، توجه به وجود معقول، نه به منظور تبیین عالم محسوس (زیرا در نظر فلوطين، موجود معقول، جهان را نمی شناسد و رو به سوی آن نمی کند) بلکه به قصد آن است که انسان از مرحله ای که معرفت و سعادت در آن امکان ناپذیر است، به مرتبه ای مرور کند که این دو در آن ممکن باشد و چون محسوس، تصویری از معقول است، باعث می شود که بتوان از یکی به دیگری مرور کرد.^(۲)

راسل نیز با عنایت به همین ویژگی می گوید:

فلسفه فلوطين این عیب را دارد که انسان را تشویق می کند که به جای مشاهده بیرونی به مکاشفه درونی پردازد.^(۳)

همین توجه اصیل و شدید به متافیزیک (احد) و جهان معقول و کاسته شدن وزن جهان محسوس و در سایه قرار گرفتن آن سبب شده است که از یک سو، چتر عرفان بر سراسر تفکر فلوطين سایه افکند و سراسر آموزه هایش صبغه عرفانی به خود گیرد و از سوی دیگر، غایت و روش فلسفی وی را متأثر سازد؛ به گونه ای که غایت فلسفه از نظر وی، چیزی جز رستگاری از راه بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین نیست. البته این بازگشت، خود یک سیر و سلوک عرفانی است و به همین سبب نیز گاهی فلوطين را عارف و حتی «پدر عرفان غربی» خوانده و گفته اند، او فیلسوف به معنای متداول آن نیست و روش فلسفی وی، بر نوعی از سیر و سلوک عرفانی مبتنی است.^(۴) غسان خالد به نقل از فرفور یوس، بر غایت

ص: ۱۲۶

۱- . کارل یاسپرس، فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷.

۲- . امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۲۴۳.

۳- . برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۴۲۵.

۴- . نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلوطين، ص ۱۳.

وحدت و بازگشت به مبدأ نخستین از طریق معرفت تأکید می کند و می نویسد:

هنگامی که فلوطین از اهمیت شناخت انسان به ذات خودش، سخن می گوید، بدین سبب است که آن را راهی برای فهم جوهر انسانی به عنوان عالم صغیر می داند. او این شناخت درونی را نیز فی حد ذاته، غایت نمی شمارد، بلکه آن را مرحله و روشی ضروری برای تأمیل و دست یابی به اتحاد با نفس و سپس با خدا می داند؛ به گونه ای که از خود بی خود شود و با خود، هستی و خدا یگانه شود.^(۱)

در پرتو همین وحدت گرایی است که به نظر غسان خالد، مهم ترین محور فلسفی و مسئله ای که فلوطین در پی حل آن بوده است، چگونگی پیوند وحدت و کثرت است. وی در این باره می نویسد:

لکن هدف وحدت گرایانه فلوطین از گرایش او به آرامش ایمانی یا صرف تمایل وی به رهایی روحی استنتاج نشده است، بلکه از خواست او به خلاصی از امر دیگری که فلسفی روش و عقل برانگیز است، ناشی شده است؛ یعنی گشودن گره وحدت و کثرتی که وی آن را از یونان به ارث برده است.^(۲)

با توجه به آنچه اشاره شد، می توان خطوط کلی و ویژگیهای زیر را برای تفکر فلسفه فلوطین برشمرد:

الف) نقادی از اسلاف و معاصران؛

ب) هویت و چیستی فلسفه فلوطین.

الف) نقادی از اسلاف و معاصران

از ویژگیهای تفکر فلوطین، نقادی وی از دیدگاههای پیشینیان و جریانهای معاصر خویش است. این ویژگی، علاوه بر اینکه شاهدی بر تأسیس نظامی فلسفی از سوی وی به شمار می رود، سبب دشواری فهم آرا و آثار فلوطین گشته و پیچیدگی فلسفه وی را موجب شده است؛ از این رو، پیش شرط درک عمیق و جامع دیدگاههای فلوطین، احاطه بر آرا و اندیشه های پیشینیان است تا بتوان اشارات و نقدهای وی را به درستی دریافت و نفی و اثبات او را درک کرد؛ چنان که امیل بریه به این ضرورت اشاره کرده، می گوید:

برای اینکه این نظریه (دیدگاه فلوطین درباره نفس) و حدود و شمول آن را بازایبیم،

ص: ۱۲۷

۱- . غسان خالد، فلوطین رائد الوجدانیه، ص ۳۷.

۲- . همان، ص ۳۳.

مانند خود بلوتینوس باید پیوسته رأی ارسطو را درباره نفس با آرای افلاطونیان و رواقیان در این باره مقابل سازیم.^(۱)

این نقادی فلوطین، هم نسبت به دیدگاهها و هم نسبت به روش فلسفی مکاتب و جریانهای فکری بوده است. فلوطین از یک سو، جریانهای معاصر خویش را منحرف می دانست؛ چون در پی دست یابی به حقیقت، ره افسانه زده اند و تعالیم و آموزه های فیلسوفان بزرگ، چون افلاطون و ارسطو را با ظنّ خود، وارونه تفسیر کرده اند. از سوی دیگر، چالشهایی را فراروی خود می دید که حل نشده باقی مانده بود. از این رو، به شدّت با سه عقیده معروف زمان خود، یعنی مادّیت، شکاکیت و ثنویت گنوشیکی مبارزه کرد.^(۲)

فلوطین در جاهای مختلفی از «نه گانه ها» (انثادها)، از چگونگی مواجهه و برخورد مکاتب فلسفی عصر خویش با آرای فیلسوفان بزرگ انتقاد کرده و آن را نادرست شمرده است. در رساله نهم از انثاد دوم که به رد و نقد نحله گنوسی اختصاص دارد، می گوید:

بهتر آن بود که به جای بدنام کردن فیلسوفان بزرگ از سر حسن نیت، تعالیم آنان را درباره مرگ ناپذیری روح، جهان معقول، خدای نخستین، تکلیف روح به گریز از دلبستگی به تن، جدایی روح از تن و گریز از جهان «شدن» به جهان «بودن» می پذیرفتند و معنای حقیقی آنها را درمی یافتند. اگر در پاره ای موارد با آن نظرها موافق نیستند، در خور سرزنش نیستند، ولی نمی بایست برای ترویج عقاید خود و پذیراندن آنها به شنوندگان، فیلسوفان یونانی را استهزا کنند یا در بدنام ساختن آنان بکوشند، بلکه بایستی سعی می کردند درستی آن قسمت از دیدگاههای خود را که مخالف عقاید فیلسوفان دیگر است، از طریق علمی و با توسل به استدلال معقول ثابت کنند و در این کار، تنها حقیقت را در نظر می داشتند و به ستایش عامه اعتنا نمی کردند و سخن را به نکوهش گذشتگانی که بهترین نقّادان به دقت نظرشان گواهی داده اند، نمی آلودند...؛ چون در مطالبی که این کسان از فیلسوفان گذشته گرفته اند، دقت می کنیم، می بینیم اضافاتی که به هیچ روی با آن موافق نیست به آنها افزوده اند.^(۳)

همان گونه که از جملات بالا پیداست، فلوطین از چگونگی مواجهه و برخورد مکتبهای عصر خود، به ویژه نحله گنوسی، با آرای فیلسوفانی چون افلاطون انتقاد می کند و تفسیرها

ص: ۱۲۸

۱- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۲۵۳.

۲- فلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، ص ۶.

۳- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۲۶۴.

و برداشت‌هایشان را نادرست می‌شمارد و در پی آن است که گرد و غبار چند قرن کج فهمی و برداشت‌های نادرست شارحان و مفسران را از دامن آرا و اندیشه‌های افلاطون و دیگر بزرگان فلسفه بزدايد و تفسیری معقول و اصیل از آنها ارائه دهد و در واپسین روزهای عصر فلسفه یونان باستان، مجدداً آن را بازسازی و جلوه و جلایی دیگر بخشد.

فلوطين در جایی دیگر، با انتقاد از گنوسیان، به تبیین روش فلسفی خویش می‌پردازد و می‌گوید:

روش ما در اندیشیدن فلسفی، علاوه بر ویژگی‌های دیگر، از ویژگی سادگی بهره دارد و با طرز فکری پاک همراه است. فلسفه ما به خود مغرور نیست، بلکه در پی حیثیت و شرف حقیقی است و شجاعت را با اندیشیدن روشن و احتیاط و رعایت جوانب بهم می‌پیوندد، پس عقاید اصحاب نحله گنوسی را با همین معیارها بررسی کنید. آنان در فلسفه، روشی به کلی، مخالف روش ما در پیش گرفته‌اند. خود این امر مهم نیست، بلکه مهم این است که آن روش در شأن ما نیست. (۱)

(ب) هویت و چیستی فلسفه فلوطين

چنان که اشاره شد، از ویژگی‌های نظام فکری فلوطين، انتقادی بودن آن است. با توجه به این ویژگی، سؤال‌هایی مطرح است؛ از قبیل هویت فلسفه فلوطين چیست و آبخورهای آن کدام است؟ نسبت این فلسفه با نظام‌های فکری پیش از آن چگونه است؟ آیا فلوطين، صرفاً پیرو افلاطون است یا از فیلسوفان دیگر نیز متأثر شده است؟ و...

همان گونه که گفته شد، فلوطين فیلسوفی است فراتر از شارح بودن، بلکه نوآوری است مؤسس که نظام فکری خاصی را پدید آورد و با ارائه اصول و قواعد ابتکاری، روشها و افق‌های تازه‌ای را فراروی مسائل و موضوعات فلسفی قرار داد و پاره‌ای از مشکلات لاینحل را به گونه‌ای معقول و منطقی پاسخ داد. بنابراین، فلسفه فلوطين از یک هویت مستقل برخوردار است، اما بی‌تردید، این هویت مستقل، در تفکرات پیشین ریشه داشته و در امتداد آنها تکون و تکامل یافته است.

به نظر می‌رسد فلوطين با درهم آمیختن آرا و اندیشه‌های فلاسفه پیشین و ترکیب و تألیف آنها با هم، نظام فکری جدیدی را پدید آورده و با بهره‌گیری از یافته‌ها و دانش‌های

ص: ۱۲۹

دیگران، ماورائی ترین قرائت فلسفی از انسان و هستی را ارائه داده و بدان، رنگ عرفانی بخشیده و هندسه تثلیث خویش را بر آن نهاده است. این ویژگی، بدین سبب برای وی میسر شد که از منظر تاریخی، فلوطین در نقطه ای قرار گرفته بود که محل التقای راهها و جریانهای مختلف فکری، از قبیل ارسطوگرایی، افلاطون گرایی، مسلک کلامی فیلون، فیثاغوریان، رواقیان، مذهب ارفه ای یونانی، وحدت گرایی پارمینی و جریانهای شرقی بوده است. (۱) بیشتر مورخان تاریخ فلسفه نیز بر این امر تأکید کرده و آبشخورهای مختلف نظام فکری فلوطین را برشمرده اند و بدین علت که از تحقیقات جمیع دانشمندان پیش از خود بهره برده، محققان او را از حکمای التقاطی به شمار آورده اند. (۲) کاپلستون نیز بر این مطلب تأکید ورزیده و در بخش تبیین نظریه فلوطین، بارها از ترکیب و آمیختگی دیدگاههای وی سخن گفته است: «... و بدین گونه فلوطین، دیدگاههای افلاطونی و ارسطویی را ترکیب می کند...» و در ادامه افزوده است:

علاوه بر این آمیختگی دیدگاههای جهان شناختی افلاطونی و ارسطویی، افلوطین از نظریه ارفه ای و فیثاغوری درباره ماده به عنوان اصل شر، حمایت و دفاع می کند. (۳)

وی پس از تبیین نظریه فلوطین و آبشخورهای آن، در یک جمع بندی می گوید:

پس در نظام فلوطین، گرایش ارفه ای، افلاطونی - فیثاغوری «آن جهانی» عروج عقلانی، رستگاری از طریق تشبیه به خدا و معرفت خدا، به کامل ترین و منظم ترین بیان خود می رسد. فلسفه اکنون نه تنها شامل منطق، جهان شناسی، روان شناسی، علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق است، بلکه نظریه دین و عرفان را نیز دربردارد. در واقع، از آنجا که عالی ترین نوع معرفت، شناخت عرفانی خداست و چون فلوطین که به اغلب احتمال، نظریه خود را درباره عرفان علاوه بر تفکر نظری گذشته، بر تجربه خویش بنیاد نهاده است، آشکارا تجربه عرفانی را منتهای فضیلت و کمال فیلسوف حقیقی می داند، می توانیم بگوییم که در فلسفه نوافلاطونی فلوطینی، تمایل به رسیدن به دین است. لاقلاً به ماورای خودش دلالت می کند [و] تفکری نظری به عنوان هدف نهایی که باید به آن نائل شد، خودنمایی نمی کند. (۴)

ص: ۱۳۰

- ۱- سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمآلهین، ص ۳۹.
- ۲- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۹۳.
- ۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۵۴۰.
- ۴- همان، ص ۵۴۳.

چنان که ملاحظه می شود، کاپلستون در تبیین هویت نظام فلسفی فلوطین، افزون بر ترکیبی و تألیفی بودن آن، بر عرفانی بودن و صبغه دینی داشتن آن نیز تأکید می ورزد و بدین سبب، هدف نهایی آن را نه تفکر و معرفت نظری، بلکه تمایل به رسیدن به دین می داند و تجربه عرفانی را منتهای کمال فیلسوف حقیقی می شمارد. وی همچنین تجربه عملی را یکی از آبشخورهای تفکر فلوطین می داند و سرانجام، تبیین و تحلیل خود را از مذهب نوافلاطونی چنین بیان می کند:

مذهب نوافلاطونی، واقعاً پاسخ عقلی مذهبانه به آرزوی زمان خود برای نجات و رستگاری شخصی بود؛ یعنی آن آرزوها و اشتیاقات فرد که خصیصه بارز آن عصر بود.^(۱)

فلسفه فلوطین، یک فلسفه هماهنگ است که از اصلی بسط یافته است که زیربنای آموزه خیر آرمانی افلاطون است؛ یعنی اینکه کلی واقعی شامل تر، بسیطتر و بهتر از جزئی است... اصل متعالی جهان، وحدت محض و خیر محض است و هر واقعیت دیگری بر آن مبتنی است.^(۲)

راسل نیز دیدگاهی جالب توجه درباره فلسفه فلوطین دارد؛ زیرا:

اولاً او را به عنوان یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الهیات کاتولیکی، دارای اهمیت تاریخی می داند. ثانیاً برای او به عنوان نماینده و مؤسس یک دستگاه مهم فلسفی، اهمیت قائل است.

ثالثاً وی را کسی می داند که خواسته است در عصری که بدبختی فراگیر بود، خوشبختی را در جهان معقولات جست و جو کند.

رابعاً او را شارح و روشننگر تعالیم افلاطون می داند که توانسته است دیدگاههای مشترک خویش و دیگران را در حدّ اعلای استحکام و انسجام، بسط و پرورش دهد.

خامساً او را متفکری می داند که عموماً از گذشتگان، به احترام یاد می کند و با رواقیان (به سبب ماده گرایی) و اپیکوریان (به واسطه مجموع فلسفه آنان) که هنوز فعالیت داشتند، مخالفت می ورزید.

ص: ۱۳۱

۱- همان.

۲- ر.ک: کریستوفر استید، فلسفه در مسیحیت باستان، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳-۱۲۴.

سادساً تأثیر ارسطو در تعالیم فلوطین را پیش از آن چیزی می‌داند که به نظر می‌رسد مدعی است نفوذ پارمنیدس نیز در وی احساس می‌شود. (۱)

امیل بریه، نویسنده صاحب نام تاریخ فلسفه، هم معتقد است در قرن سوم میلادی و پس از آن، صاحب نظران یونانی غیر مسیحی کوشیدند تا هیئت بنای وجود معقول و مراتب آن را باز یابند. فلسفه در این عصر، راهی برای وصف مدارج عالم مابعدالطبیعی بود که نفس با انجذاب روحانی از هر کدام از آنها به دیگری انتقال می‌پذیرد... یکی از کسانی که این طرز تفکر را شروع کرد، آمونیوس ساکاس (۲) بود که آن را به فلوطین تعلیم داد و آن را به او القا کرد. (۳)

همان گونه که اشاره شد، از وجوه مشخصه نظام فکری فلوطین، ترکیبی بودن آن است؛ از این رو، شایسته است به اختصار، وجوه تأثر او از فلاسفه پیشین بیان شود تا آبخور آرا و اندیشه هایش روشن گردد. این وجوه را می‌توان چنین برشمرد:

۱. پارمنیدس: توجه به مسئله وحدت، هستی، اتحاد هستی و اندیشه، نگرش به اطلاق و صرافت هستی و استفاده از دلایلی شبیه پارمنیدس در امور هستی‌شناسی.

۲. افلاطون: قول به مثل، قول به بهره‌مندی در تبیین ارتباط مثل و ایده‌ها با جزئیات و کثرات (برخی نظریه فیض را بسط یافته نظریه مشارکت و بهره‌مندی افلاطون دانسته و در مقابل، بعضی آن را اساساً نظریه‌ای ابداعی تلقی کرده‌اند) و قول به واحد خیر و زیبا به عنوان مبدأ آفرینش؛ واحدی که فوق وجود است. هرچند فلوطین جایگاه مثل را در عقل قرار داده و صانع (دمیورژ) افلاطون را نیز بر عقل منطبق دانسته است.

۳. ارسطو: قول به لای‌یتحرک بودن واحد، اتحاد عقل، عاقل و معقول (در سطح اقنوم دوم: عقل) و ازلیت عالم، هرچند مبدأ اعلاّی ارسطو و اوصاف خدای او در نزد فلوطین به عقل یا نفس منتقل شده است.

۴. فیلون: قول به وساطت و عدم ارتباط واحد با کثرات و جزئیات، قول به لوگوس (عقل) از حیث صادر اوّل بودن و نیز آن را مجمع مثل و ایده‌ها دانستن، تکیه بر کمال بودن

ص: ۱۳۲

۱- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۴۰۹-۴۱۳.

۲- Ammonius Saccas.

۳- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۲، ص ۲۴۳-۲۴۴.

امر بی نهایت، تشبیه ارتباط خدا با عالم به نور.

۵. فیثاغوریان: تکیه بر واحد به عنوان مبدأ اصلی هستی و تشابه واحد و کثرت به یک و اعداد و برخی تمایلات اخلاقی و تهذیبی.

۶. رواقیان: (به رغم انتقادهای فراوان او بر آنان) اخذ نوعی تصویر وحدت وجودی و سریان حیات و قوای الهی در ارکان وجود^(۱).

این ویژگیها سبب شد تا فلسفه او به صورت مأخذی مطمئن و اعتمادپذیر برای جریانهای مختلف دینی، اشراقی، عرفانی و مشائی درآید؛ به گونه ای که ارسطو و افلاطون فلوطینی شده، بیشتر با طبع متأخران، اعم از مسیحی و مسلمان سازگار است^(۲).

حال، به دیدگاههای مهم و نظام فکری فلوطین می پردازیم.

گفته شد که فلوطین از واقع گرایان است نه شکاک. حال، واقعیت یا واقعیات در نظر او چیست؟ آیا واقعیت واحد است یا کثیر؟ در صورت ذو مراتب بودن واقعیت، مراتب هستی کدام است و ارتباط آنها با یکدیگر چگونه است؟ آیا فلوطین به واقعیت و وجود متعالی قائل است یا نه؟ واقعیت متعالی واحد با کثرت چه نسبتی دارد و نحوه پیدایش کثرت از واحد چگونه است؟ خصوصیات واقعیت متعالی چیست؟ پاسخ به چنین سؤالاتی تا حدی هستی شناسی فلوطین را روشن می کند.

بی گمان، نظام فلسفی فلوطین، وحدت گراست و اصل متعالی جهان نزد وی، وحدت محض و خیر محض است و هر واقعیت دیگری بر آن مبتنی است؛^(۳) از این رو، حلّ مشکل ارتباط وحدت با کثرت و پیدایش کثرت از مبدأ واحد با توجه به اینکه الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد، از مهم ترین موضوعاتی است که فلسفه فلوطین در پی حل آن بوده است و مهم ترین نظریه فلوطین (نظریه فیض) نیز در همین راستاست.

بحث از چیستی مادی المواد و اصل اولی، از آغاز، در فلسفه یونان باستان مطرح بوده و آرای را نیز در پی داشته است. افلاطون آن را خیر محض و ارسطو، محرک اول یا محرک لا یتحرک می دانست، در حالی که در تبیین چگونگی صدور کثرت از وحدت

ص: ۱۳۳

۱- سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، ص ۳۹.

۲- همان، ص ۳۹-۴۰.

۳- کریستوفر استید، فلسفه در مسیحیت باستان، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، ص ۱۲۳-۱۲۴.

مشکلاتی وجود داشت. فلوطین با طرح اقانیم سه گانه، یعنی احد، عقل و نفس (یا روح) و تبیین جریان صدور کثرت از واحد براساس نظریه فیض، گام مهمی را در استحکام بخشیدن به چگونگی پیوند کثرت به وحدت برداشت و مشکلات آن را به طور مستدلّ پاسخ گفت و ساختار منطقی و معقولی را برای آن فراهم آورد.

هستی حقیقی و اصیل

پیش از تبیین و توصیف ساختار هستی شناسی فلوطین باید توجه داشت که هستی شناسی وی به شدت رنگ متافیزیکی دارد و جایگاه ماوراءالطبیعه در آن، بسیار برجسته و محسوس است، به گونه ای که بدون آن، شاید هستی شناسی فلوطین، تصوّر نشدنی و تبیین ناپذیر باشد؛ هرچند فلوطین به دو عالم معقول و محسوس معتقد بود، در جاهای مختلفی از نه گانه ها بر اصیل بودن و حقیقی بودن عالم معقول و تصویر و شبح بودن عالم محسوس تأکید کرده است؛ برای نمونه، در رساله نهم از انثاد پنجم می گوید:

هیچ هستی [ای] بیرون از عقل نیست و مکانی ندارد، بلکه دائم در خود خویش ساکن و آرام و از دگرگونی و تباهی مصون است و به همین جهت، هستی راستین است... در این جهان زمینی نیز اجسام تنها از تصاویر بهره مندند و از این طریق نشان می دهند که هستی حقیقی غیر از آنهاست؛ زیرا آنها دستخوش تغییرند، در حالی که هستی حقیقی در خود خویش قرار دارد... بدین ترتیب، عقل هستی ای است که همه هستیها را در خود دارد، ولی نه چنان که او مکانی برای آنها باشد، بلکه بدین سان که او خود خویش را دارد و با هستی یکی است. (۱)

در بخش دیگری از همین رساله نیز می گوید: «همه صوری که در جهان محسوس است، از آن جهان آمده است». (۲)

فلوطین در رساله ای که به طبقات هستی یا مقولات اختصاص داده است، با طرح این سؤال که آیا ده مقوله را باید در خصوص اشیای معقول به همان صورت پذیرفت که در خصوص محسوسات است یا اینکه همه یا برخی از آنها در جهان معقول اند، به انتقاد از فلاسفه پیشین می پردازد و بر آنان خرده می گیرد. انتقاد وی بر فلاسفه پیشین این است که

ص: ۱۳۴

۱- . فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۷۸۲-۷۸۳.

۲- . همان، ص ۷۸۶.

آنان در این تقسیم از اشیای معقول هیچ سخنی به میان نمی آورند؛ بنابراین، هیچ گاه نمی خواسته اند همه اشیای موجود را به طبقات تقسیم کنند، بلکه درست همان چیزهایی را که از حیث وجود، در مرتبه برتری قرار دارد، از نظر دور داشته اند.^(۱)

فلوطين در این سخنان، به وضوح از «هستی معقول» به «هستی برتر» یاد می کند، حتی اسلاف خود را به دلیل بی توجهی به آن در تقسیم طبقات هستی یا مقولات مورد انتقاد قرار می دهد. یاسپرس نیز با اشاره به این انتقاد فلوطين، بر این تقسیم بندی تأکید می ورزد و می گوید:

فلوطين در هستی اندیشیدنی تنها به دو مرتبه قائل است: هستی محسوس و هستی معقول. هستی معقول، هستی راستین است...، در حالی که هستی محسوس، هستی درجه دوم است و هستی تصویر.^(۲)

افزون بر آنچه ذکر شد، مهم ترین گواه برتری هستی معقول و اصیل بودن آن در نظام هستی شناسی فلوطين، همسان بودن رتبه عقل و هستی است؛ چرا که در دیدگاه وی، اقوم اول (احد)، ماوراء وجود و هستی و اقوم دوم و صادر اول (عقل)، هم رتبه و هم ردیف هستی است؛ چنان که می گوید:

عقل به هستی، به عنوان خود خویش می اندیشد، نه به عنوان هستی ای در جای دیگر؛ زیرا هستی نه پیشتر از اوست و نه پستر از او، بلکه نخستین قانونگذار یا به عبارت بهتر، خود قانون هستی است. بنابراین راست گفته اند که «هستی و اندیشیدن یکی است».^(۳)

نکته جالب توجه این است که چرا عقل از نظر فلوطين هستی راستین است؟ در واقع، این بحث به ویژگیهای هستی معقول و هستی محسوس و معیار اصلی و تصویری بودن هستی در نظام فلسفی او برمی گردد.

پیش از این اشاره شد که «عقل هستی ای است که همه هستی ها را در خود دارد، ولی نه آن گونه که مکانی برای آنها باشد، بلکه بدین سان که او خود خویش را دارد و با هستی یکی است»؛^(۴) بنابراین، هستی جز عقل نیست و هستی محسوس در حقیقت،

ص: ۱۳۵

۱- همان، ص ۷۹۶.

۲- کارل یاسپرس، فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۵۸.

۳- فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۷۸۲.

۴- همان، ص ۷۸۳.

تصویر، مرآت و مسمای هستی حقیقی یعنی عقل است؛ چرا که هستی حقیقی در خود خویش قرار دارد و نیازمند مکان نیست؛ چون بُعد ندارد و از دگرگونی و تباهی هم مصون است. (۱)

این خصوصیات در هستی معقول است، نه هستی محسوس؛ زیرا هستی محسوس دست خوش تغییر، دگرگونی و فساد است. ساکن و آرام نیست و در حال شدن است. مکان دارد؛ چون دارای بُعد است. نیازمند دیگری است تا آن را نگه دارد. تأثیرپذیر است و وجود بالقوه دارد، نه بالفعل. در زمان است و بهره ور از ایده ها و جهان مسمایها و تصاویر است. فلوطین می گوید:

اشیای محسوس تنها به علت بهره وری، مسمای نام خودند و جوهری که مایه آن است صورتشان را از جایی دیگر به دست می آورد. (۲)

و یا اینکه می گوید:

در این جهان زمینی نیز اجسام تنها از تصاویر بهره ورنند و از این طریق نشان می دهند که هستی حقیقی غیر از آنهاست. (۳)

حال، با توجه به اینکه مشخص شد هستی حقیقی، هستی معقول است و جهان معقول ساکن و آرام، مستقل و قائم به خود و برخوردار از ایده ها و ناب هاست و هستی محسوس، هستی تصاویر و شدن و دگرگونی و ناخالصیهاست، ارتباط میان این دو جهان مشخص می شود و معلوم می گردد که همه آنچه در این جهان است، از آن جهان برین ناشی می شود؛ با این تفاوت که در آنجا هستی زیباتری دارد؛ زیرا همه چیز در جهان ما آمیزه ای است و هیچ چیز چنان نیست که در آنجاست. (۴)

فلوطین در ادامه به ترسیم هستی محسوس می پردازد و مشخص می کند که هستی معقول، هستی الگو و سرمشق برای هستی محسوس است. آنجا که می گوید:

سراپای این جهان از آغاز تا پایان، از طریق صور پیوسته به هم، نگاه داشته می شود. نخست ماده از طریق صور عناصر به هم پیوسته است، سپس بر فراز هر صورت،

ص: ۱۳۶

۱- . همان، ص ۷۸۲-۷۸۳.

۲- . همان، ص ۷۸۲.

۳- . همان.

۴- . همان، ص ۷۶۵.

صورتی دیگر است و بر فراز آن نیز صورتی دیگر و به همین جهت، یافتن ماده دشوار است؛ زیرا ماده در زیر صور بسیار پنهان گردیده و چون خود آن نیز صورتی از نوع پست تراست، پس همه این جهان، مجموعه ای از صور می باشد و سرمشقش نیز صورت بود. (۱)

نظریه فیض

اشاره

«نظریه فیض»، محور و مدار هستی شناسی فلوطین به شمار رفته و تفکر وحدت گرای او در آن تجلی یافته است. صبغه عرفانی اندیشه وی، در «فیض» نمایان شده و جوهره جهان بینی او را مشخص کرده است. روند پیدایی موجودات و چگونگی صدور کثرت از واحد و حضور وحدت در کثرت را تبیین و هندسه ارتباط میان اقانیم سه گانه و جواهر مثلث را ترسیم می کند.

نظریه فیض فلوطین که بنیاد اندیشه جهان شناسی وی را تشکیل می دهد، بر این مبنا استوار است که وجود، وجودزاست؛ چنان که می گوید: «هر موجودی تا هنگامی که هست، به ضرورت، سبب می شود که از ذاتش موجودی واقعیت بیابد که بیرون از اوست و معلق از حضور نیروی او: به عنوان - به اصطلاح - تصویری از صورت اصلی». (۲) و در جایی دیگر، کمال را منشأ فیض دانسته، می گوید: «هر چیز که رسیده می شود و کامل می گردد، شروع به تولید می کند». (۳) فلوطین با طرح مثالهایی، منشأ و سبب فیضان و تولید پیش گفته را ملموس تر کرده، می گوید: «مثلاً آتش سبب واقعیت یافتن گرمایی می شود که از آن ساطع می گردد. برف نیز سردی را در خود نگاه نمی دارد، بلکه به بیرون از خود می دهد. مثال روشن تر از اینها، مواد خوشبو است که مادام که وجود دارند و حاضرند، چیزی از آنها به وجود می آید که برای اطرافیانشان مطبوع است». (۴)

حال، سؤال این است که این رسیدگی و کمال چگونه پدید می آید و از چه چیز نشئت می گیرد؟ و احد یا اقنوم اول که به نحو ازلی و ابدی، «کامل» و «پر» است، چگونه لبریز

ص: ۱۳۷

۱- همان.

۲- همان، ص ۶۶۹.

۳- همان.

۴- همان.

می شود و فیض و تولید تحقق می یابد؟^(۱) اینجاست که عرفان و اشراق در تفکر فلوطین پیدا می شود و عنصر عشق و نظر پا به عرصه می گذارد و نقش اندیشه و نظر و اهمیت آن در تولید و فیض آشکار می گردد.

فلوطین نگرستن، اندیشیدن و اشراق را منشأ پری و لبریزی می داند. وی در بحث صدور عقل یا اقنوم دوم و صادر اول از احد می گوید:

«او» [احد] عقل نیست؛ پس چگونه می تواند عقل را تولید کند؟ از این طریق که روی در خود دارد و خود را می نگرد و این نگرستن، عقل (اندیشیدن) است؛ زیرا آنچه چیزی دیگر را درمی یابد و به خود می پذیرد، یا ادراک حسی است یا عقل.^(۲)

وی در جایی دیگر می گوید: «... آنچه پس از او پدید آمد، به ضرورت پدید آمد؛ در حالی که «او» بی حرکت و بی آنکه به سوی بنگرد، روی در خویش داشت...».^(۳)

اگر «احد» در فیض ازلی و ابدی خویش، روی در خود دارد و می آفریند؛ چون نخستین کامل و پر است و بی نیاز است و همه چیز را در خود دارد و چیزی نمی جوید. دو اقنوم دیگر، یعنی عقل و نفس چنین نیستند و نمی توانند چنین باشند؛ چون نیازمندند و هستی و حیاتشان، در گرو همین نظر و اندیشیدن و اشراق است؛ چنان که فلوطین می گوید: «عقل در «او» می نگرد تا عقل باشد».^(۴) به بیان دیگر، از دیدگاه فلوطین، تولید شده، هویت تصویری و بالغیر دارد. این هویت، علاوه بر اینکه بیانگر فروتری، پیوستگی، وابستگی و نیازمندی است، تأکیدکننده سنخیت و تشابه میان آنان نیز هست. همان گونه که اظهار می دارد: «هر چیزی روی در تولیدکننده خود دارد و با آن دوستی می ورزد»^(۵) و یا آنجا که می گوید:

ص: ۱۳۸

۱- . فلوطین در جاهای متعددی واژه ملأ، پری و غنی را به کار برده است؛ بدین معنا که احد از فرط پری لبریز می شود و پری و کمال را مترادف استفاده کرده است؛ چنان که می گوید: «چون نخستین کامل و پر است... تقریباً می توان گفت: لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد» و یا درباره عقل و فیض او می گوید: «این عقل که تصویری از واحد است، از واحد تقلید می کند؛ یعنی چون پر است، لبریز می شود و آنچه از طریق این فیضان پدید می آید، تصویری از اوست» (همان).

۲- . همان، ص ۶۷۰.

۳- . همان، ص ۶۶۸.

۴- . همان، ص ۶۶۹.

۵- . همان.

عقل را تصویر «او» می نامیم، چرا؟ برای اینکه اولاً آنچه از «او» صادر و تولید شده است، باید به معنایی خاص، «او» باشد و شباهتی با «او» داشته باشد؛ همان گونه که روشنایی با خورشید شباهت دارد. (۱)

فلوطین در ادامه، در پاسخ به این سؤال که «او»، (۲) عقل نیست، پس چگونه می تواند عقل را تولید کند، می گوید: «از این طریق که روی در خود دارد و خود را می نگرد و این نگرستن، عقل (اندیشیدن) است». (۳) این پاسخ، به خوبی نقش و تأثیر نظر و اندیشه را در فیض و تولید روشن می کند. همچنین این پاسخ، روندی است که مختص به احد و اقنوم نمی باشد و در تمام سلسله فیض جریان دارد.

علاوه بر این، همین که عقل به عنوان صادر اول و اقنوم دوم، در مرتبه پس از «او» قرار دارد، دلیل دیگری بر اهمیت اندیشه و عقل و جایگاه آن در نظریه فیض به شمار می آید. از نظر فلوطین، «آنچه از بزرگ تر از عقل پدید می آید، جز عقل نمی تواند بود، عقل بزرگ تر و برتر از همه چیزهاست؛ زیرا همه چیز پس از عقل است؛ همان گونه که روح، اندیشه عقل و به اصطلاح، اثر عقل است، همچنان که عقل اثر واحد». (۴)

در چگونگی صدور نفس یا روح از عقل و رابطه این دو اقنوم با یکدیگر نیز اظهار می دارد که روح باید در عقل بنگرد و می گوید:

همان گونه که روح، اندیشه عقل و به اصطلاح، اثر عقل است...، اندیشه در روح تاریک است؛ زیرا مثل این است که تصویری از عقل است؛ از این رو، روح، باید در عقل بنگرد. (۵)

وی در جایی دیگر، با توجه به تأثیر این نگرش در تولید، از آن به «غذا» تعبیر کرده است؛ چنانکه می گوید:

عقل نیز چون در حدّ اعلای کمال بود، روح را پدید آورد، ولی در این مورد نیز تولید شده... ناچار بود فروتر از او و تصویر او باشد و در عین حال، نامتعیّن و با این همه، عقل به او صورت بخشید و متعیّنش ساخت، ولی آنچه بدین سان، تولید شد، اندیشه و

ص: ۱۳۹

۱- همان، ص ۶۷۰.

۲- فلوطین غالباً به جای احد، «او» به کار می برد.

۳- همان.

۴- همان، ص ۶۶۹.

۵- همان.

وجود است؛ یعنی موجودی است که می اندیشد. این موجود به گرد عقل می گردد و نوری است که از عقل می تابد، تصویر عقل است و با عقل پیوسته است؛ در یک سو از عقل غذا می گیرد و از آن بهره ور می شود و آن را می اندیشد، ولی در سوی دیگر، با چیزهایی سروکار دارد که پس از او هستند و خود او آنها را پدید می آورد. (۱)

در مورد دیگری، فلوطین به صراحت، ارتباط فیض و نظر را درباره آفرینش و تولید موجودات از سوی روح مطرح کرده است؛ آنجا که تفاوت آفرینندگی روح با عقل و احد را ذکر می کند، می گوید:

... روح «شد»، در حالی که عقل ساکن و ثابت بود، همان گونه که عقل نیز «شد»، در حالی که واحد ساکن و ثابت بود، ولی روح در حال سکون نمی آفریند، بلکه تصویر خود را در حالی می آفریند که حرکت می کند، مادام که به آنچه او را آفریده است (عقل) می نگرد از آن آکنده می گردد، ولی همین که در جهت مخالف پیش می رود (نزول می کند) به عنوان تصویر خود روح حس کننده (نفس حیوانی) و روح نباتی (نفس نباتی) را که در گیاهان اثر می بخشد، پدید می آورد. (۲)

هرچند تاکنون، رابطه نظریه فیض به صورت عینی و مصداقی تبیین شده، برای تکمیل بحث و از آنجا که خود فلوطین رساله هشتم از انثاد سوم را به «طبیعت و نظر و واحد» اختصاص داده و نقش و اهمیت نظر را در هستی بررسی کرده است، شایسته است نظریه فیض را بررسی کنیم.

اهمیت و کارکرد نظر در نظریه فیض

تاکنون ارتباط «نظریه فیض» در دیدگاه فلوطین و نقش آن در صدور کثرات و پیدایی موجودات به اختصار اشاره شد. حال، می خواهیم مدعا و دیدگاه او را در باب نظر مطرح کنیم و بدین وسیله، «نظریه فیض» را تکمیل کنیم.

فلوطین در بحث «نظر» دو ادعا دارد:

۱. همه چیزها از نظر برمی آید و خود نیز نظر است و تولید، نتیجه نظر است؛

۲. همه چیز خواهان نگرش و نظر است.

سخن نخست، بیانگر قوس نزولی است که در نظریه فیض و صدور کثرت از وحدت

ص: ۱۴۰

۱- همان، ص ۶۷۱.

۲- همان، ص ۶۸۱-۶۸۲.

بیان شد و سخن دوم، مبین قوس صعودی و چگونگی بازگشت کثرت به وحدت و یگانگی است. در توضیح سخن نخست، باید گفت، مراد فلوطین از فیض، تولید و آفرینش که در نظریه فیض مطرح شد، آفریدن صورت است؛^(۱) از این روست که وی طبیعت، روح و عقل و کلاً اقانیم را اصل صورت بخش می نامد و تولیدشده را تصویر تولیدکننده می شمارد، به ویژه در جهان محسوس و طبیعی که به ماده ای مادون وجود معتقد است و این ماده، توسط طبیعت تعیین یافته و لباس هستی بر تن می کند؛^(۲) بنابراین، اصل صورت بخش، اصل معقول است و اصل معقول هم، نظر است؛ چنانکه می گوید:

اگر طبیعت اصلی صورت بخش است و می آفریند، در حالی که در خویشتن ثابت و بی حرکت می ماند، پس خود آن باید نظر و نگرش باشد؛ زیرا هر عملی باید مطابق اصلی معقول صورت بگیرد و بدیهی است که خود عمل غیر از آن اصل است و آن اصل که با عمل پیوسته است و عمل را رهبری می کند، عمل نمی تواند بود، و چون عمل نیست، بلکه معقول است، پس نظر است.^(۳)

وی در جایی دیگر، با طرح این سؤال که اگر کسی از طبیعت بپرسد، چرا می سازد و پدید می آورد، پاسخ می دهد:

هر پدیدآینده ای حاصل نظر من در حال سکوت است و در عین حال، منظور من است که مطابق استعداد من پدید می آید...؛ همچنان که مهندسان در حال نظر کردن، اشکال را رسم می کنند، ولی من چیزی رسم نمی کنم، بلکه تنها می نگرم، و در آن حال، اشکال و اجسام پدید می آیند و هستی می یابند؛ چنانکه گویی از نظر و نگرش من بیرون می ریزند. حال من مانند حال پدر و مادر من است؛ زیرا آنها نیز از نظر و نگرش پدید می آیند و آنچه سبب تولد من شد، عملی از جانب آنها نبود. آنها اصول معقول بزرگ تری هستند و چون در خود می نگرند، من هستی می یابم.^(۴)

فلوطین درباره ادعای دومش می گوید:

همه چیز خواهان نگرش و نظر است و تنها این هدف را در نظر دارد و نه همان ذوات خردمند، بلکه موجودات بی خرد... نیز چنین اند و هر چیز بسته به استعداد طبیعتش از

ص: ۱۴۱

۱- . همان، ج ۱، ص ۴۴۶.

۲- . همان، ص ۴۳۸-۴۳۹.

۳- . همان، ص ۴۳۹.

۴- . همان، ص ۴۴۰.

نگرش بهره ور است؛ یکی در حقیقت نظر می کند و دیگری، به تصویر و تقلیدی از نظر و مشاهده، قانع است. (۱)

وی پا را از این هم فراتر می گذارد و ادعا می کند: «اصلاً در هر عملی، هدف، نظر است» (۲) یا می گوید: «هدف اعمال، شناسایی است و انگیزه ای که سبب انجام یافتن آن اعمال می شود، میل به شناسایی است» (۳) او نه تنها هدف اعمال، بلکه مقصود اندیشه و حتی ادراک حسی را هم نظاره و نگرش می داند. (۴)

سؤالی که در اینجا مطرح می شود، این است که چرا همه چیز خواهان نظر است و منظور چیست؟ پاسخ، این است که «چون هدف همه چیز رسیدن به اصل خویش است، پس به ضرورت، همه چیزها باید خواهان نظاره و مشاهده باشند» (۵)

با توجه به اینکه هر چیز در پی رسیدن به اصل خویش است و با عنایت به اینکه «منظور»، همان آفریده و تصاویر موجودات حقیقی است - چنان که خود فلوطین می گوید: «طبیعت نیز... می آفریند که بتواند تصویر، یعنی صورت معقولی را که در خود اوست، نظاره کند» (۶) - می توان تلقی «آیه بودن موجودات» را در نظر فلوطین استنباط کرد و نقش معرفت را در صعود به اصل خویش و واحد احد دریافت؛ همان گونه که در توضیح اینکه چرا عمل به سبب نظر و منظور انجام می گیرد، می گوید:

عمل کننده می کوشد، آنچه را از طریق مستقیم نمی توان یافت، از بیراهه به چنگ آورد و هنگامی که به آن می رسد، ... منظور (موضوع نظر) را برای آن نمی جوید که آن را شناسد، بلکه برای اینکه بشناسد و به عنوان چیزی حاضر در روح، بنگرد و بدین جهت، عمل کننده همیشه عمل را به خاطر نیک می کند، نه برای اینکه نیک را در بیرون از خود داشته باشد و مالک آن نشود، بلکه برای اینکه نیک را به عنوان نتیجه عمل مالک شود. ولی نیک در کجاست؟ در روح! پس عمل، باز به نظر برمی گردد. (۷)

ص: ۱۴۲

۱- . همان، ص ۴۳۷.

۲- . همان.

۳- . همان، ص ۴۴۵.

۴- . همان.

۵- . همان، ص ۴۴۶.

۶- . همان، ص ۴۴۵.

۷- . همان، ص ۴۴۳.

او فرایند وحدت را در قوس صعودی نظر مطرح می کند و می گوید:

چون نظر طبیعت به روح است و نظر روح به عقل، و نظر، هر لحظه و با هر صعود، درونی تر می شود و با ناظر یکی می گردد و چون در روح مرد دانا و نیک موضوعهای شناخته شده از طریق نظر در این کوشش اند که به عقل برسند و با شناسنده یکی گردند، پس روشن است که در عقل، شناسنده و شناخته شده، یکی و عین یکدیگر است.^(۱)

با این همه، جریان صعودی وحدت در اینجا خاتمه نمی یابد و اظهار می دارد: «عقل، «نخستین» نیست، بلکه باید چیزی برتر و بیشتر از او وجود داشته باشد».^(۲) و سپس دو دلیل بر این مدعا اقامه می کند و می گوید:

اولاً از این جهت باید بیشتر از عقل وجود داشته باشد که کثرت پس از واحد است. در ثانی، عقل، عدد است و اصل عدد واحد حقیقی است. بعلاوه، «عقل در آن واحد، هم عقل است و هم معقول، ... پس باید چیزی را بجویم که پیش از دو قرار دارد».^(۳)

فلوطين پس از اینکه اثبات می کند باید چیزی بیشتر از عقل باشد که هیچ کثرت و دوئی در او نباشد، دو شعله را مورد توجه قرار می دهد: نخست آنکه چگونه می توان «واحد» و رای عقل و هستی را درک کرد. در اینجا سخن از شهود به میان می آورد و می گوید: «آن چیز برتر از عقل را به یاری چگونه شهودی می توانیم دریافت؟» و بعد پاسخ می دهد که علت اینکه او را می توانیم دریافت کنیم این است که او با آنچه در ماست، شباهت دارد؛ زیرا در ما هم چیزی از او هست یا به عبارت بهتر، هیچ نقطه و هیچ چیزی را نمی توان تصوّر کرد که او در آن نباشد.^(۴)

سپس با تشبیه این دریافت به شنیدن صدایی که در محیطی خالی پیچیده است که به هر سو که روی آورده شود، می توان آن را شنید، این بحث را تکمیل می کند.^(۵)

دومین مسئله مطرح از سوی فلوطين این است که «او چیست؟» وی با دقت تنزیه گونه اش به تبیین بحث می پردازد و پس از بیان مطالبی از این قبیل که او همه چیز با هم

ص: ۱۴۳

۱- همان، ص ۴۴۶.

۲- همان، ص ۴۴۸.

۳- همان، ص ۴۴۸.

۴- همان، ص ۴۴۹.

۵- همان.

یا یکی از همه چیز نیست، در پاسخ به سؤال مذکور می‌گویید: «امکان همه چیز! اگر او نبود، نه همه چیز وجود داشت و نه عقل و زندگی نخستین فراگیر بود. آنچه برتر از زندگی است، علت زندگی است؛ زیرا زندگی متحقق که همه چیز و کل است، «نخستین» نیست، بلکه چنان است که گویی فی‌المثل، از چشمه‌ای فیضان می‌یابد» (۱).

فلوطين در ادامه با ارائه تمثیلهای چشمه و درخت می‌کوشد درک این مسئله مشکل را تا حدی آسان گرداند و چنین نتیجه می‌گیرد:

به همین جهت، در همه جا و در یکایک چیزها به واحد باز می‌گردیم و در هر چیزی، واحدی هست که تو، آن چیز را به آن باز می‌گردانی... تا بررسی به واحد بسیط (۲).

بدین گونه از آنچه در بحث نظر ارائه شد، می‌توان اهمیت معرفت را هم در سیر نزولی و هم در قوس صعودی که اساس تفکر فلوطين را تشکیل می‌دهد، دریافت و جایگاه والای آن را درک کرد.

خودآگاهی اقلیم

آخرین مطلبی که در ذیل نظریه فیض شایان یادآوری است، آن است که از نظر فلوطين، تمام ارکان هستی‌شناسی وی (یعنی احد، عقل، نفس (روح) و طبیعت) از ویژگی «خودآگاهی» (با تشکیک) برخوردار است. او گرچه از «ماده» در هستی‌شناسی خود بارها نام برده است، آن را مادون وجود می‌داند؛ از این رو، جزء ارکان به شمار نیامده و بالطبع بحث خودآگاهی آن نیز منتفی است.

از میان ارکان نامبرده، خودآگاهی عقل و نفس مسلم بود. خودآگاهی این دو در بحث بعدی مطرح خواهد شد. خودآگاهی طبیعت نیز به صراحت در سخنان وی مطرح شده و دلیل آن نیز روشن است و آن اینکه، طبیعت در حقیقت، تصویر نفس و روح و فرزند آن است و همه ویژگیهای او را با درجه‌ای ضعیف‌تر دارد؛ چنان که می‌گوید:

آنچه طبیعت نامیده می‌شود، روحی است زاده روحی که پیشتر از اوست و زندگی قوی و غنی دارد؛ و در خویشتن، آرام است و دائم در حال نظر؛ نه نظر به بالا یا به پایین، بلکه نظر در حال سکون و ثبات در خود خویش، در اعتدال و به اصطلاح، در

ص: ۱۴۴

۱- همان، ص ۴۵۰.

۲- همان، ص ۴۵۱.

فلوطين در ادامه، ضعف خودآگاهی طبيعت را متذکر می شود و اظهار می دارد:

اگر بخواهيم او را دارای فهم و خودآگاهی بدانيم، حق نداريم بگوئيم، خودآگاهيش مانند خودآگاهی ذوات ديگر است، بلکه خودآگاهی او تقريباً همچون خودآگاهی کسی است که در خواب است، در مقایسه با خودآگاهی شخصی بيدار. (۲)

از اين رو، نظر، طبيعت را ضعيف، ناصاف و کدر می شمارد. (۳)

به دليل همين خودآگاهی، فلوطين همه موجودات را دارای شعور می داند؛ زیرا معتقد است: «روح بالایی تا جهان گیاهان گسترش می یابد» (۴) و اساساً اقتضای وحدت گرایی فلوطين، شعور، درک و خودآگاهی موجودات است؛ زیرا در نظر او، جهان تصاویر و صورتهاست، نه ماده و هر مرتبه ای از وجود، تصویر مرتبه پيشين است؛ بدین سبب، «او» در همه چیز حضور دارد؛ در عين اینکه همه چیز با هم يا یکی از همه چیز نيست. (۵)

اما «احد» در نظر فلوطين، ورای عقل و هستی است و بارها در نگاه تزيهی وی، علم از او نفی شده است؛ چنان که می گوید:

آنچه در فراسوی (برفراز) اندیشنده اصلی [عقل] است، ديگر اندیشه نيست... آنچه کمال جزو ذاتش است، پيش از انديشيدن کامل است و در نتیجه، به هيچ روی نیازی به انديشيدن ندارد...؛ پس روشن شد که یکی (واحد برتر از هستی) اصلاً نمی انديشد. (۶)

وی در جایی ديگر، به صراحت خودآگاهی احد را نفی می کند و می گوید:

کثير می تواند خود را بجويد و ميل داشته باشد که روی در خود آورد و به خود خویش آگاه گردد، ولی آنچه مطلقاً واحد است، اگر بخواهد به سوی خود برود، به کجا برود؟ و چه نیازی به آگاهی بر خود خویش دارد؟ (۷)

يا دربارہ «او» اظهار می دارد:

او چون در فراسوی هستی است؛ از اين رو، در فراسوی انديشيدن است و برتر از

ص: ۱۴۵

۱- . همان، ص ۴۴۰-۴۴۱.

۲- . همان.

۳- . ر.ک: همان.

۴- . همان، ج ۲، ص ۶۸۲.

۵- . ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۹۹.

۶- . همان، ج ۲، ص ۷۴۲-۷۴۳.

۷- . همان، ص ۷۴۵.

اندیشیدن. پس اگر بگوییم خود را نمی شناسد، سخن بی معنایی نگفته ایم. (۱)

خلاصه اینکه فلوطین چون اندیشیدن و حتی خودآگاهی را متضمن نوعی دوگانگی می داند، آن را از واحد نفی می کند؛ با این حال، برخی معتقدند وی، علم حصولی را از احد نفی کرده است، نه علم حضوری را. (۲) بر این ادعا می توان شواهدی از سخنان فلوطین، ولو اندک، بر آن اقامه کرد؛ آنجا که می گوید: «... و چون چیزی را نمی اندیشد که در خود او نباشد، اندیشیدنش جستن نیست، بلکه داشتن است». (۳) این عبارت، بیانگر آن است که اندیشیدن احد، مفهومی متفاوت از اندیشیدن عقل و روح دارد و واحد به معنایی دیگر، اندیشیده است. این معنا، به ویژه با توجه به اینکه عینیت ذات و صفات را می توان از عبارت فلوطین برداشت کرد، بیشتر قابل تأمل است؛ آنجا که می گوید: «در آرزوی افزایش نیست؛ چون از همه حیث کامل است و هر چه در اوست، به حدّ اعلی کامل است تا او خود، به حدّ اعلی کامل باشد و چیزی نداشته باشد که خود او نباشد». (۴)

بعلاوه، آنچه پیش تر در نظریه فیض درباره فیض گفته شد، می تواند شاهد دیگری بر مدّعا باشد. افزون بر آنکه فلوطین در یکجا، اندیشیدن را چنان که در عقل هست، معنا کرده و آن را از احد نفی کرده است؛ آنجا که می گوید:

اندیشیدن همین است: حرکت اندیشنده به سوی نیک، در حالی که نیک را می نگرد و می خواهد؛ زیرا دیدن و خواستن، اندیشیدن را به همراه خود پدید آورد. بنابراین، نیک به هیچ روی نمی تواند به خود بیندیشد؛ زیرا غیر از خود نیست. (۵)

با همه این شواهد، فلوطین به صراحت، خودآگاهی و معرفت به خویش را از احد نفی کرده و مجال توجیه و تفسیر آن را باقی نگذاشته است؛ چنان که می گوید:

اما «او» برتر از معرفت به خود و برتر از اندیشیدن درباره خود و برتر از خودآگاهی است؛ زیرا او «چیزی» نیست و چیزی به درون خود راه نمی دهد، بلکه برای خود بسنده است. (۶)

ص: ۱۴۶

۱- . همان، ص ۷۴۷.

۲- . سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمآلهین، ص ۵۶-۵۷.

۳- . فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۶۶.

۴- . همان.

۵- . همان، ص ۷۴۵.

۶- . همان، ص ۱۰۴۰.

فلوطين هر نسبتی را که بوی نیازمندی و دوگانگی از آن استشمام شود، مردود می‌شمارد تا حدی که نیاز به خود و نگرستن در خود را نیز از «او» نفی می‌کند، (۱) حتی نادانی را نیز از او نفی می‌کند و ساحت احد را از آن مبرا می‌داند و می‌گوید:

با اینکه درباره خود خویش نمی‌اندیشد و خود را نمی‌شناسد، نادانی در او نیست؛ زیرا نادانی آنجاست که دو چیز وجود داشته باشد که یکی، دیگری را نداند؛ حال آنکه او چون تنهاست، چیزی را نمی‌شناسد. (۲)

خلاصه اینکه رویکرد تنزیه‌گرایی فلوطين و اصرار او بر ناب ماندن وحدت احد، سبب شده تا وی هر آنچه متعلق به دیگران است، حتی بودن و اندیشیدن را از او سلب کند و احد را ورای آنها بشمارد. فلوطين به رغم این اثبات و نفیها هر چند اندیشیدن را متضمن نفی بساطت می‌داند، درک مستقیم و بی‌واسطه را - که اندیشه نمی‌داند - نافی بساطت نمی‌شمارد (۳) و درک شهودی را برای «واحد» ثابت می‌داند؛ چنان که می‌گوید: «او کیفیتی ندارد، بلکه با عمل شهودی، خود را درمی‌یابد». (۴) از احد که بگذریم، نوبت عقل می‌رسد. پیش‌تر گفته شد، عقل و هستی در یک رتبه است و بلکه یک چیز است، اما دارای دو اعتبار. در بحث بعدی، آثار معرفتی این وحدت بررسی می‌شود.

اهمیت و آثار وحدت عقل و هستی

پیش از این، به «این همانی» عقل و هستی و وحدت این دو اشاره شد و بیان گردید که در نظام هستی‌شناسی فلوطين، عقل و هستی در یک رتبه اند و عقل، هستی حقیقی است. به سبب اهمیت این بحث، برخی از اندیشمندان معاصر، این امر را یکی از برجستگیهای فلسفه اسلامی بعد از مطرح شدن آن از سوی نوافلاطونیان غیر مسیحی دانسته اند (۵) و در بحث تاریخ علم حضوری، معرفت عقلانی انسان را مورد توجه قرار داده اند. دکتر حائری با اشاره

ص: ۱۴۷

۱- ر.ک: همان.

۲- همان، ص ۱۰۸۷.

۳- همان، ص ۱۰۳۷.

۴- همان، ص ۱۰۳۵ و ۱۰۳۶.

۵- ر.ک: مهدی حائری، «تاریخ علم حضوری»، ترجمه سیدمحسن میری (حسین)، فصلنامه ذهن، سال ۱۳۷۹، شماره ۳، ص ۲۱.

به «نظریه رؤیت عقلانی» افلاطون و «نظریه انتزاع عقلانی» ارسطو می گوید:

در حالی که هر دو سنت فلسفی افلاطونی و ارسطویی در پی آن بودند تا به معرفت عقلانی به عنوان چیزی جدا از آگاهی تجربی حسی برسند، عدم توافق آنان درباره راه انتخاب شده - چه به عنوان رؤیت عقلانی معقولات و چه انتزاع سامانمند تجربه حسی ما - جست و جوی مبنای آغازین معرفتی برای معرفت متعالی انسان را مبهم ساخته است. (۱)

وی پس از اینکه بیان می کند که فلسفه اسلامی در عین ابتدا بر آمیزه ای از رویکرد افلاطونی و ارسطویی، از آن دو گذر کرده، مشخص می سازد که هر دو دیدگاه می توانند بر مبنای یک معنای آغازین از معرفت دوباره بنیاد شوند؛ یعنی چنان بنیادین و اساسی باشند که تمام صور و درجات معرفت بشر بدان فرو کاسته شود، می گوید:

البته باید اعتراف کنیم که این روش فلسفی، نخستین بار از سوی نوافلاطونیان غیر مسیحی - که در غرب با فلوطین آغاز شده و با پروکلس (۲) پایان می یابد - مطرح گردید. آنان مفاهیم «صدر» (۳)، «ادراک حضوری» (۴) و «اشراق» (۵) را پدید آوردند که همه اینها همچون گامهایی به سوی دیدگاه فلسفه اسلامی درباره بنیاد وجودشناسانه نهایی همه معرفتها بود. (۶)

فلوطین نیز خود به پیامد این وحدت و این همانی عقل و هستی اشاره کرده و از شناخت خود به عنوان هستی و از درستی نظریه یادآوری به منزله آثار و نتایج آن یاد کرده است و می گوید:

... بنابراین راست گفته اند که «هستی و اندیشیدن، یکی است» و «شناسایی چیزهای غیر مادی، عین موضوع آن شناسایی است» و به همین جهت است که ما می توانیم خود را به عنوان هستی بشناسیم و باز به همین جهت، نظریه یادآوری، نظریه درستی است؛ زیرا هیچ هستی ای بیرون از عقل نیست و مکانی ندارد، بلکه دائم در خود خویش ساکن و آرام و از دگرگونی و تباهی مصون است و به همین جهت، هستی راستین است... (۷)

ص: ۱۴۸

۱- همان.

۲- Proclus.

۳- Emanation.

۴- Apprehention.

۵- Illumination.

۶- ر.ک: همان، ص ۲۲.

۷- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۷۸۲.

در نظام فکری فلوپتین، معرفت از جایگاه والایی برخوردار است. از یک سو، معرفت و نظر، عامل تولید و صدور و فیضان و آفرینش است و هستی موجودات، طفیل نظراند و از سوی دیگر، در قوس صعودی، معرفت و نظر، نردبانی برای تعالی و صعود و نایل آمدن به اتحاد و وحدت به شمار می‌رود؛ چنان که یاسپرس (۱) می‌گوید:

فلسفه به واسطه اندیشیدن تحقق می‌یابد؛ «اندیشیدنی» (آنچه از راه اندیشه دریافتنی است) محیط میانگینی است که در موزه هایش به «نیندیشیدنی» برمی‌خوریم. در لحظات یگانه شدن با واحد از آن مرز می‌گذریم و فراتر می‌رویم، ولی برای گذر از مرز، راه اندیشیدن را می‌پیماییم و پس از آن نیز دوباره به اندیشیدن باز می‌گردیم. معنا و فایده اندیشیدن برای فلوپتین تنها همین است؛ از این رو، علاقه اش به شناخت اشیای این جهان برای خود آن اشیا نیست، بلکه برای این است که از آنها فراتر رود. (۲)

فلوپتین نیز در رساله هشتم از اثناد پنجم، معرفت را رهبر آفرینش و جوهر حقیقی معرفتی می‌کند و می‌گوید:

هرچه پدید می‌آید، اعم از محصول طبیعت و محصول صنعت، پدیدآورنده اش معرفت است؛ به عبارت دیگر، معرفت در همه جا رهبر آفرینش است و اصلاً وجود معرفت سبب می‌شود که وجود هنر و صنعت ممکن گردد... این معرفت، مجموعه ای از نظریات علمی نیست، بلکه واحدی اصلی است... این معرفت، معرفت اصلی و نخستین است و ناشی از چیزی دیگر نیست، بلکه در خود آرام و ساکن است. (۳)

آنگاه به منشأ معرفت طبیعت می‌پردازد و با طرح چند فرضیه در قالب پرسش و پاسخ گوید:

اما اگر عقل، معرفت را از خود دارد، پس به ضرورت، خود عقل باید معرفت باشد؛ بنابراین، معرفت حقیقی، جوهر است و جوهر حقیقی، معرفت است و ارزش جوهر از معرفت است و جوهر بدان جهت جوهر است که معرفت است. (۴)

ص: ۱۴۹

۱- K. Jaspers.

۲- کارل یاسپرس، فلوپتین، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۵۶.

۳- فلوپتین، دوره آثار فلوپتین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۷۶۳.

۴- همان.

اشاره

بنا به بررسی نگارنده، تاکنون کتابی به زبان فارسی که معرفت‌شناسی فلوطین را مورد توجه قرار داده باشد، تألیف یا ترجمه نشده است. این امر موجب می‌شود تا هر محقق مستقیماً به بررسی و جست‌وجوی نظام معرفت‌شناسی فلوطین از لابه‌لای آثار وی برآید و دیدگاه‌های او را از میان سطور «انثادها» یا اثولوجیا استخراج کند. براساس این، آنچه در این مبحث می‌آید، حاصل برداشتها و دریافتهای نگارنده از آثار فلوطین است.

فلوطین به امکان معرفت و وقوع آن باور دارد و انواعی نیز برای آن قائل است. علم حضوری را می‌پذیرد و آن را بنیاد معرفت و ادراک می‌شمارد و نظام معرفتی خود را بر آن مبتنی می‌سازد. به بدیهیات یا فطریات و معیارهای نیکی در نفس انسانی معتقد است و نظریه یادآوری را تأیید می‌کند. اقانیم ثلاثه (احد، عقل و نفس) را دارای ادراک می‌داند و بر اتحاد عقل و عاقل و معقول سخت تأکید می‌ورزد. گرچه احد را ورای علم و مرتبه او را فراتر از علم می‌شمارد - و همین امر سبب شده که بسیاری از محققان و مورخان فلسفه، انکار علم احد را به او نسبت دهند - با تأمل می‌توان ادعا کرد که وی فقط علم حصولی را از احد نفی کرده است. فلوطین هم به ادراک حسی اعتقاد دارد، هم به وجود نیروی فهم یا جزء متفکر روح و هم به عقل. از نظر او، حیطة ادراک حسی، اشیای خارجی و امور بیرونی و حیطة عقل، امور معقول است. وی محدوده نیروی فهم را تفکیک و تمیز تصاویر حاصل از ادراک حسی و نیز تصاویری که از عقل دریافت می‌کند و شناسایی و دریافتهای تازه و سنجش آنها با معلومات پیشین می‌داند.

الف) معرفت و امکان آن

روشن است که فلوطین واقع‌گراست و به امکان ادراک واقع اعتقاد دارد و هندسه فکری و فلسفی خویش را بر آن بنا نهاده است. او عقل و هستی را در یک مرتبه می‌داند و جهان معقولات را هستی راستین می‌شمارد که فارغ از کون و فساد و ثابت و آرام است. او همان گونه که از اقانیم هستی سخن گفته، از اقانیم شناسنده و ماورای آن نیز گفت و گو کرده و رساله سوم از انثاد پنجم را بدان اختصاص داده است. (۱) او عقل را اقنوم دوم و صادر

ص: ۱۵۰

اول شمرده و فیضان و تولید را نتیجه نظر دانسته است. وی بارها از خودشناسی سخن به میان آورده و شناخت حصولی و حضوری را برای نفس ممکن دانسته است. (۱)

افزون بر اینها، گفت و گو از انواع و اوزار معرفت، نظیر ادراک حسی، ادراک عقلی و اتحاد عاقل و معقول و... که فرع بر امکان معرفت است، همه و همه، بیانگر مسلم بودن معرفت نزد وی است.

نکته آخر اینکه اعتقاد به وجود ایده ها و مُثُل کلی و فردی، خود، دلیل قاطع دیگری بر امکان تحقق معرفت است که جای هیچ شک و شبهه ای را باقی نمی گذارد؛ زیرا در درون هر هستی، معرفت نیز مستتر است.

(ب) تعریف معرفت از نظر فلوطین

با توجه به آنچه گفته شد، حال، باید تصویر و تعریف فلوطین از معرفت و مشخصات آن را به دست آورد.

گرچه فلوطین در هیچ بخشی از ائادها، تعریف مشخصی از معرفت را ارائه نداده است، می توان از لابه لای آرا و دیدگاههای وی و از جمع بندی آنها، نکاتی را در این باره استخراج کرد.

از مواد مختلف «نه گانه ها» چنین استنباط می شود که معرفت عقلانی از نظر فلوطین، معرفت اعلا، ناب و حقیقی است؛ معرفتی که نه متکی بر پندار و تردید است و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد و معرفت او چیزی نیست که از راه تحقیق و استدلال به دست آمده باشد. این معرفت، در حقیقت، دانشی است که بی واسطه حاصل شده است، در حالی که ادراک حسی، چنین وضعیتی را ندارد. فلوطین در این باره می گوید:

دانشی که از طریق ادراک حسی به دست می آوریم، با اینکه به ظاهر حقیقت می نماید، این تردید را در ما برمی انگیزد که آیا دانشی مربوط به چیزی واقعی است یا تأثیری است که به ما روی آورده و برای داوری در این باره از اندیشه و عقل یاری می جویم. (۲)

ص: ۱۵۱

۱- همان، ص ۶۹۱.

۲- همان، ص ۷۲۱.

در حالی که نسبت به عقل و ادراک عقلی چنین چیزی مطرح نیست، چنان که می گوید:

آیا عقل حقیقی فریب می خورد و چیزی را که نیست، موجود می پندارد و تصوّرش می کند؟ به هیچ روی؛ چه اگر عاری از عقل باشد، چگونه می تواند عقل باشد؟ پس عقل همیشه می داند، بی آنکه هیچ گاه فراموش کند و دانشش، نه متکی بر پندار است و نه تردید آمیز و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد. از این رو، دانش او چیزی نیست که از طریق استدلال یا تحقیق به دست آمده باشد. اگر هم کسی ادّعا کند که پاره ای از محتواهای دانش او از طریق استنتاج به دست آمده است، لاف تقلید خواهد کرد که بعضی از آنها به خودی خود و بی واسطه بر او روشن و آشکار است؛ هر چند عقیده درست این است که تمام دانش او از خود اوست. (۱)

چنان که از کلمات فلوطین پیداست، وی معرفت عقلی را برترین، ناب ترین و حقیقی ترین می داند و این خصوصیات را برای این معرفت که معرفت حقیقی است، برمی شمارد: «یقینی است. شهودی و بی واسطه به دست آمده، نه از طریق ابزار ادراک. درونی است نه بیرونی. دانش او از خود اوست. همیشه و دائمی نزد مدرک حاضر است و فعلیت دارد. از استدلال و استنتاج برای درک آن استفاده نشده و ویژگی آخر اینکه معلوم و مدرک، امری واقعی و حقیقی است نه تصویر حقیقت، به خلاف مدرک به ادراک حسّی؛ چرا که در آنچه از طریق ادراک حسّی می شناسیم، تنها تصویر آن چیز است و ادراک حسّی نمی تواند، خود، چیزی را دریابد؛ زیرا حقیقت هر چیز از دسترس ادراک حسّی دور می ماند». (۲) علاوه بر اینکه چون معرفت، حصولی است نه شهودی، معیار صدق را در خود ندارد و عقل باید درستی آن را تأیید کند.

فلوطین در ادامه، با تأکید بر حقیقی بودن دانش و شناسایی عقل می گوید:

اگر وجود دانش و شناسایی و هستی حقیقی را بپذیریم، باید همه آنها را متعلق به عقل بدانیم؛ زیرا عقل همیشه می داند و به راستی می داند و هیچ چیز را از یاد نمی برد و نیازی ندارد به اینکه در جست و جوی حقیقت به این سو و آن سو برود؛ زیرا حقیقت در خود اوست؛ از این رو، او خود، پایه و بنیان هستی و حقیقت است و از این رو، هستی و حقیقت، دارای زندگی و اندیشیدن است. (۳)

ص: ۱۵۲

۱- همان.

۲- همان.

۳- همان، ص ۷۲۳-۷۲۴.

فلوطين در این عبارت، تصریح می کند که عقل، پایه و بنیان هستی و حقیقت است و حقیقت، جز عقل نیست؛ بنابراین، وقتی عقل چنین نسبتی با حقیقت دارد، هیچ معرفتی، حقیقی تر و اصلی تر از معرفت و شناسایی عقلی نیست و از آنجا که حقیقت در درون عقل است، برای شناسایی حقیقت، به جست و جو و کاربرد ابزار و استدلال نیاز ندارد و علم او به حقیقت شهودی، حضوری و بی واسطه است.

درک این مطلب با توجه به آنچه پیشتر درباره جهان معقول و محسوس و وحدت عقل و هستی گفته شد و با عنایت به نظام هستی شناسی فلوطين بسی آسان است و هیچ گونه گره و پیچیدگی ای ندارد؛ به بیان دیگر، روشنایی عقل به خلاف روشنایی نفس و ادراکات نفسانی ذاتی است. برای توضیح بیشتر معرفت عقلانی، لازم است مراحل و انواع ادراک از دیدگاه فلوطين مورد توجه قرار گیرد. وی در اثناها از سه مرحله ادراک سخن گفته است:

۱. ادراک حسّی که تنها با اشیای بیرونی ارتباط دارد؛

۲. نیروی فهم روح یا جزء متفکر روح؛

۳. عقل و خرد. (۱)

یاسپرس نیز در این باره می گوید:

فلوطين از سه مرحله ادراک حسّی، فهم و خرد (عقل) سخن می گوید. ادراک حسّی هنوز با اندیشیدن توأم نیست. فهم از راه جدا کردن و فرق نهادن و تمیز و تشخیص و از طریق دلیل و استنتاج و تفکر مبتنی بر فرضیات به شناسایی می رسد. خرد به نحو مستقیم و بدون اندیشیدن مبتنی بر فرضیات در چیزهای جدا جدا و کثیر، وحدت را می بیند و در واحد، کثرت را. (۲)

فلوطين پس از بیان مراحل سه گانه ادراک و کارکرد و محدوده هر یک، با طرح این مسئله که آیا نیروی متفکر روح می تواند خود خویش را بشناسد یا نه، به نوعی، تفاوت کارکردی و حیظه فهم و خرد را متمایز ساخته، می گوید:

آیا این جزء متفکر روح به خود خویش نیز شناسایی می یابد؟ نه، بلکه تنها دریافتهایی را که از جهان محسوس و جهان معقول به او می رسد، اخذ می کند و درباره آنها می اندیشد. (۳)

ص: ۱۵۳

۱- ر.ک: همان، ص ۶۸۸.

۲- کارل یاسپرس، فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۴۲.

۳- فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۸۹.

وی در ادامه و در پاسخ به این سؤال که «چرا این منطقه [جزء متفکر روح] را قادر به اندیشیدن درباره خود خویش نمی دانیم؟» می گوید:

برای اینکه معتقدیم وظیفه او دریافتن و شناختن چیزهای بیرونی است و این، خود، تکلیف سنگینی است؛ زیرا مستلزم سروکار داشتن با چیزهای بی شمار است، در حالی که عقل، تنها با خود خویش سروکار دارد و تنها درباره چیزهایی تحقیق می کند که در خود اوست. (۱)

در اینجا این سؤال مطرح می شود که نسبت نفس ناطقه انسانی با عقل چیست؟ آیا نفس نمی تواند از معرفت عقل بهره مند شود و فقط باید به همان نیروی فهم روح قناعت ورزد؟ از این رو، فلوطین این سؤال را مطرح می کند که «آیا ممکن نیست عقل محض در روح باشد؟» و در پاسخ می گوید:

چرا، ولی در آن صورت، آن را نمی توان نیروی روح نامید، بلکه عقل است و با جزء متفکر روح فرق دارد و در مقامی برتر از روح است و با این همه، مال ماست... هم مال ماست و هم مال ما نیست. بسته به اینکه به کارش ببریم یا نبریم، حال آنکه نیروی تفکر را همیشه به کار می بریم... به کار بردن او یعنی چه؟ آیا به کار بردن او بدین معناست که ما خود او می شویم و سخنی که می گوییم سخن اوست؟ نه، بلکه بدین معناست که فرمان او را به کار می بندیم. (۲)

در حقیقت، فلوطین در این بخش، به چگونگی ارتباط و ترتب مراحل ادراک می پردازد و جایگاه هر یک را در نظام معرفتی خویش مشخص می کند. او تنها جزء متفکر روح را مال نفس می داند و ادراک حسی را همچون پیکی در خدمت نفس و عقل را همچون پادشاهی فرمان روا بر نفس توصیف می کند. فلوطین در این باره می گوید:

فرمان او [عقل] را به یاری نیروی تفکر که پیش از هر نیروی دیگر به آن آگاه می گردد، به کار می بندیم. نیروی ادراک حسی نیز همین گونه است؛ ما از آن برای ادراک سود می جویم، ولی آنکه ادراک می کند، ما نیستیم. آیا تفکر نیز همین گونه است؟ نه، تفکر کننده خود ما هستیم و درباره اندیشه هایی که هنگام تفکر پیدا می شوند، تفکر می کنیم. این خود ماییم، ولی فعالیت های عقل از بالا می آیند و فعالیت های ادراک حسی از پایین. خود ما جزء اصلی روح هستیم؛ میان دو نیروی پست و عالی؛

ص: ۱۵۴

۱- همان، ص ۶۸۹-۶۹۰.

۲- همان، ص ۶۹۰.

یعنی: میان ادراک حسی و عقل. (۱)

غرض از طرح این بحث، علاوه بر ارائه یک تصویر کلی از هندسه معرفت‌شناسی فلوطین، تبیین معرفت‌حقیقی از نظر وی است. حال، این سؤال در اینجا مطرح می‌شود که راه دست‌یابی به معرفت عقلانی و خرد چیست؟ ظاهراً راه صعود به این مرتبه معرفت، دیالکتیک است. اما سؤال اساسی از چیستی دیالکتیک و کارکرد آن است. فلوطین در این باره می‌گوید:

دیالکتیک توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز و یافتن مفهوم آن است؛ یعنی گفتن اینکه آن خود چیست، چه فرقی با چیزهای دیگر دارد، و چه وجه اشتراکی با آنها [دارد] و جایش کجاست و آیا موجود [است] یا لاوجود و چندگونه موجود حقیقی هست و چندگونه لاوجود که غیر از موجود حقیقی است. دیالکتیک درباره نیک و غیر نیک نیز سخن می‌گوید، و در اینکه نیک چیست و غیر نیک کدام است و همچنین درباره ابدی و غیر ابدی و اینکه هر یک از آنها چیست و سخنش درباره هر یک از آنها بر شناسایی علمی متکی است، نه بر عقیده و پندار. (۲)

به نظر می‌رسد دیالکتیک در حقیقت، ابزار و وسیله‌ای است در راه نیل به وحدت و حرکتی است سلوکانه و نیز ابزاری است برای درک معرفت ناب و حقیقی؛ چرا که معرفت در نظر فلوطین، مهم‌ترین راه صعود به نخستین و اتحاد با احد به شمار می‌رود. به هر روی، فلوطین می‌گوید:

دیالکتیک عالی‌ترین بخش فلسفه است؛ ... زیرا دیالکتیک از نظریه‌ها و قواعد تهی تشکیل نمی‌یابد، بلکه از طریق روش خاص خود، به خود موجودات می‌رسد و دست‌یافتنش به موجودات با دست‌یافتن به دیدگاه‌هایش در آن واحد صورت می‌گیرد. اگر کسی دروغ گوید، یا سفسطه کند، یا استدلالی نادرست پیش آورد، دیالکتیک زود نادرستی آن را درمی‌یابد...؛ چون حقیقت را می‌شناسد. (۳)

نکته مهم این است که این درک و شناخت حقیقت در دانش دیالکتیک، از راه اشکال منطقی و استنتاج نیست، بلکه از راه شهود درونی است. سخن آخر اینکه دیالکتیک که گاهی فلوطین از آن با عنوان «دانایی نظری» و «دانش نظری» یاد می‌کند، ناب‌ترین بخش

ص: ۱۵۵

۱- همان.

۲- همان، ج ۱، ص ۷۳.

۳- همان، ص ۷۴.

عقل و اندیشه و پربهاترین قابلیت انسانی است که اصول خود را از عقل می گیرد. آن گاه روح، آنها را به هم می پیوندد و با هم مرتبط می سازد تا به عقل کامل برسد. (۱)

بنیاد معرفت شناسی فلوطین

پیش از این روشن شد که معرفت عقلانی و دریافت مثل و ایده ها، معرفت حقیقی است و ادراک حسی تنها عقیده و پندار را به دست می دهد و حاوی حقیقت نیست. (۲) قوه فاهمه و مدرک نفس نیز از پرتو عقل، روشنایی دارد و از خورشید او نور می گیرد. حال، سؤال این است که معرفت عقل بر چه چیزی استوار است و از کجا درمی یابد که آنچه می شناسد، حقیقت است نه تصویر آن. معیار داوری عقل چیست؟ چگونه می داند که این، «نیک» است و آن، «زیبایی» و آن یکی، «عدالت»؟ نسبت عقل، معقول و حقیقت با هم چگونه است؟

فلوطین در پاسخ به این سؤالها، به اتحاد عقل، عاقل و معقول اعتقاد دارد. بر توانایی عقل به شناخت خود تأکید می ورزد و شناخت امور معقول (ایده ها) را به عنوان چیزهایی خارج از خود - چنان که در ادراک حسی هست - سخت انکار می کند؛ زیرا اگر فرض کنیم که موضوعات معقول، بیرون از عقاید باشد و عقل آنها را در مکانشان ببیند، در این صورت، امکان ندارد که عقل، حقیقت آنها را در خود داشته باشد؛ چه اینکه هنگام نگرستن به آنها به ضرورت فریب می خورد؛ زیرا آنها حقایق اند و عقل، مجبور است در آنها بنگرد، بی آنکه مالک آنها باشد؛ از این رو، شناسایی ای که می یابد، تنها تصاویر حقیقت را به خود می پذیرد. (۳)

فلوطین با اثبات این نظر که امور معقول (ایده ها) در درون عقل است، نه بیرون از آن و سپس اثبات توانایی عقل بر شناخت خود بدون واسطه و به گونه علم حضوری و به دنبال آن، اعتقاد و اثبات اتحاد عقل، عاقل و معقول، بنیاد معرفت شناسی خود را شکل داده است؛ بنیادی که ظاهراً برای نخستین بار در تاریخ تفکر فلسفی مطرح شد و چنان که اشاره شد، در فلسفه اسلامی بارور گردید.

ص: ۱۵۶

۱- ر. ک: همان، ص ۷۴-۷۵.

۲- همان، ج ۲، ص ۷۲۳.

۳- همان، ص ۷۲۲-۷۲۳ و نیز رساله سوم از انثاد پنجم.

فلوطين پس از اثبات توانایی عقل بر شناخت خود، به دو نوع شناخت حصولی و حضوری اشاره می کند و با اثبات علم حضوری برای نفس، انسان را به شناخت خویش توانا می شمارد؛ آنجا که می گوید:

شناختن خود بر دو نوع است: یکی این است که آدمی ماهیت نیروی تفکر روح را می شناسد. نوع دوم که برتر از نوع نخستین است، این است که آدمی به نیروی عقل، خود را می شناسد. از این طریق که خود، عقل می شود. در این صورت، آدمی به نیروی عقل، خود را همچون آدمی نمی اندیشد، بلکه به کلی چیزی دیگر شده و خود را به مقامی برتر کشیده... آیا می توان پذیرفت که در این حال، نیروی تفکر هنوز هم نمی داند که نیروی تفکر است و به اشیای بیرونی آگاه می شود و در هر حکمی که می کند، از دستورهایی یاری می گیرد که عقل در او نهاده است و نیرویی برتر و بهتر از خود او وجود دارد که او لازم نیست آن را بجوید، بلکه آن را در خود دارد؟... بی گمان باید چنین باشد. (۱)

البته فلوطين متذکر می شود که این اندیشیدن به خود خویش درباره روح باید به معنای مجازی و درباره عقل به معنای حقیقی فهمیده شود؛ زیرا روح به خود به عنوان چیزی متعلق به دیگری می اندیشد، ولی عقل به خود به عنوان خود خویش می اندیشد و ذات و ماهیت خود را می شناسد. (۲) وی در جایی دیگر نیز به این اصل و فرع بودن و ترتب اندیشنده ها اشاره کرده، می گوید:

یکی (واحد برتر از هستی) اصلاً نمی اندیشد، دومی (عقل) اندیشنده اصلی است و سومی (روح) اندیشنده درجه دوم. (۳)

محدودیت عقل عملی و تفاوت آن با عقل نظری

باید متذکر شد که گستردگی و توانایی ای که فلوطين درباره عقل بیان می کند، مربوط به عقل محض است، اما عقل عملی، چنین جایگاهی ندارد و شناسایی آن محدود است. به عقیده وی، عقل عملی چون روی در جهان بیرون دارد و در خود ساکن نیست، می تواند تا حدّ معینی، شناسایی به امور بیرونی را تحصیل کند و هیچ ضرورتی ندارد که خود خویش را همچون

ص: ۱۵۷

۱- همان، ص ۶۹۱-۶۹۲.

۲- ر.ک: همان، ص ۶۹۴.

۳- همان، ص ۷۴۳.

عقل محض بشناسد. (۱) وی منشأ این تفاوت را نقص و کمال آنان برمی شمارد و می گوید:

عقل محض نقصی ندارد تا درصدد تکمیل خود برآید [از این رو] به خود باز می گردد و نتیجه ضروری این بازگشت به خود، شناختن خود است. (۲)

اختلاف افلاطون و فلوطین در اتحاد عاقل و معقول

به رغم شارح قلمداد شدن فلوطین نسبت به نظریات افلاطون، فلوطین در مواردی با وی اختلاف اساسی دارد؛ برای مثال، افلاطون در مسئله اتحاد عاقل و معقول و عقل، به تقدّم معقول و موضوع اندیشه بر عقل اعتقاد دارد، اما چنان که گذشت، فلوطین در این باره، با ارسطو همراهی کرده و به اتحاد آنان نظر داده است. امیل بریه با طرح این بحث، به تبیین نظر فلوطین مبنی بر اینکه معقولات بیرون از عقل نیست، پرداخته و آورده است:

اگر بگوییم که معقول، خارج از عقل است، باید عقل را به صورتی تصوّر کنیم که عاری از فکر بالفعل باشد و بر همان قیاس که محسوسات بر آلات حواس مرتسم می شود، معقولات نیز با عقل تلاقی کند و در آن انطباع یابد. چنین عقلی ناقص است، قادر به ادراک ازلی معقولات نیست و از تحصیل یقین درباره آنچه ادراک می کند، قاصر است؛ زیرا از مدرکات خود جز تصویری در آن حاصل نیست، پس ناگزیر باید بر آن بود که عقل اقلومی، عالم معقول را سراسر در خویشتن باز می یابد، و از همین جا که درباره خود فکر می کند، نه تنها صورت خود را به علم یقین می شناسد، بلکه درباره تمام اموری که این صورت را می پذیرند و عقل بر آنها مشتمل می شود، یقین می کند. (۳)

ادراک عقلی، «فهم»

به نظر می رسد شایسته بود، پیش از بررسی ادراک عقلی و ادراک حسی، ماهیت و هویت روح یا همان نفس از دیدگاه فلوطین بررسی می شد، آنگاه مسئله ادراک تجزیه و تحلیل می گردید. با این همه، به دلیل اطاله مقال به فرصتی دیگر موکول می شود و فقط می توان گفت، در نظر فلوطین، روح والاترین نمونه و مثال همه چیز است؛ از سویی فروترین نمونه موضوعات معقول و از سویی دیگر، برترین نمونه اشیای جهان محسوس است؛ از این رو،

ص: ۱۵۸

۱- همان، ص ۶۹۵.

۲- همان.

۳- امیل بریه، تاریخ فلسفه، علیمراد داودی، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳.

با هر دو جهان [محسوس و معقول] پیوند دارد... در حالی که میان آن دو قرار دارد، هر دو را درک می کند. درباره جهان معقول از این طریق می اندیشد که آن را به یاد می آورد و با آن ارتباط می یابد و بدین جهت می شناسد که خود به یک معنا جهان معقول است؛ بنابراین شناساییش به جهان معقول، از این راه پدید نمی آید که آن را در خود وارد کند، بلکه بدین جهت آن را می شناسد که آن را به یک معنا داراست و در آن می نگرند و چون خود او به نحو مبهمی جهان معقول است، هنگام شناختن آن بیدار می شود و از مرحله بالقوه بودن به فعلیت می رسد.^(۱)

فلوطين کمتر از ادراکِ عقلي روح یا همان فهم سخن گفته، بلکه بیشتر از ادراکِ حسی و عقل گفت و گو کرده است. از نظر وی، فهم در حدّ واسط آن دو قرار دارد و به طور مستقیم، نه همچون ادراکِ حسی با اشیای خارجی ارتباط دارد و نه با امور معقول همچون عقل. جزء متفکر روح، از یک سو، تصویرهای حاصل از ادراکِ حسی را می آزماید و به هم می پیوندد و یا از هم جدا می کند و از سوی دیگر، درباره تصاویری هم که از عقل به او می رسد، چگونگی آنها را درمی یابد و در برابر آنها همان قابلیت و قدرتی را دارد که در برابر تصاویر حاصل از ادراکِ حسی دارد.^(۲)

کارکرد دیگر نیروی فهم آن است که با یاری گرفتن از آگاهی و معلومات خود، دریافتهای تازه را می شناسد و آنها را با دریافتهای پیشین خود می سنجد. فلوطين این جریان و فرایند را «یادآوری» نامیده و در چند جا به آن اشاره کرده است.^(۳)

آیا نیروی فهم و جزء متفکر روح همچون عقل به شناختن خویش توانایی دارد یا نه؟ فلوطين در ابتدا پاسخ منفی می دهد و می گوید: «این قوه، تنها دریافتهایی را که از جهان محسوس و معقول به او می رسد، اخذ می کند و درباره آنها می اندیشد»،^(۴) اما چنان که قبلاً اشاره شد، بالمجاز و با واسطه می تواند.

فلوطين در توضیح این مطلب می گوید:

ص: ۱۵۹

۱- . فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۶۰۹ .

۲- . همان، ج ۲، ص ۶۸۸ .

۳- . همان .

۴- . همان، ص ۶۸۹ .

این بخش روح باید آگاه شود به اینکه خود او نیز هنگامی که با چیزی برخورد می کند، آن را می شناسد و هنگامی که چیزی می گوید، می داند که چه می گوید و باید بداند که اگر خود او عین آن چیزی باشد که می گوید و بیان می کند، خواهد توانست از این طریق، خود را بشناسد. چون همه چیزهایی که روح می گوید، از آن بالا (از عقل) می آیند؛ یعنی از آنجا که خود او آمده است. پس برای او ممکن است که خود را بشناسند؛ زیرا خردمند است و آنچه از بالا به او می رسد، با او خویشی دارد و او می تواند آن را با نقش عقل که در خود اوست، منطبق سازد. باید این نقش عقل را همچون تصویری از عقل تلقی کند و با عقل حقیقی - که چنان که دیدیم، عین موضوعات خود و عین حقیقت است - منطبق سازد. (۱)

همان گونه که از جملات بالا فهمیده می شود، مکانیزم و دلیلی که فلوطین برای توانایی روح بر شناخت خود بیان می کند، آن است که جزء متفکر روح، از جنس عقل است و قبلاً در عقل بوده است. از سوی دیگر، مدرکات روح نیز عقلی است و از عقل می آید؛ بنابراین، همسانی، تجانس و تشابه مدرک و مدرک و خویشاوندی آنان با یکدیگر، با توجه به اینکه جزء متفکر روح، نقش عقل را در خود دارد، می تواند با انطباق آن با عقل حقیقی به اتحاد عاقل و معقول و عقل نائل آید و خود خویش را بشناسد.

چگونگی فرایند فکر و اندیشه و چرایی عدم انحصار نفس به ادراک حسی، دو مقوله ای است که فلوطین بدانها پرداخته است. وی در توضیح فرایند فهم می گوید:

ادراک حسی، کسی را می بیند و این تأثر را به فکر می دهد. فکر چه می گوید؟ نخست، هیچ نمی گوید و تنها می شناسد و شاید از خود می پرسد که «این چیست؟» و اگر آن کس را بیشتر هم دیده باشد با یاری گرفتن از یادآوری، پاسخ می دهد: «سقراط است». اگر جزئیات شکل و قیافه آن کس را مورد توجه قرار دهد، تنها آنچه را تصور به او داده است، تجزیه و تحلیل می کند، ولی اگر به خود بگوید: «سقراط نیک است»، برای رسیدن به این حکم، از جزئیاتی آغاز می کند که از راه ادراک حسی شناخته است، ولی حکم کلی را از درون خود درمی آورد؛ زیرا معیار نیکی را در درون خود دارد. معیار نیکی چگونه در روح جای دارد؟ بدین سان که خود روح، نیک است و از طریق عقل که او را روشن می سازد، به ادراک نیکی تواناست. (۲)

ص: ۱۶۰

۱- همان، ص ۶۹۴ - ۶۹۵.

۲- همان، ص ۶۸۹.

این توضیحات با توجه به کارکرد فهم که پیشتر گفته شد، به خوبی قابل درک است. همان گونه که اشاره شد، نیروی فهم روح، تصاویر حاصل از ادراک حسی را درمی یابد. در اینجا نیز همین امر، طی مثالی بیان گردیده، سپس کارکرد یادآوری و در ادامه، حکم و تصدیق فهم به نیک بودن مطرح شده و منشأ و سرچشمه این حکم آمده است. از توضیحات فلوطین در این باره، مشخص می شود که نفس، لوح نانوشته و خالی نیست، بلکه مجموعه ای از فطریات و امور کلی را همچون معیار نیکی، در خود دارد و چون بحث کلیات و امور معقول مطرح می شود، پای عقل به میان می آید. از این توضیحات استفاده می شود که نیروی فهم یا جزء متفکر روح، به شدت به ادراک حسی و عقل وابسته است؛ به گونه ای که بدون آن دو نمی توان هویت مستقلی را برای آن قائل شد. با این حال، این سؤال مطرح می شود که چرا فلوطین، روح را به ادراک حسی منحصر ندانسته است؟ وی در پاسخ می گوید: «برای اینکه روح باید قادر به اندیشیدن باشد».^(۱)

ادراک حسی

فلوطین معرفت حسی را معرفت حقیقی، و ادراک حسی را حاوی حقیقت نمی داند و بارها بر این نکته تأکید کرده است که اصل و حقیقت هیچ چیز به یاری حس، ادراک شدنی نیست، البته نه از این جهت که ابزار ادراک را همچون کانت، ناتوان از درک «بود» و هستی موجودات بینگارد، بلکه از این باب که عالم محسوسات را که متعلق و مدرک ادراک حسی است، جهان تصاویر و سایه ها می داند و هستی حقیقی را به جهان معقول منحصر می شمارد. براساس این، معتقد است آنچه از معرفت حسی به دست می آید، عقیده و پندار است،^(۲) نه معرفت؛ از این رو، اطلاق عقیده و پندار بر دانشهای مربوط به موضوعات محسوس را بهتر از اطلاق دانش بر آنها دانسته است.^(۳) بر این مبنا، ادراک حسی به طور مستقیم، نمی تواند جایگاه چندانی در معرفت انسانی ایفا کند و بیشتر نقش کارگزار را برای نیروی متفکر روح دارد.

ص: ۱۶۱

۱- . همان.

۲- . همان، ص ۷۲۳ و ۷۸۱.

۳- . همان، ص ۷۸۴.

اکنون سؤال این است که ادراک حسی چیست؟ توصیف و تبیین آن از نظر فلوطین چگونه است؟ متعلق و گستره آن کدام است؟ مدرک آن، جسم است یا روح یا هر دو؟ و...

تعریف و توصیف فلوطین از ادراک حسی، دو جنبه اثباتی و سلبی را شامل می شود. فلوطین در بعد سلبی ادعا به کرات، انفعال، انتقاش و تأثر روح را بر اثر ادراک حسی نفی کرده و این دیدگاه را مردود دانسته است. در رساله ششم از اثناد چهارم می گوید: «ما ادراک حسی را نقشی نمی دانیم که بر روح بسته می شود و از این رو، نمی پذیریم که حافظه، دوام نقش حاصل از ادراک حسی بر روح است؛ زیرا منکر چنین نقشی هستیم».^(۱)

فلوطین در ادامه، این عدم انتقاش و تأثر را با بررسی فرایند ادراک بینایی به عنوان روشن ترین مصداق ادراک حسی، تبیین و دلایل ادعایش را بازگو کرده است. وی می گوید:

وقتی که ما چیزی را با حس بینایی درک می کنیم، به آن می نگریم و نیروی بینایی ما روی در آن چیز می آورد که در خط مستقیم در برابر ماست. در اثنای این جریان، روح ما به بیرون می نگرد؛ زیرا هیچ نقشی در آن همچون نقش مهر در موم، بسته نشده است. اگر روح از طریق چنان نقشی می دید، دیگر نیازی نداشت که به بیرون بنگرد؛ زیرا تصویر موضوع را در خود داشت.^(۲)

همان طور که از این عبارات فهمیده می شود، فلوطین نخستین دلیل بر عدم انتقاش را نگاه کردن و نظر کردن روح به بیرون از خود، یعنی امور خارجی و اشیای بیرونی در فرایند ادراک، می داند؛ بدین معنا که اگر تصویر در روح نقش بسته بود، نیازی نبود که روح به بیرون بنگرد و در پی چیزی باشد که خود دارد. اینکه مدرک در ادراک حسی به بیرون از خویش نظر دارد و در جست و جوی مدرک در خارج از خود است، نشانگر آن است که ادراک حسی، انتقاش محسوس در مدرک نیست.

وی در ادامه چندین دلیل دیگر نیز اقامه می کند و مدعی می شود که اگر تصویر محسوس در روح منعکس می شد، نفس نمی توانست فاصله مدرک را با محسوس دریابد و اندازه و حجم آن را معین کند؛ بدین معنا که ادراک ما از محسوس، ناقص و ناتمام بود؛ چنان که می گوید:

ص: ۱۶۲

۱- همان، ج ۱، ص ۶۰۷.

۲- همان.

بعلاوه می دانیم که روح ما فاصله موضوع را از ما معین می سازد و در این باره حکمی می کند... اگر نقش موضوع در خود او بود و فاصله ای با او نداشت، چگونه ممکن بود آن چیز را دور از خود تلقی کند؟ همچنین چگونه می توانست درباره بزرگی موضوع حکمی صادر کند و اندازه آن را معین سازد؟(۱)

وی سومین دلیل را عدم ادراک واقع برمی شمارد و می گوید:

مهم تر از همه، اگر ما از چیزهایی که می بینیم تنها نقشی درمی یافتیم، نمی توانستیم در خود آن چیزها بنگریم، بلکه تنها بر تصاویر و سایه هایی آگاه می شدیم و در آن صورت چیزها به کلی، غیر از آن می بودند که ما می دیدیم.(۲)

نکته جالب توجهی که در ذهن تداعی می شود، این است که گویی فلوطین به جنگ کانت برخاسته و پدیدارگرایی او را هدف استدلالها و آماج برهانهای خود قرار داده است. از این امر، استنباط می شود که شکاکیت از نوع کانتی آن، در عصر فلوطین نیز ظهور و بروز داشته است. البته این استنتاج مبتنی است بر آنکه از سخنان فلوطین، چنین برداشت کنیم که وی نفس را به ادراک «بود» و «واقع» توانا می دانست و انکار انتقاش تصویر محسوس را در روح، به مردود شمردن ادراک پدیدار در ادراک حسی از سوی وی تفسیر و تعبیر کنیم.

به هر روی، فلوطین در ادامه استدلال خود، انتقاش را سبب عدم ادراک و ندیدن می شمارد و می گوید:

بعلاوه، اگر چیزی را روی مردمک چشم قرار دهند، چشم نمی تواند آن را ببیند و برای دیدن، لازم است با مرئی فاصله ای داشته باشد. این سخن در مورد روح نیز صادق است. [بدین معنا که] اگر نقش موضوع در روح باشد، لااقل آنجایی که نقش بر آن بسته شده است، نمی تواند نقش را ببیند...؛ پس برای اینکه دیدن صورت گیرد، نباید موضوع در خود روح باشد، بلکه باید بیرون از آن باشد.(۳)

فلوطین افزون بر آنچه تاکنون ذکر شد، انفعال را موجب عدم تشخیص محسوسات از یکدیگر می داند و اظهار می دارد: «روح در صورتی می تواند دیدنی را از شنیدنی تمیز دهد که آن دو، نقشهایی بر روح نباشند».(۴)

ص: ۱۶۳

۱- همان.

۲- همان، ص ۶۰۷ - ۶۰۸.

۳- همان، ص ۶۰۸.

۴- همان.

وی در پایان این سلسله استدلالها به انگیزه و دلایل اعتقاد به انفعال روح در اثر ادراک حسی، اشاره می کند و می گوید:

ما به گمان اینکه یک نیرو [روح] اگر به سبب انفعال به حرکت درنیاید، نمی تواند موضوع خود را بشناسد، در این پندار می افتیم که نیروی درک کننده روح منفعل می گردد؛ حال آنکه قابلیت آن نیرو در این است که بر موضوع چیره شود، نه اینکه انفعال بپذیرد. (۱)

فلوطين به دلایل و شواهد دیگری از قبیل ضعف حافظه، تقویت حافظه از راه تمرین و صرف وقت برای یادآوری اشاره می کند و در این باره می گوید:

اگر دیدن سبب می شد که نقش اشیای دیده شده در روح بسته شود، کثرت چیزهایی که کسی می بیند، سبب ضعف حافظه او نمی شد. از این گذشته، لازم نبود برای به یاد آوردن چیزی، زمانی دراز فکر کنیم و همچنین ممکن نبود چیزی را که از یاد برده ایم، دوباره به یاد بیاوریم؛ زیرا نقشها همیشه موجودند و هر وقت می خواستیم می توانستیم در آنها بنگریم. بعلاوه، تمرینی که برای تقویت حافظه می کنیم، دلیل است بر اینکه آدمی می کوشد تا نیروی روحش تقویت گردد. اگر ادراک حسی سبب می شد که نقش اشیای محسوس در روح بسته شود، پس چرا چیزی را که یک یا دو بار شنیده ایم، در یاد نگه نمی داریم، ولی اگر آن را چندین بار بشنویم، در یادمان می ماند؟ همچنین بسا پیش می آید که چیزی را که بیشتر شنیده بودیم، ولی به یاد نداشتیم، پس از گذشتن زمانی به یاد می آوریم. (۲)

این انکار و استنکاری که از سوی فلوطين نسبت به انفعال روح در امر ادراک حسی مشاهده می شود، از دیدگاه او درباره روح (نفس) ناشی می شود. وی روح را یک اقنوم فعال، کنشگر، چیره گر، مولد و مفیض می شمارد و آن را تمثیلی از احد می انگارد؛ از این رو، معتقد است روح، همان گونه که معقولات را درک می کند، محسوسات را هم درمی یابد و می گوید:

[روح] برای دریافتن اشیای محسوس نیز به همان گونه عمل می کند [بدین گونه] که آنها را در حوزه خود وارد می کند و به نیروی خود، آنان را روشن می سازد و از این طریق، در برابر چشم خود قرار می دهد، در حالی که نیروی حسی پیش به آنها توجه دارد

ص: ۱۶۴

۱- همان.

۲- همان، ص ۶۱۰.

و به اصطلاح، آبستن آنهاست... و هرچه آن نیرو بیشتر و قوی تر باشد، حضور آن چیز محسوس در برابرش زمانی بیشتر ادامه می یابد. (۱)

وی ادراک حسی را «نیرو» می داند و معتقد است:

نیروی ادراک حسی روح، لازم نیست متوجه محسوسات باشد، بلکه باید بکوشد تا به تصاویری که بر اثر ادراک حسی در موجود زنده پدید می آیند، دست بیابد؛ زیرا آن تصاویر، خود، از نوع چیزهای معقول اند. ادراک حسی ظاهری که خاص موجود زنده است، تنها تصویر سایه واری است از ادراک خاص روح و این ادراک اخیر که بر حسب ماهیتش، ادراک حقیقی تری است، نظاره صورتهاست، بی آنکه سبب انفعالی شود. این صورتهای که روح به وسیله آنها به موجود زنده فرمان می راند و او را رهبری می کند، منشأ تعقل و داوری و اندیشیدن و شهود درونی است. (۲)

چنان که ملاحظه می شود، فلوطین در این جملات، بین ادراک حسی ظاهر و ادراک حسی روح، تفاوت و تمایز قائل شده و نظاره صورتهای را که توسط ادراک حسی روح صورت می گیرد، منشأ تعقل، داوری، اندیشیدن و شهود دانسته است. آیا این سخنان بدین معناست که وی برای ادراک حسی، دو مرتبه قائل است یا شقّ دوم آن، همان ادراک عقلی یا فهم است؟ به هر حال، این زمینه، جای بحث و تأمل دارد و ظاهراً شقّ نخست احتمال، صریح تر باشد. (۳)

بحث بعدی در ادراک حسی، آن است که مدرک کیست؟ فلوطین در این باره پاسخ می دهد:

بگذارید، بگویم: ادراک کننده، آن موجودی است که از ترکیب روح و تن پدید آمده است. ولی ترکیب بدین معنا نیست که روح، خود را به آن موجود یا به تن داده باشد، بلکه روح، نوعی روشنایی به تن با کیفیتی خاص بخشیده و از طریق بخشیدن این روشنایی به تن، موجود زنده را به عنوان موجودی تازه پدید آورده است و ادراک حسی و همه عواطفی که مال موجود زنده دانسته ایم، متعلق به آن موجود تازه است. (۴)

ص: ۱۶۵

۱- . همان، ص ۶۰۹ .

۲- . همان، ص ۴۹-۵۰ .

۳- . افزون بر آنچه اشاره شد، می توان گفت: فلوطین، برای موجود زنده، سطحی از ادراک حسی قائل است که در آن، ادراک مدرک در موجود زنده منقوش می شود و روح و نفس در ادراک حسی، این تصاویر درونی را ادراک و فرمانهای خود را صادر می کنند.

۴- . همان، ص ۴۹ .

وی در ادامه، این سؤال را مطرح می‌کند که پس چرا ادراک کننده، «ما» هستیم؟ در پاسخ می‌گوید: «برای اینکه ما از موجود زنده با کیفیت خاص، جدا نیستیم».^(۱)

نتیجه‌گیری

شاید بتوان ادعا کرد که فلوطین برای نخستین بار، نظام هستی‌شناسی فلسفه یونان باستان را با معرفت‌شناسی در هم آمیخت و عقل و هستی را در یک رتبه قرار داد. او جریان فلسفه را که با ظهور سوفیست‌ها حرکت جدی و بالنده خود را آغاز کرده بود، با تأکید بر معرفت‌شناسی و ادغام کردن آنها به همدیگر و نیز قرار دادن علم حضوری به عنوان بنیاد معرفت‌شناسی خویش، متحول ساخت. وی با بهره‌گیری از جریانهای فکری و دیدگاههای اسلاف فلسفی اش، به ویژه افلاطون و ارسطو، و ترکیب و تألیف آنها با یکدیگر، قرائت جدیدی از فلسفه را ارائه داد و مکتبی را پدید آورد که هم اکنون با نام «نوافلاطونیان» از آن یاد می‌شود.

نظام هستی‌شناسی وی که مثلث احد، عقل و نفس (یا روح) را بر بنیاد مثنای جهان معقول و محسوس استوار می‌سازد،^(۲) مسئله محوری و اساسی ربط کثرت به وحدت را که پیشینیان به درستی توان حل آن را نداشتند، با طرح نظریه مهم «فیض» پاسخ گفت و دیدگاه «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» را که ملاصدرا قرن‌ها بعد آن را به تفصیل مطرح کرد، ارائه داد.

نظام معرفت‌شناسی وی نیز با ابتدای علم حصولی بر علم حضوری، تأکید بر اتحاد عقل و عاقل و معقول،^(۳) محور قرار دادن علم حضوری خودآگاهی (توانایی ادراک و شناخت

ص: ۱۶۶

۱- همان.

۲- البته با توجه به اینکه در نظر فلوطین احد، ماسوا و ماورای وجود و هستی، و ماده، مادون هستی است، شاید تعبیر ایجاد مثلث بر بنیاد مثنی نادرست باشد.

۳- بدین دلیل که معنای بیرون بودن از ذات عقل، آن است که معقولات بیش از عقل، هستی یافته‌اند؛ چنان که محسوس بیش از ادراک حسی است، در حالی که عقل، صادر اول و با هستی، در یک رتبه است و عقل و هستی چنان که گفته شد، یکی است. فلوطین به این نکته ظریف اشاره کرده می‌گوید: «عقل روی در موضوعات خود ندارد و در آنها به عنوان چیزهایی که پیشتر از او هستند، نمی‌نگرد، آن چنان که ادراک حسی در محسوسات، بلکه عین موضوعات خویش است؛ زیرا عقل نمی‌تواند تصاویری از موضوعات خود اخذ کند (و این تصاویر از کجا می‌توانند آمد؟). او با موضوعات خویش در یک جاست و عین آنهاست و با آنها (عالم با معلوم) یکی است. بدین سان دانش مربوط به امور معقول هم با موضوعات خود (علم با معلوم) یکی است و عین آنهاست» (همان، ص ۷۱۸).

مدرک خود) در چرخه معرفت، مساوی دانستن عقل و حقیقت، و معرفت حقیقی شمردن معرفت معقول، رنگ و بوی عرفانی و اشراقی پیدا کرد و وصول و اتحاد با احد که غایت الغایات تفکر فلوطین به شمار می رود، در این نظام و از طریق شناخت دنبال گردید؛ آنجا که می گوید:

اگر در عقل حقیقت نباشد، چنان عقلی نه حقیقت است و نه عقل حقیقی، و در این صورت، حقیقت در هیچ جا نمی تواند بود. (۱)

یا آن هنگام که اظهار می دارد:

اگر وجود دانش و شناسایی و هستی حقیقی را بپذیریم، باید همه آنها را متعلق به عقل بدانیم...؛ زیرا حقیقت در خود اوست و از این رو، او خود، پایه و بنیان هستی و حقیقت است و از این رو، هستی و حقیقت دارای زندگی و اندیشیدن است. (۲)

هندسه ای که او در نظام معرفتی خود تصویر و تفسیر می کند، بدین گونه است که ادراک حسّی را به ظاهری و باطنی تقسیم می کند و ظاهری را ویژه موجود زنده بما هو موجود می شمارد که به وسیله آن، صور محسوسات در موجود زنده منتقل می شود و لباس وجود ذهنی بر تن می کند، پس از آن، این صور توسط «ما» (روح یا مرکب از جسم و روح) ادراک می شود و چون نفس، این نقش محسوسات را در خود دارد، در ادراک آنها منفعل و منتقل نمی گردد، بلکه بر آنها چیره شده و آنها را به عنوان مواد و ابزار شناخت مورد استفاده قرار می دهد. آنگاه جزء متفکر روح و نیروی فهم و خرد آن، دریافتهایی را که از جهان محسوس و معقول به او می رسد، اخذ می کند و درباره آنها می اندیشد. این نیرو، تصویرهای حاصل از ادراک حسّی را می آزماید و به هم می پیوندد، یا از هم جدا می کند و درباره تصاویری هم که از عقل به او می رسد، چگونگی آنها را درمی یابد. خلاصه آنکه جزء متفکر روح بر خلاف عقل، وظیفه اش شناخت و درک امور بیرونی (اعم از معقول و محسوس) است و حلقه واسط میان عقل و ادراک حسّی به شمار می رود و تفاوت آن با ادراک حسّی نیز که وظیفه اش ادراک و دریافت امور خارجی است، این است که اولاً، مدرکات جزء متفکر روح، شامل تصاویر معقول هم می شود و

ص: ۱۶۷

۱- همان، ج ۲، ص ۷۲۳.

۲- همان، ص ۷۲۳-۷۲۴.

ثانیاً، گرچه این مدرکات بالذات متعلق به خود او نیست و از دو جهان محسوس و معقول می آید، هنگام ادراک در درون روح قرار داشته و به تعبیر نگارنده، هستی ذهنی دارند. (۱)

عقل نیز امور معقول را می شناسد، افزون بر اینکه بر شناخت خود نیز تواناست. این امور معقول، در درون عقل است و عقل مالک و بلکه عین آنهاست و چون عقل بالفعل است و معقول، عین عقل، موضوع اندیشه (۲) فعلی است و فعلیت دارد و جدا از زندگی و هستی نیست؛ بنابراین، اندیشیدن، حقیقی است. (۳)

نکته ای که ما را در درک هندسه معرفت شناسی فلوطین یاری می دهد، آن است که او پس از یادکرد سه اقنوم احد، عقل و نفس در نظام هستی شناسی خود می گوید:

ص: ۱۶۸

۱- . ادراک عقلی به عنوان معرفت حقیقی، بسیار بحث برانگیز است، خصوصاً با توجه به اینکه فلوطین از فهم یا ادراک جزء متفکر روح، سخن گفته است به اینکه خود نوعی ادراک عقلی به شمار می رود و حداقل این است که ادراک، حسی نمی باشد. شاید بتوان تفاوت فهم و ادراک عقل را در تفاوت مدرک آنان جست و جو کرد؛ بدین معنا که عقل فقط ایده ها، مثل و معقولات را درک می کند، اما فهم یا جزء متفکر روح، تصویر معقولات را. به همین سبب، ادراک عقل، ادراک حقیقی و یقین که متعلق به روح است، تصویر عقل به شمار آمده است.

۲- . از نکات تأمل برانگیز در معرفت شناسی فلوطین، تأکید او بر فعلیت داشتن معقول یا موضوع اندیشه است. اینکه فعلیت داشتن موضوع اندیشه مورد توجه قرار گرفته و اندیشیدن حقیقی بر آن متفرع شده است، بیانگر آن است که فعلیت، متعلق ادراک و معرفت یکی از شرایط حقیقی بودن ادراک است. شرطی که ظاهراً پیش از آن مورد توجه قرار نگرفته است. بعلاوه، در جمله ای که از فلوطین نقل شده، با عطف تفسیری به جدا نبودن از زندگی و هستی تفسیر شده است: «موضوع اندیشه، فعلی است و فعلیت دارد و جدا از زندگی و هستی نیست؛ بنابراین، اندیشیدن، حقیقی است» (همان، ص ۶۹۳).

۳- . توضیح بیشتر علت تأکید فلوطین بر اتحاد، آن است که اگر معقولات بیرون از عقل باشد و با آن متحد نباشد - چنان که در ادراک حسی هست - معرفت و شناخت با مشکل روبه رو می شود؛ بدین سبب که معیار داوری و صدق در درون عقل قرار ندارد؛ چون بنا به فرض، معقول بیرون از عقل است و عقل هنگامی می تواند داوری کند که معقول و عقل و عاقل متحد و در درون عقل باشد. اگر ایده «زیبایی»، «عدالت» و «نیک» خارج از عقل باشد، وقتی که عقل آنها را ادراک کند، از کجا می تواند بفهمد که آنچه شناخته، همان عدالت یا زیبایی است؟ و بر فرض که همان باشد، تصویر ایده ها را شناخته است نه خود آنها را. و شناخت تصویر شناخت حقیقت نیست، همان طور که ادراک حسی، شناخت تصویر محسوس است، بدین سبب، عقیده و پندار به شمار می آید، نه معرفت (همان، ص ۷۲۳). بعلاوه، لازم می آید حقیقت نیز بیرون از عقل باشد. اهمیت اتحاد برای فلوطین تا حدی است که می گوید، اگر معقولات را بیرون از عقل بدانیم، نتیجه اش این است که نه تنها شناخت معقولات ممکن نباشد، بلکه حتی وجود آنها منتفی باشد و وجود آنها و حتی وجود عقل زیر سؤال رود و لباس عدم پوشد: «... نتیجه چنان پنداری این خواهد بود که معقولات ناشناختنی باشند و حتی وجود نداشته باشند، و علاوه بر این، خود عقل از میان برخیزد» (همان).

این سه همان گونه که در جهان وجود دارند، در ما نیز هستند. در ما البته نه به معنای محسوس، زیرا آن ذوات متعالی اند، بلکه در ما از آن حیث هستند که ما، خود، بیرون از جهان محسوس هستیم...، پس روح ما نیز ذاتی الهی و والاست...، اما از عقل، بخشی عقل اندیشنده است و بخشی دیگر، او را به اندیشیدن توانا می سازد. این بخش اندیشنده را در روح که برای اندیشیدن نیازی به آلت جسمانی ندارد، بلکه در کمال پاکی و نابی اثر می بخشد، باید متعالی و بی آمیختگی با تن بدانیم. (۱)

آنگاه بر وجود احد و عقل در ما چنین استدلال می کند:

چون روح اندیشنده با عدالت و زیبایی سروکار دارد و هنگام اندیشیدن می پرسد که آیا این امر، مطابق عدالت است و آیا آن چیز زیباست یا نه، پس به ضرورت باید عدالتی ثابت وجود داشته باشد که به سبب آن، چنان اندیشیدنی در روح پیدا می شود و گرنه روح، امور را با چه چیز می سنجد تا بداند مطابق عدالت است یا نه؟ چون روح درباره عدالت گاه می اندیشد و گاه نمی اندیشد، پس عقل نیز که درباره عدالت نمی اندیشد، بلکه همین عدالت را در خود دارد، باید در ما باشد و همچنین علت عقل، یعنی خدا. (۲)

فلوطین در ادامه و پس از طرح این سؤال که اگر این جوهرها در ما هستند، چرا به وجود آن آگاه نمی شویم، به نکته ای اشاره می کند که بوی «حرکت جوهری» از آن استشمام می شود. وی می گوید:

آن جوهرها، یعنی عقل و آنچه پیش از عقل است، اثر خاص خود را در ما می بخشد و اینکه روح را «متحرک دائم» می خوانند، برای بیان همین معناست. ما همه آنچه در روحمان روی می دهد، ادراک نمی کنیم، بلکه تنها رویدادی داخل «ما» می شود که قابل ادراک می گردد...؛ زیرا ادراک متعلق به ماست و «ما»، جزئی از روح نیستیم، بلکه تمام روح ایم. (۳)

تأکید فلوطین بر اینکه معقولات بیرون از عقل نیستند و عقل و عاقل و معقول عین یکدیگرند، از جمله نکات برجسته ای است که شاید پیش از آن، بدین گونه مطرح نشده بود. او بر این مدعا دلایل زیادی اقامه کرده، اما در این جمله که نقل می کنیم، بر مشکل معرفت انگشت می گذارد و می گوید:

ص: ۱۶۹

۱- . همان، ص ۶۷۴ .

۲- . همان، ص ۶۷۴ - ۶۷۵ .

۳- . همان، ص ۶۷۵ .

[اگر چنین نباشد] عقل از کجا می‌داند که آنچه می‌شناسد، به راستی، خود آن موضوعات اند و چگونه می‌داند که این، نیک است، آن زیبایی و آن یکی، عدالت؟ زیرا - با آن فرض - هر یک از این موجودات غیر از او خواهند بود و معیار داوریش درباره آنها در خود او نخواهد بود، بلکه در بیرون از او خواهد بود؛ در نتیجه، حقیقت نیز در بیرون از او خواهد بود. (۱)

توضیح بیشتر در این باره پیشتر آمده است و تکرار آن برای تأکید بر جایگاه و اهمیت این مسئله در نظام معرفت‌شناسی فلوطین است.

سخن آخر در این بخش، آن است که فلوطین تنها در یک مورد - به حسب بررسی نگارنده - به این نکته اشاره کرده است؛ آنجا که می‌گوید:

ضرورت در عقل است و یقین و قبول در روح؛ از این رو، ... ما آدمیان بیشتر به یقین و قبول دل بستگی داریم، تا به نظاره حقیقت در عقل محض. تا هنگامی که در آن بالا بودیم، به عقل تعلق داشتیم و عقل برای ما بسنده بود... ولی اکنون که به این جهان پایین فرود آمده ایم، میل داریم در روح نیز یقین و قبول پدید آید و می‌خواهیم، صورت اصلی را در تصویر ببینیم. (۲)

چنان که ملاحظه می‌شود، فلوطین، یقین را تصویر و نقش عقل می‌شمارد و جایگاه آن را در روح می‌داند و این امر را دلیل تعلق ما به یقین و قبول می‌انگارد و این، نکته‌ای تأمل‌برانگیز است.

ص: ۱۷۰

۱- . همان، ص ۷۲۲.

۲- . همان، ص ۶۹۴.

طرح بحث نفس در باب معرفت‌شناسی بدین جهت است که بحث نفس ارتباط نزدیکی با معرفت‌شناسی دارد و حتی می‌توان آن را از مسائل مشترک معرفت‌شناسی دانست؛ زیرا در این بحث، نفس به عنوان مجمع و محل ارتباطات قوا مورد تحقیق قرار می‌گیرد و در نتیجه، هر یک از قوای ادراکی و جایگاه آنها و کیفیت کارکرد و ادراک آنها و همچنین ماهیت ادراک عقلی، خیالی و حسی و مکانیسم حصول آنها در بحث مذکور بررسی می‌شود.

مسئله نفس از دیرباز مورد توجه حکما و اندیشمندان بوده و بر اهمیت آن تأکید کرده‌اند. ارسطو از صاحب‌نظران این عرصه، در باب اهمیت آن چنین می‌گوید:

هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است، با این همه، دانشی را بر دانش دیگر رجحان می‌نهیم، یا از آن رو که دقیق است، یا از آن رو که موضوع بحث آن، عالی تر و در خور ستایش بیشتر است. به این دو سبب شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. همچنین گویی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت، خاصه در علم طبیعت، مددی شایان گرفت. (۱)

ص: ۱۷۱

۱- ارسطو، درباره نفس، ترجمه، تحقیق و تحشیه علیمراد داودی، چاپ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۷۸، ص ۱.

شیخ الرئیس از حکمای بزرگ جهان اسلام و متفکران کم نظیری است که در بیشتر مکتوبات خود به بررسی این مسئله پرداخته و سخنان نابی را در این باب بیان داشته است. وی در اهمیّت شناخت نفس با اشاره به سخن مشهور امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب در این باره (من عرف نفسه، عرف ربّه) (۱) می گوید: «شناخت نفس نردبان ترقی و صعود است برای شناخت خداوند» (۲).

با توجه به اهمیّت مسئله نفس و تأثیر فراوان معلم اوّل و شیخ الرئیس بر این مسئله، بر آنیم تا این بحث را از دیدگاه آن دو بررسی کنیم. در این نوشتار، نظر به گستردگی بحث و جزئیات نفس شناسی از دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ، تنها به مهم ترین وجوه افتراق دیدگاه این دو می پردازیم:

۱. تعریف نفس از دیدگاه ارسطو و ابن سینا

اشاره

از موارد اختلاف نظر ارسطو و ابن سینا در مسئله نفس، «تعریف» آن است؛ هرچند ظاهر تعریف ابن سینا چنین است که وی، تعریف ارسطو را پذیرفته است، اما حقیقت غیر از این است. برای تبیین این مطلب، نخست به اقسام نفس اشاره می کنیم، سپس تعریف آن را از دیدگاه آن دو و اختلاف تعریف هر یک از دیگری را توضیح می دهیم.

نفس در یک تقسیم، دو گونه است: نفس فلکی و نفس ارضی.

نفس ارضی، خود سه نوع است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. مطمح نظر در این نوشتار، نفوس ارضی و به طور خاص، نفس انسانی است. حال پس از اشاره به این اقسام، تعریف نفس را پی می گیریم.

ارسطو ابتدا این پرسش را مطرح می کند که آیا نفس، تعریف واحدی دارد یا هر نوع آن، تعریف خاصّ خود را دارد؟ (۳) وی در پاسخ می گوید:

انواع نفوس، نه آن اندازه شبیه هم اند که تعریف واحدی از نفس، تصوّر روشنی از

ص: ۱۷۲

۱- عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه و شرح فارسی سیدهاشم موسوی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۱۱.

۲- ابن سینا، رسالی فی معرفی النفس الناطقی و احوالها، ص ۷ (به نقل از: محمد تقی فعّالی، ادراک حسّی از دیدگاه ابن سینا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

۳- ر. ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۳-۴.

تمام انواع آن به دست دهد... و نه آن اندازه متفاوت اند که نتوانیم طبیعت مشترکی در همه انواع آن باز شناسیم... [بلکه انواع] گوناگون نفس، سلسله ای را تشکیل می دهند که نظم معینی دارد، به نحوی که در آن، هر نوع نفس همه نفوس مقدم را پیش فرض دارد، بی آنکه آن نفوس مقدم، مستلزم این نفس لاحق باشند. (۱)

او سرانجام طبیعت مشترک نفوس ارضی را چنین بیان می کند: نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است. (۲)

ابن سینا نیز نفس را کمال اول دانسته و آن را چنین تعریف کرده است: «نفس، کمال اول برای جسم طبیعی است». (۳)

تعریف یادشده، تعریفی جامع برای دو دسته از نفوس ارضی و سماوی است. اگر به این تعریف، قید «آلی ذی حیات بالقوی» (۴) یا «آلی له أن يفعل الحیای» (۵) ضمیمه شود، تعریف به نفوس ارضی اختصاص می یابد و نفوس سماوی از آن خارج می شود.

با توجه به تعریف مزبور، نفوس ارضی را چنین می توان تعریف کرد:

«هی کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوی». (۶)

پس از ذکر تعریف یادشده، به توضیح واژه ها و قیود آن، از قبیل «کمال اول»، «جسم طبیعی» و... می پردازیم. «کمال» بر دو نوع است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول، کمالی است که نوعیت نوع به آن بستگی دارد؛ به گونه ای که در صورت نبود آن، نوع مورد نظر منتفی می شود، اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع حاصل می شود، کمال ثانی خواهد بود؛ برای نمونه، صورت جسمیه برای جسم کمال اول است، صورت نباتیه برای نبات و

ص: ۱۷۳

۱- دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۲- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمیراد داودی، ص ۷۸؛ محمد فتحی عبدالله و میلاد ذکی غالی، ارسطو و المدارس المتأخره، توزیع منشای المعارف بالاسکندریه، بی تا، ص ۱۰۵؛ ماجد فخری، ارسطوطالیس، چاپ چهارم، بیروت - لبنان، دار المشرق، ۱۹۹۹ م، ص ۶۳.

۳- ابن سینا، الاشارات و التنبیهاث مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۲۹۰.

۴- همان، ص ۲۹۱.

۵- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۲.

۶- همو، الاشارات و التنبیهاث، نشر البلاغه، ج ۲، ص ۹۱.

صورت حیوانیه برای حیوان؛ زیرا قوام هر یک از جسم، نبات و حیوان، به صورتهای یادشده است. اما اموری نظیر تغذیه، نمو، تولید و افعال ارادی، کمالات ثانی نسبت به نبات و حیوان به شمار می رود. (۱)

«جسم طبیعی» گاهی در مقابل «جسم مثالی و برزخی»، گاهی در برابر «جسم تعلیمی» و گاهی در مقابل «جسم صناعتی» به کار می رود. در اینجا مراد از جسم طبیعی، جسمی است که در برابر جسم صناعتی قرار دارد. جسمی که ماهیت واحد ندارد و از طبیعتی که وحدت بخش اجزای آن است، محروم باشد، جسم صناعتی گویند؛ مانند صندلی و میز که به وسیله نجار، صورت و شکلی خاص یافته است. اما جسمی که دارای یک ماهیت نوعی و یک صورت طبیعی است، جسم طبیعی گویند؛ مانند انواع گیاهان و حیوانات. (۲)

باید توجه داشت که نفس، کمال اول برای جسمی طبیعی است، اما نه هر جسم طبیعی (مانند آتش، زمین و هوا)، بلکه برای جسمی طبیعی که کمالات ثانویه با واسطه آلات و قوا از آن صادر می شود (مانند رشد، احساس و حرکت) و نه برای جسمی طبیعی که کمالات ثانویه بدون واسطه از آن صادر می شود (مانند حرارتی که از آتش حاصل می شود). (۳)

یادآوری می شود که قید «بالقوه» در «ذی حیا بالقوه» برای اخراج نفوس فلکی از تعریف مذکور است و این قید، مانع اغیار است؛ زیرا افعال در نفوس فلکی، بالقوه نیست، بلکه دائماً از نفوس فلکی در حال صدور است، به خلاف نفوس ارضی که هر فعل حیاتی مفروض در آنها بالقوه است؛ مثلاً حیوان دائماً در حال تولید مثل، تغذیه و... نیست.

با توجه به تعریف مزبور، تعریف هر یک از نفوس ارضی بدین گونه است:

- نفس نباتی، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت تولید مثل، تغذیه و نمو.

- نفس حیوانی، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی.

- نفس انسانی، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که با اختیار فکری به فعل می پردازد و دارای استنباط رأی و مدرک کلیات است. (۴)

ص: ۱۷۴

۱- همان، ص ۲۶۹-۲۷۰؛ همو، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۱-۲۲.

۲- همو، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۲.

۳- همان.

۴- ابن سینا، النجای، چاپ دوم، نشر مکتبی المرتضویه، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۵۸.

از تعریفی که گذشت، چنین برمی آید که شیخ الرئیس، نظریه ارسطو را پذیرفته است؛ زیرا تعریف معلّم اوّل را بدون هیچ تغییری در آن نقل می کند، اما حقیقت امر غیر از این است؛ زیرا «کمال» در نظر ارسطو مساوی با صورت است؛ در نتیجه، نفس صورت بدن خواهد بود و تحقّق آن بدون بدن امکان پذیر نیست، چون وجود صورت مادی بدون ماده امکان ندارد. ارسطو در دو جا به این امر تصریح کرده است:

نفس بالضروره، جوهر است، بدین معنا که صورت برای جسمی طبیعی آلی است. (۱)

نفس جوهری است به معنای صورت؛ یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است. (۲)

شیخ الرئیس، نفس را کمال جسم می داند، ولی آن را صورت جسم به شمار نمی آورد مگر آنکه صورت را تسامحاً به معنای کمال اصطلاحی بدانیم، بلکه مراد وی از «کمال»، امری است که با آن، معنای مبهم و نامعینی که هیچ گونه تخصّص و تعینی ندارد، محصّل و معین می گردد؛ به سخن دیگر، مراد از جسم در تعریف مزبور، جسم به معنای جنسی آن است (لا به شرط) و مراد از «کمال»، چیزی است که جنس با واسطه آن تحصیل می یابد و به نوع معینی درمی آید، نه اینکه مراد از «کمال»، صورتی است که به ماده ضمیمه می شود؛ زیرا صورت، همواره در ماده منطبق است، به خلاف «کمال» که ممکن است مادی یا مفارق باشد.

با توجه به مطلب مزبور، می توان گفت که تعریف نفس به کمال از تعریف آن به صورت بهتر است؛ زیرا مفهوم «کمال»، همه انواع نفوس را از جمله نفس انسانی که در ماده منطبق نیست، شامل می گردد، اما در مفهوم «صورت»، ابهام انطباق همه نفوس در جسم وجود دارد؛ بدین ترتیب، جنس اعم از ماده، و کمال اعم از صورت است؛ یعنی هر صورتی ممکن است کمال باشد، بدون آنکه هر کمالی، صورت باشد، همان گونه که ناخدای کشتی و پادشاه نسبت به کشتی و مملکت کمال اند، بدون آنکه آن دو، صورت برای کشتی و مملکت باشند. (۳)

ص: ۱۷۵

۱- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۷۷.

۲- همان، ص ۸۰.

۳- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۱۶.

۲. تعریف ذات نفس یا تعریف نفس از حیث تعلق به بدن

از سخنان ارسطو چنین استفاده می شود که وی، تعریف یادشده برای نفس را تعریف ذات و حقیقت نفس می داند؛ یعنی حقیقت و ماهیت نفس، صورتی است که در بدن و ماده تحقق می یابد و به آن فعلیت می دهد و نوع خاصی از انواع جسم را به وجود می آورد. چنان که گذشت، وی تصریح می کند: «نفس، جوهری است به معنای صورت»؛^(۱) بنابراین، طبق این بیان، حقیقت و ماهیت نفس از تعریف یادشده به دست می آید و آشکار می گردد که از مقوله جوهر است؛ یعنی قسم دوم از اقسام پنج گانه جوهر را تشکیل می دهد که «صورت» باشد.

در مقابل، ابن سینا معتقد است تعریف یادشده از نفس، بیانگر ماهیت آن نیست، بلکه تنها تعریف آن است از حیث اضافه و تعلق آن به بدن. به اعتقاد وی، زمانی که نفس را به «کمال اول جسم» تعریف می کنیم، در واقع، می خواهیم حیثیت اضافی که همان حیثیت تدبیر آن نسبت به جسم است، بشناسیم و اساساً «نفس» نام همان وجود اضافی است و در حاق مفهوم آن، حیثیت تعلق به جسم و تدبیر بدن ملحوظ می باشد. به همین سبب، در تعریف نفس، از مفهوم جسم یا بدن استفاده می شود؛ زیرا متعلق اضافه در حقیقت اضافه، دخیل است و هر اضافه ای به طرفین خود قائم است.

برای روشن تر شدن بحث می توان از مثال «بنا» بهره جست. اگر بخواهیم بنا را بما هو بنا تعریف کنیم، لزوماً باید مفهوم بنا و ساختمان را در تعریف آن اخذ کنیم و بگوییم: بنا کسی است که بنا و ساختمان را می سازد. این امر، بدین علت است که بنا یک مفهوم اضافی است و برای شناسایی آن، ذکر متعلق اضافه مزبور ضروری است. اما اگر همین بنا را از حیث حقیقت و ذات آن، یعنی «انسان»، تعریف کنیم، دیگر به استفاده از بنا و ساختمان نیاز نداریم، بلکه أخذ بنا در حقیقت او امکان پذیر نیست؛ زیرا حقیقت او، حیوان ناطق است.

شاهد این مدعا این است که اگر تعریف مذکور بیانگر ماهیت و حقیقت نفس باشد، باید در تعیین مقوله نفس و جوهر یا عرض بودن آن، هیچ مشکلی نباشد؛ زیرا در فرض

ص: ۱۷۶

۱- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۸۰.

شناسایی حقیقت و ماهیت یک شیء، شناسایی جنس آن به سهولت انجام می پذیرد؛ چرا که ثبوت جنس برای ماهیت نوعیه، بین و آشکار است، در حالی که «کمال اول» بودن نفس، نه مقتضی جوهر بودن آن است و نه مقتضی عرض بودن؛ زیرا برخی از کمالات اول، جوهر است و برخی دیگر، اعراض؛ (۱) مثلاً سواد نسبت به اسود، کمال اول است و حال آنکه سواد، تحت مقوله عرض (کیف) مندرج است؛ بنابراین، اثبات و تعیین ماهیت نفس، دلیل مستقل لازم دارد.

به نظر می رسد مطلبی که شیخ الرئيس آن را شاهد و دلیل سخن خود بیان کرده است، قابل تأمل است؛ زیرا اگر نفس به «کمال اول» به طور مطلق تعریف می شد، تعیین و تشخیص مقوله آن از تعریف مزبور به دست نمی آمد؛ چون کمال اول اعم از جوهر یا عرض است، ولی نفس در تعریف یادشده، «کمال اول جسم طبیعی» معرفی شده است، نه هر کمال اول، و کمال اول جسم طبیعی، باید جوهر باشد، نه چیز دیگر؛ زیرا مراد از جسم در اینجا - چنان که خود ابن سینا تصریح می کند (۲)- جسم به معنای جنس و لا- به شرط و مبهم است که به وسیله نفس، معین و محصل گردیده، منشأ آثار مختلف می شود و محصل و مقوم جسم طبیعی، ضرورتاً جوهر است، نه چیزی دیگر؛ چرا که تقوم جوهر به عرض، امکان پذیر نیست.

۳. تعیین نوع جوهر نسبت به نفس

ارسطو و ابن سینا، هر دو، معتقدند نفس از مقوله جوهر است، ولی در نوع جوهر آن اختلاف دارند؛ بدین گونه که ارسطو آن را از نوع دوم و ابن سینا آن را از نوع چهارم می داند.

توضیح: در جای خودش ثابت شده است که جوهر، جنس الاجناس است و پنج نوع دارد؛ زیرا هر جوهری، یا جسم است یا غیر جسم. اگر جوهر، غیر جسم باشد، یا جزء جسم یا مفارق از آن است. اگر جزء جسم باشد، یا صورت آن است یا ماده آن، و اگر مفارق از جسم باشد، یا اجسام را تحریک می کند و در آنها تصرف می کند یا نه. حالت نخست را

ص: ۱۷۷

۱- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۱.

۲- همان، ص ۲۲.

«نفس» و حالت دوم را «عقل» گویند؛^(۱) بنابراین، طبق این تقسیم، جوهر دارای این انواع است: جسم، صورت جسم، ماده جسم، نفس و عقل.

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که ارسطو، نفس را صورت بدن و از نوع دوم جوهر به شمار می‌آورد،^(۲) اما ابن سینا آن را یک امر مفارق و از نوع چهارم جوهر می‌داند.^(۳)

۴. رابطه نفس و بدن

اشاره

ارتباط بین نفس و بدن در طول حیات توأم و مشترک و تأثیر آن دو بر یکدیگر، واقعیتی است که هر انسانی آن را در زندگی خویش تجربه می‌کند؛ زیرا هر ضربه‌ای که بر بدن وارد می‌شود، نفس آدمی را مستقیماً متأثر می‌سازد و باعث احساس درد می‌شود. اختلال در هر عضوی از اعضای بدن، اختلال در امور نفسانی همان عضو را موجب می‌گردد.

از طرف دیگر، تحولات نفسانی نیز در بدن و ارگانیسم انسانی تأثیر دارد. هیجانهای مثبت یا منفی انسان، در رشد و سلامت یا بیماری بدن نقش مهمی را ایفا می‌کند. حال، این تأثیر متقابل، پرسشهای فلسفی متعددی را پیش می‌آورد و سؤالیهای جدی را مطرح می‌کند که پیوند نفس و بدن و ارتباط متقابل بین آن دو، چگونه ممکن است، با اینکه نفس انسانی، جوهری مجرد و غیر مادی و بدن، واقعیتی صرفاً مادی است؟ چگونه ممکن است بین دو جوهر متباین، ارتباط محکم برقرار شود؟ پرسش جدی‌تر این است که ما وحدت خود را تجربه می‌کنیم. هر یک از ما وجداناً درمی‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است، نه امور کثیر، با این حال، چگونه ممکن است بین جوهر مادی و غیر مادی، چنین وحدتی ایجاد شود؟ آیا تحقق اتحاد حقیقی بین امر مجرد و مادی، معقول و فهمیدنی است؟

در تبیین این ارتباط و حلّ این مشکل، کیفیت ارتباط نفس و بدن بعد از حدوث و در طول حیات مشترک طبق مبانی این دو فیلسوف بزرگ (ارسطو و ابن سینا) مطرح می‌گردد، تا روشن شود که این مشکل با مبانی و دیدگاههای آنان حل‌شدنی است یا نه.

ص: ۱۷۸

۱- ابن سینا، الشفاء: الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۶۰.

۲- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۷۷ و ۸۰.

۳- ر.ک: ابن سینا، الشفاء: الالهیات، ص ۶۰؛ همو، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۲، ص ۲۹۲.

ارسطو معتقد است رابطه نفس و بدن را نمی توان سطحی و عرضی انگاشته، از نوع رابطه ملاحظ با کشتی یا مرغ با آشیانه دانست،^(۱) بلکه رابطه این دو، عمیق تر و طبیعی تر از این است. وی بر این باور است که ارتباط یادشده از نوع ارتباط ماده با صورت است؛ بدین معنا که بدن، ماده و نفس، صورت آن است.^(۲) نفس مبدأ حیات است. با اتحاد آن با بدن، بدن دارای حیات می شود و آثار حیاتی خاصی را نمودار می سازد؛^(۳) بنابراین، ترکیب نفس و بدن از نوع ترکیب ماده با صورت است که شیء واحد را تشکیل می دهند و به هیچ وجه جدایی بین آن دو امکان پذیر نیست؛ همان گونه که جدایی ماده و صورت از یکدیگر ممکن نیست؛ از این رو، از نظر وی، بحث درباره اینکه نفس و بدن چگونه با هم اتحاد می یابند، موردی ندارد. ارسطو در این باره چنین می گوید:

باید بگوییم که نفس، کمال اول برای جسم آلی است و نیز از همین روست که موردی برای بحث راجع به اینکه نفس و بدن یک چیز است، نمی ماند؛ چنان که این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی موم است و به طور کلی، در مورد ماده یک شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست، [مطرح] نمی کنند.^(۴)

پس محلی برای بحث از ارتباط نفس و بدن از نظر ارسطو وجود ندارد، بلکه این دو، در واقع، بیش از یک چیز نیستند که حدوداً و بقائاً به یکدیگر وابسته بوده و هر یک از دیگری، متأثر است. البته تمایز این دو، از نوع تمایز عقلی است؛ یعنی با استدلال عقلی و منطقی می توان اثبات کرد که نفس و بدن دو چیز است، اما در خارج یک چیز و به هیچ وجه این دو از هم تفکیک پذیر نیست. پس روشن می شود که از دیدگاه ارسطو، نفس، «صورت» بدن است. حال سؤال این است که مراد از «صورت» چیست؟ آیا «صورت»، به معنای «فعلیت» است یا به معنای «کارکرد»؟ برداشتهای از کلام ارسطو مختلف است. برخی بر این باورند که مراد از «صورت»، «کارکرد» بدن است و در این زمینه گفته اند:

مراد ارسطو از صورت و اینکه نفس، صورت بدن است، «کارکرد» بدن است... ارسطو

ص: ۱۷۹

۱- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۸۳.

۲- همان، ص ۷۷، ۸۰ و ۹۳.

۳- همان، ص ۹۱.

۴- همان، ص ۷۹.

برای فهم این کارکرد به مثالهایی تمسک می کند [و] می گوید: «کار تبر بریدن است؛ پس به تبر مادّه می گوییم و بریدن را صورت آن می دانیم». در جای دیگر می گوید: «با چشم چه می کنیم؟ می بینیم؛ پس چشم، مادّه بینایی و دیدن، صورت آن است».^(۱)

به نظر می رسد این برداشت از کلام ارسطو درست نیست؛ زیرا:

اولاً- او کمال را به دو قسم تقسیم می کند: کمال اوّل و کمال دوم. علم را به منزله کمال اوّل و به کار بردن آن را به کمال دوم در نظر می گیرد و نیز قوه بینایی را نسبت به چشم، کمال اوّل و فعلیت دیدن را کمال دوم می داند و سپس نفس را مانند علم و قوه بینایی که کمال اوّل است، معرفی می کند، نه به کار بردن علم و فعلیت دیدن. ارسطو در این باره می گوید:

کمال به دو معنا می آید؛ یا مثل علم یا مثل به کار بردن علم...؛ بدین ترتیب پیداست که نفس، کمالی مانند علم است؛ زیرا که خواب نیز مانند بیداری، مستلزم وجود نفس است، منتها بیداری، چیزی مانند به کار بردن علم است و خواب، چیزی مانند داشتن علم، بی آنکه آن را به کار برند.^(۲)

از این سخن ارسطو، نتیجه می گیریم که نفس، کمال اوّل و به کارگیری آن، کمال ثانی است.^(۳)

ثانیاً اگر مراد ارسطو از «صورت بدن»، «کارکرد بدن» باشد (مانند بریدن نسبت به تبر یا دیدن نسبت به چشم) نه «فعلیت بدن»، باید «نفس» از نظر وی از مقوله «عرض» باشد؛ چون کارکرد بدن جزء مقولات عرضی است؛ یعنی از مقوله «فعل» نه از مقوله «جوهر» آن، در حالی که وی در موارد متعدّد تصریح می کند که نفس بالضروره، جوهر است؛^(۴) بنابراین، باید گفت: مراد از صورت بودن نفس برای بدن، این است که نفس، «فعلیت بدن» است.

بررسی دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن

در دیدگاه ارسطو درباره رابطه نفس و بدن، نکات تأمل برانگیزی وجود دارد، در اینجا به برخی از آنها اشاره می شود:

ص: ۱۸۰

- ۱- . مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۳۶۵.
- ۲- . ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۷۵-۷۸.
- ۳- . دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۲۱۰.
- ۴- . ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۷۷ و ۸۰.

۱. بنا بر مبنای ارسطو، پیوند نفس و بدن، یک پیوند طبیعی است و ترکیب اتحادی بین آنها برقرار است. براساس این، تأثیر متقابل نفس و بدن و وحدت آن دو که انسان آن را بالوجدان درک می کند، به صورت طبیعی توجیه پذیر است.

۲. در کلمات ارسطو روشن نیست که آیا در نظر وی، نفس انسانی به امر مادی منحصر است یا اینکه او برای انسان به نفس غیر مادی نیز باور دارد؟ وی منطقاً نباید برای انسان به نفس غیر مادی معتقد باشد؛ زیرا او نفس را صورت بدن مادی می داند و صورت مادی باید مادی باشد، نه امری مجرد. ولی این مطلب با آنچه فلاسفه اسلامی بر آن اند و با براهین عقلی قطعی که تجرد نفس را با آن اثبات کرده اند، سازگاری ندارد.

۳. آیا طبق دیدگاه ارسطو، وقتی نفس به بدن تعلق می گیرد، مواد تشکیل دهنده بدن و سلولهای زنده آن، هر کدام صورت و فعلیت خاص خود را دارند و نفس به عنوان صورت فوقانی به آنها تعلق می گیرد، یا آنچه در انسان زنده، فعلیت دارد، تنها روح اوست و بدن وی، بالقوه موجود است؟ امور یادشده برخی از نکات جالب توجهی است که در کلام ارسطو وجود دارد.

ب) دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن

از نظر ابن سینا، رابطه نفس و بدن از نوع رابطه صورت با ماده نیست، بلکه معتقد است نفس در حدوث و بقا مجرد است و با بدن رابطه تدبیری دارد.

توضیح مطلب مزبور چنین است که ماده بدن انسان هنگامی که مراحل رشد (نطفه، علقه و مضغه بودن) را سپری می کند، سرانجام به مرحله ای می رسد که استعداد تام برای قبول صورتی (۱) که امور آن را تدبیر کند، می یابد. نظر به اینکه در واهب الصور بخلی نیست، به آن، نفس مجرد اعطا می شود؛ به تعبیری دیگر، هرگاه عناصر، کمال پذیرتر شود و مزاج آنها از جهت اعتدال به حد مطلوب برسد، از واهب الصور استعداد نفس شریف تری را دریافت خواهد کرد و نفس شریف تری که نفس مجرد انسانی باشد، به آن اعطا خواهد شد.

نفس یادشده تدبیر بدن و تصرف در آن را به عهده دارد و با این تصرف، هم حافظ

ص: ۱۸۱

۱- . باید توجه داشت که از نظر ابن سینا صورت انسان غیر از نفس اوست. در نظر وی، صورت، امری مادی و نفس، امری مجرد است. توضیح این مطلب در مباحث بعد می آید.

شخص آن بدن خاص است و هم با حفظ شخص، نوع بدن را نیز حفظ می کند. از طرف دیگر، نفس یادشده در اثر تصرف در بدن استکمال می یابد؛ بنابراین، نفس در اصل وجود خود به بدن مادی نیاز ندارد، بلکه در رسیدن به کمالاتی که جز از راه تدبیر بدن و به کار بردن قوای بدنی دست یافتنی نیست، به بدن نیاز دارد.^(۱)

بررسی دیدگاه ابن سینا درباره رابطه نفس و بدن

این دیدگاه از جهات متعدد قابل تأمل است که به پاره ای از آنها اشاره می شود:

۱. طبق این دیدگاه، ماهیت واحد انسان توجیه پذیر نیست و ترکیب نفس و بدن، ترکیبی سطحی و انضمامی است.
۲. براساس این دیدگاه، تأثیر متقابل نفس و بدن و پیوند دو جانبه آنها توجیه پذیر نیست و مشکل اتحاد حقیقی بین نفس و بدن و پیوستگی طبیعی بین آنها به حال خود باقی است؛ زیرا نفس، موجودی مجرد و بدن، موجودی مادی است؛ پس چگونه ممکن است بین دو سنخ موجود متباین، وحدت و اتحاد یا ارتباط و تعامل طبیعی ایجاد شود؟

۵. نفس و حقیقت آدمی

از دیگر وجوه اختلاف ارسطو و ابن سینا درباره نفس، این است که ارسطو براساس نظریه اش در زمینه ارتباط نفس و بدن و ترکیب اتحادی آن دو، حقیقت و هویت آدمی را ترکیبی از این دو می داند. به نظر وی، نفس به تنهایی نمی تواند حقیقت آدمی را تشکیل دهد، بلکه نفس و بدن، چه از لحاظ وجودشناختی و چه از لحاظ معرفت شناسی، از یکدیگر تفکیک پذیر نبوده، مجموعاً حقیقت آدمی را تشکیل می دهند. ارسطو در بیان ماهیت نفس و رابطه آن با بدن می گوید:

اگر بخواهیم تعریفی کلی که منطبق بر تمام انواع نفس باشد، به عمل آوریم، باید بگوییم که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و از همین روست که موردی برای بحث راجع به اینکه نفس و بدن یک چیز است، نمی ماند؛ چنان که این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی موم است و به طور کلی، در مورد ماده یک شیء

ص: ۱۸۲

۱- ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۲، ص ۲۸۶؛ همو، النجای، ص ۱۵۸؛ همو، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳، ص ۹۶.

معین و آنچه این ماده از آن اوست، نمی کنند. (۱)

اما از نظر ابن سینا حقیقت آدمی که شخص از آن به «من» تعبیر می کند، همان «نفس» اوست که هم در اصل هستی از بدن مستقل است و هم می تواند قبل از شناخت بدن شناخته شود. دیدگاه یادشده از برهان معروف او برای اثبات نفس به نام «برهان طلق» یا «برهان انسان معلق در فضا» که از ابتکارات وی به شمار می رود، به روشنی استفاده می شود. حاصل گفتار او در این باره چنین است:

انسانی را فرض کنید که از حیث عقل و اندام، از صحت کامل برخوردار است و در هوای طلق معلق باشد، به گونه ای که هیچ امر خارج از بدن خود را احساس نکند و هیچ عضوی از اعضای بدنش را نبیند و اعضای بدنش با یکدیگر هیچ گونه ملامسه ای نداشته باشد. چنین انسانی مطمئناً از همه چیز غافل و بی اطلاع خواهد بود، حتی از جسم و جسد خویش، جز از نفس خود که آن را حاضر می داند. (۲)

۶. نفس و صورت انسانی

یکی از مباحث مطرح در نفس شناسی، این است که آیا صورت انسانی با نفس او مساوی است، یا هر یک غیر از دیگری است؟

از آنچه گذشت، روشن شد که ارسطو نفس و صورت را یکی دانسته، همواره از نفس به «صورت» تعبیر می کند؛ بنابراین از نظر وی، صورت انسانی، همان نفس اوست. (۳)

در مقابل، ابن سینا بر این باور است که صورت انسان غیر از نفس اوست و صورت انسانی، امری مادی و نفس او، امری مجرد است. وی در نطف هفتم الاشارات و التنبیها - آنجا که می خواهد بقای نفس را بعد از فساد بدن اثبات کند، در مقابل این احتمال که ممکن است بدن عامل فساد نفس باشد، همان گونه که عامل حدوث آن است، پس نفس با فساد بدن، فاسد خواهد شد - به این مطلب اشاره می کند.

ص: ۱۸۳

۱- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۷۹.

۲- ر.ک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۶؛ همو، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۲، ص ۲۹۲.

۳- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۷۷، ۸۰، ۹۱ و ۹۲.

توضیح گفتار او در این زمینه بدین صورت بیان می شود: بدن نمی تواند حامل استعداد حدوث و فساد نفس باشد؛ زیرا بدن مباین با نفس است؛ چون نفس، مجرد و بدن، مادی است و مابین شیء نمی تواند محل استعداد آن شیء باشد، بلکه باید گفت، بدن محل استعداد حدوث صورت و هیئت انسانی است. وقتی استعداد بدن برای حدوث صورت انسانی تام شد، قبل (۱) از حدوث صورت مزبور، نفس مجرد انسانی حادث می شود تا صورت یادشده را برای بدن افاضه کند؛ زیرا نفس، علت فاعلی قریب این صورت است؛ بنابراین، حدوث صورت انسانی مستلزم این است که در رتبه قبل از آن، نفس حادث شود؛ چون علت فاعلی باید در رتبه قبل از معلول موجود باشد. (۲)

حاصل سخن آنکه ابن سینا بر خلاف ارسطو و پیروانش، نفس را غیر از صورت بدن می داند و معتقد است ابتدا بدن پدید می آید و هرگاه استعداد بدن برای قبول صورت انسانی تام شد، نفس مجرد انسانی حادث می شود و صورت انسانی را برای بدن مزبور افاضه می کند؛ بنابراین، ابتدا بدن حادث می شود و سپس نفس و در رتبه سوم، صورت انسانی.

۷. حالات نفسانی

همان گونه که گذشت، ارسطو به ترکیب اتحادی نفس و بدن معتقد است و در نظر وی، تفکیک آن دو، تنها در عالم اعتبار امکان پذیر است، نه در خارج؛ بنابراین، وی حالات نفسانی، از قبیل غم، شادی، خشم، ترس، مهر، کین، دلسوزی و... را نتیجه تعامل نفس و بدن و ترکیب جوهری این دو می داند. (۳) از نظر وی، هیچ حالتی را نمی توان صرفاً به یکی از آن دو منتسب دانست و نمی شود گفت که این احوال اولاً و بالذات به نفس منتسب است و ثانیاً و بالعرض به بدن، بلکه همه احوال بالاصاله به نفس و بدن انتساب دارد؛ مثلاً نمی توان گفت که خشم حالتی است برای حمله و انتقام که صرفاً در نفس پدید می آید، بلکه باید به حالت بدنی مقارن با آن، مانند تغییر انقباضی قلب و بالا رفتن حرارت بدن و امثال آن نیز

ص: ۱۸۴

۱- مراد از قبلیت، قبلیت رتبی است، نه زمانی.

۲- ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغه، ج ۳، ص ۲۹۱.

۳- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۸ و ۹.

توجه کرد و گفت: «خشم، حرکت فلاّن بدن، فلاّن جزء یا فلاّن قوه است که از فلاّن علت برای فلاّن غایت حاصل گردیده است»،^(۱) یا گفت: «خشم، حرکت بدنی و نفسانی است».^(۲)

ارسطو ضمن تشبیه نفس به خط مستقیم می خواهد بگوید که همان گونه که خط مستقیم در حال تجرّد و انتزاعی نمی تواند با کره محسوس تماس بگیرد، نفس مجرد از بدن نیز نمی تواند منشأ هیچ گونه تأثیر و عملی باشد؛ بنابراین، اگر خط مستقیم می خواهد با کره مماس گردد و نفس فعل و انفعال حاصل کند، باید هر یک از آن دو، مادّیت را بپذیرد و با جسم عجین گردد. از این رو، ارسطو مطالعه نفس را در شأن عالم طبیعات می داند و در این باره می گوید:

از همین رو، مطالعه نفس، اعم از اینکه جمله نفس منظور باشد یا نفس به آن معنا که ما بیان می کنیم [یعنی صورت بدن] در شأن عالم طبیعات است.^(۳)

ارسطو نه تنها هر حالتی را در نفس مستلزم هماهنگی و همسازی نفس و بدن می داند، بلکه استناد حرفه ها و صنایع را نیز به نفس، محلّ اشکال و نادرست می داند و می گوید:

قول به اینکه نفس خشمگین است، بدان می ماند که ادّعا شود نفس می بافد یا بنا می کند و این، باطل است؛ پس بی شبه بهتر است که نگوئیم نفس شفقت می ورزد یا می آموزد، بلکه باید بگوئیم انسان به وسیله نفس خود چنین می کند.^(۴)

اما از نظر شیخ الرئیس حالات نفسانی بر سه قسم است:

۱. برخی از حالات نفسانی، بالاصاله به بدن تعلق دارد و بالعرض به نفس؛

۲. پاره ای دیگر اولاً و بالذات به نفس مربوط می شود و ثانیاً و بالعرض به بدن؛

۳. عدّه ای دیگر بالاصاله هم به نفس مربوط می شود هم به بدن.

حالاتی مانند خواب، بیداری، تندرستی، بیماری و... اموری است که اولاً و بالذات به بدن تعلق دارد و از حالات بدن به شمار می رود، لکن تعلق آنها به نفس از این حیث است که بدن یادشده دارای نفس است. اما اموری مانند تخیل، شهوت، غضب، غم، حزن و... از حالات نفس به شمار می رود و بالاصاله به نفس تعلق دارد، لکن عروض آنها بر بدن از این

ص: ۱۸۵

۱- همان، ص ۱۰.

۲- ر.ک: همان، ص ۱۰ (پاورقی).

۳- همان، ص ۱۰.

۴- همان، ص ۵۰.

حیث است که نفس مزبور دارای بدن است.

حالاتی مانند گرسنگی، سیری و... حالاتی است که اولاً و بالذات هم به بدن تعلق دارد و هم به نفس؛ یعنی این امور هم بر بدن بما هو بدن عارض می شود و هم در حس که مربوط به نفس است، پدید می آید.

ابن سینا حَرَف و صنایع مانند نَجاری، بَنایی و نظایر آن را جزء افعال نفسانی می داند و معتقد است این امور، هرچند در خارج با ابزار و آلات بدنی و غیر بدنی تحقّق می پذیرد، لکن مبدأ اصلی آنها نفس است. (۱)

۸. اتحاد عاقل و معقول

از مسائل مهم در نفس شناسی چگونگی ارتباط عاقل و معقول است. آیا رابطه اتحادی بین آن دو برقرار است یا اتحاد آنها امکان پذیر نیست؟

ارسطو بر این باور است که عقل قبل از آنکه بیندیشد، هیچ گونه صورتی ندارد، اما بعد از آنکه معقولی را اندیشید، صورت همان معقول را به خود می گیرد و با آن متحد می گردد. البته قبل از تفکر و تعقل، بالقوه با معقول اتحاد دارد. وی در فصل چهارم دفتر سوم از کتاب درباره نفس به این پرسش که آیا خود عقل، معقول است یا نه، اگر معقول است، معقول خودش است یا معقول غیر خودش، پاسخ می دهد که عقل بالقوه به گونه ای، همان معقول است، لکن قبل از تفکر، بالفعل هیچ کدام از آنها نیست (بلکه بالقوه است) عقل، خود، معقول است؛ همان طور که معقول است، معقول است؛ زیرا درباره واقعیات غیر مادی بین اندیشنده و اندیشیده یگانگی است. (۲)

همو در جای دیگر می گوید:

قوه حاسه و قوه عاقله، هر دو، بالقوه همان متعلقات خویش است که یکی معقول و دیگری محسوس [بالقوه] است و واجب است که این دو قوه با متعلقات خود یا لااقل با صور این متعلقات یکی باشند. (۳)

ص: ۱۸۶

۱- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مقاله چهارم، فصل چهارم، ص ۲۷۱-۲۷۳.

۲- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۳- همان، ص ۲۵۲.

ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را به شدت انکار می کند و می گوید:

جمعی از بزرگان گمان کرده اند که جوهر عاقل وقتی که صورت عقلی را درمی یابد، با صورت مزبور یکی می شود. فرض کنیم که جوهر عاقل «الف» را تعقل کرد، طبق گفتار آنان، عاقل با صورت معقول از «الف» یکی شد. در این فرض، آیا جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل خود را دارد یا وجود قبل از تعقلش باطل می شود؟ اگر هستی او باقی باشد، همان گونه که قبل از تعقل مزبور بود، پس حال او یکسان است؛ چه «الف» را تعقل بکند و چه نکند. اگر هستی پیش از تعقل باطل شد، از دو حال بیرون نیست: یا حالی از احوال باطل می گردد یا آنکه به تمام ذوات معدوم می گردد. اگر حالش تغییر کند و ذاتش باقی بماند، این، مانند سایر تغییر و دگرگونیهاست، پس اتحادی در کار نیست و اگر ذاتش باطل و نابود گردد، پس موجودی معدوم شده و موجودی دیگر حادث گردیده است و چیزی با چیز دیگر یکی نشده است. (۱)

به نظر می رسد آنچه ابن سینا با برهان یادشده آن را ابطال کرده، غیر از چیزی است که قائلان به اتحاد عاقل و معقول می گویند؛ زیرا مراد آنان از اتحاد، اتحاد موجود نامتخصیل و مبهم با موجود محصل و معین است؛ مثل جنس که یک امر مبهم است و هر فصلی که به آن ضمیمه شود، عین همان فصل می شود و با آن متحد می گردد. حال نفس نیز در نظر قائلان به اتحاد چنین است؛ یعنی قبل از تعقل نسبت به همه معقولات لاقتضا و نامتعیین است، اما بعد از تعقل با آن معقول متحد گردیده، عین آن می شود.

اما برهانی که ابن سینا بر ابطال اتحاد عاقل و معقول ذکر کرده است، به اتحاد دو امر متخصیل و متعین ناظر است و چنین اتحادی را قائلان به اتحاد عاقل و معقول نیز قبول ندارند.

۹. علم نفس به خود

از بحث پیشین روشن شد که نفس از دیدگاه ارسطو، خود را مستقیماً تعقل نمی کند، بلکه مورد تعقل او، معقولات دیگر است، ولی چون این معقولات، بعد از تعقل با خود عقل متحد می گردد، علم او به معقولات یادشده، علم به خود نیز خواهد بود. (۲) اما از نظر ابن سینا چنان که گذشت، قوه عاقله یا نفس ناطقه به هیچ وجه و در هیچ حالی از خود غافل نیست و

ص: ۱۸۷

۱- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، نمط هفتم، فصل هفتم، ج ۳، ص ۲۹۲.

۲- ر. ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲ و ۲۵۲.

از علم به ذات نیز عاری نیست، حتی در مرحله هیولایی که هیچ گونه اطلاعی از خارج ندارد، در عین حال، از ذات خودش غفلت ندارد و اگر فرض شود که ادراک همه اشیا امکان پذیر نیست، باز به خودش، علم دارد. این امر از برهان طلق و انسان معلّق در هوا که قبلاً گذشت، ناگفته پیداست. (۱)

۱۰. حسّ مشترک

برخی از محسوسات به وسیله حواس پنج گانه ادراک می شود، اما پاره ای از آنها مثل عدد، شکل، بزرگی، حرکت، سکون، بُعد و... با حواس مزبور ادراک شدنی نیست؛ بنابراین، باید حسّ ششم به نام «حسّ مشترک» موجود باشد تا محسوسات نامبرده را ادراک کند.

ارسطو وجود حسّ ششم به عنوان «حسّ مشترک» را به شدت انکار می کند و بر این باور است که حسّ دیگری غیر از همان حواس پنج گانه (بصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه) وجود ندارد. (۲)

نتیجه گفتار ارسطو در این باره را می توان چنین بیان کرد که حسّ مشترک علاوه بر حواس پنج گانه، حسّی جداگانه نیست که دسته دیگری از اشیا را درک کند، بلکه طبیعت مشترک حواس پنج گانه است؛ بدین معنا که حس، قوه واحدی است که به سبب طبیعت تکوینی اش کارکردهای خاصّی دارد، اما از بهر اهداف خاصّی، خود را به صورت پنج حس درمی آورد و برای خودش اندامهایی را می آفریند که هر یک، کارکردهای مخصوص به خود را دارد. طبیعت مشترک آنها، محسوسات مشترک و اندامهای خاصّ آنها، هر کدام، محسوسات مختص را درک می کند؛ پس ما «حسّ ششمی» به نام «حسّ مشترک» نداریم. (۳)

در مقابل، ابن سینا تأکید می کند که علاوه بر حواس پنج گانه، حسّ ششمی به نام «حسّ مشترک» وجود دارد. وی در نمط سوم از الاشارات و التنبیها، ادله ای برای اثبات آن ذکر می کند که خلاصه یکی از آنها چنین است: ترسیم خط به وسیله نقطه متحرک، بیانگر

ص: ۱۸۸

۱- ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، نمط سوم، فصل اوّل، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۱۷۵.

۳- ر.ک: همان، ص ۷۵-۹۷؛ دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۲۱۸.

وجود حسی به نام «حسّ مشترک» است؛ زیرا ترسیم خط یادشده زمانی ممکن است که بعد از انتقال نقطه مزبور از مکانی به مکان بعدی و قبل از توقّفش، صورتهایی که در مکانهای قبل بوده است، به طور متصل محفوظ باشد، در غیر این صورت، با زوال صورتهای پیشین، تشکیل خط مزبور بی معنا خواهد بود. از طرف دیگر، صورتهای مذکور تنها در حسّ مشترک ممکن است محفوظ باشد، نه در قوه باصره؛ چون ترسیم صورت نقطه در بصر تنها در وقت رسیدن به مکانی خاص و مقابله بصر با آن در مکان یادشده تحقق پذیر است. اما بعد از انتقالش به مکان بعدی، صورت قبلی آن زائل می شود و با زوال صورتهای قبلی، تشکیل خط امکان پذیر نخواهد بود؛ بنابراین، ترسیم خط به وسیله نقطه متحرک، بهترین دلیل برای اثبات «حسّ مشترک» است. (۱)

۱۱. بقا و جاودانگی نفس

از نقاط ابهام انگیز در فلسفه ارسطو، مسئله بقا و خلود نفس است؛ به عبارت دیگر، وی صراحتاً فنای نفس انسان با فنای بدن، یا بقا و خلود آن را پس از زوال بدن مشخص نکرده است. ارسطو چون رابطه نفس و بدن را از نوع رابطه ماده و صورت می دانست، نفس را صورت بدن می پنداشت؛ بنابراین، می توان گفت وی طبق همین مبنا باید منطقاً به فنای نفس با فنای بدن معتقد باشد، مگر مرتبه ای از نفس که صورت بدن نباشد.

بی گمان نفسی که ارسطو آن را صورت بدن معرفی کرده است، با فنای بدن نابود می شود، ولی بحث در این است که آیا او به مرتبه ای از نفس که صورت بدن مادّی نباشد تا بتواند از بقا و جاودانگی برخوردار باشد، معتقد است یا نه؟ در پاسخ به این سؤال، دیدگاهها مختلف است. برخی بر این باورند که ارسطو نفس را موجودی فانی دانسته، به بقای آن معتقد نیست، (۲) ولی به نظر می رسد وی مرتبه ای از نفس، یعنی قوه عاقله و نفس در مرتبه عقل فعیال را مجرد از ماده دانسته و به بقا و جاودانگی آن معتقد بوده است. مؤید این برداشت، عبارتهای خود اوست که به برخی از آنها اشاره می شود. سخن او درباره مخالطت عقل و بدن چنین است:

ص: ۱۸۹

۱- ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، نمط سوم، فصل نهم، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲- ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران، صدر، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۶۱.

... موجه نیست که عقل را مخالط با بدن بدانیم؛ زیرا اگر چنین می بود، کیفیت معینی از سردی یا گرمی در آن راه می یافت. (۱)

وی در جای دیگر می گوید:

در آنچه مربوط به قوه نظریه و عقل است، هنوز چیزی آشکار نیست؛ مع ذلک، چنان به نظر می رسد که آن، جنس دیگری از نفس باشد و تنها بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد. (۲)

کلام او در جای دیگر چنین است:

پیداست که در اغلب موارد، نفس نمی تواند بدون بدن، هیچ حالتی از انفعال یا فعل [را] حاصل کند. از همین قبیل است: غضب، جرئت، شهوت و به طور کلی، احساس. اگر مع ذلک بتوان عملی را خاص خود نفس دانست، عمل اندیشه است... هرگاه بعضی از اعمال یا احوال نفس حقیقتاً خاص خود او باشد، نفس را وجودی جدا از بدن خواهد بود. (۳)

گفتار وی در جای دیگر چنین است:

هیچ مانعی نیست که لااقل بعضی از اجزای دیگر [نفس] به سبب اینکه کمال برای هیچ گونه جسمی نیست، مفارقت پذیر باشد. (۴)

برخی از عبارتهای وی، بیانگر عدم مخالطت نفس ناطقه (قوه عاقله) با ماده است:

... عقل نسبت به معقولات چنان باشد که قوه حاسه نسبت به محسوسات است. بالتبع عقل از آن حیث که همه چیز را می اندیشد، باید بالضروره، چنان که اناکساگوراس (۵) گفته است، عاری از مخالفت باشد، تا بتواند حکم بکند؛ یعنی بشناسد. (۶)

عبارت زیر، استقلال نفس از بدن را بیان می کند:

فعل ناپذیری که در قوه حسّی است، با آنچه در قوه عاقله است، مشابه نیست؛ چه حس بعد از اینکه تحریک حسّی بسیار قوی دریافت دارد، دیگر قادر به ادراک نیست؛ مثلاً به دنبال اصوات شدید، صوت [ضعیفی] را ادراک نمی کنیم...، لکن عقل،

ص: ۱۹۰

۱- . ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیراد داودی، ص ۲۱۴.

۲- . همان، ص ۸۹.

۳- . همان، ص ۸.

۴- . همان، ص ۸۳.

۵- .Anaxagoras

۶- . همان، ص ۲۱۳.

آنگاه که معقول قوی تر را اندیشیده است، درست برعکس [احساس]، قدرت آن به تفکر در معقولات ضعیف تر کم نمی شود؛ [و این، از آن روست که] قوه حس مستقل از بدن وجود ندارد، در صورتی که عقل از بدن جداست. (۱)

برداشت دیوید راس، یکی از محققان برجسته فلسفه ارسطو، از کلام وی چنین است:

نفس نمی تواند بی جسم باشد؛ هرچند ارسطو در اینجا عالی ترین عنصر نفس انسان، یعنی عقل فعال را استثنا می کند؛ چرا که عقل فعال چون از خارج می آید، می تواند پس از مرگ بدن نیز وجود داشته باشد؛ هرچند ارسطو نمی گوید که آیا عقل فعال پس از مرگ بدن به صورت منفرد باقی می ماند، یا در اتحاد روحانی وسیع تری ادغام می شود. (۲)

در مقابل، ابن سینا نه تنها معتقد است فساد بدن موجب فساد نفس نمی شود، بلکه بر این باور است که اساساً فساد نفس امکان پذیر نیست و تا ابد باقی می ماند. او در کتاب نفس شفا دلیلی برای این مطلب آورده است و احتمالات و شقوق متعدّد آن را بررسی کرده است که به طور خلاصه به دلیل مزبور اشاره می کنیم: انعدام و فساد نفس تنها در صورتی امکان پذیر است که علت تامه آن منعدم گردد، لکن انعدام علت تامه آن ممکن نیست، پس انعدام آن نیز امکان پذیر نخواهد بود.

توضیح این دلیل چنین است که بدن نسبت به نفس، نه علت مادی است و نه علت صوری؛ زیرا نفس، مجرد است و علت مادی برای آن فرض ندارد و نفس، چون بسیط است، مرکب از ماده و صورت نخواهد بود؛ پس علت صوری نخواهد داشت و چون موجود مجرد قوی تر از موجود مادی است، بدن نمی تواند علت فاعلی آن باشد و چون علت فاعلی و غایی در موجود مجرد یکی است، علت غایی بودن بدن برای نفس نیز امکان پذیر نخواهد بود؛ بنابراین، چون هیچ گونه رابطه علی و معلولی بین نفس و بدن نیست، نفس با فساد بدن فاسد نخواهد شد. از طرف دیگر، علت نفس مجرد، چیزی جز موجود مجرد نمی تواند باشد و انعدام علت مزبور به هیچ وجه امکان نخواهد داشت؛ چون اولاً کون و فساد از مختصات مادیات است و در مجردات راه ندارد. ثانیاً انعدام علت مفارق تنها در اثر انعدام مفارق خودش ممکن خواهد بود و این سلسله تا ذات واجب تعالی

ص: ۱۹۱

۱- همان، ص ۲۱۵.

۲- دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۲۰۷.

ادامه می یابد. از آنجا که انعدام ذات واجب متعال محال است، انعدام سلسله طولی عقول نیز ممتنع خواهد بود. حاصل آنکه علت نفس به بقای علل مجزده اش همیشه باقی خواهد بود و نفس نیز به تبع آن، از بقا و جاودانگی برخوردار خواهد شد.

نتیجه گیری

نتیجه مباحث یادشده این است که در باب نفس شناسی، ارسطو و ابن سینا در مسائل گوناگون مربوط به آن، اختلاف نظر دارند. چکیده اختلاف مزبور چنین است:

ارسطو نفس را صورت بدن می داند، ولی ابن سینا آن را همانند فصلی می داند که امر مبهمی مثل جنس به وسیله آن محصل و معین می گردد.

ارسطو تعریف نفس را به «کمال اول جسم طبیعی آلی»، تعریف ذات و حقیقت نفس می داند و آن را به عنوان جوهر صوری، یعنی صورت نوعی جسم یا بدن معرفی می کند، اما ابن سینا بر این باور است که تعریف یادشده تنها بیانگر جهت تعلق نفس به بدن است و به هیچ وجه ماهیت و حقیقت نفس را تبیین نمی کند؛ زیرا نفس در حقیقت، جوهر مفارقی است که تعریف مزبور در آن جای نمی گیرد.

ارسطو رابطه نفس و بدن را رابطه ماده و صورت و حقیقت آدمی را مرکب از نفس و بدن می داند، اما ابن سینا رابطه آن دو را رابطه تدبیر و تصرف و حقیقت آدمی را همان نفس او می داند که در اصل هستی، مستقل از بدن می باشد.

ارسطو حالت نفسانی از قبیل غم، شادی و... را نتیجه تعامل نفس و بدن و ترکیب آن دو می پندارد و حس ششمی به نام «حس مشترک» را به شدت انکار می کند، اما ابن سینا برخی از حالات یادشده را مربوط به نفس و برخی دیگر را مختص به بدن و برخی دیگر را مشترک می داند و با ادله گوناگون، «حس مشترک» را اثبات می کند.

ارسطو به اتحاد عاقل و معقول معتقد است، ولی کلام وی درباره خلود و جاودانگی نفس مبهم است، اما ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را مردود می داند و صراحتاً جاودانگی نفس را اعلام می دارد و با براهین مختلف آن را به اثبات می رساند.

اشاره

علی قربانی

مقدمه

طرح مباحث منطقی در باب معرفت شناسی از دو جهت دارای اهمیت است:

۱. مباحث منطقی از مباحثی قلمداد می شود که در آن نحوه به دست آوردن معرفت مورد بررسی قرار می گیرد و راه صحیح آن پیش رو گذاشته می شود.

۲. برخی مباحث عمده معرفت شناسی در منطق کلاسیک مطرح بوده و به دقت مورد بررسی قرار گرفته است؛ مباحثی نظیر تعریف علم، بیان ماهیت و محدوده آن، تمایز بین علوم تصویری و تصدیقی، مکانیسم استدلال، چیستی دلیل، چیستی دلالت، متفرع بودن علوم تصدیقی بر علوم تصویری و مانند آنها از مباحث مهم معرفت شناسی به شمار می آید و در منطق نیز مطرح است.

آنچه در مقایسه منطق ارسطو با منطق ابن سینا و تطبیق آنها بیش از پیش برجسته می نماید، تطابق و هم خوانی این دو منطق است؛ از این رو، در تطبیق این دو، می توانیم منطق ابن سینا را همان منطق ارسطو بنامیم، جز موارد اندکی که ابن سینا رأی دیگری را در پیش گرفته است.

در نظر ابن سینا منطق از حیثی ممکن است آلتی برای فلسفه و از حیثی دیگر، خود، جزئی از فلسفه به شمار رود و این امر، به چگونگی تعریف فلسفه منوط است. اگر فلسفه را

متکفل هر گونه بحث نظری بدانیم، در این صورت، منطق از اجزای آن به شمار می رود، اما اگر فلسفه را بحث از اشیا از حیث وجودشان به وجود ذهنی و خارجی تلقی کنیم، علم منطق ابزاری برای فلسفه خواهد بود؛ آنجا که می گوید:

فمن تكون الفلسفی عنده متناولی للبحث عن الأشياء من حیث هی موجودی و منقسمی إلى الموجودین المذكورین، فلا یکون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفی، و من حیث هو نافع فی ذلك، فیکون عنده آلی فی الفلسفی، و من تكون الفلسفی عنده متناولی لكل بحث نظری و من کل وجه، یکون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفی، و آلی لسائر أجزاء الفلسفی. (۱)

وی در منطق المشرقین، یکی از دو وجه مذکور را انتخاب می کند و می گوید: «این علم، آلت [ابزار] برای سایر علوم است». (۲) فارابی نیز منطق را ابزاری برای فلسفه می داند.

گرچه موضوع منطق (معقولات ثانیه)، موجودی از موجودات است، نگاه دانش منطق به این موضوعات از این باب نیست، بلکه بدین سبب است که این دانش، انسان را در شناخت هستی ها قادر می سازد. (۳) ملاصدرا در تعریف منطق می گوید: «المنطق قسطاس إدراکی یوزن به الأفكار، لیعلم صحیحها من فاسدها». (۴)

ارسطو در تقسیم علوم فلسفی از منطق نام نبرده است، ولی از آنجایی که اسکندر افرویدی مدافع نظر استادش ارسطو بود، در تبیین نظر ارسطو گفته است که منطق جزء فلسفه نیست، بلکه آلت و وسیله ای برای آن است؛ از این رو، او کلمه «ارگانون» به معنای «آلت» را بر کل منطق اطلاق کرده است. (۵) بنا به نقل ابن خلدون، نگاه بعضی به منطق از حیث آلی بودن آن نبوده، بلکه آن را به عنوان یک فن جداگانه بررسی کرده اند. (۶)

ابن سینا در آخر «کتاب مغالطه» معترف است تا روزگار وی که از فوت ارسطو ۱۳۳۰ سال می گذرد، کسی نتوانسته بر آنچه ارسطو آورده است، چیزی بیفزاید. (۷) کانت نیز

ص: ۱۹۴

- ۱- ابن سینا، الشفاء: منطق، قم، مکتبی آبی الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۵ ق.، ج ۱، ص ۱۵-۱۶ (المدخل).
- ۲- همو، منطق المشرقین، قم، مکتبی آبی الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۵ ق.، ص ۵.
- ۳- ابونصر فارابی، الالفاظ المستعملی فی المنطق، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷.
- ۴- صدرالدین شیرازی، التنقیح فی المنطق، تصحیح غلامرضا یاسی پور، با مقدمه دکتر احد فرامرز قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۵.
- ۵- ر.ک: ابن سینا، الشفاء: المنطق، ج ۱، ص ۵۲.
- ۶- ر.ک: عبدالرحمان بن خلدون، مقدمه تاریخ ابن خلدون، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.، ص ۶۴۷.
- ۷- ابن سینا، شفاء: المنطق، کتاب مغالطه، ج ۴، ص ۱۱۴.

می گوید، منطق را ارسطو یک بار برای همیشه ساخته و پرداخته کرد و تاکنون کسی چیزی بر آن نیفزوده است و سرانجام، هانیریش شولتس (۱) می گوید: «ارگانون (۲) ارسطویی، امروز هم زیباترین و آموزنده ترین مقدمه ای است که تاکنون انسان برای منطق نوشته است» (۳).

همان طور که ذکر شد، ابن سینا از ارسطو ستایش فراوان کرده و کار خویش را درباره منطق، توضیح و تفصیل کار وی دانسته است، ولی باید گفت، وی این سخن را تا حدود زیادی از سر تواضع ابراز کرده است.

به طور کلی، دو نوآوری به ابن سینا منتسب است؛ «نوآوری در مسائل منطقی» و «نوآوری در ساختار منطق نگاری»؛ برای نمونه، وی بخش مقولات را از منطق حذف کرد؛ چون به نظر او، بحث مقولات بر عهده منطقی نیست و مطرح شدن آن از سوی منطق دانان، خروج از واجب و نوعی تکلف است که آن را بر خود تحمیل می کنند. عین عبارت شیخ چنین است: «لیس بیانه [مقولات] علی المنطقی و إن تکلفه، تکلف فضولاً» (۴).

فارابی علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرد و ابن سینا با الهام از این تقسیم، متوجه دوگانگی در متعلق منطق شد و آن را در اشارات، به «منطق تعریف» و «منطق حجت» تقسیم کرد، ولی در شفا برای حفظ کردن ساختار قبلی منطق که از ارسطو به یادگار مانده بود، منطق را به نه بخش تقسیم کرد (۵).

گفته شده است، تسمیه منطق ابن سینا به «منطق دوبخشی» از سوی مترجم لاتینی منطق النجای، «وایتیر»، (۶) در قرن هفدهم پیشنهاد شد. منطق دوبخشی برای نخستین بار در اشارات مطرح شد و بدین سبب، منطق اشارات را سرآغاز منطق دوبخشی می نامند (۷).

ص: ۱۹۵

۱- Heinrich Scholz.

۲- کتاب منطق ارسطو به یونانی «ارگانون» و به لاتین «ارگانوم» و به عربی «ارغنون» نامیده می شود.

۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۳۲۹.

۴- ابن سینا، الاشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳ ق.، ج ۱، ص ۱۹۰.

۵- ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی، التنقیح فی المنطق، تصحیح غلامرضا یاسی پور، با مقدمه دکتر احد فرامرز قراملکی، ص هشت و نه.

۶- Vattier.

۷- ر.ک: احد فرامرز قراملکی، «الاشارات و التنبیهات سرآغاز منطق نگاری دوبخشی»، آیین پژوهش، اردیبهشت ۱۳۷۳، ش ۲۴، ص ۳۸-۵۰.

از آنجایی که دستورات منطقی، فطری است، کلیه خرده گیری‌هایی که بر منطق وارد شده، نتوانسته شاکله مستحکم آن را متزلزل و آن را از صحنه خارج کند؛ چرا که ردّ منطق، اگر مستدل باشد، باید بر قوانین منطقی استوار گردد، در غیر این صورت، دیگر استدلال نیست؛ مثل این استدلال که خود، قیاس شکل اول است:

پ-ای است-دلالی-ان چ-وبی--ن ب--ود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

از دیدگاه ابن سینا هر برهانی باید بر یک سلسله معلومات و اصول بدیهی مبتنی باشد و آن معلومات و اصول نیز از استدلال بی نیاز باشد؛ زیرا در غیر این صورت، تسلسل مانع رسیدن به هر علمی خواهد شد. با آنکه ابن سینا برای ارسطو احترام بسیار قائل است، طبعش از هر گونه تقلید بی دلیل گریزان است؛ از این رو، برای هر مطلبی، دلیل می طلبد و برای هر معلولی، علتی می جوید، حتی پذیرفتن بلا دلیل را خروج از فطرت انسانی می شمارد و در این باره می گوید:

من تَعَوَّذُ أَنْ يَصَدَّقَ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، فَقَدْ انْسَلَخَ عَنِ الْفَطْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ؛ (۱) کسی که عادت کرده که بدون دلیل، مطلبی را تصدیق کند، در حقیقت، از فطرت انسانی خارج شده است.

تقسیم منطق

تقسیمات موجود در منطق ابن سینا و سایر حکمای اسلامی، جز در موارد اندکی، با هم شبیه است. ابن سینا منطق را به نه بخش تقسیم می کند که با هشت رساله ارسطو و ایساغوجی مطابق است. (۲) این تقسیمات چنین است:

۱. «مدخل» یا «ایساغوجی فرفور یوس» که بحث آن در الفاظ است. (۳) «فرفور یوس از اهالی شهر صور در ساحل شام است (۳۰۳ م.) که بر کتاب ارسطو مقدمه ای نوشت و نام آن را ایساغوجی یعنی «کلیات خمس» گذاشت و هدفش، توضیح مطالب ارسطو بود.» (۴) وی را می توان از شارحان برجسته منطق ارسطو نامید. در کتاب ایساغوجی (مدخل) او به شرح

ص: ۱۹۶

۱- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمی المتعالیه، ج ۱، ص ۳۶۴.

۲- قبلاً گفته شد که این تقسیم برای حفظ ساختار منطق ارسطو بوده است.

۳- Porphyry.

۴- علی کاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقیی و حل مشکلاتها، بیروت، مؤسسی النعمان، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵؛ ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۵۴۴.

الفاظ می پردازد. الفاظی مثل جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض. وی در این تبیین از ارسطو بهره وافری برد.

۲. «مقولات عشر». این مقولات، عبارت از جوهر و عرض است و اعراض به نه بخش تقسیم می شود: کم، کیف، این، اضافه، متی، ملک، وضع، فعل، انفعال. ارسطو به مقولات، «قاطیغوریاس» می گوید.

۳. «عبارت» که از قضیه و احتمال صدق و کذب در آن، بحث می شود و ارسطو آن را «باری ارمیناس» نام نهاده است.

۴. «تالیف قضایا» که ما را به معرفت جدیدی می رساند. این نکته در انالوطیقای ارسطو به معنای «تحلیل به قیاس» است.

۵. بحث از شرطهای ضروری در قیاس که رعایت این شرطها، نتیجه قطعی را در پی دارد. انالوطیقای دوم ارسطو یعنی برهان، متکفل این بحث است.

۶. قیاسهای سودمند که عنوان این بحث، جدل یا دیالکتیکا است.

۷. نقصهای برهان و راه رهایی از این نقصها. سوفسطیقای ارسطو در تبیین این موارد است.

۸. قیاسهای خطابی و نیازمندیهای خطیب برای اقناع مستمعان خود. ارسطو این بخش را ریطوریکا (خطابه) نام نهاده است.

۹. شعر و آنچه قوت و ضعف آن شمرده می شود. این بخش را می توان در کتاب بوطیقا از ارسطو یعنی کتاب شعر جست و جو کرد.

تقسیمات فوق توسط شارحان و تابعان ارسطو به ترتیب مذکور تفصیل داده شد.

ارسطو در یک تقسیم کلی، منطق را به سه قسم تقسیم می کند:

۱. مقولات که از تصوّرات عامه بحث می کند.

۲. «عبارت» که از اقوال مؤلفه از تصوّرات سخن می گوید.

۳. «تحلیلات» که از استدلال بحث می کند. (۱)

در تقسیمی ریزتر، منطق ارسطو مشتمل بر هشت کتاب است که ذکر گردید.

از دید ابن سینا، مقولات در منطق جایگاهی ندارد و می گوید، به سبب تقلید از دیگران

ص: ۱۹۷

آن را در اینجا بیان کرده است؛^(۱) بدین علت که موضوع منطق معقولات ثانیه است؛ یعنی مفاهیمی که اتصاف و عروضشان در ذهن است، در حالی که مقولات، معقولات اولیه است و این معقولات، در فلسفه به بحث گذاشته می شوند.

تعریف قضیه

اشاره

در نظر ارسطو، قول و لفظ از هم متفاوت است. قول یا قضیه در صورتی منعقد می شود که جازم باشد؛ زیرا فقط در چنین صورتی است که به صدق یا کذب یک قضیه حکم می شود؛ از این رو، در مکتوبات حکمای اسلامی به کرات «قول جازم» به کار برده شده است. ابن سینا از سه کلمه «قول»، «قضیه» و «خبر» معنای واحدی را اراده می کند و می گوید:

«القول» کلّ لفظ مرکب و قد عرفناه قبل، و «القضیه» و «الخبر» هو کلّ قول فیه نسبی بین شیئین بحيث یتبعه حکم صدق أو کذب؛^(۲) به هر لفظ مرکب قول می گویند که قبلاً آن را توضیح دادیم و قضیه و خبر عبارت از هر قولی است که در آن، بین دو چیز نسبت برقرار شده باشد، به طوری که قابلیت صدق یا کذب را داشته باشد.

بسیط و مرکب

در نظر ارسطو، قضیه دو گونه است: «بسیط» و «مرکب». وی در تعریف هر کدام می گوید: قضیه بسیط حکمی است که چیزی را بر چیز دیگر ایقاع یا چیزی را از چیز دیگر انتزاع می کند و قضیه مرکب آن است که از دو قضیه بسیط تشکیل شده باشد:

الحکم البسیط الکائن من هذه فبمنزلی إیقاع شیء علی شیء، أو انتزاع شیء من شیء، و المؤلف من هذه بمنزلی القول الذی قد صار مرکباً.^(۳)

از ظاهر این تعریف، بسیط بودن قضیه «زید کاتب است» فهمیده می شود. در نظر ارسطو، قضیه مرکب به چند صورت تحقق می یابد:

۱. قضیه ای که دارای چند موضوع و یک محمول باشد؛ مثل «زید و بکر کاتب اند».
۲. قضیه ای که دارای چند محمول و یک موضوع باشد؛ مثل: «زید کاتب و شاعر است».

ص: ۱۹۸

۱- ابن سینا، الشفاء: المنطق (مقولات)، ج ۱، ص ۶.

۲- ابن سینا، النجای، ص ۶ به بعد.

۳- ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دار القلم - کویت، و کالی المطبوعات، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۱۰۴.

۳. قضیه ای که دارای یک محمول باشد و آن محمول، معانی مختلفی را دارا باشد؛ مثل: «زید انسان است». کلمه «انسان» در این قضیه، معانی مختلفی از قبیل حیّ، ذورجلین، آنس و... را شامل می شود.

۴. قضیه ای که دارای چند موضوع و چند محمول باشد؛ مثل: «زید و بکر کاتب و شاعرند».

از این رو، نتیجه گرفته می شود که مراد ارسطو از قضیه مرکّب، مرکّب در اصطلاح منطق دانان اسلامی نیست؛ زیرا این قضیه در اصطلاح اینان از موجهات شمرده می شود. ابن رشد در توضیح قول بسیط و مرکب می گوید:

و البسيط هو ما ركب من محمول واحد و موضوع واحد، لا- من محمول أكثر من واحد و موضوع أكثر من واحد؛ (۱) قضیه بسیطه آن است که از موضوع و محمول واحد ترکیب شده باشد.

از آنچه گفته شد، روشن می شود که بسیط و مرکب در نظر ارسطو، همان قضایای حملیه در نظر منطق دانان اسلامی است.

حملیه و شرطیه

منطق دانان اسلامی قضیه را به حملی و شرطی تقسیم کرده اند. اگر حکم در قضیه، ثبوت یا نفی چیزی برای چیزی باشد، اعم از اینکه موجه باشد یا سالبه، به چنین قضیه ای، حملیه می گویند و محکوم علیه را موضوع و محکوم به را محمول می نامند؛ در غیر این صورت، قضیه را شرطیه می گویند. در این قضیه، بخش نخست، مقدم و بخش دوم، تالی نام دارد.

در نظر ابن سینا، در یک ترکیب خبری، احتمال صدق و کذب وجود دارد؛ بدین صورت که به قائلش می توانی بگویی که در گفتارش، صادق یا کاذب است. با توجه به این قید، استفهام، التماس، ترجیحی، تعجب و امثال اینها داخل در بحث نیست، زیرا به قائل چنین ترکیبهایی نمی توان صادق بودن یا کاذب بودن را نسبت داد. ترکیبی که صلاحیت برای قبول صدق یا کذب را دارد، به نظر ابن سینا، به حملی و شرطی تقسیم می گردد. البته چنین ترکیبی در نظر وی، به سه قسم تقسیم می گردد. ۱. حملی؛ ۲. شرطی متصل؛ ۳. شرطی منفصل. (۲)

در دیدگاه تفتازانی نیز قضیه به حملی و شرطی تقسیم می گردد. وی در تهذیب المنطق

ص: ۱۹۹

۱- ابن رشد، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، مصر، ۱۹۸۱ م، ص ۶۷.

۲- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۱، ص ۲۲۴.

می گوید: «فإن كان الحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، فحملي، ... وإلا فشرطي» (۱).

تقسیم قضیه به اعتبار محمول

قضیه به اعتبار محمول، به محصّله و معدوله تقسیم می شود. قضیه محصّله آن است که حرف سلب در جانب موضوع یا محمول نباشد و معدوله آن است که حرف سلب در جانب موضوع یا محمول یا هر دو طرف باشد؛ مثلاً: «لا إنسان ماشٍ»، «إنسان لا ساحل»، «لا إنسان لا ناطق».

از آنجا که در جانب موضوع، ذات موضوع مدّ نظر است نه مفهوم آن، پس مراد از قضیه معدوله، معدولی المحمول است؛ بنابراین تقسیم به معدوله و محصّله به اعتبار محمول قضیه است.

طبق تفسیر ابن رشد، (۲) ارسطو قضایا را به ثنائیه و ثلاثیه تقسیم می کند. قضیه ثنائیه آن است که محمول آن، کلمه (۳) باشد؛ مثل: «الإنسان يوجد»؛ چون فقط از موضوع و محمول تشکیل شده است و قضیه ثلاثیه آن است که محمول آن، اسم باشد؛ مثل: «الإنسان يوجد عدلاً»؛ چون از موضوع و محمول و رابطه تشکیل شده است.

با دقت در کلام ارسطو درمی یابیم که مراد وی از قضایای ثنائیه، هلیات بسیطه است که در آنها بین خود شیء و وجودش رابطه ای وجود ندارد؛ مثل: «الإنسان موجود» و مراد وی از قضایای ثلاثیه، هلیات مرکبه است که در این قضایا به رابطه نیاز هست؛ مثل: «زید قائم».

محصّله و معدوله بودن قضیه نیز در منطق ارسطو مطرح شده است. وی اقسام حاصل از معدوله یا محصّله بودن موضوع یا محمول در قضایای ثنائیه و ثلاثیه را مطرح می کند و ضرورت حاصل از آنها را برمی شمارد؛ بنابراین، وی محصّله و غیر محصّله را هم برای موضوع و هم برای محمول قائل است. (۴)

ابن سینا نیز در تقسیم قضیه به اعتبار محمول، قضیه را به معدوله و محصّله تقسیم می کند و یک قسم دیگر را به نام عدمیه به آنها می افزاید. وی درباره قضیه عدمیه می گوید:

ص: ۲۰۰

۱- ر.ک: ملا عبدالله، الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.، ص ۱۰.

۲- ابن رشد، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، ص ۸۴.

۳- مراد از کلمه در اصطلاح فوق، فعل است (ر.ک: منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۱۰۱؛ ابن رشد، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، ص ۶۱).

۴- النصّ الكامل لمنطق ارسطو، تحقیق فرید جبر، بیروت، دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۱ م، ج ۱، ص ۱۳۲؛ نیز ر.ک: ابن رشد، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، ص ۸۴.

قضیه عدمیه بنا بر قول مشهور، آن است که محمولش اخس متقابلین [عادل - جائر] باشد؛ مثل: «زید جائر» یا «الهواء مظلّم»، لکن در واقع، قضیه عدمیه آن است که محمولش بر عدم شیء دلالت کند، در حالی که شأنش یا شأن نوعش یا جنسش، آن است که آن را واجد باشد. (۱)

طبق این تفسیر، قضیه عدمیه در حقیقت، قسمی از قضیه غیر محصله است؛ غیر محصله نیز اعم از معدوله و عدمیه است.

تقسیم قضیه به اعتبار کمیت

مبنای تقسیم قضیه به اعتبار کمیت، تشخیص موضوع است. توجه به این جنبه موضوع، تقسیم قضیه به شخصیه، مهمله، طبیعی و محصوره را در پی داشته است؛ زیرا موضوع یک قضیه یا جزئی حقیقی است، مثل زید، یا موضوع آن، افراد نامعین است یا در موضوع، اصولاً افراد مدّ نظر نیست، بلکه طبیعت موضوع مدّ نظر است، یا اینکه افراد با قید جزئیت یا کلیت مدّ نظرند. قضیه را در صورت نخست، شخصیه؛ در صورت دوم، مهمله؛ در صورت سوم، طبیعی و در صورت چهارم، محصوره می نامند.

در نظر ارسطو، معانی یا کلی است یا جزئی. کلی آن است که بر بیش از یکی صادق باشد، مثل انسان، در حالی که جزئی این گونه نیست، مثل زید.

طبق تفسیر ابن رشد از منطق ارسطو، مراد وی از جزئی، همان شخصی است و هنگامی که معنای کلی اراده شود، یا از سور استفاده می شود یا بدون سور استعمال می گردد و مراد از سور، لفظ «کل» و «بعض» است. (۲)

از آنجا که اگر افراد مدّ نظر نباشند، قضیه را مهمله می گویند، این قسم از قضایا نیز در تقسیم ارسطو وارد شده است؛ به طوری که ماکوولسکی در تاریخ منطق می گوید: «ارسطو در طبقه بندی قضایا از لحاظ کمیت، قضایا را به کلی و جزئی و مهمله تقسیم کرده است». (۳)

ص: ۲۰۱

- ۱- ابن سینا، النجای، ص ۱۶.
- ۲- ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ابن رشد، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، ص ۷۰-۷۱.
- ۳- آ. ماکوولسکی، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، تهران، پیشرو - نشر مرزبان، ۱۳۶۴، ص ۱۴۱؛ ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ابن رشد، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، ص ۷۱.

ابن سینا در نجات، از قضیه شخصی به «قضیه مخصوصه» نام می برد. همچنین در شفا و اشارات، همین نام را برای چنین قضیایی انتخاب می کند، (۱) ولی در کتاب نجات تصریح می کند که قضیه مخصوصه به نام شخصی نامیده نمی شود؛ (۲) در حالی که مألوف در کتب منطقی، نامیدن چنین قضیه ای به نام قضیه شخصی است.

سهروردی چنین قضیه ای را، «قضیه شاخصه» می نامد و می گوید: «فالقضیة التي موضوعها شاخص، تُسمیها «شاخصی»، کقولک زید کاتب». (۳)

قضیه به اعتبار کمیت و کیفیت

قضیه از حیث اعتبار کمیت و کیفیت، به چهار قسم تقسیم می گردد؛ زیرا یا جزئی است یا کلی. در هر صورت، حکم به اثبات یا نفی محمول از موضوع می شود. این تقسیم به «محصورات اربعه» معروف است. ارسطو چنین تقسیمی را در کتاب منطق ارائه کرده، می گوید: بعضی از معانی جزئی و بعضی کلی است؛ مثل «انسان» که کلی و «زید» (۴) که از جزئیات به شمار می رود؛ بنابراین، وقتی به وجود چیزی یا نفی آن حکم می کنیم. این حکم، به ناچار یا برای معنای کلی است یا برای معنای جزئی. (۵) عین عبارت ارسطو چنین است:

و لما كانت المعانی بعضها کلیاً و بعضها جزئياً، أعنی بقولی «کلیاً» ما من شأنه أن یحمل علی أكثر من واحد، و أعنی بقولی «جزئياً» ما لیس ذلك من شأنه، و مثال ذلك أن قولنا «إنسان» من المعانی الکلیة، و قولی «زید» من الجزئیات، فواجب ضروری متی حکمنا بوجود أو غیر وجود أن یکون ذلك أحياناً لمعنی من المعانی الکلیة، و أحياناً لمعنی من المعانی الجزئیة. (۶)

علت نامیده شدن این قضایا به محصورات این است که کمیشان با سور معلوم می گردد؛ مثل کل و بعض. منظور از کل در قضایای کلیه، افراد من حیث المجموع نیست،

ص: ۲۰۲

- ۱- ابن سینا، الشفاء: المنطق، کتاب العبارة، ج ۱، ص ۴۵؛ همو، الاشارات و التنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۱، ص ۲۲۹.
- ۲- همو، النجای، ص ۱۳.
- ۳- یحیی شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اسلامی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۴.
- ۴- مثال جزئیات در نص ارسطو، «کالباس» است.
- ۵- ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۱۰۵.
- ۶- همان.

بلکه تک تک افراد، مدّ نظر است؛ یعنی هر فردی که مصداق آن موضوع باشد، آن حکم را می پذیرد؛ مثلاً اگر بگوییم «کلّ إنسان ناطق» یعنی هر فردی از انسان را که در نظر بگیریم، همین حکم بر او صادق است. (۱)

ابن سینا نیز در تقسیم قضیه از حیث کم و کیف، «محصورات اربعه» را نام می برد. وی بعد از تبیین قضایای مخصوصه، مهمله و محصوره می گوید:

فإن كان بين أن الحكم عام، سميت القضية كلياً و هي إما موجبي مثل قولنا: كلّ إنسان حيوان، و إما سالبی مثل قولنا: ليس واحد من الناس بحجر و إن كان بين الحكم في البعض و لم يتعرّض للباقي أو تعرّض بالخلاف، فالمحصوري جزئياً. (۲)

ابن سینا درباره چگونگی دلالت الف و لام یا تنوین، علم نحو را متکفل این تحقیق می داند و می گوید: «و أمّا الحقّ في ذلك فلصناعي النحو»، (۳) ولی در شفا دامنه بحث را در این باره گسترش داده است. (۴)

درباره اشرف بودن هریک از ایجاب و سلب بعضی گفته اند، ایجاب اشرف از سلب است و بعضی نیز سلب را در امور الهیه، اشرف از ایجاب می دانند. ابن سینا در این باره می گوید:

و أمّا ما خاضوا فيه من حديث أن الإيجاب أشرف أو السلب، حتّى قال بعضهم: إن الإيجاب أشرف، و قال بعضهم: إن السلب في الأمور الإلهي أشرف من الإيجاب، فنوع من العلم لا أفهمه و لا أميل أن أفهمه. (۵)

تقدّم سلب یا ایجاب

از ظاهر کلام ارسطو استفاده می شود که ایجاب بر سلب مقدّم است. وی می گوید: «إنّ القول الواحد الأوّل الجازم هو الإيجاب ثمّ من بعده السلب». (۶)

ابن سینا نیز به تقدّم ایجاب بر سلب اذعان دارد و علّت آن را

ص: ۲۰۳

۱- ر. ک: قطب الدین شیرازی، درّی التاج، تصحیح سیدمحمد مشکوی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، ص ۷۶-۷۷.

۲- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۱، ص ۲۳۰.

۳- همان، ص ۲۲۹.

۴- ابن سینا، الشفاء: المنطق، کتاب العباري، ج ۱، ص ۵۱.

۵- همان، ص ۳۶.

۶- ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۱۰۳.

بساطت ایجاب می‌داند. بساطت ایجاب نیز بدین سبب است که قضیه موجب از یک موضوع و محمول و حرف ربط تشکیل می‌گردد، در حالی که قضیه سالبه، افزون بر این عناصر، به حرف سلب نیز نیاز دارد؛ از این رو، مؤخر است؛ زیرا هر چه که وجودش متشکل از اجزاء کمتری باشد، بر غیر خودش مقدم است. (۱)

اقسام حمل

حمل در اصطلاح، تبیین نسبت امری به امر دیگر یا به ایجاب یا به سلب است؛ مثل: «زید قائم است». در این قضیه، «زید»، موضوع و «قائم»، محمول و کلمه «است»، ربط دهنده بین موضوع و محمول است. حمل تقسیمات گوناگونی دارد؛ از قبیل حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، حمل موافات و حمل اشتقاقی.

حمل اولی ذاتی؛ مثل: «انسان، انسان است». بنابراین، حمل اولی ذاتی، حمل بر خود است. در چنین حملی، موضوع و محمول به حسب مفهوم و مصداق یکی است. از چنین حملی، علم تازه‌ای برای انسان حاصل نمی‌شود.

حمل شایع صناعی؛ مثل: «آسمان، آبی است». از آنجایی که چنین حملی در علوم و صناعات، شایع است و بیشتر حملها از این نوع است، به چنین حملی، حمل شایع صناعی می‌گویند؛ زیرا حمل اولی به ندرت در محاورات استفاده می‌شود. در این حمل، موضوع و مفهوم از لحاظ مصداق، یکسان، ولی از لحاظ مفهوم، متفاوت است.

حمل موافات؛ مانند: «انسان، ناطق است». این حمل، حملی است که محمول در آن عیناً بر موضوع حمل می‌شود. چنین حملی را «حمل هو هو» نیز می‌گویند. در چنین حملی، از حیثی بین موضوع و محمول، مغایرت و از حیثی اتحاد هست؛ زیرا اگر مغایرت به طور کامل باشد، حمل صحیح نیست و اگر اتحاد هم به طور کامل باشد، حمل مفید فایده نیست. (۲)

حمل اشتقاق؛ مانند:

ص: ۲۰۴

۱- ابن سینا، الشفاء: المنطق، کتاب العبارة، ج ۱، ص ۳۶.

۲- محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، چاپ چهارم، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳.

«انسان، ضاحک است». همان طور که از اسم آن پیداست، اگر از لفظی، مشتقی بنا کنند یا بر سر آن «ذو» آورند، آن لفظ قابل حمل خواهد بود، ولی خود لفظ بدون اشتقاق و بدون افزودن «ذو» قابل حمل نخواهد بود و صحیح نیست، مانند: «انسان، ضحک است»، ولی اگر بگوییم «انسان ذو ضحک است» یا «انسان، ضاحک است»، حمل امکان می یابد و صحیح است. (۱)

ارسطو به دو قسم از اقسام حمل تصریح می کند؛ حمل عرضی و حمل ذاتی.

حمل عرضی دو چیز را یک چیز نمی کند؛ مانند اینکه به یکی از افراد گفته شود که او ایض است. در این مورد، ایض و انسان یک چیز نیست؛ یعنی معانی آنها با هم متفاوت است؛ گرچه در خارج به یک مصداق محقق شده اند.

نوع دیگر از حمل، آن است که موضوع و محمول دارای یک معنا و مفهوم باشد. این گونه از حمل در صورتی است که حمل ذاتی باشد نه عرضی؛ (۲) مانند: انسان، انسان است.

همچنین ارسطو صحت حمل را به موجود بودن موضوع مشروط می داند و به نظر وی، حمل بر معدومات صحیح نیست. وی می گوید:

فأما ما ليس بموجود فليس القول بأنه «شيء موجود» من قبل قولنا فيه أنه يوجد متوهمًا قولاً صادقاً و ذلك أن التوهم فيه ليس أنه موجود، بل أنه غير موجود. (۳)

اما از نظر ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی موجود بودن موضوع از شرایط قضیه نیست. ابن سینا در شرح ایجاب و سلب می گوید:

الإيجاب الحملی هو مثل قولنا: الإنسان حیوان. و معناه أن الشيء الذی نفرضه فی الذهن إنساناً، كان موجوداً فی الأعیان أو غیر موجود، فیجب أن نفرضه حیواناً، و نحکم علیه بأنه حیوان. (۴)

خواجه طوسی در شرح این عبارت می نویسد:

موضوع در قضیه لازم نیست در اعیان موجود باشد؛ زیرا ما حکم می کنیم بر بعضی از اعیانی که در خارج موجود نیستند؛ مثل اینکه حکم می کنیم بر شکل هندسی ای که در خارج موجودیت ندارد و نیز شرط موضوع قضیه، این نیست که در اعیان موجود نباشد، بلکه بسیاری از احکام بر موجودات جاری می گردد؛ بنابراین، موضوع قضیه نسبت به وجود یا عدم وجودش در اعیان لاقتضاست، بلکه شرطش این است که آن موضوع در

ص: ۲۰۵

۱- . خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۸.

۲- . ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱.

٣- . همان، ص ١٢١.

٤- . ابن سينا، الاشارات و التنبهات، تحقيق سليمان دنيا، ج ١، ص ٢٢٦.

ذهن مفروض گردد. بنابراین، وقتی می‌گوییم: «الإنسان حیوان»، بدین معناست که این حکم برای انسان مفروض ذهنی حاصل است و از قیود ذاتی، همچون وقت معین یا نامعین یا در جمیع اوقات، اطلاق دارد؛ از این رو، ابن سینا می‌گوید: «نحکم علیه بأنّه حیوان من غیر زیادی «متی» و «فی أیّ حال»، بل علی ما یعمّ الموقت و المقیّد و مقابلیهما» (۱).

این نکته شایان یادآوری است که از نظر ابن سینا حمل نوع بر فردی از آن نوع (مثل: زید انسان) حمل اولی ذاتی است؛ زیرا ماهیت نوعیه، همه ماهیت اشخاص را تشکیل می‌دهد، اما خواجه نصیرالدین طوسی با این رأی مخالف است و می‌گوید: «جمهور نیز با این رأی مخالف اند؛ زیرا چنین حملی، حمل عرضی است».

ملاصدرا نیز عقیده جمهور را برگزیده است و در بیان علت آن می‌گوید:

فرد همان نوع است، بلکه فرد از ماهیت و عوارض شخصیّه تشکیل می‌شود و آنچه به فرد خارجی تشخص می‌دهد، عوارض شخصیّه است.

فضایای شرطیه

افزودن قیاس شرطیه اقترانی بر انواع قیاسات، یکی از ابتکارات ابن سیناست؛ زیرا منطق دانان گذشته، فقط قیاس اقترانی حملی را بررسی کرده‌اند و به اقترانی شرطی پرداخته‌اند. ابن سینا قیاس را به اقترانی و استثنایی و سپس اقترانی را به اقترانی حملی و اقترانی شرطی تقسیم می‌کند. قیاس استثنایی آن است که عین نتیجه یا نقیض آن، بالفعل در مقدمات مذکور باشد؛ مثل: «اگر این فلز باشد، هادی جریان الکتریسیته است، لکن هادی جریان الکتریسیته نیست؛ پس فلز نیست».

قیاس اقترانی آن است که عین نتیجه یا نقیض آن، بالفعل در مقدمات مذکور نباشد. این قیاس به حملی و شرطی تقسیم می‌گردد؛ مثل: «این جسم فلز است و هر فلزی، هادی جریان الکتریسیته است؛ پس این جسم، هادی جریان الکتریسیته است».

قیاس اقترانی شرطی، قیاسی است که مقدمات آن، شرطی باشد؛ مانند: «اگر مثلثی سه زاویه اش مساوی باشد، سه ضلعش مساوی است و هرگاه سه ضلع مثلث مساوی باشد، منصف الزوایای آن مثلث مساوی است؛ پس اگر مثلثی سه زاویه اش مساوی باشد، منصف

ص: ۲۰۶

نظر غالب منطق دانان این است که ارسطو به قیاس اقترانی شرطی پرداخته است، اما باید گفت، وی متفطن قضایای شرطیه بوده و قیاس اقترانی حملی و شرطی استثنایی را نیز مدّ نظر داشته است؛ چنان که گفته است:

و أمّا فی سائر المقایس الشرطیة مثل التي تكون بتحويل القول أو بكيفية، فإنّ النظر ليس يكون فی المقدمات الشرطیة منها و لكن فی القول المحوّل. (۱)

بنا به تفسیر فرید جبر، این فقره به قیاس استثنایی اشاره دارد و «تحويل قول» بدین معناست که نقیض تالی در قیاس اخذ شود؛ مثل: «إن كان هذا المرئی إنساناً فهو حیوان، لكنّه ليس بحیوان» و کلمه «بکيفية» بر استثنای مقدّم و باقی ماندن استثنا بر حالت سابقه دلالت دارد. بنابراین، در استثنای تالی، کیفیت فرق می کند؛ یعنی اگر تالی موجه باشد، استثنایش سالبه است و اگر سالبه باشد، استثنایش موجه است، ولی در استثنای مقدّم، کیفیت تغییر نمی کند؛ بنابراین، اگر مقدم، موجه باشد استثنای آن، موجه و اگر سالبه باشد استثنای آن، سالبه است. (۲)

ابن رشد نیز در تلخیص کتاب قیاس ارسطو، قیاس شرطی استثنایی را توضیح می دهد. (۳)

با وجود این، ارسطو به شرطیات چندان اعتنایی نداشت. ماکوولسکی در تاریخ منطق می گوید:

ارسطو قضایای شرطیه را احکام قراردادی می نامد که در آن، دیدگاه متکلم هنوز روشن نشده است. قضایای شرطیه، نوعی توافق قراردادی میان گفت و گوکننده با مخاطبش است و از نوع جملاتی است که معمولاً چنین بیان می شود: «فرض کنیم که چنین است. (۴)

با توجه به آنچه گفته شد، ارسطو به قضایای شرطیه متفطن بوده، لکن به علل مذکور از پرداختن به آنها صرف نظر کرده است. بعضی بر این باورند که ارسطو کتابی درباره قضایای شرطیه نوشته است، ولی عدّه ای، این گمان را باطل دانسته، می گویند: «این حدس باطل است؛ زیرا اگر ارسطو می خواست قضایای شرطیه را بیان کند، آن را در ضمن کتاب

ص: ۲۰۷

۱- النصّ الكامل لمنطق ارسطو، تحقیق فرید جبر، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲- همان (پاورقی).

۳- ر.ک: ابن رشد، تلخیص کتاب قیاس، تحقیق محمود قاسم، مصر، ۱۹۸۳ م، ص ۱۹۴.

۴- آ. ماکوولسکی، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، ص ۱۳۹.

به هر حال، نوآوری ابن سینا در قضایای شرطی یا قیاس استثنایی نبوده، بلکه نوآوری وی تنها در قیاس اقترانی شرطی بوده است؛ چه اینکه خود می گوید:

عموم منطق دانان فقط متوجه حملیات بودند و می پنداشتند که شرطیات فقط یک قسم دارد و آن استثنائیه است. (۲)

بنابراین، وی قیاس شرطی اقترانی را از تحقیقات خویش می داند و در قسم اقترانیات می گوید:

و الاقترانیات قد تکون من حملیات ساذجی و قد تکون من شرطیات ساذجی و قد تکون مرکبی منهما. (۳)

بدین سبب، خواجه طوسی اخراج شرطیات اقترانیه را به شیخ نسبت می دهد و می گوید: «فلما وقف الشيخ لإخراج الشرطیات

الاقترانیی من القوی إلى الفعل فحقق أن القیاس إنما ینقسم...» (۴)

این عبارت از خواجه طوسی بر دست یابی ابن سینا به قیاسات اقترانی شرطی صراحت دارد.

تناقض

مغایرت بین دو شیء صور مختلفی دارد؛ از قبیل تماثل، تخالف و تقابل. تقابل به چهار قسم منقسم می گردد: تضایف، تضاد، عدم و ملکه، و ایجاب و سلب. موارد مذکور مفضیلاً در کتابهای فلسفی بحث شده، ولی در منطق، نسبت بین دو قضیه و تغایر بین آنها مورد توجه است و سایر موارد تغایر از بحث منطقی خارج است.

تغایر حاصل بین دو قضیه، ممکن است از نوع تداخل یا تضاد، یا داخل در تضاد یا تناقض باشد. در این بحث از سایر مغایرتهای بین دو قضیه صرف نظر کرده، صرفاً تناقض را بررسی می کنیم. تناقض یعنی اختلاف دو قضیه از جهت سلب و ایجاب (نفی و اثبات)

ص: ۲۰۸

۱- ابوالبرکات بغدادی، الکتاب المعبر فی الحکمه، چاپ دوم، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۴۱۵ ق.، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۱، ص ۳۷۵.

۳- همان.

۴- همان، ص ۳۷۴.

به طوری که از صدق یکی، کذب دیگری لازم آید؛ بنابراین، ممتنع است که متناقضین هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند. برای تحقق تناقض باید دو قضیه از لحاظ کم، کیف و جهت مختلف باشند. در قضایای مطلقه یعنی قضایایی که در آنها قید جهت وجود ندارد، اختلاف در کم و کیف برای تحقق تناقض کافی است، مگر قضایای شخصی که اگر اختلاف در کم در آنها نباشد، باز هم تناقض محقق می شود، اما قضایای موجهه علاوه بر اختلاف در کم و کیف، اختلاف در جهت نیز در آنها لازم است.

ارسطو از میان انواع تقابل قضایا فقط به دو نوع تقابل (تناقض و تضاد) تصریح کرده است. وی می گوید:

إِنَّ الإيجاب و السلب يكونان متقابلين على طريق التناقض متى كان يدلّ في الشئ الواحد بعينه أنّ الكلّي ليست بكلّي... و يكونان متقابلين على طريق التضادّ متى كان فيهما الإيجاب الكلّي و السلب الكلّي. (۱)

بعضی بر این باورند که ارسطو نخستین کسی است که تمایز بین تقابل تناقض و تضاد را تبیین کرده، در حالی که در نظریه افلاطون، این تمایز تبیین نشده بود. (۲)

ابن سینا هر چهار نوع تقابل بین دو قضیه را یاد کرده است. به نظر وی، علت آنکه ارسطو دو نوع دیگر تقابل را مطرح نکرده آن بوده که این دو نوع تقابل را تقابل منطقی ندانسته است. (۳)

مطلب دیگر که جمهور منطق دانان از جمله ارسطو از آن غفلت داشته اند، این است که در قضایای موجهه برای تحقق تناقض علاوه بر اختلاف در کم و کیف، اختلاف در جهت نیز لازم است. ابن سینا چنین غفلتی را از تحریف و کمی تأمل می داند. (۴) زیرا گاهی اتفاق می افتد که اگر جهت در دو قضیه موجهه یکی باشد، امکان صدق هر دو وجود دارد.

عکس قضایا

از مباحثی که در منطق مورد توجه است و منطق دانان از شرایط و قوانین آن بحث می کنند، عکس قضایاست. اهمیت این بحث بدین سبب است که اگر کسی، صدق قضیه ای را که

ص: ۲۰۹

- ۱- ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ص ۱۰۶.
- ۲- آ. ماکولسکی، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، ص ۲۱۶.
- ۳- ابن سینا، الشفاء: المنطق، العبارة، ص ۷.
- ۴- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۱، ص ۳۰۷.

اصل نامیده می شود، بدانند، می تواند به صدق عکس آن هم حکم کند و برای اثبات صدق عکس در چنین فرضی به اقامه استدلال نیازی نیست؛ برای مثال، عکس قضیه «هر انسانی حیوان است»، چنین است: «بعضی از حیوانها انسان اند». بر فرض صدق جمله نخست (اصل)، جمله دوم (عکس) به استدلال نیاز ندارد.

عکس قضیه دو گونه است؛ عکس مستوی و عکس نقیض. هر کدام از آنها شرایط و احکامی دارد که به طور کلی اموری ذکر می گردد.

از نظر ارسطو، عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است و عکس موجه کلیه، موجه جزئیه است. عکس موجه جزئیه، موجه جزئیه است و سالبه جزئیه، عکس ندارد. (۱) ارسطو برای صحت ادعای خود استدلال می کند. او عکس قضایای موجه را نیز مطرح می کند. (۲)

ابن سینا در اشارات عکس قضیه را این گونه تعریف می کند:

هو أن يجعل المحمول من القضیة موضوعاً و الموضوع محمولاً مع حفظ کیفیتی و بقاء الصدق و الکذب بحاله؛ (۳) عکس قضیه آن است که با حفظ کیفیت و بقای صدق و کذب، جای موضوع و محمول عوض شود.

اشکالی که بر این تعریف وارد شد، زائد بودن کلمه «کذب» در آن است؛ زیرا ممکن است قضیه اصل، کاذب و قضیه عکس صادق باشد؛ مثل اینکه بگوییم، «همه حیوانها انسان اند» که عکس آن می شود: «بعضی از انسانها حیوان اند». بنابراین، کلمه «کذب» در این تعریف زائد است؛ زیرا عمومیت تعریف را نقض می کند و تعریف، جامع افراد نخواهد بود. ابن سینا در قصیده مزدوجه که ضمیمه منطق المشرقیین است، کلمه «کذب» را نیاورده و فقط صدق را شرط دانسته است. وی چنین می گوید:

فكل ما يصدق مهم - نکس -

ذاک الذی يدعونه منعکسا (۴)

یعنی: عکس قضیه آن است که جای موضوع و محمول عوض شود و صدق به حال خود باقی باشد.

ابن سینا همچنین در شفاء، کتاب قیاس، بقای کذب را حذف کرده و در تعریف عکس

ص: ۲۱۰

۱- ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲- همان، ص ۱۴۵.

۳- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۱، ص ۳۲۱.

۴- ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۹.

گفته است: «و معنی العکس هو تصیر الموضوع محمولاً و المحمول موضوعاً، مع بقاء کیفی و الصدق علی حاله؛ (۱) عکس عبارت است از جابه‌جایی موضوع و محمول با بقای صدق و کیفیت به حال خود». ولی در نجات گفته است: «الصدق و الکذب بحاله» (۲). تعریف ابن سینا در شفا و قصیده مزدوجه در منطق با تعریف ارسطو منطبق است و خالی از کلمه کذب است، ولی تعریف ارسطو با تعریفی که ابن سینا در نجات و اشارات مطرح کرده است، منافات دارد. (۳)

از موارد اختلاف بین ابن سینا و ارسطو، عکس قضایای ضروریه (کلی و جزئی) است. به اعتقاد ارسطو، عکس قضایای ضروریه (کلی و جزئی)، موجه جزئیه ضروریه است. وی می‌گوید: «فأما الموجبتان، فکلّ واحد منهما تنعکس جزئی»؛ (۴) بنابراین، اگر کل «ب» بالضروره «الف» باشد یا بعضی «ب» بالضروره «الف» باشد، عکس این دو قضیه، موجه جزئیه ضروری است؛ یعنی بعض «الف» بالضروره «ب» خواهد بود. ارسطو برای اثبات این مدعا می‌گوید: «لأنه إن كان بعض «الف» «ب» بلا اضطرار فإنّ بعض «ب» «الف» بلا اضطرار» (۵) و این خلاف فرض است. ولی ابن سینا این رأی را نمی‌پذیرد. به نظر وی، عکس قضیه ضروریه کلیه، موجه جزئیه با امکان عام است. (۶)

بنابراین، اگر «ب» برای «ج» ضروری باشد، امکان دارد که «ج» برای «ب» ضروری نباشد؛ مثل اینکه «ضحک» برای «انسان» ضروری است، ولی «انسان» برای «ضحک» ضروری نیست و چون چنین چیزی امکان دارد؛ بنابراین، عکس موجه کلیه، موجه جزئیه با امکان اعم است؛ یعنی ممکن است عکس آن، ضروری باشد و ممکن است غیر ضروری باشد و اگر قضیه ضروریه، موجه جزئیه باشد، عکس آن موجه جزئیه ضروریه خواهد بود.

دو قضیه مطلقه

ابن سینا می‌گوید: وقتی دو قضیه مطلقه در کیف با هم اختلاف داشته باشند، قیاس شکل

ص: ۲۱۱

- ۱- ابن سینا، الشفاء: المنطق، القیاس، ج ۲، ص ۷۵.
- ۲- ابن سینا، النجای، ص ۲۷.
- ۳- ر.ک: گل بابا سعیدی، قضایا در منطق ارسطویی و تحول آن در اسلام، تهران، مشکوی، ۱۳۸۰، ص ۲۲.
- ۴- ارسطو، منطق ارسطو، کتاب قیاس، چاپ بیروت، ص ۱۴۵.
- ۵- همان.
- ۶- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۱، ص ۲۳۵.

دوم از این دو قضیه منعقد نمی‌گردد، در حالی که جمهور منطق دانان بر تحقق قیاس معتقدند. (۱)

شیخ برای این مدعا استدلال آورده است که توضیح آن از حوصله این مقاله خارج است.

نتیجه‌گیری

تأثیر ارسطو در افکار اندیشمندان بعدی بسیار بوده است؛ به طوری که پیشگامان عرصه اندیشه و فکر، او را متحول‌کننده منطق، بلکه واضح آن می‌دانند و بزرگ‌ترین کارش را در منطق، پرداختن به قیاس می‌دانند.

ابن سینا با آنکه خود ید طولایی در منطق دارد، در برابر مقام شامخ ارسطو فروتنی می‌کند؛ به گونه‌ای که نه تنها کار خویش را در منطق، توضیح و شرح گفته‌های ارسطو می‌داند، بلکه معتقد است کسی بر مطالب ارسطو در باب منطق چیزی نیفزوده است. با این حال، ابن سینا بخش مقولات را از منطق حذف کرد و بحث از آن را وظیفه فلسفه دانست. ابن سینا همان‌طور که در فلسفه در بسیاری از مواضع بر منهج مشائیان می‌رفت، در منطق نیز مگر در موارد نادری، به حذف روش معهود تمایل ندارد.

ابن سینا در شفا همچون ارسطو، منطق را به نه بخش تقسیم کرد، ولی در اشارات، آن را به صورت دو بخشی (منطق تعریف و منطق حجت) معرفی کرد؛ از این رو، منطق اشارات را سرآغاز منطق دو بخشی می‌نامند.

منطق دانان قبل از ابن سینا به قیاس اقترانی شرطی متفطن نبودند؛ از این رو، قیاس از دیدگاه ابن سینا یا اقترانی است یا استثنایی، و قیاس اقترانی یا حملی است یا شرطی.

در باب دو قضیه مطلقه، آنگاه که در کیف با یکدیگر اختلاف داشته باشند، جمهور منطق دانان معتقدند قیاس شکل دوم منعقد است و ابن سینا با این رأی مخالف است و برای رأی خویش نیز استدلال اقامه می‌کند.

آرای منطقی ارسطو بر تألیفات منطقی ابن سینا حاکم است؛ گو اینکه مواردی یافت می‌شود که در بعضی از کتابها مطابقت و در بعضی دیگر، عدم موافقت ظاهر می‌گردد؛ مثل آنچه در تعریف عکس گفته شد.

ص: ۲۱۲

حجّی الحق، شیخ الرئیس، ابوعلی سینا، از حکمای بزرگ مکتب مشاء و پیرو فلسفه ارسطویی است. (۱) این سخن، بیانگر اندیشه ای رایج در حوزه تفکر اسلامی است که در آن، همواره نام «ابن سینا» قرین یاد حکمت بحثی و فلسفه نظری است. سبب این اندیشه، از یک سو، شباهتها و مطابقتهایی است که در بعضی موارد، بین دیدگاه ابن سینا و ارسطو دیده می شود و از سوی دیگر، مخالفت ابن سینا با بعضی افکار افلاطونی و نوافلاطونی، مانند نظریه مُثل و اتحاد عاقل و معقول است. (۲)

با این همه، اگرچه مسأله بودن و به عبارت دیگر، ارسطویی بودن ابن سینا حق است، تمام حقیقت نیست و با نگاهی دیگر می توان وی را در عداد حکمای افلاطونی به شمار آورد؛ زیرا در موارد فراوانی، ابن سینا از سنت ارسطو عدول کرده و به دیدگاهی افلاطونی متمایل شده است. این حقیقت را خصوصاً در مقایسه مکتب ابن سینا با مکتب ابن رشد، با

ص: ۲۱۳

۱- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ ق.، ص ۳۲۷.

۲- همان، ص ۳۲۷.

وضوح بیشتری می توان دریافت. اساساً اعتراض ابن رشد بر ابن سینا نیز همین بود که وی از سنت ارسطو روی گردانیده است؛ از این رو، سزاوار تهمتِ تهافت ابوحامد غزالی است.

افلاطونی بودن و به یک معنا اشراقی بودن ابن سینا در حوزه تفکر غرب، بیشتر از جهان اسلام جلب توجه کرده است و این، بدان سبب بوده است که آنها برخلاف مسلمانان، فلسفه اسلامی را از ابن رشد دریافته بودند. بدیهی است آنجا که ابن رشد مفسر ارسطو و مبین حکمت مشائی باشد، نمی توان انتظار داشت، ابن سینایی که خویش را به پیروی از افکار ارسطو مقید نمی داند و در بعضی موارد، آرای نوافلاطونیان را نیز پذیرفته است، حکیمی مشائی و مقبول واقع افتد؛ به عبارت دیگر، در حوزه تفکر اسلامی، ابن سینا در مقابل شیخ اشراق قرار دارد؛ از این رو، مشائی قلمداد می گردد، اما در جهان غرب رقیب ابن رشد است؛ بنابراین، حکیمی اشراقی و افلاطونی شناخته می شود.

این دیدگاه، یعنی افلاطونی بودن ابن سینا، در بین مسلمانان هم طرفدارانی داشته است. مؤلف کتاب *الاتجاه الاشراقی فی فلسفی ابن سینا* (۱) در تأیید این دیدگاه تلاش فراوانی کرده است، البته هدف او بررسی آرای اشراقی ابن سیناست که آرای افلاطونی را نیز دربردارد. در دائری المعارف الاسلامیه پس از برشمردن بعضی آرای افلاطونی ابن سینا، علت این رویکرد افلاطونی ابن سینا را چنین بیان می کند که آنچه تفکر ابن سینا را جهت داد، آثار فارابی است که آنها نیز به نوبه خود، در اصل، به شروح فلاسفه نوافلاطونی برمی گردد. (۲)

گاهی واژه «افلاطونی» به معنای «اشراقی» به کار می رود؛ بدین سبب که معمولاً افلاطون در مقابل ارسطو، حکیمی اشراقی تلقی می شود. در این جستار، مقصود از آرای افلاطونی، اخص از آرای اشراقی ابن سیناست. آرای اشراقی ابن سینا ممکن است ریشه هرمسی، غنوصی یا حتی ارسطویی داشته باشد، (۳) در حالی که مراد از آرای افلاطونی ابن سینا، دیدگاههایی است که با افکار افلاطون و نوافلاطونیان شباهت یا مطابقت دارد.

در این جستار کوشش می شود، افکار افلاطونی ابن سینا جمع آوری و بررسی شود.

ص: ۲۱۴

۱- ر.ک: مرفت عزت بالی، *الاتجاه الاشراقی فی فلسفی ابن سینا*، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۴ م.

۲- دائری المعارف الاسلامیه، ترجمه احمد الشنتناوی، ابراهیم زکی خورشید و عبدالحمید یونس، دارالفکر، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۶.

۳- ر.ک: مرفت عزت بالی، *الاتجاه الاشراقی فی فلسفی ابن سینا*.

شبهت و همانندی دو متفکر در یک دیدگاه، ضرورتاً به معنای اثرپذیری یکی از دیگری نیست؛ چه بسا هر یک با تأملات فردی به اندیشه واحدی رسیده باشند، اما طبیعت جریانهای فکری چنان بوده است که تأثیر آنها بر یکدیگر متقابل است و شاید نتوان اندیشه ای را یافت که در یک فرد از ابتدا آغاز گردد و تا مرحله کمال در همان فرد رشد کند. معمولاً نظامهای فلسفی و دیدگاههای شکل دهنده آنها در افکار پیشینیان ریشه دارد. بررسی زمینه های تاریخی نقل و انتقال اندیشه ها و واریسی روند شکل گیری دیدگاهها، ما را به سرچشمه های آن تفکر و اشکال بسیط تر آن در آرای گذشتگان می رساند. با نگاهی به شرایط زمانی و محیط شکل گیری نظام فلسفی ابن سینا درمی یابیم که زمینه تأثیرپذیری او از افکار افلاطونی بسیار بوده است.

ابن سینا فلسفه را خودآموزی کرد و از کسی متأثر نگردید، اما از راههای دیگر با افکار افلاطونی آشنا گردید. او در جوانی به دربار نوح بن منصور راه یافت و از آن پس تا آخر عمر، ملازم حکمرانانی نظیر علاءالدوله اصفهانی بود. این امر، سبب گردید که همواره از بزرگ ترین کتابخانه های زمانش بهره مند باشد.^(۱)

آشنایی ابن سینا با افکار افلاطونی و تأثیرپذیری از آنها را می توان از سه راه عمده دانست:

۱. مطالعه ترجمه آثار افلاطونی

مدتها قبل از ابن سینا، افکار افلاطونی به حوزه تفکر اسلامی رسوخ کرده بود و آثار افلاطونی به کمال، ترجمه شده بود.^(۲) میزان آشنایی مسلمانان با آثار افلاطون در قرن چهارم هجری، در اثری از فارابی به نام فلسفی افلاطون و اجزاءها و مراتب اجزاءها منعکس شده است. فارابی در این کتاب، نه تنها از جمیع مکالمه ها، بلکه از نامه های افلاطون نیز نام می برد و موضوع هر یک را به ایجاز شرح می دهد.^(۳)

ص: ۲۱۵

۱- . علی اکبر دهخدا، لغت نامه، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۰، ذیل واژه «ابن سینا».

۲- . ر.ک: احمد فرید رفاعی، عصر المأمون، چاپ دوم، مصر، ۱۳۴۵ ق.، ج ۱، ص ۳۸۱؛ ناجی التکریتی، الفلسفی الاخلاقیه الافلاطونیه عند مفکری الاسلام، چاپ سوم، دار الشؤون الثقافی العامه، ۱۹۸۸ م.، ص ۱۶۳.

۳- . ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، گروهی از مترجمان، ص ۱۲۷.

۲. مطالعه آثار فیلسوفان متقدم و متأثر از افکار افلاطون و نوافلاطونیان

نمونه این افراد، ابونصر فارابی است که از طرفی افکار افلاطونی دارد و از طرف دیگر، ابن سینا بر استادی او معترف و در تقریر نظریه فیض با او موافق است.

۳. برخورد با اسماعیلیان

اسماعیلیان در بیشتر مواضع فلسفی و کلامی، به افکار افلاطونی متمایل بودند. ابن سینا گرایشهای اسماعیلی داشته است. وی در شرح حال خود می گوید: «و کان اَبی مَمَّنْ اُجَاب دَاعِی الْمَصْرِیِّیْنِ وَ یَعَدُّ مِنَ الْاِسْمَاعِیْلِیِّیْنِ وَ قَدْ سَمِعَ مِنْهُمْ ذِکْرَ النَّفْسِ وَ الْعَقْلِ عَلَی وَجْهِ الذِّی یَقُولُوْنَه، وَ یَعْرِفُوْنَه هَمْ، وَ کَذَلِکَ اُخِی...» (۱) داعیان اسماعیلی نیز در تلاش بودند تا ابن سینا را به مرام خود درآورند. در چنین محیطی، خواه ناخواه ابن سینا از تأثیر افکار آنان مصون نمانده است.

نکته مهم در باب افکار افلاطونی ابن سینا این است که همخوانی و سازگاری دیدگاههای افلاطون با بسیاری از اعتقادات دینی حکمای مسلمان، نظیر ابن سینا، نقش مهمی در تمایلها و گرایشهای افلاطونی آنان دارد. این همخوانی سبب توفیق یک فیلسوف را در جمع بین دیدگاه فلسفی خویش و اعتقادات دینی فراهم می کند. مسلماً ابن سینا، به ویژه در آثار دوران آخر عمرش نظیر اشارات، از این عامل برکنار نبوده است.

افکار افلاطونی ابن سینا

اشاره

در اینجا مهم ترین و بارزترین مواضعی که ابن سینا، دیدگاهی افلاطونی را برگزیده است، بیان می کنیم. تبیین موضع افلاطونی ابن سینا در هر مورد، مستلزم بیان سه امر است.

الف) بیان سرچشمه های آن دیدگاه در منابع افلاطونی و نوافلاطونی.

ب) بررسی دیدگاه ارسطو در آن باره برای اثبات عدول ابن سینا از دیدگاه او و صحّت استناد دیدگاه ابن سینا به موضعی افلاطونی.

ج) بیان دیدگاه ابن سینا با تأکید بر جنبه های افلاطونی آن.

ص: ۲۱۶

۱- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ج ۲، ص ۱.

«نظریه فیض» ابن سینا در باب آفرینش، نمونه ای روشن از افکار افلاطونی اوست. البته در این دیدگاه، عناصر ارسطویی نیز دیده می شود؛ برای مثال، مبدأ نخستین یا محرک نامتحرک ارسطو از آنجا که متعلق شوق عقل مادونی است، علت غایی حرکت افلاک است. نظیر این را در نظریه فیض ابن سینا نیز می بینیم، اما در دیدگاه ارسطو، نشانی از آفرینش و خلق یا صدور و فیض به چشم نمی خورد و این، ممکن نیست مورد رضایت ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان باشد. باید دیدگاهی را در پیش گرفت که هم با موازین عقلی و هم با اعتقادات دینی سازگار باشد و ابن سینا این ویژگیها را در «نظریه فیض» یافت.

مُبدع نظریه فیض، فلوطین است. ریشه این نظریه را در برخی از آثار افلاطون، مانند پارمنیدس، جمهوری و فایدروس می توان یافت. افلاطون در جمهوری می گوید:

همچنان که روشنایی از خورشید برمی آید، ولی خورشید نیست، حقیقت و موجود نیز عین «خوب» نیستند، ولی از «خوب» برمی آیند و علتشان «خوب» است. وجود و موجودیت نیز هستی خود را مدیون خوب اند.^(۱)

در فایدروس می گوید:

هستی راستین که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می توان آن را لمس کرد، فقط به دیده خرد که از آبه ران روح است، درمی آید و دانشهای راستین گرداگرد آن قرار دارند. چون غذای خدایان و همه ارواحی که همواره می کوشند از غذایی در خور خویش برخوردار شوند، دانش ناب و راستین است، آن گونه روحها از اینکه بار دیگر به دیدار حقیقت نائل شده اند، وجد و نشاطی بی اندازه می یابند و از تماشای حقیقت برخوردار می گردند.^(۲)

«خوب»^(۳) که افلاطون آن را به خورشید تشبیه می کند و آن را منشأ پیدایش حقیقت و وجود می داند، همان چیزی است که در مواضع دیگر، آن را «ایده ایده ها» یا «خیر مطلق»^(۴) می نامد.

ص: ۲۱۷

۱- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۲۳.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۳۱۶.

۳- در این ترجمه، «خوب» معادل واژه «good» است، ولی آقای پازوکی در ترجمه خدا و فلسفه آن را به «نیک» ترجمه کرده است.

۴- Absolute good.

وی همچنین در رساله پارمینیدس از «واحدی» سخن می‌گوید که واحد مانده، در مقابل واحدی که موجود شده و در میان اعداد (عالم) سریان یافته است. (۱) واحدی که واحد مانده، همان «خوب» است که هستی عالم، پرتوی از اوست، اما حقیقت و به عبارت دیگر، دانشهای راستین که متعلق علم فرد واقع می‌شود، همان مُثل است که برآمده و پدیدار گشته از «خوب» است. (۲)

در مرحله سوم، روح قرار دارد که بعداً می‌بینیم، مرکب از عقل و نفس است (۳) که در این تمثیل، به دیدار حقیقت نائل می‌گردد. این موجودات، یعنی خوب، مُثل و روح، مواد نظریه فیض و اغانیم ثلاثه فلوطینی را فراهم آورده است. فلوطین که خود را مفسّر افلاطون می‌داند، با الهام از این موجودات الهی، آفرینش عالم و پیدایش کثرت از وحدت را این گونه طراحی می‌کند: «آنچه برتر از هستی است، «واحد» است... بی فاصله پس از او، «عقل» است و در مرتبه سوم، «روح» (نفس) است. (۴) هر یک با خصوصیتی مختصّ به خود، از دیگری متمایز است. واحد اولین اقنوم و برتر از وجود است. تنها صفتی که می‌توان به او نسبت داد، «احد» است. همچنین می‌توان او را «خیر مطلق» نامید، به شرط آنکه صفت ذات گرفته نشود. از آنجا که نمی‌توان هیچ صفت دیگری به او نسبت داد، پس آفرینش، «فعل» او نیست، بلکه «فیضان» و «صدور» است، بدون اینکه مستلزم تغییر یا کم شدن در احد باشد. (۵)

فلوطین نحوه فیضان را چنین توصیف می‌کند:

چون «نخستین»، کامل و پُر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت: لبریز شد و از این لبریزی، چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که «شد»، روی در «او» آورد و از «او» آبستن شد و این عقل است...؛ چون روی در او آورد و در او نگریست، در آن واحد هم عقل شد و هم هستی. این عقل

ص: ۲۱۸

- ۱- همان، ج ۳، ص ۱۶۷۳.
- ۲- همان، ج ۲، ص ۱۱۲۴.
- ۳- همان، ص ۱۲۳۵؛ ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۲۴۱.
- ۴- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۷۳.
- ۵- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۵۳۵؛ ر.ک: فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۱۵ به بعد.

که تصویری از واحد است، از واحد تقلید می کند؛ یعنی چون پر است، لبریز می شود و آنچه از طریق این فیضان پدید می آید، تصویری از اوست؛ همان گونه که او، خود، تصویر واحد است. این نیروی اثربخش که از عقل صادر می شود، روح است: روح «شد»، در حالی که عقل ساکن و ثابت بود؛ همان گونه که عقل نیز «شد»، در حالی که واحد ساکن و ثابت بود، ولی روح در حال سکون نمی آفریند، بلکه تصویر خود را در حالی می آفریند که حرکت می کند. مادام که به آنچه او را آفریده است، می نگرد، از آن آکنده می گردد و همین که نزول می کند، به عنوان تصویر خود، روح حس کننده (نفس حیوانی) و روح نباتی (نفس نباتی) را پدید می آورد. (۱)

دیدگاه فلوطین در باب آفرینش، از سوی حکمای اسلامی مورد اقبال واقع شد. فارابی (۲) و سپس ابن سینا، آن را با تفصیل بیشتری مطرح کردند و با تغییراتی، در تطبیق آن بر اعتقادات کوشیدند.

از نظر ابن سینا، «احد» همان خداوند متعال و مبدأ اول است. خداوند، عقل محض است. در او هیچ گونه کثرتی نیست و بنا بر قاعده الواحد، معلول او نیز باید واحد باشد. از جهتی اول تعالی، تمام و بلکه فوق تمام است؛ یعنی نه تنها کامل است، بلکه تمام هستی و کمالات به او برمی گردد. (۳) اکنون باید دید، ابن سینا چگونه با حفظ این دو اصل مهم (یعنی بساطت خداوند و برگشت همه کمالات و هستی به ظاهر متکثر) آفرینش و خلقت را تبیین می کند. او می گوید: اولین صادر از مبدأ اول تعالی، عقل است. صدور عقل اول از خداوند، از لوازم جلال و کمال اوست که متعلق عشق اوست. خداوند ذات خویش را که عقل محض و مبدأ کل است، تعقل می کند، در حالی که به این کمال و مبدئیت، عالم است و از این تعقل، عقل اول از او فائض و به تعبیر دیگر، منبعث می گردد. عقل اول از آن حیث که معلول اول تعالی است، هیچ گونه کثرتی در او نیست و بسیط است. (۴) از طرف دیگر، عقل اول معلول بذاته و ممکن الوجود است و این، منشأ کثرتی در او می گردد؛ به عبارت دیگر،

ص: ۲۱۹

- ۱- . فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۸۲.
- ۲- . بین نظریه فیض فارابی با نظریه ابن سینا تفاوتهایی وجود دارد؛ مثلاً صدور کثرت در عقل اول از نظر فارابی صورتی دوگانه، ولی از نظر ابن سینا، صورتی سه گانه دارد (ر.ک: ابونصر فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلی و مضاءتها، تعلیق و شرح بوملحم، بیروت، دار المکتبۃ الهلال، ۱۹۹۵ م، ص ۵۲-۵۴).
- ۳- . ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۳۸۰.
- ۴- . همان، ص ۴۳۳-۴۳۷.

عقل اول به لحاظ انتساب به اول تعالی، واجب بالغیر است و کثرتی در او نیست، بلکه کثرت از ناحیه امکان وجود اوست. عقل اول آنگاه که ذات خویش را تعقل می کند، از حیثی اول تعالی را، از حیثی وجوب بالغیر خویش را و از حیثی دیگر، امکان ذاتی خویش را تعقل می کند. از تعقل اول، موجودی دیگر به نام «عقل دوم» فائض می گردد، از تعقل وجوب بالغیر، «صورت فلک اقصی» به وجود می آید که همان «نفس فلکی» است و از تعقل امکان، «جرم فلک اقصی» صادر می شود و در اینجا از عقل اول، سه موجود دیگر پدید می آید؛ «عقل دوم» و «فلک اول» که خود دارای دو جنبه نفس و جرم می باشد. (۱)

این فیضان سه گانه ادامه می یابد تا اینکه به عقل فعال منتهی می گردد که واجب الصور و مدبر نفوس بشری است. (۲)

در پایان این بحث، به تفاوت‌های مهم دیدگاه ابن سینا در باب فیض با نظریه محرک نخستین ارسطو و شباهت‌های دیدگاه ابن سینا و فلوطین اشاره می کنیم.

به رغم شباهت ظاهری نظریه عقول طولیه ابن سینا با نظریه ارسطو در بعضی موارد، بین این دو دیدگاه، تفاوت‌های معنایی مهمی وجود دارد. از منظر ارسطو، مبدأ نخستین تنها متعلق شوق عقل اول است، ولی هیچ گونه رابطه صدور یا فیضانی بین آنها نیست. آنها دو موجود مستقل اند؛ با این تفاوت که یکی از دیگری کامل تر است. از این رو، بعضی معتقدند اساساً ارسطو، دیدگاهی در باب آفرینش ندارد، (۳) بلکه آنچه ابراز داشته، تنها تبیینی از وقوع حرکت و نحوه حرکت موجودات است، نه صدور موجودات و آفرینش عالم. اما فلوطین و ابن سینا در این موضوع، آرای شبيه هم دارند. از نظر هر دو، رابطه مبدأ هستی و عالم، رابطه صدور و فیضان است. مراتب کلی هستی نیز عبارت است از:

۱. احد یا مبدأ اعلی؛

۲. عقل؛

۳. نفس یا واهب الصور.

اینکه نفس از نظر فلوطین را هم عرض واهب الصور یا عقل فعال (عقل دهم ابن سینا)

ص: ۲۲۰

۱- همان، ص ۴۳۷.

۲- همان، ص ۴۳۹.

۳- ر.ک: دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۲۸۰.

آوردیم، به سبب نکته ای است که در خصوصیات این مراتب آورده می شود. (۱) از نظر فلوطین، در احد، همه چیز هست، لکن بدون تمیز. عقل حاوی همه موجودات است، لکن در عین تمیز و به وجود جمعی، اما این کائنات در نفس، متمایز و متشخص اند و چون به عالم محسوس رسند، جدا و پراکنده می شوند. (۲)

ابن سینا نیز معتقد است همه موجودات، به وجود علمی در نزد خدا حاضرند. (۳) و عقل اول که هم واسطه فیضان دیگر موجودات از مبدأ اعلی و هم واسطه علم مبدأ اعلی بر دیگر موجودات است، در عین بساطت، جامع تمام کمالات مراتب مادون است. نفس در نظر ابن سینا، مبحث بسیار گسترده ای است و خود مراتب و انواعی دارد. آنچه در اینجا می تواند هم عرض نفس فلوطین قرار گیرد، همان عقل فعال یا واهب الصور و به تعبیر دینی، روح القدس است که در آن، هستی به مرحله ای می رسد که کثرت عرضی در عالم پدید می آید. وجود عقل دهم همراه وجود عناصر قابل کون و فساد است. (۴) و بعد از آن است که به تعبیر فلوطین، کائنات جدا و پراکنده می شوند.

نظریه فیض سه رکن دارد:

۱. اندیشیدن مبدأ اعلی در ذات خود؛

۲. کامل و فوق تمام بودن مبدأ اعلی به گونه ای که هر کمالی نیز بازگشت به او دارد؛

۳. اندیشیدن عقول به ذات خویش و مبدأ اعلی که فیضان وجود مراتب مادون را موجب می گردد.

این سه رکن، در سخنان فلوطین و ابن سینا موجود است، اما در کلام ارسطو تنها اندیشیدن مبدأ اعلی و ذات خویش دیده می شود.

ص: ۲۲۱

۱- . گواه دیگر اتحاد نفس فلوطین با عقل فعال ابن سینا این است که نفس کلی در نظر فلوطین، مبدأ نفوس فردی انسانی است و ابن سینا این نقش را برای عقل فعال قائل است و آن را واهب الصور می نامد (ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ص ۵۳۹؛ ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۴۳۹).

۲- . ر.ک: فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۶۶۱ به بعد؛ حنا الفاخوری و خلیل الجزّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمّد آیتی، ص ۸۶.

۳- . ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۳۸۴.

۴- . همان، ص ۴۴۲.

بهرتر است آنچه در این باره مطرح می شود، شباهت‌های دیدگاه ابن سینا با دیدگاه‌های افلاطونی بنامیم، نه تأثیرپذیری وی از آنان؛ زیرا آنچه ابن سینا درباره صفات مبدأ اعلی قائل شده است، بیش از هر چیز، مرهون اعتقادات دینی اوست. به هر حال، باز هم می توان آرای ابن سینا را در این موضوع در زمره افکار افلاطونی او به شمار آورد.

در ضمن بحث پیشین به دیدگاه ارسطو درباره خداوند اشاره شد. به رغم اینکه وی مبدأ نخستین یا محرک نامتحرک را «خدا» نامید،^(۱) هیچ گونه صفتی که شایسته یک معبود دینی باشد، برای او قائل نیست جز کمال، آن هم به معنایی خاص. مبدأ نخستین ارسطو، عقلی ازلی و خوداندیش است که از ازل تا ابد تنها به خود می اندیشد، حتی جهان را به عنوان چیزی غیر خود نمی شناسد.^(۲) از نظر ارسطو، خدا نمی تواند به چیزهای دیگر علم داشته باشد؛ زیرا علم خدا به ما سوی پیامدهایی دارد، مانند علم به بدیها، انتقال از یک موضوع اندیشه به موضوعی دیگر که ارسطو آنها را منکر است.^(۳) چنین خدایی نه جهان را به وجود آورده، نه می تواند از آن محافظت کند. او محبت ما را پاسخ نمی دهد و ما به هیچ وجه نمی توانیم واقعاً او را دوست داشته باشیم. یکی از صفات مقبول خدا در ادیان الهی، معبود بودن است، اما به گفته کاپلستون، هیچ دلیلی وجود ندارد که ارسطو محرک اول را معبود شمرده باشد.^(۴) حتی تأثیری که مبدأ نخستین ارسطو در جهان دارد، فعالیت و فعل حقیقی او به شمار نمی رود؛ زیرا به گونه ای است که کسی ممکن است ناآگاهانه در دیگری داشته باشد، یا به گونه ای است که حتی پیکره یا عکس می تواند در ستاینده اش داشته باشد؛ از این رو، ابن رشد به عنوان مفسّر خلف ارسطو، هر گونه فعالیت آفرینشی خدا و هر گونه آزادی اراده او را منکر است.^(۵)

ابن سینا چنین دیدگاهی را دیدگاه طبیعیون در باب فاعل می نامد و نظر حکمای الهی را

ص: ۲۲۲

- ۱- دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۲۷۷.
- ۲- اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴، ص ۴۲-۴۳.
- ۳- دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۲۷۹.
- ۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ص ۳۶۲.
- ۵- دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۲۷۹.

برتر از آن می داند و می گوید:

مقصود فلاسفه الهی از فاعل آن گونه که طبیعیون پنداشته اند، صرف مبدأ حرکت نیست، بلکه مراد آنان مبدأ و مفید وجود است، مانند فاعلیت باری نسبت به جهان.^(۱)

در نظام فلسفی ابن سینا صفات خداوند، شکلی دینی - نوافلاطونی دارد و با حفظ بساطت، صفات علم، خلقت، اراده، قدرت و... برای خدا اثبات می شود. این نظام، افزون بر سازگاری با اعتقادات دینی، شباهت زیادی با صفات خدا از نظر افلاطون دارد.

از میان موجودات الهی که افلاطون از آنها سخن می گوید، آنکه به اعتقاد بسیاری از محققان، خدای افلاطون است، «ایده ایده ها»^(۲) است^(۳) که آن را «خیر مطلق» و «آگاتون» نیز می نامند. از تمثیلهای افلاطون درباره مثال خیر معلوم می گردد که وی، صفاتی نظیر خلق، تدبیر و علم را برای مثال خیر ثابت می داند. در جمهوری می گوید:

مثال خیر، منشأ (صانع) کلّ زیبایی و درستی (خوبی)، آفریننده نور و پروردگار نور در عالم محسوس و منبع بی واسطه عقل و حقیقت در عالم معقول است.^(۴)

مثال خیر موجب مُثُل است^(۵) و افلاطون نحوه به وجود آمدن مُثُل را از مثال خیر، به پدید آمدن روشنایی خورشید از خورشید تشبیه می کند.^(۶) در جایی دیگر می گوید: «خداوند آفریننده ایده هاست»^(۷) بنابراین تردیدی در خالق بودن مثال خیر باقی نمی ماند. البته این خلق به صورت فیضان وجود است. در اینجا شباهت فراوانی بین افکار افلاطون و ابن سینا به چشم می خورد. آفرینش موجودات، همه، مستند به خداوند است و این آفرینش، گاهی بدون واسطه است، مانند ایجاد مُثُل و گاهی با واسطه، مانند موجودات فانی که توسط

ص: ۲۲۳

۱- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۵۷.

۲- Idea of Good.

۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ص ۲۲۲؛ اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، ص ۳۵.

۴- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۳۳؛ اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، ص ۳۶.

۵- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۲۴.

۶- همان، ص ۱۱۲۳ و ۱۱۳۳.

۷- همان، ص ۱۲۵۲؛ ر.ک: کارل بورمان، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۶۸.

موجودات عالی تر ایجاد شده اند. افلاطون از این موجودات عالی تر به «خدایان» تعبیر می کند. نقش خدایان در نظام فکری افلاطون، همان نقش فرشتگان در اندیشه ابن سیناست که کاملاً با فرشتگان مدبر امور جهان (۱) در تفکر دینی منطبق است. از جمله این موجودات، «دمیورگ» (۲) یا صانع است که «خائوس» (۳) (هاویه) را به شکل «کاسموس» (۴) (جهان) نظم داده و با الگو قرار دادن مُثل، جهان مادی را به وجود آورده است. همچنین ایجاد نفس کلی نیز منسوب به اوست. (۵) موجود دیگر «زئوس» است که امور جهان را سامان می بخشد و بر دیگر خدایان و ارواح فرمان می راند. بعید نیست که «دمیورگ» نام فلسفی همان موجودی باشد که در اندیشه دینی افلاطون «زئوس» نامیده می شود. به هر حال، این دو، واسطه در فیض اند و ایجاد آنها از سوی مثال خیر، بدون واسطه بوده است، آنگاه ایجاد موجودات مادون بر عهده آنها نهاده شده است تا اینکه سلسله آفرینش به خدایانی منتهی گشته که عالم مادی را به وجود آورده اند. افلاطون در رساله تیمائوس می گوید:

استاد صانع (۶) (دمیورگ) جهان و روح را آفرید، سپس به آفریدن خدایان پرداخت (۷)...

آنگاه آفرینش بقیه موجودات را که سه نوع بودند، بر عهده خدایان گذاشت. (۸)

به نظر وی، در واقع، تمام آفرینش به مثال خیر مستند است؛ زیرا همه چیزهایی که در جهان است، در خدمت آنچه والاترین چیزها و شاه جهان است، قرار دارد و وجود همه آنها برای خاطر اوست و همو علت اصلی همه چیزهای خوب است؛ (۹) از این رو، نظم و زیبایی این جهان را می توان دلیلی بر صفت حکمت و اراده مثال خیر دانست؛ چنان که

ص: ۲۲۴

۱- . فالمدبرات أمراً (نازعات / ۵) برای تطبیق عالم عقول بر عالم فرشتگان، ر.ک: ابن سینا، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، تصحیح موسی عمید، چاپ دوم، همدان - تهران، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۱۳.

۲- Demiourge.

۳- Chaos.

۴- Cosmos.

۵- . ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۸۳۸.

۶- (Demiourgos) demiurge.

۷- . افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۸۴۱.

۸- . همان، ص ۱۸۵۱.

۹- . همان، ص ۱۹۵۲.

خداوند که جهان را در نهایت خوبی و زیبایی پدید آورد، لازمه اش این است که این جهان، دارای روح و خرد است و بر اثر حکمت و اراده خداوند پدید آمده است.^(۱)

وی از زبان فیلبس می گوید: «کلّ جهان را عقل و دانشی حیرت انگیز منظم ساخته و اداره می کند».^(۲)

از نظر افلاطون، خدا مدبّر جهان است. او صفت تدبیر را در موارد گوناگون به خدا نسبت می دهد؛ هرچند این تدبیر با واسطه باشد. ژیلسون می گوید: «صفت اصلی خدای افلاطون، این است که امور انسان را تدبیر و تمشیت می کند».^(۳) از آنچه گذشت، روشن می شود که افلاطون گاهی به صراحت و گاهی به طور ضمنی، صفات خلق، علم، اراده، تدبیر و قدرت را برای خدا ثابت می داند. از نظر ابن سینا نیز تمام این صفات برای مبدأ اعلی ثابت است.

ابن سینا همان گونه که مقتضای بینش دینی اوست، خدا را خالق جهان می داند و صریحاً از کلمه «خلق» استفاده می کند: «انظر إلی حکمی الصانع بدأ الخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجی شتی».^(۴) البته خلق در نظر وی، فیضان وجود است و با مدّعی متکلمان (یعنی خلق از عدم) متفاوت است. به عقیده ابن سینا عالم به عنوان معلول خدا ممکن نیست از علّت تامّه خود متأخّر باشد؛ به عبارتی، عالم مخلوق است؛ خلقی قدیم و حادث به حدوث ذاتی نه زمانی. بنابراین، در نسبت خلق به خدا باید گفت: «کان الله و خلق»، نه «کان الله ثم خلق».^(۵) در مقابل، کسانی که معتقدند فعل قدیم معنا ندارد و اگر عالم، فعل خداست، پس باید حادث باشد، ابن سینا مفعول را به قدیم و حادث تقسیم می کند. آفریدن مفعول قدیم، «ابداع» و ساختن مفعول حادث، «صنع» نامیده می شود. فعل قدیم یا مبدع، فعلی مسبوق به

ص: ۲۲۵

-
- ۱- همان، ص ۱۸۴۰.
 - ۲- همان، ص ۱۷۵۷.
 - ۳- اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، ص ۴۰.
 - ۴- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۲، ص ۲۸۶.
 - ۵- ر. ک: ابن سینا، الشفاء: الالهیات، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الایب قنواتی و سعید زاید؛ همو، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مقاله هفتم، فصل دوم.

ماده و مدت نیست؛ نظیر مجزّادات و خود ماده، اما فعل حادث، مخلوقی است که سابقه عدم زمانی دارد و مسبوق به ماده و مدت است. مبدأ اعلی نسبت به مبدعات، «مبدع» و نسبت به محدثات، «صانع» نامیده می شود؛^(۱) از این رو، ابن سینا نمط پنجم کتاب اشارات را «فی الصنع و الإبداع» نامیده است. به هر حال، به رغم اینکه از نظر ابن سینا عالم، قدیم زمانی است، تردیدی نیست که او خدا را خالق عالم می داند و صفت خلق را درباره مبدأ اعلی به کار می برد.

در نظام فلسفی ابن سینا با حفظ بساطت واجب الوجود، علم خدا حتی به جزئیات نیز به نحوی تبیین می شود. وی در این باره می گوید: «واجب الوجود همه امور را به نحو کلی تعقل می کند و در عین حال، هیچ چیز از علم او مخفی نیست».^(۲)

در این نظام، اراده و قدرت واجب الوجود مغایر با ذات و علم او نیست؛ به عبارتی، قدرت و اراده واجب الوجود همان علم اوست. ابن سینا در این باره می گوید:

پس اراده واجب الوجود نه ذاتاً و نه مفهوماً با علم او مغایرتی ندارد و قبلاً گذشت که علم واجب الوجود بعینه همان اراده اوست و همچنین بیان شد که قدرت او عبارت است از عاقل کل بودن ذات او به نحوی خاص... و اراده - آن گونه که ما تحقیق کردیم که طبق آن در فیض وجود به غرضی تعلق نمی گیرد - چیزی نیست جز نفس فیض که همان وجود است.^(۳)

البته این سخن درباره عینیت صفات و ذات واجب است، ولی آنچه مربوط به اینجاست، این است که وی در این کلام به صفات علم، قدرت و اراده خدا اشاره می کند؛ اگرچه بعضی معتقدند صفات خلق، علم و... در سخنان وی، صوری است و در نظام فلسفی او مجالی برای این صفات وجود ندارد،^(۴) این صوری بودن، با افلاطونی بودن دیدگاه او منافاتی ندارد و از قرابت آرای او به افکار افلاطون نمی کاهد.

دمیورگ و موجودات نظیر او، مضاهی مبادی عالی و عقول طولیه در دیدگاه ابن سیناست. در هر دو دیدگاه، تمام هستی با واسطه یا بدون واسطه به مبدأ اعلی نسبت داده

ص: ۲۲۶

۱- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۳، ص ۶۷.

۲- همو، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۳۸۵.

۳- همان، ص ۳۹۴.

۴- ر.ک: ابن سینا، الشفاء: الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، ص ۲۳.

می شود. (۱) آنچه ابن سینا از آن به صنع و ابداع تعبیر کرده، در نظریه افلاطون نیز مصداق دارد. موجودات مادی و زمانی مصنوع اند و دمیورگ استاد صنعتگر است؛ (۲) در حالی که مُثَل و شاید خود دمیورگ جزء مبدعات مبدأ اعلی باشند.

نفس

از سخنان افلاطون چنین برمی آید که وی به دو نوع نفس قائل بوده است؛ یکی نفس کلی عالم که مافوق جسم بوده و از طرف صانع برای تدبیر حرکات جهان آفریده شده است (۳) و درباره آن گفته است: «کلّ روح [روح کلی] به کلّ کیهان بی روح فرمان می راند». (۴) از آنجا که افلاطون در جای دیگر تدبیر جهان را به زئوس، خدای آسمان، نسبت می دهد، (۵) بعید نیست که نفس کلی در نظر وی، همان زئوس باشد. نوع دیگر نفس، نفوس جزئی اند که مدبّر بدن اند (۶) و نوعی ضعیف تر از نفس نیز در حیوان و نبات وجود دارد. (۷)

به عبارت دیگر، می توان گفت، نفس از نظر افلاطون به دو قسم کلی تقسیم می شود؛ نفوس خدایی و فناپذیر و نفوس فانی. نفس انسان در نظر وی، متشکل از سه بخش است؛ جزئی از آن که مدبّر بدن و فناپذیر می باشد و دو جزء دیگر، فناپذیر است. (۸)

خصوصیات نفس از نظر افلاطون را می توان این گونه نام برد: مدبّر بدن، تجرّد و روحانی بودن، جوهر مستقل بودن، جاودان و ازلی بودن. همه این خصوصیات حتی ازلی

ص: ۲۲۷

۱- قبلاً سخنی از افلاطون نقل شد که در آن، فاعل و علّت اصلی همه چیزهای موجود در جهان «ایده ایده ها» و «مثال خیر» است (ر.ک: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۸۴۱)، ابن سینا نیز در این باره می گوید: «همه موجودات از او وجود گرفته اند» (الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۷۵) و او فاعل همه است؛ یعنی موجودی است که هر وجودی فائض از اوست» (همان، ص ۳۸۰).

۲- این موجود در ترجمه انگلیسی، «Creator» نامیده شده است. افلاطون در قوانین از آن به «good-maker» تعبیر می کند. آقای لطفی در دوره آثار افلاطون آن را به «استاد سازنده» ترجمه کرده است.

۳- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۸۴۳.

۴- همان، ص ۱۳۱۴.

۵- همان، ص ۱۳۱۵.

۶- همان، ص ۱۹۱۷.

۷- همان، ص ۱۸۹۳ و ۱۹۵۱ به بعد.

۸- ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۰۱۵ به بعد.

بودن نفس در افکار ابن سینا نیز وجود دارد، اما ابتدا لازم است به دیدگاه ارسطو نیز در این باره اشاره شود.

در نظام فلسفی ارسطو، تقسیم دوگانه نفوس به نفوس عالیه و سفلیه که در فلسفه افلاطون و نیز ابن سینا دیده می شود، وجود ندارد. بعضی معتقدند ارسطو در دوره ای پیشتر به مفهوم افلاطونی نفوس ستارگان (نفوس سماوی) معتقد بوده است؛ زیرا در پری سوفیلوس (درباره فلسفه) می گوید، خود ستارگان، دارای نفس اند و موجب حرکت خویش اند، ولی او این مفهوم را رها کرده و به مفهوم عقول افلاک روی آورده است.^(۱)

از نظر ارسطو، افلاک دارای عقول اند و این عقل است که سبب حرکت آنها می گردد.^(۲) گواه اینکه ارسطو نفوس سماوی را قبول ندارد، این است که تعریف وی از نفس تنها نفوس ارضیه را شامل می شود.

نفس از نظر ارسطو عبارت است از: «کمال اول جسم طبیعی که دارای حیات

بالقوه (آلی) است».^(۳) باید توجه داشت که مراد از جسم در اینجا ماده نیست، بلکه جسم به معنای جنس است. کمال اول مانند علم برای انسان و یا بریدن برای چاقو، و ذی حیات یا آلی به معنای دارا بودن آلات و قواست که به واسطه آنها افعال حیات (یعنی تغذی، نمو، تولید، ادراک، حرکت ارادی و نطق) صادر می شود. روشن است که این تعریف بر اجرام سماوی منطبق نیست؛ زیرا اگرچه از دید وی آنها دارای حیات اند، صاحب آلات و قوا نیستند.

حال، با توجه به آنچه ذکر شد، می توان دیدگاه ابن سینا را با دیدگاه ارسطو سنجید. دیدگاه ابن سینا درباره نفس، دو اختلاف اساسی با رأی ارسطو دارد. این اختلاف، باعث فاصله گیری ابن سینا در جزئیات این بحث از ارسطو شده و وی را به افکار افلاطونی متمایل کرده است. نخست آنکه این تعریف تنها شامل نفوس ارضی می گردد؛ از این رو، برای شمول نفوس سماوی باید به جای قید «آلی» قید «ذی إدراک و حرکی تتبعان تعقلاً کلیاً»

ص: ۲۲۸

۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲- ر.ک: ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۴۸۴؛ دیوید راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۱۵۵.

۳- ر.ک: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۷۸.

آورد(۱) و از آنجا که در نزد ابن سینا نفوس در تقسیم کلی دو گونه اند، نمط سوم اشارات را «درباره نفس ارضی و سماوی» نامیده است.

دوم اینکه به رغم توافق ظاهری ابن سینا با ارسطو در تعریف نفوس ارضی، در معنای «کمال» با وی اختلاف نظر دارد. کمال از نظر ارسطو، مساوی با صورت است، در حالی که ابن سینا کمال را اعم از صورت می داند؛ یعنی هر صورتی، کمال است، ولی هر کمالی، صورت نیست.(۲)

این اختلاف در معنای کمال، در اکثر فروع بحث نفس، ابن سینا را از ارسطو جدا ساخته و وی را با افلاطون هم رأی کرده است. در زیر به موارد این اختلاف اشاره می کنیم.

۱. ثنویت نفس و بدن. ثنویت نفس و بدن، فکری فیثاغوری - افلاطونی است. از نظر افلاطون، نفس آدمی قبل از بدن وجود داشته و از دانش بهره مند بوده است.(۳) آنگاه توسط خیر اعلی در کالبد بدن نهاده شده است. «آن که از همه بهتر است... خرد را در روح و روح را در جسم جایگزین ساخت».(۴) از این سخن و سخنان همانند آن در آثار افلاطون، روشن می شود که نفس، جوهری مستقل از بدن است که چند روزی جسد را به استخدام می گیرد و سرانجام، جسد را رها کرده و مستقل به زندگی ابدی خویش ادامه می دهد.(۵)

دیدگاه ابن سینا نیز از جهت استقلال نفس، شبیه همین است، ولی نفس را جوهری مستقل در مقابل بدن می داند و می گوید: نفس انسانی جوهری قائم به ذات و مستقل است که منطبع در ماده نیست، بلکه نفس مجرد است و همانا نیازش به این بدن، به سبب عدم امکان وجودش بدون این بدن و نیز به سبب نیل به بعضی کمالات است.(۶)

ص: ۲۲۹

-
- ۱- ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۲۹۱.
 - ۲- همو، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مقاله اول، فصل اول.
 - ۳- افلاطون، دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۵۰۳.
 - ۴- همان، ج ۳، ص ۱۸۳۸.
 - ۵- افلاطون این موضوع را در جاهای متعدّد آثارش مطرح می کند؛ نظیر: فایدون، فایدروس، تیمائوس... .
 - ۶- ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا، ص ۱۷۶؛ ر.ک: النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مقاله اول، فصل سوم؛ الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغه، ج ۲، ص ۳۰۱ و ۳۷۱.

در این تعریف ابن سینا از نفس نیز این استقلال لحاظ شده است و گفتیم که او کمال را اعم از صورت می داند. معنای اعم بودن این است که نفس، یعنی همان کمال که مستقل و فارغ از بدن نیز می تواند وجود داشته باشد، در حالی که ارسطو کمال را مساوی صورت می داند؛ در نتیجه، از نظر وی نفس هیچ گاه نمی تواند از بدن جدا باشد؛ زیرا صورت بدون بدن ممکن نیست. بنابراین، در دیدگاه ارسطو، نفس و بدن دو جزء برای جوهر واحدند.

۲. تدبیر بدن. رابطه نفس و بدن از نظر افلاطون، رابطه تدبیر است. این رابطه در تمثیل ازابه بالدار به تصویر کشیده شده است؛ ازابه ای که دو اسب آن را به دنبال می کشند، به مثابه بدن و جسم است و ازابه ران که کنترل اسبها را به عهده دارد، به مثابه نفس. آن دو اسب نیز نماد قوه همّت و اراده و قوه شهویه و غضبیه اند که از قوای نفس اند. (۱) در نگاه ابن سینا نیز رابطه نفس و بدن، رابطه تدبیر است و نفس جوهری است که در بدن و اجزای بدن تصرف می کند، (۲) اما از آنجا که ارسطو معتقد است نفس و بدن همانند ماده و صورت شیء واحدند و به عبارت دیگر، دو جزء برای یک جوهرند، بحث از ارتباط آنها منتفی است؛ چرا که رابطه تدبیر در جایی معنا دارد که دو جوهر متباین فرض شود، اما نسبت نفس و بدن در نظر ارسطو، تباین نیست، بلکه اتحاد است.

۳. تجرّد نفس. افلاطون نفس را مجرّد دانسته و بر آن استدلال کرده است. دلیل تجرّد نفس از نظر او، این است که هیچ گونه تغییری در آن صورت نمی پذیرد. (۳) در اندیشه ابن سینا نیز نفس، موجودی مجرّد است که تنها در حدوث و استکمال به بدن نیاز دارد (۴) و در موارد متعدّد بر تجرّد نفس استدلال کرده است. (۵) اما نفس از نظر ارسطو، طبق آنچه تعریف وی از نفس بر آن دلالت می کند ممکن نیست مجرّد باشد؛ زیرا نفس صورت بدن است و صورت بدن با فنای بدن فانی می گردد و حال اینکه موجود مجرّد ممکن نیست فانی باشد.

ص: ۲۳۰

-
- ۱- . افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۲۳۵.
 - ۲- . ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۲، ص ۳۰۲.
 - ۳- . افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۵۱۴.
 - ۴- . ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ص ۱۷۶.
 - ۵- . ر.ک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مقاله پنجم، فصل دوم و هفتم. ابن سینا، در کتاب نفس، هفت دلیل بر تجرّد نفس اقامه کرده است.

از نظر ارسطو تنها جزئی از نفس که آن را «عقل منفعل» می نامد، می تواند مجرّد باشد. البته درباره این جزء، ابهامهایی در کلام ارسطو وجود دارد که در مباحث بعدی به آنها اشاره می کنیم.

۴. جاودانگی نفس. خلود و جاودانگی نفس از اعتقادات مسلّم افلاطون است. او در رساله فایدون که به معنای «جاودانگی» است، بیشتر از هر جای دیگر، این موضوع را مورد تأکید قرار داده است. در رساله های دیگر نیز آن را بیان کرده است. در رساله فایدروس می گوید:

روح مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خود نیست، بلکه از خارج است و ازلی است و چون ازلی است، بالضروره ابدی است... آنچه جنبشش از خود است، جاویدان و فناپذیر است و آن جهان ذات و ماهیت روح است.^(۱)

خلود نفس در فلسفه اسلامی به معاد مشهور است و ابن سینا در اصل جاودانگی نفس با افلاطون هم رأی است. البته اختلافهایی بین آنها نیز وجود دارد؛ برای مثال، خلود نفس در نگاه افلاطون به صورت نوعی تناسخ است، در حالی که ابن سینا آن را باطل می داند.

ابن سینا در فصل چهارم مقاله پنجم کتاب نفس شفا به بحث درباره خلود نفس می پردازد و جاودانگی آن را اثبات می کند.

مسئله جاودانگی نفس در نظر ارسطو نظیر مسئله تجرّد نفس است و مانند آنجا باید گفت: نفس بنا بر تعریف ارسطو ممکن نیست جاودانه باشد، بلکه چون صورت بدن است و نمی تواند مستقل از بدن باقی بماند، پس با فناى بدن باید فانی شود.

۵. تقدّم وجود نفس بر بدن. از نظر افلاطون نفس آدمی قبل از تعلق به بدن وجود داشته و از دانش بهره مند بوده است.^(۲) در حالی که ابن سینا در کتابهای فلسفی خود، صراحتاً قدم نفس را باطل دانسته و بر حدوث آن استدلال کرده است.^(۳) از نظر ابن سینا نفس روحانی الحدوث و روحانی البقاء است و نمی تواند قبل از بدن وجود داشته باشد و در مرحله ای از

ص: ۲۳۱

۱- ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۸۳۸.

۲- همان، ج ۱، ص ۵۰۳.

۳- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مقاله پنجم، فصل سوم؛ همو، التعليقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ص ۱۷۶.

تکون بدن از مبدأ اعلیٰ افاضه می شود. (۱) به رغم صراحت و تأکید ابن سینا بر حدوث نفس، گویا اندیشه قدیم بودن نفوس و سبق وجودی نفس بر بدن در عمق جان ابن سینا ریشه دوانده است؛ به گونه ای که بر خلاف دیدگاه فلسفی اش، در موارد فراوانی، نفس را موجودی ازلی معرفی می کند که به این عالم خاکی آمده و تخته بند بدن عنصری گردیده است. او در کتاب اشارات با جملاتی شاعرانه بدن را به آشیانه ای تشبیه می کند که خدا به حکمت خویش آن را فراهم کرده است تا مرغ نفس در آن آشیانه گیرد. این نگاه افلاطونی به نفس در کتابهای عرفانی - تمثیلی ابن سینا با وضوح بیشتری دیده می شود. در رسالی الطیر، نفوس انسانی در قالب مرغانی ظاهر می شوند که در دام حس اسیر می گردند. (۲) ابن سینا در نخستین بیت قصیده عینیه، نفس را موجودی روحانی معرفی می کند که از جهانی والا به برهوت تن هبوط کرده است.

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورق--ء ذات ت-ف--رّد و تم-ن---ع(۳)

البته در همه این موارد، می توان گفت که ابن سینا به مجاز سخن گفته است خصوصاً اینکه این آثار، عرفانی است. با این حال، حتی این احتمال به روح افلاطونی فکر ابن سینا در این باره خدشه ای وارد نمی کند؛ چرا که فاصله زیادی بین دیدگاه ابن سینا و ارسطو در این باره وجود دارد.

عقل فعّال

گفته شد از نظر ارسطو، جزئی از نفس که عقل نامیده می شود، مجرد و فناپذیر است. در این کلام ارسطو چند ابهام وجود دارد. نخست آنکه آیا عقل فعّال و عقل منفعل دو موجودند یا اینکه دو جنبه از موجود واحدند (همچنان که تفکیک اسمی این دو، توسط شارحان ارسطو، مانند اسکندر افرویدیسی انجام گرفته است). ابهام دوم این است که آیا این دو عقل، مجرد و مفارق از ماده اند یا نه؟ و ابهام سوم اینکه آیا عقل فعّال، موجودی جدای

ص: ۲۳۲

- ۱- ابن سینا، رساله نفس، تحقیق موسی عمید، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۵۶؛ الفن السادس من کتاب الشفاء، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۲۳۸.
- ۲- ابن سینا، رسالی الطیر، دو بال خرد، ترجمه شکوفه تقی، تهران، نشر مرکز، بی تا، ص ۱۹-۲۹.
- ۳- «به سوی تو از جایگاهی بلند کبوتری گرانقدر و والا فرود آمد» (برای دیدن قصیده، ر.ک: حنا الفاخوری و خلیل الجزّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۵۰۰).

دیدگاه رایج درباره ابهام نخست، این است که عقل فعال و عقل منفعل، دو موجود متمایزند. باید توجه داشت که تقسیم عقل به فعال و منفعل، از سوی خود ارسطو نیست، لکن از سخنان وی چنین برمی آید که جزئی از نفس که عقل نام دارد، منفعل است (۱) و آنگاه موجود دیگری باید باشد که نسبت به معقولات این عقل، سبب فاعلیت دارد. (۲) ارسطو درباره این موجود دوم می گوید: «و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است... و تنها اوست که فناپذیر و ازلی است». (۳)

بنابراین، تردیدی نیست که عقل فعال، مجرد است، اما درباره عقل منفعل اختلاف است. ارسطو از جهتی می گوید: «عقل از آن حیث که همه چیز را می اندیشد، باید بالضروره چنان که آناساگوراس گفته، عاری از مخالط باشد». (۴)

از طرف دیگر، دیدیم که وی صفت مجرد را منحصر به عقل فعال دانست؛ از این رو، بعضی از این حصر در سخن وی صرف نظر کرده و عقل منفعل را نیز مجرد دانسته اند. این گروه در تأیید سخن خویش به این عبارت از وی تمسک جسته اند که گفته است: «وجه نیست عقل را مخالط با بدن بدانیم»، (۵) در حالی که بعضی مفسران جدید گفته اند: مقصود ارسطو این است که عقل با معقولاتی که آنها را می شناسد، مخالط ندارد و چون بالقوه تمام معقولات است نمی تواند فعل محض و مجرد باشد. (۶)

ابهام سوم درباره عقل فعال است، به این صورت که آیا جزئی از نفس انسانی یا اینکه موجودی جدا و منفک از نفس انسانی است که علوم را به انسان افاضه می کند. بعضی شارحان ارسطو، مانند اسکندر افرودیسی (۷) (حدود ۲۲۰ م)، ابن رشد و ذرابلتا (۸) (۱۳۶۰-۱۴۱۷ م)

ص: ۲۳۳

۱- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ص ۲۱۲.

۲- همان، ص ۲۲۵.

۳- همان، ص ۲۲۶ و ۲۲۸.

۴- همان، ص ۲۱۳.

۵- همان، ص ۲۱۴.

۶- همان، ص ۲۱۳ و ۲۲۶ (پاورقی).

۷- Alexander Aphrodisien.

۸- Zrabelta.

بر آن اند که مقصود از عقل فَعَال خداوند است و خداست که فکر را در نفس ایجاد می کند،(۱) در حالی که بعضی دیگر معتقدند عقل فَعَال، همان روح جاودان و خالد در کالبد آدمی است.

هدف از بررسی سخن ارسطو این بود که اگر مقصود وی از عقل فَعَال و عقل منفعل، موجود واحدی است که جزئی از نفس انسان را تشکیل می دهد، می توان به او نسبت داد که به خلود نفس قائل بوده است، اما نه به آن معنا که افلاطون و ابن سینا معتقدند، بلکه به معاد نوعی و اینکه همیشه یک نفس کلی در جهان بوده و خواهد بود؛ زیرا از ظاهر سخنان ارسطو فهمیده می شود که عقل فَعَال موجودی واحد است. اگر عقل فَعَال موجودی غیر از عقل منفعل باشد، از آنجا که ظاهراً ارسطو صفت تجرّد را به عقل فَعَال منحصر کرد، عقل منفعل نمی تواند موجودی مجرّد باشد و در این صورت نیز تنها اگر عقل فَعَال جزء نفس انسان باشد، می توان گفت که ارسطو به بقا و جاودانگی نفس قائل است، البته آن هم معاد نوعی، نه معاد فردی.

در اثر این ابهامات و احتمالات در سخنان ارسطو، ژیلسون چنین نتیجه می گیرد:

درست است که هر یک از افراد بشر، نفسی از آن خود دارد، اما این نفس، دیگر خدایی فناپذیر مانند نفس نزد افلاطون نیست، [بلکه] نفس انسانی [در نزد ارسطو] صورت جسمیه بدن مادی و نابودشدنی اوست و محکوم به فناى انسان است.(۲)

عشق و عرفان

از دیگر افکار افلاطونی ابن سینا، مباحث مربوط به عشق و عرفان است که در رسائل عرفانی و نمطهای آخر کتاب اشارات منعکس شده است. در این مباحث، شباهتهای فراوانی میان افلاطون و ابن سینا وجود دارد. نخست آنکه روش هر دو در وصول به حقیقت، ریاضت عقلی است. شهود و اشراق از نظر افلاطون، نوعی شهود عقلی است نه شهود قلبی عرفانی. حقیقت در نگاه افلاطون، همان مُثُل و حقیقی ترین موجود، مثال خیر است و راه رسیدن به مثل و تماشای مثال خیر، دیالکتیک است که افلاطون آن را عمل جمع و تفریق به معنای ترکیب و تحلیل و گاهی حالت

ص: ۲۳۴

۱- ر.ک: ژان برن، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۱۳۳.

۲- اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، ص ۴۳.

جودت ذهن می داند. (۱) برای نیل به حقیقت، لازم است نیروی عقل و اراده بر قوه شهوت و هوس فائق آید. خویشتن داری صفتی است که در اثر حکمت و پرورش قوه عاقله حاصل می شود. خویشتن داری به معنای زهد صوفیانه و پرهیز از لذتها نیست، بلکه همان صفتی است که در سقراط به نحو اعلی وجود داشت. در مکالمه های افلاطون، سقراط شراب می نوشد، ولی هیچ گاه عنان عقل را از دست نمی دهد. (۲) این گونه ریاضت عقلی، سبب به وجود آمدن صفت حکمت و وصال به خورشید حقیقت می گردد. (۳)

ابن سینا نیز در نمط نهم اشارات که در مقامات عارفان است، برای رسیدن به کمال حقیقی، ریاضت را توصیه می کند، اما این ریاضت، ریاضت شرعی یا متصوفانه نیست، بلکه همان ریاضت عقلی و استفاده از قوه فکر برای وصول به جانب حق است. در نگاه عرفا، دل بالاترین جایگاه را در وصول به حقیقت دارد. در راه سلوک باید قلب و باطن را از کدورتها و آلودگیها پاک کرد تا جمال شاهد قدسی در آن جلوه گر شود. معمولاً از منظر عرفا عقل و فکر نه تنها در راه سلوک نقش چندانی ندارد، بلکه در مظان مذمت نیز قرار دارد:

زین قدم وین عقل، رو بی-زارش و

چشم غیبی جوی و برخوردار شو. (۴)

در مقابل، ابن سینا شرط وصول به حضرت حق را صاف کردن فکر و عقل از شوائب اوهام و تخیلات معطوف به عالم جسمانی می داند. وی آنجا که عارف را معرفی می کند، بر جنبه عقلانیت و فکر عارف تأکید دارد و می گوید:

و المتصرف بفکره إلی قدس الجبروت مستدياً لشروق نور الحق فی سرّه یخصّ باسم العارف؛ (۵) عارف کسی است که فکر و عقلش به کمال متوجه حضرت حق گردیده و پیوسته در معرض اشراق نور حق بر باطن اوست.

در جایی دیگر، آنجا که اغراض ریاضت را بیان می کند، می گوید:

ص: ۲۳۵

۱- ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۵۵-۱۱۶۸؛ ج ۳، ص ۱۸۰۴-۱۸۰۵.

۲- همان، ج ۱، ص ۴۲۴.

۳- ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۰۷۷ به بعد.

۴- جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، تصحیح محمد رضانی، چاپ دوم، تهران، خاور (سعید نو)، ۱۳۱۹، دفتر چهارم، بیت ۳۳۱۳.

۵- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۳، ص ۳۶۹.

و الثانی تطویع النفس الاماری المطمئنئی لینجذب قوی التخیل و الوهم إلى التوهّمات المناسبی للأمر القدسی منصرفی عن التوهّمات المناسبی للأمر السفلی؛ (۱) دوم رام کردن نفس اماره مطمئنّه است تا آنکه قوای متخیله و متوهمه، مشغول افکار متناسب با امر قدسی گردند و از افکار مربوط به امور پست روی گردانند.

از این عبارت، روشن می شود که جایگاه رفیع عقل در نزد ابن سینا حتی در سلوک عرفانی، همچنان محفوظ است و بر خلاف عرفا که در صدد تصفیه باطن و جلای قلب اند، بر پیراستن قوه مفکره و عاقله از توهّمات و تخیلات مربوط به عالم حسّی تأکید دارد.

حاصل آنکه راه وصول به حقیقت از نظر ابن سینا حتی در مباحث عرفانی، نوعی دیدگاه فلسفی است و همچون افلاطون بر ریاضت عقلی و تقویت قوه عاقله اصرار می ورزد.

شباهت دیگر افلاطون و ابن سینا در اصل مباحث مربوط به لذت و سعادت است. از نظر هر دو، لذت و بهجت واقعی، تماشای کمال مطلق و اتصال به عالم علوی است. افلاطون این دیدگاه را در جاهای مختلف، مانند تمثیل ارابه بالدار و نیز تمثیل غار (۲) بیان می کند. این لذت و سعادت که در اثر مشاهده حقیقت حاصل می شود، مربوط به بعد از مرگ نیست، بلکه در همین جهان نیز گاهی خرد و عقل به مشاهده حقیقت نائل می شود. شاعران، کاهنان و بالاتر از همه، فیلسوفان از جمله کسانی اند که بهره ای از تماشای حقیقت راستین برده اند. افلاطون چنین کسانی را «عاشق» می خواند و این عشق را نوعی دیوانگی که بخششی الهی است، قلمداد می کند. در این میان، شریف ترین نوع دیوانگی را «فلسفه» می داند که فیلسوف، حقیقت را که در عالم بالا دیده است، به خاطر می آورد. (۳)

ابن سینا نیز معتقد است که بالاترین لذت برای نفس ناطقه، نشاط روحی است که در اثر اتصال به عالم علوی حاصل می آید و با عشق و شوق توأم است. عشق حقیقی چیزی نیست مگر ابتهاج به تصوّر حضرت حق و شوق چیزی نیست مگر رغبت دائم در کمال وصول به این ابتهاج و سرور. (۴) این لذت و ابتهاج آنگاه که دوام یابد، سعادت حقیقی

ص: ۲۳۶

۱- همان، ص ۳۸۰.

۲- ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۲۹ و ج ۳، ص ۱۳۱۵.

۳- همان، ج ۳، ص ۱۳۱۲ و ۱۳۱۹.

۴- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۳، ص ۳۵۹-۳۶۲.

حاصل گردد. البته چنین سعادت‌تی منحصر به بعد از مرگ نیست، بلکه در همین دنیا اتفاق می‌افتد. از جمله کسانی که به آن نائل می‌گردد، فیلسوف حقیقی است که جوهر عاقله نفس او در اثر این اتصال، مجلی حقّ اوّل به مقدار قابلیت خاصّ او می‌گردد، آنگاه تمام وجود آن گونه که هست، مجرد از هرگونه آلودگی، در آن متمثل می‌شود. (۱) این سخنان ابن سینا که در اشارات با لحنی عرفانی ابراز شده، در کتاب نجات او، طینی فلسفی دارد، آنجا که می‌گوید:

کمال خاصّ نفس ناطقه، در حقیقت، آن است که به جهانی عقلی تبدیل شود که در آن، صورت همه هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افاضه می‌شود، نقش بندد؛ از مبدأ نخستین گرفته تا جواهر شریفه، سپس جوهرهای روحانی مطلق... تا اینکه بتواند چیزی را که حسّ مطلق و خیر مطلق و جمال حقّ است، مشاهده کند. (۲)

دیدگاه افلاطون و ابن سینا درباره عشق نیز شبیه هم است. افلاطون عشق را به عشق هوسناکانه و عشق حقیقی تقسیم می‌کند؛ هدف عاشق در عشق نخستین، رسیدن به بدن معشوق است، اما در عشق مطلوب، پرورش روح عاشق و توجه عاشق به زیبایی روح معشوق است و چنین عشقی، مقدمه فلسفه و بزرگ‌ترین نعمتی است که خدایان، نصیب آدمیان کرده‌اند. (۳)

باید توجه داشت که این سخنان افلاطون درباره عشق به مبدأ اعلی نیست، بلکه درباره نوعی گرایش و علاقه به زیبایی (اعم از جسمانی و روحی) است که گاهی در انسان پدید می‌آید و مرجع این سخن مشهور صدرالمتهلین است: «المجاز قنطری الحقیقی». (۴) این عشق تنها مقدمه‌ای برای عشق حقیقی، یعنی عشق به زیبایی مطلق است که با فلسفه به دست می‌آید.

بی تردید، ابن سینا در رساله عشق، به ویژه در فصلی با عنوان «ذکر عشق ظریفان و جوانمردان با صورتهای نیکو»، از سخنان افلاطون متأثر گردیده است. افلاطون در رساله

ص: ۲۳۷

۱- همان، ص ۳۴۵ و ۳۵۴.

۲- همو، الهیات نجات، ترجمه سیدیحیی یثربی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷.

۳- ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۳۱۳ به بعد.

۴- ملاصدرا، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعی العقلیه، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.، ج ۷، ص ۱۷۳.

فایدروس (عشق و زیبایی) و ابن سینا در رساله مذکور، در صدد تبیین فلسفی عشق و علاقه مردان به جوانان نو رسیده و امرد هستند. هر دو با پیراستن جوانب شهوانی و غیر اخلاقی این گرایش به توجیه آن می پردازند. (۱)

در آثار دیگر ابن سینا نیز آن گاه که بحث عشق مطرح می شود، دیدگاه افلاطونی وی دیده می شود. در اشارات یکی از اغراض ریاضت را که مقدمه رسیدن به مقامات عارفان است، «تلطیف سر» (یعنی استعداد رسیدن به کمال و تمثّل صور عقلیه در نفس) می نامد. سپس راه رسیدن به این هدف را فکر لطیف و عشق عقیف می داند.

خواجه طوسی در شرح آن، عشق انسانی را به عشق حقیقی و مجازی تقسیم می کند و سپس با تقسیم عشق مجازی به عشق حیوانی و نفسانی می گوید:

در عشق نفسانی توجه عاشق به شمایل و اخلاق معشوق است، برخلاف عشق حیوانی که توجه عاشق به صورت معشوق و در پی لذات حیوانی است. (۲)

چنان که می بینیم، عشق نفسانی در تفسیر کلام ابن سینا کاملاً منطبق بر عشقی است که افلاطون آن را در مقابل عشق هوسناکانه قرار داده است. هر دو چنین عشقی را مقدمه نیل به حقیقت دانسته اند. همچنین عشق حقیقی که پیش از این اشاره شد و بوعلی آن را عشق به جمال حق دانست، بر عشق به زیبایی مطلق در سخنان افلاطون منطبق است.

احوال عاشقان

افلاطون در وصف کسانی که خود زیبایی را مشاهده کرده اند، می گوید:

بعضی افراد در معیت خدایان توانسته اند، خود زیبایی و زیبای حقیقی را ببینند و بعضی تنها نگاهی کوتاه به آن انداخته اند. این افراد آنگاه که بر اثر گرفتاری در این جهان بال و پرشان ریخته، از دیدار زیبای مطلق محروم می مانند با دیدن هر زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به یاد می آورند و بسان مرغی شکسته بال اند که چشم به آسمان دارند و به آنچه در روی زمین می گذرد، بی اعتنائند. آنها هر گاه در این جهان نقشی از آنچه در آن عالم است، ببینند، چنان مجذوب و مشتاق می گردند که عنان اختیار از دست می دهند، ولی به درستی نمی دانند که چه حالتی به آنان روی آورده است؛ چون

ص: ۲۳۸

-
- ۱- ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۳۲۲؛ ابن سینا، «رساله عشق»، رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین درّی، چاپ دوم، چاپخانه و کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۶، فصل پنجم.
 - ۲- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، ج ۳، ص ۳۸۳.

ادراک حسی از دریافتن آن ناتوان است. (۱)

ابن سینا نیز در این باره سخنان مشابهی دارد و می گوید:

نفوس سالم که بر فطرت نخستینشان باقی اند و همنشین امور زمینی آنها را نیالوده، آنگاه که ذکر روحانی، راجع به احوال مجزّات به گوششان می خورد، رخوتی دلبذیر بر آنان عارض می گردد و نشاطی شدید همراه با لذّتی فرح فزا به آنان دست می دهد و آنان را به حالتی از بهت و حیرت می برد. (۲)

عاشق افلاطون و عارف ابن سینا، دو غریب اند که تقدیر، آنها را مدّتی از معشوق جدا ساخته است و هر دو طالب سعادت اقصی و کمال نهایی اند که همان مشاهده جمال حق است. این دو گاه به سبب اشتغال به عالم قدس و دل دادگی به کمال مطلق، حالاتی غیر طبیعی می یابند و از نظر عامّه مردم دیوانه قلمداد می گردند:

چنین روحی علی الدوام از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته که تماشاگه خدای اوست و کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می رود، می تواند به راستی و کمال برسد و چون به کوششها و تلاشهای بشری بی اعتنا و همواره به امور خدا سرگرم است، عامه مردم دیوانه اش می خوانند. (۳)

در نگاه ابن سینا، در چنین حالتی، عارف به گونه ای در تأمل جبروت غرق می گردد که در ظاهر، بسان کسی می ماند که عقل را از دست داده و در حالت بهت به سر می برد؛ از این رو، تکلیفی بر او نیست. (۴) به هر حال، سرانجام این افراد، این است که جامه آلوده تن را کنار می گذارند و از گرفتاری مادّه رهایی می یابند. آنگاه به سوی عالم قدس و خوشبختی پر می کشند و به کمال برین مزین می گردند و به لذّت علیا نائل می شوند. (۵)

نتیجه گیری

آنچه گذشت، روشن ترین مواضع در افلاطونی بودن دیدگاههای ابن سیناست. البته در دیگر دیدگاههای وی در باب معرفت، مادّه و صورت نیز جنبه هایی از افکار افلاطونی

ص: ۲۳۹

۱- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۳۲۰.

۲- همان، ص ۱۳۱۹.

۳- همان.

۴- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغه، ج ۳، ص ۳۵۴ و ۳۹۴.

۵- همان، ص ۳۵۳.

وجود دارد. به هر حال، ویژگی‌هایی نظیر توجه به اشراق، اعتقاد به عقول مفارق و صدور آنها در خلقت عالم و کسب معرفت، تأکید بر تهذیب نفس و حقوق سلوک عملی شیخ در حلّ مشکلات فلسفی که در زندگی نامه‌های مربوط به وی آمده است، مجوزی است تا با نگاهی نو، شیخ الرئیس ابن سینا را «حکیمی افلاطونی» بنامیم.

ص: ۲۴۰

منطق و تفکر، فصل ممیز انسان و تشکیل دهنده حقیقت و هویت اوست. تفکر، انتقال نفس از معلومات برای رسیدن به مجهولات است و این انتقال، تنها از طریق معلومات تصوّری و تصدیقی امکان پذیر است؛ بنابراین، اگر آدمی فاقد معلومات تصوّری و تصدیقی باشد، حرکت در جهت کشف مجهولات برای او ممکن نخواهد بود.

برقراری ارتباط میان انسان با جهان خارج، تنها در سایه تصوّر و تصدیق امکان پذیر است. اگر علوم تصوّری و تصدیقی نباشد، انسان با محیط اطراف و ماورای خود بیگانه می ماند و هیچ گونه تحقیق و پژوهشی نیز برای شناسایی آن انجام نمی دهد؛ چرا که در سایه همین علوم، نفس انسان از یک وجود طبیعی جزئی به یک جهان عقلانی و مساوی با جهان هستی، مبدل می شود؛ زیرا افزایش پدیده های تصوّری و تصدیقی، افزایشی کیفی و عرضی است که بر جوهر نفس عارض می گردد، اما این عوارض و کیفیات نفسانیه باید به تحرّکات بنیادین جوهری منتهی شود و نشانه حتمی یک تحوّل و تکامل در ذات باشد؛ چرا که هر امر عرضی،

سرانجام باید به یک امر ذاتی منتهی گردد و آن تحوّل و تکامل جوهری و ذاتی ای که تمام تحولات عوارض و کیفیات نفسانی به آن منتهی می شود، همان تحرّک و تکاملی است که در ذات جوهر نفس عاقل به وقوع می پیوندد؛ از این رو، علوم تصوّری و تصدیقی، نه تنها وسیله ارتباط انسان با جهان خارج، بلکه وسیله ارتقا و تکامل نفس انسانی نیز می باشد.

با توجّه به آنچه گذشت، اهمیّت مسئله تصوّر و تصدیق و ضرورت تحقیق پیرامون آن نیز آشکار می گردد؛ بنابراین، شایسته است مسائل و پرسشهای مربوط به آن را مطرح و در جست و جوی پاسخ آنها برآیم.

پرسشهای مورد بحث

در باب تصوّر و تصدیق پرسشهای گوناگونی مطرح است که در اینجا به برخی از مهم ترین آنها اشاره می شود:

۱. ماهیّت و حقیقت تصوّر و تصدیق چیست؟ آیا این دو از امور بسیط به شمار می روند یا از امور مرکب؟
 ۲. آیا تقسیم علم به تصوّر و تصدیق، از نوع تقسیم جنس به انواع است، یا تقسیم نوع به اصناف، یا تقسیم صنف به اشخاص و یا نوع دیگر؟
 ۳. آیا مقسم این تقسیم، علم حصولی است یا علم حضوری یا هر دو؟
 ۴. در صورتی که مقسم، علم حصولی باشد، علم حصولی جز صورت حاصله در ذهن چیز دیگری نیست و صورت حاصله مساوی با تصوّر است. حال با توجّه به این مطلب، آیا در این تقسیم، مقسم و قسم یکی نخواهد شد؟
 ۵. غرض از تقسیم علم به تصوّر و تصدیق چیست؟
 ۶. رابطه تصوّر با تصدیق چگونه است؟ آیا تصدیق به تصوّر نیازمند است، یا تصوّر به تصدیق، یا هیچ کدام به دیگری نیاز ندارد؟
 ۷. با توجّه به اینکه عدم حکم در تصوّر و وجود حکم در تصدیق معتبر است، حال اگر تصدیق به تصوّر نیازمند باشد و تصوّر جزء یا شرط آن به شمار رود، آیا در این فرض، اجتماع نقیضین لازم نمی آید؟
- از طرف دیگر، تصوّر، ضد تصدیق و قسم آن به شمار می آید. حال اگر تصور جزء یا

شرط تصدیق به شمار آید، آیا در این صورت متقوم بودن شیء یا مشروط بودن آن به ضد خود لازم نمی آید؟

۸. رابطه حکم با تصدیق چگونه است؟ آیا حکم عین تصدیق است، یا جزء آن یا خارج از آن و عارض بر آن؟

۹. اگر حکم عین تصدیق باشد، این بحث مطرح است که حکم یکی از افعال نفسانی به شمار رفته، تحت مقوله فعل داخل است، در حالی که مقسم تصوّر و تصدیق علم حصولی است و این علم از مقوله کیف است؛ بنابراین، این پرسش مطرح می شود که تصدیقی که یکی از اقسام علم حصولی است، چگونه می تواند فعل نفس باشد؟ آیا این امر، مستلزم آن نیست که شیء واحد، مصداق حقیقی دو مقوله متباین قرار گیرد؟

۱۰. اگر حکم جزء تصدیق باشد، این پرسش را در پی دارد که در این فرض، تصدیق مرکب از علم حصولی و غیر آن خواهد شد، آیا چنین مرکبی خارج از علم حصولی نخواهد بود؟

۱۱. اگر حکم خارج از تصدیق و عارض بر آن باشد، آیا در این صورت، تصدیق به تصوّر موضوع، محمول و نسبت، اختصاص ندارد؟ آیا با فرض اختصاص تصدیق به تصوّرات سه گانه، تصدیقی که قسیم تصوّر به شمار می رود، قسم آن نخواهد شد؟

۱۲. صدق با تصدیق چه تفاوتی دارد؟

۱۳. بین تصدیق منطقی و تصدیق کلامی چه نسبتی برقرار است؟

۱۴. منشأ پیدایش تصوّر و تصدیق چیست و این دو، چگونه به دست می آید؟

۱۵. تصوّر و تصدیق دارای چه اقسامی است؟

برای یافتن پاسخ این پرسشها، دیدگاه فیلسوف بزرگ اسلامی و مؤسس حکمت متعالیه، صدرالمآلهین را در این باب مورد بررسی قرار می دهیم تا معلوم گردد که آیا براساس نظریه او برای پرسشهای یادشده، پاسخ مناسبی به دست می آید یا خیر؟

چیستی تصوّر و تصدیق

اشاره

برای روشن شدن نوآوری و ابداعات صدرالمآلهین در این مسئله، نخست به دیدگاههای معروف در این باره اشاره می کنیم و سپس دیدگاه وی را به تفصیل بررسی می کنیم.

دیدگاه‌های معروف در باب تصدیق به صورت زیر قابل اشاره است:

۱. تصدیق، عین حکم است. مراد از حکم در اینجا «حکم نفس به ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن از موضوع» است. این دیدگاه به حکما از جمله سهروردی منسوب است. (۱)
۲. تصدیق، اذعان و اقرار به نسبت حکمیه یا اذعان به مفاد قضیه است. این قول به ابن سینا، (۲) قطب الدین رازی، (۳) قطب الدین شیرازی، (۴) اثیرالدین ابهری (۵) و برخی از منطقی دانان و متکلمان دیگر، مانند سعدالدین تفتازانی (۶) و... منسوب است.
۳. تصدیق یعنی تصویری که با حکم مقارن است. این نظریه، به خواجه نصیر در اساس الاقتباس (۷) و کاتبی در شمسیه (۸) و برخی دیگر منسوب است.
۴. تصدیق، مرکب از چهار چیز است: تصوّر موضوع، تصوّر محمول، تصوّر نسبت حکمیه و حکم به ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن از موضوع. این دیدگاه به فخر رازی منتسب است. (۹)
۵. تصدیق، مرکب از سه جزء است: تصوّر موضوع، تصوّر محمول و تصوّر نسبت از حیث اینکه معروض حکم قرار می گیرد.

ص: ۲۴۴

- ۱- . یحیی شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۴۳.
- ۲- . ر.ک: قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصور و التصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.، ص ۹۸.
- ۳- . همان، ص ۱۰۰.
- ۴- . محمود بن مسعود کازرونی (قطب الدین شیرازی)، شرح حکمی الاشراف، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۸۰ ش.، ص ۴۲.
- ۵- . ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، «تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار»، منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۴۰-۱۴۱.
- ۶- . سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، تصحیح و تعلیق عبدالرحمان عمیره، قم، منشورات شریف رضی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۸؛ ملاعبدالله، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ۱۳۶۳، ص ۱۴.
- ۷- . خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳.
- ۸- . شرح الشمسیه، به خط احمد تفرشی، چاپ افست، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، بی تا، ص ۴.
- ۹- . محمد فخرالدین رازی، منطق الملخص، مقدمه، تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱، ص ۷.

توضیح دیدگاه مزبور این است که تصوّرات سه گانه (موضوع، محمول و نسبت) به دو گونه قابل ملاحظه است:

الف) با قطع نظر از اینکه معروض حکم قرار بگیرد؛

ب) با توجه به اینکه معروض حکم قرار گرفته است و حکم، به عنوان یک امر عرضی بر آن عارض می گردد.

تصوّرات مزبور طبق لحاظ نخست، قسیم تصدیق و براساس لحاظ دوم، تشکیل دهنده تصدیق است.

طبق این دیدگاه، حکم در ماهیت تصدیق دخیل نیست و یک امر عارضی برای آن به شمار می رود، بلکه آنچه در ماهیت تصدیق دخیل است، تصوّرات سه گانه است. این دیدگاه را محمدعلی در تعلیقه خود بر حاشیه ملا عبدالله به صاحب الکشف نسبت داده است. (۱)

دیدگاه معروف درباره تصوّر

در باب تصوّر، دیدگاههای متفاوتی است که دو دیدگاه معروف در این زمینه را ذکر می کنیم.

۱. تصوّر عبارت است از: صورت حاصله ای که با حکم همراه نیست؛ یعنی صورت حاصله ای که نسبت به حکم، به شرط لا است؛ (۲) به تعبیر دیگر، صورت حاصله ای که با اعتبار عدم حکم، مقید است.

۲. تصوّر، صورت حاصله ای است که نسبت به حکم، لا به شرط در نظر گرفته می شود؛ (۳) یعنی صورت حاصله ای که نه به عدم اعتبار حکم مقید است، نه به اعتبار عدم حکم.

حال، پس از اشاره به برخی از دیدگاهها درباره تصوّر و تصدیق، به دیدگاه ملاصدرا در این باره می پردازیم.

دیدگاه صدر المتألهین درباره تصوّر و تصدیق

اشاره

ملاصدرا از کسانی است که مسئله تصوّر و تصدیق را به دقت مورد تحلیل قرار داده و رساله

ص: ۲۴۵

۱- محمدعلی، «حواشی الحاشیه»، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ملاعبدالله، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵، ص ۱۷۱.

۲- شرح الشمسیه، ص ۴؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳.

۳- قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۱۱۶-۱۱۷.

مستقلی را در این باره تدوین کرده است. (۱) او قبل از پرداختن به این مسئله، مطالبی را به عنوان مقدمه یادآور می‌شود. وی در این مقدمه، پس از تعریف علم حصولی به «حضور صور اشیا در ذهن» و بیان رابطه علم با معلوم، (۲) به تفاوت میان علم حصولی و حضوری اشاره کرده، می‌گوید:

اگر هستی شناخت و علم با هستی شناخته شده و معلوم یکی باشد، این شناخت، از نوع شناخت حضوری به شمار می‌رود؛ مانند علم مجردات به ذوات خویش و علم آنها به صفات که در ذواتشان استوار است و همچنین علم آنان به افعال خود. اما اگر هستی شناخت با هستی شناخته شده، دو گونه از هستی به شمار آید و یکی، هستی عینی و دیگری، هستی علمی را تشکیل دهد، این علم را علم حصولی و انفعالی (۳)

ص: ۲۴۶

۱- رساله مزبور یکی از رسائل دشوار در این مسئله است و فهم آن به سادگی میسر نیست؛ از این رو، اغلب محققانی که در این مسئله سخن گفته‌اند، یا به رساله یادشده پرداخته‌اند، یا اگر پرداخته‌اند تنها به ترجمه برخی عبارات آن اکتفا کرده، یا به برخی مطالب جنبی آن اشاره داشته‌اند. به هر حال، تبیین کاملی از دیدگاه صدرا درباره تصدیق، ارائه نشده است. رساله یادشده در آخر الجوهر النضید با اشراف محسن بیدارفر، از سوی انتشارات بیدار در قم به چاپ رسیده است. همچنین این رساله با تصحیح، تحقیق، تعلیق و مقدمه مهدی شریعتی در رسالتان فی التصور و التصدیق توسط مؤسسه اسماعیلیان در قم به طبع رسیده است. ترجمه رساله مزبور نیز توسط دکتر مهدی حائری یزدی و تعلیقه او بر آن، با عنوان آگاهی و گواهی از سوی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی به چاپ رسیده است.

۲- صدرالمآلهین رابطه علم با معلوم را رابطه اتحادی می‌داند و تفاوت آنها را یک امر اعتباری قلمداد می‌کند (رسالی التصور و التصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق، ص ۴۶).

۳- علم به یک تقسیم به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱. علم فعلی؛ ۲. علم انفعالی؛ ۳. علمی که نه فعلی است و نه انفعالی. علم فعلی علمی است که معلوم آفرین است و براساس آن، معلومات آفریده می‌شوند؛ مثل مهندسی که نقشه کامل یک ساختمان را در اختیار دارد و براساس آن به ایجاد ساختمان می‌پردازد. مثال کامل آگاهی فعلی عبارت است از علم حق تعالی به مخلوقات خود پیش از خلقت آنها که علمی فعلی است و براساس آن، مخلوقات را آفریده است. اما علم انفعالی علمی است که همواره تابع معلوم است؛ یعنی ابتدا معلوم و متعلق در خارج موجود است و نفس انسان با تأثر و اثرپذیری از آن، بدان علم می‌یابد؛ مثل علم انسان به اشیای خارج از خود از قبیل درخت، دریا و... اما علمی که نه فعلی است و نه انفعالی عبارت است از علم موجودات عاقل به ذات خود؛ این علم، چون متأثر از خارج نیست، پس علم انفعالی به شمار نمی‌آید. از طرف دیگر، چون معلوم آفرین نیست، پس علم فعلی نیز به شمار نمی‌رود (ملاصدرا، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۸۳). بی‌تردید، علم انفعالی، علم حصولی است و علمی که نه فعلی است و نه انفعالی؛ یعنی علم عاقل به ذات خود، علم حضوری است. اما اینکه علم فعلی از سنخ علم حصولی است یا حضوری، محل بحث و گفت و گو است. مشائیان اسلامی علم حضوری را به علم عالم به ذات خویش منحصر کرده و سایر علوم را علم حصولی به شمار آورده‌اند. براساس همین مبناست که علم خداوند به ممکنات قبل از ایجاد را علم حصولی ارتسامی دانسته‌اند؛ بدین معنا که واجب تعالی با علم به صورتی که لازمه

ذات اوست، از موجود خارجی آگاهی دارد (ر.ک: ابن سینا، الشفاء: الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، مقاله ۸، فصل ۷، ص ۳۶۴-۳۶۶). طبق این دیدگاه، علم فعلی، علم حصولی به شمار می آید، اما براساس دیدگاه صدرالمتألهین که علم علّی به معلول را علم حضوری می داند، علم فعلی، علم حضوری خواهد بود.

او سپس یادآور می شود که مقسم تصوّر و تصدیق، فقط علم حصولی انفعالی است، نه علم حضوری و فعلی. (۲)

ملاصدرا معتقد است علم حصولی انفعالی تنها از حیث مفهوم به تصوّر و تصدیق تقسیم می شود و این دو نوع، از جمله معقولات ثانی منطقی به شمار می رود؛ به همین سبب است که تعریف تصوّر و تصدیق امکان پذیر است، اما علم از حیث وجود، گونه ای از وجود است و اساساً تعریف پذیر نیست؛ (۳) زیرا وجود مشخص بالذات است (۴) و در هیچ مقوله ای داخل نیست. (۵)

مؤسس حکمت متعالیه، تقسیم علم به تصوّر و تصدیق را از سنخ تقسیم جنس به انواع دانسته است. وی تصوّر و تصدیق را دو نوع از علم و این دو نوع را از انواع بسیطه دانسته است. به نظر وی، این دو در خارج از ماده و صورت مرکب نیست، بلکه تنها جنس و فصل ذهنی دارد. (۶)

ص: ۲۴۷

۱- ملاصدرا، رسالی التصوّر و التصدیق، ص ۴۷.

۲- همان.

۳- همان، ص ۵۲ و ۶۶-۶۷.

۴- همان، ص ۵۲.

۵- همان، ص ۶۶-۶۷.

۶- شایان ذکر است که صدر المتألهین تمام ماهیات نوعی را بسیطه می داند. وی معتقد است جنس و فصل از اجزای حدی به شمار می آید، نه اجزای محدود و نوع؛ یعنی ذهن هر گاه بخواهد یک مفهوم نوعی را توضیح دهد، چاره ای ندارد جز اینکه از خود، دو مفهوم بسازد که با مفهوم نوعی مورد نظر مطابق باشد و این دو مفهوم را معرف حدی برای آن مفهوم نوعی قرار دهد؛ بنابراین، ماهیت نوعی دارای اجزا نیست، بلکه مفهوم حدی آن دارای اجزاست. از اینکه حد از اجزا تشکیل شده است، لازم نمی آید که محدود نیز مشتمل بر اجزا باشد؛ هر چند که حد و محدود هر دو از یک چیز حکایت دارد (ملاصدرا، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۸-۲۹).

ملاصدرا پس از بیان مطالب یادشده، قول عدّه ای را در این باب باطل دانسته و خود، تعریف ماهیت تصوّر و تصدیق و قول حق را در این مسئله ابراز داشته است. برای روشن شدن تعریف تصوّر و تصدیق یادآوری می شود که علم حصولی به معنای حضور صورت شیء در ذهن یا صورت حاصله در ذهن، با تصوّر به معنای عام مساوی است. (۱) اگر نسبت این علم به حکم را در نظر بگیریم، چهار صورت امکان پذیر است:

۱. لا به شرط مقسمی که از هرگونه قیدی مبرا است؛

۲. لا به شرط قسمی که به لا به شرطیت مقید است؛

۳. به شرط شیء (به شرط حکم)؛

۴. به شرط لا (به شرط عدم حکم).

علم مزبور در صورت نخست، جنس تصوّر و تصدیق است و مقسم آن دو به شمار می آید. در صورت دوم، تصوّر به شمار آمده و قسیم تصدیق خواهد بود و در صورت سوم، تصدیق و در مقابل تصوّر قرار دارد. (۲)

با توجه به مطالب یادشده، تعریف تصوّر و تصدیق را می توان بدین صورت بیان کرد:

تصوّر عبارت است از «صورت حاصله ای که مقید است به لا به شرطیت از حکم» و تصدیق عبارت است از «صورت حاصله ای که مقید و مشروط است به حکم».

دیدگاه ملاصدرا نسبت به معنای تصوّر روشن است و ابهامی در آن نیست؛ زیرا تصوّر از نظر وی، همان صورت حاصله ای است که لا- به شرط از حکم است و این لا- به شرطیت، از قیود آن به شمار می رود، (۳) اما نظر او نسبت به معنای تصدیق، خالی از ابهام نیست؛ زیرا چندان واضح نیست که از نظر او، تصدیق عین حکم است یا تصویری مقارن با حکم؟

ملاصدرا در یک جا می گوید: «تصدیق تصویری است که به یک معنا عین حکم و به معنای دیگر، مستلزم حکم است». عبارت وی در این باره چنین است:

إن حصول صوری الشیء فی العقل الذی هو العلم: إمّا تصوّر لیس بحکم و إمّا تصوّر هو

ص: ۲۴۸

۱- . همو، رسالی التصوّر و التصدیق، ص ۵۶.

۲- . صورت چهارم از دیدگاه ملاصدرا، حکم خاصی در این باب ندارد، اما براساس نظریه برخی دیگر، مانند کاتبی قزوینی همان گونه که گذشت، این صورت حاصله، تصویری است که قسیم تصدیق به شمار می آید (شرح الشمسیه، ص ۴).

۳- . ملاصدرا، رسالی التصوّر و التصدیق، ص ۵۸، ۶۰، ۸۹ و ۹۱.

بعینه حکم او مستلزم للحکم بمعنی آخر، و التصوّر الثانی یسمی باسم «التصدیق» و الأوّل لایسمی باسم غیر «التصوّر» (۱).

و در جای دیگر می گوید: «تصدیق به یک اعتبار، تصوّری است عین حکم و به اعتبار دیگر، تصوّری است ملزوم حکم»؛ آنجا که می گوید:

التصوّر الذی لاینفک عن الحکم، بل یستلزمه و هذا هو التصدیق المقابل للتصوّر القسیم له، من حیث هو تصوّر لا بشرط أن یکون حکماً أو معه حکم و هو لأنّه نفس الحکم باعتبار و ملزوم له باعتبار یکون مستفاداً من الحجّی إذا کان کسبياً (۲).

حال، باید دید که چه تفسیرهایی برای کلام وی در این باره ارائه شده است؟ آیا تفسیرهای مطرح از کلام او، بیانگر نظریه وی در این مسئله است یا نه؟

تفسیرهایی از دیدگاه صدر المتألهین درباره تصدیق

براساس استقصا تاکنون سه تفسیر از دیدگاه ملاصدرا در باب تصدیق ذکر شده است.

۱. اگر تصوّرات ثلاثه (موضوع، محمول و نسبت) حکم را در پی داشته باشد، ناگزیر باید با حجّت و برهان اثبات شود. به همین اعتبار که این تصوّرات با حجّت و برهان به دست می آید، عین تصدیق به شمار می آید، اما با قطع نظر از دلیل اثباتش، تصوّری است مستلزم حکم.

۲. تصدیق، در واقع، یک واحد بسیط حقیقی است، ولی هر واحد بسیطی را هر اندازه هم که بساطت و وحدت کامل داشته باشد، می توانیم در تحلیل عقلانی به ما به الامتیاز و ما به الاشتراک تحلیل کنیم، سپس این اجزای تحلیلی را همچون جنس و فصل مرکبات، لازم و ملزوم یکدیگر قرار دهیم؛ بنابراین، «لزوم» در اینجا به معنای تأثیر علیّت نیست، بلکه به معنای نوعی استنتاج و انتزاع است که آن را لزوم ذهنی یا عقلی گویند (۳).

۳. هرچند تعریف تصوّر و تصدیق به اعتبار مفهوم آن دو است، اما بیان مفهوم در تعریف آنها گاهی به وجود ناظر است و گاهی نه. در صورتی که به وجود ناظر باشد، علم به دو تصوّر، تصوّری که لا به شرط از حکم و عدم حکم است و تصوّری که به عینه حکم است،

ص: ۲۴۹

۱- همان، ص ۵۶.

۲- همان، ص ۶۰.

۳- مهدی حائری یزدی، آگاهی و گواهی «ترجمه رساله تصوّر و تصدیق ملاصدرا»، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، فصل اوّل، تعلیقه شماره ۲۱، ص ۳۲.

تقسیم می شود. دومی، تصدیق و اولی، تصویری است که تقسیم تصدیق به شمار می رود. همچنین اگر بیان مفهوم به وجود ناظر نباشد، علم به دو تصوّر، تصویری که لا به شرط از اقتران و عدم اقتران با حکم است و تصویری که مستلزم حکم است، تقسیم می شود. در این حالت، دومی، تصدیق و اولی، تصویری است مقابل تصدیق. براساس این تفسیر، اگر بیان مفهوم تصدیق به وجود ناظر باشد، تصدیق، تصویری است که به عینه حکم می باشد، اما اگر بیان مفهوم آن به وجود ناظر نباشد، تصدیق، تصویری است که مستلزم حکم خواهد بود. (۱)

هر یک از تفسیرهای مزبور ممکن است برخی از ابعاد نظریه صدرالمتألهین را توجیه و تفسیر کند، ولی هیچ یک نظریه او را در این باب به طور کامل تبیین نمی کند؛ بنابراین، توضیح و تبیین دیدگاه او را باید از راه دیگر به دست آورد.

تبیین و تفسیر نگارنده از کلام ملاصدرا در باب تصدیق

به نظر می رسد تفسیر و تبیین نظریه ملاصدرا در باب تصدیق بدون بررسی مختصر معنا و ماهیت «حکم» مشکل است؛ زیرا براساس دیدگاه او، تصدیق یا عین حکم است و یا مستلزم آن؛ پس نخست باید چستی حکم معلوم گردد و اینکه آیا حکم معنای واحدی دارد یا از معانی متعدّد برخوردار است؟ اگر حکم معانی متعدّدی دارد، کدام یک از آن معانی با تصدیق ارتباط دارد و کیفیت این ارتباط چگونه است؟ آیا این ارتباط به صورت لزوم است، یا به صورت عینیت و اتحاد و یا هیچ کدام یا برخی از آن معانی با تصدیق رابطه لزومی دارد و برخی رابطه اتّحادی؟ بنابراین، پیش از پرداختن به تفسیر دیدگاه صدرالمتألهین در باب تصدیق، بررسی مسائل یادشده درباره حکم و نیز کشف ماهیت حکم که از سنخ ادراک است یا از سنخ فعل، ضروری است.

معنای حکم

واژه «حکم» در لغت به معنای «بازداشتن از ظلم»، (۲) «قضاوت به عدل» (۳) و «امر و فرمان» (۴)

ص: ۲۵۰

- ۱- مهدی شریعتی، رسالتان فی التصوّر و التصدیق، ص ۲۵-۲۶ (مقدمه).
- ۲- احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۰۴ ق.، ج ۲، ص ۹۱.
- ۳- محمد بن منظور، لسان العرب، چاپ سوم، لبنان، دار الصادر، ۱۴۱۴ ق.، ج ۱۲، ص ۱۴۱.
- ۴- علی اکبر نفیسی (ناظم الاطباء)، فرهنگ نفیسی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۱۸، ج ۲، ص ۱۲۶۸.

به کار رفته است. این واژه، در اصطلاح فقها از معنای دیگری برخوردار بوده، دارای اقسام گوناگونی است، اما در اصطلاح حکما و منطق دانان - که محل بحث ماست - دست کم سه معنا برای واژه مزبور ذکر شده است.

الف) نسبت حکمیه (۱).

در توضیح این معنا باید در نظر داشت که هر قضیه ای، بر سه امر مشتمل است: تصوّر موضوع، تصوّر محمول و تصوّر نسبت حکمیه.

در اینکه نسبت حکمیه چیست و آیا نسبت مزبور در تمام قضایا، چه موجب و چه سالبه، ثبوتی است، یا در قضایای موجب، ثبوتی و در قضایای سالبه، سلبی است، بین محققان اختلاف است که بررسی تفصیلی آن، مجال دیگری را می طلبد. ولی مسلّم آن است که ملاصدرا به تبع برخی از فلاسفه قدیم، معتقد است نسبت حکمیه همواره یک امر ثبوتی به شمار می رود؛ خواه قضیه، موجب باشد و خواه سالبه. عین عبارت او در این مورد چنین است:

إِنَّ النسبي الحكمي في كلّ قضیّی - موجبی کانت أو سالبی - ثبوتیه و لا نسبی فی السوالب وراء النسبی الإیجابیّ التی هی فی الموجبات. و إنّ مدلول القضیّی السالبی و مفادها لیس إلا رفع تلك النسبی الإیجابیّ. (۲)

ملاصدرا در چستی مراد خویش از نسبت حکمیه توضیحی نمی دهد، لکن می توان از مجموع کلام وی، به مقصود او دست یافت که نسبت حکمیه از نگاه او، «سنجش نسبت و ارتباط محمول با موضوع» است. این سنجش، امری ثبوتی است و در هر قضیه ای، چه موجب و چه سالبه، محقق است، لکن پس از سنجش مزبور، گاهی به عدم ارتباط محمول با موضوع حکم می شود و قضیه سالبه تشکیل می گردد و گاهی به ثبوت محمول برای موضوع حکم می شود و قضیه موجب پدید می آید؛ بنابراین، حقیقت نسبت حکمیه جز سنجش میان موضوع و محمول، چیز دیگری نیست.

ب) اذعان و اعتراف به نسبت حکمیه؛ (۳)

ص: ۲۵۱

۱- قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۹۶.

۲- ملاصدرا، الحكمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶.

۳- همو، رسائل التصوّر و التصدیق، ص ۷۹؛ قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۹۶.

مراد از «ایقاع نسبت» در معنای سوم، وضع نسبت و مراد از «انتزاع نسبت»، رفع نسبت است؛ بنابراین، «ایقاع نسبت» در قضایای موجب و «انتزاع نسبت» در قضایای سالبه به کار می رود.

برای پدید آمدن حکم به معنای سوم، سه مرحله را باید پیمود: در مرحله نخست، موضوع و محمول مسئله تصوّر می گردد و نسبت محمول با موضوع سنجیده می شود.

در مرحله دوم، پس از سنجش مزبور، از طریق دلیل یا راهی دیگر، اذعان به ثبوت نسبت و پیوند محمول به موضوع یا اعتراف به سلب نسبت میان آن دو پدید می آید.

در مرحله سوم، پس از اعتراف و اذعان، حکم به ثبوت نسبت یا سلب آن، تحقق می یابد.

برای روشن شدن بحث می توان از مثالی مانند «قاضی» بهره جست. قاضی که بر مسند قضاوت نشسته است، پس از طرح دعوا از طرف متخاصمان، ابتدا موضوع و محمول مسئله مورد نزاع را تصوّر کرده، نسبت و ارتباط محمول با موضوع را می سنجد. در مرحله دوم، اگر یک طرف دعوا، دلیل کافی برای مدّعی خویش اقامه کند، این دلیل باعث اذعان و اعتراف قاضی نسبت به یک طرف مسئله می شود. در مرحله سوم، قاضی مزبور پس از اذعان و اعتراف به سبب دلیل، حکم را صادر می کند.

در این سیر مراحل، مرحله نخست که سنجش محمول با موضوع است، حکم به معنای نخست را تشکیل می دهد. در مرحله دوم که اذعان و اعتراف است، حکم به معنای دوم پدید می آید و در مرحله سوم که صدور حکم است، حکم به معنای سوم محقق می گردد.

ص: ۲۵۲

۱- حکم به معنای سوم، اسامی دیگری نیز دارد که به برخی از آنها اشاره می شود: ۱. جعل النفس وجود الموضوع وجود المحمول؛ ۲. جعل الشیء شیئاً أو سلب الشیء عن شیء؛ ۳. اسناد؛ ۴. انتساب؛ ۵. نسبت دادن چیزی به چیزی؛ ۶. حکم به اتحاد میان موضوع و محمول یا حکم به افتراق آن دو؛ ۷. نفس انسانی، محمول را بر موضوع بار می کند یا محمول را از موضوع می گیرد؛ ۸. حکم کردن نفس به ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن از موضوع؛ ۹. حکمی که فعل نفس است. اختلاف تعابیر مزبور نسبت به حکمی که به معنای سوم است، هیچ گاه دلیل اختلاف در معنا نخواهد بود، بلکه همه آنها معنای واحد را افاده می کند؛ بنابراین، در این نوشتار ممکن است، تعابیر مختلف فوق به کار گرفته شوند، ولی مقصود از همه آنها، حکم به معنای سوم است.

۲- قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۹۶؛ ملاصدرا، رسالی التصوّر و التصدیق، ص ۷۹.

پس از بررسی معنای حکم، این پرسش مطرح می شود که آیا حکم یادشده از سنخ فعل است، یا از سنخ ادراک، یا هر دو یا براساس برخی از معانی، از سنخ فعل و براساس برخی دیگر از معانی، از سنخ ادراک به شمار می رود؟

اگر حکم از سنخ ادراک باشد، آیا از سنخ ادراک حصولی است، یا از نوع دانش حضوری یا هر دو یا طبق برخی از معانی، از نوع ادراک حصولی و طبق برخی دیگر از معانی، از نوع آگاهی حضوری به شمار می رود؟

پاسخ پرسشهای یادشده به صورت خلاصه چنین است: حکم به معنای نخست (سنجش محمول با موضوع) بی گمان از سنخ افعال نفسانی به شمار آمده، هیچ گونه کاشفیتی از ماورای خود ندارد؛ بنابراین، حکم به این معنا از سنخ ادراک حصولی نخواهد بود؛ زیرا علم حصولی همواره از ماورای خود حکایت کرده، آن را مکشوف می سازد.

اما حکم به معنای دوم (اذعان و اعتراف به نسبت حکمیه) به چگونه معنا کردن «اذعان» و «اعتراف» بستگی دارد. اگر «اذعان» را حالتی نفسانی بدانیم که هیچ گونه کاشفیتی از خارج ندارد، در این صورت، حکم مزبور از سنخ علم حصولی نیست، اما اگر گفتیم «اذعان» و «اعتراف» همواره بیرون نمایی کرده، واقعیت خارجی را مکشوف می سازد، در این صورت، حکم یادشده از نوع علم حصولی است.

صدرالمآلهین دیدگاه خویش را در این باره توضیح نداده است، ولی از برخی از کلمات او استفاده می شود که «اذعان» و «اعتراف» که حقیقت تصدیق را تشکیل می دهد، نمایانگر ماورای خود می باشد و از سنخ علم حصولی به شمار می رود. وی در پایان رساله تصوّر و تصدیق، هنگامی که خلاصه نظریه تحقیقی خود را بیان می کند، به این مطلب اشاره می کند که صورتهای حاصله که به وسیله حقایق خارجی در ذهن پدید می آید، دو قسم است: یا صرفاً تصوّر ماهیات و مفاهیم آن صورتهای عینی است و یا صورت و درک این است که این صورتهای ذهنی مطابق با واقعیت عینی خارجی است، خواه حقیقت این صورت و درک، با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد یا نه. فرض نخست، تصوّر و فرض دوم، تصدیق و اذعان است.

عین عبارت او چنین است:

و الحقّ كما سبق أنّ الأثر الحاصل في الذهن إمّا تصوّر ماهيّات الأشياء و مفهوماتها و صوری أنّ هذا ذاك مطابقاً للواقع؛ سواء طابق أو لا و الأوّل هو التصرّوّر و الثاني هو التصديق و الإذعان. (۱)

حکم به معنای سوم (ایقاع نسبت یا انتزاع آن)، طبق دیدگاه صدرالمتألهین، از سنخ فعل است و هیچ گونه کاشفیتی از ماورای خود ندارد؛ بنابراین، حکم مزبور از سنخ ادراک حصولی نیست. ملاصدرا در این باره می گوید: «فاعلم أنّ ههنا أموراً ثلاثی: أحدها نفس الحکم؛ أي الإيقاع أو الانتزاع و هو فعل نفسانی لیس من قبیل العلم الحصولی». (۲)

شایان ذکر است که براساس مبانی صدرالمتألهین، تمام حالات و افعال نفسانی به وجود واقعی و نفس الامری خود، پیش نفس حاضر است و به علم حضوری برای نفس معلوم است؛ بنابراین، حکم به معنای نخست و سوم، هرچند از سنخ ادراک حصولی نیست، امّا از باب اینکه فعل نفس است، به وجود واقعی و نفس الامری خود نزد نفس حضور دارد و از سنخ علم حضوری به شمار می رود. (۳)

حاصل آنکه حکم به سه معنا به کار می رود که براساس معنای نخست و سوم، از افعال نفسانی به شمار می رود و ادراک حصولی تلقی نمی گردد، ولی از باب اینکه فعل نفس است، از نوع علم حضوری به شمار می رود، اما حکم به معنای دوم، از سنخ علم حصولی و کاشف از ماورای خود است.

حال، پس از بررسی معنای حکم باید دید که مراد صدرالمتألهین از این کلام که می گوید: «تصدیق به یک اعتبار، تصویری است عین حکم» چیست و از عبارت «تصدیق به اعتبار دیگر، تصویری است مستلزم حکم» چه مقصودی دارد؟

در دو عبارت مزبور دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه «تصدیق» دارای معانی مختلف و اعتبارات متعدّد است؛ به گونه ای که طبق یک معنا و اعتبار، عین حکم و طبق معنا و اعتبار دیگر، لازم حکم است.

احتمال دیگر آن است که «حکم» معانی گوناگونی دارد و از اعتبارات مختلف

ص: ۲۵۴

۱- . ملاصدرا، رسالی التصرّوّر و التصديق، ص ۹۹.

۲- . همان، ص ۵۹.

۳- . همان، ص ۴۶؛ همو، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۵۷-۱۶۳.

برخوردار است؛ به گونه ای که طبق یک معنا و اعتبار، عین تصدیق، اما طبق معنا و اعتبار دیگر، لازم تصدیق به شمار می رود.

تفسیرهای سه گانه مطرح شده درباره تصدیق از نظر ملاصدرا از سوی برخی از اندیشمندان که قبلاً ذکر شد، براساس احتمال نخست پی ریزی شده است. اما به نظر می رسد کلام صدرالمألهین باید براساس احتمال دوم تفسیر گردد؛ بدین معنا که حکم، معانی متعددی دارد که طبق یک معنا، عین تصدیق و طبق معنای دیگر، لازم آن است.

در توضیح این مطلب می گوئیم، مراد ملاصدرا از اینکه می گوید: «تصدیق، تصوّری است عین حکم»، حکم به معنای دوم (اذعان و اقرار به نسبت حکمیه) است و از اینکه می گوید: «تصدیق، تصوّری است مستلزم حکم» حکم به معنای سوم (ایقاع نسبت یا انتزاع آن) است. براساس این بیان، تصدیق، تصوّری است عین حکم به معنای دوم و لازم حکم به معنای سوم؛ به تعبیر دیگر، حکم به معنای دوم، عین تصدیق و به معنای سوم، لازم تصدیق است.

صحت این تفسیر و نسبت دادن آن به صدرالمألهین، در صورتی درست است که تمام جهات سلبی و ایجابی دیدگاه وی، طبق تفسیر مزبور مورد بررسی قرار گیرد و همه آنها از کلام وی قابل استفاده باشد. دیدگاه یادشده براساس تفسیر مذکور، به سه جهت - یک جهت سلبی و دو جهت ایجابی - تحلیل پذیر است که همه آنها از کلام صدرالمألهین به دست می آید.

جهات سه گانه، چنین است:

الف) حکم به معنای سوم (ایقاع و انتزاع نسبت)، عین تصدیق نیست.

ب) حکم به معنای دوم (اذعان و اقرار به نسبت حکمیه)، عین تصدیق است.

ج) حکم به معنای سوم، هرچند عین تصدیق نیست، لازم تصدیق است.

جهت نخست را صدرالمألهین در ابتدای رساله خود به روشنی بیان کرده است. وی بعد از مطرح کردن برخی از مباحث مقدماتی، قول کسانی که تصدیق را حکم به معنای ایقاع و انتزاع می دانند، خطا و سخیف اعلام می کند؛ چرا که تصدیق یکی از اقسام علم حصولی است و نسبتش با نفس به گونه پذیرش و انفعال است، در حالی که حکم، یکی از افعال نفسانی است و نسبتش با نفس، همچون نسبت تأثیر و ایجاد است؛ پس معلوم می شود که تصدیق را نمی توان عین حکم به شمار آورد. ملاصدرا در این باره می گوید:

ما أسخف رأی من جعله نفس الحكم الذی هو فعل من أفعال النفس و هو [أی التصدیق]

قسم من العلم الانفعالی الذی نسبی النفس إلیه بالقبول و الانفعال، لا بالتأثیر و الإیجاد. (۱)

ممکن است این اشکال مطرح گردد که براساس این عبارت، فقط عینیت تصدیق با حکم انکار شده است، اما اینکه مراد از این حکم، حکم به معنای دوم است یا حکم به معنای سوم، عبارت او ساکت است و ممکن است مراد وی، حکم به معنای دوم باشد، نه معنای سوم؛ پس جهت نخست را از عبارت یادشده نمی توان استفاده کرد.

در پاسخ اشکال یادشده، یادآور می شویم که مراد ملاصدرا از حکم در این عبارت، حکم به معنای سوم است، نه معنای دوم؛ زیرا همان گونه که گذشت، از نظر وی حکم به معنای دوم، از سنخ ادراک حصولی است، نه از سنخ فعل، اما حکم به معنای سوم، از سنخ فعل به شمار می رود. از طرف دیگر، مراد از حکم در عبارت مذکور، حکمی است که از سنخ فعل به شمار می رود و چون این حکم از سنخ فعل است؛ از این رو، نمی توان آن را عین تصدیق دانست؛ بنابراین، آشکار می شود که مراد وی از «حکم»، حکم به معنای سوم (ایقاع و انتزاع نسبت) است. همچنین از این عبارت، به روشنی استفاده می شود که حکم به معنای سوم، عین تصدیق به شمار نمی رود.

جهت دوم (تصدیق، عین حکم به معنای اذعان و اقرار به نسبت حکمیه است) در موارد متعددی از سخنان صدرالمآلهین قابل استفاده است. او در یک جا تصدیق را «حکمی که به معنای اذعان و ادراک اذعانی است» می داند و می گوید: «نختار أنّ التصدیق نفس الحكم، أی الإدراک الإذعانی». (۲)

در جایی دیگر، تصدیق را از لحاظ اینکه صورتی است در ذهن، تصوّر و از لحاظ اینکه همین صورت امتیاز اذعان به نسبت حکمیه را به خود پذیرفته است، تصدیق می داند.

عبارت او چنین است: «و هو [أی التصدیق] باعتبار حصوله فی الذهن تصوّر، لکن بخصوصیّی کونه إذعاناً بغيره تصدیق». (۳)

ملاصدرا گفتار ابن سینا را در الموجز الکبیر، مؤید دیدگاه خود در باب تصدیق و تصوّر قرار می دهد، آنجا که ابن سینا می گوید:

ص: ۲۵۶

۱- . همو، رسالی التصوّر و التصدیق، ص ۵۳.

۲- . همان، ص ۷۸.

۳- . همان، ص ۹۹.

علم تنها به دو صورت حاصل می شود؛ تصدیق و تصوّر. تصوّر فقط معنای لفظ را به ذهن می آورد، اما تصدیق که همان اذعان به معنای قضیه است، صرف حصول معنای قضیه در ذهن نیست، بلکه چیز دیگری به آن پیوسته است و آن، صورت اذعان به معنای قضیه است.

عبارت ابن سینا در الموجز الکبیر، طبق نقل ملاصدرا چنین است:

العلم يحصل بوجهين: أحدهما التصديق و الآخر التصوّر. و التصوّر أن يحدث مثلاً معنى اللفظ في النفس... و أمّا الإقرار - و هو التصديق - فهو معنى غير أن يحصل في النفس معنى القضیّی، بل شيء آخر يقترن به و هو صوری الإذعان له. (۱)

صدرالمآلهین همچین هنگامی که می خواهد کلام قطب الدین رازی را نقد کند، می گوید:

علامه قطب الدین رازی، هرچند در بسیاری از موارد، به ویژه در رساله تصوّر و تصدیق خود، نظری واقع بینانه داشته است، به این روش پایدار نمانده و در مواردی، از حقیقت به دور افتاده است. (۲)

این مطلب نیز بیانگر این است که تصدیق از نظر ملاصدرا همان اذعان و اقرار به نسبت حکمیه و مفاد قضیه است؛ زیرا قطب الدین در رساله تصوّر و تصدیق اظهار می دارد که تصدیق، اذعان و اعتراف به نسبت حکمیه و مفاد قضیه است. (۳) صدرالمآلهین این دیدگاه را یک دیدگاه واقع بینانه معرفی می کند؛ پس این مطلب، مؤید این است که تصدیق از نظر ملاصدرا عبارت است از: «اذعان به نسبت حکمیه و مفاد قضیه».

جهت سوم (حکم به معنای اذعان و اعتراف به نسبت حکمیه، لازم تصدیق است) نیز از کلام وی آشکارا قابل استفاده است؛ زیرا وی به روشنی بیان می کند که حکم به معنای سوم (ایقاع و انتزاع) لازم تصدیق است و هیچ گاه فصل حقیقی برای تصدیق به شمار نمی رود، ولی گاهی از این لازم، به «فصل» نیز تعبیر می شود. هرچند لازم مزبور، از سنخ ادراک نیست، نام گذاری آن به فصل مشکلی ندارد؛ زیرا بسیار است که لازم یک شیء - هرچند از سنخ ملزوم نباشد- به جای فصل آن ارائه می شود؛ مانند «قابل ابعاد سه گانه» که

ص: ۲۵۷

۱- همان، ص ۷۶-۷۷.

۲- همان، ص ۸۲-۸۳.

۳- قطب الدین رازی چهار قول را در باب تصدیق ذکر کرده است. وی قول چهارم را که تصدیق به معنای اذعان و اقرار به مفاد قضیه باشد، اختیار کرده و با بیانه‌های گوناگون، آن را به اثبات رسانده است (قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۹۷-۱۰۲).

فصل جسم به شمار می رود، در حالی که قابل ابعاد، لازم جسم است و هیچ گاه فصل حقیقی برای جسم به شمار نمی رود؛ چرا که اگر قابل ابعاد، فصل حقیقی برای جسم باشد، وابستگی جوهر به عرض لازم می آید؛ زیرا جسم از مقوله جوهر و قابل ابعاد از مقوله انفعال است و مقوله انفعال یکی از مقولات نه گانه عرض است.

در محل بحث نیز این سنت تکرار شده است؛ به گونه ای که حکم به معنای ایقاع و انتزاع که از لوازم تصدیق به شمار می رود، به جای فصل تصدیق ارائه می شود؛ زیرا لوازم، هر چند فصل حقیقی و اشتقاقی برای ملزوم به شمار نمی رود، فصل منطقی برای آن تلقی می شود؛ چرا که در منطق از لوازم خاصه به فصل تعبیر می گردد: ملاصدرا در این باره می گوید:

قد یعتبر عن نفس الفصل بشيء من لوازمه... و من هذا القبيل إطلاق «قابل الأبعاد» على فصل الجسم الطبيعي... و ههنا أيضاً اعتبر عن فصل العلم بالحكم؛ أي الإيقاع و الانتزاع و هو من لوازم العلم التصديقي الذي هو من مقولي الكيف، فيصح جعله عنواناً لأمر بسيط هو فصل التصديق؛ إذ لابد في تعريف الأمور البسيطة من ذكر لوازمها الذاتية التي توصل الذهن إلى حاقق الملزومات. (۱)

با توجه به آنچه ذکر شد، روشن می شود که جهات سه گانه مزبور از کلام صدر المتألهین به روشنی قابل استفاده است.

یادآوری می شود که ملاصدرا در تعریف تصدیق، همان گونه که لفظ «حکم» را به کار برده است، لفظ «تصوّر» را نیز به کار گرفته و گفته است: تصدیق به یک اعتبار، «تصویری است عین حکم» و به اعتبار دیگر، «تصویری است مستلزم حکم». تاکنون مراد وی از حکم، معلوم شد که به یک معنا عین تصدیق و به معنای دیگر، لازم تصدیق است. حال این پرسش مطرح می شود که مراد او از تصویری که عین حکم یا مستلزم حکم است، چیست؟

در پاسخ باید گفت: پاسخ این پرسش نیز از کلام خود او به دست می آید؛ زیرا مراد وی از «تصویری» که در اینجا به کار برده است، تصوّر به معنای عام آن است؛ یعنی صورت حاصله ای که مساوی با علم حضوری و مقسم برای تصوّر و تصدیق است و همچنین جنس آن دو نیز به شمار می رود.

بنابراین، در نهایت، می توان کلام او را چنین تفسیر کرد که به اعتبار اینکه حکم به

ص: ۲۵۸

معنای «اذعان و اقرار به نسبت حکمیه» باشد، تصوّر به معنای عام که جنس تصدیق است، عین چنین حکمی خواهد بود؛ زیرا حکم به معنای مزبور، فصل حقیقی تصدیق است و جنس و فصل، وجوداً عین یکدیگر و به وجود واحد موجودند.

ملاصدرا در موارد متعدّد به این مطلب اشاره کرده است، از جمله در این عبارت: «نختار أنّ التصديق نفس الحكم في الوجود و مرّكّب من جنس هو الإدراك و فصل و كونه حكماً و هو غير الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس»^(۱).

اما اگر حکم به معنای «ایقاع یا انتزاع نسبت» (فعل نفس) باشد، تصدیق، مستلزم چنین حکمی خواهد بود، نه عین آن؛ چرا که تصدیق، در واقع، همان ادراک و دانش اذعانی است، ولی حکمی که فعل نفس است، لازم چنین ادراک و آگاهی می باشد؛ نفس پس از اذعان و اعتراف به نسبت حکمیه، همواره به ايقاع یا انتزاع نسبت، حکم صادر می کند.

حال، با توجه به معنای حکم و دقت در آن می توان گفت، واژه «حکم» گاهی بر نفس تصدیق و گاهی بر لازم آن اطلاق می شود. همین اشتراک واژه «حکم» بین دو معنای یادشده، باعث شده است که بسیاری از افراد در دام مغالطه بیفتند؛ از این رو، صدرالمتألّهین نیز به این مطلب هشدار می دهد و می گوید:

و لذهول المتأخّرين عن هذه الدقيقى و عن أنّ الحكم يطلق تارى على نفس هذا التصديق و تارى على ما يلزمه، استصعبوا كلام الشيخ في هذين الموضوعين؛^(۲) غفلت متأخران از اینکه حکم، گاهی بر نفس تصدیق و گاهی بر لازم آن اطلاق می گردد، باعث شده است که بسیاری در دام مغالطه افتاده، سخن شیخ الرئیس را در باب تصدیق، پیچیده و دشوار اعلام کنند.

او در جای دیگر، پس از آنکه حکم به معنای ايقاع و انتزاع را لازم تصدیق می داند و معتقد است گاهی این لازم به جای فصل ارائه می شود و اظهار می دارد که به سبب همین نکته دقیق است که حکم، گاهی به خود تصدیق [ملزوم] و گاهی به لازم آن [ایقاع و انتزاع] اطلاق می شود:

و لهذه الدقيقى يطلق الحكم تارى على نفس التصديق و تارى على لازمه.^(۳)

ص: ۲۵۹

۱- همان، ص ۸۷.

۲- همان، ص ۷۹.

۳- همان، ص ۸۸.

همچنین در فراز دیگر می نویسد:

و الحكم بأحد الاصطلاحين هو بعينه التصديق بهذا المعنى و بالاصطلاح الآخر، هو فعل نفساني غير مندرج تحت العلم الانفعالي. (۱)

نتیجه آنچه گفته شد آن است که حقیقت تصدیق از دیدگاه صدرالمতألهین، صورت حاصله یا تصوّر به معنای عام آن همراه با اذعان و اقرار به نسبت حکمیه است. صورت حاصله در این دیدگاه، جنس تصدیق و اذعان و اعتراف، فصل آن به شمار رفته است و هر دو از حیث وجود، عین یکدیگر و به وجود واحد، موجودند، اما همین تصدیق، همواره یکی از افعال نفسانی را (ایقاع یا انتزاع نسبت) به دنبال داشته و مستلزم آن است؛ بنابراین، تصدیق براساس این دیدگاه، به یک اعتبار، عین حکم و به اعتبار دیگر، مستلزم حکم است.

منشأ پیدایش تصوّر و تصدیق

تصوّر و تصدیق هر کدام به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شود. تصوّرات و تصدیقات بدیهی، خود، پیدا و از دلیل بی نیاز است.

منشأ پیدایش تصوّرات، نظریه قول شارح یا معرّف است که به حد و رسم تقسیم می شود و هر کدام نیز دارای اقسامی است، اما پیدایش تصدیقات نظری تنها از راه حجّت امکان پذیر است و حجّت نیز اقسامی دارد؛ برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه. این امور، اقسام حجّت را از لحاظ ماده تشکیل می دهد، اما قیاس، تمثیل و استقرا بیانگر اقسام حجّت از لحاظ صورت می باشد.

منشأ پیدایش ادراکات اولیه بشر

پرسشی که در اینجا مطرح می شود، این است که معرّف تنها بیانگر تصوّرات کلی است، اما تصوّرات جزئی و همچنین خود معرّف، از کجا به دست می آید؟

پرسش اساسی تری که ریشه معرفت شناسی را تشکیل می دهد، چیستی منشأ پیدایش تصوّرات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است. عناصر بسیطه ادراکات که سرمایه اصلی فکر بشر به شمار می رود، از چه راهی پدید می آید؟

ص: ۲۶۰

مسلم است که این مطلب از قدیم تا کنون همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف نظرها درباره آن وجود داشته است. افلاطون، از دانشمندان بزرگ یونان باستان، معتقد است:

معرفت حقیقی تنها درک مثل است، نه ادراک محسوسات و این معرفت، از سنخ یادآوری است، نه یادگیری؛ زیرا روح انسان، قبل از اینکه به این عالم بیاید، مثل را مشاهده کرده و بعداً در اثر مجاورت با بدن، همه را از یاد برده است، ولی از آنجایی که آنچه در این عالم است، نمونه ای از آن حقایق است، روح انسان با احساس آن نمونه ها، گذشته ها را به یاد می آورد. (۱)

در مقابل، ارسطو معتقد است:

تمام آگاهیهای انسان یادگیری است، نه یادآوری. ذهن انسان، روز نخست، فاقد هر گونه آگاهی است و تمام علوم برای انسان در همین جهان حاصل می شود. در مقام حصول آگاهی، ادراک جزئیات از طریق حس، مقدم بر ادراک کلیات است؛ زیرا ذهن انسان پس از درک جزئیات به وسیله قوه عاقله، به تجرید و تعمیم پرداخته، معانی کلی را انتزاع می کند. (۲)

در این میان حکمای اسلامی، به ویژه صدرالمألهین، در عین حالی که مثل افلاطونی و رب النوع را تا حدودی پذیرفته اند، (۳) از نظریه ارسطو در باب معرفت استقبال می کنند. وی معتقد است روح انسان، در آغاز، لوح بی نقشی است که تنها استعداد پذیرفتن ادراکات اولیه را دارد. «الإشراق التاسع فی أولى مراتب العقل النظری و هی ما یکون للنفس بحسب أصل الفطری حین استعدادها لجميع المعقولات؛ لخلوها عن کلّ صوری». (۴)

در این نظریه، ادراکات حسی جزئی بر ادراکات عقلی کلی تقدم دارد. اگر ادراکات حسی جزئی در کار نباشد، عقل به درک کلیات، اعم از تصویری و تصدیقی، و بدیهی و نظری قادر نخواهد بود. ملاصدرا در این باره می گوید:

فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوه و كانت محفوظی فی خزانی المتخیلی، هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوّلیات و

ص: ۲۶۱

۱- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۹۶؛ ج ۳، ص ۱۴۶۴-۱۴۶۶.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۳۸۷.

۳- ر.ک: ملاصدرا، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۴۶-۷۹.

۴- همو، الشواهد الربوبیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح، تعلیق و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰، المشهد الثالث، الشاهد الاول، الاشراق التاسع، ص ۲۰۲.

طبق این عبارت، نخستین چیزی که از آثار محسوساتِ گردآمده در حافظه پدید می آید، بدیهیات است؛ پس بدون ادراک محسوسات، تحقق بدیهیات نیز امکان پذیر نیست.

صدرالمتألهین در جای دیگر می گوید:

حواس مختلف انسان، مانند جاسوسان، گوناگون هستند که از نقاط مختلف گزارشی می آورند و آنها به نفس کمک می کنند که مفاهیم کلی مجرد را درک کند و او را برای آگاهی از تصورات و تصدیقات بدیهی آماده می سازند، آنگاه در سایه آمیختن این دو با هم، نفس بر کسب تصورات و تصدیقات نظری توانا می گردد. (۲)

براساس این دیدگاه، تمام تصورات بدیهیه عقلیه، امور انتزاعی به شمار می روند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است، لکن بین انتزاع مفاهیم کلی (مانند انسان، درخت و امثال آن) که منطبق با محسوسات است و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه، از قبیل مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت، امکان و امتناع، فرق وجود دارد و آن اینکه دسته نخست، مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوس برای عقل حاصل می گردد، (۳) و دسته دوم از دسته نخست به گونه دیگری انتزاع می گردد؛ بنابراین، دسته نخست، در اصطلاح فلسفه، «معقولات اولیه» و دسته دوم، «معقولات ثانویه» خوانده می شود.

حاصل آنکه از دیدگاه صدرالمتألهین، آگاهی حسی و ادراک محسوسات، منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است.

شایان یادآوری است که ادراک هر کس نسبت به خودش، بر همه ادراکات مقدم است، ولی این ادراک، ادراک حضوری و از محل بحث خارج است.

ص: ۲۶۲

۱- همان، اشراق دهم، ص ۲۰۵.

۲- فإنّ الحواسّ المختلفه الآلات كالجواسیس المختلفی الأخبار عن النواحي، يعدّ النفس للاطلاع بتلك الصوری العقلی المجردی و الإحساسات الجزئی، إنّما تتكثّر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخیرات و دفع الشرور و المضارّ. فبذلك یتنفع النفس بالحسّ ثمّ یعدّها ذلك لحصول تلك التّصوّرات الأوّلی و التّصدیقات الأوّلی ثمّ یتمزج بعضها ببعض و یتحصّل من هناك تّصوّرات و تصدیقات مکتسبی (الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۸۱).

۳- كلّ موجود یمکن أن یعقل بوجه... كالحال فی المعقولات بالقوی من الأجسام و غیره التي تحتاج فی معقولیتها إلى نزاع و تجرید مجرد ینترعها و یجردها عن المادّی و عن غواشیها، حتّی تصیر معقولی بالفعل بعد ما كانت معقولی بالقوی (همان، ج ۶، ص ۱۶۸).

دیدگاه صدرالمآلهین در باب تصوّر و تصدیق نکات جالب توجهی دارد که به برخی اشاره می‌کنیم:

۱. از گفتار وی به دست می‌آید که مقسم تصوّر و تصدیق، علم حصولی است و این تقسیم، از نوع تقسیم جنس به انواع است، نه تقسیم نوع به اصناف یا اشخاص.

۲. ملاصدرا با تحلیل دقیق تمام جوانب تصوّر و تصدیق، جنبه اشتراک و افتراق آن دو را آشکار کرده است. براساس تحلیل وی، صورت حاصله در ذهن که مساوی با علم حصولی است، به عنوان جنس در نظر گرفته شده است، اما حکم بودن یا مستلزم حکم بودن آن صورت حاصله، فصل تصدیق به شمار می‌رود (۱) و مقتید بودن صورت حاصله به اطلاق مبنی بر اینکه حکم باشد یا نباشد، فصل تصوّری که مقابل تصدیق است، دانسته می‌شود؛ به تعبیر دیگر، صورت حاصله در ذهن بدون هیچ قیدی، جنس تصوّر و تقید صورت مزبور به لا به شرطیت نسبت به حکم، فصل آن تلقی می‌شود.

۳. غرض از تقسیم علم حصولی انفعالی به تصوّر و تصدیق، این است که هر یک از تصوّر و تصدیق کسبی و نظری از طریق خاصی به دست می‌آید؛ تصوّر از راه قول شارح که حد و رسم باشد، حاصل می‌گردد، اما تصدیق تنها از راه حجت و دلیل، دست یافتنی است. (۲)

۴. تحلیل ملاصدرا در این باب، یکی از مهم‌ترین اشکالها را نیز پاسخ می‌دهد. این اشکال که تقسیم علم حصولی به تصوّر و تصدیق، مستلزم اتحاد مقسم و قسم است و این تقسیم از نوع تقسیم شیء به خود و غیر است؛ به عبارت دیگر، یکی از اشکالات وارد بر تقسیم علم حصولی به تصوّر و تصدیق، این است که در این تقسیم، مقسم و قسم یکی است؛ زیرا مقسم در این تقسیم، علم حصولی انفعالی است و علم مزبور جز صورت حاصله چیز دیگری نیست. از سوی دیگر، صورت حاصله مساوی با تصوّر است؛ بنابراین، تصوّری که یکی از اقسام علم حصولی به شمار می‌رود، عین مقسم است؛ در حالی که بی‌تردید، هر یک از اقسام باید اخص از مقسم باشد، نه عین آن.

ص: ۲۶۳

۱- . همو، رسالی التصوّر و التصدیق، ص ۸۷ و ۸۸.

۲- . همان، ص ۶۰.

با توجه به تحلیلی که صدرالدین شیرازی در این باب به کار برده است، پاسخ این اشکال آشکار می گردد؛ زیرا علم حصولی که همان صورت حاصله است اگر با حکم سنجیده شود به صورتهای گوناگونی ملاحظه می گردد:

الف) گاهی به عنوان لا به شرط مقسمی لحاظ می شود. در این لحاظ، علم حصولی هیچ گونه قیدی همراه ندارد، حتی از قید لا به شرطیت نیز مبرا است.

ب) گاهی به عنوان لا به شرط قسمی لحاظ می گردد. در این لحاظ، علم حصولی مقتید به لا به شرطیت و یکی از اقسام لا به شرط مقسمی است.

ج) گاهی به شرط شیء (یعنی به شرط حکم) در نظر گرفته می شود.

د) گاهی به شرط لا (یعنی به شرط عدم حکم) مورد توجه قرار می گیرد.

بی گمان هر یک از لحاظهای چهارگانه از دیگری متفاوت است و هیچ کدام عین دیگری نیست.

علم حصولی براساس لحاظ نخست، مقسم تصوّر و تصدیق به شمار می رود و گاهی از آن به «تصوّر به معنای عام» تعبیر می شود، اما طبق لحاظ دوم، تصوّر به معنای خاص که قسم تصدیق است، به شمار می رود و براساس لحاظ سوم، تصدیق تلقی می شود. با توجه به مطالب یادشده، روشن می شود که مقسم و قسم در این تقسیم یکی نیست؛ زیرا در هر تقسیمی، مقسم بدون هیچ گونه قیدی در نظر گرفته می شود و با ضمیمه شدن هر قیدی، یک قسم پدید می آید. در بحث حاضر نیز علم حصولی بدون هیچ قیدی در نظر گرفته شده و با ضمیمه شدن قید لا به شرطیت نسبت به حکم، تصویری که قسم تصدیق است، شکل می گیرد و با مقتید شدن آن به حکم، تصدیق محقق می گردد؛ پس، در این تقسیم، هر یک از اقسام اخص از مقسم است؛^(۱) بنابراین، با این تحلیل، اشکال مذکور از اساس باطل خواهد بود.

۵. با بیان صدرالمآلهین در این باب، اشکال دیگری نیز پاسخ داده می شود. این اشکال که تقسیم علم به تصوّر و تصدیق، دو امر فاسد را به دنبال دارد: یکی اجتماع نقیضین و دیگری تقوّم یا مشروط بودن شیء به ضد آن.

دلیل این امر، آن است که هر تصدیقی، بر تصوّر متوقف است؛ چرا که تصوّر، یا جزء

ص: ۲۶۴

تصدیق است یا شرط آن. در هر صورت، وجود تصوّر در تحقّق تصدیق معتبر است. از طرف دیگر، تصوّر به عدم حکم مشروط است؛ در غیر این صورت، عین تصدیق خواهد بود، نه تصوّری که قسیم آن است؛ بنابراین، عدم حکم در تصوّر معتبر است و تصوّر در تصدیق؛ در نتیجه، عدم حکم در تصدیق معتبر است.

از سویی، حکم نیز در تصدیق معتبر است؛ چون تصدیق، یا عین حکم است، یا مستلزم آن؛ پس در تصدیق، هم حکم و هم عدم حکم، هر دو، معتبر است و این، همان اجتماع نقیضین است. از سویی دیگر، تصوّر چون قسیم و ضدّ تصدیق است، اعتبار آن در تصدیق، به معنای اعتبار وجود یک ضد برای تحقّق ضد دیگر خواهد بود؛ در نتیجه، تقسیم یادشده چون دو لازم فاسد را در پی دارد، از اساس باطل خواهد بود.

با توجّه به گفتار صدرالمتألهین در این باب، بطلان این اشکال نیز روشن می گردد؛ زیرا تصوّری که در تصدیق معتبر است، تصوّر به معنای عام است و این تصوّر، مساوی با علم حصولی، و مقسم تصوّر و تصدیق است، اما تصوّر به معنای خاص که یک قسم علم حصولی و قسیم تصدیق به شمار می رود، هیچ گاه در پدید آمدن تصدیق دخالت ندارد؛ بنابراین، با تقسیم علم به تصوّر و تصدیق، نه اجتماع نقیضین لازم می آید و نه اعتبار وجود یک ضد در ضد دیگر. (۱)

برای روشن شدن مطلب از مثالی مانند حیوان می توان استفاده کرد که به اقسام مختلف، مانند انسان، بقر، غنم، حمار و...، تقسیم می شود. در تحقّق هر یک از این اقسام، حیوان معتبر است؛ مثلاً در تحقّق انسان، حیوان معتبر است، لکن حیوانی که در مفهوم انسان و تحقّق آن دخالت دارد، حیوان به معنای عام است که مقسم به شمار می آید، نه حیوان به معنای خاص (مانند بقر) که قسیم انسان است، تا تقوّم شیء به ضدش لازم آید. در بحث حاضر نیز تصوّری که در مفهوم تصدیق و تحقّق آن اعتبار دارد، تصوّر به معنای عام است که مقسم به شمار می رود، نه تصوّر به معنای خاص که قسیم تصدیق است؛ از این رو، روشن می شود که منشأ این اشکال، مغالطه اشتراک لفظ تصوّر است که به دو معنای خاص و عام به کار می رود.

ص: ۲۶۵

۶. براساس دیدگاه ملاصدرا در این باب، رابطه حکم با تصدیق، یا عینیت است یا لزوم؛ یعنی حکم به یک معنا عین تصدیق و به معنای دیگر، مستلزم آن است. (۱) طبق این دیدگاه، پاسخ اشکال سوم که یکی از مهم ترین اشکالها در این باب است، نیز به دست می آید. این اشکال که حکم، یا عین تصدیق است، یا جزء آن و یا خارج از آن و عارض بر آن، هر یک از فرضهای مزبور با مشکلی مواجه است.

لازمه عینیت حکم با تصدیق این است که چیزی که از مقوله فعل به شمار می رود، تحت مقوله کیف قرار گیرد و یکی از اقسام علم حصولی به شمار رود؛ زیرا حکم یکی از افعال نفسانی و از مقوله فعل است؛ پس اگر حکم، عین تصدیق باشد، جز این نیست که یکی از انواع مقوله فعل از اقسام علم حصولی به شمار آید و تحت مقوله کیف نیز داخل باشد؛ در حالی که مقولات متباین بالذات اند و هیچ گاه ممکن نیست یک نوع، حقیقتاً مصداق دو مقوله متباین باشد.

اگر حکم، جزء تصدیق باشد، این اشکال را به دنبال دارد که در این صورت، تصدیق مرکب از علم حصولی و غیر آن (یعنی فعل نفس) خواهد بود و مرکب از علم و غیر علم، غیر علم خواهد بود؛ زیرا هر مرکبی که از دو جزء مختلف و متباین تشکیل گردد، شیئی سوم خواهد بود؛ در حالی که تصدیق از سنخ ادراک و یکی از اقسام علم حصولی به شمار می رود.

اگر حکم، خارج از تصدیق و عارض بر آن باشد، در این صورت، تصدیق به تصوّرات سه گانه موضوع، محمول و نسبت حکمیه، اختصاص دارد و تصوّرات مزبور، چیزی جز تصوّر به معنای خاص (یعنی قسیم تصدیق) نیست؛ پس اگر حکم خارج از تصدیق باشد، تصدیق یکی از اقسام قسیم خود خواهد بود.

در توضیح می گوئیم: تصدیق، مربوط به قضیه است و در هر قضیه، چهار امر فرض می شود:

۱. تصوّر موضوع؛

۲. تصوّر محمول؛

۳. تصوّر نسبت حکمیه؛

۴. حکم به ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از آن.

ص: ۲۶۶

۱- همان، ص ۵۶.

حال از این چهار امر، امر چهارم (یعنی حکم)، اگر خارج از تصدیق باشد، تصدیق به سه امر نخست اختصاص می یابد و این سه امر، از اقسام تصوّر به معنای خاص است؛ بنابراین، اگر حکم خارج از تصدیق و عارض بر آن باشد، تصدیق یکی از اقسام قسیم خود (یعنی تصوّر) خواهد بود.

با توجه به دیدگاه ملاصدرا در باب تصدیق، پاسخ این اشکال نیز به دست می آید؛ زیرا براساس دیدگاه وی، حکم به معنای اذعان و اقرار که از سنخ ادراک است، عین تصدیق به شمار می رود؛ بنابراین، این اشکال که اگر حکم عین تصدیق باشد، لازم می آید که یک نوع، تحت دو مقوله متباین قرار گیرد، بی اساس خواهد بود؛ زیرا حکم مزبور از سنخ ادراک و تنها یکی از انواع کیف نفسانی به شمار می رود و هرگز از مقوله فعل تلقی نمی شود.

اما حکم به معنای ایقاع یا انتزاع نسبت (یعنی فعل نفس)، خارج از تصدیق و عرض لازم برای آن به شمار می رود. این اشکال که اگر حکم، خارج از تصدیق باشد، تصدیق یکی از اقسام قسیم خود خواهد بود، پنداری بیش نیست؛ زیرا تشکیل دهنده حقیقت تصدیق و متمایزکننده آن از تصویری که قسیمش است، حکم به معنای اذعان و اقرار به نسبت حکمیه است، نه حکم به معنای ایقاع و انتزاع نسبت.

به تعبیر دیگر، در هر قضیه ای که به ثبوت یا سلب نسبت حکم می شود، پنج امر تحقق دارد:

۱. تصوّر موضوع؛

۲. تصوّر محمول؛

۳. تصوّر نسبت حکمیه؛

۴. اذعان و اعتراف به نسبت حکمیه؛

۵. حکم به ثبوت نسبت برای موضوع یا سلب نسبت از آن.

سه امر نخست، از اقسام تصویری است که قسیم تصدیق به شمار می رود. امر چهارم، تشکیل دهنده فصل حقیقی تصدیق و متمایزکننده آن از تصوّر است و از حیث وجود، عین تصدیق می باشد و امر پنجم که از افعال نفسانی است، خارج از حقیقت تصدیق و عارض بر آن می باشد. بنابراین، روشن می شود که این اشکال، از اشتراک لفظ «حکم» بین دو معنا پدید آمده است و این، خود، یکی از انواع مغالطه است.

۷. نکته دیگر، تفاوت اساسی دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه سایر حکما در باب تصدیق است؛ زیرا هرچند وی تصدیق را مانند سایر حکما عین حکم معرفی می کند، ولی حکمی که وی آن را عین تصدیق می داند با حکمی که سایر حکما با تصدیق یکی می دانند، تفاوت بنیادین دارد؛ حکمی که وی، آن را عین تصدیق می داند، حکم به معنای اذعان و اعتراف به نسبت حکمیه است که از سنخ آگاهی حصولی به شمار می رود، اما حکمی که از نظر سایر حکما عین تصدیق است، حکم به معنای ایقاع و انتزاع نسبت است که از مقوله فعل تلقی می شود. از نظر صدرالمآلهین، دیدگاه حکما، دیدگاهی باطل و سخیف است؛^(۱) زیرا طبق قول آنان، تصدیقی که یکی از اقسام علم حصولی و از مقوله کیف است، تحت مقوله فعل قرار می گیرد.

نظر ملاصدرا در باب تصوّر نیز با نظر بسیاری از متفکران دیگر متفاوت است. از نظر وی، تصوّر همان صورت حاصله ای است که نسبت به حکم به عنوان لا- به شرط مقسمی لحاظ شده است، اما بسیاری از متفکران اسلامی بر این باورند که تصوّر، صورت حاصله ای است که نسبت به حکم به شرط لا در نظر گرفته می شود.

۸. از کلام ملاصدرا رابطه تصوّر با تصدیق نیز روشن می گردد؛ زیرا تصوّر به یک معنا جزء مفهوم تصدیق و به معنای دیگر، قسم آن به شمار می رود. بدین عبارت که تصوّر به معنای صورت حاصله که مساوی با علم حصولی است، جزء مفهوم تصدیق و جنس آن است، اما تصوّری که نسبت به حکم به عنوان لا- به شرط قسمی لحاظ می شود، یکی از اقسام علم حصولی و قسم تصدیق تلقی می گردد.

۹. از کلمات ملاصدرا در این باب، تفاوت صدق و تصدیق نیز به دست می آید. براساس این تفاوت، تصدیق اعم از صدق است؛ زیرا بر پایه دیدگاه وی تصدیق، اذعان و اقرار به مطابقت مفاد قضیه با واقع است؛ چه این اذعان و اقرار در واقع و نفس الامر، مطابق با واقع باشد یا نباشد؛ چرا که اعتقاد و اذعان به مطابقت با واقع، غیر از مطابقت با واقع و نفس الامر است. ممکن است کسی به مطابقت یک قضیه با واقع معتقد باشد، در عین حال، آن قضیه فی نفسه مطابق با واقع نباشد.^(۲) اما صدق، مطابقت یک قضیه با حکم یا واقع و

ص: ۲۶۸

۱- همان، ص ۵۳.

۲- ر.ک: همان، ص ۹۹.

نفس الامر است؛ یعنی قضیه صادقه، قضیه ای است که مطابق با واقع و نفس الامر باشد.

۱۰. از مجموع گفتار صدرالمآلهین تفاوت تصدیق منطقی و تصدیق کلامی نیز آشکار می گردد؛ زیرا براساس دیدگاه او، تصدیق منطقی، اذعان و اقرار به ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن از موضوع است، ولی تصدیق کلامی، اعتقاد خاصّی است که از آن به «ایمان» تعبیر می شود. هرچند چپستی ایمان، سازگاریش با تعقل و سنخیت آن، محلّ بحث کنونی ما نیست، مسلم است که بسیاری از متفکران اسلامی (۱) براساس متون دینی، بر این باورند که معرفت و آگاهی، تمام ایمان را تشکیل نمی دهد، (۲) ولی در عین حال، جزء مقوم ایمان به شمار آمده، اساس آن را تشکیل می دهد. لکن معرفتی که ایمان بر آن توقف دارد، ممکن است از سنخ علم حصولی یا از سنخ علم حضوری باشد. ملاصدرا نیز از کسانی است که علم و آگاهی را جزء مقوم ایمان و قوت و ضعف آن را در گرو قوت و ضعف علم و آگاهی می داند. وی در جلد ششم اسفار پس از اثبات عیّت صفات خداوند با ذات، این کلام امیرالمؤمنین «أول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به... و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه...» (۳) را شاهد مدّعی خود ذکر می کند و در توضیح آن می گوید:

آغاز دین معرفت حصولی به خداست که از راه برهان به دست می آید و همین معرفت، تصدیق به وجود خداوند را نیز موجب می شود، اما کامل ترین معرفتی که با آن، انسان با تمام وجود، خداوند را تصدیق می کند، معرفت شهودی و آگاهی حضوری است. (۴)

از اینجا معلوم می شود که مراد ملاصدرا از تصدیقی که بر علم حضوری و شهودی استوار است، تصدیق کلامی است که از آن به «ایمان» تعبیر می شود، نه تصدیق منطقی؛ زیرا تصدیق منطقی با دانش حضوری ارتباط ندارد، چون مقسم تصوّر و تصدیق در منطق، علم حصولی است، نه علم حضوری.

ص: ۲۶۹

۱- . علامه طباطبایی از کسانی است که صرف معرفت را برای ایمان کافی ندانسته و امر دیگری را نیز برای تحقّق آن ضروری می داند (ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۶).

۲- . گواه مطلب، آیاتی است که می گوید: افرادی بودند که تصدیق منطقی و یقین وجدانی نسبت به حقایق پیامبر خاتم را داشتند، ولی در عین حال، به او ایمان نیاوردند و معجزه او را انکار کردند. از جمله این آیه: و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم (نمل / ۱۴) «با وجود یقین به معجزه بودن آن، باز آن را انکار کردند». پس این آیه مبارکه و نظایر آن شاهد روشنی است بر اینکه ایمان صرف آگاهی و تصدیق منطقی نیست.

۳- . نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه اول، ص ۳۹.

۴- . ملاصدرا، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۳۶-۱۳۷.

آنچه گذشت، نکات جالب توجهی است که از سخنان ملاصدرا در باب تصوّر و تصدیق استفاده می شود، ولی جهات دیگری نیز در کلام وی هست که به نظر می رسد خالی از تأمل نیست که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. درستی دیدگاه صدرالمتألهین بر این اساس استوار است که حکم به معنای اذعان به نسبت حکمیه، از سنخ ادراک حصولی باشد، تا بتواند حقیقت تصدیق را تشکیل دهد، اما به نظر می رسد این امر، جای تأمل دارد؛ زیرا ممکن است گفته شود که اذعان و اعتراف به معنای «پذیرش و گرویدن نفس به ثبوت یا سلب نسبت» است و این امر، یکی از حالات نفسانی است و نه تنها هیچ گونه کاشفیتی از خارج ندارد، بلکه تحقق آن بر علم به ثبوت یا سلب نسبت در واقع و نفس الامر متوقف است؛ یعنی پس از آنکه از طریق خاصّی، علم به ثبوت یا سلب نسبت پدید آمد، این حالت نفسانی (یعنی اذعان و اقرار) تحقق می یابد؛ بنابراین، اذعان و اقرار را نمی توان از سنخ علم حصولی دانست؛ از این رو، اذعان و اقرار ممکن نیست حقیقت تصدیق را تشکیل دهد و عین آن به شمار آید؛ چرا که تصدیق یکی از اقسام ادراک حصولی است و آنچه از سنخ ادراک نیست، هیچ گاه نمی تواند در حقیقت آن دخیل باشد. با توجه به این مطلب، دیدگاه ملاصدرا در باب تصدیق، از اساس زیر سؤال می رود.

۲. مؤسس حکمت متعالیه برای حکم چندین معنا ذکر کرده است. یکی از آن معانی، «ایقاع نسبت یا انتزاع و سلب نسبت حکمیه از موضوع» است و حکم به این معنا را از سنخ افعال نفسانی دانسته، معتقد است حکم مزبور، هیچ گاه از نوع علم حصولی نیست؛ زیرا هیچ گونه کاشفیتی از خارج ندارد. (۱)

دیدگاه وی در این باره، به دو جهت ایجابی و سلبی تحلیل پذیر است؛ جهت ایجابی آن است که حکم مزبور، فعل نفس است و جهت سلبی آن است که حکم یادشده از سنخ علم حصولی نیست. جهت ایجابی این دیدگاه، مطلبی درست و بدون اشکال است، اما جهت سلبی آن، خالی از اشکال نیست؛ زیرا ممکن است گفته شود حکم مزبور در حالی که فعل نفس است، ماورای خود را نیز مکشوف می کند و از سنخ ادراک حصولی به شمار می رود.

ص: ۲۷۰

علامه طباطبایی از کسانی است که به این نکته توجه داشته و حکم یادشده را دارای دو جنبه دانسته است: جنبه فعل و جنبه کاشفیت؛ یعنی از یک جهت، فعل نفس و از جهت دیگر، از بیرون خود حکایت می کند و از سنخ ادراک حصولی به شمار می رود.

دیدگاه مزبور را بدین صورت می توان توضیح داد که هرگاه انسان با جهان خارج مواجه می شود - مثلاً حسین نشسته را می بیند- در این مواجهه با امر واحد برخورد می کند، ولی این امر واحد پس از آنکه در ذهن می آید، به دو امر، یعنی ذات و صفت تحلیل می شود؛ یکی مفهوم حسین که از مفاهیم جوهری است و دیگری، مفهوم نشستن که از اوصاف آن و از مقولات اعراض به شمار می رود. از طرف دیگر، چون در متن خارج، یک چیز بیشتر نیست، ذهن برای هماهنگی صورت ذهنی با واقعیت خارجی به سراغ تشکیل قضیه رفته و مفهوم حسین را موضوع و وصف نشستن را محمول قرار می دهد و پس از سنجش ارتباط میان آن دو، به اتحاد و این همانی آن دو حکم می کند. (۱) این حکم، بی گمان، فعل نفس است؛ چون از نفس صادر شده است. از طرف دیگر، غرض از صدور این حکم، نمایاندن یکی بودن امر خارجی است؛ پس حکم مزبور، از اتحاد میان موضوع و محمول در خارج حکایت دارد، در غیر این صورت، یکی بودن امر خارجی با این حکم نشان داده نمی شود، در حالی که هدف از صدور این حکم، چیزی جز نمایاندن یکی بودن امر خارجی نیست. در واقع نیز این هدف، محقق می گردد؛ چون با صدور این حکم، مخاطب به اتحاد میان موضوع و محمول و یکی بودن امر خارجی پی می برد؛ از این رو، حکم یادشده چون از ماورای خود حکایت می کند، از سنخ علم حصولی نیز به شمار می رود؛ (۲) بنابراین، طبق آنچه گفته شد، این حکم، دارای دو جنبه است: از یک جنبه،

ص: ۲۷۱

- ۱- برای این حکم، تعابیر گوناگونی به کار می رود، از قبیل: «ثبوت محمول برای موضوع»، «ایقاع نسبت حکمی»، «جعل الموضوع محمولاً»، «اسناد»، «نفس، محمول را بر موضوع بار می کند» و «انتساب».
- ۲- إنّ النفس... إذا تصوّرت الفرد القاعد جزأت الصوری المخزونی الواحدی إلى ذات و صفی ناعتی و تبّهت أنّ الذات و الصفی توجدان بوجود واحد، فتحاکی ذلك بوضع بعض ما عندها من الذوات، ثم إحصار بعض ما عندها من الصفات الناعتی، ثم جعل الموضوع هو المحمول و إثبات المحمول للموضوع. و هذا كما ترى، فعل من النفس و هو مع ذلك من العلم الحصولی المسانخ للموضوع و المحمول الذین هما معلومان للنفس علماً حصولیاً (سیدمحمدحسین طباطبایی، «مقاله علم»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، فصل هفتم، ص ۸۱).

انفعالی، حصولی و ذهنی است و ماورای خود را مکشوف می کند و از جنبه دیگر، فعل نفسانی و از سنخ علم حضوری خواهد بود؛ زیرا افعال نفسانی با تمام هستی خود نزد نفس، حاضر و به علم حضوری معلوم است. نتیجه آنچه گفته شد، آن است که این گفتار ملاصدرا که حکم به معنای ایقاع و اسناد، تنها فعل نفس است و هیچ گونه کاشفیتی از خارج ندارد، مخدوش خواهد بود.

۳. همان گونه که گذشت، ملاصدرا در ابتدای رساله خود پس از مطرح کردن برخی از مباحث مقدماتی می گوید، کسانی که معتقدند تصدیق، همان حکم است، به خطا رفته و قول سخیفی را مرتکب شده اند؛ زیرا کاملاً روشن است که تصدیق، بخشی از علم انفعالی حصولی است و نسبت علم انفعالی به نفس، به گونه پذیرش و انفعال است، نه به گونه تأثیر و فعل؛ بنابراین، چگونه می توان تصدیق را از افعال و ابتکارات نفس به شمار آورد. (۱)

با توجه به مطلب فوق درباره حکم به معنای ایقاع و اسناد، بطلان این گفتار ملاصدرا نیز روشن گردید؛ زیرا اگر کسی بگوید، تصدیق عین حکم (به معنای اسناد) است، نه تنها قول خطا و سخیفی را مرتکب نشده، بلکه یک دیدگاه درست و متقن را ارائه داده است؛ چرا که حکم مزبور هرچند از یک جهت، فعل نفس است، از جهت دیگر، ماورای خود را مکشوف می کند و از سنخ علم حصولی به شمار می رود؛ بنابراین، حکم یادشده از آن جهت که کاشف است و ماورای خود را نمایان می سازد، عین تصدیق به شمار می رود.

۴. صدرالمتألهین با الهام از متون دینی و وحی الهی، (۲) نفس انسانی را در نخستین مراحل، از هر علم و معلومی خالی می داند. از نظر او، پیدایش ادراکات ابتدایی و بدیهیات اولیه تنها از راه آگاهی حسّی و ادراک محسوسات امکان پذیر است. اما همان گونه که استاد مطهری نیز یادآور شده است، وی کیفیت انتزاع مفاهیم اولیه را توضیح نمی دهد، بلکه همواره در فلسفه خود، از یک سلسله معانی، از قبیل مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت، امکان، امتناع و...، به عنوان مفاهیم انتزاعیه یا معقولات ثانیه یا خارج المحمول یاد می کند و اظهار می دارد که این معانی و مفاهیم، به صورت انتزاعی، از معانی دیگر ماهیات، مثل انسان، اسب و... به دست می آید، ولی هیچ گونه

ص: ۲۷۲

۱- ملاصدرا، رسالی التصوّر و التصدیق، ص ۵۳.

۲- و الله أخرجکم من بطون أمّهاتکم لاتعلمون شیئاً (نحل / ۷۹).

توضیحی نمی دهد که این انتزاع چگونه صورت می گیرد؟ آیا ممکن است یک مفهوم که از راه حس وارد ذهن شده و مفهوم دیگری را که ذهن نسبت به آن بی سابقه است، به دنبال خود بکشاند؟^(۱)

بنابراین، معلوم شد که منشأ و پیدایش تصوّرات ابتدایی و بدیهیات اولیه، ادراکات حسّی و تصوّر محسوسات است؛ از این رو، پرسشهایی را در این زمینه می توان مطرح کرد. تصوّر محسوسات تا چه اندازه ارزش دارد؟ به دیگر سخن، در ادراکات حسّی، اشیایی خارج از ذهن به وسیله صورت حاصله در ذهن برای انسان مکشوف می گردد، حال، این صورت ذهنی تا چه اندازه در ارائه واقع نقش دارد؟ آیا صورت مزبور، واقع را برای انسان همان گونه که هست، نمایان می سازد یا اینکه هرگز واقع نمایی نمی کند و تنها ظهور و نمود اشیای خارجی را برای انسان نشان می دهد؟ اگر صورت یادشده، واقع نماست، آیا همواره و در همه جا، واقع را مکشوف می کند یا فی الجمله و در برخی موارد؟ اگر صورت ذهنی در بعض موارد، واقع نمایی دارد و در برخی موارد، دچار خطا و اشتباه می گردد، معیار و میزان مطابقت آن با واقع چیست؟ از کجا دانسته می شود که این صورت، مطابق با واقع است و صورت دیگر، واقع را نشان نمی دهد؟

فلاسفه اسلامی، به ویژه صدرالمتألهین، این بحث را تحت عنوان «وجود ذهنی» مطرح کرده و با ادله گوناگون به اثبات رسانده اند که صورت ذهنیه، تنها شبیح و نمود اشیا را نشان نمی دهد، بلکه فی الجمله واقع نمایی می کند و حقیقت و ماهیت اشیا را مکشوف می سازد.^(۲) اما وی ملاک و معیاری برای مطابقت صورت ذهنیه با واقع ارائه نمی دهد. به هر حال، با دقت در این مسئله روشن می شود که بسیاری از ادله وجود ذهنی، محل مناقشه و تأمل است که تحلیل و بررسی این امر، از حوصله این جستار خارج است.

۵. صدرالمتألهین نسبت به اصل معنای تصدیق، چیز جدیدی را ارائه نکرده است؛ زیرا وی تصدیق را به معنای «اذعان به نسبت حکمیه» دانسته است، در حالی که بسیاری از دانشمندان قبل از او نیز این مطلب را یادآور شده اند؛ از جمله: ابن سینا در الموجز الکبیر،^(۳) تفتازانی در

ص: ۲۷۳

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۵۰-۲۵۱.

۲- ر.ک: ملاصدرا، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۹۹.

۳- قطب الدین رازی، الرسائلی المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۹۸.

تهذیب المنطق و شرح المقاصد (۱) و قطب الدین رازی در الرسائل المعموله و شرح حکمی الاشراف (۲).

بنابراین، روشن می شود که ملاصدرا در اصل معنای تصدیق چیزی جدیدی ارائه نکرده است، اما با تجزیه و تحلیل دقیق این معنا و برشمردن جنس و فصل آن، به پرسشهای زیادی پاسخ داده و اشکالات متعددی را دفع کرده است، ولی در عین حال، یک پرسش باقی است و پاسخ مناسب را می طلبد و آن اینکه آیا علم حصولی که از انواع کیف نفسانی است، نسبت به مادون خود (تصوّر و تصدیق) جنس متوسط تلقی می گردد و در نتیجه تصوّر و تصدیق دو نوع آن به شمار می رود یا اینکه علم حصولی، یک نوع تام و کامل بوده و تصوّر و تصدیق از اصناف است؟

ممکن است در پاسخ گفته شود، علم حصولی که همان صورت حاصله است، با قطع نظر از هیچ قیدی، معنای محصل و تام دارد و یکی از انواع تامّ کیف نفسانی به شمار آمده و هر یک از تصوّر و تصدیق از اصناف آن است.

با توجه به مطالب فوق، یادآوری چند نکته لازم به نظر می رسد.

نکته نخست، از بیان فوق معلوم می شود که قول سهروردی در باب تصدیق، به توجیه قطب الدین رازی نیاز ندارد. سهروردی معتقد است تصدیق، همان حکم به معنای ایقاع و اسناد است. (۳) قطب الدین رازی در الرسائل المعموله و شرح حکمی الاشراف می گوید:

مراد از «حکمی» که به عنوان تصدیق در نظر گرفته شده است، ایقاع و اسناد نیست؛ زیرا حکم مزبور، فعل نفس است و امکان ندارد فعل نفس، یکی از اقسام علم حصولی که از مقوله کیف است، قرار گیرد، بلکه مقصود از حکم یادشده، ادراک وقوع نسبت یا عدم وقوع آن در خارج و نفس الامر است و چنین ادراکی اساساً حکم نیست، بلکه تنها ملزوم حکم به شمار می آید؛ پس حکم در حقیقت، لازم تصدیق است نه عین آن. اطلاق حکم بر تصدیق، مجاز و از باب ذکر لازم و اراده ملزوم است. (۴)

ص: ۲۷۴

۱- . ملاعبدالله، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۴؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، تصحیح و تعلیق عبدالرحمان عمیره، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲- . قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۱۰۰؛ همو، شرح حکمی الاشراف، ص ۴۲.

۳- . یحیی شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۴، ص ۱۴۳.

۴- . قطب الدین شیرازی، شرح حکمی الاشراف، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۴۲؛ همو، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۱۱۰-۱۱۱.

همچنین با توجه به تبیین علامه طباطبایی از حکم مزبور، معلوم می‌شود که دیدگاه شیخ اشراق در باب تصدیق، به توجیه قطب الدین نیاز ندارد؛ زیرا حکم به معنای ایقاع و انتساب، هر چند از افعال نفس است، ولی علاوه بر آن، جنبه کاشفیت نیز دارد و از نوع علم حصولی به شمار می‌رود؛ بنابراین، هیچ مشکلی ندارد که حکم یادشده، تمام حقیقت تصدیق را تشکیل دهد و اطلاق آن بر تصدیق، اطلاق حقیقی باشد نه اطلاق مجازی و از باب ذکر لازم و اراده ملزوم.

نکته دوم، علامه طباطبایی هنگامی که می‌خواهد حکم را توضیح دهد و جنبه کاشفیت آن را نیز نمایان سازد، از تعریف تصدیق آغاز می‌کند و تصدیق را همان حکم می‌داند، ولی وی برای این تعریف، دو تعبیر متفاوت به کار برده است: (الف) تصدیق، همان حکم و اذعان نفس به ثبوت محمول برای موضوع است؛ (ب) به تعبیر دیگر، تصدیق یعنی اینکه نفس انسان، محمول را بر موضوع حمل کند و به اتحاد آن دو، حکم نماید:

التصديق هو حکم النفس و اذعانها بثبوت المحمول للموضوع و بعبارة أخرى، جعل النفس وجود الموضوع وجوداً للمحمول. (۱)

حال اگر مراد وی از تعبیر دوم، تنها تغییر در لفظ و عبارت است - یعنی «اذعان نفس» را به لفظ دیگر بیان کرده است و مقصودش این است که اذعان نفس به ثبوت محمول برای موضوع با جعل النفس وجود الموضوع وجوداً للمحمول، یکی است - ظاهراً این مطلب قابل مناقشه است؛ زیرا:

اولاً، با مراجعه به وجدان، مشخص می‌گردد که اذعان و اقرار نفس به ثبوت محمول برای موضوع، غیر از این است که نفس انسان، محمول را بر موضوع حمل کرده، به اتحاد آن دو حکم کند.

ثانیاً، بسیاری از متفکران که دقت خاصی را در این باب به کار برده‌اند، بین اذعان و حکم به اتحاد، فرق گذاشته‌اند؛ برای نمونه، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) اثیرالدین ابهری، در تنزیل الافکار، می‌گوید: «تصدیق، همان اذعان و اقرار نفس به ثبوت محمول برای موضوع است». خواجه نصیرالدین طوسی در تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، پس از نقل عبارت ابهری، دیدگاه او را به نقد کشیده و اشکالات متعدّد

ص: ۲۷۵

وارد بر آن را ذکر می کند؛ در نتیجه، آن را یک دیدگاه مخدوش اعلام می کند. وی سپس تصدیق را به معنای حکم نفس به اتحاد بین محمول و موضوع یا جعل الشیء شیئاً، در نظر می گیرد.^(۱) از اینجا معلوم می شود که اذعان نفس به ثبوت محمول برای موضوع، غیر از حکم نفس به اتحاد بین محمول و موضوع و حمل کردن محمول برای موضوع است؛ در غیر این صورت، اشکال خواجه بر ابهری معنا نخواهد داشت.

ب) همان گونه که ذکر شد، قطب الدین رازی بر این باور است که تصدیق، همان اذعان و اقرار نفس به ثبوت محمول برای موضوع است، ولی حکم نفس به اتحاد بین موضوع و محمول، لازم اذعان و اقرار مزبور است، نه عین آن و اطلاق تصدیق بر حکم یادشده، یک اطلاق مجازی است.^(۲) این مطلب قطب الدین به روشنی بیانگر آن است که اذعان، غیر از حکم به اتحاد است.

ج) چنان که گذشت، صدرالمتهلین قول حکما را که تصدیق را همان حکم می دانند (یعنی جعل النفس وجود الموضوع وجوداً للمحمول) قول سخیف و باطل دانسته است، ولی در عین حال، خود وی تصدیق را اذعان و اقرار به نسبت حکمیه می داند.^(۳) از اینجا نیز به روشنی پیداست که تصدیق به معنای جعل النفس وجود الموضوع وجوداً للمحمول، غیر از آن است که تصدیق به معنای اذعان به نسبت حکمیه باشد؛ در غیر این صورت، سخیف خواندن قول حکما معنا نخواهد داشت؛ زیرا اگر تصدیق به آن معنایی که حکما گفته اند، با تصدیق به معنای اذعان به نسبت حکمیه، یکی باشد، سخافت و بطلان قول حکما درباره تصدیق، مستلزم سخافت و بطلان قول خود صدرالمتهلین خواهد بود. پس مطلب یادشده به وضوح می رساند که تصدیق به معنای اذعان، غیر از تصدیق به معنای جعل النفس وجود الموضوع وجوداً للمحمول است.

با توجه به مباحث مزبور، به دست می آید که نمی توان گفت، مقصود علامه طباطبایی از دو تعبیری که درباره حکم به کار برده است، تنها تغییر در لفظ است و حکم به معنای

ص: ۲۷۶

۱- خواجه نصیرالدین طوسی، «تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار»، منطلق و مباحث الفاظ، ص ۱۴۰-۱۴۳.

۲- قطب الدین رازی، شرح حکمی الاشراق، ص ۴۲؛ همو، الرسائلی المعمولی فی التصور و التصدیق، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۳- ملاصدرا، رسائلی التصور و التصدیق، ص ۵۳ و ۹۹.

اذعان با حکم به معنای جعل النفس وجود الموضوع وجوداً للمحمول، در نظر ایشان یکی است، بلکه باید گفت، وی از این دو تعبیر، دو معنا را اراده کرده است، لکن از آن دو، معنای دوم را برگزیده و به توضیح آن پرداخته است و در نهایت، به اثبات رسانده است که حکم مزبور از یک جهت، فعل نفس و از جهت دیگر، علم حصولی است.

نکته سوم، دو تعبیر علامه طباطبایی برای تعریف حکم باعث شده است که برخی از دانشمندان نیز نسبت به تفاوت بین این دو معنا دقت نکنند. استاد مطهری از کسانی است که با تعلیقه خود بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، مطالب آن را به زیباترین وجه توضیح داده و گره های آن را گشوده است، ولی در عین حال، وقتی درباره حکم صحبت می کند، گاهی آن را به معنای «اذعان و اقرار نفس»^(۱) و گاهی به معنای «ایقاع و انتزاع نسبت»^(۲) در نظر می گیرد و هر دو را به یک معنا تفسیر می کند، در حالی که هر یک از آن دو معنا برای حکم، غیر از دیگری است؛ زیرا همان گونه که گذشت، صدرالمآلهین تصدیق را به اذعان و اقرار نفس به نسبت حکمیه تعریف می کند، ولی تعریف آن را به ایقاع و انتزاع نسبت، یک تعریف خطا و سخیف اعلام می کند که این، خود، گواه روشنی بر تفاوت این دو تعریف از یکدیگر است.^(۳)

کتاب علوم پایه نیز در این باره، دچار کاستی است؛ زیرا هنگامی که معنای حکم در آنجا توضیح داده می شود، تعبیر «حکم می کنم»، «اذعان دارم»^(۴) و «تصدیق می کنم»^(۵) به یک معنا به کار رفته است و همه را به معنای «حکم نفس به اتحاد میان موضوع و محمول» در نظر گرفته است،^(۶) در حالی که از مباحث گذشته روشن شد که تعبیر «حکم می کنم»، به معنای «حکم نفس به اتحاد میان موضوع و محمول» یا به معنای «سلب محمول از

ص: ۲۷۷

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۹۰.

۲- همان، ص ۲۹۴-۲۹۵.

۳- ملاصدرا، رسالی التصور و التصدیق، ص ۵۳ و ۹۹.

۴- محمدتقی فغالی، علوم پایه: نظریه بداهت، قم، دار الصادقین، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹ و ۱۱۲.

۵- تعبیر «تصدیق می کنم» نیز اگر به دقت بررسی شود، غیر از تصدیق منطقی است؛ زیرا این تعبیر، درباره تصدیق لغوی و عرفی که در مقابل تکذیب قرار دارد، به کار می رود، نه برای تصدیق منطقی که در مقابل تصور قرار دارد.

۶- همان، ص ۱۱۲.

موضوع» است، اما تعبیر «اذعان دارم»، غیر از حکم نفس به اتحاد میان موضوع و محمول است، حتی در نظر برخی، مانند قطب الدین، اذعان و اقرار نفس، اساساً حکم نیست، بلکه ملزوم حکم و حکم، لازم آن است و اطلاق حکم بر آن یک اطلاق مجازی تلقی می شود. (۱)

نتیجه گیری

از نظر صدرالمতألهین، تقسیم علم به تصوّر و تصدیق، از نوع تقسیم جنس به انواع است و هر یک از تصوّر و تصدیق، دو نوع بسیطه برای علم حصولی به شمار می رود. براساس دیدگاه وی، صورت حاصله در ذهن بدون هیچ قیدی، مقسم تصوّر و تصدیق به شمار می رود و اگر این صورت حاصله نسبت به حکم، به عنوان لا به شرط قسمی قلمداد شود، تصوّر تشکیل می گردد و اگر به شرط حکم در نظر گرفته شود، تصدیق پدید می آید.

طبق نظریه او، حکم به معنای «اذعان به نسبت حکمیه»، فصل حقیقی تصدیق و وجوداً عین تصدیق است، اما حکم به معنای «ایقاع و انتزاع»، هیچ گاه نمی تواند در حقیقت تصدیق دخیل باشد؛ چون حکم یادشده، از سنخ فعل است، در حالی که تصدیق، از سنخ ادراک حصولی و یکی از انواع کیف نفسانی است. مقوله فعل با مقوله کیف متباین بالذات است و امکان ندارد یکی از آنها در حقیقت دیگری دخیل باشد. حکم مزبور هرچند در حقیقت تصدیق دخیل نیست، از عوارض لازم تصدیق به شمار می آید.

منشأ پیدایش تصوّرات نظری، قول شارح و معرّف، اما منشأ تصدیقات نظری، حجت و دلیل است. علت پیدایش تصوّرات جزئی و منشأ تصوّرات اولیه انسان، آگاهی حسی و ادراک محسوسات است.

کوتاه سخن آنکه صدرالمتألهین، تحلیل موشکافانه ای از تصوّر و تصدیق ارائه داده است که با این تحلیل، بسیاری از پرسشها در این باب، پاسخ داده شده و خیلی از اشکالات دفع گردیده است، لکن هنوز بخشهایی از سخنان وی در این باره، تأمل برانگیز است.

ص: ۲۷۸

۱- قطب الدین رازی، الرسائل المعمولی فی التصوّر و التصدیق، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمی الاشراف، ص ۴۲.

فهرست اعلام

آذرننگ، عبدالحسین، ۹۴

آذری، هوشنگ، ۱۰۰

آرکسیلائوس، ۸۶، ۹۸، ۱۰۹

آریستیوس، ۸۳

آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۲۲، ۲۶۱

آکوئیناس، توماس، ۱۱۹

آل یاسین، جعفر، ۱۹۷

آمدی، عبدالواحد، ۱۷۲

آناکساگوراس، ۲۳۳

آنسلم، ۸۷

آیتی، عبدالمحمد، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۲۲۱، ۲۳۲

ابراهیم زکی خورشید، ۲۱۴

ابن ابی اصیبعه، ۲۱۶

ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۹۴

ابن رشد، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۳۳

ابن سینا، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹،
۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲،
۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵،
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۷۳

ابن ندیم، ۱۲۳

ابوجعفر، محمد بن حسين بن مرزبان كيا، ۱۲۲

ابوعلى سينا ← ابن سينا

ابهرى، اثيرالدين، ۲۴۴، ۲۷۵، ۲۷۶

ايبكتتوس، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰

ايبكور، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۰۴

احمد بن فارس، ۲۵۰

احمد بن محمد بن مسكويه، ۱۲۳

احمد بن معتظم، ۱۲۱

احمد فرید رفاعى، ۲۱۵

اخوان الصفا، ۱۲۲

ادوارد مور، جرج، ۳۱

ارسطاطاليس، ۱۲۳

ارسطو، ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۹۲،

ص: ۲۷۹

۹۳, ۹۹, ۱۰۶, ۱۰۹, ۱۱۴, ۱۱۶, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۱, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۴, ۱۲۵, ۱۲۸, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۴۸, ۱۵۸, ۱۶۶, ۱۷۱, ۱۷۲, ۱۷۳,
۱۷۵, ۱۷۶, ۱۷۷, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۴, ۱۸۵, ۱۸۶, ۱۸۷, ۱۸۸, ۱۸۹, ۱۹۰, ۱۹۱, ۱۹۲, ۱۹۳, ۱۹۴, ۱۹۵,
۱۹۶, ۱۹۷, ۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۷, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱۴, ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲,
۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۱, ۲۳۲, ۲۳۳, ۲۳۴, ۲۶۱

اروین، ترنس، ۷۹, ۸۰, ۸۸, ۱۰۷

استرول، آوروم، ۶۷, ۹۴

استید، کریستوفر، ۱۳۱, ۱۳۳

استیلین، ۸۶

اسکاتس، جان، ۱۱۹

اسکندر، ۹۲, ۹۳

اصغری نژاد، آدینه، ۲۴۴

اعتماد، شاپور، ۱۹, ۸۱, ۱۰۶

اعلم، امیر جلال الدین، ۱۱۰

افرو دیسی، اسکندر، ۱۹۴, ۲۳۲, ۲۳۳

افلاطون، ۱۳, ۱۸, ۲۰, ۲۱, ۲۴, ۲۶, ۲۷, ۲۸, ۳۲, ۳۳, ۳۴, ۳۵, ۴۰, ۴۱, ۴۲, ۴۳, ۴۵, ۴۶, ۴۷, ۴۸, ۴۹, ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵۴,
۵۵, ۵۶, ۵۷, ۵۸, ۵۹, ۶۰, ۶۱, ۶۲, ۶۳, ۶۴, ۶۵, ۶۶, ۶۷, ۶۸, ۶۹, ۷۰, ۷۱, ۷۲, ۷۳, ۷۴, ۷۵, ۷۶, ۷۷, ۷۸, ۷۹, ۸۰, ۸۱, ۸۲, ۸۳, ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۷, ۸۸, ۸۹, ۹۰, ۹۱, ۹۲, ۹۳, ۹۴,
۹۹, ۱۰۱, ۱۱۰, ۱۱۴, ۱۱۵, ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۵, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۴۸, ۱۵۸, ۱۶۶, ۲۰۹, ۲۱۴,
۲۱۵, ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۲۳, ۲۲۴, ۲۲۵, ۲۲۶, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۱, ۲۳۴, ۲۳۵, ۲۳۶, ۲۳۷, ۲۳۸, ۲۳۹, ۲۶۱

افلو طین ← فلو طین

اقلیدس، ۱۰۴

اگوستین، ۱۱۹

الاب قنواتی، ۱۷۸, ۲۲۵, ۲۲۶, ۲۴۷

التكریتی، ناجی، ۲۱۵

الجز، خلیل، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۲۲۱، ۲۳۲

الشتناوی، احمد، ۲۱۴

الشیخ الیونانی، ۱۲۳

الفاخوری، حنا، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۲۲۱، ۲۳۲

امیدو کلس، ۳۶، ۳۹، ۸۶

امپریکوس، سکتوس، ۱۰۶

امید، مسعود، ۱۱۵

امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، ۱۷۲، ۲۶۹

امیری حلمی مطر، ۱۰۳

اناکساگوراس، ۱۹۰

اورلیوس، مارکوس، ۹۶، ۹۷

ایزوتسو، توشی هیکو، ۲۴۴

ایسوکراتس، ۱۹

باکلی، جاستوس، ۱۱۰

بجنوردی، کاظم، ۱۲۱

بدوی، عبدالرحمان، ۸۱، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱

برن، ژان، ۲۳۴

بریہ، امیل، ۲۴، ۵۴، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲

بغدادی، ابوالبرکات، ۲۰۸

بلوتینوس، ۱۱۶، ۱۲۸

بورمان، کارل، ۶۶، ۷۵، ۷۶، ۲۲۳

بوملحم، ۲۱۹

بیدارفر، محسن، ۲۴۶

پاپکین، ریچارد، ۶۷، ۹۴

پارمنیدس، ۱۷، ۲۴، ۸۶، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۲

پازوکی، شهرام، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۴

پانتیوس رُوسی، ۹۵

پروتاگوراس، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۶۹

پروکلوس، ۱۲۱، ۱۴۸

پژیدنیوس، ۱۱۶

پلوتارخوس، ۸۵، ۸۶

ص: ۲۸۰

پورجوادى، نصرالله، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶

پورحسينى، سيدابوالقاسم، ۲۳۴

پوزيدونيوس، ۹۵

پيامبر خاتم، ۲۶۹

پيژن (پوزن)، ۲۴

پيندار، ۸۹

تنتوس، ۵۰، ۵۴، ۵۵

تالس، ۱۲۵

تفتازانى، سعدالدين، ۱۹۹، ۲۴۴، ۲۷۳، ۲۷۴

تفرشى، احمد، ۲۴۴

تقى، شكوفه، ۲۳۲

توماس، دانالى، ۸۷

توماس، هنرى، ۸۷

جبر، فريد، ۲۰۰، ۲۰۷

چيچرو، ۷۸

حائرى يزدي، مهدى، ۱۴۷، ۲۴۶، ۲۴۹

حبيبي، نجفقلی، ۲۴۴، ۲۷۴

حجى الحق ← ابن سينا

حسن زاده آملی، حسن، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱

حمصی، عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمه، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۳

حنایی کاشانی، محمدسعید، ۷۹، ۸۰، ۸۸، ۱۰۷

خامنه ای، سیدمحمد، ۸۸

خراسانی، شرف الدین، ۷۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴

خروسیوس، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۰۹

خوانساری، محمد، ۲۰۴

دارائی، بهمن، ۱۲۳

داناشرشت، اکبر، ۲۳۲

داودی، علیمراد، ۲۴، ۵۴، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۲،
۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۲۸، ۲۳۳

درّی، ضیاءالدین، ۲۳۸

دریابندری، نجف، ۲۱، ۳۵، ۳۶، ۹۳، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۳۲

دکارت، ۸۰، ۱۱۳

دموکریتوس، ۲۴، ۷۹، ۸۴، ۸۶

دورانت، ویل، ۸۸

دهخدا، علی اکبر، ۲۱۵

دیل، ر. ج. هالینگ، ۹۴

دیونوسیوس، ۱۱۹

ذرابلتا، ۲۳۳

ذیمقراطیس، ۷۹

رازی، قطب الدین، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۸

رازی، محمد فخرالدین، ۲۴۴

راس، دیوید، ۱۷۳، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۸

راسل، برتراند، ۲۱، ۳۵، ۳۶، ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۳۲

رحمتی، انشاءالله، ۸۷

رحیمیان، سعید، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۶

رضوانی، محمدسعید، ۱۲

رقوی، جواد، ۱۷، ۲۱۳

رمضانی، محمد، ۲۳۵

رندل، جان هرمن، ۱۱۰

روزه، والتین، ۱۲۴

روستیکوس، ۹۷

رومی، جلال الدین، ۲۳۵

زئوس، ۲۷

زاید، سعید، ۱۷۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۷

زریاب، عباس، ۸۸

زنون، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰

ژیلسون، اتین، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۴

ساکاس، آمونیوس، ۱۳۲

سيزواری، ملاهادی، ۲۶۱

ص: ۲۸۱

سجستانی, ۱۲۳

سعیدی, گل بابا, ۲۱۱

سقراط, ۱۸, ۲۰, ۲۶, ۴۰, ۴۱, ۴۳, ۴۴, ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۵۴, ۵۵, ۵۹, ۶۳, ۸۶, ۸۹, ۹۳, ۹۶, ۱۰۲, ۱۶۰, ۲۳۵

سلیمان دنیا, ۱۹۵, ۱۹۹, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱

سلیمانی اردستانی, عبدالرحیم, ۱۳۱, ۱۳۳

سنکا, آنائوس, ۹۵, ۹۶, ۱۰۰

سهروردی, یحیی شهاب الدین, ۱۱۴, ۱۲۲, ۲۰۲, ۲۱۴, ۲۴۴, ۲۷۴, ۲۷۵

شایان, فریدون, ۲۰۱, ۲۰۷, ۲۰۹

شریعتی, مهدی, ۲۴۴, ۲۴۶, ۲۵۰

شولتس, هانیریش, ۱۹۵

شهرستانی, ۱۲۳

شهسا, احمد, ۸۷

شیخ اشراق ← سهروردی, یحیی شهاب الدین

شیخ رئیس ← ابن سینا

شیخ یونانی, ۱۲۳, ۱۲۴

شیرازی, صدرالدین محمد بن ابراهیم ← ملاصدرا

شیرازی, قطب الدین, ۲۰۳, ۲۴۴, ۲۷۴, ۲۷۸

شیلر, ۳۶

صبحی صالح, ۲۶۹

صدرالمتألهین ← ملاصدرا

طباطبایی، علامه سید محمد حسین، ۷۹، ۸۱، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۷۵، ۲۷۶

عارفی، محمد اسحاق، ۴۵، ۱۷۱، ۲۴۱

عبدالحمید یونس، ۲۱۴

عبدالسلام محمد هارون، ۲۵۰

عسکری یزدی، علی، ۱۹، ۳۲

علاءالدوله اصفهانی، ۲۱۵

عمادی، کاظم، ۹۷

عمید، موسی، ۲۲۴، ۲۳۲

عمیره، عبدالرحمان، ۲۴۴، ۲۷۴

غزالی، ابو حامد، ۲۱۴

غسان خالد، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۲۷

غلامی، عبدالله، ۱۲

فارابی، ابونصر، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹

فتحی، حسن، ۲۰

فخری، ماجد، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۱۵

فرامرز قراملکی، احد، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۴۴

فرزانه، ۱۵

فروریوس، ۳۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۹۶

فروغی، محمد علی، ۳۶، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۰

فَعَالِي، محمدتقي، ١٥، ١٨، ١٧٢، ٢٧٧

فلوطين، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠
٢٢١

فلوطينس، ١٢٣

فيلبس، ٢٢٥

فيلون، ١١٧، ١٣٠، ١٣٢

قرباني، علي، ٧٧، ١٩٣

قفطي، ١٢٣

قمي، قاضي سعيد، ١٢٢

قوام صفري، مهدي، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٨، ١٩١، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٨

كابلستون، فردريك، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٥٥، ٥٦، ٦٢، ٧٨، ٨٠، ٨٢، ٨٤، ٩٢، ٩٥، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١١٠، ١١١، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٣٠، ١٣١، ١٩٥، ١٩٦، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٦١

كاتبي قزويني، ٢٤٤، ٢٤٨

كارفاس، ٩٧

كازروني، محمد بن مسعود، ٢٤٤

ص: ٢٨٢

کاشف الغطاء، علی، ۱۹۶

کانت، ۲۱، ۱۱۳، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۹۴

کاویانی، رضا، ۲۰، ۲۱، ۲۶، ۴۱

کراتس کلبی، ۹۴

کرین، هانری، ۲۰۲

کرسون، آندره، ۹۷

کفالس، ۸۹

کلثانتس، ۹۵

کلبی، آنتیس تنس، ۱۱۰

کلثس، ۸۵

کندی، یعقوب، ۱۲۱، ۱۲۲

گاتری، دبلیو. کی. سی.، ۲۰

گرگیاس، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲

گمپرتس، تئودور، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲

لطفی، محمدحسن، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۸، ۴۱، ۴۸، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۶، ۶۷، ۷۵، ۷۶، ۸۹، ۱۱۴، ۱۱۵،

۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۹، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸،

۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۶۱

لوکیون، ۱۲۰

ماکولسکی، آ.، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۰۹

مترودورس کیوسی، ۲۳

مجتبوی، سیدجلال الدین، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۳۷، ۵۵، ۵۶، ۶۲، ۶۷، ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱،

۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۶۱

محقق، مهدی، ۲۴۴

محمد بن منظور، ۲۵۰

محمد فتحی عبدالله، ۱۷۳

محمد علی، ۲۴۵

محمود قاسم، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷

مدرس رضوی، ۲۰۵

مدکور، ابراهیم، ۱۲۰، ۱۷۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۷

مرفت عزت بالی، ۲۱۴

مشکوی، سید محمد، ۲۰۳

مطهری، مرتضی، ۸۱، ۸۸، ۱۸۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۷

معلم اول ارسطو

معین، محمد، ۲۱۵

مکستس، ۱۰۹

ملاصدرا، ۸۲، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۶۶، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲،

۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴،

۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸

ملا عبدالله، ۲۰۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۷۴

ملکشاهی، حسن، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۹۴

ملکیان، مصطفی، ۲۶، ۳۲، ۵۲، ۶۲، ۶۸، ۹۳، ۹۸، ۱۱۹، ۱۸۰

ملیسوس، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۰

موسوی محلاتی، سیدہاشم، ۱۷۲

مہدوی، یحییٰ، ۲۳، ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰

میری (حسین)، سیدمحسن، ۱۴۷

میلاذ ذکی غالی، ۱۷۳

نادرزاد، بزرگ، ۱۰۴، ۱۱۰

ندائی، محمدعلی، ۱۱۳

نرون، ۹۵

نصر، سیدحسین، ۸۷، ۱۲۱

نفیسی (ناظم الاطباء)، علی اکبر، ۲۵۰

نوح بن منصور، ۲۱۵

نورانی، عبداللہ، ۲۴۴

وایتیر، ۱۹۵

وحیدیان، محمد، ۹۱

ورنر، شارل، ۱۰۴، ۱۱۰

ورنریگر، ۱۱۶

ہاربریکر، ۱۲۴

ہاشمی حائری، الہہ، ۱۱۱

ص: ۲۸۳

هاملين، ديويد و.، ۱۹، ۸۱، ۱۰۶

هراكليتوس، ۱۷، ۴۰

هيپاس، ۲۱

هيوم، ۲۱

ياسپرس، كارل، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۴۹، ۱۵۳

ياسی پور، غلامرضا، ۱۹۴، ۱۹۵

يثربي، سيد يحيى، ۲۳۷

ص: ۲۸۴

Karpathos, 97

Kolotes, 85

Melissus, 31

Metrodore de chio, 23

Nero, 95

Panaetius of Rhodes, 95

Parmenides, 17

Pindar, 89

Plato, 18

Plotinus, 114

Plutarchos, 85

Porphyrius, 30

Poseidonius, 95

Proclus, 121, 148

Protagoras, 20, 24

Pyrrho, 24

Rose, Valentin, 124

Russle, Burtrand, 21, 35

Rusticus, 97

Saccas, Ammonius, 132

Schiller, F., ۳۶

Scholz, Heinrich, ۱۹۵

Scotus, John, ۱۱۹

Seneca, L. Annaeus, ۹۵, ۱۰۰

Socrates, ۱۸

Sophist, ۱۹

Stilpon, ۸۶

Thales, ۱۲۵

Vattier, ۱۹۵

Zeno, ۳۶, ۹۴

Zrabelta, ۲۳۳

Anaxagoras, ۱۹۰

Anselm, ۸۷

Antisthenes, ۱۱۰

Aphrodisien, Alexander, ۲۳۳

Aquinas, Thomas, ۱۱۹

Arcesilaus, ۸۶

Augustine, ۱۱۹

Aurelius, Marcus, ۹۶

Bormann, Karl, ۷۵

Cephalus, ۸۹

Chrysippus, ۹۵

Cicero, ۷۸

Cleanthes, ۹۵

Copleston, F., ۲۱

Crates the Cynic, ۹۴

Democritus, ۲۴, ۷۹

Descartes, ۸۰

Dionysius, ۱۱۹

Empedokles, ۳۶

Epictetus, ۹۵

Gomperz, Theodor, ۲۹

Gorgias, ۲۲, ۳۶

Haarbrucker, ۱۲۴

Hamlyn, David W., ۸۱

Heraclitus, ۱۷

Hippias, ۲۱

Hume, D., ۲۱

Inge, ۱۱۵

Isocrates, ۱۹

Jaspers, K., ١٤٩

Kant, E., ٢١, ١١٣

ص: ٢٨٥

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، تصحيح صبحی صالح.
۳. آل یاسین، جعفر، المنطق السینوی، بیروت، دار الآفاق الجديده، ۱۴۰۳ ق.
۴. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه و شرح سیدهاشم موسوی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۵. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، مطبعی ذهبیه، ۱۲۹۹ ق.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمی تاریخ، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۷. ابن رشد، ابوالولید، تلخیص کتاب العبارة، تحقیق محمود قاسم، مصر، ۱۹۸۱ م.
۸. ---، تلخیص کتاب قیاس، تحقیق دکتر محمود قاسم، ۱۹۸۱، مصر.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (الشیخ الرئيس)، الاشارات و التنبیهات مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. ---، الاشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسی النعمان، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. ---، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. ---، التعليقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزی العلمیه، بی تا.
۱۳. ---، الشفاء: الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۱۴. ---، الشفاء: الالهیات، مراجعه و مقدمه ابراهیم مدکور، قم، مکتبی آیی الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

۱۵. ---- ، الشفاء: المنطق، قم، مكتبي آبي الله العظمى المرعشى النجفي، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. ---- ، الفن السادس من كتاب الشفاء، ترجمه اكبر داناسرشت، چاپ پنجم، تهران، امير كبير، ۱۳۶۳.
۱۷. ---- ، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل شعبه تهران، ۱۳۶۳.
۱۸. ---- ، النجای، نشر مكتبي المرتضويه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۹. ---- ، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. ---- ، الهیات نجات، ترجمه سيد يحيى يثربى، تهران، فكر روز، ۱۳۷۷.
۲۱. ---- ، رساله در حقيقت و كيفيت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، مقدمه، حواشی و تصحيح موسى عميد، چاپ دوم، همدان - تهران، نشر دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۳.
۲۲. ---- ، «رساله عشق»، رسائل ابن سینا، ترجمه ضياء الدين درّی، چاپ دوم، بی جا، چاپخانه و کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۶.
۲۳. ---- ، رساله نفس، تحقيق موسى عميد، چاپ دوم، همدان - تهران، دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۳.
۲۴. ---- ، رسالی الطير، دو بال خرد، ترجمه شکوفه تقی، تهران، نشر مرکز، بی تا.
۲۵. ---- ، منطق المشرقين، چاپ دوم، قم، مكتبي آبي الله العظمى المرعشى النجفي، ۱۴۰۵ ق.
۲۶. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۰۴ ق.
۲۷. ابن منظور، لسان العرب، چاپ سوم، لبنان، دار الصادر، ۱۴۱۴ ق.
۲۸. ابوالبركات بغدادی، الكتاب المعتبر في الحكمه، چاپ دوم، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. اپيكتوس، مجموعه فلسفه اجتماعي، ترجمه هوشنگ آذری، چاپ دوم، تهران، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۶۲.
۳۰. ارسطاطاليس، اخلاق نيكوماخوس، ترجمه سيدابوالقاسم پورحسينی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۳۱. ارسطو، درباره نفس، ترجمه، تحقيق و تحشيه عليمراد داودی، چاپ چهارم، حكمت، ۱۳۷۹.
۳۲. ---- ، مابعدالطبيعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸؛ ترجمه شرف الدين خراسان،
۳۳. ---- ، متافيزيك، ترجمه شرف الدين خراسانی، تهران، حكمت، ۱۳۷۷؛ چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۳۴. ---- ، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دار القلم - کویت، وکالی المطبوعات، ۱۹۹۸ م.

۳۵. اروین، ترنس، تاریخ فلسفه غرب ۱: تفکر در عهد باستان، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر قصیده، ۱۳۸۰.

۳۶. استید، کریستوفر، فلسفه در مسیحیت باستان، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.

۳۷. افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، حکمت.

۳۸. ---- ، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، نشر قصیده، تهران، ۱۳۸۰ ش.

۳۹. ---- ، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.

ص: ۲۸۸

۴۰. امید، مسعود، «عالم واسطه در گذر اندیشه»، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال نهم، ش ۳۴، تابستان ۱۳۷۹.
۴۱. اندلسی، صاعد، التعریف بالطبقات الامم، مقدمه، تصحیح و تحقیق غلامرضا جمشیدنژاد، تهران، ۱۳۷۶.
۴۲. بالی، مرفت عزت، الاتجاه الاشرافی فی فلسفی ابن سینا، بیروت، دار الجمیل، ۱۹۹۴ م.
۴۳. بدوی، عبدالرحمان، الموسوعی الفلسفیه، بیروت، المؤسسی العربی للدراسات و النشر، ۱۹۸۴ م.
۴۴. برن، ژان، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۴۵. بریه، امیل، تاریخ فلسفه دوره یونان، ترجمه علیمراد داودی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۴۶. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
۴۷. پاپکین، ریچارد و آوروام استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتبیوی، چاپ هفدهم، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
۴۸. پورجوادی، نصرالله، در آمدی به فلسفه افلوپین، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
۴۹. تاریخ الحکماء قفطی، ترجمه قرن یازدهم هجری، به کوشش مهین دارائی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۵۰. تفتازانی، سعدالدین مسعود، شرح المقاصد، تصحیح و تعلیق عبدالرحمان عمیره، قم، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۱.
۵۱. التکریتی، ناجی، الفلسفی الاخلاقیی الافلاطونیی عند مفکری الاسلام، چاپ سوم، دار الشئون الثقافی العامه، ۱۹۸۸ م.
۵۲. تنی چند از اساتید غرب، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۰.
۵۳. توماس، هنری و دانالی توماس، ماجراهای جاودان در فلسفه، ترجمه احمد شهسا، چاپ چهارم، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۷۵.
۵۴. حائری یزدی، مهدی، آگاهی و گواهی، «ترجمه رساله تصوّر و تصدیق ملاصدرا»، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۵۵. حائری، مهدی، «تاریخ علم حضوری»، ترجمه سیدمحسن میری، فصلنامه ذهن، ش ۳۰، سال ۱۳۷۹.
۵۶. حلمی مطر، امیری، الفلسفی الیونانیی تأریخها و مشکلاتها، دار قباء، ۱۹۹۸.
۵۷. خامنه ای، سیدمحمد، سیر حکمت در ایران و جهان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۵۸. خراسانی، شرف الدین، «اثولوجیا»، دائری المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، مرکز دائری

۵۹. خواجه نصیرالدین طوسی، محمد، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

۶۰. ----، «تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار»، منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

۶۱. خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، چاپ چهارم، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۶.

۶۲. دائری المعارف الاسلامیه، ترجمه احمد الشنتناوی، ابراهیم زکی خورشید و عبدالحمید یونس، دار الفکر، بی تا.

۶۳. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ نهم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۶۴. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۰.
۶۵. راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
۶۶. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنجم، تهران، نشر کتاب پرواز، ۱۳۶۵؛ چاپ ششم، ۱۳۷۳.
۶۷. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۶۸. رفاعی، احمد فرید، عصر المأمون، چاپ دوم، مصر، ۱۳۴۵ ق.
۶۹. زندل، جان هرمن و جاستوس باکالر، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۳.
۷۰. رومی، جلال الدین، مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵؛ تصحیح محمد رضوانی، چاپ دوم، تهران، خاور (سعید نو)، ۱۳۱۹.
۷۱. ژیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
۷۲. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه (قسم الحکمه)، تصحیح حسن زاده آملی، ۵ جلدی، چاپ اول، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳.
۷۳. سعیدی، گل بابا، قضایا در منطق ارسطویی و تحوّل آن در اسلام، تهران، مشکوی، ۱۳۸۰.
۷۴. سهروردی، یحیی شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اسلامی، ۱۳۷۳.
۷۵. ----، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۷۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، التنقیح فی المنطق، تصحیح غلامرضا یاسی پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۷۸.
۷۷. ----، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.؛ چاپ چهارم، ۱۴۱۹ ق.
۷۸. ----، الشواهد الربوبیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح، تعلیق و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه

فردوسی، ۱۳۴۶ ش.

۷۹. ----، «رسالی التصوّر و التصدیق»، رسالتان فی التصوّر و التصدیق، تحقیق و مقدمه مهدی شریعتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۱۶ ق.

۸۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

۸۱. ----، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسه الاعلمی، بیروت - لبنان، ۱۹۷۳ م.

۸۲. ----، بدایى الحکمه، قم، نشر دانش اسلامى، ۱۴۰۴ ق.

۸۳. ----، «مقاله علم»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۸۴. عسکری یزدی، علی، شکاکیت، نقدی بر ادله، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

۸۵. غسان خالد، افلوپین رائد الوجدانیه، بیروت، عویدات، ۱۹۸۳.

۸۶. الفاخوری، حنا و خلیل الجزّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷؛ چاپ چهارم، ۱۳۷۳؛ چاپ پنجم، ۱۳۷۷.

ص: ۲۹۰

۸۷. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضلی و مضادتها، تعلیق و شرح علی بوملحم، بیروت، دار المکتبی الهلال، ۱۹۹۵ م.
۸۸. ----، الالفاظ المستعملی فی المنطق، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۷.
۸۹. ----، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۱.
۹۰. فتحی عبدالله، محمد و میلاد ذکی غالی، ارسطو و المدارس المتأخره، توزیع منشآی المعارف بالاسکندریه، بی تا.
۹۱. فخرالدین الرازی، محمد، المباحث المشرقیه، چاپ دوم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۹۲. ----، منطق الملخص، مقدمه، تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱.
۹۳. فخری، ماجد، ارسطوطالیس، چاپ چهارم، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۹ م.
۹۴. ----، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه جمعی از مترجمان، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۹۵. فرامرز قراملکی، احد، «اشارات و تنبیهات سرآغاز منطق نگاری دوبخشی»، آینه پژوهش، اردیبهشت ۱۳۷۳.
۹۶. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران، زوار، ۱۳۶۷.
۹۷. فعالی، محمدتقی، ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۹۸. ----، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، چاپ دوم، قم، معارف، ۱۳۷۹.
۹۹. ----، علوم پایه: نظریه بداهت، قم، دار الصادقین، ۱۳۷۸.
۱۰۰. فلوطین، اثولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
۱۰۱. ----، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۰۲. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، «الرسالی المعمولی فی التصور و التصدیق»، رسالتان فی التصور و التصدیق، تحقیق و مقدمه مهدی شریعتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۱۶ ق.
۱۰۳. ----، شرح الشمسیه، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، بی تا.

۱۰۴. قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود کازرونی، درّی التاج، تصحیح سید محمد مشکوی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
۱۰۵. ---، شرح حکمی الاشراف، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۸۰ ش.؛ با حاشیه ملاصدرا شیرازی، چاپ سنگی (بدون مشخصات).
۱۰۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸.
۱۰۷. کاشف الغطاء، علی، نقد الآراء المنطقیی و حلّ مشکلاتها، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۱ ق.
۱۰۸. کرسون، آندره، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عمادی، چاپ چهارم، صفی علیشاه، پاییز ۱۳۶۳.
۱۰۹. گاتری، دبلیو. کی. سی.، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۰: سوفسطاییان (بخش نخست)، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
۱۱۰. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.

۱۱۱. مارکوس اورلیوس آنتونیوس، «اندیشه‌ها»، ترجمه نجف دریابندری، فلسفه اجتماعی، تهران، چاپ دوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۱۲. ماکوولسکی، آ.، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، تهران، پیشرو - نشر مرزبان، ۱۳۶۴.
۱۱۳. مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن سینا، نشر کمیسیون ملی یونسکو در ایران، نشریه ۴۳، ۱۳۵۹.
۱۱۴. محمدعلی، «حواشی الحاشیه»، الحاشی علی تهذیب المنطق ملاعبداللہ، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵.
۱۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴.
۱۱۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸؛ چاپ سی و یکم، قم، صدرا، ۱۳۸۱.
۱۱۷. ----، تکامل اجتماعی انسان به ضمیمه هدف زندگی، چاپ هفتم، نشر صدرا، تهران، ۱۳۷۲.
۱۱۸. ----، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
۱۱۹. معلمی، حسن، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه غرب، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۱۲۰. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، آبان ۱۳۷۹.
۱۲۱. ----، جزوه درسی شناخت شناسی، مرکز آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲۲. مهدوی، یحیی، شکاکان یونان، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.
۱۲۳. النصّ الکامل لمنطق ارسطو، تحقیق فرید جبر، بیروت، دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۹ م.
۱۲۴. ----، معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱.
۱۲۵. ----، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
۱۲۶. نفیسی، علی اکبر (ناظم الاطباء)، فرهنگ نفیسی، تهران، کتاب فروشی خیام، ۱۳۱۸.
۱۲۷. ورنر، شارن، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۲۸. ورنریگر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶.
۱۲۹. هاشمی حائری، الهه، فلسفه یونان از دیدگاهی دیگر، تهران، مشکوی، ۱۳۷۳.

۱۳۰. هالینگ دیل، ر.ج.، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنک، تهران، کیهان، ۱۳۶۴.
۱۳۱. هاملین، دیوید و.، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، نشر پژوهشگاه علوم اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۳۲. یاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
۱۳۳. یزدی، عبدالله بن حسین (ملاعبدالله)، الحاشی علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵.
۱۳۴. Webster's New Calegiate Dictionary، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی نشر علم، ۱۳۷۴.

علوم قرآن و حدیث

۱. آسیب شناسی فهم حدیث: سیدعلی دلبری، چاپ اول، ۷۹۲ صفحه، ۲۶۰۰۰۰ ریال
۲. آشنایی با اصول علم رجال: سیدعلی دلبری، چاپ اول، ۳۰۰ صفحه، ۶۶۰۰۰ ریال
۳. اسوه های عملی و پیرایه های خرافی در داستان یوسف پیامبر: جواد ایروانی، ۶۴ صفحه، ۸۰۰۰ ریال
۴. امانت چیست؟ خیانت کدام است؟: رضا وطن دوست، چاپ پنجم، ۷۲ صفحه، ۱۰۰۰۰ ریال
۵. اهل البیت فی القرآن الکریم: علی جلائیان اکبرنیا و همکاران، چاپ دوم، ۲۹۲ صفحه، ۵۵۰۰۰ ریال
۶. تجلی قرآن در حماسه عاشورا: محسن نورایی، چاپ چهارم، ۱۴۰ صفحه، ۴۲۰۰۰ ریال
۷. تجلی قرآن در نیایش معصومان: علی خیاط، چاپ اول، ۳۸۴ صفحه، ۱۵۰۰۰۰ ریال
۸. التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب (۲ جلد): آیی الله محمدهادی معرفت، چاپ پنجم، ۱۱۶۰ صفحه، دوره: ۲۴۰۰۰۰ ریال
۹. تواضع و فروتنی: رضا وطن دوست، چاپ ششم، ۷۲ صفحه، ۱۰۰۰۰ ریال
۱۰. جریان شناسی تفاسیر فقهی (ج ۱ و ۲): گروه پژوهشی علوم قرآن و حدیث، چاپ دوم، ۹۸۸ صفحه، ۲۴۰۰۰۰ ریال
۱۱. دانش درایی الحدیث: محمدحسن ربّانی، چاپ هفتم، ۳۱۶ صفحه، ۵۵۰۰۰ ریال
۱۲. دانش درایی الحدیث (با تحریری نو): محمدحسن ربّانی، چاپ دوم، ۱۴۴ صفحه، ۵۵۰۰۰ ریال
۱۳. در آستانه آفتاب: عبدالرحمن رضایی، چاپ اول، ۱۶۰ صفحه، ۷۰۰۰ ریال
۱۴. زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع: حسن خرقانی، چاپ اول، ۴۴۸ صفحه، ۱۶۰۰۰۰ ریال
۱۵. سازگاری و گذشت (مدارا و عفو): جواد ایروانی، چاپ هفتم، ۷۲ صفحه، ۱۰۰۰۰ ریال
۱۶. شخصیت متعادل و رفتار معتدل: رضا وطن دوست و جواد ایروانی، چاپ هشتم، ۱۲۸ صفحه، ۳۹۰۰۰ ریال
۱۷. علوم قرآنی در مکتب اهل بیت: علی اصغر ناصحیان، چاپ دوم، ۴۵۶ صفحه، ۷۵۰۰۰ ریال
۱۸. عمل در قرآن: رضا وطن دوست، چاپ دوم، ۳۱۴ صفحه، ۹۰۰۰۰ ریال

۱۹. فرهنگ روابط اجتماعی در آموزه های اسلامی (ج ۱): گروه پژوهشی علوم قرآن و حدیث، چاپ پنجم، ۳۸۴ صفحه، ۱۴۰۰۰۰ ریال
۲۰. فرهنگ روابط اجتماعی در آموزه های اسلامی (ج ۲): گروه پژوهشی علوم قرآن و حدیث، چاپ چهارم، ۵۴۸ صفحه، ۹۰۰۰۰ ریال
۲۱. قرآن و زیبایی شناسی: حسن خرقانی، ۲۸۸ صفحه، ۷۵۰۰۰ ریال
۲۲. کاوشی نو در جمع قرآن: علی اصغر ناصحیان، چاپ دوم، ۱۰۰ صفحه، ۲۰۰۰۰ ریال
۲۳. مبانی رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ طوسی در استبصار: سیدعلی دلبری، ۲۵۹ صفحه، چاپ دوم، ۵۰۰۰۰ ریال
۲۴. مثبت اندیشی یا منفی نگری؟: میرزا علیزاده، چاپ نهم، ۱۲۸ صفحه، ۳۹۰۰۰ ریال
۲۵. مسؤولیت پذیری و مسؤولیت گریزی: رضا وطن دوست، چاپ پنجم، ۱۱۲ صفحه، ۱۵۰۰۰ ریال
۲۶. مشاوره و راهنمایی؛ اصول و روشها: رضا وطن دوست، چاپ هفتم، ۸۴ صفحه، ۱۱۰۰۰ ریال
۲۷. مهارت تغییر رفتار دیگران در آموزه های دینی: سیدجعفر علوی گنابادی، چاپ سوم، ۹۶ صفحه، ۳۵۰۰۰ ریال
۲۸. مهارت خودآگاهی: سیدجعفر علوی گنابادی، چاپ دوم، ۴۸ صفحه، ۶۰۰۰ ریال
۲۹. مهارت گفت و گو: جواد ایروانی، چاپ یازدهم، ۸۶ صفحه، ۲۶۰۰۰ ریال
۳۰. مهارت نظم و انضباط (فردی و اجتماعی): علی جلائیان اکبرنیا، چاپ نهم، ۷۶ صفحه، ۱۰۰۰۰ ریال
۳۱. مهارتها و آداب دوستی: سیدمحمود مرویان حسینی، چاپ نهم، ۵۶ صفحه، ۱۷۰۰۰ ریال

۳۲. مهارت‌های زندگی با نگاه دینی (مهارت‌های خودآگاهی، همدلی و حل مسئله): سیدجعفر علوی، چاپ چهارم، ۱۵۲ صفحه، ۵۵۰۰۰ ریال

۳۳. وحدت و همگرایی در اندیشه اسلامی: رضا وطن دوست، چاپ دوم، ۱۵۲ صفحه، ۲۰۰۰۰ ریال

فلسفه و کلام اسلامی

۳۴. آیه ولایت؛ پندارها و پاسخها: علی جلائیان اکبرنیا، چاپ چهارم، ۶۰ صفحه، ۱۵۰۰۰ ریال

۳۵. ابلاغ ولایت، اکمال رسالت؛ پندارها و پاسخها: علی جلائیان اکبرنیا، چاپ سوم، ۷۲ صفحه، ۲۰۰۰۰ ریال

۳۶. الزام سیاسی: جان هورتن / ترجمه محمد سلامی و دیگران، ۳۰۴ صفحه، ۱۶۰۰۰ ریال

۳۷. امامت پژوهی: جمعی از نویسندگان، چاپ چهارم، ۴۲۰ صفحه، ۱۰۰۰۰۰ ریال

۳۸. اندیشه های کلامی شیخ طوسی (ج ۱ و ۲ و ۳): گروه فلسفه و کلام اسلامی، ۱۰۰۴ صفحه، ۴۵۰۰۰ ریال

۳۹. التعلیق فی علم الکلام (تصحیح نسخه خطی): تحقیق دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)، چاپ دوم، ۲۴۰ صفحه، ۴۵۰۰۰ ریال

۴۰. خاتمیت و پرسشهای نو (ج ۱): محمداسحاق عارفی شیرداغی، چاپ دوم، ۲۸۸ صفحه، ۴۰۰۰۰ ریال

۴۱. خاتمیت و پرسشهای نو (ج ۲): محمداسحاق عارفی و سید محمد مظفری، چاپ اول، ۴۰۰ صفحه، ۱۴۰۰۰۰ ریال

۴۲. رابطه نفس و بدن: محمداسحاق عارفی، چاپ اول، ۵۶۸ صفحه، ۲۴۰۰۰۰ ریال

۴۳. فلسفه دین: گروه پژوهشی ترجمه، چاپ سوم، ۴۲۴ صفحه، ۱۶۰۰۰۰ ریال

۴۴. مجموعه مقالات معرفت شناسی: پژوهشگران گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی، چاپ دوم، ۲۹۶ صفحه، ۴۰۰۰۰ ریال

۴۵. مدرنیته، روشنفکری و دیانت: مجید ظهیری، ۵۲۸ صفحه، ۲۰۰۰۰ ریال

۴۶. منطق استدلال - منطق حملی: داود حیدری، ۳۲۸ صفحه، ۵۵۰۰۰ ریال

۴۷. نیایش فیلسوف: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۴۷۶ صفحه، گالینگور: ۱۸۰۰۰ ریال / شومیز: ۱۶۰۰۰ ریال

فقه و حقوق

۴۸. احکام سوء عرضه کالا در حقوق اسلامی: مهدی علیزاده، ۲۰۸ صفحه، ۱۰۰۰۰ ریال

۴۹. ادله اثبات دعاوی کیفری: گروه پژوهشی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ ششم، ۳۴۴ صفحه، ۵۰۰۰۰ ریال
۵۰. بازار مسلمانان؛ آداب و مقررات: محمد امامی، چاپ دوم، ۸۰ صفحه، ۱۱۰۰۰ ریال
۵۱. بررسی فقهی - حقوقی اداره مال غیر: اسفندیار صفری، چاپ اول، ۵۴۴ صفحه، ۲۲۰۰۰۰ ریال
۵۲. جنایات علیه بشریت: جفری رابرتسون/ ترجمه گروه ترجمه، چاپ سوم، ۵۸۴ صفحه، ۲۰۰۰۰۰ ریال
۵۳. حقوق در آینه فقه: جمعی از نویسندگان، ۳۰۸ صفحه، ۱۴۰۰۰ ریال
۵۴. رابطه سببیت در حقوق کیفری: ترجمه سیدعلی عباس نیای زارع، چاپ سوم، ۵۰۲ صفحه، ۱۰۰۰۰۰ ریال
۵۵. زکات باطنی؛ پژوهشی فقهی درباره گستره زکات در قرآن: جواد ایروانی، چاپ دوم، ۳۳۰ صفحه، ۷۰۰۰۰ ریال
۵۶. عوامل مؤثر در تشخیص موضوعات احکام: سیدجعفر علوی گنابادی، ۱۶۰ صفحه، ۳۵۰۰۰ ریال
۵۷. فرهنگ اصطلاحات حقوق جزا: یعقوب خاوری، چاپ سوم، ۲۰۰ صفحه، ۳۰۰۰۰ ریال
۵۸. فقیهان امامی و عرصه های ولایت فقیه (۲ جلد): محمدعلی قاسمی و همکاران، ۱۱۳۲ صفحه، دوره: ۸۰۰۰۰ ریال
۵۹. فلسفه حقوق: مارک تیبیت/ ترجمه حسن رضایی خاوری، چاپ سوم، ۲۹۲ صفحه، ۱۰۰۰۰۰ ریال
۶۰. قواعد فقه جزایی: گروه پژوهشی حقوق، چاپ سوم، ۲۳۶ صفحه، ۴۵۰۰۰ ریال
۶۱. مفاهیم بنیادین حقوق کیفری: ترجمه سیدمهدی سیدزاده ثانی، چاپ سوم، ۳۹۲ صفحه، ۱۴۰۰۰۰ ریال
۶۲. نقش اسلام در پیشگیری و کاهش بزهکاری: مهدی علیزاده، چاپ دوم، ۱۴۸ صفحه، ۴۰۰۰۰ ریال
۶۳. واژه نامه تفصیلی فقه جزا: یعقوب خاوری و همکاران، چاپ دوم، ۲۸۸ صفحه، ۴۵۰۰۰ ریال

۱. آشنایی با اقتصاد اسلامی: جواد ایروانی، چاپ اول، ۴۳۲ صفحه، ۱۴۰۰۰۰ ریال
۲. آیا در بانکداری اسلامی «بهره» وجود دارد؟: جواد ایروانی، چاپ اول، ۷۶ صفحه، ۲۵۰۰۰ ریال
۳. اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث: جواد ایروانی، چاپ دوم، ۳۱۲ صفحه، ۵۵۰۰۰ ریال
۴. اخلاق تجارت: جواد ایروانی، چاپ ششم، ۱۰۸ صفحه، ۱۵۰۰۰ ریال
۵. اسلام چه مصادیقی را نادرست می‌داند؟: جواد ایروانی، چاپ اول، ۶۰ صفحه، ۲۰۰۰۰ ریال
۶. اسلام درباره اخلاق کار و تجارت چه می‌گوید؟: جواد ایروانی، چاپ اول، ۱۷۲ صفحه، ۵۰۰۰۰ ریال
۷. اسلام درباره فقر و ثروت چه می‌گوید؟: جواد ایروانی، چاپ اول، ۷۲ صفحه، ۲۵۰۰۰ ریال
۸. اصلاح الگوی مصرف از نگاه اسلام: جواد ایروانی، علی جلائیان و دیگران، ۴۲۴ صفحه، ۷۰۰۰۰ ریال
۹. الگوی ما در مصرف صحیح چیست؟: جواد ایروانی، چاپ اول، ۱۶۸ صفحه، ۵۰۰۰۰ ریال
۱۰. الگوی مصرف در آموزه های اسلامی: جواد ایروانی، چاپ چهارم، ۹۶ صفحه، ۱۳۵۰۰ ریال
۱۱. جهاد اقتصادی؛ تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی: به اهتمام محمود اصغری، ۲۴۸ صفحه، ۷۵۰۰۰ ریال
۱۲. درباره احکام بازار و تجارت چه می‌دانیم؟: محمد امامی و جواد ایروانی، چاپ اول، ۱۱۲ صفحه، ۳۵۰۰۰ ریال
۱۳. قوانین مصرف صحیح از نگاه اسلام چیست؟: جواد ایروانی و علی جلائیان اکبرنیا، چاپ اول، ۱۲۰ صفحه، ۳۵۰۰۰ ریال
۱۴. مصرف صحیح از نگاه اسلام: جواد ایروانی، علی جلائیان و...، چاپ اول، ۳۳۶ صفحه، ۱۰۰۰۰۰ ریال
۱۵. نظر اسلام درباره رشد اقتصادی و توزیع عادلانه ثروت چیست؟: جواد ایروانی، چاپ اول، ۱۰۰ صفحه، ۳۰۰۰۰ ریال

زبان و ادبیات عرب

۱۶. الکافی فی المفردات: محمد حسن قاسمی، چاپ اول، ۳۵۲ صفحه، ۱۲۵۰۰۰ ریال
۱۷. المعجم البسيط (فرهنگ عربی به فارسی، ویرایش دوم): ناصر علی عبدالله، چاپ دوم، ۳۸۸ صفحه، ۲۰۰۰۰ ریال

۱۸. بازشناسی نهضت عاشورا: به اهتمام محمود اصغری، ۵۲۸ صفحه، ۹۵۰۰۰ ریال

۱۹. روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو): دکتر احد فرامرز قراملکی، چاپ هشتم، ۴۳۲ صفحه، ۱۷۰۰۰۰ ریال

۲۰. زلال اندیشه رضوی (مجموعه مقالات): مرکز پژوهش، چاپ دوم، ۱۸۰ صفحه، ۲۵۰۰۰ ریال

ص: ۲۹۵

- * انتشارات آستان قدس رضوی: مشهد - شرکت به نشر، فروشگاههای تابعه شهر مشهد. '۸۵۱۱۱۳۶
- * انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی: مشهد - نبش چهارراه شهدا. '۲۲۳۰۸۰۳
- * انتشارات آریان: تهران - خ انقلاب، خ اردیبهشت. '۶۶۴۱۶۴۱۲
- * انتشارات آستان قدس رضوی: تهران - خ انقلاب، مقابل دانشگاه تهران. '۶۶۴۰۱۵۴۳
- * انتشارات بهنامی: تهران - خ انقلاب، خ اردیبهشت، پلاک ۲۲۸. '۶۶۴۰۹۹۲۳
- * انتشارات حکمت: تهران - خ انقلاب، اول خ ابوریحان، پلاک ۳. '۶۶۴۱۵۸۷۹
- * انتشارات خرسند: تهران - خ انقلاب، خ ۱۲ فروردین، بالاتر از لبافی نژاد، کوچه بهشت آیین، پلاک ۲۱. '۶۶۴۹۰۵۸۴
- * انتشارات مجد: تهران - خ انقلاب، خ ۱۲ فروردین، پلاک ۱۰. '۶۶۴۹۵۰۳۴
- * انتشارات میزان: تهران - خ انقلاب، بین فرهنگ و رامسر. '۸۸۳۴۹۵۲۹
- * پخش کتاب پرستو: تهران - خ انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، پاساژ کتاب. '۶۶۹۵۳۵۱۷
- * کتابفروشی دانشگاه شهید بهشتی تهران: تهران - آقای تفرّجی. '۲۹۹۰۳۱۶۸
- * نشر جنگل: تهران - خ انقلاب، بین ۱۲ فروردین و اردیبهشت، پلاک ۱۹۳. '۶۶۴۹۵۲۷۵
- * انتشارات دارالفکر: قم - خ صفائیه، پلاک ۶۳۶. '۷۷۴۳۵۴۴
- * بنیاد پژوهشهای اسلامی: قم - خ صفائیه. '۷۷۳۳۰۲۹
- * بوستان کتاب قم: قم - خ صفائیه، مؤسسه بوستان کتاب قم. '۷۷۴۲۱۵۵
- * انتشارات انصار الامام المنتظر: نجف آباد - خ منتظری شمالی، جنب حوزه علمیه. '۲۶۱۸۵۸۳
- * انتشارات علامه طباطبایی: آذربایجان شرقی - بناب، خ امام، روبه روی دانشگاه آزاد. '۷۲۳۵۸۸۱
- * کتاب شفا: مشهد مقدس - خیابان آیت الله بهجت - پشت باغ نادر شاه - پاساژ گنجینه کتاب. '۲۲۲۰۱۴۳

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

