



مرکز تحقیقات ایرانیکا

اصفهان

گامی



عمر الکرما  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# تاریخ فلسفه غرب

از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی

(جلد نخست)



دکتر مهدی باقی



کتابخانه

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

نویسنده:

مهدی بنایی

ناشر چاپی:

جامعه المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۳	تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۷	سخن ناشر
۱۹	فهرست
۳۰	پیشگفتار
۳۴	مقدمه
۳۴	جایگاه و اهمیت تاریخ فلسفه
۴۱	ورود به عالم فلسفه
۴۳	آغاز فلسفه
۴۷	خلاصه
۴۸	۱- دوره پیش سقراطی
۴۸	فیلسوفان ایونایی
۴۸	اشاره
۴۹	۱- تالس
۵۱	۲- آناکسیماندروس
۵۱	اشاره
۵۴	زمان در نگاه آناکسیماندروس
۵۶	۳- آناکسیمنس
۵۷	گسنوفانس
۵۷	اشاره
۵۹	فلسفه الهی گسنوفانس
۶۲	نگاهی به فلسفه طبیعی گسنوفانس

۶۳	.....	فیثاغورس
۶۳	.....	اشاره
۶۵	.....	نگاهی به اندیشه های فیثاغورس
۷۰	.....	نظریه تناسخ
۷۲	.....	هراکلیتوس
۷۲	.....	اشاره
۷۵	.....	اندیشه های هراکلیتوس
۷۵	.....	اشاره
۷۵	.....	۱- حرکت و سیلان
۷۶	.....	۲- ارتباط کثرت با وحدت
۷۸	.....	۳- لوگوس
۸۱	.....	۴- زمان
۸۲	.....	سخنانی از هراکلیتوس
۸۲	.....	پارمنیدس
۸۶	.....	امپدوکلس
۸۹	.....	اتمیان
۸۹	.....	اشاره
۹۱	.....	اجزای تقسیم ناپذیر
۹۱	.....	نظریه «خلاً»
۹۴	.....	گفته هایی از دموکریتوس
۹۶	.....	خلاصه
۹۷	.....	پرسش
۹۸	.....	۲-دوره سقراطی سوفسطاییان؛ سقراط
۹۸	.....	سوفسطاییان
۹۸	.....	مهم ترین عواملی که به ظهور «سوفسطاییان» انجامید
۹۸	.....	۱- اختلاف در جهان شناسی های فیلسوفان گذشته

۹۹	۲- بی اعتبار شدن ادراک حتی در اندیشه هراکلیتوس و پارمنیدس
۹۹	۳- گسترده شدن آشنایی یونانیان با سایر فرهنگ ها و تمدن ها
۱۰۲	۴- بن بست معرفتی در حوزه الهیات
۱۰۲	پروتاگوراس
۱۰۴	گرگیاس
۱۰۶	سقراط
۱۰۶	اشاره
۱۰۶	نگاهی کوتاه به زندگی سقراط
۱۰۷	سقراط و تفکر
۱۰۹	سقراط و اخلاق
۱۱۳	روش سقراطی
۱۱۳	اشاره
۱۱۳	۱- پرسش
۱۱۴	۲- طنز
۱۱۶	۳- برابری
۱۱۷	۴- حضور
۱۱۸	خلاصه
۱۱۹	پرسش
۱۲۰	۳- افلاطون
۱۲۰	مقدمه
۱۲۲	نگاهی به زندگی افلاطون
۱۲۴	نگاهی به آثار افلاطون
۱۲۹	نگاهی به اندیشه های افلاطون
۱۲۹	هستی شناسی
۱۲۹	نگاهی به زمینه های شکل گیری هستی شناسی افلاطون
۱۳۱	نظریه «مُثُل»

۱۳۳	عمده ترین مشکلات نظریه «مُثُل»
۱۴۰	معرفت شناسی
۱۴۰	اشاره
۱۴۵	مراحل معرفت
۱۴۹	فلسفه و فیلسوف در نظر افلاطون
۱۵۴	تمثیل «غار»
۱۵۹	نگاهی به اخلاق در اندیشه افلاطون
۱۶۸	خلاصه
۱۷۰	پرسش
۱۷۱	۴-ارسطو مکاتب فلسفی بعد از ارسطو / افلوپتین
۱۷۱	مقدمه
۱۷۳	اهمیت ارسطو
۱۷۷	نگاهی به آثار ارسطو
۱۷۹	منطق ارسطویی
۱۸۱	متافیزیک
۱۸۱	۱- متافیزیک چیست ؟
۱۸۷	۲- مفهوم علیت در نظر ارسطو
۱۹۱	۳- حرکت و مبانی آن در فلسفه ارسطو
۱۹۶	تصویر کلی عالم در نگاه ارسطو
۱۹۶	اشاره
۱۹۸	اخلاق در نظر ارسطو
۲۰۰	فضیلت در مقابل رذیلت
۲۰۲	مکاتب فلسفی بعد از ارسطو
۲۰۲	۱- حوزه رواقی
۲۰۲	اشاره
۲۰۳	اصالت عقل



- ۲۰۴ ..... منطق و معرفت در حوزه رواقی
- ۲۰۵ ..... اخلاق رواقی
- ۲۰۶ ..... نکاتی در باب اخلاق رواقی
- ۲۰۷ ..... ۲- حوزه اپیکوری
- ۲۰۸ ..... نگاهی به اندیشه های اپیکوروس
- ۲۰۸ ..... اشاره
- ۲۰۹ ..... طبیعیات
- ۲۱۱ ..... افلوپین
- ۲۱۱ ..... اشاره
- ۲۱۲ ..... نظریه واحد
- ۲۱۵ ..... خلاصه
- ۲۱۷ ..... پرسش
- ۲۱۹ ..... ۵- فلسفه در قرون وسطی
- ۲۱۹ ..... مقدمه
- ۲۲۲ ..... نگاهی به زمینه های تفکر فلسفی در قرون وسطی
- ۲۲۲ ..... اشاره
- ۲۲۲ ..... ۱- نگاهی به دین یهود و تمایز جهان شناسی آن با جهان شناسی یونانی
- ۲۲۳ ..... ۲- ورود عناصر تفکر یونانی به دین یهود
- ۲۲۵ ..... ۳- تأثیرپذیری مسیحیت از فرهنگ یهودی - یونانی
- ۲۲۷ ..... آباء کلیسا
- ۲۲۷ ..... اشاره
- ۲۲۷ ..... آباء یونانی زبان کلیسا
- ۲۲۷ ..... ۱- پدران رسول
- ۲۲۸ ..... ۲- پدران مدافع
- ۲۲۸ ..... اشاره
- ۲۳۱ ..... دیونیسوس مجعول

۲۳۲	دیونیسوس و کلام سلبی
۲۳۵	آبای لاتینی زبان کلیسا
۲۳۵	اشاره
۲۳۷	اوگوستینوس قدیس
۲۳۷	زندگی اوگوستینوس
۲۳۹	آثار اوگوستینوس
۲۳۹	منابع معرفتی اوگوستینوس
۲۴۱	محورهای اصلی فلسفه اوگوستینوس
۲۴۲	نظریه شناخت
۲۴۸	اندیشه های اوگوستینوس در باب خدا
۲۴۸	۱- اثبات وجود خدا
۲۴۹	۲- تثلیث
۲۵۱	۳- اوصاف الهی
۲۵۱	الف) تغییرناپذیری
۲۵۲	ب) آفرینندگی و خلاقیت
۲۵۳	ج) سرمدیت
۲۵۴	د) خیر مطلق
۲۵۴	مسئله شر
۲۵۹	اریوگنا
۲۵۹	اشاره
۲۵۹	تقسیم طبیعت
۲۶۲	جایگاه ایمان و عقل
۲۶۴	آنسلم قدیس
۲۶۴	اشاره
۲۶۶	اندیشه های آنسلم
۲۶۶	اشاره

۲۶۷	براهین آنسلم برای اثبات وجود خدا
۲۶۷	اشاره
۲۶۸	۱- براهین پیشینی
۲۷۱	۲- برهان پیشین
۲۷۲	نقدی بر برهان آنسلم
۲۷۳	ملاحظات پایانی
۲۷۴	انسان در نظر آنسلم
۲۷۵	پتروس آبلاردوس
۲۷۵	اشاره
۲۷۶	بحث کلیات
۲۸۱	انتقال فلسفه از جهان اسلام به جهان مسیحیت
۲۸۴	آلبرتوس کبیر
۲۸۶	الهیات و فلسفه
۲۸۸	توماس آکویناس
۲۸۸	اشاره
۲۹۰	آثار
۲۹۱	اندیشه‌ها
۲۹۱	ایمان و معرفت عقلی
۲۹۳	«فلسفه و دین» در دیدگاه آکویناس
۲۹۴	شناخت و معرفت در نظر آکویناس
۲۹۴	فرایند معرفت
۲۹۶	انواع عقل
۲۹۶	اشاره
۲۹۶	۱- عقل فعال
۲۹۸	۲- عقل منفعل
۲۹۸	نظریه آکویناس در باب کلیات

۲۹۹	خدا و براهین اثبات او
۲۹۹	اشاره
۳۰۲	براهین اثبات وجود خدا
۳۰۲	۱- برهان نخست
۳۰۴	۲- برهان دوّم
۳۰۵	۳- برهان سوّم
۳۰۵	۴- برهان چهارم
۳۰۶	۵- برهان پنجم
۳۰۷	ملاحظات
۳۱۱	خلاصه
۳۱۶	پرسش
۳۱۹	کتابنامه
۳۱۹	منابع فارسی
۳۲۱	منابع انگلیسی
۳۲۳	درباره مرکز

## تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

### مشخصات کتاب

تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

مؤلف: دکتر مهدی بنایی

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله)

چاپ دوم: ۱۳۹۰ ش / ۱۴۳۲ ق

صفحه آرایشی: محمدباقر شُکری

ناظر چاپ: نعمت الله یزدانی

چاپ: زلال کوثر | قیمت: ۴۵۰۰۰ ریال | شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.

مراکز فروش:

قم، چهارراه شهدا، خیابان حجّتیّه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله). تلفکس:

۰۲۵۱۷۷۳۰۵۱۷

قم، بلوار محمد امین، سه راه سالاریه، فروشگاه مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله). تلفن:

۰۲۵۱۲۱۳۳۱۰۶ فکس: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۴۶

[www.miup.ir](http://www.miup.ir), [www.eshop.miup.ir](http://www.eshop.miup.ir)

E-mail: [admin@miup.ir](mailto:admin@miup.ir), [root@miup.ir](mailto:root@miup.ir)

ص: ۱

اشاره



تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)

دکتر مهدی بنایی

ص: ۳





کتاب آموزشی باید دارای متنی پویا و متناسب با دگرگونی‌هایی باشد که در ساختار دانش و رشته‌های علمی پدید می‌آید. تحولات اجتماعی، نیازهای نوظهور فراگیران و مقتضیات جدید دانش، اطلاعات، مهارت‌ها، گرایش‌ها و ارزش‌های نوینی را فرا می‌خواند که پاسخ‌گویی به آنها، ایجاد رشته‌های تحصیلی جدید و تربیت نیروهای متخصص را ضروری می‌نماید. گسترش فرهنگ‌های سلطه‌گر جهانی و جهانی شدن فرهنگ، در سایه رسانه‌های فرهنگی و ارتباطی، مشکلات و نیازهای نوظهوری را پیش رو گذارده است که رویارویی منطقی با آنها، در پرتو آراستن افراد به اندیشه‌های بارور، ارزش‌های متعالی و رفتارهای منطقی‌ای امکان‌پذیر است. این مهم در قالب موقعیت‌های رسمی آموزشگاهی و با ایجاد رشته‌ها و متون جدید، گسترش دامنه آموزش‌ها و مهارت‌ها و تربیت سازمان‌یافته صورت می‌گیرد.

بالندگی مراکز آموزشی در گرو نظام آموزشی استوار، قاعده‌مند و تجربه‌پذیر است که در آن برنامه‌های آموزشی، متن‌های درسی و استادان، ارکان اصلی به شمار می‌آیند؛ همچنین استواری برنامه آموزشی به هماهنگی آن با نیاز زمان، استعداد علم‌آموزان و امکانات موجود، وابسته است؛ چنان‌که اتقان متن‌های درسی به ارائه تازه‌ترین دست‌آوردهای علم در قالب شیوه‌ها و فن‌آوری‌های آموزشی نوظهور است.

بازنگری متن ها و شیوه های آموزشی و به روز کردن آنها به حفظ نشاط علمی مراکز آموزشی کمک می رساند.

حوزه های علوم دینی به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی، سالیانی است که در اندیشه اصلاح ساختار آموزشی و بازنگری متون درسی اند. جامعه المصطفی (صلی الله علیه و آله) العالمیه به عنوان بخشی از این مجموعه که رسالت تعلیم و تربیت طلاب غیر ایرانی را بر عهده دارد، تألیف متون متناسب را سرلوحه تلاش های خود قرار داده و تدوین و نشر متون درسی در موضوعات گوناگون علوم دینی، حاصل این تلاش است.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله) ضمن تقدیر و تشکر از فرزانه گانی که در به ثمر رسیدن این اثر، بذل عنایت کرده اند نشر این اثر را به عموم اهل فرهنگ و اندیشه تقدیم می کند.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله)

پاییز ۱۳۹۰

ص: ۶

## فهرست

پیشگفتار ۱۳

مقدمه ۱۷

جایگاه و اهمیت تاریخ فلسفه ۱۷

ورود به عالم فلسفه ۲۴

آغاز فلسفه ۲۶

خلاصه ۳۰

۱. دوره پیش سقراطی ۳۱

فیلسوفان ایونایی ۳۱

۱. تالس ۳۲

۲. آناکسیماندروس ۳۴

زمان در نگاه آناکسیماندروس ۳۷

۳. آناکسیمنس ۳۹

گسنوفانس ۴۰

فلسفه الهی گسنوفانس ۴۲

نگاهی به فلسفه طبیعی گسنوفانس ۴۵

فیثاغورس ۴۶

نگاهی به اندیشه های فیثاغورس ۴۸

نظریه تناسخ ۵۳

هراکلیتوس ۵۵

اندیشه های هراکلیتوس ۵۸

۱. حرکت و سیلان ۵۸

۲. ارتباط کثرت با وحدت ۵۹

ص:۷

۳. لوگوس ۶۱

۴. زمان ۶۴

سخنانی از هراکلیتوس ۶۵

پارمنیدس ۶۵

امپدوکلس ۶۹

اتمیان ۷۲

اجزای تقسیم ناپذیر ۷۴

نظریه «خلاء» ۷۴

گفته‌هایی از دموکریتوس ۷۷

خلاصه ۷۹

پرسش ۸۰

۲. دوره سقراطی سوفسطاییان؛ سقراط ۸۱

سوفسطاییان ۸۱

مهم‌ترین عواملی که به ظهور «سوفسطاییان» انجامید ۸۱

۱. اختلاف در جهان‌شناسی‌های فیلسوفان گذشته ۸۱

۲. بی‌اعتبار شدن ادراک حسی در اندیشه هراکلیتوس و پارمنیدس ۸۲

۳. گسترده شدن آشنایی یونانیان با سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها ۸۲

۴. بن‌بست معرفتی در حوزه الهیات ۸۵

پروتاگوراس ۸۵

گرگیاس ۸۷

سقراط ۸۹

نگاهی کوتاه به زندگی سقراط ۸۹

سقراط و تفکر ۹۰

سقراط و اخلاق ۹۲

روش سقراطی ۹۶

۱. پرسش ۹۶

۲. طنز ۹۷

۳. برابری ۹۹

۴. حضور ۱۰۰

خلاصه ۱۰۱

پرسش ۱۰۲

۳. افلاطون ۱۰۳

مقدمه ۱۰۳

ص: ۸

نگاهی به زندگی افلاطون ۱۰۵

نگاهی به آثار افلاطون ۱۰۷

نگاهی به اندیشه های افلاطون ۱۱۱

هستی شناسی ۱۱۱

نگاهی به زمینه های شکل گیری هستی شناسی افلاطون ۱۱۱

نظریه «مُثل» ۱۱۳

عمده ترین مشکلات نظریه «مُثل» ۱۱۵

معرفت شناسی ۱۲۲

مراحل معرفت ۱۲۷

فلسفه و فیلسوف در نظر افلاطون ۱۳۱

تمثیل «غار» ۱۳۶

نگاهی به اخلاق در اندیشه افلاطون ۱۴۱

خلاصه ۱۵۰

پرسش ۱۵۲

۴. ارسطو مکاتب فلسفی بعد از ارسطو / افلوپین ۱۵۳

مقدمه ۱۵۳

اهمیت ارسطو ۱۵۵

نگاهی به آثار ارسطو ۱۵۹

منطق ارسطویی ۱۶۱

متافیزیک ۱۶۳

۱. متافیزیک چیست؟ ۱۶۳

۲. مفهوم علیت در نظر ارسطو ۱۶۹

۳. حرکت و مبانی آن در فلسفه ارسطو ۱۷۳

تصویر کلی عالم در نگاه ارسطو ۱۷۸

اخلاق در نظر ارسطو ۱۸۰

فضیلت در مقابل رذیلت ۱۸۲

مکاتب فلسفی بعد از ارسطو ۱۸۴

۱. حوزه رواقی ۱۸۴

اصالت عقل ۱۸۵

منطق و معرفت در حوزه رواقی ۱۸۶

اخلاق رواقی ۱۸۷

نکاتی در باب اخلاق رواقی ۱۸۸

۲. حوزه اپیکوری ۱۸۹

ص: ۹



نگاهی به اندیشه های اپیکوروس ۱۹۰

طبیعیات ۱۹۱

افلوپین ۱۹۳

نظریه واحد ۱۹۴

خلاصه ۱۹۷

پرسش ۱۹۹

۵. فلسفه در قرون وسطی ۲۰۱

مقدمه ۲۰۱

نگاهی به زمینه های تفکر فلسفی در قرون وسطی ۲۰۴

۱. نگاهی به دین یهود و تمایز جهان شناسی آن با جهان شناسی یونانی ۲۰۴

۲. ورود عناصر تفکر یونانی به دین یهود ۲۰۵

۳. تأثیرپذیری مسیحیت از فرهنگ یهودی - یونانی ۲۰۷

آبای کلیسا ۲۰۹

آبای یونانی زبان کلیسا ۲۰۹

۱. پدران رسول ۲۰۹

۲. پدران مدافع ۲۱۰

دیونسیوس مجعول ۲۱۳

دیونسیوس و کلام سلبی ۲۱۴

آبای لاتینی زبان کلیسا ۲۱۷

اوگوستینوس قدیس ۲۱۹

زندگی او گوستینوس ۲۱۹

آثار او گوستینوس ۲۲۱

منابع معرفتی او گوستینوس ۲۲۱

محورهای اصلی فلسفه او گوستینوس ۲۲۳

نظریه شناخت ۲۲۴

اندیشه های او گوستینوس در باب خدا ۲۳۰

۱. اثبات وجود خدا ۲۳۰

۲. تثلیث ۲۳۱

۳. اوصاف الهی ۲۳۳

الف) تغییرناپذیری ۲۳۳

ب) آفرینندگی و خلاقیت ۲۳۴

ج) سرمدیت ۲۳۵

د) خیر مطلق ۲۳۶

ص: ۱۰

مسئله شرّ ۲۳۶

اریوگنا ۲۴۱

تقسیم طبیعت ۲۴۱

جایگاه ایمان و عقل ۲۴۴

آنسلم قدیس ۲۴۶

اندیشه های آنسلم ۲۴۸

براهین آنسلم برای اثبات وجود خدا ۲۴۹

۱. براهین پیشینی ۲۵۰

۲. برهان پیشین ۲۵۳

نقدی بر برهان آنسلم ۲۵۴

ملاحظات پایانی ۲۵۵

انسان در نظر آنسلم ۲۵۶

پتروس آبلاردوس ۲۵۷

بحث کلیات ۲۵۸

انتقال فلسفه از جهان اسلام به جهان مسیحیت ۲۶۳

آلبرتوس کبیر ۲۶۶

الهیات و فلسفه ۲۶۸

توماس آکویناس ۲۷۰

آثار ۲۷۲

اندیشه ها ۲۷۳

ایمان و معرفت عقلی ۲۷۳

«فلسفه و دین» در دیدگاه آکویناس ۲۷۵

شناخت و معرفت در نظر آکویناس ۲۷۶

فرایند معرفت ۲۷۶

انواع عقل ۲۷۸

۱. عقل فعال ۲۷۸

۲. عقل منفعل ۲۸۰

نظریه آکویناس در باب کلیات ۲۸۰

خدا و براهین اثبات او ۲۸۱

براهین اثبات وجود خدا ۲۸۴

۱. برهان نخست ۲۸۴

۲. برهان دوّم ۲۸۶

۳. برهان سوّم ۲۸۷

۴. برهان چهارم ۲۸۷

ص: ۱۱

۵. برهان پنجم ۲۸۸

ملاحظات ۲۸۹

خلاصه ۲۹۳

پرسش ۲۹۸

کتابنامه ۳۰۱

منابع فارسی ۳۰۱

منابع انگلیسی ۳۰۳

ص: ۱۲

۱. در عرصه فرهنگ و اندیشه امروز، کتاب‌های «تاریخ فلسفه» از رونق و جایگاه ویژه‌ای برخوردار هستند. این امر، خود حاکی از برانگیختگی امیدبخش تمایلات فکری نسل جدید و نشان دهنده نوعی اقبال عمومی به «فلسفه» و تاریخ پر فراز و نشیب آن است.

توجه به فلسفه، همواره در عمق بخشیدن به فرهنگ و بسط معنادار فضای تفکر جامعه نقش آفرین بوده است؛ به عبارتی می‌توان چنین گفت که حضور فلسفه در عرصه ذهن و زبان مردم، همواره از سطحی نگری و خام اندیشی جلوگیری کرده و مانع از آن شده است که سستی در گفتار و خفت در رأی، بنیان‌های فرهنگ یک جامعه را بنا کنند و آشفتگی و ابتدال، جای فکر و اندیشه را بگیرند.

در این میان، اساتید و دانشجویان فلسفه که تماس مستقیمی با اندیشه‌های فلسفی دارند، در بارور ساختن تفکر و تعمیق و تصحیح انگیزه‌های اندیشه آفرین افراد جامعه، نقش بسزایی برعهده دارند که ایفای درست آن، تأثیر انکارناپذیری در رواج حیات فرهنگی جامعه و استوار شدن تفکر در مقابل خام اندیشی و سبک سری خواهد داشت.

۲. کوشش اصلی کتاب حاضر، بازگشایی دریچه‌های تأمل به سوی تفکرات فلسفی اصلی‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه می‌باشد: فیلسوفانی که با نحوه اندیشیدن و نوع اندیشه‌های خود، ما را به درگیری با عمیق‌ترین - و غالباً بی‌پاسخ‌ترین - پرسش‌های زندگی فرا خوانده‌اند.

این کتاب که در اصل برای دانشجویان فلسفه جامعه المصطفی (صلی الله علیه و آله) العالمیه به رشته تحریر در آمده، تنها به عنوان درآمدهای برای ورود به عرصه اندیشه های فلسفی به شمار می رود و پرواضح است که حصول این مهم، بدون حمایت ها و هدایت های اساتید محترم و در غیاب تلاش های هم دلانه دانشجویان، چندان میسر نخواهد بود.

کتاب های «تاریخ فلسفه»، به شرط صحت مطالب و توفیق در بیان، تنها قادرند که زمینه های ورود به عالم فلسفه و درگیر شدن با اندیشه های فلسفی را فراهم آورند و برای خوانندگان حق جوی خود، دریچه امکانی را به سوی دست یافتن به نگاه و نگرش فلسفی بگشایند. آن چه در این مسیر بسیار تعیین کننده و سرنوشت ساز است، نوع انگیزه و چگونگی مواجهه کسانی است که این کتاب ها را مورد مطالعه و بررسی قرار می دهند.

به عبارتی، مهم آن است که خوانندگان کتب فلسفی با چه انگیزه و در اثر چه نیازهایی به مطالعه این کتب می پردازند. خوانندگانی که نیاز آنان در حد رفع کنجکاوی و اطلاع یافتن از نظر گذشتگان باشد، با مطالعه کتب فلسفی، فارغ دلانه و بدون هر نوع درگیری و پرسش صادقی، فراز و نشیب تاریخ تفکر را طی می کنند و البته در چنین وضعی، تفاوتی نخواهد کرد که این افراد با نظر و اندیشه فیلسوفی موافقت کنند یا به رد و انکار آن پردازند؛ چرا که قبول و رد فارغ دلانه، هرگز از معنا، جدیت و صداقتی برخوردار نیست و با تفکر نسبتی ندارد. اما کسانی که در اثر نیازهای عمیق و ژرفی، نه تنها مشتاق بلکه وادار به مطالعه این کتب می شوند، اساساً به دنبال یک سلوک فکری و طی کردن فراز و نشیب های دشوار آن می باشند و از همین رو، خود را نه تماشاگرانِ فارغ دلِ تاریخ اندیشه، بلکه بازیگرانِ حاضر در متن و مسافران و سالکانِ این طریق می یابند.

عزیمتگاه جویندگان حقیقی فلسفه، همواره تنگناهایی است که در زندگی های معمولی احساس نمی شوند و در مسیر عادی تلاش و کوششِ روزمره آدم ها رخ نمی دهند. اصولاً در زندگی روزمره و حیات معمولی مردمان، هیچ پرسشی با وزن حقیقی خودش احساس نمی شود و حتی رواج پاسخ های سطحی

و تکراری که غالباً حاصل تقلید و بی اندیشگی است، به پرسش‌ها مجال بروز نمی‌بخشند. یک فلسفه جوی حقیقی، می‌بایست رهایی از روزمرگی را تجربه کرده و خود را در تنگنای هیبت پرسش‌ها یافته باشد و گرنه بدون درک ثقل و سنگینی پرسش‌ها و در سایه اطمینان به پاسخ‌های تکراری که هم‌چون سنگ‌واره‌هایی در عرصه فرهنگِ مردمان، سخت و عصیان‌ناپذیر شده‌اند، هیچ انگیزه و تمایل جدی در جهت جست‌وجوی اندیشه‌های فلسفی و مطالعه و بررسی «تاریخ فلسفه» وجود نخواهد داشت. از این رو، کتاب‌های تاریخ فلسفه و بالاتر از آن، آثاری که از فیلسوفان بزرگ برجا مانده، تنها در صورتی چهره جدی و ثقل اهمیت خود را برای خواننده آشکار می‌سازند و زمینه ورود او را به عالم فلسفه فراهم می‌آورند که خواننده آن در اثر مواجهه با تنگناهای پرسش‌انگیز زندگی، به احتشام و هیبت پرسش‌ها، پی برده و از قناعت به پاسخ‌های روزمره رهایی یافته باشد.

۳. از آن‌جا که اثر حاضر به رغم تلاش، زمان و دقتی که صرف تألیف آن شده، خالی از نقص و نارسایی نیست، امید است با استفاده از نظرات و تذکراتِ راهگشای اساتید محترم، دانشجویان عزیز و نیز کلیه خوانندگان گرامی و دوستداران فلسفه توفیق اصلاح و ترمیم کاستی‌های آن فراهم آید.

حقیقت آن است که طرح اندیشه‌های بزرگ فلسفی و سخن گفتن از فیلسوفان بزرگ در چنین حجم اندکی، جز به منظور آغازی جسورانه صورت نگرفته است: آغازِ پرداختن به اندیشه‌های بلند و مشارکت در حقیقت آنها. از این رو باید کتاب حاضر را نه به عنوان یک اثر مستقل، بلکه تنها به صورت درآمدی برای ورود به اندیشه‌های فلسفی تلقی نمود.

۴. در مورد ارجاعات و پاورقی‌های کتاب توجه به چند نکته، مهم می‌نماید:

الف) ارجاعات مربوط به افلاطون و ارسطو، نه براساس شماره صفحه، بلکه بر طبق شماره و تقسیم‌بندی‌هایی است که معهود و مقبول اهل فلسفه می‌باشد و بازیابی آنها در کتب این دو فیلسوف، به هر زبانی که باشد بر همین اساس صورت می‌پذیرد.



ب) برای استفاده بیشتر خوانندگان انگلیسی زبان، عبارت انگلیسی بعضی از جملات مهم و کلیدی فیلسوفان در پاورقی ذکر شده است؛

ج) در پاورقی های مربوط به دوره قرون وسطی، در مواردی به تناسب های زمانی و مکانی، نام فیلسوفان، کتب و بعضی اصطلاحات به زبان فرانسوی و لاتینی آورده شده است.

۵. اکنون که این کتاب در آستانه انتشار قرار گرفته و مراحل بازخوانی و اصلاح آن به پایان رسیده است، ضرورت حذف، اضافه و تغییرات فراوانی در آن به نظر می آید که حاصل آنها خود کتاب دیگری خواهد بود و در این فرصت کوتاه، مجال پرداختن به آنها نیست؛ هر چند که نویسندگان این اطمینان را نیز ندارند که انجام این تغییرات و بازنویسی دوباره، خود آخرین اصلاحات لازم به حساب آید و بتواند کتاب را از هر نوع بازخوانی و بازنویسی مجددی بی نیاز سازد.

در عین حال امید است که نویسندگان توفیق آن را داشته باشد که در آینده از کاستی های خود بکاهد و سستی های قلم و نوشته خویش را درمان سازد و سخن را در خور شأن و تأمل مخاطبان محترم بیان کند.

در پایان، بر خود لازم می دانم که از همکاری های بی دریغ و صمیمانه جناب حجه الاسلام والمسلمین رضائزاد، مدیر محترم دفتر برنامه ریزی و فن آوری آموزشی و هم چنین از تمامی همکاران این مجموعه اعم از آقایان مجتبی مهدوی سعیدی ویراستار محترم، آقای رضائی تاپیست و صفحه آرای محترم، یداله رضائزاد و جناب حجه الاسلام والمسلمین سید میر صالح حسینی، تشکر و قدردانی نموده، از کاستی های خود عذر بخواهم.

ما بنا من نعمه فمن الله علیه توکلت و الیه انیب

مهدی بنایی، بهار ۸۷

ص: ۱۶

## جایگاه و اهمیت تاریخ فلسفه

۱. امروزه دانشجویان فیزیک، تاریخ علم فیزیک را نمی خوانند. در رشته های ریاضی، شیمی، مکانیک، برق و... نیز وضع به همین صورت است. اصطلاح «تاریخ فیزیک» یا «تاریخ ریاضیات» چندان رایج و مشهور نیست و کمتر مورد توجه قرار می گیرد، چرا که تاریخ علم چندان مورد توجه واقع نمی شود و معمولاً گذشته علم را به صورت بخش منسوخ شده و از دایره اعتبار و توجه خارج شده آن تلقی می کنند؛ اما این که چرا چنین است، پاسخ چندان آسانی ندارد و خصوصاً با توجه به دیدگاه های متفاوتی که در باب تکامل یا مراحل انقطاعی علم مطرح است نمی توان پاسخی واحد و مورد توافق همگان را برای آن انتظار داشت. آن چه اکنون برای ما مهم است آن است که پرسیم و به جد تأمل کنیم که چرا به رغم «تاریخ علوم»، «تاریخ فلسفه» اهمیت فراوان دارد و طالب فلسفه باید به آن پردازد؟ آیا پرداختن به «تاریخ فلسفه» به معنای بررسی تفکراتی است که در گذشته مطرح شده و اکنون به صورت بناهای کهنسال تاریخی باقی مانده اند و صرفاً ما را با مرحله و برهه ای از تاریخ تفکر انسانی آشنا می کنند؟ اگر چنین است، پرداختن به تاریخ فلسفه چه اهمیتی دارد؟ البته این درست است که خواندن تاریخ و خصوصاً تاریخ اندیشه های متنوع نوع انسانی، مفید

و سودمند است؛ ولی شاید گفته شود و عده ای چنین تصوّر کنند که این فایده، همواره در حد نوعی باستان شناسی اشیاء و وسایل قدیمی و تاریخی است که وقتشان سرآمده، و امروزه دیگر بخشی از گذشته محسوب می شوند و مهم ترین کاربردشان آشنا ساختن اذهان انسان های امروز با حوادث و فرهنگ های مربوط به گذشته است. بر این اساس، پرداختن به «تاریخ فلسفه» نیز اگر برخلاف اعتقاد بعضی مضرّ به حال ما نباشد و وقت تلف کردن و سعی بیهوده تلقی نگردد، صرفاً همانند بررسی و تحقیق درباره تاریخ سایر رشته های علمی است که در نهایت باید آن را جزئی از گذشته به حساب آورد و از آن گذشت.

چنین دیدگاهی درباره فلسفه و تاریخ آن، هرچند که ناصواب و ناسنجیده است، در اذهان و افواه رایج است و کم اند کسانی که به جایگاه متفاوت فلسفه، تفتّن و آگاهی یافته، چنین ساده در باب آن سخن نگویند. فلسفه را هرگز نباید با فیزیک، شیمی و ریاضی و یا هر یک از علوم دیگر مقایسه کرد؛ چرا که این علوم را به راحتی یا به دشواری می توان آموخت و به دیگران یاد داد؛ ولی فلسفه چیزی نیست که آموختنی باشد و کسانی که آن را آموختنی می دانند، خواندن و حفظ اندیشه های فیلسوفان گذشته یا امروز را با خود «فلسفه» اشتباه گرفته اند.

«فیلسوف»، درد حقیقت دارد و در مسیر کشف حقیقت، دشواری های فراوانی را باید تحمل کند. این درد یا حیرت که جست و جو و تحمل را نیز در پی خواهد داشت، با آموختن در کسی ایجاد نمی شود؛ البته مطالعه فلسفه و تاریخ اندیشه های فلسفی می تواند زمینه ساز خوبی برای نیل به این حس دردمندانه باشد، ولی در عین حال حقیقت و نفس این درد که اساس حرکت و تفکر فلسفی را بنا می نهد هرگز آموختنی نیست.

دانشجو یا هر شخص علاقه مند به فلسفه، وقتی به سراغ تاریخ فلسفه می رود، هرگز نباید و نمی تواند به آموختن گفته های فیلسوفان قناعت ورزد و قصد کند

که از گفته و اندیشه پیشینیان عبور کرده، به مثابه اموری به آنها نگاه کند که دیگر تاریخ مصرفشان به سر رسیده است و امروزه نسبتی با حیات و اندیشه ما ندارند؛ اگرچه در زیست‌شناسی و فیزیک، چنین امری ممکن است، چنان که امروزه دانشجویان فیزیک از اندیشه‌های نیوتن کمتر می‌خوانند و در صورت خواندن، در بسیاری موارد از گفته و دیدگاه‌های او عبور می‌کنند. امروزه اگر طبیعیات‌گذشتگان یا «هیئت» بطلمیوسی را می‌خوانند صرفاً برای اطلاع از وضع جهان‌شناسی‌گذشتگان و نوع درک آنها از عالم است؛ اما در فلسفه چنین نیست و بررسی و تأمل در گفته‌های سقراط، افلاطون و ارسطو، هرگز بدین منظور صورت نمی‌گیرد که ما از طرز تفکر پیشینیان اطلاع یافته، با نوع نگرش آنها آشنا شویم و مثلاً بدانیم که گذشتگان در باب حیات، معنا، جهان‌واقعیت و هستی چگونه فکر کرده و چه نظری داشته‌اند و سپس آن اندیشه‌ها را فارغ دلانه رها کنیم و از کنارشان بگذریم. این تلقی نادرست که متأسفانه رایج است، محصول بیگانگی ما از فلسفه است.

افلاطون در نامه هفتم خود، فلسفه را امری و رای اصطلاحات و الفاظ دانسته و نشان داده است که دستیابی به آن از راه آموختن ناممکن است:

آن مطالب، مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود؛ بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرّقه‌ای پدیدار می‌شود در درون آدمی روشن می‌گردد و آن گاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد... من بر آنم که نه انتشار این اسرار و نه نوشتن چیزی درباره آنها به شیوه‌هایی که برای همه کس قابل فهم باشد، مایه نیک بختی هیچ کس نمی‌تواند بود؛ به استثنای عده‌قلیلی از مردان برگزیده که همه آنها را با اشاره‌ای می‌توانند دریابند؛ درحالی که بقیه مردمان، با خواندن آنها یا به طور کلی فلسفه را به دید حقارت خواهند نگریست یا اگر به درک پاره‌ای از آنها توفیق یابند؛ چنان مغرور خواهند شد که گویی علوم اولین و آخرین را در سینه دارند. (۱)

ص: ۱۹

سقراط، خودبه خوبی نشان داده که مشارکت در فلسفه نه حفظ مفاهیم و اصطلاحات خاص، بلکه وجدان و یافتن دردی است که حتی به نوعی، نسبتی با مرگ دارد و همین درد است که زمینه معرفت و آگاهی ما را از زندگی و جهان فراهم می آورد و از همین روست که فلسفه، مشق و تمرین مردن است:

کسانی که از راه درست به فلسفه می پردازند، در همه عمر، بی آن که دیگران بدانند، آرزویی جز مرگ ندارند. مردمان عادی نه آگاهند از این که فیلسوف راستین چرا در آرزوی مرگ است و نه می دانند که چرا مرگ شایسته فیلسوف است و کدام مرگ...؟<sup>۱</sup> فرق فیلسوف با مردمان دیگر این است که می کوشد تا روح خود را از گرفتاری تن رها سازد...<sup>۲</sup> روح آدمی، هنگامی می تواند به نیکوترین وجه بیانیدشد و تعقل کند که... از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آن جا که میسر است، دور از تن به جست و جوی حقیقت پردازد... و آیا این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی روح از تن است... و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟<sup>(۱)</sup>

بنابراین، اگر فلسفه همانند آتشی است که از جرّقه ای فروزان می شود و اگر فیلسوف می کوشد تا از محدودیت های تن رهایی یابد تا به معرفت راستین برسد، پرداختن به تاریخ فلسفه نیز، هنگامی معنا خواهد داشت که در جهت رسیدن به این آتش و نایل شدن به آن کوشش صورت پذیرد. آن چه در مطالعه تاریخ فلسفه اصل و اساس توجه است، مشارکت و سهیم شدن در تفکری است که ارواح بزرگ ترین اندیشمندان تاریخ را به حیرت افکنده و به جست و جو و تکاپو واداشته است. از این رو، اگر با تأمل مانع بدفهمی و سوء برداشت شویم، می توانیم بگوییم که مطالعه «تاریخ فلسفه» تقریباً همانند رجوع به اشعار شاعران و عارفان بزرگ گذشته است. ما وقتی اشعار سنایی، نظامی، عطار و مولوی را می خوانیم یا وقتی به سراغ حافظ یا سایر بزرگان شعر و ادب جهان، همانند هومر، شکسپیر، گوته و... می رویم، سعی و خواستمان بیش از هر چیز در جهت مشارکت در تجارب آن بزرگان و دریافت دردها، پرسش ها و نوع رویکرد و نگرش آنان به جهان و انسان است. بر همین

ص: ۲۰

اساس، هنگامی که در تاریخ فلسفه، به سقراط می پردازیم، خواستار مشارکت در بیداری، درگیری و نوع دردهای او هستیم تا از این طریق از خواب سنگین و پریشان‌دانی دروغین و آگاهی موهوم برهیم و بتوانیم در نوع مواجهه او با زندگی سهیم شویم و شعار بلند او که «زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد» را عملاً تجربه کنیم. بنابراین پرداختن به «تاریخ فلسفه» در معنای حقیقی خود، کوشش در جهت کشف دردهای فلسفی و تجربه مشارکت در حیات و نگاه فیلسوفانه است.

۲. جست و جو در «تاریخ فلسفه» به جوینده حقیقت، این امکان را می دهد که تا حدودی از شرایط زمانی و سلطه فرهنگی قلمرو زندگی کنونی خود فراغت یابد و با کم شدن فشارهای محدود کننده آن، در باب هستی و امور مربوط به آن پرسش کند و جویای کشف حقایق شود که در گذشته، بر اثر جبر و چیرگی فرهنگ و سنت حاکم، قادر به پرسش از آنها نبود، یا لاقابل‌جدیتی در جست و جوی آنها نداشت. به عبارتی ساده تر، درست به همان صورت که سیر و سفر مکانی و تجربه قلمروهای مختلف زندگی مردمان و فرهنگ‌ها/گوناگون، می تواند از فشار باورهای محیطی و فرهنگی کاسته و امکان بازخوانی و احیاناً درک عمیق تر آنها را فراهم آورد، این سلوک زمانی و سفر تاریخی که با کاوش و تأمل در تاریخ فلسفه حاصل می آید نیز، می تواند منجر به گشایش زمینه‌هایی شود که در آنها امکان ظهور و بروز جدی پرسش‌های فلسفی فراهم تر است.

باورها و اعتقادات تأمل نشده روزمره که سیطره و جبر «جهل مرکب» یا «نادانی مغفول» را قوت می بخشند، مانع جدی تفکر و اندیشه به شمار می روند. جست و جو در تاریخ فلسفه و تلاش در جهت هم پرسش شدن با فیلسوفان، این امکان را به ما می بخشد که در داشته و دانسته‌های خود تأمل کنیم و از سیطره باورهای تلقین شده از جانب محیط و فرهنگ رایج بکاهیم. به عبارتی، سیر در تاریخ فلسفه، مجالی را فراهم می آورد که بر طبق آن می توان تا حدودی از جهل مرکب (جهل به نادانی و ناداری خود) رها شد و به لزوم تأمل دوباره درباب مسائل اصلی زندگی پی برد.

۳. در مسیر تأمل در «تاریخ فلسفه»، با پرسش‌ها و مسائلی مواجه می‌شویم که معمولاً پایان‌ناپذیر و پاسخ‌گریزند. ما با مطالعه تاریخ فلسفه درمی‌یابیم که تلاش فیلسوفان بزرگ با همه فراز و نشیب‌های خود، به پاسخ‌های نهایی نینجامیده و آن پرسش‌ها را کاملاً از صحنه به در نبرده است. بر این اساس، آیا پرداختن به تاریخ فلسفه، مطالعه ناکامی‌ها و شکست خوردگی‌های فیلسوفان گذشته در حل و فصل پرسش‌ها و مسائل فلسفی نیست و اگر چنین است، برای ما از این مطالعه و جست‌وجو چه نتیجه معقولی حاصل خواهد شد؟ از این رو آیا نباید پذیرفت که تأمل در تاریخ فلسفه تلاش بیهوده‌ای است که هرگز راه به جایی نمی‌برد؟

حقیقت آن است که اساساً همین تنگنا، یعنی پاسخ‌نیافتگی پرسش‌های فلسفی در یک زمان و مکان مشخص، خاستگاه اصلی توجه به تاریخ فلسفه و اهمیت یافتن آن است. به عبارتی، رجوع معنادار به تاریخ فلسفه و تأمل حقیقی در فراز و نشیب‌های آن، حاصل قبول این پیش‌فرض است که پاسخ حقیقی، تنها در تاریخ و در بستر زمان طرح می‌شود و حقیقت از طریق ظهور و بروز در مراحل و مقاطع تاریخ اندیشه آشکار می‌شود. آن چه در جست‌وجوی تاریخ فلسفه اهمیت دارد، در مرحله نخست، جدیت یافتن آن مسائل و پرسش‌ها و در مرحله دوم، تقرب به پاسخ و حقیقت از طریق درک ظهور تاریخی آن است. ما با رجوع به تاریخ فلسفه از قبل پذیرفته‌ایم که حقیقت را در ظهورات تاریخی و در سیر زمانمند اندیشه جست‌وجو نموده، هیچ کلام و پاسخی را نهایی تلقی نکنیم و در هیچ زمان و مکان مشخصی رسالت اندیشه و وظیفه تفکر را خاتمه یافته ندانیم. (۱)

نسبت ما با «تاریخ فلسفه» تابع مستقیم نوع نگاه ما به ارتباط فلسفه با «زمان» است. نباید تصور نمود که تحت هر شرایطی و با هر دیدگاهی در باب نسبت

ص: ۲۲

---

۱- (۱). ذکر این نکته در این جا لازم است که وقتی فلسفه و تفکر، جای خود را به متافیزیک می‌دهد و درد و حیرت به شک و در نهایت به یقین تبدیل می‌شود، متافیزیک به پایان خود رسیده و دیگر نمی‌تواند آینده‌ای داشته باشد.

فلسفه با «زمان» می‌توان به اهمیت و معناداری «تاریخ فلسفه» پای بند بود و تأمل و جست‌وجوی در آن را جدی گرفت. از این رو لااقل به اختصار باید در این نسبت تأمل کنیم و ربط آن را با «تاریخ فلسفه» دریابیم.

در مورد نسبت فلسفه با زمان، دو دیدگاه اساسی را می‌توان مطرح کرد:

۱. بی‌ارتباطی و عدم نسبت فلسفه با زمان و به عبارتی، فرا زمان بودن اندیشه‌های فلسفی؛

۲. ارتباط و پیوستگی فلسفه با زمان و به عبارتی، زمانمند بودن فلسفه.

بر طبق دیدگاه نخست، فلسفه از زمان فارغ است و به همین دلیل فرازونشیب زمان تأثیری بر قبض و بسط اندیشه‌های فلسفی نخواهد گذاشت. بر این اساس می‌توان به وجود یک فلسفه درست و نادرستی همه فلسفه‌های دیگر قائل شد و آن را برای همه عصرها و نسل‌ها کافی دانست و تحت هر شرایط زمانی بدان پایبند بود و از آن تبعیت کرد. آشکار است که چنین دیدگاهی هرگز نمی‌تواند به تاریخ فلسفه واقعی نهاده، برای آن ارزش و اهمیتی قائل شود.

و اما دیدگاه دوم، خود می‌تواند به دو شکل متفاوت مطرح شود:

الف) نسبت و ارتباط فلسفه با زمان به معنای تبعیت محض اندیشه‌های فلسفی از شرایط و مقتضیات زمانی است؛ بر این اساس هر فلسفه‌ای به زمانی تعلق خواهد داشت که با سپری شدن و گذشت آن زمان، ساقط و بی‌اعتبار می‌شود و شایستگی‌های خود را از دست می‌دهد. بر طبق این دیدگاه نیز «تاریخ فلسفه» از جایگاه معناداری برخوردار نیست و پرداختن به آن در حکم جست‌وجو کردن اندیشه‌های منسوخ و مرده‌ای است که سال‌ها در قبرستان تاریخ دفن شده و ربط و نسبتشان را با جهان کنونی و زمان حال ما از دست داده‌اند. بر این اساس «تاریخ فلسفه» چیزی شبیه نبش قبر گذشتگان و کالبد شکافی مردگان است، مردگانی به نام‌های سقراط، افلاطون، ارسطو، افلوپین، اوگوستینوس و... که تنها در شرایط تاریخی و مقطع زمانی خاصی معنادار و مهم بودند.



در این تلقی، فلسفه نه با «زمان» بلکه با «گذشته» و «گذشت زمان» پیوند دارد و چنان تابع شرایط و احوال زمانی است که نمی توان برای آن اعتباری قائل بود و احیاناً در تغییر این شرایط و احوال برای آن نقش و تأثیری در نظر گرفت. اگر فلسفه های یونان و روم تابع محض شرایط زمانه خود بوده اند، تنها به یونان و روم تعلق داشته، در زندگی امروز و جهان کنونی ما هیچ نقش و جایگاهی ندارند. اساساً اگر فلسفه تابع شرایط زمانی باشد، از خود آن شرایط ارزش کمتری دارد و طفیل آنها به شمار می رود و پر واضح است که با سپری شدن آن شرایط نمی توان حداقل اعتبار و اهمیتی برای آن قائل شد.

ب) در این دیدگاه، ارتباط فلسفه با زمان دیگر به معنای تبعیت فلسفه از زمان نیست بلکه به معنای ظهور و استمرار زمان در فلسفه است. حضور فیلسوفان گذشته در دوره معاصر و حتی محوریت اندیشه های آنان در بسیاری از مباحث کنونی جهان و این که می توان از فیلسوفان یونانی درک و دریافت معاصرری داشت و نمی توان به آسانی با آنها مخالفت کرد و تفکراتشان را نادیده گرفت، همه حاکی از این نسبت ژرف میان فلسفه و زمانند.

تنها در این دیدگاه و بر طبق این تلقی از نسبت فلسفه و زمان است که «تاریخ فلسفه» اهمیت اساسی خود را آشکار می کند و زمینه ای را برای تأمل در آن چه که تفکر را ماندگار کرده و اعتبار بخشیده است فراهم می آورد.

### ورود به عالم فلسفه

وقتی ثئی تئوس (۱) برای سقراط سوگند خورد که در امری حیران شده است و هرچه بیشتر درباره آن می اندیشد، صرفاً بر حیرتش اضافه می شود، سقراط پاسخ داد: حیرت، خاص جویندگان دانش است و فلسفه با همین حیرت آغاز می گردد.

این «حیرت» در صورتی سرآغاز فلسفه خواهد بود که ما را طالب سوفیا، (۲) یعنی «معرفت» کند؛ اما این طلب معرفت در یک نجّار، جراح، تاجر و مربّی اسب هم

ص: ۲۴

---

۱- (۱) . theaitetos

۲- (۲) . sophia

وجود دارد، از این رو آیا چنین افرادی نیز فیلسوف به شمار رفته، اصطلاح فیلسوفیا (۱) (طالب و عاشق معرفت) بر آنها هم صدق می‌کند؟ به نظر می‌آید که چنین نیست. «مصریان» هزار سال پیش از «یونانیان» فنون و علوم فراوانی را در بهبود بخشیدن به زندگی انسانی به کار گرفته و بسط و رونق داده‌اند؛ ولی مشعل فلسفه در مصر فروزان نشد؛ زیرا مصریان فاقد شرط اساسی تحقق فلسفه، یعنی «عشق و طلب معرفت به خاطر خود معرفت» بودند؛ عشقی که در یونانیان قرن ششم قبل از میلاد سرشار بوده و در اصطلاح فیلسوفیای یونانی مورد نظر قرار گرفته است. (۲)

ارسطو در کتاب اول متافیزیک خود، «آلفای بزرگ»، این معنا را به خوبی بیان کرده و نشان داده است که همواره، در گذشته و حال این «حیرت» بوده که فلسفه را آغاز نموده است و هر انسانی که با چنین حیرتی مواجه شود، در مرحله بعد، برای گریز از این نادانی و به خاطر خود معرفت به اندیشه فلسفی می‌پردازد و نه برای رسیدن به یک هدف سودمند دیگری غیر از محض معرفت. (۳)

بنابراین، انگیزه‌های سودگرایانه، مانع عمده‌ای بر سر راه فلسفه و علم محض (دانایی به خاطر دانایی) به شمار می‌آید. خاستگاه فلسفه، نیازها و ضرورت‌های رفاهی زندگی انسان نیست؛ به این معنا که فلسفه در خدمت بر آوردن این گونه نیازها قرار نمی‌گیرد، از این رو، فلسفه «دانش آزاد» است و جز با روحی آزاد نمی‌توان اهل و مشتاق آن شد. به همین دلیل، ارسطو چنین معرفتی را معرفت آزاد و برتر می‌شمارد:

همان گونه که می‌گوییم آن انسانی آزاد است که به خاطر خودش و نه به خاطر دیگری زندگی می‌کند؛ به همان گونه نیز این دانش را یگانه دانش آزاد می‌نامیم؛ زیرا تنها این دانش است که به خاطر خودش وجود دارد. (۴)

از این رو فلسفه، مقدمه و زمینه نفع و سود بالاتری قرار نمی‌گیرد و شأن آلی و ابزاری ندارد بلکه خود غایت و مطلوب لئفسه است.

ص: ۲۵

---

۱- (۱) . Philosophia

۲- (۲) . دلبلیو. کی. سی. گاتری، تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶، ص ۷۷.

۳- (۳) . ارسطو، متافیزیک، ۹۸۲ ب، ۱۲.

۴- (۴) . همان.

آیا فلسفه از قرن ششم قبل از میلاد در «یونان» آغاز شده و پیش از آن در جهان اندیشه های انسانی حضور و ظهوری نداشته است؟ به عبارتی، آیا قبل از این تاریخ عرصه تفکر انسانی فاقد معرفت فلسفی بوده و صرفاً تحت سلطه جهان بینی های میتولوژیک و اسطوره ای قرار داشته است؟

اگر چنین است، پس اقوام و تمدن های غیر یونانی می بایست تقریباً هیچ گونه مشارکت و سهمی در پیدایش خرد فلسفی نداشته، به همین دلیل، حتی متهم به خام اندیشی، ضعف و ابتدایی بودن تفکر شوند و اگر چنین نیست، پس چرا همواره تاریخ تفکرات فلسفی را از «یونان» شروع کرده، تقریباً هیچ سخنی از دوران های گذشته و تمدن های ما قبل نمی گویند؟

اختلاف نظری که در این خصوص وجود دارد از خود یونان آغاز شده و تاکنون نیز ادامه داشته است. ارسطو معتقد بود که اساساً فلسفه به دست تالس اهل «میلتوس» در سده ششم پیش از میلاد پی ریزی و آغاز شده است؛ در حالی که در مقابل او دیورژنس لایریتوس (۱) - مورخ یونانی فلسفه - زادگاه دانش فلسفی را در خاور زمین و در میان ایرانیان و مصریان می داند. (۲)

ادوارد زلر که بزرگ ترین نویسنده «تاریخ فلسفه یونان» محسوب می شود، با جدیت تمام معتقد بود که فلسفه را تماماً می بایست یک پدیده یونانی دانست به نحوی که هیچ گونه عنصر شرقی (اعم از مصر، ایران، هند، چین و...) در پیدایش آن تأثیری نداشته است. با وجود این، پژوهشگرانی هستند که براساس جست و جویهای باستان شناسی و کاوش های انجام شده در وضع تمدن های قدیمی، بر این باورند که جهان بینی فلسفی، قبل از یونان نیز، سابقه داشته و منحصر به سرزمین و مردمان یونان نبوده است. (۳)

ص: ۲۶

---

۱- (۱) . Diogen Laerce

۲- (۲) . امیل برهیه، تاریخ فلسفه (جلد اول) ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲، ۱۳۷۴، ص ۳.

۳- (۳) . شرف الدین خراسانی (شرف)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، چ ۲، ۱۳۵۷، ص ۶۹ - ۷۰.

بدون پرداختن تفصیلی به این گونه اختلافات، آن چه در این خصوص قابل طرح می باشد این است که داوری منصفانه در این خصوص، هر چه که باشد، می بایست با توجه به نکات اساسی زیر صورت پذیرد:

۱. پرسش ها و مسائل بنیادین زندگی، پرسش های اصلی ذهن آدمی هستند که همواره در مقاطع مختلف حیات و تاریخ انسان ظهور و بروز داشته و به صورت آمال معرفتی او تبلور یافته اند. این امر خود حاکی از چرایی تداوم فلسفه به رغم همه مخالفت ها و موانع بوده و نشان دهنده آن است که اهتمام آدمی به این گونه مسائل هرگز موقتی و عارضی نبوده است.

۲. ارتباط فرهنگ یونانی با سایر فرهنگ ها به هر نحوی که تصور گردد، نباید نافی اصالت و اهمیت تفکر یونانی شود. بی تردید از قرن ششم پیش از میلاد، ما در یونان با فرهنگ ممتازی مواجهیم که اندیشه های برآمده از آن تا به امروز نیز اهمیت و ارزش خود را حفظ کرده، حتی در موارد زیادی محوریت یافته اند.

۳. تفکر، هیچ گاه در خلاء و بدون زمینه های مناسب قبلی رخ نمی دهد. بین تفکر و شرایط زمانی، نوعی ارتباط دیالکتیکی و دو سویه وجود دارد. اگر سقراط زمینه ساز اندیشه های افلاطون و ارسطو است و اگر دکارت باعث پیدایش دو جریان عمده فکری راسیونالیسم (۱) و آمپریسم (۲) می شود و اینها به نوبه خود

ص: ۲۷

۱- (۱). واژه Rationalism از ریشه لاتینی ratio، معمولاً به «عقل گرایی»، «عقل مداری» «اصالت عقل» و... ترجمه می شود. این اصطلاح وقتی در مقابل آمپریسم (تجربه گرایی) به کار می رود به این معنا است که عقل منبع اصلی یا یگانه منشأ معرفت است و در این میان، حداکثر نقشی را که تجربه ایفا می کند، فرعی و مقدماتی است. بر طبق این دیدگاه قواعد فکر و اصولی که در عقل وجود دارند محصول تجربه و ناشی از حواس نیستند. دکارت، اسپینوزا، مالبرانش و لایب نیتس، به رغم اختلاف نظرهایی که با یکدیگر دارند، از مهم ترین عقل گرایان دوره جدید به شمار می روند.

۲- (۲). Empiricism به معنای «تجربه گرایی» یا «تجربه مداری» بر نظریه ای دلالت دارد که در مقابل «عقل گرایی»، شناخت و معرفت را کاملاً بر گرفته و ناشی از تجربه می داند. این دیدگاه بر نقش بنیادین تجربه حسی در پیدایش معرفت تأکید می کند و برای شناخت هایی که از ریشه های تجربه و حسی به وجود نیامده اند اعتباری قائل نمی شود. البته تجربه گراها به صورت یکسانی تجربه گرا نیستند و مثلاً جان لاک (۱۶۴۳ - ۱۷۰۴) که شالوده های رویکرد آمپریستی به شناخت را پی ریزی می کند، خود به عقل گرایان نزدیک است و دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) که علیت و جوهر را غیر تجربی و به همین دلیل بیرون از دایره شناخت می داند، از عقل گرایان دور و از لاک تجربه گراتر است. در این میان جرج بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) که بر اساس تجربه گرایی، جوهر و هستی مادی را مورد تردید قرار می دهد و به نوعی مابعدالطبیعه روح باورانه (spiritualistic) می رسد، جالب توجه است.

مقدمات ظهور کانت را فراهم می کنند و اگر کانت در پیدایش ایدئالیسم (۱) آلمان نقش اساسی دارد، به خوبی می توان نتیجه گرفت که ظهور فلسفه و تفکرات متافیزیکی در میلئوس یونان، بدون فراهم بودن شرایط تاریخی و زمینه های فرهنگی ماقبل، امر موجهی به نظر نمی رسد. در عین حال، نسبت این شرایط و زمینه ها با ظهور فلسفه در یونان، همانند نسبت افلاطون با ارسطو و رابطه دکارت با عقل گرایان و تجربه گرایان بعد از خود نیست.

۴. فلسفه در یونان باستان با جست و جو درباره «حقیقت جهان و انسان» ظهور کرد<sup>۲</sup> البته این معنا در مراحل آغازین خود، تمایز آشکاری از علم و الهیات نداشت و حتی عناصر اسطوره ای فرهنگ یونانی را نیز در برمی گرفت.

ظهور پرسش های فلسفی در قرن ششم قبل از میلاد در «یونان»، فرهنگ فکری و مسیر اندیشه ورزی بشر را در جهتی هدایت نمود که تا امروز ادامه داشته و به نحو بنیادینی حیات تاریخی انسان را تحت تأثیر فراز و نشیب های خود قرار داده است. این پرسش که «چرا موجودات آن چنان هستند که هستند و چرا حوادث آن گونه رخ می دهند که رخ می دهند؟» پرسشی نبود که در ایونای یونان و در قرن ششم قبل از میلاد، همانند یک باران بهاری، ناگهان

ص: ۲۸

---

۱- (۱). در این جا مراد از ایدئالیسم Idealism، بیشتر فلسفه های فیخته و هگل است که بعد از کانت ظهور می یابند و برخلاف او، ثبوت نفس الامری و غیرپدیداری اشیاء را انکار می کنند. بر طبق این دیدگاه، جهان تنها در جهان پدیداری و متکی به اندیشه فاعل شناسا منحصر است و بیرون از آن هیچ حقیقتی وجود ندارد.

اذهان و اندیشه‌ها را در معرض هجوم و بارش خود قرار داده و بلافاصله فرو نشسته، حتی از خود خاطره‌ای نیز باقی نگذارد. پرسش دیگری که در نیمه دوم آن قرن و در ایتالای جنوبی، توسط «فیثاغوریان» (۱) مطرح شد نیز دقیقاً همین وضع را داشت: «راه تشبّه به خدا چیست؟ و من چگونه می‌توانم از این بدن و از این چرخه کسالت آور و غم‌انگیز وجود فانی، نجات یابم و دوباره خدایی شوم؟».

ص: ۲۹

---

۱- (۱). درباره اندیشه‌های فیثاغورس و پیروانش به بخش فیثاغورس، در بخش اول همین کتاب مراجعه کنید.

۱. جست و جو در «تاریخ فلسفه» و تأمل در اندیشه های فلسفی ظهور یافته در آن، مجال کشف و درک پرسش های فلسفی و تجربه مشارکت در درد و زندگی فیلسوفان را فراهم می آورد.
۲. با مطالعه «تاریخ فلسفه» می توان از فشار حاکمیت باورهای محیطی و فرهنگی کاست و تا اندازه ای از محدودیت های اندیشه در بستر سنت های بسته اجتماعی فاصله گرفت و از این طریق به میزان مجال و فراغت حاصل شده، پرسش کرد و تأمل نمود.
۳. خاستگاه اصلی جست و جوی حقیقت در تاریخ فلسفه، باور به «ظهور تاریخی حقیقت» است.
۴. فلسفه با «حیرت» آغاز می شود و خود مطلوبیت لئفسه و غایی دارد و هرگز معرفتی آلی و مقدمی نیست.
۵. هر چند که پیدایش و ظهور اندیشه فلسفی در «یونان» پیش از میلاد، بدون زمینه های قبلی ممکن نبوده، در عین حال، فرهنگ شش قرن قبل از میلاد یونان در این ظهور، از نقش و جایگاه محوری برخوردار است.

«ایونیا»، (۱) منطقه ای در «آسیای صغیر» را محل ظهور تفکر «فلسفه یونانی» در قرن ششم قبل از میلاد دانسته اند. بزرگ ترین شاعر یونانی، هومر و نخستین فیلسوف، تالس، هر دو به ایونیا تعلق داشته اند و همین امر به خوبی از اهمیت و رونق فرهنگی این منطقه حکایت می کند. این رواج فرهنگی، بیش از همه در شهر «میلتوس» (۲) ایونیا مشهود بود و نخستین فیلسوفان، همگی از اهالی این شهر بودند.

شاید بتوان گفت که آن چه بیش از هر چیز زمینه ساز نگرش های فلسفی قرن ششم قبل از میلاد در «یونان» شد، توجه به «تغییر و دگرگونی» بود. این تغییر که هم در عالم طبیعت به صورت «پیدایش»، «رشد» و «فساد» ظهور داشت و هم در حیات انسانی به صورت تولد، کودکی، جوانی، کهنسالی و مرگ، به نحو آشکار و گریزناپذیری زمینه های پیدایش نوعی جهان شناسی فلسفی را فراهم آورد که از «معرفت اسطوره ای و دینی یونان» فاصله فراوانی داشت.

توجه به تغییر و دگرگونی، دو پرسش بسیار عمده را با خود به همراه داشت و همین دو پرسش بود که ذهنیت متفکران یونانی را به سمت فضا و قلمرو

ص: ۳۱

۱- (۱) . Ionia

۲- (۲) . Miletus



فلسفی هدایت نمود: «جهان از چه ساخته شده و چگونه پدید آمده است؟» (۱) به عبارتی جهان از تغییر کدام ماده اولیه پدید آمده و عامل چنین دگرگونی و تحوّل چه بوده است؟

ارتباط و نسبت این دو پرسش با پیدایش تفکر و نگرش فلسفی، از آن جهت است که ما با پرسش نخست، کثرت و تنوّعات ظاهری جهان هستی را برای تفسیر جهان کافی ندانسته، می‌کوشیم که این کثرت را به جوهر واحدی مرتبط سازیم و همین امر، باعث فاصله گرفتن ما از «ادراک حسی» - که همواره با تفرقه و کثرت همراه است - می‌شود. به عبارتی: با به رسمیت نشناختن ادراک حسی و کثرات عالم و تکیه بر سلاح عقل در جهت جست‌وجو و کشف وحدت، عملاً وارد فضای فلسفی شده ایم؛ چنان که با پرسش دوم، توجهات اسطوره‌ای پیدایش جهان را نادیده گرفته، در پی یافتن پاسخی فلسفی، می‌کوشیم تا عامل محرّک و علتی را بیابیم که باعث شده آن «وحدت» به این «کثرت» تبدیل شود.

سه شخصیت و چهره ممتازی که به این دو سؤال پرداختند عبارت بودند از تالس، آناکسیماندروس و آناکسیمنس.

### ۱- تالس

تالس (۲) پایه‌گذار «مکتب ایونیا» و نخستین فیلسوف یونانی به شمار می‌رود. با ظهور او، ما، هم‌آغاز علم غربی را شاهدیم و هم‌طلوع اندیشه فلسفی یونان را.

از زندگی تالس گزارش‌های روشنی در دست نیست؛ ولی براساس همین گزارش‌های اجمالی، می‌توان تولّد او را در حدود سال (۶۲۳-۶۲۴ ق.م) تخمین زد. وی در سفر به «مصر» به مطالعه و بررسی‌های علمی پرداخته و ظاهراً نخستین

ص: ۳۲

---

۱- (۱) . "Gordan," "What is the world med of? and how did the world originate?"

.Williamm, Ancient concepts of philosophy, London and NewYork, Routledge, ۱۹۹۰. P.۸

۲- (۲) .Thales

کسی بوده که دانش «هندسه» را از مصر به «یونان» منتقل کرده است. نظرات او در باب «عوامل طغیان رود نیل» و پیش بینی او از تحقق «کسوف خورشید» در حدود (۵۸۵ ق.م)، حاکی از شخصیت علمی و دانش او در فیزیک است. (۱)

مهم ترین دیدگاه فلسفی تالس نظریه ای است که وی در باب اصل نخستین جهان و سرچشمه هستی مطرح کرده است.

این که آرخه (arxe) یا اصل نخستین جهان چیست، برای تالس یک پاسخ داشت: «آب». او هم چنین عقیده داشت که زمین بر آب شناور است. ارسطو، توجه و اهتمام تالس به آب را این گونه توضیح می دهد:

شاید وی از مشاهده این که خوراک همه چیزها مرطوب است و از این که گرما نیز از رطوبت پدید می آید... و نیز از این امر که بذرها دارای طبیعت مرطوب است و آب هم اصل طبیعت چیزهای مرطوب است، به این دیدگاه رسیده باشد. (۲)

فارغ از این مسئله که تالس چگونه به این دیدگاه نایل شده، نکته مهم و اساسی موجود در این دیدگاه، «دیدن نوعی وحدت در کثرت عالم» است. اما این که «وحدت» چگونه به «کثرت» انجامیده و کدام عامل مایه این تغییر و دگرگونی بوده است، مربوط به دیدگاه دوم تالس است، آن جا که می گوید: «روح» امری محرک و جنبنده است که با جهان در آمیخته و مایه دگرگونی آن شده است.

به نظر می آید که تالس در این دیدگاه، نیروهای نهفته در چیزها را محرک درونی آنها دانسته و اشیاء را دارای روح و «پراز خدایان» فرض نموده است.

این دیدگاه، شباهت و قرابت زیادی به اعتقادات دینی و اسطوره ای یونانیان، که بر طبق آن، خدایان عامل جنبش و دگرگونی جهان و اشیاء بودند، دارد ولی در عین حال، خصوصاً با توجه به اختلاف نظرهایی که در این زمینه وجود دارد، تعیین معنای حقیقی نظر تالس، بسیار دشوار است و نمی توان از روی قطع تفسیر خاصی را از آن

ص: ۳۳

---

۱- (۱). خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۲۲-۱۲۴.

۲- (۲). ارسطو، همان، ۹۸۳ ب، ۲۰.

مطرح نمود؛ از این رو تنها مطلب یقینی و واقعاً مهم درباره عقیده وی این است که او اشیاء را به عنوان صورت های متغیر یک عنصر اولی و نهایی تصوّر می کرد. (۱)

## ۲- آناکسیماندروس

### اشاره

آناکسیماندروس (۲) که ظاهراً از تالس جوان تر بوده است، همانند او در جست و جوی یافتن عنصر اولی اشیاء متکثر عالم به تأمل پرداخته و چنین نتیجه گرفته است که این عنصر نمی تواند ماده «آب» باشد. عنصر اولی یا «ماده الموائد» باید امر نامتعین، یعنی «آپایرون» باشد؛ چرا که مواد مختلفی که ما به صورتی متعین می شناسیم، دائماً به یکدیگر مبدل می شوند و از یکدیگر پدید می آیند، از این رو ارزش مساوی داشته، هیچ یک بر دیگری برتری ندارند. از این رو، لااقل هیچ یک از آنها را نمی توان مبدأ و مولّد دیگران دانست. در این میان، خصوصاً معلوم شد که «آب» در خور ایفای چنین نقشی نیست؛ زیرا وجود «آب» وابسته به وجود گرماس است. توضیح آن که بر اساس اعتقادات آن زمان، «آب» در صورتی می توانست وجود پیدا کند که گرما یا آتش موجود باشد؛ زیرا هر شیء جامد، از طریق گرم و ذوب شدن و افزوده شدن آتش به آن، مبدل به مایع می شود؛ از طرفی، هر چیزی از نوع «هوا» مانند بخار آب نیز، به علت تأثیر آتش بر شیء پدید می آید. (۳)

ماده نخستین، نباید در مقابل خود متضادی داشته باشد، بلکه می بایست قبل از امور متضاد و ورای آنها واقعیت داشته باشد تا از این طریق بتوان پیدایش امور متضاد از آن را توضیح داد و بازگشت همه امور به آن را موجه دانست. به عبارتی، ماده نخستین مبدأ جهان است نه عضو و فردی از موجودات این جهان.

ص: ۳۴

---

۱- (۱). فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، (جلد اول، یونان و روم)، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات

سروش، چ ۳، ۱۳۷۵، ص ۳۲.

۲- (۲). Anaximander.

۳- (۳). تئودور گمپرتس، متفکران یونانی (جلد اول)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ص ۷۱.

این عنصر، نه «آب» است و نه هیچ یک از عناصر دیگر، بلکه طبیعت نامحدود دیگری است که از آن، همه آسمان‌ها و همه جهان‌هایی که درآیند پدید می‌آیند. آن چه که اشیاء از آن پدید می‌آیند، همان است که ضرورتاً بار دیگر در آن از میان می‌روند. (۱)

اگر ما سخن تالس را بپذیریم و «آب» را به عنوان «ماده‌المواد» فرض کنیم، بسیار دشوار خواهد بود که بفهمیم چرا عناصر دیگر در گذشته طولانی در «آب» جذب و منحل نشده‌اند. «عنصر اولی» یا ماده‌المواد عالم، می‌بایست، «آپیرون» (۲) یا نامتعیین باشد. این عنصر، اولی‌تر از اضداد است و در نتیجه، اضداد و همه جهان‌های بی‌شمار از آن به وجود آمده، در آن منحل می‌گردند. (۳) «این (آپیرون) جاویدان و پیرناشدنی است و همه جهان‌ها را در بر گرفته است». (۴)

ارسطو در توضیح علت آن که چرا آناکسیماندروس بر اصل نخستین نامتعیین و نامحدود اصرار می‌ورزد، چنین می‌گوید که همه چیز یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته است. اما نامحدود و ماده نخستین، آغازی ندارد و الاً می‌بایست خود پایانی داشته باشد و از طرفی این نامحدود، می‌بایست به عنوان آغاز چیزها، خود ازلی و فناپذیر باشد؛ چرا که هر آن چه پدید آمده است، پس لزوماً زمانی باید پایان یابد و هر فنایی خود پایان است. بنابراین، «نامحدود» آغازی ندارد، بلکه خود آغاز همه چیزهای دیگر بوده و همه چیز را دربر گرفته است و بر همه چیز حاکم است؛ چرا که این امر نامحدود نامتعیین، نامیرا و فناپذیر است.

ارسطو، در ادامه، چنین می‌گوید که اساساً تنها با اعتقاد به یک اصل نامحدود

است که پیدایش چیزها متوقف نمی‌شود. (۵) پس بنابر دیدگاه ارسطو،

ص: ۳۵

---

۱- (۱). بخشی از قطعات آناکسیماندروس، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۳۴.

۲- (۲). Apeiron.

۳- (۳). کاپلستون، همان، ص ۳۴.

۴- (۴). خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۳۴.

۵- (۵). ارسطو، همان، ۲۰۳ ب، ۶.

آناکسیماندروس به دو دلیل عمده قائل شده است که «اصل نخستین» می‌بایست امری نامحدود و نامتعیّن باشد:

۱. به دلیل آن که هر امر متعیّن و محدودی، یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته که در هر صورت فانی و تباه شونده خواهد بود؛

۲. اگر ماده نخستین، امر محدودی باشد، پیدایش اشیاء و امور عالم، باید روزی متوقّف شود، حال آن که هر دو اعتقاد، یعنی فناپذیری ماده نخستین یا متوقّف شدن پیدایش چیزها در نظر آناکسیماندروس مردود و باطل است.

در دیدگاه آناکسیماندروس، ازلی بودن ماده نخستین، شرط اساسی وجود اشیاء و جهان‌های بی‌شماری است که او قائل است. بنابراین، قول به آغاز داشتن جهان، اگر به معنای نفی ماده ازلی و نامحدود نخستین باشد، در واقع به معنای انکار و نفی اشیاء و هستی خواهد بود. به عبارتی: «وجود جهان، مشروط به ازلیت است» و بدون پذیرش بی‌آغاز بودن ماده نخستین نمی‌توان توضیح موجّهی از وجود اشیاء و جهان‌های بی‌شمار داشت.

پس آپایرون در نظر آناکسیماندروس، ماده اصلی همه تغییرات است و هرگز با تغییر اشیاء و امور تحت خود، تغییر نمی‌یابد. براساس مطالب مذکور، اشیاء می‌بایست از یک طرف به وجود آیند و از طرف دیگر از بین بروند. کلیه امور و اشیاء عالم، همواره محدود به امور متضادّ با خود می‌باشند، بر خلاف نامتعیّن که همه تضادها را در بردارد و به همین خاطر تغییر نمی‌کند.

می‌توان نتیجه گرفت که همه امور متناهی، توسط متضادهای خود، متناهی و محدود شده‌اند، به جز امر نامتعیّن که همه این تضادها را در بردارد و به همین دلیل ثابت است. ۱

آپایرون، آن ماده نامحدودی است که نه حد مکانی دارد و نه به لحاظ زمانی می‌توان برای آن مرزی قائل شد؛ یعنی: به لحاظ زمانی، آغاز و پایانی ندارد و

کاملاً سرمدی و یا به عبارتی ورای زمان است و به لحاظ کمی و مکانی نیز، دارای هیچ گونه حد مشخص و محصور نیست. از طرفی، این ماده و اصل نخستین نامتعیین است<sup>۱</sup> یعنی: ماهیت، شکل و تعین خاصی ندارد (۱) و ورای تصویرها و رنگ های متکثر و متنوع این عالم است. به عبارتی: آن ماده نه در محدودیت های زمانی و مکانی این عالم می گنجد و نه تصویرها و شکل های امور متعیین این جهان و جهان های بی شمار را به خود می پذیرد و این همه، در معنای کلمه «آپایرون» جمع است.

اما این ماده نامتعیین و نامحدود که نه زماناً حدی دارد و نه مکاناً، چگونه به این امور متنوع متعیین محدود تبدیل شده و به چه نحو جهان های بی شماری را که آناکسیماندروس معتقد بود، هم زمان و به صورت هم بود (۲) در بر گرفته است. به عبارتی: آن وحدت ازلی نخستین چگونه به این کثرت انجامیده است. این پرسش دوم در نظر آناکسیماندروس با قول به یک حرکت جاودانی قابل پاسخ است. جهان ها به واسطه یک حرکت ازلی به وجود آمده اند، با این توضیح که این حرکت تکوینی و همیشگی، باعث می شود که از آن امر نامحدود و نامتعیین اضدادی، همانند گرمی و سردی از یکدیگر جدا شده، در تأثیراتی که بر یکدیگر دارند، هر آن چه را که در جهان پدیدار است به وجود آورند. (۳)

### زمان در نگاه آناکسیماندروس

این (آپایرون) جاویدان و پیرناشدنی است و همه جهان ها را دربر گرفته است... و «زمان» بدین سان تعیین کننده پیدایش هستی و از میان رفتن است. (۴)

ص: ۳۷

---

۱- (۱) . خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۳۴.

۲- (۲) . Coexistence.

۳- (۳) . برهیه، همان، ص ۵۵.

۴- (۴) . از قطعات آناکسیماندروس، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۳۴.

هر امر نامحدودی، صرفاً در صورتی موضوع وجود یافتن و از میان رفتن قرار می گیرد که به لحاظ «زمانی» محدود باشد، چون در غیر این صورت، امور محدودی خواهیم داشت که همیشه دوام دارند و تغییری نخواهند کرد. نقل قول مستقیمی که در این زمینه از آناکسیماندروس به ما رسیده است، نشان می دهد که این خود «زمان» است که به وجود آمدن و از بین رفتن اشیاء را معین می سازد.

این ذات نامتعین است که از آن، آسمان ها و عوالم موجود در آن پدید می آیند و آن منبع و منشأ که اشیاء از آن پدید می آیند، همان است که ویرانی اشیاء در آن انجام می پذیرد، چون هر شیء بر اساس تشخیص و ارزیابی «زمان» است که می بایست جزا و مکافات بی عدالتی خود به دیگری را پردازد. (۱)

پس «زمان» مانع از آن می شود که امور متضاد از حدود خود تجاوز کرده، به امر نامتناهی تبدیل شوند. این «زمان» است که مدت بقا و وجود یک شیء را قبل از ویرانی و پیش از جایگزینی امر متضاد و مقابل آن، معین می سازد.

«زمان» بر اساس تصمیم خود، عدالت را از طریق تعیین مدت «بقا» اشیاء، در میان آنها توزیع می کند. بر این اساس، هر شیء که به وجود می آید می بایست از میان برود و جا را به متضاد خود بدهد. بنابراین، «زمان» در نزد آناکسیماندروس مرز میان اشیای محدود، یعنی عالم پدیدار با امر نامحدود و نامتعین است که بر طبق آن، پدیدارها به وجود می آیند و در اثر ویرانی بدان بازگشت می کنند. (۲)

پس «زمان» فرمانروا و داور عالم متناهی است. همه چیز از بین می رود و نهایتاً به سرچشمه ای باز می گردد که از آن برخاسته است. این فرمان «زمان» (خرونوس) است. قانونی جاویدان که بر همه چیز فرمانرواست. همان گونه که بر هر شهری در «یونان»، قانون هایی حاکم بوده است، بر هستی و عالم متناهی نیز، قانونی فرمانروایی دارد که

ص: ۳۸

---

۱- (۱) .Turetzky, Ibid, P.۷.

۲- (۲) .Ibid, P.۸.

همه چیز هماهنگ با آن روی می دهد. اشیاء، همواره با هم در پیکارند و در برابر داور ایستاده اند و این داور «زمان» است (۱)، این «زمان» است که مشخص می کند که فرصت بقای کدام شیء پایان یافته و نوبت به کدام شیء دیگر رسیده است.

### ۳- آناکسیمنس

سومین فیلسوف شهر «میلتوس»، آناکسیمنس (۲) است. وی از تالس و آناکسیماندروس، جوان تر و ظاهراً هم نشین آناکسیماندروس بوده، ولی با بررسی و مطالعه، نهایتاً، جهان شناسی او را نپذیرفته و دیدگاه نوینی را مطرح نموده است. البته عده ای معتقدند که آناکسیمنس با بیان این اعتقاد که «اصل نخستین همه چیزها هواست»، از رأی آناکسیماندروس فاصله نگرفته، بلکه با این مفهوم خواسته است تا معنای آپایرون را دقت و قطعیت ببخشد. این «هوا» همان امر نامتناهی و نامحدودی است که همواره متحرک به حرکت ازلی بوده و از این طریق، همه اشیاء از آن پدید آمده است. (۳)

اما «هوا» که به قول آناکسیمنس، به خودی خود نامرئی و غیرقابل رؤیت است، چگونه به پیدایش این موجودات متکثر محسوس می انجامد؟ چه چیزی باعث دگرگونی هوا شده که در نتیجه آن، اشیاء متنوع این جهان پدیدار گشته اند؟ آناکسیمنس در پاسخ به این پرسش، به دو علت بسیار مهم «گرما» و «سرما» اشاره می کند. این دو اصطلاح در جهان شناسی آناکسیمنس، نقش محوری دارد و بدون آن نمی توان توضیح مناسبی را در جهت فهم رابطه وحدت با کثرت موجود در عالم ارائه نمود.

«گرما» و «سرما» ارتباط بسیار مهمی با دو اصطلاح جهان شناسی دیگر آناکسیمنس، یعنی: «غلظت» و «رقت» دارد. او می گوید: ماده متراکم و غلیظ شده،

ص: ۳۹

---

۱- (۱). خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۴۰.

۲- (۲). Anaximenes.

۳- (۳). برهیه، همان، ص ۵۶.



سرد است؛ درحالی که ماده رقیق شده، گرم. سپس توضیح می دهد که گرما و سرما، موجب دگرگون شدن هوا می شوند و با رقیق یا غلیظ کردن آن، با طی مراحل معینی، موجودات خاصی را پدید می آورند. (۱) هوا، گرچه به خودی خود نامرئی است، اما به واسطه انقباض و انبساط، دیدنی می شود و به رؤیت در می آید. حال در این مسیر اگر گرم و منبسط گردد، به صورت آتش در می آید و اگر منقبض شود و به صورت متراکم در آید، به ترتیب و به تناسب شدت و ضعف انقباض، به صورت باد، ابر، آب، خاک و بالأخره سنگ در می آید. رقت و انبساط، باعث بالارفتن دمای هوا و تبدیل شدن آن به آتش می شود و در مقابل، غلظت و انقباض آن، از دمای آن می کاهد و زمینه پیدایش باد، آب، خاک و... را فراهم می سازد. از این رو، می توان هوا را در نظر آناکسیمنس، نوعی حد واسط میان رقت و غلظت یا انبساط و انقباض دانست؛ از این رو اختلاف میان آب، خاک، آتش، باد و... صرفاً به اختلاف در انبساط و انقباض یا تراکم آنها برمی گردد.

## گسنوفانس

### اشاره

تلاش فیلسوفان بزرگ «مکتب ملیتوس»، در مسیر کشف و شناخت طبیعت مادی جهان و اصل نخستین اشیاء بود؛ این تلاش، گرچه در میان مردم عادی و فارغ از اندیشه و تفکر چندان ظهور و بروزی نداشت، ولی در عین حال، زمینه های اندیشه آزاد از «اسطوره» را فراهم آورد. اذهانی که در شناخت جهان، انباشته از افسانه های کهن بودند و جهان شناسی مشحون از اساطیر را تجربه می کردند، رفته رفته با ظهور و مقاومت اندیشه هایی مواجه شدند که «هستی شناسی اسطوره ای» را برنمی تابید و عقل و اندیشه را تکیه گاه اصلی شناخت جهان قرار می داد.

این فراخ شدن و بسط یافتن نقش عقل و اندیشه در شناخت جهان، زمینه های بسیار مساعدی را فراهم آورد که بر طبق آن، اندیشمندان قادر می شدند که در حوزه

ص: ۴۰

مسائل انسانی، اعم از اخلاق، دین و...، به عقل و تفکر تکیه کنند و جسارت این را بیابند که در این عرصه ها اظهار نظر کرده، اندیشه های بدیعی را مطرح سازند. در میان این اندیشمندان نواندیش، گسنوفانس و فیثاغورس شاخص ترین بودند.

گسنوفانس (۱) در حدود سال (۵۷۰ ق.م)، در شهر «کولوفون» که یکی از شهرهای ایونیا بود متولد شد. این شهر در سال (۵۴۷ ق.م) در حمله سپاهیان کورش به «یونان»، به تصرف درآمد و ویران شد. ویرانی وطن، و از هم پاشی استقلال ملی، همواره موجب آن بوده که استعدادهای خفته شخصیت های توانمند انسانی بیدار شود و زمینه برای رسیدن به نوعی خویشتن شناسی و کشف خود فراهم آید. بی تردید، این واقعه که در دوره جوانی گسنوفانس رخ داده، تأثیر ژرفی بر اندیشه و زندگی او داشته است. بی باکی و جسارت او در مقابل ظاهربینی و طرز تفکرات رایج مردم که یکی از نتایج میل شدید به خودشناسی و بازخوانی سنت و فرهنگ خود است، از یک جهت ریشه در چنین رخدادی داشت.

روح مشتاق و پرهیجان گسنوفانس موجب شد که او در تمامی مدّت عمر خود به سفر و جهان گردی پردازد و از این طریق علاوه بر سفرهای درونی خود، به سیر آفاقی نیز توفیق یابد. تردیدی نیست که این سفرها، در بسط و گسترش بی باکی و سنت شکنی او تأثیر فوق العاده داشته است. جان های مستعد و قابل در صورتی که مجال گسترش افق مکانی و زمانی ذهن خود را داشته باشند و فرهنگ ها و سنن متنوعی را تجربه کنند، در بت شکنی و نقد اندیشه های راکد پیرامونی خود، قدرت و شهامت در خور توجهی را به دست می آورند. گسنوفانس در سفرهای خود، نه تنها از شهر و موطن شکست خورده خود بریده و دور می شد، بلکه از فرهنگ ایستا و آرمان ها و ارزش های غیرمعقول قوم خود نیز رهایی می یافت. او پس از مسافرت های طولانی و متنوع، سرانجام در سال (۴۷۵ ق.م) در مکان ناشناخته ای از دنیا رفت.

ص: ۴۱

گسنوفانس، از اندیشه‌ها و ارزش‌های رایج در میان مردمان خرسند نبود و آن‌چه که برای قوم او گرامی و محترم بود در نزد او اهمیتی نداشت. او مردم را به دلیل دلبستگی به «بازی‌های المپیاد» تحقیر می‌کرد. این بازی‌ها به تدریج ارزش‌هایی را بر ذهن و نگاه افراد حاکم کرده بود که همه آنان مخالف حکمت حقیقی بودند. این که در میان مردم آن زمان، قهرمانی در مشت زنی، کشتی‌گیری، دوندگی و اژابه‌رانی بزرگ‌ترین افتخارات محسوب می‌شد، در نظر گسنوفانس، جز سقوط فکری و دوری از حکمت معنایی نداشت. حماقت این مردمان که هاله‌ای از تقدس و افتخار را بر گرداگرد وجود قهرمانان و پهلوانان پدید آورده بود، مانع از آن بود که آنان به حکمت حکیمان و اندیشه فیلسوفان توجه کنند. در نفی و انکار چنین وضعی است که گسنوفانس می‌گوید:

برتری نهادن نیروی بدن بر نیکی حکمت، خلاف عدالت است...؛ حکمت ما بهتر از زور آدمیان و اسب‌هاست. (۱)

### فلسفه الهی گسنوفانس

خدایانی که در حماسه‌ها و اشعار، وصف شده و سرمشق زندگی مردم قرار گرفته بودند، در نظر گسنوفانس عامل اصلی فساد و بیچارگی قوم بودند. از این رو، هومر و هزیود را مورد سرزنش قرار می‌داد که خود را صرف سرمشق قراردادن این خدایان برای مردم کرده‌اند.

از جمله مباحث مهمی که او مطرح کرد و در حوزه الهیات تأثیر عمیقی گذاشت، این بود که نباید خدایان را به صورت شخصیت‌های انسانی تصور نمود. در آثار هومر و هزیود، خدایان به صورتی وصف شده بودند که گویی خود از افراد انسانی‌اند. آنان بعضاً مرتکب گناه می‌شدند، خشم می‌گرفتند و لباس و صورت و شکل آدمیان را داشتند. «بر همین قیاس می‌توان گفت که اگر گاوان و

ص: ۴۲

اسبان نیز خدایانی داشتند، شکل نوع خود را بدانان می دادند.» (۱) به اعتقاد گسنوفانس: داشتن چنین تصویری از خدایان خطاست.

ظاهراً او در اثر مسافرت های متنوع و مشاهده فرهنگ ها و ادیان گوناگون، نمی توانست خدای مقید و متعلق به یک فرهنگ و سنت خاص را حقیقت یگانه بداند. چیزی که او می جست خدایی بود فرافرنگی، خدایی بی تصویر و بی رنگ.

او به دلیل تأثیری که از فیلسوفان «ملیتوس» پذیرفته بود، در جست و جوی کشف اصل اولیه ای برای جهان بود که در نهایت آن را در یک «خدای یگانه» یافت. این خدا هرگز «انسانوار» نبود و رنگ شخصیت انسانی را به خود نمی پذیرفت. او «همه چیز را می بیند و می اندیشد و می شنود»، (۲) در شکل و اندیشه شباهتی با موجودات فانی ندارد و با هیچ یک از خدایانی که ساخته پندار شاعران هستند، همانند نیست.

ما در اندیشه های گسنوفانس به چیزی بر نمی خوریم که دلالت یا حکایت کند که این خدا امری است ممتاز و جدای از جهان. باور به این که «خدا بیرون از جهان نیست» او را از جهاتی به فیلسوفان «ملیتوس» نزدیک می ساخت؛ یعنی: درست به همان صورت که این فیلسوفان در جست و جوی آن بودند که از میان کثرت ها، پدیده ها و موجودات گوناگون و بی شمار جهان، در نهایت به اصلی یکتا و یگانه دست یابند که همه چیزهای دیگر به مثابه ظهورات و نمودهای آن بوده و از آن نشأت گرفته باشند، گسنوفانس نیز اصلی را مطرح می کند که سرچشمه یگانه همه جهان و پدیده های آن است. این اصل «هم در جهان است و هم در آن نیست.» (۳) یعنی: گرچه جهان را فرا گرفته و به یک معنا

ص: ۴۳

---

۱- (۱). قطعه شانزده به نقل از برهیه، همان، ص ۷۶.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). قطعه بیست و ۱۹۷ به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۶۷. دکتر شرف در ذیل این قطعه نتیجه می گیرد که خدای گسنوفانس را نمی توان همانند «روح مطلق» هگل کاملاً غیرمادی دانست. او بر طبق تفسیری که برنت مطرح کرده، قائل است که خدای گسنوفانس چیزی نیست جز «جهان».

کُلّ جهان است، ولی از آن جا که همانند و شبیه هیچ یک از پدیده ها و موجودات جهان نیست، جزء موجودات جهان به حساب نمی آید.

بنابراین، در نظر گسنوفانس «هستی»، یکی است و سرچشمه آن، «یگانه» ای است که همه آن را یک پارچه و واحد کرده است. افلاطون در مکالمه سوفسطایی خود این مطلب را چنین بیان کرده است: «از زمان گسنوفانس... گفته اند... که آن چه ما «همه چیز» (کل) می نامیم، یکی بیش نیست». (۱)

و ارسطو نیز چنین می گوید:

گسنوفانس، که در بین مدافعان نظریه «واحد»، نخستین کس بود... با توجه به کل کیهان می گوید که واحد خداست. (۲)

در این که آیا گسنوفانس در نهایت توانست به یک خدای بی رنگ و غیرمتعین دست یابد یا نه، چندان نمی توان مطمئن شد. خصوصاً با توجه به این نکته که او خدا را سرانجام به طبیعت و جهان کاهش می دهد، می توان در مفهوم خدای بی رنگ او تردید جدّی روا داشت. گمپرتس معتقد است که «هسته اصلی دین یونانی در همه ادوار، پرستش طبیعت بوده است». (۳) حال اگر ما این داوری گمپرتس را بپذیریم، به ناچار باید قبول کنیم که گسنوفانس در نهایت به فرهنگ یونانی بازگشته و نتوانسته است به آرمان الهیاتی خود که یک خدای فرافرنگی بود، دست یابد. او خود به عظمت موضوع مورد نظرش واقف بوده و از این رو در سخنانی، اساس جزم ها و یقین های پوشالی در مورد آن حقیقت یگانه را فروریخته است:

یقین کامل درباره خدایان و درباره آن چه من کُلّ طبیعت می نامم، هیچ کس به دست نیاورده است و در هیچ زمانی به دست نخواهد آورد. اگر کسی هم به راستی با حقیقت برخورد کند، نخواهد دانست که با حقیقت برخورد کرده است زیرا نمود در همه جا گسترش دارد. (۴)

ص: ۴۴

۱- (۱). افلاطون، سوفسطایی، ۲۴۳.

۲- (۲). ارسطو، همان، ۹۸۶ ب، ۲۱.

۳- (۳). گمپرتس، همان، ص ۱۸۰.

۴- (۴). همان، ص ۱۸۴.

در حوزه مباحث طبیعی و مسائل مربوط به شناخت جهان، اندیشه‌های بسیار تازه‌ای از گسنوفانس مطرح شده که در پیچه‌های کاملاً نویی را به روی نگاه «جهان بین» یونانیان گشوده است. او معتقد بود که «خورشید هر روز، نو می‌شود و خورشیدی که امروز طلوع می‌کند، همان نیست که دیروز غروب کرده است». چنین اندیشه‌ای به احتمال قوی زمینه‌ساز این باور بود که «جهان پیوسته در دگرگونی و تحوّل است». ابهاماتی که در جهان‌شناسی گسنوفانس وجود دارد مانع از آن است که ما این باور را با قاطعیت به او نسبت دهیم؛ ولی در عین حال می‌توان آغازهای پیدایش این اندیشه را در تفکرات او یافت.

او بر این باور بود که خورشید و ستارگان از ابرها پدید می‌آیند: خورشید، ابرهای آتش گرفته‌ای است که خود حاصل بخارشدن رطوبت‌های زمین می‌باشند. او بر اساس مطالعات و تجربیاتی که در باب زمین داشت، مطرح کرد که زمین در زمانی از دریا پوشیده بوده و به تدریج به خشکی گراییده است. وجود نقش ماهی‌ها و جانوران دریایی در سنگ معادن و کوه‌ها که برای نخستین بار مورد توجه گسنوفانس قرار گرفته بود، دلیل خوبی بود که ادعای او را اثبات کند. البته او معتقد بود که خشکی‌های کنونی نیز این گونه که هست، باقی نخواهد ماند، بلکه دوباره آب همه چیز را فرا خواهد گرفت. در آن زمان همه انسان‌ها خواهند مرد و آغاز دیگری برای «پیدایش» رقم خواهد خورد. (۱)

ص: ۴۵

تفکر غربی، از سه جهت وامدار فیثاغورس است:

۱. در کشف «ریاضیات محض»؛ (۱)

۲. در روشن شدن مفهوم برهان و «دلیل ریاضی» (۲)؛

۳. در این فکر که صورت و ساختار، (۳) «وحدت فردی» اشیاء را به آنها عطامی کند. (۴)

فیثاغورس (۵) در حدود سال (۵۷۱ ق.م) در «ساموس» (۶) که جزیره ای از توابع ایونیا بود به دنیا آمد. او تقریباً در سال (۵۳۰ ق.م)، یعنی در حدود سن چهل سالگی خود به دلایلی از جمله خودکامگی حاکم ساموس، یعنی پولیکراتس، (۷) به شهر کروتون (۸) در ایتالیا جنوبی سفر کرد. از سفرهای دیگر فیثاغورس اعم از سفر او به مصر، ایران و هند، چندان اطلاع قطعی در دست نیست و حتی عده ای این سفرها را صرفاً از جمله افسانه های فراوانی دانسته اند که پیروان فیثاغورس ساخته اند. با وجود این، سفر او به «مصر»، به دلیل ارتباط دوستانه میان حاکم مصر و فرمانروای ساموس، می تواند محتمل باشد.

فلسفه ایونیا با سقوط «میلتوس» در سال (۴۹۴ ق.م) به پایان خود رسید؛ اما سفر فیثاغورس از ایونیا به «ایتالیا» باعث شد که مشعل فلسفه قبل از آن که در ایونیا به خاموشی گراید، در کروتون ایتالیا به شکل دیگری ظهور یابد.

ص: ۴۶

۱- (۱) .pure mathematics

۲- (۲) .Mathematical proof

۳- (۳) .Form and structure

۴- (۴) . Brumbaugh, Roberts, The Philosophers of Greece, London, George Allen

andUnwin LTD, ۱۹۶۶, P.۳۰

۵- (۵) .Pythagoras

۶- (۶) .Samos

۷- (۷) .Polycrates

۸- (۸) . Kroton. از شهر «کروتون» جزویرانه ای موجود نیست؛ درحالی که نامش، هنوز روی شهر کوچک کروترونه

(Cotrone) باقی مانده است. به نقل از گمپرتس، همان، ص ۱۲۱.

ما در مواجهه با فلسفه فیثاغوریان، با آغازهای جنبه‌های دینی و اخلاقی فلسفه روبرو می‌شویم. در ایونیا، فلسفه به جست‌وجوی اصل نخستین اشیاء و جهان می‌پرداخت؛ اما با ظهور فیثاغورس، فلسفه در جست‌وجوی رستگاری و سعادت انسانی برمی‌آید. این چهره نوظهور فلسفی بعد از فیثاغورس و با بسط کامل تفکر یونانی نیز نفی و انکار نشد و توسط کسانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، رواقیان و... ادامه یافت.

فیثاغورس در «کروتون»، انجمنی را پایه‌گذاری کرد که به صورت یک فرقه دینی، اخلاقی و سیاسی درآمد. این انجمن که به تدریج و با عضویت یافتن هواداران جدید گسترش یافت، در بسط و اشاعه تعلیمات فیثاغورسی، نقش بسیار عمده‌ای ایفا نمود. تأثیرات این گروه به شهر کروتون محدود نماند، بلکه به سایر مناطق یونانی نیز سرایت کرد؛ از جمله مهم‌ترین نتایج تعلیمات این انجمن در «کروتون»، استقرار حکومت اریستوکراسی (اشرافی) بود که خصوصاً به دلیل محدود شدن سهم مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، سبب بروز مخالفت‌های فراگیری شد.

این مخالفت‌ها همراه با عقده‌های سرکوب‌شده افرادی که عضویتشان در انجمن فیثاغورسی مورد قبول واقع نشده بود و هم‌چنین ثقل و دشواری تعلیمات و قوانین فیثاغوریان برای مردم، زمینه‌های طرد و نفی این انجمن دینی را فراهم آورد، به نحوی که ظاهراً اعضای این فرقه را در شهر و در محل اجتماع و محفلشان در آتش سوزاندند؛ البته از سرنوشت خود فیثاغورس اطلاع چندانی در دست نداریم؛ ولی در عین حال، این حادثه که در حدود سال (۵۰۰ ق.م) رخ داد، تقریباً نشانی از فرقه فیثاغورسی باقی نگذاشت. در عین حال، بعضی معتقدند که بعد از این حادثه، تعدادی از پیروان فیثاغورس به «آتن» رفته و در آن‌جا زمینه‌های آمیزش اندیشه‌های فیثاغورس با تعالیم مکتب‌های فلسفی که در رأس آن، «مکتب سقراطی» قرار داشت را فراهم آورده‌اند. (۱)

ص: ۴۷

---

۱- (۱). گمپرتس، همان، ص ۱۲۲، ۱۲۳.



از آن جا که شخصیت فیثاغورس به صورت یک اسطوره و حتی «نیمه خدا» تلقی شده و از طرف پیروان، چنان مورد احترام بوده که اندیشه های خود را به او نسبت داده اند، کمتر می توان به نحو قاطعی اندیشه های او را تشخیص داد. این در حالی است که حتی یک خط نوشته نیز، از او به ما نرسیده و تعلیمات حقیقی او غالباً به صورت پنهانی و رمزی صورت گرفته است.

بعضی معتقدند که او و پیروانش، آگاهانه و از روی عمد، قصد داشتند نشانی از خود بر جای نهند؛ اما با وجود این، تأثیر ایشان در مردم زمانه خود و نیز آیندگان، چنان ژرف و وسیع بود که رنگ ابدیت به آنان بخشید<sup>(۱)</sup> از این رو برتراند راسل درباره اهمیت فیثاغورس چنین می گوید: «هیچ کس را نمی شناسم که در عالم اندیشه به اندازه او تأثیر گذار بوده باشد».<sup>(۲)</sup>

بر اساس آن چه که از نقل قول ها و آثار باقی مانده به ما رسیده، می توان تصویر کلی نظام یا طرح فکری فیثاغورس را با عبارت اجمالی «ریاضیاتی - الهیاتی»<sup>(۳)</sup> یا «اخلاقی - دینی»<sup>(۴)</sup> توصیف کرد. «ریاضیات» برای او با جهان شناسی و «الهیات» پیوند وثیقی داشت. ریاضیات، خود دلیل آشکاری بود بر این که می توان از طریق «تفکر محض» به حقیقت رسید. ما اعداد ریاضی از قبیل «۲» را هرگز در عالم عینی مشاهده نمی کنیم، ولی در عین حال از راه تفکر محض به این اعداد آگاهی می یابیم. تفکر محض، احتیاجی به مشاهده و آزمایش ندارد و صرفاً با اموری سروکار دارد که برتراند از «واقعیت های» مشهود و عینی عالم مادی است؛ از این رو ریاضیات از این طریق ما را به عالم برتر و جهان فراحسی<sup>(۵)</sup> رهنمون

ص: ۴۸

۱- (۱). خراسانی (شرف)، همان، ص ۱۷۳.

۲- (۲). به نقل از هالینگ دیل، ر.ج، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان، چ ۳، ۱۳۷۵، ص ۷۷.

۳- (۳). Mathematico - Theological.

۴- (۴). Ethico - Religious.

۵- (۵). Super - Sensibele.

می شود. از این رو، فیثاغورس بین ریاضیات و «عرفان» نوعی یگانگی می دید. بر این اساس او نه تنها به عالمی غیر حسی و فرامادی قائل شده، بلکه امکان معرفت به آن را نیز تأیید کرده است و همین امر است که از مهم ترین زمینه های پیدایش فلسفه افلاطونی به شمار می رود. در نظر افلاطون «مثال»ها آلوده به اوصاف واقعیت های مادی این جهان نیستند، بلکه به صورت خالص، در ورای عالم محسوس قرار دارند. با وجود این، دست یابی معرفتی به این حقایق ممکن است. اساساً فلسفه در جست و جوی چنین معرفتی است و اگر داشتن معرفت یقینی به جهان فراحسی محال باشد، فلسفه ناممکن خواهد بود.

عده ای معتقدند که اساساً تأکید فیثاغورس بر «صورت»، در مقابل تأکید فیلسوفان یونانی بر «ماده»، به صورت دو جریان فکری ادامه داشته و به ترتیب در فلسفه های افلاطون و ارسطو ظهور یافته است. (۱)

از آن چه در باب ارتباط «ریاضیات» با «الهیات فیثاغورسی» مطرح شد، نباید تصوّر کرد که ریاضیات و اعداد، نسبتی با جهان طبیعت ندارد. در نظر فیثاغورس جایگاه «اعداد» در طبیعت همان جایگاه «اصل نخستین» در نظر فیلسوفان یونانی است. او «عدد» را اصل و مبنای عالم و اشیاء می دانست. این دیدگاه حاصل اندیشه فیثاغورس درباره مفاهیم ریاضی و نقش بنیادین آنها در نظم طبیعت و تغییرات حاصله در آن است. او در اندیشه های فیزیکی خود، درست بر طبق مفاهیم ریاضی، اجسام موجود در جهان را که به صورت «حجم» نمایان می شوند، تحلیل می کند تا به «سطح» برسد و سپس سطح را به «خط» و خط را به «نقطه» تحلیل می کند. «یک»، نقطه است، «دو»، خط است، «سه»، سطح است و «چهار»، حجم یا جسم است. جمع این چهار عدد صحیح، عدد ده است که برای فیثاغوریان عددی کامل و مقدّس به شمار می رفت.

ص: ۴۹

برای فهم بهتر این دیدگاه فیثاغورسی در باب ارتباط اعداد با عالم طبیعت، توجه به دو نکته شایسته است:

۱. فیثاغوریان به «موسیقی» توجه زیادی داشتند و هماهنگی موجود در آن را مربوط به «اعداد» می دانستند؛ چرا که فواصل موجود در میان «نت»های موسیقی را می توان با عدد بیان کرد. همین وضع در نظر فیثاغوریان، ظاهراً به جهان طبیعت نیز تعمیم یافته و موجب شده است که نظم جهان و هماهنگی موجود در آن را با اعداد بیان کنند. ارسطو در این زمینه چنین می گوید:

آنان، چون مشاهده کردند که خصوصیات و نسبت های گام های موسیقی در اعداد قابل بیان شدن هستند و از آنجا که همه چیزهای دیگر نیز چنین به نظر می رسید که در طبیعت کلی خود همانند اعدادند و اعداد در همه طبیعت، نخستین چیزها هستند، چنین تصور کردند که عناصر اعداد، عناصر همه چیزند و همه کیهان یک گام موسیقی و یک عدد است. (۱)

۲. این که اعداد می توانند اصل و اساس اشیاء باشند، چگونه قابل فهم است؟ بی تردید فهم این مطلب بستگی تام دارد به این که ما بدانیم فیثاغوریان چه تصویری از «عدد» داشتند. آیا برای آنان «عدد» صرفاً یک هویت ذهنی و انتزاعی محض داشت یا چیزی غیر از این بود؟ کاپلستون با نقل قول هایی از استوکل، (۲) همچون او معتقد است که ظاهراً فیثاغوریان اعداد را شامل «مکان» می دانستند و مرادشان از این که تمامی اشیاء عدد هستند، این بود که اشیاء عبارت از نقطه ها یا واحدهای در مکان اند که چون باهم در نظر گرفته شوند، یک عدد را تشکیل می دهند. به عبارتی: فیثاغوریان، مفاهیم ریاضی و اعداد را به صورت ذهنی و انتزاعی در نظر نمی گرفتند که در نتیجه، قوام و موجودیت آنها صرفاً بستگی به ذهنیت ما داشته باشد؛ بلکه این مفاهیم را به قلمرو واقعیت مادی مربوط می دانستند و معتقد بودند که با کنارهم گذاشتن چندین «نقطه»، نه تنها در تخیل

ص: ۵۰

---

۱- (۱). ارسطو، همان، ۹۸۵ ب، ۳۱ - ۹۸۶ الف ۳.

۲- (۲). Stockl.

علمی ریاضی دان، بلکه در عالم خارج نیز «خط» پدید می آید و به همین طریق با کنار هم نهادن چند خط، «سطح» و با ترکیب چند سطح، «جسم» به وجود می آید. بنابراین، نقاط، خطوط و سطوح واحدهای واقعی هستند که تمام اجسام موجود در طبیعت را می سازند و به این معنا، تمام اجسام باید به عنوان اعداد، ملاحظه شوند. در واقع هر جسم مادی، بیانی از عدد چهار است، زیرا به عنوان یک حدّ چهارم، از سه عنصر مقوم (نقاط، خطوط و سطوح) نتیجه می شود. (۱)

تفسیر دیگری که از اعتقاد به «اصل و جوهر جهان بودن اعداد» صورت گرفته، مبتنی بر این دیدگاه است که اساساً فیثاغوریان «امر انتزاعی» (۲) را از «واقعیت انضمامی» (۳) اصیل تر می دانستند.

بر طبق دیدگاه گمپرتس، مادی انگاشتن اعداد ضرورتی ندارد و ما می توانیم، بدون آن که اعداد و مفاهیم ریاضی را به قلمرو واقعیت های مادی منتقل کنیم، اصالت و ارزش حقیقی را به آنها نسبت دهیم و از این طریق اصل بودن آنها نسبت به اشیای این جهان را درک کنیم. «نقطه» عین واحد است و «خط»، به دلیل آن که از دو نقطه برخوردار می باشد، برابر با دو چنان که «سطح» برابر سه است و «جسم» برابر چهار. بنابراین «عدد»، مبدأ بنیادین جهان است و واقعیت اشیای عالم بدان متکی است.

ما در مواجهه با اشیای این جهان در مرحله نخست، چنین می پنداریم که همین واقعیت انضمامی و مادی اشیاء است که اصالت و ارزش حقیقی دارد و آن چه را که ما به صورت صور و اشکال از این اشیاء تصور می کنیم و به صورت انتزاعی می فهمیم، مراتب پایین تری از اصالت و واقعیت را داراست؛ اما فیثاغوریان، چنان که گمپرتس به آنان نسبت می دهد، وقتی عنصر هندسی «سطح» را

ص: ۵۱

---

۱- (۱). کاپلستون، همان، ص ۴۴-۴۶.

۲- (۲). Abstract.

۳- (۳). Incret.

از اشیاء انتزاع می کردند، آن را اصیل تر از خود اشیاء تلقی می کردند و به همین ترتیب با انتزاع «خط» از سطح و «نقطه» از خط، خود را با عناصر اصیل تری روبه رو می دیدند. ذهن ما این قابلیت را دارد که سطوح، خطوط و نقاط را به مثابه اموری مستقل و جدا از اشیای انضمامی خارجی تصور کند. «فیثاغوریان، چنان که ارسطو می گوید: این چیزهای منتزاع و مجرد را نه تنها اشیای واقعی می دانستند، بلکه آنها را حقیقی تر از اشیای انضمامی - که سطوح و خطوط از آنها منتزاع شده بود - می انگاشتند؛ زیرا می گفتند جسم ممکن نیست بدون سطوح وجود داشته باشد؛ ولی وجود سطوح، بدون اجسام ممکن است. در مورد نسبت خطوط به سطوح نیز همین گونه حکم می کردند و هم چنین در مورد نقطه ها که خطوط از آنها تشکیل می یابند» (۱).

نکته قابل توجه دیگری که در این جا باید ذکر شود، این است که فیثاغوریان، نه تنها اشیای خارجی و عینی جهان، بلکه امور ذهنی و مفاهیم انتزاعی و هم چنین ارزش های اخلاقی را نیز به اعداد باز می گرداندند؛ مثلاً: «عدالت» را عدد چهار می دانستند و «عشق» را عدد هشت.

به نظر چنین می آید که این عقیده، باوری ممتاز و جدا از اعتقاد آنها به «اصل و ریشه اشیاء بودن اعداد» نیست؛ چرا که ظاهراً فیثاغوریان برای چنین اموری که در نظر ما انتزاعی و ذهنی اند، شأن وجودی و حیثیت انتولوژیک (۲) قائل بوده اند؛ به عبارتی، از دیدگاه آنان: یا اموری همانند «عدالت»، «تعاون»، «دوستی»، «قصاص» و... اصلاً وجود ندارند، یا اگر وجود دارند باید همانند سایر واقعیت های جهان، به جوهر حقیقی و بنیادینی به نام «عدد» متکی باشند.

اکنون که در پایان این بخش تا حدودی به جایگاه ریاضیات و اعداد در جهان شناسی فیثاغوریان پی بردیم، شایسته است برای تأمل و مطالعه بیشتر، از

ص: ۵۲

---

۱- (۱). گمپرتس، همان، ص ۱۲۵، ۱۲۶.

۲- (۲). Ontologic.

یک سو رابطه میان این اعداد با ایده‌ها و «مُثل افلاطونی» را مورد توجه قرار داده، در باب تأثیراتی که این مکتب بر اندیشه‌های افلاطون داشته است تفکر کنیم و از سوی دیگر این پرسش را مطرح نماییم که آیا بین این جهان‌شناسی ریاضی وار مبتنی بر اعداد فیثاغورس با آن چه که بعدها دکارت، بنیان‌گذار تفکر و فلسفه جدید مطرح کرد، چه نوع نسبتی وجود دارد؟ دکارت، جهان را به امری کمی و قابل سنجش تقلیل می‌دهد و اعلان می‌دارد که «مقدار و حرکت را به من بدهید تا جهان را بسازم». این تفکر دکارتی، نه تنها نقطه عطفی در مسیر اندیشه فلسفی است، بلکه به عنوان بنیان اساسی پیدایش علوم جدید نیز به شمار می‌رود. فهم ارتباط این هستی‌شناسی مدرن با آن چه که تحت عنوان جهان‌شناسی فیثاغوریان مطرح شد، نه تنها به دریافت نسبت اندیشه‌های مدرن با تفکر باستان کمک می‌کند، بلکه خود می‌تواند زمینه‌ساز درک عمیق‌تری از تاریخ فلسفه باشد.

### نظریه تناسخ

فیثاغوریان به روح و سرنوشت او توجه جدی داشتند و در این زمینه ظاهراً با تأثیرپذیری از اندیشه‌های هندی و تا حدودی با الهام گرفتن از تفکرات مصری، به «تناسخ» (۱) یا «زایش دوباره» معتقد بودند. هندیان حتی پیش از پیدایش «آیین بودایی» به تناسخ اعتقاد داشتند. چنین باوری، احتمالاً به واسطه ایرانیان به یونان منتقل شد و زمینه‌هایی را پدید آورد که بعدها به صورت عقیده‌ای در باب نفس انسانی مورد توجه جدی قرار گیرد. این دیدگاه را ارسطو چنین بیان می‌کند: «بنا به داستان‌های فیثاغوری، هر نفسی وارد هر کالبدی می‌شود» (۲).

بر اساس این باور، نفس یا «روح انسانی» با مرگ، نابود نمی‌شود، بلکه از

طریق ورود به کالبد انسان یا حیوان یا گیاهی، به هستی خود ادامه می‌دهد. (۳) به

ص: ۵۳

---

۱- (۱) . Metempsychosis

۲- (۲) . ارسطو، رساله درباره نفس، کتاب اول، فصل سوم.

۳- (۳) . Hussey, « Pythagoreans and Eleatics » in Routledge History of philosophy, .

Edward, V.1, P.1۲۹

عبارتی: همان گونه که آدمی لباس های متنوعی را عوض می کند و تبدیل جامه ها در وجود او خللی ایجاد نمی کند، روح نیز با سقوط و از هم پاشیده شدن کالبد طبیعی و مادی تن، مضمحل نمی شود و در وجودش رخنه ای نمی افتد، بلکه با تداوم هستی خود در کالبد تازه ای از بدن انسان، حیوان یا گیاه، باقی می ماند.

این باور فیثاغوریان در باب روح انسانی، خود مبتنی بر باورهای ذیل است:

۱. آن چه حقیقت ما را تشکیل می دهد، همان نفس یا «روح» ماست و بدن، صرفاً کالبد و ابزاری است که برای مدّتی همانند جامه ای قرین و همراه روح قرار می گیرد.

۲. روح انسانی، امری فناپذیر (۱) و سرمدی است. بیگانگی و ثنویتی که بین روح و تن وجود دارد، مانع از آن می شود که نابودی و فنای تن در سرنوشت روح، نقش و تأثیری داشته باشد.

۳. روح آدمی، منشأی آسمانی دارد، به نحوی که زندگی در این جهان، شایسته و سزاوار او نیست. «بدن» همانند زنجیر و زندانی است که «روح» به سبب ارتکاب گناه در آن سقوط کرده است تا مجازات شود و از طریق رنج های زمینی و به دست آوردن پاکی های از دست رفته، دوباره به جایگاه نخستین خود باز گردد.

۴. ناپاکی هایی که سراپای روح انسان را فرا گرفته، صرفاً در یک دوره کوتاه زندگی زدوده نمی شوند، بلکه سلسله طولانی و درازی از تولدها و زندگی های، پی در پی لازم است تا روح در بستر ریاضت ها و رنج های آن، یا به نجات و رهایی توفیق یابد یا به دلیل افزوده شدن آلودگی هایش به کیفر و اسارت طولانی تری گرفتار آید.

گمپرتس برای نمونه، از الواح زرّینی حکایت می کند که در قرون چهارم و سوم قبل از میلاد، در محل اقامت فیثاغوریان در نزدیکی های «توریو» (۲) در گور مردگان می گذاشته اند. بر روی این الواح، چنین می خوانیم:

ص: ۵۴

---

۱- (۱) .immortal

۲- (۲) .Torio

روحي که تمام کيفر کارهای خلاف حق را کشيده، اکنون «پناه جويان» و آکنده از اميد در برابر... الهه دنياي زير زميني، فرياد برمي آورد: «از دايره سنگين و پر از اندوه گريخته ام»؛ و از اين جهت که به «نسل رستگار» آن خدايان تعلق دارد، به خود مي بالدد و چشم دارد که آنان اکنون او را «به منزلگاه معصومان» بفرستند و اين سخن رهايي بخش را به او بگويند: «به جای موجودی مرگ پذیر، خدایی خواهی بود. (۱)

۵. جهان به «خير» و «شر» تقسیم می شود و بر این اساس رسالت حقیقی روح آدمی، شرکت در یک کشمکش و جدال اخلاقی است. جدالی که بر اساس آن سرنوشت روح رقم خورده، کيفر یا پاداش او معین می شود. (۲)

۶. نوعی «عدالت الهی» بر جهان و زندگی انسان حاکمیت دارد که برای «بدی» کيفری مقرر کرده و برای نیکی، پاداشی. این عدالت حاکم، ناظر و داور حقیقی و نهایی حضور فاعلانه روح انسان در میدان کشمکش های زندگی است. ایمان به وجود و سیطره چنین عدالتی، هم در معناداری «خير و شر اخلاقی» نقش عمده ای دارد و هم در غلبه روح آدمی بر یأس و ناامیدی.

## هراکلیتوس

### اشاره

در اواخر قرن ششم، یعنی تقریباً از سال ۵۴۰ تا ۴۸۰ قبل از میلاد در «اِفِسُس»، (۳) یکی از بلاد «ایونیا»، فیلسوفی ظهور کرد که نه تنها توده مردم و نوع زندگی آنان را تحقیر می کرد، بلکه برجستگان و بزرگان اندیشه و ادب را نیز مورد طعن و سرزنش قرار می داد. او که هراکلیتوس (۴) نام داشت و از یک خانواده ی اشرافی بود، از زندگی رایج مردمان فاصله گرفته، انزواطلبی و گوشه گیری را پیشه خود

ص: ۵۵

۱- (۱). گمپرتس، همان، ص ۱۵۰.

۲- (۲). Hussey, Ibid, p ۱۲۹.

۳- (۳). Ephesus.

۴- (۴). Heraclitus.



ساخت و چهره های عظیمی همانند هومر، هزیود، فیثاغورس و گسنوفانس را مورد اعتراض قرار داد. از این رو، جای شگفتی نیست که او را فیلسوفی «تاریک اندیش» و «بدگمان» نامیده باشند. با وجود این، در میان فیلسوفان قبل از سقراط، خلاقیت و تأثیر شخصیت هراکلیتوس بی نظیر است.

ما در شخصیت او، عصیان و سرکشی مطلق را علیه هر آن چه می توان مرجعیت فکری و سنتی نامید، مشاهده می کنیم. او در این زمینه، جسارت و شهامت فوق العاده ای داشت و گرچه این «من می خواهم بیاندیشم» در سایر فیلسوفان ایونایی نیز وجود داشته است ولی با این وجود اندیشه هراکلیتی در این زمینه، چیز دیگری است. از این رو ورنریگر معتقد است که «هیچ کدام از فیلسوفان پیش از سقراط، مانند هراکلیتوس، همدلی و هم فکری ما را با خود بیدار نمی کند». ۱

سخنان و گفته هایی که از هراکلیتوس باقی مانده، هر چند که معمولاً همراه با ابهام و پیچیدگی است، اما اغلب، بسیار عمیق و پرمحتواست. ابهامات و دشواری های سخنان او به یک لحاظ به اشاره آمیز نوشتن او مربوط است. این روش تا آن جا باعث «چند پهلویی» سخنان او شده که حتی کسانی مانند افلاطون و ارسطو نیز در تفسیر گفته های او با یکدیگر اختلاف نظر داشته و گاه نسبت به آنها از خود بی علاقه نشان داده اند. گفته مشهوری که هراکلیتوس را در اذهان عده زیادی از مردم معروف کرده، این است: «در یک رودخانه نمی توان دوبار گام نهاد، زیرا آب های تازه، پیوسته در جریان است و بر شما می گذرد».

۲

در هر لحظه، آب رودخانه نو و تازه می شود و آب اکنون، غیر از آب لحظه قبل است. برای هراکلیتوس، نه تنها آب های رودخانه، بلکه تمامی اشیاء در جریانند و در عین حال، لوگوس، که یک هماهنگی پنهان در پشت همه اشیاء است، مایه وحدت و یکپارچگی می شود. او این هماهنگی را به هارمونی واحد

صدای سیم های یک «چنگ» تشبیه می کند که در عین تضاد و تنش که در بین آنهاست، باز هماهنگی و هارمونی واحد و یگانه ای را القاء می کنند.

در نظر او، همه چیز در حرکت و سیلان است و اگر تغییر و تحوّل سبب نابودی نمی شود به این دلیل است که نقصان و فقدان که به علت جدایی اجزاء مادی حاصل شده، از طریق افزوده شدن دایم اجزای تازه جبران می شود. (۱) از این رو، او باور داشت که بنیان این جهان «آتش» است و همه موجودات و اشیاء به سمت «آتش» سیر می کنند، چنان که آتش نیز در مسیر تبدیل شدن به موجودات دیگر است.

همه چیز در جریان است... نزاع و کشمکش، پدر و سلطان همه چیز است... هر چیزی به آتش تبدیل می شود و آتش به هر چیزی. (۲)

فلسفه هراکلیتوس را در یک نگاه کلی می توان در سه بخش «انسان شناسی»، «جهان شناسی» و «فلسفه الهی» تقسیم کرد. این سه بخش، هرچند که بسیار درهم تنیده و به هم پیوسته است و هیچ کدام را نمی توان به صورت مستقل و جداگانه در نظر گرفت، به ترتیب، قلمرو درونی، بخش میانی و ساحت بیرونی فلسفه او را تشکیل می دهند. انسان، خود جزئی از جهان بوده و در دایره عظیم کیهانی قرار گرفته و کیهان نیز به نوبه خود با دایره قانون الهی احاطه شده است. دریافت این سه مرحله از فلسفه هراکلیتوسی کمک می کند تا رابطه انسان با جهان را براساس قانون مسلط الهی کشف کرده، زمینه قرار گرفتن او را در جایگاه حقیقی خود فراهم آوریم.

قوانین الهی

جهان

انسان

ص: ۵۷

۱- (۱) . گمپرتس، همان، ص ۸۶.

۲- (۲) . "All things flow ... strife is father of all and lord of all ... All things are changed for fire and fire for all things." Ibid, P.۴۵

در این جا می‌کشیم که محورهای اصلی اندیشه او را به اختصار مورد بررسی قرار دهیم. این محورها عبارتند از: ۱. حرکت و سیلان ۲. ارتباط کثرت با وحدت ۳. لوگوس ۴. زمان

### ۱- حرکت و سیلان

اگر بتوان مجموعه اندیشه های فیلسوفان ایونایی را به دلیل کاوش و جست و جوی ماده اولیه عالم، نوعی ماتریالیسم (۱) و ماده گرایی نامید و تفکرات فیثاغورس را نوعی «صورت گرایی ریاضی و منطقی» (۲) دانست، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هراکلیتوس به هیچ یک از این دو سنت فکری تعلق نداشت. (۳) این دو سنت هردو، فهم ثابت و «استاتیکی» (۴) از جهان داشتند و این برای هراکلیتوس که اهل اندیشه دینامیکی (۵) بود، چیزی جز تحریف واقعیت و دور افتادگی از آن نبود. به عبارتی: چیزی که اندیشه های هراکلیتوس را از این حوزه های فلسفی متمایز و دور می‌ساخت، این بود که او بیان و شرح جنبه های سیال و پویای واقعیت (۶) را با مفاهیم ثابت و انتزاعی، ناممکن می‌دانست. پرسش او این بود که به راستی از آن چه پیوسته و دائماً در حال شدن است چه می‌توان گفت؟ پویایی واقعیت را چگونه می‌توان در قالب مفاهیم ثابت و استاتیک بیان

ص: ۵۸

۱- (۱) .Materialism

۲- (۲) .Mathematical and logical formalism

۳- (۳) . گمپرتس، همان، ص ۵۰.

۴- (۴) .Static

۵- (۵) .Dynamic

۶- (۶) .Reality

کرد؟ به عبارتی: چگونه می توان از رودخانه سیال و جاری واقعیت جهان، یک ظرف آب جاری و سیال گرفت؟ ما به محض آن که چیزی را در قالب و ظرف مفاهیم می ریزیم، جنبه های دینامیکی و پویایی آن را سلب می کنیم و به آن حالتی ایستا و استاتیک می بخشیم. از این رو، می توان ظهور هراکلیتوس را گشودگی افق تازه ای تلقی کرد که اندیشه فلسفی را در آستانه تجارب تازه ای قرار می داد. از این به بعد، اشیاء و موجودات عالم به صورت عناصر ثابت و متوقفی تصور نمی شدند که بتوان از آنها تصویربرداری کرد و آنها را در ذهن و اندیشه خود، به مدد تصورات و مفاهیم، شناخت.

البته می توان چنین گفت که هراکلیتوس نیز، همانند اسلاف خود در جست و جوی ماده اولیه ای بود که عالم متغیر و ظاهری از آن پدید آمده است؛ ولی در عین حال، نمی توان به معنای درستی، او را جزء فیلسوفان ایونایی یا فیثاغورسی قرار داد، چراکه واقعیت در نظر او عبارت است از «حرکت»، «تغییر»، «نیرو» و «تنازع».

جهان در تصور هراکلیتوس به جای آن که همانند ماشین سیال و روانی باشد که خود از قطعات و اجزای معین و ثابتی ساخته شده باشد، درست همانند «آتش» است که نمی توان هیچ جزء یا عنصر ثابتی را برایش فرض کرد. از این رو نباید تصور کرد که هراکلیتوس تفکر پویایی و سیلان عالم را به همان معنایی مطرح می کرد که گذشتگان او بیان کرده بودند. این جنبه از اندیشه هراکلیتوس در اندیشه فلسفی «یونان» تازگی داشت و جهان شناسی یونانیان را در معرض دگرگونی تازه ای قرار می داد.

## ۲- ارتباط کثرت با وحدت

کاپلستون، بر این باور است که این جنبه از تفکرات هراکلیتوس، محوری ترین جنبه اندیشه و اساسی ترین پیام فلسفی اوست.

(۱)

ص: ۵۹

«واقعیت» در نظر هراکلیتوس «واحد» است و این «واحد» در دل کشمکش‌ها و تنازعات تحقق دارد. نه کشمکش و تضادهای عالم، جا را بر «واحد» تنگ می‌کنند و نه «واحد» وجود تنازعات را نفی می‌کند. به عبارتی: هماهنگی و یگانگی را باید در همین جنگ و ستیزها جست‌وجو کرد. «تنازع» در هستی‌شناسی هراکلیتوس، اساس «عدل» جهان است و بدون آن، عالم قوامی نخواهد داشت. جنگ و ستیزه، پدر همه چیز است و ظهور و بقای موجودات، حاصل معارضه و تنازع اضداد است، اضدادی که در عین اختلاف و کشمکش، سبب قوام و استواری یکدیگرند. هراکلیتوس به هومر طعنه می‌زد و بیان می‌کرد که: ما نیز هرگاه مانند او در آرزوی آن باشیم که «آتش بیگانگی در میان خدایان و مردمان به خاموشی گراید»، نابودی جهان را آرزو کرده ایم. (۱)

روز و شب، زمستان و تابستان و زندگی و مرگ در عین حالی که یکدیگر را محدود و منحصر می‌کنند، با یکدیگر یگانه می‌شوند و هریک دیگری را قوام می‌بخشد. پس آتش تنازع و جنگ است که تنور این جهان را گرم نگه داشته و مانع از آن شده است که رونق عالم از هم بپاشد و جهان به هیچ و پوچ مبدل گردد.

برای فهم دقیق‌تر جایگاه تنازع در هستی‌شناسی هراکلیتوس، شایسته است که اندیشه‌های او را در این زمینه با تفکرات آناکسیماندروس مقایسه کنیم.

در نزد آناکسیماندروس، کون و فساد، نیروهای تعدیل‌کننده‌ای هستند که «عدالت» را در جهان حاکم می‌سازند. اختلاف و تنازعی که در میان اشیاء در می‌گیرد و در اثر آن هریک دیگری را طرد و نفی می‌کند، نهایتاً در پیشگاه و دادگاه قاضی جهان، یعنی «زمان» مورد داوری قرار خواهد گرفت و «عدالت» با فنای یکی و وجود دیگری، تحقق خواهد یافت. هریک از موجودات محکوم این حقیقت هستند که کفاره و سزای بی‌عدالتی و تعرض خود نسبت به سایر

ص: ۶۰

موجودات را پردازد و «زمان» داور حقیقی اجرای چنین عدالتی است. تنازع و اختلاف در هستی‌شناسی آناکسیماندروس، عین تجاوز و بی‌عدالتی است که با وساطت قاضی و داور «زمان» و در اثر کون و فساد مرتفع می‌شود: «زمان» حکم می‌کند که چه چیزی سزاوار ماندن است و چه چیز مستحق نابودی و زوال و همین حکم است که ضامن تحقق عدالت جهانی است. پس جنگ اضرار باعث بی‌نظمی و اختلال است، اختلاف و اختلالی که مانع «عدالت» و آلوده‌کننده صفای «وحدت» است؛ از این رو نیرویی باید باشد تا مانع بسط و گسترش این بی‌عدالتی شود و این نیرو همان «زمان» است.

اما وقتی ما به هستی‌شناسی هراکلیتوس می‌رسیم و محورهای اساسی آن را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم که جنگ اضرار و وقوع اختلافات در بین موجودات، نه تنها بی‌عدالتی و اختلال نیست، بلکه عین عدالت و نظم است. او در این زمینه می‌گوید: «دیکه (عدالت) تنها در دعوا تحقق می‌یابد.» (۱) البته این حقیقت عالیه را مردم عامی و عادی نمی‌دانند؛ چرا که اندیشه آنان به سطح و ظواهر امور محدود شده، از درک باطن و کُنه جهان که جایگاه حقیقت است عاجز است.

### ۳- لوگوس

یکی از عناصر مهم و بنیادی فلسفه هراکلیتوس، مفهوم لوگوس (۲) است. این اصطلاح در اندیشه یونانی، به معانی مختلفی به کار رفته است که به نوعی با یکدیگر ارتباط و پیوند دارند. در اندیشه هراکلیتوس، لوگوس همان «عقل» است و مراد از عقل، چیزی است که می‌تواند معنای جهان را دریابد. این «عقل» را نباید با تفکر مجرد و انتزاعی که صرفاً با مفاهیم سروکار دارد یکی دانست. شأن و مقام این «عقل» در آن است که «عمل و گفتار» از آن نشئت می‌گیرد و به عبارتی:

ص: ۶۱

---

۱- (۱). یگر، همان، ص ۲۵۹.

۲- (۲). Logos.

خود، نوعی شناسایی است که در ارتباط با زندگی، نقشی سازنده دارد. کسانی که در پرتو لوگوس زندگی نمی‌کنند و به او گوش نمی‌سپارند، در پریشانی و سردرگمی به سر می‌برند و کسانی که از هدایت‌های آن بهره‌مند می‌شوند از زندگی تازه و توأم با دانایی و شناخت برخوردار می‌گردند.

هراکلیتوس برای جداسازی لوگوس از عقل توده مردم، بیان می‌دارد که: لوگوس، «عام» و «کلی» است. مراد او از «عام» و «کلی» را نباید به صورت «عمومیت» و «کلیت» منطقی فهم کرد، چراکه چنین فهمی باز ما را به ساحت تفکر انتزاعی و مفهومی سوق می‌دهد. عام بودن لوگوس اشاره به «جهان یگانه‌ای است که تنها برای بیداران وجود دارد» درحالی که هریک از خفتگان، دنیای خصوصی خود را دارند که دنیایی رؤیایی است». (۱)

لوگوس را می‌توان با قانون شهر مقایسه کرد. زندگی کسانی که قانون شهر را نمی‌دانند یا نادیده می‌انگارند، بر اساس تمایلات و تخیلات فردی به آشفتگی می‌انجامد. این فردگرایی، حتی اگر در مسیر اهداف خود از تفکر منطقی سود جوید، می‌تواند مهم‌ترین تهدیدکننده زندگی اجتماعی باشد؛ اما لوگوس، بسیار والاتر و عام‌تر از قانون شهر است و آدمیان می‌بایست از آن تبعیت و پیروی کنند. فردگرایی و درافتادن به ورطه اوهام و تخیلات شخصی خود، وقتی در مقابل لوگوس مطرح می‌شود، معنای زندگی را خدشه‌دار می‌کند و آدمی را از جایگاه حقیقی خود در جهان دور می‌سازد.

این تنها لوگوس است که منشأ خودآگاهی و شناخت جایگاه خود در جهان است. پس همان‌گونه که در شهر، قانونی حاکم است، در جهان نیز قانونی وجود دارد. کسانی که این قوانین را نمی‌شناسند و از آن پیروی نمی‌کنند، نه تنها فاقد نوعی شناخت و معرفت نظری اند، بلکه علاوه بر آن، گرفتار ناسازگاری و

ص: ۶۲

نابسامانی رفتاری و وجودی نیز هستند. «آدمی، برای این که هم چون موجودی کیهانی زندگی می کند، باید از روی میل و رغبت، قوانین کیهانی را بیاموزد و بشناسد و از آنها اطاعت کند...؛ هراکلیتوس حق فرمانروایی حکمت را بر این پایه متکی می سازد که حکمت به آدمیان می آموزد که در گفتار و کردار از حقیقت طبیعت و قوانین خدایی آن تبعیت کنند.» (۱)

آدمی در چنین وضعی است که به معنای حقیقی کلمه می تواند خود را نیرومند سازد و از حمایت قانون جهانی برخوردار گردد. ضعف و زبونی، ریشه در سرپیچی از لوگوس دارد. از آن جا که انسان جزئی از جهان است، به نحوی که جدای از آن نمی توان به شناخت او دست یافت، می بایست همانند سایر اجزای عالم، تابع قوانین کل کیهان باشد. همه چیز در تبعیت محض و سرسپردگی مطلقند. این اطاعت اجزای عالم از قانون کل جهان را در سخن آناکسیماندروس می توان مشاهده کرد:

خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت؛ چرا که اگر چنین کند، مجری عدالت او را نابود خواهد کرد. (۲)

هراکلیتوس می کوشد تا این سرسپردگی به قانون کیهان را در زندگی انسان نیز محقق سازد. از این رو، حکمت و فلسفه او تلاشی است در این جهت که انسان جایگاه حقیقی خود را در جهان بیابد و در آن قرار گیرد.

هراکلیتوس معتقد است: «لوگوس، زمام همه چیز را در دست دارد و همه چیز را فراگرفته است.» (۳) و اصرار می ورزد که نه به او، بلکه به لوگوس او گوش فرا دهیم. این بیانات، حاکی از آن است که انسان نمی تواند لوگوس را در جنبه های خصوصی و جهان فردی عقاید و خیالات انسان ها جست و جو کند. لوگوس را باید در جنبه های عمومی و مشترک جهان انسان ها یافت.

ص: ۶۳

---

۱- (۱). همان، ص ۲۵۹.

۲- (۲). خراسانی (شرف)، همان، ص ۴۵.

۳- (۳). «The logos strees all and runs through all.», Brumbaugh, Ibid, P.۴۳.



درباره «زمان»، تنها جمله ای که از هراکلیتوس به ما رسیده این است که «زمان» کودکی است که مهره ها را در بازی حرکت می دهد؛ این قدرت سلطنتی از آن یک کودک است». (۱)

تصویری که در این عبارت عرضه می شود، حاکی از این حقیقت است که «زمان» در نظام طبیعی جهان، تغییر ایجاد می کند و تعبیر «کودک»، از آن رو اهمیت دارد که نشان می دهد، «زمان» با وجود این نقش و اهمیتی که دارد باز به معنای اصل عقلی (لوگوس) نیست. به عبارتی: «زمان» را نه می توانیم به «طبیعت متغیر» معنا کنیم و نه به «اصل عقلی». (۲)

اگر مشکل عمده مفهوم «زمان» را توضیح و توجیه اجتماع تضاد در یک امر واحد بدانیم، در نظر هراکلیتوس، این مشکل حل شده تلقی می شود؛ چرا که او هر واقعیتی را متناقض و در نزاع با خود می دانست و دوام و حیات آن را در همین تضاد و تنازع می انگاشت.

پس به تبع بحث حرکت و سیلانی که هراکلیتوس در جهان شناسی خود بدان معتقد است مسئله «زمان» به عنوان یکی از مقتضیات اصلی جریان داشتن عالم مورد قبول واقع می شود و بر همین اساس است که در نظر او، «زمان» یک آغاز و مبدأ نخستینی ندارد و اساساً دارای یک مدّت بی نهایت است.

در نظر هراکلیتوس، «زمان»، خودش موضوع تغییر نیست و دستخوش تحولات قرار نمی گیرد و همین امر، باعث می شود که به اصل عقلانی اشیاء، یعنی لوگوس مرتبط شود. «زمان» چون آغازی ندارد و یک مدّت نامتناهی است، پس می بایست به عنوان یک جنبه تغییرناپذیر جهان لحاظ شود؛ یعنی: می بایست امری باشد مربوط به لوگوس. در نظر هراکلیتوس، هر چند همه چیز در جریان است و سریان دارد، اما نقش ثابت و فرازمان لوگوس آن است که این جریان چیزها را نظم دهد.

ص: ۶۴

۱- (۱) .Turetzky, Ibid, P.۸

۲- (۲) .Ibid

از هراکلیتوس، گفته‌های کوتاهی باقی مانده که به دلیل لطف و اهمیتی که دارند گزیده‌هایی از آن را ذکر می‌کنیم: (۱)

۱. دانایی یک چیز است، فهمیدن اندیشه یا قصدی که بر همه چیز حاکمیت دارد و فرمانرواست.

۲. غرور سرکش را باید بیشتر از حریق، خاموش کرد.

۳. همه چیز از راه پیکار و ضرورت پدید می‌آیند.

۴. با خواهش دل نبرد کردن دشوار است، چون هر آن چه را که بخواهد به بهای جان می‌خرد.

۵. نمی‌توان دوبار در یک رودخانه پای نهاد.

۶. برای خدا، همه چیز زیبا، نیک و عدل است؛ اما آدمیان یکی را عادلانه تصور کرده‌اند.

۷. در محیط یک دایره، نقطه آغاز و پایان یکی است.

۸. بیماری، سلامتی را خوشایند و نیک می‌سازد، گرسنگی سیری ورنج آسایش را.

۹. خلق و خوی آدمی، بخت و سرنوشت اوست.

۱۰. هومر خطا کرد که گفت: «ای کاش می‌شد که جدال و تضاد از میان آدمیان نابود شود.» او نمی‌دانست که برای نابودی جهان دعا می‌کند.

## پارمنیدس

تنها وجود هست، غیر وجود نمی‌تواند باشد. (۲)

در یونان باستان وقتی با شخصیتی به نام پارمنیدس (۳) مواجه می‌شویم، خود را با آمیزه‌ای از «منطق و عرفان» و «تفکر و شعر» روبه‌رو می‌بینیم. او که متأثر از

ص: ۶۵

۱- (۱). به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۲۳۸ - ۲۴۴.

۲- (۲). "Only Being is; not \_ being cannot be.", Brumbaugh, Ibid, P.۵۰.

۳- (۳). Parmenides.

اندیشه های منطقی و ریاضی فیثاغوریان بود، به زبان شعر سخن می گفت (۱) و پرداختن به مسئله «هستی» را محوری ترین اندیشه خود می دانست.

پارمنیدس، بنیان گذار مکتب یا نحله الثایی، (۲) در اواخر قرن ششم قبل از میلاد متولد شده است. ظاهراً بین او و سقراط جوان در سن پیری گفت و گوهایی صورت گرفته است و به همین مناسبت، افلاطون یکی از مکالمات خود را به نام او آورده است.

خوشبختانه قطعاتی از اشعار او تحت عنوان «راه به سوی حقیقت» (۳) و «راه به سوی گمان» (۴) به دست ما رسیده که ترجمه آن بسیار دشوار و به لحاظ مضمون و محتوا بسیار عمیق و تأثیرگذار است. (۵)

اندیشه اصلی پارمنیدس، هستی «وجود» و نبود «غیر» است. در نظر او وجود «نامتغیر» (۶) و «نامخلوق» (۷) است. از این رو، «تغییر» (۸) و «تنوع» (۹) موهوم است و واقعیتی ندارد. بنابراین، دیگر نه از «عدم» می توان سخن گفت و نه از «حرکت» و «اختلاف». آن چه حقیقی است، همان ثبات و ایستایی است و این همان چیزی است که تنها «عقل» قادر به دریافت آن است.

اگر فقط وجود «هست»، پس «به وجود آمدن» و «از میان رفتن» توهم محض است. او این اصل بلند و عرفانی را با بیانی منطقی چنین مبرهن می سازد که «اگر چیزی به وجود آید، از دو حال خارج نیست: یا از «وجود» به وجود می آید یا از

ص: ۶۶

---

۱- (۱). در دوران باستان، شعر، بهترین وسیله برای عرضه کردن اندیشه هایی بوده که سرچشمه آنها نیرویی برتر از آدمی است. ر.ک: خراسانی (شرف)، همان، ص ۲۸۵.

۲- (۲). الئا (Elea) در گذشته منطقه ای در جنوب ایتالیا بوده است.

۳- (۳). the way of Truth.

۴- (۴). The way of opinion or seeming.

۵- (۵). پارمنیدس، در «راه به سوی حقیقت» اصول عقاید و اندیشه های بنیادین خود را که در اثر نوعی معراج عقلی بر او آشکار شده مطرح می کند و در «راه به سوی گمان» به نظریاتی می پردازد که ناشی از پندار و وهم اند. این پندار و گمان ای بسا که به صورت دیدگاه های فلسفی مطرح شده و باعث فریب و خطای نگاه های پرورش نیافته شود.

۶- (۶). Unchanging.

۷- (۷). Uncreated.

۸- (۸). change.

۹- (۹). variety.

«لاوجود». حال اگر از «وجود» پدید آمده باشد، در واقع قبلاً نیز وجود داشته و چیز تازه ای پدید نیامده است و اگر از «لاوجود» پدید آمده باشد، در این صورت، هیچ چیزی نخواهد بود؛ چون از هیچ، هیچ چیزی به وجود نمی آید. بنابراین «صیورت» توهم است و جز «وجود» چیزی نیست.

اما این که تنها «وجود» هست، به این حقیقت باز می گردد که وجود، «واحد»، یعنی یک «کل غیر قابل تقسیم» (۱) است که از همه جوانب و ابعاد، شبیه هم و متحدالشکل بوده، هیچ نوع اختلاف و تنوعی در آن رخنه و تعددی ایجاد نمی کند. به همین دلیل است که پارمنیدس «وجود» را به «گوی» تشبیه می کند. (۲)

فرض کنید کسی وجود را به دو یا چند بخش تقسیم کند، در این صورت معیار این جدایی و چندگانگی چیست؟ این معیار، بی تردید نمی تواند خود «وجود» باشد، چون دو موجود، از آن جهت که وجود دارند، دو چیز مختلف از هم نیستند، بلکه یگانه و واحدند. از این رو در این صورت، جدایی و تمایزی تحقق نخواهد یافت. هم چنین این معیار جدایی، نمی تواند «ناوجود» باشد، چون «ناوجود»، خود، چیزی نیست تا تمایزی ایجاد کند. گفتن این که «ناوجود، تمایز

ص: ۶۷

## ۱- (۱) . Undivided whole

۲- (۲) . براساس این تشبیه، کاپلستون معتقد شده که در هستی شناسی پارمنیدس، وجود، متناهی است و این خود حاکی از آن است که پارمنیدس، وجود را مادی لحاظ کرده است. (ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۴) برخلاف دیدگاه کاپلستون، به نظر می آید که دیدگاه پارمنیدس در باب وجود، تناسبی با مادی بودن آن ندارد؛ چرا که خصوصاً او وجود را امری نامحسوس می داند و اگر در جایی آن را به «گوی» تشبیه کرده است، صرفاً درصدد بیان این حقیقت بوده است که وجود، همانند گوی، متشابه الاطرف بوده، یک پارچه و واحد است و این لزوماً به معنای مادی بودن آن نیست. این نکته نیز قابل توجه است که تشبیه «وجود» به «گوی» از کمال «وجود» حکایت می کند، چون در نزد یونانیان، شکل کروی، کاملترین شکل ها به شمار می رفت. از طرفی، سخن گفتن از این کامل واحد، درست همانند هر نقطه ای که بر «گوی» فرض شود، آغاز و پایان واحدی دارد. «برای من، یک چیز همگانی هست، زیرا از هر کجا که آغاز کنم، بار دیگر به همانجا باز می آیم.» (قطعه ۵، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۲۷۸).

ایجاد کرده» در نهایت یا به «وجود» بودن «ناوجود» منتهی می شود، که «خود متناقض» و محال است، یا به هیچ و پوچ بودن تمایز. (۱)

بنابراین، واقعیت در نظر پارمنیدس، «غیر مخلوق»، «بی زمان»، «نادیدنی»، «بی حرکت» و «واحد» کاملی است که همه جا هست. (۲)

برای پارمنیدس تنها می توان درباره آن چیزی که وجود دارد، سخن گفت یا فکر کرد. چنین چیزی، هرگز نمی تواند امری باشد که به وجود می آید و از بین می رود. فقط درباره چیزی می توان سخن گفت و اندیشید که عاری از غبار خلقت و فنا بوده، کل، یگانه، غیرمتحرک و کامل باشد.

تو نه می توانستی ناهستنده (ناموجود) را بشناسی و نه بر زبان آوری... زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است. (۳)

پارمنیدس، اصرار دارد که موضوع اندیشه و سخن باید به شکل کامل وجود داشته باشد و الا موضوع سخن و فکر هیچ و پوچ خواهد بود. ما هرگز نمی توانیم امری را که درباره اش سخن گفتن و اندیشه نمودن ممکن است به چیزی تقلیل دهیم که در گذشته بوده یا در آینده مورد انتظار است، چون اگر وجود «کامل» است، پس باید با تمامیت خود «باشد»، از این رو «شدن» بی معناست. صیرورت، حرکت و «زمان» همه مربوط به عالم نموداند و عالم نمود، در نظر پارمنیدس نمی تواند واقعی باشد. «تنها یک راه برای سخن باقی می ماند که: هست». (۴)

ص: ۶۸

---

۱- (۱). Brumbaugh, Ibid, P. ۵۲.

۲- (۲). See Collinson, Diane, Fifty Major Philosophers, London and New York, Routledge, . ۲۰۰۲, P. ۱۲.

۳- (۳). قطعات ۲ و ۳، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۲۷۷، ۲۷۸.

۴- (۴). قطعه ۸، به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۲۷۹؛ دکتر شرف در ذیل این قطعه، از مارتین هایدگر، فیلسوف بزرگ آلمانی قرن بیستم، چنین نقل می کند: «این کلمات اندک، مانند مجسمه های استوار یونان دوران باستان، برپای ایستاده اند. آن چه ما هنوز از شعر آموزشی پارمنیدس دارا هستیم، در یک دفترچه نازک می گنجد که مسلماً تمامی کتابخانه های ادبیات فلسفی را در لزوم قطعی وجود آنها نفی می کند. کسی که مقیاس های چنین گفتار متفکرانه ای را بشناسد، باید به عنوان انسان امروزی، هرگونه رغبت را برای نوشتن کتاب از دست بدهد».

امپدوکلس (۱) آکراگاسی، در سنت و فرهنگ فلسفی ارفه ای «ایتالیای جنوبی» و «سیسیل» چهره برجسته و ممتازی است. در باب جامعیت شخصیت او گفته اند در عین فیلسوف بودن، یک دولت مرد و شاعر نیز بوده است. ظاهراً او رهبری حزب دموکرات زادگاه خود را بر عهده گرفته و در عرصه فعالیت های سیاسی مشارکت داشته است. از طرفی او همانند پارمنیدس و احياناً به دلیل تأثیر پذیری از او، اندیشه های خود را با شعر و در قالب قطعات ادبی بیان کرده است.

اندیشه های فلسفی امپدوکلس، رنگ و بوی پارمنیدسی دارد، هرچند که در ادامه، از نوآوری هایی نیز برخوردار است. مسئله ای که امپدوکلس را به خود مشغول می داشت، ارتباط تغییرات ظاهری جهان با ثبات عقلی و باطنی آن بود. او پذیرفته بود که «وجود» نه پدید می آید و نه از میان می رود؛ زیرا چیزی نمی تواند از آن چه که حقیقتاً «نیست» به وجود آید و محال است که آن چه حقیقتاً «هست» از بین برود. (۲) تنها ساده لوحان و ظاهرینان اند که چنین پنداری داشته، به وجود آمدن و از میان رفتن را ممکن می دانند. (۳)

اما با این وجود، به وضوح، در جهان تغییرات فراوانی رخ می دهد که نمی توان آنها را نادیده گرفت. امپدوکلس برای توضیح این تغییرات، همراه با حفظ اعتقاد به محال بودن «به وجود آمدن و از میان رفتن»، تصویری از جهان ترسیم کرد که بر اساس آن، پیدایش، دگرگونی و ویرانی های موجود در عالم، صرفاً به معنای اختلاط و انحلال اجزای اشیاء است.

اشیاء، بر اساس ترکیب اجزای مختلف پدید می آیند و با زوال این ترکیب و از هم پاشیدگی اجزا، دگرگون می شوند و از بین می روند؛ اما در ورای همه این

ص: ۶۹

۱- (۱) .Ampedokles

۲- (۲) . See Wright, M.R, Empedocles, in Routledge History of Philosophy, Vol:۲, From Aristotle to Augustine, Ed.by:David Furley, London and Newyork, Routledge, ۲۰۰۱ P.۱۷۹

۳- (۳) . کاپلستون، همان، ص ۷۷.

دگرگونی‌ها و تغییرات، «مواد اصلی جهان» ثابت و لا-تغییر است و هرگز در معرض پیدایش و ویرانی قرار نمی‌گیرد؛ این مواد و عناصر در دیدگاه امیدوکلس عبارت بودند از: «خاک، آب، آتش و هوا».

آن چه باعث شد تا او به چهار عنصر مجزا و مستقل اصلی و نخستین معتقد شود، اعتقاد به این اصل بود که هیچ ماده‌ای نمی‌تواند به ماده دیگری تبدیل شود و تبدل که حاکی از نوعی تغیر کیفی است، ممکن نیست. بنابراین اگر اصل نخستین جهان را در یک عنصر واحد خلاصه کنیم، نخواهیم توانست وجود عناصر و اشیای دیگری که با آن اختلاف کیفی دارند را توضیح دهیم.

چهار نوع عنصری که امیدوکلس به عنوان مبانی مادی و اجزای بنیادین سازنده جهان مطرح نمود، مدت‌ها در قلمرو جهان‌شناسی شهرت داشت. بر طبق دیدگاه او جهان متغیر و مشهود، در نهایت از چهار ماده ثابت و لا-تغییر ساخته شده است، موادی که نه پدید می‌آیند و نه از میان می‌روند و اشیای این جهان در اثر اختلاط و انحلال این مواد، به وجود می‌آیند و از بین می‌روند؛ اما این اختلاط و انحلال اشیاء تحت تأثیر چه نیرویی رخ می‌دهد؟ در نظر و جهان‌شناسی امیدوکلس نیروهایی که این نقش عمده و حیاتی را بر عهده دارند، عبارتند از: «عشق» و «نفرت».<sup>(۱)</sup>

عناصر تشکیل‌دهنده اشیای این جهان، در اثر جاذبه و کشش «عشق»، با هم مختلط و ترکیب شده، سبب پیدایش اشیاء می‌شوند و در نتیجه «نفرت» و دوری از یکدیگر باعث فنا و زوال آنها می‌گردند. این پیدایش و فنا در یک معنای کلی، مسیر دایره‌وار را برای عالم موجب شده که در فرایند آن، در ابتدا همه عناصر خاک، آب، آتش و هوا با یکدیگر مخلوطند و در اثر حاکمیت «عشق»، جهان یک کل واحد است که هیچ گونه تمایز و جدایی در آن وجود ندارد؛ اما «نفرت» در این وحدت و یکپارچگی خلل و رخنه ایجاد کرده و فرایند جداسازی و انفکاک عناصر و اجزای عالم را آغاز می‌کند. در این مرحله میانی، «نفرت» به تدریج «عشق» را به حاشیه برده،

ص: ۷۰

دامنه حاکمیت خود را بر جهان گسترش می دهد تا در نهایت، سلطنت مطلق را از آن خود سازد. در این جاست که «عشق» دوباره به صحنه جدال با «نفرت» وارد می شود و زمینه تدریجی حاکمیت مطلق خود را بر عالم فراهم می آورد. جهانی که ما اکنون در آن به سر می بریم، در واقع همان مرحله میانی است و تنها در این مرحله است که اشیای منفرد و جدا از هم می توانند وجود داشته باشند. (۱)

دیدگاه امپدوکلس درباره انسان، رنگ و بوی انسان شناسی فیثاغورسی دارد. او نظریه «تناسخ» را چنین بیان می کند:

من در گذشته یک پسر، یک دختر، یک بوته، یک پرنده و یک ماهی که در دریا زندگی می کند بوده ام. (۲)

این دیدگاه، مبتنی بر نظریه سنتی ارفه ای (۳) درباره نفس است که براساس آن نفس انسانی، دارای اصلی الهی است و ولی از آن مقام سقوط کرده و به رنج این جهان مبتلا گشته است: رنجی که در بازگشت های متوالی و پی در پی تکرار می شود. در عین حال، این نفس می تواند در نهایت سیر خود، به آن مقام نخستین بازگشته، در ساحت خدایان درآید.

به طور خلاصه می توان چنین گفت که دیدگاه های جهان شناختی و انسان شناختی امپدوکلس، مبتنی بر «تضاد» است. این تضاد در بنیان جهان به صورت چهار عنصر غیر متبدلی ظهور می کند که نمی توانند در عنصر واحدی یگانه شوند. «عشق» و «نفرت» نیز در اثر تضادی که با یکدیگر دارند، مجموعه تغییرات و تحولات جهان را موجب می شوند. تضاد میان مقام و اصل الهی انسان با وضعیت رنج آلود او در این جهان نیز، اساس مباحث انسان شناختی امپدوکلس را تشکیل می دهد.

ص: ۷۱

---

۱- (۱) Armstrong, A.H. An introduction to Ancient Philosophy, London, Methuen and co. LTD, ۱۹۵۹, P.۱۵.

۲- (۲) . قطعه ۱۱۷، به نقل از کاپلستون، همان، ص ۷۹.

۳- (۳) . orphicism; کیش و آئینی است در یونان باستان که مبدأ و منشأ آن مبهم است. بر طبق افسانه های یونانی، ارفوس، شاعر، موسیقیدان و آوازخوان یونانی در حدود قرن ۱۳ ق.م. در تراکیه زندگی می کرده و سبب پیدایش این آئین شده است.



لوکیپس، (۱) که احتمالاً در شهر «ملیتوس» به دنیا آمده است را بنیان گذار نهضتی دانسته اند که تحت عنوان ماتریالیسم (۲) مطرح شده است. هرچند حتی وجود تاریخی فردی به نام لوکیپس گاه مورد تردید قرار گرفته، ولی شواهدی نشان می دهد که او در آغاز در مکتب فلسفی «التائیان» و تحت تعلیمات زنون قرار داشته و پس از آن که اندیشه های نوین خود را مطرح ساخته است، بیش از هرکس بر دموکریتوس (۳) آبدراپی (متولد ۴۶۰ ق.م) تأثیر نموده است. پس از آن که لوکیپس، در شهر «آبدرا» از دنیا رفت، دموکریتوس به ادامه اندیشه های او پرداخت و چنان در این مسیر تأثیرگذار و نقش آفرین بود که امروزه او را به عنوان چهره شاخص این نهضت فکری می شناسند و کمتر از لوکیپس نام برده می شود. جمله ای که از لوکیپس به ما رسیده، توجه او را به «قانون علیت» نشان می دهد: «هیچ امری بدون علت روی نمی دهد، بلکه هر رخدادی مبتنی بر علت و ضرورت است». (۴)

«آبدرا» شهری بود تجاری و ثروتمند که توسط «ایونیاییان» تأسیس شده و به لحاظ جغرافیایی در مرز میان «تراکیا» و «مقدونیه» واقع شده است. دموکریتوس که از اهالی این شهر بود، پس از آن که تحت تأثیر تعلیمات استاد خود، (لوکیپس) قرار گرفت و به دلیل آن که رفتارهای عجیبی از خود بروز داد، اهالی آبدرا را شگفت زده کرد، به نحوی که در سلامت عقل او تردید کردند و از این رو، بقراط را که استاد طب بود، به یاری طلبیدند تا به مداوای او پردازد؛ اما بقراط وقتی با دموکریتوس آشنا شد، اهالی «آبدرا» را به اشتباهشان واقف ساخت و خود از تعالیم او بهره مند شد. (۵)

ص: ۷۲

۱- (۱) .Leucippus

۲- (۲) .Materialism

۳- (۳) .Democritus

۴- (۴) . "There is no chance but all is from necessity". Brumbaugh, Ibid, P.۷۸

۵- (۵) . گمپرتس، همان، ص ۳۳۴.

دموکریتوس راجع به خود گفته است که: «هیچ کس بیش از من سفر نکرده و کشورها و اقلیم ها را ندیده و سخنان اهل معرفت را نشنیده است».<sup>(۱)</sup>

ارسطو نیز درباره دموکریتوس جمله مشهوری دارد که با توجه به خودداری او از تعریف و تمجید دیگران، برجستگی استثنایی شخصیت دموکریتوس را نشان می دهد:

پیش از او هیچ کس درباره نمو یا رشد و استحاله یا تغییر حالت، چیزی جز سخنان سطحی نگفته است...<sup>(۲)</sup> چنین می نماید که او درباره همه چیز اندیشیده است.<sup>(۲)</sup>

آن چه اندیشه های دموکریتوس را برای ارسطو قابل توجه کرده بود، مطالعه و مشاهده پیوسته او در باب طبیعت بود. در نظر ارسطو، با این روش، ما می توانیم به فرضیه هایی دست یابیم که واقعیات مختلفی از جهان را در بر گرفته، آنها را به هم پیوند می زند. حال آن که پرداختن به مفاهیم و تصوّرات محض، نه تنها ما را قادر به شناخت جهان هستی نخواهد کرد؛ بلکه حتی مانع از آن خواهد شد که واقعیات را ببینیم. بی تردید، این سخنان ارسطو ناظر به افلاطون و نفی اندیشه های او درباره «مُثل» است. بر این اساس، در نظر ارسطو برای تفسیر و شناخت جهان، توجه به اجزای بنیادین جهان که دموکریتوس آن را مطرح می کند، از آن جا که با تجربه و مشاهده سروکار دارد، بسیار برتر از «مُثل افلاطونی» به ما کمک خواهد کرد.

تنوع مطالبی که دموکریتوس بدان ها پرداخته نیز خود حکایت از جامعیت و وسعت اندیشه و اطلاعات او دارد. او علاوه بر جهان شناسی، حیوان شناسی، پزشکی، روان شناسی و صنعت، به اخلاق، ریاضیات و موسیقی نیز پرداخته و بدین ترتیب دایره وسیعی از علوم را در قلمرو اندیشه ورزی خود جای داده است.

ص: ۷۳

---

۱- (۱). برهیه، همان، ص ۹۶.

۲- (۲). به نقل از گمپرتس، همان، ص ۳۳۷.

محور اصلی اندیشه‌های دموکریتوس، «اجزاء تقسیم ناپذیر» ۱ یا عناصر غیر قابل تجزیه‌ای است که عالم از آن پدید آمده است. در نظر او توده‌های نامتناهی که تشکیل دهنده عالم‌های بی‌شمار است، از تعداد بی‌پایانی از اجرام یا اجزای ریز فراهم آمده که از فرط کوچکی، غیر قابل رؤیت و غیر قابل تقسیم هستند. این اجرام را اگر به تنهایی و در حالت بسیط و غیر ترکیب آنها در نظر بگیریم، در سه چیز می‌توانند اختلاف داشته باشند:

۱. به لحاظ شکل (مثلاً: یکی  $A$  و دیگری  $B$  باشد)؛

۲. به لحاظ اندازه (مثلاً: یکی  $B$  و دیگری  $B$  باشد)؛

۳. به لحاظ وضع (مثلاً: یکی  $Z$  و دیگری  $N$  باشد).

حال اگر آنها را در حالت ترکیب خود در نظر بگیریم، علاوه بر اختلافات مذکور، به لحاظ ترتیب نیز می‌توانند مختلف شوند؛ یعنی: مثلاً یکی « $AB$ » باشد و دیگری « $BA$ ».

نکته قابل توجه دیگری که در باب این اجرام مطرح است آن است که، این اجرام از ازل تا ابد در حال حرکتند و در این حرکت، نیازی به یک نیروی خارجی ندارند. از این رو، در جهان شناسی «اتمیان»، دیگر نیازی به فرض نیروهای محرک از آن نمونه که امیدو کلس، آن را «عشق» و «نفرت» می‌نامید و یا آن چه که بعدها ارسطو آن را «محرک اول» می‌نامید، نبود.

### نظریه «خلأ»

اتم‌هایی که تا این جا شناختیم، در کجا قرار دارند؟ این پرسش ذهنیت متفکران اتمی را به سمت چیزی به نام «خلأ» سوق داد. اتم‌ها در خلأ وجود دارند.

نظریه خلأ، ظاهراً برای نخستین بار توسط «فیثاغوریان» مطرح شده است.

منشأ تصور آنان در باب خلأ این بود که «جهان از اعداد تشکیل شده و اعداد از واحدها»، حال اگر بین این واحدها هیچ گونه فاصله و خللی نباشد، تمایز میان آنها از بین رفته، تحقق اعداد و جهان ناممکن می شود. اما در نظر فیثاغوریان «خلأ» به معنای «هوای جو» بود. امپدوکلس بعدها نشان داد که «هوای جو» خود، جسمانی است و نمی توان به معنای دقیق و صحیحی آن را «خلأ» نامید، اما نامریی بودن «هوا» مانع از آن می شود که به راحتی، جسمانی بودن آن پذیرفته شود. برای رفع این تردید، آناکساگوراس نشان داد که هوا، هرچند که نامرئی است، ولی در عین حال همانند اشیای جسمانی و مرئی از خود مقاومت نشان می دهد و مثلاً اگر یک مشک را پر از هوا کنیم، در مقابل فشار دست مقاومت می کند و این خود دلیل روشنی بود تا بر اساس آن، خلأ بودن «هوا» نفی شود.

«خلأ» اشیاء را در خود جای می دهد و حرکت آنها را به اطراف ممکن می سازد و به یک معنا در مقابل نفوذ اشیاء از خود مقاومتی نشان نمی دهد. «خلأ» در واقع «نبود هر چیز» است؛ چرا که یک چیز، مانع نفوذ و حرکت چیزهای دیگر است و خود بودن یا تعیین آن اقتضا می کند که در برابر اشیای دیگر مقاومت کند. هر «خود» به معنای دقیق کلمه نفوذناپذیر است و گرنه، تعیین و تمایز امکان نداشت؛ ولی به راستی اگر چنین است، پس چگونه حرکت در درون هوا، آب و اجسامی از این قبیل ممکن است؟ چگونه می توانیم چوبی را برش بزنیم یا سنگی را به چند قطعه جدا از هم تقسیم کنیم؟ پاسخی که اتمیان می دهند آن است که، آن چه نفوذناپذیر و مقاوم است و تفکیک آن هرگز ممکن نیست، همان اتمها یا هسته های بنیادین تشکیل دهنده اشیاء هستند و از این رو هیچ شیئی، یک «خود» یا واحد حقیقی نیست؛ بلکه مجموعه ای است از اتم ها یا «خود»های جدا از هم که «خلأ» بین این هسته ها یا اتم های بنیادین رخنه ایجاد کرده و باعث تفکیک و جدایی آنها شده است. آن چه نفوذپذیر است، همین فضاهاى خالی است و حرکت در آب و هوا و برش چوب و تقسیم کردن ننگ به دلیل وجود همین

فاصله های تهی و بر اساس «خلأ» ممکن می شود. بنابراین، اشیاء و اجسام را نباید به صورت اموری متصل و یک پارچه دانست، بلکه «خلأ» در درون آنها، میان اجزای نفوذناپذیرشان فاصله و جدایی افکنده است.

مسئله بنیادی در بحث «خلأ»، تقابل بسیار مهم «وجود» و «عدم» است. قبلاً دیدیم که در نظریه پارمینیدس، تنها چیزی را که می توان گفت این است که «هست» نه از «شدن»، سخنی ممکن است و نه در عالم جایی برای نیستی و عدم وجود دارد. به هر طرف که روکنیم «هستی» هست و بس و هیچ نشانه و ردّپایی از «عدم» وجود ندارد؛ اما اتمیان در تقابل با این اندیشه، «عدم» یعنی «خلأ» یا «چیزی نبودن» را در عالم، ضروری انگاشته و بدون توجه به آن، تبیین جهان را ناممکن دانسته اند. (۱) از این رو، دموکریتوس در عبارت کوتاهی، مبنای جهان شناسی خود را چنین بیان می کند: «هیچ چیز جز «اتمها» و «خلأ» وجود ندارد». (۲)

جهانی که اتمیان برای ما ترسیم می کنند، جهانی مکانیکی و ماشینی وار است که تصاویر اسطوره ای از آن حذف شده و حتی به نیروهایی همانند «عشق» و «نفرت» امیدو کلسی یا محرک اول ارسطویی نیاز ندارد. چنین اندیشه ای هرچند که در قلمرو فلسفه یا متافیزیک قرار می گیرد، ولی در عین حال زمینه های بسیار مناسبی را جهت نگرش علمی محض به جهان، فراهم می آورد. این نگرش به تدریج با نهضت تکان دهنده رنسانس در اروپا، ظهور کرد و مبنای منحصر به فرد شناخت علمی هستی و جهان قرار گرفت.

بنابر این، طبیعت گرایی (۳) به معنای جست و جوی اصل نخستین جهان، با تالس آغاز شد و به اندیشه هایی انجامید که اتمیان مطرح ساختند؛ اما می بایست بیست و چند قرن می گذشت تا «اتمیسیم یونانی» که به طور کلی یک اندیشه پرداز فلسفی بود، به شکل جهان شناسی علمی و واقعی کنونی درآید که ریشه های آن

ص: ۷۶

۱- (۱). ر.ک: برهیه، همان، ص ۹۸.

۲- (۲). "Nothing exists but atoms and the void", Brumbaugh, Ibid, P.۷۸.

۳- (۳). Naturalism.

نه در اندیشه و استدلال مجرد ذهنی فلسفی، بلکه در پژوهش و آزمون طبیعت واقعی و پدیده های عینی آن استوار است. (۱)

### گفته هایی از دموکریتوس

دموکریتوس، نوشته های فراوانی داشته است، اما بسیاری از آثار او صرفاً به صورت قطعات و جملات پراکنده ای بر جای مانده که در ذیل، صرفاً به گزیده ای از آنها نظر می کنیم: (۲)

۱. پزشکی، بیماری های تن را درمان می کند و دانایی، روح را از شهوت آزاد می سازد.

۲. نه به خاطر ترس، بلکه برای وظیفه و تکلیف، باید از کارهای زشت دوری کرد.

۳. آدمی، جهانی است کوچک.

۴. برای ابلهان، نه سخن، بلکه مصیبت، آموزگار است.

۵. مرد حسود، خود را مانند یک دشمن رنج می دهد.

۶. اندیشه مدام درباره یک چیز زیبا، نشانه ای از هوش خدایی است.

۷. در واقع ما هیچ نمی دانیم، چون «حقیقت» در ژرفای جای دارد.

۸. برای من، فهم علت یک چیز از پادشاهی ایران خوش تر است.

۹. نشان پرهیزکاری، آن است که روح برای خود، لذت و خوشی را از خود بیافریند.

۱۰. زندگی، بدون اندیشه و پرهیزکاری، تنها بد زیستن نیست، بلکه مردنی است طولانی.

۱۱. خواستار دانستن همه چیز نباش، مبادا به همه چیز نادان شوی.

۱۲. بدترین چیزها در پرورش جوانان، آسان یابی است، زیرا این امر، هرچند

ص: ۷۷

---

۱- (۱). خراسانی (شرف)، همان، ص ۴۲۹.

۲- (۲). با اندکی تغییرات، برگرفته از خراسانی (شرف)، همان، ص ۴۳۵-۴۴۰.

لذت‌هایی را فراهم می‌کند؛ اما موجب شرارت و بدی می‌گردد.

۱۳. چیزهای «زیبا» از راه آموختن و رنج، فراهم می‌شوند؛ اما چیزهای «زشت» را می‌توان خودبه‌خود و بی‌رنج حاصل کرد.

۱۴. گاه، جوانی هوشمند است و پیری ناهوشمند، صرف‌گذشت‌زمان، اندیشیدن نمی‌آموزد. اندیشه، نیاز به پرورش و طبیعت مستعد دارد.

۱۵. کمال «روح»، نقصان «تن» را اصلاح می‌کند؛ اما توانایی «تن» بدون «تعقل»، روح را در هیچ کاری نیرومندتر و بهتر نمی‌سازد. (۱)

۱۶. بهترین زندگی [هنگامی ممکن است که] انسان لذت را در چیزهای تباهی پذیر نجوید.

۱۷. از چیزهای پست، حتی در تنهایی دوری کن، بیاموز که بیشتر، نزد خود شرمنده شوی تا نزد دیگران.

۱۸. تسلیم ضرورت‌های زندگی نشدن، بی‌خردی است.

۱۹. دیریاب‌ترین لذت‌ها، بیشترین کام و خوشی را می‌بخشند.

۲۰. امید به سودهای زشت، آغاز زیان است.

ص: ۷۸

---

۱- (۱). این سخن را مقایسه کنید با تعلیم و سخن فردوسی: ز نیرو بود مرد را راستی ز سستی کژی زاید و کاستی و در این باب تأمل کنید که مراد فردوسی از نیرو و سستی چیست؟

۱. «فلسفه» در قرن ششم قبل از میلاد در منطقه ای از ساحل آسیای صغیر به نام «ایونیا» ظهور یافت.
۲. این که «جهان از چه ساخته شده و چگونه پدید آمده؟» پرسش اصلی فیلسوفان ایونیا بود.
۳. مایه اصلی اندیشه فیلسوفان نخستین، جست و جوی نوعی «وحدت» در «کثرت» عالم بود.
۴. ماده نخستین این عالم در نظر تالس «آب» بود، در دیدگاه آناکسیماندوس «آپایرون» و برای آناکسیمنس «هوا».
۵. با ظهور گسنوفانس، تأملات عقلانی به عرصه «الهیات» نیز راه یافت. او به دنبال الهیات بین المللی و فارغ از رنگ و بوی فرهنگ های قومی بود.
۶. فیثاغورس با محور قرار دادن «ریاضیات»، به جای توجه به «ماده» به «صورت» و به «عالم فرا حسی» پرداخت و اندیشه ای «ریاضیاتی - الهیاتی» را بنا نهاد.
۷. باور به اصالت و فناپذیری «روح» و منشأ آسمانی داشتن آن، عقیده به نقش پاک سازنده ریاضت ها و رنج ها، حاکمیت خیر و شر بر جهان و محور بودن عدالت الهی در آن، همه از مبانی اصلی نظریه «تناسخ» در نزد «فیثاغوریان» به حساب می روند.
۸. جهان، برای هراکلیتوس، سراسر «حرکت» و شدن بود و برای پارمنیدس «ثبات» و بودن.
۹. امپدوکلس، جهان را بر اساس ترکیب و تجزیه اجزای مختلف توضیح می داد. عناصر اصلی و غیر قابل تبدیل جهان در نظر او عبارت بودند از «خاک، آب، آتش و هوا».
۱۰. دموکریتوس به «اجزای تقسیم ناپذیر» و عناصر غیر قابل تجزیه ای باور داشت که اجزای اصلی تشکیل دهنده جهانند. یکی از مهم ترین لوازم این دیدگاه، قول به «خلأ» بود که در بین اتمیان رواج داشت.



۱. پرسش‌های نخستینی که باعث پیدایش تفکر فلسفی بوده اند، کدامند؟ نسبت این پرسش‌ها را با قلمرو اندیشه‌های فلسفی توضیح دهید.
۲. جنبه‌های اشتراک و وجه اختلاف فیلسوفان ایونایی را ذکر کنید.
۳. «آپیرون» چیست و چرا آناکسیماندروس به جای «آب»، آن را عنصر اولی دانست؟
۴. جایگاه «زمان» را در هستی‌شناسی آناکسیماندروس و هراکلیتوس توضیح دهید.
۵. عناصر اصلی فلسفه آناکسیمنس را توضیح دهید.
۶. گسنوفانس، چه تحول عمده‌ای را در «الهیات یونانی» پدید آورد؟
۷. نسبت فیثاغورس را با اندیشه‌های فیلسوفان قبل و بعد از خود، بیان کنید.
۸. «عدد» در جهان‌شناسی «فیثاغوریان» چه نقشی داشت؟ چرا؟
۹. نظریه «تناسخ» «فیثاغوریان» را بیان کرده، مبانی آن را توضیح دهید.
۱۰. هراکلیتوس و پارمنیدس را با یکدیگر مقایسه و اختلاف اساسی آنان را بیان کنید.
۱۱. «لوگوس» در نظر هراکلیتوس به چه معناست؟
۱۲. چرا در فلسفه پارمنیدس نه می‌توان از «شدن» سخن گفت و نه از «تعدد و تنوع»؟
۱۳. پیامدهای این اصل امپدوکلسی که «هیچ ماده‌ای نمی‌تواند به ماده دیگری تبدیل شود» را ذکر کنید.
۱۴. «اجزای تقسیم‌ناپذیر» دموکریتوس چه ویژگی‌هایی دارند؟
۱۵. نظریه «خلأ» چه تحولاتی را در عرصه جهان‌شناسی ایجاد می‌کند؟
۱۶. آیا می‌توان برای فیلسوفان پیش از سقراط، اشتراکاتی را در نظر گرفت؟ توضیح دهید.

### سوفسطاییان

ظهور «سوفسطاییان» حاکی از پیدایش دوره تازه‌ای در تاریخ تفکر یونان است. برای فهم بهتر این دوره جدید می‌بایست عوامل پیدایش چنین حرکت و گرایشی را مورد توجه قرارداد.

### مهم‌ترین عواملی که به ظهور «سوفسطاییان» انجامید

#### ۱- اختلاف در جهان‌شناسی‌های فیلسوفان گذشته

پرسشی که ذهن فیلسوفان ایونایی را به خود مشغول داشت، مربوط به کشف ماهیت جهان بود؛ اما به رغم تلاش این فیلسوفان در مسیر پاسخ دادن به این پرسش، ماهیت جهان، هنوز در پرده‌های توی ابهام باقی مانده بود. محصول تلاش این اندیشمندان، به ظاهر جز فرض‌های متنوعی که ذهن را دچار سردرگمی بیشتر می‌کرد، چیز دیگری نبود. این امر باعث شد که به تدریج «شکاکیت» خاصی، ظهور پیدا کند که در امکان‌ناپیل شدن ما به معرفت حقیقی رخنه‌تردید ایجاد کند.

## ۲- بی اعتبار شدن ادراک حسی در اندیشه هراکلیتوس و پارمنیدس

این دو فیلسوف بزرگ، هرچند که در سخنان و اندیشه های خود درست در مقابل یکدیگر قرار داشتند، لاقلاً در یک نتیجه، یعنی در بی اعتبار شدن ادراک حسی و از بین رفتن امکان اعتماد به آن با یکدیگر کاملاً موافق بودند. هراکلیتوس، همه چیز را در حال «حرکت» و «تغییر» می دانست و این آشکارا مخالف ادراک حسی بود و منجر به نفی اعتبار آن می شد. در مقابل، پارمنیدس، هرگونه تحوّل و دگرگونی را نفی می نمود و تأکید فراوان می کرد که صرفاً می توان گفت «هست» و سخن گفتن از «شدن» بی معناست. در این مسیر، خصوصاً مسائلی که زنون مطرح کرد و پرسش هایی که در باب «حرکت» به وجود آورد، بقایای کم رنگ باور به اعتبار ادراک حسی را نیز زدود و از بین برد. آشکاراست که با از بین رفتن این اعتبار، پایه جهان شناسی ها نیز فرو می ریخت و مجالی برای اعتماد به حواس و رسیدن به معرفت باقی نمی ماند.

به طور کلی، می توان چنین گفت که فیلسوفان پیش سقراطی، هر چند مستقیماً به بحث «معرفت» و مسئله «شناسایی» پرداختند و به شکل جزئی درباره اصل اولیه موجودات سخن می گفتند، ولی در عین حال با طرح مباحثی که نتیجه گریزناپذیر آن، نفی اعتبار شناخت هستی بود، راه را برای ظهور شکاکیت کلی فراهم نمودند! (۱)

## ۳- گسترده شدن آشنایی یونانیان با سایر فرهنگ ها و تمدن ها

با پایان یافتن جنگ های «ایران» و «یونان» و برقراری آرامش نسبی و هم چنین با بنیان گذاری حکومت عامه یا دموکراسی در آتن توسط پریکلس (متوفی ۴۲۹ ق.م) به تدریج زمینه های آشنایی یونانیان با سایر فرهنگ ها و تمدن های غیر یونانی فراهم شد.

ص: ۸۲

---

۱- (۱). ر.ک: یحیی مهدوی، شگاکان یونان، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶، ص ۱۷-۲۴.

این آشنایی به تدریج ذهن مردم «یونان» را با پرسش‌هایی روبرو ساخت که زمینه‌ساز پیدایش تردیدهایی بود که ثبات و قطعیت گذشته را درهم فرو می‌ریخت. گسترش تجارب و آشنایی «یونانیان» نسبت به تنوعات دینی و اخلاقی اقوام و ملل مختلف، تردید آنها را نسبت به حقیقتِ منحصر به فردی که براساس «معرفت» به آن، بتوان قوانین ثابت و لایتنغیری را برای زندگی انسان کشف نمود برمی‌انگیخت.

این عوامل نه تنها باعث شد که اعتماد و اطمینان به حصول «معرفت» و امکان وصول به آگاهی به شدت متزلزل شود، بلکه ایمان به اخلاق و ارزش‌های لایتغیر و عام اخلاقی را نیز دستخوش اضطراب و فروپاشی جدی قرار داد. این اضطراب اخلاقی، چنان که بریه بیان می‌کند، در تئاتر یونانی آشکار شد. او بیان می‌کند که در آثار نمایشی آیسخولس (متوفی ۵۴۶ ق.م) خطرات عدول از حق و ارتکاب جنایات، نمایش داده می‌شد؛ یعنی: قبل از آن که چنین تردیدهایی در «آتن»، نظام اخلاقی را مورد هجوم قرار دهد، محتوای نمایشنامه‌های یونانی حاکی از ایمان به وجود قوانین ثابتی بود که تجاوز و عدول از آنها مجازات الهی را در پی داشت؛ اما با گذشت حدود یک قرن و ظهور شکاکیت‌های اضطراب‌آور اخلاقی در آثار نمایشی اورپیدس (متوفی ۴۱۱ ق.م) شاهد هستیم که مدام بر این مطلب تأکید می‌شود که «عدالت» نه یک حکم ثابت الهی، بلکه از جمله امور انسانی است و به همین دلیل اعتبار آن موقت و حدود آن تابع قرارداد است. (۱)

«سوفسطاییان» در چنین فضایی ظهور کردند و آشکارا امکان «معرفت حقیقی» را مردود دانستند و به جای توجه به جهان، برای شناخت ماهیت آن به خود انسان و محدود بودن قدرت شناسایی او پرداخته، بدین طریق از فیلسوفان گذشته فاصله گرفتند.

ص: ۸۳

اختلاف دیگر «سوفسطائیان» با فیلسوفان طبیعی به لحاظ روشی بود که به کار می گرفتند. فیلسوفان گذشته به لحاظ روش، در آغاز، طرح و نقشه ای را برای جهان ارائه می کردند و بعد کلیه جزئیات و اشیای جهان را براساس آن توضیح می دادند. اگر نقشه نخستین این بود که عالم از آب به وجود آمده، از آن پس، باید هر شیئی از اشیاء جهان را با نسبتی که با آب دارد بیان کنیم و اگر طرح اولیه، «آتش» را اصل نخستین می دانست همان شیء را باید با ارتباطی که با آتش دارد توضیح دهیم. اگر همه چیز را در عالم متحرک بدانیم، آن شیء را طوری می فهمیم و اگر هرگونه حرکت و دگرگونی را در عالم نفی کنیم آن را طور دیگری درک می کنیم. البته احتمال آن که این فیلسوفان برای رسیدن به چنین طرحی، نظری هم به جزئیات داشته و تا حدودی راه «استقراء» را طی کرده باشند کاملاً منتفی نیست، بلکه چنان که ارسطو در مورد نظریه تالس توضیح می دهد (۱) این احتمال بسیار هم موجه است، اما نباید تصور شود که این نقشه های کلی، محصول «استقراء» و نظر به جزئیات هستند، چرا که رسیدن به چنین طرحی از راه «استقراء» و بررسی موارد جزئی نه تنها دشوار، بلکه محال است. بررسی جزئیات صرفاً می تواند تمهیدگر یا تأکیدکننده آن طرح کلی باشد. پس حرکت از طرح ها و نقشه های کلی به سمت اشیاء و موارد جزئی که با عنوان حرکت استنتاجی و «قیاسی» (۲) مطرح است از ویژگی های آشکار فیلسوفان گذشته است. این ویژگی، توسط «سوفسطائیان» کنار گذاشته می شود. آنها بالعکس از جانب امور جزئی و اشیای عالم به سمت شناخت کل جهان جلو می رفتند و همین جهت گیری تجربی استقرائی (۳) است که آنها را به بن بست معرفتی رساند.

با نفی «معرفت» تنها چیزی که می توانست غایت «سوفسطائیان» باشد «عمل» بود و همین امر، تمایز دیگر آنها را با فیلسوفانی که به دنبال معرفت جهان بودند آشکار می سازد.

ص: ۸۴

---

۱- (۱). ر.ک: به بخش تالس در همین کتاب.

۲- (۲). Deductive.

۳- (۳). Empirico \_ inductive.

زمینه سازی های فیلسوفان گذشته برای بازخوانی و نقد الهیات اسطوره ای یونان و ظهور گسنوفانس که نه تنها به الهیاتی عقلانی، بلکه به خدایی فرافرهنگی و بی تعلق به هیچ قلمرو قومی و نژادی می اندیشید، باعث پیدایش الهیاتی شد که شاخصه اصلی آن، نوعی بن بست معرفتی و محدودیت شناخت انسانی بود.

با تأمل در این گفته گسنوفانس، می توان به آسانی، ظهور شکاکیت مطلق را پیش بینی کرد.

هرگز نیست و نخواهد بود انسانی که به یقین، آن چه را من درباره خدایان و جهان می گویم، بدانند؛ اگر هم به حقیقتی درباره این امور برخورد، اطمینانی نسبت به دریافت خود نخواهد داشت. ظن و گمان، راجع به همه امور حکم فرماست. (۱)

در میان «سوفسطائیان» چند چهره برجسته و مهم وجود دارد که به اختصار به دو نفر از آنان می پردازیم:

### پروتاگوراس

تولد پروتاگوراس (۲) را در حدود (۴۸۱ ق.م) ذکر کرده اند. او اهل «آبدرا» در «تراکیه» بود که در نیمه های قرن پنجم (ق.م) به آتن آمده است. سخن مشهوری که از او نقل می کنند این است که:

انسان، مقیاس همه چیزهاست؛ مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست. (۳)

اگر چنین است که انسان تعیین کننده هستی و نیستی امور است، پس تنها پرداختن به امور انسانی اهمیت دارد. از این جا بر می آید که برنامه کار

ص: ۸۵

---

۱- (۱). مهدوی، همان، ص ۱۹، ۲۰. اختلاف اساسی ترجمه مرحوم دکتر مهدوی با ترجمه مرحوم لطفی که قبلاً در بخش گسنوفانس نقل شد، قابل تأمل است.

۲- (۲). Protagoras.

۳- (۳) « Man is the measure of all things; of things that are, that they are; of things that not, that they are not ». , Brumbaugh, Ibid, P. ۱۱۷.

«سوفسطائیان» سراسر به فرهنگ بشری ارتباط داشته و اینان خواستار «بشر» به معنی کلی آن بوده اند. (۱) این اندیشه، آشکارا به اومانیزم (۲) دامن می زند، لکن توجه به این نکته ضرورت دارد که اومانیزم اندیشه ای است سیال و متحول، هرچند که در جریان این تحول جوهره آن ثابت مانده است. بنابراین تعریف پروتاگوراس از اومانیزم، گرچه در نوع خود بسیار تأثیرگذار بوده، تعریفی نهایی نیست.

ابهاماتی که در سخن پروتاگوراس در باب مقیاس بودن «انسان» وجود دارد از دو جهت قابل طرح است:

اول این که آیا کلمه «انسان» در این عبارت به «انسان فردی» دلالت می کند؟ یعنی: هر انسانی به صورت شخصی معیار نظرات و دیدگاه های خود می باشد و درستی و نادرستی امور، بستگی به نگرش فردی او دارد، یا این که مراد از «انسان»، نوع انسان به صورت کلی است، یعنی: وجود یا عدم اشیاء و درستی و نادرستی عقاید را با مقیاس نگرش این یا آن انسان خاص لحاظ نمی کنیم، بلکه براساس دیدگاه «انسان نوعی» می سنجیم؟

اگر «انسان فردی» مقیاس همه چیز باشد، دیگر نمی توان به توافقی دست یافت که بر اساس آن، درستی یا نادرستی وجود و عدم امری را برای عموم انسان ها مطرح ساخت. نسبت حاصله از این رویکرد، حتی می تواند شامل خود فرد هم بشود چرا که بر طبق آن، اگر فردی امروز چیزی را موجود بداند و بعد وجود آن را انکار کند در هیچ موردی خطا نکرده است.

تصویری که افلاطون در مکالمه ثئی تئوس عرضه می کند، آشکارا نشان می دهد که مراد پروتاگوراس از مقیاس بودن انسان، همین معنای فردی و شخصی

ص: ۸۶

---

۱- (۱). برهیه، همان، ص ۱۰۵.

۲- (۲). Humanism، به معنای انسان گرایی، انسان مداری و قول به اصالت انسان است. اومانیزم در دوره جدید، عمل و آگاهی انسان را به عنوان محور و اساس همه چیز در نظر می گیرد. از این رو خود نه یک مکتب در کنار سایر مکاتب بلکه از مبانی و زیرساخت های دنیای جدید به شمار می رود.

انسان است. سقراط در این مکالمه، صراحتاً می‌گوید مقصود پروتاگوراس از مقیاس بودن انسان این است که هرچیز 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...؛ مثلاً: وقتی که باد میوزد، یکی از ما دو تن آن را سرد می‌یابد و دیگری نه...؛ حال اگر از پروتاگوراس پیروی کنیم، باید بگوییم که باد برای آن که کسی که سرد می‌یابد سرد است و برای دیگری سرد نیست. (۱)

نکته دومی که در بیان پروتاگوراس تأمل برانگیز است این است که آیا انسان صرفاً معیار وجود و عدم اشیاء است یا این که به نحوی، معیار ارزش‌ها نیز هست. به عبارتی: آیا انسان به یکی از دو معنای فردی یا نوعی خود منشأ ارزش‌ها نیز هست و بنیان اخلاق بر او استوار شده و قوام یافته است؟ صرف نظر از این که مراد واقعی پروتاگوراس کدام معنا باشد، نسبت «اخلاق» با اومانیسم از جمله مسائل عمده‌ای است که امروزه نیز مورد توجه جدی اندیشمندان است.

آن چه پروتاگوراس در باب «خدایان» مطرح ساخته، نوعی «لا-ادری‌گری» است. «آیا خدایان وجود دارند یا نه؟ به دلیل دشواری موضوع و کوتاهی عمر، نمی‌دانم.» (۲) نمی‌توان این تردید یا سکوت در باب «خدا» را از شرایط اومانیسم تلقی کرد؛ ولی در عین حال، اعتقاد به اومانیسم و تعیین‌کنندگی انسان در معنای خدا و ارتباط انسان با او تأثیر بسیار ژرفی دارد.

## گرگیاس

گرگیاس (۳) از «لئونتینی» (۴) مستعمره ایونیا در «سیسیل» بوده و احتمالاً در بین سال‌های ۳۷۵-۴۸۳ ق.م زندگی کرده است. مشهورترین حادثه زندگی او، دیداری

ص: ۸۷

۱- (۱). افلاطون، ثئی‌توس، ص ۱۵۲.

۲- (۲). Whether they exist or not? I do not know, because of the difficulty of the topic and «shortness of human life» Brumbaugh, Ibid, P. ۱۱۸.

۳- (۳). Gorgias.

۴- (۴). Lentini.



است که او در سال ۴۲۷ ق.م از «آتن» داشته تا برای جنگ «لئونینی» علیه «سیراکوراز» درخواست یاری کند.

او اندیشه خود را در یک فرایند منفی سه مرحله ای مطرح می کند: (۱)

۱. هیچ چیز وجود ندارد؛ چون وجود داشتن به دو شکل ممکن است: یکی آن که چیزی به وجود آید و دیگر آن که چیزی از ازل وجود داشته باشد؛ حال آن که اساساً چیزی نه می تواند به وجود آید و نه می تواند از ازل وجود داشته باشد؛ اما این که چیزی به وجود نمی آید از آن روست که برای به وجود آمدن چیزی، باید یا از «وجود» پدید آید یا از «عدم»؛ در صورت نخست، در واقع می توان گفت که اصلاً چیزی به وجود نیامده، بلکه از قبل وجود داشته است و لازمه صورت دوم آن است که از «لاوجود» چیزی به وجود آمده باشد؛ حال آن که چنین امری محال است؛ اما این که چیزی از ازل وجود نداشته، بدان دلیل است که موجود ازلی می بایست نامتناهی باشد حال آن که نامتناهی محال است؛ زیرا نامتناهی نه می تواند در دیگری وجود داشته باشد و نه در خودش یعنی جایی ندارد و «در هیچ جا بودن»، یعنی «هیچ بودن». «بنابر این ما می مانیم و هیچ». (۲)

۲. در مرحله دوم گریاس یک مرحله پایین تر آمده و بیان می دارد که «حتی اگر چیزی وجود داشته باشد، برای انسان قابل شناختن نیست» (۳) چرا که لازمه شناخت آن چه موجود است این است که «وجود» آن به ذهن ما بیاید؛ اما اگر «وجود» به ذهن بیاید، دیگر ما هیچ اندیشه خطایی نخواهیم داشت؛ در صورتی که چنین نیست و خطا در اندیشه های ما فراوان است.

۳. در مرحله پایانی، گریاس، می گوید که «حتی اگر چیزی وجود داشته، برای انسان، شناختنی باشد، تعلیم و انتقال آن به دیگری محال است». (۴) چون صرفاً خود کلمات و عبارات، قابل انتقال هستند، نه آن چه که مورد اشاره آنهاست.

ص: ۸۸

---

۱- (۱) . Kerferd. G.B. The sophists, in Routledg History of philosophy, Ibid, P.۲۵۴ .

۲- (۲) . « Ibid, P.۲۵۴ » . So that we are left simply with nothing.

۳- (۳) . « Ibid » . Even if somthing dos exist it cannot be known by human beings.

۴- (۴) . « Ibid. » can Even if something exists and is knowable, no knowledge or . understanding of itbe connunicated to another person »

مردی که نظام قضایی آتن به قتل رساند تا خاطره و اندرزهایش را از ذهن آتنیان بزدايد، چنان ابدی شد که طنین کلامش هرگز از گوش معاصران و آیندگان غایب نشود.

«ورنریگر»

سقراط را می توان قهرمان تفکر و اخلاق دانست و در همین عبارت کوتاه است که به طور همزمان باید راز عظمت و علت مرگ او را جست و جو نمود. براین اساس، کسانی قادر به درک عظمت و بزرگی او خواهند بود که بتوانند دریافت و درک صحیحی از معنای حقیقی تفکر و اخلاق داشته باشند و تنها کسانی علت مرگ او را خواهند فهمید که به خوبی بدانند حقیقت تفکر و اخلاق تا چه اندازه مخاطره انگیز و دشوار است.

### نگاهی کوتاه به زندگی سقراط

سال تولد سقراط را در حدود ۴۷۰ قبل از میلاد تخمین زده اند. پدر او (سوفرونیسکوس)، ظاهراً یک سنگ تراش بوده و مادرش (فنارت)، چنان که بعدها خود سقراط مطرح می کند یک زن قابله بوده است.

اگر پدر سقراط طی فرایندی بیرونی و با تحمیل و فشار و به صورت غیرطبیعی به مقصود خود، که مجسمه سنگی بود، دست می یافت، مادر او در یک جریان کاملاً طبیعی شرایط متولد شدن فرزندی را فراهم می آورد که همه هستی خود را از وجود مادر گرفته بود. در این میان، سقراط، خود را ادامه دهنده راه مادر می دانست. او به کسی چیزی یاد نمی داد و بر کسی معرفتی را تحمیل نمی کرد، بلکه صرفاً زمینه زاییده شدن دانشی را فراهم می نمود که ریشه در روح مردمان داشت.

کسانی که با سقراط به گفت و گو می پرداختند، به صورت ناخودآگاه، از مسائل معمولی و عادی به سمت مباحث بسیار بنیادین زندگی سوق می یافتند و به

تدریج خود را با پرسش‌هایی مواجه می‌دیدند که آنان را گام به گام به سمت دانشی پیش می‌برد که قبلاً به صورت ناخودآگاه در درونشان پنهان بود. (۱)

تحمل و نیروی فوق‌العاده بدنی سقراط بسیار شگفت‌آور بود. او از سرما و گرما هیچ‌هراسی نداشت و همواره با پای برهنه و با جامه زاهدانه‌ای در نقاط مختلف شهر می‌گشت و با افراد مختلفی به گفت‌وگو می‌پرداخت. بی‌تردید این نیروی بدنی او ارتباط مستقیمی با اقتدار روحی او داشت.

در رساله «مهمانی»، چنین نقل شده است که روزی مسئله‌ای به ذهن او خطور می‌کند که برای حل آن از بامداد در گوشه‌ای ایستاده، در اندیشه فرومی‌رود. کسانی که او را می‌دیدند، از رفتارش حیرت می‌کردند و او را به یکدیگر نشان می‌دادند. وقتی شب فرارسید عده‌ای برای آن که بدانند او تا کی به کار خود ادامه می‌دهد، رختخواب خود را در بیرون گسترده‌اند؛ اما سقراط همه شب را هم چنان بر جای ایستاده بود تا بامداد شد و آفتاب بر آمد. (۲)

تمرکز ذهنی و قدرت تفکر، هرچند که کما بیش در اندیشمندان دیگری نیز وجود دارد، ولی به این شدت وحدتی که ذکر شد، پدیده‌ای است بی‌نظیر که خود از جدیت روح و ژرفای نگرش سقراطی حکایت می‌کند.

### سقراط و تفکر

زندگی سقراط در تفکر و دعوت به آن تجلی یافته بود. این وضع، حتی تا لحظات پایانی حیات او ادامه داشت و دفاعیه او در جلوی چشمان آتینان نه حمایت از خود، بلکه دفاع از تفکر و دعوت به آن بود. او در هر فرصت و مجالی و در برخورد با هر شخصی بلافاصله زمینه‌ای را برای اندیشیدن فراهم می‌نمود و البته این اندیشیدن را به تدریج به سمت مهم‌ترین پرسش‌های حیات انسان هدایت

ص: ۹۰

---

۱- (۱). افلاطون، همان، ۱۵۰.

۲- (۲). افلاطون، مهمانی، ۲۲۵؛ هم چنین ر.ک: گمپرتس، همان، ص ۵۷۹.

می‌کرد. با این وجود، هرگز خود را آموزگار یا استاد نمی‌نامید، بلکه همواره خود را جست‌وجوگری می‌دانست که در پی آموزگار شایسته‌ای می‌گردد، حال آن‌که چنین کسی را نمی‌یابد.

در کلیه فعالیت‌های فکری سقراط، آن‌چه به نحو جامعی نمایان می‌شود، این حقیقت است که او قبل از آن‌که دشمن نادانی باشد با غفلت و بی‌خبری از جهل خصومت دارد و علت عمده چنین رویکردی آن است که نادانی موجب پرسش و جست‌وجو است؛ ولی غفلت یا توهم دانایی، عامل اصلی تعصب و توقف. از این رو، سقراط سعی داشت به مردمان بگوید که به جای تأسف خوردن از ندانسته‌ها و ناهمیده‌ها نسبت به آن‌چه گمان‌دانی دارند نگران باشند. (۱)

رهایی از سراب‌های حقیقت‌نمایی که دریافته و پذیرفته ایم، نه تنها شرط «تفکر» بلکه وظیفه و رسالت آن است و تنها در چنین وضعی است که می‌توان به ثقل تفکر وقوف یافت. به عبارتی: «تفکر»، ظاهری فسادانگیز دارد و این دقیقاً همان تهمتی بود که به سقراط زده شد. از این نظر کار سقراط تباه ساختن جوانان «آتن» بود و خلاصه این تباهی، فرو ریختن پندارهایی بود که جوانان در اثر تربیت خانوادگی و اجتماعی خود پذیرفته بودند. او با استمداد از تخریب‌گری تفکر، شنونده را وادار می‌ساخت که از آرام و قرار دروغین خود دست کشیده، موافقت ساختگی و مجازی با خویشتن را از دست بدهد و در نتیجه به جست‌وجوی خویشتن حقیقی خود برآید.

به قول گمپرتس غرض سقراط از گفت‌وگو این بود که خود و دیگران را به این مطلب توجه دهد که مهم‌ترین مسائل زندگی، معمایی حل‌نشده است و الفاظ و مفهومی‌هایی که از کودکی با کمال اعتماد و بدون نگرانی به کار می‌بریم در حقیقت شبکه‌ای از ابهام‌ها و تناقض‌هاست. (۲)

ص: ۹۱

- 
- ۱- (۱). شاید بتوان بزرگ‌ترین پیام سقراط در عرصه تفکر را به نحو خلاصه در این بیت حافظ یافت که: دور است سرِ آب از این بادیه هش دار تا غول بیابان نفریید به سرابت
  - ۲- (۲). گمپرتس، همان، ص ۵۸۱.

در این مسیر، سقراط ابایی نداشت که خود را خرمگس بنامد؛ خرمگسی که به تدریج خواب و آرامش مردم «آتن» را آشفته کرده و پناهگاه دروغین «وهم» را بر سر آنان فرو ریخته و ناسنجیدگی پنهان در بنیان های زندگیشان را برملا ساخته است. تفکر در چنین مراحل، به جد، حیات متفکر را تهدید می کند و ادامه آن، خطر آفرین است. خود سقراط نه تنها چنین تهدیداتی را پیش بینی می کرد، بلکه عملاً با آنها مواجه شده بود. از همین رو در مکالمه «ثای تتوس» خطاب به او چنین می گوید:

بسی کسان دیده ام که چون می خواستم پندار ابلهانه ای را از ایشان جدا کنم، چنان برمی آشفتنند که می خواستند مرا با دندان پاره پاره کنند و آماده نبودند باور کنند که آن چه می کنم از سر نیک خواهی است. (۱)

آشکارسازی جهل و نادانی افراد و پاره کردن پندارهای آرامش بخش آنان، غالباً به جای آن که موجب قدردانی شود به انتقام جویی مخاطبان منجر می شود. از این رو به قول یکی از اندیشمندان، «آتن» با کشتن سقراط، انتقام خود را از او گرفت.

### سقراط و اخلاق

دغدغه های اخلاقی سقراط در سرتاسر اندیشه های او جاری است. بر همین اساس، سیسرو گفته است که سقراط برای نخستین بار «فلسفه» را از آسمان پایین آورده، آن را وارد شهرها و خانه ها ساخت و به زندگی و اخلاق (یعنی خیر و شر) مرتبط نمود. (۲)

سقراط در اندیشه های اخلاقی خود، حامل دو پیام بسیار محوری است که البته از همان زمان، مورد مناقشه قرار گرفته است: ۱. یکی بودن معرفت و فضیلت؛ ۲. تقسیم ناپذیر بودن و اتحاد فضایل.

در اندیشه های رایج مردمان، تصوّر بر آن است که بسیاری انسان هایی که فضیلتی را می شناسند؛ ولی به آن عمل نمی کنند. در این تلقی، پیوندی میان معرفت و فضایل و عمل کردن به آنها وجود ندارد؛ ولی سقراط در استدلال های خود می کوشد تا به

ص: ۹۲

۱- (۱). افلاطون، ثای تتویس، ۱۵۱.

۲- (۲). Benson, Hugh H. Socrates and the beginnings of moral philosophy, in . Routledge History of Philosophy, Ibid, P. ۳۲۳.

وضوح نشان دهد که اساساً «فضیلت» همان «معرفت» است و پیوند آنها ناگسستنی است. آن کس که فاقد فضیلتی است در واقع فاقد معرفت به آن فضیلت است و هر کس نسبت به فضیلتی آگاهی دارد بی تردید متّصف به آن نیز هست.

عده ای در مقام توضیح و توجیه سخن سقراط کوشیده اند نشان دهند که در این اندیشه سقراطی، نوعی قیاس به نفس وجود دارد که بر طبق آن سقراط از وضع خود خبر می دهد و به لحاظ روان شناختی خود را چنان می یابد که گویی در وجود او میان معرفت و فضیلت هرگز جدایی متصوّر نمی شود.

چنین برداشتی به همان اندازه که در باب شخص سقراط صادق است در مورد اندیشه اخلاقی او نوعی تفسیر دل بخواهی و ناسنجیده است. بی تردید او دارای چنان شخصیتی بود که «معرفت» و «فضیلت» در او از حقیقت واحدی برخوردار بودند و او آشکارا چنان عمل می کرد که می دانست؛ اما پیام اخلاقی سقراط، صرفاً گزارشی از حال و وضع روحی او نبود. او با این اندیشه خلّاقانه خود می کوشید تا زندگی مضطرب انسانی را تحت نظم عاقلانه ای سامان دهد و از پریشانی حاصله از جدایی «نظر» از «عمل» برهاند. به همین منظور با این پیام اخلاقی بلند و غیرمشهور خود، به صورت غیرمستقیم، همان گونه که یگر می گوید، به اعتراض و نفی آن چیزی می پردازد که تا آن زمان «علم» نامیده شده و آشکارا فاقد هرگونه نیروی اخلاقی بوده است. براین اساس «شناخت نیک» که در همه فضایل انسانی وجود دارد، صرفاً عمل فهم و نایل شدن به یک معرفت ذهنی نیست، بلکه تجلّی حقیقتی است که به صورت آگاهی در روح آدمی به ظهور می رسد. یگر به حق معتقد است که در این صورت حتی اگر مردم بگویند تجربه نشان داده است که «شناخت فضیلت» و «عمل به فضیلت» از یکدیگر مستقل و جدا هستند، این نافی سخن سقراط و ردّ اندیشه او نیست، بلکه صرفاً حاکی از آن است که «علم حقیقی» نادر است. بسیار هستند کسانی که گمان می برند دارای علمند، ولی در حقیقت هیچ نمی دانند و چنان که پیشتر گفتیم: سقراط در مسیر تفکر، بیش از

آن که با نادانی سرستیز داشته باشد با ادعای دانایی و توهم علم به مخالفت می پرداخت. برای شاگردان سقراط جمله «فضیلت، دانش است.» سخنی خلاف مشهور نیست، بلکه توصیف عالی ترین توانایی طبیعت آدمی است که یک بار در وجود سقراط به مرحله واقعیت در آمده است و بنابراین موجود است. (۱)

نایل شدن به «معرفت» در نظر سقراط، صرفاً بر اساس یک فعالیت و فرایند ذهنی نیست؛ بلکه محصول نوعی صیوروت وجود شناختی (۲) است که در آن نمی توان ساحت «معرفت» را از «عمل» جدا دانست. به عنوان مثال: معرفت حقیقی یک دانه گل به شکوفایی گل صرفاً پس از طی مراحل وجودی و تحولات درونی آن دانه و با رسیدن به مرحله شکوفایی غنچه ها و به عبارتی، با گل شدن آن دانه تحقق می یابد. پرواضح است که چنین شناختی، عین تحقق و به عمل آمدن موضوع شناخت است. حقایقی هم که سقراط در پی یافتنشان است، تنها با تجلی و ظهور در روح آدمی، به صورت آگاهی بروز می یابند. (۳)

اما پیام دیگری که سقراط بر آن اصرار می ورزید «انفکاک ناپذیر بودن فضایل» از یکدیگر است. در نظر او رسیدن به یک فضیلت، بدون نایل شدن به فضایل دیگر ناممکن و بی معناست و ما تنها در صورتی می توانیم متصف به یک فضیلت شویم که همه فضایل دیگر را نیز داشته باشیم. در نگاه عامیانه، چنین ضرورتی احساس نمی شود. ممکن است فردی «شجاع» باشد ولی در عین حال «بخیل» هم باشد؛ یعنی: تحقق شجاعت در وجود یک شخص ربطی به تحقق بخشندگی یا تحقق هیچ یک از فضایل دیگر ندارد. به عبارتی: در نگاه ابتدایی چنین به نظر می رسد که ما در عالم اخلاق مختاریم تا از بین یک یا چند «فضیلت» گزینش کرده، آن را در

ص: ۹۴

---

۱- (۱). یگر، همان، ج ۲، ص ۶۸۲.

۲- (۲). Ontologic.

۳- (۳). مولوی نیز، معرفت حقیقی را صرفاً بر همین اساس ممکن می داند: عقل گردی، عقل را بینی کمال عشق گردی، عشق را بینی جمال پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

خود تحقق بخشیم. البته تحقق همه فضایل امر بسیار مطلوبی است؛ اما این امر مطلوب، صرفاً یک گزینش و انتخاب است نه یک ضرورت منحصر به فرد که نتوان به بعضی از فضایل آن بدون رسیدن به فضایل دیگر نایل شد. انتخاب همه فضایل، یک انتخاب است در میان سایر انتخاب‌ها؛ یعنی: همان طور که می‌توانیم فضیلت شماره «۱» یا فضیلت شماره «۲» را گزینش کنیم، می‌توانیم همه فضیلت‌ها را برگزینیم. چنین وضعی در نگرش سقراطی ناممکن است و تنها راه ممکن، نایل شدن به همه فضیلت‌ها است؛ چرا که اتحاد و پیوند میان آنها ناگسستگی است.

در نظر سقراط «شجاع حسود» یا «دیندار ظالم» ناممکن است و برای رفع تناقض، یا باید معتقد شد که چنین فردی شجاع یا دیندار حقیقی نیست یا باید قائل شد که حسادت و ظلم به نحو معناداری درباره او به کار نرفته است. پس بنا بر دیدگاه سقراط انفکاک و گسست، صرفاً در میان فضایل ظاهری که حاصل تمرین‌های یک جانبه است ممکن است و الا رسیدن به هر فضیلتی به نحو حقیقی با شناخت «نیک» که فضیلتی فی‌نفسه است ممکن است و با چنین شناختی است که فرد به تمامی فضیلت‌ها نایل شده است.

دانش و معرفت سقراطی تنها یک موضوع دارد و آن عبارت است از «نیک». میان این موضوع و درونی‌ترین خواهش آدمی، ارتباطی بنیادین وجود دارد و با دریافت این ارتباط است که روشن می‌شود جمله سقراطی «فضیلت، معرفت است.» چه ریشه عمیقی در شیوه نگرش سقراط به زندگی و انسانیت دارد. ۱

به طور خلاصه می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که پیام «فضیلت، معرفت است.» اعتراض آشکاری بود به آن چه دیگران «علم» و «معرفت» تلقی می‌کردند و سخن «فضیلت، تقسیم‌ناپذیر است.» انقلابی بود علیه آن چه به جای فضایل حقیقی، وجدان اخلاقی مردمان را فریب داده بود.



اشاره

گفت و گوی سقراطی مبتنی بر این اعتقاد بود که تفکر، صرفاً مایه تذکار و یادآوری است. انسان ها همه از استعداد نیل به حقیقت برخوردارند؛ اما نیل شدن به حقیقت، یک فرایند درونی است و سقراط می کوشید تا با گفت و گو به مخاطبان خود در طی کردن این فرایند کمک کند. در این مسیر کسی که با سقراط وارد گفت و گو می شد، به کمک او پاسخ های حقیقی را در درون خود می جست. سقراط خود در این زمینه چنین می گوید:

کسانی که با من گفت و گوی می آغازند، نخست گیج و کندذهن می نمایند؛ ولی چون با من هم نشینی می گزینند، اگر لطف الهی شامل حالشان باشد، با گام های بلند در راه دانش پیش می روند؛ درحالی که کوچک ترین نکته ای را از من نمی آموزند، بلکه همه دانش های زیبا را در درون خود می یابند. (۱)

بنابراین گفت و گوی سقراطی، مبتنی بر نوع خاصی از انسان شناسی سقراطی است که براساس آن، معرفت به حقیقت امور در درون انسان هاست که با گفت و گو و در یک فرایند یادآوری، آشکار می شود.

مهم ترین عناصری که در این روش باید مورد توجه قرار گیرد، چهار عنصر است:

۱. «پرسش»؛

۲. «طنز»؛

۳. «برابری»؛

۴. «حضور».

۱- پرسش

«پرسش» در فلسفه، جایگاه بسیار مهمی دارد و ضامن حیات تفکر است. در اندیشه سقراطی، گفت و گو با پرسش آغاز می شود و تداوم می یابد. به جدّ می توان گفت که در روش او هیچ امری به مقام و اهمیت «پرسش» نمی رسد. پرسش های

ص: ۹۶

سقراطی در آغاز، ساده و ابتدایی می نماید و کاملاً با فضای زندگی و ذهن شنونده مرتبط و هماهنگ است؛ اما به تدریج که گفت و گو جلو می رود، مباحث فلسفی پررنگ تر شده، فضای مکالمه را در اختیار می گیرد.

کاربرد عمده پرسش، برای سقراط آن است که از یک طرف ارتباط مباحث بنیادین فلسفی با حیات و زندگی معمولی ما را نشان می دهد و بیان می کند که چه گره ها و مسائلی در زندگی، ما را به جست و جوی اندیشه های فلسفی می کشاند و از طرفی، توهم متراکم شده دانایی فرد را می ترکاند و او را به جهل خویش آگاه نموده، در اثر همین آگاهی، او را به حرکت، جست و جو و تفکر وامی دارد.

## ۲- طنز

براساس گفته گمپرتس: «طنز» کلمه ای است که یونانیان برای سخن در پرده گفتن و خصوصاً برای حقیر نمایان ساختن خود از روی زیرکی به کار می بردند که درست نقطه مقابل زبان آوری و لاف زنی است. همان طور که در بیان گمپرتس آمده در مقابل «طنز»، زبان آوری و لاف زنی قرار دارد و این خود حاکی از آن است که «زبان مدعی» که غالباً از سر تبختر و خیال زدگی (۱) سخن می گوید، زبان «طنز» نیست. در این زبان تصوّر سیطره و برتری بر مخاطب محوریت دارد و این وضع، معمولاً با محکوم کردن و متهم ساختن مخاطب ظاهر می شود. (۲) اما در زبان «طنز»، آگاهی و وقوفی است که مانع هر گونه ادعای موهوم و تفاخر خیالی می شود و همین امر باعث می شود که زبان طنز زبان تحکم، تسلط، سیطره و همراه با اشراف و چیرگی نباشد و به یک معنا زبان دیالوگ باشد نه مونولوگ و فضای برابری را فراهم آورد نه برتری و خود محوری را.

ص: ۹۷

- 
- ۱- (۱). این خیال زدگی و فخرفروشی در تعبیر قرآنی تحت عنوان «مختال» مطرح شده است. ر.ک: لقمان، ۱۸.
  - ۲- (۲). حافظ در مقابل این گونه زبانی به نیکویی چنین می گوید: برو به کار خود ای واعظ این چه فریاد است جمر افتاد دل از ره ترا چه افتاده است؟ ج

سقراط هرگز در موضع محکوم کردن دیگران قرار نمی گرفت و ادعای برتری نمی کرد؛ بلکه با محکوم نمودن خود و با اعتراف به جهل و نادانی وارد گفت و گو می شد؛ اما مخاطبان او چنان آکنده از اعتماد به دانش خویش بودند که حتی این تواضع و اعتراف سقراطی که نه ادعا، بلکه جزء باورهای بنیادین او بود نیز، مانع اتهام زدنشان نمی شد، بلکه خود، موجب می گشت که او را به ساده لوحی، یاوه سرایی، تربیت ناشدگی و جاهل از آداب بودن متهم کنند.

اگر بخواهیم طنز سقراطی را بهتر بفهمیم باید به نقطه مقابل آن چشم بدوزیم. کسی که وضع و نظم موجود را به رسمیت می شناسد و نه تنها نسبت به آشفتگی های باطن آن اطلاع و اعتراضی ندارد، بلکه حتی حقیقت را متناسب با آن و در جهت تأیید آن تفسیر می کند، اهل طنز نیست. طنز در دل خود، نفی و اعتراض را به همراه داشته و باطن پریشان و آشفته پندارها و وضع موجود را برملا می سازد. (۱) طنز سقراطی که غالباً در مکالمات دوران جوانی افلاطون منعکس شده است، وضع و نظم یونانی را با پرسش مواجه نمود. عملی، که سقراط را متهم به فساد انگیزی کرد صرفاً این بود که او فساد و تباهی های پنهان نظم و آرامش موهوم «آتن» را برملا می ساخت.

به عبارتی: سقراط با توسل به «پرسش» و «طنز»، نه تنها زمینه های دستیابی افراد را به حقایق درونی خود فراهم می کرد بلکه کجی ها و نواقص پنهانی اندیشه ها را نیز هویدا می نمود. او در این زمینه خود را به زن قابل و مامایی تشبیه می کرد که برای مادر زمینه های تولد فرزندی را فراهم می آورد که کاملاً

تعلق به مادر داشت، اعم از آن که فرزندی سالم و کامل باشد یا ناقص و ناتمام؛

ص: ۹۸

---

۱- (۱). یکی از مصادیق چنین معنایی، سخنی است که حضرت ابراهیم خلیل (علیه السلام) در مجلس محاکمه خود بیان داشت و بت بزرگ را مسئول اصلی شکسته شدن بت ها معرفی کرد. حاضران وقتی از بعید بودن چنین بیانی به دلیل ناتوانی بت بزرگ سخن گفتند حضرت (علیه السلام) بلافاصله پریشانی نظر و عمل آنان را برملا ساخته، فرمودند: «پس چرا چنین چیز ناتوانی را پرستش می کنید؟» این پرسش نه تنها باعث حیرت و بهت حاضران شد، بلکه به تعبیر قرآنی موجب بازگشت آنها به خود شد. این برملا شدن پریشانی های باطنی از مهم ترین نتایج طنز است. ر.ک: انبیاء، ۵۹-۶۷.

اما نه آن سلامت و کمال ربطی به سقراط داشت و نه این نقص و ناتمامی.

هر چه درباره هنر مامایی گفتم، درباره هنر من نیز صادق است با این فرق که من به مردان یاری می‌کنم تا آسان بزایند، نه به زنان؛ و روح مردان را می‌زایانم نه تن آنان را؛ و بزرگ‌ترین امتیاز هنر من این است که هنگامی که مردی در شرف زاییدن است، می‌دانم که کودک ناقص و دروغین خواهد زایید یا فرزندی کامل و راستین. من از جهتی دیگر نیز به ماما شبیهم و آن این که خود هیچ‌گاه دانشی نمی‌زایم. (۱)

طنز و نیشخندی که در زبان سقراط بود، محصول معارضه تفکر او با اصول موهوم اخلاقی و پندارهای حقیقت‌نمای حاکم بر آتن بود و این نیشخند نه محصول آگاهی به برتری خویش، بلکه ناشی از قصد صادقانه سقراط در جهت هدایت به سوی خیر واقعی بود! (۲)

### ۳- برابری

«برابری» برای سقراط، مایه معنا داری و تداوم حیات گفت و گوست. او واقعاً خود را نسبت به مخاطب، برابر و حتی پایین‌تر می‌دید و برای خود هیچ‌گونه برتری قائل نبود. قبلاً در زبان طنز سقراطی دیدیم که زبان مدعی و برتری‌جو، هرگز نمی‌تواند زبان «دیالوگ» باشد. سقراط با زبان عامیانه سخن می‌گفت و به تعبیر کارل یاسپرس: گفت و گو واقعیت اصیل زندگی او بود که باعث شده بود تا وی با صنعت‌گران، دولت‌مردان، هنرمندان و حتی با افراد فاسد گفت و گو کند. (۳)

رابطه من و تو در نظر سقراط، رابطه‌ای کاملاً برابر است و تنها در چنین فضایی است که می‌توان اطمینان داشت دوری و فاصله‌ای در میان طرفین مانع از آن نمی‌شود که دو وجدان‌جویای حقیقت بتوانند بر تاریکی‌های نادانی خویش فائق آیند.

سقراط، گفت و گو را که بر مبنای «برابری» امکان می‌یافت، شکل اصلی

تفکر فلسفی می‌دانست و معتقد بود که ما تنها از این راه می‌توانیم با دیگران

ص: ۹۹

۱- (۱). افلاطون، همان، ۱۵۰.

۲- (۲). سخنی از هگل به نقل از: ژان، برن، سقراط، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۱.

۳- (۳). Jaspers, Karl, Socrates, Buddha, Confucius, Jesus, Great Philosophers Us. . (۳) .P.۵. Vol.۱. ۱۹۶۲. Harcourt.

به تفاهم برسیم. دوستی برای سقراط، شکل هرگونه ارتباطِ بارور آدمیان با یکدیگر بود. ازاین رو برخلاف «سوفسطائیان»، هرگز ادعا نمی کرد که شاگردانی دارد، بلکه همیشه سخن از دوستان خود می گفت. او اطرافیان خود را به چشم شاگرد نمی نگریست، بلکه آنان را شخصیت های کاملی تلقی می کرد؛ ازاین رو وظیفه بهتر ساختن جوانان که «سوفسطائیان» آن را حرفه خود می شمردند، برای او که از این گونه خودستایی ها بیزار بود، در معاشرت دوستانه اش با مردمان ظهور می کرد. (۱)

#### ۴- حضور

سقراط، سخنان خود را همیشه در «حضور» طرف گفت و گو و به صورت شفاهی مطرح می کرد. او در صحنه گفت و گو که یک فرایند زنده و فعال بود، نقش اصلی را بر عهده می گرفت و تداوم و آینده بحث را با تأکید بر حضور مخاطبان و درک لحظه به لحظه آنان، تعیین می کرد. برای او «حضور» طرفین دیالوگ، مشارکت در کشف حقیقت را از حالت ساختگی و مجازی بیرون می آورد و مانع از آن می شد که کسی فارغ دلانه و صرفاً به صورت یک تماشاگر بی طرف و غیر درگیر بابت بحث، گفت و گو را دنبال کند. حضور سقراط که باعث زنده و گریبانگیر بودن پرسش ها می شد، کمتر مجال را برای ساختگی و ملال آور بودن گفت و گو باقی می گذاشت. مخاطبان سقراط، به تأثیر از حضور بیدار کننده و وهم سوز او چنان در عرصه و میدان گفت و گو وارد و با بحث درگیر می شدند که گویی می خواستند سرنوشت حیثیت و شخصیت خود را تعیین کنند.

به تعبیر ورنر یگر: سقراط معتقد بود که یگانه امر مهم، ارتباط میان «سخن» و «انسان زنده ای» است که سخن در لحظه ای معین به او گفته شود. او در درجه نخست وجود انسانی اثربخشی داشت و این اثر بخشی در دیگران متجلی می شد و واسطه این اثربخشی، سخن شفاهی بود. (۲)

ص: ۱۰۰

---

۱- (۱). ر.ک: یگر، همان، ص ۶۲۵، ۶۷۳.

۲- (۲). یگر، همان، ص ۶۲۴.

۱. اختلافات فیلسوفان نخستین، تردید در اعتبار ادراک حسی، رواج آشنایی با سایر فرهنگ ها و تمدن ها در «یونان» و ظهور محدودیت معرفتی در حوزه «الهیات»، همه از جمله زمینه های اصلی پیدایش «سوفسطائیان» در یونان می باشند.
۲. پروتاگوراس «انسان را مقیاس هستی چیزهایی که هست و نیستی چیزهایی که نیست» دانست و از این طریق، توافق عمومی در «معرفت» را نامحتمل و حتی ناممکن ساخت.
۳. در نظر گرگیاس، هیچ چیز وجود ندارد و اگر دارد، قابل شناخت نیست و اگر قابل شناخت است، این شناخت، هرگز قابل انتقال نیست.
۴. سقراط دشمن جهل به نادانی و غفلت از ناداری بود. آنان که نمی دانستند و از فضیلتی برخوردار نبودند، ولی خود از این ندانستن و نداشتن بی خبر بودند، مخاطبان اصلی و در مواردی در آینده، دشمنان اصلی سقراط بودند.
۵. سقراط با شعار معروف «فضیلت، معرفت است» و با قول به اتحاد «فضایل»، ناعلم بودن علوم رایج و نافضیلت بودن فضیلت های شایع در جامعه «آتن» را آشکار ساخت.
۶. «پرسش»، «طنز»، «برابری» و «حضور» از بن مایه های اصلی روش سقراطی به شمار می رفت.

۱. برای دوره سقراطی، چه ویژگی‌هایی را می‌توان مطرح کرد؟
۲. عوامل ظهور «سوفسطائیان» را توضیح دهید.
۳. «مقیاس بودن انسان» در اندیشه پروتاگوراس، حاصل چه زمینه‌های فکری و دارای چه پیامدهایی است؟
۴. مراحل سه‌گانه و سلبی تفکر گرگیاس را بیان کنید.
۵. «سقراط را می‌توان قهرمان تفکر و اخلاق دانست»؛ چرا؟
۶. در اخلاق، پیام‌های محوری سقراط چیست؟ و چگونه قابل توجیه است؟
۷. عناصر «روش سقراطی» را توضیح داده، اهمیت هر یک را بیان کنید.
۸. سقراط خود ادعای علم نمی‌کرد و نادانی دیگران را آشکار می‌ساخت، از این رو، آیا او خود یک «سوفیست» نبود؟ چرا؟

ما در تاریخ اندیشه های فلسفی، فیلسوفان بسیار بزرگی داریم که بعضاً آغازگر یک دوره تاریخی نیز محسوب شده و سرنوشت تفکر را در آن دوره تعیین نموده اند؛ اما حقیقت آن است که هیچ فیلسوفی، همانند افلاطون و ارسطو، به نحوی فراگیر بر قلمرو اندیشه های فلسفی سایه نیافکنده اند.

در تاریخ اندیشه های فلسفی، تعلق و ارتباط جریان ها و نظام های فکری به افلاطون و ارسطو، هرگز امری اتفاقی یا محصول سیاست ورزی های ویژه ای نبوده است؛ بلکه عمق و فراگیری افق فلسفی افلاطون و ارسطو ضامن اصلی این وضع به شمار می رود. از این رو، پرداختن به هر یک از موضوعات قابل توجه فلسفی، بدون هیچ گونه پیوندی با فلسفه های این دو، کمتر می تواند به نتایج قابل توجهی منجر شود. (۱) این بدان جهت است که هر نوع اندیشه و تفکری، صرفاً در بستر یک سنت و در ارتباط با آن است که می تواند به نحو معناداری مطرح شود و الاً- تفکر گسیخته و مجرد از پیش زمینه ها و دستاوردهای تاریخی و فارغ از هر نوع نسبت و تعلق با آن، شأن قابل توجهی نخواهد داشت.

ص: ۱۰۳

---

۱- (۱). وایتهد (Whitehead)، فیلسوفی که با آثار خود الهیات پویایی را بنا نهاد، در باب اهمیت فلسفه افلاطون چنین گفته است که: «تمام فلسفه غرب حاشیه ای است بر فلسفه افلاطون».



طرحی که افلاطون در صحنه تفکر انسانی در افکند، امکانات فراوانی را در جهت سال‌ها اندیشه ورزی انسان فراهم آورد که تا به امروز هم اثرات و پیامدهای آن ادامه یافته است؛ به همین دلیل، درک صحیح و عمیق از آن چه امروز در صحنه تفکرات فلسفی می‌گذرد، بدون توجه به افلاطون تحقق نخواهد یافت.

جایگاه فلسفی افلاطون در تاریخ دو هزار و چند صد ساله تفکر فلسفی، دارای چنان اهمیتی است که ارزش و اعتبار هر فلسفه‌ای را باید در ارتباط با آن مطرح نمود.

نقش مستقیم فلسفه افلاطون در پیدایش و شکل‌گیری فلسفه ارسطو، جایگاه بنیادین آن در تفکرات فلوطین و نوافلاطیون و محوریت آن در اندیشه‌های اگوستینوس که زمینه‌ساز اصلی تفکرات فلسفی «قرون وسطی» محسوب می‌شود، گستره وسیع تأثیرات افلاطون را بر قلمروهای عرصه‌های فکری دوره کلاسیک نمایان می‌سازد.

این تأثیرات، البته محدود به دوران «ما قبل مدرن» نیست، بلکه در دوره جدید و به رغم نقدهای سرنوشت‌ساز کانت از فلسفه افلاطون که حیات اندیشه افلاطونی را تهدید می‌کرد نیز، ما شاهد رستاخیز و ظهور تأثیرگذار افلاطون در نظام‌های فلسفی و «فیلسوفان ایده آلیست آلمان» و اندیشه‌های متفکران «نوکانتی» هستیم و البته خود کانت نیز از این وضع مستثنی نیست و امروزه این فیلسوف بزرگ آلمان را بدین دلیل که او را افلاطونی می‌دانند، مورد ستایش قرار می‌دهند.

اعتقاد به یک عالم نامحسوس که از حوزه دریافت حواس ظاهری ما خارج است به عنوان یک اصل بنیادی فلسفه افلاطون، هنوز در فلسفه‌های شرقی و بخش قابل توجهی از فلسفه‌های غربی، جایگاه بسیار مهمی دارد.

هم‌چنین نمی‌توان نقش و مقام افلاطون را در قلمرو «عرفان» شرق و غرب نادیده گرفت؛ چرا که جایگاه فکری او در این عرصه، از نقشی محوری برخوردار بوده و تأثیر او در این زمینه تا آن جاست که معمولاً تبار نامه‌های حوزه‌های عرفانی را به او می‌رسانند. (۱)

ص: ۱۰۴

ذکر این نکته نیز لازم و تأمل برانگیز است که افلاطون آغازگر دوره ای بود که در نهایت خود، به ظهور دوره مدرن و محوریت یافتن کامل و تام آگاهی و انسان انجامید.

## نگاهی به زندگی افلاطون

تولد افلاطون را در حدود سال های ۴۲۷ - ۴۲۸ ق.م. تخمین زده اند که در جزیره «اگینا» در نزدیکی «آتن» و در خانواده ای اشرافی رخ داد. گفته شده که نام اصلی وی آریستوکلس بوده و نام افلاطون، بعدها به دلیل تنومندی پیکرش بر او اطلاق شده است. رونق فکری و فرهنگی «آتن» در سال های جوانی او فرصت بسیار مناسبی را فراهم آورده بود تا بتواند با بهره گیری از امکانات موجود، در پرورش شخصیت فکری خود توفیق یابد. افلاطون ظاهراً در سن جوانی با سقراط مواجه شده و زمینه های اساسی اندیشه های فلسفی را از او فرا گرفته است. علاوه بر سقراط، تعلیمات کراتولوس که خود پیرو هراکلیتوس بوده، در شکل گیری تفکرات دوره جوانی وی جایگاه مهمی دارد.

افلاطون در مراسم محاکمه سقراط حاضر بود؛ ولی ظاهراً به دلیل بیماری، موفق به درک صحنه اعدام استاد خود نشده است. او که از قبل نسبت به وضع سیاسی «آتن» و حکومت عامه، مخالف بود، با مرگ سقراط بر نفی وضع سیاسی اصرار و تأکید شدیدتری داشت.

بعد از سقراط، «آتن» دیگر جاذبه و لطفی برای افلاطون نداشت و همین امر، باعث شد که میل قبلی او به سفر و جهان گردی شدت یافته، به مرحله عمل برسد. او در مرحله نخست، برای مدتی با اقلیدس فیلسوف به «مگارا» رفت. در این شهر، شاگردان بی سرپرست مانده سقراط به گرد اقلیدس که از همه مسن تر بود جمع شده بودند. افلاطون از «مگارا» به «مصر» سفر کرده، از فرهنگ کهن و ژرف مصری، تأثیری ژرف پذیرفت. در آن زمان، فرهنگ و اندیشه مصری رونق و اهمیت فراوانی داشت. این رواج علم و دانایی در «مصر» آن زمان، چندان گسترده

بود که «یونانیان» نیز تحت تأثیر آن قرار داشتند. افلاطون در رساله تیمائوس که از آخرین آثار اوست به این قدرت فرهنگی «مصر» در مقابل «یونان» اشاره کرده، از زبان کاهنی مصری به سولون می‌گوید: «شما یونانیان از حیث روح، کودکید». (۱)

سفر بعدی افلاطون به «ایتالیای جنوبی» بود: سرزمینی که آثار و تفکرات «فیثاغوریان» در آن جا بیش از سایر نقاط باقی مانده بود و افلاطون برای تکمیل دانش «ریاضیات» خود به این آثار بسیار نیازمند بود. او سپس به «سیسیل» و به شهر «سیراکوس» که پایتخت پادشاهی دیونوسیوس بود رفت. دیونوسیوس کار گزارای دون پایه بود که با پیمودن بیراهه‌هایی پیچ در پیچ و از طریق مردم فریبی به تخت سلطنت نشست و مدت سی و هشت سال آن را در تصرف خود نگاه داشت. (۲) افلاطون هرچند که به دربار دیونوسیوس راه می‌یابد چندان اعتنایی به او نمی‌کند، و همین امر علاوه بر آن که دیونوسیوس را دچار سوءظن و نگرانی می‌کند، باعث جدایی افلاطون از دربار می‌شود. هنگامی که افلاطون به همراهی پولیس (۳) از «سیراکوس» خارج می‌شد، شاه به صورت پنهانی از فرستاده خود خواهش می‌کند که افلاطون را به قتل رسانده از این طریق، نگرانی او را از بین ببرد. پولیس برای انجام چنین کاری دنبال راه حلی مناسب می‌گشت تا این که تصمیم گرفت افلاطون را در «اگینا» از کشتی پیاده کند. در آن زمان به دلیل جنگی که میان «اگینا» و «آتن» وجود داشت هر آتنی که در «اگینا» یافت می‌شد یا باید کشته می‌شد یا به بردگی در می‌آمد. افلاطون شاید به دلیل این که در آن جا به دنیا آمده بود به مجازات دوم محکوم شد. پس از مدتی، فردی توانگر به نام آنیکریس (۴) که افلاطون را می‌شناخت، او را خرید و آزاد نمود.

ص: ۱۰۶

---

۱- (۱). افلاطون، تیمائوس، ۲۲.

۲- (۲). گمپرتس، همان، ص ۸۵۰.

۳- (۳). Polis.

۴- (۴). Annikeris.

به روایتی، دوستان افلاطون در «آتن» مبلغی گرد آوردند تا به آنیکریس تقدیم کنند؛ ولی چون او بزرگوارانه از قبول این مبلغ سرباز زد، با آن زمینی خریدند که آن چه به عنوان آکادمی افلاطون معروف است در آن ساخته شد. آکادمی را می توان نخستین دانشگاه اروپایی دانست که در آن، نه تنها «فلسفه»، بلکه رشته هایی همانند «ریاضیات»، «موسیقی»، «علوم طبیعی»، «اخترشناسی» و... نیز رواج داشت و بعضی از دانشجویان آن از خارج «آتن» بودند که به تدریج زمینه های شهرت و رونق آن را نیز فراهم نمودند.

در حدود سال های ۳۴۸ - ۳۴۷ ق.م. افلاطون در حالی چشم از جهان فرو بست که مشعل فلسفه را برای سال های متمادی تاریخ تفکر انسان برافروخته بود و بر آن چه که می خواست روحیه حقیقت خواهی سقراطی را به حاشیه برد و مغلوب سازد، پیروز گشته بود. او تا به امروز، هم چنان معلم تفکر در تاریخ بشر باقی مانده است.

### نگاهی به آثار افلاطون

از تیلور چنین نقل شده است که:

هیچ جا در دنیای قدیم (پس از افلاطون) ما به اشاره ای به کتابی از افلاطون بر نمی خوریم که آن کتاب را نداشته باشیم. (۱)

این سخن که قراین مختلفی آن را تأیید می کند فرض در دست بودن مجموعه کامل آثار افلاطون را تقویت کرده و این اطمینان را پررنگ نموده است که آن چه افلاطون نوشته، همین مجموعه کتبی است که امروزه در دست ماست. با وجود این، ما در مواجهه با این آثار، حداقل با دو پرسش عمده روبه رو می شویم:

۱. آیا این مجموعه مکالمات افلاطونی، یعنی حدود سی و شش محاوره ای که به ما رسیده همه اصیلند یا بعضی از آنها جعلی بوده، نسبتشان با افلاطون مبهم و مورد تردید است؟ این پرسش، حتی در عهد باستان نیز مطرح بوده است.

ص: ۱۰۷

۲. این مکالمات به لحاظ ترتیب تاریخی به چه صورت نگاشته شده است؟ این پرسش خصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که با توجه به ترتیب تاریخی محاورات، می توان به مراحل شکل گیری بسط و تحولات فکری افلاطون پی برد.

نگرانی دیگری که به لحاظ اهمیت، فراتر از دو مشکل مذکور است از این واقعیت ناشی می شود که این مجموعه محاورات، هیچ یک از درس های افلاطون در آکادمی را به ما منتقل نمی سازد. این مکتوبات، ظاهراً برای توده مردم نوشته شده اند و از این رو از مباحث عمیق و تخصصی فلسفه، سخنی به میان نمی آورد. آیا این بدان معنا نخواهد بود که متأسفانه ما از دیدگاه های فلسفی وی نمی توانیم آگاهی قابل اطمینانی حاصل کنیم؟

البته باید پذیرفت که آگاهی ما از مباحث مطرح شده در «آکادمی افلاطون»، محدود و ناکافی است و ما را کاملاً به فضای فکری آکادمی راه نمی دهد؛ اما این هرگز بدان معنا نیست که او در آکادمی، شخصیت کاملاً متفاوت و اندیشه های تماماً متمایزی داشته، به نحوی که تفکرات موجود در آثار او هیچ ارتباطی به اندیشه های او در آکادمی نداشته باشد و هیچ نسبتی میان نقش افلاطون در «آثار» با نقش او در «آکادمی» نباشد. آثار افلاطون تا حدود زیادی ما را به اندیشه های اصلی او راه می برد و به ما کمک می کند که به مباحث اصلی مطرح شده در آکادمی نزدیک شویم. این حقیقت خصوصاً با بررسی اندیشه های افلاطون در آثار ارسطو که خود در آکادمی حضور داشته، روشن تر می شود، چون تصویر افلاطون در این آثار، ارتباط زیادی با متن نوشته های او دارد.

در باب اعتبار و اصالت مکالمات که از دیرباز مورد مناقشه بوده، بر اساس بررسی و نقادی های به عمل آمده، می توان چنین نتیجه گرفت که بیست و چهار محاوره، یقیناً از مکالمات اصیل و مورد اعتماد افلاطون است و در میان محاورات باقی مانده نیز، می توان شش مکالمه الکیبیادس اول، ایون (۱)، منکسنوس (۲)، هپیاس

ص: ۱۰۸

۱- (۱) .Ion

۲- (۲) .Menexenus

بزرگ (۱)، اپینومیس (۲) و نامه‌ها را مادام که دلیل مخالفی در کار نباشد از آثار افلاطون دانست؛ ولی نسبت دادن مکالمات الکییادس دوم، هیپارخوس، (۳) آماتورها، (۴) ثاگس، (۵) آثار کلیتوفون (۶) و مینوس (۷) به او مورد مناقشه و تردید جدی است. (۸)

ترتیب تاریخی نگارش مکالمات را می‌توان با توسل به راه‌های مختلفی که بعضاً مؤید یکدیگرند مورد شناسایی قرار داد. آن چه به عنوان محصول عمده این بررسی‌ها مطرح شده، تقسیم‌بندی مجموعه آثار افلاطون بر اساس سه دوره عمده حیات اوست: دوره‌هایی که هریک، ویژگی خاص خود را داشته و مرحله‌ای از تفکر فلسفی او را نمایان می‌سازند: (۹)

۱. دوره سقراطی: دوره‌ای که افلاطون کاملاً تحت تأثیر اندیشه‌های سقراطی است. مکالمات مربوط به این دوره عبارتند از: پروتاگوراس، (۱۰) ایون، (۱۱) آپالوژی، (۱۲) کریتون، (۱۳) اتوفرون، (۱۴) خارمیدس، (۱۵) لاکس، (۱۶) جمهوری کتاب اول، (۱۷) هیپاس ۱ و ۲؛ (۱۸) البته کاپلستون مکالمات هیپاس ۱ و ۲ را مربوط به دوره انتقال می‌داند.

۲. دوره افلاطونی (دوره انتقال و کمال): در این دوره، افلاطون به تدریج دیدگاه‌های مستقل خود را مطرح می‌نماید و به کمال می‌رساند. مکالمات مربوط

ص: ۱۰۹

۱- (۱) .Hippias major

۲- (۲) .Epinomis

۳- (۳) .Hipparchus

۴- (۴) .Amatores

۵- (۵) .Theages

۶- (۶) .Clitophon

۷- (۷) .Minuse

۸- (۸) . کاپلستون، همان، ص ۱۶۲-۱۶۴.

۹- (۹) . در تقسیم مکالمات افلاطونی بر اساس دوره‌های زندگی او، اختلاف نظرهایی وجود دارد. آن چه در این جا ذکر شده بر اساس دیدگاه آرمسترنگ می‌باشد: See Armstrong, Ibid

۱۰- (۱۰) .Protagoras

۱۱- (۱۱) .Ion

۱۲- (۱۲) .Apology

۱۳- (۱۳) .Crito

۱۴- (۱۴) .Euthyphro

۱۵- (۱۵) .Charmides

.Laches . (16)–16

.Republic 1 . (17)–17

.Hippias 2 , 1 . (18)–18

به این دوره عبارتند از: گرگیاس، (۱) منون، (۲) منکسنوس، (۳) اوتودموس، (۴) فایدون، (۵) مهمانی، (۶) فایدروس، (۷) جمهوری (کتاب های دو تا شش) (۸) و کراتولس. (۹) کاپلستون دوره انتقال و کمال را از یکدیگر جدا نموده و فقط مکالمات مهمانی، فایدون، جمهوری و فایدروس را متعلق به دوره کمال می داند. (۱۰)

اگر به آثار دوره میانی اندیشه افلاطون نظر کنیم، خواهیم دید که او در این مرحله از حیات فکری خود، با طرح ایده های نوینی در باب روش فلسفی، معرفت، واقعیت و نفس، مفهوم تازه ای به زندگی فلسفی بخشیده است. این روش تازه، که ارتباط تنگاتنگی با نظریه «یادآوری» افلاطون دارد، برای نخستین بار در «رساله منون» مورد توجه قرار گرفته و دیدگاه بدیع او در باب ماهیت نفس و حقیقت معرفت و واقعیت، در «مکالمه فایدون» مورد بررسی واقع شده است. البته این مباحث به نحو تفصیلی و به صورت جامع، در کتاب «جمهوری» افلاطون مطرح شده اند. تأمل در این کتاب، می تواند تا حدود زیادی ما را به فضا و منظومه فکری تازه ای که افلاطون پدید آورده، وارد نموده و با عناصر متنوع آن آشنا سازد.

مفهوم جدیدی که او به «زندگی و حیات فلسفه» بخشید، مرتبط با طرح این حقیقت بود که «زندگی» به معنای حقیقی خود، چیزی جز «آماده شدن برای مرگ» نیست. «فلسفه» عین این مهیا شدن و آمادگی است و «فیلسوف» در حیات فکری خود برای رسیدن به این آمادگی و استعداد، در حال ممارست و تمرین است.

ص: ۱۱۰

۱- (۱) .Gorgias

۲- (۲) .Meno

۳- (۳) .menexenuse

۴- (۴) .Euthydemus

۵- (۵) .Phaedon

۶- (۶) .Symposium

۷- (۷) .Phaedrus

۸- (۸) .Republic ۲ - ۶

۹- (۹) .Cratylus

۱۰- (۱۰) . کاپلستون، همان، ص ۱۶۸، ۱۶۹.



۳. دوره سالخوردگی: پارمنیدس، (۱) ثنای تتوس، (۲) سوفسطائی، (۳) مرد سیاسی، (۴) تیمائوس، (۵) کریتیاس، (۶) فیلبوس، (۷) قوانین (۸) و نامه ها، (۹) مکالمات این دوره محسوب می شوند.

## نگاهی به اندیشه های افلاطون

### هستی شناسی

#### نگاهی به زمینه های شکل گیری هستی شناسی افلاطون

افلاطون در دوره درخشندگی فرهنگ آتنی می زیست. این رونق و رواج بسترهای مناسب فرهنگی «آتن»، که بی تردید برای شخص افلاطون به نحو مطلوبی مورد بهره برداری قرار گرفته و مغتنم دانسته شده، در قطعه ای از مکالمات «جمهوری» آشکارا نشان داده شده است:

روزی مردی از سریف که می خواست به ثمیستوکلس اهانتی کند گفت: شهرتی که داری از خودت نیست، بلکه آن را مدیون شهری هستی که زادگاه توست. ثمیستوکلس در پاسخ او گفت: راست است که اگر من در سریف بودم بدین پایه نامدار نمی شدم ولی تو اگر آتنی هم بودی نام و آوازه ای نمی یافتی. (۱۰)

علاوه بر این وضعیت عام فرهنگی که فرصت هایی را در اختیار عموم آتنیان قرار می داد، بنابر آن چه ارسطو به ما گفته: افلاطون در دوران جوانی، با کراتولوس (۱۱)، که خود یک فیلسوف هراکلیتی بود، آشنا بوده است و همین امر باعث شده بود که افلاطون بیاموزد عالم ادراک، عالم تغیر دائم است. (۱۲) اما به

ص: ۱۱۱

۱- (۱) .Parmenides

۲- (۲) .Theaetetus

۳- (۳) .Sophist

۴- (۴) .States man

۵- (۵) .Timaeus

۶- (۶) .Critas

۷- (۷) .Philebus

۸- (۸) .Laws

۹- (۹) .Letters

۱۰- (۱۰) . افلاطون، جمهوری، ۳۳۰.

۱۱- (۱۱) .Cratylus

۱۲- (۱۲) . کاپلستون، همان، ص ۱۵۶.

دلیل آن که او، بر طبق قرائنی حتی قبل از بیست سالگی هم با سقراط آشنا بوده است، به پیروی از او قائل بود که این عالم ادراک حسی متغیر، هرگز نمی تواند موضوع درستی برای معرفت حقیقی و یقینی باشد. متعلق معرفت می بایست، امری ثابت و ایستا باشد. هر آن چه که در صیوروت و شدن است، ثبات و دوامی ندارد و به همین دلیل نمی تواند موضوع شناخت و معرفت ما باشد.

بر همین اساس، افلاطون تمایزی را که پارمنیدس، میان عالم پدیدار و ظاهر با عالم واقعی قائل بود جدی گرفت و به تبع آن، از او پذیرفت که تنها هر آن چه که صیوروت ندارد و ثابت و لایتغیر است، به معنای واقعی کلمه واقعیت دارد. (۱) چیزی که هست این است که هر چند وی معتقد بود که پدیدارها به دلیل صیوروت و عدم ثباتشان واقعی نبوده و بهره ای از عدم دارند، در عین حال چنین پنداشت که این پدیدارها، صفات مثبتی نیز دارند که مانع از آن می شود که کاملاً نامعقول و غیر واقعی باشند و در همین راستاست که افلاطون با طرح نظریه «مُثل» (۲) می کوشد تا نشان دهد که جنبه واقعی و غیرواقعی این پدیدارها چگونه با یکدیگر سازگار درمی آیند. (۳)

بر این اساس می توان فهمید که موضع افلاطون نسبت به گذشتگان و اسلاف خود، موضعی خنثی، همانند موضع یک مورخ فلسفه نیست؛ بلکه هر چند در وجودشناسی، گامی را با هراکلیتوس مماشات می کند، ولی بلافاصله در حوزه معرفت و شناخت از او فاصله می گیرد و گرچه تمایز میان پدیدار و عالم واقع را از پارمنیدس می پذیرد، ولی در عین حال عالم پدیدار را یکسره نفی نکرده، موهوم محض نمی داند.

ص: ۱۱۲

---

۱- (۱) . Turetzky, Ibid, P. ۱۱

۲- (۲) . Ideas

۳- (۳) . Ibid

یکی از مباحث مهم فلسفی که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده، ارتباط «کثرت» با «وحدت» است. ما وقتی با جهان مواجه می شویم، خود را با انبوهی از کثرت ها و تنوع ها روبه رو می بینیم. سؤالی که در اثر این مواجهه، اندیشه را برمی انگیزاند، این است که آیا حقیقت جهان را همین اختلافات تشکیل داده و جهان براساس امور متکثر و ذاتاً متفاوتی ساخته شده است؟ یا این که در پشت این اختلافات ظاهری، وحدت و یک پارچگی وجود دارد؟ به نظر می رسد که ذهن فلسفی، هرگز نتوانسته به «کثرت» اصالت دهد، خصوصاً با توجه به این حقیقت که کثرت نیز از «واحد» های متنوعی تشکیل شده است و به همین دلیل ما ناچاریم که حتی برای توجیه کثرت، قبلاً وحدت را پذیرفته باشیم.

دیدیم که فیلسوفان نخستین «یونان» برای جهان، به دنبال یک اصل اولیه بودند تا با آن، هستی شناسی خود را موجه سازند. اما یافتن یک اصل واحد که براساس آن بتوان اختلافات گسترده جهان هستی را توضیح داد، کار آسانی نیست. از این رو از همان آغازهای اندیشه فلسفی، کسانی به چند اصل متضاد یا به یک اصل نامتعین (آپایرون) که امور متضاد و متنوع عالم را دربرگیرد، به عنوان بنیان جهان هستی قائل شدند.

ریشه اصلی این مشکل، که خود را در هستی شناسی های متنوع فیلسوفان نشان داده، به این حقیقت باز می گردد که نمی توان تصویر روشن و آشکاری از ارتباط کثرت با وحدت ارائه نمود. اکنون باید دید که آیا افلاطون تا چه اندازه توانست این معضل را از حوزه هستی شناسی خود مرتفع سازد.

افلاطون در آغاز، به کثرت های «عالم اخلاق و جمال» می پردازد و در این امر، آشکارا متأثر از مفاهیم مورد توجه سقراط است. بر طبق نظر او: ما از یک طرف اشیاء و افراد متکثری را تحت عنوان واحدی مانند زیبایی، خیر و... می شناسیم و

از طرف دیگر درباره خود آن عناوین، به صورت اموری که متعلق معرفت ما هستند سخن می‌گوییم:

از یک سو می‌گوییم که چیزهای زیبا به مقدار کثیر، چیزهای خوب به مقدار کثیر و هم چنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به مقادیر کثیر، «هستند»... از سوی دیگر از «خود زیبا»، و «خود نیک» و هم چنین از خود هر چیز دیگر سخن می‌گوییم. بدین معنی که هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده ایم، این بار به صورت مفهومی واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم؛ چنان که گویی کثیر در عین حال واحدی است و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم. (۱)

بنابراین بین اشیاء و افراد «زیبا» و «خیر» که متکثر و متعددند با خود «زیبایی» و «نیکی» که واحد و نامتعددند تفاوت آشکاری وجود دارد. اما به رغم این تفاوت و اختلاف، ما این امر واحد را به آن موجودات و افراد متعدّد نسبت می‌دهیم و مثلاً همه افراد زیبا را با مفهوم زیبایی وصف می‌کنیم، همه اسب‌ها را به نام واحد اسب می‌نامیم، همه درخت‌های متکثر را درخت می‌خوانیم و.... به نظر افلاطون، آن چه که باعث می‌شود ما، همه این افراد متکثر و متعدّد را به یک نام بخوانیم آن است که همه این افراد از یک حقیقت واحد برخوردارند: تعدادی از موجودات از حقیقت واحدی بهره‌مندند به نام «زیبایی»، برخی دیگر از حقیقتی برخوردارند به نام «ایده» (۲) اسب و بعضی از مصادیق «ایده» درخت به شمار می‌روند. بر این اساس، هر چند که امور زیبا، افراد اسب و مصادیق درخت متعدّد و متغیرند، حقیقت یا ایده زیبایی، اسب و درخت واحد و نامتغیرند.

افلاطون در همین راستا بیان می‌کند که چیزهای کثیر، دیدنی و محسوسند و ما آنها را از طریق حواس درک می‌کنیم؛ اما آن ایده‌ها را تنها با تفکر و اندیشه می‌توانیم دریابیم. این ایده‌ها، همان طبیعت یا کیفیت مشترکی است که در بین آن

ص: ۱۱۴

---

۱- (۱). افلاطون، جمهوری، ۵۰۷.

۲- (۲). Idea.

اشیاء محسوس و متکثر وجود دارد: امری که خود دارای جنبه عینی (۱) بوده، از تغییرات و تکثرات اشیاء محسوس فراتر است و به طور کلی، حقیقت این افراد و اشیاء محسوس به شمار می رود.

افلاطون در بحث معرفت بر این نکته تأکید کرده است که متعلق معرفت حقیقی، باید اموری ثابت و پایدار باشد. چنین ویژگی‌هایی، در هیچ امر محسوسی یافت نمی شود، از این رو برای رسیدن به علم حقیقی (نوئزیس) باید به ذوات عینی و مستقل از اشیاء محسوس نائل شد؛ بنابراین، مفاهیم کلی، (۲) صرفاً شأن ذهنی (۳) ندارند، بلکه دارای مرجعی عینی و واقعی هستند که موضوع حقیقی معرفت و دانایی است. افلاطون این ذوات عینی یا ایده‌ها را «مُثل» (۴) می نامد.

### عمده ترین مشکلات نظریه «مُثل»

تا این جا تا حدودی جایگاه و اهمیت «مُثل» در هستی شناسی افلاطون روشن شد؛ اما افلاطون خود واقف بود که این نظریه، با تنگناها و نارسایی‌هایی مواجه است که گریزناپذیر و لاینحل می نمایند. با وجود این، نباید تصوّر کرد که او دیدگاه خود را در این باب رها کرده و یا حتی تغییر داده است.

اهم مشکلات نظریه «مُثل» که افلاطون خود به آن واقف بود از این قرار است:

۱. اولین مشکلی که از درون نظریه «مُثل» بروز کرد این بود که براساس مقدماتی که افلاطون برای اثبات «مُثل» مطرح کرده بود، مفاهیمی که دارای مرجع عینی یا مثال هستند، در مفاهیم اخلاقی و زیبایی شناسختی (عادل، شجاع، خوب و زیبا) منحصر نمی مانند؛ بلکه مفاهیم کلی اشیاء و افراد این عالم را نیز شامل می شوند. «اسب»، «درخت»، «چوب»، «سنگ» و... نیز مفاهیمی هستند که از ذوات عینی مستقل حکایت می کنند. حتی مفاهیمی از قبیل «شبهت»، «بزرگی»،

ص: ۱۱۵

۱- (۱) .Objective

۲- (۲) .Universall

۳- (۳) .Subjectiv

۴- (۴) .Ideas

«کوچکی»، «تساوی» و... نیز دارای «مُثل» خواهند بود و افلاطون این امر را می پذیرد؛ اما در مقابل این نتیجه که «اشیاء و امور پست، همانند لجن های متعفن و کثافات هم دارای مُثل هستند»، مقاومت می کند و آن را بر نمی تابد؛ هر چند که در این زمینه با تردید و سردرگمی سخن می گوید و حتی لاقلاً در ظاهر، دلیل قابل توجهی برای «مُثل» نداشتن آنها ارائه نمی دهد.

پارمنیدس گفت: بی گمان در مورد چیزهای حقیر، مانند مو و گل و فضولات و امثال آنها حیران بوده ای که آیا هر یک از آنها نیز ایده مستقلی دارد که به خودی خود و برای خود هست و از خود آن چیزها که می توان با دست گرفت و لمس کرد جداست؟ یا نه، آن چیزها ایده ای ندارند؟

سقراط گفت: به هیچ وجه، بلکه معتقدم که آن چیزها هم چنانند که می بینیم و جای شگفتی می بود اگر در مورد آنها هم به وجود ایده قایل می شدیم. البته گاه این اندیشه مرا به تشویش انداخته است که نکند وضع آنها نیز چنان باشد که پیشتر گفتیم و از این رو، وقتی که به آنها می رسم از بیم آن که در گرداب مهملات بیفتم و غرق شوم زود به آنها پشت می کنم. (۱)

پیشتر گفتیم که مقدمات افلاطون در اثبات «مُثل» ایجاب می کند که همه امور و هر آن چه که ما از آن، یک مفهوم کلی داریم، دارای مثال باشد و تأثیر همین مقدمات است که او را در انکار «مُثل داشتن امور حقیر» به تشویش و تردید انداخته است؛ اما چرا افلاطون در مقابل اقتضائات ضروری این مقدمات مقاومت می کند و به هر قیمتی که شده نمی خواهد برای چیزهای حقیر و پست قائل به «مُثل» شود؟ به نظر می آید که این نکته، ریشه در عزیمتگاه بحث «نظریه مُثل» دارد، چرا که افلاطون این دیدگاه را در آغاز درباره مفاهیم ارزشی و اخلاقی و عناصر هنری و زیبایی شناختی به کار می برد و همین امر، مانع از آن می شود که او نظریه «مُثل» را حتی در مورد اشیای حقیر و امور پست نیز به کار برد.

این جا، پرسشی مطرح می شود که تأمل درباره آن را به خوانندگان وامی گذاریم: بر طبق توضیحات بیان شده، افلاطون در آغاز، «نظریه مثل» را در

ص: ۱۱۶

حوزه مباحث اخلاقی و هنری به کار می برد، ولی آیا در همین حوزه ها نیز با مفاهیم کلی پست و حقیری مانند «جبن/بزدلی» و «زشتی» روبه رو نمی شویم؟ خلاصه، درست به همان گونه که اشیای فراوانی را «زیبا» می شناسیم و به لحاظ هنری برایشان امتیاز قائلیم، موجودات زیادی را نیز «زشت» می بینیم و به لحاظ هنری، جایگاه پایینی را برایشان تصوّر می کنیم. «شجاعت» و «زیبایی» مفاهیم مستقلی هستند که مرجع عینی و پایداری دارند؛ امّا آیا «زشتی» و «جبن» نیز دارای چنین مرجع عینی ای نیستند؟ به عبارتی، مشکلی که افلاطون در اثر تعمیم نظریه «مُثل» به اشیاء و امور متکثر این عالم با آن مواجه شد، آیا نباید از همان آغاز، یعنی در حوزه «اخلاق و هنر» خود را نشان دهد؟

۲. افلاطون، تصویر عالم «مُثل» را به نحوی ترسیم می کند که به نظر می آید این عالم، جدا و مستقل از عالم محسوس وجود دارد. این جدایی، هم در حوزه معرفت شناختی افلاطون مشکل ایجاد کرده و فهم اموری که مستقل از جهان محسوس است را ناممکن نشان داده و هم در حوزه وجودشناختی، توضیح ارتباط آن عالم را با اشیاء و افراد محسوس و متکثر این عالم دشوار ساخته است. بر همین اساس، پارمنیدس به سقراط جوان که فلسفه هنوز چنان که باید بر او چیره نشده می گوید:

تو هنوز نمی دانی با چه دشواری هایی روبه رو خواهی شد، اگر ایده را از چیزهای دیگر مجزّا کنی و واحدی کامل و مستقل تلقی نمایی... مشکلات این راه فراوان است. بزرگ ترین آنها این است که اگر کسی بگوید: «ایده ها... به هیچ وجه قابل شناختن نمی توانند بود» نخواهیم توانست نادرستی ادّعای او را ثابت کنیم. (۱)

پارمنیدس در ادامه، این مشکل معرفتی را چنین توضیح می دهد که «شناخت»، همواره شناخت چیزی است و شناسایی بشری ما، تنها شناخت چیزی است که ما حقیقت و واقعیت می شماریم؛ بنابراین ما چیزهایی را مورد شناسایی قرار

ص: ۱۱۷

می‌دهیم که مربوط به دنیای خود ما باشد؛ حال آن که «مُثل» و «ایده‌ها» در زمره چیزهایی که ما در جهان خود داریم نیستند و «ممکن نیست در نزد ما و در میان چیزهایی باشند که خاصّ دنیای ماست». از این رو، شناخت آنها برای ما چگونه ممکن است؟ از طرفی ما وجود حقیقی و مستقل «ایده‌ها» را صرفاً از طریق خود‌شناسایی، یعنی به واسطه «ایده‌شناسایی» می‌توانیم بشناسیم، حال آن که چنین ایده‌ای در نزد ما نیست، بلکه جدا و مستقل از جهان ما وجود دارد. «پس ما هیچ یک از ایده‌ها را نمی‌توانیم شناخت؛ زیرا فاقد خود‌شناسایی هستیم». (۱)

علاوه بر این معضل معرفتی، ترسیم ارتباط آن جهان با این عالم محسوس نیز، در غایت دشواری است. موجودات محسوس و متکثری که در این عالمند، چگونه ارتباطی با آن «مُثل» یا «ایده‌ها» دارند؟ در نظر افلاطون: هر چیزی به دلیل «بهره مندی» (۲) از یک «ایده»، نام و عنوان معینی به خود می‌گیرد. اگر چیزی بهره‌مند از مثال «درخت» باشد، عنوان درخت خواهد داشت و اگر ما به بعضی از امور، عنوان «اسب» اطلاق می‌کنیم، این بدان دلیل است که از مثال «اسب» بهره‌مند بوده‌اند. چیزی که از «شبهات» بهره‌دارد به علت بهره‌داشتن از آن، «شبهه» می‌شود و آن چه از «بزرگی» بهره‌دارد به علت این بهره‌وری «بزرگ» خوانده می‌شود و چیزهایی که از «عدل» یا «زیبایی» بهره‌دارند به علت بهره‌داشتن از آنها، عادلانه یا زیبا می‌شوند؛ (۳) اما توضیح این «بهره مندی» کار آسانی نیست. آن چه که از یک «ایده» بهره‌مند است، یا از کل آن ایده بهره‌مند است یا از جزء آن؛ اما اگر از کل آن بهره‌ور باشد لازم می‌آید که آن ایده در هر یک از افراد متکثر و مختلفی که جدا از یکدیگرند وجود داشته باشد، و در نتیجه خود نیز ضرورتاً از خود جدا گردد. پاسخ احتمالی که افلاطون صرفاً برای برملاساختن

ص: ۱۱۸

---

۱- (۱). همان، ۱۳۴.

۲- (۲). Participation.

۳- (۳). همان، ۱۳۰، ۱۳۱.



نارسایی و ضعفش مطرح می‌کند آن است که «روز» در عین حالی که واحد است و از خود جدا نیفتاده است، در آن واحد در مکان‌های متعددی وجود دارد. پس چه اشکال دارد که یک «ایده» نیز در آن واحد در چیزهای متعددی وجود داشته باشد و با این همه، وحدت خود را حفظ کند «و همیشه و همه جا همان باشد که هست»؟ در نفی این سخن، افلاطون دیدگاه پارمنیدس را چنین بیان می‌کند:

این سخن مانند آن است که روی عده کثیری از آدمیان را با چادری بپوشانی و بگویی که این چادر واحد، بر روی عده کثیری قرار گرفته است... آیا در این مثال، تمام چادر روی هر یک از آن اشخاص قرار دارد یا فقط جزیی از آن روی یک فرد قرار دارد و جزء دیگر روی فرد دیگر؟ (۱)

و اما اگر اشیای محسوس، هر یک، از جزء «ایده» برخوردار باشند و هیچ یک از آنها از تمامی «ایده» بهره مند نباشند، در این صورت ایده یا «مُثل» باید قابل تقسیم به اجزای مختلف باشد. افلاطون در مکالمه پارمنیدس، ایده «بزرگی» را مثال می‌زند و بیان می‌کند که اشیای بزرگ، چگونه می‌توانند به دلیل دارا بودن یک جزء کوچک از آن ایده بزرگ، دارای بزرگی باشند و هم چنین در مورد ایده «مساوی» چگونه می‌توان توضیح داد که چیزی، فقط جزء کوچکی از «ایده مساوی» را داشته باشد و در عین حال با چیزی «مساوی» باشد؟ اجزای ایده‌هایی همانند «مساوی»، «بزرگی» و «کوچکی» از خود آن ایده‌ها کوچک ترند و به همین دلیل، نمی‌توان اشیای محسوسی را که از این اجزاء برخوردارند به معنای حقیقی کلمه، «مساوی»، «بزرگ» و «کوچک» نامید.

پارمنیدس گفت: پس اگر یک چیز، نه از کل ایده بتواند بهره‌ور باشد و نه از جزئی از ایده، پس بهره‌وری از ایده به چه صورت خواهد بود؟ سقراط گفت: به خدا سوگند، به آسانی نمی‌توان بدین سؤال پاسخی قاطع داد. (۲)

۳. در مکالمه پارمنیدس، علت اعتقاد به «مُثل» چنین بیان شده که ما هر وقت

ص: ۱۱۹

۱- (۱). همان، ۱۳۱.

۲- (۲). همان.

تعداد کثیری از چیزها را می‌نگریم، در صورتی که آنها را به صورت یک جا و با هم در نظر بگیریم چنین می‌نماید که همه دارای صورت یا مثالی واحدند. مثلاً: وقتی اشیای فراوان و بزرگی را با هم در نظر می‌گیریم، در آن صورت، «بزرگی» را به عنوان یک واحد مستقل تلقی می‌کنیم. به عبارتی اشتراک و شباهت موجود در میان اشیاء، ما را به سمت این باور می‌کشاند که در ورای کثرت افراد، امر واحدی وجود دارد. اما در این جا اشکال مهمی که به نظر می‌آید، این است که آیا بین این اشیاء و آن «مثال» شباهت و اشتراکی وجود دارد یا نه؟ مسلماً وجود دارد چون این «مثال»، «مثال» این اشیاء است و با آنها ارتباط دارد. بر این اساس، لازم می‌آید که از اشتراک و شباهت موجود در میان این اشیای محسوس و آن مثال، باز به ایده و مثال دیگری برسیم که بتواند ارتباط میان آنها را توضیح دهد.

هنگامی که «خود [ایده] بزرگ» و چیزهای بزرگ را در نظر می‌آوری، چه می‌اندیشی؟ وقتی که هر دوی آنها را با دیده عقل می‌نگری، آیا به نظرت چنین نمی‌آید که یک «بزرگ» سوّم هم وجود دارد که آن دو به علت بهره داشتن از آن، بزرگ هستند؟ (۱)

بنابراین، دیگر نمی‌توان از یک «ایده» سخن گفت و اشیای مشابهی را تحت آن لحاظ نمود، بلکه سلسله ایده‌ها، تا بی نهایت ادامه خواهند یافت و این امر، نه تنها معضل هستی‌شناسی ما، که ربط «کثرت» به «وحدت» بود را حل نمی‌کند، بلکه جهان ما را با افزایش فزاینده ایده‌های متکثر و بی‌شمار، شلوغ و چندین و چند برابر خواهد کرد.

اکنون که به اختصار به ذکر مهم ترین مشکلات نظریه مثل پرداختیم سؤال آن است که آیا افلاطون با طرح این مشکلات، در پی آن است که نظریه «مُثل» را با ذکر خلائها و کاستی هایش، تضعیف کند؟ به نظر نمی‌آید که خود افلاطون که آگاه به این نارسایی هاست، لحظه‌ای این نظریه را کنار گذاشته و یا حتی

ص: ۱۲۰

کم اهمیت تلقی کرده باشد. در نگاه افلاطون، این نظریه از چنان عمق و ژرفایی برخوردار است که هر کسی نمی تواند به درک آن نایل شود، از این رو از همان آغاز بیان می کند که افراد معمولی در مواجهه با نظریه «مثل» با چنین مشکلاتی مواجه می شوند. از طرفی نیز، معتقدین به این نظریه، ابزار و زبان لازم و کافی در اختیار ندارند که آشکارا آن را مطرح کرده، از هرگونه نقص و اشکال ظاهری مبرا سازند. از این رو در میان مباحث مطرح شده در «مکالمه پارمنیدس»، افلاطون از زبان پارمنیدس که اشکالات اساسی باور به «مثل» را مطرح می کند، ناگهان بیان می دارد که این دشواری ها را صرفاً یک مرد خردمند می تواند مرتفع سازد:

اگر کسی بگوید: «ایده ها، اگر دارای خصوصیات باشند که بر شمردید، به هیچ وجه قابل شناختن نمی تواند بود» نخواهیم توانست نادرستی ادعای او را ثابت کنیم و مدعی را قانع سازیم، مگر آن که مدعی، مردی باشد از هر لحاظ تربیت یافته و دارای تجربه و استعداد کافی و آماده باشد که به بحثی مفصل و طولانی دل بدهد و آن را دنبال کند. (۱)

پارمنیدس در ادامه و پس از برشماری مشکلات نظریه «مثل»، بیان می کند که انکار و نادیده گرفتن «مثل» نیز مشکل عمده ای را به وجود می آورد و آن این که اگر ما وجود ایده ها را نپذیریم و برای هر نوع از اشیاء ایده خاصی را قبول نکنیم، در این صورت «چیزی در دست نخواهد بود که آدمی اندیشه خود را متوجه آن سازد و در نتیجه، امکان تحقیق علمی به کلی از میان خواهد رفت.» اگر «مثال درخت یا اسب» وجود نداشته باشد، ما چگونه می توانیم در باب «نوع درخت» یا «نوع اسب» پژوهش علمی داشته باشیم و از شرایط و احکام آن سخن بگوییم؟ در این صورت، ما همواره می بایست درخت خاص و آن اسب خاص را مورد بررسی قرار دهیم؛ اما این درخت خاص، دیگر درختی در میان درختان و فردی از یک «کل» نخواهد بود، بلکه خود به تنهایی و بدون ارتباط حقیقی با هر موجود دیگری، واقعیت

ص: ۱۲۱

خواهد داشت، واقعیتی جزئی و البته در حال تغییر و دگرگونی:

تنها مردی بسیار مستعد می تواند بفهمد که چگونه ممکن است که ایده هر چیز به راستی موجود باشد و در عین حال ذاتی باشد در خودی خود و برای خود و مستقل. هم چنین مردی بزرگ باید، تا بتواند به ایده ها بر بخورد و آنها را کشف کند و با توضیح کافی و وافی خصوصیات آنها را بر دیگران روشن سازد. (۱)

## معرفت شناسی

### اشاره

«نظریه معرفت» افلاطون مبتنی بر «نظریه یادآوری» اوست. وی براساس این نظریه، راز توانمندی ما را برای کسب و به دست آوردن «معرفت» آشکار می سازد و توضیح می دهد که ما چگونه قادر به درک «مفاهیم و حقایق کلی» هستیم. جهان محسوس که در حالت تغییرات و تحولات دائمی است، شایسته آن نیست که موضوع شناخت و معرفت ما قرار گیرد. افلاطون به این باور رسیده بود که «واقعیت» نمی تواند در حال تغییر و دگرگونی باشد و از این رو، صور یا «مُثَل» مستقل از این جهان محسوس را مطرح نمود.

ما چگونه می توانیم «عدالت» را در معنای حقیقی خود بشناسیم؟ «عدالت» هیچ گاه به نحو کامل و تمام در این جهان پیدا نمی شود و آن چه ما در این جهان به صورت افعال عادلانه می یابیم، تنها مصادیق و نمونه های ناقصی از آن حقیقت واحد و کاملی است که ورای جهان محسوس و فارغ از محدودیت ها و تغییرات آن وجود دارد. این حقیقت را نه حس، بلکه عقل درک می کند.

در واقع افلاطون بیانگر این حقیقت است که ما در شناخت حقیقی، به چیزی آگاه می شویم که در این زندگی فعلی تجربه نکرده ایم و در میان اشیاء و موجودات این جهان نیافته ایم. در این جهان، چیزی که شایسته شناختن باشد وجود ندارد. امور شناختنی را ما نه در این جهان، بلکه قبل از تولد و پیش از آمدنمان به این جهان یافته و شناخته ایم. تولد و حضور ما در این عالم، پرده های

ص: ۱۲۲

فراموشی و نسیان را بر روی «روح» ما افکند و ما را از دریافت معارف روحمان محروم ساخت. این جهان، جهان غفلت و فراموشی و عالم از دست دادن توجه نسبت به دانسته های روح است، هرچند «روح»، این دانسته های از یاد رفته را در خود حفظ می کند و در پشت پرده های فراموشی نگه می دارد.

بنابراین، دست یافتن به «معرفت حقیقی» به معنای دانستن امور تازه و یافتن معارف جدید نیست، بلکه یادآوری و تذکار همان حقایقی است که «روح»، قبل از این عالم دریافته و شناخته است. افلاطون برای نخستین بار در رساله «منون» (۱)، نظریه معرفت شناختی «تذکار» (۲) را مطرح می کند.

در این گفت و گو، سقراط در مقابل منون، مدعی می شود که تنها از طریق پرسش و بدون آن که خود چیزی را یاد بدهد، جواب یک مسئله هندسی را از زبان یک غلام تعلیم نادیده و هندسه نخوانده، بیرون می کشد:

من فقط از او سؤال هایی خواهم کرد و هیچ چیز به او نخواهم آموخت. تو نیز با دقت تمام به گفت و گوی ما گوش فرادار تا ببینی آیا چیزی به او می آموزم یا از راه سؤال، اندیشه های خود او را از او بیرون می آورم؟ (۳)

سقراط ادعا می کند که با پرسش های خود، تنها باعث شده که غلام چیزی را به یاد آورد که از قبل در درون خود، آن را می دانسته و صرفاً در زندگی این جهانی آن را فراموش کرده است. از این رو او نتیجه می گیرد که آن غلام، که از آغاز در خانه منون بزرگ شده و منون از گذشته او کاملاً آگاه است و از جمله می داند که کسی به او هندسه نیاموخته، این دانش را از قبل در درون خود داشته است:

از دو حال بیرون نیست: یا آن دانستن را همیشه داشته یا در موقعی معین به دست آورده است. اگر همیشه داشته، پس همیشه دارای آن دانایی بوده است؛ ولی اگر همیشه نداشته، یقین در این جهان پیدا نکرده است. مگر کسی به او علم هندسه آموخته است؟ با این همه کاری را که هم اکنون کرد، همیشه هم در مورد علم هندسه خواهد کرد و هم در مورد دانش های

ص: ۱۲۳

۱- (۱) .Meno

۲- (۲) .Anamnesis

۳- (۳) . افلاطون، منون، ۸۴

دیگر. اگر آن دانش‌ها را از کسی آموخته باشد، تو باید بدانی. زیرا خود گفتی که در خانه تو به دنیا آمده است... پس باید تصدیق کنیم که روح او همیشه دانا بوده است. (۱)

براین اساس، «روح انسان» در گذشته، همه امور شناختنی را تجربه کرده و دریافته است. به یک معنا «روح»، همه چیز را می‌داند، ولی در زندگی این جهانی آنها را فراموش کرده است.

اما چگونه این معارف از یاد رفته، دوباره به یاد ما می‌آیند و از این طریق ما به معرفت راستین و حقیقی نایل می‌شویم؟ ما که در این جهان از آن حقایق کلی، فاصله گرفته و دور افتاده ایم و با کثرت موجوداتی تنها مانده ایم که هیچ کدام در خور معرفت و شناخت ما نیستند، چگونه به دانایی برسیم. وضع ما در این جهان، چنان است که گویی اکنون محکوم به ندانستن و سردرگمی نظری هستیم. آن چه می‌یابیم و در دسترس ماست، شایسته شناختن نیست و آن چه در خور معرفت است، در دسترس مانیست. چگونه می‌توان از این حصار نسیان و پرده‌های فراموشی نجات یافت و دریافته‌های «روح» را به یاد آورد؟

افلاطون در درجه نخست معتقد است که همین «امور محسوس» می‌توانند آن چه را که روح از قبل می‌دانسته، به یادش آورند (۲) اما این یادآوری، تنها در حد شناختی بسیار مبهم و سایه‌وار از «حقیقت» است؛ چرا که معرفت در واقع شناخت مطلق و خطاناپذیر است. چنین شناختی به واسطه ادراک حسی به دست نمی‌آید؛ چون ادراک حسی خطاپذیر، فریبنده و متأثر از تأثیرات

ص: ۱۲۴

---

۱- (۱). همان، ۸۵، ۸۶. این نکته نیز قابل تأمل است که افلاطون از این حقیقت که «روح، همیشه دانا بوده است»، فناپذیری روح را نیز نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: «اگر ما همیشه حقیقت اشیاء را در روح خود داریم، آیا نباید تصدیق کنیم که روح مرگ‌ناپذیر است؟»

۲- (۲). دیوید.و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۱۰.

فراوانی است که هم از طرف «فاعل شناسا» و هم از طرف «متعلق شناسا» بر آن وارد می شود. اساساً این عالم محسوس (دوکساتا)، عالم تصاویر و سایه ها (ایکونس) و جهان اشیای محسوس است و این هر دو، تنها باعث پندار یا خیال (ایکازیا) و در مرحله بالا-تر مایه پیدایش عقیده (پیستیس) می شوند. ما در جهان محسوس، فقط در مرحله گمان و ظنّ (دوکسا) قرار داریم و این ظنّ قلمرو معرفتی و نظری عدّه زیادی از مردمان را محدود به خود ساخته و از دستیابی به معرفت راستین محروم داشته است. بسیاری از انسان هایی که اشباح و سایه ها و موجودات محسوس مرز نهایی نگاه معرفتی و افق فکرشان را محدود ساخته است.

سقراط راز این محرومیت معرفتی را در دام «تن» افتادگی می داند. گره خوردن با «تن» و در اسارت آن در آمدن، غفلت از حقایق راستین «روح» را سنگین تر می کند و فراموشی ما را عمق می بخشد:

اگر کسی بخواهد شناسایی درست بدست آورد و در این راه به همراهی تن گام بردارد، آیا تن در این سفر، او را از پیشروی باز نمی دارد؟ مرادم این است که آیا حس بینایی و شنوایی، حقیقت را به ما می شناساند؟ اگر این دو حس روشن و دقیق، شایان اعتماد نباشند، چگونه می توانیم به حواس دیگر که ضعیف تر از آنها هستند اعتماد کنیم؟... پس بیا بینیم روح آدمی چه هنگام به حقیقت دست می یابد؟ دیدیم که اگر برای شناختن چیزی از تن یاری بخواهد، تن، او را به اشتباه می افکند و می فریبد. (۱)

بنابر این، در نظر افلاطون، ما نه به واسطه یک سلسله مباحث نظری، بلکه از طریق نوعی مجاهدت و گسیختن تعلّقات روحی و درهم شکستن اسارتهای معنوی است که می توانیم به معرفت راستین که همان یادآوری معارف مغفول و فراموش شده «روح» است، دست یابیم:

تا در دام تن گرفتاریم و روحمان با این دیو، دست به گریبان است، نخواهیم توانست به آرزوی خود برسیم و حقیقت را دریابیم.

ص: ۱۲۵

اما چرا «تن»، مانع معرفت است و ما را از یادآوری معارف و حقایق «روح» باز می‌دارد؟

زیرا تن هر ساعت زحمتی تازه برای ما فراهم می‌آورد و پیاپی از ما نان و آب می‌خواهد و گاه هم بیمار می‌شود و پیوسته ما را در بند میل و هوس و ترس نگاه می‌دارد و با اشباح و سرگرمی‌های کودکانه مشغول می‌سازد، چنان که هیچ فراغت نمی‌یابیم تا چیزی را بدان سان که به راستی هست بشناسیم. (۱)

این بدبینی و نگاه حقارت‌آمیز به «تن» در موارد متعددی از تعلیمات افلاطونی وجود دارد. سقراط در «فایدون» حتی تصریح می‌کند که «روح فیلسوف»، «تن» را به دیده حقارت می‌نگرد و برای آزادی از قید «تن» تمام همّت خود را به کار می‌گیرد. (۲) راز این همه تحقیر، ریشه در اهمیت و ارزش «حقیقت» دارد. ارج و اهمیت این مطلوب، هر مانعی را برای سقراط، ناخواستنی و حقیر کرده است:

[چرا] هیچ‌گاه نمی‌توانیم فارغ از تن در خود فرو برویم و رو به جست‌وجوی حقیقت بیاوریم... [چون] روحی که در بند تن است دسترسی به شناسایی نمی‌تواند داشتن. (۳)

پس با آزادی از قید «تن» می‌توانیم با چشمان «روح» به تماشای حقایق نایل شویم و «شناسایی راستین را که شیفته‌آنیم به دست آوریم». اما این آزادی، تنها با «مرگ» به کمال خود می‌رسد و به شکل حقیقی تحقق می‌یابد. به همین دلیل، در نظر افلاطون، «فلسفه» که همان جست‌وجوی حقیقت است با «مرگ» پیوند استواری دارد و به نوعی خود، تمرین و مشق «مردن» است.

«مرگ» در عرصه فکری افلاطون و سقراط، بار معرفتی دارد و با شناخت راستین قرین است. پیش از مرگ ما تنها می‌توانیم به حقیقت نزدیک شویم و تا حدودی که ممکن است و محدودیت‌های زندگی این جهانی اجازه می‌دهد، آن را بشناسیم:

در زندگی، فقط وقتی می‌توانیم اندکی به حقیقت نزدیک شویم که به حدّ امکان کاری به کار تن نداشته باشیم و جز مقدار ضروری به آن نپردازیم و نگذاریم طبیعت تن، روح ما را آلوده سازد، بلکه تا می‌توانیم خود را از آن

ص: ۱۲۶

۱- (۱). همان، ۶۶.

۲- (۲). همان، ۶۵.

۳- (۳). همان، ۶۶.



برکنار نگاه داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد. چون آن روز فرارسد و ما از ابلهی‌ها و آلائش‌های تن آزاد گردیم، به احتمال قوی با پاکانی چون خود همنشین خواهیم شد و در پرتو پاکی خویش، حقیقت را که از آلائش مبر است خواهیم شناخت در حالی که ناپاکان از رسیدن به آن پاک محروم خواهند ماند. (۱)

## مراحل معرفت

افلاطون برای آن که فقر این جهان و فقدان هرگونه حقیقتی را در آن آشکار سازد و امید دستیابی به هر نوع حقیقت و معرفت راستینی را در جهان به یأس مبدل سازد، پرسش می‌کند که آیا چیزی به نام «عدالت» و «زیبایی» وجود دارد یا نه؟ ما «عدالت»، «زیبایی» و «خوبی» را همواره چیزی می‌دانیم؛ اما این چیزها را هرگز به چشم ندیده و با هیچ حس دیگری در نیافته ایم. (۲) آن چه در جهان می‌یابیم تنها مصادیق و تجسم‌های ناقص این امور به شمار می‌روند. ما با یک عمل عادلانه، یک گل زیبا و یک انسان خوب روبرو می‌شویم و نه با «عدالت»، «زیبایی» و «خوبی». حال اگر همین اموری را که با آنها مواجه شده ایم را «حقیقت» بدانیم، در مرحله ظن و گمانیم و «سراب» را به جای «آب» گرفته و مغلوب پندار شده ایم. افلاطون این معرفت موهوم را مایه سرگردانی و از دست دادن روشن بینی می‌داند:

اگر [روح] به محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، یعنی توجه خود را به جهان کُژ و فساد معطوف سازد، فقط پندار و عقیده به دست می‌آورد و روشن بینی را از دست می‌دهد و در دایره پندارها سرگردان می‌شود و چون موجودی می‌گردد که از خود بی‌بهره است. (۳)

بر این اساس، تمام کسانی که حقایق اشیاء و موجودات را در همین جهان جست‌وجو کرده، در پاسخ به پرسش از حقیقت موجودات، انگشت اشاره به سمت مصادیق آنها دراز می‌کنند، گرفتار «وهم» اند؛ مثلاً: اگر کسانی این

ص: ۱۲۷

۱- (۱). همان، ۶۷.

۲- (۲). همان، ۶۵.

۳- (۳). افلاطون، جمهوری، ۵۰۸.

«اسب»‌های جزئی را، که تقلیدهای ناقصی از «اسب حقیقی» و مثالی اند، اسب بدانند، دچار پندار و خیال هستند و هیچ معرفتی از اسب ندارند جز در حد «عقیده». هم چنین کسانی که این جهان و طبیعت خارجی را عالم واقعی می دانند، معرفتی از آن ندارند.

بسیارند کسانی که در مقام اعتراض، بر افلاطون خرده می گیرند و می گویند: حاصل فلسفه ورزی های او، دور شدن و محروم ماندن ما از این جهان و زندگی واقعی و پرداختن به کلیات انتزاعی و عالم موهوم «مثالی» است. در نگاه این افراد، «واقعیت» داشتن این جهان، چنان آشکار و گریزناپذیر است که هر حقیقتی بیرون و در ورای آن «موهوم» است. در نظر افلاطون، این افراد فاقد «معرفت» یا اپیستمه بوده، گرفتار «عقیده»‌اند:

اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نا برابر تقسیم شده است: یکی از آن دو بخش، عالم دیدنی هاست و دیگری، عالم شناختنیها. هر یک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن. (۱)

«عالم دیدنی ها» که همان «عالم محسوس» (۲) است، خود شامل دو بخش می شود: تصاویر، که همان شبیح و سایه اشیا محسوس است، و خود اشیا محسوس (اعم از جاندار و بی جان). بخش اول که نازل ترین مرحله جهان است، تنها «پندار» و گمانی را به ما می بخشد و بخش دوم، تنها ما را به «عقیده» می رساند. این جهان به لحاظ معرفت بخشی، جهان گمان و ظن (۳) است. ما در این مرحله، به «معرفت راستین» دست نمی یابیم. برای رسیدن به چنین معرفتی باید از مرز «عالم دیدنی ها» عبور کرده، به «عالم شناختنی ها» وارد شد. اما این «عالم معقول» (۴) نیز خود به دو بخش تقسیم می شود: بخش اول این عالم، مرحله وجود مفاهیم ریاضی یا صور واسطه است. در این مرحله، ما به جای این که به یک مبدأ مطلق

ص: ۱۲۸

---

۱- (۱). همان، ۵۰۹.

۲- (۲). Doxasta.

۳- (۳). doxa.

۴- (۴). Noeta.

برسیم و «مُثل» را به تماشا بنشینیم، مجبوریم که همان موضوعات جزء دَوَمِ بخشِ نخستین جهان را که عین اشیای محسوس نامیدیم، هم چون تصاویری تلقی کنیم و آنها را پایه کارقرار دهیم و به سوی نتیجه ای که برای خود معین کرده ایم، پیش رویم. این بخش از عالم معقول، در واقع شأنِ عالم میانه و «برزخ» را دارد که بین ما و حقایق «مُثل» فاصله شده و جدایی انداخته است.

در جزء نخستینِ عالم معقولات، روح آدمی ناچار است محتوای خود را از راه به یاری گرفتن مفروضات ثابت نشده به دست بیاورد.

در این بخش از عالم، ما هنوز درگیر تصاویریم و به واسطه آنهاست که حقایق عالم معقول را می شناسیم؛ اما در مرحله عالی جهان که همان «عالم معقول» است، ما بدون وساطت تصاویر، حقایق و مُثل را در می یابیم:

در جزء دیگر عالم معقولات، روح آدمی از مفروضات به سوی یک اصل و مبدأ اولی، که دیگر به هیچ وجه بر مفروضات متکی نیست، باز می گردد و بدون استمداد از تصاویر که در مورد نخستین جزء عالم معقولات به یاری گرفته بود، و فقط به یاری ایده ها و مفهوم های مجرّد، در راه پژوهش گام بر می دارد. (۱)

افلاطون در پایان کتاب ششم «جمهوری»، چنین نتیجه می گیرد که در برابر چهار مرحله ای که برای «هستی» ذکر کردیم، چهار نوع «فعالیت روحی» یا «چهار مرحله معرفتی» وجود دارد: ۱. شناسایی از طریق تعقل و خرد که درک بی واسطه ایده هاست، در مرحله عالی جهان و عالی ترین فعالیت روحی انجام می پذیرد؛ ۲. شناسایی از طریق استدلال و بر طبق مفروض گرفتن امور ثابت نشده در بخش نازلِ عالم معقولات تحقق می یابد؛ ۳. شناسایی در مرحله موجودات محسوس، عقیده و اعتمادی است که به واسطه گواهی حواس به دست می آید؛ ۴. «جزء چهارم که فقط نمودی میان تهی از حقیقت است، موضوع پندار است.»

بنابراین، هر یک از این «چهار مرحله معرفتی» به میزانی که موضوعاتشان از

ص: ۱۲۹

«هستی» و «حقیقت» بهره مند باشند، از روشنی و حقیقت شناسایی بیشتری بهره خواهند داشت.

نکته مهمی که در پایان این بخش باید مورد توجه قرار گیرد، «نقش ایده نیک» در تحقق معرفت است. افلاطون برای طرح این حقیقت، حس بینایی را مثال می زند: آیا برای دیدن، وجود چشم های بینا و اشیای دیدنی کافی است یا عامل سوم هم ضرورت دارد؟ این عامل سوم همان روشنایی است که بدون آن، هیچ چشم بینا و تیز بینی قادر نیست حتی نزدیک ترین اشیاء به خود را ببیند. ما موجودات دیدنی را در پرتو نور و روشننگری خورشید می بینیم. افلاطون «ایده نیک» را همانند خورشیدی می داند که حقایق و «مُثل» را برای ما روشن و دریافتنی می کند:

همان نقشی را که «نیک» در جهان معقول در مورد خرد و آن چه به وسیله خرد دریافتنی است به عهده دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد. (۱)

البته نقش خورشید یا «ایده نیک»، تنها روشن نمودن موضوعات و امور شناختنی نیست، بلکه این دو به فاعل شناسنده نیز نیروی شناسایی عطا می کنند:

اگر ما به چیزهایی که روشنایی روز بر آنها می تابد ننگریم، بلکه به چیزهایی نگاه کنیم که در معرض نور ضعیف شبانه قرار دارند، چنان که می دانی چشم های ما ضعیف و تقریباً نابینا می شوند چنان که گویی از نیروی بینایی بی بهره اند... ولی اگر به چیزهایی بنگریم که در پرتو خورشید قرار دارند، آنها را آشکارا می بینیم و از یکدیگر تمیز می دهیم. یعنی: در آن حال، همان چشم ها از نیروی بینایی کامل برخوردار می گردند.

در نهایت، افلاطون مدعی می شود که «ایده نیک» در واقع موضوعات شناختی را تحقق می بخشد. این موضوعات نه تنها در قابلیت شناخته شدن، مدیون و وابسته به «ایده نیک» هستند، بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او کسب می کنند. این حقیقت تا حدودی درباره «خورشید» نیز صادق است؛ چرا که خورشید نه تنها به امور محسوس، قابلیت دیده شدن را می بخشد، بلکه علت وجود و نشو و نما آنها نیز هست.

ص: ۱۳۰

## فلسفه و فیلسوف در نظر افلاطون

افلاطون در فضا و وضعی به «فلسفه» روی آورد که نگرش عمومی درباره آن به مرگ سقراط انجامیده بود. «یونان» در آن روزگار در معرض رواج و حاکمیت خطابه، سفسطه و سیاست بود و هرچند در آن، زمینه های بسیار مناسبی برای شکوفایی اندیشه های فلسفی به وجود آمده بود، ولی با وجود این، اندیشه های بدلی و مدعیان دروغین علم و دانایی، عرصه های معارضه با زبان و تفکر فلسفی را فراهم آورده بودند. اکنون باید دید که در چنین فضایی، افلاطون چه تصویری از فلسفه و فیلسوف ارائه می کند.

اگر بخواهیم از طریق نوشته های افلاطون با معنا و سیمای «فیلسوف» آشنا شویم، در نگاه نخست با تصویر واحدی از آن روبه رو نخواهیم شد. افلاطون از زوایای متنوعی به شخصیت فیلسوف، نظر کرده و از این طریق به ما نشان داده است که داوری یک جانبه درباره او چندان نمی تواند منصفانه باشد.

فیلسوف در این نوشته ها، گاه به عنوان فردی منزوی و گسیخته از مردم و جامعه معرفی شده و گاه، نه تنها در زندگی مردم مشارکت جسته، بلکه به عنوان بالاترین «رهبر سیاسی» جامعه شناسانده شده است. در جای دیگر، فیلسوف به عنوان انسانی تعریف شده که «طالب مرگ» است و مردن را تمرین می کند و در جای دیگر شخصیت او چنان تصویر شده که حتی با سخت گیری در پی «هدایت دیگران» است. حال ببینیم تا چه میزان می توان این قطعات متنوع و در ظاهر ناهمگون را به هم پیوند داد، تصویر یگانه ای از یک فیلسوف نشان دهیم؟

۱. در رساله «ثنای تتوس»، فیلسوف، چنان معرفی شده است که در مناسبات و زندگی معمولی خود، توانایی ارتباط با مردمان را ندارد و به همین دلیل از نائل شدن به مقام و منزلت اجتماعی عاجز بوده و دارای تأثیر چندانی در سرنوشت مدینه و اجتماع انسانی نیست.

[ آنان ] از جوانی نه راه میدان شهر را می آموزند و نه می دانند که دادگاه کجاست و انجمن شهر در کجا تشکیل می یابد و دیگر مقامات دولتی در کدام نقطه مکان دارند...؛ از این که فلان کس از خاندانی بزرگ برخاسته است یا لکه ننگی به دامان خانواده ی پدری یا مادری او هست یا نیست، چنان بی خبرند که از شماره ریگ های کنار دریا، اما نه تنها از همه آن امور بی خبرند، بلکه از این بی خبری هم آگاه نیستند؛ زیرا از آن امور نه برای آن برکنارند که از این راه اشتهاری به دست آورند، بلکه اگر نیک بنگری تنشان در میان خلق است و روحشان... در عین بی اعتنایی به امور آدمیان، در همه جا می گردد و زیر زمین و ورای آسمان را می پیماید و ستارگان را می سنجد و در همه جا حقیقت و ماهیت کل هستی را می جوید و التفاتی بدان چه در نزدیکی او می گذرد، ندارد. (۱)

در این سخنان، فیلسوف به نحوی ترسیم شده که با زندگی رایج و حیات طبیعی مردمان بیگانه است؛ اما این بیگانگی از سر اراده و انتخاب و برای رسیدن به مقصود خاصی، همانند شهرت نیست و اساساً خود فیلسوف، نسبت به این بی خبری و بیگانگی خود از زندگی رایج آگاهی ندارد. این بی خبری و عدم آگاهی از آن، هر دو

ص: ۱۳۲

محصول خبر و آگاهی دیگری است که روح فیلسوف را در جست وجو و تکاپو انداخته و بنیان زندگی او را بر حیرت و تفکر بنا نهاده است.

اذهان خو گرفته به خبرهای حقیر و منتشر و ارواح انس یافته با عادت های رایج زندگی، به آسانی، این بیگانگی و بی خبری فیلسوف را به «جنون» و کمبود «دانایی» تعبیر کرده، جست وجوهای او را به باد استهزاء می گیرند. در این زمینه افلاطون از زبان سقراط، داستان تالس را شاهد می آورد که وقتی غرق تماشای ستارگان بود در چاه افتاد و دختری از روی استهزاء گفت: «این مرد می خواهد بر اسرار آسمان واقف شود، درحالی که از زیرپای خود بی خبر است.» سخن این دختر، کاملاً مقبول عرف و منطبق با عادت های زندگی ماست و صرفاً در نتیجه نوعی فراروی از مرز عادت های رایج می توان به مسخره و خطا بودن آن پی برد. از این رو، فیلسوف حقیقی که در این عبارات افلاطون تصویر شده است، در زندگی رایج و معمولی نه تنها محکوم است، بلکه هیچ گونه مدافعی نیز ندارد:

چنان کسی اگر بخواهد با دیگری معامله ای کند یا مجبور شود که در دادگاه یا جایی مانند آن درباره مسائل پیش پا افتاده سخن بگوید از ناتوانی و بی تجربگی به چاه می افتد و نه تنها دخترکان، بلکه همه مردمان را به خنده می آورد و کسانی که سخنش را می شنوند ابلهش می شمارند. (۱)

۲. این انزوا و بی خبری فیلسوف از حیات و عادت های عرفی، در رساله «فایدون» به سطح بالاتری ارتقا پیدا می کند: سطحی که در آن فیلسوف طلب «مرگ» کرده، حتی آن را تجربه می کند.

نسبت «فلسفه» با «مرگ»، به حقیقتی ارتباط دارد که فیلسوف در جست وجوی آن است. درک آن «حقیقت» بدون تجربه مرگ و فارغ شدن از شوائب و تعلقات جسمانی ناممکن است. از این رو طالب آن «حقیقت» از مرگ پروایی ندارد. چرا که خود، قبل از مرگ، به نوعی مرده است و تنها به واسطه

ص: ۱۳۳

مردی که زندگی را در خدمت فلسفه به سرآورده است، باید مرگ را با گشاده رویی بپذیرد و امیدوار باشد که در جهان دیگر، جز نیکی و نیک بختی نخواهد دید... راستی این است که کسانی که از راه درست به فلسفه می پردازند در همه عمر، بی آن که دیگران بدانند، هیچ آرزویی جز مرگ ندارند... فرق فیلسوف با مردمان دیگر این است که می کوشد تا روح خود را از گرفتاری تن رها سازد... تا در دام تن گرفتاریم و روحمان با این دیو دست گریبان است نخواهیم توانست به آرزوی خود برسیم و حقیقت را در یابیم... روحی که در بند تن است دسترسی به شناسایی نمی تواند داشت. (۱)

همان طور که در این عبارات نشان داده شده، گسیختگی میان «فیلسوف» و زندگی عادی مردم در این جا به نوعی ژرف تر شده و به مرحله گسیختگی «روح» او از «تن» ارتقا یافته است. درد «حقیقت»، تعلقات روحی فیلسوف را یکی پس از دیگری درهم می شکند تا در آزادی و فراغت کامل مجال «معرفت» فراهم آید.

روح، تنها هنگام مرگ از تن جدا می گردد و آزاد می ماند. در زندگی فقط وقتی می توانیم اندکی به حقیقت نزدیک شویم که به حد امکان، کاری به کار تن نداشته باشیم و جز مقدار ضروری به آن نپردازیم و نگذاریم طبیعت «تن»، «روح» ما را آلوده سازد، بلکه تا می توانیم باید خود را از آن برکنار نگاه داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد. (۲)

ارتباط میان «جان و جسم» یا «روح و تن» از عمده ترین مباحث فلسفی و عرفانی تاریخ اندیشه بوده که تاکنون نیز به نحو بنیادینی مورد توجه است. سخنانی که افلاطون از زبان سقراط برای ما بیان کرد، آشکارا رنج آور بودنِ تعلق «جان» به «جسم» و مانع بودن تن از معرفت را نشان می دهد. «مرگ» این رنج و مانع را درهم می شکند و «روح» را برای نائل شدن به معرفت و حقیقت رهایی می بخشد. (۳)

ص: ۱۳۴

۱- (۱). افلاطون، فایدون، ۶۴ - ۶۶.

۲- (۲). همان ۶۷.

۳- (۳). این تعلیم سقراطی را به وفور می توان در عرفان و ادبیات عرفانی باز جست؛ برای نمونه: حافظ، تن را حجاب و مانع جان می داند و از این رو آرزوی رهایی از آن را دارد: حجاب چهره جان می شود غبار تنم خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم چگونه سیر کنم در فضای عالم قدس که در سراچه ترکیب، تخته بند تنم



پرسش درخور تأملی که در این جا باقی می ماند، این است که بر خلاف چنین تعلیمی، چرا «خودکشی» حتی در دیدگاه خود سقراط امری مردود و نامقبول است؟ (۱)

۳. سیر و فرایند بیگانگی فیلسوف با مردمان و زندگی این جهان به قطع تعلقات و نفی «تن» و در نهایت به «مرگ» انجامید. اما آیا این بدان معنا نیست که فیلسوفان به جهان و اجتماع انسان ها پشت کرده، هرگز به سعادت و نیک بختی آنان توجهی ندارند؟ رساله «جمهوری» مانع از آن می شود که چنین تصویری را درباره فیلسوفان بپذیریم. در این رساله، جایگاه اجتماعی و سیاسی فیلسوفان بیان شده و رهبری و حاکمیت آنان مورد تأکید قرار گرفته است. در آن جا تأکید شده که ما باید بکوشیم و کاری کنیم که پاسداران جامعه ما فیلسوف باشند. (۲)

این وظیفه مردم است که فیلسوف حقیقی را بشناسند و زمام امور را به دست او بدهند. نباید انتظار داشت که خود فیلسوف، رهبری و حاکمیت بر مردم را از آنان تقاضا کند:

اقتضای طبیعت این نیست که ناخدا از ملاحان تقاضا کند که سگان کشتی را به او بسپارند یا دانشمندان به در خانه توانگران بروند... طبیعت خلاف این را اقتضا می کند: بیمار، خواه توانگر باشد و خواه تنگ دست، باید به در خانه پزشک برود و آن که نیازمند رهبری است، باید دست تقاضا به سوی کسی دراز کند که در رهبری استاد است. بنابراین، کسی هم که شایستگی زمامداری دارد، نباید از دیگران تقاضا کند که به فرمان وی گردن بنهند. (۳)

پس جایگاه اجتماعی و رهبری سیاسی فیلسوفان، یک اعتبار و قرارداد نیست که وجود و عدمش به پذیرش یا عدم پذیرش مردمان متکی باشد. مردم جامعه، خود، اگر بکوشند تا بهترین نوع نظام سیاسی را کشف کرده، برطبق آن زندگی خود را سامان دهند، خواهند یافت که یگانه انسانی که شایسته حاکمیت است،

ص: ۱۳۵

---

۱- (۱). جهت تأمل و برای نمونه، رجوع کنید به پاسخ سقراط در رساله فایدون.

۲- (۲). افلاطون، جمهوری، ۵۰۳.

۳- (۳). همان، ۴۸۹.

«فیلسوف» است:

تا روزی که زمام حکومت به دست فیلسوفان نیفتاده است، بدبختی افراد جامعه‌ها به پایان نخواهد رسید. (۱)

مبنای این نظریه سیاسی افلاطون درباره «رهبری فیلسوفان» و تأکید و اصرار بر آن، عبارت از این اصل اساسی است که:

اگر کسی نداند عدالت و زیبایی به چه علت نیک اند، نخواهد توانست چنان که باید از آنها پاسداری کند و... کسی که خود «نیک» را نشناسد، نخواهد توانست عدالت و زیبایی را بشناسد. (۲)

تصویری که افلاطون از «فیلسوف» ارائه می‌نماید، در «تمثیل غار» او بروز یافته است. به همین دلیل و نیز به دلیل اهمیت و جایگاه این تمثیل در مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی افلاطون، به اختصار، نظری به آن خواهیم افکنند.

### تمثیل «غار»

تمثیل مشهور «غار» که افلاطون آن را در کتاب هفتم «جمهوری» مطرح کرده است، علاوه بر آن که به مباحث معرفت‌شناسی مربوط می‌شود، تصویری است از وضعیت زندگی آدمیان و جایگاه و نقش «فیلسوف» در آن. مراحل آن که تاکنون درباره شخصیت و زندگی فیلسوف مطرح شد، به نحو جامع و فراگیری در «تمثیل غار» نمایان شده است.

انسان‌هایی را فرض کنید که از ابتدای زندگی، بدون آن که خود بدانند در درون یک «غار» و رو به سمت دیواره انتهایی آن زندگی کرده‌اند. این انسان‌ها در اسارت زنجیرهایی‌اند که گردن و پاهایشان را بسته و مانع از آن شده است که به سمت دهانه بیرونی غار نگاهی کنند یا راهی پیمایند. آنان همواره پشت به دهانه بیرونی «غار» زندگی می‌کنند و صرفاً دیواره

ص: ۱۳۶

---

۱- (۱). همان، ۵۰۱.

۲- (۲). همان، ۵۰۶.

انتهایی آن را مشاهده می کنند؛ اما در بیرون «غار» و به فاصله ای دور، آتشی روشن است که پرتو و روشنایی آن وارد فضای درونی شده و دیواره انتهایی آن را روشن کرده است. در فاصله میان زندانیانِ غار و آتشی که در دوردست و در پشت سر آنان قرار دارد، پرده یا دیوار کوتاهی است همانند «پرده ای که شعبده بازان میان خود و تماشاگران می کشند تا از بالای آن، هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند.» پشت این دیوارِ کوتاه، افراد بسیاری در حال رفت و آمدند که اشیای گوناگونی، همانند پیکره های سنگی یا چوبی انسان و حیوان را به این سو و آن سو می برند. این اشیاء و پیکره ها از بالای دیوار پیداست و به همین دلیل، سایه های آن بر روی دیواره انتهایی غار می افتد و در معرض دید زندانیان قرار می گیرد. کسانی که آن پیکره ها و اشیاء را با خود حمل می کنند، بعضی با یکدیگر سخن می گویند و بعضی خاموشند:

آن زندانیان، تصویرهای خودِ ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه ای دیده اند که آتش به دیوار غار می افکنند؟... آیا از پیکره ها و اشیائی هم که در بیرون غار به این سو و آن سو برده می شوند، جز سایه ای توانسته اند ببینند؟... آیا اگر بتوانند با یکدیگر سخن بگویند، موضوع گفتارشان جز سایه هایی خواهد بود که بر دیوار روبه رو می بینند؟... و اگر صدای کسانی که در بیرون رفت و آمد می کنند، در دیوار غار منعکس شود، آیا زندانیان نخواهند پنداشت که آن سایه ها با یکدیگر سخن می گویند؟ بی گمان چنین خواهند پنداشت. (۱)

وضع معرفتی زندانیان، ریشه در وضع وجودی آنان دارد و پندارهایی که بر زندگی شان حاکمیت یافته، نتیجه جهتِ زندگی آنان است. اکثریت آدمیان در زندگی خود دچار وضع اسف باری هستند؛ اما از آن جا که این سایه ها و پندارها را حقیقت و تنها حقیقت موجود می دانند، کمترین درکی از اسارت و محکومیت خود ندارند و به همین دلیل، حتی آرزوی آزادی نکرده، بودن در اسارت و وضع

ص: ۱۳۷

موجود خود را بر همه چیز ترجیح می دهند. زندگی در عالم شبح و سایه، انسان ها را در حالت پندار و خیال (ایکونس) محصور می کند.

حال اگر یکی از زندانیان را از بند اسارت رهایی داده، او را مجبور کنند که یک باره برخیزد و روی به عقب برگردانده، به سمت روشنایی بیرونی برود و در آن بنگرد، بی تردید از این حرکات عذاب خواهد کشید و حتی، چون چشم هایش به نور عادت ندارد، نخواهد توانست عین اشیاء را ببیند و اگر به او بگویند: «تا این دم، جز سایه ندیده ای، ولی اکنون به هستی راستین نزدیک تر شده ای و به اشیای واقعی می نگری و از این رو بهتر از پیش می توانی دید»، صرفاً بر تحیرش افزوده می شود و در این سرگردانی، معتقد خواهد شد که همان سایه هایی را که قبلاً می دیده، حقیقی تر از این اشیائی است که اکنون او را حیرت زده کرده اند. چنین فردی، اگر مجبور شود که در خود روشنایی نگاه کند، ای بسا که کور شود یا از درد چشم هایش، دوباره به سمت همان سایه ها بگریزد.

به عبارتی: بر اساس تعلیم افلاطون، تا کسی در اثر تربیت فلسفی به ظرفیت های تازه ای جهت مواجهه با حقیقت نائل نشود، نخواهد توانست در برابر هجوم معانی و حقایقی که تاکنون از آنها غافل بوده است، مقاومت کرده و به «معرفت» دست یابد.

در این میان، «فیلسوفان حقیقی» حکایت دیگری دارند. آنان به تدریج از وضع اسف بار و وهم آلود زندگی عوام فاصله می گیرند و در اثر درکی که از اسارت و تعلقات خود دارند، می کوشند تا با «مشقِ مردن» بر این مغلوبیت و محکومیت خود فائق آمده، «آزادی» را تجربه کنند. آزادی حقیقی برای فیلسوف، «رهایی از پرده های وهم و پندار» است. این رهایی از اوهام و سایه ها، فیلسوف را با حقایق آن چه که تاکنون سایه هایشان را می دید، مواجه می سازد. در این مرحله، روح فیلسوف از تعلقات و گره خوردگی های زندگی عامه مردم، رها و عریان شده و دیگر در دام سفسطه و اوهام که همه، محصول شهوات و تعصبات است، گرفتار نخواهد بود.

تا این جا حرکت و تحوّل که اتفاق افتاده، عبارت است از انتقال از عالم وهم و شهوت و پندار (ایکونیس) به مرحله درک اشیای محسوس (زوآ) اعم از جاندار و بی جان. این مرحله را افلاطون به لحاظ معرفتی، مرحله «عقیده» یا «پیستیس» می نامد. اما سیر وجودی و معرفتی فیلسوف در این مرحله متوقف نمی شود، بلکه او می بایست به درک واقعیات نامحسوس نیز نایل شود و از سطح مرحله «عقیده»، عروج کند.

فیلسوف می تواند در اثر مداومت در سلوک و تمرین «مرگ»، از فضای «غار» و تاریکی های آن بیرون آمده، روشنایی آفتاب را دریابد. در این جهان روشن شده به نور خورشید، فیلسوف، چیزهایی را خواهد دید که همه در پرتو نور خورشید یا آن آتش مثالی روشن شده اند. این چیزها در واقع همان واقعیات معقول و نامحسوسی هستند که در فلسفه افلاطون تحت عنوان «مُثل» شناخته می شوند. صرفاً در این مرحله است که می توان به معنای صحیح کلمه، داشتن «معرفت» را به انسان نسبت داد چرا که در مرحله پندار ما با وهم و سایه روبه رویم و در مرحله عقیده با امور محسوس و دائماً در حال تغییر، حال آن که معرفت صرفاً در مورد امور ثابت و لایتغیر، یعنی امور «معقول» ممکن است. اما همه مراحل ذکر شده، مقدمه ای هستند برای رسیدن به معرفت نهایی و راستین:

آن دانش های مقدماتی در روح آدمی، این اثر را دارند که شریف ترین جزء روح به عالم بالا-راهنمایی می شود تا بتواند شریف ترین چیز را در عالم هستی راستین مشاهده کند. (۱)

«فیلسوف» با جدّیت تمام و با رهایی راستین از هر آن چه رنگ و بوی تعلق دارد، خود خورشید، یعنی «مثال خیر/ نیک» را می بیند. این جاست که فرد فیلسوف به «علم» یا حالت نوئزیس رسیده است.

ص: ۱۳۹

«فیلسوف» در این مقام، وقتی به یاد جایگاه پیشین خود بیفتد و انسان‌هایی را که هنوز در آن جا به سر می‌برند به یاد آورد، تحولات عظیمی را نسبت به گذشته در خود احساس خواهد کرد و این دگرگونی ژرف در زندگی خود را، سعادت‌ی بزرگ خواهد شمرد و به زندانیان و در غارنشسته‌ها به دیده ترحم خواهد نگریست.

از این مقام رفیع، مناسبات، افتخارات و دل‌خوشی‌های رایج در میان زندانیان پوچ و بی‌اساس دیده می‌شوند. فیلسوف، وقتی به یاد می‌آورد که در میان زندانیان، آن که در اثر تیزبینی خود، سایه‌ها را بهتر از دیگران تشخیص می‌داد، چگونه مورد ستایش و تشویق قرار می‌گرفت و چگونه آنان که حافظه و هوش قوی و سرشاری داشتند و می‌توانستند آمدورفت سایه‌ها را پیش‌بینی و محاسبه کنند و از این طریق به شهرت و پاداش فراوانی دست یابند، نه تنها به حالشان غبطه نمی‌خورد، بلکه آن همه موفقیت، احترام و افتخار دروغین را به چشم حقارت می‌نگرد و به قول هومر، کارکردن در مزرعه یک دهقان فقیر را بر آن زندگی و آن پندارهای واهی ترجیح خواهد داد. (۱)

افلاطون در ادامه، از بازگشت فیلسوف به سمت زندانیان غار سخن گفته و نشان داده است که در این مسیر بازگشت، از آن جا که چشمان فیلسوف، دیگر به تاریکی عادت ندارد و قادر نیست به خوبی ببیند، مورد تمسخر زندانیان قرار خواهد گرفت و چون برای آزادی زندانیان و در جهت رهایی آنان از اوهام و تاریکی‌ها تلاش کند و سعی نماید که آنان را به سوی روشنائی بکشاند، مورد خشم و نفرت زندانیانی قرار خواهد گرفت که سایه‌ها و پندارهای حاکم بر زندگی‌شان را دوست دارند. این خشم و ناراحتی زندانیان تا آن جا پیش می‌رود که حتی فیلسوف را به مرگ محکوم کنند. سقراط خود نمونه‌عالی چنین وضعی بود.

اما به رغم تصویری که زندانیان درباره «فیلسوف» دارند و خلاف آن چه در آغاز به نظر می‌رسد، فیلسوف نه سزاوار تمسخر و توهین است و نه اهل انزوا و بی‌تفاوتی نسبت به سعادت انسان‌ها، بلکه فیلسوف و تنها کسی که توانسته است

ص: ۱۴۰

ایده یا مثال «خیر/نیک» را دریابد، می تواند به نحو حقیقی در زندگی اجتماعی و سیاسی مردمان دخالت کند و حیات حقیقی آنان را سامان دهد.

فیلسوف، البته به قصد رسیدن به منفعت و دست یافتن به موقعیت ویژه ای نیست که به امور مردمان می پردازد، او به دلیل قرار گرفتن در مرحله عالی جهان، حتی حوصله پرداختن به مسائل آدمیان را ندارد، بلکه روحش صرفاً در این آرزوست که در همان مقام اعلی بماند؛ ولی از آن جا که تنها فیلسوف است که پس از تحمّل رنج های بی کران، ایده ی «خیر/نیک» را در یافته است و از طرفی چون تنها کسی می تواند از عدالت و زیبایی دفاع کند که ایده «نیک» را دریافته باشد، پس تنها فیلسوف است که شایستگی حکومت و به دست گرفتن زمام امور را دارد:

آن چه آدمی در عالم معقول، در پایان کار و پس از تحمّل رنج های بی کران در می یابد، ایده «نیک/خیر» است؛ ولی آدمی، همین که به دیدار آن نایل شد، ناچار یقین حاصل می کند که در همه جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست... و حقیقت و خرد، هر دو آثار او هستند. بنابراین کسی که بخواهد چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی سیاسی از روی خرد کار کند باید بکوشد تا به دیدار او نایل آید. (۱)

حاکمیت و رهبری اجتماع، اگر بر عهده کسی، غیر از «فیلسوف» باشد، در واقع بدان معناست که «کوری عصاکش کوران دیگر شده»؛ چراکه در نظام فکری افلاطون، آنان که زندانیان غار و اسیران وهمند، فاقد معرفتند و بینایی کاذب دارند. فراموش نکنیم که افلاطون خصوصاً در مسیر مبارزه با «سوفسطائیان» بود و این گروه نه تنها به دیدار «مُثل» نائل نشده بودند، بلکه حقیقت آن را نیز انکار می کردند.

### نگاهی به اخلاق در اندیشه افلاطون

کوشش اساسی در حوزه اخلاق، آن است که آدمی در جایگاه حقیقی خود قرار

ص: ۱۴۱

گیرد و شخصیت خود را به سیمتِ سعادت و نیک بختی حقیقی پیش برد؛ یعنی: در اخلاق، محور اصلی همه مباحث و تلاش‌ها، رسیدن انسان به «خیر» است. اما مراد از این «خیر» چیست؟ چه نوع زندگی و حیاتی را می‌توان «خیر» حقیقی انسان نامید که آدمی در آن به جایگاه اصلی و سعادت حقیقی خود نایل شده باشد؟

افلاطون در مکالمه «فیلئوس»، برای پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد: یکی نظر پروتارخوس (۱) است که «خیر» را همان «لذت» دانسته و در مقابل، دیدگاه سقراط است که بر طبق آن «لذت» یا کامرانی‌های بدنی، شایسته آن نیست که به عنوان سعادت و «خیر» یک زندگی انسانی محسوب شود.

سقراط در آغاز، اوصافی را برای «خیر» یا «نیک» برمی‌شمارد که مورد قبول پروتارخوس نیز هست: «نیک» باید: ۱. بالضروره کامل باشد نه ناقص؛ ۲. برای خود، کافی و بی‌نیاز از همه چیز باشد، یعنی: خود نباید مقدمه‌ای برای رسیدن به چیز دیگری لحاظ گردد و الا خیر حقیقی همان «چیز دیگر» خواهد بود؛ ۳. هرکس آن را بشناسد به دنبال آن بشتابد و بکوشد تا آن را به دست آورد و مالک شود و در این مسیر به هرچیز دیگری بی‌اعتنا شود. (۲)

حال با توجه به این اوصافِ مورد توافق، سقراط می‌کوشد که از طریق مقایسه میان «لذت» و «دانایی»، «خیر» و «نیک» حقیقی را معین سازد. آیا زندگی توأم با «لذت» همان «خیر» حقیقی انسان است یا زندگی همراه با «دانایی»؟ آن چه در این پرسش باید مورد توجه قرار گیرد، این است که مراد از «لذت»، «لذت محض» و عاری از هرگونه «آگاهی» است و مراد از «دانایی» نیز، «دانایی محض» و خالی از هر نوع «لذت». آیا خیر ما در «دانایی محض» است یا در «لذت محض»؟ اما «لذت محض» چگونه می‌تواند «خیر» محسوب شود، درحالی که بدون دانایی، از آگاهی نسبت به «لذت» و «شادمانی» نیز ناتوان خواهیم بود و درک ما از آن صرفاً به

ص: ۱۴۲

---

۱- (۱). Pritarchus.

۲- (۲). افلاطون، فیلئوس، ۲۰.



اندازه احساس صدف ها و جانوران دریایی (۱) خواهد بود؟ پس آیا «دانایی محض» خیر حقیقی است؟

[آیا کسی] آماده است که در زندگی، دانایی و خرد و شناسایی را به حدّ کمال دارا باشد، ولی نه از لذّت، کوچک ترین بهره ای برگیرد و نه از درد، بلکه در برابر آنها به کلی بی حس باشد؟ (۲)

پروتارخوس در جواب سقراط بدون آن که از معایب زندگی توأم با دانایی محض پرسش کند، یا خود، توضیحی دهد، بیان می کند که هیچ یک از این دو نوع زندگی ارج و اهمیتی ندارند و گویی همه مردمانِ دیگر نیز، چنین می اندیشند. بر این اساس، نتیجه منطقی گفت و گو به این جا می انجامد که «خیر» باید آمیزه ای از «لذّت» و «عقل» باشد؛ ولی حلّ مسئله به این سادگی خاتمه نمی یابد و بحث با ظرایف خاصی ادامه می یابد.

افلاطون به تدریج به این نتیجه می رسد که مراد از لذّت نمی تواند لگام گسیختگی شهوات و حاکمیت آنها بر ذهن و نفس آدمیان باشد. به طور کلی نمی توان برای لذایذ حیوانی، مقامی بلند قایل شد. لذّت هایی که با «درد» همراهند و بدون درد تحقق نمی یابند، چگونه می توانند در «خیر» حقیقی جایگاهی داشته باشند. به یک معنا: لذّت هایی که شرط درک و دریافت شان، درد و رنجی است که قبل از آنها باید تحمل کرد، در واقع لذّت حقیقی نیستند؛ به عنوان مثال لذّاتی مانند لذّت نوشیدن آب و خوردن غذا تنها پس از تحمل تشنگی و گرسنگی، درک می شوند و آشکار است که نوشیدن آب در حال سیرآبی و خوردن غذا از سر سیری، نه تنها لذت آور نیست بلکه گاه حتی تهوع آور و بیماری زا است. اما لذّت ناب و حقیقی کدامند؟ افلاطون این لذّت ها را برای نخستین بار در سطح «احساس زیبایی»

ص: ۱۴۳

---

۱- (۱). مثال ها از خود سقراط است.

۲- (۲). همان، ۲۱.

مطرح می کند.

لذات حقیقی، لذاتی هستند که موضوعشان رنگ ها و شکل های زیباست؛ هم چنین است لذات ناشی از بوها و آواها. اینها چیزهایی هستند که دوری از آنها سبب درد نمی گردد، درحالی که تملک آنها آرامی و خرسندی و لذتی ناب و خالی از درد به ما می بخشد. (۱)

افلاطون در ادامه به «لذت» ناشی از دانستن و شناسایی می پردازد و می گوید:

حق داریم بگوییم که این لذت با این که با عطشی خاص، یعنی عطش دانستن، همراه است با درد ناشی از آن عطش نمی آیزد. (۲)

اما اگر «لذت شناسایی»، ناب و حقیقی است، پس چگونه فراموشی دانش و از دست دادن دانایی رنج آور است؟ مگر خود افلاطون مدعی نشده بود که فراق از لذات حقیقی سبب درد و رنج نمی گردد و الا آن لذات نیز چیزی نخواهند بود، جز رفع همین درد و رنج ها؟ در پاسخ، افلاطون از زبان سقراط مطرح می کند که «نفس فراموشی» و از دست دادن دانایی، رنج آور نیست، بلکه «آگاهی به این فراموشی» سبب رنج می شود:

پس باید بگوییم لذت ناشی از دانش، آمیخته با درد نیست و این لذت، خاص مردمانی اندک است و عامه مردم را بدان دسترسی نیست. (۳)

اکنون پرسش آن است که اگر خیر و نیک مطلق آمیزه ای از «لذت» و «دانایی» است، این آمیزه چگونه حاصل می شود؟

مانند ساقیان، دو چشمه در برابر خود داریم: لذت را می توان به غسل مانند کرد، ولی خرد در روشنی و صفا چون آب زلال است. اینک باید بکوشیم تا آن دو را به بهترین وجه ممکن به هم بیامیزیم... آیا باید تمامی لذت را با تمامی خیر بیامیزیم؟ (۴)

برای پاسخ به این پرسش باید به یاد آورد که سقراط از یک طرف «لذات» را طبقه بندی کرده، یکی را حقیقی تر از دیگری می داند و از طرفی، در مورد «دانایی»

ص: ۱۴۴

۱- (۱). همان، ۵۱.

۲- (۲). همان، ۵۲.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). همان، ۶۱.

نیز معتقد است که گاه دانش ما مربوط به امور گذرا و فانی است که دائماً در حال تغییر و دگرگونی اند و نهایتاً فاسد می شوند و در مرحله ای بالاتر، مربوط به اموری است که هرگز در معرض کژون و فساد و تغییر قرار نمی گیرند، بلکه پیوسته همان هستند که بودند. «این شناسایی دوّم، چون با حقیقت سروکار دارد حقیقی تر از شناسایی نخستین است.»

حال پرسشی را که قبلاً مطرح کردیم، به گونه دیگری بیان می کنیم:

آیا گواراترین زندگی ها هنگامی مهیا خواهد شد که حقیقی ترین اجزای آن دو [یعنی حقیقی ترین معرفت و حقیقی ترین لذت] را به هم بیامیزیم یا به اجزایی هم که چنان نیستند نیاز داریم؟ (۱)

«خیر حقیقی» بی تردید از «معرفت عالی و حقیقی» و از لذات حقیقی و بلندمرتبه تشکیل شده است؛ ولی با وجود این، «معرفت غیر حقیقی»، یعنی معرفت به اشیاء و امور گذرا و فانی نیز در صورتی که به عنوان معرفت حقیقی تلقی نشود و اشیای فانی با حقیقت کامل اشتباه گرفته نشوند، می تواند در آمیزه «خیر» قرار گیرد؛ به عبارت دیگر: ضرورتی ندارد که انسان برای رسیدن به «خیر» به این زندگی مادی و عالم فانی کاملاً پشت کند و آن را نادیده انگارد، تنها چیزی که لازم است آن است که این سراب و سایه حقیقت نما را با خود «حقیقت» یکی نگیرد.

اما درباره لذت های غیر حقیقی، چه می توانیم بگوییم؟ آیا آنها را نیز می توانیم در آمیزه «خیر» شرکت دهیم؟ آن چه در این زمینه تعیین کننده است خود «معرفت» است. این «معرفت» است که می تواند و باید معین کند که چه میزان از «لذت» را می توان در دایره «خیر» وارد ساخت.

سقراط بیان می کند که اگر از معرفت و دانش سؤال کنیم که: «میل دارید با لذات آمیخته شوید؟» خواهند گفت: «کدام لذات؟» دلیل این پرسش آن است که، مرحله ای

ص: ۱۴۵

از لذت‌ها نه تنها با «معرفت» ناسازگارند، بلکه مانع اصلی رسیدن به آن هستند. این لذت‌ها در «نظام فلسفی افلاطون»، بر غفلت و فراموشی ما می‌افزایند و ما را از دانش محروم می‌سازند؛ از این رو سقراط از زبان «معرفت» چنین می‌گوید:

آیا معتقدی ما به هم نشینی لذاتی نیاز داریم که در راه ما هزارگونه مانع برمی‌انگیزند و جان‌هایی را که در آن، مکان داریم، مشوش و دیوانه می‌سازند و حتی نمی‌خواهند که ما به وجود بیاییم...؟ البته لذاتی که ناب و حقیقی خواندی، تقریباً دوستان و خویشان ما هستند. هم چنین لذاتی که با تندرستی و زندگی خردمندانه پیوند دارند و لذات مربوط به فضایل انسانی... شایسته آنند که با ما بیامیزند؛ ولی کسی که به عالم زیباترین و معتدل‌ترین آمیزش‌ها و پیوندها چشم دوخته است و می‌خواهد در آن جا ببیند که چه چیز برای آدمیان و همه جهان، نیک است، و بدین سان به ایده «نیک» بر بخورد و تصویری از آن به دست آورد، آیا ممکن است لذاتی را که با بدی و آشفتگی همراهند با دانش و خرد به هم آمیزد؟ (۱)

پس با این توضیحات می‌توانیم «ادعا کنیم که در آستانه منزلگاه «نیک» ایستاده ایم» و تا حدودی از حقیقت آن آگاهی یافته ایم. «اکنون باید ببینیم در این معجون، چه چیزی، هم گران‌بهاتر از اجزای دیگر است و هم سبب شده که معجون ما محبوب همه خلایق باشد؟» بعد از آن که چنین چیزی را یافتیم، باید ببینیم که آیا «آن چیز با لذت، خویشی دارد یا با خرد؟».

آن چه سبب ارزش یافتن و خوبی یک امر مرکب می‌شود چیست؟ سقراط مدعی است: کشف چنین چیزی در مورد امور مرکب کار آسانی است؛ چون در چنین اموری اگر عناصر تشکیل‌دهنده را به «تناسب» و «اعتدال» با یکدیگر نیامیخته باشیم، «هم خود فاسد می‌شود و هم اجزایش»؛ چرا که در این صورت «ترکیب» حقیقی و به معنای راستین پدید نیامده است، «بلکه چیزی مغشوش و درهم، حاصل می‌شود که اثری جز نکبت و ملال ندارد.»

در این عبارات افلاطونی، زمینه‌های پیوند زدن ماهیت «نیک» با «زیبایی» فراهم آمده است. «اعتدال و تناسب، همان است که زیبایی و هرچیز شریف از آن

ص: ۱۴۶

می زاید. اما «خیر» علاوه بر «اعتدال» و «زیبایی»، با «حقیقت» نیز آمیخته است:

پس چون نمی توانیم «نیک» را به یک صورت مجسم کنیم، با سه شکل «زیبایی» و «اعتدال» و «حقیقت» نمایان می سازیم و می گوییم: حق این است که آن سه را مفهومی واحد تلقی کنیم و علت کیفیت خاص آن بشماریم، و بگوییم چون آن علت «نیک» است معجون ما دارای چنان کیفیتی گردیده. (۱)

بنابراین سیمتريا (تناسب)، کالون (زیبایی) و آله ثیا (حقیقت) سه صورت یا نشان خواهند بود که در «خیر» یافت می شوند.

اکنون باید دید که کدام یک از «لذت» و «دانایی» به این والاترین نیک ها، یعنی «زیبایی، اعتدال و حقیقت» نزدیک ترند؟

در مورد «حقیقت»، پروتارخوس مدعی می شود که حتی «احتیاج به دقت بیش از اندازه نیست» و آشکارا روشن است که «خرد»، یا عین حقیقت است یا شبیه ترین چیزها به حقیقت. این ادعا، بدون هیچ گونه توضیحی، مورد موافقت سقراط نیز هست؛ اما در مورد «اعتدال» و «تناسب» سخن آن است که «در هیچ جا، نه چیزی بی حدتر و بی اعتدال تر از لذت پیدا می شود و نه چیزی معتدل تر از خرد». در باب ارتباط «لذت» و «خرد» با «زیبایی» نیز مطلب از همین قرار است. پروتارخوس به سقراط می گوید:

تاکنون کسی پیدا نشده است که در خواب یا بیداری خرد را زشت شمرده یا تصور کرده باشد که ممکن است خرد در گذشته زشت بوده یا در زمان حاضر و یا در آینده زشت باشد.... (۲)

ولی لذات می توانند با زشتی همراه باشند و از این رو در مواردی سعی در پنهان سازی آن داریم و می کوشیم تا در جلوی چشم دیگران صورت نگیرد.

اما چگونه می توان به سعادت و زندگی «نیک» نائل شد؟ پاسخ افلاطون این است که نیک بختی با پیروی از «فضیلت» به دست می آید؛ یعنی: در حد امکان از طریق تشبه یافتن به «خدا». در رساله «ثنای تتوس» چنین آمده که «بدی» هرگز از میان

ص: ۱۴۷

۱- (۱). همان، ۶۵.

۲- (۲). همان.

نخواهد رفت؛ چراکه «نیکی» موجود در جهان می‌بایست همیشه «بدی» را در مقابل خود داشته باشد. بدی در عالم خدایان جایگاهی ندارد و از این رو، پیوسته در عالم ما و در میان موجودات فناپذیر جا دارد. این وضع را ضرورت اقتضا می‌کند:

از این رو باید بکوشیم تا هرچه زودتر از این جا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این است که تا آن جا که برای آدمی میسر است، همانند خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش، از عدالت پیروی کنیم. (۱)

پیروی از «عدالت»، بر اساس پندار مردمان میسر نمی‌شود. مردمان بر این باورند که آدمی باید به دنبال «نیکی» برود و از «بدی» بگریزد تا در نتیجه در نظر دیگران نیک جلوه کند، نه بد. این پندار برای افلاطون یاوه‌سرای است؛ چرا که پیروی حقیقی از «عدالت» صرفاً در تشبیه به «خدا»ست.

خدا هیچ گاه و در هیچ حال ظالم نیست، بلکه به حد اعلی طرفدار عدل است و شبیه‌ترین آدمیان به او کسی است که چون خود او پیرو عدل باشد و مردی و نامردی هرکس بسته به این مطلب است؛ زیرا وقوف به این نکته عین دانایی و فضیلت راستین است و بی‌خبری از آن، بالاترین حد نادانی و بدی. جز این، هرچه به نام دانش و استادی خوانده می‌شود، پست و نارس و بی‌مقدار است، خواه مربوط به اداره امور کشور و خواه راجع به صنایع و پیشه‌ها. (۲)

در این سخنان افلاطون، اندیشه سقراطی «وحدت فضیلت با معرفت» را می‌توان ملاحظه کرد و به این نکته نیز واقف می‌شویم که در اخلاق، معیار و محور اصلی، «خدا» است. این نکته را افلاطون در کتاب «قوانین» آشکارا بیان می‌کند:

برای ما اندازه و مقیاس هرچیز خداست، نه چنان که بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی. بنابراین هر که بخواهد محبوب خدا شود، باید با همه نیروی خود بکوشد تا به حد امکان شبیه خود او شود. (۳)

ص: ۱۴۸

---

۱- (۱). افلاطون، ثئی‌توس، ۱۷۶.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). افلاطون، قوانین، ۷۱۶.

کسی شبیه «خدا»ست که معتدل باشد؛ چراکه خداوند نیز دارای اعتدال است و از آن جا که هم جنس، هم جنس را می پسندد، چنین فردی محبوب خداست. در نظر افلاطون: انسان متعادل، انسانی است که آن چه را واقعاً برایش زیان آور است دنبال نمی کند و در مقابل، به دنبال متابعت از اموری است که واقعاً برایش سودمند و مفید است. از این رو، فرد متعادل، خردمند و دارای معرفت است. حال آن که متابعت از امور مضرّ، عین بی عقلی و سفاهت است.

۱. جایگاه افلاطون و ارسطو در «تاریخ فلسفه» نه تنها مهم و برجسته، بلکه محوری است.
۲. زمینه سازی اختلاف ظاهر و باطن و عالم پدیدار و عالم واقع توسط فیلسوفان قبل از افلاطون، عناصر اصلی «بودن» و «شدن» را به هستی شناسی افلاطون وارد ساخت.
۳. نظریه «مُثل» در اندیشه افلاطون بر این امر مبتنی است که افراد مختلفِ یک «نوع» (مانند افراد اسب، افراد انسان و یا سنگ) واقعیت نهایی آن نوع به شمار نمی روند، بلکه هر کدام از این افراد، یک مرجع عینی و واقعی دارند و تنها به دلیل بهره مندی و برخورداری از آن است که تحت این نوع خاص قرار می گیرند.
۴. این که آیا همه چیز و همه مفاهیم از مثالو مرجع عینی خاص به خود برخوردارند و این که ارتباط «مُثل» با افراد چگونه قابل توضیح است و آیا شباهت موجود در این ارتباط، خود مستلزم مثال دیگری هست یا نه، از جمله مشکلات اصلی «نظریه مُثل» می باشد.
۵. نظریه «معرفت» در اندیشه افلاطون مبتنی بر نظریه یادآوری است که بر طبق آن، ما در فرایند شناخت به چیزی آگاه می شویم که در زندگی فعلی تجربه نکرده ایم. این جهان، عالم غفلت و نسیان است و برای رسیدن به معرفت حقیقی باید بر این نسیان و فراموشی غلبه کرد.
۶. متناسب با «مراحل هستی شناسی»، افلاطون برای «معرفت» مراحل را مطرح می کند: ۱. «پندار / سایه ها»، ۲. «عقیده / اشیا محسوس»، ۳. «تعقل / مفاهیم ریاضی»، ۴. «علم / مُثل».
۷. در نظر افلاطون، فیلسوف، هر چند که از زندگی معمولی فاصله می گیرد و حتی «مرگ» را تمرین و تجربه می کند و در نتیجه از اجتماع و زندگی این جهانی فاصله می گیرد، در عین حال به دلیل شناخت «نیک» تنها اوست که شایستگی رهبری اجتماع را برای برقراری «عدالت» و «زیبایی» دارد.



۸. «تمثیل غار» اندیشه افلاطون، آشکارا از اسف بار بودن و محکومیت زندگی غیر فلسفی، یعنی: زندگی در اسارت پندارها حکایت می کند و نشان می دهد که «فلسفه»، نفی این اسارت و تعلقات و رهایی از پندارهاست.

۹. در «اخلاق» هدف اصلی رسیدن انسان به «خیر» و قرار گرفتن او در جایگاه حقیقتی خود است و این در نظر افلاطون با تشبّه به «خدا» امکان پذیر است.

۱۰. «خیر» آمیزه ای است از معرفت حقیقی (معرفت به امور ثابت و پایدار) و لذّت حقیقی (لذّت ناب، بدون درد و غیر مشروط به رنج و دردهای ماقبل).

۱۱. «خیر» حقیقی همواره با سیمتρία (تناسب)، کالون (زیبایی) و اله ثیا (حقیقت) همراه است و این سه به عنصر «معرفت» موجود در «خیر» نزدیک تر و مرتبطترند تا به عنصر (لذّت).

۱. این سخن که «افلاطون یک فیلسوف مؤسس و آغازگر بود»، چه حقیقتی را درباره او ناگفته می گذارد؟
۲. زمینه های تاریخی «هستی شناسی» افلاطون را توضیح دهید.
۳. بر طبق دیدگاه افلاطون مشکلات نظریه «مُثل» را بیان کنید.
۴. براساس «تمثیل غار» تحولات معرفتی «فیلسوف» چگونه صورت می گیرد؟
۵. حذف «مُثل» از «هستی شناسی» افلاطون، چه مشکلات عمده ای را پدید می آورد؟
۶. نظریه «یادآوری» افلاطون، مبتنی بر چه اصولی است؟
۷. مراحل معرفت را در نظر افلاطون توضیح دهید.
۸. آیا شناخت های علمی امروزی در دیدگاه افلاطون «معرفت حقیقی» به شمار می روند؟ چرا؟

اگر تفکرات افلاطون را مرحله گذر از «اسطوره» به «فلسفه» تلقی کنیم، ظهور ارسطو مرحله عالی این فرایند است. افلاطون، هر چند که «شعر» و «اسطوره» را خطری جدی برای اندیشه فلسفی می دانست، ولی با وجود این، درست است اگر بگوییم که موضع او نسبت به «شعر» و «اسطوره» دو گانه بوده است؛ یعنی: هم از آنها بهره برده و هم به نوعی آنها را مورد چالش قرار داده است.

حضور و ظهور اساطیر در مکالمات «جمهور»، «فایدون»، «تیمائوس» (۱) و... همه، تمهیدی برای روشن سازی اندیشه های فلسفی افلاطون است. «او با بهره جویی از روش دیالوگ، روش اساطیری درام را برای طرح بحث های خود برگزیده و مسائل انتزاعی را در قالب عینی و تجربی بیان نموده است.» (۲)

ص: ۱۵۳

- 
- ۱- (۱). برای نمونه، می توان به اسطوره «ار» فرزند آرمینوس در کتاب دهم جمهوری، تمثیل غار، در کتاب هفتم جمهوری، مبحث کیهان شناسی و علوم طبیعی در تیمائوس و رابطه روح با بدن در فایدون و فایدروس اشاره نمود.
  - ۲- (۲). محمد ضمیران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷.

اما در عین حال، افلاطون، بر اساس طرح اصلی «عقل در برابر اسطوره» سعی داشت به تدریج، فلسفه را در هستی‌شناسی غالب سازد: فرایند و کاری که با ارسطو کامل گردید. با ظهور ارسطو، فروپاشی رویکرد اساطیری به هستی، سرعت گرفت و خردورزی فلسفی، فاصله قابل توجهی از گرایش‌های اساطیری یافت. او در کتاب «متا»، آشکارا اعلام می‌دارد که: «فلسفه بافی‌های اسطوره‌ای، ارزش تفحص جدی را ندارند».<sup>(۱)</sup>

ارسطو در راستای فاصله گرفتن از رویکردهای اسطوره‌ای، کوشیده است تا فلسفه افلاطون را به مرحله تازه‌ای از ساحت اندیشه و تفکر برساند و آن را از عناصر غیرعقلانی آزاد کند و با دادن ابعاد نوین به جهان بینی افلاطون آن را کامل سازد. به همین منظور، ارسطو تفکر و پژوهش فلسفی را از چارچوب شاعرانه و دیالوگی افلاطونی رها کرده و بر خلاف افلاطون، بیش از هر چیز به واقعیت پدیده‌های عینی و محسوس جهان پیرامون، رجوع نموده است. او بر همین اساس و با شعار بسیار مهم «پرستاری پدیدارها»<sup>(۲)</sup> و با تلاش‌های فکری پیگیر، خود را از جهان بینی چیره و مسلط افلاطونی آزاد کرد.

البته باید توجه داشت که ارسطو به نحو کامل از افلاطون و سقراط گسیخته و منفک نشده، بلکه در عین نقد و باز پروری اندیشه‌های استاد خود، محورها و هسته‌های عقلانی و درست نظریات سقراطی و افلاطونی را حفظ کرده است.<sup>(۳)</sup>

افلاطون به کلیات و «مُثل» توجه تامی داشت و صرفاً آنها را مقوم معرفت حقیقی می‌دانست و به همین دلیل، از جهان پیدایش، شدن و دگرگونی، روی

ص: ۱۵۴

---

۱- (۱). ارسطو، متافیزیک، ۱۰۰۰ الف.

۲- (۲). (Tithenai ta phainomena) برطبق این اصل ارسطویی، آن چه برای ما مهم است، نه پرداختن به «مُثل» و جهان افلاطونی جدای از این عالم، بلکه توجه به خود اشیاء و موجوداتی است که بر ما ظاهر و آشکار گشته‌اند.

۳- (۳). خراسانی (شرف)، شرف الدین، مقدمه متافیزیک ارسطو، از کتاب ارسطو، متافیزیک، ترجمه خراسانی (شرف)، چ ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹، ص ۴۰.

گردان بود و آن را عالم فرعی، منفی و جهانِ فقدان و حرمان می دانست؛ اما در مقابل، ارسطو، هر چند که هدفِ معرفت را همان شناخت کلیات (ماهیات امور) می دانست؛ ولی با وجود این، برای این کلیات موجودیتی ممتاز و مستقل و «مُثَل» وار قائل نبود و از طرفی، مصرّانه تأکید داشت که باید پدیده ها را آن گونه که از راه حواس بر ما نمایان می شوند، مورد شناسایی قرار دهیم:

و در این راه هیچ چیز، حتّی بی اهمیت ترین چیزها را نباید ناچیز شمرد؛ زیرا در اینها نیز ذخیره های پایان ناپذیر شناخت وجود دارد. (۱)

## اهمیت ارسطو

هرچند ارسطو آتنی نبود، ولی بیشترِ عمر خود را به عنوان شاگرد و استاد در «آتن» گذراند. او در حدود بیست سال از اعضای «آکادمی افلاطون» بود و پس از آن مدرسه فلسفی خود را تحت عنوان «لکیوم» (۲) بنا نهاد. او در این مدّت، نوشته های فراوانی داشته که صرفاً قطعاتی از آن برای ما باقی مانده است. بی تردید اگر آن نوشته ها به صورت کامل تری در اختیار ما قرار می گرفت، حتّی اگر تصویر کلی ما را از ارسطو دگرگون نمی کرد، باعث می شد که فهم نقاط مبهم فلسفه او برای ما آسانتر شود.

اهمیت ارسطو را نباید صرفاً در بنیان نهادن «فلسفه» به عنوان یک رشته مستقل با قلمرو و شاخه های ویژه خود دانست؛ چرا که او دارای شخصیت جامعی بوده و در قلمروهای مختلفی از علوم به جست و جو و بررسی پرداخته است.

به طور خلاصه می توان اهمّ حوزه های اندیشه ورزی ارسطو را چنین توضیح داد:

۱. منطق: (۳) ارسطو در «منطق» به بحث «تعریف» و «استنتاج» می پردازد؛ در تعریف، آن چه کمال مطلوب است، همان تعریف ذاتی یا حقیقی است؛ اما از

ص: ۱۵۵

---

۱- (۱). همان، ص ۴۱، ۴۲.

۲- (۲). Lyceum.

۳- (۳). Logic.

آن جا که دستیابی به چنین تعریفی همیشه ممکن و مقدور نیست، ارسطو تعاریف «اسمی» یا «توصیفی» را نیز جایز می‌شمارد. در مبحث «استنتاج»، وی بعد از بررسی صور و اشکال متعدد استنتاج، «قیاس» را چنین تعریف می‌کند:

گفتاری که در آن، پس از آن که بعضی چیزها بیان و اثبات شده، چیزی غیر از آن چه بیان و اثبات شده بالضروره از آن نتیجه شود. (۱)

۲. مطالعات طبیعی: بخشی از آثار ارسطو به مباحث متنوعی پرداخته‌اند که امروزه در «زیست‌شناسی» (۲) مورد توجه قرار می‌گیرند. ارسطو در برخی از نوشته‌های خود به «هواشناسی» (۳) و طبیعت بی‌جان توجه نموده و در کتاب بسیار مهم خود، «فیزیک» مباحثی از قبیل: «صورت»، «ماده»، «علت»، «تغییر» و «حرکت» را مطرح کرده است. مباحث ارسطو در «فیزیک»، ارتباط وثیقی با مباحث «متافیزیک» او دارد و فهم یکی، بدون توجه به دیگری، همواره ناتمام است.

۳. متافیزیک (۴) یا مابعدالطبیعه: دیدگاه‌های مهم ارسطو بیش از هر جای دیگر، در کتاب «متافیزیک» مطرح شده است. او به نحو خلاصه، متافیزیک را «علم موجود بماهو موجود»، (۵) یعنی: علم به موجود از آن حیث که وجود دارد، می‌داند.

ما در آینده به توضیح بیشتر این معنا خواهیم پرداخت و خصوصاً اهمیت «متافیزیک» را در نگاه ارسطو نشان خواهیم داد. اکنون تنها به این نکته مهم اشاره می‌کنیم که بخشی از «متافیزیک» یا «علم کلی» (۶) به مبانی پژوهش در باب طبیعت می‌پردازد؛ مثلاً: «نظریه جوهر» (۷) که از مهم‌ترین

ص: ۱۵۶

---

۱- (۱). ارسطو، آنالوطیق‌ای اول، ۱، ۲۴ ب. آقای دکتر ادیب سلطانی، این عبارت ارسطو را چنین ترجمه کرده‌اند: قیاس اقترانی عبارت است از گفتاری که در آن، هنگامی که چیزهایی فرض شوند، چیزی دیگر، جز آنها که فرض شده‌اند، به دلیل بر جا بودن مفروض‌ها، به ضرورت نتیجه می‌شود. ر.ک: ارسطو، ارگانون، ترجمه دکتر میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹.

۲- (۲). Biology.

۳- (۳). Meteorology.

۴- (۴). Metaphysics.

۵- (۵). Science of being qua being.

۶- (۶). Universal science.

۷- (۷). Doctrine of substance.

مباحث نظری ارسطو در «متافیزیک» است و از طریق ارتباط میان «صورت و ماده» و «فعلیت (۱) و قوه» (۲) مطرح شده است، ویژگی غیر قابل تحویل و تغییرناپذیر موجودات را روشن می‌سازد و بیان می‌کند که در زیر همه تغییراتی که ما در اشیاء و موجودات جهان مشاهده می‌کنیم، می‌بایست عنصر جوهرینی وجود داشته باشد که اساس و قوام اشیاء به آن بستگی دارد. روشن است که بدون توجه به این نظریه، نمی‌توان تصویر ارسطویی از جهان طبیعت را به خوبی شناخت.

اهمیت نکته مذکور از آن جهت است که هم ارتباط «متافیزیک» را با «فیزیک» نشان می‌دهد و هم این تصوّر را که «متافیزیک» به جهان ماورای فیزیک و به عالم مافوق طبیعت اختصاص دارد، نفی می‌کند؛ هرچند که باید اذعان نمود، هدف اصلی «علم کلی» یا «متافیزیک»، آن است که در نهایت، بر اساس «نظریه جوهر» و بررسی‌های مرتبط با آن، بیانی را از «جوهر الهی» یا «اصل نهایی نظام جهان» (۳) ارائه نماید.

۴. فلسفه نفس: (۴) نظریه صورت و ماده، زمینه‌ای است که بر اساس آن ارسطو به بیان رابطه میان «روح و بدن» (۵) و هم چنین به انواع مختلف نفوسی که در نمونه‌های متنوع مخلوقات جهان وجود دارد می‌پردازد. در نظر ارسطو، روح صورت بدن و بدن، ماده روح است؛ اما این روح را نباید به صورت یک امر مطلق و یگانه در نظر گرفت. به همان صورت که ما نمی‌توانیم از چیزی به نام «شکل» سخن بگوییم و همیشه ناچاریم «شکل چیزی» همانند دایره و مربع را مورد توجه قرار دهیم، در مورد «روح» نیز ناگزیریم از «روح چیزی» همانند حیوان یا انسان بحث کنیم. به همین منظور، ارسطو جنبه‌های مختلف این

ص: ۱۵۷

۱- (۱) .actuality

۲- (۲) .Potentiality

۳- (۳) .Ultimate principle of the cosmic order

۴- (۴) .philosophy of mind

۵- (۵) .Soul and body

«صورت»، یعنی «روح» را در گیاهان با امر «تغذیه» (۱)، در حیوانات غیر عقلانی (۲) با «ادراک و احساس» (۳) و در موجودات انسانی با «تفکر» (۴) نشان می‌دهد.

به طور کلی، «فلسفه نفس» ارسطو، شامل مباحث مربوط به «روح» و رابطه آن با بدن، فیزیولوژی (۵) یا علم مربوط به وظایف اعضای بدن و «معرفت شناسی» (۶) می‌شود.

۵. اخلاق و سیاست: (۷) کتاب «اخلاق نیکوماخوس» (۸) که هنوز در تاریخ اندیشه های اخلاقی مغرب زمین بی نظیر است، نگرش های اخلاقی و عملی ارسطو را در بردارد. در اندیشه او، برای به دست آوردن اصول هدایت بخش اعمال اخلاقی و سیاسی انسان، مهم ترین راه، کشف اهداف ذاتی و طبیعی زندگی انسانی است. او این اصول را در پرتو بیان خود از «خیر انسانی» (۹) و از ارزش های مختلفی که شخص را «نیک» می‌سازد و او را به «خیر» نایل می‌کند، روشن ساخته است.

در تفکر یونانی و در اندیشه های ارسطو، بین «اخلاق» و «سیاست» پیوند بسیار وثیقی وجود دارد. رسالت تحقق ارزش های اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی افراد جامعه، بر عهده «سیاست» آن جامعه است، سیاستی که ارزش و فساد جوامع را بر اساس اصول برگرفته شده از نظریه اخلاقی، مشخص می‌سازد.

۶. نقد ادبی و مباحث معانی و بیان: نظریات ارسطو در این باب در «فن شعر» (۱۰) و مباحث مربوط به «علم معانی و بیان» (۱۱) (بدیع) مطرح شده است. این آثار، البته پیوند روشنی با منطق و نظریه اخلاقی و سیاسی ارسطو دارند، پیوندی که در جای خود در خور تأمل و بسیار آموزنده است.

ص: ۱۵۸

- 
- ۱- (۱) .Nutrition
  - ۲- (۲) .non \_ rational
  - ۳- (۳) .Perception
  - ۴- (۴) .thought
  - ۵- (۵) .physiology
  - ۶- (۶) .Epistemology
  - ۷- (۷) .Ethics and politics
  - ۸- (۸) .Nicomachean Ethics
  - ۹- (۹) .human well being
  - ۱۰- (۱۰) .Poetics
  - ۱۱- (۱۱) .Rhetoric



کلیه آثار به جا مانده از ارسطو را می توان به دو گروه عمده «عمومی» و «تعلیمی» تقسیم نمود. آثار عمومی یا به اصطلاح آثار «اگزوتریک» (۱) یا بیرونی ارسطو، مجموعه نوشته هایی است که اغلب به صورت محاوره و در حدّ فهم و زبان عمومی نوشته شده است. آثار تعلیمی ارسطو که نخستین بار توسط فردی به نام آندرونیکوس ردّسی (۲) در حدود نیم قرن قبل از میلاد جمع آوری و مدوّن شد، (۳) شامل بخش مهمّ و تأثیرگذار نوشته هایی است که ارسطو برای تدریس در «لوکیوم» آماده کرده بود.

از گروه نخست آثار ارسطو، صرفاً قطعاتی باقی مانده که هنوز حضور اسطوره های یونانی در آنها پررنگ و برجسته است؛ اما از گروه دوم، بخش عمده ای باقی مانده و تا به امروز مشعل فلسفه را روشن نگه داشته است.

نکته قابل توجه دیگری که نباید از نظر دور داشت این است که آثار ارسطو به لحاظ زمانی، در سه دوره عمده از زندگی او نوشته شده است: ۱. دوره «افلاطونی»؛ ۲. دوره «میانی»؛ ۳. دوره «ارسطویی».

۱. دوره «افلاطونی»: اهمّ این آثار که حضور اندیشه و تأثیر مستقیم استاد ارسطو در آن کاملاً آشکار است، عبارتند از: درباره نفس (ادموس) (۴)، که در آن به روش افلاطونی به اثبات فناپذیری و تبیین نفس پرداخته شده، و رساله «ترغیب به فلسفه» (۵)، که اعتقاد به نظریه افلاطونی «صور» در آن هویدا است.

۲. «دوره میانی»: این دوره، بیشتر به سال هایی مربوط است که ارسطو، بعد از مرگ افلاطون، آتن را ترک کرد و در شهر «آسوس» (۶) و «میتیلن» (۷) به فعالیت علمی و

ص: ۱۵۹

۱- (۱) . Exoteric

۲- (۲) . Andronicus of Rhodes

۳- (۳) . درباره زمان زندگی و محل فعالیت آندرونیکوس اختلاف نظر وجود دارد، از جمله: اوایل قرن اول میلادی در «رم»، نیمه اول سده نخست قبل از میلاد در «آتن»، حدود سال ۱۲۵ قبل از میلاد در «آتن» و ...

۴- (۴) . Eudemus

۵- (۵) . Lamblichus, proter

۶- (۶) . Assos

۷- (۷) . Mitylene

فکری خود ادامه داد. او در این دوره سعی داشت از حاکمیت جدید «آکادمی» که با ریاست خواهرزاده افلاطون، (اسپوزیپوس) (۱) آغاز شده بود فاصله بگیرد و در عرصه فراخ تری به طرح اندیشه های خود پردازد. در این مرحله بود که بذره های نقّادی نهفته در اندیشه های ارسطو جوانه زد و در مواجهه با اصلی ترین نظریات افلاطون پرورش یافت.

عرصه ظهور این تحولات فکری، کتاب های مهمی از «متافیزیک» ارسطوست که با اضافات دوره بعد، مهم ترین مجموعه از آثار او را پدید آورد. این کتب عبارتند از: آلفا، بتا، کاپا (فصل های ۱ تا ۸)، مو (فصل های ۹ و ۱۰) لامبدا (به جز فصل ۸) و کتاب نو.

۳. دوره «ارسطویی»: عناصر شگفت آور و تحسین برانگیز فکری ارسطو که تاکنون در زمینه پرستعداد شخصیت او مستور و پنهان مانده بودند، در این دوره نهایی با درخشش خیره کننده ای به ظهور می رسند. تاریخ اندیشه انسانی در این دوره از زندگی ارسطو شاهد بروز تفکراتی است که افق تاریخی تازه ای را در عرصه اندیشه می گشاید.

اهم آثار ارسطو در این دوره از این قرار است: ۱. ارغنون (ارگانون)؛ (۲) ۲. متافیزیک؛ (۳) ۳. فیزیک؛ (۴) ۴. درباره پیدایش حیوانات؛ (۵) ۵. اخلاق کبیر؛ (۶) ۶. اخلاق نیکو ماخوسی؛ (۷) ۷. درباره نفس (انیما)؛ (۸) ۸. سیاست؛ (۹) ۹. فنّ شعر. (۱۰)

ذکر این نکته نیز لازم است که گاه، بعضی از کتاب های جزئی و مندرج در آثار مذکور، از جمله کتب دوره دوم آثار ارسطو محسوب می شوند که برای

رعایت اختصار از ذکر آن صرف نظر می کنیم. (۱۱)

ص: ۱۶۰

۱- (۱) .Speusipus

۲- (۲) .Organon

۳- (۳) .Metaphysics

۴- (۴) .Physics

۵- (۵) .Generazione Animabium

۶- (۶) .Magna Moralia

۷- (۷) .Nicomachean Ethics

۸- (۸) .Anima

۹- (۹) .politics

۱۰- (۱۰) .poetics

۱۱- (۱۱) . برای مطالعه در این زمینه رجوع کنید به: کاپلستون، همان، از ص ۳۱۰-۳۱۸.

ارسطو با کتاب «ارگانون» خود، نظام منطقی پایداری را بنانهاد که تاکنون نیز مورد توجه اندیشمندان قرار دارد. این منطق را معمولاً منطق «صوری» نامیده اند و این نام هر چند که حقیقتی را در باب «منطق ارسطو» بیان می کند، ولی با وجود این می تواند غلط انداز و باعث بدفهمی باشد. منطق دانان جدید که از اواخر قرن نوزدهم طرح تازه ای را در عرصه منطق مطرح نموده اند، تأکید فراوانی بر «صوری» بودن منطق دارند و حتی به همین دلیل، منطق ارسطو را مورد طعن قرار داده و آن را چندان که بایسته است «صوری» ندانسته اند.

این که «منطق ارسطویی» را نباید صوری محض دانست، واقعیت مهمی است؛ اما این که آیا این صوری نبودن، دالّ بر ضعف «منطق» است، محلّ تأمل و تردید است. این صوری محض نبودن «منطق ارسطو» از همان آغاز و خاستگاه خود قابل تشخیص است.

این منطق برای نخستین بار، به صورت طرح مبارزه ای ظهور کرد که هدف اصلی آن به حاشیه بردن و طرد سخنان و گفته های «سوفسطائیان» بود. آن چه آنان مطرح می کردند و بر آن پای می فشردند، در واقع نوعی «نفی منطق» و «سودای محال دانستن تفکر» بود. نظر آنان بر این بود که انسان می تواند هر چیزی را که بخواهد نفی یا اثبات کند؛ چون در این میان حقایق ثابتی وجود ندارد و حتی اگر وجود داشته باشد نیز قابل کشف و شناسایی نیست.

در چنین فضایی است که ارسطو به دنبال سقراط و افلاطون، در دفاع از حیثیت «تفکر» و برپا داشتن علم «اندیشه» به کشف قوانین فکر و بنیان نهادن «منطق» اقدام نمود. این «منطق» در متن خود، بن بست عظیمی را برای خودسری در تفکر پدید می آورد و به زبان حال، اعلانگر این حقیقت بود که «انسان نمی تواند هر چه خواست بگوید و واقعیت امور تابع محض خواهش های او نیست.» این، در واقع

نوعی تقابل با «انسان محوری» یونانی بود که بر طبق آن انسان «معیار همه چیز» بود، معیار هستی هر آن چه که هست و نیستی هر آن چه که نیست. (۱)

از این رو نمی توان صوری محض بودن منطق ارسطویی را جدی گرفت؛ چرا که توجه به صور تفکر و گسیختگی و پارگی عالم اندیشه از واقعیت های هستی، منظور اصلی ارسطو را برآورده نمی ساخت.

این که صورت برهان و قیاس منطقی صحیح باشد و ما به روش صحیحی به نتیجه منطقی این برهان رسیده باشیم، هرگز برای ارسطو کافی نبود. او اهمیت را در این می دید که این نتیجه در عالم واقعیت تحقق داشته باشد. از این رو است که منطق نه به «فکر بی ارتباط با واقعیت و رها از هستی»، بلکه به «تحلیل اندیشه انسان درباره واقعیت» می پردازد. این درست است که ارسطو عالم ذهن ما را کاملاً با واقعیت خارجی یکسان نمی دانست؛ ولی در عین حال، این برای او مهم بود که نتایج قیاس در جهان خارج تحقق و واقعیت داشته باشد. از این رو، شکل های درست «استدلال»، باید به ما آگاهی و معرفت یقینی درباره موجودات و جهان عینی ببخشند. تحلیل و بررسی صورت های مختلف و متنوع استدلال در نظر ارسطو، در واقع تحلیل اندیشه هایی است که ما درباره واقعیت و جهان عینی داریم. به عبارتی، می توان چنین گفت که برای ارسطو واقعیت های جهان در ما به صورت «اندیشه» در می آیند.

ارسطو در جهت نشان دادن این همبستگی و پیوند میان «واقعیت» و «اندیشه»، مسئله «مقولات» را مطرح می کند. ما به وسیله «مقولات» درباره واقعیت های جهان می اندیشیم و سخن می گوئیم. این مقولات در واقع نشان دهنده واقعیت ها

ص: ۱۶۲

---

۱- (۱). در این نکته به خوبی باید تأمل کرد که آیا ظهور «منطق ارسطویی» خود دور تازه ای از سوژه و محور شدن انسان را بنانهاده است یا نه؟

۲- (۲). مثلاً در نظر ارسطو، کلی در ذهن ما دقیقاً به همان صورتی که ما تصور می کنیم در عالم خارج جایگاهی ندارد.

و شکل های مختلف آن است. (۱) از این رو، «مقولات» را می توان مرز میان «منطق» و «هستی شناسی ارسطو» دانست.

این «مقولات» عبارتند از: ۱. جوهر (گوهر / اوسیا)؛ ۲. کم (چندی / مقدار)، ۳. کیف (چونی)؛ ۴. نسبت (پیوند / اضافه)، ۵. مکان (جا / این)؛ ۶. متی (هنگام / زمان)؛ ۷. وضع (نهاد)؛ ۸. ملک (داشتن / جده)، ۹. فعل (کنش / آن یفعل) و ۱۰. انفعال (واکنش / ان یفعل). (۲)

## متافیزیک

### ۱- متافیزیک چیست؟

متافیزیک (۳) نخستین بار به مجموعه کتاب هایی اطلاق شد که بعد از کتاب «فیزیک» ارسطو قرار گرفته بودند. این مجموعه کتاب ها، چون به مباحثی می پرداختند که نام و عنوان خاصی نداشت، به ناچار، تحت عنوان «متافیزیک» یا «آن چه که بعد از کتاب فیزیک است» مطرح شدند؛ البته این بدان معنا نیست که مباحث مطرح شده در کتاب های متافیزیک ارسطو، ربط و نسبتی به کتاب قبلی، یعنی «فیزیک» ندارد و فهم آنها بدون مراجعه به آن ممکن است. این جدایی صرفاً از آن رو صورت گرفته است که نشان دهد مباحث و جست و جویهای مطرح شده در کتاب «متافیزیک»، خود از نوع دیگری است و

ص: ۱۶۳

۱- (۱). ارسطو در «فیزیک»، کتاب سوم، فصل ۱، ۲۰۰ب، این مقولات را متعلق به موجود (Kategoriaiontos) tou و در «متافیزیک»، کتاب هفتم، فصل ۲۸، ۱۰۲۴ب، آنها را جنس های موجود (ta geneontos) می نامد؛ به نقل از خراسانی (شرف)، همان، ص ۴۶.

۲- (۲). ارسطو، مقولات، فصل ۴، اب، ۲۵. مثال هایی که ارسطو در ذیل این مقولات مطرح می کند، با اندکی تغییر و اختلاف چنین است: «جوهر» همانند این اسب و این انسان، «کم» همانند بلندای دو یا سه متر، «کیف» همانند سفیدی، «نسبت» همانند دو برابری یا بزرگتری، «مکان» همانند در بازار و در خانه، «زمان» همانند دیروز و سال گذشته، «وضع» همانند نشسته و خوابیده، «ملک» یا داشتن همانند کفش پوشیده، «فعل» همانند بریدن و سوزاندن و «انفعال» همانند بریده شدن و آتش گرفتن.

۳- (۳). Metaphysics / Tametaphusika.

چون به اصول اولیه و عالی ترین مبادی و علل اشیای عالم طبیعت می پردازد، درجه و مقامی بالاتر از فیزیک دارد. این مجموعه که خود شامل چهارده کتاب است، نقش عظیمی در فهم «فلسفه ارسطو» و هم چنین تأثیر آن بر قرون متمادی تفکر فلسفی دارد. بخش متافیزیک در آثار ارسطو، شامل مباحثی است که او در دوره پایانی زندگی و بعد از آن که مدرسه فلسفی خود را در «آتن» بنا کرد (۳۳۵ ق.م) نگاشته است. او این نوشته ها را ظاهراً به عنوان یک متن درسی برای طرح و بررسی در میان دانشجویان فلسفه خود تدوین نموده است و به همین دلیل، بسیار دقیق و نیازمند به تأمل فراوان است.

مجموعه این دست نوشته ها که به مثابه کتاب واحدی نگاشته نشده بود، بعد از مرگ ارسطو و ظاهراً در بین سال های ۲۰۰ و ۱۰۰ قبل از میلاد، به این صورتی که اکنون در دست ماست تنظیم شده است. عنوان «متافیزیک» نیز تقریباً در همین زمان و توسط آندروونیکوس (۱)، که سعی داشت مجموعه آثار ارسطو را جمع آوری کند، بر این مجموعه اطلاق شده است. (۲) اکنون می کوشیم سیمای «متافیزیک ارسطو» را به اختصار ترسیم کنیم و با فضای درونی آن آشنا شویم. بدین منظور، مباحث را بر اساس مراحل که در پی می آیند، مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. برای آن که بدانیم در «متافیزیک»، دقیقاً به دنبال چه چیز هستیم و به جست و جوی چه می پردازیم، لازم است که در ابتدا نگاهی به درجات و مراحل معرفت بیاندازیم.

نخستین کتاب «متافیزیک ارسطو» تحت عنوان آلفای بزرگ، با این عبارت آغاز می شود که: «همه انسانها، در ذات خود در جست و جوی دانش اند». (۳)

ص: ۱۶۴

۱- (۱) . Andronicus

۲- (۲) . دکتر شرف در این خصوص بر این باور است که «تاریخ نگار برجسته، نیکولائوس دمشقی (ح ۶۴ - پس از ۴ ق.م.) برای نخستین بار ضمن نوشته ای با عنوان «درباره فلسفه ارسطو» این بخش از نوشته های ارسطو را با عنوان متاتافوسیکا می آورد». ر.ک: خراسانی (شرف)، همان، ص ۸۸.

۳- (۳) . ارسطو، متافیزیک، ۹۸۰ الف ۱.

اما در مسیر این جست و جو و طلب، در آغاز، ما خواهان دانشی هستیم، برای رسیدن به مقصودی که ورای آن است. به عبارتی: بعضی از علوم، که البته خود دارای مراتب و مراحل مختلفی هستند، همانند پلی می باشند که ما برای رسیدن به هدف خاصی آنها را می آموزیم؛ مثلاً: ما برای درمان بیماری ها یا برای ساختن ابزار و وسایل زندگی در جست و جوی دانشی بر می آییم که ما را در رسیدن به این اهداف رهنمون شوند. علم در این مسیر، نه برای خودِ علم، بلکه برای رسیدن به عمل و هدف دیگری مطلوب و خواستنی است. «هنر» (۱) یا «فن» که بر اساس تجربه و برای رسیدن به چنین اهدافی آموخته می شوند در نظر ارسطو، از این نوع مذکور به حساب می آیند. غایت فن یا صنعت، نوعی تولید است و هدف قرار گرفتن این «تولید» است که آن فن یا صنعت را مطلوب می سازد. چنین علومی در نظر ارسطو، در مقام نازلی قرار گرفته اند و نسبت به علوم دیگری که اهداف عملی کمتری دارند، از شأن و منزلت پایین تری برخوردارند. حال اگر در مراحل و مراتب معرفت، به سطحی از دانش مطلوب نایل شویم که صرفاً برای خودش مطلوب است و نه برای هیچ امر دیگری ورای خود، در چنین صورتی، ما به قلمرو عالی ترین علوم و بالاترین مرحله «معرفت»، یعنی به «متافیزیک» رسیده ایم.

«مراحل معرفت» بر اساس آن چه در فصل نخست «آلفای بزرگ» آمده از این قرار است:

۱. ادراک حسی؛ ۲. تجربه؛ ۳. دانش های عملی (فن / هنر) و ۴. دانش های نظری، که «متافیزیک» در عالی ترین مرحله آن قرار دارد.

پس تا کنون، این مقدار را دانستیم که «متافیزیک» دانشی است که صرفاً برای خود - و نه برای هیچ چیز دیگری - مطلوب و خواستنی است. از این رو، ارسطو در مقام ستایش و بزرگداشت این علم، آن را «علم آزاد» می نامد؛ چرا که درست همانند یک «انسان آزاد»، در خدمت چیزی قرار نمی گیرد.

ص: ۱۶۵

گام دیگری که باید برای شناخت سیمای «متافیزیک» برداریم این است که بدانیم، به راستی کدام علم است که صرفاً به خاطر خودش مطلوب است؟ یعنی: دانستن چه چیز است که برای انسان، تنها به منظور دانستن آن چیز خواستنی است؟ به نظر می آید که ما در «متافیزیک» در جست و جوی شناخت و دریافت چیزی هستیم بسیار متعالی و بلندمرتبه. چیزی که شناخت آن، خود، غایت است. به راستی این امر متعالی که معرفت به آن، مطلوبیت ذاتی دارد کدام است؟ آیا می توان در میان همه موضوعاتی که انسان در مسیر شناخت آنها به جست و جو می پردازد، موضوعی چنان برتر و والا مقام را یافت که معرفت به آن، خود، «غایت معرفت» باشد؟

از این جا می توان نتیجه گرفت که بلندمرتبه بودن «متافیزیک» نه بر اساس اعتبار و قرارداد آدمیان، بلکه مبتنی بر متعالی بودن موضوع آن است. چنین نیست که تصور کنیم «متافیزیک» را می توان برای اهداف و غایات دیگری آموخت؛ اما ارزش و تقدس آن یا مصلحت خاصی، اقتضا می کند که آن را صرفاً به خاطر خود معرفت بیاموزیم. مطلوبیت ذاتی معرفت در «متافیزیک»، بر اساس یک قرارداد یا مصلحت بینی تحقق نیافته، بلکه تعالی و عظمت آن چه در «متافیزیک» مورد جست و جو قرار می گیرد است که غایتی را ورای معرفت به خود، ناممکن می سازد.

۲. «وجود چیست؟» این، همان پرسشی است که «متافیزیک» را بنا نهاده و تا به امروز تداوم بخشیده است. بنیادی بودن و اولویت داشتن چنین پرسشی، نسبت به سایر پرسش ها از آن روست که ما در هر پرسشی از امر موجودی سؤال می کنیم. سؤالات ما غالباً در باب این یا آن موجود خاص است؛ اما وقتی می پرسیم که «وجود چیست؟» از هیچ موجود ویژه ای پرسش نکرده ایم و در مسیر شناخت هیچ امر مشخص و معینی به جست و جو نپرداخته ایم. ما در زیست شناسی به دنبال شناخت موجودات زنده ایم و در گیاه شناسی، گیاهان را مورد بررسی و مطالعه قرار می دهیم. هم چنین، گاه در مسیر شناخت فلزات،



معادن و سنگ ها به جست و جو می پردازیم و گاه ستاره ها و سیارات را مطالعه می کنیم. در همه این موارد و سایر موارد مشابه، هرچند در باب موجود معینی به تحقیق و جست و جو می پردازیم؛ اما به خود «وجود» که همه آن موضوعات را در بر گرفته توجهی نمی کنیم. پرداختن به «وجود» از آن رو به همه موجودات مربوط بوده و از همه علوم برتر و بنیادی تر است که «وجود» همه موجودات و تحقق داشتن موضوع همه علوم به آن بستگی دارد.

باور ارسطو آن است که پرسش «وجود چیست؟» در واقع به معنای پرسش از موجودات و اشیائی است که وجود دارند، هرچند که به صورت معینی از هیچ یک از آنها پرسش نمی کند. او هم چنین معتقد است که ما از قبل، یعنی پیش از طرح این پرسش که «وجود چیست؟»، با موجودات آشنا هستیم و نسبت به آنها نوعی «معرفت پیش فلسفی» (۱) داریم. موجودات به نحو مستقیمی برای ما ظهور داشته و در برابر ما حضور یافته اند. همین موجودات هستند که جهان پیرامونی ما را می سازند. در ارتباط ما با چنین موجودات آشنایی است که امکان پرسش «وجود چیست؟» فراهم می آید.

خورشید، ماه، ستارگان، درختان و کوه هایی که در اطراف ما وجود دارند، همه زمینه ساز پرسش ما در باب «وجود» اند و اگر نبود آشنایی ما با این موجودات و اشیاء، امکان طرح چنین پرسشی برای ما فراهم نبود. (۲) پرسش «وجود چیست؟»، پرسشی است درباره «ذات وجود» که بر طبق آن ما در پی یافتن یک بیان توضیحی راجع به حقیقت وجودیم. اشیائی که وجود دارند و

ص: ۱۶۷

---

#### ۱- (۱) . Pre \_ philosophically

۲- (۲) . این سخن یادآور نظریه مولوی در باب پرسش است که بر طبق آن ما صرفاً از چیزی می توانیم سؤال کنیم که درباره آن علم داشته باشیم، یعنی سؤال از مجهول محض محال است: هم سؤال از علم خیزد هم جواب هم چنانک خارو گُل از خاک و آب هم ضلال از علم خیزد هم هدی هم چنانک تلخ و شیرین از ندی این علم است که منشأ سؤال و جواب و هم چنین عامل گمراهی و هدایت است.

جهان پیرامونی ما را شکل داده اند، چرا وجود دارند؟ یعنی: از چه نوع حقیقتی برخوردارند که می توان به معنای درستی درباره آنها گفت که «وجود» دارند؟ چرا چیزهایی که وجود دارند، وجود دارند و چرا اشیائی که هستند، هستند؟ این پرسش که به ظاهر ساده و غیرضروری و حتی مضحک می نماید، بنیادی ترین پرسشی است که ذهن انسانی را بیش از هر چیز با حیرت مواجه می سازد و بر اساس همین حیرت است که «متافیزیک» یعنی علمی که برای خود، مطلوب و خواستنی است، آغاز می شود.

ارسطو در آغاز کتاب «گاما»ی متافیزیک خود، این دانش را چنین وصف نموده که به «وجود»، از آن جهت که «وجود» است (۱) و به عوارض ذاتیه آن (۲) می پردازد. دانش های دیگر، صرفاً به پاره ای از موجودات می پردازند اما «متافیزیک» به موجود از آن حیث که «وجود» است توجه می کند. (۳) یعنی: به «وجود» از آن لحاظ که مثلاً درخت یا حیوان است نمی پردازد. آن چه در نظر «متافیزیک» اهمیت دارد این یا آن «موجود خاص» و یا حتی همه موجودات از آن جهت که موجودات معین و مشخصی هستند نیست. نگاه «متافیزیک» صرفاً به «موجود از آن جهت که موجود است» معطوف است یعنی: در جستجوی آن چیز یا حقیقتی است که یک موجود را «موجودی که هست» می سازد، یعنی: به «هستی» یا «وجود» می پردازد.

بنابراین، ما از طریق موجودات و اشیائی که بدان ها آگاهییم، به این پرسش رهنمون می شویم که «هستی چیست؟» یعنی: در جستجوی آن اصل یا حقیقتی

ص: ۱۶۸

۱- (۱) .To on hio on .

۲- (۲) .Ta hunparkhonta kath hauto .

۳- (۳) . ابن رشد، متافیزیک را چنین تعریف می کند: «علماً ينظر في الموجود بما هو موجود و في الاعراض الذاتيه للموجود» و ابن سینا در مقاله اول از «الهیات شفا» موضوع متافیزیک را این گونه بیان می نماید: «فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود و مطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط» و ملا صدرا در جزء یکم از مرحله اول کتاب «اسفار اربعه» در توضیح این علم چنین می گوید: «و بالجمله هذا العلم لفرط غلوّه و شموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الأولیه».

برمی آییم که موجود بودن هر موجودی به آن وابسته و متکی است و این، یعنی ورود به قلمرو دانشی که خود برای خود مطلوب و غایت است: «متافیزیک».

در نگرش ارسطو، همه حیوانات به نحوی در طلب نوع خاصی از معرفت هستند؛ اما آن چه که انسان را در این میان ممتاز می کند، این است که او نه تنها طالب هر نوع معرفتی است که سایر حیوانات نیز خواستارند، بلکه علاوه بر آن در جست و جوی نوع خاصی از معرفت است تحت عنوان «معرفت علمی یا توضیحی». (۱) این نوع از معرفت در واقع عبارت است از شناخت «آن چه که اشیاء در حقیقت هستند»؛ یعنی: شناخت ذاتشان؛ چرا که صرفاً با معرفت یافتن به ذات اشیاء است که می توانیم به درستی توضیح دهیم که چرا اشیاء چنانند که هستند. ارسطو، خود چنین مثال می زند که اگر بخواهیم بدانیم فلان بیماری خاص در حقیقت چگونه بیماری ای است، باید ذات آن را بشناسیم و تنها از این طریق است که می توانیم به نحو صحیحی بیان کنیم که چرا این بیماری، چنان است که هست و چرا چنین اثرات و پیامدهایی دارد. او در کتاب «متافیزیک» خود، چنین بیان می کند که این معرفت توضیحی، به بنیادی ترین و فراگیرترین شکل خود، در «متافیزیک» تحقق می یابد؛ چرا که «متافیزیک» به آن چیزی می پردازد که اساس و حقیقت اشیاء بدان مرتبط و وابسته است؛ یعنی به امری که باعث می شود، موجودی آن چه باشد که هست.

## ۲- مفهوم علّیت در نظر ارسطو

جایگاه و اهمیت ارسطو در تاریخ تفکر فلسفی، ارتباط دارد با تصوّر و تحلیل او از «علّیت». (۲) در نظر او، ما در صورتی می توانیم «اشیاء» را به معنای دقیق کلمه بشناسیم که نسبت به «علّت» آن، شناخت حاصل کنیم. پس بدون شناخت «علّت» یک شیء، نمی توان از شناخت آن سخن گفت.

ص: ۱۶۹

---

۱- (۱) .explanatory or scientific knowledge / episteme.

۲- (۲) .Causality.

اما مراد ارسطو از «علت» چیست؟ او باور داشت که این کلمه، قبلاً به درستی درک نشده و همه جوانب آن مورد بررسی قرار نگرفته است. فیلسوفان گذشته، صرفاً به یک یا دو جنبه از جوانب «علت» پی برده اند؛ اما نتوانسته اند همه ابعاد مربوط به آن را شناسایی کنند.

ارسطو در «تاریخ فلسفه» خود، بیان داشت که نخستین مرحله فلسفه، عبارت از تعارضی است که میان «ماده گرایی» (۱) و «صورت گرایی» (۲) رخ داده است. این تقابل از آنجا ناشی شده که هر شیء واقعی در پیدایش و طبیعت خود از یک نگاه، دارای «علتی» است که می توان آن را «علت مادی» (۳) نامید و از نگاه دیگر، دارای «هیئت و صورتی» است که می توان آن را «علت صوری» (۴) نام نهاد. «علت مادی»، همان ماده (۵) یا خمیر مایه ای است که شیء از آن ساخته و پرداخته می شود و همانند مواد خامی است که با آن کالایی را تولید می کنند و «علت صوری» به آن هیئت و صورتی اطلاق می شود که ساختار و نظم ماده را تعیین بخشیده، باعث می شود که ماده، نسبت به سایر اشیاء، هویت ممتاز وجدایی پیدا کند.

همان گونه که قبلاً دیدیم، نخستین فیلسوفان یونانی، پیش از هر چیز به «ماده المواد» یا «علت مادی» و نخستین اشیاء پرداختند. هدف اصلی آنان، یافتن ماده و خمیر مایه آغازینی بود که اجزای بنیادین عالم را تشکیل داده و در نهایت باعث پیدایش جهان شده است. چنین جست و جویی سرانجام به اتمیسم منجر شد که بر طبق آن، ساختمان عظیم عالم، تشکیل شده از ذرات بنیادینی است که خود، عملاً تقسیم ناپذیرند. در مقابل چنین تفکر ماده باورانه ای، اندیشه صورت گرایی فیثاغورس قرار داشت که نهایتاً به «فلسفه افلاطون» منجر شد؛ فلسفه ای که بیشتر متوجه «صورت» بود. «صورت» یا «مُثل» در نظام فکری افلاطون،

ص: ۱۷۰

۱- (۱) .Materialism

۲- (۲) .Formalism

۳- (۳) .Matrial cause

۴- (۴) .Formal cause

۵- (۵) .Stuff

عامل تعیین یافتن و تحقق اشیاء و افراد عالم است و بدون آن نمی توان نظم و ترتیب و شکلی را در جهان سراغ گرفت. «مَثَلِ» افلاطونی، ریاضیوار به جهان نظم و صورت و شکل بخشیده و تصویرهای متنوعی را پدید آورده است.

ارسطو مدعی است که هیچ یک از این دو رویکرد فکری برای تبیین عالم کافی نیست. جهان را نه با ماده گرایی محض می توان شناخت و نه با صورت گرایی صرف؛ چراکه هر یک از اینها جنبه ای از حقیقت اشیاء عالم را نمایان می سازند و از به تصویر کشیدن همه جوانب آن عاجزند. جوانب دیگری که ارسطو از آن سخن می گوید، تحت عناوین «علت فاعلی» (۱) و «علت غایی» (۲) مطرح شده اند. «علت فاعلی» در واقع عهده دار «چنین بودن» یک شیء است و «علت غایی» به هدف و غایت پیدایش آن مربوط است. «علت فاعلی»، عامل تعلق گرفتن «صورت» به «ماده» و در نتیجه، تعیین یافتن ماده و «این چنین شدن» شیء می شود و «علت غایی»، به هدف و مقصود این عمل مرتبط است.

برای روشن تر شدن تصویر این علل چهارگانه و ارتباط آنها با شیء، می توان یک «میز چوبی» را در نظر گرفت. ماده این میز، «چوب» است (علت مادی)؛ اما این چوب با چوب های دیگر، این تفاوت را دارد که صورت یک «میز» را به خود گرفته و از این طریق، تعیین یافته و از سایر چوب ها جدا شده است (علت صوری). اما این صورت میزی را چوب خودبه خود و فی نفسه دارا نبوده، بلکه «نچهار» چنین صورتی را به آن بخشیده و به عبارتی «چنین بودن»، یعنی «میز بودن» آن را معین ساخته است (علت فاعلی). از طرفی این میز به منظور خاصی ساخته شده و کارکرد ویژه ای از آن انتظار می رود (علت غایی).

این مثال ساده، هر چند که فهم این علل را آسان می کند، ولی در عین حال می تواند موجبات نوعی بدفهمی را نیز فراهم آورده، تشخیص علل را در موارد دیگر دشوار سازد. مثلاً: ارسطو، «بدن» را که خود یک سازمان پیچیده است،

ص: ۱۷۱

۱- (۱) .Efficient cause ..

۲- (۲) .Final cause ..

«ماده» می داند و «روح» را که شکل محسوسی ندارد، «صورت». آشکار است که مثال قبلی از روشن کردن چنین معنایی ناتوان است؛ مگر برای کسی که در آن دقت کافی داشته باشد. در واقع مراد از «صورت»، امری است که باعث می شود یک شیء، از افراد یک «نوع» محسوب شود. «میز بودن» باعث می شود که «این میز چوبی» یکی از افراد «کلی میز» باشد و «درخت بودن»، این درخت خاص را تحت «نوع درخت» در می آورد. پس «صورت»، همان شکل ظاهری اشیاء نیست، بلکه «صورت نوعی» آنهاست که باعث تمایز آنها نسبت به انواع دیگر می گردد. آب، هوا، سنگ، خاک، گل، درخت، چوب، خاکستر، حیوان و انسان بودن، همه از نمونه های صورت نوعیه اند.

از طرفی در مثال «میز» که یک امر مصنوعی است، «علت فاعلی» خود از افراد نوع دیگری است؛ یعنی: «نجار» یکی از افراد «میز» نیست و تحت «نوع کلی» آن قرار نمی گیرد، بلکه یکی از افراد «نوع انسان» است؛ اما چنین وضعی در موارد غیر مصنوعی وجود ندارد و مثلاً «علت فاعلی اسب»، باز یک اسب است که خود از افراد این «نوع کلی» می باشد. به علاوه «علت غایی اسب» نیز کاربرد و استفاده ای نیست که ما از آن انتظار می بریم، بلکه عبارت از آن صورت کامل نوعی است که اسب می بایست بدان نائل شود. اسب از آغاز در این وضع غایی قرار ندارد، بلکه برای رسیدن به آن باید مراحل طی کند و مثلاً قدم زدن، دویدن و پریدن از موانع را بیاموزد و به تدریج به یک فرد کامل از نوع خود مبدل گردد؛ بنابراین نباید تصور نمود که کشف علل چهارگانه در همه موارد به آسانی و به یک صورت انجام می گیرد. به عنوان مثال، در باب «علت غایی» سنگ های معدنی یا سیاره ها و ستارگان چه می توان گفت؟

در پایان، ذکر این نکته نیز شایسته است که «علت غایی»، ارتباط وثیقی با «اخلاق» دارد و در دوره جدید که چنین علتی، توسط فرانسیس بیکن، دکارت و اسپینوزا عملاً کنار گذاشته شد، «اخلاق» نیز با چالش های عمده ای مواجه گردید که در جای خود می بایست مورد بررسی قرار گیرد.

ارسطو با مواضع خاصی که در باب «حرکت و مبانی معقولیت آن» اتخاذ می‌کند، زمینه‌های ظهور و پیدایش هستی‌شناسی فلسفی بدیعی را فراهم آورده و اساس عقاید طبیعت‌شناسان یونان باستان را دگرگون ساخته است.

پارمنیدس و «فیلسوفان الثایی»، منکر هر گونه تحوّل و حرکتی بودند و بر همین اساس بود که زنون، با طرح معماهای لاینحلّ خود سعی داشت «حرکت» را غیر معقول جلوه دهد. ارسطو در مقابل این دسته از متفکران، معتقد به «حرکت» و متصل بودن آن بود و بر همین اساس تلاش می‌کرد که معقول بودن آن را به لحاظ هستی‌شناسی فلسفی توضیح دهد. عناصر عمده مورد توجه و کاربرد او در این زمینه، عبارت بود از «قوّه و فعل» که بر اساس آن تصویر کاملاً بدیعی از حرکت را ارائه نمود.

ما اگر صرفاً به «وجود و عدم» توجه کنیم و مانند پارمنیدس، آن را اساس هستی‌شناسی خود قرار دهیم، به هیچ نحو نمی‌توانیم «شدن» و «صیوروت» را توضیح دهیم و به همین دلیل، ملزم به موهوم و غیر معقول دانستن آن خواهیم شد. از این رو افلاطون برای توضیح و توجیه تغییرات و حرکات به «بودن و شدن» یا «دیدار و پدیدار» توجه کرد و ارسطو از عناصر بسیار سرنوشت ساز «قوّه و فعل» استفاده نمود.

ارسطو در یک تقسیم بندی کلی، «حرکت» را به سه نوع عمده تقسیم می‌کند:

۱. حرکت کیفی: که عبارت باشد از حرکت بر طبق «کیف» یا بر حسب «انفعال»؛

۲. حرکت کمی: که همان حرکت در «کمیت» یا بر حسب و اندازه و مقدار، است؛

۳. حرکت مکانی: که حرکتی است بر طبق «مکان».

از این سه نوع حرکت، اولی استحاله یا تغییر کیفی، دومی افزایش و کاهش یا نموّ و ذبول، یا تغییر کمی و سومی انتقال و جابه‌جایی است. (۱)

ص: ۱۷۳

حال باید دید که این حرکات چندگانه، در «نظام فلسفی ارسطو» چگونه توضیح داده می شوند.

از آن جا که ارسطو، «متافیزیک» را علم به تبیین های نخستین همه اشیاء می داند، نظریه «قوه» و «فعل» را به عنوان علت های «مادی» و «صوری» مطرح می سازد که بر طبق آن قادر به توضیح و توجیه تغییر و دگرگونی هایی می شود که در سطح عالم ظهور و بروز دارند. (۱)

این دو عنصر مورد توجه ارسطو در کنار «علت فاعلی» و «علت غایی»، علل چهارگانه ارسطویی را تشکیل می دهند و بر همین اساس است که وی هستی شناسی خود را توضیح می دهد. این علل در واقع به اشیای متغیر، از آن جهت که متغیرند مربوط می شوند. ارسطو بر خلاف پارمنیدس که بر «موهوم بودن حرکت» پافشاری می کرد، معتقد بود که «حرکت واقعیت دارد» و ادراک حسی به روشنی در می یابد که تغییر و دگرگونی وجود دارد. ما در جهت نایل شدن به معرفت حقیقی می بایست از همین اموری که در دسترس حواس ما قرار دارند آغاز کنیم. ارسطو در پاسخ به پارمنیدس و توضیح این که چرا و چگونه «حرکت» می تواند واقعی باشد و هست، «نظریه علل اربعه» را مطرح می سازد و بر اساس آن تغییرات را توضیح می دهد. البته در این مسیر، او از افلاطون نیز فاصله می گیرد. با این توضیح که، افلاطون گرچه بر خلاف پارمنیدس، «حرکت» و «صیوروت» را می پذیرفت و در نظام فکری خود برای آن جایگاهی قائل بود، با وجود این، صیوروت و حرکت برای او همواره یک ارزش منفی و اهمیت غیر ذاتی داشته است. از نگاه وی، آن چه اهمیت اساسی دارد، همان امور ثابت و لایتغیر هستند و بدین جهت می بایست همواره از عالم پیدایش و پدیدار روگردان شده، به سمت امور لایتغیر حرکت کنیم؛ چرا که صرفاً چنین اموری است که ذات و ماهیت دارند و به همین دلیل ارزش آن را دارند که مورد توجه ما قرار

ص: ۱۷۴

---

Politis, Vasilis, Aristotle and Metaphysics, London and Newyork, Routledge, ۲۰۰۴, . (۱) - ۱

P.۵۱



گیرند و نظام معرفتی ما را سامان دهند؛ چون تنها همین امور می توانند به ما معرفت بدهند. این امور از عالم پدیدار و صیوررت جدا و ممتازند و موجودات تغییر پذیر این عالم، صرفاً سایه های آن ایده های ثابت به شمار می روند. افلاطون چنین ادعا می کرد که «ماهیات لا-یتغیر و ثابتند؛ بنابراین، چیزهایی که متغیر و صیوررت پذیرند، دقیقاً به همین دلیل که تغییر می کنند، نمی توانند ماهیت داشته، از واقعیت حقیقی برخوردار باشند.» (۱)

ارسطو این دیدگاه های افلاطونی را مردود می داند و معتقد است که امور «متغیر» هر چند که تغییر می کنند، ولی ذات و ماهیت ثابتی را در خود دارند؛ وی برای نشان دادن همین امر است که بر «قوه و فعل» تکیه می کند و مدعی است که هر امر متغیر و دگرگون شونده ای، «مرگب» است و بدون توجه به این ترکیب و نتایج قابل توجه حاصله از آن، هرگز نمی توان «حرکت» و «دگرگونی» را توضیح داد.

هر جسم متغیری از آن جهت که یک امر مشخص و معینی است، «فعلیت» دارد و از آن جهت که می تواند پذیرنده تغییرات و دگرگونی های مختلفی باشد، دارای یک «امر بالقوه» و «توان شد» محض است که شأن آن صرفاً پذیرش و انفعال است. این بخش از جسم را ارسطو «ماده» یا «قوه» می نامد که امری است مغایر با جنبه بالفعل یا صورت جسم. البته این دو عنصر بالفعل و بالقوه موجود در اشیای متغیر و متحول، به شکل وثیقی به یکدیگر وابسته اند. مثلاً: نمی توان چنین تصوّر نمود که وجود حیوان، که خود یک «صورت بالفعل» است، به نحوی کاملاً مستقل از «ماده»، یعنی بدون امری که پذیرای این صورت باشد، ممکن است و هم چنین نباید پنداشت که وجود ماده یک شیء خاص، بدون صورت آن شیء، یعنی مستقل از جنبه بالفعل آن امکان دارد.

ارسطو در توضیح «حرکت» و «تغییر»، در مرحله اول بر طبق «ماده» بیان می کند که چگونه اشیاء می توانند از حالتی به حالت دیگر تغییر کنند و دگرگون

ص: ۱۷۵

شوند و یا مکان و وضع آنها عوض شود؛ چرا که این اشیاء از آن جهت قادر به تغییر و صیورتنند که در خود یک جنبه بالقوه و پذیرایی دارند که شأن آن قبول هر نوع تحوّل و وضعیت تازه ای است. و در مرحله دوّم به واسطه «صورت» توضیح می دهد که چگونه یک امر متحوّل و متغیر می تواند ذات لایتغیر و ثابتی داشته، نوعی فعلیت دائمی را در خود حفظ کند. (۱)

ارسطو با مخالفت مستمری که در مورد جدایی و تفکیک عالم «مُثل» با «عالم پدیدار» افلاطونی داشت، نهایتاً به این نتیجه نایل شد که «مُثل»، به مثابه امور ثابت و لایتغیر، همان صورت های موجود در خود اشیای محسوس هستند و این صورت ها چنان ملازم و همراه با بخش پذیرنده و صیوررت دار اشیاء هستند که طرح هر گونه جدایی و تمایز استقلاللی میان آنها به معنای نفی وجود و واقعیت آنها خواهد بود.

افلاطون با قائل شدن به تفکیک و جدایی «مُثل» از «پدیدارها» و ممتاز دانستن «عالم بودن» از «جهان شدن»، اصالت اساسی و واقعیت دار بودن حقیقی را به «مُثل» نسبت می داد و بر این اساس از صیوررت و دگرگونی روی گردان بود؛ ولی ارسطو با نفی این جدایی، میان صورت های ثابت و لایتغیر با ماده صیوررت دار اشیاء، پیوند ناگسستنی برقرار کرده و برای هر یک از آنها اهمیت و جایگاه «هستی شناختی» اساسی قائل شده است. او هیچ کدام از این دو واقعیت را به دیگری تحویل نبرده، همواره تأکید داشت که جنبه بالفعل را که حاکی از وجدان و فاعلیت است، نباید با جنبه بالقوه، که حاکی از فقدان و انفعال است، یکی دانست.

ارسطو در توضیح «ماده» چنین می گوید:

پیدایش های طبیعی آن هایی اند که پیدایش شان از راه طبیعت است. آن چه را که چیزی از آن پدید می آید ماده (hyle) می نامیم... همه پدیده ها، اعم از آن که بالطبع یا از راه هنر پدید شوند، دارای ماده اند؛ زیرا هر یک از آنها، هم امکان بودن دارد هم نبودن و این (امکان) در هر یک از چیزها ماده است. (۲)

ص: ۱۷۶

۱- (۱). Ibid, P.۵۹.

۲- (۲). ارسطو، همان، ۱۰۳۲ الف.

این بخش پذیرا و دگرگون شونده اشیاء است که «حرکت» و «تغییر» را ممکن می‌سازد؛ اما در کنار این امر متغیر، صورت ثابت و لا-یتغیری وجود دارد. این ذات یا صورت که فعلیت محض است، در سراسر «زمان» تحولات و تغییرات، زیادت یا نقصان ندارد؛ چرا که «ماهیت»، قابل افزایش و کاهش نیست و نمی‌توان گفت که شخصی، بیشتر یا کمتر از دیگری انسان است.» (۱)

حال که با معنای «ماده و صورت» یا «قوه و فعل ارسطویی» آشنا شدیم، می‌توانیم مفهوم «حرکت» را در دیدگاه او بشناسیم؛ چرا که «حرکت» در نظری از ارتباط صورت و ماده با یکدیگر پدید می‌آید. هرگونه حرکتی، اعم از کیفی، کمی یا مکانی، محصور و محدود به مبدأ و منت‌هایی است. از همین جاست که ما می‌توانیم تعریف مشهوری را که ارسطو برای حرکت مطرح نموده است دریابیم: «حرکت، کمال شیء بالقوه است از حیث بالقوه بودن» یا به عبارتی روشن‌تر: «حرکت عبارت است از فعلیت آن چه بالقوه است، در زمانی که موجود بالقوه در حال فعلیت است نه از جهت خودش، بلکه از آن جهت که قوه حرکت دارد.» (۲) مثلاً: یک طفل به لحاظ این که قامتی به طول معینی دارد رشد نمی‌کند، بلکه رشد قامت او یک حرکت کمی است و این حرکت، از آن حیث که او طفل است و امکان وصول به قامت یک شخص بالغ را دارد، به وی دست می‌دهد و برای او کمال محسوب می‌شود؛ و چون این امکان تحقق یابد، حرکت به مقصد و منتهای خود رسیده و قطع می‌شود. پس حرکت، تنها به لحاظ ارتباط

صورت با ماده یا شیء بالفعل با شیء بالقوه مفهوم پیدا می‌کند. (۳)

بنابر این ارسطو با مواضع خاصی که در باب «حرکت و مبانی معقولیت آن» اتخاذ کرد، زمینه‌های ظهور و پیدایش هستی‌شناسی فلسفی بدیعی را فراهم آورد و اساس عقاید طبیعت‌شناسان یونان باستان را دگرگون ساخت.

ص: ۱۷۷

۱- (۱). برهیه، همان، ص ۲۵۷.

۲- (۲). ارسطو، فیزیک، ۲۰۱ الف.

۳- (۳). برهیه، همان، ص ۲۶۴.

«هستی‌شناسی ارسطو» در میان هستی‌شناسی‌های مطرح در آن «زمان»، برجسته و ممتاز بود. اگر بخواهیم خطوط کلی و طرح‌های عمده هستی‌شناسی او را مطرح کنیم، از یک نظر می‌توانیم به دو مطلب اساسی و تعیین‌کننده در نظر ارسطو اشاره نماییم: (۱)

۱. جهان به لحاظ «زمانی» آغاز و پایانی ندارد؛

۲. جهان یک کل محدود است.

ارسطو در مسیر اثبات ادعای نخست، در «کتاب هشتم فیزیک» خود، چنین پرسشی را مطرح می‌سازد که آیا اساساً «حرکت» به وجود آمده، یعنی آغاز و انجامی دارد یا نه؟ و سپس با تحلیل‌هایی که در مسیر بحث ارائه می‌کند، نتیجه می‌گیرد که اساساً تغییر نخستینی وجود ندارد و بر همین اساس، تغییر نهایی نیز وجود نخواهد داشت.

اگر بتوان پذیرفت که زمانی، هیچ شیء متحرکی وجود نداشته است، این باید به یکی از دو نحو ممکن ذیل باشد:

یا بدان صورت که آناکساگوراس معتقد است: در یک «زمان» متنهایی همه اشیاء با هم و ساکن بوده‌اند و آنگاه «عقل»، حرکت را پدید آورده و از این طریق، اشیاء را از هم جدا نموده است. یا بر اساس آن چه که امیدوکلس می‌گوید: کیهان به نوبت، متحرک و ساکن می‌شود؛ یعنی «وقتی «مهر و عشق»، «کثرات عالم» را به صورت واحد در می‌آورد یا «ستیز و نفرت»، سبب می‌شود که «واحد» کثیر شود، کیهان متحرک است و در مدت زمانی که دوره واسطه میان این دو رویداد است، کیهان ساکن است. (۲)

ص: ۱۷۸

---

۱- (۱) Furley, Davis, Aristotle the philosopher of nature, Routledge History of .philosophy, VII (From Aristotle to Augustine), Ed by David Furley, P.۱۳

۲- (۲) . ارسطو، همان، ۲۵۱ الف.

اما این هر دو نظر در دیدگاه ارسطو و بر اساس تعریفی که از «حرکت» ارائه می کند مردود است. در نظر او «حرکت» عبارت است از «فعلیت شیء پذیرای حرکت از آن جهت که پذیرای حرکت است». پس بر این اساس، هر نوع حرکتی، ضرورتاً مستلزم وجود اشیائی است که پذیرای آن حرکتند، به عبارتی این اشیاء، همان شیء متحرک هستند؛ یعنی: تا شیء متحرکی نباشد، حرکتی نخواهد بود.

حال پرسش این است که آیا خود این اشیاء آغازی دارند یا سرمدی اند؟ آیا «زمانی» بود که هیچ یک از این اشیای متحرک وجود نداشته باشند یا این که این اشیاء همواره بوده و ازلی اند؟ ارسطو در پاسخ این پرسش به «زمان» متوسل می شود و در پرتو آن می کوشد تا نشان دهد که جهان سرمدی است: «چگونه ممکن است که بدون وجود "زمان"، "قبل" و "بعد" وجود داشته، یا بدون حرکت، "زمان" موجود باشد؟»

به عبارتی، جمله «زمانی بود که این اشیاء موجود نبودند»، «خود متناقض» است؛ چرا که بودن «زمان»، مبتنی بر بودن «حرکت» است و بودن «حرکت» مبتنی بر بودن «اشیای متحرک»؛ از این رو نمی توان از «زمانی» سخن گفت که این اشیاء نبوده باشند.

حال چون پذیرفتیم که «تغییر» و «حرکت» سرمدی است، ضرورتاً باید دو امر دیگر را نیز بپذیریم: یکی آن که یک امر نامتناهی و سرمدی لازم است که علت تغییر باشد و دیگر آن که موضوعی نامتناهی ضروری است تا در آن، این تغییرات و حرکات سرمدی رخ دهد. این موضوع در نگاه ارسطو «آسمان نخستین» است که محل استقرار و ثبوت ستارگان است و تغییر و تحولات سایر ارکان و اجزای جهان نیز با حرکات آن تعیین می شود. (۱)

اکنون به بررسی و فهم ادعای دوّم ارسطو مبنی بر «محدود بودن جهان» می پردازیم. در نظر او، وجود یک «جسم نامتناهی» غیرممکن است، چرا که هر «جسم» می بایست محدود به یک «سطح» باشد و بر این اساس، هیچ جسمی که

ص: ۱۷۹

محدود به یک سطح است نمی تواند نامتناهی باشد. از طرفی، اگر جهان، مرکب از اجزا باشد، این اجزا، خود، یا متناهی اند یا نامتناهی، حال اگر یک جزء نامتناهی باشد و بقیه متناهی، عنصر نامتناهی جایی برای عناصر دیگر باقی نمی گذارد؛ از این رو همه آنها را محو می کند، و اگر جهان، دو عنصر نامتناهی داشته باشد، تنها یکی از آنها می تواند کلّ عالم را فراگیرد و دومی، خود به خود حذف خواهد شد، و نهایتاً اگر همه اجزای جهان را متناهی بدانیم، ترکیب چنین عناصری، هرگز به یک امر بالفعل، نامتناهی منجر نخواهد شد. (۱)

پس جهان نمی تواند از حیث امتداد و بُعد مادی، نامتناهی باشد؛ چرا که هیچ امتداد مکانی را نمی توان نامتناهی بالفعل دانست؛ بلکه آن را صرفاً به لحاظ قوه و استعداد می توان نامتناهی محسوب کرد و قائل شد به این که به نحو نامتناهی قابل تقسیم است. به این طریق است که ارسطو در «فیزیک» می کوشد که مشکلات مطرح شده توسط زنون الثایی را رفع کند. (۲)

### اخلاق در نظر ارسطو

شاید بتوان گفت که کتاب «نیکوماخوس» ارسطو، شگفت انگیزترین کتابی است که خرد انسانی در حوزه «اخلاق» پدید آورده است. ارسطو در مباحث اخلاقی خود به مطالعه ماهیت و بسط شخصیت انسانی می پردازد.

او در این کتاب می کوشد که «خیر حقیقی انسان» و اعمالی که می تواند بدان خیر رهنمون شود را نشان دهد. البته او از همان آغاز، خاطر نشان می کند که در

ص: ۱۸۰

---

۱- (۱). کاپلستون، همان، ص ۳۶۹، ۳۷۰.

۲- (۲). نتیجه اشکال زنون این بود که یک مسافت معین مثلاً ۱۰ متری، چون بی نهایت قابل تقسیم است، پس باید آن مسافت هم در واقع بی نهایت باشد، ارسطو در مقابل زنون بیان می کند که مسافت معین ۱۰ متری به صورت بالفعل محدود و متناهی است؛ چنان که جهان نیز به لحاظ جسمانی بودن محدود است؛ چیزی که هست اینها به صورت بالقوه، تا بی نهایت تقسیم می شوند و این با محدود بودن بالفعل آنها قابل جمع است.

اخلاق نمی توان انتظار دقت و وضوحی همانند ریاضیات داشت. عمل انسان که موضوع علم اخلاق است امکان دقت‌های ریاضی وار را به ما نمی دهد.

ارسطو در تعریف ابتدایی خود از «خیر» چنین می گوید:

هر عملی ظاهراً در مسیر یک خیری است، به همین دلیل به درستی، خیر، چنین معنا شده است: خیر غایت همه امور است. (۱)  
وقتی «خیر» را به غایت امور تعریف می کنیم، به دلیل ابهامی که در کلمه «غایت» وجود دارد، چندان تصوّر روشنی از «خیر» به دست نمی آوریم. ابهام «غایت» لاقلاً ناشی از دو امر است:

۱. «غایت» امر واحد و معینی نیست؛ بلکه متناسب با کارها و فنون مختلف و بر اساس انتخاب انسان ها، متفاوت است؛

۲. در هر عمل، وجود «غایات» متعددی ممکن است، که به صورت طولی و یکی پس از دیگری مورد نظر قرار می گیرند. (۲)

اکنون باید جست و جو کرد که کدام «خیر» غایت نهایی همه افعال و غایات است. بی تردید این «خیر نهایی» بهترین خیرهاست. ارسطو می کوشد تا نشان دهد که این «خیر نهایی» نه خیر انسان یونانی یا انسان متعلق به یک قوم و فرهنگ خاص، بلکه خیر «انسان» به طور کلی است. به عبارتی، این خیر، ریشه در طبیعت انسان دارد، طبیعتی که ورای اختلافات قومی، مکانی و تاریخی است و رنگ هیچ یک از آنها را به خود نمی گیرد.

غایت و هدف زندگی در نظر مردمان عادی و معمولی، «نیک بختی» یا «سعادت» (۳) است. اگر از هر یک از مردمان پرسش شود که «مراد و مقصود نهایی اش از اعمالی که انجام می دهد چیست؟» بی درنگ پاسخ داده خواهد شد که رسیدن به «خوش بختی و نیک بختی». همه طالب سعادت اند و در این که رسیدن

ص: ۱۸۱

۱- (۱). ر.ک: ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۰۹۴ الف ۲۷ - ب ۱۱؛ اخلاق کبیر، ۱۱۸۱ الف و ب.

۲- (۲). ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۰۹۴ الف ۱ - ۳.

۳- (۳). Happiness.

به نیکبختی، غایت زندگی است با هم اختلافی ندارند؛ اما اگر از آنان سؤال شود که «نیک بختی چیست و شما سعادت و خوش بختی خود را در چه می جوئید؟» دیگر حتی تصور آن که پاسخ واحدی مطرح شود بسیار دشوار است.

اختلاف معنایی که برای «نیک بختی» یا مقصود حیات وجود دارد، صرفاً به اختلاف دیدگاه مردمان منحصر نمی شود، بلکه در یک فرد نیز، این امکان وجود دارد که بر اثر دگرگونی و تحوّل باورهایش، در مقاطع مختلف زندگی، نیک بختی را به معانی متفاوتی درک کند. به هر حال، نیک بختی برای مریض، «سلامتی» است، برای اسیر «آزادی» و برای فقیر «ثروت».

ارسطو برای تعیین معنای نیک بختی بیان می کند که:

ما می بایست نیک بختی را در فعالیت جست و جو کنیم که به معنای دقیق و انحصاری کلمه بتوان گفت که «فعالیت انسانی» است. خوردن و رشد کردن و تولید مثل، اگر چه از فعالیت های رایج انسان است؛ ولی در عین حال، «فعالیت انسانی» نیست؛ یعنی اختصاص به انسان ندارد و به شأن انسانی انسان مربوط نمی شود.

در نظر ارسطو، فعالیت مختصّ به انسان که با آن می توان انسان را از سایر موجودات متمایز ساخت، فعالیت عقل یا عمل مطابق با عقل است. این همان فعالیت بر طبق «فضیلت» یا همان «نیک بختی» است.

### فضیلت در مقابل رذیلت

برای ارسطو، «افراط» و «تفریط» هر دو رذیلت است و حدّ وسط میان آنها «فضیلت». انسان در مسیر زندگی خود، اگر در یک احساس یا در یک عمل، به زیاده روی و افراط یا به نقصان و تفریط مبتلا شود، به رذیلت مبتلا شده است؛ مثلاً: فضیلت «شجاعت» بین حدّ افراطی «تهور» و حدّ تفریطی «جبن» و بزدلی قرار دارد. فعالیت بر طبق فضیلت، در واقع به معنای «همیشه در وسط حرکت کردن» است. این مسیر وسط که آلوده به هیچ یک از جنبه های افراط و تفریط نیست، مسیر «فضیلت های اخلاقی» است که در هدایت حیات آدمی به سمت «نیکبختی» نقش محوری دارد.



نکته قابل توجه آن است که بیان ارسطو از فضیلت به عنوان حدّ وسط، ما را از داشتن نوعی «بصیرت اخلاقی» بی نیاز نمی کند و به اصطلاح: مشکل نظری و معرفتی ما را در عالم اخلاق که قلمروهای متعدّد زندگی را در بر گرفته است، بر طرف نمی سازد؛ چرا که «حدّ وسط» امری معین و در همه شرایط، ثابت نیست. ای بسا احساس یا عملی که برای یک فرد «افراط» محسوب شود و برای دیگری «تفریط»؛ مثلاً: مقدار غذایی که یک فرد مریض یا معمولی می خورد، بسا در حقّ او و با توجه به شرایط او، «پر خوری» محسوب شود و مصرف همان مقدار غذا توسط یک ورزشکار یا کسی که بدنش به انرژی بیشتری نیاز دارد، تفریط به شمار آید. بنابراین، هر فرد بر اساس شرایط و ویژگی های متغیری که در زندگی وجود دارد، باید نسبت به حدّ وسط یا فضیلت های مربوط به خود بصیرت داشته باشد.

در پایان، پرسشی که به نظر جدی و قابل تأمل می آید، آن است که، آیا در بین خود رذایل یا فضایل که بی تردید دارای حدّ وسط و دو حد «افراط» و «تفریط» هستند، باز آن حدّ وسط است که یک فضیلت محسوب می شود. مثلاً: دروغ گویی عملی است که می توان در آن افراط و تفریط داشت یا در آن به حدّ وسط عمل کرد. در مقابل، راست گویی نیز از چنین وضعی برخوردار است.

اکنون کدام یک از اوضاع مربوط به دروغ گویی و راست گویی، فضیلت است؟ به طور کلی آیا قاعده حدّ وسط ارسطویی، در خوب یا بد بودن نیز صدق می کند و در نتیجه، خوب بودن یا بد بودن در حدّ میانی، «فضیلت» است و دو حدّ دیگر آنها «رذیلت»؟

اشاره

زنون (۳۳۶ - ۲۶۴ ق.م) و خروسیپوس (۳۳۱-۲۳۱ ق.م) را به ترتیب بنیان گذاران اول و دوم «حوزه رواقی» دانسته اند. از تعلیمات وسیع زنون و از نوشته های فراوان خروسیپوس که تا حدود هفتصد و پنجاه رساله تخمین زده شده است، تنها بعضی از عناوین اصلی و بخشی از قطعات کوتاه باقی مانده است. کتاب هایی که ما را در شناخت این حوزه فکری یاری می کنند، تقریباً چهار قرن بعد از تأسیس آن، در دوره «امپراطوری روم»، توسط کسانی چون سنکاو، اپیکتوس و مارکوس اریلیوس نوشته شده اند. بنابراین کشف سیمای این حوزه فلسفی از طریق این تألیفات و آن قطعات صورت می گیرد و البته چنین کاری، دشواری خاص خود را دارد؛ خصوصاً با توجه به این که اکثر منابع به دوره های بعد از «رواقیان» تعلق دارد و در مواردی توسط مخالفان آنان تدوین یافته است.

علاوه بر محدودیت منابع، نکته دیگری که شناخت این حوزه را دشوار می سازد، اختلافاتی است که در قلمرو درونی آن وجود داشته است. ما برای حفظ اختصار و گرفتار نیامدن به جزئیات، تنها به بیان اندیشه های رهبران و بنیان گذاران اصلی آن اکتفا می کنیم.

«حوزه رواقی» را بیشتر به صورت یک حوزه اخلاقی و تربیتی می شناسند و این باعث شده که شأن نظری و جهان بینی فراگیر آنان که حتی تا دوره جدید نیز بر تفکر فلسفی و دینی تأثیرگذار بوده است، نادیده گرفته شود. این حوزه که جهان شناسی خود را بر اساس «اصالت حیات» شکل می دهد، به صورت ویژه ای به «عقل»، «منطق»، «طبیعیات» و در نهایت به الهیات و اخلاق می پردازد.

آن چه تحت عنوان «اصالت عقل» در «حوزه رواقی» مطرح بوده را نباید نمونه ای از آن چه در فلسفه و تفکر مدرن و «دکارتی» است دانست. زنون در اندیشه های خود به «عقل الهی» قائل بود و چنین می اندیشید که «فلسفه» چیزی نیست جز وقوف و آگاهی به این نکته که هیچ چیز قادر نیست در برابر چنین عقلی مقاومت کند یا حتی جدا و مستقل از آن وجود داشته باشد، به عبارتی: بر اساس اندیشه زنون، «فیلسوف» آن است که بداند «امر غیر معقول وجود ندارد و هیچ عاملی جز عقل محض در نظام طبیعت و در رفتار و عملکرد ما مؤثر نیست.»

البته باید توجه داشت که در حوزه رواقی، وقتی از «امر معقول» سخن گفته می شود، مراد از آن، یک معنای افلاطونی نیست. «امر معقول» در اندیشه افلاطون، ورای محسوسات و جدای از آنها وجود دارد. ما بر اساس دیالکتیک از اشیای محسوس فرا می رویم تا در نهایت به صور یا امور معقول برسیم؛ اما در «تفکر رواقی» فراروی از «محسوس» برای رسیدن به «معقول» بی معناست؛ چرا که محسوس همان معقول است و به یک معنا، «عقل» در امور محسوس است که تمامیت وجود خود را حاصل می کند. بنابراین، آن چه در نظر افلاطون سایه های امور معقول لحاظ می شد، در دیدگاه «رواقیان» همان امر معقول است. هر آن چه که وجود دارد معقول است و ما نمی توانیم چیزی را در قلمرو «وجود» سراغ داشته باشیم که معقول نباشد.

بنابراین «اصالت عقل» در اندیشه «رواقیان» شأن «وجودشناختی» (۱) دارد؛ یعنی در عالم وجود، همه چیز به عقل متکی است و با آن قوام می یابد و امر غیر معقول، معدوم است.

اگر به فلسفه افلاطون نظر کنیم تا فرایند معرفت را در آن بیابیم، خواهیم دید که مسیر معرفت از «حس» فراتر رفته و نهایتاً به حقایق ثابت جهان «مُثَل» انجامیده است. «حوزه رواقی» این فرایند را از اساس، دگرگون می‌کند و علم و یقین را به حواس و به همان ادراکاتی که در بین عامه افراد بشر وجود دارد پیوند می‌زند. معرفت از همان آغاز و در مرحله حواس و تصوّرات شروع می‌شود.

این دیدگاه «رواقیان» را نباید با سخنان کسانی که معتقد به «اصالت حسّ» هستند یکی دانست. «رواقیان» هر چند که متعلّق معرفت را همین اشیای محسوس می‌دانند، ولی در عین حال معتقدند که چنین معرفتی، تحت تأثیر عقل صورت می‌گیرد و بدون نقش آفرینی عقل ممکن نیست. توضیح آن که در نظر آنان: «علم» به «حکیم» یا «فیلسوف» تعلّق دارد؛ ولی این بدان معنا نیست که حکیم، به چیزی غیر از شیء محسوس، علم دارد. تصوّر مفهومی از شیء در میان حکیم و غیر حکیم مشترک است و نخستین مرتبه یقین را نیز برای ما حاصل می‌کند؛ اما علم که خاصّ حکیم است، جز زیاد شدن همین یقین نیست. ازدیاد یقین از این راه حاصل می‌شود که بر اساس عقل، مجموعه ادراکات، یکدیگر را تأیید کنند و متکی به هم باشند. بنابراین، علم، هر چند که به محسوس تعلّق می‌گیرد، ولی به واسطه عقل و از طریق تألیف ادراکات و ارتباط دادن آنها با یکدیگر به نحوی که به تأیید متقابل منجر شود حاصل می‌گردد.

در باب مفاهیم فطری و مشترک در میان انسان‌ها، دیدگاه «رواقیان» آن است که هیچ یک از این مفاهیم از منشأ خاصی غیر از حواس، ناشی نشده‌اند. حواس، مبنای مفاهیم فطری ماست. اما اگر چنین است، پس چگونه می‌توان اشتراک و عمومیت این مفاهیم را در بین انسان‌ها توضیح داد؟ حواس می‌توانند منشأ اختلاف و تنوع باشند، در این صورت، چگونه می‌توانند مبنای مفاهیمی قرار گیرند که در همه انسان‌ها مشترک است؟ این توافق، از کجا حاصل شده است؟

یک ظرف آب بر اساس حواس می تواند برای یکی گرم باشد، برای یکی سرد و در نظر دیگری معتدل؛ پس این توافق فراگیر و غیر قراردادی انسان ها در مورد چنین مفاهیمی از کجا ناشی شده است؟ «رواقیان» در پاسخ، مطرح می کنند که این مفاهیم از استدلال های خود به خودی و مشترک در میان همه انسان ها سرچشمه می گیرد. در درون همه انسان ها، استدلال های ناخواسته و پنهانی صورت می گیرد که آنان را به درک این مفاهیم مشترک می رساند.

## اخلاق رواقی

«اخلاق» در حوزه اندیشه «رواقیان» جایگاهی بسیار محوری و اساسی دارد. به طور کلی «اخلاق» در نظر آنان، با حقیقت «فلسفه» ارتباط دارد. فلسفه برای آنان چیزی نبود جز «طریقه ای برای زندگی درست». اهمیت و تأثیر «اندیشه های رواقی» تا حدود زیادی، بستگی به همین پیوندی دارد که آنان بین «فلسفه» و «زندگی» برقرار ساختند. این ارتباط میان «فلسفه» و «زندگی» در نظر «رواقیان»، مبتنی بود بر پیوند میان «طبیعت» و «اخلاق». غایت زندگی (سعادت) همان رسیدن به «فضیلت اخلاقی» است و این فضیلت، چیزی نیست جز «زندگی کردن بر وفق طبیعت». مراد از طبیعت، همان لوگوس یا قوانین و مقررات الهی است که در جهان، به معنای وسیع کلمه، و در طبیعت «من» به عنوان جزئی از جهان مقرر شده است. «فلسفه»، شناخت این قوانین و هماهنگ شدن با آنهاست و همین شناخت و هماهنگی است که زندگی سعادت‌مندانه، یعنی: رسیدن به «فضیلت اخلاقی» را محقق می سازد.

به طور کلی در یونان باستان که «چشم طبیعت بین» انسان گشوده بود، «طبیعت» محور اندیشه و اخلاق بود. «رواقیان» بر این باور بودند که رسیدن به «فضیلت اخلاقی» محصول صلحی است که میان ما و طبیعت برقرار می شود. به رسمیت نشناختن قوانین طبیعت و سعی در برهم زدن و جدال با آن، عین بی اخلاقی است. رستگاری و سعادت انسان در تسلیم شدن و سرسپردگی اوست. این

اعتماد و خویشتن سپاری به قوانین الهی که طبیعت جهان و ما را فرا گرفته است، پذیرش آگاهانه ضرورت هایی است که عقل کلی مقرر داشته است. (۱)

## نکاتی در باب اخلاق رواقی

پیرامون «اخلاق رواقی» نکاتی را می توان مطرح ساخت که در ذیل مورد توجه قرار می دهیم:

۱. در «اخلاق رواقی» نوعی «جبر» و ضرورت حاکم است؛ از این رو آنان در مواردی، «آزادی» انسان را به آگاهی او از ضرورت های طبیعت و پذیرش آن معنا کرده اند. در نظر آنان «انسان خردمند کسی است که آگاهانه مسیر سرنوشت خود را - که همراه با ضرورت است - دنبال می کند.» البته ظاهراً «رواقیان» همواره بر این «جبر» و ضرورتی که در بنیان تفکراتشان وجود دارد وفادار نمانده و گاه، سخنانی را مطرح کرده اند که با آن «جبر» و ضرورت در تناقض است. دعوت به تسلیم و سرسپردگی و پرهیز از تمرد و عصیان در مقابل طبیعت، از نمونه های مهم این سخنان است.

۲. از نتایج سیاسی بسیار مهم «نظریه اخلاقی رواقیان»، می توان به بحث «جهان وطنی» (۲) اشاره کرد. پذیرش قوانین طبیعت و تسلیم شدن در برابر آن، به یک معنا، پذیرش نوعی زندگی اجتماعی مشترک است که تحت سیطره یک قانون واحد قرار گرفته است. هر انسانی در مسیر دست یابی به سعادت یا غایت زندگی، به تسلیم در مقابل قوانین و ضرورت هایی می رسد که حاکم بر جهان انسانی است. به یک معنا، فرد در مسیر زندگی اخلاقی خود، نه تنها به صلح با

ص: ۱۸۸

---

۱- (۱). «والا ترین امر کدام است؟ آن، توانستن این است که با خوشحالی ناخوشایندها را تحمل کنی. هر [برای] اتفاق بیفتد، وانمود کن که تو می خواستی برایت رخ دهد. خواه ناخواه می بایستی آن چه آن را بخواهی، اگر می دانستی که همه چیز بر وفق تدبیر الهی پدید می آید. از این رو [تو زاری] و [به تقدیر] ناله کردن و گریستتو آه و است.» سنکا، کتب هفتگانه درباره جهت جهل خواری نمودن از طبیعتات، کتاب سوم، دیباچه ۱۷ - ۱۰، به نقل از کاپلستون، همان، ص ۴۵۸.

۲- (۲). Cosmopolitanism.

طبیعت دست می یابد، بلکه در یک صلح جهانی و در یک هماهنگی زندگی اجتماعی نیز سهیم می شود. این جاست که سرنوشت «من» با سرنوشت همه انسانها پیوند می خورد و زندگی سعادت‌مندانه «فرد» با حیات جمعی و دوستانه آدمیان در می آمیزد.

۳. معیار ارزش های اخلاقی در نظر «رواقیان» تطابق یا عدم تطابق رفتار با طبیعت است. اموری که بر وفق طبیعت اند، دارای ارزش اخلاقی اند و اموری که بر ضد آن هستند، بی ارزش؛ چنانچه در میان رفتارهای آدمی، مواردی یافت شود که به هیچکدام از این دو مورد تعلق نگیرد، خنثی است؛ یعنی: اصلاً بار ارزشی ندارد. البته ظاهراً بر اساس بعضی از سخنان «رواقیان»، در این امور سه گانه ای که ذکر شد، اراده و نیت انسان نیز نقش دارد.

## ۲- حوزه اپیکوری

بنیان گذار «حوزه اپیکوری»، اپیکور یا اپیکوروس بود که در حدود سال ۳۴۲ ق.م در «ساموس» متولد شد. او در آغاز به واسطه اساتید خود، تحت تأثیر افلاطون و خصوصاً دموکریتوس قرار داشت. اپیکوروس وقتی در سال ۳۰۷ ق.م به «آتن» رفت، به تدریج زمینه های تأسیس مدرسه ای را فراهم نمود. این مدرسه که مریدان و هواخواهان اپیکوروس را در یک جا جمع می کرد، در باغ اپیکوروس دایر شد و اساس پیدایش «حوزه اپیکوری» را بنا نهاد. اپیکوروس که در حدّ یک مراد روحانی مورد توجه شاگردان بود، تعلیمات عمده ای را به مخاطبان خود می داد و آنها نیز به نوبه خود، این تعلیمات را از بر می کردند.

هدف عمده این تعلیمات که از زبان یکی از معروف ترین شاگردان این حوزه مطرح شده، عبارت است از «آزادسازی و نجات انسان از ترس از خدایان و ترس از مرگ و سوق دادن و رساندن او به مرحله آرامش نفس».

متأسفانه اکثر نوشته های فراوان اپیکوروس از بین رفته؛ اما تأمل در قطعات و

نامه‌هایی که از او باقی مانده به ما کمک می‌کند که تصویری از جهان‌شناسی او همراه با مباحثی که او در باب زندگی، رفتار و روح آدمی مطرح نموده است را به دست آوریم.

## نگاهی به اندیشه‌های اپیکوروس

### اشاره

تصویری که از «اندیشه‌های اپیکوری» رایج است و در افواه و گفته‌ها تکرار می‌شود، این است که اپیکوروس، اندیشه و زندگی را در خدمت رسیدن به «لذت» و خوش‌گذرانی قرار می‌دهد و از این طریق، مبنای نظری بی‌بندوباری و عیاشی‌های انسان را استوار می‌سازد. او برای زندگی، هدف و معنایی متعالی قائل نیست و به تنها چیزی که می‌اندیشد، کامرانی و لذت‌جویی‌های بی‌مرز است.

این گفته‌ها به همان میزان که از دقت و تأمل فلسفی تهی هستند، بی‌اعتبار و غیر قابل‌اعتنا به شمار می‌روند. البته «فلسفه اپیکوری» در مسیر شناخت «لذات» است؛ اما این لذات، همان کامرانی‌های زودگذر و خوش‌گذرانی‌های شهوانی نیست. ما در «حوزه اپیکوری»، با فلسفه‌ای روبه‌رو هستیم که زندگی، عمل و آرامش نفس را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. خوشی و لذتی که اپیکوروس دنبال می‌کند، همین آسایش و خرسندی نفس است. این آرامش با لذات زودگذر حاصل نمی‌شود؛ چرا که چنین لذت‌هایی به دنبال خود، درد و رنج می‌آورند و حرص و طمعی که در اثر آنها در انسان پدید می‌آید کمتر مجال را برای آرامش و خرسندی باقی نمی‌گذارد.

در نظر اپیکوروس، شخص حکیم، لذت‌های معنوی را بر کامرانی‌های مادی برمی‌گزیند. این لذت‌ها، وقتی حاصل می‌شوند که آدمی، از حرص و طمع آزاد شده، بر نفس خود تسلط یابد و بر این اساس بتواند دست از بدخواهی برای مردم بردارد و از مرگ و پیامدهای آن هراسی نداشته باشد.

در نظر اپیکوروس، آن‌چه این آرامش روحی انسان را تهدید می‌کند و کمتر مجال را برای تحقق آن باقی می‌گذارد، «ترس» است، ترس از خدایان و ترس از مرگ. او برای مبارزه با این ترس و نفی آن، جهان‌شناسی خاصی را ارائه نمود که



بر اساس آن جایی برای ترس از خدایان و هراس از مرگ باقی نمی ماند. او در تأملات خود به این نتیجه رسیده بود که ریشه ترس از خدایان، این باور است که «خدایان در امور انسان ها دخالت می کنند.» اگر خدایان به زندگی ما انسان ها ارتباط دارند و در امور مربوط به ما نقش ایفا می کنند، ما آدمیان دائماً می بایست نگران آن باشیم که به خشم و نفرت آنان مبتلا شویم و به واسطه تصمیم و تقدیر آنان، مورد شکنجه قرار گیریم. اپیکوروس با آن که وجود و هستی «خدایان» را مورد تردید قرار نداد می خواست نشان دهد که آنان در امور انسانی دخالتی ندارند و بنابراین، انسان، نیازی ندارد که خود را به اموری از قبیل شفاعت، کفاره و دادخواست مشغول کند. (۱)

اما علت حقیقی «ترس از مرگ» چه بود؟ این علت در نظر اپیکوروس، چیزی نبود جز بقا و فناپذیری انسان. اگر ما بعد از مرگ باقی باشیم، دائماً در معرض این هراس و نگرانی قرار خواهیم گرفت که «چه خواهد شد؟...»؛ اما اگر «مرگ» در واقع نابودی محض و فقدان هرگونه ادراک و آگاهی باشد، در این صورت چه چیزی می تواند ما را نگران کند؟ نه مجازاتی در انتظار ماست و نه ما برای مجازاتی باقی خواهیم ماند.

اپیکوروس با این منطق، بر ترس از مرگ فایق آمد که «تا آن زمان که ما هستیم مرگ نیست و آنگاه که مرگ آمد ما نیستیم.» پس در حقیقت ما با مرگ مواجه نمی شویم؛ چون «مواجهه» مشروط به وجود «طرفین» است.

## طبیعیات

اندیشه های طبیعی اپیکوروس، از دموکریتوس گرفته شده است. به نظر می آید که او جهان شناسی دموکریتوس را مبنای بسیار مناسبی برای اندیشه های عملی و اخلاقی خود یافته است. در نظر او عالم متشکل از اجزایی است که خود

ص: ۱۹۱

تقسیم ناپذیرند. این اجزای بی شمار، ازلی و ابدی بوده، مدام در حال حرکت و جنبش اند. او به پدید آمدن و از میان رفتن معتقد نبود و باور داشت که هیچ چیزی از «عدم و نیستی» ناشی نمی شود و هیچ چیزی از عالم وجود به عدم و نیستی نمی رود.

اما دلیل آن که چیزی از «عدم» پدید نمی آید آن است که اگر از هیچ، چیزی پدید آید، باید بپذیریم که هر چیزی از هر چیزی حاصل می شود؛ به عبارتی: اگر پیدایش از «عدم» را بپذیریم، به ناچار باید قبول کنیم که «پیدایش» مشروط به هیچ بذری یا ماده قبلی نیست؛ یعنی: پیدایش «الف»، صرفاً پدید آمدن «الف» است، نه پدید آمدن «الف» از «ب» و پیدایش «ب»، صرفاً پدید آمدن «ب» است، نه پدید آمدن «ب» از «ج» و بنابراین، چیزی شرط به وجود آمدن چیزی نیست و این نفی ارتباط ضروری میان اشیاست. و اما این که چیزی از «عالم وجود» نمی تواند به «عالم نیستی» برود، بدان دلیل است که اگر چنین بود، می بایست همه چیز به تدریج از میان می رفت و «لاموجود» می شد و این به معنای معدوم شدن عالم است.

بنابراین، ماده این جهان که همان ذرات لایتجزای بنیادین است، ازلی و ابدی است: نه از عدم پدید می آید تا هستی جهان را به عدم پیوند زند و ارتباط ضروری میان موجودات را نفی کند و نه به «عدم» و نیستی می انجامد، تا باعث شود نیستی، «وجود» جهان را تهدید کند و در خود فرو برد. از این ذرات ازلی و ابدی که بگذریم، دیگر اشیاء و اجسامی که در جهان می شناسیم و آشکارا می بینیم که به وجود می آیند و از میان می روند، وجودشان همواره به واسطه ترکیب ذرات از قبل موجود و از بین رفتنشان به واسطه انحلال و از هم پاشیدگی آن اجزا است.

شخصیت افلوپین آمیزه ای است از گرایش های فلسفی و حالات عرفانی. آن چه از زندگی و آثار او به ما رسیده، نتیجه تلاشی است که شاگرد او فروریوس برای به تصویر کشیدن سیمای استاد خود داشته است؛ ظاهراً افلوپین در حدود سال های ۲۰۳ یا ۲۰۴ میلادی در «مصر» متولد شده است. بر طبق گزارشی که فروریوس ارائه می کند، افلوپین در «اسکندریه» از اساتید مختلفی استفاده کرد؛ ولی در نهایت، مطلوب حقیقی خود را در نزد آنان نیافت.

او به دلیل گرایش های عرفانی و اشراقی خود، طالب آن بود که با «حکمت ایرانیان» و «اندیشه های هندی» آشنا گردد، از این رو در سال ۲۴۲ میلادی همراه با گوردیانوس (امپراتور روم) در لشکرکشی علیه شاهپور پسر اردشیر ساسانی شرکت کرد؛ اما از آن جا که گوردیانوس در «بین النهرین» کشته شد و جنگ او علیه «ایران» به نتیجه ای نرسید، افلوپین به سمت «روم» رفت و در آن جا مدرسه ای تأسیس نمود که به زودی نگاه ها را به سوی خود جلب نمود.

تأثیر اندیشه های افلوپین بر فضای فرهنگی و فکری «روم» تا بدانجا گسترش یافت که توجه گالینوس (امپراتور روم) و همسرش را به خود جلب نمود. افلوپین در چنین وضع مناسبی خواستار آن شد که شهری را به نام «افلاطون» بنا کند، شهری که تحقق ایده ها و آرمان های افلاطون در «جمهوری» باشد؛ اما به دلایل نامعلومی در انجام چنین کاری توفیق نیافت.

حالات معنوی افلوپین، از او چهره ای مقدس ساخته بود. او زندگی دنیوی را به چیزی نمی گرفت و شهرت و مقامی که دیگران را در حدّ جنون جلو می برد، برای او کمترین جاذبه ای ایجاد نمی کرد. مردمانی که برای بزرگداشت و برپایی مراسم تجلیل، روز ولادت او را از او می پرسیدند، هرگز جوابی دریافت نکردند و وقتی از او خواستند که اجازه دهد تا شمایل و صورتش را نقش کنند، گفت که

بدن ما، خود چه شرافتی دارد که تصویر و بدلی نیز از او نقش کنیم؟ «بدن»، زندان «روح» و سایه و تصویر آن است و این شایستگی را ندارد که برای او سایه و تصویری قرار دهیم. (۱)

تعلیمات افلوپین توسط شاگرد او، فرفوروس، در مجموعه ای از شش کتاب جمع آوری شده است که هر کتاب دارای نُه فصل است و از این رو مجموعه آثار افلوپین را «اثنادها» (۲) به معنای نه گانه ها یا تسعیات می نامند.

به رغم حالات معنوی و روحی، افلوپین از سلامت جسم برخوردار نبود و همین امر در نهایت باعث شد که او در حدود سال ۲۷۰ میلادی جان بسپارد.

قرینه و دلیلی در دست نیست که نشان دهد او تا پایان عمر مسیحیت را پذیرفته باشد، ولی در عین حال نه تنها بر ضد مسیحیت سخنی نگفته، بلکه تأثیر بسیار ژرفی بر تفکر و الهیات مسیحی بر جای گذاشته است. او گوستینوس که خود بیشترین تأثیر را از افلوپین پذیرفته بود، چنین می اندیشید که او اگر اندکی بیشتر زنده بود، مسیحی می شد. این سخن لااقل نشان می دهد که آرمان های اخلاقی و روحانی مسیحیت در افلوپین وجود داشته است.

### نظریه واحد

اندیشه های افلوپین آشکارا متأثر از فلسفه افلاطون است. این تأثیر تا آن جاست که او گوستینوس قدیس، افلوپین را شخصی می داند که در وجود او، افلاطون بار دیگر زندگی کرده است.

افلاطون در فلسفه خود، نگاه ما را از عالم متغیر و محسوس که عالم کثرت و اختلاف است به سمت جهان ابدی و لاین تغییر «مُثل» معطوف می دارد. در عالم

«مُثل» کثرت های عالم محسوس وجود ندارد. ما در آن عالم با «وحدت» مواجهیم

ص: ۱۹۴

---

۱- (۱). محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی علیشاه، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، ص ۸۵.

۲- (۲). Enneads.

و این وحدت، نهایتاً در «خیر» یا «نیک»، به عالی ترین وجه خود می انجامد. اندیشه های افلوپین بیشتر متوجه این وحدت مطلق و متعالی است.

«واحد» در نظر افلوپین شأن تنزیهی دارد، یعنی ورای اندیشه و فکر بوده، توضیح و توصیف او ناممکن است. درباره آن نمی توان سخنی گفت؛ چون «ناگفتنی» است و در مورد آن دانشی وجود ندارد؛ چرا که «نادانستی» است:

او باید واحد به معنی راستین باشد، نه آن که نخست چیزی دیگر باشد و آنگاه واحد. (۱) اگر او را به نام «واحد» هم بخوانیم، سخن نادرستی گفته ایم، نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناختن او هست. (۲)

افلوپین نه تنها اوصاف ماهوی و مقولی که ما به اشیاء نسبت می دهیم را از «واحد» نفی می کند، بلکه حتی در نظر او نمی توان «وجود» را نیز به او نسبت داد. «واحد» همان گونه که نه درخت است و نه سنگ، آب، خورشید و... زنده و موجود هم نیست؛ «او فراسوی هستی است» (۳). اما این نه بدان معناست که «واحد»، برتر از همه این امور است و این لباس ها بر تن او بسیار تنگ و بی مقدار است؛ مثلاً: اگر ادراک و علم را از او نفی می کنیم، کمالی را از او نفی نکرده ایم، بلکه چون علم و ادراک با توحید ناسازگار است و «غیر»ی را لازم دارد تا بدان تعلق گیرد، نمی تواند وصف «واحد»ی باشد که جا برای «غیر» نمی گذارد.

تعبیر دیگری که افلوپین برای «واحد» به کار می برد، عبارت است از: «خیر» یا «نیک»، «بسیط حقیقی»، «فکر مجرد» و «فعل تام» در مقابل «قوه محض». تعبیر

ص: ۱۹۵

۱- (۱). به این معنا که «واحد بودن» حقیقت آن نباشد، بلکه قبل از واحد بودن، خود حقیقت کاملی باشد که بعد «واحد بودن» را به آن نسبت دهیم. به عبارتی: افلوپین اصرار دارد که ما «واحد» را به صورت «آن»ی که واحد است نفهمیم. در نظر او واحد، حقیقتاً «واحد» است نه حقیقتی که «واحد» است.

۲- (۲). افلوپین، نه گانه ها، ۵، ۴، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۱۵.

۳- (۳). همان.

اخیر ارتباط با اندیشه ارسطویی دارد و اصطلاح نخست، آشکارا، دیدگاهی افلاطونی است.

پس، آن موجود خارق العاده چیست؟ ممکن است بگوییم «نیک / خیر» است و بسیطترین چیزها. (۱)

امّا این «خیر» یا «نیک» یک امر معقول و شناختنی نیست، بلکه برخلاف «مُثُل افلاطونی» در قلمرو شناخت عقلانی قرار نمی گیرد.

ص: ۱۹۶

---

۱- (۱). همان، ج ۱، ص ۴۴۸.

۱. ارسطو «تفکر فلسفی» را وارد مرحله و ساحت تازه ای نمود و آن را به جای توجه به «مُثل» متوجه اشیاء و موجوداتی نمود که از راه «حواس» بر ما نمایان شده اند.
۲. از آن جا که ارسطو در «منطق» نه به «فکر بی ارتباط با واقعیت» بلکه به «تحلیل اندیشه انسان درباره «واقعیت» می پردازد، و به دلیل آن که مقولات ارسطویی در جهت نشان دادن واقعیت های جهان طرح شده اند، نمی توان صوری محض بودن «منطق ارسطویی» را پذیرفت.
۳. «متافیزیک» برای ارسطو، دانشی است که به موجود، از آن جهت که موجود است می پردازد. این دانش، اشرف علوم است و مطلوبیت ذاتی دارد.
۴. ارسطو در مقام تبیین جهان، توجه به علل اربعه را لازم می داند. در این مسیر نه پرداختن به «علت مادی» (ماده المواد) کافی است و نه توجه به «علت صوری». طرح «علت فاعلی» و خصوصاً «علت غایی» توسط ارسطو به منظور کامل کردن تبیین جهان صورت گرفت، چیزی که ظاهراً مورد توجه فیلسوفان پیش از ارسطو قرار نگرفته بود.
۵. ارسطو «حرکت» را با استخدام و به کارگیری دو واژه کلیدی «قوه» و «فعل» توضیح می دهد، واژه هایی که با «ماده» و «صورت» ارتباط تنگاتنگی دارند.
۶. جهان در نظر ارسطو آغاز و پایان زمانی ندارد، اما در عین حال، خود یک کل محدود است، چرا که «جسم» می بایست محدود به «سطح» باشد و «جسم نامتناهی» غیر ممکن است.
۷. در دیدگاه ارسطو، «نیکبختی» را باید در فعالیتی جست و جو کنیم که به معنای دقیق و اختصاصی کلمه، «انسانی» باشد. این فعالیت چیزی نیست جز عمل مطابق با عقل.

۸. در «حوزه رواقی» بر اصالت عقل تأکید می شود؛ اما این عقل همان «عقل الهی» است که بر همه چیز حاکم است و هیچ چیز از دایره تأثیر آن بیرون نیست. از این رو برای «رواقیان» همه چیز «معقول» است، حتی محسوسات.

۹. در نظر «رواقیان» فضیلت اخلاقی، حاصل پذیرش قوانین طبیعت که همان قوانین الهی است می باشد، به عبارتی: اخلاقی زیستن، نتیجه پذیرش آگاهانه ضرورت هایی است که عقل الهی مقرر داشته است.

۱۰. در نظر اپیکوروس، شخص حکیم، لذت های معنوی را بر کامرانی های مادی بر می گزیند و چنین لذت هایی وقتی حاصل می شود که آدمی از حرص و طمع آزاد شده، بر نفس خود تسلط یابد.

۱۱. «واحد» در دیدگاه افلوپین و رای معرفت و شناخت ما بوده، از هر نوع توصیف و معرفتی منزّه است، به نحوی که نه تنها از اوصاف ماهوی میرا است بلکه از «وجود» نیز برتر و بالاتر است.



۱. ارسطو در «تاریخ فلسفه» چه جایگاهی دارد؟
۲. آیا «منطق ارسطویی»، صوری محض است؟ توضیح دهید.
۳. «متافیزیک» چیست و چه تفاوتی با سایر علوم دارد؟
۴. «علل چهارگانه ارسطویی» را توضیح دهید.
۵. رابطه «قوه و فعل» را با امکان «حرکت» توضیح دهید.
۶. چرا جهان در نظر ارسطو، آغاز و پایانی ندارد و در عین حال متناهی و دارای امتدادهای محدود است؟
۷. چرا تعیین مصداق «فضیلت» یا حدّ وسط در «اخلاق ارسطویی»، نیازمند به داشتن نوعی بصیرت است؟
۸. «خیر، غایت همه امور است». این عبارت را توضیح داده، ابهامات آن را بیان کنید.
۹. «اصالت عقل» در «حوزه رواقی» به چه معناست؟
۱۰. فرایند معرفت در نظر «رواقیان» را با مراحل «شناخت افلاطونی» مقایسه کنید.
۱۱. محور اصلی «اخلاق رواقی» چیست و چه مبنای نظری دارد؟
۱۲. «لذت» در اندیشه های اپیکوروس به چه معناست و چه جایگاهی دارد؟
۱۳. نظریه واحد افلوپین را توضیح دهید.



آن چه امروزه «فلسفه قرون وسطی» (۱) نامیده می شود، عبارت است از مجموعه اندیشه هایی که در یک دوره هزارساله، از حدود سال ۴۰۰ تا ۱۴۰۰ میلادی در غرب مطرح شده اند. این دوره تقریباً از سقوط «روم» آغاز شده و تا رنسانس (۲) ادامه یافته است. هرچند چنین مطرح شده که فیلسوفان این دوره از تاریخ تفکر غرب، شارحان و تابعان فیلسوفان یونان باستان بوده اند، ولی در واقع اکثر آنان ارتباط کم رنگ و ضعیفی با این گروه از فیلسوفان داشتند؛ مثلاً: متفکران قرون وسطی تا سال ۱۱۲۵م، تنها متون محدود و ناچیزی از اندیشمندان باستان را در دست داشتند که مهم ترین آنها پاره هایی از «منطق ارسطو» بود. همین محدودیت منابع باعث شده بود که توجه اصلی فیلسوفان «قرون وسطی» به منطق (۳) و فلسفه زبان (۴) معطوف شود. آشنایی مختصر و غیر مستقیم آنان از سایر فیلسوفان باستان، خصوصاً شناخت آنان از فلسفه متأخر «افلاطون»، از طریق آثاری بود که به زبان لاتین و توسط متفکران بزرگی چون اوگوستینوس (۵) و بوئیتیوس (۶) نوشته شده بود.

ص: ۲۰۱

۱- (۱) .Medieval philosophy

۲- (۲) .Renaissance

۳- (۳) .Logic

۴- (۴) .Philosophy of language

۵- (۵) .Augustin

۶- (۶) .Boethius

امروزه توجه به فلسفه و اندیشه های مطرح شده در قرون وسطی قوت یافته است. در گذشته، این مسلم فرض می شد که «تفکر فلسفی» تنها دارای دو دوره عمده است: یکی دوره یونانی و دیگری دوره جدید، و بنابراین، قرون وسطی صرفاً مرحله ای است در میان این دو دوره، یعنی: این دوره درست همانند جمله معترضه ای است که در میان جملات اصلی قرار می گیرد و حذف یا نادیده گرفتن آن، هیچ لطمه ای به جملات دیگر وارد نمی سازد.

تصور بر آن بود که «فلسفه» در قرون وسطی، چنان در خدمت «الهیات مسیحی» قرار گرفته که دیگر به نحو معناداری نمی توان آن را از کلام و تئولوژی مسیحیت جدا ساخت.

این مغفول ماندن و مورد توجه قرار نگرفتن «قرون وسطی» که در اثر خردمحوری و آزادی مداری دوران بعد از رنسانس شدت یافته بود، با کشف تأثیرات متفکران این دوره بر اندیشه و فلسفه مدرن و تأثیرپذیری فیلسوفان جدیدی مثل دکارت و بیکن - که خود بنیان گذاران «عصر مدرن» به شمار می روند - از اندیشمندان قرون وسطی، رو به ضعف نهاد و تحت الشعاع توجهات گسترده ای قرار گرفت که خواهان بازنگری و بازخوانی اندیشه های مطرح شده در این دوره تاریخی بود.

این درست است که متفکران «قرون وسطی» با روحیه ای کلامی و دینی به «فلسفه» روی آورده اند ولی در عین حال این هم درست است که مسئله رابطه «فلسفه» با «کلام» یا نسبت تئولوژی با تئولوژی، برای نخستین بار در قرون وسطی مطرح شد و هریک از متفکران این دوره براساس دیدگاه و مبانی خاص خود، پاسخ های متفاوتی را مطرح نمودند.

به هر حال، تفکر در قرون وسطی رنگ دینی دارد و به مسائلی از قبیل «خدا»، «طبیعت»، «ماورای طبیعت»، «عقل»، «انسان» و «اجتماع» می پردازد. این دوره از تفکر فلسفی غرب از چند جهت قابل توجه و دارای اهمیت است:

۱. اندیشه‌های مطرح شده در قرون وسطی، هرچند که صبغه دینی و کلامی دارند، زمینه ساز تفکراتی هستند که در دوره مدرن و معاصر غرب مطرح شده و تاکنون ادامه یافته اند. البته این پیوند و تأثیرگذاری در نگاه اول چندان روشن نیست؛ اما با بررسی‌های انجام شده و با تأملاتی که در باب ریشه‌های فلسفه جدید صورت گرفته، آشکار شده است که پذیرش نقش قابل توجه «قرون وسطی» در پیدایش فلسفه جدید و معاصر غرب، گریزناپذیر است. این ارتباط تا بدانجاست که فهم اندیشه‌های جدید، بدون شناخت تفکرات قرون وسطایی، دشوار و حتی ناممکن می‌نماید. تاریک و ظلمانی دیدن «قرون وسطی» و تهی دانستن آن از تفکر، تا حدودی محصول ظهور «ایدئولوژی مدرن» است که سعی در مطلق کردن دوره مدرن و دفاع از مؤلفه‌های آن دارد.

۲. اندیشه‌های کلامی جدید که در اثر مواجهه مسیحیت با دنیای جدید و اندیشه‌های مدرن بسط و گسترش یافته است، ریشه در مباحث کلامی مورد توجه متفکران قرون وسطایی دارد. رابطه «عقل» و «ایمان»، «خدا» و «انسان»، «علم» و «دین» و «گناه» و «سعادت» انسان و مباحثی از قبیل حقانیت سایر ادیان و... همه، کمابیش و در مقاطع مختلف قرون وسطی مورد توجه قرار گرفته است.

۳. کاتولیسیم و پروتستانیزم، که هر دو مهم‌ترین قلمرو تفکر مسیحی را تشکیل می‌دهند، در این دوره تاریخی شکل گرفته اند. با این تفاوت که اولی در طول این دوره و دومی در اواخر آن تکون یافته است. در مورد کاتولیسیم باید گفت که اکثریت طرفداران مسیحیت را در بر گرفته، زمینه ساز اندیشه‌های کلامی و فلسفی مسیحیان امروز به شمار می‌رود. «پروتستان‌ها» نیز که طرح اصلاحات دینی و کلیسایی را در انداختند و تصویر دین و ایمان مسیحی را دگرگون ساختند، در اواخر همین دوره به نظریه پردازی و شورش علیه وضع حاکم پرداختند. این نهضت، خصوصاً از آن جا که زمینه‌های مناسبی را جهت واگذاری مسئولیت و کار به «انسان» فراهم نمود و در ظهور دنیای مدرن و نظام سرمایه داری نقش عمده ای داشت، بسیار قابل توجه است.

۴. در اواخر همین دوره تاریخی است که فضای فکری و فلسفی غرب با ترجمه آثار متفکران بزرگ جهان اسلام، تأثیرات فراوان و ژرفی را پذیرفت و شاهد تحولات گسترده‌ای در اندیشه‌های فلسفی و کلامی خود گردید. این تأثیر پذیری حتی در بستر سازی جهت ظهور رنسانس و دگرگونی‌های علمی و فرهنگی اروپا، نقش مهمی داشت.

## نگاهی به زمینه‌های تفکر فلسفی در قرون وسطی

### اشاره

تفکر فلسفی در قرون وسطی به طور عمده به «دین مسیح» و آئین کاتولیک مربوط است. از این رو در آغاز می‌بایست نسبت و ارتباط تاریخی این دین را با تفکرات فلسفی مورد توجه قرار داد. به همین خاطر می‌کوشیم که با بررسی مراحل ذیل، به شناخت نسبتاً روشنی از این ارتباط دست یابیم.

### ۱- نگاهی به دین یهود و تمایز جهان‌شناسی آن با جهان‌شناسی یونانی

قبل از میلاد مسیح، علاوه بر اندیشه‌های هستی‌شناسانه و دینی «یونان»، اعتقادات دینی یهود از رواج و رونق فراوانی برخوردار بود. مجموعه این باورها، تفاوت آشکاری را در میان جهان‌بینی یهودی و هستی‌شناسی «یونان» نشان می‌دهد. اعتقاد و باور «یهودیان» به خدای خالق، یگانه، عالم، قادر و متعال در مقابل خداشناسی یونانیان قرار داشت که بر طبق آن خدایان شأن انسانی داشتند و از جهان و عالمی که انسان در آن به سر می‌برد تعالی نداشتند و سرنوشت آنان به سرنوشت جهان پیوند داشت. خدا در نظر «یهودیان» قبل و بعد از جهان وجود دارد و هستی او به هستی و نیستی جهان بستگی ندارد. این خدا عالم را از عدم خلق کرده و اراده‌ی خود را به عنوان قوانین طبیعت به کار گرفته است. از این رو وقوع هر حادثه‌ای در جهان بر طبق اراده الهی است و چون شناخت اراده الهی ناممکن است، پیش‌بینی حوادث و شناخت قوانین طبیعت همواره ناقص و ناتمام

است. این جهان‌شناسی، برای «یونانیان» کاملاً بیگانه بود و البته با ظهور اندیشه‌های فلسفی در «یونان» شدت این بیگانگی بیشتر شد، چون بر طبق «عقلانیت فلسفی» که می‌رفت تا جایگزین «نگرش اسطوره‌ای یونانیان» شود، نظام جهان بر اساس قوانین عقلی اداره می‌شود و این قوانین و نظام کیهانی برای عقل قابل شناخت و بررسی است.

به طور خلاصه: تعالی خدا از جهان در تفکر یهودی، سبب بیگانگی معرفتی انسان از خدا و جهان است. بر این اساس، شأن انسان در جهان پیروی از قوانین ناشناختنی و غیرقابل پیش‌بینی آن است و جایگاه او در جامعه نه قانون‌گذاری، بلکه سرسپردن به قوانین «یهوه» که توسط متولیان دین و حاکمان دینی ابلاغ می‌شود می‌باشد. در مقابل، براساس جهان‌شناسی «یونانیان» که با ظهور «عقلانیت فلسفی» از عناصر اسطوره‌ای فاصله می‌گیرد، جهان، یک نظام عقلانی قابل شناخت است و عقل انسانی، همان‌گونه که قادر به شناخت عالم است، توانایی قانون‌گذاری در اجتماع را نیز دارد.

## ۲- ورود عناصر تفکر یونانی به دین یهود

لشکرکشی و جهان‌گشایی‌های اسکندر مقدونی در قرن چهارم پیش از میلاد مسیح، زمینه‌های مناسبی را جهت بسط و رواج «عقلانیت یونانی» فراهم آورد. «فلسطین» از همین زمان است که تحت حاکمیت «یونانیان» و «رومیان» قرار می‌گیرد. در این دوره، مرحله‌ای تازه از تاریخ اندیشه آغاز می‌شود که تحت عنوان «یونانی‌مآبی» (۱) شهرت یافته است. فروریزی یا ضعف مرزهای قومی و ملی مناطق مختلفی که تحت حاکمیت یونانیان و رومیان درآمده بودند شرایط مساعدی را جهت گسترش و نفوذ عناصر اندیشه یونانی به سایر قلمروهای فرهنگی فراهم آورده بود. «یهودیان» هر چند که از سلطه یونانیان رضایت

ص: ۲۰۵

نداشتند و همواره به خود بشارت ظهور یک منجی را می دادند، در عین حال از تأثیر پیامدهای فرهنگی و فکری دوره «یونانی مآبی» مصون نمانده و خواسته یا ناخواسته، نفوذ عناصر اندیشه یونانی را در عرصه تفکرات کلامی و هستی شناسی خود پذیرفتند. در این میان، یهودیانی که در شهر «اسکندریه مصر» زندگی می کردند، به دلیل سلطه و رواج زبان یونانی و دوری از سرزمین «فلسطین»، تأثیرات ژرف تری را از فرهنگ یونانی پذیرفته بودند. این «یهودیان» که خود نیز به زبان یونانی سخن می گفتند از سویی قادر بودند که مستقیماً با متون یونانی تماس بگیرند و از فرهنگ و تفکر مکتوب یونانی نیز تأثیر بپذیرند و از طرفی به تدریج توانایی خواندن متون مقدس خود به «زبان عبری» را از دست دادند. از این رو ناچار شدند که برای نخستین بار «تورات» را به «زبان یونانی»، یعنی زبانی که بار و استعداد فلسفی فراوانی داشت، ترجمه کنند. این اقدام، بی تردید گام بسیار مؤثری بود تا دین و فرهنگ یهودی را به اندیشه و فلسفه یونانی نزدیک سازد. این گام، البته تنها عاملی نبود که فاصله جهان یهودی را با عالم یونانی کم می کرد، بلکه تلاش های اندیشمند بزرگ یهودی، یعنی فیلون اسکندرانی (۱) در این جهت بسیار قابل توجه است. او که خود اهل «اسکندریه» و وارث تأثیرات فراوان حاکمیت یونانیان بود، به اندیشه های یونانی باور داشت. او «حقیقت» را متعلق به هر دو عالم «یونانی» و «یهودی» می دانست و بر این باور بود که حقیقت، هرگز در مقابل حقیقت قرار نمی گیرد و آن را نفی نمی کند و به عبارتی: حقیقت، وحدت دارد و اختلاف و دوگانگی در آن رخنه نمی کند. به همین دلیل، اختلاف میان «دین یهود» و «تفکر یونان» امری ظاهری است که با تأمل در مضامین هر دو فرهنگ مرتفع می شود.

آن چه مهم است باطن نگری و دست یابی به عرصه درونی و «معانی باطنی» است. «معانی ظاهری» و لفظی، هر چند به نوبه خود حاوی حقیقت است، ولی

ص: ۲۰۶



در حدّ عوام و محدود به فهم آنان است. فیلون که در تفسیر، معتقد به روش «رمزی - تمثیلی» (۱) متن بود، تنها خواصّ را قادر به فهم معانی باطنی می دانست. روشی که او در تفسیر برگزید، روشی بود که «یونانیان» برای فهم متون اسطوره ای به کار می گرفتند.

ظهور فیلون در واقع آغاز یک دوره تاریخی در تفکر غرب است که می توان نام آن را دوره «تفکر یونانی مآبی - یهودی» (۲) نامید. افکار و اندیشه های او بیش از هر چیز، ریشه در زمینه های ترکیب یافته از اندیشه یهودی و تفکر یونانی حاکم بر اسکندریه بود و از آن جا که به تفکرات فلسفی یونان گرایش داشت، خود، عامل مهمی برای بسط اندیشه فلسفی معاصر «اسکندریه» شد و حتّی در ایجاد و بسط «نهضت افلاطونی میانه» (۳) نقش به سزایی ایفا نمود. بنابراین زمینه های تاریخی و تلاش فکری و آثار متعدّد فیلون، «الهیات و کلام یهودی» را با عناصر متعدّد «فلسفه یونانی» درهم آمیخت و چهره ای کاملاً فلسفی به آن بخشید. این تصویر فلسفی، یکی از مهمترین زمینه های ظهور و بسط «فلسفه مسیحی» در «قرون وسطی» شد.

### ۳- تأثیرپذیری مسیحیت از فرهنگ یهودی - یونانی

ظهور عیسی مسیح (علیه السلام) در قرن اول میلادی، در آغاز یک حادثه عظیم در دل قلمرو یهودی به شمار می رفت؛ چرا که بسیاری او را همان منجی موعود یهود می دانستند. نخستین گروهی که رسالت الهی عیسی ناصری را پذیرفتند و از او حمایت کردند، یهودیانی از «اورشلیم» بودند که در نزد مورّخان به دلیل تعلق دوگانه روحی به آئین یهود و دین مسیح، به «یهودی مسیحی» شهرت یافته اند. در نظر این گروه، مسیح نیز یکی از پیامبران قوم یهود محسوب می شد که هر چند

ص: ۲۰۷

---

۱- (۱) . Allegoria

۲- (۲) . Hellenistic - Jewish thought

۳- (۳) . Middle Platonist movement

نجات بخش این قوم است، ولی هرگز جنبه الوهی ندارد و از شأن غیر انسانی برخوردار نیست. بنابراین، پیوند و ارتباط فرهنگ یهودی با مسیحیت از همان آغاز ظهور مسیح تحقق داشته است.

در میان یهودیان متعصب و مخالف مسیح، چهره ای را می بینیم که در آغاز، مسیح را به عنوان یک بدعت گذار در دین یهود متهم می کرد؛ ولی ناگهان، در اثر یک تحوّل درونی که به ادّعی او حاصل ظهور مسیح بر او بود، چنان تغییر جهت می دهد که دیگر عمل به شریعت یهود را نجات بخش ندانسته، تنها مسیح را به عنوان یگانه منجی بشریت معرفی می کند.

این شخص که پولوس نام داشت، گرچه مسیحیت را از چارچوب محدود دین یهود فراتر برد؛ ولی عناصر فراوانی از فرهنگ و تفکر «یونانی مآبی» (۱) را در آن وارد نمود و سیمای دین مسیح را به فلسفه های یونانی مآب نزدیک ساخت.

تأثیر یوحنا نیز در این زمینه قابل توجه است. او که خود صاحب یکی از انجیل های چهارگانه است. (۲) فلسفه های یونانی مآب را به خوبی می شناخت و از افکار و اندیشه های فیلون اسکندرانی نیز مطلع بود. او و پولوس که در واقع بنیان گذاران «الهیات مسیحی» اند، تنها با ترجمه یونانی «تورات» آشنا بودند. این وضع در مورد سایر نویسندگان انجیل نیز صدق می کند. بی تردید همه آن چه که ذکر شد، باعث پیوند خوردن فضای فرهنگی - دینی مسیحیت با اندیشه های فلسفی شد و تفکر کلامی - فلسفی قرون وسطی را بسط و گسترش داد.

ص: ۲۰۸

---

## ۱- (۱) .Hellehistic

۲- (۲) . از میان انجیل های چهارگانه، انجیل یوحنا وضع کاملاً ممتازی دارد. سه انجیل دیگر (متی، مرقس و لوقا) با یکدیگر متشابه و به اصطلاح همگون هستند؛ اما انجیل یوحنا ناهمگون است. در این انجیل از الوهیت عیسی سخن رفته و جنبه های کلامی و عرفانی بسط یافته است.

متکلمان و متفکران مسیحی در شش قرن اول میلادی، در تکوین و پرورش اندیشه و اعتقادات مسیحی، نقش مهمی را ایفا کردند. این اندیشمندان به طور رسمی تصویر و تفسیری از مسیحیت ارائه نمودند که مقبول واقع شد و تاکنون نیز از اصول اساسی این دین محسوب می‌شود. این تصویر غالب از مسیحیت، محصول تفسیر خاصی بود که این متکلمان از مسیحیت «پولوسی - یوحنایی» بیان کردند. این گروه از عالمان مسیحی که در تأسیس سیمای رسمی مسیحیت و دفاع از آن نقش تعیین کننده ای ایفا کرده اند، تحت عنوان «آبای کلیسا» شهرت یافته اند.

این آبا (پدران)، توسط مورخان مسیحی به دو گروه «یونانی زبان» و «لاتینی زبان» تقسیم شده اند.

از آن جا که متون انجیل به زبان یونانی نوشته شده بود، پدران (آبای) مدافع یونانی زبان از قدمت و گستردگی بیشتری برخوردارند. از این رو در آغاز به پدران (آبای) یونانی زبان می‌پردازیم و بعد از آن، اندیشه های پدران (آبای) لاتینی زبان را مورد توجه قرار می‌دهیم:

## آبای یونانی زبان کلیسا

### ۱- پدران رسول

در اواخر قرن اول و قرن دوم میلادی، شخصیت هایی ظهور کردند که برای نخستین بار زمینه های پیدایش تفکر کلامی را در فضای فکری مسیحیت فراهم آوردند. این گروه که به «پدران رسول» (۱) شهرت یافتند، قرابت و نزدیکی زیادی به نویسندگان اصلی «انجیل» داشتند. عده ای از آنان معاصر این نویسندگان بوده و خود بخش هایی از متون مقدس را نوشته اند که البته در مجموعه مصوب و رسمی «انجیل» قرار نگرفته و بعضاً به اتهام بدعت طرد و نفی شده اند.

ص: ۲۰۹

با این وجود، مقام و جایگاه این پدران در تاریخ مسیحیت همواره در هاله ای از تقدس و شکوه معنوی قرار داشته و احترام قلبی بسیار گسترده ای را به خود جلب نموده است. از چهره های برجسته پدران رسول می توان از هرماس، (۱) کلمنس، (۲) بارناباس (۳) یا برنابا و ایگناتیوس (۴) نام برد.

جنبه الوهی داشتن مسیح (علیه السلام) و واسطه شدن او برای نجات انسان از جمله محورهای اصلی اندیشه های این پدران به شمار می رود که تأثیر ژرفی را در کلام و تفکر مسیحی برجای گذاشته است.

## ۲- پدران مدافع

### اشاره

با ظهور «پدران مدافع» (۵) که به یونانی زبانان مدافع شهرت داشتند، حرکت فکری - کلامی «پدران رسول» ادامه یافت. اندیشه مسیحی در نیمه دوم قرن دوم و نیمه نخست قرن سوم میلادی بیش از هر چیز متأثر از حاکمیت و سلطه فکری این پدران بود.

این گروه که سعی در دفاع کلامی و اعتقادی از باورهای مسیحیت داشتند و می کوشیدند تا از مرزهای فکری مسیحیت حمایت نموده، افکار و اندیشه های بیگانه را طرد و رد نمایند، به عنوان «مدافع» شهرت یافتند.

نخستین فیلسوف بزرگ این سلسله، یوستینوس (۶) نام داشت. او در آغاز، یک یونانی مشرک بود که پس از مطالعه فراوان نظام های متعدد فلسفی، مسیحیت را به عنوان عالی ترین فلسفه برگزید. (۷) او در سال ۱۶۵م. در «رم» کشته شد و به همین دلیل به «یوستینوس شهید» معروف گردید.

ص: ۲۱۰

---

۱- (۱) .Hermas.

۲- (۲) .clemens.

۳- (۳) .Barnabas.

۴- (۴) .Ignatius.

۵- (۵) .Apologist Fathers.

۶- (۶) .Justinus.

۷- (۷) . محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲، ص ۳۹.

در نظر یوستینوس، هر چند که هر فیلسوفی، سهمی از حقیقت دارد، ولی، حقیقت به نحو کاملی در مسیح ظهور کرده و تنها با روی کردن تمام به مسیح است که می توان به حقیقت مطلق دست یافت. به عقیده او، «فلسفه» که رسالت اصلی اش راهنمایی انسان به سوی خداست، غایتی جز این ندارد که ما را به این حقیقت مطلق که در مسیح ظهور یافته، برساند.

بر همین اساس، میان فلسفه و الهیات تفاوت و جدایی وجود ندارد. از این رو «ایمان» و «فلسفه» در پیوند با یکدیگر، حقیقت واحدی را بر ما آشکار می سازند. به همین دلیل، در نظر یوستینوس، هم «فلسفه» معنایی دینی و الهی دارد و هم «مسیحیت» منحصر به ایمان رسمی و کلیسایی نمی شود. هر انسانی چه قبل و چه بعد از مسیح، به میزانی که از نور و حقیقت عقل برخوردار بوده و برطبق آن زندگی کرده، از «کلمه» یا حکمت الهی بهره مند شده است. این «کلمه» یا همان لوگوس (۱) در جهان شناسی یوستینوس جایگاه بسیار مهمی دارد. لوگوس همان «عیسی» است. او ظهور خدا و خالق جهان است و هر چند که «خدا» (خدای پدر) حقیقتی تنزیهی و کاملاً درنا یافتنی و توصیف ناپذیر است، لوگوس، خدایی کم مرتبه تر و با شأنی نازل تر است که به لحاظ جنبه های بشری و مادی خود می تواند با این جهان در ارتباط قرار گرفته، فاصله میان خدای متعالی و این جهان نازل را پر کند. این لوگوس، هدایتگر انسان به سوی «خدا» است و با مرگ خود زمینه های نجات و رهایی او را فراهم می آورد.

تاتیانوس (۲)، سامی نژاد و از اهالی «شام» بود که هر چند از جمله شاگردان یوستینوس بود، اما برخلاف او، (۳) تفکر و فلسفه یونانی را در تقابل با اندیشه های

ص: ۲۱۱

۱- (۱) .Logos.

۲- (۲) .Tatianus.

۳- (۳) . یوستینوس معتقد بود که سقراط، به نوعی حضرت موسی (علیه السلام) را درک کرده و در سلک پیروان و مریدان او در آمده است. او افلاطون را نیز بهره مند از حکمت و گنجینه تورات می دانست و از این طریق تصوّر هر گونه بیگانگی و جدایی میان فلسفه و دین الهی را ردّ می کرد.

یهودی و مسیحی می دید. تفکر یونانی، همان اندیشه شرک است که اگر در میان عناصر آن حقایقی نیز وجود داشته باشد، صرفاً ناشی از تأثیر پذیری یونانیان از دین الهی یهود و به واسطه اندیشه های وارداتی واخذ شده از آن دین می باشد.

ایرنئوس (۱) (حدود ۱۳۰ تا ۲۰۶ م.) که خود را از شاگردان با واسطه «پدران رسول» می دانست، به رغم تأثیراتی که از فلسفه یونانی پذیرفته بود، پیوند «فلسفه» با «مسیحیت» را نمی پذیرفت و بر حیث و حیانی و غیر عقلی آن تأکید می کرد. در نظر او، «وحی» منشأ وحدت و یگانگی و «فلسفه» عامل تفرقه و تشّت فکری است. ایرنئوس، خصوصاً به بررسی و نقد آرای «گنوسی»ها (۲) می پرداخت و بر خلاف دیدگاه آنان، به یک خدای واحد باور داشت که خلقت جهان منحصر به اوست. او بدین طریق «ثنویت» حاکم بر جهان شناسی «گنوسیسیان» را نفی کرده، جهان را در وحدت و یکپارچگی خود مطرح می سازد. در نظر او، انسان که از سه ساحت «بدن» (۳)، «نفس» (۴) و «روح» (۵) تشکیل شده، هیچ شناختی از خداوند ندارد، مگر به واسطه «عشق» به او. «عشق» که منشأ نزدیکی و قرب آدمی به خداست، عامل شناخت و معرفت یافتن به او نیز هست. ما از طریق «عشق» به وجود خدای واحدی پی می بریم که جهان را بر اساس «خیر» و در جهت غایتی «نیکو» از «عدم» خلق کرده، آن را با مشیت و اراده مسلط خود اداره می کند.

ص: ۲۱۲

۱- (۱). Iraeneus.

۲- (۲). Gnosticism، یا گنوسیسی گری به مجموعه گرایش های مذهبی رایجی اطلاق می شود که در قرن اول قبل از میلاد و در دوره یونانی مآبی وجود داشته است. اساس این فرقه های بسیار متعدّد مذهبی، باور به ثنویت و دوگانگی جهان خیر و شرّ بود که از ازل، در تقابل با یکدیگر و تحت حاکمیت خدایان دوگانه خیر و شرّ قرار داشته اند. این جریان مذهبی در قرون دوّم و سوّم میلادی از مهم ترین جریان هایی به شمار می رود که در شکل دهی و بسط تفکر کلامی و عرفانی نقش عمده ای ایفا نموده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ایلخانی، همان، ص ۳۱ - ۳۷.

۳- (۳). Physis.

۴- (۴). Psyche.

۵- (۵). Nous.

در نظر ایرنئوس، «عشق» نه تنها باعث قُرب و عامل معرفت ما به خداست، بلکه مهم ترین عامل «نجات» ماست. اگر «عشق» نبود، خداوند ما را در تاریکی «گناه اولیه» و در ضعف و ناتوانی اراده رها می کرد و لطف و فیض خود را از ما دریغ می داشت. آشکار است که در چینی وضعی «نجات» تنها یک سودای محال است که تدابیر و رنج های انسان در تحقق آن چیزی بیشتر از نقش سراب برای تحقق «آب» نخواهد بود. اما این «عشق»، مانع از این بی عنایتی خدا و واگذاشتگی انسان شد. از این رو، انسانی که طرح نجات خود را با گناه آدم از دست داده بود، با ظهور مسیح، دوباره حیات یافت و تصویر الهی خود را که در «گناه اولیه» و در آدم از دست داده بود، دوباره با خلقت روحانی انسانیت از طریق تجسد مسیح، به دست آورد.

در پایان این بخش به بررسی اندیشه های یکی از چهره های مبهم و در عین حال مهم «آبای یونانی زبان» می پردازیم؛ او فیلسوفی است که امروزه به نام دیونسیوس مجعول شناخته می شود.

### دیونسیوس مجعول

در اواخر قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم میلادی با شخصیتی مواجه می شویم که قرن ها به عنوان یک قدیس مورد احترام مسیحیان بود، اما بعدها یعنی: در اوایل قرن هفدهم میلادی، با بررسی های انتقادی نوشته های او آشکار شد که منشأ این احترام و قداست، تنها هم اسمی او با یکی از شاگردان پولوس قدیس بوده است. به همین دلیل نام او از آن پس، همواره با کلمه دروغین و مجعول شهرت یافت.

دیونسیوس مجعول (۱) که به دیونسیوس آریوباگی (۲) نیز معروف است، از آن جا که خود را شاگرد پولوس، قدیس و مبلغ بزرگ مسیحیت خوانده بود صدها سال بر

ص: ۲۱۳

---

۱- (۱) .Pseudo Dionysius

۲- (۲) .Areopagus

ذهن و زبان مسیحی تأثیر گذاشت و خصوصاً کلام سلبی و عرفان «نوافلاطونی» را در جریان تفکر کلامی مسیحیت برجسته و بارور ساخت. مسیحیان برای اندیشه های او منشأ الهی و قدسی قایل بودند و به همین دلیل در مقابل تفکرات و نگرش های فلسفی - کلامی او نه تنها مخالفت و مقاومتی نداشتند، بلکه همواره اهل تسلیم و تقدیس بودند.

مشهور است که چون پولوس قدیس، برای تبلیغ و ترویج مسیحیت به «آتن» سفر کرد و در «آریوپاگوس» یا (آریوباغ) از ایمان به مسیح سخن گفت، ذهن استدلال اندیش یونانی، باعث شد که آتینان، سخنان او را نوعی دیوانگی بخوانند و برای گفته های او اهمیت و وزنی قائل نشوند. در این میان، شخصی که به سخنان پولوس توجه کرد، فردی بود به نام دیونیسیوس که هم اسمی دیونیسیوس مجعول با او، زمینه ساز شهرت و قداست چند صد ساله او شد.

مجموعه نوشته های باقی مانده از دیونیسیوس عبارت است از ده نامه و چهار رساله به نام های ۱. اسماء الهی؛ (۱) ۲. کلام باطنی؛ (۲) ۳. سلسله مراتب روحانیت یا کلیسایی؛ (۳) ۴. سلسله مراتب آسمانی. (۴)

### دیونیسیوس و کلام سلبی

گرایش اصلی دیونیسیوس به «عرفان» و اندیشه های «نوافلاطونی» زمینه ساز اصلی سخنان تنزیهی او در باب خداوند بود. او چنان بر ترویج و تعمیق زبان تنزیهی و ادبیات سلبی در مورد خداوند پافشاری و تأکید نمود که در اندیشه مسیحی، کلام سلبی در مقابل کلام ایجابی و اثباتی از اهمیت و برجستگی خاصی برخوردار شد.

دیونیسیوس، شناخت خداوند و سخن گفتن درباره او را به سه نحو متفاوت

ص: ۲۱۴

۱- (۱) .De divinis no minidus .

۲- (۲) .De mystica theologia .

۳- (۳) .De ecclesti alicalher .

۴- (۴) .De coelestih erachia .



مطرح نمود که هر کدام زمینه ساز پیدایش یک نوع کلام متمایز و ویژه به شمار می رفتند: ۱. کلام ایجابی؛ (۱) ۲. کلام سلبی؛ (۲) ۳. کلام تفضیلی. (۳)

۱. کلام ایجابی: ما وقتی خداوند را با مفاهیم و صفات اثباتی می شناسیم و درباره او به نحو ایجابی سخن می گوئیم در حوزه کلام ایجابی قرار داریم. در این نوع از کلام، انواع و انبوهی از اوصاف و مفاهیم اثباتی به خداوند نسبت داده می شوند تا بر کمال و عظمت او دلالت کنند و برتری او را بر مخلوقات ناقص و محدود نشان دهند. ما خداوند را «حی»، «قادر»، «عالم» و «حکیم» می خوانیم تا به کمالات و منشأ کمال بودن او اشاره کنیم؛ اما در نظر دیونسیوس این نوع از سخن گفتن در باب خداوند، حاصل نوعی عوام زدگی ذهن و اندیشه دینی ماست که باعث شده شناخت ما از خداوند و سخن گفتن ما درباره او از صفات و مفاهیمی سرشار شود که کاملاً انسانی و مرتبط با عالم مخلوقات است. مفاهیمی چون «علم»، «قدرت»، «حیات»، «... همه و همه از زندگی انسانی و جهان مخلوقاتی که با آنها سروکار داریم وام گرفته شده اند، از این رو شأن و معنایی این جهانی و انسانی دارند و نسبت دادن آنها به خداوند هر چند که دریچه ای را به سمت شناخت خداوند می گشایند - و این امر خصوصاً برای دینداری عوام بسیار حیاتی است - ولی با وجود این، به این جهانی کردن خداوند و شأن انسانی بخشیدن به او منجر می شود؛ چیزی که با تعالی و تنزیه خداوندی، سخت ناسازگار است.

۲. کلام سلبی: دیونسیوس بر این باور است که با عبور از مرحله دینداری عوامانه و با فاصله گرفتن از کلام ایجابی، در پرتو نور «عقل»، به توصیف ناپذیری و غیر قابل درک بودن خداوند پی می بریم و از این جاست که حقیقتاً زبان تنزیه و تسبیح ما گشوده می شود و کلام سلبی آغاز می گردد. در این مرحله، همه چیز از خدا نفی می شود، اما نه بدان معنا که کمال و وجودی را

ص: ۲۱۵

۱- (۱) .Theologia sive via affirmationis

۲- (۲) .theologia via negationis

۳- (۳) .theologia sureminentia

از او سلب کنیم، بلکه بدان دلیل که او ورای این کمالات و مافوق این وجودهای محدود و نقص آلود است. دیونسیوس بر این باور است که چون نام نهادن و وصف نمودن در نهایت به معنای محدود و معین ساختن است، هرگز نمی توان خداوند نامحدود را با وصف یا مفهومی در «حدّ» قرار داد و معین نمود. بر این اساس باید بگوییم که خدا «حی»، «قادر»، «مالک»، «خیر»، «رحمان»، «رحیم»، «غفور» و حتی «وجود» نیست. به عبارتی، نهایت چیزی که در باب او می توانیم بگوییم این است که او چه نیست؛ اما هیچ نام، مفهوم و وصفی که همواره غبار انسان و مخلوقات این جهان را با خود دارند؛ هرگز ما را یاری نمی دهند که در باب او بگوییم که او چه هست.

۳. کلام تفضیلی: با تأمل در «کلام سلبی» با یک نارسایی جدی مواجه می شویم که از بنیان، آن را ناموجه جلوه می دهد. «کلام سلبی» ما را به نفی و سلب صفات و مفاهیم از خداوند فرا می خواند و از طرفی بر این نکته تأکید میورزد که به نحو اثباتی از او سخن نگوییم و وصف یا نامی را به او نسبت ندهیم.

اما همواره چنین بوده که ما با نفی مفهوم و سلب وصفی از یک چیز، مخالف یا متضاد آن را برایش اثبات کرده ایم. اگر «زیبایی» را از چیزی نفی کنیم، در واقع «زشتی» را به او نسبت داده ایم و اگر «علم» و «خیر» را از کسی سلب نموده ایم، آشکارا او را به «جهل» و «شر» متّصف کرده ایم. آیا با چنین وضعی اساساً کلام و الهیات تنزیهی ممکن است؟ اگر خداوند «خیر»، «وجود»، «نور»، «بخشنده» و «عالم» نیست، پس آیا نباید در حقیقت «شر»، «عدم»، «ظلمت»، «بخیل» و «جاهل» باشد؟ «کلام تفضیلی» در واقع در مقام توضیح و حل این تنگنا و مشکل برخاسته از «کلام سلبی» است. بر طبق این کلام نباید و نمی توان به دلیل سلب اوصاف و مفاهیمی از خداوند او را به وصف یا مفهوم مقابلی متّصف کرد؛ چرا که نفی صفات و مفاهیم از خداوند، در حقیقت به معنای برتری و تعالی او از اوصاف و مفاهیم است.

ما در امور معمولی وقتی صفتی همانند زیبایی را از چیزی نفی می کنیم، واقعاً می خواهیم بگوییم که او زیبا نیست؛ اما در مورد خداوند، نفی صفات، تنها به معنای تعالی خداوند از هر نوع وصف و مفهوم است.

اوصاف و مفاهیم رایج، با همه تقابل ها و کاربردهایی که دارند، تنها قادرند که از اشیاء سخن بگویند و نسبت و روابط آنها را آشکار سازند. به عبارتی، این مفاهیم از زشتی یکی و زیبایی دیگری، گرمی چیزی و سردی چیز دیگر، علم کسی و جهل شخصی دیگر و از بودن یک شی و نبودن شی دیگر سخن می گویند.

اما این اوصاف و مفاهیم با همه نسبت ها و وسعت هایی که از آن برخوردارند، هیچ کاربردی برای آشکار ساختن حقیقت خداوند ندارند؛ به عبارتی: ما در «کلام سلبی» به نفی اوصاف از خداوند ملزم می شویم و در «کلام تفضیلی» بر مطلق بودن این سلب تأکید میورزیم و نسبت به تعالی خداوند از مطلق اوصاف - اعم از مثبت و منفی - آگاه می شویم. (۱)

## آبای لاتینی زبان کلیسا

### اشاره

در این بخش، تنها به چهره برجسته و معروف آبای مدافع لاتینی، یعنی ترتولیانوس می پردازیم.

ترتولیانوس (۱۶۰ - ۲۴۰ م.) از اهالی شمال آفریقا و از مخالفان سرسخت «فلسفه» بود. سخن معروف او که «اورشلیم را با آتن چه کار؟» حکایت آشکاری از نظر او در باب جدایی کامل قلمرو ایمان و دین از عرصه «فلسفه» و «عقل» است. در باور او «فلسفه» نه کنیز کلام و دین و نه ابزار فهم و شناخت عناصر دینی است؛ بلکه

ص: ۲۱۷

۱- (۱). کلام سلبی، در میان عارفان مسیحی پیروان فراوانی دارد و امروزه یکی از مهم ترین رشته های کلامی پست مدرن به شمار می رود. در جریان تفکرات کلامی و عرفانی عالم اسلام نیز، موارد مشابه فراوانی وجود دارد که به جنس الهیات سلبی و کلام تنزیهی بسیار نزدیک است. در این میان، بایسته است که میان قول جدلی و سطحی افرادی که به تعطیل معرفت قائلند با اندیشه های بلند شاعران و عارفان و بالاتر از همه، با بیان رفیع معصومین (علیهم السلام) که گاه در دعاها انعکاس یافته، تفاوت قائل شد.

۲- (۲). Tertullianus.

تنها نسبت آن با «دین»، تحریف دین و بدعت گذاری در آن است. او عقاید «گنوسی» را نمونه آشکار چنین وضعی می‌دید و بر این عقیده بود که تسلط «فلسفه» بر ذهن و زبان «گنوسیان» و آمیزش تخریب‌گر آن با اعتقادات مسیحی آنان، خطای گسترده و انحراف ژرفی را در باورهایشان موجب شده است. ترتولیانوس در جست‌وجوی رسیدن به ایمانی زلال و پاک شده از «فلسفه» بود، ایمانی که به «عقل» و «استدلال» آلوده نشده و در ساحت نازل آن قرار نگرفته باشد.

«ایمان» برای او برتر و فراتر از «عقل» است و دست عقل به هر بلندی که باشد از رسیدن به دامن ایمان ناتوان و از چیدن میوه‌های ایمانی عاجز است؛ اما نباید تصور کرد که غیر عقلانی بودن ایمان، باعث درهم شکسته شدن و فروریزی «یقین» می‌شود. ما در ایمان به یقینی فراتر از عقل نایل می‌شویم که با عناصر و مؤلفه‌های عقلی و برهانی، قابل توضیح و توصیف نیست.

از این رو، عالی‌ترین سطح فلسفه و بلند مقام‌ترین فیلسوفان در نظر ترتولیانوس از پایین‌ترین درجات ایمان و نازل‌ترین مؤمنان، پایین‌تر و فروترند؛ چرا که «حقیقت را تنها با ایمان می‌توان به دست آورد.» با وجود این، نباید ناگفته گذاشت که ترتولیانوس به رغم مخالفت‌های خود با فلسفه، از تفکر فلسفی و خصوصاً از «اندیشه‌های رواقی» متأثر و در بسط موضوعات فلسفی تأثیرگذار بوده است. (۱)

لاکتانتیوس (۲) در اواخر قرن سوم و اورلیوس آمبروزیوس (۳) در قرن چهارم، به رغم تأثیراتی که از «فلسفه یونان» پذیرفته بودند، این مخالفت با فلسفه را ادامه داده، روح تعلیمات مسیحی را از آن بیگانه دانستند. (۴)

در چنین فضایی که «فلسفه» به بدعت گذاری متهم و به حاشیه نشینی محکوم شده بود، ظهور شخصیت خیره‌کننده‌ای چون اوگوستینوس حیات فلسفی تازه‌ای را در کالبد جهان مسیحیت دمید.

ص: ۲۱۸

---

۱- (۱) Copleston, frederick, AHistory of philosopy, Vol:۲, Augustine to scotus,london, .search press, ۱۹۷۰, P.P.۲۳,۲۴

۲- (۲) .Lactantius

۳- (۳) .Aurelius Ambrosius

۴- (۴) . برای مطالعه بیشتر ر.ک: ایلخانی، همان، ص ۸۲ - ۸۵.

مارکوس اورلیوس اوگوستینوس (۱)، مردی رومی و اهل شمال آفریقا بود که در سال ۳۵۴ میلادی در شهر «تاگاست»، (۲) در «الجزایر» فعلی، به دنیا آمد. اندیشه و فرهنگ فکری او تأثیر شگرفی در فرهنگ غربی به صورت عام و در اندیشه مسیحی به صورت خاص داشته است. تأثیر و جایگاه او در مسیحیت به دوره قرون وسطی محدود نمی شود، بلکه در دوره رنسانس و اصلاح دینی که منجر به پیدایش پروتستانتیسم مسیحی شد نیز جایگاه و نقش تفکرات او بسیار قابل توجه است. افکار فلسفی او در نزد فلاسفه دوره جدید غرب نیز از اهمیت فراوانی برخوردار است.

او که دارای مادری مسیحی (۳) و پدری غیر مسیحی بود، در آغاز، گرایشی به «آئین مسیح» نداشت و چنان که خود بیان کرده: در ابتدا از الوهیت، تصویری مادی داشت، تصویری که با «مانوی» شدن او پررنگ تر و برجسته تر شد. ولی حقیقت طلبی های درونی او که بیشتر رنگ خواسته های عقلانی داشت، مانع از آن می شد که او دینی را فارغ از هستی شناسی معقول بپذیرد. تصویری که در آغاز، مادر او از مسیحیت عرضه کرده بود، فاقد این مزیت اساسی بود و به همین دلیل نتوانست خواسته های معرفتی او را پاسخ گفته، گرایشی را در او برانگیزد.

این خواسته ها، پاسخ خود را برای نخستین بار در «هستی شناسی مانوی» یافت. او در سال ۳۷۳ میلادی «دین مانوی» را با این تصور برگزید که دارای بهترین نوع جهان شناسی است. با این همه، اوگوستینوس به زودی «مانویت» را رها کرد و این چیزی بود که با توجه به گرسنگی حقیقی روح او و فقر هستی شناسی مانوی قابل پیش بینی بود.

ص: ۲۱۹

---

۱- (۱) . Marcus Aurelius Augustinus.

۲- (۲) . Tagaste.

۳- (۳) . مادر او که مونیکا نام داشت، بعدها به مونیکای قدیس St. Monica شهرت یافت.

اساساً «حقیقت جویی» را می توان خمیرمایه اصلی شخصیت او گوستینوس دانست و همین امر است که هر لحظه او را به جست و جو واداشته، آرامش و دل بستگی های او را درهم شکسته و زندگی او را به سیر و تحوّل پی در پی بدل ساخته است.

در سال ۳۸۳ میلادی، سفر او گوستینوس به شهر «رم»، دوره تازه ای را در تحوّلات فکری او آغاز کرد. او در رم با فلسفه های «افلاطونی»، «اپیکوری» و «رواقی» آشنا شد و از «شکاکیون جدید» چنین آموخت که در همه چیز شک کند و اعتماد فکری خود را نسبت به همه چیز از دست بدهد؛ اما بسط این بی اعتمادی و شکاکیت او گوستینوس، درست در مرزی که به تردید مطلق رسید متوقف شد، چرا که شکاکیت در نظر او، وقتی به صورت مطلق درمی آید، خود را نفی می کند. به عبارتی: اگر در همه چیز «شک» کنیم به این «یقین» می رسیم که به همه چیز شک کرده ایم و بنابراین، شکاکیت مطلق که جا برای هیچ یقینی باقی نگذارد محال است.

تحوّل اساسی اندیشه او گوستینوس را می توان در آشنایی او با افلوپین دانست. او وقتی ترجمه لاتینی کتاب افلوپین را خواند، به اندیشه های «نوافلاطونی» گرایش فراوان یافت و همین امر زمینه های مسیحی شدن او را فراهم نمود. به عبارتی: او با سفر به شهر «میلان» و آشنایی با تفسیر نوافلاطونی از مسیحیت که در آن زمان در میلان رواج داشت، نهایتاً، در سال ۳۸۶ میلادی، دین مسیحی را پذیرفت.

شهر «هیپو» (۱) در شمال آفریقا، آخرین منزلگاه دنیوی او گوستینوس بود. او که همسر خود را ترک کرده و در این شهر به مقام اسقفی رسیده بود، سرانجام در سال ۴۳۰ میلادی در گذشت.

ص: ۲۲۰

امروزه بسیاری از نوشته های فراوان اوگوستینوس، موجود است<sup>۱</sup> سه اثر ذیل از مهم ترین آثار او به شمار می روند:

۱. اعترافات: (۱) این کتاب که به لحاظ زمانی در اواخر عمر اوگوستینوس نوشته شده، مهم ترین و مشهورترین کتاب اوست که زندگینامه فلسفی - اعتقادی وی محسوب می شود<sup>۲</sup>

۲. شهر خدا: (۲) این کتاب مهم، حاوی اندیشه های سیاسی اوگوستینوس است. او با طرح مباحث «فلسفه تاریخ» و «فلسفه سیاست» در این کتاب، پایه گذار این مباحث در اندیشه فلسفی غرب محسوب می شود<sup>۳</sup>

۳. رساله در باب تثلیث: (۳) این کتاب به دلیل پرداختن به معضل بزرگ کلامی مسیحیت، از جمله مهم ترین منابع کلامی - فلسفی عقاید مسیحی در باب «تثلیث» است.

### منابع معرفتی اوگوستینوس

وسعت و گستردگی قلمرویی که اوگوستینوس در آن به تفکر پرداخته، چنان است که اکثر نحله های فکری، مکاتب فلسفی و ادیان را در بر گرفته است.

بی تردید گستردگی و تنوع منابع معرفتی در شکل گیری شخصیت های عظیم و بسط نگاه و افق فکر، نقش بسیار مهمی را ایفا می کند. اندیشه هایی که در میدان های محدود و قلمروهای تنگ معرفتی پرورش می یابند، همواره نوعی خامی کودکانه و ساده اندیشی و کوتاه نظری را در بطن خود دارند. پختگی، بالندگی و بسط یافتن نگرش های فکری، جز در سایه تنوع منابع معرفتی و ورود به قلمروهای متنوع اندیشه ورزی ممکن نیست. تجربه فضاهای مختلف فکری و

ص: ۲۲۱

---

۱- (۱) .Confessions.

۲- (۲) .De civitate Dei / City Of God.

۳- (۳) .De Trinitate.

معرفتی که همیشه با خطر کردن و تحمّل رنج اندیشیدن همراه است، شرط اساسی قوام و استواری تفکر است.

اوگوستینوس، شخصیت عظیم خود را در میدان چنین تجارب دشواری پرورش داده است. او با مواجهه و درگیر شدن با نحله ها و مکاتب متنوع دینی و فلسفی، نهایتاً «فلسفه نو افلاطونی» و مسیحیت را برگزیده است. البته او در این گزینش نیز، چشم و گوش بسته نبوده و به نحو مطلق به اندیشه های نوافلاطونی و مسیحیت رایج سرنسپرده است. او خود به این حقیقت مؤمن است که:

به جای ستایش نحله های فلسفی، نقش حکمت را، هرچه که هست، دوست بداریم، آن را بجوییم و سخت در آغوش کشیم.

(۱)

ما در تفکر و شخصیت اوگوستینوس، شاهد نوعی صلح و تعامل میان «فلسفه» و «دین» هستیم. این حقیقت از آن جا هویدا است که تأثیرات ژرف و پر دامنه افلاطون و نو «افلاطونیان» بر اوگوستینوس، بعد از مسیحی شدن او نیز ادامه یافت و دین ورزی او باعث آن نشد که اندیشه های فلسفی در متن تفکرات و زندگی او به صورت فعالی باقی نماند.

در اندیشه اوگوستینوس، منابع تفکرات فلسفی با قلمرو معرفت دینی از آن رو به هم مرتبط و آمیخته می شوند که «دین» خود، از جمله منابع مهم تفکر فلسفی است. اندیشه های فلسفی نه تنها از دین جاری و ساری می شوند، بلکه توسط آن مورد سنجش و ارزیابی قرار می گیرند. از طرفی ما با استفاده از اصول و روش های فلسفی به ژرف اندیشی و تأمیل حقیقی در آموزه ها و مؤلفه های دینی می پردازیم و این توفیق را می یابیم که از سطح و صورت این آموزه ها عبور کرده، به عمق و باطن معنوی آن راه یابیم.

ص: ۲۲۲

---

Augustine, the confessions, ۳,۴ tr.by: J.G. Pilkington N.A, in "A selected Library of . (۱) – ۱ the Nicene and post- Nicene fathers of christian church", edited by: philip schaff, .D.D.L.L.D.VOL. ۱, ۱۹۹۴



عرصه گسترده اندیشه های اوگوستینوس دو محور اساسی دارد: «خدا» و «انسان». البته نباید تصوّر نمود که این دو، حقایق مستقل و پاره شده از یکدیگرند و می توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت. پیوندی که میان «خودشناسی» و «خداشناسی» وجود دارد در فلسفه اوگوستینوس مورد توجه جدی قرار گرفته است. این پیوند، البته ریشه بسیار ژرفی در مسیحیت دارد چرا که براساس کتاب مقدّس «انسان به صورت خدا آفریده شده» و کاملاً خدا گونه است. آن چه این پیوند را عمق و ژرفا می بخشد، نظریه تجسّد در مسیحیت است که بر طبق آن خدا و انسان در وجود مسیح (علیه السلام) درهم می آمیزند و یکی می شوند. بنابراین نباید این دو موضوع عمده ی تفکّر اوگوستینوس را به عنوان عرصه های از هم گسیخته و بی ارتباط با یکدیگر در نظر گرفت. آن چه مهم است این است که روح حقیقت طلب اوگوستینوس، سرنوشت خود را در گروی جست وجوی «خدا» و «انسان» می دانست و حقیقت گم گشته خود را در این عرصه می جست:

ای خداوندی که همیشه همان هستی که هستی! آیا چنین خواهد بود که من به شناخت خود و شناخت تو نایل شوم؟ (۱)

«شناخت خود» برای اوگوستینوس، مسیری است در جهت «شناخت خدا» چرا که خداوند، هر چند متعالی و بلند مرتبه است، ولی در عین حال، حقیقتی درونی است که می تواند ما را با آن متعالی ترین معنای هستی مواجه ساخته، از حقیقت آن بهره مند سازد. این بهره مندی (۲) که برای اوگوستینوس یک اصل بسیار مهمی در ارتباط میان «انسان» و «خدا» به شمار می رود، بهره مندی از «وجود»، «شناخت» و «عشق» است. (۳)

ص: ۲۲۳

---

۱- (۱) . Augustine, Soliloquies, ۱, ۷, tr. by Rev Charles C. Starbuck, A.M in Ibid, Vol. ۷, ۱۹۹۱.

۲- (۲) . Participation.

۳- (۳) . نگرش تثلیثی اوگوستینوس به امور مربوط به خدا و انسان، که ریشه در باور مسیحی او دارد، در خور توجه است. او براساس همین سه وجه بهره مندی انسان از خدا، سه امر اساسی «خلقت / Creation»، و «سعادت / beatitud» را توضیح می دهد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: «اشراق / ۸/۴, ۲/۷, Augustine, The city of god, illuminatio». tr.by: the Rev . Marcus DODS, D.D. of Glasgow, in Ibid, Vol. ۲.

بازگشت به خود و سفر در ژرفای خویش برای او گوستینوس یک میراث «نوافلاطونی» است. روح جست و جوگر او با مطالعه عمیق آثار «نوافلاطونیان»، به راه درون و التفات به خویشتن رو می آورد و گمشده خود را در این درون کاوی می جوید:

این کتاب ها (آثار نوافلاطونیان) باعث شدند که من به خویشتن خویش باز گردم. [در این جا بود که] با دست هدایت تو به ژرفنای درون خود گام نهادم و از دست رحمت تو یاری جستیم. در آن اعماق، نوری را دریافتم که هرگز به خاموشی نمی گراید و پرتوهای آن همواره چشمان دل و افکار جانم را روشنایی می بخشد. (۱)

بنابر این، او بدین اصل اساسی راه می یابد که «حقیقت، در درون انسان خانه دارد» (۲) و این گوهر درونی را نمی توان در جهان، یعنی در بیرون از انسان یافت.

آن نور در اندرونم بود و من آن را در جهان خارج می جستیم، در مکان نبود و آن را در عرصه های این جهان مکانی می کاویدم و در پناه امور مکانی، سایه آرامشی را امید داشتم و نمی یافتیم. (۳)

### نظریه شناخت

بحث «شناخت» در قلمرو تفکرات او گوستینوس جایگاه مهمی دارد؛ او در این بحث به دنبال یافتن یقین است و به همین منظور، در مسیر زندگی خود نظام های فلسفی متعددی را بررسی می کند، تا این که نهایتاً به اندیشه های فلسفی «نوافلاطونیان» می رسد و آنها را می پذیرد.

او در مسیر یافتن «یقین» به نقد و ردّ «شکاکان» می پردازد. «شکاکان» بر این عقیده بودند که می توان در همه چیز شک کرد و با تبر «تردید» هر گونه «یقین» و «معرفتی» را درهم شکست. بنابراین، داشتن یقین، سودای محالی است که ذهن هیچ انسانی بدان دست نخواهد یافت. او گوستینوس در پناه

ص: ۲۲۴

---

۱- (۱) .Augustine, The Confessions, ۷, ۱۰, tr.by: J.G. Pilkington N.A, in Ibid .

۲- (۲) .Ibid, ۷, ۲ .

۳- (۳) .Ibid, ۷, ۷ .

ایمان و بعد از پذیرش مسیحیت، موفق شد بر افکار باطلی که به سوی او هجوم آورده بودند غالب شده، شکاکیت را به مبارزه بطلبد و علیه آن برهان اقامه کند. رساله «علیه آکادمی» (۱) او در همین جهت نگاشته شده است. او در این رساله می‌کوشد تا «شکاکان» را با دو راه بن بست یا به اصطلاح با یک قیاس دوحدی (۲) مواجه نماید؛ از این رو چنین بیان می‌کند که این گفته «شکاکان» که «می‌توان در همه چیز شک کرد» خود یا صادق است یا کاذب، حال در صورتی که صادق باشد، خود، ناقض خود خواهد بود؛ به این معنا که شکاکان با صادق دانستن این جمله، دیگر نمی‌توانند شک خود را مطلق کنند و بگویند ما در هیچ چیز یقینی حاصل نمی‌کنیم؛ و در صورتی که این قول کاذب باشد، بی اعتبار و غیرقابل اعتماد است. بنابراین به رغم ادعای «شکاکان» مبنی بر این که «معرفت» و «یقین» سودای محال است باید گفت که آن چه امر دست نیافتنی و غیرقابل تحقق است همان «تردید مطلق» است. از این رو، ما از داشتن یقین و معرفت در مقابل «شک علی الاطلاق» هیچ گونه گزیر و گزیری نداریم.

او گوستینوس در سایر آثار خود نیز، به مبارزه علیه «شکاکیت» پرداخته است. از مهم ترین این آثار می‌توان به «شهر خدا» و «درباره تثلیث» نام برد، کتاب هایی که وی در آنها «شکاکیت مطلق» را خودویرانگر و ناقض خود معرفی می‌کند و حتی آن را مبنای یقین قرار می‌دهد. او در ادامه طریق بررسی نوعی «معرفت باطنی» قلمرو گسترده ای از معارف تردید سوز و شک فرسایی را نشان می‌دهد که از طریق آن، از خود و حیات خود آگاه می‌شویم یا به تعبیر دقیق تری، آگاه هستیم. او بیان می‌کند که «شکاکان»، به رغم ادعایی که می‌کنند، به بعضی از حقایق یقین دارند. مثلاً: آنها یقین دارند که از دو قضیه متناقض، یکی درست و

ص: ۲۲۵

---

۱- (۱) .Contra academicos

۲- (۲) .Dilemma

دیگری نادرست است و به عبارتی: آنها لااقل به اصل «امتناع تناقض» (۱) یقین دارند. شاید نتوان یقین کرد که آیا جهان دارای آغاز و پایان است یا این که تنها آغازی دارد بی پایان یا این که پایانی دارد بی آغاز؛ یا این که اساساً هیچ یک از اینها درست نیست و جهان نه آغاز دارد و نه پایان، ولی در عین حال یقین به این که واقعیت امر، خالی از موارد مذکور نیست، امری ضروری است.

علاوه بر این، هر چند که ما نتوانیم در مطابقت تصوّرات خود با واقعیات خارجی یقین حاصل کنیم؛ ولی در عین حال، لااقل به نفس این تصوّرات ذهنی یقین داریم و همین کافی است تا آن شکاکیت مطلق و فراگیر «شکاکان» بی اعتبار شود.

«شکاکیّت» چطور می تواند گفته کسی که می گوید: «من یقین دارم که این شیء برای من سفید جلوه کرده و این صدا برای من لذت بخش و این بو برای من خوشایند و آن چیز برای من شیرین و این آب در کام من خنک است» را ردّ کند؟ البته ممکن است ما در معرض این اندیشه خطا قرار بگیریم و حکم کنیم که اشیاء و امور در خارج، درست به همان صورتی هستند که بر ما ظاهر می شوند؛ اما یقین به این که چیزی بر من به صورت سفید و شیرین پدیدار گشته است کاملاً موجه و مجاز است. من می توانم یقین داشته باشم که چوب فرو رفته در آب به صورت شکسته بر من ظاهر شده است اما اجازه ندارم حکم کنم که در عالم خارج نیز واقعاً چوب شکسته و کج است. به همین صورت اگر کسی «شک» کند، می داند که شک کرده و به این واقعیت یقین دارد که دچار شک شده است. (۲)

اوگوستینوس در ردّ «شکاکیّت» جمله ای دارد که بعدها دکارت شبیه آن را اساس فلسفه خود قرار داد. سخن این بود که هر چند حواس خطا کار است و این خطا حتی در رؤیا و خواب من نیز ممکن است اتفاق بیافتد، اما با وجود این،

ص: ۲۲۶

---

۱- (۱) .Principle of contradiction.

۲- (۲) .Copleston, Ibid, P. ۵۳.

در این که «من شک می کنم و به عنوان کسی هستم که عمل شک کردن از او ناشی شده است»، شک نخواهم کرد. من «اگر اشتباه می کنم، وجود دارم.» (۱) و نه تنها وجود دارم بلکه «زنده ام» و «می فهمم.» (۲)

بنابراین، در نظر او گوستینوس، «شکاکیت» قدرت کنار زدن همه یقین ها را ندارد و «شکاکان» بدون آن که خود بدانند یا اعتراف کنند، مجموعه ای از یقین ها و شناخت ها را دارند و از این رو، «شکاکیت مطلق» محال است. هر کسی لااقل به وجود خود و به پدیدارهایی که بر او آشکار شده است یقین دارد و هم چنین به حقایق ریاضی و بسیاری از قوانین علم دارد. هر کسی به اصل امتناع تناقض و به این که حاصل جمع دو عدد «پنج» می شود «ده» یقین دارد.

بنابراین، به رغم آن چه «شکاکان» ادعا می کنند، حصول شناخت و معرفت برای آدمی ممکن است. او گوستینوس می گوید که براساس تصویر و شناختی که از «انسان» دارد، این امکان معرفت و چگونگی حصول آن را توضیح دهد.

منابع فکری او گوستینوس در «انسان شناسی» با هم ناسازگار بودند و این امر باعث می شد که او به نوعی «اجتهاد» یا جمع بندی دست بزند.

منبع نخست فکری او گوستینوس در شناخت انسان، «فلسفه افلاطون» و «اندیشه های افلوپین» بود. این دو متفکر «انسان» را به صورت «عقل» یا «روحی» در نظر می گرفتند که پیش از «بدن» وجود داشته و بعد از خلقت تن به آن تعلق گرفته است. این «روح» برتر از «بدن» است و از این رو نباید و نمی توان مقام و منزلت آن را با تنِ خاکی و زمینی مساوی دانست. تن، در واقع ابزاری است در دست روح و از شرافت و کرامت آن برخوردار نیست. این تصویر افلاطونی از انسان، با آن چه که کتاب مقدس مطرح می کرد ناسازگار بود؛ چرا که در کتاب مقدس، بیشتر از وحدت روح و بدن و حتی از تقدّم

ص: ۲۲۷

---

۱- (۱). « Si fallor, sum » .

۲- (۲). Ibid, P. ۵۴ .

«بدن» بر «روح» سخن رفته است. (۱) اوگوستینوس، از آن جا که شخصیتی فلسفی - کلامی دارد، در جمع بندی این دو تصویر متعارض از انسان، گاهی تعریف افلاطونی را مقدم می دارد و گاهی تعریف کتاب مقدس را مبنا قرار می دهد. مثلاً: در باب «گناه نخستین آدم» براساس کتاب مقدس سخن می گوید و در نظریه «شناخت» تعریف افلاطونی را می پذیرد.

«روح» و نفس «آدمی» برتر از «بدن» اوست و همین برتری و علو روح، مانع از آن است که تحت تأثیر بدن قرار گیرد؛ چرا که امور پست و دانی نمی توانند در امور عالی تأثیری بگذارند. بنابراین در فرایند حصول شناخت برای انسان، نقش اصلی و عمده از آن روح یا نفس است و ادراکات و احساسات بدن، صرفاً در بدن باقی می ماند و به روح نمی رسد.

آیا روح انسانی در به دست آوردن «شناخت» نقش فاعلانه ای دارد یا این که در این مسیر تنها از شأن قابل و پذیرشی برخوردار است و حقایق را از امری عالی و برتر از خود دریافت می دارد؟ پاسخ اوگوستینوس آن است که با توجه به چند نکته ذیل باید بپذیریم که «روح» تنها قابلیت دریافت حقایق معرفتی را داراست و خود در این میان نمی تواند عامل و فاعل حصول شناخت باشد:

۱. حقایقی که متعلق علم و معرفت ما قرار می گیرند، ثابت، ضروری و جاویدانند و از این رو، موجودات محسوس و متغیر مورد شناخت ما نیستند و قابلیت آن را ندارند که موضوع معرفت قرار گیرند؛ اساساً شناخت حقایق و حصول معرفت، ربطی به عالم عینی و محسوس بیرونی که دائماً در حال دگرگونی و سیورورت است ندارد؛

۲. منشأ و مبدأ این حقایق ابدی و نامتغیر، می بایست خود، ضروری و پایدار بوده و گرد و غبار تحوّل و دگرگونی، دامان او را آلوده نکرده باشد؛

ص: ۲۲۸

۳. عقل انسانی، محدود و متغیر است و از این رو خود نمی تواند منشأ حقایق مطلق و پایداری باشد که موضوع معرفت قرار می گیرند.

با توجه به این نکات، اوگوستینوس، «خدا» را منشأ این حقایق می داند. انسان برای رسیدن به شناخت حقایق، محتاج «نور الهی» است. ما همان گونه که اشیاء و موجودات را نه مستقیماً بلکه به واسطه نور خورشید و در پرتو روشنگر آن می بینیم، حقایق علمی و معرفتی را نیز در پرتو تابش «نور الهی» ادراک می کنیم.

اوگوستینوس به تبعیت از «انجیل یوحنا»، (۱) بر این باور است که همگان از نور «کلمه» (۲) برخوردارند. این کلمه الهی که در اندیشه مسیحی همان عیسی مسیح (علیه السلام) است، حقایق همه اشیاء را در بردارد و از این رو در پرتو او می توان به معرفت رسید. علم ما، حاصل اشراق الهی و متعلق به حقایق اشیاء است. بنابراین، برخلاف نظریه ارسطویی، علم، نه حاصل «انتزاع» (۳) بلکه نتیجه «اشراق نور الهی» است و به همین دلیل، رسالت و نقش معلم آموختن چیزی نیست، بلکه زمینه سازی جهت تذکار، یادآوری و رسیدن به حقایق از طریق معلم باطنی که همان «نور کلمه» است می باشد.

اساس اندیشه اوگوستینوس در حوزه «معرفت شناسی» را می توان چنین خلاصه کرد که او معتقد است فهم و عقل آدمی، دارای پشتوانه است و مستقلاً و با تکیه بر خویشتن خویش قادر نیست به کوچکترین حقیقتی وقوف یابد. عقل، منفک از لوگوس و جدای از آن «نور کلمه» شایستگی شناخت را ندارد. پس توجه به «معرفت شناسی»، بدون در نظر گرفتن «وجودشناسی» و جایگاه وجودی عقل در عالم هستی بی معناست. به عبارتی: ما در قلمرو «عقل محض» - به معنای کانتی

ص: ۲۲۹

---

۱- (۱). در انجیل یوحنا، چنین آمده است: «زندگی جاوید در او (کلمه) است و این زندگی به تمام مردم نور می بخشد. او همان نوری است که در تاریکی می درخشد و تاریکی هرگز نمی تواند آن را خاموش کند...» اما بعد، آن نور واقعی آمد تا به هر کس که به این دنیا می آید، بتابد.»

۲- (۲). Logos.

۳- (۳). Abstraction.

کلمه - نمی توانیم از شناخت و معرفت سخن بگوییم. او گوستینوس بر این باور است که «تمامی آن چه که برای عقل روشن است، در خدا، با خدا و از طریق خدا روشن شده است.» (۱) حال اگر نفس ما به حجاب های ظلمانی آلوده باشد، از دریافت «نور الهی» محروم خواهد بود و از این رو بسیاری از حقایق را که مربوط به «حکمت الهی» اند درک نخواهد کرد. به همین دلیل، در نظر اگوستینوس، آنان که اهل ایمانند به معارفی دست می یابند که غیرمؤمنان از آن نصیبی ندارند. او در واقع رابطه ای «دیالکتیکی» را میان «ایمان» و «معرفت» برقرار می کند و بر این باور است که علم و معرفت کافران در علوم طبیعی محدود شده و از آن فراتر نمی رود.

این نظریه او گوستینوس در باب نقش «نور و اشراق الهی» در معرفت اشیاء و حقایق عالم، ریشه در اندیشه های افلاطون و افلوپین دارد: در اندیشه افلاطون «ایده خیر» به خورشید همانند شده است که در اثر پرتو و نورافشانی خود، سایر ایده ها را آشکار می سازد. برای افلوپین نیز، ایده «واحد» یا «خیر» همان خورشید، یعنی «نور متعالی» است.

در این جا ذکر این نکته نیز شایسته است که این گفته های او گوستینوس در مقابل آن دیدگاهی قرار دارد که انسان را معیار همه چیز می داند، معیار آن چه هست و آن چه که نیست.

## اندیشه های او گوستینوس در باب خدا

### ۱- اثبات وجود خدا

مهم ترین برهان او گوستینوس در جهت «اثبات وجود خدا»، برهانی است که در نظریه شناخت او مورد توجه قرار گرفت. خلاصه این برهان را می توان چنین بیان کرد:

- ما نسبت به حقایقی معرفت داریم؛

ص: ۲۳۰

---

۱- (۱) . in whom and by whom and through whom all those things which luminous to the intellect become luminous



- حقایقی که ما به آنها علم داریم، نامتغیر و پایدارند؛

- ما نمی‌توانیم این حقایق پایدار و ثابت را از نفس در حال تغییرمان کسب کنیم.

پس باید حقیقتی ثابت و لایزال باشد تا ما از طریق آن، به معرفت این حقایق توفیق یابیم.

در واقع، آن چه اوگوستینوس در باب «اثبات وجود خدا» مطرح نموده را نباید «برهان» به معنای متعارف کلمه دانست و الا می‌بایست او را به «دور» متهم کرد، چرا که از یک سو، «معرفت» را واسطه و مقدمه اثبات خدا قرار داده و از سوی دیگر، خدا را شرط پیشین و مقدم معرفت دانسته است. این سخنان او، اساساً حاکی از این حقیقت است که وجود الهی نیاز به برهان ندارد. اگر خورشید واسطه و شرط دیدن اشیاء و موجودات مادی است، آیا برای دیدن خورشید به نور دیگری محتاجیم تا وجود آن را برای ما روشن سازد؟ و اگر خداوند، خود روشنگر حقایق است، چه حقیقتی می‌تواند وجود او را برای ما آشکار سازد؟ (۱) به عبارتی: نسبت ما با خداوند چنان است که نمی‌توانیم در او تردید کنیم و از این رو حقیقتی را نخواهیم یافت که آن را در آشکار ساختن و اثبات خداوند به کار بندیم؛ چرا که هر حقیقتی را از همان آغاز در پرتو نور خداوند می‌یابیم. بدون فرض خدا و بدون نور و روشنایی او، هیچ حقیقتی بر انسان آشکار نمی‌شود و آدمی به معرفت هیچ چیز توفیق نمی‌یابد.

## ۲- تثلیث

همان طور که در فلسفه افلوپین با سه وجود اصیل یا اقنوم، یعنی: (۲) «احد»، «عقل کلی» و «نفس کلی» روبرو می‌شویم، در اندیشه اوگوستینوس نیز این سه، به شکلی

ص: ۲۳۱

۱- (۱). چنین اندیشه‌ای در ادبیات عرفانی ما به صورت گسترده‌ای مطرح شده است: زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان غایب نبوده‌ای که شوم طالب حضور پنهان نبوده‌ای که هویدا کنم ترا

۲- (۲). Hypostasis.

تفسیر شده، مورد توجه اند. «اقنوم اوّل» یا خدا، در نظر اوگوستینوس عین وجود است، چرا که خدا در «عهد عتیق» خود را چنین معرفی کرده است که «من آن هستم که هستم». «اقنوم دوّم» یا صادر اوّل از خدا یا احد، که در اندیشه افلوپین «عقل کلی» نام داشت در نظر اوگوستینوس «پسر یا کلمه خدا» است که همه ایده ها و حقایق امور را در بر دارد. این کلمه، همان عیسی مسیح (علیه السلام) است که خلقت ظهور اوست و اما «اقنوم سوّم» همان «روح القدس» است. بر این اساس، «تثلیث افلوپین» در فلسفه اوگوستینوس کاملاً به رنگ و بوی مسیحی در می آید.

نکته در خور توجه، آن است که راز آلودی مسئله «تثلیث» در فلسفه اوگوستینوس مرتفع نشده و به حاشیه نرفته است. البته او، بویژه در کتاب «در باب تثلیث» در جهت تبیین عقلانی تثلیث تلاش فراوان دارد و ولی با وجود این، یادآور می شود که این مسئله در نهایت یک امر ایمانی است و تنها در سایه «ایمان» است که می توان به فهم حقیقی آن نایل شد.

مطلب دیگری که می بایست در باب «تثلیث اوگوستینوس» بدان اشاره کرد این است که او تثلیث را به صورتی شرک آلود مطرح نمی کند و خود و هم کیشان را موحد می خواند. این سه در واقع سه خدا نیستند و الا باور به تثلیث، شرک آشکاری خواهد بود؛ اما چگونه ممکن است که یک جوهر (۱) یا ذات (۲) واحد، در عین واحد بودن، به صورت «سه اقنوم» مطرح شود؟

اوگوستینوس تا آنجایی که مجال توضیح عقلانی است، چنین پاسخ می دهد که این «سه اقنوم» اختلاف جوهری ندارند و تنها به لحاظ «اضافه» (۳) یا نسبت که خود یکی از «مقولات ارسطویی» است، دارای اختلاف و تعدّداند. اما چنین اختلافی، هیچ خلل و صدمه ای بر وحدت ذاتی خدا وارد نمی سازد.

ص: ۲۳۲

۱- (۱) .Substantia

۲- (۲) .Essentia

۳- (۳) .Relatio

## الف) تغییرناپذیری

اوگوستینوس، به پیروی از افلاطون، ویژگی حقیقت‌نهایی جهان را «تغییرناپذیری» (۱) می‌دانست. تغییر و دگرگونی، نقص عظیمی است که به آن ساحت مقدس الهی راه ندارد. به طور کلی، خصیصه «وجود»، آن است که «خود است» یعنی به چیز دیگری تبدیل نمی‌شود. خداوند در نظر اوگوستینوس، همواره به همان صورتی است که هست و به عبارتی دقیق‌تر، وجود الهی، مافوق هر گونه تغییر و دگرگونی است. آن چه که دستخوش تبدل است به یک معنا «نیست» چون «بودن» غیر از «شدن» است. این «شدن» مهم‌ترین ویژگی جهان محسوس است و به همین دلیل است که نمی‌توان آن را جهانی کاملاً واقعی دانست. تغییر و دگرگونی جهان حاکی از نقصی است که در متن و حقیقت آن قرار دارد، لکن خدا، چون موجودی کامل است و هیچ نقصی در او راه ندارد، هرگز نیاز به تغییر و دست کشیدن از «خود» برای رسیدن به چیز دیگری ندارد، چون این «موجود دیگر» در مقایسه با وجود الهی که بالاترین سطح کمال را دارد، تنها می‌تواند به صورت موجودی تصور شود که بالاترین سطح کمال را ندارد و به همان میزان ناقص است و آشکار است که «کامل» به «ناقص» متمایل نمی‌شود.

مسئله‌ای که از باور به «تغییرناپذیری خدا» ناشی می‌شود، مسئله نحوه ارتباط جهان متغیر با آن مبدأ نامتغیر هستی است. معنایی که از دیرباز در قلمرو اندیشه‌های فلسفی به قوت مطرح بوده است. نباید تصور نمود که راه حل «پارمنیدسی» این مسئله می‌تواند برای اوگوستینوس معتبر باشد، چون در نظام فکری پارمنیدس، جهان محسوس و متغیر، کاملاً غیرواقعی و موهوم است و جز هستی و بودن، واقعی وجود ندارد و ولی در نظر اوگوستینوس، این جهان

ص: ۲۳۳

محسوس، مخلوق خداست و اگر آن را به نحو مطلق، موهوم و باطل بدانیم، «خلقت» را نفی کرده ایم و این البته، مخالف تعلیمات صریح مسیحیت است.

## ب) آفرینندگی و خلّاقیت

مفهوم «خلقت» در عرصه اندیشه های مسیحی، مفهوم رایجی است. در فلسفه یونان باور به وجود ماده ای قدیم بود که صانع عالم، جهان را با مایه قراردادن آن پدید می آورد و ولی در تفکر مسیحی در مقابل اندیشه «خلقت از ماده»، (۱) نظریه «خلقت از عدم» (۲) قرار گرفت که بر طبق آن، قبل از خلقت این جهان، در اصل هیچ ماده یا خمیره نخستینی وجود نداشته است که عالم از آن ساخته شده باشد. اوگوستینوس بر این اساس، عالم را برآمده از عدم می داند و بر این باور است که خداوند خلاق (Creative) است و این جهان را از «هیچ» آفریده است، و به علاوه معتقد است که این عالم نه به صورت ضروری، بلکه از روی اختیار و اراده الهی پدید آمده است. او با نفی «ماده نخستین خلقت» از افلاطون فاصله می گیرد و نیز، با انکار «صدور ضروری عالم» از نظریه صدور «نوافلاطونیان» دور می شود.

اوگوستینوس، برخلاف ظاهر کتاب مقدّس که خلقت جهان را در شش روز مطرح نموده، معتقد است که خلقت همه جهان در یک لحظه رخ داده است و اگر در «سفر پیدایش» سخن از شش روز آمده، تنها برای آن است که اذهان معمولی بتوانند به تدریج و مرحله به مرحله، آن حقیقت را دریابند.

این دیدگاه که مبتنی بر تفسیری رمزی - تمثیلی از کتاب مقدّس است، از یک طرف ارتباط دارد با مسئله ربط وجود ثابت و لایتغیر الهی با جهان متغیر و در حال دگرگونی، و از طرف دیگر مبنای نظریه «عقول بذری» (۳) اوگوستینوس است. اگر جهان در یک لحظه و برای یک بار خلق شده، پس این تغییرات و کون و فسادهای پی در پی و آمد و شدهای مدام موجودات را نباید به صورت

ص: ۲۳۴

۱- (۱) .Creatio ex materia

۲- (۲) .Creatio ex nihilo

۳- (۳) .Rationes Seminales

ظاهری و معمولی آن تلقی نمود؛ چرا که همه این تحولات چیزی نیستند جز گسترش و بسط همان جهان واحدی که در یک لحظه خلق شده است. به عبارتی: جهان امر واحدی است که به صورت این وجود گسترش یافته و همراه با این تحولات تحقق یافته است.

نظریه «عقول بذری» نیز، حکایت از همین واقعیت می‌کند که همه تغییرات، به ظاهر «تغییر» و در واقع «تحقق یک امر واحد» است. عقول بذری در یک معنا، همان «اجناس» یا «انواع» نخستین ناشی از آفرینش الهی اند. خداوند از همان آغاز، تمامی عقول یا انواع را به وجود آورده و بنابراین نوع جدیدی خلق نخواهد شد. هر یک از این انواع نخستین، بذری همه افراد تحت شمول خود را در درون خود دارد. بنابراین، پیدایش افراد یک نوع را نباید به معنای پیدایش امر تازه ای تلقی نمود، بلکه این پیدایش چیزی نیست جز بسط و گسترش همان نوع واحد نخستین.

### ج) سرمدیت

افلاطون، آن واقعیت نهایی را نامخلوق و غیر متغیر می‌دانست و او گوستینوس، چنین وصفی را به خدا نسبت می‌دهد. حقیقت الهی، «ازلی و ابدی» است و هرگز دستخوش تحوّل و تغییری نمی‌شود و به دلیل سرمدیتش قبل از موجودات و حتی قبل از زمان وجود داشته است. آشکار است که اصطلاح «قبل از زمان» بسیار نارسا و سقیم است؛ چرا که اساس قبل و بعد، خود زمان است و اگر زمانی نباشد، «قبل» و «بعد» معنایی ندارد. بنابراین، این که می‌گوییم: خداوند قبل از زمان وجود داشته، تنها به این معناست که حقیقت الهی در دایره گذر زمان قرار نمی‌گیرد، بلکه همه مخلوقات و حتی خود «زمان»، حاصل آفرینش او هستند. او فراتر از «گذشته»، «حال» و «آینده» است. او همیشه «همان هست که هست» و چون وجودی متعالی دارد، در تنگنای محدودیت های مخلوقات قرار نمی‌گیرد.

خداوند «خیر مطلق» (۱) است. این دیدگاه اوگوستینوس نیز مبنای افلاطونی دارد و مرتبط با ایده «خیر» افلاطونی است. این باور الهیاتی اوگوستینوس، منشأ پرسش بسیار مهمی است که همواره با قوت و کوبندگی مطرح بوده است. وی از یک طرف معتقد بود که خداوند «خیر مطلق» است و از طرف دیگر باور داشت که رابطه و نقش خداوند در این جهان مستقیم و بدون واسطه است و به همین دلیل، جبر طبیعی «رواقیان» را - که نافی دخالت مستقیم خداوند در جهان بود - مردود می دانست. حاصل این دو باور این خواهد بود که جهان نیز به عنوان اثر و فعل مستقیم خداوند می بایست سراسر خیر بوده و در آن هیچ اثری از شرّ و بدی وجود نداشته باشد؛ اما آیا واقعیت جهان اجازه چنین تصویری را به ما می دهد که حتی برای یک لحظه آن را خیر مطلق و عاری از هرگونه شرّی تلقی کنیم؟ انبوه دردها و رنج هایی که از متن طبیعت جهان و از دل قوانین حاکم بر آن به سوی ما هجوم می آورند، آیا روزنی باقی می گذارند که بتوان از دریچه آن، عالم را یکپارچه خیر و نیکی دید؟ این نمونه پرسش ها اوگوستینوس را متوجه «مسئله شرّ» نمود.

### مسئله شرّ

وجود دردها و آلام بسیاری که زندگی انسان را در محاصره خود در آورده اند، این پرسش که «آیا در عالم شرّی وجود دارد؟» را بی مورد و از اساس پوچ جلوه می دهد. طرح چنین پرسشی از زبان انسان، درست به این می ماند که مریض دردمندی سؤال کند که آیا دردی وجود دارد و آیا من واقعا درد می کشم؟ فقط یک ذهن بیمار می تواند برای چنین پرسشی اهمیت و ارزش قائل شود.

هنگامی که اوگوستینوس، «مانوی» بود و در فضای فکری آن، «ثنویت» جهان را

ص: ۲۳۶

پذیرفته بود با شرور مشکل نظری نداشت. در تفکر مانوی، «شر» همانند «خیر» دارای شأن وجودی است و هستی از اساس، این دوگانگی «خیر» و «شر» را در خود دارد. خدای «خیر» مبدأ خیرهای عالم است و خدای شر، منشأ تمامی شرور آن. داشتن چنین طرحی از جهان، کمتر مجالی را برای بروز پرسش های جدی در باب «شر» باقی می گذارد.

این توجیه نظری، با مسیحی شدن او گوستینوس رنگ باخت و قدرت خود را از دست داد. اکنون وی با پرسش هایی مواجه بود که خواستار بازخوانی جهان و تأمل در باب حقایق مربوط به آن بود. به راستی وجود این همه «آلام» و «شرور» در زندگی انسان، چه توضیحی می تواند داشته باشد؟ آیا سرمنشأ این شرور «خداوند» است و آیا می توان چنین توجیه کرد که خداوند در جهت رستگاری و سعادت انسان، جهان را به «شر» آلوده کرده است؟ مشکل این است که اگر شرور را به هر منظوری، به خداوند نسبت دادیم و به نوعی نشئت گرفته از او دانستیم، رسوخ و نفوذ «شر» و «نقص» را در او پذیرفته ایم و حال آن که «خیر مطلق» نمی تواند منشأ «شر» باشد.

پاسخ فلسفی او گوستینوس به این معمای دشوار، مبتنی بر عدمی بودن «شر» است. «نوافلاطونیان»، «خیر» را با «واقعیت» یکی می دانستند و او گوستینوس بر طبق این سنت فکری، هر چیز را به اندازه واقعیتی که داشت «خیر» می دانست. بنابراین، خداوند که در بالاترین درجه واقعیت قرار دارد، می بایست در بالاترین درجه خیر نیز باشد. بر این اساس، موجوداتی که از آن درجه پایین ترند، متناسب با درجات خود، از واقعیت کمتری برخوردارند و به همین دلیل، دارای «خیر» کمتری نیز خواهند بود.

حال، بر طبق چنین معنایی، شر موجوداتی که در سلسله درجات هستی قرار دارند، چیزی نخواهد بود، جز نبود درجاتی از «خیر» و «واقعیت» در آنها؛ و از آن جا که مخلوقات خداوند نمی توانند از خیر مطلق و بالاترین درجه «واقعیت»

برخوردار باشند و همیشه باید از سطح واقعیت الهی پایین تر قرار بگیرند، این حالت نقص و شرّ برای آنها گریزناپذیر است.

(۱)

به تعبیر دیگر: چون جهان خلقت می بایست ولو یک درجه از خالق خود پایین تر قرار گیرد، ملازم و همراه با «نقص» و «شرّ» خواهد بود؛ این نقص و شرّ، چیزی نیست جز نداشتن آن درجه از کمال بالاتر. پس «شرور» خود، مخلوقی در کنار سایر مخلوقات نیستند، بلکه لازمه خلقت و حاصل درجات داشتن جهان هستی اند. به یک معنا، هر موجودی به میزان فاصله ای که از وجود یا خیر مطلق دارد، ملازم و همراه «شرّ» است و این «شرّ»، حاصل داشتن وجود سافل و پایین نیست، بلکه ناشی از نداشتن «کمالات وجود» و «خیر مطلق» است.

پاسخ دیگر او گوستینوس مبتنی بر نسبی دیدن «شرّ» است. براساس این نظریه که ریشه در فلسفه یونان دارد و خصوصاً از «حوزه رواقیون» نشأت می گیرد، هر امر شرّی در مقایسه با کل نظام هستی خیر است. ما وقتی از روزنه تنگ نگاهمان، به خود موجودات بنگریم و به جایگاه آنها در کل نظام خلقت توجهی نکنیم، آنها را شرّ و ناقص تلقی می کنیم؛ اما اگر افق نگاه خود را گسترش دهیم و هر چیزی را در نسبتی که با کل نظام عالم دارد در نظر بگیریم، خواهیم دید که همه چیز نیکو و زیباست. (۲)

همان طور که کلمه یا کلمات زشت و ناموزون و حتی مهمل و بی معنا که به تنهایی ناقص و بی ارزش اند، ممکن است در متن یک قطعه ادبی یا شعر یا در دل جملات یک کتاب، زیبا، متناسب و درخور توجه باشند، و همان گونه که هنر و قدرت یک شاعر و نویسنده را می توان در خلق زیبایی از زشتی دانست، در نظر

ص: ۲۳۸

---

۱- (۱) . Jones, W.T, A History of Western Philosophy, Vol:۲, The Medieval Mind, New York, .

Harcourt Brace Jovanovich, Inc. ۱۹۶۹, P.۹۵

۲- (۲) . به قول شیخ محمود شبستری: جهان چون چشم و خط و خال و ابروست که هر چیزش به جای خویش نیکوست اگر

یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای



اوگوستینوس، هنر آفریننده خلاق عالم هستی نیز در این است که از این شرور، «خیر» پدید آورد. پس «شر»، حقیقتاً «معدوم موهوم الوجود»، یعنی «نیست هست نما» است که اگر به درجات واقعی موجودات و به فاصله آنها از «خیر مطلق» توجه کنیم و اگر امور شر را در کل نظام هستی در نظر بگیریم، وجود موهوم آنها نیز رفع می شود و خطا نکردن قلم صنع و دست الهی آفرینش آشکار می گردد.

تا این جا دیدیم که هجوم نظری اوگوستینوس به واقعیت داشتن «شر»، از دو جهتِ عدمی و نسبی بودن آن، شأن وجودی و اصالت داشتن «شر» را کاملاً کنار زده و حذف می کند؛ یعنی: بر طبق این دیدگاه، «شر» در جهان به صورت عینی و ذاتی وجود ندارد و از هیچ پشتوانه وجود شناختی (۱) برخوردار نیست. «شر» یا همان «فقدان کمال» و «عدم درجه ای از هستی» است، یا در نگاه تنگ و محدود شده به یک موجود جلوه می کند و الا در عالم هستی، هیچ ردّ پا و اثری از «شر» یافت نمی شود.

اما اگر در واقع چنین است، پس چرا ادیان الهی و از جمله مسیحیت، از «بدی»، نهی و به «خوبی» امر می کنند و از پاداش نیکوکاران و مجازات بدکاران سخن می گویند؟ اگر شرّ و بدی موهوم و متعلق به عالم نیستی است، پس تلاش ادیان و انبیای الهی در جهت مبارزه با آن و منزه داشتن زندگی از آن، به چه معناست؟ پاسخ اوگوستینوس این است که «شر» به عنوان امری وجودی و هستی شناسانه وجود ندارد؛ ولی «شر» به صورت اخلاقی و در ارتباط با اعمال، رفتار و مسئولیت های انسان وجود دارد؛ چرا که چنین شرّی، نه نشأت گرفته از مبدأ هستی و خیر مطلق، بلکه پدید آمده از اراده انسان است.

در مسیر جست و جوی شناختِ ماهیت شرّ [نهایتاً] دریافتم که «شر»، یک جوهر وجودی نیست؛ بلکه [تنها] آنگاه تحقق می یابد که اراده به انحراف رود و از توای خدای متعال!، روی بر تابد و به بی ارزش ترین چیزها توجه و تمایل پیدا کند. (۲)

ص: ۲۳۹

---

۱- (۱) . Ontologic

۲- (۲) . Augustine, the confessions, ۷, ۱۶, tr.by: J.G pilkington N.A, in Ibid

اراده انسان، البته مخلوق خداست و به همین دلیل، «خیر» است؛ اما از آنجا که این اراده به سبب گناه نخستین که مسئولیتش برعهده خود انسان است، آلوده شده، به سوی امور بی ارزش و پست میل پیدا کرده است. این که اراده انسان هم قادر است «خیر» را برگزیند و هم توانایی انجام بدی را دارد، خود امری «خیر» است؛ چرا که لازمه رسیدن به سعادت ازلی، یعنی عالیتین خیر انسان می باشد.

اما از آن جا که آدم از اراده و خواست خود در جهت انجام بدی استفاده کرد و گناه نخستین را مرتکب شد، این امر باعث شد که او از خیر مطلق دور شود. در نظر او گوستینوس، چون همه انسان ها با آدم پیوستگی جوهری دارند، این گناه نخستین، به همه سرایت پیدا کرده و «روح» آنان را در اسارت «بدن»شان در آورده است. نشانه این اسارت، توجه گسترده انسان ها به مادیات و از جمله به بدن خود است. آن چه در عرصه گناه نخستین رخ داد، شکست «روح» انسان از «بدن» او بود که در نتیجه آن، روح، در اسارت تن قرار گرفت و به عرصه های نازل و پست زندگی متمایل شد؛ بنابراین، هرچند که در عرصه هستی و عالم وجود اثری از شرّ و بدی وجود ندارد، در زندگی انسان به دلیل انحراف اراده و ارتکاب گناه، «بدی و شرّ اخلاقی» ظهور کرده و تصویر حیات آدمی را آلوده نموده است.

یوهانس اسکوتوس اریوگنا (۱) یا «جان اسکات اریژن»، (۲) چنان که از نامش (اریوگنا) پیدا است، فیلسوفی ایرلندی بود که ظاهراً در نیمه اول قرن نهم میلادی، یعنی در حدود سال ۸۱۲ به دنیا آمد. او با تأثیرپذیری از اندیشه های فلسفی - کلامی «نوافلاطونیان» و به دلیل آشنایی با زبان یونانی، زمینه های ورود هر چه بیشتر سنت «نوافلاطونی» را در قلمرو اندیشه های مسیحی فراهم آورد؛ هر چند که کلیسا در مقابل این حرکت او ایستادگی کرد، دشمنی با او را رواج داد و حتی بر طبق یک روایت، در نهایت او را به قتل رساند. با این وجود، تفکرات او که آشکارا از مفاهیم و اصطلاحات افلوپین بهره گرفته بود، ولو به صورت مخفیانه و غیرمستقیم، تأثیر فراوانی بر فلسفه و کلام مسیحی داشت.

مهم ترین اثر او کتاب «در تقسیم طبیعت» (۳) است که در میان آثار اصلی قرون وسطی جایگاه ویژه و ماندگاری دارد.

### تقسیم طبیعت

در دیدگاه اریوگنا، تقسیم بندی طبیعت را می توان لااقل به دو لحاظ اساسی مورد توجه قرار داد: ۱. تقسیم طبیعت بر اساس معرفت انسانی؛ ۲. تقسیم طبیعت بر اساس فرایند پیدایش جهان.

در صورت نخست، اصطلاح «طبیعت» (۴) برای اریوگنا معنای بسیار وسیعی دارد که نه تنها مجموع جهان موجود را در برمی گیرد، بلکه آن چه نیست و «لاوجود» است را نیز شامل می شود. بر این اساس، می توان کلیه حقایق طبیعی را در اصلی ترین و اولی ترین تقسیم بندی خود به دو دسته «آن چه هست و آن چه

ص: ۲۴۱

۱- (۱) .Lohannes scotus eriugena

۲- (۲) .John scotus eriugna

۳- (۳) .De divisione naturae

۴- (۴) .Natura

نیست» تقسیم کرد؛ اما واقعاً مراد اریوگنا از «آن چه نیست» چه می تواند باشد؟ در نظر او «آن چه نیست» را نباید به معنای هیچ و پوچ دانست و آن را همچون «عدم» در مقابل «وجود» تلقی کرد. اریوگنا این «لاوجود» را به چند وجه توضیح می دهد که در ذیل به دو مورد آن اشاره می شود:

در معنای نخست، «آن چه نیست» شامل آن حقایقی می شود که از دایره حس و عقل ما بیرون است و در قلمرو ادراک مانمی گنجد. «خداوند» مصداق کامل و اتمّ چنین حقیقتی است که هرگز تن به دریافت حسی و عقلی ما نمی دهد. در نظر اریوگنا، می بایست ذات موجودات را نیز از جمله حقایق بیرون از ادراک و متعالی از دریافت انسانی قرار داد. برای آدمی، تنها حقایقی که به ادراک درمی آیند و در دسترس شناخت قرار می گیرند «وجود» دارند و حقایقی که بیرون از توان معرفتی او هستند و هرگز تن به شناسایی انسانی نمی دهند در قلمرو «لاوجود» و آن چه که نیست قرار می گیرند.

در معنای دوم، علل ناپیدا و غیر قابل رؤیت موجودات که از دایره زمان و مکان فراتر است «لاوجود» و علل آشکار شده در زمان و مکان و نیز خود موجودات ظهور یافته در این عالم زمانی و مکانی، «وجود» به شمار می روند.

طبیعت (Natura)

ص: ۲۴۲

اما در صورت دوّم، «تقسیم طبیعت» به لحاظ فرایند و مراحل پیدایش جهان در مقابل مفهوم «بازگشت» (۱) قرار دارد. بر این اساس، مراحل طبیعت عبارت است از تقسیم فرایند ظهور و آشکار شدن خداوند، یعنی فرایند خروج از «وحدت» به «کثرت» که در نهایت، حرکت از «کثرت» به «وحدت» را نیز به دنبال خود دارد. این دیدگاه، آشکارا نظریه ای «نوافلاطونی» است که مبدأ و منتهای جهان را «خداوند واحد» می داند.

در فرایند تقسیم، «وجود» به عنوان عالی ترین جنس، مبدأ طبیعت یا طبیعت نخست قلمداد می شود که به ترتیب «اجناس»، «انواع» و «افراد» از آن ظهور می یابند و سپس در فرایند بازگشت، از «افراد» به «انواع» و «اجناس» و از آن به «وجود واحد» می رسیم.

اریوگنا، تمامی فرایند «تقسیم» و «بازگشت» طبیعت را در چهار مرحله توضیح می دهد و هر مرحله را به یک نام می خواند: ۱. طبیعت خالق غیر مخلوق؛ ۲. طبیعت خالق مخلوق؛ ۳. طبیعت غیرخالق مخلوق؛ ۴. طبیعت غیر خالق غیر مخلوق.

ص: ۲۴۳

طبیعتِ نخست، همان «خداوند» است به عنوان مبدأ و آغاز آفرینش که هر چند خود مخلوق نیست، خالق همه مخلوقات به شمار می رود. طبیعتِ دوّم، عبارت است از عالم «مُثَل» و ایده ها که هم مخلوق هستند و هم نسبت به طبیعتِ سوّم، جنبه خالقیت و الوهیت دارند.

طبیعتِ سوّم، مخلوقات مادی هستند که غایت و انتهای خلقت به شمار می روند و خود خالقیتی ندارند و عامل پیدایش مرحله دیگری از طبیعت نمی شوند. آخرین طبیعتی که در نظر اریوگنا نه مخلوق است و نه خالق، همان «خداوند» است؛ اما نه به عنوان مبدأ جهان بلکه به مثابه غایت و منتهای عالم طبیعت؛ یعنی: از آن حیث که همه نیز به او رجوع می کنند و در او به غایت و پایان خود می رسند.

### جایگاه ایمان و عقل

از آن جا که اریوگنا برای «عقل» وضع یگانه و ثابتی قائل نیست، در باب جایگاه آن در زندگی انسان و رابطه آن با «ایمان»، موضوع واحدی اتخاذ نمی کند، بلکه متناسب با اوضاع و احوال «عقل» مباحثی را مطرح می نماید که هر یک، بیانگر مرحله ای از مراحل آن به شمار می رود.

به اختصار چنین می توان گفت که برای اریوگنا، «عقل» تصویری از حقیقت الهی در وجود انسان است که در اثر گناه و تباهی آدمی، رو به ضعف نهاده و به تدریج از هدایت و نجات انسان عاجز شده است. بر این اساس، «عقل» حقیقتی فارغ از افعال و اخلاق انسانی نیست و در ساحت متعالی و منزهی از قبض و بسطهای حیات آدمی قرار نگرفته که در نتیجه از تأثیرات دگرگونی های تاریخ زندگی او در امان باشد و بتواند به رغم همه فراز و نشیب های تاریخی، ثبات خود را حفظ کند و مانع هر نوع تحوّل در حقیقت و معنای خود شود.

اریوگنا «عقل» را گام به گام در جذر و مدّ سرنوشت تاریخی انسان مشارکت می بخشد و بر تحوّلات حقیقی آن در بستر دوره های تاریخی زندگی انسان تأکید میورزد. او بر این باور است که بر مبنای «گناه نخستین آدم»، تاریخ انسانی به سه دوره اساسی تقسیم می شود: دوره نخست با گناه آدم آغاز و به تجسّد عیسی مسیح (علیه السلام) ختم می شود. در این دوره، در اثر آلودگی انسان به گناه، «عقل» تاریک و ناتوان می شود و آن تصویر خداوندی در انسان، رو به ضعف و رخ باختگی می نهاد. تا آن جا که سخت از درک حقیقت عاجز شده و قدرت هدایت و نجات آدمی را از دست می دهد. در چنین وضعی، بعثت پیامبران و هدایت های وحیانی، تلاش های ناکامی هستند که در نهایت، تنها می توانند گنهکار بودن و معصیت آلودی انسان را برای او آشکار سازند.

با تجسّد مسیح، دوره دوّم آغاز می شود؛ چرا که ظهور مسیح، حقیقت و تمامیت «ایمان» را برای بشر به ارمغان می آورد، به نحوی که «عقل» در پرتو نور آن و در اثر تبعیت از آن می تواند به درک حقیقت نایل شود. در این دوره، «عقل» می باید به دنبال درک «ایمان» از متون مقدّس و در پی بسط و گسترش آن در عرصه زندگی باشد. از این رو، هر چند که کتاب مقدّس حامل «ایمان» و در جهت نجات انسان است، امّا از آن جا که ایمان و نجات، نه به ظواهر و کلمات کتاب مقدّس، بلکه به حقیقت و باطن آن مربوط است، مدد و همراهی عقل ضروری

است چرا که عبور از ظواهر کتاب مقدس و درک معنای باطنی آن، تنها با عقل ممکن است. بر این اساس نه عقل تنها کافی است و نه ایمان صرف.

اما دوره سوم که در آینده تاریخ رخ خواهد داد، دوره یکی شدن «عقل» و «ایمان» یا دوره ظهور یکی بودن «فلسفه» و «دین» است. «دین» در این جا به معنای آن حقیقت یگانه و واحدی است که روح و باطن همه ادیان به شمار می رود. این حقیقت با ظهور خود در یک «فلسفه حقیقی»، هم کثرت موهوم و اعتباری ادیان را از میان برخواهد داشت و هم اختلاف ظاهری «فلسفه» و «دین» را رفع خواهد کرد. در این دوره است که آدمی با عقل خود حقیقت مطلق را خواهد دید.

## آنسلم قدیس

### اشاره

در میان فیلسوفان و متکلمان بزرگ قرون وسطی، آنسلم قدیس (۱) شهرت فراوانی دارد. او از جمله متفکرانی است که به بحث درباره رابطه میان «عقل» و «ایمان» پرداخته و در مسیر معقول کردن ایمان کوشیده است. برهان مشهور او در باب «اثبات وجود خدا» به صورتی وسیع، تاریخ تفکر قرون وسطی را تحت تأثیر قرار داده و موجب نظریه پردازی های متنوعی شده است. این برهان حتی مورد توجه فیلسوفان جدید غرب، همانند دکارت و کانت و متکلمان مسیحی معاصر نیز قرار گرفته است. عده ای او را به دلیل ایجاد نظام فلسفی که دارای چارچوب و ساختار نسبتاً مشخصی است، «پدر فلسفه مدرسی» نامیده و گروهی، با توجه به تأثیرپذیری عمیق او از اوگوستینوس، او را «اوگوستینوس ثانی» لقب داده اند.

آنسلم در سال (۱۰۳۳م.) در «ایتالیا» و در شهر «آئوست» (۲) به دنیا آمد. او پس از تحصیلات اولیه خود، به عنوان یک راهب به «نظام بندیکتی» (۳) وارد شد و پس از آن به ریاست دیر بندیکتی «بک» (۴) در نورماندی (فرانسه) منصوب گردید. او در

ص: ۲۴۶

---

۱- (۱) .St. Anselm

۲- (۲) .Aosta

۳- (۳) .Benedictine order

۴- (۴) .Bec



سال (۱۰۹۳م.) اسقف اعظم کانتربری انگلستان شد و سرانجام در سال (۱۱۰۹م.) چشم از جهان فرو بست.

آثار و نوشته های آنسلم به صورتی ادیبانه نگاشته شده اند. از مهم ترین این آثار می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. «مونولوگیون» (۱) یا «رساله گفت و گو با خود» که به صورت حدیث نفس نوشته شده است؛ این رساله اولین اثر فلسفی آنسلم است که در دیر «بک» به رشته تحریر درآمده است؛

۲. «پروسلوگیون» (۲) یا «رساله گفت و گو با غیر»؛ این رساله که بلافاصله بعد از اثر قبلی آنسلم نوشته شده، به بررسی نشانه و راهی می پردازد که بین «نفس» و «خدا» وجود دارد؛

۳. «درباره حقیقت»؛ (۳)

۴. «درباره اختیار» (۴) یا «آزادی انتخاب»؛

۵. «چرا خدا انسان می شود»؛ (۵) این رساله برای مسیحیان، یک اثر با شکوه الهیاتی است که در توجیه کلامی باور آنان در مورد مسیح، نقش بی نظیری ایفا می کند؛ کاپلستون، که خود یک متفکر مسیحی است، معتقد است که این کتاب در تاریخ بسط تفکر کلامی، به آنسلم اهمیت فراوانی بخشیده است؛ (۶)

۶. «افتادن به دام شیطان». (۷)

در میان آثار مذکور، «پروسلوگیوم» مشهورترین اثر فلسفی و «چرا خدا انسان می شود» با نفوذترین اثر کلامی او به حساب می آید. از این دو اثر، اولی به سبک و سیاق «اعترافات» اوگوستینوس نوشته شده؛ یعنی: مباحث آن به صورت دعا و

ص: ۲۴۷

۱- (۱) . Monologion

۲- (۲) . Proslogion

۳- (۳) . De veritate / on truth

۴- (۴) . De libero arbitrio / Freedom of choice

۵- (۵) . Cur deus homo / Why God became a man

۶- (۶) . Copleston, Ibid, P. ۱۵۶

۷- (۷) . De casu diaboli / The fall of the Devil

تأملات و توجهات نیایشی میان انسان و خداست و دومی در قالب گفت و گو (۱) به رشته تحریر درآمده است.

## اندیشه های آنسلم

### اشاره

به طور کلی، می توان آنسلم را متعلق به سنت فکری اوگوستینوس دانست و به همین دلیل خطا نیست، اگر بگوییم که او «افلاطونی» یا «نوافلاطونی» است. او رسالت فکری خود را در اثبات وجود خدا و حقایق مربوط به او می دانست و در این مسیر می کوشید که در عین توجه کردن و ارج نهادن به دلایل نقلی و ایمان مسیحی، اهمیت و جایگاه «عقل» را نیز محفوظ دارد.

با وجود این، جداسازی «فلسفه» از «کلام»، چنان که در آثار اوگوستینوس به آسانی صورت نمی گیرد، در نوشته های آنسلم نیز با دشواری فراوان همراه است و به همین دلیل است که جست و جوی جایگاه «عقل» و «ایمان» در اندیشه های آنسلم یکی از مهم ترین مسائل مورد توجه آنسلم پژوهان بوده است.

نتیجه این جست و جو هر چه که باشد، این نکته مسلم است که سرنوشت فکری آنسلم در ارتباط و تعامل میان «عقل» و «ایمان» رقم خورده و هویت یافته است. او از سویی بر این باور است که ایمان و کتاب مقدس جایگاهی برتر از استدلال عقلی دارد و از این رو سخن عقلانی، که نتیجه براهین عقلانی است، اگر مخالف ایمان یا کتاب مقدس باشد، از اعتبار ساقط است؛ هم چنین او معتقد است که اصول دین و حقایق مربوط به ایمان را جز از راه دلایل نقلی نمی توان شناخت و عقل در این مسیر توانایی آشکارسازی حقایق را ندارد. (۲) وی از سوی دیگر اموری را در حوزه مباحث عقلی و براهین فلسفی وارد ساخته که متفکران قبل و بعد از او، آنها را از دایره توانمندی و بررسی های عقلی خارج دانسته اند. به عنوان

ص: ۲۴۸

---

۱- (۱) . deialogue form

۲- (۲) . برای نمونه، ر.ک: امیل برهیه، تاریخ فلسفه «قرون وسطی و دوره جدید»، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۸۹، و ایلخانی، همان، ص ۱۹۹.

مثال: او بحث «تثلیث» (۱) را از جمله مباحثی قلمداد نموده است که می توان به واسطه براهین عقلی توضیح داد و در رساله «چرا خدا انسان می شود»، «تجسّد» را امری عقلانی دانسته و معتقد شده است که به مدد عقل می توان نشان داد که جز از طریق تجسّد خداوند به صورت انسان، راه دیگری برای نجات انسان نیست.

فهم رایج و تفسیر سنتی از آرای آنسلم در ارتباط میان «عقل» و «ایمان»، بر این باور مشهور او مبتنی است که «ایمان می آورم تا بفهمم». ایمان، این امکان را فراهم می آورد که عقل به طور وسیع و گسترده ای امکان دست یابی به شناخت و معرفت را پیدا کند. حقایقی که قبل از ایمان از دید و افق فهم عقل خارج است، پس از ایمان، دریافتنی و قابل شناخت می شوند. اساساً سعادت حقیقی انسان، در همین شناخت و تفحص عقلانی در حوزه ایمان است. جست و جوی عقل در عرصه ایمان، نهایتاً، امکان رؤیت الهی را برای ما فراهم می آورد.

### براهین آنسلم برای اثبات وجود خدا

#### اشاره

کوشش اصلی آنسلم در «براهین اثبات وجود خدا»، نشان دادن این واقعیت است که باور به وجود خدا امری انکارناپذیر است به نحوی که حتی بیرون از قلمرو کلیسا و فارغ از متون مقدّس نیز نمی توان وجود او را نادیده انگاشت. وجود خداوند، نه تنها در عرصه دین و کلیسا، بلکه تا آن جا که قلمرو عقل است، یعنی تا آن جا که ما از مؤلفه ها و مفاهیم عقلی استفاده می کنیم و به عرصه بی خردی وارد نشده ایم، نیز قابل اثبات است.

«براهین عقلی اثبات وجود خدا» در نزد آنسلم دو نوع هستند:

۱. برهان «پیشینی» (۲) یا برهان قبل از تجربه؛

۲. برهان «پسینی» (۳) یا برهان بعد از تجربه.

ص: ۲۴۹

۱- (۱) .Trinity

۲- (۲) .a priori

۳- (۳) .a posteriori

برهان نخست که به برهان «لمی» معروف است، در نزد آنسلم به این معناست که ما بدون توسل به هیچ گونه مشاهده و تجربه ای، وجود خدا را اثبات کنیم. به عبارتی: براساس این برهان، اگر ما چشمانمان را از جهان ببندیم و تنها خودمان باشیم و مفاهیم ذهنمان، بازمی توانیم برای وجود خدا برهان عقلانی بیاوریم؛ یعنی: قادریم که از مفهوم خداوند در ذهن، وجود عینی او را اثبات کنیم. (۱) شهرت و اهمیت عمده اندیشه های آنسلم، تا حدود زیادی به مطرح کردن این نوع از برهان مربوط می شود. براهین دیگر که در اصطلاح براهین «آئی» نامیده می شوند، براساس تجربه و از طریق مشاهده عالم به اثبات خدا می رسند؛ یعنی: از «معلول» به «علت» راه می یابند.

آنسلم در نخستین کتاب خود، یعنی مونولوژیوم (گفتگوی با خود) به سه برهان «پسینی» می پردازد و در کتاب بعدی خود، یعنی پروسلوژیوم (گفت و گو با غیر) مشهورترین بخش فلسفه خود را که همان «برهان پیشینی» یا «برهان وجودی» (۲) است مطرح می نماید.

### ۱- براهین پیشینی

الف) نخستین برهانی که آنسلم در «مونولوژیوم» مطرح می کند مبتنی بر نظریه «بهره مندی» (۳) افلاطون است. ما با مشاهده موجودات درمی یابیم که آنها از درجات مختلفی از کمال برخوردارند. از سویی به لحاظ عقلی، این یک اصل خلل ناپذیر است که هر امر «نسبی»، از یک «مطلق» بهره مند است و صرفاً از طریق درک مطلق است که می توان آن امر نسبی را شناخت. بنابراین، با مقدمه قراردادن یک امر تجربی و مبتنی بر مشاهده و یک اصل عقلی، به این نتیجه می رسیم که امر مطلق باید موجود باشد که خود فاقد علت بوده و از امری فراتر از خود بهره مند

ص: ۲۵۰

---

۱- (۱) .It proceeds from the idea of God to God as a reality, as existent .

۲- (۲) .ontological argument .

۳- (۳) .participation .

نشده باشد، بلکه همه موجوداتی که از خیر و کمال نسبی برخوردارند و تنها درجاتی از کمال را دارا هستند، از خیر و کمال او بهره مند شده باشند. وجود موجوداتی که در «خیر و کمال»، «نسبی» و ناقص اند بدون وجود «کمال و خیر مطلق» ممکن نیست.

خلاصه این برهان را چنین می توان بیان کرد:

- قضیه تجربی و مورد مشاهده ما: موجوداتی را که مشاهده می کنیم خیر و کمال مطلق نیستند بلکه تنها از «خیر و کمال نسبی» برخوردارند؛

- اصل عقلی: هر موجود «نسبی» از یک امر «مطلق» بهره مند است؛

- نتیجه: پس موجودات نسبی از امر مطلق بهره مندند که برتر از همه موجودات نسبی است و علت تمام آنها محسوب می شود.

ب) مبنای اصلی برهان دوم آنسلم، رابطه علی بین موجودات است؛ ما با مشاهده موجودات درمی یابیم که هر موجودی علتی دارد. حال آیا این موجودات، از «عدم» و هیچ به وجود آمده اند یا از موجود دیگری؟ فرض نخست باطل است؛ چون «عدم»، چیزی نیست تا «علت» باشد و مبدأ پیدایش موجودات قرار گیرد؛ اما بنا بر فرض دوم، سه صورت قابل تصور است: صورت نخست آن است که یک حقیقت واحد، مبدأ خلقت و پیدایش همه موجودات باشد و همین صورت است که مطلوب اصلی ماست.

صورت دوم آن است که امور موجود، از طریق و به واسطه یکدیگر به وجود آمده باشند؛ یعنی:  $X$  به واسطه  $Y$  موجود شده و  $Y$  از طریق  $X$ ؛ این فرض، غیر معقول و غیر مقبول است چون چیزی نمی تواند هم «علت» چیزی باشد و هم «معلول» آن.

صورت سوم آن است که موجودات، خود «علت» وجود خود باشند؛ یعنی: همه «علل نخستین» یا «علل غیر معلول» باشند؛ اما در این صورت باید «علت نخستین بودن» را به عنوان یک امر مشترک در همه آنها بپذیریم و همه آن علل را دارای یک ذات مشترک بدانیم. به عبارتی: از آن جا که همه این علل نخستین،

«وجود بنفسه» (۱) دارند و معلول چیز دیگری نیستند و وجودشان را از علت بالاتری اخذ نکرده اند، از یک ذات مشترک برخوردارند. بنابراین، صورت سوّم لزوماً به وجه نخست بازگشت می کند؛ چرا که بر طبق آن، همین وجه مشترک که ذاتی همه علل نخستین است، خود «علت حقیقی» همه موجودات به شمار می رود و از این رو مبدأ پیدایش همه موجودات، یک حقیقت واحد است. در این جا عنصر فکری افلاطون مبنی بر وجود عینی یک امر مشترک در میان افراد زیادی که دارای ویژگی مشترک ذاتی اند، کاملاً آشکار است. آنسلم بر این اساس، نتیجه می گیرد که «علت» اصلی و نخستین، همان امر یا ذات واحد مشترک است. پس تنها یک «علت» وجود دارد که «علت العلل» یا علت غیر معلول است.

ج) برهان سوّم آنسلم که آن را در کتاب «مونولگیون» مطرح نموده، مبتنی بر پذیرش این اصل است که «جهان محدود و متناهی است». بر این اساس، ما با مشاهده موجودات متفاوت به ناچار درمی یابیم که کمال هر موجود با موجود دیگر متفاوت است. اجسام بی جان، گیاهان، حیوانات و انسان ها، آشکارا از درجات مختلفی از کمال برخوردارند. اکنون آیا می توان از «کامل ترین موجود» سخن گفت و به جست و جوی او پرداخت؟ یا این که سلسله موجودات به لحاظ کامل تر شدن، تا بی نهایت ادامه می یابد؟ در جهان شناسی آنسلم، فرض دوّم، مردود است؛ چرا که جهان، محدود است. امّا این «کامل ترین موجود» آیا تنها دلالت بر «یک موجود» می کند یا اشاره به «چند موجود» دارد؟ فرض اوّل، مطلوب است و فرض دوّم نیز، نهایتاً منتهی به مطلوب؛ چرا که با فرض چند موجود کامل ترین، به ناچار باید بپذیریم که این «کامل ترین موجود بودن» وجه مشترک و ذاتی آنهاست، و الّا اگر این وصف را از موجود دیگری گرفته باشند، خود آن موجود، «کامل ترین» خواهد بود؛ بنابراین، تنها یک «ذات مشترک» وجود دارد که «کامل ترین موجود» به شمار می رود و این ذات همان «خدا» است.

ص: ۲۵۲

آنسلم این برهان را در رساله «پروسلوگیون» (گفتگو با غیر) مطرح کرده است. اهمیت و تأثیرگذاری این برهان تا به امروز نیز ادامه یافته و سبب شهرت وی شده است. آنسلم در این برهان کوشیده تا نشان دهد که در جمله «خدا وجود دارد»، تصوّر صحیح موضوع، یعنی: «خدا»، تصدیق و پذیرش جمله را ضروری می‌سازد به نحوی که انکار و نفی خدا نیز به اثبات او بیانجامد؛ چون برای انکار، قبلاً باید موضوع را تصوّر کنیم و در مورد خدا، تصوّر موضوع برای اثبات وجود او کافی است. آنسلم این برهان را چنین بیان می‌کند:

- مقدمه اول: خداوند آن موجودی است که «بزرگ تر از آن را نتوان تصور کرد»؛ (۱)

- مقدمه دوم: اما آن چه که «بزرگ تر از آن را نتوان تصوّر کرد» می‌بایست نه تنها به صورت ذهنی و در تصوّر (۲)، بلکه در خارج و به صورت عینی (۳) (برون ذهنی) نیز وجود داشته باشد؛

- نتیجه: بنابراین، خداوند نه تنها در تصوّر و به صورت «ذهنی»، بلکه در خارج و به صورت «عینی» نیز وجود دارد.

آنسلم بیان می‌کند که مقدمه یا قضیه اول، این حقیقت را نشان می‌دهد که ما دارای تصویری از «خدا» هستیم و در این امر تفاوتی میان معتقدین به خدا و منکرین وجود او نیست. مقدمه دوم نیز معنای روشنی دارد؛ چون اگر «آن چه که بزرگتر از آن را نتوان تصوّر کرد» فقط در ذهن وجود داشته باشد، معنای خود را از دست خواهد داد و دیگر، «آن چه که بزرگتر از آن را نتوان تصوّر کرد» نخواهد بود؛ چون بزرگتر از آن را می‌توان تصوّر کرد؛ یعنی: می‌توان موجودی را با همان ویژگی تصوّر نمود که علاوه بر «وجود ذهنی»، در «خارج» نیز وجود داشته باشد.

ص: ۲۵۳

1- (1) .Than which no greater can be thought .

2- (2) .mentally, in idea .

3- (3) .Extramentally .

در ردّ این برهان، مشهورترین اعتراضی که در زمان آنسلم مطرح شد، نقد راهبی به نام گونیلو (۱) است. او بر این باور بود که این برهان بر اصلی بنا شده که از اساس مردود و ویران است. به نظر او: آنسلم، «گذر منطقی از وجود ذهنی به وجود عینی» را مسلم گرفته، حال آن که چنین چیزی حتی در مورد وجود ذهنی خداوند نیز ناممکن است. ما هیچ گونه مجوّز منطقی جهت عبور از «وجود ذهنی» چیزی به سمت «وجود عینی» آن نداریم. به عبارتی: استنتاج منطقی وجود عینی و واقعی چیزی از وجود ذهنی آن، همواره ناتمام و ناممکن است؛ پس آنسلم مرتکب یک گذر غیرمنطقی و نامعقول شده است.

مثال مشهوری که گونیلو علیه برهان آنسلم مطرح می کند این است که اگر گذر منطقی از «وجود ذهنی» به «وجود عینی» ممکن است، پس می توان چنین گفت که ما در ذهن جزیره ای را تصوّر می کنیم که غنی تر و بزرگ تر از آن را نتوان تصوّر نمود و از آنجا که اگر چنین جزیره ای تنها در ذهن موجود باشد، معنای خود را از دست خواهد داد چرا که در این صورت می توان جزیره ای با همان خصوصیات را همراه با وجود خارجی و عینی در نظر گرفت، نتیجه می گیریم که: پس لزوماً و منطقاً چنین جزیره ای در خارج نیز وجود دارد؛ آیا چنین استنتاجی ممکن است؟

پاسخ آنسلم آن است که آن چه او گفته، تنها در مورد «موجود ازلی» و دارای «بزرگی مطلق» صادق است. جزیره ای که گونیلو مثال زده، هر چند که غنی ترین و عالی ترین جزیره است، ولی در عین حال محدود است و صرفاً از عظمت نسبی برخوردار است نه از بزرگی مطلق. به عبارتی: اگر چیزی دارای عظمت نسبی بوده و توسط زمان و مکان محدود شده باشد، هر چند به یک لحاظ عظیم ترین باشد، به دلیل محدودیت های دیگر می توان عظیم تر از آن را نیز تصوّر نمود؛ اما



موجودی که از عظمت مطلق برخوردار است و «بزرگ تر از آن را نمی توان تصوّر کرد» هیچ محدودیتی ندارد و می توان از تصوّر وجود ذهنی و مطلق آن، به نحو ضروری وجود عینی او را نتیجه گرفت. (۱)

در نظر آنسلم در برهان وجودی، با تصوّر «آن چه بزرگ تر از آن را نتوان تصوّر کرد» نه تنها وجود «ذات الهی»، بلکه همه کمالات مربوط به او از قبیل «علم» و «قدرت مطلق» نیز ثابت می شود.

## ملاحظات پایانی

هر چند «برهان وجودی آنسلم» در آغاز، چندان مورد توجه قرار نگرفت، اما در قرن سیزدهم توسط بوناونتورای قدیس (۲) به شکلی بیشتر روان شناختی و کمتر منطقی مطرح گردیده و در عین حال، توسط توماس قدیس (۳) رد شد. دانس اسکوتوس (۴) نیز، این برهان را مورد توجه قرارداد و آن را به کار گرفت. در میان فیلسوفان جدید، دکارت (۵) برهان آنسلم را پذیرفت؛ لایب نیتس (۶) آن را به صورت دقیقی مطرح نمود؛ اما کانت (۷) آن را مردود دانست. (۸)

نکته ای که در پایان این بحث شایسته توجه است این که، براهین متنوع آنسلم در «اثبات وجود خدا» و توضیحات عقلانی او از «تجسد»، «تثلیث» و...، کلام و الهیات مسیحی را به نوعی «کلام طبیعی» (۹) نزدیک ساخت.

ما در کلام طبیعی، بدون وساطت «وحی» و ادیان الهی و با توسل به مطالعه

ص: ۲۵۵

---

۱- (۱). برای بررسی نوع دیگری از نقد و انکار برهان آنسلم که توسط اندیشمندی مسلمان مطرح شده، رجوع کنید به: عبدالله جوادی آملی، براهین اثبات خدا، چ ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، فصل ششم، ص ۱۹۱-۲۰۷.

۲- (۲). St. Bonaventure.

۳- (۳). St. Thomas.

۴- (۴). Duns scotus.

۵- (۵). Descartes.

۶- (۶). Leibniz.

۷- (۷). Kant.

۸- (۸). Copleston, Ibid, P. ۱۶۴.

۹- (۹). Natural theology.

طبیعت و براهین مستقل از عناصر دینی و کلامی، به معرفت حق تعالی نایل می شویم. کلام طبیعی همان «الهیاتِ انسان ساخته» و با محوریت عقل است.

## انسان در نظر آنسلم

شناخت آنسلم از «انسان» مبتنی بر این واقعیت است که «انسان به تصویر و شکل خدا خلق شده است». انسان موجودی است خداگونه و از این رو، همانند او دارای اراده ای آزاد است. معنای «آزادی» در نظر آنسلم آن است که انسان تنها باید آن چه را بخواهد که شایسته اوست و باید همان را انجام دهد. اما چرا آدمیان کمتر قادر به خواستن چنین اموری هستند و عملاً دست به گزینش اعمالی می زنند که آشکارا به ضررشان تمام می شود؟

آنسلم معتقد است که انسان در اثر استفاده ناصحیح از اراده، یعنی به واسطه «گناه» توانایی آزاد بودن را از دست می دهد و دیگر نمی تواند امور شایسته و بایسته مربوط به خود را طلب کند. گناه نخستین انسان، این تنگنا را برای اراده انسان ایجاد کرده و آزادی او را محدود ساخته است. فقط اراده صحیح، یعنی اراده ای که برده گناه نشده و سر به تباهی نسپرده است آزاد است. «گناه»، نافی آزادی و در مقابل، «کار نیک» که بر اساس آن «درست» را برای خود درستی می خواهیم، زمینه ساز تحقق آزادی است.

در نظر آنسلم «اخلاق» همان شناخت «خیر» و خواستن و اراده نمودن آن، تنها به خاطر خود خیر است؛ اما چگونه می توان با اراده ای که برده گناه است، خیر را طلب کرد؟ این خواستن جز از طریق لطف و امداد «خیر اعلی» ممکن نمی شود؛ یعنی: جز به واسطه عنایت و یاری خداوند.

اگر شرط نجات و آزادی انسان از بردگی گناه، «اخلاق» است، شرط تحقق اخلاق هم اراده و طلب نمودن «خیر» به خاطر خود خیر است؛ یعنی: انجام صوری و ظاهری اعمال اخلاقی برای اخلاقی شدن آنها کافی نیست. عمل

عادلانۀ اگر به منظور رسیدن به مقصود دیگری غیر از خود خیر و عدالت انجام شود، «اخلاقی» نیست و از این رو نمی تواند در جهت آزادی و نجات انسان نقشی داشته باشد. انسان با اراده ای که در بردگی «گناه» است، برای این که توانایی انجام اعمال اخلاقی را داشته باشد و صرفاً به ظاهر و صورت اعمال نپردازد، محتاج به عنایت الهی است. تنها «لطف خدا»ست که انسان را نجات می دهد.

## پتروس آبلاردوس

### اشاره

پتروس آبلاردوس یا پیتر آبلار (۱) که در سال (۱۰۷۹م.) در شهر «پالت (۲) فرانسه» متولد شد، از جمله متفکرانی است که در آغاز قرن دوازدهم میلادی، در تحولات فکری و دگرگونی های معرفتی اروپای شرقی تأثیرات به سزایی داشت. او در واقع یک منطق دان به تمام معنا بود که از خرد و اندیشه غیرمسیحی «یونان باستان» در راستای تقویت و گسترش تفکر مسیحی سود می جست. در این مسیر، او هرچند تحت سلطه و تأثیر «منطق ارسطویی» قرار داشت، اما از اندیشه های منطقی ارسطو فاصله گرفته و به عبارتی روشن تر، از خطوط اصلی و جهت گیری های «منطق ارسطویی» منحرف شده بود. او بر این باور بود که موضوع «منطق» شامل کلیاتی همانند «جنس» و «نوع» می شود؛ اما «جنس» و «نوع» در نظر او صرفاً یک شأن ذهنی دارند و از واقعیت خارجی برخوردار نیستند.

زندگی آبلاردوس، فراز و نشیب فراوانی داشت و همین باعث شده بود که او در اثر این تجارب متنوع، به شخصیتی یگانه و مؤثر تبدیل شود. نواندیشی های او در «کلام» باعث شد که چندین بار محکوم و در نهایت به اتهام «بدعت» تکفیر شود. او حتی به دلیل عشق به دختری به نام هلوئیز (۳) و ارتباط عاطفی با او، بارها مورد اذیت و آزار قرار گرفت.

ص: ۲۵۷

---

۱- (۱) . Petrus Abelardus / Peter Abelard

۲- (۲) . Palet

۳- (۳) . Heloise

نامه‌هایی که میان او و هلوئیز ردّ و بدل می‌شد، نه تنها در شکل‌گیری «ادبیات رمانتیک غرب» نقش عمده‌ای داشت بلکه علاوه بر این شأن ادبی، حاوی مباحث فلسفی و مابعدالطبیعی فراوانی بود. جمله معروف او در یکی از نامه‌هایش، نشان از روحیه دینداری او دارد.

اگر برای فیلسوف بودن باید علیه پولس قیام کنم، نمی‌خواهم فیلسوف باشم و اگر برای ارسطو شدن باید از مسیح جدا شوم، نمی‌خواهم ارسطو باشم. (۱)

در مقام بحث از اندیشه‌های آبلاردوس، تنها به بررسی بحث کلیات می‌پردازیم. از آن‌جا که این بحث در «قرون وسطی» از اهمیت و جایگاه قابل توجهی برخوردار است، به نظراتی که متفکران قرون وسطی در این باب مطرح نموده‌اند نیز توجه می‌کنیم.

### بحث کلیات

در آغاز، چنین به نظر می‌رسد که بحث کلیات، چنان امر مهمی نیست که بتواند از اواخر قرن یازدهم تا نیمه اول قرن دوازدهم، ذهن متفکران بزرگی چون آنسلم، روسیلینوس و آبلاردوس را به خود مشغول دارد. دانستن این که «کلی» وجود نفس‌الامری و عینی دارد یا این که ساخته و پرداخته ذهن ماست و یا صرفاً لفظ و اسمی است که به نحو وضعی و قراردادی در مورد اشیاء و امور به کار می‌رود، چه فایده مهمی می‌تواند داشته باشد؟ واقع آن است که جایگاه و پیامدهای «بحث کلیات» بسیار جدی‌تر از آن است که به لحاظ زمانی و مکانی، به «قرون وسطی» و «اروپا» منحصر شود.

مسئله این است که آیا وقتی می‌گوییم «حسن انسان است» علاوه بر «حسن» که یک امر مشخص و جزئی است، یک چیز «کلی» دیگری به نام «انسان» هم وجود دارد که «حسن» یکی از افراد آن محسوب شود یا نه؟ در عالم ذهن و زبان

ص: ۲۵۸

ما عناصری وجود دارند که می توانند مصادیق متعددی داشته باشند و ما نام «کلیات» را بر آنها می نهیم، حال آیا چنین عناصری واقعاً در عالم خارج، یعنی جهان مستقل از ذهن و زبان ما نیز وجود دارد یا این که در جهان خارج جایی برای آنها وجود ندارد؟ به عبارتی: اگر ما بتوانیم از عالم ذهن و زبان خود خارج شویم و جهان بیرون را مشاهده کنیم، آیا علاوه بر دیدن این درخت و آن درخت خاص، کلی درخت را نیز خواهیم یافت؟ آیا در کنار حسن، رضا، علی و... «کلی انسان» را نیز خواهیم دید؟ به عبارتی: آیا جهان، تنها قلمرو امور جزئی و مشخص است یا این که کلیات را نیز در خود دارد؟

این پرسش که اهمیت و پیامدهای فراوانی دارد، علاوه بر آن که در عرصه ذهن و تفکر یونانی مطرح بود، در قرون یازده و دوازده میلادی نیز از برجسته ترین پرسش های متفکران «قرون وسطی» به شمار می رفت.

پرسش در باب کلیات، می تواند به صورت مختلفی مطرح شود، مثلاً: می توان چنین پرسید که «آیا در جهان خارج، چیزی مطابق با مفاهیم کلی موجود در ذهن ما یافت می شود یا نه؟» رویکرد اصلی در این پرسش، «وجود شناسانه» (۱) است؛ یعنی: جهت گیری اصلی آن به سمت وجود یا عدم کلیات است. پرسشی که در قرون وسطی مطرح بود از این نوع بود.

رویکرد دیگری که می توان برای پرسش از کلیات مطرح نمود، رویکرد «روان شناختی» (۲) است که بر طبق آن چنین می پرسیم که: «مفاهیم کلی در ذهن ما چگونه به وجود آمده و شکل گرفته اند؟» بی تردید این دو رویکرد در عین اختلاف، با یکدیگر در ارتباط وثیقی اند. (۳)

این مسئله از زمان افلاطون مطرح بوده و تاکنون نیز ادامه داشته است؛ اما در دوره قرون وسطی، بعد از آن که پرسش در باب کلیات را فورفور یوس، (۴) که خود

ص: ۲۵۹

---

۱- (۱) .Ontological

۲- (۲) .Psychological

۳- (۳) .Caplestone, p ۱۳۹

۴- (۴) .porphyre

یکی از شاگردان افلوپین بود، مطرح کرد، نخستین کسی که بحث کلیات را مورد توجه قرار داد و سعی نمود پرسش‌های فورفورئوس را پاسخ دهد، بوئتیوس (۱) بود که به لحاظ وسعت تأثیراتی که بر فرهنگ فکری قرون وسطی داشته است، مشهور است. عده‌ای بر این باورند که نوشته‌های آبلاردوس در قرن دوازدهم میلادی، مجموعه تفسیرهایی است که بر آثار منطقی بوئتیوس نوشته شده است: منطقی که محصول «تفسیر افلاطونی» از «منطق ارسطوست». (۲)

بوئتیوس بر این باور است که ذهن ما دارای چنان قدرتی است که می‌تواند امور محسوس را مورد تحلیل قرار داده، اوصاف مشترکی را از آنها انتزاع کند و تعمیم دهد. از این طریق است که ما به مفاهیم «کلی» همچون «انسان» و «حیوان» دست می‌یابیم؛ امّا این بدان معنا نیست که این مفاهیم دارای حقیقتی خارجی و عینی هستند؛ بلکه این کلیات، در خارج منضم در افرادند و تنها در ذهن است که می‌توان آنها را از افراد جدا کرده، به صورت مفاهیم مستقلی در نظر گرفت. البته او این دیدگاه را به ارسطو نسبت می‌دهد و معتقد است که وی بر خلاف افلاطون که کلیات را خارج و جدای از افراد و اجسام می‌دانست، بر این باور بود که کلیات، گرچه متعلقات شناخت ما هستند، ولی در عین حال، تنها در امور حسی قرار دارند و در عالم خارج، از وجود مستقلی برخوردار نیستند.

متفکران بعدی قرون وسطی، در واقع به این تفسیر بوئتیوس از کلیات پرداختند و آن را مورد منازعه و بررسی قرار دادند. گروهی از این متفکران قولی را مطرح کردند که تحت عنوان «واقع‌گرایی افراطی» (۳) شهرت یافته است. بر طبق این دیدگاه مفاهیم کلی، در جهان خارج مطابق و مصداق واقعی دارند، یعنی مثلاً مفاهیمی از قبیل «انسان» و «درخت»، خارج و فارغ از ذهن ما، به صورت یک جوهر مشخص و واقعی، تحقق عینی دارند. این کلیات در واقع شأن «مُثل»

ص: ۲۶۰

---

۱- (۱) .Boetius

۲- (۲) . ر.ک: کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی «مجموعه مقالات»، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹.

۳- (۳) .Exaggerated Realism

افلاطونی را دارند و ربّ النوعی هستند که طبیعت و ذات همه افراد تحت خود را در بر می گیرند. افراد براساس بهره مندی از واقعیت این کلیات، تحقیق می یابند. اریوگنا (ژان اسکات اریژن)، (۱) متفکری بود که از این باور دفاع می کرد و به اصطلاح، یک «واقع گرا»ی (۲) به تمام معنا بود.

آنسلم، در نیمه دوّم قرن یازدهم، دیگر اندیشمندی است که رأی «اصالت واقع» (۳) را پذیرفت و در مقابل مخالفان در توضیح و توجیه آن کوشید. تفکر آنسلم در این زمینه، خصوصاً در مقابل مخالف سرسخت «اصالت واقع»، یعنی روسلینوس بود. روسلینوس (۴) که در سال (۱۰۵۰م.) متولد شد و تا سال (۱۱۲۰م.) در فرانسه زندگی کرد، در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم به ردّ و انکار «اصالت واقع» پرداخت. البته کتابی از روسلینوس باقی نمانده و ما ناچاریم که اندیشه های او را از طریق آثار و گفته های مخالفین او به دست آوریم. تصویری که آنسلم از روسلینوس ترسیم می کند، حاکی از آن است که او با انکار شدید «اصالت واقع» بر این باور بوده است که «کلی» صرفاً یک لفظ است و به اصطلاح تنها شأن زبانی دارد، نه وجودی. آن چه واقعیت دارد همین «افراد جزئی و عینی» هستند و در کنار واقعیت این افراد و علاوه بر این مصادیق جزئی، واقعیت دیگری به نام «کلی» وجود ندارد. این رأی روسلینوس، علاوه بر آن که راه توجیه شرکت همه انسان ها در «گناه نخستین آدم» را می بست، باور به «سه خدایی» که در عین حال «واحد» بودند را نیز ناممکن می ساخت، چرا که براساس نظر او که به «اصالت تسمیه» (۵) شهرت یافت، تنها افراد متمایز از یکدیگر واقعیت دارند و از این رو مبنایی برای پیوند زدن افراد انسان و شرکت آنان در گناه نخستین و هم چنین زمینه ای برای وحدت سه خدای مسیحی باقی نمی ماند. این امر باعث

ص: ۲۶۱

---

۱- (۱) . John Scotus Eriugena

۲- (۲) . Realist

۳- (۳) . Realism

۴- (۴) . Roselin

۵- (۵) . Nominalisme

شد که در سال ۱۰۹۲م، «شورای مسیحیان» در شهر «سواسون» (۱) فرانسه، روسلینوس را به انحراف از باورهای مسیحیت متهم نماید.

آبلاردوس از جمله شاگردان روسلینوس بود. او به شدت با استاد خود به مخالفت پرداخت و حتی او را یک مسیحی دروغین دانست. شاگرد دیگر روسلینوس که به پیروی از «اصالت واقع افراطی» به مخالفت با استاد خود پرداخت. گیوم اهل «شامپو» (۲) بود که خود، از اساتید آبلاردوس نیز محسوب می شد. آبلاردوس این باور گیوم را مورد تردید و انکار قرار داد و در باب «کلیات» موضعی را مطرح نمود که به «اصالت مفهوم» (۳) شهرت یافته است. البته عدّه ای او را «نومینالیست» و پیرو «اصالت تسمیه» می دانند. ژان سالزبری (۴) که از شاگردان آبلاردوس محسوب می شود، از این جمله است؛ (۵) ولی غالباً تصوّر بر آن است که آبلاردوس یک «کانسپچوآلیست» یا پیرو «اصالت مفهوم» است. «اصالت تسمیه» و «اصالت مفهوم» هر دو در نفی واقعیت عینی کلیات با یکدیگر مشترکند و در نهایت، هیچ جایگاه واقعی و عینی را برای کلیات باقی نمی گذارند؛ اما اختلافشان در آن است که در «اصالت تسمیه»، «کلی» صرفاً یک «صوت و صدا»ست (۶) و به اصطلاح، لفظ مهملی است که جز صدای بی معنا و نامفهوم نخواهد بود؛ مثلاً: کلی «انسان» نه شأن وجودی و عینی دارد و نه بر معنا و مفهوم خاصّی دلالت می کند، بلکه صرف لفظ و صداست؛ (۷) ولی در «اصالت مفهوم»، «کلی» یک «کلمه و اسم» (۸) است و پر واضح است که کلمه، دال یا علامتی است که بر مدلولی دلالت می کند و به چیزی اشاره دارد؛ لکن این مدلول یا چیز، امری وجودی و

ص: ۲۶۲

۱- (۱) .Soissons

۲- (۲) .Guillame de champeaux

۳- (۳) .Conceptualisme

۴- (۴) .Jean de salisbury

۵- (۵) .ر.ک: مجتهدی، همان، ص ۱۷۶.

۶- (۶) .Vox

۷- (۷) . البته این صورت افراطی نومینالیسم است: نمونه های متعادل تر نومینالیسم، تا این حدّ کلی را پوچ و مهمل نمی دانند.

۸- (۸) .Sermo - nomen



عینی در خارج نیست، بلکه صرفاً در ذهن وجود دارد. بر اساس همین کلمات و اسمای کلی که مدلول ذهنی دارند می توان امکان حمل را توضیح داد و الا نه فرد واقعی خارجی می تواند محمول واقع شود و نه صوت و صدای صرف.

### انتقال فلسفه از جهان اسلام به جهان مسیحیت

یکی از مباحثی که معمولاً در ضمن بررسی های تاریخی فلسفه در «قرون وسطی» مورد نظر قرار می گیرد، بحث «فلسفه در جهان اسلام» و تأثیرات آن در سیر فکری غرب است. البته در این میان دیدگاه ها و نظرات بسیار متنوعی مطرح است و کمتر می توان انتظار داشت که در این رابطه یک قول واحد مورد اتفاق همه قرار گیرد. اصولاً در بررسی های تاریخی و تأثیر و تأثر یا تعامل فرهنگ ها، هر کس با پیش فرض های ویژه و از زاویه خاصی به مطالعه می پردازد و همین امر، وجود تنوع دیدگاه ها را طبیعی می سازد.

به هر حال، آن چه اکنون برای ما اهمیت دارد این است که تأمل در باب ارتباط میان «فلسفه های اسلامی» با «مسیر اندیشه در غرب» را جدی بگیریم و از رهگذر آن، هم به شناخت تازه ای از دستاوردهای گذشته فلسفی فرهنگ خود برسیم و هم در امکاناتی بیاندیشیم که تعامل فرهنگ ها، خصوصاً در عمیق ترین صورت خود، یعنی: تعامل فلسفی فرهنگ ها، می تواند در جهت بازگشایی افق های تازه فکری فراهم آورد.

ریشه توجه یک قوم به فرهنگ غیر، خصوصاً توجه آن به جنبه های فلسفی فرهنگ بیگانه، به وضع درونی آن قوم بر می گردد. مردمان یک فرهنگ، وقتی به نواقص و کمبودهای درونی فرهنگ خود واقف شده، به نوعی خودآگاهی فرهنگی برسند، به فرهنگ غیر متوجه و متمایل می شوند و در باب امکاناتی می اندیشند که آن فرهنگ می تواند در جهت شکوفایی و بالندگی فرهنگشان

فراهم آورد.

ص: ۲۶۳

ناگفته نماند که این توجه به فرهنگ غیر، همواره از سرنیاز درونی و برای رفع نقایص فرهنگ خودی نیست؛ بلکه گاه ریشه در «خود برتر بینی» دارد و در جهت اثبات خود و گسترش حوزه تسلط آن صورت می گیرد.

از این واقعیت نمی توان چشم پوشید که رابطه «جهان مسیحی» با «عالم اسلام»، از آغاز همراه با احتیاط و محافظه کاری بوده است. رشد سریع «اسلام» و بسط و فراگیری فرهنگ آن و در مقابل، بطیء و کند بودن گسترش مسیحیت، عامل بسیار مهمی در ایجاد این محافظه کاری و نگرانی «مسیحیان» به شمار می رود. (۱) البته این تقابل مسیحیت با عالم اسلام در اثبات هویت و موضعگیری اعتقادی و فرهنگی آن نقش عمده ای داشت؛ ولی این تقابل می توانست تا آن جا جلو رود که مانع بهره گیری عالم مسیحی از امکانات فرهنگی و فکری مسلمانان شود و این البته برای مسیحیان امر خوشایندی نبود. این آرزوی دستیابی به ظرفیت های علمی، فلسفی و فکری مسلمانان، در قرون دوازده و سیزدهم میلادی به اوج خود رسیده بود. در چنین فضایی به تدریج نام بزرگانی همانند فارابی، ابن سینا و غزالی و در نیمه های قرن سیزدهم، افکار ابن رشد در جهان مسیحی رواج یافت و جو فرهنگی و فکری مسیحیت را که مستعد تحول بود، تحت تأثیر عمیق خود قرار داد.

به لحاظ جغرافیایی، دو شهر مهم «سیسیل» در ایتالیا و «طلیطله» در اسپانیا، مکان های مهم انتقال اندیشه های فلسفی از عالم اسلام به جهان مسیحیت محسوب می شوند. در «طلیطله» که کتابخانه بسیار مهمی از آثار عربی و اسلامی وجود داشت، گروه ترجمه ای شکل گرفت که با تحمّل دشواری های فراوان، کار ترجمه

ص: ۲۶۴

---

۱- (۱). با این که مسیحیت نزدیک به هفت قرن پیش از اسلام ظهور کرده بود، در مقابل گسترش سریع اسلام مغلوب شد. این گسترش، برحسب کتاب های متداول اروپایی چنین مطرح شده است: «تولد پیامبر (صلی الله علیه و آله) ۵۷۱ م.، بعثت او ۶۱۰ م.، هجرت او ۶۲۲ م.، بازگشت او به مکه ۶۳۰ م. وفات او ۶۳۹ م.، تسلط مسلمانان بر سوریه، عراق و ایران از ۶۳۳ تا ۶۴۰ م. و گسترش اسلام در شرق تا هندوستان و در غرب جزایر یونان، جنوب ایتالیا و کل سرزمین اسپانیا از ۶۳۵ تا ۷۱۱ م.»؛ اقتباس از کریم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۱۸۵-۱۸۶.

این متون را آغاز کرد. این گروه، علاوه بر اعضای مسیحی، شامل «مترجمان یهودی و مسلمان» نیز می شد. در این میان، «مترجمان یهودی»، نقش مهمی داشتند؛ چرا که بیشتر به تجارت می پرداختند و با فرهنگ و زبان های گوناگون تعامل داشتند و در نتیجه به آسانی زبان می آموختند و در اثر همین زبان آموزی بود که حلقه رابط میان مسیحیان و «فرهنگ اسلامی» قرار گرفتند. البته «یهودیان»، خود نیز از آثار فرهنگی و فلسفی مسلمانان و خصوصاً از آثار ابن سینا متأثر شده بودند و همین امر کمک می کرد که با نوعی شناخت قبلی، این آثار را ترجمه کنند.

این «ترجمه های ابتدایی» که تا حدودی ضعیف و غیر دقیق بودند، باعث تحوّل و دگرگونی در سرنوشت فرهنگی و فلسفی غرب شدند، به نحوی که «فلسفه و کلام مسیحی» در قرن سیزدهم، توسط کسانی چون آلبرتوس کبیر و توماس آکویناس به اوج خود رسید. در این جا نباید تصوّر کرد که این تحوّل فرهنگی و فلسفی غرب در اواخر قرون وسطی، محصول انتقال محض «فلسفه یونانی» از طریق «جهان اسلام» به «جهان مسیحیت» است. بسیاری از مباحث و مطالبی که غربیان از این طریق دریافت کردند، اصلاً در «سنّت یونانی» مطرح نبوده و به «دین و فلسفه آتنی» ارتباطی نداشته است. این مباحث، خصوصاً در طرح و تقویت مباحث الهیاتی مسیحیت و نسبت یافتن آن با فلسفه بسیار مؤثر بوده اند. اساساً دگرگونی فلسفی و کلامی قرن سیزدهم در مسیحیت مرهون انتقال و رواج فلسفه های «یونانی»، «اسلامی» و اندیشه های «یهودی» است. اکنون به اجمال به تأثیرات این ترجمه ها بر فضای فکری - فرهنگی مسیحیت و غرب آن زمان می پردازیم:

۱. ترجمه اندیشه های فلسفی ابن سینا و «سنّت مشایی» زمینه ساز رشد و شکوفایی تفکر فلسفی - کلامی بزرگانی چون آلبرتوس کبیر و شاگرد او، توماس آکویناس شد. این دو که به فرقه «دومینیکن ها» تعلق داشتند در رشد و بالندگی «کلام مسیحی» نقش عمده ای ایفا کرده و در این راستا بیش از هر چیز از «فلسفه»

و افکار ابن سینا استفاده نموده اند. جایگاه و اهمیت محوری اندیشه های فلسفی و کلامی توماس آکویناس تا به امروز نیز در جهان مسیحیت حفظ شده و در کانون توجه قرار گرفته است. بی تردید «فلسفه اسلامی» و خصوصاً ابن سینا در این جایگاه فلسفی و کلامی توماس از نقشی اساسی برخوردار است.

۲. پیدایش «ابن رشدیانِ لاتینی» که مستقیماً از آثار و شروح ابن رشد تأثیر پذیرفته بودند، یکی دیگر از نتایج «ترجمه آثار اسلامی» به شمار می رود. این گروه، حیات فکری خود را بیش از سه قرن ادامه دادند و تا پیدایش و وقوع «رنسانس»، در نیمه اول قرن شانزدهم، افکار خود را گسترش دادند. نقش و تأثیر این جریان فکری در ظهور حیات فرهنگی تازه اروپا انکارناپذیر است.

۳. ترجمه آثار فارابی و ابن سینا، در جهت تجدید حیات اندیشه های «اوگوستینوسی» نیز مؤثر واقع شد و در نهایت نهضتی را پدید آورد که آن را نهضت «اوگوستینوسی - ابن سینایی» نامیده اند. این نهضت فکری، موجب شد که بار دیگر تفکرات کلامی اوگوستینوس در باب مسیحیت تجدید شوند.

به طور کلی اندیشه های ابن سینا نه تنها در تفکرات کلامی و فلسفی توماس آکویناس تأثیر فراوان داشته است، بلکه در احیای جریان فکری مقابل آن، که همین اندیشه های کلامی اوگوستینوس باشد نیز، نقش مهمی ایفا نموده است.

## آلبرتوس کبیر

سال ۱۲۰۶ میلادی را سال تولد آلبرتوس کبیر (۱) در «ایتالیا» دانسته اند. فضای فرهنگی و علمی ایتالیا در آن زمان، تحت تأثیر «دانش مسلمین» بود. او در آغاز به تحصیل «طب» مشغول شد و در نوجوانی به سلک «دومینیکن ها» درآمد.

آلبرتوس، پس از آن که در سال ۱۲۴۵ م.، عنوان استادی الهیات را از «دانشگاه پاریس» کسب کرد، در همین شهر به تدریس پرداخت و این زمانی بود که

ص: ۲۶۶

شاگرد بزرگ او، توماس آکویناس، که بعدها در شهرت و مقام فلسفی از خود او پیشی گرفت، به «پاریس» آمده بود. او به زودی به جمع شاگردان آلبرتوس پیوست و حدود سه سال در درس های پاریس او شرکت کرد. آلبرتوس در سال ۱۲۴۸م. به دستور «پاپ»، دانشگاه شهر «کلن» را تأسیس نمود، و بعدها، پس از آن که ریاست دانشگاه پاریس را رد کرد، در «کلن» به تدریس پرداخت و نهایتاً در حدود سال ۱۲۸۰م. در همان شهر درگذشت.

آلبرتوس در قلمرو فلسفه بیشتر به عنوان شخصی مطرح است که از نظرات و دیدگاه های گسترده و متنوع فلسفی مطلع بوده و آنها را به صورت «دائرة المعارف فلسفی» مطرح نموده است. در عین حال، از آثار او آشکارا می توان دریافت که او عناصر «فلسفه ارسطو» را پذیرفته و در قلمرو اندیشه های خود به کار گرفته است. این تأثیرپذیری از ارسطو، در شاگرد او، (آکویناس) نیز به شکل دیگری ادامه می یابد. البته آلبرتوس از اندیشه های فلسفی افلاطون و «نوافلاطونیان» نیز متأثر بود و ولی به تبع فارابی و ابن سینا می کوشید تا آرای افلاطون و «نوافلاطونیان» را با «فلسفه ارسطو» هماهنگ سازد. بنابراین «فلسفه آلبرتوس»، هر چند که از «نوافلاطونیان» تأثیر پذیرفته، «مشایی» است.

آلبرتوس، در آشنایی مسیحیان و اروپائیان با میراث فرهنگی و فلسفی «یونان» و «جهان اسلام» نقش مهمی ایفا کرد. تلاش او در جهت آشناسازی مسیحیان با فلسفه یونانی و اندیشه های اسلامی ریشه در این واقعیت داشت که او معارف موجود و بالفعل مسیحی را ضعیف و ناکافی می دانست و بر این باور بود که با گشودن دریچه هایی از فرهنگ «یونان» و «اسلام» بر اندیشه و فرهنگ راکد مسیحی، زمینه های باروری و بالندگی آن را فراهم می آورد. او و همفکرانش، هر چند که در این مسیر به بی دینی و انحراف متهم شدند، ولی به گواهی تاریخ، این توفیق را یافتند که باعث حرکت و شکوفایی فرهنگ مسیحی شوند.

ارتباط آلبرتوس با ابن رشد و پیروانش، وضع دوگانه ای دارد یعنی: هر چند از

او تأثیرات فراوانی پذیرفته، به «فلسفه مشائی» از نوع ابن رشدی حمله برده و بسیاری از عقاید آن را باطل دانسته است. این تعارض با ابن رشد، در توماس آکویناس نیز ادامه می یابد.

## الهیات و فلسفه

آلبرتوس قلمرو فلسفه را از حوزه اندیشه های کلامی و الهیاتی جدا می سازد. در نظر او «الهیات» و «فلسفه» چنان از یکدیگر مستقل و نسبت به هم بی ارتباط هستند که همانند دو بازی مختلف، از قواعد و قوانینی کاملاً متفاوت برخوردارند. اگر قواعد مخصوص به هر یک از این دو حوزه، خوب شناخته نشود یا قواعد یکی، در دیگری به کار گرفته شود، بدفهمی و انحراف در «معرفت» نتیجه ای گریزناپذیر خواهد بود.

«الهیات» و «خداشناسی» مبتنی بر «کشف و الهام» است و در این عرصه نباید بر «عقل» و «براهین عقلی» تکیه کرد. از این رو، هرگز نباید مسائل مربوط به خداشناسی را به لحاظ فلسفی مورد نظر قرار داد. (۱)

البته در نظر آلبرتوس، «عقل» نیز نوعی «امداد الهی» است و نباید آن را به صورت امری مستقل و پاره شده از «نور الهی» تصور نمود. چیزی که هست «نور عقل» (۲) یک نور عمومی است که از جانب خداوند به همه مردم عطا شده و در این رابطه تفاوتی بین مؤمن و غیرمؤمن، یا به عبارتی بهتر: اختلافی میان مسیحی و غیرمسیحی نیست. از این رو علوم و دستاوردهای معرفتی کافران و غیرمسیحیان نیز، دارای ارزش و قابل استفاده است. با وجود این، «نور عقل» که عطیه عام الهی است، قادر به دریافت بسیاری از معارف نیست. در این عرصه، نیاز به نوری است که به مؤمنان تعلق دارد<sup>۳</sup> یعنی: «نور فراطبیعی ایمان». (۳)

ص: ۲۶۸

---

۱- (۱). امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، ص ۲۰۱.

۲- (۲). Light Of reason.

۳- (۳). The Supernatural Light Of Faith.

«نور عقل»، از شناخت «طبیعت» آغاز می‌کند و در نهایت، از طریق «براهین عقلی» می‌کوشد تا وجود «خدا» را اثبات کند و درباره او سخن گوید؛ اما «نور ایمان» در باب خدایی می‌اندیشد که از طریق «وحی» به او معرفی شده است.

بنابراین «فلسفه» و «عقل»، تابع دین و وحی اند و در مرتبه پایین تری قرار دارند؛ چرا که آن دو، «منشأ انسانی» دارند و این دو «منشأ خدایی». آلبرتوس تصریح می‌کند که عقاید خاصّ او را باید در آثار «خداشناسی» او جست‌وجو کرد نه در آن چه که در «مباحث فلسفی» او مطرح شده است. این سخن بدان معناست که «علم کلام» برتر از «فلسفه» و فصل الخطاب همه مباحث است و سخن ایمان، که سخن نهایی است، بر همه باورها حاکمیت دارد و خود، معیار صحت و سقم آنهاست.

ما در اندیشه‌های آلبرتوس چیزی را تحت عنوان «نظام فلسفی» نمی‌یابیم. فلسفه او بیشتر ترکیبی از عناصر فلسفی ارسطو و «نوافلاطونیان» است. او «فلسفه ارسطویی» را با «الهیات مسیحی» پیوند زد و برای اثبات خدا از براهین تجربی و عقلی بهره گرفت. «مابعدالطبیعه ارسطو» که به لحاظ موضوع به «وجود از آن حیث که موجود است» می‌پردازد، در نزد آلبرتوس، تنها برای بررسی وجود محض، یعنی «خدا»ست؛ ولی با وجود این، او معتقد بود که «متافیزیک»، خدا را به عنوان «موجود نخستین» (۱) و «الهیات»، خدا را چنان که به واسطه «وحی» شناسانده شده است، مورد توجه قرار می‌دهند. (۲)

البته آلبرتوس برای آن که «خداشناسی» کاملاً در عرصه «مباحث عقلی» خلاصه نشود، به «الهیات تنزیهی» معتقد بود. «خدا» در نظر او ناشناختنی و برتر از همه مفاهیمی است که برای عقل انسان دریافتنی اند؛ از این رو اوصافی که ما بر خدا حمل می‌کنیم دقیقاً به همان معنایی نیست که در مورد سایر موجودات به کار می‌بریم. در عین حال، الهیات تنزیهی آلبرتوس نیز آشکارا نوافلاطونی است.

ص: ۲۶۹

---

۱- (۱) .First Being

۲- (۲) .Copleston, Ibid, P.۲۹۵

آلبرتوس در اثبات وجود خدا «برهان حرکت» ارسطو را پذیرفت و از طریق آن وجود «محرک اول» را اثبات نمود. او بر این باور بود که «تغییر» و «حرکت» به صورت بی نهایت و بدون رسیدن به علت نخستینی که خود حرکتی نداشته باشد محال است. این «اصل نخستین» (۱) به این دلیل که اصل نخستین است، «وجود» خود را از جانب خود داراست و نه از ناحیه چیز دیگری؛ به عبارتی: «وجود»، جوهر و ذات اوست و از علت دیگری دریافت نشده است. از این رو آلبرتوس، همانند ابن سینا، خدا را «واجب الوجود» می داند و سایر موجودات را «ممکن الوجود» و به طریق مشابهی، «حیات»، «عقل»، «قدرت» و «اختیار» را به خدا نسبت می دهد. وجود، عین ذات موجودات دیگر نیست و به همین دلیل، این موجودات می بایست وجود خود را از امر دیگری دریافت کنند؛ اما ذات خدا، عین وجود است.

## توماس آکویناس

### اشاره

توماس آکویناس (۲) دومین شخصیت بزرگ فلسفی قرون وسطی، در حدود سال ۱۲۲۵م، در خانواده ای اشرافی در منطقه «اکینو» (۳) که در حوالی شهر «ناپل» قرار دارد متولد شد. او در سن پنج سالگی، توسط پدرش به عنوان یک طلبه به «دیر» فرستاده شد تا با تحصیل در آنجا، مقدمات راهب و رئیس دیر شدن را طی کند. این تحصیلات مقدماتی توماس تا سال ۱۲۳۹م، یعنی: تا آغاز پانزده سالگی او ادامه داشت. در این سال است که او موفق به ورود در دانشگاه ناپل می شود و از آن جا که در این شهر، گرایشات و اندیشه های «دومینیکنی» (۴) رواج داشت، پنج سال بعد، یعنی در سال ۱۲۴۴م، به این فرقه رهبانی می پیوندد. این عمل که تعارض آشکاری با عقاید و باورهای خانوادگی او داشت، بی پاسخ

ص: ۲۷۰

۱- (۱) .First Principle

۲- (۲) .Thomas Aquinas

۳- (۳) .Aquino

۴- (۴) .Dominican



نماند و اعتراض شدید خانواده اش را برانگیخت، به طوری که توسط برادرانش یک سال زندانی شد، اما سستی و بی اساس بودن منطق خانواده توماس در مواجهه با باورهای او، فضایی برای تأثیرپذیری روحی و بازگشت عقیدتی او باقی نگذاشته بود.

از این رو، توماس دست از باورهای خود برنداشت و در سال ۱۲۴۵م. راهی «پاریس» شد. در این شهر بود که با آلبرتوس کبیر آشنا شد و در نزد وی به تحصیل پرداخت و به سرعت مراحل رشد و شکوفایی خود را گذارند به طوری که در سال ۱۲۵۲م. آلبرتوس کبیر اعلام کرد که دیگر قادر نیست چیزی به توماس بیاموزد.

اکنون شخصیت علمی توماس به مرحله ای رسیده بود که در اثر تحوّل و صیورورت های درونی به قلمروهای تازه معرفتی دست یابد. در این مرحله، توماس، تدریس دروس الهیاتی خود را آغاز کرد و به زودی، در سال ۱۲۵۶م. درجه استادی الهیات را از دانشگاه پاریس اخذ نمود و از آن زمان، کرسی استادی کلام دانشگاه پاریس را به دست آورد. او در هفتم مارس ۱۲۷۴م. در حالی که نزدیک به ۵۰ سال داشت، چشم از جهان فروبست.

توماس آکویناس، شخصی پرتلاش و دارای پشتکاری بسیار بالا بود. حجم نوشته های او که به لحاظ عمق و دقت نیز غالباً در درجه بالایی قرار دارند، حاکی از دقت و تلاش فوق العاده ای است که شخصیت توماس از خود بروز داده است. (۱) او در این نوشته ها بیش از هر چیز کوشیده است تا «الهیات مسیحی» را با

ص: ۲۷۱

---

۱- (۱). آنتونی کنی، فیلسوف و صاحب آثار فراوان در باب فلسفه قرون وسطی، درباره حجم آثار آکویناس چنین می گوید: آکویناس، حتی مطابق پایین ترین تخمین، هشت میلیون کلمه مطلب نوشته است. بعضی نوشته ها هم هست که انتصابشان به او محل مناقشه است و اگر این آثار را هم اضافه کنیم، جمع کلمات به یازده میلیون می رسد. هشت میلیون کلمه خیلی است. کل آثار ارسطو که امروز در دست ماست، فقط یک میلیون کلمه است. کل آثار موجود افلاطون فقط به نیم میلیون کلمه بالغ می شود... این هشت میلیون، کلماتی نیست که همین طور سرسری پرانده باشد، کلماتی است که دانشمندان حتی امروز سعی می کنند به کنه معنایشان برسند. بریان، مگی، «فلاسفه بزرگ»، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چ ۲، ۱۳۷۷، ص ۹۷.

عناصر «نظام فلسفی ارسطو» بیان کند. البته این تنها الهیات مسیحی نبود که برای نخستین بار با اصطلاحات فلسفی ارسطو مطرح می‌شد، بلکه تفکر ارسطو نیز که تا آن زمان چندان در اندیشه‌های قرون وسطایی به صورت جدی بروز نکرده بود، در آثار توماس، مجال ظهور یافت و به نحو شایسته و در خور توجهی در دوره‌های پایانی قرون وسطی مطرح شد.

## آثار

توماس آکویناس، صاحب نوشته‌های فراوانی است که غالب آنها به نحو قطعی و تعدادی به طور احتمالی به او نسبت داده شده است. در این میان می‌توان مهم‌ترین و معروف‌ترین اثر او را، کتاب حجیم و تأثیرگذار «جامع علم کلام» (۱) دانست. این کتاب به سه بخش عمده تقسیم شده که در هر بخش آن به سؤالات متعددی پرداخته شده است. توماس به مناسبت هر سؤال چند مقاله آورده و در نهایت، دیدگاه خاص خود را در آن زمینه مطرح نموده است.

کتابهای مهم دیگری که از توماس به ما رسیده عبارتند از:

«درباره قدرت الهی» (۲)؛ «در باب موجود و ماهیت» (۳)؛ «در باب قدمت زمانی عالم» (۴)؛ «در باب شر» (۵)؛ «کتاب جامع در رد کافران» (۶) و «در باب وحدت عقل در رد ابن رشدیان» (۷).

توماس کتاب‌هایی را نیز در شرح آثار و اندیشه‌های ارسطو نوشته و کتاب‌های «متافیزیک»، «اخلاق نیکو ماخوس»، «فیزیک» و «سیاست» او را

تفسیر نموده است.

ص: ۲۷۲

۱- (۱) .Summa theologiae .

۲- (۲) .De potentia Dei .

۳- (۳) .De ente et essentia .

۴- (۴) .De aeternitate .

۵- (۵) .De malo .

۶- (۶) .Summa contra gentiles .

۷- (۷) .De unitate intellectus contra Averroistas .

در یک نگاه کلی می‌توان ریشه‌های فلسفی آکویناس را در «اندیشه‌های ارسطو»، «فلسفه رواقی» و «تفکرات نوافلاطونی» بازجست. در میان متفکران «قرون وسطی» تأثیرات او گوستینوس و بوئتیوس بر او قابل توجه است. ابن سینا، ابن رشد، ابن جبریل و موسی بن میمون نیز از جمله متفکرانی هستند که بر اندیشه‌های وی تأثیر داشته‌اند. به عبارتی: فلسفه آکویناس شرح، اقتباس و بازخوانی تازه‌ای از مجموعه اندیشه‌های مذکور است. البته این بدان معنا نیست که بتوان فلسفه او را در حد شرح آثار گذشتگان یا التقاطی از آنها تصور نمود. نوآوری‌ها و تأثیرات گسترده او که تا به امروز نیز ادامه داشته، مانع از آن می‌شود که چنین تصویری درباره او موجه قلمداد شود.

در نگرش کلی، فلسفه توماس آکوئینی یک نظام الهیاتی است. او در واقع یک متکلم و الهی‌دان است و از این رو، می‌بایست اندیشه‌های فلسفی‌اش را در پرتو الهیات او مورد مطالعه قرار داد، الهیاتی که مشحون است از «فلسفه مشاء». البته در این مسیر، او از اندیشه‌های ابن رشد دوری گزیده و همان‌طور که گذشت، در رد «ابن رشدیان» کتاب می‌نویسد؛ اما در باب تفکرات ابن سینا وضع کاملاً متفاوت است؛ چرا که او همواره از ابن سینا به بزرگی و با احترام یاد می‌کند و در موضع‌گیری‌های فکری خود آشکارا از او تأثیر می‌پذیرد.

## ایمان و معرفت عقلی

«ایمان» چیست؟ آیا می‌توان ایمان را از مقوله «معرفت عقلی» به شمار آورد یا این که در ایمان چیزی وجود دارد که آن را از حوزه معرفت دور می‌کند؟ اساساً پرسش از «ایمان» و ارتباط آن با «معرفت» و «عقل» از جمله پرسش‌های دشوار و دامنه‌داری است که همواره ذهن اندیشمندان قرون وسطی یا به صورت عام، ذهن هر متفکری که در حوزه دین و ایمان به تفکر پرداخته را به خود مشغول داشته است.

آکویناس معتقد است که «ایمان» را نه می توان «عقیده صرف» دانست و نه می توان آن را به «معرفت علمی» فروکاست. (۱)

ظاهراً مراد او از «عقیده» باوری است که به صورتی راسخ و با تمام وجود ما را باخود درگیر نمی کند. ایمان از عقیده فراتر است؛ چرا که ما را به صورتی ژرف و عمیق با موضوع خود درگیر می سازد. «ایمان به خدا» تعلق و نسبت یافتن با تمام وجود به خداست. از طرفی، ایمان برتر از «معرفت» است؛ چرا که همواره نوعی فقدان بصیرت در آن وجود دارد. متعلق ایمان اگر به صورت یک معرفت و بصیرت کامل درآید و همانند یک ضرورت علمی خود را بر ما تحمیل کند، ما را به پذیرش خود وادار می سازد. ما نمی توانیم به این گزاره ضروری: «۲ (علیه السلام)»، ایمان بیاوریم؛ چون ضرورت و بصیرت الزامی موجود در آن، مانع از آن می شود که نوبت به ایمان برسد. به عبارتی: بصیرت و معرفت تمام و کمال، مانع دخالت «اراده» می شوند و بدون وجود مجالی برای اراده و انتخاب، امکان ایمان منتفی خواهد بود. بنابراین می توان چنین نتیجه گرفت که در ایمان همیشه یک عنصر «نمی دانم» وجود دارد، عنصری که برای اراده مجالی را فراهم می آورد که قادر به پذیرش و تسلیم یا قادر به ایمان آوردن باشد. ایمان آمیزه ای است از «می دانم»، «نمی دانم» و «پذیرش و تسلیم با تمام وجود».

متعلقات ایمان که در قلمرو مسائل الهی قرار دارند، همواره فراتر از ظرفیت معرفتی و قدرت شناختی انسان اند. نکته قابل توجه آن است که اراده آزادی که حاصل فقدان بصیرت کامل به موضوع ایمان است، برای ایمان آوردن کافی نیست و اصولاً انسان نمی تواند با تکیه بر اراده و خواست خود، به ایمان نایل شود. در نظر آکویناس «ایمان» عطیه و لطف خاص الهی است که اگر شامل حال انسان نشود، تحصیل آن محال است.

ص: ۲۷۴

---

Vernon J. Burke. ST Thomas Aquinas, the Encyclopedia of Philosophy, newyork, . (۱) - ۱  
.Macmilan Referenc, ۱۹۹۶, vol. ۸, P. ۱۰۷

آکویناس از سویی وارث اندیشه های فلسفی یونانی - اسلامی بود و از سوی دیگر با مجموعه ای از مباحث و باورهای کلامی مسیحیت مواجه بود. جمع و ایجاد توافق میان این دو قلمروی فکری، فقط در ظاهر آسان و قابل دستیابی است؛ اما در نگاه دقیق و مواجهه جدی، پیوند این عرصه ها به غایت دشوار است.

توماس از آن جا که معتقد بود «حقیقت هرگز حقیقت را طرد نمی کند» باورهای مسیحی را اساس قرار داده بود و چنین اعتقاد داشت که عقاید ایمانی، اموری متیقن و غیرقابل انکارند. از این رو، قضایای مخالف این عقاید را باطل و غیرحقیقی می دانست. بنابراین در نظر او «ایمان و عقاید دینی» راهنمای لازمی برای «اندیشه های فلسفی» اند.

به یک معنا، «ایمان» برای «فلسفه» همانند ناخداست برای کشتی که نه فقط مانع انحراف و سرگشتگی آن می شود، بلکه مسیر حقیقی و راهی را که در حقیقت باید طی کند نیز مشخص می نماید. بنابراین فلسفه یا عقل، خدمتکار خداشناسی است.

آکویناس می کوشید تا نشان دهد که عقل در مواجهه با امور محسوس و اشیای مادی و با انتزاع صور خیالی از این اشیاء، چگونه قادر می شود که از امور غیرمادی نیز شناخت حاصل کند. به عبارتی: او معتقد بود که «عقل» در طبیعت و ذات خود، از شناخت امور معنوی و الهی عاجز نیست و نمی توان آن را به قلمرو «معرفت های حسی» و «شناخت صورت های اشیای مادی» محدود نمود. در عین حال، وی معرفت بدون واسطه و مستقیم به معقولات را نیز نمی پذیرفت و بر این باور بود که عقل انسانی نمی تواند بدون وساطت «حواس» و «امور محسوس» به معرفت برسد. به همین دلیل فلسفه آکویناس،

توجه فراوانی به امور واقع و اشیای انضمامی دارد.

نظریه شناخت توماس آکویناس، متأثر از دیدگاه های ارسطوست. او در باب مرحله آغازین شناخت به هیچ گونه «مفهوم فطری» (۱) که از ابتدا در ذهن وجود داشته باشد قائل نیست. در نظر او، ما در نخستین گام معرفت هیچ عنصر معلومی نداریم و ذهن ما همانند یک «لوح نانوشته» (۲) است که هیچ کلمه یا جمله ای بر آن نقش نبسته. چیزی که هست ما در این مرحله، صرفاً صاحب استعداد شناختیم؛ یعنی: ذهن ما قادر به انتزاع و شکل دادن مفاهیم است. آن چه این استعداد محض اولیه را به فعلیت می رساند و ما را از جهل مطلق به سمت روشنائی معرفت می کشاند، تجربه یا «ادراک حسی» (۳) است. بنابراین تجارب حسی بنیان کلیه مفاهیم و عناصر معلومی است که ما بر اساس آن خود و جهان را می شناسیم.

### فرایند معرفت

آکویناس که «عمل شناخت» را در واقع فعل نفس می داند و قائل است که اگر نفس، مادی بود قادر به کسب معرفت نبود، برای آن که فرایند تحقق شناخت و پیدایش مفاهیم معرفتی رانشان دهد، نفس انسانی را تحت «سه قوه اساسی» مطرح می کند:

۱. نفس نباتی؛

۲. نفس حیوانی؛

۳. نفس ناطقه که به عقل و امور عقلانی ارتباط دارد.

او بر خلاف اوگوستینوس، به تمایز واقعی بین قوای نفس قائل بود و آن یک پارچگی و کلّ واحد بودن نفس را قبول نداشت. «نفس نباتی» عمل تغذیه، رشد و تولید مثل را سامان می دهد و باعث می شود که مرحله نخستین حیات که همان زیستن نباتی است محقق شود. انسان در مرحله «نفس نباتی»، از شئون و

ص: ۲۷۶

۱- (۱) .Innate idea

۲- (۲) .tabula rasa

۳- (۳) .Sense \_ perception

امکانات یک گیاه برخوردار است؛ اما در مرحله بالاتر که براساس «نفس حیوانی»، از قلمرو گیاهان فرا می آید، این امکان را می یابد که از طریق تأثیرپذیرفتن از اندام حسی یا حواس پنجگانه، به ادراک حسی نایل آید.

نباید تصوّر نمود که صرف تأثر فیزیکی اندام حسی از امور محسوس برای «ادراک حسی» کافی است. ادراک حسی، عملی است حاصل فعّالیت ترکیبی نفس و بدن به نحوی که حصول آن برای هر یک از نفس یا بدن به تنهایی، ناممکن است. شاخصه اصلی ادراک حسی، شناخت «جزئیات» (۱) است. ما با حواس خود نمی توانیم «کلیات» (۲) را درک کنیم، بلکه صرفاً با جزئیات سروکار داریم. این وضع در قوه تخیل نیز ادامه می یابد. صورت ها یا تصاویری که در مرحله خیال دریافت می شوند، شباهت زیادی با موجودات جزئی عینی دارند. از این رو، هنوز به مرحله ادراک «کلیات» نایل نشده ایم.

«عقل» که عالی ترین قوه نفس است، امکان ادراک کلیات را فراهم می آورد. ما از طریق «حواس»، تنها با آن «گل» یا «میز» خاص آشنا می شویم. در مرحله «خیال» نیز صورت های غیرمادی و در عین حال متعین آنها را ادراک می کنیم؛ اما از طریق عقل، که شباهت های ذاتی میان موجودات خارجی را درک کرده، از آنها مفهوم مشترک کلی را انتزاع می کند، به درک «کلیات» نایل می شویم. کلی «گل» یا «میز» بر همه افراد آن قابل انطباق است، حال آن که گل و میز محسوس یا متخیل امکان چنین انطباق گسترده ای را ندارند. یک «درخت» محسوس به ادراک حسی، کاملاً جزئی و غیرقابل صدق بر درخت دیگری است. تصویر خیالی این درخت نیز به یک نحو، جزئی است و اگر درخت بزرگ است بر درخت کوچک صدق نمی کند، یا اگر درختی است که میوه دارد شامل درخت های بی میوه نمی شود. اما کلی درخت، چنین محدودیت هایی را ندارد و همه افراد را در برمی گیرد. پس ادراک کلی، نه حاصل عمل «نفس» و بدن با یکدیگر است و نه از طریق قوه «خیال» به دست می آید، بلکه از طریق «عقل» حاصل می شود.

ص: ۲۷۷

۱- (۱) .Particulars

۲- (۲) .Universals

آکویناس، به پیروی از ارسطو به دو نوع عقل قائل است:

### ۱- عقل فَعَال

همان طور که گذشت، آکویناس بر این باور بود که ما در آغاز، هیچ معقول بالفعلی نداریم و صرفاً دارای این استعداد هستیم که به چنین معقولاتی نایل شویم. به عبارتی: او معتقد است که در فرایند شناخت، «معقولیات بالقوه»، برای ما به «معقولیات بالفعل» تبدیل می شوند؛ اما خروج از قوه به فعل، همواره براساس عمل یک موجود بالفعل ممکن است. به همین دلیل برای به فعلیت رسیدن معقولیات بالقوه نیز، نیاز به موجود بالفعلی است که باعث تحقق این فرایند شود. توماس این موجود بالفعل را «عقل فَعَال» (۱) می نامد. «عقل فَعَال» بدون آن که تحت تأثیر حواس یا قوه «خیال» قرار گیرد به صورت فاعلانه به «آشکارسازی» (۲) تصاویر موضوعاتی می پردازد که در مرحله «ادراک حسی» و «خیال» دریافت شده اند. این «اشراق» و «آشکارسازی»، زمینه انتزاع «کلی» را که در ضمن این تصاویر قرار دارد فراهم می آورد. عقل فَعَال از این طریق، «صورت های حسی» را به «صورت های معقول» تبدیل می کند.

آکویناس به چند دلیل، معتقد است که «عقل فَعَال»، شخصی و همانند تکثر افراد انسانی متکثر است و بنابراین، هر فرد، دارای «عقل فَعَال» مخصوص به خود است. این باور وی در مقابل عقیده ابن سینا و ابن رشد قرار داد که عقل واحدی را برای نوع بشر قائلند.

دلایلی که او در این زمینه مطرح می سازد از این قبیل است:

۱. اگر «عقل فَعَال واحدی» را برای نوع انسان در نظر بگیریم، دیگر نمی توان «فکر کردن» را به خود یا به انسان دیگری نسبت داد؛ چون در این صورت، تنها «عقل فَعَال» است که می اندیشد.

ص: ۲۷۸

۱- (۱) .active intellect

۲- (۲) .Illumination



۲. با قول به «وحدت عقل فعال»، توضیح و توجیه اختلافات گسترده ای که در آرا و اندیشه های بشر وجود دارند، ناممکن می شود. اگر نوع بشر از طریق یک عقل فعّال به معقولات پی می برند، در این صورت، اختلاف رأی، دیگر جایگاهی نخواهد داشت.

۳. وظایف و مسئولیت های اخلاقی انسان با «وحدت عقل فعال» ناسازگار است. وقتی فکر و اندیشه از آن فرد نیست و از منبع دیگری حاصل می شود، پیامدهای عملی آن نیز برعهده آن فرد نخواهد بود.

البته در فلسفه آکویناس، این «عقول فعّال» که هر کدام جداگانه و به صورت شخصی در افراد وجود دارند، از شأن «خود مختاری» و «استقلال» برخوردار نیستند و اینگونه نیست که تصوّر شود در فلسفه او نوعی «خودبنیادی» و «عقل محوری» مطلق حاکم است.

در نظر آکویناس تمامی عقول، تحت تأثیر «روشنگری» و اشراق الهی اند. اصل و منشأ اساسی شناخت، همان «عقل الهی» است که به مثابه یک منبع نور و روشنایی، دارای نوری واحد و محض است: نوری که هیچ گونه اختلاف و تمایزی را در خود ندارد.

«عقل الهی» در رأس و قلّه هرم شناخت قرار دارد و مخلوقات عاقل، براساس سلسله مراتب وجودی خود، مراحل متعددی را تا پایین ترین سطح این هرم به خود اختصاص داده اند. آن نور واحد و محض هر چه که به سمت پایین و مراتب دون تر پیش می آید، از اختلاف و تکثر بیشتری برخوردار می شود. جواهر عقلی متعالی که در مرتبه بالایی قرار دارند به کثرت نوری کمتری مبتلا هستند و به همین دلیل با تعداد محدودی از صُور، یعنی: با صُور بسیار کلی، به شناخت می رسند و از طریق شناخت همین طور، به کثرت موضوعات جزئی نیز معرفت می یابند. در مراتب پایین تر، صُور تعداد بیشتر و کلیت کمتری دارند و چون از اشراق الهی به نحو ضعیف تری برخوردارند موضوعات جزئی را به روشنی و

تشخیص نشان نمی دهند و از این رو، «معرفت»، رو به ابهام و تاریکی می رود.

آکویناس معتقد است که «جوهر عقلانی» در این مرحله با «بدن» متحد شده اند تا از آن ابهام معرفتی به در آیند و لااقل بتوانند موجودات محسوس را درک کنند و از سعادت معرفت برخوردار گردند.

## ۲- عقل منفعل

«عقل فَعَال» عناصر کلی را از جنبه های جزئی خیال انتزاع می کند و آن را در «عقل منفعل» (۱) تحقق می بخشد و از این طریق است که مفهوم کلی حاصل می شود و آن معقول بالقوه به فعلیت می رسد. عقل فَعَال از آن جهت که خود امری بالفعل است و کاملاً شأن فاعلی دارد، نمی تواند پذیرای صورت های معقول کلی بوده، شأن قابل بیابد. از این رو کلیات را بر عنصر و وجه بالقوه عقل انسانی، یعنی بر «عقل منفعل» مقرر می سازد.

## نظریه آکویناس در باب کلیات

دیدیم که مسئله «کلیات» معرکه آرا و موضوع منازعات فراوانی در قرون یازده و دوازده میلادی بوده است. آکویناس با تأثیری که از فلسفه ابن سینا پذیرفته، در باب «کلیات» دیدگاهی را مطرح می کند که تقریباً می توان آن را جامع نظرات گذشته تلقی نمود. امروزه موضع وی در باب کلیات را «رنالیسم اعتدالی» (۲) می نامند. (۳) بر طبق این دیدگاه، «کلی» به سه لحاظ قابل بررسی و طرح می باشد:

۱. کلی قبل از کثرت: (۴) بدین لحاظ «کلی» پیش از پیدایش این جهان کثرات، به صورت متعلقاتی برای علم الهی وجود داشته است. به عبارتی جایگاه این کلیات

نه در درون موجود در عالم عینی خارجی است و نه در خارج از این اشیاء، بلکه تنها در علم خداوند تحقق دارند.

ص: ۲۸۰

---

۱- (۱) .Passive intellect .

۲- (۲) .Moderate Realism .

۳- (۳) .Vernon, Ibid, P.۱۰۵ .

۴- (۴) .Universal ante rem .

۲. کلی همراه با کثرت: (۱) این «کلی» که همراه با «فرد» انضمامی خارجی است، همان کلی طبیعی است که وجودش به وجود «افراد» است و بدون توجه به وجود افراد قوامی ندارد.

۳. کلی بعد از کثرت: (۲) این «کلی» در واقع همان تصوّر کلی یا مفهوم انتزاعی کلی است که در ذهن حاصل می شود و هیچ گونه واقعییتی در خارج از ذهن ندارد. ذهن ما در مواجهه با افراد و کثرات عالم خارج، مفهومی کلی را انتزاع می کند که می توان آن را «کلی بعد از کثرت» نامید. کلی قبل از کثرت کلی همراه با کثرت کلی بعد از کثرت بعضی بر این باورند که این سه نوع کلی را می توان به ترتیب و با چشم پوشی از تفاوت های موجود، با «اصالت واقع»، «اصالت مفهوم» و «اصالت تسمیه» مطابق دانست. (۳)

## خدا و براهین اثبات او

### اشاره

جایگاه «اثبات وجود خدا» در فلسفه، برای آکویناس بسیار محوری و تا آن جا دارای اهمیت است که به عقیده او، بدون آن، تمامی مباحث فلسفی در نهایت، فاقد پایه و مبنای اساسی خواهند بود. این اهمیت و جایگاه مبنایی «اثبات وجود خدا» در فلسفه، ناشی از آن است که فلسفه منحصر به عرصه و محدوده مباحث ذهنی نیست، بلکه به واقعیت می پردازد و پرداختن به واقعیت، بدون توجه به عالی ترین و حقیقی ترین سطح آن (خدا)، همواره ناتمام و بی اساس است.

ص: ۲۸۱

۱- (۱) . Universal in rem

۲- (۲) . Universal Post rem

۳- (۳) . ر.ک، مجتهدی، همان، ص ۱۷۸.

امّا آیا براهین آکویناس برای اثبات وجود خدا، که در کتاب «جامع الهیات» او مطرح شده است، براهینی فلسفی و قبل از «ایمان» است یا این که حقیقتاً به عرصه الهیات مقدس تعلق دارد و نمی توان آن را در حوزه فلسفه مطرح نمود؟ به نظر وی، این براهین، جملگی زمینه ساز و مقدمه ایمان هستند و هرچند کارکرد و نتایج آنها نسبت و پیوند بسیار محکمی با الهیات مقدس دارند، ولی این بدان معنا نیست که خود این براهین از دایره مباحث فلسفی بیرون اند. این براهین نه تنها در عرصه فلسفه مطرح هستند بلکه بخش عمده و مبنایی آن به شمار می روند.

اساساً آکویناس بر این باور است که مطالعه «فلسفه» نهایتاً ما را به مطالعه «وجود برتر» (۱)، یعنی «خدا» رهنمون می شود. (۲) او معتقد است که انسان می تواند در پرتو خرد طبیعی خود، اموری را درباره خدا بداند: اموری از این قبیل که «خداوند وجود دارد و سازنده و صانع جهان است». برای رسیدن به چنین معرفتی، ضرورتی ندارد که از واقع گرایی متعارف و ساده که در میان همه مردمان وجود دارد فراتر رفته، از جانب خود چیزی را بر مشاهداتمان اضافه کنیم و آنها را از حالت ساده نخستین خارج نماییم و تغییر دهیم.

به نظر آکویناس ما برای اثبات وجود خداوند، کافی است که در مرتبه «ما بعد الطبیعه مبتنی بر حس مشترک» (۳) قرار بگیریم. در این مرتبه از مراتب تفکرات متافیزیکی، ما با تأمّل در معرفت همگانی و مشترک در میان همه اذهان، به ضرورت وجود خداوند پی می بریم. کافی است بپذیریم که گُل، درخت یا کوهی هست و از پیش، این اصل را قبول نماییم که هر شیء «معلولی» است برآمده از «علت». همین حداقل معرفت مشترک که کمتر کسی با آن به مخالفت می پردازد برای مقصود ما که اثبات وجود خداست کافی است.

ص: ۲۸۲

---

۱- (۱) .Superme existent

۲- (۲) . The Philosophy of Thomas Aquinas Introductory Readings, Ed.by Christopher

.Martine, London and NewYork, Routledge, P.۹۹

۳- (۳) .The metaphysics Of Common sense

البته وقتی آکویناس می‌کوشد که در حوزه اندیشه‌های فلسفی به اثبات «وجود خداوند» بپردازد، نباید تصوّر نمود که او در مسیر اثبات یک مفهوم ذهنی یا یک امر انتزاعی است به نام «خدا». چنین مفهومی هر چقدر عالی و بلندمرتبه باشد، کمتر جایی را در عرصه انتولوژی و وجودشناسی دارد. خدایی که در فلسفه آکویناس موضوع اصلی جست و جوست، همان سرچشمه وجود، حقیقت و خیر است که هستی ما به او استوار است و حیات ما از او معنا می‌گیرد.

نکته قابل توجهی که از همان آغاز راه، آکویناس را از اوگوستینوس جدا می‌سازد این است که او این باور اوگوستینوس را که «خداوند برای عقل ما همان نقشی را ایفا می‌کند که خورشید برای چشم» کنار می‌گذارد و این شیوه توصیف از معرفت و آگاهی انسان را مردود می‌شمارد.

او این باور را پیش می‌کشد که بر خلاف تلقی اوگوستینوس، خداوند موضوع قریب علم و دانش ما نیست، درست به همان صورتی که در جهان محسوس و مادی، این «نور» نیست که اولین موضوع شناخت ما قرار می‌گیرد، بلکه ما همواره در گام نخست، متوجه «اشیا»ی روشنی می‌شویم که در اطرافمان وجود دارند و «نور» را در اشیاء و به واسطه آنها درک می‌کنیم. (۱)

اگر به صورت فرضی، نوری را در فضای خالی یا در خلأ بتابانیم، هرگز قابل دیدن و دریافتن نیست. تا چیزی نباشد که نور را انعکاس دهد، دیدن و درک کردن آن ممکن نیست. بنابراین ما به واسطه «امور و اشیای روشن»، که اولین گام‌های معرفتی ما را ممکن می‌سازند، به وجود «نور» پی می‌بریم؛ به همین صورت، وجود «خداوند» امری بدیهی و از معارف نخستین ما نیست، بلکه باید آن را اثبات نمود.

ص: ۲۸۳

---

۱- (۱). لئو جی الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴.

آکویناس چنین می اندیشد که هر جا معلول از علت، شناخته شده تر و معروف تر باشد، باید از معلول پی به علت برد و چون امر در مورد خداوند چنین است که وجودش بدیهی نیست، از طریق معلول هایش به وجود او معرفت می یابیم. پنج برهان مشهور آکویناس برای اثبات وجود خدا، همه از این نمونه اند. این براهین ریشه در اندیشه های افلاطون، ارسطو و ابن سینا دارند و همه به علت آن که براهین مبتنی بر تجربه اند و به عبارتی بعد از تجربه اند، به براهین «جهان شناختی» (۱) شهرت یافته اند. در این براهین، وجود عالم و جهان خارج و هم چنین معرفت و شناخت انسان، مسلم تلقی شده و براساس آن به اثبات وجود غیربدیهی خداوند اقدام شده است.

## براهین اثبات وجود خدا

### ۱- برهان نخست

آکویناس این برهان را که مبتنی بر «حرکت» و مشاهده تغییرات موجود در جهان است، «آشکارترین راه» (۲) اثبات خدا خوانده و این ظاهراً به خاطر آن است که «حرکت» امری کاملاً مشهود و در دسترس فهم همگان است. واقعیت داشتن حرکت در جهان، چنان آشکار و ضروری است که انکار و نفی آن ناممکن می نماید.

البته این نکته را نیز نباید مورد غفلت قرار داد که او تمایل و اصرار دارد که معرفت به وجود خداوند را از طریق «ادراک حسی» (۳) و به واسطه حواس اثبات کند؛ چیزی که اقتضای گریزناپذیر نظریه «معرفت» اوست. به همین دلیل، آشکارترین برهان خود را برهان حرکت قرار می دهد تا نقش تجربه و ادراک حسی را پررنگ جلوه داده، تأکید کند که معرفت ما حتی در مورد خدا نیز، مبتنی بر چیزهایی است که به وسیله حواس شناخته ایم.

ص: ۲۸۴

---

۱- (۱) .Cosmological arguments .

۲- (۲) .Manifestior via .

۳- (۳) .Sense perception .

این برهان را می توان چنین خلاصه نمود:

- مقدمه اول: نزد حواس ما، این امر مسلّم و بدیهی است که در جهان، بعضی اشیاء در حرکت اند و حرکت، یکی از واقعیت های جهان است؛

- مقدمه دوم: بی تردید هر چیزی که در حال حرکت است، به وسیله چیز دیگری به حرکت درآمده است و اگر آن چیز دیگر نیز، متحرک باشد، در این صورت، ضرورت دارد که محرّک دیگری آن را به حرکت درآورده باشد؛

- مقدمه سوم: سلسله متحرّک ها و محرّک ها را هرگز نمی توان تا بی نهایت ادامه داد.

- نتیجه: بنابراین ضروری است که در این سلسله، نهایتاً به یک «محرّک نامتحرّک اول» (۱) برسیم. آکویناس معتقد است که هر کس می فهمد که این محرّک «همان خداست». (۲)

آشکار است که این برهان، کاملاً براساس عناصر جهان شناختی ارسطو بنا شده است. در مقدمه اول، «حرکت» به معنای ارسطویی خود، یعنی «خروج از قوه به فعل» (۳) اخذ شده و بر همین اساس، مقدمه دوم ضروری دانسته شده است؛ چرا که شیء متحرک، خود نمی تواند خود را از «قوه» به سمت «فعل» سوق دهد. به عبارتی: هر متحرّکی نسبت به مقصد یا آن چه به سوی آن در حرکت است، «بالقوه» می باشد و آن چه بالقوه است خود نمی تواند از قوه به فعل درآید، بلکه برای این منظور نیازمند به یک امر «بالفعل» است. به همین دلیل، مثلاً آن چه بالفعل گرم است، همانند آتش، چوب را، که «بالقوه» گرم است، به حرکت در می آورد و تغییر می دهد و در نهایت «بالفعل» گرم و سوزان می کند. آن چه بالقوه گرم است، هرگز نمی تواند در همان زمان بالفعل نیز گرم باشد، به همین دلیل، شیء واحد نمی تواند به اعتبار واحد و از جهت واحد، هم «متحرّک بالقوه» باشد و هم «محرّک بالفعل».

ص: ۲۸۵

۱- (۱) .Unmoved mover, a first mover .

۲- (۲) .All understand That This is God .

۳- (۳) .Reduction of Potency to act .

مقدمه سوم آکویناس نیز ارسطویی است و مبتنی بر این واقعیت است که اگر سلسله محرک ها تا بی نهایت ادامه یابد، محرک نخستینی وجود نخواهد داشت؛ حال آن که محرک های بعدی، تنها در صورتی محرک خواهند بود که به وسیله محرک نخستین به حرکت در آیند. به عبارتی: اگر همه محرک ها به زبان حال بگویند که ما محتاج محرک دیگری هستیم که تا ما را حرکت ندهد، قادر به حرکت دادن چیزی نیستیم، در این صورت، هرگز هیچ حرکتی رخ نخواهد داد، مگر آن که در میان این سلسله محرک ها، موردی یافت شود که به زبان حال بگوید: من خود، بدون آن که تکیه بر محرک دیگری داشته باشم، حرکت می آفرینم. چنین محرکی، «سرآغاز حرکت» و سلسله جنبان همه محرک ها و متحرک هاست و بدون او اثری از حرکت و جنبش نخواهد بود.

آکویناس در پایان، از آن جا که اکثر مردم، منشأ حرکت ها و تحولات را «خدا» می دانند، نتیجه می گیرد که این محرک نامحرک، همان است که مردم آن را «خدا» می نامند.

## ۲- برهان دوم

این برهان که از بخش دوم کتاب «متافیزیک» ارسطو اخذ شده و توسط ابن سینا نیز مطرح شده، از جهان محسوس آغاز می شود. براساس این برهان، ما در دنیای محسوسات، نظام یا سلسله ای از «علت های فاعلی» (۱) را مشاهده می کنیم. این علت های فاعلی در هیچ موردی، علت خود نیستند؛ چون هر علت فاعلی، اگر بخواهد خود، برای خود علت باشد، می بایست قبل از خود وجود داشته باشد و این محال است. از طرفی این نیز غیرممکن است که سلسله علل فاعلی، تا بی نهایت ادامه یابد، چون اگر علت نخست نباشد، علت یا علل وسطی و علت

آخر نیز نخواهد بود. بنابراین، می بایست علت فاعلی نخستینی باشد، علتی که همه انسان ها آن را «خدا» می نامند.

ص: ۲۸۶



برهان سوم توماس، کاملاً ابن سینایی است. بر طبق این برهان ما با مشاهده ی عالم طبیعت چیزهایی را می یابیم که وجود و عدمشان «ممکن» (۱) است. ما معرفت به امکان را از این واقعیت به دست می آوریم که موجودات به وجود می آیند و از بین می روند و وجودی دائمی و همیشگی ندارند. حال اگر هر چیزی ممکن بوده و بنابراین روزی وجود نداشته است، پس زمانی بوده که هیچ چیز در عالم هستی وجود نداشته است، اما اگر این امر حقیقت داشته باشد، می بایست اکنون نیز هیچ چیز وجود نداشته باشد؛ چون آن چه وجود ندارد، تنها به وسیله چیزی که از پیش وجود دارد، به وجود می آید. از این رو، اگر در زمانی چیزی وجود نداشته، اشیاء امکان هستی پیدا نمی کردند و به همین دلیل، اکنون نیز چیزی وجود نداشته؛ اما این که اکنون چیزی وجود ندارد، بالضروره باطل و محال است، از این رو همه موجودات، «ممکن الوجود» نیستند بلکه در این میان باید چیزی باشد که وجودش «واجب» باشد و اگر گفته شود که این واجب، «واجب بالغیر» است، این سلسله نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند. بنابراین «وجود واجبی» (۲) لازم است که «وجوب بالذات» داشته و وجود خود را از غیر دریافت نکرده باشد. این «وجود واجب» را همه آدمیان «خدا» می نامند.

#### ۴- برهان چهارم

آکویناس در این برهان، بیان می کند که در میان اشیای موجودی که با تجربه و ادراک حسی شناخته می شوند، درجات مختلفی از «صفات» وجود دارد: بعضی اشیاء خوب تر، حقیقی تر و شریف تراند و بعضی، از مراحل پایین این صفات برخوردارند. (۳) این درجات مختلف صفات، تنها به معنای نشان دادن دوری یا

ص: ۲۸۷

---

۱- (۱) .Contingent.

۲- (۲) .A necessary being.

۳- (۳) . مثلاً «جوهر» نسبت به «عرض»، «علت» نسبت به «معلول» و «عقل» نسبت به سایر قوای نفس، این برتری ها را دارند.

نزدیکی به یک صفت عالی است؛ مثلاً: خوب و خوب تر در مقایسه با «خوب ترین» معنا می دهد و گرم و گرم تر با لحاظ «گرم ترین» فهمیده می شود. از این رو باید چیزی باشد که حقیقی ترین، خوب ترین و شریف ترین موجود باشد. این موجود، البته «تام الوجود» است؛ چون حقیقی ترین موجود، وجود تامی دارد و با حقیقتی فراتر و کامل تر از خود سنجیده نمی شود.

آکویناس در ادامه چنین می گوید که: هر گاه بسیاری چیزها صفتی را به صورت مشترک دارا باشند، آن موجودی که بیش از همه واجد آن صفات است، علت دیگران به شمار می رود؛ مثلاً: آتش که گرم ترین چیزهاست، علت همه چیزهای گرم است.

از آن چه که گفتیم، نتیجه می شود که بالضروره «موجود برتری» (۱) هست که علت سایر موجودات و همینطور علت خوبی و سایر کمالات اشیاء است. ما این موجود را «خدا» می نامیم.

عده ای این برهان را شکل تغییر یافته «برهان وجودی آنسلم» می دانند و عده ای آن را از درجه اعتبار ساقط می دانند و در مقابل، گروهی نیز به اهمیت و اعتبار آن باور دارند.

## ۵- برهان پنجم

این برهان بر مبنای «طرح و تدبیر» (۲) است که در جهان وجود دارد. با مشاهده جهان، می توان موجوداتی را یافت که در عین ناآگاهی و فقدان معرفت، برای رسیدن به هدف و غایت خاصی عمل می کنند. این قضیه از آن جا آشکار می شود که این موجودات همواره یا اکثراً به صورت یکسانی عمل می کنند تا به بهترین نتیجه برسند. به همین دلیل معلوم می شود که رسیدن آنها به غایت خود، از روی قصد است، نه از سر اتفاق و صدفه، حال آن که فاقد معرفت نمی تواند به سمت

ص: ۲۸۸

---

۱- (۱) .supreme Being

۲- (۲) .Governancel ex gubernation

غایت و هدفی حرکت کند، مگر آن که به یاری و مددِ موجودی صاحب معرفت و دارای عقل هدایت گردد؛ درست به همان صورت که کماندار، تیر را به سمت هدف پرتاب می نماید. آکویناس از این مقدمات نتیجه می گیرد که بنابراین موجودی مدبّر و حکیم هست که موجودات طبیعی را به سمت غایتشان هدایت می کند. ما این موجود را «خدا» می نامیم.

این برهان آکویناس، به برهان «غایت شناختی» (۱) شهرت یافته است.

## ملاحظات

در باب براهینی که آکویناس برای اثبات وجود خداوند مطرح نمود، نکات قابل توجهی وجود دارند که به اختصار، مواردی از آن را مطرح می نمایم:

۱. هر یک از براهین پنجگانه او، از عالم حسّ و طبیعت مشهود آغاز و به موجودی متعالی ختم می شود. آن چه ارتباط آن «آغاز» را با این «انجام» استوار و مستحکم می دارد، اصولی است عقلانی که غالباً ریشه در اندیشه های فلسفی ارسطو دارد:

الف) در برهان نخست مبنای اصلی همان تمایز میان «قوه و فعل» است که براساس آن، هم «حرکت» تعریف و معنا شده و هم نیازمندی امر متحرک به یک محرک توضیح داده شده است. ما در این برهان، نهایتاً براساس تمایز «قوه و فعل» به وجود موجودی رهنمون می شویم که فعلیت محض و عاری از هر قوه ای است؛ یعنی: به محرکی که خود هیچگونه حرکت و تغییری را بر نمی تابد.

ب) برهان دوم آکویناس بر اصل علیت فاعلی استوار است. در جهان شناسی آکویناس، مخلوقات در یک سلسله طولی، دارای اثر و علیت اند و از آن جا که هیچ چیزی نمی تواند علت فاعلی خود باشد، علت نخستینی لازم می آید و الا بدون این علت نخستین، ضروری است که سلسله علل بالفعل، نامتناهی باشد و این

ص: ۲۸۹

محال است. به عبارتی: ما براساس «علیت فاعلی» در نهایت به وجود علت نخستینی ملتزم می شویم که بدون آن، همه علل فاعلی از فاعلیت افتاده، با همبستگی و اتفاق نیز کاری از پیش نمی برند.

ج) مبنای برهان سوّم، تمایز میان «وجوب» و «امکان» است که براساس آن، «ممکن» دانستن همه موجودات عالم محال بوده، هر گونه توضیحی را برای وجود جهان کنونی ناممکن می سازد. نکته قابل توجه آن است که توماس در این برهان، تنها بر «امکان» تأکید نمی کند، بلکه امکان را ملازم «حدوث» دانسته و از حدوث عالم، ضرورت وجود واجب الوجود را نتیجه گرفته است. برهان سوّم را می توان چنین خلاصه کرد:

- مقدمه اوّل: بعضی از موجودات ممکن هستند (یعنی می توانند باشند یا نباشند)؛

- مقدمه دوّم: هر چه ممکن باشد، در زمانی وجود نداشته است؛ (۱)

- مقدمه سوّم: اگر همه چیز ممکن باشد، در زمانی هیچ چیز وجود نداشته است؛

- مقدمه چهارم: اگر چنین باشد که زمانی هیچ چیز وجود نداشته است، اکنون نیز نباید چیزی وجود داشته باشد (چون آن چه وجود ندارد، تنها به علت چیزی که از پیش وجود دارد می تواند هستی یابد)؛

- نتیجه: لکن اکنون جهان موجود است، پس ممکن بودن همه چیز محال و وجود «واجب الوجود» ضروری خواهد بود.

د) در برهان چهارم، اصل «تشکیک» و درجات داشتن اشیاء و نظریه «بهره مندی» اساس قرار گرفته است. کلّ عالم هستی در واقع جلوه گاه کمال الهی بوده، به تناسب مراحل و درجات موجودات، از کمالات این برترین موجود بهره مند است.

ص: ۲۹۰

---

۱- (۱). بر طبق نظر الدرزی، پژوهشگر الهیات و فلسفه، این قسمت از برهان، قسمت اصلی برهان محسوب می شود. ر.ک: الدرزی، همان، ص ۲۳۶.

ح) اصل غایتمندی مبنای برهان پنجم آکویناس است. در جهان او هر چند که همه موجودات برای رسیدن به غایتی تلاش می کنند، اما غایت مندی موجودات فاقد شعور است که مورد توجه قرار می گیرد. اگر موجوداتی که دارای معرفت و شعور نیستند، همیشه در جهت رسیدن به غایتی عمل می کنند، آشکارا نتیجه می شود که باید موجود دیگری وجود داشته باشد که آنها را به سمت آن غایت هدایت نماید.

۲. در هر یک از براهین، به ضرورت وجود یک «علت کافی» (۱) اشاره شده است. «حرکت» و «تغییر» باید علت کافی خود را به صورت «محرک نامتحرک» داشته باشد و سلسله علل فاعلی میانه و اخیر، به علتی نخستین که خود معلول چیزی نباشد محتاج هستند. موجودات ممکن به وجودی واجب نیازمندند و کمال های محدود موجودات، وجود کمالی مطلق را می طلبند تا در پرتو آن تحقق یابند. غایت مندی و نظم طبیعی نیز، متکی بر وجود موجودی آگاه و مدبر است.

۳. آکویناس در پایان هر یک از این براهین، چنین مطرح می کند که موجود اثبات شده در این برهان همان است که آدمیان او را «خدا» می نامند. این نتیجه گیری سریع و بیان غیرمبتمنی بر مقدمات لازم منطقی، اعتراضات فراوانی را برانگیخته است: عده ای مدعی شده اند که اساساً آکویناس خدای دینی را اثبات نکرده است و عده ای او را به اثبات خدایی نامقدس یا خدایی که در حقیقت خود متضمن معنایی مادی است متهم نموده اند و این اتهام حتی به آن جا انجامیده که عده ای براهین او را موهوم و منجر به کفر دانسته و گفته اند که خدای اثبات شده در این براهین، صرف یک «مفهوم» است.

الدرز معتقد است که این براهین پنج گانه را می توان در دو سطح متفاوت مورد توجه قرار داد:

نخست «در سطح فلسفی محض»، که بر طبق آن هر انسانی به صرافت طبع و براساس همان معرفت ابتدایی و مشترک آدمیان درباره جهان، خداوند را به

ص: ۲۹۱

صورت «محرّک نامتحرّک» و «علّت فاعلی نخستین عالم» تصوّر می‌کند. این معرفت که رنگ و بوی تصویر دینی از خدا را ندارد، کاملاً قبل از دین و الهیات دینی قرار می‌گیرد.

دوّم «در چارچوب الهیات دینی و باورهای مسیحی»، که بر اساس آن چه این براهین دنبال می‌کنند چیزی نخواهد بود جز بازخوانی و بازشناسی خدای دینی و مسیحی. برطبق فرض این چارچوب الهیاتی برای براهین آکویناس، ما پس از آن که خداوند را از طریق «وحی» شناختیم، با این براهین در می‌یابیم که او منشأ نامتحرّک همه حرکات و تغییرات، قائم بالذات، واجب الوجود، خیر برین و حکیم و مدبّر است. الدرز خاطرنشان می‌کند که این نه به معنای فرو کاستن خدای مسیحیت به خدای فلسفی، بلکه به منزله مقدمه ایمان از یک سو و بازخوانی و فهم خداوند شناخته شده از طریق وحی، از سوی دیگر است. (۱)

ص: ۲۹۲

۱. اندیشه های فلسفی در «قرون وسطی»، هر چند که رنگ و بوی «کلام و عرفان مسیحی» را دارند، در عین حال از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار هستند.
۲. تأثیر قابل توجه «فرهنگ یونانی» بر «دین یهود» و تأثیرپذیری «مسیحیت» از کلام و اندیشه یهودی، زمینه ساز اصلی انتقال «تفکر فلسفی یونان» به جهان مسیحیت بود.
۳. آن دسته از عالمان اولیه مسیحی که در شش قرن نخست میلادی، صورت و سیرت رسمی «مسیحیت» را بنا نهادند به «آبای کلیسا» شهرت یافته اند.
۴. دیونسیوس مجعول، با تأثیرپذیری از عرفان و اندیشه های «نوافلاطونی»، «کلام سلبی» را در تفکر مسیحی برجسته ساخت و در مقابل «کلام ایجابی» جایگاه آن را رفعت بخشید. بر طبق کلام سلبی، هیچ وصف و نامی را نمی توان به خدا نسبت داد؛ چرا که وصف و نام های این جهانی، هر چند که بر کمال دلالت کنند، به انسان و مخلوقات این جهان اختصاص دارند و شایستگی آن را ندارند که در مورد خداوند به کار روند.
۵. یوستینوس، رسالت «فلسفه» را هدایت انسان به سمت حقیقتی می دانست که در مسیح (علیه السلام) ظهور کرده بود. برای او «لوگوس» همان «عیسی (علیه السلام)» است.
۶. ترتولیانوس، باشعار «اورشلیم را با آتن چه کار؟» بنای جدایی کامل قلمرو «دین و ایمان» را از عرصه «فلسفه» و «اندیشه یونانی» گذاشت.
۷. در اندیشه او گوستینوس، «فلسفه» و «دین» نافی و در مقابل یکدیگر نیستند، بلکه بین آنها ارتباط و تعامل وجود دارد.
۸. او گوستینوس گفته «می توان در همه چیز شک کرد» را اعم از آن که صادق یا کاذب باشد، ناقض خود می داند، از این رو در نظر او «شکاکیت مطلق» ممکن نیست.
۹. در نظر او گوستینوس «تمامی آن چه که برای عقل روشن است در خدا، با خدا

و از طریق خدا روشن است» در نتیجه، «شناخت» جز در پرتو «نور الهی» ممکن نیست.

۱۰. او گوستینوس، «تغییرناپذیری»، «خلافت»، «سرمدیت» و «خیر مطلق» بودن را از اوصاف اصلی خداوند می داند.

۱۱. برای او گوستینوس «وجود خداوند» نیاز به اثبات ندارد و حتی برهان ناپذیر است، چرا که هر حقیقتی را در پرتو وجود او می یابیم و بدون وجود او «معرفت» برای ما ممکن نیست.

۱۲. او گوستینوس، اقوم اول افلوپین را «خدا»، اقوم دوم را «کلمه» یا «عیسی» و اقوم سوم او را «روح القدس» می نامد و از این طریق، به «تثلیث افلوپین» رنگی مسیحی می دهد.

۱۳. از آن جا که «شر» در نظر او گوستینوس یک امر عدمی و نسبی است، او شرور هر موجودی را به میزان نبود و عدم کمالات مراحل بالاتر وجود در آن موجود می بیند. به عبارتی: هر موجودی به میزان فاصله ای که از وجود یا خیر مطلق دارد، ملازم و همراه با «شر» است.

۱۴. بوئتیوس، با تأثیر از «منطق ارسطویی»، خداوند را «جوهر» می داند، اما جوهر غیرمادی، مطلق و سرمدی که همواره واحد و خیر مطلق است.

۱۵. از آن جا که هر موجود ناقصی نسبت به یک موجود کامل، ناقص به حساب می آید، در نظر بوئتیوس موجودات ناقص بر وجود کامل خداوندی دلالت می کنند.

۱۶. برای بوئتیوس «فلسفه» شامل آگاهی های تسلی بخش و طریق رهایی ورستگاری انسان است که به نحو تام و تمام «ایمان و عقل» را در خود دارد.

۱۷. طبیعت در اندیشه اریوگنا، اعم از وجود و لاجود است و در فرایند ظهور و بازگشت خود به چهار طبیعت خالق غیرمخلوق، خالق مخلوق، غیرخالق مخلوق و غیرخالق غیرمخلوق تقسیم می شود.



۱۸. در نظر اریوگنا، «عقل انسانی» که تصویری از «حقیقت الهی» در انسان است، «با گناه آدم»، آلوده و ناتوان می شود و با تجسّد و ظهور مسیح (علیه السلام) در پرتو نور «ایمان» قدرت درک حقیقت را باز می یابد و با پشتیبانی های ایمان، به این درک نایل می آید و در دوره سوّم که در آینده رخ خواهد داد، با ایمان یگانه خواهد شد و به دوران جدایی ظاهری خود از ایمان پایان خواهد داد.

۱۹. برای آنسلم «ایمان»، امکان و شرایط معرفت هایی را برای «عقل» فراهم می آورد که عقل در گذشته قادر به درک و دریافت آنها نبود. در این باب، این سخن او شهرت فراوان دارد: «ایمان می آورم تا بفهمم.»

۲۰. آنسلم در برهان وجودی خود بر این باور است که چون تصوّر «آن چه بزرگ تر از آن را نتوان تصوّر کرد» بدون وجود خارجی داشتن آن چیز، ناتمام و ناصحیح است؛ پس تصوّر ما از آن، خود حکایت از واقعی و عینی بودن آن می کند.

۲۱. بوئتیوس برای «کلیات» حقیقتی ذهنی قائل بود و در مقابل، اریوگنا آن را واجد واقعیت خارجی می دانست. بعدها روسلینوس برای «کلی» شأن لفظی و زبانی قائل شد؛ ولی در مقابل، شاگرد او آبلاردوس از حقیقت ذهنی بودن آن و آنسلم از واقعیت عینی داشتن آن دفاع کردند.

۲۲. در قرون دوازدهم و سیزدهم، شهرهای مهم «سیسیل» در ایتالیا و «طلیطله» در اسپانیا، مکان های مهم انتقال اندیشه های فلسفی از «جهان اسلام» به «عالم مسیحیت» محسوب می شدند.

۲۳. آلبرتوس کبیر عرصه «الهیات» را از «فلسفه» جدا ساخت و قلمرو مباحث خداشناسی را از مباحث عقلی، مستقل دانست. در نظر او «نور عقل»، هر چند که متکی به امداد الهی است، یک نور عمومی است که مؤمن و کافر

از آن بهره مندند؛ اما نور ایمان به مؤمنان تعلق دارد و در مرتبه بالاتری قرار می گیرد.

۲۴. آکویناس «ایمان» را نه یک عقیده صرف می داند و نه یک معرفت علمی: عقیده باوری است ذهنی که وجود ما را با خود درگیر نمی کند و معرفت علمی به صورت ضروری و گریزناپذیر خود را بر ما تحمیل می کند و مجال انتخاب و پذیرش ارادی باقی نمی گذارد؛ حال آن که «ایمان» هم عرصه درگیری وجودی است و هم قلمرو انتخاب.

۲۵. در نظر آکویناس، «ایمان» برای «فلسفه» همانند ناخداست برای کشتی.

۲۶. آکویناس بر این باور است که در فرایند شناخت، «معقولات بالقوه» برای ما به «معقولات بالفعل» تبدیل می شوند؛ اما این عمل، خود به یک موجود بالفعل نیازمند است که «عقل فعال» نامیده می شود. در نظر او «عقل فعال» کاملاً شخصی و به تعداد انسان ها متکثر است؛ اما این عقل از آن جا که کاملاً شأن فاعلی دارد، خود نمی تواند قابل و پذیرای صور معقول باشد، بلکه این صور توسط «عقل منفعل» قبول و پذیرفته می شوند.

۲۷. بر طبق نظر آکویناس، کلیات به سه لحاظ قابل طرح می باشد: ۱. «کلی قبل از کثرت»، که به صورت متعلقات علم الهی می باشند؛ ۲. «کلی همراه با کثرت»، که همان کلی طبیعی و مندرج در افراد خارجی است و ۳. کلی بعد از کثرت که همان مفهوم و تصور انتزاعی کلی است.

۲۸. آکویناس معتقد است که مطالعه فلسفه در نهایت ما را به مطالعه «وجود برتر» یعنی: «خدا» می کشاند. او چنین می اندیشد که در پرتو «خرد طبیعی» می توان وجود خداوند را اثبات کرد و در این خصوص نیازی به فراروی از عقل متعارف نیست.

۲۹. آکویناس به لحاظ فلسفی براهینی را برای «اثبات وجود خداوند» مطرح می کند که

به ترتیب بر «حرکت»، «علت های فاعلی»، «موجودات ممکن»، «درجات مختلف صفات کمالی موجودات» و «طرح و تدبیر موجود در جهان» مبتنی است.

۳۰. در نظریه «شناخت»، آکویناس بر خلاف اوگوستینوس، خداوند را موضوع قریب و نخستین معلوم ما نمی داند، بلکه ما از طریق علم به موجودات به وجود او پی می بریم؛ چنان که از طریق علم به اشیای روشن شده، به وجود «نور» آگاه می شویم.

ص: ۲۹۷

۱. دوره «قرون وسطی» در «تاریخ اندیشه های فلسفی» چه جایگاه و اهمیتی دارد؟
۲. زمینه های ورود عناصر «تفکر یونانی» به «عالم مسیحی» و ظهور «اندیشه های فلسفی» در «قرون وسطی» را بیان کنید.
۳. «آبای کلیسا» به چه کسانی اطلاق می شد؟ این «آبا» خود به چند دسته تقسیم می شدند؟
۴. سه نوع کلام «ایجابی»، «سلبی» و «تفضیلی» را در دیدگاه دیونوسیوس مجعول توضیح دهید.
۵. رابطه «فلسفه» و «دین» (مسیحیت) را در نظر یوستینیوس و ترتولیانوس توضیح دهید.
۶. دیدگاه اوگوستینوس را در باب رابطه «فلسفه» و «دین» توضیح دهید.
۷. در نظریه «شناخت» اوگوستینوس، شکاکیت مطلق، چگونه نفی می شود؟ او علم انسان به حقایق را چگونه توضیح می دهد؟
۸. طبق نظریه «شناخت» اوگوستینوس، وجود خداوند چگونه توضیح داده می شود؟
۹. «تثلیث» در دیدگاه اوگوستینوس چه جایگاهی دارد؟
۱۰. اوصاف الهی را از دیدگاه اوگوستینوس شرح دهید و بیان کنید که او چگونه مسئله «شر» را توضیح می دهد.
۱۱. در اندیشه بوئتیوس، «موجودات ناقص» چگونه بر وجود خداوند دلالت می کنند و خداوند بر طبق چه مقوله و اوصافی بیان می شود.
۱۲. رابطه «فلسفه» با «دین» را در دیدگاه بوئتیوس بیان کنید.
۱۳. جایگاه «ایمان» و «عقل» را در نظر اریوگنا شرح دهید.
۱۴. اریوگنا در «تقسیم طبیعت» به چند روش و چگونه عمل می کند؟
۱۵. اندیشه آنسلم را در باب رابطه «عقل» و «ایمان» بیان کنید.

۱۶. براهین پسینی و پیشینی اثبات وجود خدا را در نزد آنسلم توضیح دهید و نظر خود را در باب «برهان وجودی» او بیان کنید.

۱۷. به اختصار «تصویر انسان» در اندیشه آنسلم را بیان کنید.

۱۸. دلیل اهمیت بحث «کلیات» را بیان کرده، دیدگاه بوئتیوس، اریوگنا، آنسلم، روسلینوس، آبلاردوس و آکویناس را در این زمینه توضیح دهید.

۱۹. فرایند انتقال اندیشه های فلسفی از «جهان اسلام» به «مسیحیت» را بیان کنید.

۲۰. آلبرتوس کبیر و آکویناس در باب رابطه «فلسفه» و «دین» چه دیدگاهی دارند؟

۲۱. این که آکویناس «ایمان» را نه عقیده می داند و نه معرفت علمی، به چه معناست؟ توضیح دهید که دیدگاه او در باب حقیقت ایمان چیست؟

۲۲. نظریه «معرفت» و انواع «عقل» را از دیدگاه آکویناس توضیح دهید.

۲۳. آکویناس به چند طریق، وجود خداوند را اثبات می کند؟ توضیح دهید.



۱. آکویناس، توماس (قدیس)، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۲. اوگوستینوس، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
۳. ابن رشد، تفسیر ما بعدالطبیعه، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۴. ارسطو، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو ۱۳۷۸ ش.
۵. ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی - شرف، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ ش.
۶. ارسطو، منطق (ارگانون)، ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸ ش.
۷. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ج ۷، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۸. افلاطون، مجموعه آثار، جلد ۴، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۳، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۹. افلوپین، تاسوعات (انثادها)، جلد ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. الدرز، لئوجی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران،

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱ش.

۱۱. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲ش.

۱۲. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه «قرون وسطی و دوره جدید»، ترجمه و تلخیص، یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷ش.

۱۳. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه، ۲جلد، ترجمه علی مراد داودی، چ ۳، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ش.

۱۴. خراسانی - شرف، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، چ ۲، تهران، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۷ش.

۱۵. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چ ۹، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.

۱۶. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه نجف دریابندری، چ ۶، تهران، انتشارات کتاب پرواز، ۱۳۷۳ش.

۱۷. ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، چ ۳، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ه.ق.

۱۸. ضیمران، محمد، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹ش.

۱۹. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، چ ۵، تهران، انتشارات صافی علی شاه، ۱۳۷۶ش.

۲۰. قوام صفری، مهدی، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۲ش.

۲۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، (جلد اول یونان و روم)، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، چ ۳، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.

۲۲. گاتری، دبلیو. کی. سی، تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ش.

۲۳. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ۳جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ش.

۲۴. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی «مجموعه مقالات»، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵ش.

۲۵. مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸ش.

۲۶. مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت فولادوند، چ ۲، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷ش.

۲۷. مهدوی، یحیی، شکاکان یونان، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶ش.



۲۸. وال، ژان، مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ش.

۲۹. هالینگ دیل، ر.ج، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چ ۳، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۵ش.

۳۰. هاملین، دیوید. و، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ش.

۳۱. یگر، ورنر، پایدیا، ۳جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶ش.

### منابع انگلیسی

\_. A New Aristotle Reader, Ed.by:J.L.Ackrill, Clarendon press, Oxford, ۱۹۹۲.

A selected Librury of the nicene and post-nicene fathers of Christian church, Ed.by: .\_.  
philipschaff, D.D.L.L.D. Vol:۱,۲,۷,۱۹۹۴.

Aristotle Critical Assessments, Vol: ۲, Ed. by Lioyd P.Gerson, London and NewYork, .\_.  
Routledge, ۱۹۹۹.

Armstrong, A.H. An introduction to Ancient Philosophy, London, Methuenandco.LTD, .\_.  
۱۹۵۹.

\_. Bigg c., The christian Platonists of Alexandria, Oxford, ۱۹۱۳.

Brumbaugh, Roberts, The Philosophers of Greece, London, George Allen andUnwin .\_.  
LTD,۱۹۶۶.

\_. Chadwick H., Early Christian Thought and the Classical tradition,Oxford, ۱۹۶۶.

\_. Collinson, Diane, Fifty Major Philosophers, London and Newyork, Routledge, ۲۰۰۲.

Copleston, frederick, A History of philosopy, Vol:۲, Augustine to scotus,london, .\_.  
search press, ۱۹۷۰.

Guthrie,W.K, A History of Philosophy, Vol: ۱-۲, Cambridge, cambridge University .\_.  
press, ۱۹۷۸.

Gordan, William, Ancient concepts of Philosophy, London and .\_.

.NewYork,Routledge,١٩٩٠

Plato critical Assessments, Vol:٢, Ed.by:Nicholas D.Smith London and . \_  
.Newyork,Routledge, ١٩٩٨

.Politis, Vasilis, Aristotle and Metaphysics, London and Newyork, Routledge, ٢٠٠٤ . \_

Routledge History of Philosophy, Vol:٢, From Aristotle to Augustine,Ed.by:David . \_  
.Furley, London and Newyork, Routledge, ٢٠٠١

Routledge History of Philosophy, Vol:١, From The Begining to Plato,Ed. . \_  
.by:C.C.W.Taylor, London and Newyork,٢٠٠١

The Encyclipedia of philosophy, Ed.by Paul Edwards, Newyork, The . \_  
.Macmilancompany and The Free Press, ١٩٩٦

.Turetzky, philip, Time, London and Newyork, Routledge, ١٩٩٨ . \_

jones, W.T, A History of Western Philosophy, Vol:٢, The Medieval Mind, Newyork, . \_  
.Harcourt Brace Jovanovich, ١٩٦٩

The Philosophy of Thomas Aquinas, Introductory Readings, Ed.by:Christopher . \_  
.Martin, London and Newyork, Routledge, ١٩٨٩

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](http://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 نمایم.

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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

