**تاریخ فلسفه**

**جلد اول**

**دوره یونانی**

**امیل بریه**

**ترجمه علی مراد داودی**

فلسفه ۲۵

Histoire de la philosophie

 Tome 1: Période hellénique

 Emile Bréhier

 Paris, 1967

تاریخ فلسفه

جلد اول: دوره يونانی

 تالیف امیل بریه

ترجمه دکتر علی مراد داودی

مرکز نشر دانشگاهی، تهران

 چاپ اول ۱۳۵۲

 چاپ دوم ۱۳۷۴

تعداد ۳۰۰۰

شميز ۹۰۰۰ ریال، گالینگور ۱۳۰۰۰ ریال

لیتوگرافی: کورش

 چاپ و صحافی: نوبهار

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرست نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

**بریه، امیل، ۱۸۷۸- ۱۹۵۲**

**تاریخ فلسفه / امیل بریه؛ ترجمه علی مراد داودی.- تهران مرکزنشردانشگاهی،1374.**

**ج- (مرکزنشردانشگاهی؛ ۷۵۱، ۷۵۲: فلسفه؛ ۲۵، 26**

**ISBN 964-01-08136-6 دوره)) ISBN 964-01-0751-4 (ج-.1)**

**ISBN 964-01-0752-2(ج-.2)**

**Histoire de la philosophie عنوان اصلی**

**واژه نامه**

**کتابنامه**

**مندرجات: ج.۱. دوره يوناني.-ج. ۲، دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی۔**

**1. فلسفه - تاریخ. الف. داودی، علی مراد، ۱۳۰۱-۱۳۵۸، مترجم، ب. مرکز نشر دانشگاهی. ج. عنوان**

**۲ت 2ب / 77 B 109**

**۱۳۷۴**

**کتابخانه ملی ایران 999-74م**

**\*\*\* ص سه \*\*\***

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**فهرست مندرجات**

مقدمه مترجم هفت

 مقدمه 1

ماخذ مقدمه 46

 فصل اول حكمای پیش از سقراط 49

1- طبيعيات فيلسونان ملطی 50

 ٢- تکوین عالم بر طبق عقايد اساطیری 58

 ٣- فيثاغوریان 61

4- هراكلیتس افسسی 67

5 - کسنفانس واليائيان 75

6- امپد کلس آکریگنتی 83

7- آنا کساگرس کلازمنسي 88

 ۸- اطبای قرن پنجم قبل از میلاد 92

9- فيثاغوریان در قرن پنجم قبل از میلاد 93

۱۰-لوکیپس و دمکریتس 96

 ۱۱-سوفسطائیان 101

مأخذ فصل اول 109

فصل دوم سقراط 113

مأخذ فصل دوم 123

فصل سوم افلاطون و آکادمیا 125

1- افلاطون و مذهب افلاطونی130

\*\*\* ص چهار \*\*\*

۲-سبک بيان افلاطون از لحاظ ادبی 132

 3- غایت فلسفه 144

4 - جدل سقراطی و ریاضیات 146

 5- جدل افلاطونی 150

6 - منشا علم : تذکر و تمثیل 153

7- علم و عشق 156

 ۸- بسط فرضية مثل 160

 ۹- بحث جدلی رساله پارمنيدس 167

 ۱۰- مناسبات مثل 170

 ۱۱- مسأله امتزاج و تقسیم 175

 ۱۲-مساله جهان شناسی 179

 ۱۳- تعليم شفاهی افلاطون 185

 4 ۱ - فلسفه و سیاست 187

 10- عدالت و اعتدال 189

 ۱۱- مسأله سیاسی 192

 ۱۷- عدالت اجتماع 194

 ۱۸- طبیعت و جامعه 196

 ۱۹- وحدت اجتماعی 200

 ۲۰- انحطاط مدینه 201

 ۲۱- تمثيل مذکور در رساله سیاسی 204

 ۲۲- قوانین 206

 ۲۲-اکادمیا در قرن چهارم ، بعد از افلاطون 210

ماخذ فصل سوم 216

فصل چهارم ارسطو و لوکاین 219

1. منظق : جدل (طوبيقا) 224

 ۲-منطق (بقیه ) : قياس و برهان (آنالوطیقا) 233

\*\*\* ص پنج \*\*\*

٣- مابعدالطبیعه 241

 4- انتقاد نظرية مثل 246

5 - بحث درباره جوهر 251

6- ماده و صورت، قوه و فعل 256

 ۷- علم طبیعت، علل، حرکت، زمان ، مکان، خلا' 259

 ۸- علم طبیعت و علم نجوم 275

9- الهیات 280

 ۱۰- جهان 289

 11- موجود زنده ، نفس 293

 ۱۲- اخلاق 304

 ۱۲- سیاست 317

 11-مشائین بعد از ارسطو 323

ماخذ فصل چهارم 327

 مراجع عربی و فارسی 331

 فهرست اصطلاحات فلسفی 339

 فهرست اسامی اشخاص 353

 فهرست اسامی امکنه وقبائل و اقوام 360

 فهرست اسامی کتب و رسائل و مقالات 362

 فهرست اسامی ملل و نحل 366

 فهرست تفصیلی مطالب فلسفی 368

\*\*\* ص هفت \*\*\*

**مقدمه مترجم**

امیل بريه[[1]](#footnote-1) از استادان تاریخ فلسفه در دانشگاه پاریس به سال ۱۸۷6 میلادی متولد شده و در هفتاد و شش سالگی به سال ۱۹5۲ وفات یافته است. سراسر عمر او به تدريس تاريخ فلسفه و تحقیق و تصنیف وتأليف ونطق وخطابه دراین مورد گذشته است. خود او چندین کتاب در این باب تألیف کرده است و سلسله هایی از تقریرات و مقالات وخطابات او را نیز بر حسب ارتباط مطالب آنها به یکدیگر درضمن مجموعه های گرد آورده و در زمان حیات یا بعد از وفات او انتشار داده اند. از جمله آنهاست : «تاریخ فلسفه آلمانی» ، « تاریخ فلسفه قرون وسطی» ، «افكار فلسفی و دینی فیلن اسكندراني»، «خروسیپس» ،«فلسفه افلوطين»، «شلینگ» ، «فلسفه و گذشته آن»، «ترجمه تسعیّات افلوطين از یونانی به فرانسوی با مقدمات وتعليقات بر آنها»، «مطالعات در فلسفه قديم» و «مطالعات در فلسفه جدید.». اما مهمتر از همه اینها کتاب «تاريخ فلسفه اوست که در دو جلد مفصل تألیف شده است. جلد اول آن در تاریخ فلسفه دوره قديم وقرون وسطی مشتمل بر سه جزء وجلد دوم در تاریخ فلسفه جدید مشتمل بر چهار جزء است. این اجزاء هفتگانه با دو جزء ضميمه که به خواهش او دو تن از اهل فن در «فلسفه شرق» و «فلسفه بیزانس» تألیف کرده اند تکمیل شده و بدین ترتیب کتاب جامعی در تاریخ فلسفه فراهم آمده است. این کتاب با اینکه چند سال از تالیف آن گذشته هنوز یکی از مهمترین آثار در تاریخ فلسفه عمومی به زبان فرانسوی است . چندین بار

\*\*\* ص هشت \*\*\*

طبع آن تکرار شده و در همین اواخر ترجمه آن به زبان انگلیسی ، جزء انتشارات دانشگاه شیکاگو ، در مملکت متحده آمریکا انتشار یافته است. قدر مسلم این است که مؤلف در تاریخ فلسفه تبحر داشته و ، اگر نتوان گفت که اقوال او درباره همه فلاسفه در سراسر تاریخ حجیت دارد، لااقل درباره بعضی از ادوار حائز کمال اعتبار است.

 از این کتاب جزء اول از جلد اول همین دوره تاریخ فلسفه است که به دستور استاد ما آقای دکتر یحي مهدوی به زبان فارسی ترجمه شد و با تصویب گروه آموزشی فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه طهران در جزء انتشارات این دانشگاه به طبع رسید. مقدمه کتاب را استاد ما به دقت بااصل آن تطبیق کردند و از بذل هیچ گونه اهنمایی در تصحيح وتنقيح وتهذيب آن دریغ نورزیدند. امیدوارم که سپاس گزاری بنده را از این مکرمت بپذیرند، و ایشان و دیگر استادان با تذكار نقائصی که در ترجمه سایر فصول آن وجود دارد برمنجم منت بنهند.

اصطلاحاتی که در این ترجمه به کار رفته است تقریباً هیچکدام از آنها را مترجم جعل نکرده با از مجعولات متأخرين ، جز در دوسه مورد، برنگزیده است، تا همگی از کلانی باشد که استعمال آنها در زبان علمی و ادبی و فلسفی این سرزمین رائج بوده است. البته اعتراف دارد که بعضی از تعبیرات قدماء شاید برای ادای مفاهیمی که در مقابل آنها اختیارشده است ناقص و نارسا باشد؛ اما همین امر که پیشینیان ما سالیان دراز این تعابير را به کار برده و جزء کلات متداول در زبان علم وادب ایران در آورده و عادت را بر قبول آنها جاری کرده اند وجه ترجیح آنها بر کلمات دیگر است. فهرستی از این اصطلاحات در خانه کتاب به ترتیب الفبائی فرنگی و فارسی درج شده است تا رجوع بدانها موجب تسهیل استفاده از مطالب کتاب باشد .

فهارس منابعی که برای مطالعات و تحقیقات درباره مطالب هر کدام از فصول وجود دارد از طرف مؤلف در خاتمه همان فصل مذکور شده و در طبع جدید کتاب یکی دیگر از استادان دانشگاه پاریس به نام پیر ماکسيم شول (Pierre - Maxime Schuhl)

\*\*\* ص نه \*\*\*

دراین فهارس تجدید نظر کرده و عناوین کتب و رسائل و مقالاتی را که بعد از فوت مؤلف به زبانهای فرانسوی و انگلیسی واحيانا الماني نگاشته اند بر آنها افزوده است .

همین قدر که نقائص ترجمه تا حدی نباشد که محاسن اصل کتاب را از انظار دور دارد مترجم آرزوی خودرا برآورده می بیند .

طهران ، بیست و سوم خرداد ماه هزار و سیصد و پنجاه ویک هجری شمسی

على مراد داودی

**مقدمه**

گاهی مطالعه در تاریخ فلسفه را مانعی برای تحرك فکری انسان در سیر به سوی حقیقت پنداشته و باعث جمود آن خوانده اند. بقول امرسن[[2]](#footnote-2) طبیعت به زبان حال می گوید: و هرگز به گذشته دل مبند، من جهانی نو به تو ارزانی می دارم که در هر دمی چنان باشد که از آن پیش نبوده است. تو در لحظات فراغت به خود می گوئی که جهان، در گذشته ای که پشت سر گذاشته، چندان تاریخ و علم وادب داشته است که نیروی فکر را به تمامی به کار برده، و نه تنها آینده تو بلکه هر آینده دیگری را نیز معلوم ساخته است. وليكن چون نیکو بنگری و تأمل روا داری چنان می­یابی که گوئی تاکنون سطری هم نگاشته نشده است. این سخنان را کسی می تواند گفت که مانند جهانگشای پیش روی از بازگشت به گذشته باک دارد ، و آن را همچون پای بندی می شمارد که آزادی او را در آینده مانع می آید. دکارت نیز از جهت دیگری به همین کار دست برد یعنی با دفاع از آزادی فکر وتجدید بنای فلسفه از اهمیت گذشته است.

البته دلایلی بسیار در اثبات لزوم احتراز از گذشته می توان آورد، آنگاه که تصور رود که گذشته در حال ادامه می یابد و مؤبد می شود ، گوئی که صرف مرور زمان ایجاب حقی را می کند. و حال آنکه تاریخ علمی است که در آن گذشته را از آن حیث که گذشته است مطالعه می کنند و ، هر چه بیشتر به مطالعه آن بپردازند ، هر مرحله ای را بدیع و بی سابقه می یابند و هرگز دوام باعودت آن را در مراحل دیگر نمی بینند . از این رو تاريخ

\*\*\* ص 2 \*\*\*

به جای اینکه سد راه باشد، در فلسفه یا درهررشته دیگری ، به حقیقت فکر را آزاد می سازد. تنها تاریخ است که جنبه های گوناگون روح آدمی را باز می نماید و از این راه می تواند پیش داوری ها را ریشه کن سازد واحکامی را که از سر شتاب زدگی صادر شده است معلق دارد.

اما باید دید که آیا امکان دارد که نظری کلی نسبت به گذشته فلسفه حاصل نمائيم ؟ در چنین نظری ، یا باید از انتخاب امور احتراز جست و به سیر موزون افکار مختلف توجه کرد، یا به انتخاب آنها و اختيار بعضی بر بعض دیگر پرداخت. آیا بیم آن نمی رود که اگر روش نخستین را در پیش گیریم کار ما، به سبب اینکه امور مزبور بسیار پیچیده و درهم رفته است، دشوار باشد، و اگر روش دوم را برگزینیم بی مایه و بی اعتبار شود ؟ مسلم است که اگر از لحاظی به طبقه بندی امور دست نزنیم نمی توانیم گذشته را در معرض مطالعه قرار دهیم، واین طبقه بندی مستلزم وضع بعضى از اصول است و همین اهتمام به تدوین تاریخ فلسفه خود دلیل بر این است که، لااقل به طور موقت، مسائل سه گانه ذیل طرح و حل شده است:

1. منشأ فلسفه چیست و حدود زمانی و مکانی آن کدام است ؟ آیا فلسفه، برطبق قولی که قدیم ترین مأخذ آن آثار ارسطوست، در قرن ششم قبل از میلاد در بلاد ایونی شروع شده، با اینکه منشأ قدیم تری در کشور یونان یا در مشرق زمین داشته است، آیا مورخ فلسفه می تواند مطالعه خود را در حدود سیر تکامل فلسفه در یونان و کشورهائی که تمدن آنها منشا یونانی و رومی دارد محدود سازد، یا باید به مطالعه این امر در تمدنهای مشرق زمین نیز بپردازد ؟
2. باید دید در چه موردی و تا چه حدودی تفکر فلسفی از سایر فنون عقلی متمایز بوده است، تا بتوان سیر تاریخی آن را مورد مطالعه مستقل و متمایزی دانست. آیا ارتباط مذاهب فلسفي باعلم وهنر و دین و سیاست بدان درجه نیست که نتوان فلسفه را مورد تحقیق مخصوص ومنفردی قرار داد ؟

\*\*\* ص 3 \*\*\*

1. آیا ممکن است از تطوری منظم در فلسفه که محصول آن را بتوان سیر ارتقائی دانست سخن به میان آورد ؟ یا اینکه فکر انسانی از بدایت امر همه راههائی را که در حل مسائل می توان در پیش گرفت می شناخته و در ادوار آتیه جز به تکرار آنها نپرداخته است؟ و یا اینکه مذاهب فلسفي سير طبیعی ضروری نداشته بلکه بدون جهت عقلى وربط منطقی وضروری یکی بعد از دیگری ظاهر شده است؟

 ما بر آنیم که این سه مسأله هیچ گونه راه حل قطعی ندارد و تمام طرق که برای حل آنها در پیش گرفته شده به نحو ضمنی مستلزم قبول اصولی به عنوان مصادرات بوده است. مع ذلك مطالعه در تاریخ فلسفه را نمی توانیم بدون اتخاذ طرق درحل این مسائل آغاز کنیم. تنها کاری که می توان کرد این است که به صراحت تعیین کنیم که در طریق مختار ما چه اصولی به نحو ضمني مندرج است .

**الف**

نخستین مسأله که همانا سؤال از منشا فلسفه است جواب قطعی ندارد. بعضى، مانند ارسطو، طالس[[3]](#footnote-3) ملطی را که در قرن ششم قبل از میلاد می زیسته است فیلسوف اول محسوب داشته اند، ولیکن، مورخانی نیز در خود یونان بوده اند که منشأ فلسفه را در روزگاری پیش از عهد هلني، حتی در کشورهای غیر یونانی، دانسته اند.

 چنانکه دیوگنس لاارتی[[4]](#footnote-4) در مقدمه ای که بر کتاب احوال فیلسوفان نگاشته است از سابقه داستانی فلسفه در میان ایرانیان و مصریان سخن گفته است. بدین ترتیب از همان دوره باستانی دو رأی متقابل درباره منشأ فلسفه اظهار شده است: یونانیان فلسفه را ابداع کرده اند، یا آن را از اقوام غیر یونانی به ارث برده اند؟

 چنان می نماید که شرق شناسان بتدریج که از روی تمدنهای پیش از عهد هلني مانند تمدنهای بین النهرین و مصر که بلاد ايونيا ، یعنی مهد فلسفه یونان، با آنها در ارتباط

\*\*\* ص 4 \*\*\*

بوده اند پرده برمی دارند نظر دوم را تأیید می کنند. مثلاً ممکن نیست که مشابهت نظر معروف طالس ملطی نخستین فیلسوف یونان را، که بر حسب آن همه اشياء از آب ساخته شده است، با مضمون این جمله اول ومنظومه خلقت، که قرنها قبل از آن در بين النهرين سروده شده است، نادیده گرفت[[5]](#footnote-5): « زمانی که هنوز در بالا آسمان را و در پائین زمین را نامی نبود، از «آپسوی»[[6]](#footnote-6) اول که پدرشان بود و از «تیامات»[[7]](#footnote-7) منقلب که مادر همگی به شمار می رفت، آبها به هم می آمیخت. نقل این قبیل قطعات از بعضی از متون، لااقل، برای روشن ساختن این امر کفایت می کند که طالس مبتكر علم تکوین عالم نبوده است، بلکه تصوراتی درباره طرز تكوين عالم از قرنهای متمادی وجود داشته که، شاید، او بدانها دقت وقطعیت بخشیده باشد. و می توان گفت که فلسفه اولین دانشمندان طبیعت شناس ایونی صورت تازه ای از مطلب کهنه ای بوده است .

جدیدترین تحقیقات درباره تاریخ ریاضیات به نتایجی مشابه با آنچه گفتیم رسیده است. میلُ[[8]](#footnote-8)، این نظر را در سال ۱۹۱۰ اظهار کرده است که مواد مطالبی که شرفیان و مصریان در ریاضیات فراهم آورده بودند چنان مهم وچندان زیاد بوده که تا ده سال اخیر تصور آن هم نمی رفته است.»

 بالأخره براثر تحقیقات انسان شناسان درباره جامعه های ابتدائی مطالب جدیدی بدست آمده که مسأله منشأ فلسفه را پیچیده تر و حل آن را مشکل تر ساخته است. چه ، در فلسفه یونان به بعضی نکات برمی خوریم که با روحیات اقوام ابتدائی مشابهت دارد. مفاهیمی که فیلسوفان در آثار خود به کار می برند، مانند تقدیر و عدل ونفس وخدا ، از

\*\*\* ص 5 \*\*\*

جمله مطالبی که خود آنان ابداع با تمهید کرده باشند نبوده، بلکه از معانی رایج در بین عامه و آراء شایع در جامعه اقتباس شده است. همین مفاهیم به منزله قوالبی شده است تا طرح طبیعت خارجی در تصور فيلسوفان به صورت آنها ریخته شود. تصوری که از نظام اجتماعی حاصل بوده به عالم خارجی انتقال یافته و موجب این شده است که طبیعت شناسان ایونی طبیعت را به صورت مجموعه منظمی از اشیا یا قوا بدانند که حدود آنها به حکم تقدیر معین می شود، و شاید بتوان گفت که فلسفه در منشأ خود تعبیری مجازی از وضع اجتماعی بوده است. بعضی از غرائب آراء فلسفی، مثل رأیی که فیثاغوریان درباره اعداد داشته و آنها را علائم و رموزی حاکی از اشیاء و امور واقعی دانسته و همه چیز را به آنها تاویل کرده اند، بدین طریق تبين می شود که آنهارا به تبع یکی از فیلسوفان اخیر آلمان، از نوع افکار اقوام اولیه بدانیم که مبتنی بر طرز تصور آنان از شکل هیئت اجتماع و چگونگی ساختمان آن بوده و باطرز تفکر منطقی بر مبنای اصل عليت تقابل داشته است همان طور که قوم زونیس[[9]](#footnote-9) در امریکای شمالی به تبع تقسیم نژاد خود به طوایف هفت گانه همه اشیاء و امور را، از دهکده خود گرفته تا مناطق عالم وعناصر و زمان، به هفت قسم تقسیم کرده اند، فيثاغوریان، یا حتی افلاطون در رساله طیماؤس قائل به مناسبات عددی از همین قبیل شده اند[[10]](#footnote-10). افلاطون در رساله مذکور فواصل سيارات را متناسب با مقیاس موسیقی گرفته است. این قیاس به نظر ما چنان می آید که صرفا به اقتضای ذوق افلاطون صورت گرفته است نه به متابعت از حكم منطق. عيناً همان طور که اعتقاد اقوام اولیه را به بهره مندی[[11]](#footnote-11)، که لِوی برول[[12]](#footnote-12) در تحقیقات خود درباره روحیات این اقوام از آن سخن رانده است، چنین می دانیم. و اگر چنین باشد که گفتیم انگار فلسفی یونانیان را نمی توان منشا فلسفه محسوب داشت، بلکه باید آنهارا مسبوق به افكاری دانست که از عهدی بسیار قدیم تهیه وتمهيد

\*\*\* ص 6 \*\*\*

تاریخ فلسفه شده و بالمآل به صورت آنچه از فلاسفه يونان نقل می کنند در آمده است. منشأ حقیقی فکر فلسفی یا لااقل یکی از جنبه های آن را با چنین روشی باید جستجو کرد.[[13]](#footnote-13)

اگوست کنت در اینکه منشا تصور فلسفي عالم را معتقدات اولیه اقوام مبني پر پرستش اشیاء[[14]](#footnote-14) دانسته به خطا نرفته است، و امروز، که تحقیقات درباره فرهنگ عامه[[15]](#footnote-15) و مطالعات راجع به اقوام ابتدائی به نحو علمی[[16]](#footnote-16) حالات روحی این اقوام را معلوم داشته است، بقایای معتقدات آنان را در آثار یونانیان راجع به مابعدالطبیعه بهتر می توان دریافت .

بدین ترتیب باید گفت که نخستین فیلسوفان و یونان در واقع به ابداع نپرداخته، بلکه در زمینه افکاری که پیش از آنان وجود داشته است امعان نظر کرده اند، واكنون بسیار مشکل می توان درباره چگونگی این افکار معقد و مبهم و حدود شمول آنها اظهار نظر کرد. یونانیان کمتر به کشف و ابداع دست یازیده اند و بیشتر به تصریح وتوضیح آراء متداول وترجيح بعضی از آنها بر بعض دیگر پرداخته اند ، وشاید بهتر آن باشد که بگوئیم که ابداع آنان در همین تشخیص و تمیز آراء قدماء و اختيار بعضی از آنها بوده است. واگر ما امروز هم چنانکه آراء مختار یونانیان را به دست داریم از آرائی که ترك كرده و به دور انداخته اند نیز آگاه می بودیم بهتر می توانستیم به فهم آنها موفق شویم. وانگهی گاه به گاه می بینیم که برخی از آنچه یونانیان واپس زده اند پدید می آید و افکار اقوام

\*\*\* ص 7 \*\*\*

ابتدائی از ورای حجابی که بر آنها کشیده اند رخ می نماید.

با وجود این ملاحظات تاریخ فلسفه را از طالس آغاز می کنیم. این نه از آن روست که قدمت تفکر فلسقي وتمهيد آن را در ادوار منادی قبل از این تاریخ انکار نمائيم، بلکه تنها بدین سبب است که اسناد و مدارکی که از تمدن های بین النهرین به جای مانده است چندان زیاد نیست و کمتر می توان بدانها دست یافت، واسنادی را هم که از اقوام ابتدائی به دست داریم در تعیین وضع فکری اقوام اوليه يونان نمی توان مورد استناد قرار داد .

توام با بحث درباره منشا زمانی فلسفه ، مساله دیگری درباره تعیین حدود و ثغور مکانی تاریخ فلسفه طرح می شود که حل آن نیز به طور دقیق و صحیح امكان پذير نیست. نمی توان منکر شد که در بعضی از ادوار در ممالک شرق اقصی ، خاصه در هندوستان، افکار فلسفی به راستي نضج و رونق داشته است. اما باید دید که آیا تکامل فکری در ممالک یونانی و روی و مسیحی از یک سو و درممالک شرق اقصی از سوی دیگر کاملاً مستقل از یکدیگر بوده است؟ اگر چنین باشد در کتابی که در تاریخ فلسفه غرب نوشته می شود می توان از شرح فلسفه شرق اقصی صرف نظر کرد . اما معلوم نیست که مطلب تا این حد واضح باشد . از یک طرف می دانیم که در دوره باستانی ، به سبب سهولت روابط تجاری در بین ممالک یونانی و رومی و ممالك شرق اقصی که از زمان اسکندر حاصل شد وتا ظهور اسلام ادامه یافت ، مناسبات علمی و فکری نیز در بین این دو منطقه به سهولت امکان پذیر بود . شواهد زیادی بر این امر داریم : کسانی از فیلسوفان یونان یا کسانی که در آن زمان به مشرق زمین سفر کرده اند مطالب بسیاری درباره هندوستان نوشته اند و بقایای این آثار که على الخصوص تعلق به دو قرن دوم و سوم میلادی دارد شاهد تفحص شدید یونانیان در افکار هندوان است. از طرف دیگر در قرون وسطی در ممالک اسلامی فلسفه ای به وجود آمده است که، اگرچه برپایه فکر یونانی، یا بهتر بگوئیم بر فلسفه ارسطوئی و نوافلاطونی ، استوار بوده در بسیاری از

\*\*\* ص 8 \*\*\*

موارد تأثير مجاورت با هندوستان نیز در آنها آشکار است ، و بعداً خواهیم دید که این فلسفه در عالم مسیحی از قرن سیزدهم تا قرن شانزدهم میلادی چه تأثیری داشته است. پس این خود مسأله مهمی است که درجات و حدود این تأثیرات به طور مستقیم یا غير مستقیم چه بوده است . اما مساله دشوار دیگری در این جا به میان می آید و آن تأثير یونان در شرق اقصی است که امروز در زمینه هنرهای زیبا به ثبوت رسیده است و در زمینه امور عقلی نیز مسلماً چنین تأثیری وجود داشته و بسیار قوی تر از تأثیر متقابل هندوان بر فرهنگ یونانی بوده است. به سبب اینکه تاریخ نگارش آثار ادبی هندی به دقت معين نیست. از مشابهت دو فکر یونانی و هندی نمی توان معلوم داشت که کدام یک از آن دو تحت تأثیر دیگری قرار داشته است. گوئی بتوان گفت که هندوان هر جا که در بیان افکار خود روش منظم به کار برده و هیات تأليفي منطقی بدانها داده اند از تأثیر افکار یونانی برخوردار شده اند، و می دانیم که ما امروز ، بدان سبب که وارث فرهنگ یونانی هستیم ، وجود هیئت تألیفی[[17]](#footnote-17) منظم و منطقی را جزء لوازم تفكر فلسفی محسوب می داریم.

باوجود این مشکلات مورخ فلسفه حق ندارد که از توجه به افکار شرق اقصی غفلت نماید . به همین سبب ما علاوه بر اشاراتی که در این کتاب به تأثیرات مشرق زمین در افکار غربیان به مرور و درطی کلام کرده ایم ، از آقای ماسون اورسل[[18]](#footnote-18) که یکی از معاريف اهل فن در تحقیق راجع به افکار هندی است و جزء فيلسوفان به شمار می رود درخواست کرده ایم که این تاریخ را با شرحی راجع به سیر فلسفه در شرق اوسط وشرق

\*\*\* ص 9 \*\*\*

اقصی[[19]](#footnote-19) تکمیل نماید .

**ب**

مساله دوم مربوط به درجه استقلال تاریخ فلسفه و وجوه ممیز آن از تاریخ سایر امور عقلی است. ما از طرح این مساله به طریق بتی احتراز می جوئیم. یعنی فلسفه را به صورت امر مطلقی که باید به مطالعه مناسبات آن با دین وعلم و سیاست پرداخت منظور نمی داریم. بلکه به طرح و حل این مسأله از لحاظ تاریخی می پردازیم ، و این بدان معنی است که بگوئیم که حل این مساله در موارد مختلف نه آسان است و نه طریق واحدی دارد . مورخ فلسفه اگر بخواهد امین باشد نمی تواند صرفا به بیان افکار و مذاهب فلسفي بپردازد بی آنکه به مقاصد اصحاب این افکار و مذاهب و وضع معنوی و اجتماعی محیط زندگی آنان توجه نماید. نمی توان منکر این امر شد که در ادوار مختلف موقع و مقام فلسفه در نظام عقلی زمان متفاوت بوده است. در طی تاریخ فلسفه فیلسوفانی را می بینیم که بالاخص جزء دانشمندانند. بعضی دیگر مثل اگوست کنت، على الخصوص، از مصلحان امور اجتماعی به شمار می روند. بعضی دیگر مثل فیلسوفان رواقی ، جزء معلمان اخلاق بوده اند، وبعض دیگر مثل کلیان، درباره رفتار ابناء زمان به امر ونهی می پرداخته اند . بعضی ، مانند دکارت یا کانت ، تنها اهل تفکر بوده و به اظهار افکار نظری اکتفا کرده اند ، و حال آنکه بعض دیگر، مانند ولتر، قصد آن داشته اند که مستقیما تأثیری در عمل ببخشند. نفكر فلسفي شخصی گاهی به صورت تأمل محض در خویشتن بوده و گاهی بدین صورت در آمده است که شخص از خود جدا شود و به سوی وجودی متعالی

\*\*\* ص 10 \*\*\*

استعلا جوید. این اختلاف صور تنها مولود اختلاف طبایع اشخاص نیست، بلکه معلول مقتضيات اجتماعی هر عصری هم هست . نجبای روم که طالب کسانی بودند که بتوانند راه نمای آنان به طریق صواب باشند، پاپ های قرن سیزدهم که می خواستند تعليمات فلسفي دانشگاه پاریس وسیله تحكيم معتقدات مسیحی شود، اصحاب دائرة المعارف که قصد آن داشتند که به فرمانروانی و زورگوئی نیروهای گذشته پایان بخشند ، امور مختلف را از فلسفه خواستار بودند، و به همین سبب فیلسوف می بایست گاهی مبلغ دین و گاهی اهل انتقاد و گاهی صاحب حوزه مخصوص عقلی باشد.

ممکن است گفته شود که اینها همه جزء امور عارضی است و مهم این نیست که منظور جامعه از فلسفه چیست بلکه این است که فلسفه باوجود نیات مختلف کسانی که از آن بهره بر می گیرند بر یک حال بماند . فلسفه تنها در صورتی وجود دارد که تفکری مستدل در میان باشد، و منظور از آن فکری است که به انتقاد خود بپردازد و به دلایل عقلی در توجیه خود بکوشد. همین امر یعنی طلب اعتبار عقلى وجه ممیز ثابتی است که تفکیک تاریخ مذاهب فلسفی را از سایر امور موجه می سازد. این تاریخ را چنانکه کانت گفته است، و می توان تاريخ عقل محض نامید، زیرا که عقل محض است که مذاهب فلسفي را طرح ریزی می کند.[[20]](#footnote-20) این امر، که وجه ممیز فلسفه از اعتقاد دینی است، برای تمییز آن از علوم تحصلی نیز معتبر است. زیرا که تاریخ علوم تحصیلی از تاریخ فنونی که این علوم از آنها برخاسته و به تکمیل آنها پرداخته است انفكاك پذیر نیست. هیچ قانون علمی را نمی توان یافت که از لحاظ دیگری قاعده ای برای تأثیر عقلی در اشیاء نباشد ، در صورتی که فلسفه تفکر نظری محض است، سعی محض انسان برای فهم است، بی آنکه هیچ گونه اغراض دیگری از آن منظور باشد .

مانعی که برای قبول این راه حل وجود دارد نتیجه ایست که از آن بر می آید و آن اینکه اگر تاریخ فلسفه تاريخ عقل محض باشد باید همه مذاهبی را که سهمی برای اعتقاد

\*\*\* ص 11 \*\*\*

و شهود ، اعم از عقلی یا غير عقلي ، ومواجيد قلبي قائل شده اند از این تاریخ حذف کرده وحال آنکه این قبیل مذاهب از اهم عقاید به شمار می رود . پس با قبول این راه حل به جای اینکه نظر دقیقی درباره تاریخ فلسفه اظهار کنيم ، قائل به معنی بسیار محدودی برای فلسفه شده ایم . اگر مذهبی را از سیر افکاری که منتهی به ظهور آن شده است ، یا از احساس و نیتی که راهنمای آن بوده است، جدا سازیم و آن را به صورت قضیه ای که قابل اثبات عقلی باشد درآوريم ، حیات و حرکت را از آن باز گرفته و دلالت آن را برمعنی خاصی خود از میان برده و فکر جامدی را جایگزین آن ساخته ایم . فهم یک اندیشه فلسفی جز باتوجه به مناسبات آن با مجموعه ای که این مفهوم جنبه ای از آن است میسر نیست. مثلاً «خودت را بشناس» قول مشهور فلسفی است که اختلافات دقیق در بیان جزئیات معنی آن در میان فیلسوفان حاصل شده است. خود شناختن در نظر سقراط بدین معنی است که انسان آراء خاص خود را در معرض امتحان گذارد و از طریق جدال عقلی[[21]](#footnote-21) آنها را بسنجد و بیازماید ؛ و در نظر اگوستینوس قديس[[22]](#footnote-22) وسیله ایست برای وصول به معرفة الله از طریق تصور تثلیث که ما آن را در روح خویش باز می یایم. در نظر دکارت بدین معنی است که طرز وصول به يقين را بیاموزیم. در اوپانیشادهای[[23]](#footnote-23) هندی به معنی معرفت به وحدت «خود» با اصل کلی عالم است . پس چگونه می توان به معنی این قول، با صرف نظر از غایاتی که آن را برای تحصیل آنها بکار می برند ، پي برد؟

یکی از بزرگترین اشکالاتی که بر مفهوم تاریخ انتزاعی مذاهب وارد می شود امری است که آن را می توان تغيير وضع عقاید نامید. بروجه مثال، مناقشات شدیدی را که در طی قرون و اعصار درباره حدود عقل و ایمان به میان آمده است در نظر گیریم، بسیاری از آراء را می توان یافت که در موقعی صرفاً از معتقدات دینی محسوب می شده و حال آنکه همان آراء در مواقع دیگر به عنوان نتایج استدلالات عقلی تصور شده است. گنجینه های حیات روحی که از فلسفه قوم مشرك يونان به قرون وسطی انتقال یافته و

\*\*\* ص 12 \*\*\*

در علم کلام مسیحی ، در آثار امثال آمبروزیوس قدیس[[24]](#footnote-24) و اگوستینوس قدیس ظاهر شده است فقر و فاقه ای را که فلسفه به معنی اخص در قرون وسطی گرفتار آن بوده جبران کرده است. خلود نفس در فلسفه دکارت به دلیل عقلی اثبات گردیده و در فلسفه جان لاك به اقتضای ایمان قبول شده است .

اسپینوزا مفهوم دینی حیات اخروی را به فلسفه منتقل ساخته و با مفاهيم مأخوذ از فلسفه دکارت به تفسیر آن پرداخته است ، از این شواهد و امثال که نظایر آنها را بسیار می توان یافت بر می آید که برای توصیف فلسفه ای تنها ذكر افکار و عقایدی که این فلسفه مشتمل بر آنهاست کافی نیست، بلکه باید دید که این افکار و عقاید در آن فلسفه چگونه تلقی شده و به کدام معنی آمده و به چه طرز تفکری تعلق داشته است. یعنی فلسفه را نمی توان از بقیه آثار حیات روحی انسان از قبیل علم و دین و هنر و حیات اخلاقی با اجتماعی جدا ساخت. فيلسوف همه ارزش های روحی زمان خود را منظور می دارد تا بتواند آنهارا اثبات یا انتقاد یا تبدیل نماید . آنجا که کوشش برای تعیین ترتب ارزشها در میان نباشد فلسفه ای در میان نیست.

پس مورخ فلسفه مدام باید فکر خود را با تاریخ سیاسی عمومی و تاریخ جميع آثار روح انسان در ارتباط نگاه دارد و هرگز فلسفه را به صورت فن مستقلی جدا از فنون دیگر درنیاورد . اما باید در نظر داشت که مناسبات فلسفه باسایر آثار روح انسان همیشه برنسق واحد و ثابت نیست، بلکه بر حسب مقتضيات اعصار وافکار اختلاف می پذیرد. تفکر فلسفی را می توان گاهی باحیات دینی، گاهی با سیاست و اخلاق و گاهی با هنر در ارتباط دانست. در بعضی از اعصار یکی از این امور تأثیر بیشتری می بخشد و چنان بر امور دیگر فائق می آید که تقریباً تأثیرات آنها را محو می سازد، چنانکه در طی قرون قديمه تأثير علوم در فلسفه سیر نزولی داشته و در مقابل آنها تأثير ادیان رفته رفته بیشتر شده است. مثلاً در نگارش تاریخ فلسفه در عصر افلاطون باید توجه بسیاری به تطور علوم ریاضی

\*\*\* ص 13 \*\*\*

داشت، و حال آنکه در عصر پلوتینوس غلبه ادیان شرقی را که مقتضی جستجوی راه نجات انسان است مورد توجه قرار داد ، و در شرح فلسفه همین دوره است که باید مساله ای را که حل آن بسیار دشوار می نماید طرح کرد و آن تأثير خاص مسيحيت برفلسفه است. در زمان حاضر شدت معارضه تأثيرات عوامل مختلف بر فلسفه به حدی است که مانع از این می شود که مطالعه این معارضات را در روزگار گذشته بی حاصل بینگاریم .

**ج**

اما سومین مساله که مورخ فلسفه باید وضع خود را در قبال آن روشن سازد این است که آیا مسير تطور تابع قانونی است ، یا اینکه توالى مذاهب فلسفي حاصل تصادف وتابع طبايع اشخاص است؟ این مسأله مهم تر از مسائل دیگر است. تاریخ فلسفه مطالعه یک دوره متمادی از گذشته است که همچون بار سنگینی بر دوش آن نهاده اند . این مطالعه ، خاصه از لحاظ مطالبی که فعلا طالب آنیم، مقرون به سنتی است که از مراعات آنها به ندرت می توان فارغ بود . اینک ما همین سنن را مورد توجه قرار می دهیم تا قدر واعتبار آنها را ، چنانکه شایسته است ، معين کنيم .

مطالعه تاریخ فلسفه در مجموع سیر زمانی آن، باتوجه به وحدت این سیر تطوری امری است که تقریباً تازگی دارد . این امر یکی از وجوه متعدد اعتقاد به ترقی روح انسانی است که در اواخر قرن هجدهم به ظهور رسید. در فلسفه تحصلی اگوست کنت به اعتباری ، ودر فلسفه هگل به اعتباری دیگر ، سیر تاریخی فلسفه به عنوان لازم ذات فلسفه تلقی شد.

اما تاریخ فلسفه در اوایل عصرجدید چنین وضعی نداشت. تاريخ فلسفه به حقیقت در دوره تجدد حيات علم وادب (رنسانس)[[25]](#footnote-25) اروپا ظاهر شد . ظهور آن مقارن با اکتشاف

\*\*\* ص 14 \*\*\*

تاریخ فلسفه آثار کسانی بود که در اواخر عهد قديم به جمع قطعاتی از آثار حكما همت گاشته بوده اند، از قبیل پلوتارخس[[26]](#footnote-26) که در ضمن آثار او رساله ای در باره آراء فيلسوفان[[27]](#footnote-27) است و سكستوس امپیریکوس[[28]](#footnote-28) و استوبئوس[[29]](#footnote-29) و کلمنس اسكندرانی[[30]](#footnote-30) و علی الخصوص دیوگنس لاارتی[[31]](#footnote-31) مؤلف كتاب در احوال فلاسفه[[32]](#footnote-32) که بقایای از آثار دوره قديم از ادوار تاریخ فلسفه را از عهد شاگردان ارسطو به نحو غير منظم حاوی است . اكتشاف این قبیل کتابها اموری را ، از قبیل تنوع نحله های عهد قديم وتوالى اصحاب حوزه های فلسفی و خود این حوزه ها ، که در قرون وسطی مورد غفلت اهل نظر بود، معلوم ومشهود ساخت. كتب اولیه ای که در تاریخ فلسفه نگاشته شد به صورت تقلید صرف آثار همين تذكره نویسان قدیم بود ، مثل رساله ای که بورلئوس[[33]](#footnote-33) به سال ۱4۷۷ در احوال فلاسفه[[34]](#footnote-34) ترتیب داد.

از اینجا بر می آید که تاریخ فلسفه ابتدا به شرح فلسفه قديم، یا بهتر بگوئیم به دوره ای که به قرن اول میلادی اختتام می پذیرد، محدود بوده است. و این همان دوره ای است که جامعان قطعات آثار حكما که ذکر آنان گذشت تألیفات خود را بدان محدود کرده اند . البته تاریخ فلسفه اواخر عهد قدیم نیز با تحقيق مستقيم که در آثار مهم فیلسوفان نوافلاطونی به عمل آمد تدوین شد. اما قرون قديمه از این حیث یک سره از قرون وسطی منفصل ماند، و هرگز تصوری از اینکه توالى و تتابعی در بین فلسفه این دو دوره وجود داشته است به میان نیامد. این انفصال به قدری بارز بود که يونسيوس[[35]](#footnote-35) چون به جمع منابع تاریخ فلسفه در سال ۱64۹ پرداخت کار خودرا، جز در ضمن یک فصل مختصر، به ذکر

\*\*\* ص 15 \*\*\*

کسانی که در میان قدماء به نگارش تاریخ فلسفه دست برده اند مقصور ساخت[[36]](#footnote-36). مع ذلك باید گفت که در حدود همین زمان به مطالعه تاریخ فلسفه قرون وسطی ، لنفسه و بدون توجه به ارتباط آن با قرون قديمه ، شروع شد، چنانکه ، مثلاً، لائونوی[[37]](#footnote-37) کتابی در ذکر تاریخ حوزه های فلسفی قرون وسطی بپرداخت.[[38]](#footnote-38)

پس تاریخ فلسفه در این زمان به صورت تاریخ فرقه های فلسفی بوده ، وفرانسيس بیکن هم درجدولی که برای تقسیم بندی علوم ترتیب داده تاریخ فلسفه را با همین صورت مندرج ساخته است.[[39]](#footnote-39) تاریخ حوزه های فلسفی در نظر او قسمتی از تاریخ ادبیات و یا خود آخرین قسمت آن است ، و در تاریخ ادبیات ، به معنی اعم آن ، از منشأ آراء و افکار و صناعات و ارتقاء و انحطاط و تجدد آنها بحث می شود . خود او در این باره می گوید : « آنچه می توان ضميمه تاریخ ادبیات کرد شرح نحل ومنازعات مهمه ارباب عقايد وذكر اسامی مؤلفين و عناوین کتب آنان و بیان توالی حوزه ها و اصحاب آنها و مجامع ادبی و مدارس وطبقات ومراتب است». ژرژ هورن[[40]](#footnote-40) مؤلف اولین تاریخ عمومی فلسفه که تطور فلسفه را از منشا آن تا قرن هجدهم باز گفته است کتاب خود را مبنی برهمین طرح فرانسیس بیکن کرده است. در مقدمه این کتاب به کتاب فرانسیس بیکن ارجاع شده و عنوان کامل کتاب نیز از همین خصوصیت آن حاکی است.[[41]](#footnote-41) آنچه این مؤلف بدان توجه داشته ، نه تحلیل عقاید و علم دقیق به محتویات آنها ، بلکه بیشتر برشمردن فرقه ها و ذكر توالى آنها بوده است . وضع این مؤلف در قبال تاریخ فلسفه ، به معنی اخص

\*\*\* ص 16 \*\*\*

آن، با وضع مؤلفين تاريخ کلیسا در قبال عقاید دینی مشابهت دارد . همان طور که در آن زمان تاريخ اديان ، به معنی متداول در زمان ما ، وجود نداشته تاریخ فلسفه تحقیق .نیز به وجود نیامده بوده است.

در واقع ، غرض دانشمندان عصر تجدد حیات علمی وادب این نبود که از گذشته استخبار کنند ، بلکه ، منظورشان احياء گذشته واعاده فكر انسانی به منشا خود بود. یعنی اینان نسبت به فرقه ای که به مطالعه آراء آن می پرداختند اشتیاق می ورزیدند، مثلاً کسی تاریخ فلسفه افلاطون را نمی نگاشت مگر آنکه خود او افلاطونی باشد. بدین ترتیب نویسندگان این دوره خود افلاطونی و روانی و ابيقوری ویا از پیروان آکادمیای جدید و یا حتی از وابستگان به افکار فیلسوفان قبل از سقراط به شمار می آمدند . البته تعارض این افكار وآراء این فایده را داشت که گوشه هائی از تاریخ فکر شناخته می شد. چنانکه ، مثلاً ، مارسيل فيسين[[42]](#footnote-42) افلاطون و پلوتينوس را شناسائید، ژوست لیپس[[43]](#footnote-43) به تحقیق دقیقی درباره رواقیان پرداخت و مجموعه آثار معلومه آنان را طبقه بندی کرد. همچنین بریگارد[[44]](#footnote-44) در کتاب خود[[45]](#footnote-45) درباره نخستین طبیعت شناسان یونان به مداقه پرداخت . گاساندی[[46]](#footnote-46) کوشید تا اپیکورُس را چنانکه بوده است توصیف کند[[47]](#footnote-47).

اگر بخواهیم تاریخی به معنی اخص از عقاید فلسفی به دست آوریم به آثار این منتسبين به فرقه های مختلف بیش از آثاری که صرفاً به قصد جمع آوری اطلاعات و

**\*\*\* ص 17 \*\*\***

معلومات نوشته شده است باید مراجعه کنیم . یکی از این فرقه ها که ، از لحاظی که ما بدان توجه داریم ، حائز اهمیت خاصی است حوزه فلاسفه آکادمیای جدید و پیروان پورُن[[48]](#footnote-48) شكاك است. از جمله دلایل متداول شكاكان اختلاف آراء فرق بایکدیگر است، به همین سبب آثار آنان مشحون از مطالبی درباره نحل فلسفی است، چنانکه یکی از منابع اصلی مورخ فلسفه رساله ایست که سكستوس امپیريكوس[[49]](#footnote-49) نگاشته و نام آن را «رد اهل جزم»[[50]](#footnote-50)، گذاشته و هنری استین[[51]](#footnote-51) به سال ۱56۹ به نشر آن پرداخته و جزئی از آن را ترجمه کرده است. سكستوس در این رساله اختلافات عقاید را درباره مسأله واحد به تفصيل بیان داشته است. در این عصر پیروان آکادمیا بسیار بودند و هیچ یک از آنان را نمی توان یافت که همین طریق مرا به کار نبرده باشد.[[52]](#footnote-52)

بدین ترتیب از همه تتبعات تاریخی که در دوره تجدد حیات علمی وادبی (رنسانس) دراین باره شده است تنها یک نتیجه بر می آید، و آن تفرق فكر فلسفی و انشعاب آن به فرقه های بیشمار است. در این صورت یا باید یکی از این فرقه هارا برگزید، یعنی خود نیز تابع و مدافع فرقه ای بود، یا اینکه این فرقه هارا در مقابل یکدیگر گذاشت و معارضات آنها را روشن داشت ، یعنی در زمره اصحاب شک قرار گرفت. از این تنگنا رهائی نمی توانیم جست، مگر اینکه فلسفه را بکلی از فقه اللغة جدا و مجزا بدانیم، این کاری بود که متفکران بزرگ قرن هفدهم انجام دادند، از همان سال ۱645 هورن این مطلب را به درستی دریافت که قرن او با ظهور دکارت وهابس[[53]](#footnote-53) دوره فیلسوفان است ، وحال آنکه قرن ما قبل او دوره

\*\*\* ص 18 \*\*\*

زبان شناسان بود، و آنچه اکنون، یعنی در زمان هورن، مطلوب است احياء یک فرقه یا قراردادن فرقه جدیدی به جای فرقه های قدیم نیست، بلکه این است که، در ورای آراء فرقه ها، در طبیعت روح انسانی منشأ فلسفه حقیقی را بازیابند.

در این اوضاع و احوال جدید تاریخ فلسفه یا می بایست ، هم چنان که بود، تاریخ محض فرق فلسفی بماند و تنها به شمارش لغزشها یا گمراهی های فکر آدمی اکتفا کند، و به صورت انبانی از اطلاعات تاریخی در آید، یا اینکه مقاصد دیگری را در مد نظر آورد و روشهای مخصوصی برای وصول بدانها در پیش گیرد.

نظر عموم اصحاب مذهب اصالت عقل در در قرن هفدهم و هجدهم بر این بود که تاریخ فلسفه جنگی است که حاوی غرائب آثار فکر انسان است. برای تبیین اینکه چگونه اینان چنين حكم غير مطلوبی درباره گذشته صادر کرده اند باید دید که گذشته را در تواريخ فلسفه چگونه باز نموده و بدانان عرضه داشته بودند. حتی کتاب بروکر[[54]](#footnote-54) به نام «تاریخ انتقادی فلسفه»[[55]](#footnote-55) (۱۷4۱-۱۷44)، که تا اواخر قرن هجدهم خاصه در نزد اعصاب دائرة المعارف بیش از همه کتابهای دیگر مورد استفاده بود، به پیروی از طرح اگوستینوس قدیس در کتاب «مدينة الله»[[56]](#footnote-56) که همچنان تداول داشت، بر مبنای قبول تکامل تاریخی تأليف شده بود . برحسب این طرح، که مبنی بر این است که فلسفه از خلقت عالم آغاز می شود ، یونانیان که نخستین فیلسوفان را از خودشان دانسته اند دروغ گفته اند، اینان در واقع عقاید فلسفي خود را از یهود و مصر وبابل اقتباس کرده اند، پس نخستین عصر فلسفه عصر یونانی نیست، بلکه عصراقوام غیر یونانی است. تقریباً همه مورخان ، تا بروكر ، تصانیف خودرا با یک سلسله از فصول مطول درباره فلسفه غربونانی شروع کرده اند.

\*\*\* ص 19 \*\*\*

به نظر اینان ، فلسفه که منشا الهي داشت ابتدا به شیوخ عبرانی ، سپس به اهل بابل وسحره کلدانی و مصریان و حبشیان و هندوان حتی به اقوام ژرمن انتقال یافت و بعد از همه این اقوام است که یونانیان شمه ای از آن را که هنوز فراموش نشده بود باز گرفتند و اقسام مذاهب را در فلسفه به وجود آوردند. این مذاهب، از یک طرف به شکاکیت آکادمیای جدید منتهی شد که ظهور آن به منزله خاتمه فلسفه بود، و از طرف دیگر به فلسفه نوافلاطونی انجامید که باعث تضييع دیانت مسیحی شد.

بدین قرار تاریخ فلسفه را به صورت تاريخ انحطاط تدریجی و مداوم روح انسانی تلقی کردند و نشانه این انحطاط را تعدد فرق فلسفی دانستند که جای وحدت اصلی فلسفه راگرفته است . تفکریونانی هم، على الخصوص، دیگر نه منشای برای فلسفه محسوب شد ونه ارتقائی برای آن به شمار آمد. زیرا که گفته شد که در این فلسفه چون اشخاص عنان تخیل خود را رها کرده اند حقایقی راکه سنن شرقی حاوی آن بوده است تقریباً از میان برده اند در این نوع از تواریخ فلسفه که در قرنهای هفدهم و هجدهم نوشته شده است مقام واعتباری را که بعدها برای یونانیان قائل شده اند به هیچ وجه منظور نداشته اند.

این سنخ نظر نامساعد نسبت به یونانیان ناشی از تصانیف آباء کلیساست. و تقریباً همه فیلسوفان قرن هجدهم خاصه ولتر ، که هرگز از استهزای افلاطون دست برنداشت، این پیش داوری های کهنه را پذیرفته اند، اما بدین امراکتفا نکرده بلکه همین ادعاها را درباره فلسفه جدید نیز از سر گرفته اند. کتاب کندياك[[57]](#footnote-57) بنام «رساله در هیئت های تألیفی فلسفی»[[58]](#footnote-58) بر همین مبناست . به قول او همه مذاهب فلسفي نتيجة تخيل است . «فیلسوف به آسانی خواب می بیند . چه مذاهبی که نساخته وچه ها که نخواهد ساخت؟ و یکی از این مذاهب را نمی توان یافت که آن را همه هوادارانش یکسان باز گرفته باشند. و پیداست که به آرائی که این همه دگرگونی در دست این همه مردم بدان راه می یابد چه اعتمادی می توان داشت».[[59]](#footnote-59)

\*\*\* ص 20 \*\*\*

در قرن هجدهم حكم فيلسوفان درباره گذشته فلسفه بدينجا رسیده بود و این حکم از معارضه رأی که در دوره تجدد حيات علم وادب راجع به تاریخ به میان آمد بارأی جدید درباره فلسفه ناشی شده بود . اما مقارن این جریان ، از همان قرن هفدهم، سير فکری دیگری در جهت مخالف وجود داشت که طرز تلقی تاریخ فلسفه و حکم مورخان را درباره گذشته دیگرگون می ساخت. این رأی جدید حاکی از این بود که وحدت فکر انسانی در ضمن اختلاف فرقه های فلسفی محفوظ می ماند. مثلاً در قرن هفدهم (۱6۰۹) گوکلنیوس[[60]](#footnote-60) درباره هر مطلبی تناقضات آراء فرق را طبقه بندی کرد و جدولی از این تعارضات پرداخت، و این امر را به این قصد انجام داد که به حل آنها بپردازد و این مطلب را آشکار سازد که تعارض آنها فقط برحسب ظاهر است. این «سعی در جمع وتوفيق بين آراء معارض»[[61]](#footnote-61) که خود حاکی از وحدت فلسفه در طی تاریخ است هُرن آن را نتیجه حقیقی تاریخ فلسفه دانسته است.[[62]](#footnote-62)

توأم با این نظریه تلفیقی که اصحاب آن در رفع اختلافات فرق می کوشیدند نظرية التقاطی به ظهور رسید که اصحاب آن نیز خود را از تعدد فرق فلسفی فراتر کشیدند، با این تفاوت که به جای جمع وتوفيق بين عقاید و آراء به تمییز و تشخیص آنها و انتخاب والتقاط بعضی از آنها پرداختند. ژوست لیپس گفته است که «تنها یک فرقه وجود دارد که می توان با اطمینان بدان پیوست و آنان اهل التقاطند[[63]](#footnote-63) که آراء مختلف را به دقت مطالعه می کنند وباحكم صحيح به اختيار بعضی از آنها بر بعض دیگر می پردازند و دور از هرگونه جانبداری به آسانی با حقیقت قرین می شوند». این ذوق تلفيق والتقاط ، که در قرن هفدهم لایبنیتس[[64]](#footnote-64) را می توان از مشاهیر اصحاب آن دانست[[65]](#footnote-65) ، محرك بروکر در تأليف كتاب مفصل « تاریخ

\*\*\* ص 21 \*\*\*

فلسفه انتقادی»[[66]](#footnote-66) است و آن مأخذی است که تمام نویسندگان نیمه دوم قرن هجدهم اطلاعات خود را درباره تاریخ فلسفه از آن اخذ کرده اند . برحسب رأی این مؤلف فایده حقیقی تاریخ فلسفه این است که به مدد آن خصوصياتی را که ممیز فلسفه درست از فلسفه نادرست است بتوان دریافت . تاریخ فلسفه «تاریخ تکامل عقل انسانی» است و از روی آن می توان معلوم داشت که «قوت عقل درچیست و عقل چه سان از تاریکی ها رهائی یافته و با نور حقیقت روشن شده است و چگونه پس از مواجهه با این همه مشکلات به معرفت حقیقت و سعادت رسیده و در کدام پیچ و خم ها به گمراهی افتاده و چگونه به شاهراه خود بازگشته است.»[[67]](#footnote-67) پس تاریخ فرقه های فلسفی جز وسیله ای برای رهائی از این فرقه ها نیست . بروکر با روش التقاطی خود در اصحاب دائرة المعارف تأثیر بخشیده است. چنانکه دیدرو[[68]](#footnote-68) در مقاله ای که درباره مذهب التقاطی پرداخته است از بعضی از اهل التقاط ستایش کرده و اینان را کسانی دانسته است که جرأت یافته اند تا از خود فکری داشته باشند و از تمام فلسفه هائی که به تحلیل آنها پرداخته اند، بدون ملاحظه و جانبداری ، فلسفه مخصوصی که از آن خود آنهاست پدید آورند.»

اما روش جمیع و تلفیق و روش التقاطی تنها وسیله تعبير گذشته و احاطه بر اختلاف فرقه ها نیست. بلکه می توان در تاریخ فلسفه روشی به کار بست که ما را ، علاوه بر احاطه بر آراء فرقه های متعدد، به کشف رابطه اتصال واستمرار تاریخی در بین آنها نیز موفق دارد. حتی دلاند[[69]](#footnote-69) در کتابی که اندکی قبل از کتاب بروکر نگاشته است اهتمام درنگارش

\*\*\* ص 22 \*\*\*

تاریخ فرقه ها را کاری عبث شمرده و گفته است[[70]](#footnote-70) که « اگر در تاریخ فلسفه آراء مختلف فیلسوفان قدیم و جدید را جدا از یکدیگر ذکر کنیم و جزئیات اعمال آنان را شرح دهیم و آثارشان را به طور دقیق تحلیل نمائیم و به درج مواعظ وحكم وجمع دقایق اقوال و ظرائف کلمات آنان اشتغال جوئیم هر آینه به کاری که نفع قليلی دارد پرداخته ایم. به نظر من مهم این است که در جستجوی منشا افكار اساسی نوع بشر فرا رویم و درباره تنوع و تعدد این افکار به تحقیق پردازیم و در همان حال رشته های نهانی و پیوندهای باریک آنها را با یکدیگر که در بادی نظر معلوم مانیست بجوئیم و در صدد ادراك این معنی برآئیم که افکار چگونه از یکدیگر آمده و با خود در اغلب اوقات چگونه از یکدیگر ناشی شده است. و در ضمن تذکار آراء فيلسوفان کهن اثبات کنیم که اینان جز آنچه گفته اند نمی توانستند گفت».

کوشش هائی از این قبیل که برای تنقیح تاریخ فلسفه از شوائب تاریخ فرق به عمل آمده بالطبع مورد تأیید اصحاب نظرية ترقی قرار گرفته است. درنظر کندرسه[[71]](#footnote-71) انشعاب فلسفه به فرقه های مختلف امری ضروری است، منتهی گذران و ناپایدار است، و فلسفه به تدریج از قید آن رها می شود و بدان سو می رود که «فقط حقایقی را که به اثبات رسیده است بپذیرد» و از قبول ظنون احتراز جوید. از این لحاظ تاریخی یونان مقام خاصی را حائز است و نوع انسانی باید قوم يونانی را راهنمائی بداند که در فروغ نبوغ خود همه راههائی را که به سوی حقیقت می رود می دیده است.»

بدین ترتیب، تمدن یونانی دیگر به منزله انحطاط تلقی نمی شود. بلکه سرآغاز فلسفه به شمار می آید و فلسفه در تکامل تاریخی خود به حدودی محدود شود که می توان آن رافلسفة

\*\*\* ص 23 \*\*\*

خاص مغرب زمین نامید. فلسفه ای که با آراء متفکران یونانی سرزمین ایونیا آغاز شود و نمونه کامل آن را باید در تعالیم سقراط یافت که به جای اینکه مذهب خاصی را به مردمان القاء کند و تخیل آنان را تابع خویشتن سازد بدانان می آموخت که عقل خود را به کار برند. همین فلسفه بود که بعد از اینکه مدتی در قرون وسطی در پس پرده رفت با ظهور دکارت از سرگرفته شد و به تمامی به تحقق پیوست. و بدین ترتیب ادعائی که قبل از این می کردند، و بر حسب آن معجونی از عقاید فلسفی را به اقوام غیر یونانی در مشرق زمین منتسب می داشتند و یونانیان را به انتحال و استراق آن متهم می ساختند ، از میان رفت. برعکس، از این پس گفته شد که در طرح «سیر ارتقائی روح انسانی» که متفکران اواخر قرن هجدهم بدان قائل بودند و تواریخ فلسفه را هم بر مبنای همین طرح می نگاشتند عقاید مسیحی و آراء شرقی به هیچ وجه محلی ندارد .

پس متفکران در قرن هجدهم در پی آن بر آمدند که تاریخ فلسفه را از وحدت و اتصال برخوردار سازند، و در سراسر جزء اول قرن نوزدهم اهتمام ورزیدند تا آنچه را که فقط به صورت طرحی بود به تحقق رسانند واصلی را بیابند که بتوان هم ارتباط درونی عقاید را بر آن مبتنی ساخت، و هم به مدد آن معنی تاریخی عقاید را مفهوم گردانید. از این رو در برابر کسانی که بر آراء مخالف داغ بطلان می زنند و بسیار آسان آنها را به دور می اندازند به اعتراض برخاستند و این آراء را از جمله جنبه های ضروری طرز تفکر انسانی شمردند . به نظر آنان آثار مورخان فلسفه فاقد توجه به معنی تاریخ وادراك دقایق و ظرایف زمان گذشته بود و این معنی را رینولد[[72]](#footnote-72) در مقاله ای که به سال ۱۷۹۱ درباره « مفهوم تاریخ فلسفه» نگاشته به خوبی بیان کرده است: «تاریخ فلسفه در کتابهای ما ، به جای اینکه تاريخ حكمت آدمی باشد ، به صورت تاریخ جنون او در آمده است. در این کتابها مشاهير عهد باستان ، حتی اکابر زمان ، را به بدترین وضعی که هرگز در خور آنها نبوده است تلقی کرده اند . عمیق ترین آراء آنان را درباره حقیقت به سوء تفسير مبتلى

\*\*\* ص 24 \*\*\*

ساخته و به صورت لغزشهای آشکار جلوه داده اند. اینها همه بدان جهت است که این آراء را به درستی نفهمیده اند، و ناگزیر هم بوده اند که نفهمند. زیرا که یا حکمی که درباره این افکار می کردند براصول یکی از چهار فرقه عمده ای که بعداً در مابعد الطبیعه به ظهور رسید مبتنی بود ، و یا اینکه چون خود به روشهای متداول دربين عامه خو گرفته بودند آنجا که می خواستند نتایجی از عمیق ترین تحقیقات به دست آورند در معرض القاء آراء عامه واقع می شدند.»[[73]](#footnote-73)

تنمان[[74]](#footnote-74) در تاریخ فلسفه خود[[75]](#footnote-75) از همین دستورکار پیروی کرده است. به نظر او در نوشتن تاریخ فلسفه نباید قبلاً معنی مخصوصی برای فلسفه در نظر گرفت و آن تاریخ را براین معنی مبتنی ساخت ، بلکه باید نشان داد که فلسفه چگونه به تدریج صورت پذیرفته وعقل انسانی برای تحقق بخشیدن به علم قوانین طبیعت و قوانین اختیار انسانی چه کوششهائی کرده است.

اما اصل وحدت فلسفه خود به دو صورت ظاهر شده است: یکی به صورت قبول اصل واحد برای طبقه بندی عقاید و تصدیق این معنی که مرجع تمام فرقی که پدید آمدن آنها امکان دارد آراء معدود معینی است که ناشی از فطرت فکر انسانی است، دیگری به صورت قول به تکامل تدریجی فکر که ظهور هريك از مذاهب فلسفی یکی از مراحل ضروری همین سیر تاریخی است.

روش اول را ژراندو[[76]](#footnote-76) اختیار کرده است[[77]](#footnote-77). این شخص روش سابق را که در

\*\*\* ص 25 \*\*\*

تدوین تاریخ فرق وجود داشته است هم بی ثمر و هم غیر ممکن دانسته و به همین سبب از آن عدول کرده است . به قول او« آراء فلسفی که در ممالک مختلف وادوار متفاوت به وجود آمده است چندان تنوع و تعدد دارد که دقیق ترین مجموعه هائی که از آنها فراهم آید . جز اینکه آراء ما را قرین اضطراب و ابهام کند و باری سنگین از اطلاعات بیهوده بر دوش ما گذارد ثمری ندارد ، مگر اینکه در ضمن آنها لااقل آراء مشابه را به هم نزدیک سازند و از این راه توجه را به جهت معطوف نمایند»[[78]](#footnote-78). به عقیده او باید «تاريخ استقرائی و تطبیقی» را، چنانکه بیکن اصطلاح کرده است، جایگزین و «تاریخ نقلی» کرد . در چنين تاریخی ابتدا باید تعیین شود که آن چند مسأله اولیه ای که در هر سیستم فلسفی باید در حل آنها اهتمام کرد کدام است، آنگاه برحسب طرق که در هر یک از آنها برای حل آن مسائل پیشنهاد شده است مبانی تفکر در هر سیستمی را دریافت ، ومذاهبی را که از این جهات اشتراك دارند در طبقه ای قرارداد و پس از اینکه این طبقه بندی صورت گرفت این سیستمها را با یکدیگر مقایسه نمود وجهات افتراق آنها را یادداشت کرد . سپس، باتوجه به اینکه هریک از آنها تجربه ای درباره سیر تفکر انسانی است ، حکم کرد به اینکه کدام یک بهتر از همه است. در واقع، اولین مساله ای که طرح آن به منزله مبنائی برای طبقه بندی ژزاندو به شمار می رود ماهیت معرفت انسانی است، و تاریخ سیستمهای فلسفی به صورت و پژوهشی در فلسفه تجربه در می آید که اعتبار آرائی را که در حل مسأله منشا معرفت عرضه می شود معلوم می دارد .

روشی که ویکتورکوزن[[79]](#footnote-79) در تدوین تاریخ فلسفه به کار برده است با روش ژراندو چندان متفاوت نیست ، این روش حد وسطی است بین روش گیاه شناسان که نباتات را برحسب خانواده آنها طبقه بندی می کنند و طرز تبیین روان شناسان که همه احوال نفسانی را به کیفیات اولیه ای که در روح انسانی تمیز داده اند مرتبط می سازند. ویکتورکوزن، در ابتدای دروس خود در سال ۱۸۲۹، گفته است: «آنچه در آستانه ورود به تاریخ فلسفه

\*\*\* ص 26 \*\*\*

ممکن است موجب یأس واضطراب شود کثرت تعداد عقاید در همه مالك و همه ازمنه است. «ليكن اوصاف مختلف یا مشابه در این میان می توان تميز داد که موجب تأویل این عقاید متعدد به چند مذهب اصلی ، که خود مشتمل بر سایر عقاید است ، گردد . چون طبقه بندی مذاهب برمبنای وجوه اشتراك وافتراق آنها به عمل آمد در تبيين آنها اهتمام می کنند، یعنی مذاهب اصلی فلسفی را ناشی از روح انسان می شمارند، و چون روح را نیز از ثباتی که در طبیعت وجود دارد برخوردار می بینند بر آن شوند که روح انسان پیوسته پدید آوردن همان انکار اصلی را از سر می گیرد، بدین ترتیب مآل تاریخ فلسفه علم النفس می شود، و این نتیجه به دست می آید که علم النفس نه تنها مبنای هر فلسفه سلیمی است بلکه این علم را می توان در توجیه حوادث تاریخی نیز راه نمای مطمئنی، دانست[[80]](#footnote-80). بنابراین احاطه بر تاریخ با نفی آن حاصل می شود ، زیرا که طبقه بندی عقاید فلسفي باتوجه به منشا ثابت نفسانی این عقاید جای مطالعه سیر زمانی آنها را می گیرد.

روش دوم در تحصیل همین منظور، یعنی اثبات این امر که فلسفه امر ثابتی است که در طی تاریخ به صورگوناگون تجلی می کند، این است که نشان دهیم که در بین سیستم های مختلف چنان ارتباط و اتصالی[[81]](#footnote-81) وجود دارد که هر کدام از آنها را می توان یکی از مراحل ضروری سیر تاریخی واحدی دانست. از این لحاظ تاریخ فلسفه رأیی را که در اوایل قرن نوزدهم شیوع یافته و در ظهور علوم اخلاقی و اجتماعی نیز مؤثر بوده است منعکس می سازد. برحسب این رأی دیگر نمی توان گفت که تاریخ عمومی متوجه به احراز تفوق برای دین مخصوص با دولت مخصوصی است، بلکه ارتقاء تاریخی را باید در جهتی بدانیم که به حصول تمدن جهانی که تعلق به عموم عالم انسانی دارد منتهی شود . به همین ترتیب سیر

\*\*\* ص 27 \*\*\*

تاریخی فلسفه نیز در جهت نیست که به نفع یکی از فرق باشد، بلکه تابع قانونی است که حالا درخود آن است و از طریق مشاهده مستقیم می توان بدان راه یافت.

اگوست کنت می گوید که «هیچ علمی را بدون مطالعه تاریخ خاص آن نمی توان دریافت و این تاریخ خاصی را هرگز نمی توان از تاریخ عمومی عالم انسانی جدا ساخت»[[82]](#footnote-82). هیچ قولی از این حكيم را نمی توان یافت که بدین صراحت جامع آراء او درباره تاریخ حیات عقلانی انسان باشد . این قول حاکی از این است که حال را از گذشته نمی توان جدا دانست و مرحله کنونی عقل انسانی را جز در سیر ارتقائی که در طی آن این مرحله از مراحل سابقه تولد یافته است نمی توان مطالعه کرد و تاريخ رشد حیات عقلی را از تاریخ تکامل كل تمدن نمی توان برکنار داشت . برحسب مذهب اصالت تحصل اگوست كنت «انسانیت سیر استمراری دارد.» واین همان معنی است که بنابه گفته او «آئین کاتوليك و آئین پرتستان و کسانی که تنها به وجود خدا قائل بودند بی آنکه به ادیان معتقد باشند[[83]](#footnote-83) همگی منکر آن بودند. چه، در آئین کاتوليك عهد قديم قبل از مسیحیت را مورد لعن و طعن قرار می دادند ، پرتستان ها قرون وسطی را مستحق ملامت می شمردند و خداشناسان منکر ادیان[[84]](#footnote-84) به هیچ گونه اعتباری برای سنن وشعاری که رابط اعصار مختلف به یکدیگر باشد قائل نبودند»[[85]](#footnote-85). رأی اگوست کنت در سلك آرائی است که ، چنانکه سابقاً مذکور شد ، قبل از او در قرن هجدهم رونق گرفت ، واصحاب آنها مخالف با این بودند که تاریخ فلسفه را تنها عبارت از احصاء فرقه هائی که هیچ گونه ارتباطی در میان آنها نیست بشمارند اگوست کنت می گوید که قول به «استمرار انسانیت» ما را از آن بازی دارد که قائل به امكان حصول تغییر اساسی در آراء انسانی شویم. بلکه باید بر آن باشیم که دیگرگونی آنها همواره مولود سائقه ای بوده است که هم اکنون نیز در کاردیگرگون ساختن آنهاست،

\*\*\* ص 28 \*\*\*

و این سوق دراین جهت امتداد دارد که احكام مارا پیوسته بیش از پیش تابع نظام عینی خارجی سازد. هریک از این مراحل در محل ضروری و طبیعی خود قرار دارد . مثلاً اقوامی که به پرستش اشیاء می پرداختند[[86]](#footnote-86) و به وجود روح در همه چیز قائل بودند و همه عوارض اشیاء را ناشی از روح آنها می پنداشتند «منطق شان ، با اینکه جنبه ذهنی[[87]](#footnote-87) محض داشت[[88]](#footnote-88) به موقع و در مرحله خود، به اندازه بهترین روشهای علمی امروز، امر طبیعی و مطابق با قاعده بود.»

اگوست کنت باقول به این سیر متصل و مستمری که رو به قهقرا نمی تواند رفت بدانجا رسید که در نظر او اعتباری که مورخان قرن هجدهم به بعضی از مراحل سیر تاریخی فکر بشر در زمان گذشته، على الخصوص دورة يونانيان وقرون وسطی، می نهادند دیگرگون شد. او و فرضیات بی منطق بعضى از متتبعين[[89]](#footnote-89) را ، که بر طبق ادعای آنان باید قائل به تقدم مرحله تحصلی نسبت به مرحله ربانی بود»[[90]](#footnote-90) ، رد کرد، واشاره او در این قول به کسانی است که بر نظریه مراحل سه گانه از این راه ایراد می گیرند که علم تحصلی یونانیان برطرز تفکر ربانی قرون وسطی نقدم زمانی داشته است. «زیرا که اتحاد علم الهی[[91]](#footnote-91) با علم مابعدالطبیعه[[92]](#footnote-92) که خصوصیت بارز قرون وسطی است، و آن را انتخاب دائرة المعارف و بعضی از نویسندگان پرتستان مثل بروکر امری مقرون به فضیحت و اتحادی در منتهای غرابت شمرده اند ، خود مخصوصاً موجب برتری قرون وسطی نسبت به دوره باستانی و فراهم آمدن عصر جدید شده است. یعنی اگوست كنت همین امر را وجه ترجیح قرون وسطی برعهدقدیم وممهد دوره جدید می شمارد. زیرا که الهيات اگر با فلسفه مابعدالطبیعه اقتران نمی یافت ناگزیر به صورت شرك باقی می ماند، وشرك و تنها صورت حقیقی مرحله ربانی است که در آن تخیل دینی انسان فارغ از هر گونه قیدی به جولان در می آید. وحال

\*\*\* ص 29 \*\*\*

 آنکه قول به توحید همواره از الهیاتی ناشی می شود که چون مبتنی بر علم مابعدالطبیعه است از طریق استدلال مجعولات تخیل انسان را محدود می سازد.»

پس مراد اگوست کنت از فلسفه مجموعه آراء منضبط و مرتبط و مدون ارباب تخصص در مطالب فلسفی نیست بلکه نحوه ای از تفکر شایع در جامعه است که به همان وجه که در مذاهب فلسفی ظاهر می شود در تأسیسات[[93]](#footnote-93) قضائی و آثار ادبی و هنری نیز تجلى می کند، البته یک مذهب فلسفي ممکن است این نحوه تفکر و یا خود این حالت روحی اجتماعی را با صراحت بیشتر نمایان سازد، و این از آن روست که با جمع آوردن خصوصیات متفرق موجب می شود که آنها بهتر و آشکارتر معلوم ما شود[[94]](#footnote-94)، اما به هر صورت باید آن مذهب را فقط به عنوان علامتی که دلالت بر آن نحوه تفکر یا حالت روحی اجتماعی دارد مورد مطالعه قرار داد. از لحاظ مورخانی که روش تحصیلی را به کار می برند آنچه اهميت دارد ادراکات جمعی[[95]](#footnote-95) است و آراء افراد از آن حیث که انعکاسی از عقاید جمع باشد منظور نظر آنان است. از همین جاست که روش تحقیق مختلف می شود . در روش جدید قسمتی از فلسفه که می توان گفت که جنبه فنی دارد کمتر مورد اعتناست و مهم این نیست که حقیقت مطلق در نظر فلان فيلسوف چیست ، بلکه مهم این است که احکامی که در نظر فیلسوفان اعتبار یافته و اساس آراء آنان شده است حاکی از چه امری است. زیرا که هر مذهبی از مذاهب فلسفي متناسب با دوره معنی است و آنچه می تواند این مذهب را موجه سازد جز همین مناسبت نیست.

 قبل از اگوست کنت هگل نیز در بی توجيه تعدد مذاهب فلسفي برآمده و خواسته است این نکته را واضح سازد که اختلاف این مذاهب باوحدت فکر انسانی منافاتی ندارد.

\*\*\* ص 30 \*\*\*

او گفته است[[96]](#footnote-96): « تاریخ فلسفه این امر را بخوبی روشن می سازد که فلسفه های مختلفی که به ظهور می رسد همگی مدارج مختلف سیر تکاملی فلسفه واحدی است، و همچنین اصول مخصوص هر کدام از مذاهب فلسفه فروعی است که از اصل واحدی متفرع می شود . آخرین فلسفه نتیجه همه فلسفه هائی است که مقدم بر آن به ظهور رسیده است و باید مشتمل بر اصول همه آنها باشد. «بدین ترتیب نه نسبت به فرقه خاصی باید تعصب جزمی داشت و چندان بدان اعتبار بخشید که به نفی و طرد فرق دیگر منتهی شود، و نه شكاك باید بود و اختلاف فرق را دستاویزی برای انکار همه آنها نمود، این هردو مسلک مبتنی بر قول به تعدد فلسفه هاست و حال آنکه تاریخ فلسفه جز به وحدت فلسفه قائل نیست » و برای اینکه نظر نامساعد خود را نسبت به فلسفه موجه سازند به فلسفه های مختلف قائل می شوند و بر آن می روند که هیچ یک از آنها «فلسفه» نیست، بلکه هریک از آنها فلسفه ایست ، چنانکه گوئی ممکن باشد که گیلاسهائی بتوان یافت که آنها را نتوان میوه نامید.» تاریخ فلسفه سیر تکاملی روح زنده یگانه ای است که در طی این سیر نسبت به خود شعور و وقوف می یابد . تاريخ فلسفه جز این نیست که آنچه را که فلسفه «با عزل نظر از اوضاع و احوال تاریخی و مبرا از همه شوائب خارجی در ذات فکر بیان می کند» در طی تاریخ وسیر زمان بازگوید .

وحدت روح انسان و استمرار سیر تکامل آن از جمله يقينيات است ، یعنی از اولیاتی است که چون قبول آنها بر مورخ قبل از اینکه تحقیق خود را شروع کند لازم می آید او را موفق می دارد که سررشته را به دست گیرد و کار را در جهت صحیح دنبال کند. این نظریه مبتنی بر این اصل است که امری که ذاتی روح است و شناخت آن در تعهد روشهای تاریخی نیست ، به نحو ما تقدم[[97]](#footnote-97) وجود دارد، و آن امریا اصل این است که تاریخ فلسفه تاریخ تجليات روح است ، و چون چنین باشد معرض وقایع اتفاقی و حوادث

\*\*\* ص 31 \*\*\*

امکانی نیست، بلکه مورخ فلسفه می تواند مطمئن باشد که بین مذاهب فلسفی متوالی حتماً ارتباط جدالي عقلی[[98]](#footnote-98) می تواند یافت[[99]](#footnote-99).

 با ظهور هگل وكنت وضع تاریخ فلسفه درست در نقطه مقابل وضعی قرار گرفت که در ابتدای عصر تجدد حيات علم وادب[[100]](#footnote-100) داشت، یعنی بر آن شدند که گذشته و حال دیگر در مقابل هم نیستند، بلکه گذشته شرط حال است وحال گذشته را موجه می سازد و بدین ترتیب طرح واحد منظمی که از پیش ریخته شده از گذشته تا به حال متدرجا رو به تحقق رفته است . از آن پس تا به امروز تطوری که در طرز تلقی تاریخ فلسفه حاصل می شود مبتنی بر بحث درباره صحت با سقم این اصل موضوع[[101]](#footnote-101) است.

 در واقع علم به قانون تکامل فکر که حال[[102]](#footnote-102) در خود آن است حاصل استقراء تاریخی نبوده و تول به وحدت فلسفه در نزد هگل در نتیجه مشاهدات به دست نیامده است ، بلکه اصل موضوعی است که جز با قبول فلسفه ای که این اصل جزئی از آن به به شمار می رود نمی تواند مورد تصدیق قرار گیرد . یعنی نمی توان گفت که اگر ذهن فارغ از این طرز تفکر بوده و چنین فلسفه ای را نپذیرفته باشد تاریخ را چنین می انگارد .رنوويه[[103]](#footnote-103) می گوید : « اصحاب ذوق سلیم در مقابل منظره ای که تاریخ فلسفه عرضه می دارد رأي متفاوت با آنچه اقتضای فلسفه سفسطه آمیز هگل است اتخاذ می کنند». و با اظهار این نظر ، در ورای آراء اهل التقاط[[104]](#footnote-104) از فرانسویان و در ورای هگل و دیدرو، به سنت مقبول کسانی که به اصالت فرق قائل بودند باز می گردد . و این همان رأیی بود که اصحاب نظر در دو قرن هجدهم و نوزدهم آن را مردود دانستند ، زیرا که با نظر خود درباره وحدت

\*\*\* ص 32 \*\*\*

انسانی منافی می شمردند رنوویه می گوید که[[105]](#footnote-105) «انقسام فیلسوفان به فرق متقابل به هیچ وجه امر عارضى اتفاقی ، ناشی از پیش داوریهای ناپایدار که حاجب انوار حقایق باشد ، نیست، بلکه امری به قاعده است و مقتضای روح انسانی است . از بیست و پنج قرن به این طرف در مغرب زمین افکار فیلسوفان انحاء مهمی از تقابل و اختلاف با یکدیگر یافته است . البته باید گفت که در نتیجه تعارض افکار و سیر ارتقائی معارف تحصلی بعضی از مسائل حل شده و بعضی از اختلافات از میان رفته است . اما اغلب این مسائل که اشد معارضات درباره آنها وجود داشته است زایل نشده ، بلکه باز پس کشیده و به صورتی دیگر رخ نموده است . روح انسانی بالفطره عرصه تعارض است ، و تعارض اصلی در بین قول به جبر وقول به اختیار است، و بر طبق عقیده رنوویه همه اقسام دیگر تعارض قابل تأویل به همین تعارض اصلی است، و همه مذاهب فلسفی را می توان با تحویل به یکی از این دو قول طبقه بندی نمود . اما هرگز نمی توان پیش بینی کرد که کدام قول با ادله الزام آور برقول دیگر فائق خواهد شد و از همین جاست که وجود فرق مختلف تبیین و توجیه می شود. ضعفی که در اقوال اهل التقاط واصحاب هگل وجود دارد این است که ظهور فرق فلسفی را گاهی مولود تخیل صرف اشخاص دانسته و گاهی یکی از مراحل ضروری ، منتهی موقت ، در سیر تکامل فکر انسانی شمرده اند .

به نظر رنوویه تاریخ فلسفه شرح محاوره دائم در بین دو نظر متضادی است که همواره از سر گرفته می شود . از دوره ای به دوره دیگر هیچ گونه اختلافی که از نظر فلسفی آن را بتوان مهم انگاشت رخ نمی دهد . تنها اموری که جنبه تاریخی دارد این است که «تغييراتي در اصطلاحات پدید می آید و در مناسباتی که بر حسب آنها مسأله ای را ممکن است مورد نظر قرار داد اختلافاتی حاصل می شود» و در نتیجه ر«آرائی که در واقع

\*\*\* ص 33 \*\*\*

قدیم است به صور جدیدی تعبیر می گردد». در مقابل این قوالب متغير صور مستمر نیز وجود دارد و به موجب همین صور مستمر است که می توان آراء فلسفي را و به نحو منظمی طبقه بندی کرد ، اما این صور در زمره امور تاریخی نیست، بلکه از جمله مقتضیات ضروری تفکر بشری است . در این میان تنها مجالی که برای اختیار انسان هست انتخاب یکی از دوجهت است، نه تأسیس مذهبی که شالوده طرح آن ( چنانکه ژراندو و کوزن هم عقیده داشتند) از سابق ریخته شده باشد . بدین قرار ابتکار انسان ، برخلاف آنچه تاکنون می پنداشتند، در این نیست که به عقل خود فلسفه ای را ابداع کند، بلکه فقط در این حدود است که اراده او نسبت بدانچه سابقاً صورت پذیرفته است چه وضعی را اختیار نماید .

بر طبق نظر رنوریه باید قول به ضرورتی را که وجود آن در سیر تاریخی ادعا شده است مردود دانست . در عصر زندگی رنوویه و همچنین در دوره ما نظر تألیفی جامع و شامل در تاریخ اعتبار خود را از دست داده است ، واینکه نسبت به «ساخت تاريخ » با نظر جامع ، اعم از اینکه بر طبق آراء هگل یا فلسفه تحصلی اگوست کنت صورت پذیرفته باشد، کراهتی آشکار وجود دارد. از جمله علائم خارجی این حالت روحی این است که کتب مهم تاریخ فلسفه دیگر به صورت تواریخی که جامع همه ادوار وهم مالك باشد، نیست؛ بلکه آثاری است که با محدود به شرح فلسفه عصر مخصوصی است، مثل «فلسفه یونانیان» تأليف ادوارد زلر[[106]](#footnote-106)، یا به قوم معين و با به مسأله مخصوصی اختصاص دارد، مثل كتاب و نظریات درباره نظام عالم از افلاطون تاكُپرنیکُس» تأليف دوهم[[107]](#footnote-107)، یا از لحاظ فقه اللغه ترتیب یافته است ، مثل مجموعه ای که دیلس[[108]](#footnote-108) از اقوال فیلسوفان پیش از سقراط و عقاید نگاران[[109]](#footnote-109)؛ یونان فراهم آورده است ، با گزارشی از فلسفه فیلسوفي

\*\*\* ص 34 \*\*\*

تاریخ فلسفه است، مثل دو کتاب اکتاو هاملن[[110]](#footnote-110) که یکی در خصوص فلسفه ارسطو[[111]](#footnote-111) و دیگری در باب آراء دکارت[[112]](#footnote-112) است . در نگارش تواریخ عمومی فلسفه نیز روش تحلیلی را بر روش تألیفی رجحان داده اند و به گردآوری نتایج تحقیقات درباره فرد فرد فلاسفه بیشتر توجه کرده اند تا به کشف قانون واحدی که تبعیت از آن ذاتي تکامل تاریخی فلسفه باشد. کتاب «فلسفه تحلیلی تاریخ» تأليف رنوویه و کتاب «تاریخ فلسفه اروپائی» تأليف وبر[[113]](#footnote-113) و کتاب «تاريخ مسائل فلسفي » تأليف ژانه وسئای[[114]](#footnote-114) از همین قبیل است . اما کتابی که این خصوصیت را بیش از آثار دیگر دارد کتاب « تاریخ فلسفه» تأليف اوبروگ[[115]](#footnote-115) آلمانی است که منظور مؤلف تنها این بوده است که خوانندگان از تحقیقاتی که درباره هر مسأله به عمل آمده است آگاه شوند .

علل این وضع جدید بر دو نوع است: یکی اینکه با تحقیقات ادب و لغوی و دستوری که دامنه آنها از حدود سال ۱۸5۰ گسترش یافت ، و در نتیجه طبع و نشر انتقادی آثار یونانی و لاتيني و کشف متون و مجموعه هایی از قطعات آن آثار، در همان حال که دقت و وسعت اطلاعات ما افزایش یافت اظهار نظر جامع و شاملی که مورخان گذشته از آن دم می زدند دشوار یا حتی امکان ناپذیر شد. و مقتضای این نوع تحقیقات هم جز این نیست، زیرا که بر طبق این طريقه ادوار تاریخ را باید برحسب ماهیت و کیفیت مآخذی که ما برای شناختن آنها در دست داریم از یکدیگر تمیز دهيم نه برحسب حوادث که تاریخ وقوع آنها را شروع یا ختم این ادوار می شماریم. مثلاً چون تعداد قليلی از منابع اصیل را که از فلسفه قدیم به دست ما رسیده است، با تعداد زیادی از این مآخذ که از فلسفه قرون وسطی با قرون جدید باقی مانده است مقایسه کنیم می بینیم که تحقیق انتقادی در متون فلسفي و تفسیر آنها در هر کدام از این دو مورد مقتضی روش خاصی است و حتی

\*\*\* ص 35 \*\*\*

مستلزم این است که عادات فكری ما در حین تحقیق متناسب با یکی از این دو مورد باشد، به نحوی که نتوان مدعی احاطه بر هر دو در آن واحد بود. همين ملاحظات را در مورد ادوار کوتاهتر نیز باید مرعی داشت ، مثلاً در مذهب رواقی و مذهب اپیکوری که اطلاع ما از آنها تقريباً فقط از طریق قطعات معدودی است که از متون آنها باقی مانده است نمی توان با همان روشی تحقیق کرد، که در مطالعه فلسفه ارسطو، که همه تعاليم آن محفوظ مانده است ، به کار می بریم.

علاوه براین نتایجی که از تحقیقات لغوی و ادبی در متون كتب فلسفی برای تفسیر افکار فلاسفه وتعيين معانی دقیق آثار آنان می گیریم غالباً اعتبار موقت دارد و ممکن است با کشفی دیگر و یا تقریبی جدید تغییر پذیرد، چنانکه انحاء تفسیری که از فلسفه های قدما مثلاً افلاطون و حتی از فلسفه های متأخرين مثل دکارت یا كانت شده است بسیار است. در این صورت چگونه می توان از چنین راهی بدانجا رسید که مبنای متقن برای ساخت تألیفی فلسفه باز یافت .

 علاوه براین علل ، که مقتضای روش تحقيق لغوی و انتقادی در متون فلسفي است ، علت دیگری نیز ممکن است موجب انصراف ما از توصیف مجموع گذشته فلسفه شود . اگوست کنت و هگل وحتى رنوویه به باز یافتن آراء فيلسوفان اشتغال نمی ورزند بلکه سعی در بازشناختن فلسفه می کنند و اعم از اینکه فلسفه هائی را که مورد مطالعه قرار می دهند چنان بیابند که حاکی از وجود نظم ازلى عقلی در جهان باشد، یا این فلسفه ها را به عنوان مجموعه هائی از ادراکات اجتماعی[[116]](#footnote-116) که با تحول جامعه تبدل می یابد تلقی کنند، به هر دو تقدیر ، فلسفه را امری غیر شخصی می انگارند[[117]](#footnote-117) ، یا لااقل برآنند که تعبیر خصوصی هر فیلسوفی از افكار متداول زمان خود امری عرضی و مجازی است و آنچه

\*\*\* ص 36 \*\*\*

ذاتی و حقیقی است قدرتی عقلی یا اجتماعی است که وجدانهای افراد، خواه از آن افلاطون باشد خواه از آن دکارت، طبيعة از آن تبعیت دارد .

اما باید دانست که تاریخ فلسفه نیز ، مثل تاریخ عمومی، تطور یافته است. باریک بینی و نکته سنجی که مورخ در پژوهش خود در منابع به کار می برد جز بدین وجه قابل تبین نیست که بگوئیم که قصد او این است که به امری که در گذشته اتفاق افتاده و جنبه فردی و شخصی داشته وغير مؤول به امر دیگری بوده است راه جوید. چه، اگر منظور او تنها این باشد که به طباع عام یا قانون کلی دست یابد تحقیقات او در جزئیات بی فایده خواهد بود . زیرا که باز یافتن نمونه های تازه ای از امر کلی که قبلاً شناخته ایم چه لزومی دارد، مگر اینکه اعتبار هریک از این نمونه های تازه در خود آن و در آنچه وجه تمييز آن از سایر امور است باشد .

این علاقه به امور فردی، که صفت بارز انتقاد ادبی است، گذشته را به صورتی که از هر جهت تازگی دارد نمایان می سازد. آنچه در چنین روشی مطمح نظر است دیگر، نه شناختن فرقه هاست چنانکه در دوره تجدد حيات علم و ادب معمول بود، نه راه يافتن به سیستمهاست چنانکه امثال كوزن در نظر داشتند ، نه پی بردن به روحیات اجتماعی است چنانکه مقصود مورخان است ، بلکه منظور شناختن اشخاص با تمام خصوصیات و دقایق و مميزات روحی آنان است . افلاطون یا دکارت با پاسکال نه نمایشگر محیط زندگی خویشند و نه ظهور آنان مراحلی از سیر تاریخی است، بلکه هر کدام از آنان کسی است که به راستی ابداعی کرده است. آنچه در همان بادی نظر جلب توجه این منتقدان را می کند عدم استمرار واتصال مساعی افراد حکما نسبت به یکدیگر است . به عقیده ویندلباند[[118]](#footnote-118) هیچ گونه سير ارتقائی متصلی در بین افکار فلاسفه نیست ، «چه ، در هر يك از مذاهب بزرگ فلسفی مسائل را به صورت ضوابط[[119]](#footnote-119) جدیدی طرح می کنند و چنان در حل آنها اهتمام می ورزند که گوئی مذاهب دیگر اصلاً وجود

\*\*\* ص 37 \*\*\*

نداشته است.»[[120]](#footnote-120)

این را نیز باید گفت که با این دو روش ، خواه روش انتقاد لغوی و ادبی خواه روش پژوهش در فلسفه خاص يك فيلسوف یا یک حوزه فلسفي ، هر چند که هر دو از نظر مخالفت باساخت تألیفی تاریخ اشتراك دارند فکر انسان در جهت واحدی رهبری نمی شود. علمای لغت و اهل تحقیق ادبی در صدد آنند که بین افکار و اصطلاحات قائل به قرابت شوند، و این تمایل آنان ، اگر به مدد ذوق سلیم وفكر وقاد تعدیل نشود، تا آنجا به جانب افراط می رود که هر رأی جدیدی را ناشی از این می دانند که قطعاتی از آراء فيلسوفان گذشته در کنار یکدیگر نهاده شود، و بدین ترتیب ابتكار را با التقاط مشتبه می سازند. اما آنان که به شرح فلسفه یکی از فیلسوفان یا وصف حوزه خاص فلسفی می پردازند بر خلاف اهل تحقيق لغوی سعی دارند که در هر فلسفه ای خصوصیات بارز آن را یادداشت کنند و، به جای وحدت اساس افکار، تنوع واختلاف آنها را نشان دهند.

در قرون جدید بر تنوع عقاید به صورتی که در قرون وسطی وعهد قدیم وجود داشت اختلافات ملی و قومی نیز زیادت شد، و فلسفه هر کدام از اقوام صيغة خاصی که مميز آن از افکار اقوام دیگر است به خود گرفت، و مثلاً فلسفه های آلمانی و انگلیسی و فرانسوی به ظهور رسید. در این میان فرهنگی پیچیده روزگار نو را نیز نمی توان نادیده گرفت که ، چنانکه اگوست کنت احتمال می داد و از آن اندیشناك بود، به یک سلسله از معارف اختصاصی و فنی منحل می شود که هر کدام از آنها مدت عمر یکی از افراد آدمی و همه مقدورات او را به خود مشغول می سازد . فیلسوف امروز چون هم خود را به یکی از وجوه این فرهنگ مصروف می دارد یا اهل منطق يا اهل بحث معرفت یا اهل فلسفه ریاضیات يا اهل فلسفه دین می شود ، بی آنکه اتحاد یا حتی ارتباط صریح و دقیق در بین این نظرگاهها باشد، و بدین ترتیب اهل فلسفه در انتخاب میان دو امر مخیر می شوند:یکی از آن دو معلومات جامع و عمومی، وليكن سطحی است، دیگری معلومات عمیق و دقيق ، اما محدوداست.

\*\*\* ص 38 \*\*\*

آیا چنین اختلافاتی در آراء و عقاید قابل رفع است ، با به حکم عقل می توان آنها را به اصل واحدی ارجاع کرد؟ اگر این عقاید ناشی از طبایع اشخاص یا خصایص اقوام یا مدارج معارف باشد مورخ چگونه می تواند آنهارا که در مبادی خود این همه با یکدیگر اختلاف دارند در سلک واحدی منسلک سازد؟

از این روست که بهترین مورخان زمان را می بینیم که درباره روشی که باید در پیش گیرند دچار تردید می شوند. مثلاً ويكتوردِلبُس[[121]](#footnote-121) بي آنکه تسلسل عقلى وجوه متوالی فکر فلسفی را منکر باشد، در مقابل این اشتیاق به وحدت ، بيم از آن دارد که مبادا آرائی که اظهار می کند و اهتمامی که در ربط عقاید به یکدیگر نشان می دهد باعث شود که از دقت و صحت انحراف جوید و آنچه را که در تاريخ اصل و اساس است مهمل گذارد . این شخص با فکر وقاد خود یک سلسله تحقيقات ممتع در خصوص چند تن از افراد فلاسفه فراهم آورده و عنوانی که برای مجموعه آنها اختیار کرده است[[122]](#footnote-122) خود حاکی از این است که اهتمام در تدوین تاریخ عمومی فلسفه تا چه اندازه برای دشوار می آمده ورفع این دشواری شاید امکان ناپذیری نموده است.

 همین تردید را ویندلباند نیز دارد[[123]](#footnote-123). منتهی تردید او ضمني و تلویحی است. در مقدمه کتاب خود می گوید که تکامل فلسفه ناشی از سه عامل است ، و شاید بتوان گفت که فلسفه سه تاریخ جداگانه دارد که به یکدیگر انضمام یافته است :

 1- تاريخ عملى فلسفه که شرح سیر تطور درونی فلسفه است و مبتنی بر قبول این

\*\*\* ص 39 \*\*\*

اصل است که طرقی که برای حل مسائل در زمان سابق در پیش گرفته اند بر تصوراتی که در دوره لاحق راجع به واقعیات حاصل شده است منطبق نیست .

۲- تاریخ فلسفه از لحاظ مناسبات آن با تاریخ فرهنگ که مبتنی بر قبول این اصل است که مسائل فلسفی از افکاری که حاکم بر تمدن يك عصر است مأخوذ می شود.

۳- تاریخ اشخاص .

 به نظر این مؤلف از جنبه اول سیر تاریخی گسترش فلسفه را می توان تابع قانونی دانست . اما این مطلب را که جنبه اول نسبت به دو جنبه دیگر ، که از حیث آنها جریان حیات فکری تابع امور اتفاقی متعدد می شود، تا چه اندازه اهمیت دارد در پس پرده ابهام می گذارد .

آیا نظر قطعی درباره تاریخ فلسفه همین است، و تطور آراء در طرز تلقی تاریخ فلسفه در همین مرحله باید متوقف بماند؟ آیا هرگونه امیدی را به اینکه تاریخ فلسفه خود نیز جنبه فلسفی داشته باشد باید از دست داد ، و آن را فصلي از فقه اللغه یا انتقاد ادبی شمرد؟ آیا باید آن را محکوم به نوسان دائم در بین دو روش بدانیم که بر حسب یکی از آنها آراء فلاسفه را باید فرداً فرد در نظر گرفت و بدون توجه به وجه اشتراك آنها، في المثل، خاتم سازی کرد، و به اقتضای روش دیگر فقط به ثبت خصوصیاتی که در هریک از فلسفه ها بارز و متمایز است و بیشتر جلب نظر می کند اكتفا نمود، وچون روش بهتری در پیش نهاده نشده است تنها به تلفیق و تعدیل این دو روش اهتمام ورزید؟

 البته، برخلاف آنچه ظاهر امر نشان می دهد، قسمتی از آراء کنت و هگل همچنان معتبر است . تعالیم ایشان مشعر بر این است که مذاهب فلسفی گذشته را نه فرقه های مجزا از یکدیگر باید انگاشت ونه آثاری از تفنن اشخاص ؛ بلکه باید آنها را جلوه های مختلف و مرتبط فکر آدمی دانست و سر گذشته عقل انسان را به جد گرفت. این دو بهتر از کسان دیگر همبستگی فکری نسلهای متوالی نوع بشر را دریافته اند. اما نباید مدعی آن بود که بحرانی را که در تاریخ فلسفه پیش آمده است با رجوع به یکی از این ضوابط

\*\*\* ص 40 \*\*\*

کلی سیر تکامل عقلی ، که اصحاب مذهب اصالت تحصل یا اتباع هگل معتبر می گرفتند، بتوان رفع کرد . كوششهایی که اخیراً در این باره شده برخی ناموفق بوده و بعض دیگر هنوز نابهنگام و زمان نارسیده است.[[124]](#footnote-124) این مسأله را نیز مثل در مساله ای که قبلاً ذكر آنها رفت تنها به تقریب و یا به طور موقت می توان حل کرد، و بعلاوه همواره این احتمال را می توان داد که امور تاریخی نامتيقن باشد .

اولاً باید در نظر گرفت که نتبعات درباره لغات و الفاظ و سبک نگارش هر چند، چنانکه گفتیم، بنائی را که کنت و هگل برافراشته اند فرو می ریزد ما را به یافتن راه حل مثبتی هدایت می کند . بدین نحو که هرقدر نسبت به گذشته شناسائی دقیق و مشروح حاصل کنیم بهتر بدین نکته پی می بریم که آراء جديد وجه ارتباط واستمراری با آراء قديم دارد، و آنجا که قبلاً چنین می نمود که گوئی آراء جديد بكر بوده و در مقابل آراء قديم قرار گرفته باشد ، با به کار بردن این روش ، اتصال وارتباط این دو گونه آراء به یکدیگر پدید می آید و نحوه انتقال از یکی از آنها به دیگری روشن می شود. البته با قواعد وضوابطی که امثال اگوست کنت و هگل مقرر داشته اند، و برحسب آنها سیر تاریخ را باید انتقال از ضدی به ضد دیگر دانست، به سختی می توان فراز و نشیبهای ملایم مسیر وقایع تاریخی را تبیین کرد. استمرار و ارتباط افکار که انتقاد تاریخی وجود آن را روشن ساخته است دیگر با قانون کلی واحدی قابل تبیین نیست ، بلکه تبيين آن مستلزم تحقیقات بسیار درباره جزئیات است. مثلاً پی بردن به ارتباط آراء دانشمندان از افلاطون تا كُپرنيكُس

\*\*\* ص 41 \*\*\*

در خصوص هیئت عالم ومنظومه شمسی و تسلسل این آراء نسبت به یکدیگر هرگز به خاطر مورخانی که قائل به تضاد افکار قرون وسطائیان و یونانیان بودند و این دو طرز تفکر را در مقابل یکدیگر جای می دادند خطور نمی کرد ، وفقط تتبعاتی که شخص متبحری مثل پیردوهم به عمل آورد مداومت و استمرار دو یا سه مطلب را در طی این قرون معلوم ساخت . اخيراً نسبت به تاریخ فلسفه قرون وسطی ، به حق و به جا، تجدید اعتنا شده است . موجبات این امر با مناسبات ومقتضيات تاریخی بی ارتباط نیست ، بلکه اکتشافات جدیدی که اتصال فلسفه قرون وسطی را با قرون جدید معلوم ساخته در این تجدید اعتنا مؤثر بوده است . ترك روشهای لمّی و اولی[[125]](#footnote-125) مبتنی بر صرف قیاس عقلی ، بی آنکه به فکر وحدت عقل و وحدت فلسفه خدشه ای وارد سازد ، آن را پر مایه تر کرده و به واقعیت نزدیکتر ساخته ، هرچند که تعبیر آن را با ضوابط کلی دشوارتر نموده است . زیرا که این وحدت را بدین معنی نمی گیرند که طرح واحدی در طی زمان اندك اندك تحقق می یابد ، بلکه چنین تلقی می کنند که مساعی متعددی که مقرون به ابتکار وناشی از ابداع است با یکدیگر به صورت سلسله ای ارتباط می پذیرد .

ثانياً اگر اعتقاد به ترقی جبری و حتمی را، که تا حدود سال ۱۸5۰ در نحوة تلقی تاریخ فلسفه متداول بوده است ، ترك نمائيم رشد و نمو فلسفه را به نحو بهتر و بادقت بیشتری می توان ارزش یابی کرد. قول به یک سیر مداوم و متصل با وقایع تاریخی منافات دارد. فرانسيس بيكن آنگاه که به وجود اعصار ارتقاء و تجدد در تاریخ بشر قائل شد ضمناً تصدیق کرد که اعصار انحطاط و تنزل نیز به دنبال آنها وجود دارد. و باید گفت که به همین سبب رأی او از آراء کسانی که در قرن هجدهم از او پیروی کردند نزدیکتر به صواب بود. حقیقت این است که منحنی حیات عقلى ، اگر این تعبیر درست باشد ، بسيار درهم پیچیده است ، و تنها در پرتو مطالعه در جزئیات می توان پیچ و خم های آن را تاحدودی روشن ساخت. اتخاذ طريقة نقد لغوی وادبی ، نه تنها مضر و مخرب نیست ،

\*\*\* ص 42 \*\*\*

بلکه برعکس از این راه می توان تصوری از شکل این منحنی به دست آورد . منتهی آنجا که با اتخاذ روش لمى واولی، مبتنی بر صرف قیاس عقلی ، رشد و نمو فكر را فقط به يكت صورت می بینیم با اتخاذ این طریقه آن را به صور متنوع می یابیم ، چنانکه جریان فکر گاهی در مسیرهای مخالف یکدیگر می افتند و در فرقه های متعدد و متضادی منحل می شود ، مانند آنچه در یونان در دوره متعاقب مرگ سقراط رخ داد. گاهی بر عکس به سوی وحدت و توافق تام پیش می رود، چنانکه در نیمه دوم قرن هجدهم به تفوق مذهب اصالت تجربه که در انگلستان نشأت گرفته بود منتهی شد. فکر فلسفی زمانی متحرك و الهام بخش است و به صورت طریقه ای برای حیات معنوی و اسلوبی برای تفکر در می آید ، چنانکه فلسفه های سقراط و افلاطون چنین بود ، زمانی صورت رأی قاطع و مذهب ثابتی را به خود می گیرد که برای حل هر مسأله ای جوابی حاضر دارد که به زعم خود می تواند آن را با منطقی قوی بر کرسی نشاند ، چنانکه فلسفه اهل مدرسه در قرون وسطی[[126]](#footnote-126) به همین صورت در آمد. در بعضی از احیان فکر عقلی گوئی چنان خسته و مانده است که از اثبات اعتبار خاص خود تن در می زند و در برابر مذاهبی که مدعی وصول به حقیقت از طریق شهود و احساس و الهامند سپر می اندازد. مثلاً بعد از دوره ای که مذهب اصالت عقل[[127]](#footnote-127) در قرن هجدهم اعتبار داشت واصحاب آن اعتماد کامل به احکام عقل داشتند دوره ای پیش آمد که توجه به انفعالات واحساسات و تمایلات[[128]](#footnote-128) و سعی در برآوردن و کامیاب ساختن آنها به حد افراط گرائید. تناوب این دو دوره را که بسیار آموزنده است شاید بتوان یکی از قوانین کلی تاریخ فکر به شمار آورد.[[129]](#footnote-129) از این امثله روشن می شود که اگر

\*\*\* ص 43 \*\*\*

روش انتقادی به کار بریم چگونه می توانیم، بی آنکه اصلی را به نحو ما تقدم وضع کنیم و آن را قانون عام سیر تاریخ بدانیم، موفق به تقسيم وتنظيم و طبقه بندی هیئت های تألیفی مذاهب فلسفي شويم.

 البته تاریخ تا حدود معيني ما را قادر می سازد که درباره آنها داوری کنیم . چه، درجه اعتبار یک سیستم فلسفی را بدون توجه به قوه خلاقه فکری که آن را پدید می آورد نمی توان تعیین کرد . یک رأی فلسفی را هرگز نمی توان مثل یک شیء تلقی کرد بلکه آن را مثل یک فکر باید منظور داشت : فکری که روی به آینده و آیندگان دارد ، فکری که باید مورد تأمل قرار گیرد ، فکری که باروری آن جز به حسب ظاهر به آخر نرسیده است، فکری که همواره می توان دنباله آن را گرفت و در جهت آن سیر کرد. مفاهیمی که یک رأی فلسفی از تألیف آنها حاصل می شود و به صورت یک مجموعة منضبط و مرتبط در می آید هیچ گاه به مثابه مواد بی جانی که در ترکیب یک ساختمان به کار می رود نیست تا بتوان از آنها، پس از ویران کردن آن ، بنای دیگری برافراشت ، بلکه به منزله نطفه های زنده ایست که آهنگ رشد و نمو دارند ؛ این مفاهیم چنانند که امکان آن هست که مقبول افهام شوند و و نعمتی در خور انتقال به دیگران، »گردند [[130]](#footnote-130). اما آنچه از تتبع تاریخی برمی آید این است که ما را قادر به شناخت این قوه خلاقه سازد، تا بدانیم که چگونه رشد و نمو می کند، یا به ضعف می گراید، یا گاهی تجدید می شود، آنچه مورخ فکر هرگز نباید از یاد ببرد این است که تاریخ پایان نیافته و امثال افلاطون

\*\*\* ص 44 \*\*\*

وارسطو ودکارت و اسپینوزا عمرشان به سر نرسیده است . یکی از بزرگترین فوائدتاریخ این است که معلوم می دارد که عقیده ای چگونه تبدل می یابد، و این چگونگی ناگزیر برحسب اختلاف موارد اختلاف می پذیرد . بعضی از آراء به سبب اینکه بسیار دوام می یابد به صورت رأی جازمی که اتباع آن لازم است در می آید، چنانکه مثلاً مذهب رواقی چون سیصد سال دوام یافت در نزد اپیکتتوس[[131]](#footnote-131) به صورت قانونی در آمد که مسلم می نمود و بی نیاز از اثبات بود. ونیز گاهی در ضمن اینکه می کوشند تا فلسفه ای را به صورت رأی قاطع ومذهب متبع درآورند، مانند بعضی از سبکهای هنری در دوره انحطاط ، آن را دست خوش تعقید می سازند و منحل در تکلف و تصنع می کنند[[132]](#footnote-132). مثلاً فلسفه ایونیا در زمان افلاطون، در نزد اتباع متأخر هراکلیتُس، به صورتی در آمد که اینان را بر آن می داشت که مدام در تزلزل و تمجمج باشند و از ترس اینکه مبادا اشياء را به قید اسامی مقید کنند و از این راه جریان تغير مستمر آنها را متوقف سازند از سخن گفتن احتراز جویند. یا مثلاً نوافلاطونیان اخیر، از جمله پرکُلوس[[133]](#footnote-133) و داماسكيوس[[134]](#footnote-134) ، در وصف امور معقول و ذكر مدار آنها تا آنجا موشکافی و نکته سنجی کردند که اقوال آنان به ریزه کاریها و نازك بینی های فنی ارباب صنایع ظريفه شباهت یافت و وضوح و صفا وصراحت خودرا از دست داد، و فلسفه های فیخته و شلینگ نیز در آخرین مراحل خود

\*\*\* ص 45 \*\*\*

به همین صورت در آمد. بدین ترتیب می بینیم که مطالب کلی فلسفی چگونه به صورت مفاهيم تاریخی ومتحرك وتبدل پذیر در می آید و جایگزین مقولات صلب و جامدی که سابقاً در نزد مورخانی از اصحاب التقاط یا اتباع هگل اعتبار داشت می شود .

باتوجه به این بیان مجمل دیگر نباید انتظار داشت که در خانه این مقدمه ضابطه ای را به عنوان قانون سیر تکامل فلسفی اظهار کنیم. زیرا که غرض ما ساخت تاریخ نیست بلکه شرح و بیان آن است. ما بر آنیم که از این پس دیگر نمی توان درباره سیر وقایع تاریخی اصلی را مقرر داشت و آن سیر را تابع این اصل دانست ، ومثلاً مدعی شد که فکر فلسفی فکر واحدی است که به تدریج در جریان تاریخ به ظهور می رسد و با طی سیر ارتقائی محقق می پذیرد، چنانکه ارسطو پدر تاریخ فلسفه بر آن بود که تاریخ بالقوه حاوی فکری است و در جهتی سیر می کند که این فکر بالقوه را فعلیت بخشد. تاریخ فلسفه به ما می آموزد که فكر فلسفي را نمی توان امر ثابتی دانست که چون یک بار معلوم شود، مانند اختراعی در عالم فنون و صنایع ، همواره پایدار و برجای ماند . بلکه مدام باید در معرض بحث و فحص قرار گیرد، زیرا که پیوسته در معرض این خطر است که به صورت ضوابط وقوالب جامد در آید، و یک باره از میان برود. مصداق حیات معنوی این نیست که انسان به اموری که آنها را بتوان از جمله حقایق نامید دست یابد، بلكه چنين حیاتی فقط در طی عمل تحقق می پذیرد .

در این کتاب می کوشیم که تا آنجا که مقدور باشد طرح روشن و زنده ای از سیر فکر فلسفی به دست دهیم، و آرزو داریم که این کتاب به منزله راه نمائی برای سیر در گذشته با عظمت فلسفه باشد. خاصه با توجه به اینکه تحقیقات تفصیلی تاریخی وضع تفکر فلسفی را در چنین زمان درازی روز به روز غامض تر جلوه می دهد ، و از وجود مدارجی در این تفکر که تفاوت آنها با یکدیگر بسیار دقیق و لطیف است پرده بر می دارد. همچنین لازم دیدیم که وسایلی به خوانندگان عرضه کنیم که با رجوع بدانها از امانت مؤلف در نقل مطالب این کتاب و مطابقت آنها با آراء حكماء اطمینان یابند.

\*\*\* ص 46 \*\*\*

به همین سبب در هر فصلی به اهم مراجع از متون فلسفي ارجاع کرده ایم ، و در ختام همان فصل خلاصه ای از مراجع مطالب را مذکور داشته ایم تا خوانندگان به اسامی کتب و عناوین مقالاتی که درباره مطالب آن فصل نگاشته اند واقف باشند.[[135]](#footnote-135)

**فصل اول**

**حکمای پیش از سقراط**

در دوره نخستين ، که دوره یونانی است[[136]](#footnote-136) و با مرگ اسکندر پایان پذیرفت، (۳۲۳ق.م.) فلسفه در کشور یونان نشو و نما یافت و ، به تبع حوادث سیاسی و اجتماعی، هر کدام از نقاط آن کشور مدتی مرگتر این نشو و نما گردید. در قرن ششم در سرزمین ایونیا[[137]](#footnote-137)، که بلاد ساحلی آن از مراکز تجارت و ثروت به شمار می رفت ، افكار فلسفی پدید آمد. از سال 546 که ایونيا مسخر ایرانیان شد و شهر میلطُس به سال 494 ویران گردید حوزه علمی به ایطالیای جنوبی وصقليه[[138]](#footnote-138) انتقال یافت. سرانجام پس از جنگهای ایران و یونان در عهد پريكلس[[139]](#footnote-139) (متوفی به سال 4۲۹ ) شهر آتن هم مرکز سیاسی دولت بحری یونان و هم مرکز فرهنگی این کشور شد و این مرکزیت سیاسی و فرهنگی همچنان تا جنگهای بلوپونزس[[140]](#footnote-140) دوام یافت. اهالی ایونیا در بسط فلسفه تاثیر بسیار داشتند ، نخستین فیلسوفان ایطالیای جنوبی[[141]](#footnote-141) از مهاجران ایونیا بودند و در آن نیز ایونیائیان نخستين مروجان فلسفه به شمار می رفتند. معذلك فكر فلسفی در هر یک از این نقاط به اوصاف مختلف ظاهرشد .

\*\*\* ص 50 \*\*\*

1. طبیعیات فیلسوفان ملطى[[142]](#footnote-142)

نهضت فکری که در قرن ششم قبل از میلاد در میلس پدید آمد مفهوم صبح و حدود وسعت آن را به دقت نمی توان معين ساخت . سه تن فيلسوف پیاپی در این مدینه که قوی ترین و معمورترین مُدن آن روزگار در قسمت یونانی آسیای صغیر بود ظهور کردند: نخستين[[143]](#footnote-143) طالس ملطی[[144]](#footnote-144) (640-562 ق.م.) بود که خود چیزی ننوشته است و روایاتی که معرف اوست اقدم بر زمان ارسطوئیست ؛ دو تن دیگر آناکسیمندرُس[[145]](#footnote-145) ( متولد در حدود سال 6۱۰ که در سال 546 حیات داشته است) و آناکسیمنس[[146]](#footnote-146) ( اواخر قرن ششم) بودند که هریک از آنان نوشته ای به نثر داشته که بعدها «درباره طبیعت»[[147]](#footnote-147) نام گرفته است ، مع ذلك ابن هر دو تن را نیز جز از طریق آثار ارسطو و مصنفانی که از نحله اویند نمی شناسیم.

ارسطو قائل بوده است که اینان در تعالیم خود در تفحص جواب این سؤال بوده اند که : ماده ای که اشياء از آن ساخته شده است چیست ؟ این مسأله را ارسطو خود طرح کرده و طرح آن به زبانی که مخصوص حوزه اوست صورت گرفته است ، و هیچ گونه دلیلی در دست نیست که ملطیان خود نیز به این مسأله که آنان را مدعی حل آن دانسته اند پرداخته باشند . پس هرگاه بگویند که به نظر طالس آب، به عقیده آناکسیمندرُس بی نهایت و برطبق رأی آناکسیمنس هوا مبدا همه اشیاء است مقصود از این اقوال را نباید کوشش در حل مساله ماده پنداشت.[[148]](#footnote-148)

\*\*\* ص 51 \*\*\*

برای ادراك معانی این اقوال باید مسائلی را که واقعاً مورد بحث اینان بوده است تا حدود امکان بازیافت. گوئی بتوان این مسائل را از دو نوع دانست : نخست مسائلی که مربوط به فنون علمی بوده است ، چنانکه آناکسیمندرُس شاخص شمسی[[149]](#footnote-149) را اختراع کرده و خطوط انقلاب[[150]](#footnote-150) و اعتدال[[151]](#footnote-151) را بر آن ترسیم نموده است ، و نیز اولین نقشه جغرافیائی را رسم و بیضی بودن مدار منطقة البروج را کشف کرده است . اما آنچه درنظر آنان بیشتر از اینها اهمیت داشته است مسائل مربوط به طبیعت و علل کائنات جو یا عوارض نجومی و زلزله و باد و باران و صاعقه و خسوف و همچنین مسائل کلی جغرافیائی راجع به شکل زمین و مبادی حیات بر روی زمین بوده است . و در باب فنون علمی باید گفت که ملطيان تنها آنچه را که در این باب از تمدن های بین النهرین و مصر بدانان انتقال یافته بوده است در کشور یونان انتشار داده اند. بابلیان از راصدين آسمان بوده اند ، به علاوه برای تنظیم اسناد دولتی خود نقشه های شهرها و ترعه ها را رسم می کرده و حتی در رسم نقش جهان نما نیز اهتمام داشته اند [[152]](#footnote-152). اماصنايع مکانیکی از قرن هفتم تا قرن پنجم در ممالک یونانی انبساط یافته و تنوع داشته است[[153]](#footnote-153) ، و مسلم است که فیلسوفان ایونیا را نمی توان عامل این بسط و توسعه دانست ، بلکه اینان بیشتر شاهد و ناظر آن بوده اند و مشاهده نتایجی که از این صنایع به دست می آمده ذوق و شوق اینان را بر می انگیخته است ؛ چه، فعالیت فنی انسان را دال بر تفوق و رجاحت او می دیدند . بهترین تعبیر این معنی بی شبه همان است که آناکساگُرس[[154]](#footnote-154) یکی از فیلسوفان

\*\*\* ص 52 \*\*\*

ایونیا در قرن پنجم آورده است. او بر آن بوده که انسان عاقل ترین حیوانات است ، و این از آن روست که انسان دست دارد ، زیرا که دست بهترین ابزارها و سرمشق همه آنها است.[[155]](#footnote-155)

 ابتکار ملطيان را گوئی بتوان در این دانست که تصاویری برای نمایش آسمان و کائنات جو اختیار کردند. این تصاویر هیچ گونه جنبه تخیلی اساطیری نداشت، بلکه، یا از صنایع و یا از مشاهدات مستقیم اقتباس شده بود . تشبیهاتی که مجموعه آنها على آنان را پدید می آورد برخوردار از دقتی مبنی بر تخیل بود که برخلاف اساطير اولین محاط به رموز و اسرار نبود ، بلکه نشان می داد که آنان می خواهند که امور غير قابل ادراك را با ربط آنها به امور معمول و متعارف دریابند.

یکی از مشهودات جارية ملطیان که به دریانوردی توجهی مخصوص داشتند انقلابات هوا و طوفانها بود . اینان می دیدند که در هوائی آرام ابرهائی انبوه و سیاه نمایان می شود و ناگهان صاعقه ای آنها را می شکافد و طوفانی به دنبال آن پدید می آید . آناکسیمندرس در تبیین این امر گفته است که بادی که در میان ابر مسدود بوده به شدت آن را از هم شكافته و صاعقه و رعد با این شکاف ناگهانی همراه شده است.[[156]](#footnote-156) چگونگی ستارگان و طرز پدید آمدن آنها را نیز با تشبیه به طوفان دریافته است، برای فهم عقیده آناکسیمندرس راجع به آسمان کافی است که به جای غشائی از ابرهای ضخیم غشاء کدری از هوای متراکم فرض کنیم ( با توجه به اینکه «هوا» در نظر او چیزی جز بخارات نیست ) ، و به جای بادی که در میان آن است آتش ، و به جای شکافتگی های این غشاء رخنه ها یا لوله های تصور کنیم که آتش ناگهان از آنها بیرون می جهد، اگر این غشاء را به شکل مدور فرض کنیم و جای آنها را در دور زمین بدانيم ، مانند دایره بیرونی چرخ گردونه که محيد بر دایره درونی آن است ، ستارگان را می توانیم قسمتی

\*\*\* ص 53 \*\*\*

از آتش درونی که از رخنه های این غشاءها بدر می آید بدانیم ، در این صورت خسوف قمر و اهله آن به منزله انسداد موقت این رخنه ها خواهد بود . آناکسیمندرس قائل به سه غشاء مدور، که متحرك به حرکت دورانی است ، بود و دورترین آنها را از زمین غشاءهای ماه و خورشید که جز یک رخنه ندارد می دانست، و پائین تر از همه آنها را غشاء ثوابت (کهکشان) که دارای تعداد زیادی از این رخنه هاست می شمرد.[[157]](#footnote-157)

با توسل به این قبیل تشبیهات می توانستند مسأله تكوين عالم را به صورت جدیدی بیان کنند و آن اینکه می گفتند که ساخته شدن آسمان اختلاف اساسی با پدید آمدن طوفان ندارد ، منظور از شناختن هر دو این است که بدانیم که چگونه آتشی که در آغاز حلقه وار، مانند پوست درخت که ساقه آن را در برگیرد ، محیط بر زمین بود درهم شکسته و به سه جزء تقسیم شده و در درون حلقه های سه گانه جای گرفته است ، علتی که مؤثر در این امر است به نظر آناکسیمندرس همان است که مبدأ حدوث بارانها و طوفانها و بادهاست ، یعنی همان بخارهائی که بر اثر تبخیر آب دریا پدید می آید این کره آتش را درهم می شکند و هم چون حلقه های آن را می پوشاند[[158]](#footnote-158).

پدیدار[[159]](#footnote-159) اصلی در علم طبیعی ملطی تبخیر آب دریا بر اثر گرما بوده است. در یونان سنت براین رفته است که آنچه را که بر اثر تبخیر آب پدید می آید (بخارها ، بادها ،

\*\*\* ص 54 \*\*\*

ابرها ، الخ ) دارای خواص حيات بدانند [[160]](#footnote-160). پس آناکسیمندرس، آنجا که گفته است که موجودات زنده در رطوبت گرمی پدید می آیند که از تبخير آب براثر خورشید حادث می شود ، از رأی بسیار قدیم تبعیت کرده است. همچنین وی بر آن بوده است که زندگی در آب بر زندگی در خشکی تقدم دارد ، و گفته است که ماهیان و موجوداتی که در قشری خاردار بوده اند، چون قشر آنها از میان رفته است و بر روی زمین جای گرفته اند، ناگزیر از تغییر نوع زندگی خود شده اند [[161]](#footnote-161).

از این آراء آناکسیمندرس گوئی بتوان دریافت که منظور ارسطو از اینکه گفته است که مبنای عقاید اینان اعتقاد به جوهر اول بوده است چیست ؟. اعتقاد به چنین جوهری ربطی به تشخیص ماده موجودات نداشته ، بلکه مربوط به شیئی بوده که جهان از آن پدید آمده است . طالس این شیء را آب دانسته ، و با اظهار چنین نظری، قولی را درباره تکوین عالم که در آن روزگار بسیار شایع بوده بازگفته است، ولیکن برحسب آنچه طرز تفکر ملطيان اقتضاء داشته است ، باید گفت که منظور از آب چیزی مانند بسیط دریا با همه آثار حیات که از آن برمی خیزد بوده است . همچنین او می گفته است که زمین مانند صفحة مستوی است که حامل آن آب نخستین است، همانطور که دريا حامل کشتی است. باید دید که آناکسیمندرس به چه سبب به جای آبی که طالس بدان اعتقاد داشته از چیزی که آن را «بی نهایت»[[162]](#footnote-162) نامیده سخن به میان آورده است. عقاید درباره مفهوم این تعبیر چندان متفق نیست. آیا همان طور که نظر طالس به یکی از آراء قدیم درباره تکوین عالم رجوع می یافته است نظر آناکسیمندرس نیز صورت تازه ای بوده که یکی از اساطیر هِیسیُدُس[[163]](#footnote-163) راجع به خواء[[164]](#footnote-164) ، که وجود آن تقدم

\*\*\* ص 55 \*\*\*

بر خدایان و زمین و آسمان داشته، در اقوال ملطیان به خود گرفته است؟ . در این صورت می بایست «بی نهایت» شیئی باشد که خود از لحاظ کیفی نامتعين بوده وليكن اشیائی معین مانند آتش و آب و غیره از آن پدید آمده است ، یا لااقل ، خليطی[[165]](#footnote-165) باشد که تمام اشیائی که بعد از همدیگر جدا شده اند ، تا جهان را صورت پذیر سازند، ابتدا در آن با یکدیگر مختلط و مشتبه بوده اند. و گوئی بتوان گفت که بی نهایت از نظر آناکسیمندرس چیزی که آنرا از حیث عِظَم[[166]](#footnote-166) حدودی نباشد بوده است ، و او بی نهایت را ، برخلاف این جهان که محصور به حدود آسمان است ، محیط و مشتمل بر همه عوالم می شمرده است[[167]](#footnote-167).

این تفسیر با قول به کثرت عالم که یکی از آراء آناکسیمندرُس بوده، و آناکسیمنس نیز آن را از سر گرفته است ، توافق و ارتباط دارد . آناکسیمندرس قائل به این بوده است که چندین جهان با هم و در یک زمان وجود دارد، و این عوالم در آغوش «بی نهایت» که خود ازلی است و هرگز ضعف و ذیول نمی پذیرد ، پدید می آید و از میان می رود . یعنی از این «بی نهایت»، براثر حرکت تکوینی که پیوسته حاصل می شود ، و نتیجه آن جدا شدن اضدادی مانند گرم و سرد از یکدیگر است ، عوالم حدوث می یابد ، این اضداد با تأثیری که بر روی هم می بخشند ، چنانکه دیدیم ، هر آنچه را که در جهان پدیدار است به وجود می آورند [[168]](#footnote-168).

\*\*\* ص 56 \*\*\*

آناکسیمنس هوا را مبدأ گرفته و آن را سرآغاز همه چیز دانسته است، اما نباید تصور کرد که او با قول به این رأی از آناکسیمندرس دور شده باشد . بلکه هوا کلمه ایست که مفهوم «بی نهایت» را دقت و قطعيت می دهد، زیرا که آنچه آناکسیمنس مبدأ همه چیز گرفته است هوائی نامحدود و نامتناهی است که همه اشياء از آن پدید می آید، و مانند « بی نهایت» که آناکسیمندرس قبول داشته است متحرك به حرکت ازلی است. اما گوئی آناکسیمنس بر آن نبوده است که با قبول این حرکت بتوان مسأله اصل اشیاء را حل کرده و گفته است که جنبشی مانند آنچه به غربال داده می شود می تواند چیزهائی را که در آن به هم آمیخته است از هم جدا سازد، وليكن نمی تواند چیزهائی را به وجود آورد. از اینرو آناکسیمنس لازم دیده است که برای تبیین اصل اشياء ، علاوه بر حرکت ازلی ، به مبدأ دیگری نیز قائل شود ، و آن هم است . هوا با تخلخل خود می تواند آنش را پدید آورد، و با تكاثف متوالی خود به باد و ابر و آب، و سرانجام، به خاك و سنگ دیگر گون شود. منظور آناکسیمنس از تغیّراتی که از طریق تكاثف پدید می آید حدوث عوارض انضمامی[[169]](#footnote-169) است که قابل ادراك از طریق مشاهده باشد ، مانند پیدا آمدن بادها در هوای آرام و نامرئی و از آن پس ظهور ابرهائی که منجر به نزول بارانها می شود ، و از این بارانها رودهائی پدید می آید که آنها نیز گل و لای ما را از خود به جای می گذارد . جهت مقابل که تخلخل است منتهی به ظهور آتش ، یعنی به حدوث همه کائنات ناری جو و ستارگان ، می شود[[170]](#footnote-170).

پس طبیعات ملطيان طبيعياتی است که به علمای جغرافیا و کائنات جو تعلق دارد. اما جهان بینی آنان از آثار ترقی علم نجوم، که قرن لاحق شاهد آن گردید، حاکی نیست. زمین در نظر طالس و آناکسیمنس صفحه ای مستوی است که یکی از آن دو گفته است که بر آب قرار دارد و دیگری گفته است که واقع در هواست ؛ و به نظر آناکسیمندرس استوانه ایست که قطر قاعده آن مساوی ثلث ارتفاع آن است و قسمت

\*\*\* ص 57 \*\*\*

فوقانی آن که مسکن ماست اندکی قطورتر است و سبب حفظ تعادل آن تساوی فواصل آن از حدود عالم است. آناکسیمنس حتی به عقاید اساطیری بسیار کهن بازگشته که مفاد آن این بوده است که خورشید ، اگر چه بعد از غروب به زیر زمین نمی رود ، از همان جا که در پس کوه های بلند از دیده ها پنهان شده است به دور افق می گردد تا به مشرق باز آید . اما رأی را که آناکسیمنس راجع به فواصل حلقه های آسمانی از زمین داشته است شاید بتوان به صورتی تاویل کرد که از علائم نجوم ریاضی ادوار آتیه حاکی باشد[[171]](#footnote-171).

از طرف دیگر این طبیعیات که تنها مبتنی بر تصوراتی از اشیاء محسوس و امور متعارف بوده است با طرز تبیین دیگری نیز همراه بوده که نوع آن از هرجهت با نوع این عقاید تفاوت داشته است . به موجب این تبيين پدید آمدن عوالم و از میان رفتن آنها بر طبق نظامی که مبتنی بر عدل است تنظیم می شود ، و اشیائی به ضرورت در اشیاء دیگری که پدید می آیند از میان می روند ، و بدین ترتیب اشیاء به حکم زمان کيفر بیدادگری خود را از یکی دیگر می برند. در اینجا اعتقاد به نظام طبیعی که حاکم بر توالی اشیاء و مبتنی بر اصل عدالت است به میان می آید و تصوری از وجود نظمی در جهان حاصل می شود که مشابه با نظم اجتماعی است، و اعتقاد بدان در تمدن های شرقی شیوع بسیار داشته و در فلسفه يونان نیز در ادوار لاحقه اهمیت شایان یافته است. تصوری که ملطیان را از عدالت حاصل بوده با رأیی ارتباط داشته است که اینان ، به موجب آن، عالم را به صفت الهى متصف می کرده اند و جوهر اول را ، چنانکه آناکسیمنس گفته است ، از خلود بهره ور می دانسته اند.[[172]](#footnote-172)

\*\*\* ص 58 \*\*\*

**2-تکوین عالم برطبق عقاید اساطیری**

در مقابل حکمت فیلسوفان ایونی ، با صراحتی که در آراء آنان بوده است، کسان دیگری مقارن همین زمان كوشش هائی کرده اند که مراد از آنها تجدید رونق آراء اساطیری قدماء درباره تکوین عالم بوده است. انوماکریتس[[173]](#footnote-173) که در آتن در نزد پیزیستراتس[[174]](#footnote-174) ( متوفی به سال 5۲۷ ) می زیسته ، به خطا ، شهرت به این یافته که این افسانه های کهن را جمع آورده است. آنچه در ضمن قدیم ترین استاد موجود ، که قدمت آنها از عهد افلاطون و ارسطو و شاگرد او اُدِمُس[[175]](#footnote-175) فراتر نیست ، به دست ما رسیده است بقایائی از تلفیق منسوب بدین شخص یا تلفیقاتی از همین قبیل است. هر کدام از مطالب راجع به تكوين عالم ، مانند مطالبی که در آثار هسيدُس[[176]](#footnote-176) آمده است ، حاکی از یک سلسله تصورات اساطیری است که از هم دیگر استخراج شده با این تفاوت که جنبه توهمی آنها از مطالب هسيدس افزون تر بوده است. باید گفت که طرز تدوین این روایات در طی زمان رو به انحطاط رفته است، چه ، در افسانه های اخیر دیگر منظور این نیست که نظم دقیق تری را در جمع مطالب وارد سازند ، بلکه ، منظور این است که تاثیر آنها در تخیلات شدیدتر باشد . در آثار افلاطون می بینیم که آسمان و زمین به هم می پیوندند تا اقیانوس[[177]](#footnote-177) و تتوس[[178]](#footnote-178) را پدید آورند، و از آنجا زوجین کرنُس[[179]](#footnote-179) ورئا[[180]](#footnote-180) زائیده می شوند تا آنها نیز زئوس[[181]](#footnote-181) و هرا[[182]](#footnote-182) و برادران آنها را ایجاد کنند[[183]](#footnote-183). به نظر ارسطو متألهان[[184]](#footnote-184)

\*\*\* ص 59 \*\*\*

شب را مبدأ می گیرند[[185]](#footnote-185). مقداری از همین قبیل مطالب نیز به نوسط اُدِمُس شاگرد ارسطو به دست ما رسیده است[[186]](#footnote-186) که تقالیدی است که در عهدی نسبةً جدیدتر به عمل آمده است ، و چون کمتر از استادان خود به حذف و تنقیح مطالب دست برده اند در نقل آنها عدم ظرافت تخیل را در نزد این متألهان بیشتر نمایان ساخته اند . مثلاً هلانیکس[[187]](#footnote-187) زوج اول را آب و زمین می داند که کرنُس یا هراکلس[[188]](#footnote-188) را پدید آورده اند، و هراکلس اژدهای بال دار سه سری است که چهره خدائی او حد فاصل در بين گاومیش و شیر است. او با آنانگکه[[189]](#footnote-189) با آدراستُس[[190]](#footnote-190) پیوند می پذیرد تا دراثیر[[191]](#footnote-191) واربُس[[192]](#footnote-192) و خواء[[193]](#footnote-193) بيضه ای را که جهان از آن بدر می آید به وجود آورد. از این تکلفات آنچه اُدِمُس به جمعیت دینی اُرفئیان[[194]](#footnote-194) منتسب داشته است[[195]](#footnote-195)، و بر حسب آنها باید گفت که کرنُس باوجود اعلى اثير و خواء را پدید آورده و از آنجا بیضه عالم و فانس[[196]](#footnote-196) که خدای بالدار است به وجود آمده است، چیزی که موجب امتیاز آن از مطالب دیگران باشد ندارد .

اما این مطالب که اُدِمُس راجع به تکوین خدایان نقل کرده است، چون از لحاظ کلی در آنها نظر شود ، نکته مهمی را حاوی است و آن عبارت از این است که صور اساطیری از قبیل کُرنُس و زمان[[197]](#footnote-197) یا آدراستُس یعنی صور نیمه مجردی که واضع قوانین و قواعدند مقام مهمی را حائز شده اند و آنچه به نام عدالت[[198]](#footnote-198) دراقوال ایونیان راجع

\*\*\* ص 60 \*\*\*

به تکوین جهان وارد آمده اشاره ای بدانها بوده است . از طرف دیگر ، چنان به نظر می آید که این مطالب که درباره تكوين عالم آمده است اندك اندك در مجامع دینی ارفئیان محصور شده وجزء مجموعه عقاید آنان در باره اصل نفوس و سرنوشت آنها گردیده است . کسی که قدیم ترین و معتبرترین تفاصیل را در باره جزئیات این معتقدات آورده افلاطون است . برحسب روایت او نفس که در بدن زندانی است ، و چنان است که گوشی در گوری جای دارد ، پس از مرگ باید در بازی حضور یابد که در آن از مستی جاویدان بهره برد.[[199]](#footnote-199) شاید الواح زرین که در تصور متعلق به قرن دوم در ثوریوئی[[200]](#footnote-200) و پتليا[[201]](#footnote-201) واقع در ایطالیای جنوبي والئوثرنه[[202]](#footnote-202) واقع در جزیره اقریطه[[203]](#footnote-203) مكشوف شده ، و به رسمی که بر کتاب اموات مصریان می نوشته اند ، تعالیمی درباره سلوك نفس پس از مرگ و الفاظی که باید در این مرحله ادا کند بر آنها منقوراست به فرقه اُرفه ای متعلق نباشد ، اما به هر صورت افسانه اصل الهي انسان ، که معلوم نیست در چه زمانی پدید آمده و افلاطون بدان اشاره کرده است[[204]](#footnote-204)، به همین سلسله روایات کهن ارفه ای و دیونوسوسی ارتباط دارد . مفاد این افسانه این است که تیتانها[[205]](#footnote-205) را که دشمنان زئوس بوده اند مرا وادار می سازد که پسر او دیونوسُس[[206]](#footnote-206) را از میان ببرند. اینان دیونوسُس را می درند و اعضای خون آلود او را می خورند ، مگر دل او که زئوس آن را فرو برده بوده است و می بایست دیونوسس دیگری از آن بدر آید. آنگاه زئوس صاعقه بر تیتانها فرود می آورد و از خاکستر آنها نژاد انسانی پدید می آید و ، در این نژاد، خير که زئوس مبدأ آن است با شرکه عنصر تیتانی است به هم می آمیزد. اقوال پیندارُس[[207]](#footnote-207)

\*\*\* ص 61 \*\*\*

شاعر ( سال 4۷۸) شاهد بر این است که عقایدی مشابه با آنچه نقل شده از دیر زمان رواج داشته است : «جسم همه کس تسليم مرگ که قدرتی بسیار دارد می شود ، وليكن تصویری از وجود ما هم چنان زنده می ماند ، چه ، تنها همان است که از سوی خدایان آمده است»[[208]](#footnote-208) این قبیل عقاید را در آثار فیلسوفان ، منتهی نه در سرزمین ایونیا ، باز خواهیم یافت .

**٣- فيثاغوریان**

از سال 494 (تاریخ ویرانی میلطُس) به بعد با زوال نحله ملطى، آثار علم طبیعی ايونيا نيز موقتاً از میان رفت. اما پیش از آنکه چنین شود حوزه علمی به مستعمرات واقعه در ایطالیای جنوبی[[209]](#footnote-209) و صقليه ، که رونقی به سزا داشت ، منتقل شده بود. با همه این باید گفت که بسیاری از کسانی که در این نواحی شهرت و اعتبار یافتند از ایونیا آمده بودند . فیثاغورس[[210]](#footnote-210) در سامُس[[211]](#footnote-211) و گزِنُفانس[[212]](#footnote-212) در كلُفُن[[213]](#footnote-213) تولد یافته بود و هر کدام از این دو تن محرك نهضت فکری مهمی در مستعمرات یونانی ابطالیای جنوبی بودند. یکی از این دو واضع فلسفه اصالت اعداد و دیگری مؤسس مذهب الیائی[[214]](#footnote-214) بود و هر دو از مهمترین عوامل مؤثر در تحول افکار در اعصار آتیه به شمار می روند .

نحله فیثاغوری فقط جنبه علمی و فلسفی نداشت، بلکه نهضتی دینی و سیاسی و اخلاقی به شمار می رفت و در تأسيس جمعیتی به قصد تبليغ مرام خود و تحصیل قدرت درمدن ابطالیای جنوبی بود. اتخاذ نظر صحيح درباره این نهضت که جریانی بسیار پیجیده دارد دشوار است. اولاً باید گفت که زندگی خود فیثاغورس جز از راه افسانه هائی

\*\*\* ص 62 \*\*\*

که از همان اوایل درباره او پرداخته شده شناخته نیست[[215]](#footnote-215)، ثانياً تاريخ حوزه فيثاغوری مرکب از دو دوره متمایز است که نخستین از بدو تأسیس آن در کُرتُن[[216]](#footnote-216) ( مقارن۵۳۰ ق.م.) تا زمان مرگ افلاطون (۳5۰ ق.م.) دوام یافته و دومین که حوزه فیثاغوری جدید است مقارن قرن اول میلادی آغاز شده است. وليكن حتی اگر وجود ارتباط را در بین عقاید اصحاب این حوزه در هر دو دوره آن تصدیق نمائيم (و این خود دشوار است، زیرا که اغلب باید به متون آثار باقيه از دوره فيثاغوریان جدید برای شناختن حوزه قديم فيثاغوری استناد کنیم) آرائی که به طور کلی به فیثاغوریان دوره اول منسوب شده است حاوی تناقضاتی چنان آشکار است که اسناد آنها فقط به شخص فيثاغورس ممکن نیست ، و تنها باید به طبقه بندی آنها اکتفا کنیم بی آنکه بتوانیم مناسبات آنها را با یکدیگر معين سازيم ، یا کسانی را که واضع آنها بوده اند معلوم داریم.

فيثاغورس ، متولد به سال ۵۷۰ ، جمعیتی دینی در کرتن ، مقارن سال 5۳۰ ، تأسیس کرد . این امر اختصاص به این فرقه نداشت ، چه تشکیل این قبیل مجامع، مانند مجامع ارفئیان ، در یونان آن روزگار شایع بود ، و آنچه این مجامع خود را بدان مأمور می دانستند تعليم طرق تزكيه و تهذیب بود که آنها را از مبتدیان پنهان می داشتند . مجمع فیثاغوری نیز از همین قبیل بود و اسراری داشت که اعلام آنها به غیر خواص ممنوع بود . از قدیم سنت براین رفته است که بگویند که فیثاغورس وعده سعادت در حیات اخروی به مبتدیان مذهب خود می داده است . این مجمع که به روی زنان و بیگانگان نیز در می گشود ، عقایدی داشت که از حدود این مدینه فراتر می رفت[[217]](#footnote-217). در شریعت فيثاغورس بعضی از اشیاء و اعمال از قبیل باقلا خوردن ، در تاریکی سخن گفتن ، تمثال

\*\*\* ص 63 \*\*\*

یکی از خدایان را برانگشتری حک کردن ، خروس سفید را سر بریدن و غير آنها تحريم شده بود.[[218]](#footnote-218) وليكن اینها همه در ردیف منهيات متداول مذاهب دیگر بود[[219]](#footnote-219) و مراعات آنها علائم مميز اعضای این فرقه از مردم دیگر به شمار می رفت و نباید در صدد تأویل آنها به معانی اخلاقی، چنانکه بعدها در این باره مرسوم شد ، برآمد.

 اعتقاد به تناسخ ارواح در اجساد انسان و حیوانات نیز که به موجب سندی بسیار قدیم[[220]](#footnote-220) به فیثاغورس اسناد شده نتیجه تفکر فلسفی این حکيم نبوده است، بلکه از عقاید رائجه در نزد اقوام اولیه که تولد را جز حلول در جسم جدیدی نمی دانسته اند[[221]](#footnote-221) به شمار می رفته و به قصص شایعه در بين عامه[[222]](#footnote-222) ، که برحسب آنها نفس از جسد خود خارج می شود ، تا در حیوانی یا در شیء بی روحی مقر گیرد[[223]](#footnote-223)، ارتباط داشته است ، و اصل تاریخی آن را هرگز به دقت نمی توان معین ساخت. سرانجام باید گفت که تعليم حرمت گوشت خواری ، اگر بتوان آنرا جزء عقاید اولیه این مذهب محسوب داشت، از همان اعتقاد به وحدت جميع موجودات زنده که منشا اعتقاد به تناسخ است ناشی می شده است.

اما باید دید که مميز فرقه فیثاغوری از فرقه ارفه ای ، که هیچ گونه قابلیت ترقی نداشته و در حدود مناسك و اساطیر خیالی خود محصور مانده بودند ، چه بوده

\*\*\* ص 64 \*\*\*

است ؟ هردتس روایت کرده است که زامولوکسیس تراکیه ای [[224]](#footnote-224)که در ساس برده فيثاغورس بوده و طرز زندگی مردم ایونیا ، را از او آموخته است[[225]](#footnote-225). و همچنين گونی بتوان گفت که فیثاغورس آراء ملطیان را درباره تکوین عالم به ایطالیای جنوبی منتقل کرده است، تعاليم او نیز مانند آناکسیمنس حاکی از این بوده که جهان در آغوش هوای بی پایان قرار داشته و از این شیء بی پایان نزدیک ترین اجزاء آن را ، چنانکه گونی تنفس می کند ، جذب کرده است و این جزء چون در آن وارد شده اشياء را از همدیگر مجزا و منفرد ساخته است و ، بدین ترتیب، هوای بی پایان که آن را تاریکی با شب یا بخار نیز نامیده اند کثرت و عدد را در اشیاء پدید آورده است.[[226]](#footnote-226) پترن[[227]](#footnote-227) ، یکی از اقدم اتباع فيثاغورس ، مانند ملطيان به کثرت عالم قائل بوده[[228]](#footnote-228) منتهی این کثرت را محدود می شمرده و قائل به ترتب عوالم به ترتيب هندسی بوده است . در بين آراء فيثاغورس در طبیعیات که این حکيم در اظهار آنها تحت تأثير ملطیان قرار داشته است و قواعد علمی طریقت او نمی توان کمترین آثاری از ارتباط به دست آورد .

 هم چنین رأی خاص فيثاغورس راجع به تکوین عالم با رأی مشهوری که به فیثاغورس اسناد شده و به موجب آن تمام اشیاء از اعداد برآمده است ارتباط مشهودی ندارد . همین قول به اصالت اعداد خود به سه وجه مختلف ظاهر شده است که هیچ گونه مناسبتی در میان آنها پیدا نيست. نخستين حالت آن حاکی از ارتباطی در بین اعداد و صور هندسی است . فيثاغورس اعداد را با حروف که علائم عادی آنها در آن زمان بوده

\*\*\* ص 65 \*\*\*

نشان نمی داده است . بلکه نمایش اعداد در نزد او تقریباً به صورتی بوده است که امروز برمهره های بازی دُمینو[[229]](#footnote-229) نقش می کنند و هر عددی را به شکل مجموعه ای از نقاط به تعداد آحاد آن نشان می دهند، و این نقاط برحسب ترتيب هندسی مرتب می شده است. از این جا اعداد مثلثی ، یعنی اعدادی که قابل نمایش با نقاطی است که آنها را بتوان به شکل مثلث در نزد یکدیگر قرار داد، مانند ۳ و6 و ۱۰ و غيره، و اعداد مربعی، که قابل نمایش با نقاطی است که بتوان به شکل مربع دور هم گذاشت ، مانند 4 و ۹ و غيره ، و اعداد مستطیلی ، که قابل نمایش با نقاطی است که بتوان به شکل مستطیل در آورد ، مانند ۶ و ۱۲ و غیره به دست می آید.[[230]](#footnote-230)

دومین حالت این عقیده این است که بر حسب آن تسویه های[[231]](#footnote-231) سه گانه موسیقی یعنی ذوالاربع[[232]](#footnote-232) و ذوالخمس[[233]](#footnote-233) وذوالكل[[234]](#footnote-234) باروابط عددی ساده یعنی $\frac{2}{1}$ و $\frac{3}{2}$ و $\frac{4}{3}$ نمایش داده شده و علاوه بر آن معلوم گردیده است که می توان نسبت معلومی به نام نسبت مؤتلفه[[235]](#footnote-235) تعیین کرد که این هرسه رابطه را شامل باشد ، و آن نسبت 6: 8 : ۱۲ است که در آن عدد اوسط به اندازه ثلث عدد بزرگتر کمتر از این عدد ، و به اندازه ثلث عدد کوچکتر بیشتر از این عدد است. بدین صورت : $\frac{6}{3}$ + 6 = $\frac{12}{3}$ - ۱۲ = ۸

 بالاخره ، سومین حالت حاکی از رأیی است که کاملاً جنبه ابتدائی دارد، و برحسب آن اعداد به صورت مظاهری از ماهیات اشیاء در می آید ( سمبولیسم [[236]](#footnote-236)) مثلاً عدد 7 نشانه ای از فرصت و عدد 4 مظهر عدالت و عدد ۳ نمودار ازدواج است و ارتباط

\*\*\* ص 66 \*\*\*

این اعداد با این مفاهیم به استناد تشبيهاتی بوده که از هرجهت به خواست اصحاب این عقیده اختیار شده است . هرگاه از این حالت اخیر که منشأ توهماتی در مورد اعداد شده و مردمانی را در طی قرون عديده به خود مشغول داشته است صرف نظر کنیم می بینیم که فیثاغورس از یک طرف بعضی از سلسله های عددی را به دست آورده و مورد مطالعه قرار داده است ، و از طرف دیگر به کشف بعضی از روابط در بین اعداد که اهمیتی مخصوص دارد نائل آمده است . اگرچه در ابتدا قصد او از مطالعه این روابط معرفت به خود آنها نبوده بلکه کشف دلالت اعداد را بر اشیاء و مفاهیم دیگری در نظر داشته است ( مثلاً برای عدد مثلثی ۱۰ که مجموع چهار عدد نخستين است[[237]](#footnote-237) و شهرتی بسیار به دست آورده است قائل به اعتباری مخصوص شده است تا آنجا که اعضای فرقه او به این عدد سوگند یاد می کرده اند ) وليكن اقسام زیادی از خواص جديد حسابی را نیز از همین طریق به دست آورده است.[[238]](#footnote-238) از طرف دیگر کشف قضيه ای که به نام فيثاغورس معروف شده او را دلالت براین معنی کرده است که در بین بعضی از خطوط ، مثلاً در این قضیه در بین ضلع مربع و قطر آن ، رابطه ای وجود دارد که به طریق عددی قابل بیان نیست، و بدین ترتیب علم فیثاغوری از همان اوایل حدود خاص خود را به دست آورده است .

 ایجاد تشکیلات دینی، علم به تکوین عالم بر طبق اصول حکمت ایونیا و قول به اصالت قواعد ریاضی در مطالعات طبیعی ممیزات سه گانه طریقت فيثاغوری است، و می توان برای تکمیل آنها وجه تمیز دیگری نیز مذکور داشت و آن عبارت از وجود فعالیت سیاسی در این طريقه است. در چه اوضاع و احوالی اعضای این نحله توانسته اند

\*\*\* ص 67 \*\*\*

در کرتُن[[239]](#footnote-239) تحصیل قدرت نمایند و اهواء سیاسی فیثاغوریان چه بوده است ؟ جواب این سؤال کاملاً مجهول است. تنها چیزی که مسلم است وجود چنین فعالیتی است. در این نیز شکی نیست که کولُن[[240]](#footnote-240) یکی از اشراف و اغنیای کرتُن عصیانی را بر ضد این زمام داران جدید[[241]](#footnote-241) راهبری کرد و در اقدام خود پیروزی به دست آورد . در این انقلاب خانه ای را که فیثاغوریان بزرگ کرتُن در آن گرد آمده بودند محاصره کردند و به آتش کشیدند. تنها دو تن توانستند از این مهلکه جان بدر ببرند: یکی از آن دو آرخیپُس[[242]](#footnote-242) و دیگری لوسیس[[243]](#footnote-243) بود که این یک بعداً در تِبِس[[244]](#footnote-244) معلم اپامیننُداس[[245]](#footnote-245) شد. بعد از این سانحه ، که مقارن نیمه قرن پنجم اتفاق افتاد ، فيثاغوریان به یونان برای نقل مکان کردند و در فصول آتیه احوال آنان را در این مکان باز خواهیم جست.[[246]](#footnote-246)

**4- هراکلینس افسسی[[247]](#footnote-247)**

 هراکلیتُس معروف به مُظلَم[[248]](#footnote-248) وكسنِفُانِس[[249]](#footnote-249) نخستین کسانی از اصحاب نظرند که قطعانی تقریباً مبسوط از آنان به دست ما رسیده است و این هر دوتن از بلاد ایونیا بوده اند . هراكليتُس اهل افِیسُس بود و در حدود اواخر قرن ششم در آن بلد اشتهار داشت . ایونیا از سال 546 مسخر ایرانیان شده بود و شاید بتوان گفت که هراکلیتُس

\*\*\* ص 68 \*\*\*

شاهد شورشی بوده است که در صنن آن همه بلاد ایونیا بجز اِفسُس برای مبارزه با تسلط ایران به سال 4۹۸ با یکدیگر متحد شدند و از داریوش کیفری بسیار شدید بردند ، هراکلیتُس در اثنای این سوانح مدنی می زیست ، و فکر او شاید براثر همين عوامل به بدبینی تمایل بافت و حالتی از کبر و مناعت به دست آورد که مميز اوست و این حالت با شیوه بیان خاص او تعبیر گردید . بیان او کوتاه و درخشان و پند آمیز و مشحون از تمثیل های ممتاز یا متعارف بود. تصنيف منثور او به نام «درباره جهان»[[250]](#footnote-250) اولین تصنیفی است که به صریح بیان از مطالبی حکایت می کند که می توان به حقیقت آنها را فلسفه نامید ، یعنی مشتمل بر آرائی درباره معنی حیات انسانی است که از تفکر درباره جهان منبعث شده است. شاید او را نخستین کسی بتوان دانست که تصنيف خود را به فصول سه گانه طبيعيات و الهيات و سیاسیات تقسیم کرده و این طرزتبويب بعد از او در حكمت متداول شده است[[251]](#footnote-251) و صدوسی قطعه کوتاه را که از هراکلیتس به جای مانده است می توان با تقسم به این فصول مرتب گردانید .

آراء هراکلیتس در جهان شناسی از بسیاری از جهات مشابهت به آراء ملطيان دارد ، مثلاً این دو اصل عمده را در آراء او نیز می توان یافت : ۱- تبيين ستارگان (آتش های درخشان ) از طریق صعود بخارهای خشک از زمین و تبين ابرها با بادها از طریق صعود بخارهائی که از آب در یا برمی خیزد . ۲- تبيين تبدل آتش به آب ، و پس از آن به خاك ، و همچنين تبدلاتی که در جهت مخالف حاصل می شود از طریق تكاثف و تخلخل ، بدان سان که آناکسیمنس می گفته است.[[252]](#footnote-252) و نیز در اقوال او ذکر صریح رأیی را می توان یافت که در اقوال ملطيان مضمر بوده است ، و آن قول به این

\*\*\* ص 69 \*\*\*

است که جهان خود به وجود آمده است و آن را صانعی از خدایان یا افراد انسان نیست [[253]](#footnote-253). اما آنچه او آورده است از جهاتی نیز مطالبی را علاوه بر آنچه در آراء سابقین بوده است حاوی است و این وجوه امتیاز لااقل از نظر ما تازگی دارد . از جمله آنها اینکه جستجوی دقیق و صحیح در جزئیات مطالب را ناچیز گرفته و تتبعات علماء ، اعم از اینکه مانند هسيدُس[[254]](#footnote-254) و هكاتئوس[[255]](#footnote-255) همه سنن و روایات را برای تدوین شعر و تاریخ تجسس کرده یا مانند فيثاغورس علمی را ابداع نموده باشند به نظر او حقیر آمده است[[256]](#footnote-256) . خود او به شهود مستقيم[[257]](#footnote-257) علاقه داشته و چنانکه گفته است «چشم هارا گواهانی بهتر از گوش ها»[[258]](#footnote-258) می دانسته و از همین جا او را تصوراتی در جهان شناسی حاصل آمده که چندان تفاوتی با اساطير اولين نداشته است، مثلاً، ستارگان را حاصل از تراکم بخارهای خشک در زورق های آسمانی که دهانه های آنها متوجه به سوی ماست دانسته و وقوع خسوف را ناشی از این شمرده است که وضع این زورق ها تغییر کند و روی آنها از جانب ما بر گردد ، روشنائی وگرمی خورشید را ناشی از نزدیک بودن زورق خورشید به زمین پنداشته است، اگر چه محل این زورق را بالاتر از منطقه مه آلودی دانسته که ماه به سبب وقوع در آن گرمی و درخشندگی خود را از دست داده است. و نیز قائل به این شده است که هر روز خورشیدی از نو ساخته شود و نیم کره جنوبی وجود ندارد. و اینها همه ، به جای اینکه آثاری از تکامل و ارتقاء باشد ، دلیل براین است که او تحقيقات استدلالی را ناچیز می شمرده و به مراحل اولیه فکر بشری تقهقر می جسته است.

فکر شخصی و اختصاصی هراکلیتس به صورت چهار رأی متمایز ، که ارتباط آنها

\*\*\* ص 70 \*\*\*

را با یکدیگر به سهولت نمی توان دریافت ، ظاهر شده است : اول اینکه جنگ (پُلِمُس)[[259]](#footnote-259) پدر همه چیز است و ظهور و بقای موجودات معلول معارضة اضدادی است که هم با یکدیگر متقابل است ، و هم یکدیگر را بر پای می دارد . هر گاه مانند اُمِرُس[[260]](#footnote-260) در آرزوی آن باشیم که «آتش بیگانگی در میان خدایان و مردمان به خاموشی گراید نابودی جهان را آرزو کرده ایم. این جدال ثمربخش خود ایتلافی است نه به معنی ارتباط عددی محض که فیثاغوریان از آن سخن گفته اند ، بلکه بدین معنی که قوائی که در جهات متقابل عمل می کنند با یکدیگر متوافق و متلائم شوند ، مثل قوائي که زه کمان را برجای خود قائم می دارند ؛ و به همین ترتیب است که روز و شب با زمستان و تابستان با زندگی و مرگ ، هم یکدیگر را محدود می سازند و هم با یکدیگر اتحادی پذیرند، باهم ایتلاف و هم اختلاف دارند . هرگونه افراطی که در هر کدام از اضداد پیش آید و آن را از اندازه معين خارج سازد منتهی به فنا و زوال می شود ، مثلاً هرگاه خورشید از حدود خود تجاوز کند و در ساعتی که تقدير معین کرده است غروب نکند آتش آن همه چیز را می سوزاند . بدین ترتیب می بینیم که نظريه اضداد ، هم بر اضداد متقارن که در مکان یکدیگر را محدود می سازد ، و هم بر اضداد متوالی که سلسلة منظمی از فزونی و کاستی یا سیری و گرسنگی است و در زمان یکدیگر را محدود می کند ، منطبق می شود. اتحاد و تعاضد آنها را دیکه[[261]](#footnote-261) که مظهر عدالت است محفوظ می دارد و ارینوس ها[[262]](#footnote-262) که مظاهر انتقامند در خدمت اویند ، همان طور که در اقوال هسیُدُس و پیندارُس[[263]](#footnote-263) هورها[[264]](#footnote-264) که دختران ثميس[[265]](#footnote-265) بوده اند آلهة نظم و عدالت و صلح به شمار می رفته اند ( اونوميا[[266]](#footnote-266)، ديكه[[267]](#footnote-267)، ایرنه[[268]](#footnote-268))

\*\*\* ص 71 \*\*\*

دومین نظریه هراکلیتس قول به وحدت تمام اشیاء است و این حقیقت عاليه را عامه مردم در نمی یابند ، زیرا که اینان نمی توانند به اشیائی که با آنها مواجه می شوند چنانکه باید توجه کنند . زیر نمی توان جز با کاوش بسیار در زمین به دست آورد ، چه طبیعت می خواهد آن را پنهان دارد، چنان که آپُلُن[[269]](#footnote-269) در معبد دِفلِس[[270]](#footnote-270) از حوادث آتیه اخبار می کند ، وليكن اقوال خود را در کلماتی رمز گونه مستور می دارد . این قسم از حکمت با دانش اندوزی[[271]](#footnote-271) بیهوده ای که امثال هِسيدُس یا فیثاغورس می کنند و همه روایات را جمع می آورند تفاوتی بسیار دارد . امر واحدی است که مجزا از همه امور است، اعتماد آن به چشم ها بیشتر از گوش هاست ، استناد آن به شهود بیشتر از سنت است ، و آن عبارت است از معرفت به فکر واحدی که هادی همه اشیاء است. این فکر واحد چیست ؟ آیا همان جوهر واحد اول است که ملطيان قائل بدان بوده اند ؟ - به یک معنی می توان گفت که چنین است : جوهر اول آتش است که همه اشياء می تواند بدان تبدل یابد، چنانکه همه امتعه بازر مبادله می شود . هرگاه آتش که زندگی جاویدان دارد به اندازه روشن یا خاموش شود همه چیز تولد و ارتقاء می یابد . وليكن آتش را نمی توان مانند یکی از آن عناصر طبیعی که تخیلات ملطیان را به خود مشغول می داشت، از قبیل بسيط آب یا جو طوفان زای ، دانست ، بلکه نیرویی است که پیوسته در فعالیت است یا به اصطلاح خود او آتشی است که همواره زنده است . پس اصلی که هراکلیتس اختیار کرده است از این حیث که جوهر اشیاء باشد مورد توجه نیست ، بلکه قاعده ای و فکری و عقلی[[272]](#footnote-272) است که حدود صحیح تبدلات اشیاء را به یکدیگر معین می کند.[[273]](#footnote-273)

سومین نظریه هراکلیتس قول به سیلان دائم اشیاء است . او می گوید : و تو نمی توانی دوبار در یک رودخانه فرو روی ، زیرا که آبهای تازه پیوسته از سرت

\*\*\* ص 72 \*\*\*

می گذرد . وجود از این حرکت مداوم جدائی ناپذیر است ، مثلاً ، اگر آب جو را به هم نزنند تجزیه می شود ، آسایش جزبادیگرگون شدن دست نمی دهد، زمان اشیاء را، بدان سان که طفلی بازیچه های خود را ، جابه جا می کند ، جوان پیر می شود ، زندگی جای خود را به مرگ و بیداری به خواب می سپارد ، چیزهای سرد گرم و چیزهای نزر خشک می شود.[[274]](#footnote-274)

چهارمین خصیصه او این است که تضادهایی را که در اشیاء وجود دارد به زبان طنز و طيبت باز می گوید، و با این بیان مفاهیم آنها را در نظر ما دیگرگون می سازد ، یعنی اشیاء را به صورت متقابل با آنچه نخست از آنها تصور می کردیم جلوه می دهد : گل و لای برای خوك بیشتر از آب زلال می ارزد و گاه به چشم خر بالاتر از زر است ، خردمندترین مردمان در برابر خدا بوزینه ای بیش نیست ، آب دریا پاك ترین و ناپاك ترین چیزهاست ، ماهیان را مایه زندگی است و مردمان را هلاك می سازد.[[275]](#footnote-275)

 البته این اقوال مناسبتی با یکدیگر دارد : متقابلان نمی توانند جز به سبب وحدتی که محیط بر آنها و خاص آنهاست حافظ یکدیگر باشند. همه شهودهائی که هراکلیتس زا دست داده است مقتضيات رأی واحدی است و با تعمق مخصوصی همراه است . همه تضاد هائی که او دریافته است به تضاد واحدی تحویل می تواند شد، و آن اینکه : ثبات (یا وحدت ) وتغير دافع یکی دیگر نیست، بلکه ثبات و وحدت را در همان تغير و اختلاف ، مشروط براینکه تغیری به اندازه و اختلافی منظم باشد، می توان یافت. هراکلیتس به این شهود رسیده است که حكمت عبارت از کشف ضابطه عمومی وقاعده عقلی این تغیر است . یکی از اهم این قواعد تغير ادواری زمان است . برطبق این قاعده باید گفت که روزها و ماهها و سالها بعد از دوری که همیشه یکسان است رجعت می کنند . هراکلیتس با اقتباس از سنن بسیار قدیم که به تمدن بابلی فرا می رسیده سعی

\*\*\* ص 73 \*\*\*

در تعیین دوره ای به نام « سان بزرگ»[[276]](#footnote-276) کرده است که نسبت به آن امتداد عمر جهان مثل نسبت عمر يك نسل به حیات نوع انسان است.[[277]](#footnote-277) اگر بتوان به مدارکی که مؤخر بر زمان اوست اعتماد کرد باید گفت که او قائل بوده است که آن سال بزرگ باحريق عام یا بازگشت همه چیز به آتش پایان می پذیرد و از آن پس دوباره جهان از آنش بدر می آید . اما می توان احتمال داد که این رأی ناشی از تفسیر نادرست آراء هراکلیتس از جانب رواقیان باشد، البته به نظر هراکلیتس همه چیز به آتش متبدل می شود، وليكن این تبدل در هر لحظه با عملی دیگر در جهت مقابل، یعنی باتبدل آتش به چیزهای دیگر، تعدیل می گردد ، « راه بالا» یعنی آتش گرفتن با « راه پائین» یعنی خاموش شدن آتش در هوا مقارن است ، در عين حال و پراکنده می شود و جمع می آید ، پیش می رود و پس می کشد .»[[278]](#footnote-278)

هراکلیتس آرا و عقاید شایعه در بين عامه را به نظر تحقیر می نگریسته است : اولاً دین عوام را به سبب تقدیس تماثيل ، خاصه به سبب اعتقاد به اسرار آرفه ای با دیونوسوسي ، و به سبب مناسكی از قبیل تطهير با خون ، و به سبب تصدیق کسانی که از اعتقاد مردم به اسرار منتفع می شده و برای حصول این غرض حافظ جهل مردم درباره جهان دیگر بوده اند ، ناچیز می گرفته است . ثانياً انتقال نجابت و قدرت را از طريق وراثت و به سبب ولادت در خانواده های نجبا خوار می شمرده و قبول آنرا نتیجه عدم رشد سیاسی مردم که اخبار را از مدینه بیرون می رانده اند می دانسته است. خدا در نظر او همان عالم وجود است، «هم می خواهد به نام زئوس نامیده شود و هم نمی خواهد.» و هموست که روز و شب و تابستان و زمستان است و صور گوناگون به خود می گیرد . و

\*\*\* ص 74 \*\*\*

باید گفت که در اوایل فکر یونانی وحدت خدا انعکاسی از وحدت جهان بوده است [[279]](#footnote-279).

دو شاهد برای اثبات رونق آراء هراکلیتس در طی قرن پنجم و اوایل قرن چهارم به دست داریم : نخست رساله ایست «درباره پرهيز »[[280]](#footnote-280) که در ضمن مجموعه آثار منتسب به بقراط محفوظ مانده است، دیگر وصف جامع و زنده ایست که افلاطون در دو محاوره کراتولُس[[281]](#footnote-281) و تئتِتُس[[282]](#footnote-282) از اصحاب اصالت حرکت[[283]](#footnote-283) در زمان خود به عمل آورده است ، رساله طبي مزبور عقیده ای را که هراكلیتس در جهان شناسی داشته بر قواعد صحت بدن تطبیق کرده است و آن عبارت از ائتلاف است که در ترکیب حاصل می شود ، یعنی در قوه متقابل ، که عبارت از آن محرك و آب مغذی است، با یکدیگر تعادل می پذیرد و صحت بدن را پدید می آورد. بعداً خواهیم دید که هیچ رأی در جهان شناسی نبوده که صنمناً جنبه طبی نداشته است و این عقیده که انسان عالم صغير است یکی از رایج ترین و شایع ترین عقاید این زمان بوده است . طبيب هراکلیتُسی[[284]](#footnote-284) مزبور همه سخنانی را که استاد با گفتن آنها خرق اجماع کرده است با سبکی بلیغ جمع آورده، از این قبیل که : « همه چیز در همان حال که متشابه است متشابه نیست، همه چیز در همان حال که عین مهم دیگر است غير از همدیگر است ، همه چیز در همان حال که با هم مرتبط است فاقد ارتباط است ، همه چیز در همان حال که مقرون به عقل است.»[[285]](#footnote-285) فاقد عقل است . اما کسانی که افلاطون

\*\*\* ص 75 \*\*\*

از آنان سخن رانده است ، یعنی استاد خود او کراتولُس و شاگردانش ، اتباع افراطی هراکلیتس بوده اند که قول به اصالت حرکت را در جهان به حد مبالغه می رسانده و هر گونه تبانی را نفی می کرده اند . و به دستاویز اینکه بحث و کلام مستلزم این است که اشیائی را که از آنها بحث می کنیم برخوردار از ثبات بدانیم از هرگونه بحثي ، حتی از هرگونه تکلمی، امتناع می جسته اند . بنابراین مذهب هراکلیتس در اواخر حال به جائی رسیده است که حتی با فلسفه دیالكتیك که شرح رونق آن را در طی قرن پنجم در فصول آتیه خواهیم آورد مخالفت ورزیده است .[[286]](#footnote-286)

**5-کسنفانس و اليائیان**

 بعداز غلیه ایرانیان برایونیا در سال 546 کسنِفُانِس اهل کُلُفُن[[287]](#footnote-287) مجبور به جلای وطن شد و این خود خسرانی برای این مرز و بوم بود . از این پس گروهی از اهل ایونیا که از کشور خود گریختند مستعمرانی در دریای تيرني[[288]](#footnote-288) تأسیس کردند که یکی از آنها الثا[[289]](#footnote-289) در ساحل لوكانيا[[290]](#footnote-290) بود . کسنُفانِس یکی از اینان بود. او در قصیده ای حال مهاجرین را چنین توصیف کرده است : در دیار غربت به هم می رسند و از هم می پرسند که : انو از کدامین کشوری ؟... آنگاه که ایرانیان فرا رسیدند چند ساله بودی ؟.[[291]](#footnote-291) از مسمط[[292]](#footnote-292) ها وهجونامه[[293]](#footnote-293) های او اشعاری به حد كفایت باز مانده است که با استناد بدانها بتوان تصوری از افکار او حاصل کرد . کسنفانس از یک جهت روح معتقدات ملطیان را محفوظ داشته است . چه ، پدید آمدن ستارگان و خورشید را با برخاستن بخارها یا ابرها از دریا تبیین کرده و زمین را حاصل اجتماع رسوبات دریا دانسته و در

\*\*\* ص 76 \*\*\*

اثبات آن به وجود سنگ واره ها استشهاد کرده و بالأخره به کثرت عالم قائل شده است. اما برخلاف پیشینیان خود به علوم چندان تمایلی نداشته و علم به شکل عالم و شکل زمین را چندان وقعی نمی گذاشته است، به قول او خورشیدی که امروز طلوع کرده است مسیر خود را به خط مستقيم تا بی نهایت امتداد می دهد و فردا خورشید دیگری جای آن را می گیرد و زمین تا بی نهایت در زیر پاهای ما گسترده است .[[294]](#footnote-294)

عدم اعتنای او به علوم از آن رو بود که توجه به مطالب دیگری داشت. نظری که هراکلیتس قبلاً اظهار داشته بود در آراء او قطعيت پذیرفت ، و آن اینکه عقل[[295]](#footnote-295) انسانی که علم[[296]](#footnote-296) و تجربه آن را پرورش می دهد با تصوراتی که از سنن اساطیری حاصل می آید ناسازگار است. خدایان را ، چنانکه در آثار اُمرس و هسيدُس آورده اند ، و به صورتی وصف کرده اند که گونی مانند افراد انسان مرتكب همه معاصی می شوند و لباس و صورت و شکل آدمیان را دارند ، خود مردم اختراع کرده اند ، حبشیان خدایان را سیاه می پندارند و اهل تراكيه آنان را دارای چشمان کبود می دانند. بر همين قياس می توان گفت که اگر گاوان و اسبان نیز خدایانی داشتند شكل نوع خود را بدانان می دادند.[[297]](#footnote-297) کسنفانس برخلاف پیندارس[[298]](#footnote-298)، نه تنها اساطير اولین را ناچیز شمرده بلکه دلبستگی اهل زمانه را به بازیهای المپیاد نیز تحقیر کرده است[[299]](#footnote-299). اما در مقابل این افكارها، با روشی مقرون به احتیاط و بی آنکه ادعای تحصیل یقین کند، اعتقادی به وجود خدای یگانه داشته است . به نظر او چنین خدائی به هیچ وجه شبیه انسان نیست، زیرا که «همه چیز را می بیند و می اندیشد و می شنود.» ، کاملاً غير متحرك است و با قدرت فکر خود که مقرون به عقل است ، بر همه اشياء حكومت دارد.[[300]](#footnote-300) گوئی این وجود واحد و عاقل و ثابت همان طبیعت است که تأله یافته است . با ظهور كسنفانس و هراکلیتس

\*\*\* ص 77 \*\*\*

 به زمانی می رسیم که علم طبیعی ایونیا موجب معتقداتی در خداشناسی می شود که بر حسب آنها خداوند را به صفاتی از قبیل عدم تشخص و عدم تحرك موصوف می دانند و باجنبه عقلی قانون طبیعی به یک معنی می گیرند، و این معنی مخالف با معتقداتی است که یونانیان بر طبق اساطیر اولین درباره خدایان داشتند .

آثار پارمنيدس[[301]](#footnote-301) از جهت دیگری اهمیت دارد . او اهل الثا مستعمره ايونيا واقع در ايطاليا برساحل دریای تیرنی مؤسس در حدود سال 540 بود . مقارن سال 4۷5 دراین بلد شهرت داشته و قوانینی برای آن تدوین کرده است . دو تن از فیثاغوریان را به نام آمینیاس[[302]](#footnote-302) و دیوکتس[[303]](#footnote-303) می شناسیم که پارمنيدس شاگرد آنان بوده است.[[304]](#footnote-304) محيط فرهنگی الثا از هر حیث با ایونیا مغایرت داشت . حتی سبک ادبی نگارش نیز در این در مدینه متفاوت بود. پارمنيدس نخستین کسی است که تصنيفي فلسفي به شعر پرداخت. اوایل این منظومه را در دست داریم، و آن مشابه بانشیدی مذهبی است که در حین دخول به حریم مقدس ترتیل کنند : شاعر خود را سوار بر گردونه ای می بیند که دختران خورشید آن را به سوی دروازه های روز راهبری می کنند . این راهبران از فرشته کینه توز دادگری، که نگهبان این دروازه هاست ، رجا می کنند که در به روی آنان بگشاید، و بدین سان او به درون می رود و اقوال حق را از ربةالنوع می شنود.[[305]](#footnote-305) محتمل است که نقل این روایت به تقلید بعضی از کتب ارفئیان باشد، زیرا که سبک بیان آن با نثر ساده حکمای ایونیا وتصورات هراکلیتس که مبنی بر قول به اصالت واقع است تفاوت بسیار دارد . اطلاعات محدودی هم که از جهان شناسی او به دست ما رسیده است حاکی از آراء جدیدی است ، اگر این مطلب را صحيح بدانیم که او قائل به کرویت زمین بوده و ستاره شامگاه را با ستاره بامداد یکی بیشتر نمی دانسته است[[306]](#footnote-306) همین خود دلالت بر آن

\*\*\* ص 78 \*\*\*

می کند که عالم در نظر او شکل هندسی معین و محدودی داشته است که با آسمانی که دانشمندان ایونیا، با قیاس به اشکال کائنات جو، تخیل می کرده اند متفاوت بوده است.

در واقع ، پارمنيدس مبانی اصلی جهان شناسی ایونیا را ، خاصه به صورتی که هراکلیتس تصور کرده بود، ویران ساخت، و از آن پس دیگر اعتبار این اصول تجدید نگردید . هراکلیتس به ولادت و صیرورت اشياء ، انفصال و اتصال متناوب آنها ، تقابل و انقسام و استحاله آنها اعتقاد داشت ، و مدعی اقتباس این مطالب از تجربه مستقیم بود . پارمنيدس همه این مطالب را با توسل به استدلال انکار کرد. به نظر او طريق ظن ، به دلالت حواس و عادات ناشی از تکلم ، به جهان شناسی دانشمندان ایونیا منتهی می شود ، و در مقابل آن طریق حقیقت وجود دارد که اگر بدان راه بریم به رأی دیگری درباره واقعیت می رسیم . تازگی فکر پارمنيدس در همين روش عقلی و انتقادی است که جدل فلسفی در یونان یک سره مبتنی بر آن بوده است. از همان دم که راجع به واقعیت فکر می کنیم باید بگویم که هست و نمی توانم بگوئیم که نیست . زیراکه آنچه را که نیست نه می توان شناخت و نه می توان چیزی در باره آن بیان کرد . واین همان است که حكمای ایونیا می کنند، زیرا که به جوهر اول قائلند که با اشیائی که از آن اشتقاق می یابد و یا از آن حاصل می شود هم یکی است و هم یکی نیست . باز به ولادت اشیاء و به طبیعت که باعث ازدیاد موجودات است قائلند ، در صورتی که آنچه هست نمی تواند از آنچه نیست پدید آید. زوال موجودات و انقسام آنها هر دو غير ممكن است زیرا که آنچه موجود است درجاتی از حیث وجود ندارد و وجود آن نمی تواند در محلی دون محلی باشد، و چون کون وفساد نمی پذیرد نمی توان آن را متحرك دانست. بالأخره، باید گفت که جوهر نامتناهی حکمای ايونيا باطل است، زیرا که این جوهر در عدم تناهی خود باید همه چیز را فاقد شود تا بتواند وجود نام به دست آورد .[[307]](#footnote-307)

پارمنيدس ، به جای جهانی که حكمای ایونیا بدان قائل بودند ، شیئی را قرار داده است که به عقیده او تنها واقعیتی است که می توان تصور کرد ، و آن کره کامل و

\*\*\* ص 79 \*\*\*

محدودی است که اگر از مرکز آن آغاز کنیم وزن آن در همه جهات متساوی است ، و به تنهائی همه شروطی را که برای موجود لازم است دارد ، یعنی غیر مخلوق و فنا ناپذیر و متصل و نامتحرك و متناهی است . پس وجود به نظر پارمنيدس نه مفهوم مجردی است و نه تصوری از شیء محسوس است؛ شاید بتوان آن را تصویری هندسی دانست که از تلاقی افکار پارمنيدس باعلم فيثاغوری حاصل شده است. از طرف دیگر، کره پارمنيدس همان صفت الهی را که نظام عالم در نظر هراکلیتس داشت داراست . در ایونیا خدایان نیمه مجردی را از قبیل عدالت[[308]](#footnote-308) و ضرورت[[309]](#footnote-309) و تقدیر[[310]](#footnote-310) هادی اشیاء در مسیر منظم آنها می دانستند ، ولیكن پارمنيدس از این خدایان استعانت می کند که کره ای را که او بدان راه یافته است در عدم تحرك تام محفوظ دارند[[311]](#footnote-311) .

طریق حقیقت این است و آیا انتخاب این راه بدین معنی است که از راه ظن نباید رفت ؟ چنين نيست ، مشروط بر اینکه به خوبی بدانیم که منظور از ظنون بشری چه بوده است ؟ پارمنيدس برمبنای فلسفه خود بنائی در جهان شناسی وضع کرده است، ولیکن گوئی در این کوشش چیزی جز این خواسته است که ظنونی را که درباره ولادت و ممات اشیاء به حکم سنت معتبر می گرفته اند تلفیق کند، و به همین سبب مفهوم آراء او در جهان شناسی با آراء حكمای ایونیا تفاوت دارد، و از اساطیری مانند آنچه هِسيُدُس و اُرفئيان راجع به پیدایش خدایان نقل کرده اند حکایت می کند. مثلاً عشق را به منزله خدای نخستین می شمارد.[[312]](#footnote-312) از طرف دیگر به جوهری نخستین که بتوان آن را مبدأ دانست قائل نیست ، بلکه ، درحد متقابل مانند روز و شب با نور و ظلمت را مبدا می گیرد[[313]](#footnote-313) و چنين افكاری با عقاید تخیلی هِسيُدُس بیشتر متناسب است تا با آراء تحصلی اهل علم ایونيا. اما اعتقاد او به تقابل در حد نشانه ای از تاثیر افکار فیثاغوری بر عقاید اوست. بالأخره ، باید گفت که آسمان در نظر او ، چنانکه در بعضی از تمثيلات افلاطون نیز

\*\*\* ص 80 \*\*\*

آمده است، ممر ومعیر ارواح است و خدایانی که سهم هر کدام از ارواح را مقرر می دارند، مانند ضرورت وتقدير[[314]](#footnote-314)، در آن جای دارند، و این اعتقاد نشانه تازه ای از جنبه دینی طریقت پارمنيدس وتبعيت آن از سنت هاست[[315]](#footnote-315)، این نکته را نیز باید گفت که پارمنيدس در تبیین جزئیات با دانشمندان ايونيا اشتراك دارد: آسمان در نظر او از تاج های متحدالمركز که زمین در مرکز آنها قرار دارد ساخته شده است و این رأی اعتقاد آناکسیمندرس را به حلقه هائی که ذکر آنها رفت به یاد می آورد. تاجی از آتش خالص یا از روشنائی است که دورترین آنهاست و بانهايات عالم در تماس است، تاج های دیگر که در اواسط عالم قرار دارد آمیخته از نور و ظلمت است و ستارگان اجزاء نورانی آنند.[[316]](#footnote-316)

با ظهور پارمنيدس فکر یونانی در دو جهت متقابل به جریان افتاد : در یک طرف صاحب نظران ایونيا بودند که مذهب آنان مقتضی قول به اصالت تحصل[[317]](#footnote-317) و مبتنی بر شهود[[318]](#footnote-318) و تجربه بود . اینان به تأثیر ریاضیات در امور طبیعی آگاهی نداشتند، با اساطير و سنن دینی و رسوم جدیدی که به سبب انسلاك در سلك دین لازم آمده بود آشکارا مخالفت می ورزیدند ، به همین دلایل مقبول عام نبودند و استعداد تحصیل این مقبولیت را نیز نداشتند . در طرف دیگر پارمنيدس و فیثاغورس بودند که مذهب آنان مقتضی تول به اصالت عقل بود . اینان می گفتند که واقعیت مبتنی بر مبنای فکراست ، به جدل اشتياق می ورزیدند ، تعلق زیادی به تجربه مستقیم نداشتند و به همین سبب در زمینه اشياء محسوس با اقوال اساطیری و اعتقاد به حکم تقدير موافق بودند ، به همین دلایل بالطبع می توانستند مقبول عام شوند و علاقه به نشر وتبليغ عقاید خود نیز داشتند. اتباع مذهب اصالت عقل با کسانی که اهل تخيلات اساطیری بودند معاضدت می ورزیدند تا به یاری یکدیگر با اداب مذهب اصالت تحمل مخالفت نمایند و این امر را وجه ممیز

\*\*\* ص 81 \*\*\*

این دوره می توان دانست.

زنُن اليائی[[319]](#footnote-319) شاگرد پارمنيدس که در اواسط قرن پنجم شهرت یافته ابتدا جنبه انتقادی افکار پارمنيدس را وسعت داده است . وی به نظر ارسطو بنیان گذار جدل بوده است[[320]](#footnote-320) و منظور از جدل صناعتی است که با اتکاء به اصولی که مقبول مخاطب است به رد اقوال او پردازند. اگرچه خود او محاوراتی نپرداخته است ولیكن سير اقوال او می توانسته است به ظهور این سبک جدید ادبی منتهی شود . افلاطون می گوید که او نظر پارمنيدس را در این باره که واحدی نامتحرك وجود دارد تقریر می کند و در اثبات آن می کوشد و نتایج باطلی را که از نظر مخالف آن برمی آید نشان می دهد.[[321]](#footnote-321) باید گفت که مقصود زنُن از نظر مخالفان پارمنيدس آراء اهل علم ایونیا در جهان شناسی نیست ، چه ، پارمنيدس خود به اقوال اینان نظر داشته است. بلکه عقيده فيثاغورس را مبنی بر اینکه اشياء اعداد است ، یعنی از آحاد منفصل مانند نقاط پدید آمده است ، در نظر دارد . زنُن دو رأی را که هر دو دارای جنبه عقلی است با یکدیگر در تخالف می بیند ، این دو رأی عبارت است از قول به اتصال از آن گونه که در کره پارمنيدسی است ، و قول به انفصال ، بدان سان که در جهان فیثاغوری است . اما انفصال باطل است ، چه ، اگر بخواهیم کثرت را از وحداتی که فاقد مقدار است ، با خود از نقاط ، مرکب بدانیم به منزله این است که آن را مرکب از هیچ بشماریم، اما اگر برای هر واحدی قائل به عظمی باشیم بدین معنی است که آن را واحد ندانیم، زیرا که واحد در این صورت مرکب خواهد بود. بعلاوه ، چون با افزایش نقطه ای بر مقداری نمی توان آن را بزرگتر از آنچه هست گردانید، چگونه می توان گفت که این مقدار از نقاط ترکیب شده است ؟ بالأخره ، اگر مقداری را حاصل از ترکیب نقاط بینگاریم، در بین دو نقطه از این نقاط مقداری خواهد

\*\*\* ص 82 \*\*\*

بود که خود آن نیز باید ساخته از نقاط دیگری باشد، و همچنین تا بی نهایت[[322]](#footnote-322) . دلایل مشهوری نیز از زنُن در دست است که بوسیله آنها می خواهد اثبات کند که اگر فرض کنیم که مقداری مرکب از نقاط باشد، حرکت ممتنع می شود : دلیل اول اینکه ممکن نیست که دونده ای به انتهای میدانی که در آن محدود برسد، زیرا که برای اینکه چنین کند باید بتواند تعداد بی نهایت از نقاط را بپمايد . دلیل دوم اینکه آخیلُس[[323]](#footnote-323) هر گاه در تعقیب سنگ پشتی باشد هرگز نمی تواند آن را بگیرد ، زیرا که نخست باید به محلی که سنگ پشت از آن به راه افتاده است برسد، و از آن محل دوباره برای وصول به على که سنگ پشت هم اکنون در آنجاست به حرکت پردازد و این تا بی نهایت خواهد بود ، زیرا که فاصله میان او و سنگ پشت همواره مرکب از تعداد نامتناهی از نقاط است. دلیل سوم اینکه در آنی از زمان نیری که پرتاب شده است شاغل مکانی مساوی با خود تیر است، و اگر فرض کنیم که زمان مرکب از آنات غیر منقسم است تیر در هر آنی به حال سکون خواهد بود. دلیل چهارم اینکه اگر دو دونده با سرعتی مساوی از دو جهت متقابل رو به یکدیگر به حرکت آیند و در حین عبور از برابر شيء ساکنی با هم تلافی کنند حرکت یکی از آن دو برای دور شدن از دیگری دو بار سریعتر از حرکت او برای دور شدن از شیء ساکن خواهد بود، اما چون فرض کنیم که اجسام مرکب از نقاط است از این فرض لازم خواهد بود که آنی که برای عبور یکی از دو دونده از نقطه ای از شیء ساکن به نقطه تالى آن لازم است نصف آنی باشد که برای عبور از نقطه ای از بدن دونده دیگر به نقطه تالی آن لازم می آید، و حال آنکه فرض این بود که فاصله یک نقطه از نقطه دیگر در آنی غیر منقسم پیموده شود.[[324]](#footnote-324) پس در واقع زنُن از مذهب پارمنيدس که مبتنی بر قول به اتصال شیء موجود و تشبیه آن به کره بود

\*\*\* ص 83 \*\*\*

در مقابل اتباع فيثاغورس دفاع کرده و نشان داده است که با استناد به اصلی که فیثاغوریان معتبر گرفته اند ، یعنی ترکیب اشياء از آحاد یا از نقاط ، رای خودشان را می توان مردود ساخت .

برعکس او ، ملیسُس سامُسی[[325]](#footnote-325) شاگرد دیگر پارمنيدس که ده سال کوچکتر از زن بود معارضه با طبیعیات دانشمندان ایونیا را به مقام اول از اهميت باز آورد . باتوجه به موطن اصلی او (ملیسُس سرداری سامُسی بود که در سال 440 قبل از میلاد به قوای دریائی پریکلس حمله برد)[[326]](#footnote-326) می توان گفت که پیش از اینکه با مذهب الیائیان آشنا شود فلسفه حكای ایونیا را می شناخته است. و از همین جا می توان تبیین کرد که ملیسس چگونه ، در همان حال که موجود را متصف به صفات کره پارمنيدسی از قبیل وحدت و ازلیت و اتصال و امتلاء شمرده ، آن را از حيث عظم نامتناهی انگاشته و بدین ترتیب اثری از آراء حكمای ایونی را در مذهب خود محفوظ داشته است. بعلاوه، شناسائی حسی را ناقص دانسته و در این باب تأکید شدید کرده است . برطبق رأی او ، مثلاً ، اگر شیی را به حقیقت گرم بدانیم باید احساسی را که حاکی از سرد شدن شیء گرم است، یعنی همه مشاهداتی را که مفهوم تغیر در طبیعیات حکمای ایونيا مبتنی بر آنها بود ، نادرست بینگاریم[[327]](#footnote-327).

**6- آمپد کلس آگریگنتمی**

طرز تفکر طبیعت شناسان ، باوجود وضع خصومت آمیزی که پارمنيدس در قبال آنان اتخاذ کرد ، در اواسط قرن پنجم به كمال قوت از سر گرفته شد. در این عصر

\*\*\* ص 84 \*\*\*

امپِدُکلِس اهل اگریگنتم[[328]](#footnote-328) متولد به سال494 و متونی پس از سال 444، آناکساگُرس اهل کلازُمِنس (از 5۰۰ تا4۲۸)، فیثاغوریان جدید و در اواخر همین قرن دِمُکریتُس اهل آبدرا (متولد در حدود سال 460) به ظهور رسیدند .

این فیلسوفان در یک رأی که از هر حيث تازگی داشت مشترك بودند، و آن اینکه همگی قبول داشتند که تغير شكل وتولد حقیقی وجود ندارد.[[329]](#footnote-329) زیرا که چیزی از هیچ به وجود نمی آید ، تنها چیزی که هست ترکیبات مختلفی است که از تعداد کثیری از اجرام صغار[[330]](#footnote-330) که هرکدام از آنها غيرمتحرك و دارای خواص پایدار است حاصل می شود . به تعداد انحائی که بتوان برای وجود اجرام صغار و جمع وفرق آنها تصور کرد انحاء مختلفی از جهان شناسی پدید می آید .

امپدکلس قول به عناصر چهارگانه با و اصول اشياء را که عبارت از آتش و هوا و آب و خاك است درضمن منظومه ای مملو از تشبهات و استعارات تقریر کرده است. بر طبق مفاد این منظومه نسبت عناصر به جهان مثل نسبت رنگهانی است که نقاش به کار می برد یا نسبت آب و آردی است که خمیر با آن سرشته می شود . همه چیز از اجتماع عناصر وافتراق آنها و اختلاف مقادیر آنها در این اجتماع به دست می آید ، اما در میان آنها هیچ کدام نسبت به دیگری اولیت ندارد، بلکه همه آنها ازلی است و یکی از دیگری حادث نمی شود.[[331]](#footnote-331) این فیلسوف نخستین کسی است که به وجود هوای جو و استقلال آن قائل شد. وجود چنین هوائی را با این تجربه اثبات می کرد که ساعتی آبی را در حالی که انگشت برمدخل فوقانی آن می گذاشت در آب فرو می برد و در این حال می دید که هوای داخل این ابزار در مقابل دخول آب از مدخل تحتانی مقاومت می کند.[[332]](#footnote-332) بر طبق رای او

\*\*\* ص 85 \*\*\*

هرگونه تغیری یا از راه تركيب و با از راه تفریق عناصر حاصل می شود ، و بنابراین دو قوة فاعله[[333]](#footnote-333) وجود دارد : يك قوه ایست که عناصر را آنگاه که از هم جدا باشند به یکدیگر می پیوندد و آن مهر[[334]](#footnote-334) است، دیگری قوه ایست که آنها را آنگاه که با هم متحد باشند از هم جدا می سازد ، و آن كين[[335]](#footnote-335) است . مهر و كين به تناوب بر یکدیگر تفوق می یابد : اگر از حالتی که در آن همه چیز بر اثر مهر به هم پیوسته است ، یعنی از حالت فلكي[[336]](#footnote-336) (که مشابه باکره پارمنيدسی است) ، به پیش آئیم می بینیم که اندك اندك كين ظاهر می شود و به تدریج مهر را بیرون می راند تا آنجا که اشیاء به حال جدائی نام که مهر به تمامی در آن ناپدید شده است، بیفتند. پس ، باسیری در جهت مخالف، مهر به تدریج در جهان رخ می گشاید و كين را بدر می کند تا همه چیز را به صورت فلکی خود که نخست از آن بدر آمده بود باز گرداند . پس در جریان مخالف پیوسته به تناوب در جهان وجود دارد : جریانی که از اجتماع به افتراق می رود و جریانی که از افتراق به اجتماع می آید. این ترتیب غیر قابل احتراز است، زیرا که مهر و كين با این قرار به کار افتاده اند که هرکدام به تناوب رجحان را به دیگری واگذارند.[[337]](#footnote-337) جهان کنونی ما[[338]](#footnote-338) جهانی است که کين در آن رو به فزونی است ، نخست هوا از سپهر جدا شده و مانند جوی بر آن احاطه کرده است ، پس آتش که به بلندترین جاها فرا رفته است ، پس خاك که آب از آن بیرون جسته است . در یکی از نیمکره های آسمانی آتش تفوق دارد و روشنائی روز از آن حاصل می شود، وليكن در نیم کره لیلی در میان توده ای از هوای تاریك جز نشانه هائی از آتش نیست.[[339]](#footnote-339) اما خورشید و ماه را نباید توده هائی از آتش پنداشت . امپدکلس

\*\*\* ص 86 \*\*\*

می دانست که ماه جز اینکه روشنائی خورشید را منعکس سازد کاری نمی کند و علت حقیقی خسوف و ماهیت شب را که جز سایه زمین نیست می شناخت ، ماه در نظر او توده ایست از هوای متکاثف که روشنائی را باز می گرداند و آن را به آئینه های شیشه ای که در قرن پنجم در یونان به تازگی متداول شده بود تشبیه می کرد.[[340]](#footnote-340) امپدکلس این نظریه مرایائی[[341]](#footnote-341) را به طرزی مبهم برخورشید نیز منطبق می ساخت و آن را انعکاسی از نیم کره ناری بر روی آسمان می پنداشت.[[342]](#footnote-342) بر طبق قول او تكون حيوانات قبل از اینکه به طرز کنونی خود، که از اقتران در صنف جداگانه نر و ماده حاصل می شود، درآید به صورت اولیه خود بوده و در این حالت نرینگی و مادینگی در دو در وجود یک فرد از آنها قرار داشته است[[343]](#footnote-343)، و این تحول خود شاهد دیگری بر ازدیاد كين و غلبه آن است[[344]](#footnote-344). امپدکلس در مقابل منظره ای که از دنیای کنونی ما ترسیم کرده طرح مبهمی نیز از جهانی که مهر در آن ازدیاد می جوید و مخلوقات جدیدی از طریق اتحاد با یکدیگر به ظهور می رسند آورده است . و در ضمن وصف چنان جهانی از اعضای پراکنده و سرگشته ای مانند سرمای بی گردن و بازوهای بی شانه سخن گفته است که در جستجوی پیوستن به یکدیگرند، و از پیوند جستن آنها به یکدیگر نخست موجوداتی عجيب مانند کارهائی با چهره آدمی با آدمیانی با سر گاو پدید می آیند .

امپدکلس علم طبیعت را با شرح جزئیاتی از وظائف اعضاء پر مایه ساخته است، بر اساس قول او به عناصر چهارگانه حوزه علمی مخصوصی در پزشکی پدید آمده که برحسب مشهور به فیلیستیُن[[345]](#footnote-345) انتساب یافته است . در این حوزه خواص این عناصر یعنی حرارت آتش و برودت هوا و رطوبت آب و یبوست خاك را به منزله قوای فاعله ای

\*\*\* ص 87 \*\*\*

دانسته اند که چون به نسبت معینی در ساختمان آلی[[346]](#footnote-346) موجود زنده با هم ترکیب شود موجب سلامت بدنی و درجه استعداد عقلی و ظهور امزجه[[347]](#footnote-347) با خصائص[[348]](#footnote-348) مختلف می گردد.[[349]](#footnote-349) رأی مهمی از او که کیفیت ارتباط آن با سایر آراء وی درست معلوم نیست درباره ادراك شيء خارجی است : آنچه از اشیاء صادر می شود[[350]](#footnote-350) با مسامات واقعه در آلات حواس تلافی می کند. هرگاه مناسبت در بین آن دو[[351]](#footnote-351) به نحو مقتضی موجود باشد صادر از شیء در آلت احساس نفوذ می یابد و ادراك حاصل می شود . رؤیت از تلاقی آنچه از نور خارجی صدور یافته با شعاع ناری که از آتش محوی در چشم فائض گردیده است پدید می آید[[352]](#footnote-352) ( و این همان رأی است که افلاطون بعدها آن را در رساله طیماؤس از سر گرفت).

 امپدکلس فقط طبیعی­دان نبود ، بلکه اهالی اگریگنتُم او را مانند کاهنی دستار بر سر تلقی می کردند که قدرت به شفای بیماران داشت و سرنوشت نفس و آنچه را که برای تزکیه آن لازم است می دانست. به تناسخ، یعنی به حلول نفس در اجسام حیوانات ، قائل بود ، وحكم به حرمت گوشت را بر همین اساس مبتنی می داشت . نفس انسان را روح شریری[[353]](#footnote-353) می انگاشت که باید به تلافي هرجنایت یا قتل یا نقض عهدی که مرتکب شده است سی هزار سال در ادوار مختلف و متوالی از زندگی ناپایدار به سر برد، و می گفت که زمین بمثابه غاری است ، جایگاهی بی هیچ گونه شادی و خرمی است که مرگ و خشم

\*\*\* ص 88 \*\*\*

در آن مأوی گرفته است.[[354]](#footnote-354) مناسبت این قسمت از تعالیم او که جنبه دینی دارد با آرائی که در جهان شناسی آورده است به خوبی پیدا نیست . وليكن گوئی بتوان بدبيني[[355]](#footnote-355) امپدکلس را با این رأی او که جهان در مرحله کنونی از تاریخ خود مسخر کين است مرتبط و متناسب دانست .

**7- آناکساگرس کالازمنسی**

 چون به شرح فلسفه آناکساگُرِس کالازُمنِسی[[356]](#footnote-356) برسیم ایطالیای جنوبی را با کاهنان و مؤمنانی که در آن بودند باز پس می گذاریم تا به ذکر آرانی بپردازیم که مانند تعالیم سایر اسلاف او در خطه ایونیا جنبه تحصلی[[357]](#footnote-357) دارد . این حكیم ایونیائی ، از مرز و بومی که معلوم نیست که چگونه سنن علمي ملطی در آن محفوظ مانده بود ، به آن آمد تا در این شهر مقر گزیند. آنان در این روزگار پس از جنگهای ایران و یونان[[358]](#footnote-358) رونقی بسیار به دست آورده و پای تخت حکومت بحری جدید شده بود . او سی سال در این شهر ماند و با پریکلس که فرمان روای عصر بود دوستی یافت[[359]](#footnote-359). با وجود اتکاء او به حمایت پریکلس متهم به بی دینی شد و از آتن نفی گردید، زیرا که عقاید قديم آتنیان که آریستُفانس آنها را در قطعه «ابرها»[[360]](#footnote-360) وصف کرده است با عقاید حکمای ایونیا که منكر الوهیت اجرام آسمانی بودند و خورشید را سنگی گداخته می شمردند و ماه را زمینی بیش نمی دانستند

\*\*\* ص 89 \*\*\*

توافق نداشت. اما تأثير او چنانکه افلاطون شهادت داده است همچنان بر جای ماند.

آناکساگُرِس طريق جدیدی برای رفع تعارض افکار پارمنيدس با آراء حكمای ایونیا اراده کرد . اصلی را که اعتبار آن مسلم شده بود تصدیق داشت ، و آن اینکه کون و فساد وجود ندارد . « نه چیزی به وجود می آید و نه چیزی از میان می رود، بلکه اشیائی که وجود دارد به هم می آمیزد و از هم جدا می شود».[[361]](#footnote-361) اما می کوشید تا تغیر را نیز تبين کند، و نشان دهد که چگونه شیئی می تواند از شیء دیگر بیرون آید. از یک طرف مانند همه حكمای ایونی به کثرت غير متناهی اشیاء به خوبی واقف بود، یعنی می دانست که اشیائی از هرقسم مانند استخوان و گوشت و غیره موجود است و هر کدام از آنها کیفیاتی دارد که قابل تحلیل به کیفیات اشیاء دیگر نیست . نظر او در این باره ، لااقل به طور ضمنی ، با نظر امپدکلس متقابل بود . زیرا که امپدکلس در تبيين حدوث هرکدام از اشیاء می گفت که هر شیئی بر اثر ترکیب عناصر ، و نسبت مقادیر کیفیات اولية چهارگانه در این ترکیب ، پدید می آید، و آناکساگُرس بر خلاف او قائل بود به اینکه استخوان و گوشت و موی کیفیاتی است که قابل تجزیه نیست. از طرف دیگر می دید که اشیاء از یکدیگر بر می آیند ، مثلاً موی از چیزی که موی نیست وگوشت از چیزی که گوشت نیست به ظهور می رسد ، واگر ولادتی واقعاً در میان نباشد چگونه چنین چیزی امکان می پذیرد ؟ در جواب می گفت که هر چیزی که تولید می شود قبلاً در مولد خود وجود داشته است ، و بدین ترتیب تولد جز افتراق نیست . یعنی اشیاء از مرحله ای که در آن با هم مختلط بودند ، و به سبب این اختلاط آنها را از یکدیگر نمی توانستیم تميز دهيم ، به مرحله ای مرور می کنند که در آن از هم افتراق می جویند . کاری که در طبیعت انجام می گیرد به کار کسی که فلزی را از معدنی استخراج کند بیشتر شباهت دارد تا به کار نقاشی که رنگها را با یکدیگر ترکیب نماید . اما تغيراتی که در صور اشیاء حاصل می شود غير متناهی است و هیچ شیئی هیچ گاه از تولید اشیاء دیگر باز نمی ایستد، پس لازم است

\*\*\* ص 90 \*\*\*

که در هر شیئی بذور[[362]](#footnote-362) همه اشیاء دیگر باشد، منتهی این بذور در آن شیء با یکدیگر امتزاج دارد و به همین سبب غير مرئی است . « اشیاء چنان نیست که گوئی باتری آنهارا بریده و از یکدیگر جدا ساخته باشند ، نه گرم از سرد ، و نه سرد از گرم»[[363]](#footnote-363) هرشیئی نام خود را از کیفیتی که در آن غالب شده است می گیرد، اما کیفیات غير متناهی دیگر نیز در همان شیء وجود دارد ، اگر چه از هم متمایز نیست . پس افتراق که همیشه در طی حاصل شدن است هرگز به طور کامل حاصل نمی آید ، حتی هرگز به چنین مرحله ای نزدیک هم نمی شود، بلکه حرکتی است که انتهائی برای آن نیست. اینکه هرشیئی حاوی تعداد غير متناهی از بذور اشیاء دیگر باشد همان است که ارسطو اشياء متشاكل[[364]](#footnote-364) یا اجزاء متجانس[[365]](#footnote-365) نامیده[[366]](#footnote-366) و این نام برای آنها متداول شده است. آناکساگرس حرکتی را که موجب انقسام شیء می شود نامتناهی می دانست ، واین رأی نتیجه اعتقاد او به این بود که قابلیت انقسام شيء نامتناهی است و در جسم محدود تعداد نامحدود از اشياء متشاكل وجود دارد و همین معنی است که افتراق اشیاء را از یکدیگر به طور نامحدود میسر می سازد.[[367]](#footnote-367)

بدین ترتیب آناکساگرس توانسته است آراء قديم ملطی را در جهان شناسی به تعبیری جدید تقریر کند . شيء نامتناهی که آناکسیمندرس قائل بدان بود در مذهب آناکساگرس مبدل شد به امتزاجی بی نهایت بزرگی که در آن «همه چیز با هم است ، و به سبب خردی خود از یکدیگر جدا نمی تواند شد »[[368]](#footnote-368). برحسب این مذهب شرح تكوين عالم[[369]](#footnote-369) بیان سیر تاریخی افتراق است که على الاتصال امتداد دارد و در طی آن اجزای عالم از یکدیگر جدا می شود : از يك طرف كثيف و مرطوب و سرد و تاریک در مرکز گرد

\*\*\* ص 91 \*\*\*

 می آید ، از طرف دیگر رقیق و گرم به منطقه خارجی روی می آورد.[[370]](#footnote-370) اما آناکساگرس مسائل دیگری نیز طرح کرده است : ابتدا خواسته است تا بداند که در این لایتناهی که به تمامی از یک جنس است اصل حرکت چه می تواند بود ؟ این اصل را فقط می توان وجودی دانست که ماورای منطقه امتزاج و واقع در فوق آن باشد ، عيناً همان طور که در مذهب امپدکلس نیز مهر و كين خارج از عناصر اربعه بود . این علت بسیط و عاری از امتزاج که بنفسه وجود دارد و مبدأ نظام عالم است عقل است.[[371]](#footnote-371) عقل به چه ترتيب عمل می کند ؟ آناکساگرس بر اثر مشاهده تغیراتی که از حرکات دوراني فلكي حاصل می شود بدین نتیجه رسیده است که علت اولیه ای که اشیاء را از یکدیگر جدا می سازد حرکتی دورانی یا گردبادی[[372]](#footnote-372) است . پس عقل را چنین تصور می کند که نخست خود آن متحرك به حرکت دورانی است ، و آنگاه اندك اندك در حول مرکز خود منبسط می شود تا بدین ترتیب در فضای لایتناهی گسترش یابد . افتراق اشیاء به نحوی که فهم آن دشوار است بر اثر این حرکت گردبادی مکانیکی حاصل می شود، مثلاً ستارگان از اینجا پدید می آیند که اثير سنگهائی را از زمین جدا می کند و با سرعت حرکت خود آنها را مشتعل می سازد . همین امر در نقاطی بی شمار از فضای بی پایان نیز حاصل تواند شد ، بنابراین چنانکه تعاليم ملطيان اقتضاء داشت باید قائل به وجود عوالم بی شمار بود.[[373]](#footnote-373)

آراء آناکساگُرِس در زیست شناسی ارتباط مشهودی با آراء او در جهان شناسی ندارد. آنچه مسلم است اینکه در نظر او همه موجودات زنده ، که نباتات نیز از آن جمله اند ، سهمی از عقل کلی برده است.[[374]](#footnote-374) احساس از اضداد حاصل می شود ، مثلاً در مردمک چشم است که ، چون خود به تمامی تاریک است، تصویر روشنی پدیدار می تواند شد و شیء گرمتر یا سردتر از ماست که ما را گرم یا سرد می تواند ساخت . و از همین

\*\*\* ص 92 \*\*\*

روست که هر احساسی مستلزم تألمی است، زیرا که تألم تنها براثر تلاقی آلت حاسه با شیئی که مشابه آن نيست حاصل می آید.[[375]](#footnote-375)

**8- اطبای قرن پنجم قبل از میلاد**

 بعد از آناکساگُرس ، در طی قرن پنجم ، آراء حكمای ایونیا حائز اهميت شد، بی آنکه اصحاب عمده ای داشته باشد . این حکمای طبیعت شناس را در ضمن کمدیها مورد انتقاد قرار دادند : مثلاً کراتینُس[[376]](#footnote-376) هیپن[[377]](#footnote-377) را و آریستفانس[[378]](#footnote-378) دیوگنس[[379]](#footnote-379) را به استهزاء گرفت. افلاطون در رساله کراتولُس[[380]](#footnote-380) از اتباع آناکساگرس در این قرن سخن می گوید. همه آراء قديم حكمای ملطى رونق خود را از سر گرفت ، هیپن آب را و دیو گنس آپولونیائی هوا را اصل اشياء دانست ، آرخلاؤس آتنی[[381]](#footnote-381) در قول به عقل وامتزاج اشیاء در حالت اولیه خود با آناکساگرس توافق یافت. اما این صاحب نظران به علم وظایف اعضاء وعلم طب بیش از جهان شناسی توجه داشتند.

سلسله ای مرکب از چهل و یکت رساله در طب منتسب به بقراط ( منولد درکُس[[382]](#footnote-382) به سال 45۰) در دست است که اهمیت فراوان علم طب را در فرهنگ يونانی در حدود اواخر قرن پنجم نشان می دهد. همه مؤلفان آثار طبی از خرافات قدیم دست برداشتند ، مقدمه بسیار نیکوئی که بر رساله صرع[[383]](#footnote-383) نوشته شده معروف است، و در آن چنین می خوانیم: « به نظر من صرع که آن را مرض مقدس می نامند هیچ جنبه الهی ندارد و تقدسی در آن نیست تا بدین سبب ممتاز از سایر امراض باشد، و مردم ابتدا به سبب جهل خود قائل به اصل قدسي وعلت الهی برای آن شده اند. اما در زمینه مناسبات

\*\*\* ص 93 \*\*\*

طب با جهان شناسی فلسفی جدال مهمی در اسلوب تحقیق در بین آنان به ظهور رسید . بعضی مانند مصنف رساله ای به نام «درباب طب قديم» وحشت از آن داشتند که مبادا مذهب جزمی غیر تحقیقی علمای طبیعی باعث شود که آرائی که در صحت آنها یقین حاصل نیست در فن طبابت تأثیر کند، و می گفتند که استمداد از فرضیات بی نتیجه ای ، مانند سرد و گرم و خشک و تر ، برای تعیین علل بهاری و تندرستی شایسته نیست. بلکه این فرضیات در موقعی به کار می آید که بخواهیم از حرکات آسمانها که هیچ چیز به يقين درباره آنها نمی توان گفت بحث کنیم . طبت حقیقی مستقل است و در ضمن آن از طریق مشاهده ، بی آنکه از چنین فرضیاتی استمداد شود ، تعداد بسیاری از امور که می توان درباره صحت آنها يقين داشت به دست آمده است . در مقابل کسانی که این روش تجربي را به کار می بستند اطبائی قرار داشتند که از علمای وظایف اعضاء[[384]](#footnote-384) بودند و افلاطون اصلی را که آراء اینان بر آن مبتنی بوده در قطعه ای از رساله فدرُس[[385]](#footnote-385) به خوبی بیان داشته است . به نظر افلاطون ممکن نیست ماهیت نفس را بدون علم به ماهیت عالم بتوان دریافت، و اگر با نظر بقراط موافق باشیم با ترك چنين طريقه ای حتی درباره بدن نیز نمی توان سخنی به زبان آورد. چه ، درباره هر شیئی باید بسیط بودن یا مرکب بودن آنرا تحقیق کرد و اگر مرکب باشد باید تعداد اجزای آن را برشمرد و درباره هر جزئی افعال و انفعالاتی را که تعلق به همان جزء دارد مورد تفحص قرار داد .

**۹. فنافوریان در قرن پنجم قبل از میلاد**

 فيثاغوریان این قرن نیز به دو گروه منقسم شدند: ۱- سماعان[[386]](#footnote-386) که طریقتی دینی تأسیس کردند که در آن مناسک و معتقدات اهمیت داشت ، ۲- تعليميان[[387]](#footnote-387) که تنها

\*\*\* ص 94 \*\*\*

در آن بودند که ریاضیات و نجوم و موسیقی را از لحاظ علمی توسیع و تکمیل نمایند، و اینها همان علومی است که در مذهب افلاطون مبدأ فلسفه قرار گرفت . آشنائی ما با اینان بسیار اندك است ، پیشوای این گروه گویا فیلولاؤس[[388]](#footnote-388) بوده است، و از جمله افراد آن دوتن را به نامهای كبس[[389]](#footnote-389) و سیمیاس[[390]](#footnote-390) از این راه می شناسیم که ، به تقرير افلاطون در رساله فيدون ، طرف مكالمة سقراط بوده اند ، و دیگر آرخوتاس[[391]](#footnote-391) که زمامدار سیاسی شهر خود بوده و با افلاطون دوستی داشته و به نظر این حکيم پادشاه فیلسوف به شمار می رفته است ، ودیگر طیماؤس که افلاطون آراء خود را در طبیعیات در طی محاوره ای به نام وی تقریر کرده است . شرح دقیقی از آراء این دانشمندان که طرح آراء افلاطون در اقوال آنان ريخته شده است به آسانی نمی توان بیان داشت. اگر از قطعات منسوب به فيلولاؤس که در صحت انتساب آنها تردید شده است صرف نظر کنیم[[392]](#footnote-392) سند مسلمی برای پی بردن به احوال واقوال این جمع ، جز قطعاتی از کتب ارسطو که در ضمن آنها آراء فيثاغوریان بدون تصریح و تفصيل عرضه می شود ، در دست نداریم. راجع به یک نکته باید تاکید کرد و آن اینکه بر طبق آراء اینان قول به تكوين عالم ، که حکمای ایونیا بر آن بودند، تقریباً به تمامی اعتبار خودرا از دست می دهد . زیرا که اگر مانند فیثاغوریان اعداد را مبدأ اشياء بینگاریم قول ما معنی خاصی پیدا می کند که با مدلول اقوال حكمای ایونیا که آنها را ساخته از آتش یا از هوا می دانستند تفاوت دارد . اعداد ، اعم از اینکه آنها را هرگونه تخيل کنیم ، خواه به هیئت مجموعه نقاط در نظر گیریم و خواه به صورت مقادیر تصور نمائيم[[393]](#footnote-393)، مثل آتش یا هوا گوهری که قابل تغیر به گوهرهای دیگر باشد نمی تواند بود . بلکه عالمی که از اعداد صورت می پذیرد مستلزم این است که نظام ثابت و لایتغیری داشته

\*\*\* ص 95 \*\*\*

باشد. از همین جا می توان به خصوصیت جهان شناسی ، برطبق تقرير فيثاغوریان ، پي برد، و آن اینکه فیثاغوریان برخلاف حکمای ایونیا نخواسته اند که به شرح تكوين عالم پردازند بلکه به وصف نظام عالم اكتفا کرده اند ، و بدین ترتیب جهان شناسی را ، به جای اینکه یکی از علوم طبیعی باشد، به صورت ستاره شناسی ریاضی محض در آورده اند. در نظام عالم ، به نحوی که اینان گفته اند، آتش در مرکز جای دارد . نخستین از سیارات که آن را به اسمی تسمیه کرده اند که شاید به فارسی بتوان «بر زمین»[[394]](#footnote-394) نامید به گرد آتش می گردد . پس از آن زمین قرار دارد که آن نیز جزء سيارات به شمار می رود . پس از آن خورشید و پس از آن سیارات پنج گانه و پس از آنها ثوابت جای دارد . در این قول هرگز نشانی از آن نیست که مبدأی برای حدوث این منظومه معلوم شده باشد . محلی که به زمین اختصاص داده اند کاملاً مخالف با آراء حكمای ایونیاست، زیرا که این حکماء چون عوارض آسمانی را از سنخ عوارض کائنات جو می دانستند ناگزیر زمین را در زیر گنبد بر شده از ابر در حال سکون می پنداشتند . وليكن فيثاغوریان در شیء نجومی نیز توهم می کردند که ، با اینکه آنها را دارای وجود واقعی می شمردند، قابل ادراك از طریق مشاهده نمی دانستند ، و آن دو عبارت بود از جرمی به نام « بر زمین» و آتش مرکزی . یکی از آن دو ، یعنی آتش مرکزی که نیم کره ای از زمین را که ما در آن ساکن نیستیم روشن می دارد ، دارای هیچ کدام از خصایصی که به مناسبت آنها بتوانیم آنرا اصل تكوين عالم بینگاریم نیست ، بلکه اینان بدین منظور به وجود آن قائل شده اند که بتوانند روشنائی آفتاب را به نحوی که در ضمن آراء امپدکلس آمده است تبیین نمایند . دیگری که آن را «برزمین» نامیده اند برای تبیین کسوف و خسوف به کار می رود ، بدین معنی که فرض می کنند که این جسم در این دو حالت در بين آتش مرکزی و ماه یاخورشید قرار می گیرد.[[395]](#footnote-395) طبیعیات حکمای ایونیا که بر اساس توان مندی[[396]](#footnote-396) وقول به اصالت کیفیات بود آخرین

\*\*\* ص 96 \*\*\*

آثار اعتبار خود را در ضمن آراء پیروان آناکساگُرس و هراکلیتُس نمایان ساخت و با ظهور قيثاغوریان جدید افکار اهل علم از تعلق به این طبیعیات یکسره آزادشد. مقارن همین زمان اظهار فرضیاتی درباره نظام اجرام آسمانی و حرکات آنها رونق گرفت، ولیکن از این فرضيات جز علائمی باقی نیست . برحسب یکی از این اقوال که شاید متعلق به هيستاس[[397]](#footnote-397) فيثاغوری باشد حرکت یومی با گردش زمین به دور محور خود تبیین می شود، وما این فرضیه را از روی قطعه ای از چیچرو[[398]](#footnote-398) که پس از چند سال توجه کپرنیکُس[[399]](#footnote-399) بدان معطوف شد می شناسیم.[[400]](#footnote-400)

**۱۰- طوکیپس و دمکریتس**

مع ذلك در همین عصر اصول مذهب حکمای ایونیا از جهت دیگری قوت خودرا باز گرفت . لوكيپُس[[401]](#footnote-401) ملطی که در الثا از تعالیم زنُن مستفید شده بود نهضتی را بنیان گذاشت که دمکریتُس[[402]](#footnote-402) آبدرائی به ادامه آن پرداخت. دمکریتس در سال 46۰ ق.م. تولد یافت و در حدود سال 4۲۰ ق. م. حوزه خودرا تأسیس کرد، ده سال کوچکتر از سقراط بود و در موقع وفات سن زیادی داشت . او علم طبیعت را به صورتی که جامع معارف عصر خود بوده است در آورد و به تهيه مجموعه های مفصلی از مشاهدات خود در علم حيوان وعلم نبات ذوق بسیار داشت . 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». عناوین پنجاه رساله از آثار او در مطالب مختلف از قبیل اخلاق وجهان شناسی و روانشناسی

\*\*\* ص 97 \*\*\*

و پزشکی وگیاه شناسی وحیوان شناسی و ریاضیات و موسیقی و علم به صنایع وفنون محفوظ مانده است. هیچ مطلبی خارج از دایره اطلاعات او نبوده و آثار او از حیث وسعت و تنوع مشابهت به آثار ارسطو داشته و آراء او از جنبه عمومیت و کلیت از خصوصیات عصر سوفسطائیان که عصر خود اوست حاکی بوده است. اما از این همه آثار چند قطعه ای بیش باقی نمانده و به دست ما نرسیده است.[[403]](#footnote-403)

آراء لوکیپس در تکوین عالم ، که از آرائی که دمکریتُس در در رساله خود به نام نظامات عالم[[404]](#footnote-404) بیان کرده است متمایز نیست، با طرحی که ملطيان دراین باب انداخته بودند متوافق است . برحسب این آراء توده ای نامتناهی وجود دارد که عوالم بی شمار ماده خودرا از آن می گیرند و این عوالم متوالياً يا مقارن یکدیگر پدید می آیند. برای اینکه عالمی صورت پذیرد کافی است که قطعه ای از این توده انفصال یابد و به حرکت گردبادی متحرك شود . تمایز اجزاء عالم از یکدیگر و وضعی که اجزاء به دست می آورند، به همان ترتیب که آناکساگرس می گفت ، نتایج ضروری حرکت گردبادی است[[405]](#footnote-405). رأی دمکریتس درباره بعضى از جزئیات اوصاف عالم حتی نسبت به آرائی که در اواخر قرن پنجم پدید آمده بود کهنه و فرسوده می نمود ، چنانکه مثلاً او نیز مانند آنا کسیمندرس زمین را به شکل صفحه با استوانه ای می دانست.[[406]](#footnote-406)

اما این حکيم در این قالب کهنه فكر تازه ای را جای داد که اهمیت بسیار دارد و آن قول به اجزاء لايتجزا[[407]](#footnote-407) است . آراء دمكريتس در طبیعات اولین آرائی است که به صراحت مبتنی بر قبول اجرام صغار[[408]](#footnote-408) است . برحسب این مذهب توده ای نامتناهی که بذور تمام عوالم در آن به یکدیگر آمیخته شده اند از تعداد بی پایانی از اجرام صغار

\*\*\* ص 98 \*\*\*

فراهم آمده است که هر کدام از آنها به سبب صغر خود غیر قابل رؤیت وغير قابل تقسيم، يعني لايتجزا[[409]](#footnote-409) ، است، ملاء تام است، ازلی است و همواره به همان صورتی که بوده است پایدار می ماند ؛ وليكن این صورت ، با حفظ ثبات خود ، به هیئت های مختلف نامتناهی ظاهر می شود . دمکریتس این صورتهارا به لفظی[[410]](#footnote-410) نامید که پس از وی افلاطون نیز ، چون به ذواتی که آنهارا ازلی می دانست قائل شد همان نام را بر آنها گذاشت. در بين اجزاء لايتجزا هیچ تفاوتی جز در عظم آنها و شکل آنها ، یا اگر از حيث شكل و عظم مساوی باشند ، جز در وضع آنها نیست و در بین ترکیبات متعددی که از اجزاء واحد حاصل می شود اختلاف تنها در ترتيب اجزاء نسبت به یکدیگر است[[411]](#footnote-411). از طرف دیگر حدوث هر عالمی یعنی انفصال هر قطعه ای از توده نامتناهی ، مستلزم خط است تا این قطعه در آن فرود افتد، بدون خلأ حرکت ممكن نمی آید و منظور از خلأ مکانی است که به تمامی فاقد هرگونه جرمی باشد ، و به عبارت دیگر ، نیستی از حيث تقابل آن با هستی است . پس اثبات خلأ به منزله اثبات این است که عدم در عالم ضرورت دارد و این مخالف با اصل مهم فلسفه پارمنيدس[[412]](#footnote-412) است . مجموعة اجزاء به طوری که گفتیم متحرك به حرکت گردبادی است ، منشأ این حرکت به صراحت معلوم نیست ، اما نتیجه حاصله از آن این است که اجزائي با اوزان مختلف با یکدیگر تصادم می یابند ، و همان طور که در هر گونه حرکت گردبادی در هوا یا آب پیش می آید اجزاء خفيف تر به سوی خلأ خارجی دفع واجزاء کثیف تر در مرکز جمع می شوند، و در همان جاست که نخستین اجتماع اجزای لایتجزا به شکل کروی به ظهور می رسد . غشاء این کره به تدریج از هسته مرکزی

\*\*\* ص 99 \*\*\*

آن متمایز می گردد و رفته رفته نازکتر می شود و قسمتی از اجزانی که از غشاء جدا شده است در هسته مرکزی گرد می آید. در غشاء از اجزای لایتجزای خارجی که به گردباد برمی خورند و در آن گرد هم می آیند اجرام آسمانی صورت پذیر می شوند.[[413]](#footnote-413)

این نخستین بار بود که یکی از حکمای یونان ، برای تبیین امور در جهان شناسی، به تأثیرات قوای کیفی مانند: سرد و گرم ، یا علل محرکه خارج از عالم مانند عقل و مهر وكين ، توسل نمی جست . او قائل به این بود که جهان دستگاهی ماشین وار مركب از اجرام صغار است و محلی در این دستگاه جز برای خواصی از قبیل شکل و مقاومت[[414]](#footnote-414) و وضع و حرکت نیست. آنچه حقيقة وجود دارد جزء لايتجزا و خلأ است ، سایر خصوصیات را ، از قبیل طعم و حرارت و رنگ ، ما به اشياء نسبت می دهیم ، و تنها به حكم مواضعه آنها را به خود اشياء متعلق می شماریم.[[415]](#footnote-415) این خصوصیات عبارت از انفعالاتي است که از استحاله آلت احساس تحت تأثير اشياء محسوس حاصل می شود . این رأی مشابه باهمان رأیی است که افلاطون به پرتاگراس آبدرائي[[416]](#footnote-416) سوفسطائی منسوب داشته است، و برحسب آن باید گفت که کیفیتی که ادراك می شود نتیجه تلاقی و تعاضد دو حرکت است . دمکریتس درباره ابصار می گفت که هوائی که در فاصله بین چشم ما و شیء مرئی قرار دارد تحت تأثیر چیزی که از این هر دو صادر می شود[[417]](#footnote-417) انقباض می یابد، و بدین سبب قابل آن می شود که تأثیری را که دریافت داشته است به مردمک چشم منتقل سازد تا انعکاس شیء در آن حادث گردد .[[418]](#footnote-418)

\*\*\* ص 100 \*\*\*

بدین ترتیب ، در فلسفه دمکریتس ، در همان حال که علم طبیعت[[419]](#footnote-419) به صورت علم حركت[[420]](#footnote-420) در آمده تشکیک در اعتبار حواس نیز راه یافته است، یعنی دمکریتس بر آن رفته است که « علم حاصل از حواس صحیح نیست ، بلکه علم صحيح ناشی از عقل است».

 پس ، اگر باقول این فیلسوف موافق باشیم، باید بگوئیم که حرکت از قوه کیفی معینی حادث نمی شود ، بلکه ناشی از شکل یا بعد اجزاء لايتجزاست ، و به همين مناسبت لازم می آید که در علم طبیعی که مبتنی بر قول به اجرام صغار است نظری هم درباره نفس اظهار شود . او گفته است که نفس هم متحرك وهم محرك است، از اجزاء لايتجزائی که شکل کروی دارند پدید آمده است ، مانند اجزاء آتش یا غبارهائی که جنب و جوش آنها را در شعاعی از آفتاب که به جائی افتاده باشد می بینیم. اجزای لایتجزای نفس از حیث تعداد مساوی با اجزاء بدن و منضم بدانهاست ، در مقابل هر جزئی از بدن جزئی از نفس وجود دارد و این اجزاء مدام از راه تنفس تجدید می شود[[421]](#footnote-421).

 اصول آراء دمکریتس را به دشواری می توان دریافت ، اما به شهادت مجموعه مطالبی که از آنها بحث کرده است و بر طبق آنچه قدماء در باب او گفته اند نمی توان او را از جمله حكمائی دانست که نظریه ای آورده اند ، بلکه از کسانی به شمار آورد که اهل مشاهده بوده اند . برطبق قول ارسطو، که خالی از تعریض نیست ، دمکریتس به جمع و تدوین وقایعی که رخ می دهد اكتفا نموده ، و در صورت اقتضاء ، ثبات وقوع آنهارا یادداشت کرده است . و بی آنکه در صدد تبیین مبادی وقایع بر آید ، با همان درجه از تفحص و تجسس که شیوه تاریخ نویسان قرن پنجم قبل از میلاد در ایونيا از قبیل هكاتئوس[[422]](#footnote-422) با هردتس بوده است و با همان روشی که اینان وقایع تاریخی را جمع آورده اند،

\*\*\* ص 101 \*\*\*

به تلفیق و تنظيم وقایع طبیعی پرداخته است.[[423]](#footnote-423)

دمکریتس گذشته از تحقیقات علمی که به طريقه تحصلی انجام داده آرائی نیز در اخلاق آورده است که با آراء شعرای فیلسوف منش ایطالیای جنوبی[[424]](#footnote-424) که حیات انسان . و تقدیر اورا به معنی درد و غم می گرفتند منافات دارد ، و اصل این اخلاق سكون و فراری است که در روحی که فارغ از خوف و بیگانه با خرافات باشد پدید می آید . دمکریتس به خدایان قائل بوده اما می گفته است که وجود آنان نیز مانند افراد انسان از ترکیبات ناپایدار اجزاء لايتجزا حاصل شده است، و تابع قاعده ضرورتی است که حاکم بر تمام عالم است[[425]](#footnote-425).

**۱۱. سوفسطائیان**

 فیلسوفانی که اینک از آنان سخن گفتيم در دوره ای که امور علمی و ادبی و ذوقی رونق فوق العاده به دست آورده بود ، یعنی بعد از پایان جنگهای ایران و یونان ،. . می زیستند . یونان از خطر حمله بیگانگان فارغ شده و دولت بحری آتن بر قسمتی از بحرالجزایر و بر سرزمین ایونیا که مهد تمدن قدیم یونان به شمار می رفت تسلط یافته و پریکلس (متوفی به سال 4۲۹ ق. م.) حکومت عامه را در آن تأسیس کرده بود . در این دوره در نظام اخلاقی اضطراب و اختلاف و تزلزلی پدید آمد که اثرات آن در تئاتر نیز آشکار شد : در آثار آیسخولُس[[426]](#footnote-426) (متوفی به سال 546) خطرات عدول از حق و ارتکاب جنایات نمایش داده می شد و این امر به معنی تجاوز از حدودی که به حکم عدل الهی مقرر شده است تلقی می گردید ، برعکس ، در آثار اوریپیدس[[427]](#footnote-427) (متوفی به سال 4۱۱) مدام در این باره تاکید می شد که عدالت از جمله امور انسانی است ، اعتبار آن موقت وحدود

\*\*\* ص 102 \*\*\*

آن تابع قرارداد است. از طرف دیگر در کمدی آتن از سنن قديم حمایت می کردند و افکار جدیدی را که علوم دانشمندان ايونيا وتعاليم سوفسطائیان حاوی آنها بود، به سبب خوفی که از شیوع آنها داشتند، مورد استهزاء قرار می دادند .

طریقت سوفسطائی که ظهور آن ممیز دوره پنجاه ساله دوم قرن پنجم قبل از ميلاد است مذهب فلسفي نبود بلکه روش خاصی برای تعلیم و تربیت به شمار می رفت . سوفسطائیان آموزگارانی بودند که شهر به شهر در پی شاگردانی که به تعليمات آنان گوش فرا دارند می گشتند و با اخذ اجرتی که درباره مبلغ آن با شاگردان خود توافق می یافتند طرق غلبه بر حریف را در مباحثه راجع به هرگونه عقیده ای ، گاه در ضمن یک درس و گاه در طی سلسله ای از دروس ، می آموختند و بدین ترتیب غلبه بر حریف از راه الزام واقناع واغوای او جای طلب حقیقت ونشر آن را می گرفت. در این دوره مباحث عقلی که مرکز آن به یونان برای انتقال یافته بود به صورت جدال یا قماری در آمد، و می دانیم که مردم یونان تا چه حد با مبارزه و مسابقه از دیر باز مألوف بوده اند . در حوزه های علمی مقصودی جز این نبود که اهل جدال در مقابل آراء یکدیگر به مدافعه و مقاومت برخیزند و داورانی که معمولاً گروهی از عامه مردم بودند درباره اعتبار اقوال آنان حکومت نمایند . آریستُفانس جدال رأی صحیح را با رأی سقيم چنین آورده است :

«رأی صحیح می پرسد که تو کیستی ؟

- رأيي هستم.

 - دوست ، وليكن پست تر از منی .

 - تو دعوی آن داری که برتر از منی ، اما من برتر پیروز می آیم.

 - شایستگی تو در چیست ؟

- می توانم دلیلهای تازه بسازم.»

اورپیدس نیز در آنتیوپه[[428]](#footnote-428) مجادله یکی از هواداران خدایان هنر[[429]](#footnote-429) را با یکی از اهل

\*\*\* ص 103 \*\*\*

سیاست به همين قرار نمایش داده است. سقراط ، برعکس ایشان ، در آثار افلاطون چنان وصف شده که گوشی همواره از این گونه مجادلات تن در می زده است. مثلاً در محاوره پرتاگراس می خوانیم که هیپیاس می کوشد تا چنین جدالی را در میان سقراط و پرتاگراس بیفکند ولی کوشش او بیهوده می ماند، و در محاوره گرگیاس می بینیم که کالیکلس پس از آنکه خطابه ای در ستایش عدل طبیعی می آورد از سقراط شکوه می کند که به قواعد بحث تن در نمی دهد و در جواب او خطابه دیگری القاء نمی کند[[430]](#footnote-430) و بدین ترتیب بود که با ظهور سوفسطائیان شخص مستمع يا متعلم اهمیت یافت و حال آنکه قبل از این دوره چندان وقعی بر او نمی نهادند . در این دوره فيلسوفان در پی این نبودند که حقایق را که خود بدانها راه می یافتند به دیگران القاء کنند، بلکه آراء خود را عرضه می داشتند و حکومت درباره آنها را به شنوندگان وا می گذاشتند. و این امر را از این پس همیشه وجه ممیز این دو گروه اهل نظر از یکدیگر شمردند ، یعنی بعداز سوفسطائيان همواره اهل فلسفه را چنان تعریف کردند که از اهل خطابه واهل سیاست واهل سفسطه ، یعنی همه کسانی که خطاب به جمعی از مردم سخن می گویند، متمایز باشند[[431]](#footnote-431).

در چنین احوالی قدر و اعتبار عمده ای که از لحاظ معنوی به دست می آمد به کسانی تعلق می گرفت که اهل تتبع و تفحص بودند و از این راه موفق به جمع اطلاعاتی می شدند که برای مطلب مورد بحث آنان مفید فوایدی باشد، و همچنین در اختیار کلام به اقتضای مقام وتقریر آن به نحوی که در دلها جای گیر شود مهارت داشتند. از اینجا برمی آید که سوفسطائیان را در صفت اصلي بود : از يك طرف اشخاصی ذوفنون بودند که لاف آن می زدند که با همه صناعاتی که به حال آدمی سودمند باشد آشنایی و به تعلیم آنها توانائی

\*\*\* ص 104 \*\*\*

دارند، از طرف دیگر استادان خطابه بودند که به شاگردان خود می آموختند که چگونه باید بخنوری کرد تا بتوان شنوندگان را به ستایش خود برانگیخت .

از جنبه اول سوفسطائیان در پی اثبات این امر بودند که حیات اجتماعی را در صورتی می توان مقرون به فضيلت دانست که مبتنی بر فنون و صنایع باشد : از ناچیزترین پیشه ها تا گران مایه ترین هنرها یعنی فن شریف سیاست که اینان خود مدعی تعلیم آن بودند.[[432]](#footnote-432) این صفت وجه مشترك چهار سوفسطائی بزرگی است که ذکرشان درنسل لاحق در آثار افلاطون آمده و آشنائی ما با آنان على الخصوص از طریق همین آثار حاصل شده است :

 1- پُرتاگُراس آبدرائی[[433]](#footnote-433) که در حدود سال 440 شهرت داشت و طرز سلوك او ، به سبب اهمال جانب دیانت ، چنان بود که او را مغضوب اهل آتن می ساخت.

 ۲- گُرگیاس لئونتیومی[[434]](#footnote-434) که به سال 4۲۷ به مقام سفارت مدینه خود در آتن رسید و در حدود سال ۳۸۰ که قریب صد سال داشت درگذشت و شاگردان آتنی او، از قبیل ایسُکراتس[[435]](#footnote-435) و توکودیدس[[436]](#footnote-436) اگرچه فیلسوف نبودند از نویسندگان به شمار می رفتند .

٣- پُردیکُس کئوسی[[437]](#footnote-437)

 4- هیپیاس الیسی[[438]](#footnote-438)

این عقیده سوفسطائيان ، که مقتضی این بوده است که اینان قائل به اصالت بشر وامور بشری باشند[[439]](#footnote-439) و آدمی را از طریق صناعت و تربیت قادر به همه چیز بینگارند، از مقدمه مشهوری که بر رساله پرتاگراس افلاطون آمده است به خوبی پیداست : «بشر

\*\*\* ص 105 \*\*\*

مقیاس همه چیزاست : مقیاس هستی چیزهائی که هست و مقیاس نیستی چیزهائی که نیست . بعلاوه ، برطبق این عقیده بشر باید تنها به امور بشری بپردازد ، زیرا که «درباره خدایان نه می توان گفت که هستند و نه نیستند، در راه شناختن آنان دشواریهای بسیاری است ، آنچه باید شناخت تاریک است و عمر ما کوتاه».[[440]](#footnote-440) از اینجا برمی آید که برنامه کار سوفسطائيان سراسر به فرهنگ بشری ارتباط داشته است و اینان خواستار بشر به معنی کلی آن بوده اند ، هیپیاس بنا به نقل افلاطون می گفته است که همه افراد بشر اقوام و اقربای یکدیگرند ، اگر به موجب قانون اهل یک وطن نباشند به حکم طبیعت چنين اند.[[441]](#footnote-441) پرتاگراس در طی افسانه ای که در رساله افلاطون از قول او نقل شده و شهرت یافته است چنین روایت می کند که زئوس نوع بشر را که به سبب محروم بودن افراد آن از وسایل طبیعی در شرف زوال بوده ، با اعطای عدل و حيا به تمام افراد آدمی نجات بخشیده است ، و آن دو از وسایل طبیعی و فطری است که افراد نوع بشر با استفاده از آنها به تأسیس مدن و ادامه نسل خویش از طریق تعاون و تعاضد موفق شده اند واین خود ستایشی دل انگیز از زندگی اجتماعی است[[442]](#footnote-442). سوفسطائیان همواره جانب دار صنایع بوده اند . چنانکه هیپیاس به روایت افلاطون ، به سبب اینکه با بعضی از صنایع آشنائی داشته و جامه های خودرا به دست خویشتن می یافته است، لان توانائی بر همه چیز و بی نیازی از همه کس می زده است . شاهد دیگری که در این مورد می توان از آن استشهاد کرد رساله ایست در دفاع از فن طبابت که جزء مجموعه آثار بقراطی آمده و اسم مصنف آن مجهول مانده است. در این رساله در مقابل کسانی که صناعت اطباء را نکوهش می کرده اند به تقریر فضائل این گروه پرداخته و آن را با این عبارات که به خوبی می تواند حاکی از ارتقاء روح علمی در زمان سوفسطائیان باشد شروع کرده اند : « بسیاری از

\*\*\* ص 106 \*\*\*

مردم می کوشند تا از فنون و صنایع سلب اعتبار کنند. ولیکن باید دانست که کسانی که فکر صائب دارند غرض شان در حقیقت جز این نمی تواند بود که با امور جدیدی را کشف کنند و یا به تکمیل اموری که پیش از آنان کشف کرده اند بپردازند.[[443]](#footnote-443)

چنین جمعی ناگزیر از آن بود که راجع به مباحث اخلاقی نیز بحث کند، مخصوصاً پردیکُس کئوسی در این گروه تخصص در مباحث اخلاقی داشت.گزنفُن روایت اخلاقی هراكلِس[[444]](#footnote-444) را به وی نسبت داده است . در این روایت مجاهدات هراکلس برای اختیار فضیلت یا رذیلت تشریح شده است، وظرفای آن عصر، پاریس[[445]](#footnote-445) را ، به قصد دفاع از مراكلس ، در مقابل او گذاشته اند ؛ زیرا که پاریس بر آن بوده است که آفرودیته[[446]](#footnote-446) ؛ بر آتنا[[447]](#footnote-447) و هرا[[448]](#footnote-448) رجحان دارد . این مطالب از آن پس به صورت قواعدی در آمد که مبنایی برای اوامر و نواهی اخلاقی شد و تقریر آنها همچنان متداول ماند، مانند این قاعده که مواهب و رغائب حیات ناپایدار و بی اعتبار است و باید سلب اعتماد از آنها کرد.

اما آنچه سوفسطائیان در اثبات اقتدار و استقلال بشر وقعی مخصوص بر آن می نهادند امور سیاسی بود . اینان می گفتند که قانون را بشر ابداع کرده است، یعنی قانون امر طبیعی ضروری نیست . بلکه امر امکانی اختیاری است و تا حدودی مصنوع بشر و تابع قصد و نیت اوست. آنچه صحت این مطلب را تأیید می کرد عمل قانون گذاران عصر بود که در آتن و مستعمرات آن تقریباً هر لحظه وضع قوانین را از سر می گرفتند . همانطور که پارمنيدس قوانینی برای الثا وضع کرده بود پرتاگراس نیز به وضع قوانین برای شهر ثوریوئی[[449]](#footnote-449) پرداخت . پس باید گفت که اینان قانون را امر وضعی و صناعی می دانستند و در مقابل امور طبیعی قرار می دادند. البته به وجود قوانین غیر مدون وعادات جاری مبتنی بر سنن که اعتبار آنها ناشی از معتقدات دینی است قائل بودند ، ولیکن می گفتند

\*\*\* ص 107 \*\*\*

که در مقایسه با آثاری که ناشی از افکار شخص قانون گذار است وقعی بر آنها نمی توان گذاشت . آنتيفن[[450]](#footnote-450) سوفسطائی که قطعاتی از آثار او درین اواخر به دست آمده است همین نظر را داشت ، یعنی قول او حاکی از این بود که جنبه وضعی عدالت در مقابل جنبه طبیعی آن واقع است و حتی گاهی این دو جنبه با یکدیگر متعارض می شود ، چنانکه مثلاً قانون انسان را ملزم می کند که در محاکم به ادای شهادت بر وفق حقیقت بپردازد، و بدین ترتيب اورا بر آن می دارد که در حق کسی که به وی بد نکرده است بد کند ، یعنی با اصل اول عدالت مخالفت ورزد و گونی آنتیفن جنيه وضعی قوانین را دلیلی بر رجحان آنها می گرفت.[[451]](#footnote-451)

این نهضت فکری که به سهولت می توان به اهمیت آن پی برد سرانجام خوشی به دست نیاورد . در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد از یک طرف به کلبی مآبی در سیاست منتهی شد، و از طرف دیگر بدانجا رسید که اعراب آن تنها در ادای الفاظ مهارت می یافتند. مصداق کلبی مآبی در سیاست[[452]](#footnote-452) مشی سیاسی اشراف منشان[[453]](#footnote-453) آنتن از قبیل کریتیاس[[454]](#footnote-454) و الكيبیادس[[455]](#footnote-455) بود . توکودیدس در کتاب تاریخ جنگ پلوپونزس به کرات از این خط مشی سخن رانده وافلاطون باتوصیف احوال کالیکلس در رساله گرگیاس ذکر آن را بردوام ساخته است . در واقع تعليم سخنوری به صورتی که گرگیاس متداول کرده بود بدانجا رسید که کسانی مانند کالیکلس پدید آیند که جز در بی تحصیل قدرت نباشند و قدرت را نیز تنها برای برآوردن شهوت بخواهند و از این راه هم در اخلاق وهم در سیاست به تباهی گرایند . اما حصر توجه به مباحث لفظی وتحصیل مهارت در ادای

\*\*\* ص 108 \*\*\*

الفاظ در آثار سوفسطائیان پیشین ، مثلاً در رساله گرگیاس درباره لاوجود ، سابقه داشته است ، چه ، گرگیاس در این رساله کوشیده است تا از طریق اقامه دلایل جدلی به طريقه اليائيان اثبات کند که هیچ چیز وجود ندارد ، یا اگر هم موجود باشد آن را نمی توان شناخت ، یا اگر هم بتوان شناخت نمی توان به دیگران منتقل ساخت.[[456]](#footnote-456) از جمله آثاری که دلالت بر این امر دارد ، يعني اهميت الفاظ و لزوم کسب قدرت در ادای آنها را در نظر سوفسطائیان معلوم می سازد ، قدر و اعتباری است که اینان به قوت تقریر و حسن بیان داده اند . گرگیاس به تعلیم بلاغت پرداخته و پرتاگراس مطالعاتی در دستور زبان داشته و پردیکس درباره الفاظ مترادف تحقیق کرده است. مآخذ استدلال در این مباحث رسائل مختصری مانند رساله اقوال ذو وجهين[[457]](#footnote-457) بوده که در طی آن دو جنبه مخالف در هر مسأله ای از مسائل اخلاقی که صحت مردم را می توان به ثبوت رسانید به اجمال مورد بحث قرار گرفته است. آخرین صورت این سخن پرداز ها صناعت مناقشه[[458]](#footnote-458) یا مغالبه است[[459]](#footnote-459) که افلاطون در محاوره اثودمس[[460]](#footnote-460) به شدت آن را استهزاء کرده است. منظور از مغالبه این است که بکوشند تا به طرزی بسیار آسان در هر موردی برحریف غلبه یابند و این صناعت متکی بر دو یا سه اصل بسیار ساده است از این قبیل که : « خطا ممتنع الوقوع است» و «رد هیچ چیز ممکن نیست».[[461]](#footnote-461)

سوفسطائيان مزایای بسیاری داشتند ، ولی چون تفکر و تعقل را فقط وسیله ای

\*\*\* ص 109 \*\*\*

برای وصول به اغراض و تحصيل مصالح می دانستند سیر فکری اینان ناگزیر می بایست به نتایجی از همان قبیل که مذکور شد منتهی شود . مع ذلك هیچ کدام از محاسن وفوائدی که فعالیت اصحاب این حوزه با حوزه های فلسفی گذشته مشتمل بر آنها بود از میان نرفت . بلکه جمله آنها ، اعم از مشرب طبیعی حکمای ایونیا با مذهب عقلى فلاسفه ایطالیای جنوبی با ذوق دینی امپدیکلس واتباع فيثاغورس یا قول به اصالت امور بشری بر طبق آراء سوفسطائیان، در آئین فلسفی افلاطون که اعظم حکمای یونان است با یکدیگر اتحاد و ایتلان پذیرفت و از فنا و زوال محفوظ ماند .

**فصل دوم**

**سقراط**

قرن پیش از مرگ اسکندر (۳۲۳ق. م) دوره ایست که در آن فلسفه یونان به اوج تعالی خود رسید و این دوره را می توان عهد آتن نامید . با ظهور سقراط و افلاطون و دمکریتُس وارسطو فلسفه یونان نهایت ارتقای خود را حاصل کرد و فیلسوفان این کشور به سبب وثوقی که به خود و روشهای خود یافته بودند مدعی آن شدند که با اتكاء به تعقل وسلوك در طریقت عقل می توانند راهبر عموم افراد بشر باشند، و هم در این قرن نخستين مؤسسات فلسفی یعنی آکادمیا[[462]](#footnote-462) و لوکایون[[463]](#footnote-463) تأسیس شد و ریاضیات و نجوم اتساع یافت. اما توجه ما به تکامل فلسفه در این زمان و ظهور افلاطون و ارسطو و تابش پرفروغ افکار این دو حكيم نباید موجب این شود که از وجود حوزه های دیگر فلسفی و اهمیت آنها غافل باشيم . این حوزه ها ، که اگر چه ازسقراط مایه می گرفتند با نهضت افلاطون و ارسطویی بیگانه بودند و حتی با آراء این دوتن مخالفت می کردند ، مقدمات ظهور فلسفه های مهمی را پدید آوردند که بعد از مرگ اسکندر رونق بسیار یافت و مانع توجه اذهان به فلسفه افلاطون و ارسطو شد.

در تاریخی مطابق ماه فوریه سال ۳۹۹ ق. م. سقراط در هفتاد و یک سالگی بدرود زندگی گفت . هم وطنانش وی را در محکمه ای که بر طبق اصول حکومت عامه

\*\*\* ص 114 \*\*\*

آن روزگار دایر شده بود محكوم ساختند . تهمتی که بدو بستند این بود که بی دین است، یا در دین اهل بدعت است ، خدایانی غیر از خدایان مدینه را می پرستد و اخلاق جوانان را تباه می سازد.[[464]](#footnote-464) این شخص فوق العاده ، برخلاف حکمائی که تاکنون از آنان نام برده ایم ، صاحب حوزه خاص فلسفی نبود و به همین جهت حوزه هائی که خودرا به وی منسوب می ساختند متعدد بودند و در بسیاری از مطالب با یکدیگر اختلاف داشتند، تا آنجا که هیچ رأی را نتوان یافت که وجه مشترك همه آنان باشد . از این رو ما سقراط را که خود چیزی ننوشته است و دیگران نیز در نقل اقوال او اتفاق رأی ندارند به خوبی نمی شناسیم. منابع اطلاعات ما از سقراط روایات مختلف و اقوال متعددی است که در هر کدام از آنها سقراط به طرز خاصی وصف شده است و باید گفت که چنانکه از این روایات مستفاد می شود خود این راویان نیز به هیچ وجه قصد آن نداشته اند که سقراط را چنانکه در واقع بوده است بشناسانند، قديمتر از همه نمایش نامه ایست به نام ابرها[[465]](#footnote-465) که آریستفانس[[466]](#footnote-466) به سال 4۲۳ که سقراط چهل و هفت سال بیش نداشت ساخته و در آن وی را هجو کرده است . از آن پس همه آثاری است که بعد از مرگ سقراط به نام گفتارهای سقراطی فراهم آورده اند و عبارت از محاوراتی است که شاگردان او در مطالب مختلف پرداخته و مقام اول را در بحث راجع بدانها به استاد خود واگذاشته اند . این گفتگو ها را طوری نگاشته اند که هرگز نمی توان ادعا کرد که آنچه در آنها به سقراط نسبت داده اند مقرون به دقت و با رعایت جانب امانت است . محاورات سقراطی افلاطون رتبه اولی را در بین این منابع حائز است و آنها را به سه دسته می توان تقسیم کرد : اول محاوراتی است که

\*\*\* ص 115 \*\*\*

افلاطون بر اثر التهاب و هیجانی که از واقعه مرگ سقراط به وی دست داده بود به قصد دفاع از استاد خود نگاشته است . مثل رساله دفاعیه و رساله اقریطون، دیگر محاوراتی است که افلاطون در ضمن آنها سقراط را مطابق با آنچه مطلوب خود اوست وصف کرده است مثل رسائل فيدون و بزم[[467]](#footnote-467) وتئتنس و پارمنيدس ؛ دیگر آثاری که سقراط در آنها به صورت راوی و ناقل آراء حوزه آکادمیا ظاهر شده است . در مرتبه دوم کتاب گزنفن است به نام : «آنچه باید به خاطر سپرد»[[468]](#footnote-468). این مؤلف که خود فیلسوف نبوده است کتاب خود را به تقلید گفتارهای سابق سقراطی و به قصد تجدید ذکر مكالمات او نوشته است . دیگر عناوین و قطعات مختصری است که از محاوراتی که فيدن[[469]](#footnote-469) و اسخينس[[470]](#footnote-470) ترتیب داده بوده اند به جای مانده است . دیگر بعضی از معلوماتی است که از آثار ارسطو می توان به دست آورد . بالاخره روایات کسانی است که نسبت به سقراط نظر نامساعدی داشته اند و این قبیل روایات که تا اواخر دوره باستانی کمابیش در آثار بعضی از مؤلفين ، مثل فرفوریوس در قرن سوم میلادی و ليبانيوس[[471]](#footnote-471) خطيب در قرن چهارم ، وارد شده است ابتدا دراقوال پیروان اپیکورس آمده و مطالب آنها از قطعه ای که پلوکراتِس[[472]](#footnote-472) به سال ۳۹۰ ق. م. در هجو سقراط نگاشته بوده اقتباس شده است.[[473]](#footnote-473) بروجه مثال فیلودمُس[[474]](#footnote-474) طنز سقراطی را نشانی از تكبر شمرده و به همین سبب آنرا مذموم دانسته است.[[475]](#footnote-475)

\*\*\* ص 116 \*\*\*

قدر مسلم و مطلب مورد اتفاق همه راويان و نویسندگان اینکه رفتار و گفتار سقراط بدعیت داشته است . این حکيم که پدر وی سنگ تراش و مادرش قابله ای به نام فاینارته[[476]](#footnote-476) بوده است قبائی خشن در بر می کرده ، پابرهنه به راه می افتاده ، از صرف شراب و خوراك لذيذ امتناع می جسته و بنیه ای فوق العاده قوی داشته است. از حيث ظاهر در سلك عامه مردم محسوب می شده و بینی او پهن و خمیده بوده است.[[477]](#footnote-477) نه با سوفسطائیان که جامه های گران بها در بر می کردند و می کوشیدند تا انظار آتنیان را به صورت ظاهر خود جلب نمایند مشابهت داشته است ، و نه باحكمائی که پیش از او می زیستند و عموماً از جمله اشخاص مهم و موثر در شهر خود به شمار می آمدند . صاحب خصلت بدیعی بوده و در روزگاران آینده مثل اعلای حكمت شده است ، حکمتی که ناشی از ابداع شخص حكيم و فارغ از تأثير اوضاع زمانه باشد. از رجال سیاست به شمار نمی رفته ، بلکه رفتار او نمونه پای بندی به علایق مدنی و پیروی از قوانین کشور بوده است ، اعم از اینکه به اقتضای آن قوانین در جنگ پُتیدایا[[478]](#footnote-478) سربازی کند ، یا به حکم قرعه به عضویت هیئت قضات دعوت شود و در این مقام با اهواء غير قانونی کریتیاس جبار در کشاکش بیفتد ، یا سرانجام به احترام همان قوانین از قبول پیش نهاد اقریطون مشعر به گریز از زندان و رهائی از مرگی که بدان محکوم شده بود سر باز زند.[[479]](#footnote-479)

\*\*\* ص 117 \*\*\*

چون از جمله سوفسطائیان به شمار نمی رفت و در ردیف اهل سیاست نیز قرار نداشت ، در گفتگوهائی که بر حسب تصادف در دكاكين و میادین یا در منازل اغنيا به میان می آورد ، نه به طرح مباحثات فلسفی می پرداخت و نه پیشنهاد وضع قوانین می کرد ، بلکه در همه جا به جد مصمم بود که به تعالیم خود صورت زور آزمائی در مباحثه ندهد ، از این رو هرگز رأی خاصی را عرضه نمی داشت تا دیگران درباره آن داوری کنند، بلکه تنها خواستار این بود که چنان کند که هرکسی داور خود شود . در محاورات افلاطون سقراط تقریباً همیشه به صورت کسی ظاهر شده است که وضع آرام مجلس را به هم می زند ، آداب بحث را رعایت نمی کند و رشته متن را می گسلد. مثلاً آنجا که کالیاس[[480]](#footnote-480) به سقراط و پرتاگراس که از ادامه بحث امتناع داشته اند سفارش می کند که «حكمی یا مراقبی یا ناظمی انتخاب کنند» سقراط از سر مزاح پاسخ می دهد که « انتخاب حکم کار شایسته ای نیست زیرا موجب هتك احترام پرتاگراس می شود»[[481]](#footnote-481). ولیکن درحقیقت منظور او این است که آراء مختلف اظهار شود تا او آنها را بیازماید و در معرض تحقیق گذارد، نه اینکه موجبات غلبه رأی را بر آراء دیگر فراهم سازد . وصفی که افلاطون از صحنه سومین قسمت محاوره گرگیاس[[482]](#footnote-482) کرده است مثال بارزی برای اثبات این معنی است : گفتاری که در این رساله از کالیکلس[[483]](#footnote-483) در مخالفت با فلسفه نقل شده است از جمله قطعاتی است که به قصد مغالبه ترتیب یافته و افلاطون این گونه تقريرات را با ذکر قطعه ای از نمایش نامه آنتیوپه[[484]](#footnote-484) از آثار اریپیدس[[485]](#footnote-485) در موارد متعدد باز نموده است. برحسب این قطعه در یکی از مبارزاتی که در آن روزگار متداول بوده و معمولاً به واقعه ناگواری منتهی می شده است دو برادر باهم به گفتگو برمی خیزند. یکی از آن دو می کوشد تا اثبات کند که باید اهل عمل بود و سعی و عمل را بر ذوق و هنر رجحان نهاد ، و دیگری برعکس سعی دارد تا برتری اهل هنر را براهل عمل به ثبوت رساند ،

\*\*\* ص 118 \*\*\*

سقراط در محاوره گرگیاس ، مانند همین برادر دوم، می بایست در جواب کالیکلس از فلسفه دفاع نماید ، ولی چنین نمی کند و خود او رأی اظهار نمی دارد ، بلکه با سؤالات خود شخص کالیکس را وادار می سازد که نظر خویشتن را بیازماید . باری سقراط بر آن بود که فلسفه صورت زور آزمائی نمی تواند داشت و به همین سبب رأی فلسفی نباید در معرض داوری عامه قرار گیرد (و شاید همین طرز تلقی بود که باعث آن می شد که آتنيان قرن پنجم نسبت به فلسفه حسن نظر نداشته باشند یا لااقل آن را امری غریب بپندارند.)

ظاهراً سقراط پیش از اینکه به تعلیم دیگران بپردازد می بایست در تربیت خویشتن سخت کوشیده باشد . ليكن ما به درستی چیزی در این باب نمی دانیم . زیرا سقراط چنانکه در نمایش نامه ابرها ( به سال 423 ق. م.) وصف شده است مردی در سن كمال بوده و آنگاه که افلاطون او را شناخته بیش از شصت سال داشته است . برحسب سند گران بهائی که در دست است باید بر آن باشیم که سقراط دلی پر هیجان و سری پرشور داشته است . در این سند آریستُکسِنِس[[486]](#footnote-486) که پسر یکی از معاصران سقراط به نام اسپینتارس[[487]](#footnote-487) بوده است خاطرات پدرش را درباره سقراط تدوین کرده و در ضمن آنها چنین آورده است : «هیچ چیز برای حصول قبول در شخص مستمع و جلب اطمینان او مؤثرتر از کلام سقراط و حالت قیافه او و به طور کلی اوصاف مميز شخص او نبود. وليكن تنها آنگاه چنین می نمود که به خشم نیامده بود . چون آتش غضبش برمی افروخت زشت منظر می شد و در ادای الفاظ و حرکات خویشتنداری نمی توانست». از این کلمات بر می آید که کف نفس سقراط ایجاب می کرد که مدام بكوشد تابر خویشتن غالب آید[[488]](#footnote-488).

این کوشش که پیوسته با او همراه بود موجب می شد که قدرتی نافذ به دست آورد و آن را در کسانی که طبایع حاد دارند، خواه نظير آلكبيادس[[489]](#footnote-489) و خواه مانند

\*\*\* ص 119 \*\*\*

افلاطون باشند، به کار برد. اما طبع سقراط چنان سرشار از فیض بود که نمی توانست به اصلاح باطن وتهذیب نفس خود قناعت کند و حکمت و معرفت را به دیگران نرساند. سقراط کسی نبود که بخواهد در عزلت زندگی کند، می خواست در میان مردم و با مردم به سر برد ، و گران بهاترین چیزی را که خود او به دست آورده بود ، یعنی خودشناسی و خویشتن داری را ، بدانان منتقل سازد. این نیروی درونی که او را به سوی دیگران می کشید در دل او مانند پیامی از سوی خدا که او را به عمل بر می انگیخت احساس می شد. در اینکه تعالیم سقراط جنبه دینی داشته است تردید روا نیست . در محاورات افلاطون آمده است که مبدأ و مبنای فعالیت سقراط در آتن پاسخ پوثيا[[490]](#footnote-490) کاهن معبد دلفس[[491]](#footnote-491) به دوست مشتاق او خرِفُن[[492]](#footnote-492) بود . به این کاهنه الهام شده بود که هیچ کس حكيم تر از سقراط نیست . یعنی آنکه سقراط را بر آن داشته بود که با پرداختن به فلسفه و تأمل در خویشتن و تفحص در دیگران روزگار بگذراند» آپلُن بود . وانگهی در این روزگار تعبیری که سقراط از احوال و امیال خود و کرد از مستثنيات به شمار نمی رفت، زیرا کسان دیگری نیز بودند که خود را باخدایان مرتبط می دانستند ، مانند اُثوفرُن که افلاطون از وی سخن گفته و دعاوی او را نقل کرده است . سقراط گوئی جلوه الهی را در خویشتن به وساطت هاتفی ، یا بهتر بگوئيم ندائی که هاتفی در می داد ، و پیامی که از این راه به درون وی می رسید احساس می کرد، و با این پیام در مواردی که حکمت بشری از پیش بینی آینده قاصر بود هدایت می شد و به افعالی که می بایست از آنها احتراز جوید ملهم می گردید.[[493]](#footnote-493) با این همه در فهم معنى صحيح جنبه دینی افکار سقراط بیشتر باید دقت کرد . آنچه از راه دین به دست می آورد ايمان و اعتماد به نفس بود ، بی آنکه از این راه هیچ گونه عقیده ای درباره تقدير بشری حاصل کند ، و هیچ دلیلی بر اینکه او را بتوان ، مثلاً، از پیروان کیش اُرفه ای به شمار آورد وجود ندارد.

\*\*\* ص 120 \*\*\*

تعلیمات سقراط چه بوده است ؟ برحسب اقوال گزنفُن و ارسطو سقراط على الخصوص واضع علم اخلاق و فلسفه مفاهیم کلی بوده است . ارسطو گفته است که : «سقراط از فضائل اخلاقی بحث می کرد و در راه یافتن به تعریف کلی هرکدام از آنها ... و در جستجوی پی بردن به ماهیات اشياء بود ، زیرا که از راه قیاس استدلال می نمود و اصل استدلال قیاسی ماهیات است . اما حق سخن این است که سقراط هم استقراء می کرد و هم به تقرير تعاریف کلی می پرداخت . و این هر دو از مبادی علم به شمار است . با این تفاوت که سقراط کلیات اشیاء و تعاریف آنها را از امور موجود به وجود مفارق نمی دانست، و افلاطونیان بودند که قائل به وجود مفارق كليات شدند و نام مُثُل[[494]](#footnote-494) بدانها دادند.[[495]](#footnote-495) «پس سقراط به نظر ارسطو این نکته را دریافته بود که شرط لازم علم اخلاق این است که مفاهیم کلی فضایل اخلاقی مانند عدالت با شجاعت با اسلوب منظم از طریق استقراء تقریر شود ، و منظور ارسطو از این تعبیر این است که بگوید که نظرية اصالت معني معقول را که به توسط افلاطون به خود او رسیده بود سقراط ابداع کرده است . اما این تعبیر ارسطو درست نیست. چه ، اگر بگوئیم که منظور سقراط تقرير تعاریف فضایل اخلاقی بوده است ناگزیر باید قبول کنیم که افلاطون در بعضی از محاورات خود خواسته است بیهودگی روش استاد خویش را آشکار سازد . زیرا ، بنا بر آنچه او بیان کرده است ، سقراط مثلاً در رساله لاخس[[496]](#footnote-496) در جستجوی مفهوم شجاعت ، در رساله اثوفرن در صدد راه یافتن به معنی تدين و در رساله خرمیدس[[497]](#footnote-497) در پی تعریف اعتدال بر آمده است بی آنکه در نتیجه بحث وفحص او معانی این فضائل معلوم شود وانگهی آیا کسی که هنر او این بوده است که نظریه ای درباره مفاهیم کلی اظهار دارد می توانسته است درباره خود بگوید که : اراده خدایان اورا

\*\*\* ص 121 \*\*\*

به مردم آن پیوند داده است تا همچنانکه خرمگسی اسبی را بر می جهاند ، آنان را از جای خود برانگیزد ». ؟ یا مدام در پی این باشد که این مردم را تشجيع و توبیخ کند ، و در همه جا از بام تا شام به منع و تحذير آنان پردازد[[498]](#footnote-498) ؟ پس بی شبهه باید گفت که منظور سقراط از تعليمات خود تفحص در مفاهیم کلی نبوده بلکه او می خواسته است که اشخاص را بر آن دارد که خویشتن را بیازمایند تا بدانجا رسند که خود آنان دریابند که کیستند . مثلاً خرمیدس به نظر همه مردم نمونه ای از جوانان خوددار بود ، ولیکن نمی دانست که خودداری یا میانه روی چیست وسقراط با وی سؤال وجواب می کرد تا بفهماند که خود او نمی داند که کیست. به همین ترتیب لاخس و نیکیاس[[499]](#footnote-499) دومرد شجاع بودند که نمی دانستند که شجاعت چیست . اثوفرن شخص مقدس و مؤمنی بود که چون از هر طرف در معرض سؤال قرار گرفت نتوانست بگوید که تقدس و ایمان چه معنی دارد . پس غایت طريقه سقراطی همین بود که مردم خود را بشناسند ، و بالحن استهزائی که در تکلم داشت نشان می داد که خودشناسی کار بس دشواری است و مردم به خطا می پندارند که خود را می شناسند، و رأی فلسفی سقراط ، اگر بتوان او را از اصحاب رأی دانست، لزوم همین کوشش بود. سقراط خویشتن شناسی را بدان سبب لازم می شمرد که بر آن بود که هیچ کس به اراده خود بدکار نیست ، و هرگونه بدکاری را ناشی از این می دانست که انسان به خود جاهل باشد و این جهل را علم پندارد. تنها دانشی که سقراط دعوی آن را داشت این بود که می داند که هیچ نمی داند[[500]](#footnote-500).

گفتگو باسقراط شنونده را دیگرگون می ساخت ، برخورد باوی «مانند تصادم با ماهی برق بود که فلج می کرد» و به بهت و حیرت می انداخت و هر کسی را بدانجا راهبر بود که در خویشتن باز نگرد و توجه خود را در جهت غير معهود به کار اندازد.[[501]](#footnote-501)

\*\*\* ص 122 \*\*\*

جوانانی مانند آلكبیادس که سری پرشور و شر داشتند می دانستند که در نزد او هر خبری را که مستعد آن باشند بازی یابند، اما چون از نفوذ کلام او ، آنگاه که آنان را به ملامت خویشتن وامی داشت، می هراسیدند از وی می گریختند . سقراط راهنمائی خود را مخصوصاً به جوانان عرضه می داشت ، و گاه این جوانان تقریباً به سن کودکی بودند . همت اصلی که بر او وارد آوردند ، یعنی تباه ساختن جوانان ، از اینجا مایه می گرفت که آنچه را که اینان از طریق تربیت خانوادگی فراگرفته بودند، و آن را قبل از اینکه خود بیازمایند درست می پنداشتند، در هم می ریخت. سقراط بدین منظور پای در میان می گذاشت که این جوانان را یاری دهد تا خود آنان خویشتن را بپرورند و آنچه را که در ایشان پنهان است به منصه ظهور آورند. نتیجه امتحانی که شنونده را وادار می ساخت تا از خود بکند این بود که آرام و قرار دروغین را از وی باز گیرد و او را با خویشتن ناموافق سازد و آنگاه به وی پیشنهاد کند که برای بازیافتن این موافقت سعی خود را به کار اندازد . هنر سقراط را می توان به مثابه صنعت مامائی مادر او فاینارته دانست زیرا می کوشید تا آنچه را که در اندرون مردم نهفته است بیرون آورد ، بی آنکه مدعی باشد که بدانان چیزی بیاموزد که آن را در خود ندارند[[502]](#footnote-502).

از وسعت دامنه مطالبی که سقراط در آنها گفتگو کرده است اطلاعی در دست نیست . اما دلیلی هم نداریم بر اینکه سقراط را مردی تحصیل کرده و تعلیم یافته ندانیم و فاقد اهلیت برای دانشها و هنرها بشماریم . حق این است که سقراط بر آن بود که برای آزمودن مردم و راه نمودن بدانان هر چیزی به کار می آید : از تفحص در معنی زیبائی و طرز تعبیر هنری گرفته تا انتخاب قضاة از طریق استقراع ، که بحث راجع بدان را فرصتی می شمرد تا بطلان وضع حکومت عامه را در آن به ثبوت رساند.[[503]](#footnote-503) با این همه باید توجه داشت که سقراط برخلاف سوفسطائیان ، به انتقاد قوانین مدنی یا اعمال دینی

\*\*\* ص 123 \*\*\*

نمی پرداخت ، بلکه تنها افراد انسان و کیفیات انسانی را در معرض بحث و فحص و انتقاد قرار می داد . هرچه در افکار سیاسی محافظه کار بود در قبال کسانی که می خواست به تهذیب شان بپردازد و جهل آنان را به خودشان نمایان سازد آزادی و بی پروائی داشت ، و بي شبهه همین آزادی به منتهی درجه بود که سرانجام او را از میان برد ؛ حكومت مستبده کریتیاس او را از سخن گفتن ممنوع داشت و حکومت عامه آتن از زیستن محروم گردانید .

**فصل سوم**

**افلاطون و آکادمیا**

افلاطون در شهر آتن، به سال 4۲۷، در عائله ای از اشراف آن شهر تولد یافت. بعضی از افراد این خانواده از جمله مشاهیر آن بودند و از جمله آنان كریتیاس[[504]](#footnote-504) پسرعم مادر افلاطون بود که یکی از سی نفر جبار آن شهر به شمار می رفت. سالهای جوانی او با شدیدترین اضطرابات سیاسی مقارن بود. جنگ پلوپونزس[[505]](#footnote-505) در سال 404 با شکست آتن پایان یافت و با این شکست فرمانروائی آتن بر دریاها به طوری از میان رفت که دیگر هرگز بازنگشت. در داخله مدينه حکومت عامه وحكومت چندنفری[[506]](#footnote-506) جباران به تناوب بر سر کار می آمد. حکومت عامه در تاریخی مطابق ماه مارس سال 4۱۱ ق. م. با تشكيل مجلس چهارصد نفری واژگون شد و دولت تالی آن نیز چند ماهی بیشتر نپائيد. به سال 404 ق. م. لاکِدِمونیان[[507]](#footnote-507) اهل آتن را به قبول حکومت سی نفری وادار ساختند. این فرمان روایان که رئیس آنان کریتیاس بود ، و اساساً با کشتیرانی و بازرگانی آتنیان مخالفت می ورزیدند، در تاریخی مطابق سپتامبر سال 403 ق. م. از پای درافتادند و حکومت عامه جای دولت آنان را گرفت . در زمان همین حکومت بود که سقراط محکوم به مرگ شد. آثار جميع این حوادث را در کتب افلاطون می توان یافت. نتایجی

\*\*\* ص 126 \*\*\*

که بر عدم ثبات وضع سیاسی مترتب بوده و خطراتی که از استقرار سیاست استعماری استبدادی با اتکاء به قدرت بحری و تجاری احتمال می رفته است همواره در رسائل سیاسی افلاطون مورد بحث قرار گرفته است . افلاطون، چون نه با فرمانروائی جابرانه امثال کریتیاس موافق بود و نه حکومت عامه را به شیوه پریکلس[[508]](#footnote-508) مقبول می شمرد ، در پی این بود که محلی غیر از شهر آتن بیابد تا بتواند تجدد سیاسی را بر طبق مذهب خود در آن محل امکان پذیر بداند . واقعه مرگ سقراط عامل مهم اصرار او در مخالفت با وضع سیاسی آتن ، که در رساله گرگیاس اظهار شده است[[509]](#footnote-509)، به شمار می آمد.

 نُه سال پس از مرگ سقراط بود که افلاطون عازم سفر طولانی خود شد ( ۳90 - ۳88 ق. م.) و این سفر او را نخست به سوی مصر کشانید. این کشور باستانی را همواره در آثار خود تحسين وتكريم نموده و ثبات وضع سیاسی آن را ستوده است سپس به کورنا[[510]](#footnote-510) رفت و در آنجا با تئودرس[[511]](#footnote-511) عاليم هندسه آشنا شد. سرانجام به ایطالیای جنوبی رفت و در آنجا به اتباع فيثاغورس برخورد و در صقلیه اولین ملاقات او با دیونوسُس[[512]](#footnote-512) جبار سیراكوزا[[513]](#footnote-513) صورت گرفت و با برادر زاده او دیون[[514]](#footnote-514) دوستی یافت . در بازگشت از این سفر بود که حوزه درس خود را تأسیس کرد. نزدیک قریه كلنه[[515]](#footnote-515) قطعه زمینی به نام آکادمیا خریداری کرد و در آنجا معبدی برای تقدیس فرشتگان هنر[[516]](#footnote-516) بنیاد نهاد . این قطعه زمین ملک مشترك اعضای این حوزه گردید ، یاخود به صورت مجمعی دینی درآمد که هرساله جشن فرشتگان هنر را در آن برپا می داشتند و این آئین تا زمان بوستينيانوس[[517]](#footnote-517) (5۲۹ م.) در این محل محفوظ ماند . به دشواری می توان دریافت که تعليمات افلاطون در حوزه خود چه بوده است، زیرا اغلب آثار او که به دست ما

\*\*\* ص 127 \*\*\*

رسیده برای استفاده عامه نگارش یافته است و از تعاليم درسی او حاکی نیست . با این حال می توان بخش دوم رساله پارمنيدس[[518]](#footnote-518) و اوایل دو رساله تئنتتِس[[519]](#footnote-519) و سوفسطائی[[520]](#footnote-520) را که قسمی از تمرین مباحثات منطقی است از این قاعده استثناء کرد. اگر توجه کنیم که مقصود او از این تمرینات این بوده است که در مراتب استعداد طلاب در بحث منطقی پژوهش کند؛ و نیز اگر در نظر گیریم که افلاطون تأثير كلام شفاهی را بسی بیشتر از کلام کتبی می دانسته است[[521]](#footnote-521) و سرانجام اگر به یاد آوریم که سخن گفتن به شيوه سقراطیان به سبک تقریر خطابی نبوده بلکه بیشتر صورت مباحثه داشته است این نتیجه را می توان مسلم گرفت که تشریح و توضیح مباحث علمی و فلسفی به صورت تعلیم و تدریس ، در محضر افلاطون ، مقامی را که بعداً در حوزه ارسطو به دست آورد حائز نبوده است .

در سال ۳66 به اصرار دیون بار دیگر به صقلیه سفر کرد. دیون امیدوار بود که افلاطون بتواند دیونوسُس ثانی[[522]](#footnote-522) را که جانشین دیونوسس سابق شده بود با خود هم رأی و هم داستان سازد . اما چون افلاطون به صقليه رسید دیون مورد بی مهری قرار گرفته ونفي بلد شده بود. او مدت یک سال در نزد امير بماند و در این مدت وضع او به زندانیان بیش از میهمانان شباهت داشت . در سال ۳6۱، باز به اصرار ديون ، سفری جدید به سیراكوزا کرد . این بار نیز سفر او مثل دو سفر اول بی ثمر بود. با اینکه مقدمش را گرامی شمردند و به سبب دوستی که با آرخوتاس[[523]](#footnote-523) فيثاغوری امیر تا رانتو[[524]](#footnote-524) داشت به گرمی پذیرفتند وليكن نتوانست دیون را با پسرعم خود آشتی دهد. ده سال آخر عمر افلاطون به سبب اهتمام دیون در توطئه برضد دیونوسس (۳۵۷ ق. م.) به تلخی گذشت . این اهتمام به نتیجه مطلوب نرسید و دوست افلاطون به وضعی ناگوار کشته شد (۳5۳ ق. م.).

\*\*\* ص 128 \*\*\*

معلوماتی که از سفر افلاطون به صقليه داريم مأخوذ از مکاتیب اوست . اما هیچ گونه سندی از این قبیل که حاکی از مناسبات او با اهل سیاست آتن در آن دوره باشد در دست نیست . وليكن افلاطون بی شبهه با این جماعت در ارتباط بوده است ، خاصه با ایسكراتس[[525]](#footnote-525) که او نیز ادعای فیلسوفي داشته و در رد پلوکراتس[[526]](#footnote-526) که سقراط را محو کرده بود قطعه ای به نام بزبریس[[527]](#footnote-527) پرداخته وليكن برخی از سقراطیان مانند آنتیستنس[[528]](#footnote-528) کلبی را به شدت انتقاد کرده است . افلاطون در رساله فدرس[[529]](#footnote-529) علاقه خود را به این خطیب که مانند او صديق سقراط بوده آشکارا اظهار داشته و او را از فیلسوفان شمرده است . ایسکراتس حکیمی بود که حکومت عامه را در حد اعتدال تصدیق می کرد و باسیاستی که مبتنی بر توهم باشد مخالفت می ورزید ، وليكن در یکی از اصول آراء سیاسی با افلاطون هم داستان بود ، یعنی او نیز مانند افلاطون می کوشید تا از تمدن یونانی در برابر خطری که از سوی بیگانگان[[530]](#footnote-530) بدان روی آورده بود حمایت کند . افلاطون به سال ۳4۸ در همان زمان که فیلیپس مقدونی جنگ با آتنیان را به راه انداخت ، واین جنگ منتهی به انقراض قطعی نظام مدنی در یونان شد ، در گذشت .

افلاطون در طی مدت متمادی که به علم وحکمت پرداخته است تعداد زیادی از رسائل به صورت محاورات انشاء کرده که همه آنها به جای مانده است . این رسائل را می توان برحسب تاریخ نگارش آنها چنین مرتب ساخت :

1- محاوراتی که نگارش آنها پیش از مرگ سقراط با اندکی پس از مرگ او بوده است : پرتاگراس[[531]](#footnote-531)، ایُن[[532]](#footnote-532)، دفاعية سقراط[[533]](#footnote-533)، اقریطون[[534]](#footnote-534)، اثوفرن[[535]](#footnote-535)، خرمیدس[[536]](#footnote-536)،

\*\*\* ص 129 \*\*\*

لاخس[[537]](#footnote-537)، لوسیس[[538]](#footnote-538)، کتاب اول جمهوری[[539]](#footnote-539) ( یا تراسوماخس[[540]](#footnote-540) )، هیپیاس بزرگ[[541]](#footnote-541) (که امروز صحت انتساب آن به افلاطون مورد بحث است.)، هیپیاس کوچک[[542]](#footnote-542) ، الكبيادس[[543]](#footnote-543) اول.[[544]](#footnote-544)

۲- محاوره گرگیاس[[545]](#footnote-545) که زمان تصنيف آن پیش از تأسیس آکادمیاست .

۳- محاوراتی که اندکی پس از تأسیس آکادمیا نگاشته شده است : منُن[[546]](#footnote-546) ، منکسنس[[547]](#footnote-547) ، اثودمس[[548]](#footnote-548)، جمهوری (از کتاب دوم تا کتاب دهم .)

4 - محاوراتی که مشتمل بر وصف سقراط است به نحوی که منطبق بر كمان مطلوب افلاطون باشد : فيدن[[549]](#footnote-549)، بزم[[550]](#footnote-550)، فدرس.[[551]](#footnote-551)

5 - محاوراتی که در آنها نظری جدید درباره علم وجدل[[552]](#footnote-552) اظهار شده است : کراتولس[[553]](#footnote-553)، تئتتس[[554]](#footnote-554)، پارمنيدس[[555]](#footnote-555)، سوفسطائی[[556]](#footnote-556) ، سیاسی[[557]](#footnote-557) (دو رساله سوفسطائی و سیاسی می بایست مذيل به رساله ای به نام «فیلسوف[[558]](#footnote-558)» باشد که افلاطون قصد نگارش آن را داشته ولیكن این قصد را به موقع اجرا نگذاشته است . و فيلبس.[[559]](#footnote-559)

\*\*\* ص 130 \*\*\*

6- آخرين محاورات افلاطون : طیماؤس[[560]](#footnote-560) ، کریتیاس[[561]](#footnote-561)، (که ناتمام مانده است و رساله هیرمکراتس[[562]](#footnote-562) می بایست بعد از آن قرار گیرد) ، نوامیس[[563]](#footnote-563) (کتاب ناتمامی که پس از مرگ افلاطون انتشار یافته است و در بسیاری از موارد به مجموعه ای از یادداشتها شباهت دارد .) و اپینمیس[[564]](#footnote-564).

رسائل دیگری نیز در دست است که آنها را به افلاطون نسبت داده اند وليكن نقادان جدید صحت انتساب آنها را رد کرده اند : الكبيادس دوم[[565]](#footnote-565)، رقباء[[566]](#footnote-566)، تئاگس[[567]](#footnote-567)، كلیتفن[[568]](#footnote-568)، مینس[[569]](#footnote-569)، هیپاركس[[570]](#footnote-570).

علاوه براین رسائل سیزده مكتوب نیز به افلاطون منسوب است که در ابتدا مدتی در صحت انتساب آنها تردید داشتند ، و آنها را قطعاتی می دانستند که خطبای آتن برای تمرین بلاغت پرداخته اند ولیکن امروز اغلب آنها را از خود افلاطون می دانند خاصه هفتمین آنها که مکتوب مفصلی خطاب به دوستان دیون و حاوی جزئیات روابط دیونوسس با افلاطون است .

**1- افلاطون ومذهب افلاطونی**

بلافاصله پس از مرگ افلاطون اختلاف در تفسیر محاورات او پیش آمد و ، از عهد قدیم تا روزگار ما، عقایدی که با یکدیگر اختلاف بسیار دارد به افلاطون انتساب یافت . مثلاً بعضی در دوره چیچر و افلاطون را ، مانند رواقیان ، از اصحاب جزم دانستند، و بعض دیگر او را جانبدار مذهب شک وتعليق حكم شمردند . اندکی پس از آن ، یعنی از قرن اول قبل از میلاد به بعد، کسانی که اقوال و آراءشان آمیخته به رموز

\*\*\* ص 131 \*\*\*

و اسرار بود[[571]](#footnote-571) و آنان که طريقت فيثاغوریان را از سر گرفتند به آراء و آثار افلاطون تمسك جستند ، و آئین این حكيم را طوری تعبیر کردند که برحسب آن بتوانند نفس را حائز مقای برتر از فکر و وجود دانند ، و آن را با مثال خير که از راه شناسانی نمی توان بدان راه یافت بلکه متعلق عشق و ذوق است متحد شمارند. برعکس، محققان قرن نوزدهم به جانی تمایل یافتند که مذهب افلاطونی را مستلزم قول به اصالت رأی[[572]](#footnote-572) بینگارند و مقتضای تعالیم اورا چنين بدانند که وجود حقيقي نفس الامری همان است که متعلق معرفت عقلی است ، و چنین وجودی را باید از طریق بحث استدلالی ، که نمونه ای از آن در علوم ریاضی به کار می رود ، تعيين و تحدید کرد[[573]](#footnote-573)، و این تمایل هم اکنون نیز بسیار قوی است .

 علت اختلافی که تا این حدود در تفاسیر پیش آمد، از یک طرف ، وسعت دایره افکار افلاطون و تنوع مطالب آثار اوست که از جمله نوادر امور به شمار می آید، و به همین سبب احاطه بر تمام جوانب آن با نظری جامع و شامل بسیار دشوار می نماید و شاید بتوان گفت که امکان نمی پذیرد . از طرف دیگر، سبک مخصوصی است که از لحاظ ادبی برای بیان افکار خود اختیار کرده است ، و ما نخست به مطلب اخیر توجه می کنیم. محاورات افلاطونی هیچ گونه وجه مشابهت با رسایلی که در یونان به قصد تعليم وتدريس پرداخته اند و نمونه هائی از آنها از حکمای ایونيا و اطبای حوزه بقراط به دست آمده است ندارد . تنها در آثار دوره کهن سالی افلاطون مطالبی از این قبیل می بينيم ، مثلاً قسمتی از اواخر رساله طیماؤس در تشریح وظایف اعضاء بدن و قسمت عمده رساله نوامیس به صورت سؤال و جواب نیست ، بلکه تقرر محض است ، ولیکن می توان

\*\*\* ص 132 \*\*\*

گفت که این دو رساله از جمله رسائلی است که نگارش آنها ، جز در بعضی از فصول ، تنقیح و تهذیب نشده و صورت قطعی نهائی خودرا به دست نیاورده است . اگر این موارد را استثناء کنم سبک نگارش افلاطون امتیازاتی دارد که آنها را از آثار دیگران جدا می سازد ، زیرا اگرچه در حوزه های دیگر سقراطی که تقریباً معاصر افلاطون بوده اند محاوراتی به همین نسق پرداخته اند ولیكن این اسلوب از همان عهد باستان تقریباً به تمامی متروك شده و شیوع نیافته است و تنها در آثار بعضی از اشخاص مانند چیچر و یا پلوتاركس نمونه هائی چند از این طرز نگارش می توان یافت . على الخصوص باید بدین معنی توجه داشت که افلاطونیان جدیدی که در دوره قديم آمده اند هرگز به تقلید سبک جدلی بیان افلاطون نپرداخته اند، بلکه با همه وسائل کوشیده اند که در محاورات افلاطونی اصولی را بیابند که بتوان فارغ از بحث وفحص به نحو جزمی و بتنی بدانها تمسک جست . از این مقدمات بر می آید که اهتمام در تعیین سبک نگارش افلاطون از لحاظ ادب، تاحدودی که برای تفسیر فلسفه او مفید و موثر باشد ، اهمیت بسیار دارد .

**2- سبک بيان افلاطون از لحاظ ادبی**

 محاورات افلاطونی از لحاظ ادبی دارای سه جنبه است، و این هر سه جنبه به نسبت های مختلف در این رسائل به هم می آمیزد :

1- آگاهی ادای مطالب به صورت نمایش در می آید، ۲- اغلب اوقات به صورت مباحثه و مناظره است ، ۳- در بعضی از موارد تقریر خطای متوالی است .

نخست به جنبه نمایشی آثار افلاطون می پردازیم و می بینیم که در بعضی از رسائل، مانند پرتاگراس ، مکان و زمان و اوضاع و احوال نمایش به دقت معلوم گردیده[[574]](#footnote-574) و حتى غالباً خود محاوره در ماجرای که نقل می شود مندرج شده است، چنانکه در رساله

\*\*\* ص 133 \*\*\*

بزم چنین است.[[575]](#footnote-575) گاهی، بر عکس ، گفتگو بدون مقدمه آغاز گردیده ، و هر چه افلاطون به سال افزونتر شده از این شیوه بیشتر پیروی کرده است.[[576]](#footnote-576) در بعضی از محاورات جنبه نمایشی بسیار روشن و آشکار است ، یعنی وصفی که از خیال اشخاص می شود به حدی بليغ است که گوشی خود آنان زنده شده و جان گرفته اند، و نقل حوادث و وقایع به صورتی انجام می گیرد که خوانندگان را به شدت متأثر می سازد . در بعضی دیگر این خصوصیت تقریباً رو به زوال می رود . با این همه هیچ رساله ای را نمی توان یافت که آثار طيبت و هجا در آن دیده نشود ، ولو مانند فیلبس و سوفسطائی از جمله رسائلی باشد که افلاطون در آنها مطلب را به جد تمام گرفته و عاری از لطف ادبی نگاشته است.[[577]](#footnote-577) اولین شخص نمایش سقراط است و پس از او پای کسانی به میان می آید که با وی ارتباط داشتند ، از قبیل سوفسطائیان یا تنی چند از فیلسوفان غير آتنی یا جوانانی از نجیب زادگان آتن یا رجال سیاسی آن شهر . و به هر صورت این جمله ، چنانکه در کمدیهای آریستفانس نیز چنین است، از معاریف اشخاص بودند و اغلب در همان زمان می زیستند و گروهی از آنان با افلاطون رابطه خویشاوندی داشتند. و تنها در آثار اواخر عمر اوست که می توان گفت که اشخاصی را در مخیله خود ساخته و یا احياناً از میان درگذشتگان برگزیده است ، مانند شخص بیگانه ای که در رساله نواميس و رساله سوفسطائی می بینیم یا مثل فيلبس .

می دانیم که افلاطون اصرار بسیار در وصف سقراط به انحاء مختلف داشته است. سقراط به صورتی که در محاوره پرتاگراس می آید هنوز جوان است و در مقایسه با سوفسطائیان توانگر و نامدار آن دیار قدر و اعتباری ندارد . در رساله دفاعیه از سقراط مانند کسی سخن می رود که بدانچه از لحاظ اخلاقی و اجتماعی خود را مامور می داند وقوف نام دارد، در رساله بزم به صورت کسی ظاهر می شود که وجدان الكبيادس را به انقلاب

\*\*\* ص 134 \*\*\*

و اضطراب می اندازد . در محاوره با متن وی را به جهل خود آگاه می کند و مانند کسی که ماهی برق بر او زده باشد مبهوت و مدهوش می سازد . در رساله تئتتس به صورت «قابله افکار » در می آید و دفاع از حیات فلسفی را بر عهده می گیرد . از آن پس می توان گفت که دیگر نام سقراط از شخص این حکيم حکایت نمی کند. و چون چنین می شود جنبه نمایشی محاورات نیز از میان می رود . کمتر می توان احتمال داد که سقراطی که ، برحسب روایت افلاطون در رساله فيدن[[578]](#footnote-578)، در عهد شباب خویش کتاب آناکساگرس را خوانده و از این کتاب تعلم گرفته است ، و یا به مفاد رساله پارمنيدس[[579]](#footnote-579) نظريه مثل را در معرض بحث گذاشته و فیلسوف کهنسال ایطالیائی را درباره آن به داوری خوانده است کسی جز خود افلاطون باشد.

افلاطون اسم سقراط را مقرون به ذکر جمعی از سوفسطائیان و خطيبان و مفسران و شاعران و کاهنان می آورد، و در آثار خود اینان را در وضعی قرار می دهد که حکمت شان از جانب این حکيم امتحان شود . و بارها این گروه از مردم را ، کمابیش از روی ستم ، به استهزاء می گیرد و به نحوی طعنه بر ایشان می زند : مثلاً هیپیاس ، برطبق نقل او در این رسائل ، لافزني است که ادعای آن دارد که همه هنرها را می تواند بیاموزد و به کار بندد ، پرتاگراس در اتمام بحثی که درباره امکان تعلیم عدالت به دیگران است عاجز می ماند و ناگزیر به نقل افسانه توسل می جوید ، گرگیاس خطیب تنها به صناعت خطابت و طرز ادای کلام از لحاظ صورت توجه دارد و وقعی به صحت مطالب تعليمات خود نمی گذارد . ایون در تفسير اشعار اُمرس[[580]](#footnote-580) مانند خود این شاعر تنها از آنچه به قلب وی خطور می کنند و به الهام تعبیر می شود متابعت می کند . اثوفرن که مدعی طهارت و عصمت است از اشیائی که به حكم معتقدات جزء نجاسات به شمار می آید بیشتر از بیدادگری و ستم پیشگی پروا دارد .

پس از آنان اسامی گروهی از جوانان که در مصاحبت سقراط بوده اند به میان

\*\*\* ص 135 \*\*\*

آمده است . مثل خرمیدس که در عائله ای از اشراف تولد یافته و پسرعم مادر افلاطون بوده است . و نمونه ای از مراعات رسوم و آداب وحزم و احتیاط و آراستگی در رفتار و گفتار به شمار می رفته و به فضیلتی که آن را اعتدال[[581]](#footnote-581) می نامند اتصاف داشته است ؛ یا مثل کالیکلس که، برخلاف او ، به فحوای رساله گرگیاس از خانواده ای فرودست برخاسته و جوانی حریص و نامجو و فزون طلب و تحصیل کرده و هوشیار بوده و میل شدیدی به تحميل آراء واهواء خود بر مردم شهر آتن داشته است.

سرانجام به بعضی از اصحاب ثروت یا ارباب سیاست آن اشاره می کنیم که ذکر آنان در رسائل افلاطون به میان آمده است. مانند کریتیاس جبار ، خویشاوند افلاطون، که برحسب روایتی که در رساله خرمیدس آمده رفتار او در برابر سقراط مقرون به خشونت و منافی حرمت بوده است . و یا مانند لاخس ونيكياس ، سپاهیان عالی مقام، که چون از آنان درباره آنچه باید به جوانان آموخت پرسش رفته است یکسره پای بند سپاهی گری و مستغرق در بحث راجع به مطالب نظامی شده اند. ويا مانند آنوتس[[582]](#footnote-582) مرد توانگر محافظه کاری که ، به مدلول رساله منن، از آزادگی سقراط پروا داشته و به همین سبب در قبال وی رفتار تهدید آمیزی در پیش گرفته و سرانجام او را در برابر داوران متهم ساخته است .

در چند فقره از این محاورات قوت نمایش به تدریج رو به فزونی می رود و مانند نمایش نامه های تآتر موارد بحران در حوادث پدید می آید . گاهی واقعه ای که به نمایش گذاشته می شود از وضع متداول در معیشت عامه اقتباس می گردد ، چنانکه ، مثلاً ، رساله بزم حاکی از وضع مجلسی است که در آن هرکدام از میهمانان ، پس از باده گساری، در ستایش عشق سخن می راند . گاهی مضمون نمایش با حادثه غم انگیز محاکمه سقراط و شهادت او ارتباط دارد. گاهی حدت نمایش به سبب صفائی که خود اشخاص دارند فزونی می گیرد، چنانکه بسا می شود که یکی از شنوندگان به سبب اینکه ناشکیباست

\*\*\* ص 136 \*\*\*

و زمانی دراز نمی تواند به امتحان سقراط تن در دهد رشته گفتگو را می گسلد ، حتی در مواردی که مخاطب او مردی بد خوی مانند کالیکلس در رساله گرگیاس است بيم آن می رود که هر لحظه چنین کند، یعنی کلام را ببرد و مجلس را به هم بزند.[[583]](#footnote-583) رساله گرگیاس از آغاز تا انجام زیباترین نمونه این قبیل آثاراست ، زیرا که دم به دم هر چه نمایش بیشتر می رود گیرایی آن بیشتر می شود . افلاطون در این رساله از واقعه ای که در سه مرحله رخ داده است سخن به میان می آورد و ماجرای مکالمات سه گانه سقراط را با گرگیاس و پلُس و کالیکلس باز می گوید :گرگیاس چون در تعليم خطابه تنها به صناعت بیان مطلب از لحاظ صورت آن توجه دارد نمی تواند غایتی که مطابق با فضایل اخلاق باشد برای صناعت خود معلوم سازد . پس از قبول اینکه خطابه را برای تحصیل منظور زشت به کار برند امتناع می ورزد ، وليكن تنها از آن روی چنین می کند که مردی شرم آگین است و پای بند پیش داور هاست . آنگاه مردی تند خوی و سخت گیر مانند کالیکلس پای در میان می گذارد و فاش می گوید که آئین گرگیاس را بدان سبب پذیرفته است که این آئین بند بر وی نمی نهد ، بلکه او با قبول آن می تواند شدت رفتار از خویشتن نشان دهد ، و بدین ترتیب همه نتایج مختلفی که از سير فکری گرگیاس می توان به دست آورد در این رساله مشهود و مجسم می شود .

این مکالمات به حدی حاکی از آثار حیات است که می توان فرض کرد که افلاطون در ضمن آنها به وصف کسانی که در روزگار خود او زنده بوده اند پرداخته است، و اسامی اشخاصی که از قول سقراط بدانان خطاب شده و در حین تدوین این رسائل مدتی مدید از وفات آنان می گذشته از آن رو به میان آمده است که هویت اشخاص حقیقی اصلی پنهان ماند. از یک طرف ، حتی اگر بر آن باشیم که قصد افلاطون وصف کسانی بوده است که در روزگار جوانی با میانه سالى سقراط می زیسته اند ، باری ، پروای آن را نداشته است که اقوال او در ذکر اشخاص مطابق با سیر تاریخی وقایع و سنين وقوع آنها باشد

\*\*\* ص 137 \*\*\*

از طرف دیگر اسامی بعضی از این اشخاص، حتی آنان که در مکالمات دوره های اول و دوم مذکور شده اند، مانند کالیکلس يا سوفسطائیانی چون اثودمُ[[584]](#footnote-584)س و دیونوسدُرس[[585]](#footnote-585) که در مکالمه اثودمس مقام اول را دارند، جز در همين رسائل نیامده است و کسانی بدین نامها در تاریخ یونان شناخته نیستند. با همه این هرگز حق آن نداریم که وصفی را که از یکی از این اشخاص به عمل آمده است، اعم از اینکه شخص معلوم یا مجهولی باشد، بر یکی از معاصران افلاطون منطبق سازیم. گویا حقیقت امر این باشد که افلاطون در این رسائل کسانی را به دلخواه خود ساخته و پرداخته است و از این رو اقوال او در ذکر اشخاص ، با اینکه بسیار گویا و راست و چنان می نماید که گوشی راجع به کسانی است که در واقع وجود داشته اند ، تنها از لحاظ کلی اعتبار دارد، یعنی اسم کسی را عنوان کرده است تا وضع زمان را در ذیل آن باز گوید و ضمناً آنچه را که مطلوب خود او بوده است فرا نماید .

مطلب اصلی و وجه مشترك همه این رسائل، چه آنها که نمایش گونه است و چه آنها که چنین نیست ، بدون استثناء بحث و مناظره است. نخست سؤالی را طرح می کنند ( از این قبیل که عدالت چیست ؟ آیا فضیلت را می توان تعليم کرد ؟ وامثال آن )، مخاطب در جواب این سؤال ضابطه[[586]](#footnote-586) ای را به زبان می آورد، این ضابطه در معرض بحث قرار می گیرد ، این مباحثه منطبق بر قاعده واحده ایست که ذکر آن در رساله منُن چنین می آید[[587]](#footnote-587): «در بحث (یا جدل) آنچه بر عهده مجیب است اینکه نه تنها حقیقت را به سائل بگوید بلکه جواب او باید نتیجه مقدماتی باشد که عالم بدانها و معترف به صحت آنهاست» . پس بحث و مناظره مستلزم یک سلسله از اصول موضوعه است که آنها را جزء مقبولات یا مفروضات می گیرند، و با این موازين ضابطه ای را که مورد بحث است می سنجند. اگر آنچه در ضمن اولین جواب تقرير شده است با این اصول سازگار نباشد،

\*\*\* ص 138 \*\*\*

یعنی براثر تحقیق مردود شود ، مخاطب جواب دیگری می گوید . از آن پس جواب سوم گفته می شود و این سلسله به همین ترتیب ادامه می یابد، بی آنکه غالباً هیچ نتیجه مسلمی به دست آید. مثلاً سقراط از خرمیدس ، در ضمن مکالمه ای که به نام اوست ، سؤال از ماهیت اعتدال[[588]](#footnote-588) می کند و او در جواب می گوید که اعتدال رفتاری است که بر طبق - انتظام وتأني باشد.[[589]](#footnote-589) اما از جانب دیگر خرمیدس اعتدال را زیبا می شمارد و حال آنکه رفتار تند و چابك را زیباتر از رفتاری می داند که با تأنی همراه باشد ، و بدین ترتیب معلوم می شود که پاسخی که داده است با آنچه در نظر خود او از حقایق به شمار می رود سازگار نیست ، پس باید از آن چشم پوشید و پاسخ دیگری به دست آورد.

بنابراین بحث با جدل افلاطونی به هیچ وجه مانند مشاجرات سوفسطائیان نیست که در ضمن آن دو رأی مخالف را در برابر یکدیگر گذارند و هر یک از دو حریف مدافع یکی از آن دو باشد، زیرا کسی که حکم ایجابی درباره مطالب مورد بحث می کند مخاطب سقراط است نه خود او که «هیچ نمی داند جز اینکه هیچ نمی داند .» و تعهدی ندارد بر اینکه مخاطب را بیازماید و به وی فرا نماید که اجزاء فكر او با یکدیگر سازگار است یا نیست.

 خصایصی که در مكالمات سقراطی بوده از لحاظ اصول در جدل افلاطونی محفوظ مانده است. مثلاً در رساله تئتتس آرائی که از اول این شخص درباره علم اظهار شده پیاپی در معرض بحث قرار گرفته است، و این مطابق همان روشی است که در رساله هیپیاس بزرگ نیز به کار رفته و آراء هیپیاس درباره زیبائی یکایک تقریر و انتقاد شده است . مع ذلک در این گفتگوها به تدریج از حيث صورت و معنی دگرگونی رخ داده است . در محاورات سقراطی هم به امتحان خود اشخاص توجه می شد و هم در صحت و سقم آراء آنان تحقیق به عمل می آمد، حتی مطلب اول بیشتر مورد اعتنا بود . مثلاً درباره مفاهیم میانه روی و دلاوری و دین داری ، في نفسها و لنفسها، بحث نمی شد، بلکه اصل

\*\*\* ص 139 \*\*\*

منظور این بود که معلوم شود که آیا کسانی که این فضایل را دارند یا خود را متصف بدانها می پندارند معانی آنها را می دانند و یا به عبارت دیگر خود را چنانکه باید می شناسند؟ یعنی نتیجه ای که از بحث بری آمد «شناخت خویشتن» بود .

وليكن به خوبی پیداست که هرچه افلاطون از دوره ای که تعالیم سقراط در او نفوذ داشت دورتر شده است مطمح نظر او تغییر یافته و تحقیق راجع به حقایق امور جای امتحان اشخاص را در آثار او گرفته و نتایج این تحقیقات کسب اعتبار بیشتری کرده است. مثلاً رساله پرتاگراس را می توان از این لحاظ با رساله منُن مقایسه کرد. مورد بحث هردو رساله یکی است، و آن اینکه «آیا فضیلت[[590]](#footnote-590) را می توان تعليم کرد ؟»، اما در رساله اول اكتفاء می کند به اینکه پرتاگراس را ، در نتیجه مباحثه با سقراط ، بدانجا کشاند که نخست امکان تعليم فضیلت را تصدیق و از آن پس نمی کند، و بدین ترتیب تخالف آراء او را با یکدیگر درباره این امر واضح سازد ، یعنی بحث راجع به کیفیت ادعای پرتاگراس بیشتر از تحقیق درباره صحت خود مطلب مورد اعتنای اوست. برعکس ، در رساله منُن ، افلاطون که در این زمان بی شبهه استاد آکادمیا بوده است روشهای مثبتی برای تحقیق مستقیم درباره فضیلت و تعليم آن عرضه می دارد.[[591]](#footnote-591) و در آخرين محاورات کار به جایی می رسد که روش سقراطی یک سره فراموش شود . مثلاً در رساله فليبس[[592]](#footnote-592) ، برخلاف سابق ، جدل بدین منظور نیست که شخص مجیب از جانب سقراط امتحان شود ، بلکه معنى جدل این است که در رأی متقابل را در برابر یکدیگر قرار دهند و یکی از آن دو را به نام خود سقراط تصدیق و تایید نمایند .

بدین ترتیب ، افلاطون در طی دوره ای که به نگارش آثار خود پرداخته است ابتدا مباحثاتی ترتیب داده که مقصود اصلی او از آنها نمایش احوال اشخاص و بازگفتن خصایص آنان بوده است . اما اندك اندك جدل افلاطونی به راه دیگری افتاده و

\*\*\* ص 140 \*\*\*

ارتباط آن با شخصیات از میان رفته و مسائل فلسفی از لحاظ خود آنها مورد توجه قرار گرفته است.

سومین خاصه ای که در آثار افلاطون می توان تمييز داد این است که مطالب آنها در بعضی از موارد به صورت تقریر متوالی ادا شده است. در آثار دوره های اول و دوم از ادوار عمر افلاطون این قبیل تقریرات را به دو صورت متمایز که دارای ارتباط نزدیک به یکدیگر است می بینیم : یکی تقریر خطای در دفاع از رأی مخصوص ، دیگری نقل روایت با ذکر تمثيل .

تقرير خطابی را در تشریح و تأیید بعضی از آراء، معمولاً از قول هم سخنان سقراط، آورده و غالباً صورت محاکات بدانها داده است، یعنی در ضمن این اقوال به تقلید شیوه سخن گوئی برخی از سوفسطائیان، مانند پرتاگراس و پردیکُس و گرگیاس، که خطاباتی به عنوان تشریفات ایراد می کردند ، خود را سرگرم ساخته است.[[593]](#footnote-593) گاهی هم خطاباتی ایراد کرده است که از سخنان مخصوص سوفسطائیان نیست ، وليكن طرز ادای آنها نزدیک به همان منوال است ، مانند خطاباتی که در رساله بزم در ستایش عشق آمده و افلاطون در ضمن آنها شیوه سخنوری لوسياس و پردیکس و هیپیاس و گرگیاس را به ترتیب به زبان فدرس و پُزانیاس[[594]](#footnote-594) و اروکسماکُس[[595]](#footnote-595) و آگاتُن[[596]](#footnote-596) تقلید کرده است[[597]](#footnote-597). گفتار کالیکلس در رساله گرگیاس نیز از همین قبیل است ، اما گفتاری که به نام لوسیاس در رساله فدرس آورده به قصد این بوده است که مثال بارزی از لغزشهائی که سخنوران در سخنان خود مرتکب می شوند مذکور دارد . اما باید دانست که در همه این موارد تقرير متوالی به قصد این آمده است که با گفتگوی جدلی که روش علمی تحقیقی

\*\*\* ص 141 \*\*\*

است مقابله جوید و اعتبار این روش را بیشتر نمایان سازد . سقراط خود دارای این هنر نیست که گفتارهای دراز و پیاپی ادا کند.[[598]](#footnote-598)» هم سخنان اوگاهی، مانند پرتاگراس، به میل خود می کوشند تا با ادای خطابه از مباحثه تن در زنند و برخی، مانند کالیکلس ، همواره آماده اند که اگر سقراط آنان را از سخنوری باز دارد از مجلس بیرون روند . ولیکن سقراط برخلاف آنان شکوه از این دارد که، مثلاً پرتاگراس نمی خواهد بحث با اشخاصی را که در مجلسی گرد هم آمده اند از خطابه ای که برای عامه مردم ایراد می شود تمیز دهد.[[599]](#footnote-599) مقصود خطيبان تنها این است که شنوندگان را از راه ستایش مقبولات آنان اقناع نمایند نه اینکه در صدد تحري حقیقت و رفع تناقض از آراء خویشتن برآیند.

 مع ذلك ، افلاطون در سراسر دوره نگارش آثار خود همواره در مقابل خطبا وضع خصومت آمیز نگرفته و محلی نیز برای خطابه محفوظ داشته و گونی بتوان گفت که رفته رفته اعتنای او به خطابه بیشتر شده است ، یعنی در مواردی که مقصود او این بوده است که آرائی را که به دلیل قاطع قابل اثبات نیست بیان کند به اقناع پرداخته و اعتبار آن را باز شناخته است . از این لحاظ رساله نوامیس را که از آثار اواخر عمر اوست می توان با رساله جمهوری مقایسه کرد . در رساله نواميس طريقه مباحثه و مکالمه را در پیش نگرفته است، بلکه برعکس، قبل از ذکر هر مقوله ای از قوانین مقدمات مفصلی آورده که مقصود از آنها اقناع مخاطب بوده است نه اثبات مطلب ، مانند مقدمه ای که در دفتر دهم این رساله بر شرح قوانین متعلق به امور دینی آمده و شهرت یافته است.[[600]](#footnote-600) روشی که افلاطون در این دوره اختیار کرد اعتبار بسیاری به دست آورد . مقصود او تنها این نبود که طرحی برای طرز بیان عملیات اخلاقی به صورت مواعظ و حكم دراندازد، چنانکه بعد از او در بعضى از ادوار چنین کردند و تقریباً سراسر فلسفه را به صورت مجموعه ای از کلماتی که حاکی از امر و نهی اخلاقی بود در آوردند . آنچه

\*\*\* ص 142 \*\*\*

افلاطون می خواست مهمتر از این بود . از همان زمان که رساله فدرس[[601]](#footnote-601) را می نگاشت در پی این بود که نشان دهد که چگونه می توان به تجديد وضع خطابه پرداخت و از این راه موجبات اصلاح آن را مهیا ساخت ، چگونه می توان خطابه را با جدل همراه کرد و از این راه نظام و ثباتی در آن وارد آورد ، و در همین مکالمه نمونه ای از خطابه آورده است که سبک فاخر آن بالحن شدید و عتاب آمیز او در محاورات اوليه تفاوتی آشکار دارد .

اما افسانه سرای او نخست از این رو به میان آمده است که آرایشی برای سخن باشد، و این قبیل افسانه ها غالباً از قول سوفسطائیان یا خطیبانی که افلاطون به تقلید آنان پرداخته است نقل شده مانند افسانه پُرمتئس[[602]](#footnote-602) از قول پرتاگراس[[603]](#footnote-603) یا افسانه ولادت ارس[[604]](#footnote-604) درخطابات رساله بزم . اما افلاطون از همان اوایل ، یعنی از آن زمان که به نگارش رساله گرگیاس دست برده، افسانه هائی نیز از قول سقراط نقل کرده است . این قبیل افسانه ها دارای خصوصیاتی است که در حکایاتی که تنها به قصد آرایش گفتار آمده است وجود ندارد : اولاً هر داستانی جزئی از گفتار مشروح و مفصل دیگر نیست ، بلکه مطلب مستقلی است که لنفسه ذکر می شود ، مانند افسانه هائی که در اواخر گرگیاس[[605]](#footnote-605) و جمهوری[[606]](#footnote-606) آمده است . در این دو مورد آنجا که گفتگو را به پایان می رساند و معنی دادگری را روشن می سازد افسانه سرائی آغاز می کند یعنی داستان بی آنکه جزئی از بحث باشد بر آن مزید می شود . ثانیاً این داستانها هیچ گونه ارتباطی با شرح احوال وانساب خدایان و چگونگی پدید آمدن آنان (چنانکه معتقد مردم یونان بود) ندارد، بلکه فقط به تقدیر نفس یا به طور اعم به تاریخ نوع انسان مربوط است . در حکایاتی که مربوط به حیات اخروی است ، به تبع منظومة ادوسئس[[607]](#footnote-607)، به تشریح وضع جغرافیائی سرزمین اشباح[[608]](#footnote-608)

\*\*\* ص 143 \*\*\*

نیز عنایت شده و این شرح جغرافیائی روز به روز در روایات افلاطون مقامی وسیعتر و و مهمتر به دست آورده است. مثلاً می توان گفت که افلاطون در رساله گرگیاس از زمینه روایات امرس[[609]](#footnote-609) فراتر نرفته ولیکن در رساله فيدن درباره برجستگیهای سطح زمین نیز به تأمل پرداخته است، مخصوصاً در دو رساله جمهوری[[610]](#footnote-610) و فدرس[[611]](#footnote-611) سير نفس را با هیئت نجومی عالم در ارتباط شمرده و سراسر جهان را صحنه سیر تطوری نفوس آدمیان و خدایان دانسته است . اما تقریباً می توان گفت که قصد افلاطون از تامل در هیئت عالم جز این نیست که نتایجی از این مطالعه برای استفاده از آنها در نقل سرنوشت نفس بگیرد . به عبارت دیگر هیئت طبیعی اشیاء و طرز ترکیب حرکات آنها در نظر او چنان است که سیر فطری نفس را به سوی مدارجی که اختصاص به جزای اعمال نیک و بد دارد میسر می سازد. عالم موجود عظیمی است که خود دارای حیات و نفس است ، و رساله طیماؤس ، که به صورت نقل افسانه ایست ، حاکی از این است که نفس عالم چگونه حادث شده و چگونه به جسم خود صورت بخشیده است . این رأی نجومی با صیغه دینی که در آن است منشاء تأثیرات مهمی در آراء و عقاید امل علم در ادوار تالی شده است .

گاهی نیز افلاطون به نقل حکایات تاریخی توجه یافته است ، منتهی این قبیل داستانها در آثار او به ندرت دیده می شود. از جمله آنها نقلی است که در رساله کریتیاس که گفتگوی ناتمامی از دوران پیری اوست راجع به وضع آن در دوره قبل از تاریخ و وضع قاره آتلانتید[[612]](#footnote-612) می توان خواند .

سرانجام باید گفت که در رساله طیماؤس[[613]](#footnote-613)، درتلو نقل روایت ، تقریر دیگری که مشتمل بر ذکر وظایف اعضای بدن و شرحی در فن طبابت است به میان آمده و در اواخر این رساله بحث در مطالب علوم تجربی به صورتی که فیلسوفان ایونیا و پزشکان

\*\*\* ص 144 \*\*\*

آن روزگار می انگاشتند جلوه دیررس زودگذری کرده است ، بی آنکه طرز تعبیر این مطالب با هیچ یک از انحاء بیان که تا کنون مذکور شد منطبق باشد.

از آنچه گفته شد معلوم گردید که کثرت انحاء بیان در آثار افلاطون تا چه حد است و چگونه به انواع مختلف ، از قبیل نمایشی که مقرون به جد باشد یا کمابیش خنده بیاورد یا بحث و جدل یا تقرير خطابی یا نقل اساطير اولين ، تنوع می پذیرد . و نیز روشن شد که صور مختلف بیان افلاطون در ادوار مختلف حیات او به نسبت های مختلف باهم تالیف شده و هر کدام از آنها نیز تحول مخصوصی یافته است و اینها همه دلیل بر آن است که حکمی درباره فلسفه افلاطون ، بدون توجه به انحاء بیان او از لحاظ ادى ، نمی توان کرد .

**٣- غایت فلسفه**

آنچه این اقسام مختلف تعبیرات را به هم ارتباط می بخشد ، یا شاید بتوان گفت که از لحاظی این اختلاف تعبیر را لازم می آورد، غایتی است که مقصود از همه آنهاست، و آن اینکه مقام فیلسوف در مدینه تعیین شود و امری که از لحاظ اخلاقی و اجتماعی مأمور بدان است معلوم گردد .

در یونان آن روزگار فلسفه را از لحاظ ارتباط آن با سایر انحاء تفکر ، اعم از علمی یا دینی ، تعریف نمی کردند، بلكه فيلسوف را از لحاظ وجوه مشابهت يا مغایرت او با اصحاب خطابه و سفسطه و سیاست می شناختند، و فلسفه را عبارت از کشف طریق جدیدی برای حیات عقلی می دانستند که ضمناً از حیات اجتماعی نیز جدا نمی توانست بود. در محاورات افلاطونی اهتمام شده است تا چنین حیاتی با همه جد و هزلی که بر آن مترتب است تعریف شود. فلسفه بدین معنی از بعضی از جهات با بعضی از رسوم و عادات که در این عصر در یونان ریشه دوانیده بود تصادم می یافت و ناگزیر مبارزاتی را موجب می شد که مرگ غم انگیز سقراط نتیجه حاصله از آنها بود .

\*\*\* ص 145 \*\*\*

فيلسوف چه کسی است ؟ - افلاطون او را به انواع مختلف تعریف کرده است. و برحسب رسالة فيدن[[614]](#footnote-614) فيلسوف کسی است که از شوائب جسمانی منزه شده و تنها به روان خود زنده مانده است ، و چون در زندگی این جهان تن او از روان جداست پروائی از مرگ ندارد . در رساله تئتتس[[615]](#footnote-615) کسی را فیلسوف شمرده است که در مناسبات خود با مردمان نادرخور و ناتوان است و در جامعه بشری مقامی را حائز نمی شود و منشأ تأثيري در مدینه نیست . اما در رساله جمهوری گفته است که فرمان روای مدینه هموست و بر طبق رساله نواميس[[616]](#footnote-616) کسی است که بساطی از تفتیش و تجسس می گسترد و مردم را با تهدید به حبس دائم به پرستش خدایان شهر وادار می سازد تا سلامت روح آنان را محفوظ دارد و بالاخره به موجب رساله های فدرس[[617]](#footnote-617) و بزم[[618]](#footnote-618) عاشق مشتاق و ملهمی است.

در این اوصاف که پی در پی در رسائل او در شأن فيلسوف آورده می شود دو امر اصلی وجود دارد که به ظاهر با هم متناقض می نماید ، از یک سو فیلسوف باید «از این جهان بگریزد»[[619]](#footnote-619)، خود را تزکیه کند و در عالمی از حقایق که اهل سفسطه و اصحاب سیاست چیزی از آنها نمی دانند به سر برد، از سوی دیگر باید مدینه فاضله ای به پا سازد که مناسبات اجتماعی به طرزی صحیح که متعلق علم تواند بود در آن جاری شود . از یک طرف دانشمندی روی گردان از جهان است، از طرف دیگر حکیم عادل سائسی است که به وضع قوانین مدینه می پردازد . مگر نه اینکه خود افلاطون از یک طرف به تأسیس مجمع درس و بحث علمی[[620]](#footnote-620) پرداخته بود و به علمای نجوم و ریاضیات ارادت می ورزید ، و از طرف دیگر می خواست کسانی مثل دیون و خویشاوند او دیونوسس جبار را در آئین فرمان روانی راہ نمائی کند؟ فیلسوف از یک طرف واضع قواعد قاطع در منطق عقل است ، و از طرف دیگر باید روح او از فرشته عشق[[621]](#footnote-621) الهام پذیرد و اگر از فیض

\*\*\* ص 146 \*\*\*

چنین مبدأی برخوردار نشود عاطل و باطل می ماند و جز با حب جمال قادر به ایجاد و ابداع نیست[[622]](#footnote-622) ، یعنی بحث استدلالى عقل را با سلوك جدالی[[623]](#footnote-623) عشق که به صورت آثار غنائي وافكار عرفانی تعبیر می شود به هم می آمیزد.[[624]](#footnote-624)

علم و عرفان و فلسفه و سیاست اموری است که معمولاً آنها را مستقل و مجزا از یکدیگر می دانند، و بعد از افلاطون ، چنانکه در طی مطالعه این تاریخ[[625]](#footnote-625) خواهیم دید ، جز در نزد بعضی از مجددین بزرگ قرن نوزدهم با هم انضمام و اتحاد نپذیرفته است . به همین سبب سعی در پی بردن به کیفیت ارتباط این امور مختلف در فلسفه افلاطون اهمیت شایان دارد .

**4-جدل سقراطی و ریاضیات**

 نخست باید دید که علم افلاطونی چیست ؟ - وجه ممیز آن این است که امری که متعلق معرفت است با روشی که منتهی به حصول این معرفت می شود اتحاد دارد . این نکته در مقام اول از اهمیت واقع است و درباره آن تأکید بسیار باید کرد . افلاطون راه یافتن به اموری مانند شجاعت و فضیلت و تقوی را مستلزم شناختن مفاهیم کلی آنها که معمولاً مفاهیم[[626]](#footnote-626) سقراطی نام دارد شمرده است ، ولیکن خود او آنها را به لفظی[[627]](#footnote-627) نامیده است که مسلمین در مقابل آن کلمه «مثُل » را آورده اند که مفرد آن «مثال » است . مثال چنانکه در رساله اثوفرن[[628]](#footnote-628) آمده است ، امر مخصوص واحدی است که اشياء متعددی بدان سبب که همگی برخوردار از آنند، مثلاً، مقدسند، و آنرا به عنوان ملاك مقایسه اشیاء می توان به کار برد ، و مثلاً می توان گفت که هر چیزی که چنین باشد

\*\*\* ص 147 \*\*\*

مقدس است . پس مثال[[629]](#footnote-629) خصوصیتنی است که در نفس اشياء و امور است . اما آن را جز از طریق امتحان سقراطی نمی توان استخراج کرد. و درگز نمی توان مطمئن بود که ضابطه ای که مخاطب ما در ضمن مكالمه آن را دریافته و گفته است تعبیر حقیقی مثال شيء باشد، مگر آنگاه که او در برابر چنین تجربه ای مقاومت کند و برای اینکه از امتحان موفق در آید ، مجاهدت نماید ، و هیچ گونه الهام با شهود مستقیم نمی تواند او را از این جهاد عقلی معاف سازد . وانگهی اسلوب علم در اینجا بسی مهمتر از متعلق آن است، زیرا که با چنین مجاهده ای علم به مثال شیء حاصل نمی گردد، بلکه سير تفكر انسان انضباط و انتظام می پذیرد و رفع اباطیل و اوهام می شود .

تحقیق سقراطی محصور به امور اخلاقی بود . با تعبیری که ارسطو به عمل آورده است می توان موافقت داشت که افلاطون کاری جز این نکرده است که روش سقراط را درباره مفاهیمی خارج از حیطه امور اخلاقی نیز به کار بندد، و همچنین مثل را از امور مفارق بشمارد ، یعنی قائل به وجود مستقلی برای آنها شود . اما باید دید که چنین تغیری چگونه حاصل شده است ؟ آیا افلاطون ، چنانکه ارسطو گفته ، این کار را خود خواسته و کرده است ؟ گویا چنين نتوان گفت ، بلکه مفارقت مثل ، بر طبق رأی افلاطون ، وتعالى آنها نسبت به محسوسات با اعتبار ریاضیات در نظر این حکم ارتباط داشته است .

در ریاضیات در همان حال که اسلوب قاطع به کار میرود می توان بر عکس جدل سقراطی به نتایج مثبت رسید . چگونه و چرا چنین است ؟ زیرا ریاضیات مبتنی بر امری است که افلاطون آنرا فرضيه[[630]](#footnote-630) نامیده و در تعریف آن در رساله منن چنين گفته است[[631]](#footnote-631): «اگر از عالم هندسه ای سؤال شود که آیا ممکن است که فلان مثلث را در فلان داره محاط کرد می گوید که من هنوز نمی توانم بدین سؤال جواب بگويم، اما

\*\*\* ص 148 \*\*\*

می توانم چنین استدلال کنم که اگر درباره آن مثلث فرض خاصی بكنم می توانم از این فرض نتیجه ای در مورد محاط شدن آن مثلث در آن دایره بگیرم و اگر فرض دیگری بكنم نتیجه دیگری در همان مورد به دست می آورم[[632]](#footnote-632).» این استدلال که به روش تحلیلی است مستلزم این است که سیر فکر ما از مشروط به سوی شرط باشد ، و مقدم بر همه امور ، این امر را منظور داریم که در بین در قضيه رابطه ای از این قبیل که یکی از آن دو را بتوان نتیجه منطقی دیگری شمرد برقرار سازیم ، و این مسأله را که آیا شرطی که کرده ایم متحقق است یا نیست موقتاً به کنار گذاریم. این شرط را می توان مورد تحقیق مشابهی قرار داد ، یعنی خود آن را به شرط دیگری که فرض می شود مربوط ساخت . بنابراین در رساله منن جای بحث سقراطی را تحلیل ریاضی می گیرد . قول به وجود مثل و تجرد آنها در رساله فيدُن طوری بیان شده است که گوئی نتیجه ایست که از اعمال روش ریاضی در تبيين اشياء طبیعی به دست آمده است . افلاطون در این رساله حکایت می کند که سقراط چگونه ، بعد از آنکه به جز علای طبیعی از تبيين ساده ترین وقایع پي برد با خواندن کتابی از آناکساگرس شیفته رأی او شد. در این کتاب آمده بود که عقل «ناظم تمام اشیاء و علت آنها»ست [[633]](#footnote-633). وليكن سقراط چون در خواندن این کتاب پیش رفت بروی معلوم شد که آناکساگرس در تبين جزئيات امور مانند شکل

\*\*\* ص 149 \*\*\*

زمین یا حرکات ستارگان به هیچ وجه به تأثير عقل تمسك نجسته بلکه به تأثير عناصری از قبیل هوا و آب و اثير[[634]](#footnote-634) استناد کرده است . واگر ما در تبين اشیاء و امور چنین روشی را در پیش گیریم ، مثلاً باید بگوئیم که سقراط بدان جهت در زندان مانده است که هیئت جسمانی او وضع خاصی داشته نه اینکه خود از گریختن و رها شدن امتناع ورزیده است . اینجا بود که سقراط مصمم شد که برای حل مسائل فلسفه طبیعی اشیائی را که از طریق حاسة باصره با حواس دیگر ادراك می شود یک سره به کنار گذارد، و بکوشد تا در مسیر دیگری روشی را که اینک افلاطون در رساله منن مذکور می دارد در پیش گیرد . یعنی نخست «ضابطه ای را که متقن تر از سایر ضوابط می شمارد به عنوان فرضيه وضع کند و آنگاه هر چیزی را که با این حکم سازگار باشد درست بینگارد و آنچه را که سازش نجوید نادرست بشمارد.» اتخاذ ضابطه برای تبيين اشیاء و امور منتهی به قبول وجود مثل می شود . نخست فرض می کنیم که جمال مطلق وخير مطلق و عظم مطلق و امثال آن وجود دارد . » و آنگاه اگر شئیی زیبا باشد بی آنکه بتوان آن را زیبای مطلق نامید در تبیین زیبائی آن می گویم که از جمال مطلق «بهره گرفته»[[635]](#footnote-635) است . اگر این طرز تبین را با روش علمای طبیعی مقایسه کنیم منظور افلاطون به وضوح می رسد. فرض کنیم که غرض ما تبيين این امر باشد که چگونه از دو شیء یک زوج حاصل می شود . عالم طبیعی می گوید که مفهوم زوجیت از این راه پدید می آید که دو شیء که نخست از هم جدا بود باهم مقرون گردد و ما هر دو را یک جا احساس کنیم ، یا از این راه که یک شیء به دو جزء تقسیم شود ، و بدین ترتیب عالم طبیعی از این امر واحد دو تبين متناقض می کند ، یا بهتر آن است که بگوئیم که اصلاً این امر را تبيين نمی کند ، زیرا از راه هیچ عمل طبیعی نمی توان پدید آمدن دوگانگی را تبيين کرد بلکه دو گانگی[[636]](#footnote-636) مطلقاً و مستقل از همه اعمال طبیعی وجود دارد ، و همان است که متعلق علوم ریاضی

\*\*\* ص 150 \*\*\*

است و هر گونه زوجيتي ، که به ظاهر از مقارنت دوجسم حاصل می شود، در واقع از طریق بهره مندی[[637]](#footnote-637) از همين ثنائي مطلق پدید می آید .

 بدین ترتیب می بینیم که قول به وجود مثل با استعمال روش تحلیل ریاضی یا ابتنای علم برفرضیه مناسبت دارد . شمول این روش و حدود وسعت آن بسی بیشتر از نظرية مثل است ، و قول به مثل تنها یکی از نتایج اعمال این روش به شمار می رود. روح مذهب افلاطون همین است و حوزه های فلسفی که بعد از او ظاهر شده و بنای فلسفه را برجزم غیر تحقیق نهاده اند از این حیث در مقابل حوزه او قرار می گیرند . ماحصل کلام اینکه افلاطون سير تفکر را در طریق معرفت بسی مهمتر از وصول به نتیجه مطلوب می دانست چنانکه سقراط نیز چنین می خواست.

**5. جدال افلاطونی**

 با بحث درباره روش تحلیلی مسأله مهمی که در رساله فين پیش بینی شده و در رساله جمهوری به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است طرح می شود . بر طبق این روش فرضیه بعد از اینکه مبنای برهان گردید خود باید به فرضية عاليتري راجع شود، وليكن در این سیر رجوعی ، یعنی در بازگشت از مشروط به سوی شرط ، باید بتوان در حدی توقف جست ، یعنی باید بتوان به امری رسید که ، «مكتفي به ذات» باشد[[638]](#footnote-638) و خود آن را دیگر جزء مفروضات ندانست[[639]](#footnote-639). در این مقام ریاضیات به کار نمی آید، زیرا برای حل مسائل این علوم مفاهیمی از قبیل خطوط مستقیم یا منحنى واعداد زوج با فرد فرض می شود و همه اینها در علوم ریاضی کماکان به صورت مفروضات باقی می ماند و تنها در علم عالیتری می توان این مفروضات را مدلل ساخت . در این علم اعلى به جائی فرا می رسند که امر غير مشروط را که حد مطلق معرفت است به دست می آورند، و این علم

\*\*\* ص 151 \*\*\*

همانا جدل است . افلاطون این امر مطلق یا حد غير مشروط را خير يا مثال خیر می نامد[[640]](#footnote-640) و غرض او از این تسمیه روشن است. می خواهد بگوید که تنها تبيين قطعی نهائی که می توان از امری به عمل آورد این است که آن را نیکو بدانیم با مستفيض[[641]](#footnote-641) از مثال خیر بشماریم. بر طبق مدلول رسايل اخير او می توان فرض کرد که از همان زمان که رساله جمهوری را می نوشته است طرز استدلال او مطابق با شیوه ای بوده که بعداً در رساله طاؤس به کار برده است . در این رساله گفته است[[642]](#footnote-642) که روابط ریاضی با اشکال هندسی که منجی برای تبين حرکات ستارگان فرض می کند خود آنها از این راه تبیین می شود که بگوئیم که در ضمن آنها طرحی که صانع[[643]](#footnote-643) در انداخته و منبعث از نیکی او بوده است تحقق می پذیرد . خیر امری است که فرض آن مقدم بر قبول همه امور است، و هیچ امر دیگری را پیش از آن نمی توان مفروض داشت . خير علت حقیقی و مطلق است که حد نهائي تبين است ، و این علت همان است که ارسطو پس از افلاطون آن را علت غائی نامید ، فضائلی از قبیل عدالت و جمال تنها آنگاه اعتبار می یابد که بدانیم که «از کجا نيكو شده است»[[644]](#footnote-644) . خبر علت جميع اشیاء و امور است و مانند خورشیدی است که سایر اشیاء در روشنائی آن شناخته می شود و از حرارت آن هستی می پذیرد. «پس خیر نفس وجودنیست بلکه در شرف و قدرت ماورای وجود است»[[645]](#footnote-645) .

در رساله جمهوری قطعه مرموزی راجع به مثال خیر آمده است که فهم آن جز با توجه به معنی مسأله ای که غرض افلاطون حل آن در این قطعه بوده است میسر نیست . افلاطون مسير فکر را با ابتنای بر فرضيه ، در رساله قيدن ، به لفظی نامیده است که به ازای آن می توان لفظ ترقی را آورد . اما از کجا می توان دانست که شرطی که آن را از راه تروی[[646]](#footnote-646) ، یعنی با سیر از فرضیه ای به فرضیه دیگر، به دست آورده ایم

\*\*\* ص 152 \*\*\*

خود نیز فرضیه ای نباشد . البته فرضیانی که منتهی به این شرط شده است از لحاظ منطقی رابطه تبعیت نسبت به آن دارند، ولی آنچه موجب می شود که خود این شرط را فرضیه دیگری ندانیم همین رابطه نیست ، زیرا که از این حیث امتیازی در بین این شرط و فرضیه های دیگر نیست . پس باید گفت که آن را جز از طریق شهود[[647]](#footnote-647) عقلى مستقیم با خود نوعی از رؤیت نمی توان دریافت و هیچ راه دیگری برای توجیه[[648]](#footnote-648) آن وجود ندارد.[[649]](#footnote-649)

روش پرورش فیلسوف چنانکه در کتاب هفتم جمهوری آمده است مبتنی بر همین اصل است. مبنای تربیت فیلسوف این است که علوم چهارگانه حساب و هندسه و نجوم و موسیقی را که اسلوب تحقیق در آنها مبتنی بر فرضيه است بیاموزد . افلاطون تأکید بسیار می کند که این علوم تنها تاحدودی که همین روش در آنها به کار می رود مقبول اوست ، و هر چیزی را که باعث اختلاط مشاهدات حسی با این علوم می شود و جنبه برهانی ندارد باید از آنها پیراست . مثلاً على حساب همان فن محاسبه ای که سوداگران با فرماندهان جنگ به کار می برند نیست ، بلکه علمی است که در آن اعداد را في نفسها و مستقل از اشیاء محسوس می شناسند[[650]](#footnote-650). به همین ترتیب علم هندسه به معنی فن مساحی[[651]](#footnote-651) نیست و دلیل بر آن اینکه در باب جدیدی از هندسه که افلاطون پیوسته قائل به اهميت آن بوده است ، یعنی هندسه فضائی با علم به اجسام منتظم ، به هیچ وجه به اندازه گیری سطوح نمی پردازند، بلکه این باب حد واسطی در بین هندسه به معنی اخص و علم نجوم است[[652]](#footnote-652). و علم نجوم که اصحاب آن برای اینکه بتوانند حرکات سيارات را تبيين کنند فقط حرکات متشابه و ترکیبات آنها را با یکدیگر منظور می دارند با تماشای ستارگان چنانکه متداول در بين عامه است تفاوت دارد، زیرا حرکاتی که با چنین مشاهده ای

\*\*\* ص 153 \*\*\*

در سیارات دیده می شود غير منتظم و غير متشابه است[[653]](#footnote-653). سرانجام باید گفت که نوازنده ای که بدون تبعیت از قواعد منظم و ثابت علمی ساز خود را می نوازد غیر از عالم موسیقی است که در پی راه یافتن به روابط عددی ساده ای که آهنگها از آنها فراهم می شود برمی آید[[654]](#footnote-654). پس این علوم چهارگانه که ما را بر آن می دارد که از طریق تفکر از عالم اشیاء محسوس فراتر رویم و در ورای محسوسات به فرضیات راه یابیم هادی ما به وجود حقیقی و کاشف نفس الأمر است.[[655]](#footnote-655)

اما پرداختن به این علوم تنها به منزله تمهید مقدمه است و به قصد تأسیس مبنائی است که جدل[[656]](#footnote-656) بر آن مبتنی شود . جدلی حقیقی کسی است که صاحب رأی جامعی است، به وحدت راه می یابد ، علوم در نظر او پراکنده از هم نیست ، بلکه پیوستگی آنها را با یکدیگر و با جهان هستی باز می بیند[[657]](#footnote-657)، ارتباط فرضيات متنوع و مختلف را به اصل واحد آنها که خیر است می شناسد و در پرتو علم به خیر که برتر از همه علوم است علوم دیگر را روشن می سازد و حقیقت آنها را نمایان می کند .

**۹- منشأ علم : تذکر و تمثیل**

 برای اینکه آراء افلاطون را در سنين كمال او به خوبی دریابیم دو مرحله متمایز را در سلوك عقلی او همواره باید منظور داریم ، زیرا حل یک سلسله از مسائل به تمييز این دو مرحله از یکدیگر منوط می شود . در مرحله اول افلاطون مشرب سقراطی محض دارد و اكتفا به همین می کند که ضوابطی را که از قول مخاطب سقراط برای حل مسائل تقریر می شود به محک انتقاد بزند، وليكن منشا این ضوابط و اصلی را که موجب اعتبار آنها می شود در ابهام تمام می گذارد . اما شخص مخاطب ممكن است ضابطه ای را یکسره به دلخواه و به صرف تخیل اختیار کند، در این صورت چگونه می توان آن را مطابق

\*\*\* ص 154 \*\*\*

واقع دانست ؟ سؤال سفسطی مخصوصی که به زبان منُن در رساله ای به همین نام طرح می شود ناظر به همین معنی است[[658]](#footnote-658)، و مفاد آن اینکه هر گاه چیزی که می جوئیم از هر جهت مجهول باشد جستجوی آن امکان پذیر نیست و اگر معلوم باشد این جستجو حاصلی ندارد. پس باید بر آن باشیم که فکر مخاطب درباره مطلی که مورد بحث و فحص است توجهی به نفس الامر دارد ، و برای اینکه او را چنین توجهی حاصل باشد باید بگوئيم که وجود نفس الامری را از پیش شناخته است و اینک جستجوی او برای باز شناختن آن یا به یاد آوردن آن است.[[659]](#footnote-659) اینکه روح با تفکر ساده ای ( خواه استاد با پرسشهای خود هادی این تفکر باشد و خواه چنین نکند) می تواند به کشف حقایقی نایل شود از آن روست که از پیش آنها را در خود داشته است ، و با چنین تفکر ساده ایست که برده ای که در رساله منن در معرض سؤال قرار می گیرد این نکته را باز می یابد که مربعی که معادل دو برابر مربع دیگر است بر قطر مربع دوم ساخته می شود[[660]](#footnote-660)، و کشف حقیقتی که آن را از پیش در خود داشته ایم جز تذکر نیست . قول به اینکه حصول علم از طریق تذكر است به هیچ وجه مستلزم این نیست که فکر درحال سکون و رکود بماند بلکه چنین قولى عامل محرک است و فکر را به اهتمام لازم برای جستن و باز یافتن حقایقی که از یاد برده است وا می دارد.[[661]](#footnote-661) با تصدیق این رأی ، یعنی قول به اینکه علم تذکراست، «بهتر و قویتر می شویم و تنبلی را فرو می گذاریم.» تذکر نخستین نامی است که به استقلال فکر در تحقیق و تفحص داده می شود .

\*\*\* ص 155 \*\*\*

قبول چنین رأی مستلزم اعتقاد به وجود ازلی نفس قبل از حیات کنونی این جهانی است[[662]](#footnote-662). مقصود این است که تجرد نفس و خلود آن که در محاورات اوليه افلاطون مشكوك مانده بود در رسائلی که در این دوره از حیات او تألیف یافته است شرط حصول علم می شود وليکن به نظر او کافی نیست که وجود ازلی نفس را با ادلة قطعی و انتزاعی اثبات کنیم ، بلکه باید در پی آن باشیم که این اعتقاد را در قالب تمثيل جلوه گر سازیم تا جان بگیرد و پرمایه شود . تمثیلی که از وجود نفس مجرد و مفارق از بدن حاکی است نخستین بار در رساله گرگیاس آمده است[[663]](#footnote-663)، منتهی نه بدان صورت که با مطالب رساله منن چندان توانی داشته باشد، زیرا آنچه از تمثیل گرگیاس مستفاد می شود تنها این است که اجرای عدالت بعد از مرگ نیز دوام دارد . در مکالماتی که از آن پس نگاشته این تمثیل را تا حدودی به همان صورت محفوظ داشته یعنی داستان داوری خدائی را در آنها باز گفته است . مع ذلك در طی تمثيل مجالی یافته است تا این امر را عیان سازد که نفس چگونه قبل از تعلق به بدن حقایق نفس الامری را شناخته است و از چه راه در زندگی خود در این جهان آنها را باز خواهد یافت. مجال درج این مطلب در تمثيل رسالة فدرس بهتر و بیشتر به دست آمده است[[664]](#footnote-664). نفس در سیر دورانی خود در مکانی ماورای آسمان، در مصاحبت خدایان این حقایق نفس الامری با این موجودات «بی رنگ و بی شکل» را ، از قبیل عدل مطلق و اعتدال مطلق وعلم مطلق، دیده است و نفوسی که پس از فرود آمدن در بدن به اقتضای اوضاع و احوال بینش بهتر می توانند داشت ، یعنی نفوسی که تعلق به فیلسوفان دارند، می توانند آنچه را که دیده اند به یاد آورند.

 بدین ترتیب مُثل افلاطون در طی تمثیلی که حاکی از تقدير نفس است ذکرشان به میان می آید، و این مثل برحسب این تمثیل در مقری مافوق آسمان و ماورای عالم محسوس قرار دارد و نفس آنها را در همین مقام می بیند و می شناسد . می بینیم که افلاطون ترجیح می دهد که اعتقاد به مشل را از طریق تمثيل و تخيل محرز نماید و شاید این امر ،

\*\*\* ص 156 \*\*\*

در نظر بعضی ، از نقایص فلسفه او به شمار آید . وليكن چنانکه گفتیم اشتیاق او به این امر ناشی از قول به تذکر است و تذكر شرط حصول علم است و علم اگر بخواهد پای از مرحله فرضیه ریاضی فراتر گذارد با رشته ای ناگسستنی به تمثیل می پیوندد .

**۷- علم وعشق[[665]](#footnote-665)**

در رساله منن مطلبی آمده است که با این مطلب ، یعنی با قول به تذکر ، ارتباط دارد و آن اینکه گمانهای درستی به خاطر شخص راه یابد بی آنکه آنها را توجیه تواند کرد، یا به عبارت دیگر ظنونی حاصل کند بی آنکه صاحب علم باشد[[666]](#footnote-666). مثلاً بعضی از مشاهیر رجال سیاست آن ، مانند آریستیدس[[667]](#footnote-667) یا پریکلس[[668]](#footnote-668) ، با اینکه از جمله رهبران شایسته شهر خود به شمار رفته اند عالم به علم سیاست نبوده اند ، یعنی هیچ گونه معرفتی درباره سیاست که با اسلوب منظم تحصیل شده باشد و بتوان نام آنرا صناعت نهاد نداشته اند. چه ، اگر چنین می بود می بایست بتوانند این صناعت را تعلیم کنند ، یعنی از نفس خود به دیگران منتقل سازند ، وحال آنکه اینان نتوانستند این هنر را حتی به فرزندان خود بیاموزند[[669]](#footnote-669). اما در عمل ، یعنی آنگاه که تنها عمل را منظور می داریم ، ظن صحيح[[670]](#footnote-670) را معادل علم می شماریم، و چون این گمان در فطرت شخص نیست و از طریق تعلیم نیز به وی نرسیده است باید از الهام خدایان منبعث شده باشد[[671]](#footnote-671)، و این الهام یکی از مواهبی است که خدایان به مردم شهر آن ارزانی داشته اند . کسانی که در آن روزگار این متن را از

\*\*\* ص 157 \*\*\*

افلاطون می شنیدند هیچ محل تعجب در آن نمی دیدند، زیرا مردم یونان هر مدینه ای را به ضرورت در تحت حمایت خدایانی می دانستند که معبود اهل آن مدینه بودند.

همچنانکه قول به تذکر به صورتی که در رساله من آمده بود در تمثیل رساله فدرس که حاکی از وجود ازلی نفس است مجسم می شود قول به الهام نیز محتاج تمثیلی است که متمم آن باشد ، و آن ارس[[672]](#footnote-672) است که در در رساله بزم و فدرس روایت می شود.

 افلاطون الهام فلسفی را با امور دیگری که از همان قبلند مرتبط می داند . این الهام خود حالتی از شوریدگی عشق است و فلسفه در نزد افلاطون همان معنی را دارد که در نزد سقراط داشت ، یعنی تفکر فلسفی امری نیست که استاد در خلوت خود آن را به انجام رساند بلکه به معنی تولید روحانی در نفس شاگرد است ، اما تولید جز در آنجا که جمالی باشد و عشقی را برانگیزد انجام نمی پذیرد.[[673]](#footnote-673) عشق مستلزم میل به خلود است، خواه عشق به پیکر زیبا که زندگی شخصی را در شخص دیگر دوام می بخشد ، خواه عشق به روان زیبا که نیروی خفته خرد را هم دراستاد و هم در شاگرد بیدار می کند.[[674]](#footnote-674) از این راه زندگی روان به زندگی تن پیوند می خورد . عشق از مرحله میل غریزی که موجود زنده را به تولید موجود دیگری مشابه خود وا می دارد تا مرحله شهود بغتى جمال ازلي لايزال پیایی ارتقاء می یابد ، و این ارتقاء در مراتب کلیت است، همینکه آدمی از مقام شیفتگی به زیبای یک تن بدانجا فرا رسد که از هر گونه جمال مجسمی شوریده و پریشان شود در مدارج عشق ارتقاء یافته است ، وليكن مافوق جمال مجسم مرحله دیگری است و آن زیبائی جانها و پیشه ها و دانشها است و از آن نیز فراتر دریای بی کران زیبائی است که همه زیبائیها از آن بدر می آید .[[675]](#footnote-675)

افلاطون درباره اینکه عشق را فطرتی مثل فطرت ملائکه است تاکید بسیار می کند . ملائک در ادیان مقامی منیع دارند ، واسطه بین مردم و خدایانند ، ادعيه

\*\*\* ص 158 \*\*\*

مردم را به سوی خدایان می برند و مواهب خدایان را به مردم می رسانند . ارس یکی از این ملائک است ، پسر پرُس[[676]](#footnote-676) و پنیاست[[677]](#footnote-677)، چیزی پدر را با هوشیاری و پر مایگی پدر به هم آمیخته است ، مثل اعلای فلاسفه و حامی آنان است ، حالی که براثر الهام در فلاسفه پدید می آید و هیجانی که بدانان دست می دهد به تمام معنی در او ظاهر است، مقام او در حيات انفعالی معادل مقامی است که علوم ریاضی در حیات عقلی دارد، او راهبر دل به سوی زیبای است چنانکه علوم ریاضی راهنمای خرد به سوی هستی است.[[678]](#footnote-678)

به همان ترتیب که شخص ارس ملکی از ملائک است جنون عشق نیز نوعی از جنس کلیتری است که بر همه انواع شوریدگی که «از سوی خدایان بیاید» مشتمل می شود[[679]](#footnote-679). غرض افلاطون از این شوریدگی ها بالاخص احوال پیش گویانی است که با عقاید و مناسک طریقت خود در جامعه آن روزگار اهمیت بسیار داشتند و پوثيا[[680]](#footnote-680) کاهن معبد دلفس با این قبیل پیش گوئی ها «در حال جذبه و جنون خدماتی به یونان می کرد که در حال سلامت عقل و شعور قادر به هیچ یک از آنها نبود»[[681]](#footnote-681). جنون کاهنی که پیش گوئی می کند با جنون شاعری که سرسپرده فرشتگان هنر[[682]](#footnote-682) است و با آثار خود به تربیت نسلهای آینده می پردازد هم سلك و هم عنان است . افلاطون جذبه عاشق را با این دو جذبه که همه اهل یونان قائل به قدر واعتبار آنها بودند مقایسه می کند . این جذبه اندك مایه نیست ، زیرا حاکی از شوریدگی جان کسی است که تصور جمال ازل را در عالم محسوس باز می شناسد و این همان جمالی است که نفس پیش از زندگی خود در این خاکدان ، در آن روزگار که همراه خدایان می زیست ، در آن تأمل کرده بود . پس این جذبه سر آغاز فیلسوف شدن است ، بالهای جان را به وی باز می گرداند[[683]](#footnote-683) و موجب تشحيذ نفس می شود . چنانکه سقراط که در گفتگوی بزم ادبی[[684]](#footnote-684) عاشق کاملی است

\*\*\* ص 159 \*\*\*

در دفاعی که از خود می کند[[685]](#footnote-685)، به صورت زنبوری در می آید که با نیش خود مردم را از جای می جنباند.

باتوجه به بحث افلاطون درباره ارس و به طور کلی سخنانی که در الهام الهی گفته است مبنای ذوق علم افلاطون روشن می شود . فلسفه در نظر افلاطون طریقی که جنبه عقل محض داشته باشد نیست.» فاهمه انسان مانند باصره اوست . چشم که آلت بینائی است نمی تواند به سوی روشنائی باز گردد مگر اینکه همه تن را با خود بازگرداند ، به همین ترتیب روی آوردن از عالم صیرورت[[686]](#footnote-686) به عالم وجود[[687]](#footnote-687) نیز باكل نفس حاصل می شود ... برخی از بدکاران مردانی شایسته اند و نفس حقير آنان از حدت بصيرت برخوردار است ... اما هرچه فكر آنان نافذتر باشد بیشتر بد می کنند»[[688]](#footnote-688). این قبیل از مشاهدات که فرومایگان را حاصل است با مشاهده جمال مطلق که ناشی از عشق است و آخرین مرحله مجاهده عشقی است تقابل دارد .

بعلاوه افلاطون از طریق تمثيل ارتباط حیات فلسفی را با سراسر تقدیر بشر ، و از همین راه با سراسر جهان که صحنه نمایش این سرنوشت است ، روشن می سازد . هبوط نفس از آسمان به زمین ، حلول او در اجساد مختلف در عالم سفلی ، انقلاب حال او و رجوع او به مقام لقاء که از آن فرود آمده و دور افتاده است مبنای افسانه فدرس وتمثيل مغاره در رساله جمهوری است. نفس ، که ماجرای هبوط او در رساله فدرس آمده[[689]](#footnote-689)، در رساله جمهوری به کسی تشبیه شده است که در غار تاریک زندانی شده است و چون پشت او به روشنائی است جز سایه های ناچیزی که به دیوار ته غار افتاده است و در پی یکدیگر کمابیش با نظم و ترتیب می آید و می گذرد نمی بیند . تا آنجا که جدال عقلي به یاری او شتابد وجنبشی برای بازگشت به سوی روشنایی به وی باز دهد.[[690]](#footnote-690)

\*\*\* ص 160 \*\*\*

**۸- بسط فرضية مثل**

 اینکه به شرح این مطلب باز گردیم که افلاطون فلسفه را ، به معنی اخم آن ، چگونه بسط می دهد . دیدیم که به چه ترتیب ، در روشی که مبتنی بر فرضيته است ، استدلال نطقی به کار می رود ، و در چنين استدلالی اکتفاء به همین می شود که کیفیت ارتباط نتایج به فرضيات معلوم گردد. اما اگر فرضیه ها را پس از آنکه به کار بردیم در معرض تحقیق نگذاریم ، تا بیینیم که آیا صحت خود آنها محقق است یا نیست ، این روش ناتمام می ماند . بدين ترتيب افلاطون ، در رساله فیدن، قول به مثُل و بهره مندی[[691]](#footnote-691) از مثل را به عنوان فرضیه ای برای حل مسأله علبت طبیعی و اثبات خلود نفس به کار می برد . اما چون این مسأله با استناد به آن فرضیه حل شود اعتبار خود فرضیه را تحقیق باید کرد.

 در اوایل رساله پارمنيدس افلاطون قول به مثل را در معرض این تحقیق قرار می دهد.[[692]](#footnote-692) قبل از شروع به تحقیق درباره می خواهد آن را به عنوان فرضیه ای به کار برد که او را به حل اشکالاتی که زنان شاگرد پارمنيدس بر كثرت وارد آورده بود توانا سازد[[693]](#footnote-693). اگر مثل را در یک جانب و اشیائی را که از آنها بهره می برند در جانب دیگر بگذاریم به آسانی در می یابیم که چگونه ممکن است شبی هم واحد وهم كثير باشد ، بدین ترتیب که واحد وكثير جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می برد . به همین نحو یک شیء می تواند هم مشابه و هم غیر مشابه ، با هم بزرگ و کوچک ، باشد بی آنکه تناقضی پیش آید» .

آنگاه ، به روایت این رساله ، پارمنيدس کهن سال به سقراط جوان که باحدت و حرارت این راه حل را عرضه داشته است خنده می زند . پارمنيدس این رأی را از

\*\*\* ص 161 \*\*\*

لحاظ مقابله آن با اشکالی که زنن بر کثرت وارد آورده است در نظر نمی گیرد، بلکه آنرا في نفسه در معرض تحقیق می گذارد . نخست می گوید که بهره مندی اشیاء از مثل ممکن نیست . زیرا اگر اشياء كثير از مثال واحد بهره ور باشند با این مثال به تمامی در هرکدام از آن اشیاء است، در این صورت باید وجود مستقل ومفارق آن از میان برود، و این باطل است؛ یا جزئی از مثال در هر شیئی است، در این صورت، مثلاً، لازم می آید که مثال «خردی» ناگزیر بزرگتر از هر یک از اجزاء خود باشد، و این نیز باطل است.[[694]](#footnote-694) به علاوه، منظور از قول به مثل این است که وجود مثال واحدی را، مانند مثال «بزرگی» در فرق اشیاء کثیری که همه آنها را بزرگ می دانیم اثبات کنیم، اما چنین وحدت غیر ممکن است، زیرا اگر بتوانیم در فوق بزرگیهای كثير ، به دلیل مشابهت آنها با یکدیگر ، به بزرگی مطلقی قائل شویم برما لازم می آید که وجود بزرگی مطلق دیگری را نیز در فوق بزرگیهای كثير و بزرگی مطلق اول تصدیق کنیم و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد[[695]](#footnote-695). ممکن است در جواب اشکال بگویند که نسبت شیئی که از مثال بهره می برد به خود آن مثال مانند نسبت جزء به کل نیست، بلکه مانند نسبت تصویری به صاحب آن است. اما در این صورت باید ، همان طور که صاحب تصوير شبیه تصویر است ، مثال شيء نیز شبیه آن شیء باشد، اما بنا بر اصول این نظریه لازم است که جز در آنجا که اشیائی از مثال واحد بهره ورند مشابهی در میان نباشد . پس ناگزیر باید در فوق هر شیئی و مثال آن مثال دیگری واقع شود که هردو از آن بهره گیرند ، و بر همین قیاس تا بی نهایت[[696]](#footnote-696). بالأخره ماهیت مثال با فایده ای که بر قبول آن مترتب است متوافق نیست، زیرا نتیجه ای که از قول به مثل حاصل می شود این است که متعلقی برای علم بتوان یافت، اما مثال نمی تواند معلوم ما باشد ، زیرا چون وجود مطلق دارد نمی تواند در ذهن ما حاصل آید. وجود مطلق را جز با علم مطلق که ما هیچ گونه بهره ای از آن نداریم نمی توان

\*\*\* ص 162 \*\*\*

شناخت، اما اگر علم به مثل علم مطلق باشد و چنین علمی را در شأن خدا بدانیم باید علم به اشیائی را که خارج از عالم مثل است از خدا سلب کنیم.

با این انتقاد جهات قدر و اعتبار نظريه مثل همگی از میان می رود: مثال اصل تبين اشياء نمی تواند بود ، زیرا بهره مندی امکان پذیر نیست[[697]](#footnote-697)، مثال وحدتی در کثرت نیست ، زیرا تعدد غير متناهی مثُل نافی و حدت است ، مثال متعلق علم نیست، زیرا مطلقاً جدا از ماست . بدین ترتیب ، صحت فرضیه ای که در رساله فيدن آمده بود یک سره در معرض بحث و فحص قرار می گیرد .

افلاطون در رساله تئتتس به آرائی که فیلسوفان درباره علم اظهار داشته اند بی شبهه در همین زمان و به قصد مقابله با همين آراء توجه کرده است. نخست رای کسانی را که می گفتند که احساس علم[[698]](#footnote-698) است در نظر گرفته است . در رساله جمهوری[[699]](#footnote-699) این مطلب را به عنوان یک اصل بدیهی وضع کرده بود که شيء محسوس که پیوسته در معرض زوال ودرحال سیلان است و در آن واحد اوصاف متقابل دارد متعلق معرفت نمی تواند بود. اما در این مورد مستقيماً در صدد اثبات صحت آن اصل بر می آید ، بی آنکه بعد از سلب اعتبار از معرفت حسی کمترین اشاره ای به رای مثبت خود درباره معرفت نماید. اعراض افلاطون در این رساله از اعصاب اصالت حس است ، و منظور او از اینان کسانی نیستند که چون اهلیت ورود در این مطالب را ندارند و «جز آنچه را که با دست خود لمس کننده باور نمی دارند»[[700]](#footnote-700) ، بلکه فیلسوفانی با آراء دقیق ترند که به تبعیت از هراکلیتس و پرتاگراس هرگونه علمی را به معرفت بی واسطه ای که هر کسی از طریق احساس خاص خود در زمان حال دارد تأویل می کنند، عالم را مدام در حرکت می دانند

\*\*\* ص 163 \*\*\*

و سکون و ثبات را در آن به منزله مرگ می شمارند ، زیرا هم باعث زوال وجود می شود و هم معرفت را امکان ناپذیر می سازد . و چون بدین ترتیب ثبات را نمی کنند می توانند انسان را مقیاس همه اشياء بدانند.[[701]](#footnote-701) اینان می گویند که ، همان طور که شراره از تماس در جسم با یکدیگر بر می جهد ، حس و محسوس نیز هر دو از تلاقی شیء فاعل با شيء قابل ناشی می شوند . هر دو با همند و یکی بدون دیگری هیچ نیست[[702]](#footnote-702)، هیچ كیفیت محسوسی وجود واقعی مطلق ندارد و هیچ حسی دارای ثبات و قرار نیست . این هر دو، که متحرك به حرکت عمومی عالمند، وجودشان در هر آن بدیهی است ، ولیکن همین امر بدیهی در هر آن از میان می رود تا وجود بدیهی دیگری جای آن را بگیرد[[703]](#footnote-703). از قول به اصالت حرکت که مذهب طبیعت شناسان[[704]](#footnote-704) قدیم ایونیا است چنین نتایجی بر می آید. افلاطون در قبال این حریفان بحث سقراطی را الزام آور نمی داند[[705]](#footnote-705) ، زیرا چنين بحثي مستلزم این است که بتوان درباره برخی از اصول باحریف توافق یافت ، اما چون از همان دم که سخن آغاز شود او بتواند رای خود را دگرگونه سازد و از تصدیق آنچه خود گفته بود تن در زند چگونه این امر امکان می پذیرد ؟

افلاطون که خود با کمال دقت بي برده است به اینکه اشیاء محسوس سیال و متغيرند بسیار می کوشد تا نشان دهد که رأی که حریفان او دارند رأی ضعیف نیست.. ایراداتی را که در عرف عام بر این رأی وارد آورده اند با تحقیر به کنار می زند ، مثل این ایراد که گفته اند که پرتاگراس به اقتضای مذهب خود حق آن ندارد که چیزی به دیگران بیاموزد ، زیرا اگر انسان مقياس همه چیز باشد هرکسی به اندازه کسان دیگر از علم وحكمت برخوردار است . در رد این ایراد می توان گفت که اگر علم پرُتاگراس کسی را از خطا به حقیقت نتواند رسانید باری این کار ارج دار را تواند کرد که گمانهای زیان آور را دور کند و زمینه را برای گمانهای سودمند آماده سازد.[[706]](#footnote-706)

\*\*\* ص 164 \*\*\*

بدین ترتیب، برحسب قول افلاطون تنها در صورتی می توان ادعای رد این مسلک را داشت که کسی خود در آن قدم گذارد و این راه را تا سرانجام بپیماید . اگر انسان مقیاس همه چیز باشد باید رأی همه مردم را معتبر گرفت ، و حال آنکه همه مردم از بيم آنکه مبادا در اموری که خود را اهل آنها نمی بینند گرفتار خطا شوند به کسانی که اهلیت آنان را می پذیرند روی می آورند. پرتاگراس اگر بر یک رای استوار بماند ناگزیر از اقرار به خطای خود می شود . از همین جا که مردم کسانی را به استادی شناسند و درباره امراضی که از آنها اندیشناکند پزشکان را برای اظهار نظر از خود شایسته تر می دانند و مشاوران سیاسی را در پیش بینی آنچه به حال مدینه مفید افتد بصيرتر می شمارند رأی پرتاگراس ابطال می شود . البته ممکن است در جواب بگویند که چنین عملی به آینده تعلق می گیرد و به دلیل اینکه خطا در آن واقع می شود نمی توان صدق احساس هر کسی را در آنچه هم اکنون معلوم اوست رد کرد، و همان کسی که خود منشا احساس است بدیهی بودن آن را در می یابد . افلاطون در رد این جواب می گوید که چنین بداهتی قابل تقرير نیست و چیزی درباره آن نمی توان گفت، زیرا همین که چیزی درباره آنچه می جنبد به زبان آوریم ، یا سخنی راجع بدانچه می بینیم بگوئيم ، همين تقریر ما موجب می شود که حرکت به سكون متبدل گردد و احساس توقف پذیرد . یعنی حق نداریم که بگوئیم که چیزی را می بینیم یا می دانیم ، و پیش از آنکه چنین بتوانیم گفت علم بدیهی کنونی ما جای خودرا به علم بدیهی دیگری داده است[[707]](#footnote-707).

پس علم به معنی احساس نیست. اینکه ببینیم که آیا می توان گفت که علم همان حكم است ، یا دقیقتر بگوئیم آیا می توان علم را به معنی حکم صحيح دانست ؟ [[708]](#footnote-708)- حكم یا گمان درست، بدان معنی که در اینجا می آوریم، به اشیاء محسوس تعلق می گیرد، وليكن در حکمی که راجع به اشياء محسوس می کنیم به ناچار امر دیگری نیز داخل می شود که از راه احساس قابل ادراك نيست . زیرا هرگاه حکم کنیم به اینکه اشیاء وجود دارد و عین

\*\*\* ص 165 \*\*\*

هم یا غیر از هم است و متشابه یا مختلف است ، اگرچه کیفیتات آن اشياء از طریق حواس ادراك می شود ، وجود و عینیت و غیریت و مشابهت و اختلاف معانی کلی با مفاهیم مشتری است ، با خود مناسباتی است ، که نمی توان آنها را از راه حواس دریافت. پس نفس ، نه از راه خود احساس ، بلکه از طریق تفکر درباره معطيات حواس حكم می کند و در صورتی که چنین تفکری به حقیقت منتهی شود و مناسبات صحیحی بر اثر آن برقرار گردد به مرحله علم فرا می رسیم[[709]](#footnote-709). اما برای اینکه بتوان این رأی را تایید کرد نخست باید بتوان حکم درست را از حكم نادرست تمیز داد ، وليكن افلاطون (يا اعاده قول مشهور اصحاب مجادله) گوئی هرگونه حكم نادرست یا وقوع خطا در حکم را ممتنع می داند . توضیح اینکه : اولاً خطا در اشتباه دو چیز با هم دیگر نمی تواند بود ؛ زیرا خواه هر دو را بشناسیم ، خواه هر دو را نشناسیم ، خواه یکی را بشناسیم و دیگری را نشناسیم، نمی توانیم یکی از آن دو را به جای دیگری بگیریم . ثانياً خطا را بدان معنی هم نمی توان دانست که آنچه را که نیست هست بینگاریم ؛ زیرا چنین امری به منزله آن است که درباره لاوجود به نحوی که افلاطون قائل بدان است گمان به چیزی ببریم یعنی چیزی را متعلق معرفت بینگاریم که چیزی در آن نیست تا متعلق معرفت باشد زیرا عدم تعين صرف است و این خود به منزله آن است که اصلاً به هیچ چیز گمان نبریم.

این دو اشکال که افلاطون بر وقوع خطا گرفته و انتقاد اول را به چندین نحو مختلف باز گفته است مستلزم این است که بگوئیم در صحت رأیی که در رساله جمهوری اختیار کرده بود در رساله تئتتس تردید کرده است، یعنی وجود حالت متوسطی را در بين علم و جهل که تعلق به امری در بین وجود و لاوجود بگیرد انکار نموده است ؛ زیرا گفته است که اگر گمان نادرست ناممکن باشد یا علم باید داشت و یا درجهل باید بود ، پس اگر بنا بر آن باشد که حکمی بکنیم آن حکم را جز درباره وجود نمی توانیم

\*\*\* ص 166 \*\*\*

کرد . آنچه موجب قوت استدلال تئتتس می شود اینکه در این رساله گمان را حد متوسط در بین علم وجهل ندانسته بلکه با آن را علم و یا جهل انگاشته است . در مبحثی که به نقد خطا پرداخته ابتدا گمان را علم شمرده و همین رأی موجب شده است که گمان نادرست را ناممکن بینگارد ، زیرا جز در باره وجود نمی توان گمان برد و چون گمان علم است همه گمانها صحیح و معتبر است . برعکس، در قسمت دوم استدلال[[710]](#footnote-710) گمان را جهل دانسته و شاهدی برای تأیید صحت این رأی آورده است و آن اینکه سخنور توانائی می تواند شنوندگان خود را به قبول اموری ملزم سازد که علم مستقیم بدانها نیافته اند ، و اینان بر اثر این الزام حكم صحیح می کنند بی آنکه دارای علم باشند .

پس برای اینکه دارای علم باشیم کافی نیست که حكم درست بکنم . اینکه رأی دیگری را به نظر آوریم و آن اینکه اجزائی را که شیء مورد بحث ما مرکب از آنهاست بشماريم ، و ذکر تعداد اجزاء و طرز تركيب آنها را با یکدیگر بر حکم درستی که کرده ایم بیفزائیم[[711]](#footnote-711)، چنانکه مثلا هجا[[712]](#footnote-712) را آنگاه می شناسیم که حروفی را که از آنها ترکیب یافته است بشناسیم . این رأي ، که بر طبق آن باید گفت که علم عبارت از تحلیل منطقی معانی کلمات است ، گوئی همان رأي آنتيستنس است و افلاطون در رد آن دلیل معى اقامه می کند . برحسب این رأى علم جز به شيء مركب تعلق نمی تواند گرفت و امر بسیط را نمی توان متعلق علم دانست، و این بدان معنی است که بگوئیم که علم ما جز از اجتماع جهلها حاصل نمی شود. پس به نظر افلاطون علم تنها این نیست که بدانیم که چه عناصری با یکدیگر انضمام[[713]](#footnote-713) یافته و شیئی را پدید آورده است بدون اینکه معلوم باشد که چگونه طبایع این عناصر مقتضی چنین انضمامی بوده است[[714]](#footnote-714).

بدین ترتیب باید گفت که بنا به رساله تئتتس هیچ کدام از فرضیاتی که درباره ماهیت علم می کنند قابل قبول نیست. اما برحسب رساله پارمنيدس قول به مثُل نیز

\*\*\* ص 167 \*\*\*

موجب اشکالاتی است. پس هیچ کدام از فرضیاتی را که در این مکالمات آمده بود نمی توان تأیید کرد : با نقد نظرية مثل همه اقوال درباره وسائط بين علم و جهل و وجود و لاوجود از اعتبار می افتد و دیگر موردی برای بحث از علم نیمه تمام با عشق با الهام نمی ماند .

**۹- بحث جدلی رساله پارمنيدس**

 اما می توان گفت که یک نکته همچنان معتبر است ، و آن سير فکر با اسلوب منظمی است که بدین فرضيات منتهی می شود. و چون این سیر ادامه یابد بدانجا می رسیم که فرضيات ما قوت و اعتبار خود را از سرگیرند و، به اصطلاح، تجديد شباب نمایند . پس ابتکار افلاطون و امتیاز مذهب او در اعتقاد به مثل نیست ، بلکه در همین سیر مبتنی بر اسلوب است و محاوره پارمنيدس هم حاکی از این معنی است . در این گفتگو ، چون قول به مثل از اعتبار افتاد ، پارمنيدس کهن سال سقراط جوان را بر آن می دارد که روشی را که با قبول فرضیه ای آغاز می شود از سر گیرد ، و این همان روش است که افلاطون در رساله من قائل به اعتباری بسیار برای آن شده بود . «آنگاه که فرضیه ای طرح شد، نه تنها نتایجی را که از ایجاب این فرضیه ناشی می شود باید آزمود، بلکه ، باید دید که از نفي آن نیز چه نتیجه ای بر می آید[[715]](#footnote-715). بخش دوم رساله پارمنيدس مشتمل در بخشی از این قبیل است. نتایج فرضیه ای که الیائیان داشته اند همگی در معرض اختبار قرار می گیرد ، وآن فرضیه این است : واحد وجود دارد، آنگاه نتائجی را که از فرض مخالف آن بر می آید امتحان می کنند، و آن این است : واحد وجود ندارد . در این هر دو مرحله قالب تحقيق بسیار مهم است، زیرا خود این قالب دارای اعتبار کلی است و وابسته به فرضی که مورد تحقیق ماست نیست. در مورد هر یک از این دو فرضیه باید

\*\*\* ص 168 \*\*\*

دید که نتائجی که از قبول آن بر می آید و نخست به واحد و از آن پس به ماسوای واحد اسناد می شود چیست ، یعنی جستجوی نتایج این دو فرضیه برای راه یافتن به محمولاتي است که بر طبق هریک از آن دو باید بر واحد حمل یا از آن سلب کرد، ولیکن برای این کار ناگزیر باید جدولی از کلی ترین محمولات که بتوان بر موضوعی حمل یا از آن سلب کرد در دست داشت « از قبیل معانی مشترکی که در رساله تئتتس از آن سخن رفته است» . بدین ترتیب افلاطون قسمتی از جدول مقولات ترتیب می دهد که هر حدی از آن شامل در حد متقابل است : جزء وكل، اول و أوسط و آخر ، مستقیم و منحنی (در شكل)، در غیر خود و در نفس خود ، متحرك وساكن ، عین[[716]](#footnote-716) وغير[[717]](#footnote-717)، مشابه و مختلف ، مساوی و نامساوی ، پیرتر و جوانتر و هم سن . - منتهی ذکر این مطلب بسیار مهم است که ترتیب مقولات در نظر افلاطون به اختیار شخص و تابع تخيل او نیست ، بلکه حمل هر محمولی بر موضوع مخصوص باسلب آن از وی همواره نتیجه منطقی حمل باسلب محمولی است که مقدم بر آن است. بدین ترتیب در فرض اول ما سبب اینکه می توان اثبات کرد که واحد را نه آغازی ونه پایانی است. این است که پیش از آن اثبات شده است که واحد را نه جزنی ونه کلی است ، وسبب اینکه می توان اثبات کرد که واحد را شکل هندسی نیست این است که پیش از آن اثبات شده است که آن را نه آغازی و نه پایانی است.[[718]](#footnote-718) پس این مقولات به منزله قوالی که آنها را از پیش آماده ساخته باشند نیست ، بلکه نتائجی است که به تدریج از برهان حاصل می شود، و بدین ترتیب مفهوم واحد مانند مفهوم یکی از اشکال هندسی که خواص آن را از راه استنتاج کشف نمایند رفته رفته پرمایه تر می گردد.

نتائجی که از این تحقیق بر می آید موجب تردد و تحیر می شود ، و همین امر است که تفسیر این رساله را مشکل می سازد . در واقع افلاطون می خواهد نشان دهد که از این فرض که واحد وجود دارد می توان به وسیله استدلال در سلسله از نتایج استنتاج کرد :

\*\*\* ص 169 \*\*\*

در یکی از دو سلسله اوصاف مذکور را که هر کدام دارای دو حد متقابل است یکایک از واحد سلب می کنیم و در نتیجه می گوئیم که واحد نه کل و نه اجزاء دارد ، نه آغاز و نه پایان دارد ، الخ . در سلسله دوم ، برعکس ، این نتیجه حاصل می شود که هر کدام از این اوصاف را، با در حد متقابلی که دارد ، به واحد اسناد کرد. از همین فرض و با همین طریق نتیجه می گیریم که بر ماسوای واحد نیز هر کدام از اوصاف متقابل يك بار حمل می شود و بار دیگر از آن سلب می گردد . اما از فرض مخالف ، یعنی اینکه گوئيم واحد وجود ندارد ، این نتیجه را می گیریم که باید صفاتی با دو حد متقابل که در ضمن فرض اول از واحد سلب کرده بودیم بدان اسناد کنیم و آنگاه همین صفات را که بر حسب آن فرض به واحد اسناد کرده بودیم از آن سلب نمائيم ، و از آن پس این صفات را بر ماسوای واحد حمل کنیم و آنگاه از آن سلب نمائيم . خلاصه افلاطون می کوشد تا اثبات کند که فرضيه واحد نتایج متناقض دارد و دو فرضية متناقض به نتائج واحد می رسد .

برای رفع همین تناقض بود که افلاطونیان جدید کوشیدند تا رساله پارمنيدس را با بیان معقدی ، به نحوی که مذکور خواهد شد[[719]](#footnote-719) ، تفسیر کنند . اینان فرض کردند که كلمه واحد و کلمه وجود در هر یک از سلسله های نتایج به معنی دیگری آمده است . پس اینکه ما می توانیم صفات متناقضی به واحد اسناد کنیم از آن روست که واحد را از يك لحاظ در نظر نمی گیریم. اما هیچ الزامی به قبولی چنین تفسیری نیست و گوئی معنی بحث جدلی عجیب این رساله بکلی غیر از آن باشد که اینان دریافته اند. اگر آنچه را که در آغاز گفتگو در انتقاد مُثل وارد شده است به دقت بنگریم می بینیم که این انتقاد راجع به خود نظرية مثل نیست بلکه بیشتر راجع به بهره مندی محسوسات از مثل است. زیرا همین بهره مندی است که اقتضا می کند که مثل یا به اجزای تجزیه گردد یا غیر از آن

\*\*\* ص 170 \*\*\*

شود که بود و هر یک از آنها تا بی نهایت کثرت پذیرد. برای رفع این اشکال چاره جز این نیست که لااقل به طور موقت مثل را از آن لحاظ که اصلی برای تبیین محسوسات باشد به کنار گذاریم وفي نفسها منظور داریم. ماحصل قول اینکه جدل را چنان ترتیب دهیم که، بنا به نص صریح کتاب جمهوری[[720]](#footnote-720)، «فکر ما در طی آن از مثلی به مثل دیگر سیر کند و هم به مثل پایان پذيرد، بی آنکه شيء محسوس را هیچ گونه به کار گیرد.» همين طرح است که افلاطون در رساله پارمنيدس به اجرای آن دست برده است : مناسباتی در بین واحد و وجود فرض کرده و همه نتایج ممکنه را از چنین فرضی استنتاج نموده است در حالی که همچنان در عالم معقول محض باقی مانده و کمترین اشاره ای به اشياء محسوس که مثل را می توان اصل وجود آنها دانست به عمل نیاورده است. منظور افلاطون از محاوره پارمنيدس این نیست که ، چنانکه در رساله فيدن آمده است ، ظواهر اشیاء را با مثل تبیین کند، بلکه منظور از آن این است که از مرحله ای که علم در آن امکان ندارد و فرضيات بي قوت و بی اعتبار به نظر می آید به مرحله ای که علم در آن ممکن است مرور کند و خلاصه آنچه از این گفتگو برمی آید این است که تمسک به فرضیات در تقرير مناسبات مثل بایکدیگر چگونه مثمر ثمر می شود .

**۱۰- مناسبات مثل**

 اما در رساله سوفسطائی می کوشد تا نشان دهد که فرضیه مطلقاً ضروری است. مورد بحث این رساله این است که چون بخواهیم به تعریف و سوفسطائی ، بپردازیم با چه مشکلاتی مواجه می شویم. اگر بگوئيم که سوفسطائی کسی است که تنها ظاهر علم را در دست دارد این تعریف منافی قول دیگر ماست که بر حسب آن وقوع خطا را امکان ناپذیر می دانیم زیرا وقوع خطا مستلزم این است که علم به لاوجود تعلق گیرد وحال

\*\*\* ص 171 \*\*\*

آنکه لاوجود را وجودی نیست[[721]](#footnote-721).

برای حل این مسأله افلاطون در آراء فلاسفه راجع به تعریف وجود تجدیدنظر کرده و از این بحث انتقادی نتیجه شگفت آوری به دست آورده است و آن اینکه تعریف وجود في نفسه و جدا از هر امر دیگری امکان پذیر نیست. توضیح اینکه حكمای ایونیا[[722]](#footnote-722) وجود را به کثرت تعریف کرده اند و پارمنيدس آن را به معنی وحدت گرفته است ، اما با این هردو تعریف صفاتی بر وجود حمل شده است که وجود از آن حیث که وجود است شایسته آنها نیست. نخست ببینیم که حکمای ایونیا به چه معنی وجود را عبارت از ضدین دانسته اند . اگر وجود هیچ یک از ضدین نباشد خود امر دیگری خواهد بود و در نتیجه نمی توان گفت که تنها در امر متضاد است که وجود دارد، اما اگر وجود در آن واحد هر دو ضد باشد در حقیقت بیش از یک امر نخواهد بود و در نتیجه باز نمی توان گفت که در امر متضاد است که وجود دارد. آنگاه ببینیم پارمنيدس به چه معنی وجود را واحد دانسته است ؟ چون وجود با واحد دارای یک مفهوم نیست باید گفت که کلی[[723]](#footnote-723) که مشتمل بر دو جزء وجود و واحد است وجود دارد. حال گوئیم که با این كل وجود است، در این صورت وجود جزئی از وجود خواهد بود ، با وجود نیست، در این صورت وجود را وجودی نخواهد بود . پس حكمای ایونیا و پارمنيدس وجود را

\*\*\* ص 172 \*\*\*

با امری غیر از وجود خلط می کنند و نمی توانند آن را از تعینات کمی جدا سازند[[724]](#footnote-724). در برابر اینان از یک سو کسانی جای دارند که باید از آنان پروا داشت، این اشخاص جز به وجود آنچه لمس می کنند قائل نیستند و «وجود را باجسم یکی می شمارند؛ و از طرف دیگر کسانی قرار می گیرند که از مثُل جانب داری می کنند و اشیاء محسوس را پیوسته در سیلان و صيرورت می بینند و جز بعضی از معانی معقول و غیر جسمانی هیچ امر دیگری را موجود نمی دانند ؛ واین هر دو گروه از این حیث قاصرند که معنی وجود را بی اندازه محدود می سازند. نخست ببینیم که آیا می توان گفت که وجود تنها عبارت از جسم است؟ وحال آنکه ناگزیر مفاهیم غير جسمانی مانند عدالت را که در نفس ما پیدا و پنهان می آید، و به همین سبب وجود دارد ، باید قبول داشت . آنگاه بیینیم که آیا می توان ، بر سیاق جانب داران مثل، وجود را تنها عبارت از معانی غیر متحرکی مانند مثل دانست ؟ اما در این صورت نمی توان ادعا کرد که مثل مشتمل بر كل وجود است، زیرا كل وجود ناگزیر باید عقل و در نتیجه نفس و حيات را نیز شامل باشد و چیزی که دارای عقل ونفس وحیات است نامتحرك نمی تواند بود»[[725]](#footnote-725). این دو معارضه که افلاطون با قائلين به اصالت وجود جسمانی محسوس[[726]](#footnote-726) و اصالت معانی معقول[[727]](#footnote-727) کرده در مقابل بعضی از فیلسوفان معاصر او بوده است که تشخیص آنان خالی از اشکال نیست. از گروه اول آنتيستنس را می شناسیم که در رساله تئتتس نیز پای او به میان آمده است. اما تشخیص گروه دوم دشوارتر است ، زیرا تنها کسانی که به نام قائلين مثل در این روزگار می شناسیم خود افلاطون و اصحاب نحله اویند . می توان احتمال داد که مقصود افلاطون انتقاد رأی خود او باشد، بدین معنی که سابقاً رأیی درباره مثل داشته و در اوائل رساله پارمنيدس آن را در معرض بحث انتقادی گذاشته و اینکه از آن عدول کرده است . اگر چنين بتوان گفت باید بر آن بود که افلاطون در ابتدای امر به تعداد کثیری از مثُل

\*\*\* ص 173 \*\*\*

مفرده ثابته ، چنانکه در رساله فيدن آمده بود ، اعتقاد داشته و اینکه به وجود كل[[728]](#footnote-728) قائل شده است. وجود كل مفهوم مرموزی دارد که با مثل متفاوت است، و آن تفاوت اینکه مثل چنانکه در ابتدا تصور آن شده بود فقط متعلق علم است و حال آنکه وجود كل علاوه بر متعلق علم[[729]](#footnote-729) قوه ای را که مبدأ علم[[730]](#footnote-730) است نیز حاوی است و آن عقل است، و با خود نفسی است که عقل در آن جای دارد. طرح اجمالی این عقیده یعنی قول به وجود کل را ، که نه تنها معقول بلکه شامل معقول و عقل باشد ، در رساله سوفسطائی در انداخته و اندکی بعد در رساله طیماؤس به تشریح و تصریح آن پرداخته است .

به هر صورت سير فکری افلاطون در این مورد آشکار است. هم به اصحاب مذهب اصالت ماده و هم به قائلين به مثل این اعتراض را کرده است که به نیروی فعل وانفعال وحیات ، که او اینک وجود را برخوردار از آن می بیند، راه نیافته اند. وليكن این اعتراض خود او را نیز مواجه با ایرادی کرده است که به پارمنيدس و حکمای ايونيا وارد آورده بود. از قول شخص اجنبی که راهبر گفتگو در این رساله است گفته می شود: «مگر نه همان ایرادی که ما بر آن کسان که کل وجود را گرم و سرد می دانستند وارد می ساختیم اینكه بر خود ما وارد می آید[[731]](#footnote-731)؟» ، و فکر ما ناگزیر در بین دو مفهوم مختلف از وجود که یکی بسیار وسیع و دیگری محدود است نوسان می یابد ؟ آنگاه که بخواهیم که وجود را تنها به معنی خود آن محدود سازیم بسیار بی مایه می شود ، و چون آن را في مايه ببينيم أوصافي مثل حرکت و حیات و عقل بر آن حل می کنیم که خارج از مفهوم خود آن است .

چون نتوانیم وجود را في نفسه ، و بدون ارتباط با معانی دیگری جز خود آن ، تعقل کنیم ناگزیر قائل به ارتباط و امتزاج وجود با مفاهیمی مانند حرکت و سکون وغيره می شویم. آنچه بافکر ما دریافته می شود به هیچ وجه به صورت عناصر منفرد و مجزا از

\*\*\* ص 174 \*\*\*

یکدیگر نیست بلکه به صورت اموری است که با هم پیوسته و آمیخته است . متعلق فكر ، مانند کلمه که مرکب از حرکات و حروف است و مانند آهنگ موسیقی که مرکب از نواهای زیر و بم است ، از اتحاد و ارتباط مفاهیم[[732]](#footnote-732) با یکدیگر پدید می آید . واگر در پی آن باشیم که خود مفاهیم را خارج از ارتباط آنها با یکدیگر تعریف کنیم بدانجا می رسیم که هرگز نتیجه از سعی خود در تعریف به دست نیاوریم ، چنانکه در گفتگوهای سقراطی حال براین منوال بود . پس هر مفهوم کلی را جز از طریق مناسبات که با مفاهیم دیگر دارد نمی توان تحصیل کرد ؛ بدین ترتیب، جدل را به طرز جدیدی تلقی می کنیم و آن اینکه جدل صناعتی است که قواعد امتزاج مفاهیم را با یکدیگر معلوم می دارد، همانطور که موسیقی صناعتی است که قواعد ارتباط اصوات را معین می سازد.[[733]](#footnote-733)

جدال عقلی[[734]](#footnote-734) بر طبق این نظریه بسیار نزدیک به منطق ارسطوئی است، مع ذلك با آن متفاوت است. اولا منظور از این صناعت آن نیست که مفاهیمی که از پیش مهیا و معین شده باشد با هم امتزاج یابد . افلاطون درباره این مطلب بسیار تأکید می کند که هیچ مفهوی پنفسه شامل محمولی که می توان بر آن حمل کرد نیست ، بلکه از راه بهره مندی از مثال این محمول حامل آن می شود : اگر همه چیز را از همه چیز جدا کنیم هرگونه تقرری به نمای از میان می رود. یعنی هیچ تقریری جز با ربط مثل به یکدیگر امکان نمی پذیرد.»[[735]](#footnote-735) بدین ترتیب جدل افلاطونی مقتضی آن است که فکر از امری که ناقد تعين است به امر متعین مرور کند ، یعنی تنها به شرح و بسط مناسبات مفاهیمی که هرکدام از آنها قبلا معین بوده باشد رضا ندهد . ثانيا ، و به همان سبب که مذكور شد، جدال عقلی عبارت از این نیست که قواعد کلی در موارد جزئی اعمال شود، بلکه ابن صناعت بدین معنی است که هر مفهومی مستقیما در معرض امتحان قرار گیرد تا خود

\*\*\* ص 175 \*\*\*

آن بتواند فکر مارا به مفاهیمی که باید با آنها ارتباط باید هدایت کند ، چنانکه مثلاً هرکدام از دو مفهوم سكون وحرکت می تواند با مفهوم وجود اجتماع یابد، بی آنکه خود آن دو با یکدیگر قابل اجتماع باشند[[736]](#footnote-736). اما حركت ، اگر از آن حیث که از وجود بهره می برد وجود باشد، از آن حیث که غیر از وجود است یعنی از مثال غیریت بهره مند می شود لاوجود است.[[737]](#footnote-737) و گوئی بتوان گفت که علم مستقیم و بی واسطه بدین مناسبات از راه شهود عقلی که افلاطون در رساله جمهوری در اوج مدارج معرفت قرار داده بود حاصل می شود . زیرا حاصل این روش پی بردن بدین امر است که مثالی که مورد بحث «ماست» می خواهد از کدام یک از مفاهیمی که می بینم تبعیت کند . و بدین سبب جدل افلاطون از تفکر نطقی[[738]](#footnote-738) به همان اندازه متمایز می شود که روش دکارتی با منطق تفاوت دارد .

**۱۱۔ مسأله امتزاج وتقسيم**

از این پس توجه افلاطون به صناعتی معطوف می شود که منظور از آن پی بردن به قواعد امتزاج مفاهیم با یکدیگر است. سر او در این طریق مدارج مختلف دارد : از تمریناتی که اطفال دبستان برای تحصیل مهارت در تقسیم می کنند آغاز می شود و به بیان جامع و شاملی که در رساله طيماؤس درباره ترکیب عالم کرده است نهایت می پذیرد . غرض او از این اهتمام بیشتر این است که جهات حرکت فکر را نشان دهد و مسیری برای سلوك آن آماده سازد نه اینکه مذهب فلسفی خاصی را تأسیس کند . سابقاً در رسالة فدرس[[739]](#footnote-739) جدل را با دو سیر متوالی تعریف کرده بود: نخست «اشياء متفرق را در مثال واحد باز می یابیم و آنگاه سیری در جهت مخالف می کنیم ، یعنی این واحد را با توجه به اجزاء طبیعی که می توان در آن تشخیص داد تقسیم می کنیم تا از مثالي به مثال

\*\*\* ص 176 \*\*\*

دیگر فرا رویم . بايد على الخصوص این نکته را در نظر گیریم که تحلیل و تقسيم در این مورد به دنبال ترکیب و تألیف می آید ، یعنی ترکیب به جای اینکه نهایت فکر و تالی تحلیل باشد، برعکس، سرآغاز تقسیم که عمل اصلی در صناعت جدال عقلی است به شمار می رود. تمریناتی که در ابتدای رساله سیاسی[[740]](#footnote-740) و رساله سوفسطائی[[741]](#footnote-741) برای تقسیم آمده است به منزله نمونه هائی از تکالیفی است که افلاطون شاگردان خود را در آکادمیا به انجام آنها وا می داشته است تا به کار بستن صناعت جدل را بیاموزند . در این مورد سير تقسيم افلاطونی بدین صورت است که ابتدا یکی از مفاهیم را در نظر می گیرند ، آنگاه شروع به تعيين حدود این مفهوم می کنند و به تدریج بر دقت این تحدید می افزایند یعنی رفته رفته حدود آن را تنگ تر می گیرند تا به تعریف منتهی شود . مثلاً : سیاست یکی از علوم است . اما علوم تقسیم می شود به علومی که غایت آنها معرفت است و علومی که غایت آنها عمل است ، سیاست در گروه نخستین از آنها جای دارد یعنی از علوم نظری است . اما علوم نظری تقسیم می شود به علومی که مجموعه ای از احکام انشائی است و علومی که احکام آنها خبری است ، سیاست از قسم اول است. بدین ترتیب چون از تقسیمی به تقسیم دیگر سیر کنیم مفهومی که در نظر گرفته ایم رفته رفته معین و محدودتر می شود . پیداست که تقسيم افلاطونی عمل مکانیکی محض نیست ، و اگر چنین می بود ایرادی که ارسطو گرفته است بر آن وارد می آمد، و آن اینکه هر مفهومی را که در معرض تحقیق می نهیم می توانیم چنانکه خود می خواهیم در هر کدام از دو طرف که براثر تقسیم به دست آورده ایم جای دهیم. در تقسيم افلاطونی راه نمای ما سیر منطقی فکر نیست بلکه شهود است. به علاوه : اگر قرار بر این بگذاریم که تقسیم طوری صورت گیرد که هر چیزی همیشه دارای دو شق باشد قطعيت قاعده ای که تقسيم را برحسب آن انجام می دهیم کمتر می شود و اشکالات فنی بزرگی به وجود می آید که افلاطون به خوبی بر آنها واقف است وليكن به حل آنها نمی پردازد . یکی از بزرگترین اشکالات این است که چگونه می توان

\*\*\* ص 177 \*\*\*

نفسیاتی را که به اختیار ما انجام می پذیرد ، مانند تقسیم انسان به یونانی و غیر یونانی ، از تقسيات صحیح و طبیعی ، مانند تقسیم انسان به مرد و زن ، تمیز داد در آن گونه تقسيم تنها شق اول ( مثلاً یونانی ) معين و معلوم است و شق دوم جز با نفی شق اول تعین ندارد ، اما در این گونه تقسیم هر دو شقی که در مقابل هم می آید دارای وجود ايجابي است.[[742]](#footnote-742)

اما باید دید که این دو طريقه جدل چه ارتباطی با همدیگر دارند ؟ یکی از آن در که در رساله سوفسطائی آمده صناعت نزكيب امور ممتزج[[743]](#footnote-743) و دیگری صناعت تقسيم است و مسأله ارتباط آن دو با یکدیگر در رساله فيلبس حل شده است . افلاطون در محاوره فيلبس نشان می دهد که طبقه بندی و تقسيم به انواع چگونه از همان صناعت ترکیب نتیجه می شود ، و چون این دو جنبه جدل که نخست از یکدیگر جدا بود به هم نزدیک شود مفهوم جدل اندکی تغییر می یابد و شیء ممتزج به صورتی جدید عرضه می شود . هر شیئی که بتوان نام ممتزج بر آن گذاشت براثر هرگونه امتزاجی حاصل نمی شود بلکه نتیجه تركيب ثابتی از دو عنصر است که یکی از آن دوعنصری نامتعین و نامحدوداست و دیگری حذی با تعین ثابتی است. عنصر نامتعين دوحة تقابل است که یکی از آن دوجز با ارتباط به دیگری متعین نشود ، یعنی اگر یکی از دوحد را في نفسه ملحوظ داریم به تمامی نامتعين باشد، مانند بزرگتر و کوچکتر ، زيرتر و بم تر ، گرمتر و سردتر و همه مفاهیمی که جنبه اضافی محض دارند و مدام در سیلان اند . زیرا آنچه بزرگتر از چیزی است می تواند در همان حال کوچکتر از چیز دیگر باشد. حد با تعین رابطه عددی ثابتی مانند دو برابر و سه برابر است ، و به سهولت می توان دید که ممتزج ناشی از این است که درحد تقابل با تبعیت از رابطه ثابتی تقرر پیدا کند. مثلاً موسیقی دانان اثبات می کنند که چون رابطه يك به دو در ثنائی غیر متعین زیرو بم وارد شود

\*\*\* ص 178 \*\*\*

ذوالكل[[744]](#footnote-744) به دست می آید ، و به همین ترتیب می توان دریافت که رابطه ای ثابت در میان آهسته و تند حرکتی منظم به وجود می آورد و یا از رابطه ای ثابت در میان بزرگ و کوچک اقسام اشکال پدید می آید.[[745]](#footnote-745) اگر ممتزج بدین ترتیب تصور شود نه تنها با تقسیم مفاهیم توافق می یابد بلکه مستلزم آن می گردد : با عمل تقسيم از امری غیر متعين، مثلاً از صوت که می تواند به طور نامتناهی درجات مختلف از زیر و بم را بپذیرد، آغاز می کنند، و در این امر غیر متعین تعدادی از فواصل ثابت ، مثلاً تسویه هائی[[746]](#footnote-746) را که با روابط عددی ثابتی مثل $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{3}$ غیره متمایز می شود، وارد می سازند ؛ علم عبارت از معرفت به تعداد و ماهیت این روابط ثابته است.

البته مفهوم تركيب و تقسیم به ترتیب مذكور در رساله فيلبس، که این شرح دادیم ، از هر جهت مطابق با مفاد رساله سوفسطائی نیست . زیرا اولاً ، برخلاف آنچه در رساله سوفسطائی آمده است ، بر طبق رساله فيلبس تقسيم هميشه يكسان و یکنواخت دارای دو حد نیست ؛ بلكه ، لااقل در کاملترین صورت خود که در مورد موسیقی است تعداد حدود با تعداد روابط عددی ممکن یعنی تسویه ها[[747]](#footnote-747) معین می شود . مثال دیگر را ، برای تقسیم به بیش از دو قسم ، در رساله طیماؤوس[[748]](#footnote-748) می توان یافت و آن تقسيم به عناصر چهارگانه است که ناشی از تعداد اجسام منتظمه ممكنه است . ثانياً امتزاج جنسی[[749]](#footnote-749) با جنس دیگر به موجب رساله سوفسطائی اقتضای ماهیت خود آن جنس است، و این قاعده به منزله مبنای روابطی است که بر حسب ضرورت منطقي برقرار می شود. مثلاً وجود برای اینکه آنچه هست باشد باید از عين و غیر بهره مند شود ، برعکس ، نامحدود و حد چون با هم متلازم و متداعی نیست برای اینکه آنهارا به هم بپیوندیم جنس چهارمی از وجود لازم می آید که هم با خود آن دو و هم با امتزاجی

\*\*\* ص 179 \*\*\*

که از آن دو حاصل می شود متفاوت باشد ، و آن علت امتزاج است[[750]](#footnote-750). و حال آنکه در رساله فيلبس، به جای این قبیل روابط که ضرورت منطقی دارد و در رساله سوفسطائی مورد قبول بود ، اموری از قبیل توازن و تناسب و جمال و خیر مبنای تعیین مناسبات مثل می شود و مثال خیر که در رساله جمهوری حاکم بر جدل بود و در رسائل متوسط ذکری از آن به میان نمی آمد در این موضع مقام اول خود را باز می یابد و این امر مقارن با تجدید اهمیت ریاضیات در نظر افلاطون در حین تدوین رساله فيلبس است. چون خير را نمی تواند با حفظ وحدت معني آن تعریف نماید به ذكر معادلی به جای آن که مرکب از سه مفهوم جمال و تناسب و حقیقت باشد اکتفا می کند . و بدين ترتيب سه شرط اصلی که هرگونه امتزاجی مشروط بدانهاست وضع می شود و این سه امر ، هر کدام از جنبه دیگری ، معبر امری است که در رساله جمهوری آن را مطلق يا خير نامیده بود ، و وصول به این امر مطلق نهایت تبیین است .

**۱۲. مسأله جهان شناسی**

تصوری که از امتزاج حاصل می آید ، و حاوی مفاهیم سه گانه جمال و تناسب و حقیقت است ، داعی حقیقی افلاطون به آخرین مطالعات خود به شمار می رود . او با در یافتن معنی امتزاج دوباره توانست به بحث درباره تبيين اشیاء محسوس از طریق ربط آنها به مثل بازگردد و این مسأله را که، به سبب اشکالات وارده در رساله پارمنيدس بر اصل بهره مندی ، به یک سر گذاشته بود از سر گیرد و در رساله طیمائوس موردبحث قرار دهد. اما برای اینکه دریابیم که چگونه افلاطون به علم طبیعت بازگشته است باید این نکته را در نظر گیریم که این بار محسوسات را برخلاف آنچه در رساله تئتتس گفته بود به منزله اشياء جاری و سالی که مدام در معرض زوال باشد نمی دانست، بلکه به منزله اجزاء جهانی تلقی می کرد که خود آن زیباترین ترکیب محسوس را دارد ، یعنی

\*\*\* ص 180 \*\*\*

امتزاجي مطابق با انتظام و مبتنی بر روابط ثابته است[[751]](#footnote-751). بدین ترتیب مسأله تبيين عالم طبیعت با اشکالی که لازمه آن باشد مواجه نمی شود و این مسأله را می توان مورد خاصی از مسأله کلی جدلی دانست که منظور از طرح آن، برحسب رساله فيلبس ، پی بردن به چگونگی امتزاج و پدید آمدن اشياء ممزوج است ، و چون چنین بدانيم مسأله بهره مندی را می توان حل کرد . عالم بر اثر مرور از مرحله عدم انتظام به مرحله انتظام تولد یافته و این مرور براثر فعل صانع صورت گرفته است[[752]](#footnote-752). قبل از اینکه چنین فعلی از صانع صادر شود عالم بالذات تابع ضرورت بوده است منتهی در این ضرورت اولیه سیر اشیاء در جهانی و به سوی غایتی نبوده است.[[753]](#footnote-753)

 البته عدم انتظام را در این مرحله نباید به معنی عدم معقولیت دانست ، بلکه از قبیل همان ضرورت مکانیکی بود که دمکریتُس نیز به چیزی مانند آن اعتقاد داشت. با این تفاوت که افلاطون آن را به طرز دیگری تصور کرد ، واگر نتوان گفت که این ضرورت را به منزله بهره ای دانست که از صانع و خبری که در اوست به عالم می رسد ، لااقل باید گفت که آن را به صورت معقولیت هندسی تلقی کرد . بدين ترتيب افلاطون قول به عناصر [[754]](#footnote-754)و اجزاء لايتجزا[[755]](#footnote-755) را از سر گرفت، منتهی آنها را به صورت هندسی تصور کرد . عناصر برحسب این رأی مرکب از اجرام صغار[[756]](#footnote-756) است و تفاوت اجرام صغار و عناصر بایکدیگر از حيث شکل هندسی آنهاست و از حيث كيفيات آنها نیست . یعنی اجرام صغار اولیه در هریک از اقسام مختلف عناصر به شکل یکی از اقسام کثیرالوجوه منتظر است . اجزاء خاك به شکلی شش وجهی (مکعب) ، اجزاء آب به شکل بیست وجهی، اجزاء هوا به شکل هشت وجهی و اجزاء آتش به شکل چهاروجهی است. افلاطون به حکم قريحه ریاضی خود و به راهنهائي اكتشافات جدید تئتتس در هندسه

\*\*\* ص 181 \*\*\*

فضائی به آسانی توانست اثبات کند که سطوح مكعب قابل تجزیه به چهار مثلث قائم الزاوية متساوی الساقين است و سطوح هر کدام از اقسام دیگر کثیر الوجوه را که به شکل مثلث متساوی الاضلاع است می توان به شش مثلث قائم الزاویه تجزیه کرد که وتر هر یک از آنها دو برابر ضلع کوچکتر زاویه قائمه باشد و چون بدین ترتیب اثبات می شود که تعداد مثلثاتی که یک جزء آب حاوی آنهاست مساوی تعداد مثلثات دو جزء هوا به علاوه یک جزء آتش است و یک جزء هوا حاوی تعداد مثلثاتی است که دوجزء آنش دارد استحاله عناصر به یکدیگر (به استثنای خاك ) کاملاً معقول می شود[[757]](#footnote-757)، یعنی در داخله همان ضرورتی که در عالم طبیعت وجود داشت دلیل عقلی حکومت می کند . حامل این اجزاء ، با مکانی که این اجزاء در آن واقعند ، لرزشها و جنبشهائی نامنظم دارد ووضع قرار گرفتن اجزاء در این مکان ناشی از واکنشی است که در برابر این لرزشها نشان می دهند. مانند اشیائی که در غربالی بریزند و آن را به جنبش در آورند، برحسب مانندگی با نزدیکی به یکدیگر گرد هم می آیند و ضرورت اولیه در همین وضع قرار گرفتن اجزاء ظاهر می شود[[758]](#footnote-758). پس منشأ ضرورت در خود عناصر نیست ، بلکه در طبیعت مجهول و مبهم و یا خود در ماده غير متعینی است که حامل آنهاست[[759]](#footnote-759). این حامل را می توان به معنی یکی از همان حدود غیرمتعین دانست که در رساله فيلبس امثله ای برای آنها آورده بود . و به طور قطع می توان گفت که هم از لحاظ هندسی غیر متعین است ، بدین معنی که هیچ گونه تعیني از حيث مقدار ندارد ، و هم از لحاظ مکانیکی غير متعین است ، بدین معنی که حرکت آن و بطء و سرعت آن به هیچ وجه یک سان و یک نواخت نیست[[760]](#footnote-760). در همين حامل است که ، نخست با پدید آمدن مثلثات اولیه و آنگاه با ساخته شدن اجسام كثير الوجوه از این مثلثات ، روابط ثابت کنی وارد می شود و آن ماده غیر متعین از این راه به اولين تعين خود می رسد.[[761]](#footnote-761) و باز در همين حامل

\*\*\* ص 182 \*\*\*

است که تحت تأثير عقل صانع اقسام دیگری از تعینات پدید می آید که على الخصوص دارای جنبه مکانیکی است.

زیرا خالق یا صانع پیش از هر چیز دیگر نفس عالم را آفریده[[762]](#footnote-762) و نفس مبدأ حرکت عالم شده است[[763]](#footnote-763). منتهی نفس برخلاف ماده اولیه به صورت نیروی مکانیکی ابتدائی نبوده بلکه نظم و ثباتی که در عالم وجود دارد از آن ناشی شده است . نفس عالم مقدم بر جسمی بوده که این نفس در آن جای گرفته با بدان حیات بخشیده است. اما خود نفس نیز شیء ممتزجی است که همه روابط حسابي با هندسی که باید در عالم تحقق پذیرد در آن مرتسم است هر شیء ممتزجی مرکب از حدی و نامحدودی است و تنها مميز اشیاء ممتزج از یکدیگر این است که این دو جزء در هر کدام از آنها چگونه ظاهر آیند. حد و نامحدودی که نفس مرکب از آنهاست ذات نامنقسم و ذات منقسم در اجسام است[[764]](#footnote-764). چه، هر گونه تعين عددی و هندسی دو جزء از این قبیل را اقتضاء می کند . برحسب تعاليم شفاهی افلاطون که ارسطو آنها را نقل کرده است باید بر آن بود که اعداد از تأثير واحد بر ثنائی غیر متعین بزرگ و کوچک حاصل شده ، یعنی هرعددی با هر شکلی در نتیجه تعین شیئی که ابتدا غير متعین بوده پدید آمده است. چون امتزاجی از این دو ذات حاصل شده صانع عينیت وغیریت را نیز با آن ممزوج کرده است، و این دو مفهوم نیز نسبت به یکدیگر همان حکم را دارند که حد و نامحدود بر طبق رساله فيلبس نسبت به هم داشتند ، و بر حسب مذهب افلاطون غیریت در امتزاج از راه قسر وارد شده است ، و چنانکه خواهیم دید مبدأ عدم تعین است . پس نفس از آمیختن سه چیز به یکدیگر پدید آمده است : ابتداء شیئی مرکب از دوخات منقسم و غیر منقسم بوده از آن پس عینیت در این امتزاج راه جسته و سرانجام غيريت بدان پیوسته است . آنگاه صانع نفس را به نسبت بعضی از اعداد معین که اجزاء دوتصاعد

\*\*\* ص 183 \*\*\*

هندسی : ۱-۲-4-8 و ۱-۳-۹-۲۷ بوده است تقسیم کرده که در هر کدام از آنها واسطه تناسب وارد آمده است . از آن پس نفس به دوشعبه که در زاوية حاده ای به شکل تقاطع یافته اند تقسیم گردیده است . این دو شعبه بر روی یکدیگر خم شده و به شکل دو دائره متحدالمرکز در آمده اند که میل یکی از آنها به دیگری مانند میل مدار شمس به خط استوا است . دایره ای که مثل عینیت است و متحرك به حرکتی به سوی راست یعنی از مشرق به غرب است وحدت خود را محفوظ داشته و دایره ای که مثل غیریت است و متحرك به حرکتی به سوی چپ یعنی از مغرب به مشرق است به هفت قسمت تقسیم شده است. بدین ترتیب می بینیم که افلاطون مطالب راجعه به نفس عالم را بدین قصد عنوان کرده است که ترتیب عقلی دستگاه نجومی را چنانکه در تصور اوست نشان دهد . مبانی آن دستگاه این است : هرچه هست حرکات دورانی است . این حرکات متحدالشکل است. عدم انتظامی که به ظاهر در حركات سيارات سبعه مشهود است از این طریق تبیین می شود که سيارات علاوه بر حرکت بومی خود به حرکت خاصی در جهت مخالف آن نیز متحركند . نفس را چنان ساخته اند که گوئی طرحی از ساختمان نجوی جهان را در قالب آن فرو ریخته اند[[765]](#footnote-765).

محاوره طیماؤوس به صورت نقل حکایت و ذکر تمثيل است . از قول طیماؤوس فيثاغوری در این رساله روایت می کند که چگونه اشياء ممتزج مختلف از قبیل نفس عالم و اجزاء صغار اولیه پدید آمده اند، و در روایت خود در پی آن است که تنها مطالبی را بیان کند که احتمالی به صحت آنها بتوان داد و بیش از این ادعائی نمی کند ، یعنی سبک بیان مطلب در این رساله بر سبیل رساله پارمنيدس نشان از فروتنی دارد ، واز این حیث برخلاف اقوال حكمای ایونیاست که همواره به لحن قاطع و جازم ادا می شده است. و نيز پیداست که آنگاه که سخن گویان رساله طيماؤوس می کوشند تا مطالب طبیعی را با تعبيرات ریاضی بیان کنند در پی آنند که هم آهنگی و زیبائی را در جهان بازیابند و فرا نمایند .

\*\*\* ص 184 \*\*\*

زیرا تنها دلیل صورت پذیری جهان همين است که صانع آن نیکوست ، پس خیر امر مطلقی است که هر امر دیگری بدان مدلل می شود . کرویت جهان و وحدت آن از اینجا ناشی شده است که می بایست کمالی که در سرمشق جهان وجود دارد به صورت این شکل واحد کروی تقلید شود. یعنی چون زمان به ادوار منظمی مانند روزها و ماهها و سالها که حدوث آنها مرتبط به حرکات دورانی آسمانی است تقسیم می شود ، و چون شیئی که متحرك به حركت دورانی است پیوسته به سوی خویش باز می گردد یعنی می خواهد همواره همان باشد که بود ، سیر زمان تا حد امکان از ازلیت عالم حکایت می کند . افلاطون در ذکر جزئیات وظایف اعضاء که در خانه کتاب آمده است به اصل غائیت متمسک می شود و این قول به اصالت غایت را بعداً در آراء رواقيين می توان بازیافت . در کتاب دهم نوامیس این مطلب را با تأكيد تمام اظهار می دارد که مشیت خدا فقط به کلیات تعلق نمی گیرد بلکه در جزئیات عالم نیز جاری و نافذاست[[766]](#footnote-766). از این رو نظريه افلاطون درباره عالم نقل کیفیت تأثير مشيت با عنایت[[767]](#footnote-767) الهی است و این مشيت با عنایت در نظر او امر ارادی و شهودی است . فکری که انسان درباره مشيت و اراده صانع می کند تنها حدس و احتمال می تواند بود یعنی انسان هرگز به وثوق و اطمینان اراده باری تعالی را نمی تواند دریافت[[768]](#footnote-768). به علاوه اراده صانع که تعلق بدان می گیرد که عقل را پای بند ضرورت کند و آن را به تبعیت وادارد با مقاومت نیز مواجه می شود ، و این مقاومت در سلسله نزولی موجودات رو به ازدیاد می رود . اولین شیء ممتزج که جسم جهان است دارای چنان توازن و تناسبی است که با اینکه حادث است فناپذیر نیست. اما اشياء ممتزج جزئی و اجسام حیوانات، که خدایانی که مقلد صانعند آنها را ساخته اند ، در معرض فنا قرار دارند . اشیاء ممتزج در سلسله مدارج كمال سير زولی را می پیایند و هرچه فروتر می آیند اعتماد به بقای آنها کمتر می شود.

آنچه به ظاهر برخلاف معهود است اینکه در علم افلاطونی به همان نسبت که

\*\*\* ص 185 \*\*\*

راه یافتن به قواعد ریاضی در شناختن اشياء طبیعی تأثیر دارد تشخیص خود انسان نیز در این مورد دخیل است. یعنی افلاطون می گوید که چون انسان اختیار و انتخاب خود را به کار برد فکر او از تو همانی که ممکن است در نتیجه مشاهدات مستقیم حاصل آید رها می شود و در نتیجه می تواند فرضيات مفید و منتج و مثمری ترتیب دهد ، و مثلاً شاید بتوان گفت که بر اثر اختیاری از همین قبیل بوده که افلاطون توانسته است، به طور ضمني و تلویحی ، به دوران زمین به گرد محور خود اشاره کند و گویا تبين حرکت بوی را از این طریق ممکن شمارد[[769]](#footnote-769).

**۱۳- تعليم شفاهی افلاطون**

 افلاطون را تنها با توجه به مکالماتی که پرداخته است نمی توان شناخت . از حسن اتفاق ارسطو قسمتی از تعاليم شفاهی او را محفوظ داشته است[[770]](#footnote-770)، گرچه باید گفت که پی بردن به آراء افلاطون با استناد به شرحی که ارسطو به قصد انتقاد آورده و آن را در اکثر موارد با عقاید جانشینان او در آکادمیا نیز مخلوط کرده است آسان نیست . از این شرح برمی آید که افلاطون در اواخر عمر خود مثل را به صورت اعداد تصور می کرده منتهی این اعداد را غير از اعدادی که مورد بحث ریاضیدانان است می دانسته است . اعداد مثالی چیست؟ چرا افلاطون بجای مثل بدانها توجه بافته و یا لااقل آنهارا با مثل جمع کرده است ؟ اما پیش از همه اینها باید دید که این اعداد چه تفاوتی با اعداد ریاضی دارد؟

\*\*\* ص 186 \*\*\*

اعداد ریاضی از آحادی که با هم متساوی است صورت می پذیرد و از جمع چنین آحادی حاصل می شود . اما در دو رساله فيلبس وطیماؤوس می بینیم که افلاطون جانب اعدادی را که از راه دیگری غیر از جمع به وجود می آیند رجحان می دهد، و علی الخصوص به پدید آمدن اعداد از طریق تصاعد یا با ادخال واسطه های سه گانه تناسب حساب و هندسی و موسیقی عنایتی خاص دارد [[771]](#footnote-771). یعنی توجه او بیش از خود اعداد به روابط عددی معطوف است و نباید نادیده گرفت که موسیقی فیثاغوریان نیز بدو آموخته بود که ماهیات اشیاء به جای اینکه در خود اعداد باشد در روابط آنهاست ، بدین ترتیب غرض از قول به اعداد مثالی را گوئی بتوان پی بردن به کلی ترین نمونه های روابط اعداد دانست . ارسطو می گوید که این اعداد در نتیجه جمع به دست نمی آید ، زیرا آحاد آنها قابل افزوده شدن به یکدیگر نیست ، بلکه از اتحاد دو مبدأ که یکی از آنها واحد و دیگری ثنائي غير متعين بزرگ و کوچک است حاصل می شود[[772]](#footnote-772). این ثنائی جز همان رابطه غیر متعین و سیال که در رساله فيلبس امثله ای از آن را آورده است نیست . بنا به قولی که مشهورتر از اقوال دیگر است[[773]](#footnote-773) افلاطون واحد را با خير مرادف می شمرده است . تأثير خير ، برحسب رساله فيلبس، بدین نحو است که با برخوردار شدن اشیاء از خير روابط ثابت در بین آنها برقرار می شود و این امر از راه «اندازه پذیرفتن» ممكن می آید . پس گوئی واحدی که ارسطو از آن نام می برد و خیری که افلاطون ذکر می کند با اندازه ای[[774]](#footnote-774) که در رساله سیاسی[[775]](#footnote-775) مبدأ جدال عقلی محسوب می شود هرسه به یک معنی است. واحد مبدأيست که اندازه پذيرفتن اشیاء را در این جهان ممکن می سازد و حد مطلقی است که فراتر از آن نمی توان رفت از همین روست که به قول ارسطو با اینکه بزرگ

\*\*\* ص 187 \*\*\*

و کوچک نامساویند چون آنها را بر واحد منطبق سازیم می توانند مساوی شوند و بدین ترتیب ثنائي مثالی از ترکیب دوحد رابطه با یکدیگر به وجود آید ، نه از این راه که واحدی بر واحد دیگر افزوده شود بلکه از این راه که رابطه غیر متعین با واحد تسویه شود . در اینجا نمی توانیم به دنبال افلاطون راه پیچیده ای را که در بیان طرز حدوث اعداد مثالی در پیش گرفته است طی کنیم[[776]](#footnote-776). اما همین مقدار از مطالب که درباره ثنائي مثالی آورده شده روشن می کند که منظور او از اعداد مثالی همان روابط ثابته است . و طبیعی است اگر بگوئیم که این اعداد مثالی در نظر او مبدأي است برای پدید آمدن طرحی که کل عالم در ازل داشته و در رساله طیماؤوس از آن سخن رفته است[[777]](#footnote-777). چنانکه نفس نیز که از ترکیب اشکال هندسی برطبق روابط عددی معن ايجاد شده است مبدأ عالم محسوس است . موجود زنده في نفسه عبارت از کل" وجود معقول است که در مرتبه مادون اعداد مثالی بر انواع معقولات نیز شامل می شود. همان طور که عالم موجود زنده ذی روح عاقلی است که ، در مرتبه مادون نفس[[778]](#footnote-778)، جسم را نیز شامل است . به هر صورت در صحت این مطلب شکی نیست که غرض افلاطون از تحقیقات خود کشف قوانین نركيب اشیاء ممتزج بوده است.

**14- فلسفه و سیاست**

 نظریه ای را که افلاطون در سیاست داشت از فلسفه او جز به طریق انتزاعی نمی توان تفکيک کرد . بزرگترین آثار او هم جنبه فلسفي و هم جنبه سیاسی دارد . در رساله گرگیاس خطرات سیاسی را که مبتنی بر عقل نباشد نشان داد و در رسالة جمهوری فلسفه را تنها وسیله وصول به سیاستی که بر طبق آن می توان زیست به شمار آورد.

\*\*\* ص 188 \*\*\*

در رسائل سه گانه سوفسطائی و سیاسی و فیلسوف که مطالب آنها با یکدیگر ارتباط داشته و آخرین از آنها به صورت طرحی باقی مانده و به قید نگارش در نیامده است غرض افلاطون اثبات صلاحیت سیاسی فیلسوف بود . در رسائل سه گانه طیماؤوس و کریتیاس و هرمکراتس که باز در حكم اجزاء یک مجموعه بوده و فقط رساله نخستين و اوایل رساله دومین از آنها نگارش یافته است می بایست بعد از شرح تكوين عالم در رساله طیماؤوس از انقلابات مدن و ضعف و زوال آنها و تجدید عهد رونق آنها بحث شود . بالأخره غرض او از نگارش نوامیس این بود که کتابی در دسترس قانونگذار باشد تا در مورد لزوم از آن استفاده کند. تفکیک فلسفه از سیاست در مذهب افلاطون صحیح نیست و از این حیث افلاطون مشابهت به اگوست کنت دارد . چگونه می توان از یاد برد که افلاطون به راهنانی سقراط به فلسفه روی آورد و سقراط ، چنانکه دفاعيه او حاکی است ، درباره امری که خود را در سیاست بدان مأمور می دید تاکید بلیغ کرد. افلاطون نیز مانند سقراط اعتقاد مبرم داشت به اینکه فیلسوف در مدینه امری را متعهد است . در رساله جمهوری پس از اینکه طرز تشكیل مدینه و اداره آن بر طبق كمال مطلوب افلاطون وصف می شود این سوال پیش می آید که در چه اوضاع و احوالی می توان به حكومتی که نزدیک به این کمال مطلوب باشد تحقق بخشید. برای این منظور تنهایک تغییر کافی است «ولیكن این تغيير با اینکه امکان پذیر است کاری خرد و آسان نیست ... از این تغيير باید این غرض حاصل آید که فیلسوف در مدینه فرمان روا گردد یا فرمان روا از جمله فیلسوفان باشد و به هر صورت قدرت سیاسی و مرجعیت فلسفی در یک جا مجتمع شود»[[779]](#footnote-779). مذهب افلاطون از جنبه عملی مستلزم چنین رأی است و هرجا افلاطون از نظر به عمل مرور می کند لزوم مرجعیت سیاسی فیلسوف را یادآور می شود و از تاکید در باره مقام مؤثری که در عمل شایسته فیلسوف است باز نمی ایستد . و می گوید که فیلسوف را باید از مقام تأمل درباره اشياء معقول فرود آورد تا به تدبیر مدینه بپردازد[[780]](#footnote-780)

\*\*\* ص 189 \*\*\*

و نیز باید افکار عامه را ، که بر اثر نقائص طرز متداول حکومت ، فلسفه را برای مدينه سودمند نمی شمارد آماده کرد تا براین تغيير اصلاحی منطبق شود. فیلسوف باید در مدينه ، مانند نقاش بردیواری که آن را می آراید ، کار کند . نخست آن را به دقت پیراسته سازد و آنگاه صورت مطلوبه مدینه را بر آن بنگارد و دم به دم آنچه را که نگاشته است با نمونه ای از دادگری که به تصور تواند آورد مقایسه کند[[781]](#footnote-781).

افلاطون چگونه به این رأی مشهور خود که حاکی از لزوم تأسیس مدینه فاضله است فرا رسیده و تصور تجدید بنای عقلى مدينه از کجا او را حاصل شده و معنی دقیق این نظر چه بوده است ؟

**۱5. عدالت و اعتدال**

 افلاطون پیش از آنکه در رساله جمهوری خود را مصلح مدینه بخواند بر آن بوده است که مانند سقراط عالم اخلاق باشد و درباره عدالت، نه به عنوان مجدد سیاسی ، بلکه با سمت معلم اخلاق اظهار نظر کند پیش از آنکه اثبات کند که تنها فیلسوفی تواند قوانین صحیح برقرار سازد نشان داده است که انسان برای اینکه نیک بخت شود باید دادگر باشد یعنی به قوانین حرمت نهد. پس باید گفت که افلاطون پیش از آنکه اهل سیاست باشد از صاحب نظران علم اخلاق به شمار می رفت و راه او در مقابل راه گروهی از جوانان پرشور بلهوس آتن بود که بی آنکه این آمادگی را یافته باشند به سیاست می پرداختند و افلاطون با وصف کالیکلس در رساله گرگیاس ذکر آنان را مخلد کرده است. اخلاق افلاطونی دارای دوجنبه است : یکی از آن در که در محاوره گرگیاس ظاهر می شود دفاع از عدالت در مقابل تجاوزطلبی سیاسی است، دیگری که در محاوره فيدن پدید می آید این است که تزكيه نفس از بدن را لازم بشماريم و حیات فلسفی را به همین معنی بدانیم.

\*\*\* ص 190 \*\*\*

نخست به مطلب اول می پردازیم : بنابه نقل محاوره اقریطون سقراط تا آنجا به قوانین احترام گذاشت که مرگ را نیز به حکم قانون پذیرفت . قطعه مشهوری در این محاوره می بینیم که در ضمن آن قوانین آن به زبان حال به سخن در می آیند و دیونی را که سقراط از آنها بر ذمه دارد یکایک می شمارند[[782]](#footnote-782). افلاطون در این قطعه به تأکیدی هرچه تمامتر بر آن می رود که نه تنها امنيت ناشي از قوانین است بلکه هر گونه تربیت اخلاقی نیز نتیجه حاصله از آنهاست. اما کالیکلس به رسم خرده گیری می گوید که قوانین بر اساس مواضعاتی است که عوام الناس کرده اند تا به وسیله آنها خود را در برابر حرص و شره اقويا محفوظ دارند و حال آنکه عدالت طبیعی مبتنی بر مناسباتی است که به حکم قدرت برقرار شود و به موجب آنها هر که قویتر باشد احراز تسلط کند[[783]](#footnote-783). این قدرت که کالیکلس از آن دم می زند چیست و اگر منظور از آن تنها زورمندی تن باشد گروه عوام از آن برخوردارند و اینانند که قدرت به تحصیل قوانین دارند[[784]](#footnote-784). پس غرض از آن قدرتی است که همراه با حكمت و لیاقت باشد یا به عبارت دیگر علم استدلالی به سیاست است، مشروط بر این که شجاعت در اجرای منویات بدان پیوندد[[785]](#footnote-785). وليكن شجاعتی که موجب غلبه ما بر دیگران می شود باید آن را بتوانیم در خودمان نیز اعمال کنیم یعنی به کف نفس که مستلزم اعتدال در افعال است قادر باشیم . چه خبر بالذات مترادف نیست و اگر باید لذاتی را اختیار کرد که نیکو و سودمند باشد و با سلامت منافات نیابد جز از راه اعتدال بدانها نمی توان رسید . و اعتدال است که انتظام احوال را در حيات جسمانی و نفسانی موجب می شود و امیالی را که مخالف این انتظام باشد دفع می کند[[786]](#footnote-786). بسط مقال درباره اعتدال ، با درباره فضیلت انتظام که نظیر مساوات هندسی است ، غایت مرام در رساله گرگیاس است . افلاطون فضيلت اعتدال را که سابقاً در محاوره خرمیدس سعی در تعریف آن کرده بود در این رساله مبنای همه فضائل دیگر از قبیل

\*\*\* ص 191 \*\*\*

دینداری و دادگری و نیک بختی می شمارد . اعتدال خاصه افعالی است که تابع انتظام باشد و این افعال در مقابل اعمال حیوانی بشر است که مستلزم خودسری و زمام گسیختگی اوست و کالیکلس هوادار آنهاست . افلاطون در این رساله حقیقتی را عنوان کرده است که بعداً در روزگار کهن سالی خود به تأكيد تمام در باره آن بسط مقال داده است.[[787]](#footnote-787) این حقیقت که از مبانی حکمت اوست این است که صنعت بر طبیعت تقدم دارد. صنعت فعالیتی است که در طی آن هرچه آدمی اختیار و به موجب آن رفتار می کند تابع قواعد و ضوابط است ، اما طبیعت که بر حسب ادعای امثال کالیکلس باید از آن تبعیت کرد فاقد هر گونه ضابطه و قاعده ایست . تقدم صنعت که به قول افلاطون حتى بر طبیعت حاکم است و نظام جهان نیز تابع آن است اصل موضوع[[788]](#footnote-788) علم سیاست افلاطون و سایر فنون فلسفه اوست . انتظام ناشی از غلبه انسان بر جهانی که هیچ گونه نظامی در آن نباشد نیست ، بلکه در خود عالم تحقق دارد و انسان از راه شهود عقلی بدان پی می برد اعتدال چون با هنر تشخیص و تنظم همراه شود فضیلت اصلی اخلاقي است ، پارسائی و پرهیزگاری که در رساله فيدن آمده و فرمان روائي فيلسوفان که در رساله جمهوری از آن سخن رفته است دو جنبه جدائی ناپذیر آن به شمار می رود. اعتدال در این دو رساله مقام اصلی خود را که در رساله گرگیاس دارد حائز نیست ، وليكن مبدأ اعتدال در این هر دو رساله یکی بیش نیست و آن حکم عقل است که افلاطون به علو قدر آن اعتراف دارد. در رساله فیدن جستجوی حقیقت همراه با خودداری از لذائذ است. نفس از يكن طریق به وسیله تمايلات وابسته به تن است و از طریق دیگر ناگزیر است از اینکه از خلال بدن که آن را به منزله زندانی است به جهان بنگرد. اما فیلسوف به نفس می آموزد که باصره و سایر حواس سرشار از خطاست و نفس نباید جز به خود و افکار مخصوص به خود اعتماد کند و بدین ترتیب نفس را از بدن جدا می گیرد و او را بر آن می دارد که تا می تواند از لذات وآلام و امیال بگسلد. فضیلت حقیقی این است که انسان

\*\*\* ص 192 \*\*\*

خود را از همه انفعالات رها کند و عدالت و شجاعت و حزم نیز مانند اعتدال وجوهی از تزكيه و تهذیب نفس است . اما از طرف دیگر اعتدال فضیلتی است که موجب برقرار شدن انتظام می شود و اهمیت این فضيلت را از جنبه مثبت آن که قاعده انتظام است کمتر از جنبه منفي آن که قاعده پارسائی و پرهیزگاری است نباید شمرد.

نتیجه ای که از این حیث از رساله گرگیاس به دست می آید بسیار پرمعنی و مبشری برای مضمون رساله جمهوری است . مردم را جزازراه صناعت علمی اصلاح نمی توان کرد ، این صناعترانه مشاهیر اهل سیاست در آن دارا بوده اند و نه سوفسطائیانی که در این شهر به تعلیم جوانان پرداخته اند . چون نیکو بنگریم باید بگوئیم که عدالت چنانکه در اینجا آمده است برخلاف آنچه در رساله اقریطون ذکر شده بود تنها بدین معنی نیست که اشخاص قوانین کشور خود را اطاعت کنند، بلکه امری است که جز از طریق اصلاح سیاسی کامل مدینه به رهبری فیلسوفان میسر نمی شود .

**۱۹. مسأله سیاسی**

 از اینجا به بعد تفکر سیاسی افلاطون که هم ناظر به علم اخلاق و هم ناظر به علم نفس است در آثار او ظاهر شده و پیش رفته است . اما این تفکر در حدود جدل که محصور به عالم مثل است باقی نمانده بلکه برعکس به اشیاء خارجی روی آورده و مدام دربند آن بوده است که تأثیرات این اشیاء را منظور دارد .

 باز باید گفت که غرض افلاطون در سیاست این نبوده است که ناکجا آباد[[789]](#footnote-789) ترتيب دهد بلکه می خواسته است مصلح واقع بین باشد و برای اینکه بتواند چنین کند می بایست طبايع اشخاص و اشیاء را چنانکه هستند در نظر گیرد.

عجب در این است که این مصاح برخلاف سوفسطائیان اعتقادی به ترقی ندارد.

\*\*\* ص 193 \*\*\*

درباره تاریخ جامعه ها و تحول آنها و نیز درباره سرگذشت نفوس اشخاص بسی اندیشیده و تمثیلات و روایات را نیز با مشاهدات دقیق در احوال نفسانی به هم آمیخته است . اما هم به واسطه مشاهده و هم از طریق تمثیل این درنتیجه را بدست آورده است که سهم هر فرد یا هر جامعه از فضیلت و عدالت ناشی از اوضاع و احوال خارجی اتفاقی است و تغییراتی که در جامعه ها پیش می آید و موجب می شود که به سوی وضع بدتر یا بهتر رانده شوند بر طبق یک دوره تناوبی است که جامعه در طی آن دوره پیوسته از همان مراحل معین می گذرد . غایت فیلسوف از قانون گذاری این است که از اوضاع و احوال خارجی که امور واقعی در آنها قرار می گیرد به بهترین نحو ممکن استفاده کند تا بتواند تغییرات را متوقف نماید یا در برابر آنها موانعی پدید آورد و جامعه را تاحد اكثر امکان از ثبات برخوردار سازد . برعکس در کتب افلاطون هیچ گونه نشانه ای از فکر اصلاحی به معنی مثبت آن که موجب تجدد حقیقی در حیات اجتماعی باشد نمی بینم بلکه منظور او همه این است که وضع موجود را حفظ کند یا چیزی از آن بکاهد و بپراید . در موردی تمثیل پر معنائی دارد حاکی از اینکه آدمیان تنها بدان سبب دچار هبوط کامل نشده و از پای در نیامده اند که خدایان آتش را بدانان شناسانده و صنایع را آموخته و دانه های گندم را بخشیده اند [[790]](#footnote-790). و اینها مواهبی است که مردم هرگز با اهتمام و ابتکار خود نمی توانستند بدانها برسند. غرض فیلسوف از اقدام اصلاحی خود جز این نمی تواند بود که تا آنجا که ممکن است وضع کامل ترین جامعه ها را که تصوری از آن دارد تقلید کند و به نحوی از انحاء جامعه را در مرحله ای که هم اکنون در آن قرار دارد پایدار سازد و مانع سقوط آن به مرحله پست تری شود[[791]](#footnote-791). فیلسوف هرگز این منظور را نمی تواند داشت که باعث ارتقاء حقیقی جامعه شود . وجود مقتضیاتی در یکی از جامعه ها برای اینکه فیلسوف بتواند در اصلاح آن سعی کند بر حسب بخت و اتفاق است و ناشی از یک سلسله اوضاع و احوالی است که ارتباطی به اراده بشر ندارد و مثلاً می توان گفت

\*\*\* ص 194 \*\*\*

که بر اثر وضع مساعد در آب و هوا و خاك است[[792]](#footnote-792)، خواه این وضع مساعد را مولود اتفاق بدانیم، خواه معلول عنایت خدا بشماریم .

از همین جا می توان به جنبة تحصلى علم سیاسی افلاطونی که حتی با محافظه کاری همراه است پی برد و علاقه اورا به تاريخ وسنن عتیقه که به نسبت ازدیاد سن او افزونتر شده است[[793]](#footnote-793) بازیافت . از همین رو افلاطون با هرگونه سیاستی که مبنی بر توسعه حدود مدینه بوده مخالفت ورزیده است ، زیرا تبعیت از این سیاست با اینکه موجب عظمت آن می شده آداب و سنن را دگرگون می کرده است.[[794]](#footnote-794) او تنها به صورت جاری و معهود مدینه های یونان دل بستگی داشته و به خوبی می توان دریافت که مثلاً در تدوین رساله جمهوری تمام سعی او در ترتیب و تنظیم همین مرحله از حیات اجتماعی یعنی حیات مدنی بوده است.[[795]](#footnote-795) و اگر در رساله سیاسی[[796]](#footnote-796) تقسیم و تفرقه جامعه انسانی را به یونانی و غیر یونانی تخطئه نموده باز بدین منظور بوده است که یونانیت را تقویت کند و صلح وسلام را در بين بلاد آن کشور باز گرداند و غارتگری و برده گیری شهر هارا از یکدیگر که همیشه با غلبه یکی از آنها بر دیگری همراه بوده است از میان ببرد.[[797]](#footnote-797)

**۱۷۔ عدالت اجتماعی**

 لازم ذاتی عدالت اجتماعی در نظر افلاطون حصول وحدت در مدینه است[[798]](#footnote-798). عدالت در مدینه آنگاه برقرار می شود که مناسبات مدنی به تقلید مثل یا ذرات اشیاء صورت پذیر گردد . زیرا این ذرات است که چنانکه باید ترتیب بافته است ، روابط آنها همیشه همان است که بود ، هیچ گونه خلاف قاعده را در آنها راهی نیست و همیشه مقرون به نظم وتابع وجه عقلی است[[799]](#footnote-799). مدینه ای که عدالت در آن جاری است نمونه ایست

\*\*\* ص 195 \*\*\*

از کثرتی که مقرون به انتظام باشد ، یه با عبارت دیگر از جمله همان امور ممتزج است که از این پیش شرح دادیم و کار اهل جدل کشف ماهیات آنهاست . آنگاه که این ممتزج را بشناسیم نفس عادله را نیز توانيم شناخت ، زیرا عدالت نفس به معنی انتظام اجزاء آن است ، همان طور که انتظام اجزاء جامعه به معنی عدالت اجتماعی است. رساله جمهوری با رسائل دیگری که افلاطون بعد از آن رساله در باب سیاست پرداخته است این تفاوت را دارد که در رساله جمهوری راجع به شرایط انتظام در امتزاج با وحدت در كثرت تأکید بیشتری شده است . افلاطون در این رساله بحث تفصیلی درباره شرایط وحدت اجتماعی را به صورت شرح تاریخ جامعه در آورده همانطور که در رساله طاؤوس برای شناختن شرایط ثبات و قرار عالم به مطالعه تاریخ حدوث آن به واسطه صنایع پرداخته است. این بحث تاریخی بدانجا کشیده که بیان او از حدود اصلاح یکی از مدن یونان تجاوز کرده و به ذکر اوصاف اصلی هرگونه اجتماع بشری منتهی شده است.

مدينه مولود احتیاج بشر واهتمام او در اکتشاف وسیله عقلی برای رفع آن است، و این وسیله جز همان تقسیم کار نیست . مدینه از همان دم به وجود می آید که چهار یا پنج تن متحد شوند و در اینکه هر کدام یکی از حوائج اولیه دیگران را از خوراك و پوشاك و مسكن مرتفع سازد توافق یابند . کشاورز خوراك همه را آماده کند و در مقابل این کار پوشاك و خانه او به دست دیگران ساخته شود و چون بدین ترتیب هر کسی در حرفه ای تخصص باید در آن حرفه تولید بیشتر و بهتر می تواند کرد . پس مدینه به صورت اوليه خود اجتماعی از اشخاص متساوی و متشابه نیست ، بلکه برعکس از اجتماع الخاص نامتساوی و نامتشابه پدید می آید یعنی وحدتی در کثرت است ، و در عالی ترین مدارج خود نیز به همین صورت باقی می ماند و همین امر است که تعاضد اجزاء مدینه را موجب می شود و وحدت آنرا حفظ می کند[[800]](#footnote-800). به تدریج که وسعت مدینه فزونی گیرد واحتياجات آن زیادتر شود مشاغل اجتماعی پیچیده تر می شود . مثلاً ، در کنار کشاورزان، کارگرانی

\*\*\* ص 196 \*\*\*

پدید می آیند که تخصص در ساختن گاو آهن و سایر آلات زراعت دارند و در حاشیه کسانی که تولید ثروت می کنند طبقه ای پیدا می شود که افراد آن دست به مبادله ثروت می زنند و به تجارت بری وبحری می پردازند[[801]](#footnote-801). اما اصل همیشه همان است که بود و اعتبار این اصل در مدینه ای که به غایت خود رسیده است نیز محفوظ می ماند . در مدینه ای که از این قبیل باشد تمام مشاغل در تعداد قليلی از طبقات جمع می شود و آن طبقات عبارتند از : ۱ طبقه پیشه وران که به رفع حوائج مادی می پردازند، ۲- طبقه سپاهیان که از مدینه در برابر همسایگان آن دفاع می کنند[[802]](#footnote-802) و ۳- طبقه اولیای امور که ناظر به تنفيذ قوانین اند . این طبقات سه گانه مشاغل اصلی را در هر جامعه بر عهده دارند که عبارت است از: تولید ثروت در مدينه ، دفاع از آن و اداره آن[[803]](#footnote-803).

مساله واحده اجتماعی در نظر افلاطون این است که این اعمال چگونه می تواند به نحو بهتری انجام پذیرد . البته نمی توان منابع ثروت را در مدینه برای ترفيه یک فرد یا یک طبقه به کار انداخت . آنجا که آدیمانتوس[[804]](#footnote-804) به مسقراط خرده می گیرد که زندگی را بر اولیای امور مدینه بسیار سخت گرفته است او در جواب می گوید که «ما مدینه را بدین منظور که یک طبقه در آن به درجه عاليه از سعادت برسند تأسیس نمی کنیم. بلکه بدین جهت بنیان می گذاریم که مدینه به تمامی از نیک بختی برخوردار باشد»[[805]](#footnote-805). فردی که جزء مدینه است برای انجام شغل اجتماعی خود ساخته شده است ، نه برای چیز دیگر . وعدالت نیز عبارت از همین است ، به عبارت دیگر عادل بودن به معنی انجام دادن تکلیف خاص خویشتن است[[806]](#footnote-806).

**۱۸. طبیعت و جامعه**

در اینجا افلاطون با مسأله ای مواجه شده است که محتاج تأمل ومستلزم احتياط

\*\*\* ص 197 \*\*\*

است. جامعه ای که مطابق با کمال مطلوب باشد حوائج آن را با ملاحظه مقتضيات طبیعت باید منظور داشت و به کار بستن هر گونه عمل اجتماعی ، نه تنها مقتضي تربيت اکتسابی، بلکه مستلزم استعداد فطری است . ولعی که پیشه وران به کسب عایدات دارند، فتونی که لازمه سپاهیان است و حزم و تأمل که فضيلت اولیای امور مدینه است مبتنی بر خصائص فطری اشخاص است ، و جامعه به هر صورت و در هر مرحله ای که باشد قادر به ایجاد آنها نیست.[[807]](#footnote-807) علاوه بر این، اختلاف مدارج و مقادیر این فضائل به کیفیت محیط جغرافیائی نیز ارتباط دارد . افلاطون در اواخر عمر خود گفته است که «یک منطقه از این لحاظ که در بهتر کردن با بدتر ساختن اشخاص مؤثر باشد با منطقه دیگر مساوی نیست.[[808]](#footnote-808)» مثلاً مطالعه در اعداد و ارقام که بعضی از اقوام را به فلسفه و جدل رسانیده است مصریان و فنیقیان و چند قوم دیگر را ، به جای اینکه به دانش راهبر شود، به شیادی کشانیده است .

افلاطون خصائص فطری را بسیار مهم شمرده است ، على الخصوص آنگاه که از رؤسای حقیقی مدینه یعنی از فیلسوفان سخن گفته پیاپی و یک سره این سفارش را کرده است که کسانی را که قابل تعلم جدل باشند بر طبق استعداد فطری آنان برگزینند و جدولی مفصل از کیفیات فطرى اشخاص را که از لوازم اشتغال به صناعت جدل است ترتیب داده و از جمله گفته است که چنین کسانی باید به حقایق مهر بورزند ، به آسانی دانش بیاموزند ، امیالی که مخالف تحصیل علم است در آنان ضعیف باشد و از نجابت و شجاعت و دقت و وسعت حافظه برخوردار باشند . و اجتماع این خصائص در یک جا بسیار به ندرت اتفاق می افتد ، زیرا صفاتی که برای اهل جدل مطلوب است تقریباً معارض یکدیگر است . اینان از یک طرف باید پیوسته در کشش و کوشش واز طرف دیگر سنگین و آرام باشند، از یک طرف باسكون و وقاری که دارند نسبت به مخاطرات بی مبالات باشند، و از طرف دیگر با حدت و

\*\*\* ص 198 \*\*\*

قاطعیت به مخاطرات روی آورند و در آنها نفوذ یابند. به نظر افلاطون آنچه باید در طبع فلسفی جمع شود نجابت آتنیان کهنسال و ظرافت سوفسطائیان زمان است . اما ضرورت ندارد که مواهب فطری انسان همیشه با آنچه كمال مطلوب اجتماعی اقتضا می کند توافق داشته باشد، زیرا این مواهب خارج از حدود صنعت و قدرت انسان است . هیچ کدام از متفکران بیشتر از افلاطون به فطريات انسان توجه نکرده است . چون این مواهب عاليه ، یعنی مجموعه خصائص فطری که سرنوشت هر کدام از ما برحسب آن مقدر و معین می شود ، به نظر افلاطون تابع عقل نیست لذا این حکيم در تبيين آنها نیز روش استدلال عقلی را به یک سو نهاده و به تمثيل انتخاب طرق حيات ، توسل جسته است . مفاد این تمثیل این است که نفوس افراد انسان برحسب اینکه در این جهان در چه مرتبه ای از عدالت بوده اند در جهان دیگر به کیفر می رسند یا از پاداش نيك برخوردار می شوند و آنگاه در یک جا گرد می آیند تا زندگی تازه ای برای خود برگزینند. این انتخاب از هر جهت منوط به اختیار و اراده افراد انسان است و خدایان به هیچ وجه مسؤول آن نیستند ، وليكن چون یک بار برحسب اراده ای که کردند حیات خود را برگزینند به حکم تقدير و اضطرار کیفر می بینند و دیگر نمی توانند از سرنوشت خود سر باز زنند. نفس پیش از آنکه تولد یابد از آب رودخانه لتِه می گذرد و چون در این آب فرو رود از ماجرای انتخابی که کرده است چیزی به یاد او نمی ماند و آنگاه زندگی تازه او بر طبق آنچه خود خواسته و برگزیده است به راه می افتد . و با توجه به محل ذکر تمثیل و انتخاب سرنوشت و در خانمه رساله «جمهوری»[[809]](#footnote-809) می توان دریافت که این تمثيل با اینکه مربوط به ارواح اشخاص است حاکی از نظر سیاسی خاصی هم هست ، زیرا با استناد بدان باید گفت که خود مائیم که سرنوشت مان را انتخاب می کنیم، واین نتیجه با قول کسانی که به اصالت طبیعت قائلند و طبايع اشخاص را تابع تأثيرات محبط جغرافیائی می دانند معارضه دارد. شاید بتوان گفت که افلاطون به قصد اینکه این دو قول را

\*\*\* ص 199 \*\*\*

افلاطون و آکادمیا با یکدیگر متحد سازد در آخرین تقریری که از تمثيل مزبور می کند به تأثیر اراده مقدر كل[[810]](#footnote-810) توسل می جوید و بر آن می رود که به اراده او عالم چنان سازمان می پذیرد که هر نفسی خود به خود به سوی مقامی که لایق وصول بدان باشد کشانیده می شود[[811]](#footnote-811) و غرض او به طور صریح این است که خصائص. اشخاص را از مواهب عالم اعلى شمارد.

امتا ثبات خصائص تاحدودی حافظ ثبات جامعه و در نتیجه ثبات عدالت است. بدین ترتیب صناعت کشور داری باید چنان باشد که اگر نتوانیم چنانکه خود می خواهیم این خصائص را ایجاد کنیم لااقل مانع از آن شویم که از نسلی به نسل دیگر رو به فساد رود.

افلاطون به قصد اینکه زمینه ای برای عمل قانون گذار آماده کند علاوه بر استفاده از تمثيل ، و قول به تأثیر عوامل طبیعی ، به تأثیر وراثت نیز قائل می شود که با دو قول دیگر ناسازگار است. اگر این تبين را صحیح بدانیم ، یعنی ورائت را مؤثر بشماریم، باید بگوئیم که رؤسای مدینه می توانند با ابراز کیاست در تنظيم وترتيب ازدواج فضائل لازمه را در هر کدام از طبقات جامعه به حال خلوص نگاه دارند. چنانکه پرورشکاران جانوران می توانند خلوص نژاد را در هر کدام از انواع آنها حفظ کنند[[812]](#footnote-812). اگر در تنظیم ازدواج ، به نحو صحيح، مسامحه کنند چون نظام اشرافی فلسفی منحط می شود مدینه به تمامی در سراشیب می افتد.[[813]](#footnote-813) وليكن باز باید گفت که هیچ سببی از اسباب بشری قادر به اعاده حالت اولیه نیست . یعنی قوانین به نظر افلاطون قدرت به ایجاد و ابداع ندارند، بلکه تنها حفاظت و حراست می توانند کرد . افلاطون جز با حرکت ادواری ، که هر گونه تغییری به همان صورت است ، رجوع به اصل را میسر نمی داند و این حرکت ضرورت است که حالت نوسانی دارد و هر دوره ای از آن تکرار دوره گذشته در جهت مقابل است.[[814]](#footnote-814)

\*\*\* ص 200 \*\*\*

**۱۹. وحدت اجتماعی**

 اگر بنیان گذار جامعه از حسن اتفاق یا به خواست خدایان حائز خصائص لازمه باشد ، می تواند شهری که عدالت بر آن حکومت کند تأسیس نماید . و برای اینکه این غرض حاصل آید کافی است که اعمال شهروندان چنان تنظیم شود که «هر کدام از آنان کوشش خود را تنها به یک شغل محصور کند ، شغلی که فطرةً مستعد آن است. و اگر چنین شود هرشخصی چون اشتغالی مخصوص و واحد دارد از کثرت به دور می افتد و وحدت در او پدید می آید، و بدین ترتیب مدینه ای هم که از این اشخاص فراهم می شود می تواند از وحدت برخوردار و از کثرت برکنار باشد»[[815]](#footnote-815) از همین جاست که مثلاً تنظم ثروت و نظارت بر تولید آن برای تثبیت پیشه وران در پیشه های خود لازم می آید ، «آیا کوزه گری که به ثروت می رسد باز در پی آن خواهد بود که به پیشه خود پردازد ؟. پیداست که چنین نیست ، و اگر چنین باشد کوزه گر بدی خواهد بود».[[816]](#footnote-816) اما چندان نیز نباید تنگ دست باشد که آلات لازمه برای پیشه خود را نتواند به دست آورد . قوانین شگفت آوری که افلاطون برای اولیای مدینه وضع کرده از همین جا ناشی شده است . همه این قوانین تابع این اصل است که حفظ اتحاد تام در بین اولیای امور ضرورت دارد . بزرگترین نکبت شهر در این است که شهروندان دچار تفرقه شوند . يكي از مهمترین علل تفرقه این است که مدینه را به عائله ها تجزیه کنند و در نتیجه هرکسی خوشیها و رنجهای جداگانه برای خود داشته باشد ، اشتراك در ازواج و اطفال و اموال تنها وسیله ایجاد اتحاد در بین اولیای امور است. چون شیرخوارگاهها و کودکستانهای عمومی تأسیس یابد کودکانی که در آنها نگهداری می شوند از روابط طبیعی نسبت و قرابت بی خبر می مانند و از این رو برحسب سن خود در برابر هر کسی علاقه فرزندی و پدری در دل خود می یابند.[[817]](#footnote-817)

\*\*\* ص 201 \*\*\*

چون در مدینه اختلافات اشخاص را در نظر نمی گیرند، بلکه تنها به مدارج استعداد آنان توجه دارند و شهروندان تنها از حيث انتساب به مشاغل و حرف تشخص و تعین می پذیرند ، تفاوتی در میان زنان و مردان نمی گذارند. از لحاظ اجتماعی هیچ گونه تمایزی در میان مرد و زن نیست . برخی از زنان می توانند پیشه وری کنند ، گروهی از فتوت سپاهیان که مدافع شمرند برخوردار باشند و بعض دیگر عقل و حکمت اولیای امور را در خود پرورش دهند.[[818]](#footnote-818)

 بالأخره چون تنها به اعمال توجه کنیم و کسانی را که به انجام آنها می پردازند از نظر دور داریم جامعه شناسی افلاطونی با تغيير مختصری به صورت روانشناسی و علم اخلاق در می آید . به تعداد مشاغلی که در مدینه می بینیم توانی در نفس می توان یافت. شهوتی که بشر به غذا دارد متناسب با شغل پیشه وران ، غضب متناسب با شغل سپاهیان و عقل متناسب با شغل اولیای امور است. به همین سبب هر قوه ای از قوای نفسانی با یکی از فضائل اخلاقی ارتباط دارد . چون عدالت در حيات مدنی عبارت از این است که هرکسی کاری را که خاص اوست به خوبی انجام دهد ، طبقه بالاتر فرمان دهد و طبقه پائین تر بدین فرمان گردن گذارد ، عدالت در حیات شخصی هم عبارت از این است که عمل هر جزئی از نفس در حدود فطری خود محصور و محفوظ باشد ؛ و بدین ترتیب شناخت جامعه ما را توانا می کند. به اینکه روان خود را آسان تر و بهتر بشناسیم[[819]](#footnote-819).

**۲۰. انحطاط مدینه**

 اخلاق و سیاست ، به تمام معنی خود ، عبارت از تثبیت مناسبات طبیعی به محکمترین صورت ممکنه است . البته ثبات مطلق غير ممكن است ، زیرا « هر چیزی که ولادت باید در معرض فساد است»[[820]](#footnote-820). چون ائتلاف وامتزاج که موجب وحدت و عدالت در جامعه می شد تزلزل پذیرد انحطاطی به سرعت کمتر یا بیشتر رخ می دهد و سلسله ای

\*\*\* ص 202 \*\*\*

از حكومتها پدید می آید که یکی از آنها از دیگری ناشی می شود ، و بدین ترتیب مدینه با طی این مدارج از صحیح ترین صورت حکومت به سقيم ترین صورت آن تنزل می یابد. در نظر افلاطون تطور طبیعی خود به خودی به نحو دیگری جز به صورت همین سیر انحطاطی وجود ندارد، و بنابر آنچه از کتابهای هشتم و نهم جمهوری که مشتمل بر مطالب مستفاد از تجارب او در امور سیاسی و مطالعات او در روانشناسی است ، برمی آید ، همینکه شهری بر اثر بی مبالاتی فرمانروایان به سراشیب افتد دیگر هیچ گونه امیدی به باز داشتن آن نمی توان بست.[[821]](#footnote-821) به دنبال حالت ائتلاف و وفاق مرحله اختلاف و نزاع پیش می آید و اقسام مختلف حکومت حاکی از مدارج مختلف این منازعات است. با این جنگها و جدائیها که در شهر رخ می دهد در نفوس شهروندان نیز تزلزل پدید می آید و و تعادل آنها از میان می رود ، چنانکه می توان گفت که هرطباع اجتماعی با طباع نفسانی خاصی متناسب است.

چون دوره ای که جامعه بهترین سازمان خود را داشته است سپری شود نخست کشاکشی در میان «نژاد زر و سيم»که در پی حفظ فضیلت و سنت است و نژاد «آهن و مفرغ» که در بند جستجوی منفعت است پدید می آید و این نزاع بدانجا منتهی می شود که اراضی در بین افراد تقسیم شود و خانه ها و زمین ها به اشخاص اختصاص یابد و بدین ترتیب نظام مالكيت خصوصی آغاز می شود و در چنین نظامی بردگی کشاورزان به میان می آید . طبقه حاکمه در این طرز حکومت سپاهیانند که به ورزشکاری و جنگ آوری بیش از تحقیق و مطالعه می پردازند و نسبت به یکدیگر طاغي و حسود می شوند و اندك اندك به تمول و تجمل علاقه می یابند[[822]](#footnote-822).

مرحله سوم در حیات مدنی، دوره ریاست اغنیاست که حکومت چندنفری[[823]](#footnote-823) بدان می گویند. در چنین نظامی پرداخت باج معين شرط رسیدن به مروری است . وحدت موقت حکومت سابق از نو زلزل می پذیرد و در اندرون یک شهر در شهرجدا

\*\*\* ص 203 \*\*\*

از یکدیگر پدید می آید که یکی از تنگ دستان و دیگری از توانگران است . از یک سو فقر و فاقه و از سوی دیگر جلال و تجمل به میان می آید . برعکس سابق، که جوانمردی را می ستودند ، در همه جا خواهشهای پست برتری می جوید . توانگران ناگزیر از آن می شوند که تنگ دستان را مسلح کنند تا شغل دفاع از مدینه را بر عهده گیرند، وليكن وجود همین فقرا موجب نگرانی دائم آنان می شود .

آنچه حکومت چند نفری را به سوی نابودی می برد این است که اصحاب آن پیوسته می کوشند تا تحصیل ثروت کنند، و حرصی که به ثروت می ورزند تمام ناشدنی است . برای اینکه از راه رباخواری ثروت خود را زیادت کنند وضع مساعدی فراهم می آورند تا فرزندان اغنيا و نجبا دست به اسراف ببرند و ناچار از آنان وام بگیرند. این جوانان که به سبب اسراف به ناتوانی و تنگ دستی گرفتار شده وليكن مناعت واصالت خود را محفوظ داشته اند عوامل حقیقی انقلاب به شمار می روند. اینان چون تحمل محنت و مرارت کرده و از همین رو شدت و صلابت یافته اند به آسانی می توانند با توانگران در افتند و آنان را که به تجمل و تفنن خو گرفته و بدین سبب سست و ناتوان شده اند از پای درآورند. این انقلاب به حکومت عامه[[824]](#footnote-824) منتهی می شود . حکومت عامه در اصل مبتنی بر غلبه فقراست ، شعار آن آزادی است و هر کسی در این حکومت به هر نحوی که می پسندد به سر می برد . و هرگز چیزی نمی توان یافت که کثرت آن بیشتر و وحدت آن کمتر از حکومت عامه باشد ، خامه به صورتی که در آن متداول بود و مخزنی از تأسیسات مختلف مدنی به شمار می رفت که اهل سیاست می توانستند هر نمونه ای را که می جستند در آن بیابند. کسانی که در ظل حكومت عامه به سر می برند به همه چیز حتی به فلسفه رغبت دارند. از آزادی برابری بدر می آید ، و غرض از آن برابری مردی است که در واقع نابرابرند و این امر ناشی از فقدان اقتدار و انضباط است .

اشتیاق مفرط مردم به تحصیل آزادی حکومت عامه را به سوی زوال می کشاند

\*\*\* ص 204 \*\*\*

و ضد آن را که حکومت جباران است به جای آن می نشاند. آنان که حاکم بر مقدرات مدینه اند نمی توانند در طلب قدرت افراط نکنند و هر روز بیش از آنچه دارند نخواهند و به سوی جباری نروند. جباران درست در مقابل اولیای امور مدینه فاضله قرار دارند. ناگزیر عزلت می گزینند و هر گونه پیوندی را با جامعه ای که بر آن حکم می رانند می گسلند. چون از نیکوکاران هراس دارند به تبعید آنان دست می زنند . از میان بردگانی که آزاد کرده اند کسانی را به پاسداری تن و جان خود برمی گزینند و همواره در میان آنان به سر می برند. در اینجاست که انحلال جامعه به نهایت می رسد، جبار عنان شهوت و سبعیت را می گسلد وتا آنجا مجال خودنمانی بدانها می دهد که برای کسانی که نیکو پرورش یافته باشند تنها در رؤیا قابل تصور است. چنین شخصی خود را «مطلق» می پندارد ، «هرگز دوست نیکخواه ندارد ، با فرمانروائی خودکامه با برده ای بینواست و از دوستی و آزادی حقیقی بی بهره است»[[825]](#footnote-825).

**۲۱ - تمثيل مذکور در رساله سیاسی**

 خطر انحطاط که هر مدینه ای پیوسته با آن رو به روست دلیل غیر مستقیم بر اثبات لزوم فرمان روائی فیلسوفان است . اینانند که مدینه را ، چون در سراشیب بیفتد، محفوظ می دارند و مانع سقوط آن می شوند . وليكن بدبینی افراطی در امور اجتماعی که لازمه اعتقاد به قانون انحطاط مدینه هاست چگونه باید تعدیل شود ؟ - افلاطون بر آن نبود که با فن سیاست بتوان ارتقائی در جهت مخالف پدید آورد ، بلکه برای جبران سیر انحطاطی جامعه ، یا لااقل تعدیل آن ، راه دیگری نشان داد. و رأی دراین مورد اظهار داشت که ، اگرچه با استدلال عقلی اثبات نمی شود ، سرشار از روح حیات است . مفاد رأی او این است که صیرورت اشیاء به صورت دورانی است، و همواره در این جهت است که اشیاء رو به همان جانی که بودند ، یعنی به حالت اولیه خود ، رجوع کنند .

\*\*\* ص 205 \*\*\*

انحطاط حكومت را به مشاهده مستقیم دریافته و به صورت امور واقعی خارجی وصف کرده است ، وليكن ، اعتقاد او به سیر رجوعی مدينه جنبه فلسفي ياعلمی نداشته بلکه تنها به صورت تمثیل ادا شده است . غرض او از این تمثیل که در رساله سیاسی نقل شده این بوده است که محل مخصوص و محدودی در سیر تطور وجود دارد که فن سیاست در آن به کار می آید ، با اینکه تطور من حيث المجموع خارج از حدود صدق صناعات عقلی است . افلاطون نخیل می کند که در دوره كرنُس که عصر سعادت بوده است، خورشید و ستارگان در جهت مخالف مسیر کنونی خود سیر می کردند و از این رو صیرورت همه اشیاء یک سره در جهت مخالف بود ، یعنی اشیاء از ولادت به سوی مرگ نمی رفتند، بلکه از مرگش به سوی ولادت باز می آمدند یعنی زمین خود به خود و بدون کوشش انسان همه میوه هائی را که برای او سودبخش است می رویانید و به طور کلی هر چیزی، بی آنکه کوششی لازم آید، به اوج کمال خود رسید و در آن زمان هیچ گونه کار فنی و به همین سبب هیچ گونه وحدت سیاسی لزوم نمی یافت . وليكن همين که جهت سیر خورشید دیگرگون شد و مقارن با این امر اشیاء به آهستگی و دشواری ، محاط به موانعی از هر نبيل برای وصول به كمال خود به جنبش در آمدند اقسام فنون و صناعات ، خاصه فن سیاست ، ضرورت یافت ، و اغلب صنایع مواهبی است که خدایان برای اعانت افراد انسان در مقابل مشکلات بدانان کرده اند.[[826]](#footnote-826)

از همین جا بود که صناعت سیاست در رساله سیاسی صورت خاصی به خود گرفت. افلاطون در این رساله بر آن رفت که همه صناعات بشر در اشياء متغير ومختلف اعمال می شود و از همین رو تابع قواعد کلی نیست، بلکه ناشی از این است که مهارت اشخاص در عمل چه اندازه باشد و تا چه حد بتوانند وضع خودرا بر اوضاع مختلف منطبق سازند. فن سیاست نیز چنین است : راختلافات در بین اشخاص و در بین اعمال وفقدان کامل ثبات در امور انسانی مانع از این می شود که قاعده ساده ای را بتوان بر همه احوال

\*\*\* ص 206 \*\*\*

حمل کرد و در همه اوقات معتبر شمرد»[[827]](#footnote-827) و این اصل هم در فن سیاست و هم در فنون دیگر صادق است. از اینجا بر می آید که افلاطون اشخاصی را که حکومت به دست آنان است یا به سیاست می پردازند به منزله قوانین زنده می داند و مانند شبانی بر رمه خود، حاکم مطلق بر مدینه می شمارد . بدین ترتیب معلوم می شود که سیاست در مذهب افلاطون با مشيت ارتباط دارد و روز از امور بشری است. و این همان رأی است که پس از گذشت سالیان در امپراطوری روم و دستگاه خلافت پاپ اصل تبيين قدرت حكومت قرار گرفت. این بحث نیز شاهد دیگری است بر اینکه افلاطون کمترین امیدی به ترقی طبیعی اجتماعی که دارای جهت عقلی باشد نداشته و هرجا که درباره بازگشت به مرحله ای بالاتر از مرحله حالیه سخن به میان آمده به جای اینکه آن را به دلیل عقلی حل کند با ذکر تمثیل روشن داشته است .

**۲۲ - قوانین**

نسبیت امور بشری و عدم ثبات آنها على الخصوص در رساله نوامیس که نوشته تمام نشده ای از دوره کهن سالی افلاطون است با تأکید بیشتری تشریح شده است . این کتاب سرشار از تفاصيلی درباره جزئیات امور است و حکایت از این می کند که افلاطون قصد آن داشته است که فکر اصلاحی خود را در عمل به موقع اجراء در آورد و شاید محل مناسب برای این تجدید وضع سیاسی را بلاد صقلیه می دانست که پس از مرگ دیونوسس رونق خود را از سر می گرفت .

مسأله اصلی در رساله نوامیس، مانند رساله طیماؤوس، مسألة امتزاج است . در رساله طیماؤوس مطلب این بود که اجزاءطبیعی به چه نسبتی با یکدیگر امتزاج یابد تاعالم را دوام و ثبائی حاصل شود که زوال ناپذیر باشد. در رساله نوامیس مطلب این است که این امتزاج در جامعه باید به چه نسبتی باشد تا ثبات و قرار به حداکثر امکان حاصل شود. در نظر

\*\*\* ص 207 \*\*\*

افلاطون ثبات وكال هردو به یک معنی است: «اهم از همه امور این است که قوانین ثابت و پایدار باشند»[[828]](#footnote-828). همه چیز حتی بازیچه های کودکان از نسلی به نسل دیگر باید یکسان بماند. هرگونه تغیری، چه در حیات آلی رخ دهدچه درحيات مدنی حاصل شود، اضطراب و اختلال است . آنگاه می توان گفت قوانین را محترم داشته ایم که زمانی را نتوان به یاد آورد که اشیاء و احوال جز به صورت کنونی خود بوده باشند . «قانونگذار باید همه وسائلی را که برای فراهم شدن چنين ثباتی در امور مدنی لازم است تصور کند». فراهم آوردن بعضی از این وسائل خارج از حدود اختیار اوست زیرا جزء فطريات است، مانند محیطی که مناسب برای پرورش یافتن بعضی از خصائص باشد و ناحیه ای که به سبب دوری از دریاها و شهرهای دیگر در معرض نفوذ تجاری این شهرها و تجاوزات دیگر قرار نگیرد و اینها همه فرصتهای مناسبی است که جز به اراده خدایان دست نمی دهد. اما، برعکس، انجام بعضی از امور دیگر از شخص قانون گذار بر می آید . از جمله اینکه می تواند تعداد شهروندان را محدود کند و گروهی را برگزیند که با وجود قلت تعداد از بسیاری از جهات كثرت شان بیش از گروههای دیگر باشد.

اما قانونگذار على الخصوص باید امتزاج اجزاء مدینه را چنان تنظیم کند که ثابت ترین تأسیسات را برای آن پدید آورد . نمونه هائی از ثبات تأسیسات سیاسی را که در مقابل سیر زمان مقاومت کرده است در تاریخ می توان یافت و آن تاسیسات اسپارتاست[[829]](#footnote-829) که همواره قواعدی را که اندازه نگهدارد مراعات کرده و خود را از هرگونه افراطی محفوظ داشته است . در اسپارتا همواره قدرت هر یک از دو پادشاه را قدرت پادشاه دیگر تعدیل کرده و اختيارات این هردوتن با قدرت مجلس سنا تحدید شده است . در این مجلس نیز میانه روی پیرمردان باجوش و خروش جوانان به هم آمیخته و آنچه به دست آمده است دوباره با قدرت فرمانروایان محدود شده و اعتدال پذیرفته است. بدین ترتیب

\*\*\* ص 208 \*\*\*

چون سلطنت ، چنانکه باید ، با عناصر دیگر امتزاج یافته و اندازه ای را که در خور آن باشد به دست آورده است خود بر جای مانده و هر چیز دیگر را نیز بر پای داشته است ».

در مقابل نمونه هائی از سیر انحطاطی جامعه را نیز می توان از تاریخ به دست آورد. مثلاً می توان دید که چگونه آزادی در یکی از کشورهای پادشاهی به ستم پیشگی و خودکامگی تغییر یافته و ، برعکس ، در حکومت عامة آن به خودسری و لگام گسیختگی رسیده است . بدين ترتيب دو تأسيس اجتماعی در مقابل یکدیگر جای می گیرند که یکی حکومت مستبده و دیگری حکومت عامه است و این دو قسم حکومت منشا سایر اقسام آن به شمار می رود . هر کدام به تنهائی زشت و به اندام است ولیکن امتزاج آنها به نسبت مطلوب سازمانی نیکو و زیبا پدید می آورد.[[830]](#footnote-830)

چیست که مانع انحطاط می شود ؟ ( باید توجه داشت که غرض افلاطون در این مورد نیز مانند همه موارد دیگر این نیست که راه ارتقاء مثبت مدینه را نشان دهد.[[831]](#footnote-831) بلکه قصد او این است که بگوید چه مانعی می توان در سر راه مدینه نهاد که انحطاط آنرا متوقف سازد) این مانع عبارت از ایجاد ائتلاف در بین قوه منفعله و قوه عاقله حاكمه است.[[832]](#footnote-832) علت سقوط این است که از چیزی که باعقل خود آن را به بدی محکوم می کنیم و نادرست و ناروا می شمارم لذت ببریم، و چیزی را که درست می دانیم و مطابق با عدالت می شماریم مایه رنج و اندوه بينگاريم . همین وضع روحی که خود بدترین اقسام جهل است باعث می شود که مدینه چنانکه باید «دوست خویشتن نباشد»[[833]](#footnote-833) افلاطون به خوبی این نکته را دریافته است که تعقل محض کافی نیست ، بلکه باید اشتیاق توام با اختیار نیز در میان باشد . پس قانونگذار باید ، نه از راه عنف ، بلکه از راه اقناع مردم قبول

\*\*\* ص 209 \*\*\*

عام به دست آورد[[834]](#footnote-834)، و از همین جاست که بر او لازم آمده است که درضمن مقدماتی موجبات اطاعت قوانین را به تفصیل باز گوید و بحث درباره این علل و موجبات ، که با نصايع و مواعظ نیز همراه است ، در آن روزگار تجددی در قانون گذاری به شمار می رفت.

پس روش افلاطون این است که ثبات جامعه را با ایمانی که ریشه آن در دلهای مردم باشد محفوظ دارد و نتایج این روش در کتاب دهم نوامیس که درباره معتقدات دینی است پدید می آید . افلاطون در این کتاب از یک سوی بامردمان بی دین و خداناشناس به سختی درافتاده و آنان را برای جامعه زیان آور شمرده است . این مردمان سوفسطائیان بودند که خدایان را ساخته و پرداخته انسان می شمردند.[[835]](#footnote-835) این اشخاص که مشیت خدارا انکار داشتند و در مذهب افلاطون مردود بودند از جمله اصحاب نظر به شمار نمی آمدند، بلکه غرض آنان از انکار عدل الهی و تأثير مشیت خدا در جزئیات اعمال مردم این بود که عنان شهوات خود را رها سازند.[[836]](#footnote-836) از سوی دیگر اعتقاد نادرست به خدارا نیز که مستلزم جلب رحمت او با اجرای یک سلسله از مناسك و مراسم باشد ، و کسانی گرد هم آیند و خود را از حیات اجتماعی دور سازند تا به اجرای این اعمال در حالت اعتزال بپردازند، برای مدینه زیان آور و خطرناك شمرده است.[[837]](#footnote-837) بدین ترتیب برحسب فلسفه افلاطون نخست باید کوشید که با استدلال عقلی که این فیلسوف اقامه کرده است از بی دینی ممانعت شود ، و آنگاه چون ممکن است کسانی باشند که نخواهند با این ادله قانع و راضی شوند باید آنان را به کیفرهای شدید رسانید و در موارد مختلف با حيس موقت یا دایم شر این بی دینان خطرناك را از جامعه دفع کرد.[[838]](#footnote-838)

آخرین کلام افلاطون درباره سیاست ذکر صفای ضميری است که حكيم را براثر تفکر و تأمثل حاصل می شود و چون این حال بدر دست دهد قوای پنهان را که محرك

\*\*\* ص 210 \*\*\*

افراد انسانند در می یابد. «امور انسانی قدر آن ندارد که به جد گرفته شود ... آدمی بازیچه خداست و ابزاری در دست اوست»[[839]](#footnote-839) قانون گذار مقدم بر هم خصائصی که دارد باید این ابزار را بشناسد تا بداند که چگونه باید مردمان را به راه برد.

**۲۳. آکادمیا در قرن چهارم ، بعد از افلاطون**

 پس از افلاطون «اسپزیپس»[[840]](#footnote-840) پسرخواهر وی از ۳۶۸ تا ۳۳۹ ق. م. و کسنکراتس[[841]](#footnote-841) از ۳۳۹ تا ۳۱5ق.م. پلمُن[[842]](#footnote-842) از ۳۱5 تا ۲6۹ ق.م. پیاپی به استادی آکادمیا رسیدند. تاریخ عقاید دو شخص اول را جز با استناد به بعضی از اشارات ارسطو نمی توان نگاشت . گوئی عقاید آنان شرح و بسط بعضی از تعالیم استاد برسبیل توسع بوده است، زیرا در این دوره آراء افلاطون به صورت سنتی که تبعیت از آنها بدون هیچ گونه تعبير وتحريف لازم باشد در نیامده بود، و همین امر اعتراض شديد افلاطونیان جدید را در ادوار آتیه نسبت به این اشخاص که اتباع مستقيم افلاطون بودند برانگیخت.[[843]](#footnote-843) بدین ترتیب مذهب افلاطون از یک طرف براثر اختلافات حاصله در حوزه پیروان او که مبنای آن را متزلزل می ساخت و از طرف دیگر با حملات اصحاب جزم[[844]](#footnote-844) که حوزه هائی از آنان در شرف تشکیل بود رو به زوال می رفت و ارسطو و رواقیون و اپیکورس[[845]](#footnote-845)، هر سه تن، با آنان در مجادله بودند .

مساله اصلی در نظر پیروان او همان کیفیت صورت پذیری اشیاء ممتزج بود که افلاطون در دوره کهن سالی خود با آن روبه رو شد . اینان نیز می خواستند به همان راهی که افلاطون در دو رساله فيلبس وطيازوس نشان داده بود بروند ، یعنی در تبيين عالم واقع بگویند که اشياء بدان سبب به صور مختلف در می آیند که نسبتی معین یا رابطه ای

\*\*\* ص 211 \*\*\*

ثابت در امری که ابتدا غير متعین و ناپایدار بوده است وارد می شود . اما این طرز تبيين طرح مهمی است که دافع اختلافات نیست . از یک طرف قبل از همه چیز در مورد اعداد اعتبار دارد . واحد مبدأیست که کبر ، یا ثنائي غير متعین بزرگ و کوچک ، را متعین می سازد و مساوی چیزی است که به نامساوی تعین می دهد. اما راجع به سایر امور مانند مقادیر ریاضی ( غیر از اعداد ) با درباره عالم محسوس چه باید گفت. به زعم اسپزیپس هر کدام از این اشیاء مستلزم دو مبدأ دیگریست غیر از آنها که مبدأ اعداد به شمار می رود ، همان طور که اعداد ناشی از اتحاد واحد و كثیر است . مثلاً مقادير ریاضی نیز ناشی از امتزاج شيء غير منقسم يا مكان غير محدود است و موجوداتی که در مدارج مختلف واقعند هر کدام مبدأی مخصوص به خود دارند و اگر چنین باشد، بنا به ایرادی که ارسطو بر اینان وارد کرده است ، مجموعه اشياء منظومه غم انگیز نازیبائی مرکب از قطعات پراکنده خواهد بود[[846]](#footnote-846). با این همه باید گفت که اسپزیپس اگرچه برای هر مرتبه ای از مفاهیم که دو به دو با هم تقابل دارند قائل به مبادی متمایز شده وليكن مشابهت مدارج متوالی این مفاهیم را با یکدیگر نیز معتبر شمرده و راجع بدان تأکید کرده است : مثلاً اگرچه عقل که مبدأ وحدت در نفس عالم به شمار می رود و واحد که مبدأ عالم است[[847]](#footnote-847) از حيث ماهيت با یکدیگر متمایزند از حيت عمل مشابهت دارند . و اسپزیپس در رساله ای که درباره اشياء متشابه نگاشته ، و در آن به طبقه بندی موجودات زنده پرداخته است ، درباره این قبیل مشابهات مطالعه کرده است .

همچنین از مذهب اسپزیپس برمی آید که مدارج وجود در نظر او از حيث كمال معادل نیستند . خیر یا کمال در آغاز نیست بلکه در انجام است و بدین ترتیب باید گفت

\*\*\* ص 212 \*\*\*

که نطفه موجود زنده دارای هیچ یک از کمالاتی که در حیوان بالغ پدید می آید نیست، و در نظر او خطاست اگر واحد را که مبدأست یا خیر که منتهاست اشتباه کنیم.[[848]](#footnote-848)

از اینجا می توان دریافت که اسپزیپس در چه مواردی در جدل افلاطونی نصرت کرده است. در جدل افلاطونی مراتب وجود نسبت به یکدیگر توالی و تعاقب داشت و همه آنها در ضمن سلسله ای با یکدیگر اتصال و ارتباط می یافت و از مبدا خود استنتاج می شد. اسپزیپس چون به این توالى و اتصال قائل نشده است ناگزیر مبدأيت خير را منکر شده و ، در نتیجه ، اعداد مثالی حتی خود مثل را نیز انکار کرده است. چون درباره اشياء ممتزج ، درباره اعداد و مقادیر ریاضی و درباره نفس تأمل کرده در تبیین یکایک آنها جداگانه طرح افلاطونی را به کار بسته وليکن به ارتباط آنها با یکدیگر واقف با قائل نبوده است.

کسنكراتس راجع به وحدت سلسلة صور واتصال مراتب وجود به یکدیگر تأکید نموده و مذهب او از این حیث در جهت مقابل اسپزیپس بوده است و مثل را با اعداد مثالی یکی دانسته[[849]](#footnote-849) و این اعداد را در سلسله موجوداتی که مشتق از آنهاست بازیافته است . از جمله : در خطوط و سطوح مثالی که به نظر او غیرقابل انفصال است، در نفس که عددی متحرك با لذات و ترکیبی از واحد وكثير است، در آسمان و در همه اشیاء محسوس . اسپزیپس می گفت که نمی توانیم واحد را همان خير بدانیم زیرا که در این صورت باید مفهوم مخالف آن ، یعنی کثیر ، را هم با شتر به یک معنی بشماریم . وليكن كسنكراتس آن مقدمه و این نتیجه را بدون تردید پذیرفته و گفته است که چون همه اشياء، غير از واحد ، امتزاجی از واحد و كثيرند همه آنها نیز از شر بهره ورند . رأی کسنكراتس درباره خطوط غير قابل انفصال[[850]](#footnote-850) از طریق رساله مجعولی که درباره همین

\*\*\* ص 213 \*\*\*

مطلب پرداخته و به ارسطو نسبت داده اند ، بیش از سایر آراء او معلوم ما شده است . خط مثالی باید تقسیم ناپذیر باشد زیرا مقدم بر همه خطوط دیگر وواحد مقياس آنهاست (و همین استدلال درباره سطح و جسم نیز قابل اعمال است).

کسنکراتس در پی آن بود که انفصال ظاهری اشیاء را در همه جا انکار کند. افلاطون قبلاً در رساله طیماؤوس گفته بود که هرجرم محسوسی باید مرکب از چهار عنصر باشد و این رأی مستلزم قول به وحدت جوهری مناطق مختلف عالم بود. كسنکراتس این قول را که با آرائی که ارسطو اظهار می داشت آشکارا مخالف بود از سرگرفت و ثبات و صلابت اجسام را در منطقه تحت قمر تقلید از ماه و خورشید دانست .

بنابراین اگرچه آراء اسپزیپس وکسنكراتس متفاوت است مساله ای که در صدد حل آن برآمده اند یکی بیشتر نیست ، و نیز هر دو شاگرد در تفسیر کتاب استاد، یعنی مکالمه طیماؤوس، هم داستانند. به نظر آنان افلاطون آنجا که پدید آمدن روان و جهان را باز گفته غرض او آن نبوده است که صيرورتی را که واقعاً رخ داده باشد تشریح کند زیرا جهان ازلی است و به قصد سهولت بیان است که فرض می کند که پدید آمده است. چنانکه عالم هندسه اشکالی را که خود به ازلیت آنها قائل است احداث می کند تنها به این قصد که اجزایی را که این اشکال از آنها ترکیب یافته است به خوبی روشن سازد.

پس باید گفت که آنچه در نزد افلاطون به منزله روش بود در نزد پیروان او به صورت رای فلسفی ثابتی در آمد و تمثيلات افلاطون نیز ، که عنان تخیل او در آنها رها می شد، منتهی به آراء جزمی غیر تحقیقی شد. این تغییر صورت به سبب تعلق شدیدی بود که مردم یونان در قرن چهارم حتی پیش از دوره اسکندر نسبت به مشرق زمین یافتند . شاهد این تعلق عناوین بعضی از رسائل دمکریتس راجع به کتاب مقدس بابلیان و مصریان و تمجید و تکریم او نسبت به حکمت مشرق زمین است که شاید موجب اقدام او با ترجمه بعضی از حکم اخلاقی آنان نیز شده باشد.[[851]](#footnote-851) خود افلاطون، یاشاید یکی از شاگردان

\*\*\* ص 214 \*\*\*

مستقیم او به نام فیلیپس[[852]](#footnote-852)، رساله اپينمیس را به صورت ذیلی بر رساله نوامیس نگاشته این رساله نخستین مجموعه ای است که معلوماتی از آن در باره مناسبات الهيات وفلكيات در نزد یونانیان می توان به دست آورد . ستاره شناسان قرن چهارم با دور داشتن آسمان از زمین و با تمييز اجرام سماوی از کائنات جو و با اثبات تشابه حركات سيارات آراء جدیدی در فلکیات آوردند که الهیاتی که مستفاد از مشرق زمین بود می توانست بر آنها منطبق شود[[853]](#footnote-853) . نظم حاکم بر افلاك دلیل بر این است که ستارگان عقل دارند ونفوس محرك آنها دارای صورت الهی است.[[854]](#footnote-854) عالم به اجزای تقسیم می شود که سلسله مراتب در بین آنها برقرار است و هر مرتبه ای دارای موجودات زنده ایست که به خود آن اختصاص دارد. در میان زمین و آسمان ، که یکی از آن دو مقربی نظمی است و دیگری مکان خدایانی است که به چشم می توان دید،[[855]](#footnote-855) هوا قرار دارد و ملائک یا موجودات شفاف وغير مرئی در آن به سر می برند. این موجودات چون دارای عقل و علم و حافظه اند و به افکار ما راه می برند اخبار را دوست می دارند و به اشرار نفرت می ورزند ، اما مثل خدایان تأثير ناپذیر نیستند ، بلکه قابل احساس لذت و المند[[856]](#footnote-856). کسنکراتس قائل به سلسله مراتبی در الهیات است که مشابهت تمام با آنچه در اپیتمیس آمده بود دارد . در مقام اعلی خدایان برین که یگانه و دوگانه اند جای دارند . خدای یگانه که خدای نرینه ایست و در حکم پدر جهان و پادشاه آسمان است همان زئوس[[857]](#footnote-857) یا عقل است ، خدای دوگانه که خدای مادینه است مادر خدایان و جان جهان است ، فروتر از آنان آسمان و ستارگانند که خدایان الومپس[[858]](#footnote-858) باشند، و از آنان نیز پست تر فرشتگان نادیدنی در جهان زیرماهند که در عناصر تأثیر می کنند . بدین ترتیب می بینیم که تصویر عقلی عالم با تمثیلاتی که از قدیمترین ایام درباره الهيات در یونان بود تا چه اندازه ارتباط داشت .کسانی که این عقاید را درباره

\*\*\* ص 215 \*\*\*

تكوين عالم داشتند ، ناگزیر ، بر آن بودند که فرشتگان که رشته ارتباط و اتحاد عالمند در مرکز عالم واقعند و در آینده مقام این فرشتگان در مذاهب رواقیان و افلاطونیان جديد بسیار اهمیت یافت .

اما آنچه مورد توجه خاص اسپُزیپُس و کسنکراتس بوده است مسائل اخلاق است . نه رساله از سی و دو رساله اسپُزیپُس که دیوگنس عناوین آنها را محفوظ داشته است و بیست ونه کتاب از شصت کتاب کسنکراتس راجع به اخلاق است. تالى اوپُلمُن[[859]](#footnote-859) را مخصوصاً به نام عالم اخلاق می شناسیم و معاصر او کرانتر[[860]](#footnote-860) رساله مختصری درباره سوگواری داشته که پانسیوس[[861]](#footnote-861) رواقی در قرن بعد از او سفارش کرده است که آن را باید از حفظ بیاموزند[[862]](#footnote-862). وجه امتیاز این مذهب اخلاقی دو نکته است که چنانکه باید شناخته نیست : نکته اول اینکه با قول به اصالت طبیعت همراه است ، یعنی صاحب آن قائل به این است که در انسان تمایلات اولیه ای وجود دارد که او را به حکم طبیعت از لحاظ جسمانی و عقلانی به سوی تمامیت و سلامت و فعالیت می برد . غایت کارهای نیک به نظر اسپزیپس عبارت از وصول به كمال است در اموری که مطابق با حكم طبیعت باشد، و به نظر پلمن زیستن بر طبق طبیعت به معنی بهره بردن از مواهب طبیعی با مقرون ساختن آنها به فضیلت است.[[863]](#footnote-863) نکته دوم که از رساله جمهوری منبعث است دستوری است حاکی از اینکه انفعالات را به جای اینکه از میان ببريم باید منظم و منضبط سازیم .کرانتر، در حال سوگواری ، همدردی و دلسوزی را سفارش کرده و نیکو شمرده است و این مخالف با اندرزی است که بعضی از فرقه های جدید در آن روزگار می کردند و عدم تأثر و انفعال را، اگرچه تاحد توحش برسد ، می ستودند. لحن بیان گرانتر مانند لحن مطالبی است که به مناسبت وقوع بعضى از حوادث به عنوان تسلیت

\*\*\* ص 216 \*\*\*

نگاشته می شد و بعد تعداد آنها ازدیاد یافت .

برخی از این مطالب که در همه این آثار می توان یافت سوابقی در آثار افلاطون از قبیل رساله دفاعیه داشت و از این مآخذ به وسیله گرانتر به همه مقلدان رسید (مانند این استدلال که مرگ با آدی را نابود می کند یا روان او را به جای بهتر فرا می برد و به هردوحال از آن نباید ترسید) و آکادمیا از این لحاظ در نهضت وعظ اخلاق، که در قرن سوم توسعه یافت و جنبه بشری محض داشت و مستقل از مذاهب و عقاید بود و کمابیش بر اختلافات فرق حاکم شد، تأثیر مهمی بخشید.

**فصل چهارم**

**ارسطو و لوکاین**

ارسطو به سال ۳۸۰ در استاگیرا[[864]](#footnote-864)، یکی از بلاد واقعه در ساحل شمالی بحرالجزایر و مشرق خالکیدیکه[[865]](#footnote-865)، تولد یافت . پدرش طبیب بود و در عهد خردسالی فرزند از جهان رفت و ارسطو به همین سبب به درك تعليم و تربيت پدر نایل نیامد. در سال ۳6۷ به حوزه افلاطون پیوست و چندین سال در این حوزه روزگار گذاشت . در موقع مرگ استادباكسنكراتس و سایر شاگردان در شهر آسس[[866]](#footnote-866) واقع در ناحیه ایولیس[[867]](#footnote-867) در نزد هرمیاس[[868]](#footnote-868) جبار بود و چندین سال در همانجا به سر برد. در این مدت از تجارب سیاسی هرمیاس و تدابیری که این شخص برای حفظ فرمانروائی خود در میان دو حکومت مقتدر آن روزگار، مقدونیه و ایران ، به کار می بست بی بهره نماند . در سال ۳4۳ ق.م. در شهر میتیلینی[[869]](#footnote-869) واقع در جزیره لسبس[[870]](#footnote-870) بود و از همان محل به دربار فیلیپس[[871]](#footnote-871) پادشاه مقدونيه احضار شد تا در شهر پلا[[872]](#footnote-872) پایتخت این پادشاه به تربیت فرزند نورسته وی اسکندر بپردازد . در بين مقدونیان دوستان مقتدری مانند آنتیپاتر به دست آورد و خواهرزاده او کالیستنس در سلك دوستان اسکندر درآمد و سرانجام جان خود را

\*\*\* ص 220 \*\*\*

در این راه از دست داد. در سال ۳۳5 به آتن بازگشت. مليون[[873]](#footnote-873) آتن هر چند پس از انقراض سیاسی مدینه خود ملزم به حفظ سکوت بودند هنوز دوام داشتند اینان ارسطو را بیگانه ای هوادار مقدونیه می شمردند . ارسطو در این شهر به آکادمیا باز نگشت بلکه خود حوزه جدیدی در لوکاین[[874]](#footnote-874) بنیان گذاشت و مدت سیزده سال در آن به تعلیم پرداخت. در سال ۳۲۳ ق.م. که مرگ اسکندر واقع شد ملتیون آن که دموستنس[[875]](#footnote-875) پیشوای آنان بود ارسطو را به ترك این شهر را داشتند. او به شهر خالكيس[[876]](#footnote-876) واقع در جزیره ابويا[[877]](#footnote-877) رفت و در ملکی که از مادر خود به ارث برده بود سکونت جست ، تا در سن ۳۲۲ ق. م. در شصت و سه سالگی در همان جزیره بدرود حیات گفت ، سیرت ارسطو با افلاطون بسیار تفاوت داشت. برخلاف افلاطون اهل آن و از عائله اشراف نبود . چندان به سیاست تعلق خاطر نداشت تا حکمت را از حکومت نتواند جدا سازد . اهل تحقیق بود و از مشاغل مدنی اعتزال می جست تا به مطالعات نظری اشتغال یابد . اگر توجهی به سیاست داشت از این لحاظ بود که امور سیاسی را مورد تفحص علمی و تاریخی قرار دهد نه اینکه در عمل بدان بپردازد . از افلاطون جز آثاری که برای استفاده عامه تحرير یافته است چیزی به دست نیست و تعالیم درسی او از میان رفته است بر عکس، از آثاری که ارسطو برای عامه مردم نگاشته است جز قطعات معدود در دست نیست و آنچه از او به ما رسیده است یا تقریرات درسی او در لوکاین است ، با مطالبی است که به قصد تدریس در آسس پیش از آنکه تربیت اسکندر را تعهد کند فراهم آورده است و از آن گونه یادداشتهاست که استادان برای مراجعه شخص خود آماده می سازند آنکه از لحاظ ادبی تهذیب کنند، و گاه به منزله ثبت نكات و علائمی است که با رجوع بدانها بتوان به بسط کلام و تقریر شفاهی پرداخت . و نیز می توان تصور کرد که در حین انتشار این آثار پس از مرگ ارسطو قطعاتی از آثار شاگردان وی نیز در آنها راه یافته باشد.

\*\*\* ص 221 \*\*\*

این آثار را می توان بدین شرح تقسیم کرد :

۱- آثار عهد شباب ارسطو که به قصد انتشار در بین عامه مردم نگاشته و خود او آنها را آثار عمومی یا خارجی[[878]](#footnote-878) نامیده است و به صورت محاوراتی بوده که بنا به شهادت چیچرو در اوج بلاغت قرار داشته است. از این آثار غير از قطعاتی که روز[[879]](#footnote-879) آنها را از جمع آورده چیزی نمانده است و آنها عبارت است از ادمس[[880]](#footnote-880) که محاوره ایست درباره خلود نفس ؛ رساله ای در تحریض به فلسفه[[881]](#footnote-881) خطاب به تمیزن[[882]](#footnote-882) شاهزاده ای از قبرس که شاید گفتار دمناکس[[883]](#footnote-883) یکی از شاگردان ایسکراتس در جواب او بوده باشد، و مصنف این گفتار از کسانی که به تحقیقات نظری بدون عرض انتفاعی می پردازند و از تعهداعمال و اشغال روی برمی گردانند شکوه رانده است ؛ سرانجام از رساله فلسفه[[884]](#footnote-884) با « درباره خیر [[885]](#footnote-885)» به نام می بریم که نگارش آن در زمانی بوده که ارسطو از حوزه افلاطون خارج شده است. در این کتاب بعداز ذکر تاریخ مختصری از سیر تفکر فلسفی به انتقاد نظرية مثل پرداخته و آن را با تحقیقی در الهیات و ربط مطالب آن به فلكيات به انجام رسانیده است .

۲- مجموعه های آثار علمی :

الف - مجموعة منطق که به نام ارغنون[[886]](#footnote-886) شناخته شده و مشتمل بر قاطیغوریاس[[887]](#footnote-887) و عبارت[[888]](#footnote-888) ( در باب قضايا ) و طوبيقا[[889]](#footnote-889) ( در باب قواعد جدل ) و رد مغالطات[[890]](#footnote-890)

\*\*\* ص 222 \*\*\*

و آنالوطیقای اول[[891]](#footnote-891) (در باب قواعد قیاس[[892]](#footnote-892) به طور کلی ) و آنالوطیقای دوم[[893]](#footnote-893) (در باب برهان[[894]](#footnote-894)) است و در کتاب ریطوریقا[[895]](#footnote-895) و بوطیقا[[896]](#footnote-896) در باب خطابه و شعر را نیز می توان از ضمائم آنها دانست .

ب - مجموعه ای در فلسفه اولی به نام مابعدالطبیعه[[897]](#footnote-897) که مشتمل بر دوازده کتاب است و به ترتیب حروف الفبای یونانی مرتب شده و کتاب نیز به نام « الف صغری» به کتاب اول آن انضمام یافته است . همه کتب این مجموعه بر نسق واحد نیست : الف صغری ، که مقدمه ایست علم طبیعت را ، و پاسيكلس[[898]](#footnote-898) یکی از خویشان ادمس آن را نگاشته است ، باید جدا از سایر اجزاء کتاب در نظر گرفته شود . کتاب دلتا[[899]](#footnote-899) فرهنگی است مشتمل بر شرح معانی مختلف اصطلاحات فلسفي. كتب اتا[[900]](#footnote-900) و زتا[[901]](#footnote-901) و ثتا[[902]](#footnote-902) که مجموعه آنها حاوی بخشی در باب جوهر است و کتاب یتا[[903]](#footnote-903) پیوسته به همین بحث و کتاب مو[[904]](#footnote-904) از فصل اول تا فصل نهم (سطر ۲۰ از صفحه ۱۰۸۹ الف) دنباله آن است. مجموعه کتب آلفا[[905]](#footnote-905) و بتا[[906]](#footnote-906) و گاما[[907]](#footnote-907) و اپسیلن[[908]](#footnote-908) و مو[[909]](#footnote-909) «از سطر ۲۰ صفحه ۱۰۸۶ الف به بعد) و نو[[910]](#footnote-910) در زمان قدیمتر تحریر یافته است و در آن زمان ارسطو با اینکه نظريه مثل را انتقادی کرده هنوز جزء افلاطونیان به شمار می آمده است. کتاب کاپا [[911]](#footnote-911)گوئی از فصل اول تا فصل هشتم آن دفتری است که یکی از شاگردان او در همان دوره ای که مجموعه سابق تالیف شده فراهم آورده و كتب آن مجموعه را در این دفتر

\*\*\* ص 223 \*\*\*

تلخيص کرده است . سرانجام از کتاب لاندا[[912]](#footnote-912) نام می بریم که بحثی در باب الهيات و جواهر است و آن را کتابی مستقل و مستغنی از کتب دیگر باید دانست ( به استثنای فصل هشتم آن که تحقيقي اخص در باب تعداد افلاکی است که قول بدانها برای تبيين حركات سيارات لازم می آید و معطوف به اقوال کالیپس[[913]](#footnote-913) منجم است که در سال ۳۳۰ ق.م. تقویم آتن را اصلاح کرد.)

ج- آثار طبیعی که از جمله آنهاست : کتاب طبیعت[[914]](#footnote-914) که قدیم ترین اجزاء آن گویا کتب اول و دوم و هفتم و هشتم باشد. کتاب آسمان که چون در بعضی از فقرات آن به محاوره ارسطو «در باب فلسفه» ارجاع می شود بی شبهه تاريخ تأليف آن قديم است. کتاب کون و فساد[[915]](#footnote-915)، کائنات جو[[916]](#footnote-916) که کتاب چهارم و کتاب آخر آن را مشكوك شمرده اند. «کتاب حيل[[917]](#footnote-917)» که بر طبق رأی کارترن[[918]](#footnote-918) انتساب آن را به ارسطو نمی توان صحیح دانست .

د- مجموعه آثار او در علم الحيوة که از لحاظ تاریخ علوم اهمیت بسیار دارد: اعضای حیوانات ، تكون حيوانات ، رسائل مختصری در باره راه رفتن و جنبیدن جانوران ، تاريخ حيوانات . کتاب «درباره نفس[[919]](#footnote-919)»، و جزوه هائی که دنباله این کتاب است مانند حس و محسوس ، حافظه ، تذکار ، خواب ، رؤيا ، پیش گوئی از طریق رؤيا ، درازی و کوتاهی عمر ، جوانی و پیری و تنفس جزء همین مجموعه به شمار می آید .

- مجموعه آثار اخلاقی و سیاسی که از جمله آنهاست : اخلاق ادمس[[920]](#footnote-920) که اسبق این آثار و اقرب آنها به عهد افلاطون است و اخلاق نیقوماخس[[921]](#footnote-921)؛ علم سیاست[[922]](#footnote-922)

\*\*\* ص 224 \*\*\*

که در رای مختلف درباره ابواب آن می توان داشت: کتابهای اتا وثتا مشتمل بر نظریه ای درباره دولتی است که مطابق با كمال مطلوب باشد ، کتابهای دلتا و اتا و زتا مشتمل بر تحقیقات سیاسی تحصلی بر مبنای استقرای تفصیلی تاریخی است و این کتاب تعلق به اواخر سنین حیات ارسطو دارد . و هم در این عهد است که ارسطو به شرح و بسط تأسیسات اجتماعی یک صد مدینه از مدن یونان پرداخته است که تنها نخستین از آنها که در شرح «تأسیسات شهر آتن»[[923]](#footnote-923) است به دست ما رسیده است.

سرانجام باید به بعضی از آثار مجعول نیز اشاره کرد که آنها را کسانی که تعلق به حوزه ارسطو داشته اند جمع آورده اند و در ضمن آثار خود ارسطو جای گرفته است . یکی از آنها به نام «مسائل»[[924]](#footnote-924) است که فائدتی بسیار دارد و دیگری به نام «اخلاق کبیر»[[925]](#footnote-925) ،[[926]](#footnote-926).

**1. منطق : جدل (طوبيقا)**

ارسطو بنیانگذار منطق صوری است و آن قواعد صورت استدلال است باصرفنظر از مواد افکاری که استدلال درباره آنهاست. وليكن برخلاف آنچه از ظاهر امر برمی آید آثار منطقی ارسطو که به نام ارغنون يا آلت تدوین شده است حاوی تقریر منظم قواعد این منطق نیست . برحسب ظاهر این آثار به ترتیب عناوین فصولی که در کتب متداول منطق می آید مرتب شده است: ۱- قاطیغوریاس یا بحث در باب مقولات ۲- عبارت یا بحث در باب قضايا 3- آنالوطیقای اول با بحث در باب قیاس به طور کلی 4- آنالوطیقای دوم با بحث در باب برهان ، یعنی قیاسی که مقدمات آن ضروری

\*\*\* ص 225 \*\*\*

است ۰ 5- طوبيقا یا بحث در باب استدلال جدلی و احتمالی که مقدمات آن احکام و عقایدی است که جزء مقبولات عامه است 6- ریطوریقا که بحث در باب استدلال خطائی یا تثبیت[[927]](#footnote-927) است و مقدمات آن به نحوی اختیار شده است که مستمع را اقناع کند. قیاس که اجزاء آن در رساله های اول و دوم ذکر شده و احکام خود آن در رساله سوم مورد مطالعه قرار گرفته است آلتی است که هم اهل علم و هم اهل جدل و هم اهل خطابه آن را به اشتراك به کار می برند، منتهی هرکدام از این سه گروه آن را با مقدمات مختلف ترتیب می دهند .

 اما واقع امر غیر از این است . ارسطو قاطیغوریاس و قسمت بیشتر طوبیقا را ( از کتاب دوم تا هفتم ) قبل از کشف قیاس نوشته یعنی تفکر او در باب قواعد استدلال نخست به قصد پی بردن به قواعد بحث صحيح بوده است. قبل از آثار ارسطو در رسایلی از افلاطون مانند سوفسطائی و پارمنيدس بعضی از قواعد منطق ( تقسیم و طبقه بندی مقولات ، تعيين اجناس اولیه ، روابط محمول و موضوع ) از مداقه در شرایط بحث به دست آمده و اصل منظور از آنها احقاق حق در قبال مخالفين منطق[[928]](#footnote-928) با اهل مغالبه[[929]](#footnote-929) بوده است . منطق ارسطو نیز در مقابل اهل جدل[[930]](#footnote-930) که در کار خود حدتی بسیار داشتند به وجود آمد. اما کلام اهل جدل برسياق معلمی که تقرر مطلب می کند یا عالمی که به ابداع علم می پردازد نیست. بلکه جدل گفتگویی است که در آن نخست یکی از طرفين مطلبی را مورد بحث قرار می دهد ، و طرف مقابل باید نظر خود را در باره این مطلب اظهار کند . بدین ترتیب که به هرکدام از سؤالاتی که در باره آن می کنند جواب ایجانی

\*\*\* ص 226 \*\*\*

با سلبی بگوید و غرض سائل به طور کلی این باشد که مجيب را به تناقض اندازد تا از اقوال او سلب اعتبار کند .

دیدیم که افلاطون چگونه مجرای جدل را تغییر داد و بدین ترتیب تمام فلسفه را به صورت جدل در آورد. اما ارسطو از همان آغاز کار دریافت که چنین امیدی به جدل نمی توان بست و بدین سبب جدل یا صناعت بحث[[931]](#footnote-931) را از مقام خود تنزل داد و به صورت تمرینی در آورد که مورث يقين نيست . زیرا در این صناعت خود اشیاء را در نظر نمی گیرند بلکه به آراء اشخاص درباره اشیاء توجه می کنند. وجه تمييز جدل از سایر اقسام حجت این نیست که از لحاظ منطقی چگونه ترتیب یافته است بلکه این است که شخصی که اقامه حجت می کند با کسی که احتجاج در برابر او می شود چه مناسباتی با هم دارند و هر کدام نسبت به دیگری در چه وضعی است و وضع این هردوتن از لحاظ رأيي که ابراز می کنند در برابر عامه مردم چگونه است.[[932]](#footnote-932) در یک بحث صحيح باید مراقب بود که بحث بر مبنای قضایای باشد که مقبول عام است یا ، در مورد مطالب فني ، مقبول اشخاص ذی صلاح است. به علاوه سؤالاتی که طرح می شود باید نه چندان سهل باشد که کوشش برای جواب گفتن بدانها فایده ای حاصل نکند و نه چندان دشوار باشد که نتوان فوراً جوابی در برابر آنها یافت[[933]](#footnote-933). طرح چنین مطالبی تنها می تواند منتج به تحلیل و مقایسه احکام برای ارائه مطابقت یا عدم مطابقت آنها باشد.

اما تمریناتی از این قبیل ضروری است و ، به طوری که خواهیم دید، نخست قواعد منطق و آنگاه قواعد همه ابواب فلسفه ارسطو از همین تمرینات استخراج می شود. اولین مطلب که مورد توجه اوست بحث درباره الفاظ است : اشتباهی که در بحث پیش می آید. غالباً ناشی از این است که اشیاء مختلف را با لفظ واحد (مشترك با شیء واحد را

\*\*\* ص 227 \*\*\*

با الفاظ مختلف (مترادف) بنامند . پس مقدمه ضروری برای تعیین قواعد بحث این است که معانی متعددی را که لفظ واحدی بر همه آنها دلالت می کند بشمارند. و از این رو تقریباً تمام رسالة مقولات و کتاب دلتا از مابعدالطبیعه صرف تحقیق درباره الفاظ شده و مقصود عمده او در این دو کتاب تشخیص موارد مختلف استعمال كلمه واحد بوده است نه تعریف خود اشیاء و تمييز آنها از یکدیگر .

همین معني را در مبحث قضایا نیز که مبنای منطق ارسطو است می توان یافت . ارسطو با اثبات این معنی که هر قضیه ای از موضوعی و محمولی تألیف می شود به مطلبی پی برده است که نه تنها در منطق بلکه در مابعدالطبیعه نیز مورد استفاده و استناد است. اما این مطلب را، برخلاف آنچه گاهی گمان می کنند ، و با اینکه ارسطو به اقسام مختلف تركيب جمله از لحاظ صرفی و لغوی توجه داشته و بحث راجع به بعضی از آنها را از قبیل جمله شرطيه و جمله دعائيه به باب خطابه محول ساخته است ، از تجزیه صرفی کلام استنباط نکرده بلکه از تحلیل مسائل مجدلی به دست آورده است . زیرا طرح هر مساله ای در جدل بدین معنی است که ببینیم که آیا معمولی به موضوعی تعلق دارد یا ندارد . مخالفان منطق چون امکان حمل موضوع را بر محمول نفی می کردند هر گونه مباحثه ای را غیر ممکن می پنداشتند . ارسطو بر عکس اینان چون به امکان بحث و جدل قائل بوده نظريه خود را در باب حمل محمول بر موضوع از همين قول و مقتضیات آن استنتاج کرده و به همین سبب معمولاً قضايا را به صورت متعارف خود، یعنی بدین صورت که الف ب است ، بیان نکرده بلکه بدین صورت که ب به الف تعلق دارد در آورده است. قضيه عبارت از اسنادی است که برای تصدیق مخاطب عرضه می دارند و مبنای طبقه بندی قضایا نیز همین است تقسیم متعارف قضایا به کلی و جزئی که هر کدام از آنها ایجابی یا سلبی است به منزله تقسيم مسائل است و در مسألهای عبارت از این است که ببینیم آیا محمولي به كل يك موضوع یا به جزئی از آن تعلق دارد یا ندارد . و از

\*\*\* ص 228 \*\*\*

همین جا اقسام چهارگانه قضايا پدید می آید[[934]](#footnote-934).

به علاوه ، برای اینکه حدود شمول يك مسأله جدلی را درك كنيم بايد جنس معمولی را که مطلوب ماست بشناسیم ، یعنی بینیم که محمول" همان موضوع است با خاصة موضوع ؟ و آیا تعلق این خاصه به موضوع ذاتی است با عرضي ؟ برای اینکه بحث ممکن شود باید این موارد را تمیز بدهیم ، زیرا بسیاری از اشتباهات از اینجا ناشی می شود که به خود حق می دهیم که مثلاً قضایا را معکوس کنیم ، یعنی چون « الف » به هر «ب» تعلق دارد می پنداریم که توان گفت که به نیز به هر «الف» تعلق دارد ، و حال آنکه عکس این قضیه را موقعی می توان قبول داشت که «الف» خاصة «ب »باشد ، یعنی به ضرورت و به انحصار تعلق بدان داشته باشد. با توجه به این قبیل مطالب اقسام پنج گانه محمول از یکدیگر تمیز داده می شود ، و آنها عبارتند از : جنس و نوع و فصل و خاصه و عرضي عام[[935]](#footnote-935). سه قسم اول به عمل تقسيم افلاطونی ارتباط دارد ، زیرا غرض از عمل تقسیم این بود که ماهیت موضوع را نشان دهیم ، بدین ترتیب که نخست کلی ترین طبقه ای را که این موضوع جزء آن است تعیین کنیم و آنگاه این طبقه را به چند طبقه دیگر تقسيم نمائيم . در نظر ارسطو کلی ترین طبقه ( مانند حیوان) جنس است و آنچه موجب تفکیک طبقات تابعه آن از یکدیگر می شود (مانند ناطق) فصل است و از ترکیب جنس وفصل نوع پدید می آید (مانند انسان ) ، و هریک از این سه محمول در نظر ارسطو در جواب به سؤال ماهو می آید ، همانطور که در نظر افلاطون نیز چنین بود . جنس وفصل چون هر کدام جداگانه در نظر گرفته شود جزئی از ماهیت نوع را می رساند و چون مجموعه به نظر آید از کل این ماهیت حاکی است، و ضابطه ای که بیان این معنی را می کند تعریف است . اما خاصه و عرضی عام ، برعکس آن سه قسم ، محمولاتی است که جزء ماهیت موضوع نیست یعنی در جواب سؤال ماهو

\*\*\* ص 229 \*\*\*

نمی آید و فرق آن در این است که عرضی خاص تعلق ضروری و انحصاری به ذات موضوع دارد مانند تساوی مجموع زوايا با دو قائمه که در بین چندضلعی ها فقط به مثلث متعلق است ، و عرضی عام برعکس می تواند تنها به همان موضوع متعلق نباشد.

طوبیقا مجموعه ای از قواعدی است که با اعمال آنها معلوم می شود که یک محمول معین در کدام یک از این طبقات وارد است . مثلاً معمولی را نمی توان جنس موضوع خود دانست مگر اینکه تعلق آن به تمام انواعی که موضوع بر آنها مشتمل است محقق باشد و هر چیزی که به موضوع متعلق است به آن نیز تعلق داشته باشد.[[936]](#footnote-936) بدین ترتیب می بینیم که با اتکاء به این قواعد می توان احتجاج کرد که آیا استادی که مخاطب تصدیق کرده است صحیح است؟ و آیا آنچه او جنس دانسته است خاصه نیست ؟ و قس على هذا. ولیکن هرگز نمی توان با اعمال آن قواعد این اسنادات را کشف کرد [[937]](#footnote-937). قواعد مشهور تعریف که در طوبیقا به دست آمده از همین قبیل است. جدل از جواب به سؤال ماهو قاصر است زیرا فقط سؤالاتی در آن به میان می آید که بتوان با دو کلمه آری یا نه بدانها جواب گفت و چون در خود این صناعت نمی توان به تعریفی دست یافت اكتفا بدان می کنند که تعریفی را که پیشنهاد شده است بسنجند و بیازمایند ، تا مثلاً ببینند که آیا تعریف برمعرف انطباق دارد ؟ و آیا محصور بدان است؟ و آیا ندانسته عرضی خاص را به جای جنس قريب وفصل منوع نگرفته ایم ؟ و آیا مثل کسانی که تعریف را فقط با تمثيل می کنند الفاظ مشترك يا مستعار در تعریف به کار نبرده ایم [[938]](#footnote-938)؟ ارسطو با طرح این قبیل سؤالات به مباحث سه گانه ای که از اهم مطالب در منطق است راه می یابد ، مسأله انعکاس قضايا ، مسأله مقولات ومسأله تقابل .

مسأله اول از این راه طرح می شود که قضایائی عکس آنچه را که مخاطب پذیرفته است خود به خود در مباحثه مسلم می گیریم و به کار می بریم. مثلاً هرگاه مخاطب پذیرفته

\*\*\* ص 230 \*\*\*

باشد که هر لذتي خير است خود به خود می خواهیم چنان بینگاریم که این را نیز پذیرفته است که هر خیری لذت است. اما چنین انعكاس ممکن نیست مگر اینکه محمول منحصراً به موضوع متعلق باشد ، یعنی یکی از اعراض خاص آن با يكي از ضوابط تعریف آن باشد. اما در حالت کلی چون محمول می تواند شامل اشیائی هم که موضوع شامل آنها نیست باشد كليه موجبه به جزئيه منعکس می شود. برعکس ، كليه سالبه و جزئيه سالبه در حال انعکاس تغییری نمی یابند .

 طرح مسأله دوم یعنی مسأله مقولات نیز از مقتضيات بحث است . مقولات عشر معانی مختلفی است که حدود قضایا یعنی موضوع یا محمول می توانند داشته باشند . این حدود ممكن است معنی جوهر را افاده کند ( مثل مرد یا اسب ) ، ممکن است زمان یا مکانی را که شیء در آن است برساند ( ظروف مکان و زمان ) ، ممکن است به معنی کیفیت شیء باشد ( صفات کیفی[[939]](#footnote-939) )، ممكن است شیئی را که این شیء مضاف بدان است تعیین کند ( مانند دو برابر با یک نیمه ) ، ممکن است وضع آن شیء را برساند ( مثل اینکه او نشسته یا خفته است.) ، ممكن است به ملك آن دلالت کند ( مثل اینکه او کفش به پای با سلاح در دست دارد .)، یا بر فعل آن دال باشد (مثل اینکه او می برد یا می سوزاند . ) و یا انفعال آن را افاده کند ( مثل اینکه او بریده یا سوزانیده می شود. این تقسیم بندی با اینکه تجزیه صرفی و لغوی مؤید آن است از هر جهت و به تنهائی جنبه لفظی ندارد . زیرا ، مثلاً سفیدی با اینکه از لحاظ لغوی اسم است و به همین سبب باید افاده معنی جوهر کند[[940]](#footnote-940) از مقوله کیف است نه جوهر . پس تمييز این مقوله ها از یکدیگر از مقتضيات صناعت جدل است . یعنی برای اینکه حدود مباحثه از هر حيث روشن باشد کافی نیست بدانیم که محمولی جنس است با فصل با نوع

\*\*\* ص 231 \*\*\*

با خاصه با عرض عام ، بلکه علاوه بر آن باید دانست که این محمول داخل در کدام یک از مقولات ده گانه است . چه، هرگاه حدی جنس باشد و این جنس مثلاً از مقوله کیف به شمار آید ( مثل رنگ ) فصول و انواع آن نیز باید از کیفیات باشد.[[941]](#footnote-941) و اگر به نظر بیاوریم که کلمه واحد می تواند معانی مختلف داشته باشد و از لحاظ هر کدام از آن معانی به مقوله دیگری تعلق یابد لزوم دقت در تشخیص مقولات روشنتر می شود . چنانکه مفهوم « خوب» می تواند در مقوله فعل داخل شود ( مثلاً در مورد دوائی که موجب صحت است) یا در مقوله کیف (مثلاً در مورد شخصی که از فضيلت اخلاقی بهره دارد) و یا در مقوله متی ( مانند فرصت خوبی که به دست می آید ) یا در مقوله کم ( مانند اندازه خوب و مناسب). اهل جدل در بعضی از موارد به وسیله همين مقولات می توانند عرضی خاص را از عرضي عام تمیز دهند ، مثلاً وقتی که من در میان جمعی نشسته ام، با اینکه نشستن خود عرض عام است، نشستن من نسبت به دیگر کسان که در آنجا نشسته اند و تا زمانی که این اجتماع ادامه دارد عرض خاص محسوب است.

اما جنبه جدلی مسأله تقابل را به طریق اولی و بسیار آسان می توان تشخیص داد و این مسأله را همان مسأله جدل افلاطونی دانست. برای اینکه بحث ممکن باشد (چون طرح مسأله مورد مباحثه عبارت از این است که پاسخی را در برابر پرسشی به طریق ایجابی یا سلبی خواستار شویم ) باید معنی پاسخ ایجابی نسبت به معنی پاسخ سلبی سنجیده شود و خطا نسبت به حقیقت و غیرت نسبت به عینیت مفهوم گردد و این همان مسأله است که در رساله سوفسطائی از رسائل افلاطون آمده بود . و چون ارسطو به خصوص می خواهد طرز به کار بستن جدل را در عمل بیازماید در پی آن بر می آید که مطالبی را که مستلزم یا معاند یکدیگرند معلوم دارد. اگر در قضیه ای معمولی را برای همه افراد یک موضوع اثبات کنند و در قضیه دیگر همان محصول را از همه افراد آن موضوع سلب نمایند ( مثل اینکه گویند هر انسانی عادل است و هیچ انسانی عادل نیست.) این

\*\*\* ص 232 \*\*\*

دو قضیه را متضاد گویند و هر دو با هم نمی تواند درست باشد[[942]](#footnote-942). و دو قضیه که در یکی از آنها چیزی اثبات گردد و در دیگری همان چیز نمی شود ( مثل اینکه گویند هر انسانی سفیداست ، و چنین نیست که هر انسانی سفید باشد یابعضی از افراد انسان سفید نیست.) متناقض نام می گیرد و یکی از آن دو ناگزیر باید درست و دیگری نادرست باشد. همچنین می خواهد تعیین کند که حدودی که دو به دو مستلزم يامعاند یکدیگرند چیست؟ چهارگونه تقابل در میان حدود برقرار است : ۱- تضایف (ضعف و نصف[[943]](#footnote-943)) ۲- تضاد (خوب و بد) 3- عدم و ملکه ( بینا و نابینا ) 4- تناقض (ناسالم و سالم [[944]](#footnote-944)) ۳. پي بردن به معانی قسم اول و قسم چهارم از این اقسام به سهولت میسر می شود . زیرا متضايفان همدیگر را مستلزمند و متناقضان با هم معاندت دارند و ناچار باید یکی از آن در بر موضوع حمل شود . برعکس، به کار بردن دو قسم دیگر از تقابل بسیار دقت و احتياط می خواهد نخست باید دید که متضادان داخل در کدام جنسند( چنانکه سفید و سیاه داخل در جنس رنگ و زوج و فرد داخل در جنس عدد است ) و بحث را محصور به همان جنس کرد. آن گاه باید در حالت را از هم تمیز داد : حالتی که در آن متضادان را حد اوسط نيست ( مانند زوج و فرد ) و حالت مخالف ( مثل سفید و سیاه که ناسفید حتماً لازم نیست که سیاه باشد.) در این حالت اخير تشخیص ضدین دشوار است ، اگر ضد سفید را سیاه می دانیم ، نه رنگ دیگر، از آن روست که سیاه نوعی از جنس رنگ است که دورترین انواع نسبت به سفید به شمار می آید . تعریفی که ارسطو سرانجام از ضدین می کند، ودقت آن بسیار کم است ، این است که متضادان دوحدی است که منتهای بینونت و مباعدت ممکنه را نسبت به یکدیگر داشته باشند. اما ملکه و عدم تنها آنگاه معنی دارد که محمولی را به موضوعی که بالطبع واجد آن است ولیکن می تواند فاقد آن باشد نسبت دهند، مثلا انسان است که نابیناست و سنگی چنین نیست ، وگرنه سفسطه معروف

\*\*\* ص 233 \*\*\*

درست در می آید که : « چون نمی توان گفت که انسان شاخهای خود را از دست داده است باید گفت که انسان شاخ دارد. »

**2-منطق (بقیه) : قياس و برهان (آنالوطیقا)**

 ارسطو تمام تفصیلاتی را که در باب قیاس آورده است از همین قواعد منطقی که نیک پیداست که آنها را برای بحث و جدل ترتیب داده استخراج کرده است . نخست دریافته است که ضرورت استخراج نتایج از مقدمات ارتباطی به ماده مطلب مورد بحث ندارد . معلم در تقریر و بیان ، اهل جدل در مباحثه ، خطیب در اقناع ، همگی با وجود اختلافی که در مبانی فنون خود دارند روش قاطع واحدی در استدلال به کار می برند که : همان قیاس است ، و قياس عبارت از این است که اگر رابطه محمولی با موضوعی به طور مستقیم و بی واسطه قابل درك نباشد با سیر فکری مخصوصی این رابطه را مشهود و معلوم سازند . پس می توان این طرز استدلال را که در آن « از وضع بعضي از قضايا قضية دیگری بالضروره و فقط به همین سبب که آن قضایا وضع شده است لازم می آید»[[945]](#footnote-945) بنفسه مورد مطالعه قرار داد و این مطالعه که در آنالوطیقای اول به عمل آمده است مشتمل بر سه قسمت است : تشكيل قياس ( فصل اول تا فصل بیست و ششم ) ، طرق کشف و ابداع قياس ( فصل بیست و هفتم تا سی ام ) ، تحویل همه اقسام معتبر استدلال به قیاس [[946]](#footnote-946).

ارسطو تصور قیاس را از تقسيم افلاطونی حاصل کرده است، زیرا تقسيم خود طريقه ای از قیاس است، در عمل تقسيم چون نخست می پذیریم که موضوعی (انسان) جزء جنسی (حيوان) است و این جنس خود به دو نوع ( فناپذیر و فناناپذیر ) تقسیم می شود و آن موضوع (انسان) داخل در جزء نوع اول (فناپذیر است در واقع معمولی را

\*\*\* ص 234 \*\*\*

( فناپذير ) بر موضوعی (انسان) حمل کرده ایم : پس در اینجا سه حد است که ترتب منطقی نسبت به یکدیگر دارد و به سبب این ترتب ارتباط درحد از آنها با یکدیگر به واسطه حد سوم حاصل می آید. اما چنین قیاسی ضعیف است و نمی تواند به ضرورت منتج باشد زیرا از یک طرف هیچ وسیله ای برای کشف این معنی که مثلاً انسان را جزء کدام یک از دو نوع فناپذیر و فناناپذير باید جای داد در دست نیست ، از طرف دیگر در چنين عملى حد وسط ( مثلاً حيوان ) به صورت جنسی در می آید که اعم از محمول نتیجه[[947]](#footnote-947) ( مثلاً فناپذیر ) است[[948]](#footnote-948) . اگر این ترتیب منطقی را محفوظ داریم و ضمناً فرض کنیم که نسبت حدود به یکدیگر چنان باشد که حد اصغر داخل در تمام حد اوسط و حد اوسط داخل در تمام حد اكبر باشد[[949]](#footnote-949)، قیاس از آن نتیجه می شود. اگر هر «ب» «الف» باشد (کبری) و هر «ج» یا برخی از «ج» «ب» باشد (صغری) هر «ج» یا برخی از «ج» ، بالضروره «الف» است . همینطور اگر هیچ «ب» «الف» ، نباشد و هر جا یا برخی از «ج» «ب» ، باشد هیچ «ج» یا برخی از «ج»، «الف» نیست . صورت کامل قياس ( شکل اول ) که نتایج آن مستقیماً از ترتب منطقی حدود الف و ب و ج به دست می آید چنین است. منتهی باید در نظر گرفت که مفاهیمی که بدین ترتیب مترتب می شود برخلاف آنچه در تقسيم افلاطونی بود مستلزم این نیست که محمول نتیجه جزء ذات موضوع باشد بلکه ، به شرط مراعات شروط مقرر، جزء اعراض خاص یا عام آن نیز تواند بود.

البته با اقسام دیگری از ترتب منطقی در بین حدود سه گانه ، جز آنچه گفته شد، نیز می توان قیاس[[950]](#footnote-950) را صورت پذیر کرد ، یعنی حتما لازم نیست که حد اوسط مشمول

\*\*\* ص 235 \*\*\*

حد اكبر و شامل حد اصغر باشد . مثلاً اگر همه افراد حد اكبر حد اوسط باشد (کبری) و هیچ یک از افراد حد اصغر حد اوسط نباشد (صغری)[[951]](#footnote-951) این نتیجه برمی آید که هیچ یک از افراد حد اصغر حد اكبر نیست (شكل دوم). این نیز قیاس است، منتهی قیاس ناقصی است، زیرا حدود آن بر طبق ترتيب منطقی خود مرتب نشده است و به همین سبب محتاج اثبات است. یعنی باید آن را به قیاسی از شکل اول تحویل کنیم و این اثبات با معکوس ساختن صغری میسر می شود . صغری چون سالبه كليه است (حد اوسط از همه افراد حد اصغر سلب شده است) به سالبه کلیه منعکس می شود (حد اصغر از همه افراد حد اوسط سلب می گردد ) و بدین ترتیب قیاسی از شکل اول پدید می آید ( ضرب دوم) . - این استدلال را که می توانیم نمونه ضروب سه گانه دیگر نیز بدانیم از آن رو به کار می بریم که می خواهیم هر قیامی بر رابطه مفهومی واحدی مبتنی باشد که حد اوسط آن در بین دوحد دیگر که طرفین قیاس است قرار گیرد.

و همچنین قیاس را می توان طوری ترتیب داد که حد اكبر و حد اصغر هردو به نام افراد حد اوسط متعلق باشد . و از این قیاس می توان این نتیجه را گرفت که گاهی حد اصغر به حد اكبر حمل می شود[[952]](#footnote-952) (شکل سوم) ، در این شکل ترتیب قیاس به عکس شکل سابق است ، یعنی حد اوسط هم اعم از حد اكبر و هم اعم از حداصغر است. و تحویل چنین قیاس ناقصی به قیاس کامل به سهولت میسر می شود ، زیرا می توان کبری را که موجبه كليه است به موجبه جزئيه منعکس کرد و بدین صورت در آورد که حد اوسط بر بعضی از افراد حد اكبر حمل شود و از این راه ترتيب اصلی

\*\*\* ص 236 \*\*\*

مفاهیم را که مرتد قیاس است بازگردانید[[953]](#footnote-953).

 در تقسيم افلاطونی چون محمول معبر ماهیت موضوع است قضايا همیشه ضروری است. اما چون محمول را به چنین شرطی مشروط ندانيم موجبی نمی ماند برای اینکه قیاس جز با مقدمات ضروری صورت پذیر نشود . بلکه قضایا می توانند ممکن به امکان خاص یا عام باشند و با خود از واقعیتی بدون اینکه ضرورت در آن باشد حکایت کنند و بدین ترتیب جهات سه گانه قضایا پدید می آید . از همین جا مسأله تازه ای طرح می شود که جستجوی جهت نتیجه در هر کدام از اشکال سه گانه در صورت علم به جهت مقدمتين است . اگر قیاس از شكل اول و مقدمات آن از قضایای ضروری باشد پیداست که نتیجه آن نیز ضروری است و در مورد اقيسه ای که مقدمات آنها از قضایای ممکنه است ارسطو جهت نتیجه را با استفاده از عمل عکس و قياس مقاومت[[954]](#footnote-954) معين می کند.[[955]](#footnote-955)

این صورت ترکیب قیاس ناشي از مقتضيات جدل است ، زیرا نتایج را می توان مسائلی دانست که در معرض حل می گذارند ، یعنی نتایج به منزله سؤالاتی است که قبل از اقامه قیاس طرح می کنند و آنگاه قیاس را برای کشف جواب آنها ترتيب می دهند . یعنی چون مسأله بدين صورت طرح شود که آیا محمولی به موضوعی تعلق دارد یا نه ، باید حد اوسطی که بتوان حل این مسأله را از آن خواستار بود کشف کرد و به همین سبب باید دو جدول ترتيب داد: یکی شامل همه مفاهیمی که آنها را بتوان موضوع کبری قرار داد ، دیگری شامل همه مفاهیمی که می تواند محمول صغری باشد. بی آنکه

\*\*\* ص 237 \*\*\*

در مورد محصولاتی که مبین ماهیت است از جنس قریب فراتر رویم) وحد مشترك درمیان این دو جدول بالضروره حد اوسط خواهد بود [[956]](#footnote-956).

این کوشش که در جستجوی حد اوسط به عمل می آید تابع ضابطه قطعی وقاعده معین نیست ولیکن قیاسی که حد اوسط آن معلوم باشد و به هیئت مقرر خود ظاهر شود چنان می نماید که تابع قواعد منظم و قاطعی است. این تضاد موقعی به وضوح می رسد که ارسطو نشان می دهد که چگونه می توان نتیجه صحیح از مقدمه غلط تحصیل کرد و بدین ترتیب معلوم می کند که صحت نتیجه به هیچ وجه دلیل بر صحت مقدمه نيست. در موردی نیز با اینکه صورت قیاس کاملاً صحیح است استنتاجی که به عمل می آید توهمی بیش نیست و آن قياس دَور[[957]](#footnote-957) است که نتیجه قیاس را مقدمه قرار می دهند برای اینکه مقدمه همین قیاس را از آن نتیجه بگیرند[[958]](#footnote-958) .

پس مسأله ای که اینک باید حل شود این است که صحت مقدمات چگونه و از كجا حاصل می آید . صناعت قیاس موجب ترتب ضروری نتیجه بر مقدمات می شود ، وليكن هیچ گونه وسیله ای به دست نمی دهد برای اینکه بتوان در مواردی که این مقدمات خود نتایجی از قياسات سابق نباشد آنها را وضع کرد . در اینجاست که صناعات سه گانه ای که در همه آنها قیاس به کار می رود از هم تمیز داده می شود : صناعت برهان ، صناعت جدل وصناعت خطابه . مورد بحث آنالوطیقای دوم صناعت برهان یا ابوذطيقا[[959]](#footnote-959) است.

خاصة برهان ، يا به عبارت دیگر قیاسی که موجب علم می شود فقط این نیست که نتیجه آن به ضرورت از مقدمات حاصل آید (زیرا این خاصیت مشترك در میان تمام اقسام قیاس است) بلکه قیاسی است که نتیجه آن خود نیز ضروری است. اما نتیجه ضروری نمی تواند بود مگر اینکه مقدمات مر ضروری باشد، و این خود قاعده ای در اقيسه موجهه است که اگر حد اوسط بالضروره به حد اكبر وحد اصغر بالضروره

\*\*\* ص 238 \*\*\*

به حد اوسط متعلق باشد حد اصغر نیز بالضروره به حد اكبر تعلق می گیرد . پس قياس علمی یا برهان با ماهیت مقدمات آن مشخص می شود . این مقدمات باید صحيح باشد و همچنین باید از اولیات ، یعنی از قضایائی که خود آنها بدون واسطه قضایای دیگر ثابت است و بنابراین اثبات ناشدنی است ، باشد ؛ زیرا اگر این مقدمات محتاج اثبات باشد و این سلسله تا بی نهایت کشیده شود علم هرگز امکان نمی یابد. و نیز باید برهان مشتمل بر علت نتیجه و دارای تقدم منطقی نسبت بدان واعرف از آن باشد[[960]](#footnote-960).

 از این قضایای اثبات ناشدنی چیست ؟ نخست علوم متعارفه مشترکه است مثل اینکه گوئیم : حمل محمول واحدی بر موضوع واحد در زمان واحد از حيث واحد وعدم حمل همان محمول برهمان موضوع در همان زمان و از همان حيث ممکن نیست. اما این علوم متعارفه شروط کلی با اصول مشترك همه علوم است و علت برای هیچ امر جزئی و خاصی نیست . قضایای اثبات ناشدنی که مشتمل بر علل اموراست آنهاست که شیی را که می خواهیم معمولی بر آن حمل کنیم می شناساند و آنها حدود یا تعاریف[[961]](#footnote-961) است که و مبادی خاصه برهان به شمار می رود[[962]](#footnote-962) . حد اوسط باید از ماهیت شیء اقتباس شود و می توان گفت که معادل با ماهیت وسبب وعلت شیء است. مثلاً ستاره شناسان پی برده اند به اینکه ماهیت خسوف قرار گرفتن زمین در بین ماه و خورشید است، و این قرار گرفتن حد اوسطی است که به وساطت آن اثبات می شود که ماه در حال خسوف است . چه ، هر جسمی که بدین سان از منبع نور خود جدا افتد منخسف می شود و چون ماه چنين شده است ماه نیز منخسف است. یعنی چون حد اوسط جزئی از ماهیت حد اكبر است و حمل حد اوسط برحد اصغر ثابت است حمل آن برحد اكبر نیز اثبات می شود . یا مثلاً چون زاویه قائمه نصف دو قائمه است وزاوية محاط در نیم دایره نیز نصف دو قائمه است پس چنین زاویه ای معادل يک قائمه است. یا مثلاً چون نمی توان به دشمنی حمله کرد

\*\*\* ص 239 \*\*\*

بی آنکه در معرض حمله او نیز قرار گرفت و آتنیان به ایرانیان حمله کردند در معرض حمله آنان نیز واقع شدند . یا مثلاً چون گردش موجب سهولت هضم غذا می شود و آنکه تن درست باشد باید غذا را به سهولت هضم کند بدین سبب است که این شخص به گردش می پردازد . از این امثله پیداست که حد اوسط همواره ذات حد اكبر یا جابه ای از ذات آن را نشان می دهد و در قضيه صغری همین ذات برحد اصغر حمل می شود و بدین ترتیب نتیجه ضرورت پیدا می کند[[963]](#footnote-963).

 در برهان چون معلول ( مثلاً خسوف ) و علت (وقوع شیء کدری در میان ) هردو یک چیزند رابطه معلول وعلت رابطه تحلیلی است . مع ذلك تعبیر رابطه تحلیلی برای تعریف برهان کافی نیست ، چه ، همین رابطه در هرگونه قیاسی اعم از برهان یا غير آن وجود دارد و اگر بخواهیم رابطه ای را که خاص برهان است بیابیم باید توجه کنیم که رابطه حد اوسط با معلول آن رابطه اشتقاق نتيجه از اصل است و همین معنی است که تقدم واقعی حد اوسط را موجب می شود . پس برهان لم[[964]](#footnote-964) قیاسی نیست که به وسیله آن تنها مفاهیم را جا به جا کنند بی آنکه کاری به جد انجام دهند بلکه قیاسی است که عین واقع به وسیله آن به دست می آید.

اما باید گفت که در همین مورد و به همین دلیل است که بحث راجع به علم از حدود مطالبی که در منطق از آنها بحث می شود تجاوزی کند زیرا نمی توان تعریف ذاتی شیء یاحد آن را اثبات کرد، به عبارت دیگر، ممکن نیست حل شیء را با اقامه قیاس به دست آورد و منطق در این مورد نارساست این عدم امکان را می توان بدين ترتيب مدلل کرد که هر برهانی کاشف از این است که حمل شیی بر شیء دیگر درست است ، وليكن حد شيء كاشف از ذات شيء است نه حمل آن شیء برشیء دیگر[[965]](#footnote-965). وانگهی برای اینکه بتوان برحد شیء اقامه درمان کرد باید علت ذات را غیراز خود ذات دانست، و حال

\*\*\* ص 240 \*\*\*

آنکه چنین نیست بلکه هرشیئى بنفسه و بدون وساطت شيء دیگری همان است که هست[[966]](#footnote-966). پس برهان نیز مانند جدل نمی تواند روش تحصلی برای علم به حدود اشیاء و ادراك ذوات آنها باشد و این روش را در جای دیگری باید جست. برای اینکه آن را به دست آوریم گوئيم که اصلی که مطلقاً صحیح است و استثنایی برای آن نیست این است که هیچ چیز را نمی توان معلوم داشت مگر اینکه آن را بر چیزی که قبل از آن معلوم باشد مبتنی ساخت . پس تعریف برای اینکه اولی و بی واسطه باشد باید بر اصلی تأسیس شود و آن اصل ادراك حسی است که تعریف از طریق استقراء از آن استخراج می شود [[967]](#footnote-967). استقراء حجتی است که ارسطو در طوبيقا از آن سخن گفته است و عبارت از این است که برای حمل خاصه ای بر جنسی در پی آن برآئیم که تعلق آن خاصه را به انواعی که در تحت این جنس است نشان دهیم . به همین ترتیب بود که پیشینیان ارسطو نشان می دادند که فقدان صفرا در حيوان علامت طول عمر است و امثله ای که می آوردند از هم داران و گوزنان بود و در زمان او با مشاهدات جدیدتر ممکن بود که دلفینس[[968]](#footnote-968) وشتر را نیز در سلكت آنها در آورد . مع هذا استقراء (که به طوری که می بینیم راجع به انواع است نه به افراد) حتی اگر تام باشد ضرورت ارتباط در بین طول عمر و فقدان صفراء را نمی تواند نشان بدهد . و چنین رابطه ای را نمی توان تعقل کرد مگر اینکه با تجزیه وظائف الأعضای ابتدا عمل كبد را در حفظ حیات نشان داد ، و آنگاه معلوم داشت که صفراء ترشحی از نوع ادرار است که چون به کبد حیوان ارتباط دارد از همین جا به طول حیات و دوام عمر آن نیز مربوط می شود . پس کاری از استقراء ساخته نیست جز اینکه علم به ذوات را تمهید کند[[969]](#footnote-969).

\*\*\* ص 241 \*\*\*

ارسطو چون علم برهانی را از این نظر ملحوظ می دارد روشی را که ابتدا برای بحث اختیار شده بود در تعلیم نیز به کار می بندد . علم در رتبه اولی ، صناعتی است متعلق به استادی که تعلیم می کند. استاد در تعلیم خود، با صرف نظر از همه مقدمات غیر یقینی ، مانند اهل هندسه به جزم و یقین آغاز مین می کند، نه اینکه مانند اهل جدل با پرسش از دیگران به سخن گفتن پردازد . وليكن صحت این قضایا را که او در آنها يقين دارد دیگر نمی توان مورد بحث علم یاماده آن قرار داد . زیرا در این صورت می بایست همین احكام نیز نتایجی از اقيسه دیگر باشد و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد و بدین ترتیب اقامه برهان غیرممکن شود . بلکه برای اینکه علم ممکن باشد مقدماتی لازم است که خود آنها را نتوان به اثبات رسانید و مورد بحث علمی قرار داد. این مقدمات را چگونه می توان به دست آورد ؟ اهل خطابه با اهل جدل ، به اختلاف موارد ، آنهارا از مسلمات یا مقبولات استفاده می کنند، وليكن باچنین قضایائی تحصیل یقین نمی شود . پس اهل علم چه باید بکنند؟ طرح این سؤال موجب می شود که حدود همه ابواب فلسفه ارسطو تعيين شود ومقدم بر همه این ابواب فلسفه مابعدالطبيعه[[970]](#footnote-970) اوست .

**٣. مابعدالطبيعه .**

 ارسطو جدل افلاطونی را به کنار گذاشت ، و نقصانی را که ممکن بود از این راه حاصل شود ، با اختیار فلسفه مابعدالطبیعه به جای آن، جبران کرد . مابعدالطبیعه علم به وجود از آن حیث که وجود است ، با علم به مبادی و علل وجود واعراض ذاتية آن ، است[[971]](#footnote-971). مساله ای که در آن طرح می شود و دارای جنبه انضمامی[[972]](#footnote-972) است این است : آنچه موجب می شود که موجودی آنچه هست باشد چیست ؟ مثلاً موجب اینکه اسبی

\*\*\* ص 242 \*\*\*

اسب است یا مجسمه ای مجسمه است يا تخت خواب تخت خواب است چیست[[973]](#footnote-973) ؟ مطلوب اصلی در این مساله این است که کلمه «است»، در قولی که حاکی از حد شیء یا تعریف شیء به ذاتیات آن است به چه معنی می آید پس قسمت بیشتر مابعدالطبیعه بحث راجع به تعریف خواهد بود. مسأله تعریف که افلاطون می پنداشت که از راه جدل به حل آن رسیده است، در حدود وسع جدل نیست، زیرا در صناعت جدل تنها درباره اعتبار تعاریفی که به عمل آمده است حکم می کنند. همچنين بحث درباره این مساله خارج از موضوع علم برهان است ، زیرا در این علم تعاریف را از جمله مبادی می شمارند . پس علم جدیدی لازم است تا بحث درباره تعاریف را بتوان موضوع آن دانست ، و این علم که به قول ارسطو تا روزگار او ناشناخته بوده است فلسفه اولی است، يا علمی است که معلوم آن مطلوب لذاته است[[974]](#footnote-974)، و در همین علم است که از وجود از آن حیث که وجود است بحث می کنند .

البته کلمه «است» غیر از معنائی که در حد شيء ، یعنی در تعریف شیء بهذائیات آن ، افاده می کند معانی دیگر نیز دارد . از جمله حمل خاصه[[975]](#footnote-975) شيءرا بر شیء نیز می رساند ( مثل اینکه گوئيم : انسان ضاحك است ) و یا به قصد دلالت بر عرض عام[[976]](#footnote-976) آن نیز می آید (مثل اینکه گوئيم : انسان مفید است) و عرض خود مشتمل بر نه مقوله است. اما وجود عرض مستلزم وجود جوهر است و همینکه می توانیم از یکی از کیفیات سخن گوئیم و در جستجوی ماهیت آن بر آنیم دلیل بر این است که اولاً جوهری وجود دارد و همه معانی دیگر وجود تابع این معنی اول است . بنابراین مورد بحث مابعدالطبیعه اولاً و بالذات این است که وجود به معنی اول آن عبارت از چیست ؟ اما این معنی اولی و ذاتی بر تمام معانی تبعی و عرضی نیز شامل می شود .

به همین دلیل اولین مطلبی که باید در مابعدالطبیعه از آن بحث شود اصول علم

\*\*\* ص 243 \*\*\*

یا علوم متعارفه است[[977]](#footnote-977)، زیرا اگر این اصول را بشناسیم درباره هیچ یک از معانی وجود سخن نمی توانیم گفت . این اصول عبارت است از اینکه : سلب و ایجاب در آن واحد ممکن نیست ، نمی توان گفت که شئیی هم هست و هم نیست ، يك محمول را بر يك موضوع در یک زمان از یک حيث نمی توان هم حمل کرد و هم از آن سلب نمود . نفی این اصول به منزله قبول رأی پرتاگراس منقول در رساله تئتتس است که هر چیزی را که درست می نماید درست می دانست . این اصول چون غير قابل اثبات است نمی توان صحت آنها را با اقامه دلیل حلی آشکار ساخت بلکه تنها می توان به نقض آراء کسانی که آنهارا منکرند پرداخت و با روش جدلی به این حریفان نشان داد که آنجا که به ظاهر از انکار اصول دم می زنند در واقع آنها را تصدیق می کنند . طرد حد وسط در بین ایجاب وسلب شرط لازم تفكر است و اگر به خلاف آن رويم به منزله این است که بگوئیم که آنچه هست نیست و آنچه نیست هست، و این خود به منزله انکار حقیقت و خطاست. همچنین در رد قول حریفان عدم کفایت امثله ای را که در تأیید رأی خود می آورند باید آشکار کرد، خاصه باید روشن ساخت که دگرگونی تأثرات حسی به اقتصای احوال هرگز نمی تواند دلیلی برای اثبات صحت رأی آنان باشد. زیرا اگرچه شرابی که به کام تندرستان شیرین می آید به کام بیماران تلخ می نماید ولیکن درمان دم که تلخ می آید شیرین نمی نماید . پس تأثر حسی خود مؤيد صحت علوم متعارفه است[[978]](#footnote-978) .

به علاوه وجهه همت ارسطو در مابعدالطبیعه امرجدیدی بود . نه مانند طبیعت شناسان می­خواست ، از طریق تحليل ، عناصری را که اشياء از آنها ترکیب یافته اند بشناسد و نه مانند افلاطون در آن بود که از طریق شهود عقلی که در منتهی مراتب سیر صعودی جدلی حاصل می شود به وجود متعال و اصل آید. بلکه می کوشید تا خصایصی از وجود را که مشترك در تمام مراتب آن است ، یا بهتر آنکه بگوئیم امور عامه را، بشناسد.

\*\*\* ص 244 \*\*\*

بدین ترتیب مابعدالطبیعه نه علم به خیر یاعلت غائی است، نه علم به علت محرکه است. اگر چنین می برد اموری مثل مفاهیم ریاضی خارج از حدود آن می ماند، زیرا این مفاهيم از جمله امور غير متحرك است و بدین سبب در علمی که از علت غائی یا علت فاعلى سخن می رود محلی برای چنین اموری نیست. بلکه مابعدالطبیعه علم كلیتری است که در آن از ماهیت[[979]](#footnote-979) موجودات بحث می شود و از همین رو هیچ کدام از موجودات خارج از دائره چنین علمی قرار نمی گیرد[[980]](#footnote-980). در این علم از همه جوهرها يكايك و به تمامی سخن نمی گویند بلکه از آنچه مشترك در میان همه آنهاست گفتگو می کنند[[981]](#footnote-981) . و بار دیگر باید گفت که غرض از آنچه مشترك در بین همه اشیاء است عنصری مانند آتش با آب پاشیء انضمامی دیگری از همین قبیل که آن را بتوان ماده همه اشياء شمرد نیست. بلکه غرض این است که هرشیی ماهیتی دارد که می توان آن شیء را برحسب این ماهیت جزء جنسی دانست و با فصلى متعین کرد[[982]](#footnote-982). از این لحاظ در بین جوهرهای محسوس و نامحسوس و همچنین در بين جوهرهای فساد پذیر و فساد ناپذير نباید قائل به امتیازی بود . حوزه مابعدالطبیعه محدود به مقوله اشياء نامحسوس و فساد ناپذیر نیست ، بلکه وسعت حدود آن بسي بیش از اینهاست[[983]](#footnote-983). با همه این متعاطی مابعدالطبیعه این تصور باطل را ندارد که با بحث در وجود از آن حیث که وجود است به جنس اعلى واصل شود . این خطائی بود که افلاطونیان وفيثاغوریان مرتکب می شدند زیرا اینان نخست از جنس اعلای وجود (با واحد که باز به معنی وجود است، زیرا درباره هر چیزی که هست می توان گفت که یکی بیش نیست) سخن می گفتند و آن گاه همه طبقات وجود را از طریق تقسیم و به توسط فصول تعریف می کردند، و این از لحاظ منطقی نادرست است. زیرا برطبق قواعد منطق مفهوم فصل

\*\*\* ص 245 \*\*\*

(مانند دو پا) هرگز نباید مشتمل بر جنسی باشد که این فصل متعلق بدان است ، وحال آنکه درباره هر فصلی که برای وجود فرض کنیم می توانیم بگوئیم که آن فصل وجود دارد . پس وجود را که محمول عام است نمی توان جنسی دانست که موجودات دیگر انواع آن باشند. بلکه اجناس اوليه مقولات است و وجود مانند واحد بالاتر از آنها ومشترك در بین همه آنهاست . اما باید گفت که واحد با وجود اینکه در فلسفه افلاطون جنس است ، و در نتیجه مولد هر واقعیتی است ، مبدأ سير جدال عقلی نیست ، بلکه مبدأ جدال عقلی افلاطونی مفاهیمی از قبیل وجود و عدم ، واحد و كثير ، متناهی و نامتناهی است که دو به دو با یکدیگر متقابلند و از اجتماع این اضداد با یکدیگر است که تمام صور موجودات پدید می آیند. مابعدالطبیعه این راه را نیز بر جدل می بندد : متقابلان مبادی اولیه نیستند بلکه انحاء وجود جواهرند. شیء قبل از اینکه متناهی یا غير متناهی باشد جوهر است و جوهر ، يعني مثلاً يك انسان یا یک اسب ، «ضدی ندارد». پس این مبدأ اول نمی تواند همان باشد که افلاطون مبنای جدل می دانست ، بلکه علمى به متقابلان فقط مبحثی از مباحث تابعه مابعدالطبیعه است[[984]](#footnote-984) و چون به طوری که بعداً خواهیم دید این مبحث مبدأ علم طبیعت به شمار میرود از این رو مقام مهمی را حائز است.

چون وجود نه جنس اعلى است و نه یکی از حدودی است که دو به دو باهم تقابل دارند باید گفت که معمولی بیش نیست و تنها موجوداتی که وجود را به معنی اول خود[[985]](#footnote-985) می توان محمول بر آنها دانست اشخاص یا افرادند ، مانند «سقراط» یا «این اسب معين». این موجودات نه از آن لحاظ که جنبه جزئی دارند، بلکه از آن لحاظ که چیزی هستند مورد مطالعه علم مابعدالطبیعه قرار می گیرند. در اینجا با اشکال بزرگی مواجه می شویم و آن اینکه آیا درباره اشیاء محسوس که متحرك و زوال پذیرند می توان گفت که چیزی

\*\*\* ص 246 \*\*\*

هستند ؟ و آیا علم به این اشياء جز با وصول به اصل معقول وثابت آنها امکان پذیر است؟ و از همین جا قياس ذو حدين[[986]](#footnote-986) مشهوری طرح می شود ، و آن اینکه یا شیء متعلق علم است ، در این صورت کلی است ، به همین سبب غیر واقعی است ؛ یا واقعی است ، دراین صورت محسوس است و دارای وجود حقیقی نیست ، به همین سبب متعلق علم نمی تواند بود ، زیرا «علم جز به کلی تعلق نمی تواند گرفت»[[987]](#footnote-987) . و این همان اشکالی است که افلاطون را بر آن داشت که در فوق اشیائی که در معرض صیرورت و متعلق ظن است به اعیان ثابته ، یا به اصطلاح خود او به مثل ، قائل شود ، و همين ثابتات را متعلق علم بداند . اما این در به روی ارسطو بسته بود ، زیرا یکی از مقاصد عمده ارسطو همین بود که نشان دهد که اصول ثابت ودائم در ضمن همین اشياء متحرك و متغیر مندرج است .

**4۔ انتقاد نظرية مثل**

 نظر ارسطو در این قسمت از مابعدالطبیعه از يكن لحاظ مطابق با مفاد حکمت افلاطونی است. یعنی با اینکه در مذهب او غیر از اشخاص و افراد هیچ چیز موجود به وجود واقعی نیست علم بدان سبب ممکن است که همین موجودات جزئی و شخصی مشتمل بر معانی ثابت و معقول است . اشتباه افلاطون ، به نظر ارسطو ، این بود که اعیان ثابته را جدا از اشیاء محسوس می شمرد و از همین راه می خواست جوهری را تصور کند که آن را بتوان متعلق علم سقراطی دانست. سقراط علم را در استقرائی که منتهی به تعریف شود می جست و افلاطون این طریقه را که سقراط تنها در اخلاق به کار می برد درباره تمام موجودات اعمال کرد و بدین ترتیب بر آن شد که حدود[[988]](#footnote-988) اشياء كاشف از ماهيات آنهاست و

\*\*\* ص 247 \*\*\*

ماهيتات اشیاء در جواهر مفارقی است که او بدانها مثل نام داد و محسوسات را با بهره مندی از همین جواهر تبیین کرد[[989]](#footnote-989). انتقاد ارسطو بالطبع جدلی است ، یعنی مستقیماً به اثبات اینکه مثل افلاطونی موجود نیست نمی پردازد . بلکه می خواهد نشان دهد که فلسفه افلاطون فلسفه اولی نیست، زیرا در این فلسفه در امری که او در بیربل آنها به یکدیگر بر آمده بود ، یعنی علم و جوهر، همچنان جدا از یکدیگر مانده است. این انتقاد با وجود تنوعی که در اجزاء آن است به دو مطلب عمده بر می گردد : يعني ارسطو در ضمن آن می گوید که مثل یا متعلق علم است ، در این صورت جوهر نمی تواند بود ، یا جواهر اشیاء است ، در این صورت آنها را متعلق علم نمی توان دانست .

به مطلب اول توجه کنیم ، می دانیم که افلاطونیان وجود مثل را به سه دلیل اثبات کرده اند : ۱- وجود وحدتی در فوق كثرات (یعنی از همین جا که اشياء كثيری در امر واحدی ، مثلاً مانند زیبایی ، مشترك باشند لازم می آید که این امر واحد مشترك در فوق همه آنها باشد. ۲- دليل مأخوذ از علوم (مثل اینکه تعریف هندسی وجود شیئی را که معرف به این تعریف است لازم می آورد .) 3- دوام تصور شیء بعد از زوال خود آن شیء (و این امر مستلزم ثبات متعلق علم و عدم تبعیت آن از تغيير اشیاء محسوس است.) وليكن بر فرض اینکه این ادله صحيح باشد آنچه مطابق با مطلوب افلاطونیان است با آنها اثبات نمی شود . زبرا وحدتی که در قبال كثرات لازم می آید و اشیائی که تعریف می شوند و تصوری که بعد از زوال اشياء از آنها به جای می ماند ممكن است جوهر نباشد ، یعنی از جمله کیفیات با كمیات یا اضافيات به شمار آید . پس همان طور که از این ادله بر می آید که برای جوهرها مثال هايي وجود دارد در مورد کیفیات با اضافيات نیز چنین می شود[[990]](#footnote-990) . اما شیئی که خود جوهر نیست مثال آن چگونه جوهر تواند بود؟ زیرا هرگاه مثال کیفیت را چنانکه منظور افلاطونیان است وجود نفس الأمري

\*\*\* ص 248 \*\*\*

همان کیفیت بدانیم[[991]](#footnote-991) ، در نتیجه ، باید مثال کیفیت نیز کیفیت باشد. گذشته از این باید گفت که حتی مثال جوهر نیز جوهر نمی تواند بود ، زیرا هر جوهری واحد است ، واگر مثال چنانکه اقتضای مذهب افلاطونی است متعلق تعریف باشد نمی توان به وحدت آن قائل بود. توضیح اینکه هر تعریفی مرکب از جنسی و فصلی است ، مثل انسان که آن را به و حیوان دو پا ، تعریف می کنیم ، و مركب بودن معرف با واحد بودن معرف منافات ندارد، زیرا مثلاً حيوان دو پا تنها یک شیء را می رساند. اما اگر نظرية مثل صحیح باشد این دو امر با هم منافی می شوند ، زیرا هر کدام از دو مفهوم حيوان و دوپا مثالی که خاصی همان مفهوم است دارد، و به همین سبب هریک از آن دو جوهری مستقل است و در این صورت لازم می آید که انسان مرکب از دو جوهر باشد و بدین ترتیب وحدت خود را از دست بدهد و جوهریت آن نیز با وحدت آن از میان برود[[992]](#footnote-992) .

حتی باید گفت که وحدت جنس حيوان نیز مانند وحدت نوع انسان زایل می شود ، زیرا جنس واحدی مانند حیوان برای اینکه انواع از آن صورت پذیر شوند باید در آن واحد و از حيث واحد از فصول متضادی مانند دوپا و چهارپا بهره تواند یافت.[[993]](#footnote-993) و چنین چیزی ممکن نیست ، پس جنس را ناگزیر باید کثير بشماريم و وحدت آن را در فکر خودمان بدانیم نه در واقع امر. سرانجام استدلال افلاطونی به این نتیجه می رسد که برای هر طبقه ای از موجودات قائل به تعداد لایتناهی از مثل باشیم و نتوانیم ، چنانکه غرض او بوده است ، به فرض مثال واحد برای طبقه واحده اکتفا کنیم. زیرا اگر اشياء كثير متشابه را دارای مثال واحد بدانیم همين قاعده را باید بر انسان محسوس و مثال انسان نيز که با هم متشابهند تطبیق کنم و این دو مفهوم را به سبب همین مشابهت به مفهوم ثالثی از

\*\*\* ص 249 \*\*\*

انسان متعلق بدانیم و برای گروهی که از این سه انسان پدید می آید قائل به مثال رابعی شویم واین سلسله تا بی نهایت منجر می شود[[994]](#footnote-994) و بدین ترتیب جوهریت مثال رو به زوال می رود . . پس اگر مثال را بتوان تعریف کرد نمی توان جوهر دانست و برعکس ، اگر مثال جوهر باشد نه متعلق علم ونه وسیله تحصیل آن می تواند بود. ارسطو در احتجاجی که با افلاطونیان کرده همه جا گفته است که اینان به وجود مثل قائل شده اند تا آنهارا بتوانند اصول تبين اشیاء محسوس بشمارند و ماهیات این اشیاء را در آنها متحقق بینگارند[[995]](#footnote-995) و مدعی حل مسأله مابعدالطبیعه از این طریق باشند ، يعني آنچه به نظر افلاطون موجب می شود که انسان محسوس انسان باشد بهره مندی او از انسان مطلق است. اما این تبين توهمی بیش نیست : اولاً چون مثل جواهر ثابته اند علیت آنها همیشه باید به یک نحو باشد و از این رو با اعتقاد به مثل صیرورت محسوسات را نمی توان تبيين کرد و بدین پرسش که چرا این اشیاء پدید می آیند و چرا از میان می روند پاسخ نمی توان گفت ، مثال چون غير متحرك است علت سکون می تواند بود نه علت حرکت[[996]](#footnote-996). وانگهی باید دید که نحوه تأثیر مثل چگونه است و البته عمل آنها مانند عمل طبیعت نمی تواند بود ، زیرا طبیعت مقارن با خود اشیاء است و حال آنکه مل مفارق از آنهاست . مثل را علل محرك اشياء نیز نمی توان شمرد و در واقع هیچ شیء کلی مجردی را نمی توان قادر به تولید شیء جزئی دانست ، بلکه همواره شیء جزئي بالفعل است که شیء جزنی دیگری را تولید می تواند كرد ، مثلاً معیار است که خانه را می سازد، « انسان است که والد انسان می شود»[[997]](#footnote-997). بدین ترتیب، بر طبق رأی ارسطو ، باید صيرورت[[998]](#footnote-998)

\*\*\* ص 250 \*\*\*

اشیاء و اقسام متعدد این صيرورت را از آن لحاظ که منضم به اشیاء و مخالط آنهاست[[999]](#footnote-999) بدون واسطه هیچ مفهوم دیگری جز خود آنها در نظر گرفت . و این نظر با مذهب افلاطون که مفاهیمی را جعل می کرد تا مدعی شود که این مفاهیم سرمشق اشیاء محسوس است مخالفت دارد . این مفاهیم در مذهب ارسطو در واقع جز خود اشیاء که وصف مطلق را بر آنها افزوده باشند نيست . و از این رو با اعتقاد بدانها به جای اینکه اشياء را تبیین کنیم تعداد آنها را دو برابر می سازیم .

ادله ارسطو در رد عقایدی که قریب به نظريه مثل است نیز از همین قبیل است ، یعنی با انتقادی که از نظريه مثل می کند تفاوت اساسی ندارد . این ادله اولاً در مقابل خود افلاطون اقامه می شود که تعليميات[[1000]](#footnote-1000) را وسائطی در بین ماهیات معقول و اشیاء محسوس می دانست. ثانیاً در مقابل نظرية اسپزیپس می آید که اعداد ریاضی را همان موجودات عالیه می پنداشت ، نه وسائطی در بین آنها و عالم شهادت . ثالثاً در رد نظريه كسنکراتس از آنها استفاده می کند که قائل به اعداد مثالی بود . مع ذلک یکی از این ایرادات را که ارسطو برم ثل آورده است بر ماهیات ریاضی نمی توان وارد آورد و آن اینکه دیگر درباره مفاهیم ریاضی نمی توان گفت که از آنها نیز ، مانند مثل، کاری جز این بر نمی آید که اشیاء محسوس را مضاعف کنند، زیرا مفاهیم ریاضی ماهیتشان با اشیاء محسوس متفاوت است . اما همین اختلاف ماهيت مبنای انتقاد دیگری می شود برعکس آنچه ارسطو برمل وارد آورده بود. این انتقاد راجع به مناسبت اعداد است با اشیائی که آنها را به وسیله اعداد تبیین می کنند و انتخاب این مذهب خاصه گروهی از آنان که به اعداد مثالی قائل بوده اند[[1001]](#footnote-1001). این مناسبت را طوری اختیار کرده اند که بامطلوب خودشان موافق باشد[[1002]](#footnote-1002). البته می توان قبول کرد که از طریق علومی مانند علم نجوم که در آن، به جای آسمان مرئي ، دستگاه ریاضی مخصوصی از دوایر یا کرات پدید

\*\*\* ص 251 \*\*\*

می آورند به ادراك نفس الأمر نزدیکتر می شوند تا اینکه تنها به ادراك اشياء جزئی از طریق حواسی اکتفا کنند . این علوم حصن حصين افلاطونیان بود و ارسطو خود این نکته را تصدیق داشت که جهت یا ماهیت تسویه های[[1003]](#footnote-1003) محسوس را در علومی مانند علم موسیقی و با استفاده از قواعد علم حساب می توان شناخت . وليكن می گفت که از اینجا نباید نتیجه گرفت که امور ریاضی با اشياء محسوس تفاوت دارد. هرگاه آسمانی که منجمان می شناختند غیر از آسمان محسوس می بود می بایست در همان مکانی که آسمان را در حرکت می بینم آسمان غير متحرکی باشد [[1004]](#footnote-1004). امور ریاضی هرگز دارای وجود نفس الأمری نیست بلکه با انتزاع اشکال و حدود از محتویات آنها به دست می آید . بدین ترتیب ازسطو بر آن است که با ریاضیات نمی توان وجود نفس الأمری جوهر را معقول ساخت و در نظر او نه تنها صور وحركات منظم آسمان علل طبیعی دارد بلکه آراء کسانی هم که اموری مانند ابصار را تابع قواعد ریاضی می دانستند مردود است . از طریق علوم ریاضی فقط به معرفت بعضی از اموری که براشياء حمل می کنیم نایل می شویم ، یعنی تنها به مطالعه کتبات می پردازیم بی آنکه جوهر را ، یعنی موجود را چنانکه هست ، در نظر گیریم. بنابراین روش ریاضی روشی نیست که ما را به کشف مطالب مابعدالطلبيعه برساند .

**5 - بعث درباره جوهر**

ارسطو نظریه ای را که حاکی از این بود که ماهیت یا ذات هر شیء جوهر ازلی است که در خارج از خود آن شیء تحقق دارد مردود شناخت، وليكن با رد این نظریه مدعی انکار ماهیت نشد، بلکه غرض او تنها این بود که ماهیت شیء در خود آن شیء جای دارد ، مثلاً ماهیت انسان در سقراط یا کالیاس[[1005]](#footnote-1005) است . مابعدالطبیعه از

\*\*\* ص 252 \*\*\*

لحاظی مجموعه قواعدی است که موجب تفکیک این ماهیت از مابقی صفات شيء می شود . اما این مسأله بالطبع از طریق برهان قابل استدلال نیست زیرا در مورد ماهیت نمی توان اقامه برهان کرد، به همین سبب دراین مورد از تجربیات وظنیات که خاصة جدل است استفاده می شود .

به طور کلی اگر جوهری که در نظر می گیریم خودمان باشیم سلب بعضی از اعراض ، مانند موسیقی دان و سفید پوش ، از ذات به سهولت میسر می شود زیرا این قبیل صفات اکتسابی است و به خود ما از آن حیث که خود مائيم تعلق ندارد . آنچه بعداز سلب این صفات به جای می ماند و متعلق تعریف است ذات شیء است ، یعنی «ذات شیء» همان است که تعریف بدان تعلق گیرد . و با آن جنبه از شیء است که مشتق از جنبه دیگر نیست ، بلکه خود او اولیت دارد . وليكن باز باید گفت که تعریف بر دو قسم است: در قسمی از آن معرف شیئی است که واقع در شیء دیگری است یعنی صفات عرضيه را تعریف می کنیم نه جوهر را ؛ درقسم دیگر معروف به شیء دیگر قائم نیست بلکه ذات خود شیء است و همین قسم از تعریف است که آن را تعریف به معنی اخص کلمه می نامیم. مثلاً زوجيت که آن را به «قابلیت تقسيم برد و» تعریف می کنیم مقتضی این است که در شیئی به نام عدد واقع شود وفطوست که به معنی خمیدگی بینی است مستلزم بینی است و تعلق ذات یا ماهیت به این قبیل اشياء تعلق اولی ، چنانکه به جوهر دارد ، نیست بلکه تعلق ثانوی[[1006]](#footnote-1006) است .

 بعد از تمهید این مقدمه به طرح اشكال اصلی می رسیم، و آن این است که چیزی که موجب وحدت ذات یا ماهیت معرف می شود و معرف را بدون آن نمی توان جوهر دانست چیست ؟ مثلاً اگر انسان را به حیوان دوپا تعریف کنیم چیست که موجب می شود که حیوان دوپا ماهیت واحدی را برساند ، نه مجموعه ای از دو معنی مختلف را ؟ در صورتی که حیوان سفید مرکب از ماهیت و کیفیت است[[1007]](#footnote-1007). این مسأله بسیار اهمیت

\*\*\* ص 253 \*\*\*

دارد، زیرا منظور از آن این است که آیا می توان مانند قائلين به اجزاء لايتجزا[[1008]](#footnote-1008) ماهيت يا ذات شیء را ناشی از انضمام عناصر به یکدیگر دانست، با ذات شيء دارای وحدت حقیقی است ؟ برای اینکه جواب این مسأله را بتوان یافت باید اجزاء مادی شیء واجزاء صورت یا ماهیت آن را از یکدیگر تمیز داد : مثلاً اجزاء مادی دایره قطعاتی است که دایره قابل تقسیم بدانهاست و اجزاء صوری دایره جنس آن ( مثلاً سطح مستوى ) و فصلی است که معرف آن است. اما دایره از انضمام اجزاء مادی به یکدیگر به دست نمی آید ، و حتی باید گفت که داره خود مقدم براین اجزاء است، زیرا تصور نیم دایره موقوف به تصور دایره است، یا مثلاً زاويه حاده که جزء مادی زاویه قائمه است از لحاظ منطقی مؤخر از زاویه قائمه است، زیرا در تعریف آن گوئيم که زاویه ایست که کوچکتر از زاویه قائمه باشد. به همین ترتیب دست مقدم بر ماهیت جسم زنده نیست، بلکه مؤخر از آن است ، زیرا دست جدا از جسم زنده وجود ندارد . البته نمی توان همواره اجزاء صوری را از اجزاء مادی به همین صراحت تمیز داد ، مثلاً مشکل می توان دریافت که گوشت و استخوان جزء ماهیت انسان نیست و افلاطونیان از همین اشكال استفاده کرده اند تا ماهيت صوری همه اشياء را به اعداد تحویل نمایند و جز آنها هر چه باشد از اجزاء مادی بشمارند[[1009]](#footnote-1009).

چون این دو قسم از اجزاء از یکدیگر تمیز داده شود نخست این نتیجه به دست می آید که وحدت شیء موجود به هیچ وجه ناشی از اتصال با انضمام اجزاء مادی آن به یکدیگر نیست زیرا این اجزاء مؤخر از وجود شيء است ، بلکه ناشی از ترکیب اجزاء منطقی آن شیء یا به عبارت دیگر جنسی و فصل آن شیء است . اتحاد محمولی با موضوعی به دوقسم حاصل می شود : با موضوع از محمول بهره مند است ( مثل اینکه بگوئیم انسان سفید است)، یا محمول واقع در موضوع است و مثل اینکه گوئيم عدد دو زوج است) اما تعلق فصل به جنس به هیچ یک از این دو طریق می تواند بود ، زیرا

\*\*\* ص 254 \*\*\*

چگونه می توان جنس واحد را از فصول متعدد که با یکدیگر متضاد است بهره مند دانست ؟ یا چگونه می توان فصول متعدد را واقع در جنس واحد شمرد، بی آنکه همه آن فصول به همین جنس واحد تحویل شوند ؟ بلکه جنس و فصل با رشته استوارتر و نزدیکتری به هم می پیوندند ، مثلاً حیوان و دو پا بر دو موجود مختلف دلالت ندارند بلکه موجود واحدی را می رسانند که نخست مانند حیوان بالنسبه فاقد تعين، یعنی ماده یا موجود بالقوه، بوده است و بعدا مانند دو پا بالنسبه تعین یافته یعنی صورت یا موجود بالفعل شده است . پس تعریف قول واحدی است و مقول آن نیز شيء واحدی است ، منتهی اول از طریق جنس دلالت ناقصه بر آن دارد (مثلا باجنس حيوان که بالقوه دو پاست) سپس از طریق فصل دلالت نامه می کند ( (مثلاً با فصل دو پا)[[1010]](#footnote-1010). ودر اینجا کمترین اثری از انضمام اجزاء متغایر به یکدیگر نیست یعنی چون حیوان دو پا می گوئیم دو شیء مختلف را منظور نداریم ، بلکه از شیء واحدی نام می بریم که نخست نامعین است و از آن پس معین می شود .

اما پیداست که شرط صحت جواب این است که مفهوم انسان کاملاً و بالفعل قبل از اجزاء تعریف آن وجود داشته باشد، زیرا مفهوم حیوان را تنها در موقعی می توان نامتعين دانست که نسبت به مفهوم کلی مانند انسان ملحوظ شود . پس تعریف را نباید بر طبق «روش معمول و متعارف»[[1011]](#footnote-1011) به عمل آورد، و منظور از این روش تقسيم افلاطونی است که ماحصل آن این است که جنس را مبنای تعریف بگیرند و از طریق ترکیب در پی بنای انواع برآیند ، یعنی از وجود بالقوه به وجود بالفعل مرور کنند ، بلکه روش دیگری در تعریف باید به کار برند و آن اینکه از طریق تحلیل از فعل به قوه بازگردند.

پس برای اینکه دریابیم که وحدت ماهیت چگونه حاصل می شود نباید ماهیت

\*\*\* ص 255 \*\*\*

را از این لحاظ که از مفاهیم دیگری تکوین و ترکیب پذیرفته است در نظر گیریم. زیرا ماهیت به نحوی که کلمه از حروف ترکیب یافته است مرکب از اجزاء نيست بلکه بسيط و غیر منقسم است (و چنانکه دیدیم تحلیل تعریف با تجزیه به معنی حقیقی آن تفاوت دارد) و مفاهیم بسیط نه قابل تفحص و نه قابل تعلم است، یا لااقل تفحص آنها باید به طريق خاصی باشد[[1012]](#footnote-1012)، این طریق جز شهود[[1013]](#footnote-1013) عقلی مستقیم که ارسطو مان را فکر می نامد نیست و نسبت فکر به ماهیت مثل نسبت ابصار به رنگ است ، همان طور که هرکدام از حواس درباره محسوس خاص خود به خطا نمی رود فکر نیز در ادراك ماهيت خطا نمی کند و خطا تنها در موقعی پدید می آید که افکار را با هم ترکیب کنیم نه در موقعی که فکر ما از طریق شهود مستقیم با حدود بسيط تلاقی کند[[1014]](#footnote-1014). این نکته را نیز باید در نظر گرفت که شهود عقلی چنانکه افلاطون می گفت در نهایت سیر جدلی ممتدی که ما را از اشياء محسوس فراتر ببرد حاصل نمی شود ، بلکه فکر در همان ادراك حسی جای دارد ، یعنی همان طور که ماهیت درخود شیء است فکر در خود احساس است. «کلی را نیز با ادراك حتی می توان دریافت یعنی نه تنها خود کالیاس بلکه انسان نیز که در کالیاس است متعلق ادراك حسی است». کلی در همان حال که ما با فکر خودمان استقراء می کنیم احداث می شود ، پس فکر برای اینکه ماهیات را بشناسد محتاج این نیست که از محسوسات جدا شود ، بلکه بر او لازم می آید که به خود محسوسات رجوع کند، منتهی ارسطو راهی برای استخراج ماهیات از اشیاء محسوس نشان نمی دهد، بلکه در نظر او تنها اعتماد کلی به فکر است که می تواند کاشف ماهیات باشد.

\*\*\* ص 256 \*\*\*

**6- ماده و صورت، قوه وفعل**

اینک باید نشان داد که ذات يا جوهر شیء در حقیقت، همان وجود است از آن حيث که وجود است . یعنی دیگر لازم نیست که آن را به اصل عالیتری راجع کنیم تا این یک را اصل اساسی وجود بینگاریم . برای پی بردن به درجه اهمیت و وسعت این مطلب کافی است به یاد آوریم که ارسطو در اظهار آن با مخالفین بسیاری ، هم در بین پیروان افلاطون، هم در بین طبیعت شناسان، هم در بین متألهین[[1015]](#footnote-1015) زمان خود، مواجه بود . غرض اصلی از بحث راجع به ذوات در نظر افلاطونیان پی بردن به کیفیت تکوین آنها بود و طبیعی دانان و خدا شناسان نیز مثل آنها مدعی استنتاج اشياء كثير از اصل واحد بودند .

ارسطو حتی امکان طرح مسأله را بدین ترتیب انکار کرد و از این لحاظ تأثير عظیمی در تغییر جهت تفکر فلسفی بخشید و به تمام کوششهائی که پیش از آن برای تبیین وجود از طریق تکوین در فلسفه یونان معمول بود خاتمه داد ، به همین سبب بحث راجع به رأی او در باب این مطلب بسیار اهمیت دارد.

ارسطو در این مورد، به مناسبت موضوع که راجع به اصول اثبات ناپذیر است، روش تمثیلی[[1016]](#footnote-1016) و شهودی و استقرائی به کار می برد که دقت برهان را فاقد است: مفاهیمی از مابعدالطبیعه که راجع به وجود ، یعنی راجع بدانچه در فوق اجناس عالیه است ، باشد قابل تعریف نیست ولیکن می توان از طریق تمثيل به معنی آنها راه برد[[1017]](#footnote-1017).

استدلال او بدین ترتیب بیان می شود: اگر ذات یا صورت یا ماهیت مبدأ اول باشد فعلیت است وفعل همیشه بر قوه تقدم دارد. فعل چیست؟ فعل نسبت به قوه مانند

\*\*\* ص 257 \*\*\*

شخص بیدار نسبت به شخص خفته است ، یا مثل کسی که می نگرد نسبت به کسی که چشمانش فرو بسته است ، یا مثل مجسمه نسبت به مفرغ و خلاصه مثل شیء تام نسبت به شیء ناتمام است . چون این اشیاء و معانی را که بر وجه مثال مذکور داشتیم دو به دو در نظر گیریم می بینیم که معنی دومین از آنها بالقوه هان معنی اول است ، بدین معنی که مثلاً چشمانی که نمی نگرد خواهد نگر یست و مفرغ مجسمه خواهد گردید ، مشروط بر اینکه بعضی از شروط لازمه حاصل آید. بیننده و مجسمه دو شیء بالفعلند که فعلیت آن دو به ترتیب عمل بینائی و صورت مجسمه است. بینای فعلیت است ، بدین معنی که در مدتی که بینائی حاصل است معنی آن یک سان و به یکی صورت می ماند . حیات وسعادت و شهود عقلی نیز، به همین دلیل، فعليت است. و حال آنکه راه رفتن چون مقرون به ارتقاء است ، و هر آن در مرحله ای است غیر از آنچه قبلاً بود، فعالیت نیست بلکه عمل و حرکت است . فعلیت به منزله اثر باعمل شیء بالفعل است ، مثلاً ابصار عمل چشم است . فعليت معنی کمال هم می دهد ، یعنی غایت و تمامیت شیء و به عبارت دیگر حد تحقق ممکن برای شیء است[[1018]](#footnote-1018). پیداست که مفهوم قوه بذاته و جز نسبت به موجود بالفعل معنی ندارد . وجود بالقوه را نه از آن حیث که اکنون هست ، بلکه از حیث آنچه می تواند بشود ، بالقوه می گوئیم. فعليت مرجعی است که اشياء بالقوه نسبت بدان متقرر و مترتب می شود .

اما «ذات یا ماهيت یا صورت خود فعلیتی است»[[1019]](#footnote-1019) وحتى اعلى مراتب فعلیت است ؛ زیرا ماهيت مان است که به شیء معینی از ولادت تا زوال آن من حيث المجموع تعلق دارد، بی آنکه زیادت بانقصان در سراسر این زمان برای آن حاصل آید. یعنی ماهیت قابل افزایش و کاهش نیست و نمی توان گفت که شخص بیشتر یا کمتر از دیگری انسان است . ارسطو برای اینکه ثبات ذات و زوال ناپذیری آن را برساند

\*\*\* ص 258 \*\*\*

از ذات به لفظی تعبیر می کند که معنی آن در زبان یونانی این است که چیزی همیشه به بودن خود چنانکه از پیش بوده است ادامه دهد و چون ذات با صورت بدین معنی باشد صبرورت نمی پذیرد، یعنی مثلاً صورت كره مفرغین که همان صورت کروی است در موقعی که کره مفرغین را می سازند پدید نمی آید ، بلکه آنچه در این موقع پدید می آید اتحاد صورت کروی با مفرغ است[[1020]](#footnote-1020). بدین ترتیب ولادت شیء یا صیرورت آن بدین معنی است که صورتی با شیی که قابل قبول آن باشد متحد شود . این شیء بالقوه که بعداز قبول صورت بالفعل می شود همان است که ارسطو ماده می نامد. ماده مجموعة اموری است که باید تحقق یابد تا صورت بتواند ظاهر شود ، مثلاً صندوق بالقوه با به عبارت دیگر ماده صندوق چوب است[[1021]](#footnote-1021). بدین ترتیب مآل قول ارسطو این می شود که شیئی را که وجود مشخص و متعین ندارد موجود نشمارد ، هر شیء بالفعل، مثل این درخت با این مرد ، مادام که وجود دارد دارای ذات یا ماهیت واحدی است که آن شيء بدان سبب موجود بالفعل می شود و هرشئی که وجود ندارد ، مانند جانوری که در افسانه ها از ترکیب بز و گوزن توهم می کنند ، ماهیت هم ندارد.

 اکنون به اهم احکام در فلسفه ارسطو می رسیم، و آن اینکه فعل بر قوه هم از لحاظ منطقی، هم از لحاظ زمانی هم از لحاظ ذاتی تقدم دارد[[1022]](#footnote-1022). تفدم منطقی آن بدین سبب است که چنانکه دیدیم هر موجود بالقوه ای مستلزم وجود بالفعلی است و آن وجود بالقوه را نسبت بدین وجود بالفعل بالقوه می خوانیم. تقدم زمانی آن بدین سبب است که وجود بالفعل از وجود بالقوه پدید نمی آید، مگر اینکه تحت تأثير وجودی که خود بالفعل است قرار گیرد، مثلاً کسی که بالقوه موسیقی دان است بالفعل چنین نمی شود مگر اینکه به وسیله کسی که بالفعل موسیقیدان است تربیت شود ، یا مثلاً انسان است که انسان را تولید می کند و قس على هذا. تقدم ذاتی آن بدین سبب است که مثلاً انسان بالقوه ، یا همان

\*\*\* ص 259 \*\*\*

نطفه انسان ، ذات خود را به تمامی از انسان بالغ بالفعل به دست می آورد .

ایراد بزرگی که ارسطو بر متقدمان خود وارد کرده و شاید تنها ایراد اصلی او براینان بوده است اینکه حقیقت این قضیه را که «فعل مقدم بر قوه است» هیچ کدام از این حوزه ها ، از متألهانی[[1023]](#footnote-1023) که همه چیز را پدید آمده از شب می پنداشتند[[1024]](#footnote-1024) تا افلاطونیانی که کثرت موجودات را ناشی از اجناس عالی غیر متعین می دانستند، در نیافته بودند . در مقابل همه این حریفان ارسطو به کرات به مطلبی که می توان به انحاء مختلف بیان کرد متمسک می شود ، بدون اینکه به اثبات آن پردازد. و آن اینکه وجود نمی تواند جز به صورت متعين بالفعل باشد ، و عدم تعین یا هیولائی که ممکن است در عالم وجود داشته باشد مطلق و في نفسه نیست ، بلکه عدم تعین اضافی است در مقایسه با صور كاملتر .

**7- علم طبیعت ، حلل ، حرکت، زمان ، مکان ، خلأ**

 اصل غائی تبیین در همه موارد فعلیت است، یعنی قوه فاعله ای که در هر موجود بالفعلى وجود دارد . هرگاه بتوان نشان داد که موادی که در ساختمان چشم به کار رفته است متناسب با فعل بینائی اختیار شده و ترتیب یافته است چشم تبیین شده است . اگر بتوان نشان داد که همه اعضای حیوان به وجهی باهم ترکیب یافته است که ظهور قوای حیانی را ممکن سازد حيوان تبیین شده است . اگر بتوان نشان داد که فعالیت بشری که ماده لازمه برای صورت پذیرفتن مدینه است چنان حاصل شده است که زندگانی با سعادت و راحت و رفاه بیشتر مقرون شود مدینه تبیین شده است . قسمت عمده علم ارسطوئی کوشش برای پی بردن به این مطلوب است که چه موادی را باید اختیار کرد و چگونه این مواد را در ترکیب آلی با یکدیگر وارد ساخت تا عمل معینی از خود ظاهر سازند. در مابعدالطبیعه کاری جز این نیست که حدود قوالب این ترکیب را معین کنند

\*\*\* ص 260 \*\*\*

ومعنی حقیقی آن را نشان دهند. اما فراهم آوردن آنچه باید در این قالب جای گیرد کاری است که از تجربه خواستار باید بود و این کار مستلزم مشارکت جمعی از اشخاص و محتاج مجموعه ای از مطالعات در اقسام مختلف علوم ومعارف و کوشش پایان ناپذیر برای تجدید نظر در معلومات حاصله و تهذیب و تنقیح آنهاست . پس هر چند حدود و قوالب علم قطعاً مشخص و معین است موادی که باید در این حدود جای گیرد متغير و متكثر است.

برای اینکه فکر ما درتنظم این مجموعه اطلاعات و معلومات به خوبی هدایت شود باید دستوری را که ارسطو داده است به دقت مراعات کنیم و آن اینکه اسير فکر ما همواره از کلی به جزئی باشد ، یعنی از مجموعه هائی از مطالب مهم و متشابه به مطالب جزئی و تفصیلی که از هر جهت مصرح و متمایز است فرا رسيم. و با اینکه اگر معرفت را نسبت به خودمان در نظر گیریم همان مطالب کلی و اجمالی مقدم است ولیکن از لحاظ خود اشياء تقدم با مطالب جزنی وتنصیلی است. علم ارسطو دارای همان نظامی است که عالم در نظر او حائز آن است و آن مرور از عدم تعین به تعين است . عامل این مرور فكر بالفعل است ، نظير همان فکری که مثلاً در مورد یکی از اشکال هندسی موجب می شود که خطوطی که بالقوه در آن مندرج است و برای اثبات قضیه به کار خواهد آمد بالفعل پدیدار شود. و می توان گفت که در علم ارسطویی تنها به تعمق اكتفا نمی کنند بلکه بیشتر به بسط و توسعه علم توجه دارند .

و این بدان معنی است که علم به فعلیات[[1025]](#footnote-1025) یا ذوات یا ماهیات اشیاء با تحقیقات تجربی راجع به اوضاع و احوال مادی ، که این ماهیات در آن اوضاع و احوال تحقق می تواند یافت ، ملازمت دارد. و قسمت اعظم آثار و مساعی ارسطو صرف همین قبیل تحقیقات ، که بالطبع نمی تواند نهایت بپذیرد ، شده است . علم طبیعت آن گاه به کمال خود خواهد رسید که بعد از تعریف اشياء طبیعی ، قواعد کلی حرکاتی را که منتهی

\*\*\* ص 261 \*\*\*

به تحقق آنها می شود نیز بشناسیم و مطالعه احوال موجودات زنده آنگاه كمال خود را ه به دست خواهد آورد که ، بعد از تعریف قوای حیانی و تعریف نفس به طور کلی ، به ترکیبات متعدد آلی که موجب تحقق آن قوا تواند بود نیز راه یابیم . بدين ترتيب صورت هرگز قابل انفكاك از ماده نیست، و به عبارت دیگر موجود بالفعل از موجود بالقوه جدا نمی تواند شد. مفاهیم اصلی علم طبیعت با همین اتحاد ماده و صورت ارتباط دارد . ارسطو با بحث در باره علل می کوشید تا جواب این سؤال را بیابد که موجب چیست که ماده ای معین صورت معین را می پذیرد ، مثلاً بیمار بهبود می یابد یا مفرغ مجسمه می گردد ؟ - آنچه شیء از آن ساخته می شود علت مادی است ، مثلاً، در این ا مورد ، مفرغ یا بیمار چنین است . علت صوری همان صورت با سرمشق یا ماهیت : شیء است ، مثل تصور صحت در ذهن پزشکی یا تصور مجسمه در ذهن پیکرتراش. علت فاعلی در دو مثال مذکور شخص پزشک یا شخص پیکر تراش است. علت غائی حالتی است که در ختام امر ، آن گاه که شیء تمامیت خود را به دست می آورد، حاصل می شود و وجود بالقوه برای تحصیل همین حالت به فعلیت مرور می کنند ، مانند صورت مجسمه که مفرغ برای وصول بدان در تغیر است و مثل حالت صحت که ترکیب آلى موجود زنده برای تحصیل آن دیگرگون می شود[[1026]](#footnote-1026) . بدین ترتیب چون بخواهیم تعریفی از طبیعت به عمل آوریم آن را تنها از لحاظ صورت در نظر نمی گیریم، بلکه از لحاظ ارتباط صورت به ماده تعریف می کنیم . بدین ترتیب که چون از یک طرف اجسام صناعی، مانند مجسمه ای با تخت خوابی ، را در نظر گیریم و از طرف دیگر به اجسام طبیعی، مانند سنگی یا انسانی ، توجه کنیم می بینیم که این گروه دوم از اشیاء مبدا حرکت و سکون را در خودشان دارند، و حال آنکه مبدأ حرکت وسكون اجسامی که از گروه اولند در شیئی خارج از آنها مانند حجار یا نجار واقع است. طبیعت قوة فاعله واقعه در خود شیء است مانند (بذر نبات که صانع آن است )، صنعت قوة فاعله واقعه در خارج شیر است

\*\*\* ص 262 \*\*\*

و آن فکری است که همینکه اثری پدید آورد آن را به خود وامی گذارد . پس وجه تميز طبیعت از صنعت این است که رابطه صورت به ماده در مورد اول در داخل شيء و در مورد دوم خارج از آن است.[[1027]](#footnote-1027)

چون رابطه صورت را به ماده در نظر گیریم معانی اموری مانند بخت[[1028]](#footnote-1028) واتفاق[[1029]](#footnote-1029) را نیز توانیم دريافت . طبیعیون در انتقاد این دو امر تا آنجا پیش می رفتند که هرگونه اعتباری را از آنها سلب می کردند . وليكن باید گفت که تخت و اتفاق که وجود آنها مستقیماً مشهود عامه مردم است برخلاف عقاید طبیعت شناسان به معنی فقدان علل نیست بلکه به معنی عللی است که در سعادت و شقاوت ما مؤثرند. هرگاه شخصی که عازم بازار است از حسن اتفاق وامدار خود را که در آن زمان هرگز به یاد وی نبوده است در آنجا باز یابد و رای را که بدو داده است باز پس گیرد حق دارد که بخت را علتي بینگارد . و در واقع نیز بخت علت است ، مشروط بر اینکه علت آن را اعتباری بدانيم، همان طور که علیت ماده نیز اضافی است ، یعنی فقط نسبت به صورت است که ماده را علت می خوانیم. بخت را جز با اضافه به افعالی که از لحاظ غايتي انجام یافته است تعریف نمی توان کرد، یعنی هرگاه فعلی به غرض معینی انجام گیرد ولیکن نتایجی که از آن به دست می آید چنان باشد که گوئي آن فعل به غرض دیگری انجام گرفته است پای بخت به میان می آید . مثلاً در مثال مذکور شخص دائن به قصد بازار عازم می شود و مدیون خودرا بازی باید چنانکه گوئی عزیمت او به همین قصد اخیر بوده است . بنابراین بخت علت بالذات مانند اراده یا نیت نیست بلکه علت بالعرض محسوب است ، بدین معنی که فعلی که حادثه حاصله از آن موجب سعادت یا شقاوت شده است برای ایجاد این حادثه انجام نگرفته ولیکن خود همين حادثه می توانسته است غایی برای اراده

\*\*\* ص 263 \*\*\*

انسان باشد. در نتیجه باید گفت که بخت از نوادر است ، وحال آنکه وقایع حاصله از علل قطعی «دائماً» یا«غالباً» وقوع می پاید . انفاق یا آنچه خود به خود واقع می شود نیز از حیث ماهیت با بخت یک سان است وليكن شمول بیشتری دارد . نسبت اتفاق به غایات طبیعی مثل نسبت بخت به غایات ارادی است، اگر سه پایه ای که فرو می افتد چنان بر زمین قرار گیرد که بتوان بر آن نشست گوئیم که بر حسب اتفاق یا خود به خود چنین افتاده است . پس باید گفت که اگر این علل را منکر شویم یا آنها را به منزله علل اولیه تلقی کنیم و مقدم بر عقل وطبیعت بدانیم در هر دو صورت به خطا رفته ایم .

مفهوم حرکت نیز در نظر ارسطو از ارتباط صورت و ماده به یکدیگر پدید می آید. ابتدا این مطلب مهم را باید در نظر گرفت که کلمه حرکت در نظر ارسطو به معنی تغییری است که بر احوال موجود معین عارض می شود . مثلاً حرکت اینی تنها عبارت از این نیست که مکانی معین در زمانی معین پیموده شود، به طوری که هر حرکتی فقط با حرکت دیگر ارتباط داشته باشد، بلکه در مورد این حرکت این نکته را نیز باید ملحوظ داشت که مثلاً موجود زنده ای در حال راه رفتن باجستن یا خزیدن یا پریدن است ، یا اینکه سنگی به سوی زمین به جنبش در آمده است و با ستاره ای در حرکت دورانی است[[1030]](#footnote-1030). و این حرکات چون به جواهر مختلف تعلق دارد از حيث نوع با یکدیگر مختلف است و اختلاف آنها تنها از لحاظ کمیت نیست و به همین سبب ارتباط زیادی به ماهیت و با طبیعت اشیائی که مصدر این حرکات است دارد . اما تغير غير از حرکت اینی با انتقال انواع دیگر نیز دارد که عبارت است از تغیر کیفی یا استحاله مثل تغیر رنگ پوست در حال انفعال یا مرض ، تغير کمی یا نمو ذبول مثل اینکه بچه ای بزرگ می شود تا به حد قامت شخص بالغ می رسد، یا بیماری براثر ضعفی که حاصل از مرض است رو به لاغری می رود[[1031]](#footnote-1031) .

\*\*\* ص 264 \*\*\*

پس هرگونه حرکتی محصور به مبدأي ومنتهائی است[[1032]](#footnote-1032)، یعنی چون همه امکاناتی که در مبدأ مندرج بود ، یا جزئی از آنها تحقق یابد حرکت میدل به سکون می شود . از اینجا ضابطه مشهور ارسطو در تعریف حرکت به دست می آید که : «حركت كمال شيء بالقوه است از آن حیث که بالقوه است»[[1033]](#footnote-1033)، طفل از آن حیث که دارای قامتی به طول معين است رشد نمی کند بلکه این حرکت کتی از آن حیث که طفل است، یعنی امکان وصول به قامت شخص بالغ را دارد ، به وی دست می دهد ، و چون این امکان - به تحقق رسد حرکت قطع می شود . پس حرکت تنها از لحاظ ارتباط صورت به ماده و شیء بالفعل به شیء بالقوه مفهوم پیدا می کند .

حرکت به طور کلی با توجه به منتهای آن معین می شود ، مثلاً سیاه شدن استحاله ایست که به معنی مرور به رنگ سیاه است . اما نباید از نظر دور داشت که حرکت از میدای که ضد منتها باحد متوسط در بين منها وضد آن است آغاز می گردد[[1034]](#footnote-1034). مثلاً اگر شیئی سیاه می شود بدین معنی است که ابتدا سفید، یا لااقل خاکستری، بوده است، و یا اگر بزرگ می شود بدین معنی است که ابتدا کوچک بوده است ، و یا اگر سنگی به زیر می افتد بدان معنی است که نخست در بالا جای داشته است. بنابراین هرگونه حرکتی دربین ضدين ، مثلاً از بالا به پائین یا از سفید به سیاه ، صورت می گیرد ، یعنی ضدی براثر حرکت به جای ضد دیگر می نشیند . واین نیز باید گفته شود که مبدأ ومنتها چون ضد یکدیگرند بالضروره باید از یک جنس باشند ، یعنی مثلاً حرکت از رنگی به رنگ دیگر یا از مکانی به مکان دیگر می تواند بود. به همین سبب باید تعداد اجناس عالیه حرکات به تعداد اجناس عالية وجود که قبول تضاد می کنند باشد. اما در بین مقولات تنها سه مقوله كم و كيف و این است که تضاد می پذیرد، و همان طور که این سه مقوله وجود قابل تحویل به مقوله مشترک نیست حرکاتی هم که در این سه مقوله است

\*\*\* ص 265 \*\*\*

بر همین منوال است[[1035]](#footnote-1035). مبدأ هریک از این حرکات سه گانه فقدان کیفیت معینی است و منتهای آن وجدان این کیفیت ؛ مثلاً حركت از ناسفید به سفید و از فاقد موسیقی به واجد آن صورت می پذیرد . این فقدان و وجدان ، با این عدم و ملکه ، باید به موضوعی که در عین صیرورت تغیر نمی پذیرد ، مثلاً به یک شخص انسان، متعلق باشد.[[1036]](#footnote-1036)

ارسطو علاوه بر این سه مقوله قائل به مقوله دیگری نیز برای حرکت بوده که بعدا آن را نفی کرده است[[1037]](#footnote-1037)، و آن عبارت از کون[[1038]](#footnote-1038) و فساد[[1039]](#footnote-1039) یعنی ولادت جوهر و زوال آن است . این مرور از لاوجود به وجود را نمی توان حرکت دانست. نخست به این دلیل که هیچ جوهری دارای ضد نیست ، و آنگاه به این دلیل که دنعی وانفصالی است. البته قبل از اینکه کون حاصل شود یک سلسله حرکات از هر قبیل رخ می دهد تا ماده را به طوری تغییر دهد که قابل قبول صورت باشد ، مثل کارهای مقدماتی مجسمه ساز که برای صورت بخشیدن به مجسمه ضرورت دارد ، حتی مطالعه این تغيرات یکی از موارد عمده بحث علمی است . چنانکه مثلاً در رساله تكون حيوانات بیشتر به مطالعه همین گونه تغيرات ، که در نطفه حيوان رخ می دهد تا آن را قابل قبول صورت حیوان سازد، می پردازند. اما این سلسله تغیرات را که حرکت به معنی حقیقی خود عبارت از همانهاست، نباید با خود كون اشتباه کرد، زیرا کون عبارت از ظهور آخرین حالتي است که این حرکات متوجه به سوی آن است، و در آن[[1040]](#footnote-1040) غير منقسم دفعة صورت پذیر می شود .

برای پی بردن به غرض اصلی ارسطو از این نظریه باید سیر تحولی فلاسفه يونان

\*\*\* ص 266 \*\*\*

را در دوره قبل از ارسطو به خاطر آورد. در این دوره حرکت را امری سال و نامعین و نامحدود می دانستند و چنین امری را پیروان افلاطون به نام «غیر» یا «نامساوی» می نامیدند و قابل اینکه بتوان در باره آن تفکر مفهومی[[1041]](#footnote-1041) کرد نمی شمردند. به سبب این سیلان عمومی که مولد صوری است که پیوسته در حال دگرگونی است امکان هرگونه علمی از میان می رود و چاره ای جز گریز از این جهان[[1042]](#footnote-1042) و جستجوی علم در جهان برين نمی ماند. اعتبار این قول، که بر حسب آن شیء بالقوه واقعيت مطلقه دارد ، در فلسفه ارسطو از میان می رود و این حكيم بر آن می شود که شیء بالقوه مضاف به شیء بالفعل است. یعنی برحسب رأی ارسطو سيلان عمومی در میان نیست، بلکه آنچه وجود دارد مجموعه ای از حرکات است که هریک از آنها به طور قطعی محصور در بین مبدأ و منتهائی است . صورتهای جوهری متغیر نیست بلکه هر صورت خود علت غائی است که سلسله تغییراتی را که بر ماده ای عارض می شود تا این ماده را قابل قبول آن صورت سازد راهبری می کند و خود آن صورت همواره یک سان و پایدار می ماند و بدین ترتیب علم با مفاهیم ثابت خود به اشياء متحرك نيز از لحاظی تعلق می گیرد.

با اینکه حرکات غیر قابل تحویل به یکدیگرند صفات مشترکی در بین آنهاست و همه صفات مشترك حركات با مفهوم لایتناهی ارتباط دارد . این صفات عبارتند از : اتصال حرکت و وقوع آن در زمان و مکان و شاید در خلأ . اما باید دید که آیا این امتدادهای متصل ، یعنی زمان و مکان و خط ، که به منزله وسائطی در بین مبدا و منتهای حرکت است لاوجود مطلق است ؟ هیچ گونه صورتی ندارد و نسبت همه صورتها بدانها یک سان است ؟ اصل مسأله این است که چگونه می توان امتدادهائی از این قبیل را مضاف به صورت یا ماهیت شیء متحرك دانست ، یا به عبارت دیگر چگونه می توان از نظریه ریاضی راجع به مکان[[1043]](#footnote-1043) و زمان[[1044]](#footnote-1044) که در آن روزگار درشرف ظهور

\*\*\* ص 267 \*\*\*

بود عدول کرد و به نظريه طبیعی درباره حيز[[1045]](#footnote-1045) ومدت[[1046]](#footnote-1046) رسید ، و برحسب این رأی حیز و مدت هرشیئی را مثلاً مانند رنگ و شکل آن شیء با ماهیت آن در ارتباط دانست و از این جا به این نتیجه رسید که مکان امر مشترك متجانسی نیست که نسبت آن به همه اشیائی که در آن جای می گیرند یك سان باشد، بلکه مفهوم عامی است که از مقایسه حيزهائی که اشیاء مختلف حاز آنهاست مستفاد می شود .

درباره طرز تلقی مفاهیم لایتناهی و مکان و زمان و خلا و اتصال[[1047]](#footnote-1047) ایراداتی بسیار از طرف اصحاب عقاید مختلف برفلسفه مابعدالطبیعه ارسطو که قائل به اصالت جوهر بود می توانست وارد آید: نخست رأی فیلسوفان قدیم ایونیا بود . اینان به تعداد بی شماری از عوالم قائل بودند که مدام در تجدد است و ماده این تجدد را از منبع عظیمی که آن را نهایت نمی توان تصور کرد به دست می آورد . دیگر رای افلاطونیان درباره لایتناهی بود که دقت بیشتری داشت . اینان اثنان غير متعين غير متناهی بزرگ و کوچک را دارای وجود مطلق و مستقلی می دانستند که ماهیات از ترکیب آن با واحد به دست می آید، و چنین تصوری از لایتناهی بسیار نزدیک به تصور مکان یا حیزی بود که مستقل از ماهیات ازلی باشد و تصاویری از این ماهیات در آن ظاهر شود. دیگر رأی دمکریتس درباره خلأبود . او خلأ را دارای وجود مستقل می شمرد و بدین ترتيب آن را به صورت موجود عجیبی که جوهر فاقد ذات باشد تصور می کرد . دیگر رأی افلاطونیان درباره زمان بود . اینان زمان را تصویری از ازلیت می پنداشتند و از این رو هیچ یک از اشیاء این جهان را که ناگزیر واقع در زمان است جوهر به معنی حقیقی آن نمی گرفتند . دیگر نظریه ای در باب اتصال بود که منتهی بدان می شد که در جهان جز حرکت واحده قائل به چیز دیگر نباشند . همه این آراء در نظر ارسطو با تصوری که خود او از جوهر داشت ناسازگار می آمد[[1048]](#footnote-1048)، و بدین سبب این عقایدرا في نفسها

\*\*\* ص 268 \*\*\*

قابل تحقيق نمی دانست ، بلکه آنها را بدین منظور مورد مطالعه قرار می داد که بر رأی مخصوص خود درباره وجود منطبق سازد و یا اگر چنین مطابقتی امکان پذیر نباشد به انکار آنها بپردازد.

از این رو تنها دلیل او در مقابل رأی افلاطون که می گفت لايتناهی وجود مفارق ومطلق دارد این بود که وجود مفارق ومطلق جوهر است و بنابراین شخص است و شخص بسيط است، یعنی نمی توان آن را تقسیم به اجزاء کرد مگر اینکه شخص آن و به همین سبب جوهریت آن از میان برود ، وچون لایتناهی قابل تقسیم به اجزاء است شخص نیست، و چون شخص نباشد جوهر نیست ، بلکه عرض است که حمل برجوهر می شود [[1049]](#footnote-1049). و بدين ترتيب مطلب اصلی در بحث از لایتناهی این است که لایتناهی چگونه و به چه معنی می تواند بر جوهر حمل شود بی آنکه وحدت وعدم انقسام آن از میان برود . ابتدا باید گفت که آن را نمی توان جسم محسوس بی نهایت بزرگ پنداشت زیرا جسم بنابر تعريف عبارت از شبی است که محدود به سطوح باشد. به علاوه برای چنین جسمی هیچ گونه ساخت طبیعی نمی توان تخیل کرد. اگر آن را مرکب بینگاریم عناصر آن نیز باید لایتناهی باشد، چه ، اگر عنصری از آن را بتوان متناهی پنداشت عناصر دیگر که به سبب عظمت نامتناهی از قدرت نامتناهی برخوردارند آن عنصر متناهی را ناگزیر به سوی خود جذب می کنند و از میان می برند. پس عناصر جسم مفروض باید همگی نامتناهی باشد و در نتیجه هرکدام از آنها همه مکان را شاغل شود و بدین ترتیب این عناصر در همدیگر تداخل یابند و این محال است . اما آن را بسیط هم نمی توان دانست ، زیرا تغیر در بین اضداد حاصل می شود، و این جسم اگر بسیط باشد در معرض تغیر نمی تواند بود . چنین جسمی را نمی توان متجانس[[1050]](#footnote-1050) شمرد ، زیرا تجانس موجب می شود که حیزهای متمایز مثل بالا و

\*\*\* ص 269 \*\*\*

پائین از میان بروند و در نتیجه حرکات اینی طبیعی که چنانکه خواهیم دید دلیل دیگری جز میل جسم به عودت به حيز طبیعی خود ندارد ممکن نباشد. اما آنرا غير متجانس[[1051]](#footnote-1051) هم نمی توان دانست زیرا بر حسب آنچه گفته شد عناصری که این جسم مركب از آنهاست همگی نامتناهی است و بدین سبب همه اجزاء مکان را شاغل است و حال آنکه عناصر غير متجانس هرکدام می بایست حيز خاص داشته باشد[[1052]](#footnote-1052).

پس جسم بی نهایت بزرگ وجود ندارد. وليكن لايتناهی را نیز نمی توان انکار کرد بی آنکه محالى لازم آید. زیرا زمان در گذشته و آینده امتداد بی پایان دارد، سلسلة اعداد غير محدود است (لایتناهی از راه افزایش) ، مقدار هندسی تا بی نهایت تقسیم پذیر است لایتناهی از راه کاهش) . اما باید دید که تقسیم پذیری به چه معنی است ؟ اگر مورد اخیر را بر وجه مثالی در نظر بگیریم می بینیم که تقسیم پذیری بدین معنی است که هر مقداری که تنصیف شود نصف آن را نیز همیشه می توان تنصیف کرد، و هر مقداری همیشه مقداری متناهی است ولیکن هربار غیراز مقادیر دیگر است (بدین ترتیب باوجود تناهی هرکدام از مقادیر تعدد مقادیر لایتناهی است). عدم تناهی زمان وسلسلة اعداد نیز همین حکم را دارد . لايتناهی در این دو مورد عبارت از این نیست که مثلاً بتوان عددی واقعی به دست آورد که لایتناهی باشد، بلکه بدین معنی است که پیوسته می توان عددی بزرگتر از عددی که در دست داریم به دست آوریم . لايتناهی از راه افزایش همان لايتناهی از راه کاهش است. زیرا منظور از آن این است که همیشه تحصیل مقداری غیر از آنچه حاصل کرده ایم ممکن باشد . پس لایتناهی برخلاف آنچه گفته اند شيئي نیست که در ورای آن شیء دیگری نباشد بلکه شبی است که خارج از آن همیشه شيء دیگری وجود دارد و این بدان معنی است که بگوئیم که لایتناهی بالفعل نیست بلکه بالقوه است. بدین ترتیب ارسطو فلسفه يونان را از تخیلی که حكمای پیش از سقراط داشتند فارغ ساخت : اینان به موجودی غیر متناهی که داری همه عوالم و منبع تجدد

\*\*\* ص 270 \*\*\*

مستمر آنها باشد قائل بودند ، وليكن ارسطو نامحدود و نامتناهی را دو مفهوم اضافی در مقایسه با محدود و متناهی دانست و قائل شد به اینکه مفهوم لایتناهی به منزله ماده ای برای شیء متناهی است و معنی خاص خود را به اعتبار همين شيء متناهی به دست می آورد، زبرا محال و ممتنع است که شیء نامعلوم و نامحدود را داری (شیء معلوم و محدود) ومعرف آن بینگاریم.[[1053]](#footnote-1053)

وليكن باید دید که آیا نفي لايتناهی مستلزم آن نیست که صیرورت[[1054]](#footnote-1054) عالم، و نتایج آن را نیز محدود بدانيم ؟- ارسطو چنین نمی گوید. در عالم محدود ارسطوئی که از جوهر متعین فراهم آمده است صیرورت را نه آغاز و نه انجام است ، و چنین امری امکان ندارد مگر اینکه «فساد شیئی بمنزله كون شيء دیگر باشد» . صیرورت اگرچه از يك لحاظ از لاوجود به وجود و از وجود به وجود می رود ولیکن صحیح تر آن است که بگوئیم که همواره از وجود به وجود سیر می کند. عنصری از میان نمی رود مگر اینکه عنصر دیگری به وجود آید و بدین ترتیب منبع تجدد صیرورت در خود صیرورت است نه در شیء لايتناهی[[1055]](#footnote-1055).

نظريه ارسطو درباره مکان نیز برای حفظ رأی جدید او در مابعدالطبیعه که مبتنی بر جوهر است اظهار شده است . ارسطو با نعمتی بسیار دریافته است که هرگاه حرکت ابنی ، یا به عبارت دیگر انتقال شیء از مکانی به مکان دیگر، وجود نمی داشت مسأله مكان نیز طرح نمی شد، و بنابراین مکان عرضی برای جسم خواهد بود همانطور که رنگ نسبت به جسم چنین است. اما تغییر مکان وجود دارد، و « در جائی که قبلاً هوا بود اینك آب است». پس این خصوصیت چیست که هوا در حین انتقال آن را باخود نمی برد ، بلکه به آب می سپارد وچنان می نماید که گونی گوهر پایداری است؟ اگر برحسب آنچه در رساله طیماؤوس آمده است مکان را شئیی بدانیم که پذیرای همه اشياء

\*\*\* ص 271 \*\*\*

ست باید آن را جوهری مشکک بشماریم. اگر مکان را همان فضای درونی که هر شیئی شاغل آن است بینگاریم می بایست آن را با بعد مترادف بدانیم ، یعنی بگوئیم که مکان هر شئیی باخود آن جا به جا می شود و این نیز باطل است. مشکلی که طرح می شود این است که برای اینکه بتوانیم مكان را به شیء اسناد کنیم باید آن را هم متصل به شيء و هم منفصل از آن بينگاريم. اگر جسمی را در نظر بگیریم می بینیم که سطحی که بدین جسم تعلق دارد در تمام نقاط خود باسطح مجدداً شيء محيط بر آن در تماس مستقیم ست . این سطح محدد[[1056]](#footnote-1056) که به منزله ظرف مفروضی است که جسمی در آن محوی است مکان این جسم است . مثلاً مكان يکی از افلاك سطح باطن فلک بزرگتری است که محیط بر آن است. بنابراین در تعریف مكان شیء، یا لااقل در تعریف حيز مخصوص هر شیء، گوئيم که آن عبارت از «حد جسم حاوی است»[[1057]](#footnote-1057). از اینجا نتیجه می شود که « مكان باخود شیء که دارای آن مكان است در یک زمان وجود دارد، زیرا حدود همواره مقارن با شيء محدوداست[[1058]](#footnote-1058). وليكن مکان به شیئی که شاغل آن مکان است متعلق نیست، بلکه جزء شيء دیگری که حاوی این شیء است به شمار می آید . علت این که مکان ثابت است واشياء تغيير مكان می دهند این است که بعضی از اشیاء به طور ثابت و دائم حاوی اشیاء دیگرند . پس مكان منفصل ومفارق نیست بلکه با موجودانی که از جنس جوهر باشند مرتبط ومقارن است. بدین ترتیب تصور مكان در نظر ارسطو از هرجهت با اصول مابعدالطبیعه او مطابقت می یابد و هیچ گونه تخالتی در میان نمی ماند .

اما تصور خلأ با فلسفه ارسطو تعارض دارد. در نظر کسانی که به اجزاء لايتجزا قائلند قول به خلأ از ضروریات عل طبیعت به شمار می رفت. عاليم طبیعی یا ملزم به قبول

\*\*\* ص 272 \*\*\*

خلأ یا مجبور به انکار بدیهیات از قبیل حرکت یا تکائف یا تخلخل بود زیرا این قبیل امور در ملأ نمی تواند واقع شود . ارسطو به شدت براين قول اعتراض کرد و رأی خودرا در انکار خلأ بر همان مبنائی که رأی مخالفان وی در قبول خلأ مبتنی بود بنا نهاد ، یعنی ساخت طبیعی اشیاء را چنانکه معلوم ماست با وجود خط ناساز گار شمرد.[[1059]](#footnote-1059) زیرا اقسام حركات اینی که معلوم ماست یا مستقیم و طبیعی است و آن حرکت جسم به سوی حيز طبیعی خاص خود یعنی به پائین یا به بالا برحسب ثقل با خفت جسم است و چون به این حیز برسد. سكون جای آن را می گیرد و یا قسری است که جسم را از حيز خاص خود خارج می کند و چون تأثير علت محرکه از میان برود این حرکت نیز به سكون منتهی می شود . این هر دو قسم حركات بالضروره محصور در بین مبدأی و منتهائی است . اما در خلا چنین چیزی به وقوع نمی رسد . زیرا در آن به بالائي ونه پائینی است . بنابراین هیچ دلیلی نیست که شیء متحرك در خلأ نتواند حرکت خودرا تا بی نهایت ادامه دهد یا نتواند در هریک از نقاط بی آنکه تفاوتی در بین آنها از این لحاظ باشد توقف جوید. در اینجا به نکته ای بر می خوریم که بسیار فایده از آن می توان گرفت : نتیجه ای که به نظر ارسطو مال و ممتنع می آمد بیان ناقصی از اصل تعطل[[1060]](#footnote-1060) است که در مکانیک جدید صحت آن را پر مسلم گرفتند و به استناد آن از علم ارسطوئی سلب اعتبار کردند . اگر این اصل را صحیح بدانيم شيء متحرك را جدا از تمام خواص طبیعی آن می توان لحاظ کرد . وليكن چنین حکمی در نظر ارسطو که حرکت هرشین را جنبه ای با نتیجه ای از کيفيات طبیعی همان شیء می دانست محال می آمد، و چون جسم در خلا فاقد هرگونه کیفیت طبیعی است حرکت آن را در خلأ غير ممکن می شمرد، ودليل بزرگتر بر بطلان خلا این را می دانست که شيء متحرك در خلا باید دارای سرعت غير متناهی باشد و این محال است. در علوم جدید می گویند که از نیروی معین[[1061]](#footnote-1061) که در لحظه معین برجرم معین وارد می آید سرعت معین

\*\*\* ص 273 \*\*\*

نتیجه می شود و تغییر این سرعت به سبب آن می تواند بود که نیروهای دیگری مثل نیروی مقاومت محیط برشیء متحرك تأثير بخشد. فکر ارسطو از چنین علمی که مبتنی بر محاسبه کمی نیروها با دقت ریاضی است بسیار دور بود. در نظر او نیرو به معنی قدرتی بود که 1 بتواند مقاومتی را زائل کند. مثل نیروی کارگری که با طناب کشتی را فرا می کشد، و سرعت هیچ گونه نسبتی با نیرو ندارد . زیرا تجربه نشان می دهد که کشتی که نخست تا مدتی بی حرکت می ماند تنها در موقعی ناگهان به حرکت در می آید که کوشش برای کشیدن آن به درجه معيني از شدت رسیده باشد. به علاوه این کوشش در حین عمل هیچ گونه سرعتی به کشتی منتقل نمی کند، زیرا همین که کوشش از میان برود کشتی متوقف می شود . پس شیء متحرك تنها به سبب اینکه تأثیر نیروی محرك بر آن پیوسته از سر گرفته می شود به حرکت خود ادامه می دهد و به همین سبب سرعت شيء ناشی از مقاومتی است که باید از میان برده شود. هر چه این مقاومت کمتر شود سرعت افزونتر می گردد، و اگر بتوان فرض کرد که موقعی برسد که مقاومت از میان برود سرعت بی نهایت می شود آنچه درباره جذب شیء گفتيم راجع به دفع آن نیز توانیم گفت. جسمی که برای طی فاصله ای می کوشد سرعتی دارد که به نسبت کاهش مقاومت اشیائی که این فاصله را پر کرده اند افزایش می یابد. اگر این مقاومت به صفر برسد ، سرعت لایتناهی می شود و این همان امر محال است که باید بر فرض وجود خلا اتفاق بیفتد .

اما باید دید که اشکالاتی که هواداران خلا وارد می ساختند چگونه دفع می شد؟ کسانی که قائل به خلأ بودند برای اینکه امکان حرکت را اثبات کنند از حرکات حلقوی[[1062]](#footnote-1062) که افلاطون نیز به ذکر آنها پرداخته بود استفاده می کردند و آن اینکه هر متحرکی جزئی از سلسله اشياء متحرك دیگر است و تمام اجزاء سلسله باهم جا به جا می شود و چنین حرکتی بدون خط امکان پذیر است. و در مورد تكائف و تخلخل می گفتند که در مقابل هر افزایش حجمی که مثلاً با دگرگوني آب به هوا حاصل می شود کاهش حجمی مساوی با آن ،

\*\*\* ص 274 \*\*\*

مثلاً با دگرگونی هوا به آب ، پدید می آید به طوری که حجم کل عالم پیوسته بریکت مقدار باقی می ماند . اما زمان اگر بالذات عبارت از توالی روزها وشبها و به طور کلی توالی ادوار باشد مرتبط به حرکات منظم آسمان است و یا چنانکه افلاطون می گفت با آسمان زاده می شود[[1063]](#footnote-1063) . با چنين قولي هم تصور صریحی از زمان حاصل می آید و هم تصور مبهمی از زمان ، که قدماء جزء مجموعة عقاید خود درباره تكوين عالم[[1064]](#footnote-1064) داشتند و آن را شيء اولى ومقدم بر عالم می پنداشتند، از میان می رود. در این مورد اخیر ارسطو بالطبع با افلاطون موافق بود. اما در مورد اول اگر چه ارتباط زمان را با حرکت تصدیق داشت یعنی زمان را متعلق به حرکت می شمرد و دلیل بر آن را این می دانست که در موقعی که ما تغییری را احساس نمی کنم ، مثلاً در حال خواب و در احوالی که نفس را دگرگونی پدید می آید ، زمان ادراك نمی شود ولیكن این خرده را بر افلاطون می گرفت که او زمان را تنها ناشی از حرکت آسمان دانسته و در این قول برخطا بوده است. اگر زمان را با روز و اضعاف واجزاء آن یکی بدانیم در واقع واحد مقیاس زمان را باخود آن اشتباه کرده ایم، و بر آن رفته ایم که زمان خارج از حرکاتی که آنها را اندازه می گیرد تحقق دارد و به صورت عدد عاد[[1065]](#footnote-1065) است، یعنی زمان همان عددی است که با آن زمان را می شمارم وارتباط به حركات فلکی دارد. و حال آنکه زمان در واقع شیئی است که خود آن شمرده می شود، یعنی عدد معدود[[1066]](#footnote-1066) است و در هرگونه حرکتی وجود دارد، زیرا هر حرکتی را مدتی است، و این مدت مانند صفتی به آن حرکت تعلق دارد . زمان و مقدار حرکت از لحاظ تقدم وتأخر است ، یعنی از آن لحاظ که در آن معینی مثل اکنون، که پایان گذشته و آغاز آینده است ، بتوانیم آن را مانند شیء مقدم یا مؤخر به شمار آوریم.[[1067]](#footnote-1067) زمان را به وسیله

\*\*\* ص 275 \*\*\*

حرکات دورانی آسمان می سنجم، همان طور که طول شيء را به وسیله ذرع اندازه می گیریم ، بی آنکه طول را متعلق به خود آن شیء ندانیم.[[1068]](#footnote-1068)

چنین است ماحصل سعی ارسطو برای تغير طرز تفکر فیلسوفان درباره حرکت ولايتناهی و مکان و زمان . به طوری که می بینیم مفارقت این مفاهیم را از جوهر جسم قبول نداشته و بدین ترتیب اساس عقاید طبیعت شناسان یونان باستان را یکسره ویران ساخته وتجددی را در فکر علمی و فلسفی آن روزگار موجب شده است و بعدها[[1069]](#footnote-1069) خواهیم دید که افراط در تمسک به عقاید او در این موارد چه عقبانی حاصل کرده است .

**8- علم طبیعت و علم نجوم**

ستاره شناسان قرنهای پنجم و ششم قبل از میلاد عقایدی راجع به هیئت عالم بر مبنای اصول هندسی داشتند . ارسطو با اخذ این عقاید و تطبیق آنها براصول فلسفه خود نظر خاصی در باره نجوم اظهار داشت :

برای اینکه وضع ارسطو را در قبال این مسأله چنانکه بوده است دریابیم باید

\*\*\* ص 276 \*\*\*

اختلافاتی را که در بین تصورات ریاضی ستاره شناسان وتصورات علای طبیعت درباره عالم وجود داشت مورد توجه قرار دهیم. آراء این دو فریق کاملاً بایکدیگر متضاد بود . یکی از این دو گروه به آسمانی از نوع کائنات جو قائل بودند و می گفتند که این آسمان مانند خود این کائنات همواره در معرض صیرورت است و کون و فساد در آن راه می یابد . حرکت ازلی واحدی وجود دارد که وضع کنونی جهان تنها یکی از جنبه های آن به شمار می رود . اینان سراسر جهان را متحرك می دانستند و اصلاً جز حرکت به چیزی قائل نبودند و هیچ گونه ثبات و قراری در جهان نمی دیدند . در مقابل آنان افلاطون و ادکسس[[1070]](#footnote-1070) به جای اینکه عالم را به همان صورت مشهود خود در نظر گیرند قائل به ساخت هندسی پایداری برای جهان بودند مرکب از دوایر یا افلاك متحد المركز که هرکدام از آنها متحرك به حرکتی متشابه و مخصوص به خود بود . بدین ترتیب وجود حركات متمایزی را که قابل تحویل به یکدیگر نبود اثبات می کردند ، زیرا اگر هر فلكي را متحرك به حرکتی خاص و مستقل از حرکات افلاك دیگر نمی دانستند نظر آنان در این باب با نظام کلی عقایدشان توافق نمی یافت. سرانجام باید گفت که اینان در بین عالم افلاك که تقریباً در کمال معقولیت است و اشیاء واقعه در تحت تر که مدام در معرض تغیر قرار دارد قائل به تضاد و تقابل بودند .

اما این نجوم جدید در نظر افلاطون تنها به منزله فرضيه علمی به شمار نمی آمد. بلکه قصد او آن بود که بدین وسیله یکی از عقاید دینی بسیار قدیم را از طریق عقلی تجدید و توجیه کند. این عقیده که طبیعت شناسان زمان منکر آن بودند و آخرین پیروان حكای ایونیا در قرن چهارم قبل از میلاد نسبت بدان خصومت میورزیدند مبتنی بر این بود که زمین و آسمان از حيث قدر و اعتبار دینی با هم تقابل دارند، یعنی آسمان جایگاه خدایان است و خود آن نیز عنصر الهی است. بدین ترتیب آراء نجوی با عقاید دینی ارتباط داشت و بحث درباره این آراء از حلت و حرارتی که در مباحث دینی بود بهره می جست ،

\*\*\* ص 277 \*\*\*

به طوری که باید گفت که دینی که افلاطون ، در رساله نوامیس ، شهروندان را ملزم به قبول آن می دانست دارای صبغه نجومى بود . افلاطون می گفت که نفس حرکتی است که محرك خویش است و دارای تمام اوصاف مختصه به سایر حرکات است . نفس با این خصوصيات جزء لازم در بنای دستگاه نجوی جهان به شمار می رود ، و با حرکاتی که مخصوص بدان است، یعنی باطلب و تامل وتصميم، همه چیز را در آسمان و زمین تحریک و تجهیز می کند.[[1071]](#footnote-1071)

ارسطو دنباله همین افکار را گرفت و سعی در تغییر و اصلاح آنها کرد. اگرچه رأی نجومی ادکسس تصدیق داشت در پی کشف علل و اسباب طبیعی برای آن نیز برآمد . به ارتباط دقیق فلكيات و الهيات قائل شد و علم الهی را براساس علم نجوم تأسیس کرد . اما به جای نفس افلاطونی با حرکتی که محرك خود باشد قائل به محرك غیر متحرک از نوع عقل شد. در شرح مطلب اول گوئیم که ارسطو در پی آن بود که دلائل طبیعی حرکت مستدير متشابهی را که هر یک از سیارات بر دايره عظيمه فلک دارد به دست آورد ، واین حرکت تنها حرکتی است که دوام دارد یعنی خصوصیتی را حائز است که طبیعت شناسان در حرکات دیگری جستند و نمی یافتند. اشتباه طبیعت شناسان در این بود که می خواستند دوام[[1072]](#footnote-1072) را در حرکتی که از مقوله کیف باشد، یعنی در استحاله ، بیابند. و حال آنکه استحاله چون مستلزم مرور از ضدی به ضد دیگر ، مثلاً از گرم به سوی سرد، است ناگزیر دارای مبدأ و منتهائی است، یعنی بر دوام نیست. بعلاوه حرکت کیفی با استحاله مؤخر از حرکت اینی با انتقال است. زیرا استحاله جز در موقعی که شيء منفعلی تحت تأثیر شیء فاعلی قرار گیرد رخ نمی دهد، مثل غذا که به سبب تأثیری که موجود زنده در آن می کند دیگر گون می شود و به صورت گوشت در می آید ، اما برای اینکه این تأثیر به عمل تواند آمد نخست باید شیء منفعل با حرکت اینی به طرف شیء فاعل آورده شود و در تماس با آن قرار گیرد. از طرف دیگر استعدادی که در شئی برای

\*\*\* ص 278 \*\*\*

احداث حرکت اینی دیده می شود به نظر او دلیل مال است، زیرا مثلاً تفوق حيوان نسبت به نبات در همین قوه است و حیوان جز در موقعی که به تمامیت صورت خود رسیده باشد دارای این استعداد نیست و کامل بالضروره مقدم بر ناقص است. اما همه حرکات این را نمی توان متصل و مداوم دانست . حركات اینی بر دو قسم است : یکی حرکت مستقیم که نمونه کامل آن حرکت شیء ثقيلی است که فرود می آید و حرکت آتشی که بالا می رود ، دیگری حرکت مستدير . حرکت مستقیم ممکن نیست على الاتصال و بر دوام باشد، بلکه چون عالم غير متناهی نیست ناچار این حرکت را مبدأی و منتهائی است مثل بالا و پائین یا راست و چپ یا پیش و پس که ضد یکدیگرند. شاید بگویند که می توان متحرکی را فرض کرد که بدون توقف از بالا به پائین و آن گاه از پائین به بالا در حرکت باشد و این حرکت تا بی نهایت ادامه یابد . اما باید دانست که : اولاً چنین حرکتی واحد نیست زیرا حرکت به بالا ضد حركت به پائین است ، بلکه مرکب از حرکات کثیری است به تعداد تغییراتی که در جهت حرکت حاصل می شود . ثانیاً حرکتی بدون سكون نیست، زیرا هر بار که شيء متحرك تغير جهت می دهد سکونی در حرکت پیش می آید و نمی توان گفت که حرکت به بالا در همان آنی که حرکت به پائین آغاز می شود به پایان می رسد. و اما حرکت مستدیری که در جهت واحد باشد درست مخالف این است . مبدأ حرکت مستدير همان منتهانی است که حرکت متوجه به سوی آن است ، یا به عبارت دیگر هر نقطه ای را می توان به دلخواه مبدا یا منتهى یا وسط حرکت دانست ، و تنها حرکتی است که در هر لحظه تمام آن چیزی است که می تواند باشد. از اینجا این نتیجه که به نظر کسانی که در روزگار ما به سر می برند بسیار عجیب می نماید به دست می آید: حرکت مستدير تنها حرکتی است که هم می تواند بسیط و هم کامل باشد، زیرا حرکت مستقیم هرگاه بسیط باشد ، مثلاً تنها به سوی پائین سیر کند ، چون حاوی حرکت در جهت مخالف نیست کامل نمی تواند بود ، و اگر کامل باشد، چون در این صورت شیء متحرك

\*\*\* ص 279 \*\*\*

باید جهات مختلفی را متوالیا در پیش گیرد بسیط نمی تواند بود.[[1073]](#footnote-1073) این نظریه ارسطو درباره حرکت مستدير[[1074]](#footnote-1074) که صاحب نظران جدید برای رهائی از قيد آن رنج بسیار برده اند ناشی از اصل نظر او راجع به معنی حرکت است . ارسطو حرکت را برحسب وضعی که در آنات متوالی برای جسم متحرك حاصل است تعریف نمی کند، بلکه بر حسب آنچه براثر حرکت در موجود متحرك من حيث المجموع تحقق می باید به تعریف آن می پردازد، مثلاً حرکت مستقیم آتش به بالا که حرکت طبیعی جسم خفیف است چون آتش را به مكان طبیعی خود برمی گرداند ماهیت آن را به تمامی تحقق می بخشد . حرکت بر خلاف رأی پرتاگراس که معنی آن را نزدیک به معنی جوهر می دانست عرض محمول برجوهر است ، واگر طبیعی یا ارادی باشد سبب آن را در خود جوهر باید جست: مثلاً علت حرکت کسی که در مسابقه دو شرکت کرده است تصمیم همین شخص به اخذ جایزه مسابقه است ، وسبب حرکت آتش طبیعت خود آتش یعنی وقوع مكان طبیعی آن در بالاست. به همین ترتیب ، شرط حرکت مستدير نيز طبیعت جوهر آسمان یعنی عنصر پنجم است[[1075]](#footnote-1075) که با طبایع عناصر چهارگانه تفاوت دارد وصفت ذاتی آن قدرت به حرکت منتظم است. پس بساطت حرکت مستدير ناشی از این نیست که مسیر آن بسیط است، بلکه ناشی از وحدت قصد شيء متحرك است، یعنی بساطت حرکت به معنی وحدت غابت آن است و ارتباطی به خود حرکت و كثرتی که در آن است ندارد .

بدین ترتیب روشن می شود که حرکت مستدير را چرا و از چه لحاظ واحد و بسيط و متصل می دانیم ، وتنها حرکت دائم که طبیعت شناسان قدم در جستجوی آن بودند می شماریم. اما این حرکت دائم از طرف دیگر مطلقاً ضروری است ، چه، زمان که مقدار حرکت است بدون حرکت وجود نمی تواند داشت و زمان آغاز ندارد یعنی هیچ

\*\*\* ص 280 \*\*\*

آنی از زمان را آن اول نمی توان دانست، بلکه آنی که اکنون در آن جز حدی در میان گذشته و آینده نیست ، پس حرکت مستدير فلكه حرکتی دائم و ضروری و بی آغاز و بی پایان است، و چون واقع در بین ضدین نیست مبدأی ندارد. از همین جا بر می آید که علم تكوين عالم[[1076]](#footnote-1076) بی معنی است و مجموعه اشیاء سماوی را مبدأ زمانی نیست . بدین ترتیب در فلسفه ارسطو اشكال تخیلی و انتزاعی علم نجوم به منزله اشياء واقعی وخارجی تلقی می شوند و ستاره شناسی ریاضی که مبتنی بر مشاهده و تحلیل بود به صورت یکی از علوم جزی طبیعی در می آید[[1077]](#footnote-1077) .

الهيات ارسطو ارتباط نزدیک با آراء او در علم طبیعی فلکی دارد . جوهر آسمان دارای قوه حرکت مستدیر است. این قوه ماده آن است و بهتر اینکه بگوئیم که ماده حیزی یا موضعی آن است . زیرا تنها امکانی که این جوهر را حاصل است امکان تغير حيز است بی آنکه تغیر کیفی با هیچ گونه تغیر دیگری برای آن میسر شود[[1078]](#footnote-1078). اما این امکان چنانکه دیدیم دائم باید در حال تحقق باشد (یعنی همواره به فعلیت مرور کند) ، پس باید دید که عاملی که آن را به فعلیت مرور می دهد چیست ؟ یا به عبارت دیگر محرك آسمان کیست ؟

**9. الهيات**

 یکی از آراء افلاطون که اعتبار خود را در فلسفه ارسطو محفوظ داشته این است که حرکات طبیعی مانند حرکت آتش به بالا یا حرکت سنگ به پائین وحرکت موجود زنده به اقتضای میل خود و سرانجام حرکت پایان ناپذیر آسمان با حركات قسری که در

\*\*\* ص 281 \*\*\*

نتیجه جذب و دفع حاصل می شود تقابل دارد . هر دو حكم در این رأی متفقند که قسم اول از حرکات اصلی و اولی و قسم دوم فرعی و ثانوی است، و قسم دوم جز با قیاس به قسم اول قابل تصور نیست. زیرا مثلاً آنگاه که اجسام ثقیل را در جهاتی مخالف با جهت طبیعی آنها یعنی جز به سوی پائین حرکت دهند، این حرکت از آن لحاظ که در مقابل حرکت طبیعی قرار می گیرد تصور می شود . علم مکانیک ( یا به تعبير مسلمين علم الحيل) علمی است که غرض از آن ساختن ابزارهائی مانند اهرم یا ترازو یا میخی که درودگران بر چوب فرو کوبند تا آن را از هم باز شکافند و امثال آنها، برای تولید حرکات ۔ قسری و مخالف طبیعت به قصد استفاده انسان است. از اینجا بر می آید که تبيين مکانیکی - قسم اول از حرکات ، چنانکه قائلان به اجزاء لایتجزا می خواستند، غیر معقول وحتى مستلزم تناقض است. این رأی ارسطو چون موافق با مشاهدات و تجارب عامه بود توانست تا مدتهای متمادی مانع رواج مذهب دمکریتس شود. و اگر برخلاف این می شد، یعنی رأیی که دمکریتس با بصیرت وفطنت خود بدان راه یافته بود رواج یافت، الهيات ارسطو يك سره از میان می رفت.

پس این حرکات اولیه را محرکاتی است که از اجسام نمی توانند بود و عمل آنهارا تابع قواعد مکانیک نمی توان دانست. این حرکات را افلاطونیان از نوع نفس می دانستند و نفس در نظر آنان حرکتی بود که محرك خود باشد. به طوری که شاید بتوان گفت که مذهب افلاطون در دو رساله نوامیس و اپینميس به منزله احياء معتقدات کسانی است که در جهان همه چیز را جاندار می انگاشتند[[1079]](#footnote-1079) . زیرا به نظر افلاطون این نیروی جنبش خود به خود یعنی نفس ، نه تنها در حیوان ، بلکه در سراسر جهان وجود دارد و همه جزئیات را از حرکات افلاك تا تغییرات عناصر راهبری می کند . ارسطو براین رأی ایراد گرفته و ایراد او از این لحاظ بوده است که اگر چنین گوئیم ناگزیر باید همه چیز را يك سان بينگاريم وحال آنکه ارسطو برخلاف افلاطونیان که دراین مورد معتقد

\*\*\* ص 282 \*\*\*

به وحدت و اتصال اشياء بودند قائل به تمایز و ترتب اشياء از این لحاظ شده است . حركات عناصر که هریک از آنها میل به مکان طبیعی خود دارد و حرکات موجودات زنده و حركات افلاك به وسيله محرکاتی از یک نوع پدید نمی آید. حرکت سنگی که فرو می افتد هیچ مشابهی به حرکت حیاتی ندارد، زیرا آن حرکت خود آغاز نمی شود و خود به انجام نمی رسد بلکه براثر یکی از احوال خارجی مانند زوال مانعی که آن را از توجه به مكان طبیعی خود باز می داشت تولید می شود و چون این مکان را باز یافت توقف می پذیرد[[1080]](#footnote-1080). برعکس مبدا حرکت مكانی حیوان تصور و تمایلی است که در خود آن است و تا آنجا که شرایط مکانیکی حرکت و ساختمان آلى حيوان اجازه دهد آن حرکت مطابق این میل است ، و به همین جهت حيوان بنا بر میل خود می تواند هم حرکت را آغاز کنند و هم به انجام برساند وحال آنکه عناصر نمی توانند به خودی خود به جنبش در آیند و یا از جنبش باز ایستند. سرانجام گوئیم که حرکت آسمان نیز شبیه حرکت حیوان نیست.

ارسطو در کتابی که به خطا[[1081]](#footnote-1081) آن را مجعول دانسته اند به انتقاد کوششی که بعضی در تشبیه این حرکات به یکدیگر می کردند پرداخته است . اینان می دیدند که حرکات حيوان مستلزم وجود اجزاء غير متحرکی در اندرون آن است و این اجزاء به منزله نقاط ثابتی است که قطعات استخوان حیوان می تواند به دور آنها به گردش آید ( مفاصل) ، به علاوه در خارج از وجود حیوان نیز سطح ثابتی به نام زمین وجود دارد که حیوان در آن نقطه اتکائی برای خود می تواند یافت؛ همین طور در جهان نیز نقطه های ثابتی است، مانند قطب ها ، که آسمان در محور آنها به دور زمین در گردش است. چون درباره این تشبیه تأکید بیشتری می کردند از آن نتیجه می گرفتند که محرك فلك همان ماهیت موجود زنده را دارد . اما ارسطو با این رای مخالف بود و می کوشید تا ضعف این تشییه را آشکار سازد. به قول او در فلك دوار نمی توان قائل به وجود جزء ساکن بود. قطب ها نقطه های ریاضی است و وجود خارجی طبیعی ندارد. وانگهی اگر نسبت زمین را به آسمان

\*\*\* ص 283 \*\*\*

مانند نسبت زمین به جانوران بدانیم باید زمین را واقع در خارج عالم بینگارم. به همین سبب بود که ارسطو برخلاف افلاطون به هیچ گونه مشابهی در بین آسمان و ساختمان آلى موجود زنده قائل نشد.

در نظر او محرك طبیعی عنصر و محرك حيوان و محرك آسمان طبایع مختلف دارند. مع ذلك صفت مشترکی نیز در آنهاست ، و آن اینکه هر سه محرك خود غير متحركند ، و ارسطو با این رأی افلاطونی که مبدأ حركت خود نیز بتواند حرکت باشد به شدت مخالف است . به طور کلی محرك از آن حیث که محرك است مطلقة متحرك نمی تواندبود، چه ، محرك بالفعل همان چیزی است که متحرك بالقوه چنان است ، مثلاً گرم از آن حیث که گرما می دهد ، یا دانشمند از آن خبث که دانش می آموزد محرك است، حال اگر محرك چنانکه افلاطون می گفت متحرك نیز باشد باید یک شیء در یک آن و از یک لحاظ هم بتواند گرم وهم ناگرم با هم دانا و هم نادان باشد . پس اگر موجودی محرك خود باشد بسيط نیست بلکه ناگزیر مرکب از دو جزء است که یکی از آن دو محرك غير متحرك و دیگری متحرك به این محرك است[[1082]](#footnote-1082).

هرکدام از اجناس حرکات ( طبیعی و حیاتی وفلکی ) مربوط به جنس دیگری از محرك غير متحرك است (طبیعت قوه متصوره نفس ومحرك فلك ) پس قاعدةً باید این قبیل محركات بسیار زیاد یعنی به تعداد حرکات یا لااقل به تعداد سلسله هائی از حرکات که از یکدیگر متمایز است باشد. مفهوم محرك غير متحرك مطابقت تمام با مفهوم صورت یا وجود بالفعل دارد . محرك همان موجود بالفعل است از آن حیث که با شیء متحرکی که قابل مرور از قوه به فعل بوده است به هم رسیده اند ، نمونه عمل محرك ، عمل طبيبی است که بیماری را شفا می دهد، با مجسمه سازی است که پیکری را می تراشد، یعنی عاملی که حرکات را چنان تنظیم می کند که ماده ای قابل اخذ صورتی شود که در نزد محرك وجود بالفعل دارد . چنین عملی هم مبدأ تنظيم وهم مبدأ تحریک است و از همین روست

\*\*\* ص 284 \*\*\*

که اگر محرك عمل خود را قطع کند حرکت نیز قطع می شود ، مانند لشکری که چون و فرمانده خود را از دست دهد فاقد نظام می شود . پس حرکت چیزی نیست که بتواند به شيء متحرك انتقال پذیرد و خود به خود در این شیء دوام بیابد ، زیرا شيء متحرك از آن حیث که متحرك است خود میدا هیچ خاصیتی غیر از امكان نحرك نيست.

اینک باید دید که در بین این محركات غير متحرك خواص محرك افلاك چیست؟ چون حرکت فلك متصل و متشابه است محرك آن نیز باید از ازل بالفعل بوده و عمل آن بر دوام و تغییر ناپذیر باشد و چنین محرکی ناچار غیر منقسم است، زیرا عمل محرك - منقسم بعد از مدتی محدود رو به زوال می رود[[1083]](#footnote-1083). اما ارسطو چگونه توانسته است از همین خواص صوری محض، از قبیل ازلیّت و عدم انقسام که به محرك افلاك نسبت داده است، این نتیجه را به دست آورد که این محرك عقل بالفعل است که به طور غير متناهی درباره معقول خود فکر می کند ، زنده جاویدان است و به عبارت دیگر خداست ؟ - حد اوسط در این قیاس همان وجود بالفعل است. یعنی ارسطو گفته است که محرك فلك همیشه بالفعل است، و موجودی که در فعليت تامه باشد و هیچ نشانی از قوه و قابلیت وامكان وماده وفقدان[[1084]](#footnote-1084) در آن نتوان یافت جز فکر نمی تواند بود . پس خدا فکر محض با عقل محض است . ارسطو این فعل محض را با قیاس به یکی از احوال انسان که جنبه الهی دارد و انسان در این حال بیش از دیگر احوال قرین بهجت و سعادت است نمور کرده است ، و آن تفکر شخص دانشمند است که چون به حقیقت فرا رسد علمی ثابت در باره آن وی را حاصل می شود . اگر این حالت را که گاهی در انسان پدید می آید و تنها به بعضی از امور تعلق می گیرد و به تن باز بسته است چنان تصور کنیم که دوام وثبات در آن باشد و بدون ارتباط با بدن صورت پذیرد فعل محض یا عقل محض را تصور کرده ایم که حیات ازلی و کامل خدا با خود همان خداست. پس در خدا نشانی از آن گونه اعمال

\*\*\* ص 285 \*\*\*

نفس انسانی که مستلزم تغیر است، مانند احساس یا تصویر خیالی یا رویت یا تفکر منطقی، و همچنین از اعمال قوه نامیه که ارتباط به حیات بدن دارد، نیست؛ خدا نفس یا اصل حیات نیست بلکه فکر عقلی است . اما در اینجا اشکالی به میان می آید و آن اینکه عقل همیشه مشتمل بر قوه است، مثلاً عقل انسانی ما قوه ای برای تفکر است و این قوه برای اینکه فعلیت پذیرد ناگزیر باید تحت تأثير شيء معقول قرار گیرد ، تقریباً مثل احساس که نمی تواند فعلیت خود را به دست آورد مگر اینکه تحت تأثير شيء محسوس واقع شود ، پس اگر خدا عقل باشد معقولی که این عقل در باره آن فکر می کند باید مقدم بر آن باشد. مسأله مهمی است . زبرا طرح آن موجب می شود که دوباره به عالم معقول افلاطونی قائل شویم و این معقولات را در مقامی برتر از عقل محرك افلاك بدانیم چنانکه در نظر افلاطون معقول فراتر از مقای بود که صانع[[1085]](#footnote-1085) در آن جای داشت و تعقل صانع درباره این معقولات به منزله این بود که درباره سرمشق صنع خود تعقل کند.. همچنین اگر محرك افلاك چنان باشد که فکر او بتواند منقطع شود ازلیت فعلیت او از میان می رود . ارسطو درحل این مسئله گفته است که چون خدا وجود اعلی است معقول دیگری جز ذات خود نمی تواند داشت، «او درباره خود فکر می کند و فكر فکر است،)[[1086]](#footnote-1086) و تنها در این صورت است که می تواند مکتفی به ذات باشد . تقریر ارسطو درحل این مسئله بحث الفاظ نبود . ارسطو می دانست که حتی در انسان هرگونه علمی ، اعم از احساس و تفکر و رویت[[1087]](#footnote-1087)، با علم به خویشتن همراه است و چیزی نمی توان دانست مگر اینکه بدانیم که آن را می دانیم . ولیکن متعلق اصلى علم همین علم به خویشتن نیست، بلکه معقولى يا محسوسی جدا از عقل یا احساس است . این علم به خود که در علم انسان جنبه تبعی دارد در خدا جنبه اصلی یا حتی جنبه وحدانی علم می شود . علم خدا به اشیائی که

\*\*\* ص 286 \*\*\*

ماسوای ذات او باشد تعلق نمی گیرد و تنها از همین راه است که فکر خدا می تواند تام و کامل باشد. علم انسان نیز در مراتب عالیه خود بدانجا می رود که از معلومی که غیراز خود آن است مستغنی شود . چنانکه در علوم نظری مانند ریاضیات ، فکر با شیئی که بدان تعلق می گیرد یکی است. یعنی هرچه را که در این شیء است به تمامی در خویشتن حاوی است ، و هیچ گونه تأخر یا ، به طریق اولى ، تقدم بر آن ندارد ، بلکه هر دو یک چیزند .

علم الهی ارسطوئی در اعلى مراتب علم، اعم از علم طبیعت و على مابعدالطبیعه ، قرار دارد. هم مسأله محرك افلاك و هم مسأله جوهر با استناد به الهیات حل می شود . وجه ارتباط آن با مسأله اول این است که تنها با قیاس به ثبات ذات الهی می توان تبيين کرد که چگونه حرکات افلاك همواره بر یک صورت است. چون محرك فلك عقل مفارق الهی است متحرك تا حد امکان به تقلید ثباتی که در اوست می پردازد . خدا فلك را بر همان منوال تحریک می کند که معشوق محرك عاشق است. شرط این حرکت که همواره به یک صورت است وجود عنصر پنجم یا اثير است که استحاله نمی پذیرد و فقط قابلیت حرکت مستدر دارد و علت و غابت آن همین حرکت است . بدین ترتیب خدا صانع جهان با حتى عالم به جهان نیست، بلکه غایتی است که جهان اشتیاق به سوی آن دارد . اما وجه ارتباط الهيات با مسأله دوم یعنی مسأله جوهر ، این است که ارسطو نيز مانند افلاطون قائل به جوهر مجرد مفارقی است و آن خداست . اما معنى جوهر ارسطوئی غير از معنی مثال افلاطونی است. تفاوت عمده آن دو در این است که خدا ، بر خلاف مثل ، جوهر تمام اشیاء نیست و آن را متعلق علم هم نمی توان دانست. بر عکس می توان گفت که جوهر اعلی و همچنین علم اعلى است. خدا جوهر اعلى است ، بدین دلیل که ماهیت او برای اینکه فعلیت بابد محتاج شينی در خارج از خود او نیست ، وحال آنکه صور دیگر نمی توانند جوهر به معنی حقیقی آن باشند. مگر اینکه شروط تحقق آنها در ماده ای خارج از خود آنها موجود باشد. مجسمه نمی تواند جز به سبب وجود مرمر

\*\*\* ص 287 \*\*\*

تحقق پذیرد و انسان نمی تواند جز به سبب وجود جسمی آلی که مرکب از عناصر كثير است انسان شود از همین رو صورت با ماهیت یکی از موجودات را نمی توان جوهر آن محسوب داشت ، بلکه بیشتر باید شيء مرکب از صورت و ماده را جوهر دانست. در خدا که فعل محض است این اشکال از میان می رود زیرا فکر در وجود او شرط دیگری جز خود آن ندارد و فاقد ماده است. این جوهر ازلی که عین ذات خویش است نمونه ای است که جوهرهای ناپایدار که از ترکیب صورت و ماده به وجود آمده اند سعی در تقلید آن می کنند ، اما او هرگز در مقام این جوهرها قائم نیست. خدا علما على است ، با علمی است که خارج از حدود ادراك انسانی است، زیرا آنچه علم انسان بدان تعلق می گیرد واقع در این جهان است. از همین جا برمی آید که مقام الهيات در فلسفه ارسطو چه تفاوتی با مقام مثل در فلسفه افلاطون دارد.

و برای اینکه بهتر بدین مطلب پي ببریم مقتضی است که به اضطراب و ترددی که در طی دوره تطور فلسفه ارسطو حاکم بر فکر او بوده است توجه کنیم . ارسطو به طور کلی در ذکر عقاید خود در الهيات وشرح و بسط این عقاید به راه احتیاط رفته است: و موجوداتی که احداث نشده اند و کون وفساد نمی پذیرند البته از صفت الهيت وشرافت مرتبت برخوردارند، اما علم ما بدانها کمتر از همه اشیاء دیگر است... البته کمترین آشنایی که مارا با این موجودات حاصل شود، به سبب علو قدر آنها ، بسی خوشتر و دلکش تر از پی بردن به اشیائی است که در همین جهان محيط برماست ، چنانکه اگر کمترین نشان از چیزی که بدان مهر می ورزیم به دست آوریم بهتر از آن است که بسیاری از امور دیگر را به نحو دقیق و صحیح بشناسیم . وليكن ، در مقابل ، علم به این اشیاء از آن حیث که واقع در جوار ما و طبائع آنها قریب به طبیعت ماست بر علم به اشياء الهي مزيت دارد.»[[1088]](#footnote-1088) این قول حاکی از رأی فیلسوفی است که نخست تابع افلاطون بوده و از آن پس ترك مذهب او را گفته و بر آن رفته است که متعلق علم صحیح را در عالمی که ماورای محسوسات است

\*\*\* ص 288 \*\*\*

نباید جست و معرفت به امور الهی خارج از حيطه قدرت بشر است. از همین جاست که تردد ارسطو در بین توحید و شرك آغاز می شود . البته باید گفت که میل دل او به جانب توحید است، زیرا در نظر او وحدت الى عالم را جز به وحدت علت غائی آن نمی توان حمل کرد و قول خود را در الهیات با شرح شعری از امرس[[1089]](#footnote-1089) ختم می کند که گفته بود :

نیکو نیست که خداوندگار چند تن باشد. و این شعر در حکم شعاری برای همه آنان که در یونان قبل از دوره مسيحيت قائل به توحید بودند به شمار می آمد. اما از طرف دیگر چون در مذهب او خدا حرك غير متحرك افلاك است اثر او نیز باید همیشه همان باشد که بود . در صورتی که علم نجوم حاکی از این است که تعداد زیادی از افلاك متحد المركز وجود دارند که هرکدام از آنها متحرك به حرکتی متمایز از حرکات افلاك دیگر است . واصول مذهب ارسطو مستلزم این است که ، به تعداد همین حرکات ، قائل به محرکات متعدد باشد و بدین ترتیب به جانب شرك توجه کند[[1090]](#footnote-1090) .

از همین جا برمی آید که علم الهی در نظر ارسطو در چه مرتبه ای بوده است . او هرگز در پی آن نبوده است که خدا را چنانکه خود اوست بشناسد؛ و بر آن بوده است که خدا را بدین سان شناختن هیچ گونه تأثیری در اخلاق یا سیاست نمی گذارد؛ بلکه خدا تنها از حیث مقامی که در کل عالم دارد ، یعنی از آن حیث که اصل وحدت عالم است و همین وحدت موجب می شود که بتوان عالم را متعلق معرفت عقلی دانست ، منظور اوست . در بین این محرك غير متحرك وسایر محركات غير متحرك که تأثیر آنها موتت و متغیر است، یعنی نفوس و طبیعت و به طور کلی صور نوعية اشياء ترتب برقرار است. تأثیر هر یک از این عوامل محرك كه در مراحل پائین تر باشد بر حسب اتفاق یا به خواست خود آن نیست بلکه بر طبق نظامی است که به تبع محرك اول معین شده و به وساطت حرکات افلاک با سیر در مراتب به جهان خاك رسیده است . مطلب اصلی در علم به اشیاء

\*\*\* ص 289 \*\*\*

طبیعی تفکیک و ترتیب حدود این مراتب است. توضیح اینکه هرکدام از این مراتب علت غائی برای تنظیم و تنسیق مرتبه پائین تر است، چنانکه حرکت آسمان با مدير مستدير متشابه خود مقلد ثبات ذات خداست، و سلسله کون و فساد اشیاء در عالم تحت قمر که در سیر دورانی نامتناهی خود پیوسته به جانی که از آن آغاز شده بود باز می گردد تاحدودی که در امکان ماده باشد مقلد حركات افلاك است ، و « ترتیب در همه اشياء طبیعی آثاری از خدا وجود دارد» و در علم الهی در پی اثبات این معنی بر می آیند که نه تنها علل غائي اختصاصی که هرکدام از آنها محرك یكی از افلاك است وجود دارد، بلکه وجود علت غائی کلی نیز برای تنظیم اعمال این علل ضروری است. انسان را انسان تولید می کند ولیکن خورشید نیز در تولید او سهمی دارد.

**۱۰- جهان**

پس سراسر جهان مجموعه ای از اوضاع و احوال است که وقوع حرکت در افلاك مستلزم آنهاست. در واقع اگر وجود حرکت مستدير فاكت لازم باشد در مقابل آن وجود جسم ساکنی هم در مرکز به نام زمین با خاك لازم می آید و بدین ترتیب مرکزیت زمین وسکون آن اثبات می شود. وانگهی در مقابل وجود خاك ، یعنی جسم ثقیلی که چون از مركز عالم نقل مکان یابد می کوشد تا به سوی آن باز گردد، وجود آتش یعنی جسم خفیفی که متوجه به بالاست لازم می آید . چه اگر یکی از ضدین موجود باشد نمی توان گفت که ضد دیگر وجود ندارد. اگر علاوه بر مناسبات عناصر با امكنه طبیعی آنها ، اعراض ذاتی این عناصر را که مبدأ فعل و انفعال آنهاست در نظر گیریم می بینیم که بر طبق همان قاعده وجود عناصر متوسط يعني هوا و آب نیز لازم می آید . چه ، در مقابل خاك که خواص آن سرد و خشک است، نه تنها آتش با خواص گرم و خشک ، بلکه آب با خواص

\*\*\* ص 290 \*\*\*

سرد و تر نیز وجود می یابد ، و در مقابل آتش که خواص آن گرم و خشک است ، نه تنها خاك ، بلکه مرا با خواص گرم و تر نیز لازم می آید[[1091]](#footnote-1091) . بدین ترتیب وجود عناصر چهارگانه به ضرورت استنتاج می شود و می بینیم که ارسطو بر طبق عقیده جاریه پزشکان و طبیعت شناسان آن روزگار به خواص چهارگانه اصلی که دو به دو با هم متقابلند ، یعنی گرم و سرد و خشک و تر، قائل می شود . اگر این خواص دو به دو در حامل واحدی باهم مجتمع شوند، با صرف نظر از خواص متقابل که اجتماع آنها امکان ندارد ، چهار نوع تركيب ممکن است از آنها پدید آید : خشک و سرد ، سرد و تر ، تر وگرم، گرم و خشکی . هرکدام از این انواع ترکیب ممیز یکی از عناصر یعنی خاك با آب یا هوا با آتش است . و به آسانی می توان دریافت که در مرور از هر عنصری به عنصر دیگر و در رجوع از عنصر چهارم به عنصر اول به جای یکی از دو خاصه ضد آن را می بینیم. مثلاً خاك مرکب از دو خاصه خشک و سرد است و چون از خاك به آب بگذریم دراین ترکیب تر جای خشک را می گیرد . بدین ترتیب امکان مرور از عنصری به عنصر دیگر برسبیل اتصال و بر طبق نظم معین حاصل می شود ، زیرا خاك می تواند به آب و آب به هوا و هوا به آتش مبدل شود . در هردفعه فساد یکی از عناصر به منزله كون عنصر مجاور است .

به علاوه این صیرورت دورانی است ، زبرا عنصر چهارم نیز می تواند ( در جهتی مخالف جهت اول) مولد عنصر اول باشد و صيرورت تا بی نهایت ادامه یابد . تنها نباید گفت که این حرکت با تبدل دورانی دائمی امکان دارد بلکه باید گفت که واقع می شود . چه ، اگر عناصر به یکدیگر تبدل نمی یافت هرکدام از آنها چون فقط حرکت محدودی به سوی پائین با به سوی بالا دارد همینکه به مكان طبیعی خود می رسید متوقف می شد وحرکت در منطقه تحت تر به سکون می انجامید. از این رو انتقال و تبدل عناصر به یکدیگر به طریقی خاص مقلد حركت مستدير افلاك است . از طرف دیگر برای اینکه دوران

\*\*\* ص 291 \*\*\*

ارسطو و لوكاین ممكن باشد لازم است که تعداد حرکات مستدیر در آسمان متعدد باشد. چه حرکت واحد، مانند آنچه فلك ثوابت راست ، موجب می شود که عناصر همیشه بر یک نسبت باقی بمانند. پس باید تعداد کثیری از افلاك متحد المركز که هرکدام از آنها حرکتی خاص دارد و محورش به جانب محور فلك ثوابت متمایل است باشد . براثر تمایل منطقة البروج که مسیر خورشید به دور زمین است این آثار متغیر که آنها را فصول می نامیم پدید می آید و هرکدام از آنها به غلبه یکی از خواص اصلی عناصر ، یعنی گرم یا سرد، خشک یا تر متمایز می شود و غلبه موقت هریک از این خواص بر خاصه متقابل برحسب ونوع خورشید در موقع نسبي خود حاصل می گردد .

وصف عالم ارسطوئي به اختصار چنین است و تمام جزئیات آن تابع اصولی است که حاکم بر مجموعه آن است. بدین ترتیب حدود علم طبیعی که مورد بحث آن اشياء واقع در تحت قمراست تعیین می شود و این علم به صورت مطالعه افعال و انفعالات متبادله در بين عناصر یا در بین اجسام مركب در می آید و با همین تبادل فعل و انفعال است که امتزاج واستحاله واقع می شود و بر اثر آنها اجسام جدیدی تولد می یابد و صور دیگر به ماده تعلق می گیرد . نباید از یاد برد که با اینکه علت مادی این تغيرات قوای عنصری است علت غائی وحقیق آنها صورتی است که تغيرات متوجه بدان است. مثلاً دارو ، به واسطه یک سلسله استحاله که در موجود زنده پدید می آید ، تأثیر می بخشد ، وليكن علت حقیقی این استحاله ها صفت است و باید از این گمان برحذر بود که تولد جسم جديد معلول این ترکیبات با تغییرات باشد، بلکه اینها فقط در حکم شروط معدة حدوث جسم است.

این معدات را می توان في نفسها نیز مورد مطالعه قرار داد ، زیرا جسمي تأثير نیروی را جز به سبب ماده ای که در آن جسم است ، یعنی امکان تغییر پذیری که آن جسم دارد ، نمی پذیرد . بدین ترتیب آن گاه که هوا تحت تأثير برودت به آب مبدل می شود نمی توان گفت که گرمی هوا که به منزله صورت است انفعال می یابد بلکه باید گفت که

\*\*\* ص 292 \*\*\*

ماده ای که گرمی بدون وجود آن امکان پذیر نیست منفعل می شود[[1092]](#footnote-1092). پس تبذل عناصر به یکدیگر مستلزم قوه ایست که کاملاً غیر متعين باشد و آن را هیولای اولی می نامیم. اما هیولای ثاني، مثلاً مفرغ نسبت به مجسمه ، اگر چه نسبت به تغیری که قابلیت آن را دارد غير متعین است ، بر خلاف هیولای اولي، في نفسها تعين دارد[[1093]](#footnote-1093). پس فعل فاعلي که شيء قابل را از جنس خود می کند ، مانند آتشی که شیء دیگر را گرم می سازد ، به سبب وجود ماده است. برای اینکه فعل فاعل وقوع یابد لازم است که فاعل با قابلی که بالفعل با آن مختلف و بالقوه با آن متشابه است تلاقی کند. یکی از موارد مهم اعمال این قاعده عمل امتزاج است که بر اثر تبادل یک سلسله از انفعالات و افعال در بین دو جسم حاصل می شود . امتزاج ، برخلاف ادعای قائلين به اجزاء لايتجزا ، به معنی تركيب انضمامی[[1094]](#footnote-1094) نیست، بلکه اتحاد واقعی اجزاء با یکدیگر است، به طوری که هر جزئي از این اجزاء هرچه کوچک باشد با مجموعه اجزاء متجانس می شود . و این نیز شاهد دیگری است براینکه ارسطو معرفت حاصله از احساس را به همان صورت ظاهر خود، بدون اینکه تحلیلی در آن به عمل آورد ، معتبر می شمارد و این امر یکی از ممیزات فلسفه ارسطوست، اختلاف امتزاجات از یک طرف ناشی از اختلاف مقادیر اجزاء و از طرف دیگر ناشی از طبایع آنهاست. هرگاه یکی از اجسامی که با هم امتزاج یافته اند به مقدار بسیار کم باشد، مانند قطره آبی در دریا ، ویا درجه انفعال آن نسبت به جسم دیگر بسیار زیاد باشد، می تواند از میان برود ؛ مثلاً در شیئی که از امتزاج قلع و مفرغ پدید می آید قلع از میان می رود و از خود جز رنگی به جای نمی گذارد[[1095]](#footnote-1095).

ارسطو قواعدی را که از علم طبیعی به دست آورده است در کائنات جو اعمال می کند. در کتابی که ارسطو درعلم کائنات جو پرداخته است اعمال مختلفی را که مولد

\*\*\* ص 293 \*\*\*

این مجموعه از آثار غير منتظم مثل کهکشان و ستاره دنباله دار و آثار ناری و همچنین احوال عمومی جو و بادها و زلزله ها و صاعقه ها و طوفان است و جمله آنها در تحت قمر پدید می آید تعیین نماید. دفتر چهارم این تصنیف را که آخرین دفتر آن است صرف مطالعه اموری کرده است که آنها را می توان احوال مختلف ماده تحت تأثیر دو علت فاعلی گرم و سرد دانست و على الخصوص به شرح آثاری مثل طبخ و انجماد پرداخته و خواصی که از نحوه امتزاج ناشی می شود، مثل اینکه جسمی نرم باشد یا به آسانی خم شود یا به زودی بشکند، باز گفته است . و همه این مطالعات را می توان مقدماتی برای مطلبی دانست که در فصل آخر کتاب عنوان می شود و آن بحث درباره اعضاء مختلف موجود زنده مثل استخوان و عضله وغیره است.

**۱۱. موجود زنده ، نفس**

وجود عناصر تنها از این لحاظ است که این انساج[[1096]](#footnote-1096) زنده صورت پذیر شوند. وجود انساج نیز تنها از آن لحاظ است که اعضائی مثل چشم یا بازو بتوانند به وجود آیند. وجود اعضاء نیز تنها از آن لحاظ است که افعال پیچیده ای مانند بینائی برای چشم یاحرکت برای باز و انجام گیرد[[1097]](#footnote-1097). بنابراین به کار افتادن قوای حیاتی یکی از غایات اصلی است که طبیعت برای وصول بدانها به نعل می آغازد و همه ترکیبات و امتزاجاتی را که ظهور موجود زنده به سبب آنها امکان پذیر است فراهم می سازد .

\*\*\* ص 294 \*\*\*

اما حیات معلول این ترکیبات و امتزاجات نیست . جسم آلی حیات بالقوه دارد، این حیات فعالیت نمی تواند یافت، یعنی اعمال جسم زنده ای را ، مثل تغذی و نمو[[1098]](#footnote-1098) و فساد ، از خود ظاهر نمی تواند ساخت مگر آنگاه که این صورت جوهری را که نفس نام دارد دارا شود . نفس كمال اول برای جسيم طبیعی ذی حیات بالقوه است.[[1099]](#footnote-1099) منظور از ذی حیات بالقوه جسمی است که آلات لازمه را برای انجام اعمال حیاتی داشته باشد، پس ارتباط نفس به جسم مانند ارتباط برندگی تبر به خود آن تبر است، نفس مبدا اول فعالیت جسم ذی حیات است، تقریبا بدان گونه که علمی که عالم دارای آن است مبدأ اول تفکر او برای کشف حقیقت است. اما همان طور که عالم همواره در تفکر نیست نفس نیز همواره در حال فعل نیست و مثلاً در موقع خواب از فعل خود باز می ایستد وليكن همواره قادر است که فوراً مصدر فعل شود .

پس نفس در نظر ارسطو مبدأ فعاليت حیاتی و محرك غير متحرك این فعالیت است و علم به نفس مقدمه مطالعه تمام موجودات زنده است همان طور که شناخت خدا مقدمه شناخت جهان است. در فلسفه ارسطو ، برخلاف آنچه در نزد فيثاغورس وافلاطون بود ، در علم النفس از موجود مخصوص مجرد مفارقی بحث نمی شود . در این فلسفه نفس را به منزله مسافری که از جسمی به جسم دیگر در سیز است تا سرنوشت مقدر آن به انجام برسد نمی شمارند، بلکه همان طور که بینائی به چشم وابسته است[[1100]](#footnote-1100) نفس را نیز با بدن در ارتباط و اتحاد می دانند . بدین ترتیب از تمثيلات افلاطون که گویا ارسطو در آثار اولیه خود آنها را پذیرفته بوده است آثاری نمی ماند ، و تبيين اصول اخلاق همان طور که ارتباط خودرا با علم الهی از دست می دهد با علم به تجرد نفس وقول به بقای آن نیز ملازمت ندارد. نفس و بدن ، هر دو با یکدیگر ، پدید می آیند و از میانی روند. از اینجا بر می آید که ، بر خلاف تصور افلاطون، علمی که مطالعه نفس به طور

\*\*\* ص 295 \*\*\*

کلی مورد بحث آن باشد وجود ندارد . بلکه فیلسوف به همان ترتیب که عالم هندسه اشکال را مطالعه می کند به مطالعه نفس می پردازد . عالم هندسه شکل را به طور کلی، که هیچ گونه تعين در آن نباشد، مورد بحث قرار نمی دهد، بلکه یک سلسله از اشکال را از ساده ترین تا پیچیده ترین آنها که در آن سلسله هر شکلی مستلزم شکل ماقبل است بدون اینکه شکل مابعد را لازم آورد ، مانند مثلث و كثيرالاضلاع وغيره ، مطالعه می کند . به همین نحو فیلسوف به بحث درباره سلسله اعمال یا قوای نفس که هرکدام از آنها مقتضی قوای سابق است بی آنکه مستلزم قوای لاحق باشد می پردازد، مانند قوه غاذیه و قوه حساسه و قوة ناطقه و قوة محرکه. کسی که مثلاً دارای قوه حساسه باشد قوة غاذیه را نیز داراست. وليكن عکس آن درست نیست ، به طوری که نبات فقط قابلیت تغذی دارد . این قوا در موجوداتی که تعدادی از آنها را داشته باشند نفوس مختلف را به همان تعداد ایجاد نمی کند . اگر چه این نفوس، به سبب اینکه افعال مختلف در این موجود انجام می گیرد، از لحاظ منطقی با یکدیگر اختلاف دارند از لحاظ مکانی و ذاتی باهم مختلف نیستند، بلکه هر موجود زنده ای دارای نفس واحدی است[[1101]](#footnote-1101).

قول به قوای نفس نتیجه ایست که از طبقه بندی موجودات زنده به نبات وحيوان غیر ناطق وحيوان ناطق حاصل می شود . اما با وجود این طبقه بندی نباید غافل از این بود که ارسطو اصلاً قائل به اتصال موجودات است، زیرا به نظر او پدید آمدن مرحله عالی تر حیات تنها از این راه نیست که چیزی بر مرحله پائينتر افزوده شود ، بلکه بدین ترتیب است که چیزی که طرح آن در مرحله پائین تر ریخته شده بود تحقق پذیرد. «در بسیاری از جانوران دیگر علائمی از اوصافی که در بشر به وضوح بیشتر پدید می آید وجود دارد ، از قبیل انس و وحشت ، لطف وخشونت، شجاعت و جبن ، حجب و اتکاء به نفس. حتی در بعضی از آنها آثاری از تعقل و تفکر نیز پیداست و اختلاف

\*\*\* ص 296 \*\*\*

آنها با انسان در شدت یا ضعف درجه این قواست. طبیعت از اشیاء بي جان به تدریج به حیوانات مرور می کند و مراحل این مرور طوری به یکدیگر متصل است که حدود فاصل آنها از نظر دور می شود و معلوم نمی توان داشت که موجودی که در حد وسط دو مرحله واقع است به کدام یک از آن دو تعلق دارد، چنانکه در باره بعضی از موجودات دریائی این سؤال به نظر می رسد که آنها را جزو حیوانات یا نباتات باید محسوب داشت[[1102]](#footnote-1102) . البته نباید تصور کرد که ارسطو مانند امپدکلس به قبول تحول انواع[[1103]](#footnote-1103) تمایل داشته است. برعکس در نظر او مرور از جنسی به جنس دیگر مطلقاً ممکن نیست و هیچ شیی جز شيء مشابه خود را تولید نمی تواند کرد. ارسطو این قاعده را تنها درباره موجودات زنده صحیح نمی داند ، بلکه به صحت مطلق آن قائل است و در سراسر عالم طبیعت صادق می شمارد . به نظر او همان طور که صحت طبيب مولد صحت در مریض است در بین هر علتی با معلول آن وحدت نوعی وجود دارد . موجودات زنده به انواع ثابتی تقسیم می شوند که صورت هر نوعی از آنها از هر فرد فساد پذیری به فرد دیگر انتقال می یابد و این انتقال از قبیل کون[[1104]](#footnote-1104) است و موجود زنده تنها از همين راه می تواند سر ازلی ستارگان را تقلید کند و به خلود نائل شود. بدین ترتیب ارسطو قائل به ثبات انواع است و این قول نتیجه ایست که از یکی از اصول مذهب او بر می آید ، و این اصل که ارسطو بسیار بدان پای بند است اینکه همواره باید کوشید تا در جریان تغير اشیاء نقاط ثابت را باز یافت. اتصال در نظر او غيراز تحول است زیرا مستلزم تبين موجود بالاتر به وسیله موجود پائین تر نیست ، بلکه ارسطو درست برخلاف این راه رفته و موجود پائین تر را به وسیله موجود بالاتر ، یعنی نبات را به وسيله حيوان و حیوان را به وسیله انسان ، تبیین کرده است. به نظر او فقط با شناختن شیء کامل و بالغ است که می توان شيء ناقص را باز شناخت، و همین رأی است که مبنای اصلی علم به قوای نفس درمذهب ارسطو است.

\*\*\* ص 297 \*\*\*

این مطالعه دارای دو جنبه است : از جنبه اول مطالعه هریک از قوا به منزله مقدمه ای رای تشریح[[1105]](#footnote-1105) انساج واعضای مرکب از انساج است، زیرا این انساج واعضاء موجبات لازمه را فراهم می کنند تا آن قوا به کار افتد. مثلاً قوة غاذبه که غذا را از جنس بدن می کند تا بدن نمو یابد و به حال بلوغ برسد و در این حال باقی بماند مستلزم بعضی از اعمال بدنی است که بدون آنها این قوه را نمی توان شناخت. نخستین مرحله از این اعمال مرحله هضم يا طبخ غذای بلع شده به وساطت حرارت داخلی است . این حرارت از قلب بر می آید و قلب چون مبدأ حرارت است اولین عضوی است که در حیوان تولید می شود. غذائی که تحت تأثیر این حرارت به صورت مایع یا جامد در آمده است در رگها به گردش در می آید و از خلال این رگها ، چنانکه گوئي از خلال ظرفی از گل ناپخته ، می گذرد . اجزاء آبی آن که تحت تأثیر سرما متكاثف می شود گوشت را به وجود می آورد و اجزاء خاکی آن که مشتمل بر مقداری رطوبت و حرارت است بر اثر سرما این مقدار را نیز از دست می دهد و به صورت اجزاء صلب بدن مانند ناخن وشاخ در می آید . هر موجود زنده ای مقداری از حرارت طبیعی را که برای تحصیل این نتیجه لازم باشد داراست[[1106]](#footnote-1106). به همین ترتیب علم به قوه حساسه مقدمه لازم برای مطالعه تشریح اعضای حواس وعلم به وظایف آنهاست[[1107]](#footnote-1107). اما به طور کلی شناختن این قوا فقط وسیله ای برای تبين موجودات زنده ، بی آنکه کار دیگری از آن بر بیاید، نیست؛ بلکه شناختن آنها محور مطالعات تجربي ما در علم به احوال این موجودات است .

از جنبه دوم غایت مطالعه هر قوه ای قوه بالاتر و مخصوصاً بالاترین همه قوا یعنی تفکر عقلی است. این اصل على الخصوص در مطالعه قوه عالمه و تمیز صواب از خطا صدق می کند . تمیز صواب از خطا یا به مدد احساس یا به مدد تفکر است . ارسطو در تمیز دو قوه حس و فكر از یکدیگر با افلاطون موافقت داشته و آراء طبیعت شناسان

\*\*\* ص 298 \*\*\*

که فکر را به حس تحویل می کنند مورد انتقاد شدید او بوده است[[1108]](#footnote-1108). وليكن معنی قول او در این باب باغرض افلاطون تفاوت داشته ، زیرا ارسطو درباره اتصال این دو قوه با یکدیگر بیشتر از تقابل آنها تأکید کرده است. درباره خود احساس نیز کوشیده است تا دوام و ثبات و فعلیت آن را نشان دهد. احساس استحاله انفعالی محض نیست که در ضمن آن آلت احساس تأثیر کیفیات محسوسه را که مدام در تغیر و تحرك است قبول کند . البته قوه حساسه فقط تحت تأثير شيء محسوس بر یکی از آلات حس به فعلیت مرور می کند ، وليكن احساس را به این دلیل نمی توان قابل تحویل به فعل شيء محسوس دانست. مثلاً نبات براثر حرارت استحاله می یابد ولی این استحاله خود به معنی حرارت نیست[[1109]](#footnote-1109). پس باید گفت که احساس فعل مشترك حاس و محسوس است، مثل فعل مشترك رنگی و بینائی وصوت و شنواني . و درباره اینکه احساس را به یکی از دو عامل ، يعني حاس ومحسوس ، نمی توان به تنهائي منسوب داشت تأکید بسیار باید کرد[[1110]](#footnote-1110).

این فعل مشترك از يك لحاظ مانند فکر است زیرا با قوه حساسه می توانیم محسوس خاص آن حس را به حقیقت دریابیم (بی آنکه در احساس آن به خطا رویم همان طور که فکر نیز در مورد معقولات دارای چنین قدرتی است . متعلق خاص یک احساس کیفیت محسوسی است که این احساس را به فعالیت مرور می دهد ، مثل رنگ نسبت به بینائی و صوت نسبت به شنوائی . هر احساسی از حقیقت شیئی که متعلق خاص آن است به طور کامل حکایت می کند مثلاً بینائی در ادراك رنگ سفید به خطا نمی رود و خطا فقط در موقعی آغاز می شود که بخواهیم از راه بینائی اثبات کنیم که این شیء سفيد رنگ فلان شيء معين است. به وساطت انواع مختلف احساس می توانیم همه محسوسات را بشناسیم، زیرا هیچ کیفیت محسوسی جز آنها که مثل ملموسات و مطعومات از راه تماس مستقیم بر آلات حسی عمل می کند ، یا مثل رنگها و صوتها و بو مها از خلال شيء

\*\*\* ص 299 \*\*\*

متوسطی مثل هوا و آب تأثیر می بخشد ، وجود ندارد [[1111]](#footnote-1111).

از يك لحاظ دیگر نیز معرفت حسی مشابه با معرفت عقلی و متوجه به سوی آن است ، و آن اینکه در معرفت حسی نیز اشیاء را عاری از ماده آنها ادراك می کنیم . وقتی که سنگی را می بینیم «خود سنگ نیست که در نفس ما پدید می آید» ، بلكه فقط صورتی از آن در نفس حاصل می شود[[1112]](#footnote-1112). پس احساس اگر چه محصور به معرفت اشیاء جزئی است این اشیاء را از مواد آنها جدا می کند، به علاوه جهت تعدد حواست این است که کیفیاتی را که مشترك در بین همه محسوسات است مانند حرکت و مقدار یا عدد آسانتر بتوان دریافت . ادراك این کیفیات مشترك تنها از طریق یک حس ممکن نیست، زیرا این خواص را از محسوس خاص نمی توان مستفاد داشت[[1113]](#footnote-1113). این تعدد مستلزم وجود مرکز مشترکی است که قابل ادراك همه آن کیفیات و تمييز آنها از یکدیگر باشد، و گرنه احساس هرکدام از حواس مثل اشخاصی که نسبت به هم بیگانه باشند ، پراکنده و جدا از یکدیگر می ماند ، با این مرکز مشترك می توان مشابهات و اختلافات و بطور کلی همه اقسام مناسبات را در بین اشیاء محسوس دریافت[[1114]](#footnote-1114).

فکر به معنی اعم خود بر همه مراتب معرفت ، غیر از آنچه تحت تأثير فعلی شیء محسوس حاصل می آید ، مشتمل است . یعنی هم بر تصاویر جزئی محفوظ و هم بر آراء و احکام علمی معقول.[[1115]](#footnote-1115) در مذهب ارسطو سلسله مدارج معرفت از هر دو طرف به دو گونه شهود[[1116]](#footnote-1116) منتهی می شود که هیچ کدام از آنها نمی تواند حاکی از حقیقت نباشد : شهود حتی نسبت به محسوسات خاص در پائین و شهود عقلی نسبت به ذوات غير منقسم[[1117]](#footnote-1117)

\*\*\* ص 300 \*\*\*

در بالا . بقیه مراحل در بین این دو طرف واقع است و غرض از آنها شناختهائی است که می تواند درست یا نادرست باشد، یعنی هر حکمی که در ضمن آن معمولی به موضوعی در گذشته با حال یا آینده ارتباط یابد . ارسطو تحقیق منظمی درباره این مراحل متوسط نکرده و گوئی هرکدام از آنهارا از سه لحاظ مختلف در نظر گرفته است : 1- از لحاظ خود آن ، ۲- از لحاظ مناسبات آن با قوه فروتر ، ۳- از لحاظ مناسبات آن با قوه برتر . مثلاً تصویر خیالی یا فنطاسيا[[1118]](#footnote-1118) في نفسه عبارت از تصویر شیئی است که بدون اینکه خود آن شیء را احساس کنیم در نفس ما به ظهور می رسد. تصویر خیالی عموماً غلط است و با هیچ شیئی در عالم واقع ارتباط ندارد. اما چون برخلاف ظن[[1119]](#footnote-1119) با اعتقاد[[1120]](#footnote-1120) همراه نیست با حقیقت مشتبه نمی شود[[1121]](#footnote-1121). مثلاً خورشید را چنان تعقل می کنیم که گوئي قطر آن بیش از یک پا نيست وليکن می دانیم که در حقیقت بزرگتر از زمین است . اما تصویر خیالی از لحاظ رابطه ای که با احساس دارد تصویری از شیئی است که در گذشته احساس شده است و بدان می ماند که نقش شيء محسوس را با نگریستن به اثری که مانند اثر مهر برروی موم از آن برجای مانده باشد ترسیم کنیم. این تصویر تذکار شیء است و آنجاکه تصویری نباشد حافظه ای نیست . پس برخلاف آنچه افلاطون می گفت حقایق عقلی محض را از گذشته نمی توان به یاد آورد ، بلکه هر بار که علم به این حقایقی تعلق گیرد تفکر درباره آنها تجدید می شود[[1122]](#footnote-1122). بالأخره تصویر خیالی از لحاظ ارتباط آن با عقل شرط تفكر است و فکر بدون تصویر خیالی وجود ندارد، زیرا تصور خیالی ماده ایست که عقل در آن به تأمل درباره شیء کلی می پردازد . عالم هندسه برای اثبات خواص مثلث باید مثلثی با ابعاد معين ترسیم کند، بدون اینکه متعلق فکر او همین ابعاد محدود باشد.[[1123]](#footnote-1123)

\*\*\* ص 301 \*\*\*

 رسائل ارسطو فاقد اظهارات متفرقه در مورد استعمال مشکلتر عقل مانند تذكار[[1124]](#footnote-1124) يا حكم[[1125]](#footnote-1125) نيست . تذکار این است که نفس به جستجوی یکی از خاطرات روی آور شود . از حالت کنونی آغاز کند و به وساطت یک سلسله از احوال دیگر که به حالت اولیه ارتباط دارد به یکی از امور گذشته که مطلوب اوست فرا رسد، و این ارتباط مشابهت یا مضادت یا مجاورت است . بدین ترتیب می بینیم که عملی که در ادوار آتیه «تداعی معانی»[[1126]](#footnote-1126) نام گرفت ارسطو آن را وسیله ای برای تذکار محفوظات می دانست.[[1127]](#footnote-1127)

در قطب دیگر معرفت عقل واقع است که فعل آن تفکر غیر منقسم درباره ذوات معقول است که خود آنها نیز غیر منقسم است . عقل را از این حیث که معرفت قطعی از آن تحصیل می شود ، مانند احساس محسوسات خاص می توان دانست . وليكن این دو معرفت را با یکدیگر تفاوت زیادی است. البته نسبت معقول به عقل مثل نسبت محسوس به حس است ، زیرا عقل مانند لوح سفیدی[[1128]](#footnote-1128) است که بالقوه مشتمل بر همه معقولات است و اگر تأثير معقول بالفعل بر آن وارد نباید به فعالیت مرور نمی کند[[1129]](#footnote-1129). اما تفاوت در این است که آلت حاسه چون تحت تأثیر محسوسی که شدت آن به منتهی درجه است، مثل نوری که چشم را خیره می کند ، قرار گیرد از کار می افتد ، در صورتی که هرچه معقول قويتر یعنی واضحتر و صریحتر باشد قوت تفکر عقلی بیشتر می شود[[1130]](#footnote-1130). به علاوه ، در فعل مشترك احساس ، حامت و محسوس همیشه متمایز می مانند وليكن ، در فعل عقلی تفکر عقل و معقول اتحاد می پذیرند و آن گاه که با قوه عقلیه درباره امری فکر می کنیم جز همان امر معقول در این قوه چیزی نمی توانیم بیابیم. بالاخره احساس در آلات متعددی منتشر می شود که هریک از آنها فقط قابل ادراك نوع خاصی از محسوسات است ،

\*\*\* ص 302 \*\*\*

و حال آنکه عقل قادر به ادراك همه معقولات بدون استثناء است . این هر سه تفاوت يك سبب بیشتر ندارد و آن اینکه به مدد عقل صورت یا ماهیت شیء را بدون ماده آن و عاری از تمام خصوصیاتی که در شیء جزئی محسوس مقارن با این صورت است مشاهده می کنیم ، مثلاً راجع به فطوست[[1131]](#footnote-1131) که انحنای بینی است فکر نمی کنيم بلكه انحناء را في نفسه مورد تفکر قرار می دهیم. یعنی ، از طریق انتزاع ، معقولاتی را که در اشیاء محسوس فقط وجود بالقوه دارد به فعلیت می رسانیم و علم چون به اشياء بدون ماده تعلق گیرد به ضرورت با خود آن اشياء متحد می شود ، مثلاً تفکر درباره مطلبی از حساب يا هندسه جز همان مطلبی که تفکر درباره آن است مفهوم دیگری ندارد[[1132]](#footnote-1132) .

اما عقل به هر صورت قوه ای برای تفکر است ، یعنی با همه معقولات فقط بالقوه اتحاد دارد، و چون مدام در تفكر بالفعل نیست باید گفت که از قوه به فعل مرور می کند. اما این مرور چگونه می تواند بود؟ پیداست که تحت تأثير تصاویر خیالی محسوسات حاصل نمی تواند شد. اگر چه این تصاویر برای عمل انتزاع ضرورت دارد و بدون تصاویر خیالی نمی توان تفکر کرد) معقولات بالفعل خود به خود نمی تواند از آنها بدر آید. زیرا آن تصاویر فقط بالقوه مشتمل بر این معقولات است . ارسطو این قاعده کلی را معتبر می شمارد که موجود بالقوه نمی تواند به فعلیت مرور کند مگر اینکه تحت تأثير موجودی که در حال فعلیت است قرار گیرد، و به اقتضای این قاعده در فوق عقلی از ما که دائم در حال تفکر نیست به عقلی قائل است که ازلاً بالفعل است. این عقل غیر منفعل که فکر ثابت و لایزال است تغیر را در آن راهی نیست و مانند نور که رنگها را از قوه به فعل می رساند مولد همه افکار دیگر است. این عقل در چه مقامی است؟ آیا مانند عقل منفعل یا بالقوه جزئی از نفس انسانی است ؟ گویا چنین نباشد، زیرا این عقل از نظر ارسطو فساد ناپذیر و ازلی است و حال آنکه عقل منفعل فساد پذیر است . اما اگر جوهری مفارق از نفس انسان باشد آیا نمی توان گفت که همان محرك افلاك

\*\*\* ص 303 \*\*\*

یا به عبارت دیگر خداست ، زیرا خدا نیز فکری است که در فعاليت ازلی است؟ گویا بتوان چنین احتمال داد ، زبرا عقلی که در ماست به قول ارسطو امری است که جنبه الهي آن بیش از همه امور دیگر در وجود ماست و فعالیت آن ما را از طبیعت بشر فراتر می برد و در حیات خدایان سهیم می کند. اما باید گفت که ارسطو بيان قاطع و صریحی در این باب ندارد.[[1133]](#footnote-1133) و مفسران او چون بدانجا می رسند با اشکال بزرگ مواجه می شوند که نتایج آن را در شرح تطور تاریخی فلسفه در ادوار آتیه باید دید[[1134]](#footnote-1134).

اما بیان ارسطو درباره مقام خاص عقل در نفس انسانی قاطع است . عقل بدان سبب قادر به ادراك اشياء بدون ماده است که خود آن ماده ای ندارد . یعنی محتاج آلت جسمانی نیست. اگرچه تعریف جنسی نفس ، یعنی کمال جسم آلى ، برعقل نیز مشتمل است ، اما این تعریف در مورد عقل نه بدان معنی است که در مورد قوه غاذيه با قوه حساسه بود . چون عقل نمی تواند بدون تصاویر خیالی تفکر کند وجود جسم آلى شرط لازم برای تفکر عقلی است . اما چون خود عقل مستقل از اعضای بدن و همچنین مستقل از تصاویر خیالی است باید گفت که عقل در عين تعلق به نفس ناشی از آن نیست بلکه بر آن افزوده می شود ، از بیرون به درون می آید، یا به اصطلاح خود ارسطو «از در وارد می شود»[[1135]](#footnote-1135) .

بدین ترتیب تصور ارسطو از نفس مانند تصور او از عالم است و می توان گفت که این هر دو در مذهب او طرح واحدی دارند و آن طرح واحد این است که یک سلسله از قوا با اتکاء و ارتباط به جسم آلى منبسط می شود و به سوی حد خود که عقل است توجه می کند و این حد نسبت به آن قوا از بعضی جهات مفارق ومتعالی است. در مذهب افلاطون اعتقاد به افسانه سرنوشت که مستلزم این بود که نفس دارای تشخص حقیقی

\*\*\* ص 304 \*\*\*

تاریخ فلسفه باشد ، مناسبات روان شناسی را با جهان شناسی[[1136]](#footnote-1136) سست کرده بود، اما در مذهب ارسطو پیوند آن دو به یکدیگر چنان استوار شد که هرگز نبود . نفس در این فلسفه تصویری از وجود است . « نفس از لحاظی همه موجودات است ، زیرا موجود پا محسوس است با معقول ، اما علم با معلوم وحست بامحسوس اتحاد دارد»[[1137]](#footnote-1137)، در بحث تألیفی ارسطو راجع به نفس تنها در باره دو قطب آن یعنی حس و عقل به صراحت اظهار نظر شده است ، و این همان دو قطب است که اگر نفس در یکی از آنها ثابت باشد به ادراك شهودی وجود خارجی نائل می شود و آن را در خود متصور می کند و با آن اتحاد می یابد . اما سایر حرکات فکری از قبیل تروی[[1138]](#footnote-1138) و ظن[[1139]](#footnote-1139) ، وتخيل[[1140]](#footnote-1140) که در بین این دو قطب ثابت قرار دارند تنها از لحاظ مناسبات شان با یکی از آن دو شناخته می شود و اینها همان حرکاتی است که در حين حصول آنها نفس ما با وجود خارجی اتحاد نمی یابد بلکه به همان صورتی می ماند که هست.

**12- اخلاق**

 بر طبق آراء فلسفي افلاطون در بين حيات عقلی و اخلاقی و سیاسی اتحاد کامل وجود دارد و فیلسوف از راه علم می تواند به درك فضيلت اخلاقي نائل آید و لیاقت حکومت برمدینه به دست آورد. اما این جنبه های مختلف در فلسفه ارسطو از یکدیگر جداست. خیر اخلاقی یا عملی یعنی خیری که انسان می تواند از طریق اعمال خود آن را تحصیل کند ارتباطی با مثال خیر که در مسیر جدال عقلی در اوج سلسله موجودات واقع می شود ندارد[[1141]](#footnote-1141). اخلاق علم دقیقی مانند ریاضیات نیست بلکه مجموعه تعالیمی است

\*\*\* ص 305 \*\*\*

که غرض از آنها این است که مردمان نیکوتر شوند. و در طی آن تنها به تلقين آراء صحيح درباره اموری که باید در طلب آنها رفت و یا از آنها احتراز جست اكتفا نمی کنند، بلکه می کوشند تا دریابند که چگونه باید اشخاص را در عمل به طلب آنها یا به احتراز از آنها واداشت و علم به فضیلت کافی نیست بلکه باید فضیلت را به دست آورد و به کار بسته ، اما در باره حدود تأثیر این تعالیم نباید اغراق کرد . تنها سخن گفتن برای تهذیب و ترکیه کافی نیست اگر مخاطب ما جوانان از نجباء و آزادگان باشند گفتار شاید در آنان تأثير بخشد ولیکن در ارشاد عامه مردم به فضیلت کاری از گفتار بر نمی آید . پس اخلاق مجموعه ای از تعالیمی است که اختصاص به اشراف دارد[[1142]](#footnote-1142) . در ضمن آن به عامه مردم پند نمی گویند بلکه خواص را به تفکر می خوانند و درباره دیگران عادت به نیکی و ترس از كیفر را کافی می شمارند [[1143]](#footnote-1143). گوئی به نظر ارسطو فضيلت جز در طبقات مرفه و متنعم نمی تواند به تمام و کمال ظاهر شود . و بسیار دشوار است، بلکه ممکن نیست ، که تهی دستی بتواند مصدر اعمال خبر باشد. زیرا بسیاری از این اعمال را جز با استفاده از وسایل و استعانت از دوستان و استمداد از ثروت و قدرت نمی توان انجام داد .»

مردی که بسیار زشت و از خانواده فرودست و تنها و بی کس و بی فرزند باشد نمی تواند به کمال سعادت نائل آید[[1144]](#footnote-1144) وفضائل ومكارمی مانند شجاعت و سخاوت و ادب و عدالت را جز در حدود یک طبقه خاص اجتماعی نمی توان به مورد اجراء گذاشت . مردی بی چیز و ناتوان که قادر به تهیه لوازم معاش خود نباشد از تحصیل محاسن و ظرائف قاصر است و اگر در این راه بكوشد ابلهی بیش نیست[[1145]](#footnote-1145).»

 این اصول اخلاقی تعلق به طبقه شهرنشین کام روانی دارد که در صدد استفاده عاقلانه از مزایای اجتماعی خود باشند . ارسطو برخلاف سقراط خود را مکلف نمی داند که وجدان را در عموم افراد مردم بیدار سازد و برخلاف افلاطون قائل به صحت و

\*\*\* ص 306 \*\*\*

دقت اصول معینی در تعالیم اخلاقی نیست و اصول مذهب ارسطو در اخلاق با سایر تعالیم فلسفی او توافق دارد . یعنی در اخلاق نیز مانند همه ابواب حکمت نخست در پی آن می رود که غایی را معلوم سازد، تا از آن پس به کشف وسائل برای وصول به آن غایت پردازد . اما غایات او جنبه عملی انسانی دارد یعنی چنان است که انسان با اعمال خود بتواند بدانها رسید . پس برای شناختن این غایت باید مشاهده و استقراء به کار رود یعنی آنچه همه افراد بشر می کوشند تا به دست آورند شناخته شود . وليكن شک نیست که همه مردم سعی در تحصیل سعادت می کنند ولذت وعلم وثروت را جز وسائلی برای تحصیل این غایت که خود تابع هیچ غایت دیگر نیست نمی دانند. پس غایت اخلاق سعادت است ، مشروط بر اینکه غرض از آن سعادت انسانی باشد یعنی سعادتی که انسان بتواند آن را با اعمال خاص خود تحصیل کند و در اکثر اوقات دوره حیات او پایدار ماند. اما باید در نظر گرفت که این سعادت که غایت اعمال است و به همین سبب راهنمای آنهاست ، نه جزئی از عمل ونه نتیجه حاصله از عمل است (همان طور که شهود عقلی نتیجه حاصله از فکر نیست بلکه به منزله راه نمائی برای آن است). سعادت از مقوله ای غیر از عمل است زیرا سعادت مطلق است و وجود بالفعل دارد و حال آنکه عمل مضاف به غایتی[[1146]](#footnote-1146) است. سعادت موهبت خدایان و مکافاتی در مقابل فضیلت انسان است و چون اصل خیرات است ، یعنی علت غائی آنهاست ، جنبه الهی دارد.[[1147]](#footnote-1147) رأی عامه مردم نیز این است که سعادت ، اگرچه از اشرف اشیاء است، به صورت نتیجه ای که شخص آن را براثر اعمال خود انساب کند و بدان سبب قابل مدح و تمجید باشد نیست. پس ارسطو را با مذهب اصالت سعادت[[1148]](#footnote-1148) در اخلاق که بعد از او قدر و اعتبار بدست آورد مخالف باید شمرد ، زیرا در این مذهب دو مفهوم عمل وغایت باهم متحدند و حال آنکه ارسطو آندو را از یکدیگر جدا می شمرد، یکی را ستودنی و دیگری را پربها می دانست[[1149]](#footnote-1149).

\*\*\* ص 307 \*\*\*

قاعده کلی این است که هیچ موجودی به غایت خاص خود نمی رسد مگر اینکه عمل خاص خود را انجام دهد . حسن اجرای این عمل فضيلت آن موجود است، پس فضيلت مفهوم عامتی است که وسعت دامنه آن بسی بیشتر از اخلاق است و بر امور دیگر نیز شامل می شود . مثلاً می توان از فضایل جان داران با اشیاء بی جان یا آلاتی که آنها را ساخته باشند سخن گفت ، یعنی این کلمه معنی خاص اخلاق ندارد . همچنین فضيت بكل شيء أمر اکتسابی است و زائد بر ذات آن شیء است ، زیرا در ذاتیات اشیاء نمی توان از بیش و کم سخن به میان آورد. رأی ارسطو در این باب قاطع است و بر طبق این رأی ، مثلاً چیزی یا انسان است یا نیست و نمی توان گفت که انسانیت او بیشتر یا کمتر است[[1150]](#footnote-1150). اما همه کیفیات شیء را همیشه نمی توان از ذات شیء با همان ضرورتی که خواص مثلث از ذات آن بر می آید، استنتاج کرد. شیئی که دارای ذات واحدی است می تواند درجات متعددی از کمال را حائز باشد ، چنانکه آلاتی با کیفیات خوب با بد وجود دارد و این کیفیات جزء ذات آنها نیست ، پس فضیلت از مقوله کیفیت است و بخصوص از کیفیات اکتسابی است[[1151]](#footnote-1151). اینکه این اصول را بر احوال انسان تطبيق کنیم. عمل مخصوص انسان و ممیز نوع أو فعلی است که مطابق با عقل باشد ، و همه افعال بشر (اعم از نیک یا بد) جزء امور معقول است . پس فضیلت انسان عبارت از كمال فعالیت عقلى او یا علو مرتبه این فعالیت است و غرض از بحث درباره فضائل این است که مفاد این ضابطه را محقق سازیم اما این ضابطه بسیار پیچیده و پر معنی است، زیرا باید آن را بر جزئیات حیات انسان تطبیق کرد . چون علم اخلاق عبارت از تعليم طرز رفتار است ناچار باید در طی آن از کلیات فرود آمد وهمه جزئیات را یکایک مورد توجه قرار داد. «آنجا که پای عمل در میان باشد مفاهیم کلی عاطل است و امورجزی حقیقت

\*\*\* ص 308 \*\*\*

بیشتری دارد، زیرا عمل متعلق به جزئیات است[[1152]](#footnote-1152). پس در علم اخلاق اموری را تشریح می کنند که حیث خارجی و انضمامی[[1153]](#footnote-1153) آنها قوی تر است . و قوه عاقله با این تشریح می تواند در تمام وجوه فعالیت انسان نفوذ کند و به راهبری آن پردازد. هیچ کدام از جزئیات حیات انفعالی و مناسبات اجتماعی خارج از حدود این بحث نیست، زیرا با مطالعه در همین جزئیات است که می توان به استدلال عقلی در مطالب اخلاق پرداخت . بدین ترتیب در علم اخلاق با ظهور مذهب ارسطو تشریح انفعالات مورد توجه قرار گرفت ، همان طور که در نگارش نمایش نامه های خنده آور نیز اندکی پس از این تاریخ روش جدید مناندرس[[1154]](#footnote-1154) پدید آمد که به جای اینکه مانند آریستفانس با شدت وحدت به استهزای اشخاص برخیزند با ظرافت و دقت به تحلیل خصائص آنان می پرداختند . قدر و اعتبار کتاب اخلاق نیقوماخس در همين تحليلات است. در این کتاب سعی در تقرير قواعد کلی نمی شود ، بلکه بحث در این باره است که «در چه موقعی ، در چه موردی ، درباره چه کسی ، به چه غرضی ، به چه روشی باید رفتار کرد ».[[1155]](#footnote-1155)

فضیلت وضع ثابتی است که اعمال مقرون به فضیلت ناشی از آن وضع است . و این وضع طبیعی و فطری نیست. البته بشر باوضع خاصی از لحاظ بعضی از انفعالات مثلاً از لحاظ خشم با ترس به دنیا می آید ، اما این اوضاع نه از رذائل است و نه از فضائل ، نه ممدوح ونه مذموم. فضيلت وضع اکتسابی است و کسب آن نیز به اختیار انسان است. اگر چنین نمی بود نمی توانستیم آن را ممدوح شماريم. فضيلت آنگاه وجود واقعی دارد که به صورت عادت درآید ، یعنی با وجود اینکه امر اکتسابی است چنان به سهولت مصدر اعمال باشد که گوئی فطری انسان است. انسان وقتی عادل نامیده می شود که نه تنها از انجام کاری که بر طبق عدالت است ملال نیابد بلکه از آن لذت ببرد. این اعتیاد که ناشی از اختیار است فضیلت را پایدارتر و استوارتر می کند . پس فضلت انسان

\*\*\* ص 309 \*\*\*

به تمامی از انتخاب ارادی او ناشی می شود .

اما این انتخاب[[1156]](#footnote-1156) چگونه مطابق عقل وفضیلت می تواند بود . در این باب ارسطو از یک طرف به تشبیه و تمثیل پرداخته و از طرف دیگر به آراء عامه استناد کرده است و این معنی ممیز طریق تحقیق او در اخلاق است). نخست افعالی را که مطابق با فضیلت است به آثار طبیعی و صناعي تشبیه نموده است. آنچه در این آثار منظور نظر است احتراز از افراط و تفریط است ، پزشکان می دانند که صحت يا كمال بدن در این است که در بين عمل دو قوه فاعله گرم و سرد که ضد یکدیگرند و هر دو در بدن ما اثر می گذارند تناسب صحیح باشد، مجسمه ساز و معمار نیز تناسب صحیح را در نظر می گیرند . پس طبیعت با صنعت آنگاه به کمال می رسد که بتوان در آنها حد وسط را در بین دو طرف به دست آورد. شرط مادی برای حصول این کمال مطلوب این است که طبیعت یا صنعت در شیء ممتد و متصلی که قابل ازدیاد و نقصان باشد اعمال شوند. این شیء متصل یکی از همان كثرات نامتناهی است که افلاطون در رساله فيلبس از آنها بحث کرده و با قیاس بدانها مفاهیمی از قبیل گرمتر و سردتر و بهتر و برتر را دو به دو در مقابل هم قرار داده بود. این شرط در حیات اخلاقی نیز متحقق است، اراده ما در مورد افعال و انفعالاتی که قابل ازدیاد و نقصان است و در مقابل یکدیگر به ظهور می رسد ، مانند جبن وتهور وشوق و نفرت به کار می پردازد و این احوال دو به دو نسبت به یکدیگر چنان است که ازدیاد یکی از طرفین موجب نقصان طرف دیگر می شود . بدین ترتیب فضیلت عبارت از تحصیل حد متوسط در این حامل متصل است . آراء عامه نیز موافق با این معنی است که تنها یک راه برای نیکو بودن و هزار راه دیگر برای بد بودن وجود دارد . اما حل مساله حد وسط در علم اخلاق مواجه با این اشکال می شود که امور اخلاقی مستلزم بسیاری از اوضاع و احوال جزئی است و از این رو حد وسط در اخلاقیات به نحو دقیق و مطلق ؛ مثلاً به همان درجه از دقت که در علم حساب حد وسط را در بین طرفین معلوم می دارند ،

\*\*\* ص 310 \*\*\*

قابل تعریف نیست تا برحسب این تعریف بتوان به معنی فضیلت راه برد. علم اخلاق از چنین دقتی برخوردار نیست ، زیرا سر و کار این علم با افراد انسان است ، و افراد انسان بالطبع به انفعالات متقابل ، در هر درجه و از هر قبل تمایل دارند و غرض از علم اخلاق این نیست که تعریف نظری فضیلت را به این اشخاص بیاموزند بلکه این است که عملاً فضيلت را در اینان ایجاد کنند. و پیداست که ایجاد فضيلت شجاعت در دوتن که یکی جبون و دیگری منهور باشد بر يك نسق نمی تواند بود. زیرا در شخص جبون برحرکت وحدت باید افزود و در شخص متهور چیزی از آن باید کاست. حد وسط، بنا به اختلاف موارد، ممکن است به یکی از دو طرف نزدیکتر از آن دیگر باشد؛ همچنین ممکن است، نه از لحاظ خود شیء ، بلکه نسبت به ما حد وسط شمرده شود . چون برای تعیین حد وسط باید وسائل ايجاد آن نیز شناخته شود ناگزیر دراین مورد پای حزم[[1157]](#footnote-1157) و تدبير نيز به میان می آید . به علاوه حد وسط در حساب مؤخر از طرفین است و نسبت به آن دو تعیین می شود و حال آنکه در حیات اخلاقی ، لااقل از حيث مطابقت آن با کمال مطلوب ، حد وسط مقدم بر طرفين است. زیرا این دو را جز به قیاس باحد وسط نمی توان طرفين نامید و ناقص را تنها نسبت به کامل می توان ناقص شمرد. پس ، از يک لحاظ ، حد وسط را در حقیقت باید حد طرف نامید ، یعنی حدی که در اعلى درجة كمال قرار دارد.

پس به اختصار گوئیم که فضیلت وضعی اکتسابی است که اراده مارا حاصل می شود و آن را در مرتبه ای از عمل که نسبت به ما حد وسط است قرار می دهد و این حد وسط باید به حکم عقل، یعنی بر طبق آنچه شخص مدبر وحازم تمیز می دهد ، معین شود[[1158]](#footnote-1158). اما این قالب کلی اخلاق است و باید محتویاتی از طریق تجربه برای آن فراهم آورد . به تعداد انفعالاتی که دو به دو در مقابل هم قرار می گیرند فضائل اخلاقی وجود دارد

\*\*\* ص 311 \*\*\*

و به همین نسبت رذائلی نیز دو به دو در طرفین آنها واقع است و این رذائل ، هم نسبت به فضائل و هم نسبت به یکدیگر ، متقابل است. مثلاً نسبت به حالت ترس و بی باکی یک فضیلت به نام شجاعت و دو رذیلت به نام جبن وتهور وجود دارد ، و در قبال میل به کام جوئی یک فضیلت به نام عفت و دو رذیلت به نام شره و خمود شهوت واقع است. همین حکم در مورد افعال انسان نیز[[1159]](#footnote-1159)، مشروط بر اینکه بتوان آنها را در به در در مقابل یکدیگر قرار دارد، صادق است ، مثلاً نسبت به بذل مال یک فضیلت به نام سخاوت و دو رذیلت به نام امساك و اسراف وجود دارد[[1160]](#footnote-1160). از این امثله به خوبی برمی آید که حد وسطی که فضیلت در آن واقع است. مضاف به احوال انسان و متناسب با وضع اجتماعی اوست. مثلاً سخاوتی که فضیلت افراد فقیر محسوب می شود با کرامتی که فضيلت امرای توانگر و نیکو کار مدینه است تفاوت دارد یعنی آنچه در نزد اینان سخاوت به شمار می آید در نزد آنان امساك است .

پس می بینیم که ارسطو اگرچه فضیلت را امر ارادی دانسته وليكن آن را از قبیل نيات نشمرده است زیرا منظور او وضع عمل نبوده و در صورت فقدان شرایط مادی عملى فضيلت را فاقد معنی گرفته است . ارسطو گفته است : سخی برای اینکه بتواند سخاوت کند احتیاج به ثروت دارد و عادل برای اینکه بر طبق عدالت رفتار نماید محتاج مبادلات اجتماعی است. زیرا نیات اشخاص غير مرئی است. ظالم نیز از نیتی که به اجرای عدالت دارد لاف می زند . به همین سبب این فضائل را مخصوص انسان گرفته و از محیط اجتماعی زندگانی انسان نفکیک ناپذیر دانسته است و اینها همان فضائل سیاسی و مدتی است که ارسطو مثلاً خدایان را فاقد آنها شمرده و در این باره گفته است که :

«خدایان چگونه می توانند عادل باشند؟ آیا خنده آور نیست که بگوئیم خدایان مواضعاتی دارند یا ودایعی مبادله می کنند[[1161]](#footnote-1161) ؟.

\*\*\* ص 312 \*\*\*

در اینجاست که تحلیلی از معنی اراده لازم آمده است . ارسطو اراده را في نفسها در نظر نگرفته بلکه از لحاظ مناسباتی که باعمل ارادی دارد ملحوظ داشته است . یعنی در واقع مسأله اراده را از حیث ارتباط آن با تربیت اجتماعی طرح کرده و خواسته است بداند که اعمالی که قانونگذار می تواند از طریق تحسین و تمجید باعث وقوع آنها شود یا از طریق توبیخ وتكدير از ظهور آنها ممانعت کند چیست. یکی از شروط چنين اعمالى ابن است که ارادی باشد ؛ یعنی علل مختلفی که موجب آنهاست، اعم از اصل اصیل یاعلت غایی با وسیله اجرای آنها ، جنبه ارادی داشته باشد. عمل ارادی به معنی کلی عبارت از عملی است که مبدأ آنرا بتوان در درون موجودی که آن را به انجام می رساند دانست. و آنچه موجب می شود که فعلی را غیر ارادی بدانیم یا الزام مادی است مثل اینکه وزش باد ما را به سوئی ببرد ، یا الزام معنوی است مثل عملى که فرمان روای ستمگری ما را بدان وادارد (بی آنکه قاعده قطعی برای تشخیص مواردی که فعل ما بر اثر تهدید از حالت ارادی خارج می شود در دست باشد .) و یا جهل است ، نه جهل به خیر و شر، بلکه جهل به احوال جزئیه ای که اگر علم بدانها می داشتیم عمل ما دیگرگون می شد. اما عمل ارادی به این معنی کلی خاصی انسان نیست، بلکه در حیوانات نیز مشهود است. فعل خاص انسان فعلی است که با انتخاب انجام گیرد و این انتخاب مبنی بر تفکری برای اتخاذ تصمیم باشد. تفکر برای اتخاذ تصمیم نه تنها در باره غايت فعل بلکه درباره وسائل مختلفه ممکنه برای وصول بدین غایت به عمل می آید و تنها در مواردی که امکان و عدم تعین درمیان باشد ظاهر می شود این تفکر در زمینه مطالب عملى نظير تفکر منطقی در مطالب نظری است. براثر این تفکر قیاسات عملی بنا می شود که برای آنها مشتمل بر قاعده ای و غایی است (مثل اینکه گوئیم گوشت سبک سلامت بخش است.) وصغرای آنها حاکی از مشاهده امری در خارج به واسطه ادراک حسی است ( مثل اینکه ادراك کنیم که این گوشت سبک است .) ونتيجه آنها دستور اخلاقی عملی است که فوراً ممكن است به عمل یا به امتناع از عمل منتهی شود . دستور کلی بدون علم به امور واقعی جزئی

\*\*\* ص 313 \*\*\*

هرگز منجر به عمل نمی شود و کار اصلی «عقل عملى»[[1162]](#footnote-1162) كشف همين حكم جزئی است که صفن صغری تقریر می شود (در این مورد ادراک حسی واقعاً با تعقل یکی است) در صورتی که «عقل نظری»[[1163]](#footnote-1163) علم به مبادی اولیه است[[1164]](#footnote-1164). اما اتخاذ تصمیم همیشه درباره غایتی است و جستجوی غایت که تصمیم از آن نتیجه می شود توجه به خير يا اقلاً توجه به شیئی است که در نظر ما به منزله خير جلوه می کند .

چون اراده را بدین سان تحلیل کنیم درنتیجه دوقسم از فضائل را از یکدیگر تمیز می دهیم: ۱- فضائل اخلاقی که باخصائص[[1165]](#footnote-1165) ما مرتبط است ، و منظور از خصیصه وضع طبیعی است که هریک از ما در قبال یکی از انفعالات به خود می گیریم تا آن را در حد صحیح خود نگاه داریم. ۲- فضائل عقلی یا فکری که مربوط به عقل عملی است، یعنی مربوط به فکری است که منتهی به عمل می شود . نوع اول را با نوع دوم نمی توان اشتباه کرد، زیرا در نوع اول از فضائل اراده ما ، با قدرتی که دارد ، تسلط بر شهوات را موجب می شود و در نوع دوم عقل ما ، با صراحتی که دارد ، راه راست را می جوید و می یابد . بدین ترتیب وحدتی که در آئین سقراط در بین علم و تقوی برقرار شده بود در مذهب ارسطو از میان رفت. در این مذهب قوة غير عاقلة نفس قوه مستقلی است که عقل قادر به حکومت برآن است ، بی آنکه بتواند آن را در خود مستهلكك سازد . فضائل اخلاقی مثل شجاعت یا عدالت ، تقریباً از ابتدای ولادت با ماست . اما فضائل عقلى ، مثل حزم و تدبير ، بر اثر تجارب متمادی به دست می آید . همچنین فضائل عقلی را با علم یا حکمت نیز نباید اشتباه کرد. این فصائل عبارت است از : اولاً حزم و تدبیر یا حسن اتخاذ تصميم ، و آن این است که از راه تفکر بهترین وسیله ممکنه را برای وصول به غایت تعیین کنیم. ثانیاً اصابت رأی در داوری نسبت به تصمیمات دیگران .

\*\*\* ص 314 \*\*\*

ثالثاً ذوق سلیم برای تشخیص اینکه در هر موردی چه کاری شایستگی دارد. پس بر خلاف علم ، که جز به امور کلی و ضروری تعلق نمی گیرد ، تفکر عملى فقط با احوال جزنی و امکانی سروکار دارد و از راهی پیچیده و دشوار در پی آن بر می آید که وسائل عملى مختلفی را که برای وصول ما به غایات خودمان لازم است بشناسد بی آنکه چنین راهی به کشف حقایق کلی منتهی شود[[1166]](#footnote-1166) .

پس در نظر ارسطو دو معنی که در نظر سقراط و افلاطون اتحاد داشت از یکدیگر جدا می شود و رای او در باب عدالت نیز مبتنی بر همین قاعده است[[1167]](#footnote-1167). عدالت در نظر افلاطون فضیلت واحده باحافظ وحدت فضائل بود ولیکن در نظر ارسطو خود فضيلت جداگانه ایست ، البته ارسطو این رأی را که عدالت كل فضیلت است به کنار نهاده : زیرا در نظر او کاری را مطابق با عدالت می توان نامید که قانون آن را مقرر دارد ، و قانون ، خاصه بر طبق نظر افلاطون ، مجموعه ای از دستورهایی است که غرض از آنها ترغیب اشخاص به فضائل مثلاً به میانه روی و دلیری و نرم خوئی است . این نکته را نیز باید در نظر گرفت که اگرچه قانون مطابقت افعال را با فضائل مقرر می دارد ولكن غرض از ین امر تحصیل کمال برای افراد نیست ، بلکه برای جامعه است. بدین ترتیب عدالت به صورت کلی خود فقط مشتمل بر یک جنبه از حیات اخلاقی است ، یعنی ناظر به مناسبات ما با دیگران است[[1168]](#footnote-1168). اما عدالت صورت جزئی خصوصی دیگری نیز دارد که خود منقسم به انسانی است ، از قبیل فضیلتی که حاکم بر تقسیم مزایا و مقامات و اموال در بین اهل مدینه است یا فضیلتی که داعی احترام به قراردادها مانند بیع واجاره وغيره است یا فضیلتی که مانع خودکامگی و زورگونی است. و از این جا برمی آید که حق در نظر ارسطو امر مخصوص و ممتازی است که قابل تحویل به امور دیگر نیست و سه صورت متداول برای آن می توان تشخیص داد : ۱- حقوق که از توزیع اموال و

\*\*\* ص 315 \*\*\*

مزایای عمومی در بین شهروندان[[1169]](#footnote-1169) ناشی می شود . ۲- حقوقی که از مواضعات ومقاولات لازم می آید. ۳- حقوق جزا . این هر سه قسم حق در نظر او اصل واحد دارد و آن مساوات است . اما معنی مساوات در این اقسام سه گانه مختلف است: در حقوق توزیعی به معنی مساوات تسهیمی است ، یعنی تعیین سهم هرکسی به نسبت استحقاق او ؛ در حقوق قراردادی و جزائی به معنی مساوات حسابی است ، یعنی اگر قراردادی نقض شود با کاری از سر ظلم و تجاوز وقوع یابد بر عهده قاضی است که مساوات را به نفع کسی که از این عمل زیان دیده است باز گرداند؛ در مبادله امتعه این مساوات با اختراع مقیاس مشتری به نام پول امکان پذیر می شود . و بدین ترتیب ارسطو در اخلاق مواردی مستقل و مجزا از یکدیگر تمیز داده است که هرکدام از آنها اصولی مخصوص دارد ، اما این بدان معنی نیست که اصول مشترکی برای فضائل اخلاقی نباشد. ارسطو بدین سبب با آن همه تفصیل در باب دوستی سخن گفته[[1170]](#footnote-1170) که آن را شرط ضروری فضیلت شمرده است . عالیترین صورت دوستی در میان مردان آزاد و برابر که همگی دوستدار نیکو کاری باشند پدید می آید و تنها همین دوستی است که می تواند از راه مبادله خدمات که از مقتضیات آن است انسان را به مدارج كمال رساند و موجب شود که دوستان یکدیگر را تهذیب وتربیت کنند. اما دوستی در مراتب پائین تر مانند دوستی که در میان پیر مردان بر مبنای منافع و در میان جوانان بر مبنای لذائذ مبتنی است چنین نمی تواند بود .

در تحقیق راجع به لذت[[1171]](#footnote-1171) نیز غرض ارسطو این بوده است که عالیترین صورت آن را که بتوان از لوازم کمال اخلاقی شمرد تعیین کند. یکی از لوازم فضیلت این است که انسان از آنچه باید کرد لذت ببرد و از آنچه باید کرد نفرت جوید. چه، به هر صورت ممکن نیست که انسان به لذات اشتياق نورزد و عقاید کسانی که مانند اسپزیپس هر لذتی را

\*\*\* ص 316 \*\*\*

بد می دانند به حكم تجارب عامه مردود است . زیرا این تجارب حاکی از این است که همه موجوداتی که احساس دارند لذت را خوب می دانند و در جستجوی آن بر می آیند ، و با این قبیل زهد فروشی ها نمی توان اشخاص را از لذات زیان آور باز داشت و به لذات سودمند راه نمایی کرد. حقیقت این است که هرگونه فعلی چون به تمام و کمال به انجام برسد لذت می آورد ، همان طور که هرگونه وجودی چون به صورت نام خود ظاهر آید زیبا می نماید . یعنی لذت امری است که به فعل منضم می شود، و علاوه بر این موجب تکمیل وتسهيل فعل نیز می گردد ، یعنی هم حاصل فعل وهم مكمل آن است . بدین سبب - لذت را نه مطلوب مطلق و به منزله غایت فعل می توان به شمار آورد و نه مردود و مذموم می توان شمرد ، بلکه ارزش لذت متناسب با ارزش فعل است و از اینجا بر می آید که اولاً لذات از حیث ارزش بایکدیگر اختلافی بسیار دارند ، ثانياً فضيلت را کامل نمی توان شمرد مگر آن گاه که چون فعلیت بپذیرد لذت بیاورد.

پس مودت و لذت هرکدام به طریقی فضیلت را تکمیل می کند بی آنکه وحدت فضائل را موجب شود، یعنی فضائل همچنان کثرت خودرا محفوظ می دارد و قابل تحویل به فضیلت واحده نیست . اما ارسطو همان طور که در نظریه خود راجع به جوهر ابتدا درباره جوهر از لحاظ مفهوم کلی آن که مشتمل بر تعداد کثیری از جوهرهای مختلف است سخن گفته و آنگاه به ذکر جوهر به معنی فرد اكمل آن یا ذات باری که جوهر اعلى است رسیده است در اخلاق نیز همین روش را به کار بسته است، یعنی از فضیلت به معنی کلی آن که عنوان مشترك فضائل نوع انسان اعم از اخلاقی یا عقلی است سخن را آغاز کرده و با ذكر فضيلت متعالیه که برترین فضيلت انسان و دارای جنبه الهی است یعنی قوة تأمل عقلی به انجام رسانیده است[[1172]](#footnote-1172). فضائل دیگر مستلزم ارتباط نفس و بدن و از مقتضيات حیات اجتماعی است ، وليكن عقل در تأمل راجع به حقیقت مستقل از بدن ومفارق از سایر موارد و مكتفي به ذات است. حیات اخلاقی از سایر جنبه های خود

\*\*\* ص 317 \*\*\*

مقرون به اشتغال دائم ولیکن از لحاظ فکری مقرون به فراغ وسكون است، و چون عمل غایت فراغ نیست بلکه فراغ غایت عمل است تفکر مقامی عالیتر از سایر جنبه های حیات دارد، و به همین سبب جنبه الهی حیات انسانی است یعنی تنها جنبه ایست که انسان در آن باخدایان که فکر بالفعل اند ارتباط واشتراك دارد. و سرانجام باید گفت که علاوه بر اینکه مبدأ عالی ترین لذات انسان است مبدأ سعادت نیز برای اوست، و چنین سعادتی بیش از همه اقسام سعادت می تواند، بی آنکه ملال و اختلال پذیرد، دوام و امتداد یابد .

بدین ترتیب دو معنی که در نظر افلاطون باهم اتحاد داشت در نظر ارسطو ازهم جدا شد. توضیح اینکه علم اخلاق ارسطوئی مبتنی بر اصالت اهل فکر واهل تحقیق و تقدم آنان بر اهل سیاست است. یعنی از اصول این اخلاق لازم می آید که حیات عقلی از سایر وجوه حیات اجتماعی تفکیک شود و خود به منزله غایت مطلق به شمار آید . «همه مردم بالطبع به دانستن اشتیاق دارند»[[1173]](#footnote-1173). اما علم امر مطلقی است و مضاف به هیچ امر دیگر نیست. البته نباید چنین پنداشت که ارسطو دو مطلوب جدا از یکدیگر داشته زیرا او قائل به تسلسل و ترتب دو جنبه عملی و نظری حیات نسبت به یکدیگر بوده و جنبه اول را تابع جنبه دوم شمرده است . مثلاً بر آن بوده است که حیات اجتماعی یکی از مدن یونان با تمام فضائلی که مستلزم آنهاست شرط حصول فراغ فکری برای اهل علم است . پس این دوجنبه حیات را نمی توان تفکیک کرد همان طور که جهان وخدا را از یکدیگر نمی توان جدا دانست .

**۱۳ – سیاست**

 پیداست که مدینه را فقط نمی توان مجتمعی دانست که افراد آن از ارتکاب خلاف درحق یکدیگر برحذر باشند و به مبادله خدمات نسبت به هم پردازند. وجود

\*\*\* ص 318 \*\*\*

چنین وضعی برای مدینه لازم است ولیکن کافی نیست. مدینه اجتماع خانه ها و خانواده هاست برای اینکه بهتر زندگی کنند ، یعنی از حیات کامل و مستقلی برخوردار باشند[[1174]](#footnote-1174). به نظر ارسطو در جزء اول این قطعه متوجه به افلاطون بوده که مدینه را با تقسیم کار و مبادلات خدمات در بين اشخاص تعریف کرده است و بدین ترتیب فقط اوضاع و احوال مادی حيات مدنی را معلوم داشته است بی آنکه به تعریف ماهیت حقیقی مدینه و تعیین علت غائی آن بپردازد . جامعه تنها برای زیستن نیست بلکه برای نیکو زیستن است، یعنی شرط حيات اخلاقی است . علم سیاست تحقیق درباره شروطی است که وصول به این غایت مشروط بدانهاست اما این تحقیق تنها با تفکر عقلی و استدلال نظری میسر نیست، بلکه مشاهدات و تجاری است که ارسطو خود در بسط و توسعه آنها از راه خوض در تحقیقات تاریخی راجع به تأسیسات مدن كوشش بسیار کرده است. قبل از او سوفسطائيان مجموعه هائی از قوانین مدن ترتیب داده بودند[[1175]](#footnote-1175) . ارسطو به ادامه کار آنها پرداخته و خود او نیز تاريخ تأسيسات مختلف را نگاشته و یا اینکه دیگران را به نگارش آنها واداشته است ، وقصد او از نگارش تاریخ این تأسیسات تمهید مقدمه برای تعیین قدر و اعتبار هریک از آنها بوده است . طريق عمل او دراین مورد نیز مانند همان روشی است که در زیست شناسی به کار بسته است ، بدن قرار که از جمع آوری امور تجربی با تبعیت از قواعد معین به تدوین مجموعه های کلی رسیده است .

 غایتی که در فلسفه ارسطو برای مدینه تعيين شده تاحدودی نتیجه تجارب ار و تابع تربیت سیاسی شخص وی بوده است . به نظر او حیات اخلاقی در حکومت زراعی، مانند حکومت لاكدایمون[[1176]](#footnote-1176)، مشروط به استقلال اقتصادی است و شرط استقلال مدینه قطع مناسبات اقتصادی آن با مدُن خارجی است . از همان روز که شهری، مانند آتن در قرن پنجم، منافع خود را در تجارت با ممالكه خارجی بیند تابع همین ممالک که مثلاً

\*\*\* ص 319 \*\*\*

تولید گندم می کنند و به آن می فروشند و مالکی که محصولات آن را می خرند خواهد بود ، و از اینجا معاملات عمده در تجارت به میان خواهد آمد و مقارن با آن رباخواری وصرافی متداول خواهد شد . ارسطو با تمام آثار چنين تمدنی که در آن روزگار در شرف ظهور بود و وقوع جنگها نیز از لوازم آن به شمار می آمد مخالفت می ورزید وطالب رجعت به اقتصاد طبیعی بود . واحد اقتصادی را خانواده می دانست، زیرا خانواده هر چه برای مصارف اعضای آن لازم آید تولید می کند و هرچه زائد براین مصرف باشد در بين خانواده ها مبادله می شود و بدین سبب هیچ کارگر آزاد و مزدور ندارد . نظام بردگی با قدرت مطلقه خواجگان درحق بردگان شرط این نظام اقتصادی است . برده ابزار زنده ای است که هیچ اختیاری جز اختیار خواجه خویش ندارد و از فضيلت اخلاقی نیز وی را نصیبی نیست و و آنگاه که ماسوره ها بتوانند خود به خود در کارگاهی به جنبش درآیند»[[1177]](#footnote-1177) وجود برده بی فایده خواهد بود . تقسيم افراد بشر به خواجگان و بردگان نه ارادی است و نه قسری [بلکه طبیعی است]. طبیعت که افعال آن تابع غايات است در اقاليم حاره آسيا مردی پدید آورده است که اگرچه از مهارت و کیاست برخوردارند قدرت و قوت به حد كفایت ندارند و اینان بردگانند. تنها اقلیم بونان است که می تواند مردی هم هوشیار و هم نیرومند پدید آورد، و اینان به حکم طبیعت، نه به موجب قرارداد ، آزادند . در این نظریه ، که کاملاً مطابق با قول به اصالت غایت در فلسفه ارسطوست ، انعکاسی از جنگهای متمادی یونانیان با بیگانگان نمایان است و شاید نیز بتوان گفت که چون اسکندر می کوشید تا یونان را بر سراسر جهان غالب سازد ارسطو این نظر را اظهار داشت تا قصد او را به جهان گشانی توجیه کند[[1178]](#footnote-1178) .

خانواده تنها غایت اقتصادی ندارد، بلکه موجب می شود که رئیس خانواده نفوس زنان و کودکان را که از کمال برخوردار نیست راهبری کند. نقوسی اینان اگرچه

\*\*\* ص 320 \*\*\*

ناقص است وليكن در مرتبه نفوس بردگان واقع نیست. اما نظارت رئیس خانواده را برافراد آن نباید مبنی بر قهر و غليه و قدرت مطلقه دانست ، بلکه ریاست شوهر نسبت به زن مانند مدیری نسبت به اعضای خویش است و ریاست پدر بر فرزندان مانند پادشاهی بر اتباع خود . و خانواده تمام مقتضیات را برای اینکه مدينه تنها از افراد برابر و آزاد تشکیل شود فراهم می سازد . هیچ یک از کسانی را که به اعمال تولیدی می پردازند نباید از شهروندان به شمار آورد، زیرا اشتغال به این مشاغل منافی نجابت است و مانع و فراغتی است که اتصاف به فضیلت و اشتغال به سیاست مستلزم آن است. مردمانی از اقوام دیگر باید به این پیشه ها مشغول شوند تا جز درباره کار خود نیندیشند و در پی شورش بر نیایند. مدینه به معنی اخص، مقدم بر همه چیز، احتیاج به مشاغل نظامی و قضائی دارد و این مشاغل باید به اشخاص واحدی در سنین مختلف تعلق گیرد و سمت کهانت نیز ضمیمه همین مشاغل باشد[[1179]](#footnote-1179).

و تنوع تأسیسات مدنی ناشی از این است که این تکالیف را که ماهیات آنها همواره ثابت است می توان به انحاء مختلف در بین اهل مدينه تقسیم کرد . هرگاه افرادی آزادو فاقد عایدات که اکثر مردم چنانند زمام کار را به دست گیرند حکومت عامه[[1180]](#footnote-1180) حاصل می آید که ممیز آن آزادی و برابری است. حکومت عامه خود بر دو قسم است: در قسمی از آن حکومت با قانون است ، در قسم دیگر عامه مردم با آراء متغیر خویش حکومت می کنند. اگر قدرت به دست اغنياء و نجباء بیفتد حکومت چند نفری[[1181]](#footnote-1181) به میان می آید و در این حکومت هرچه تمرکز ثروت بیشتر شود میل به استبداد فزونی می جوید. پس یکی از علل اصلی تنوع حکومت چگونگی تعادل ثروت است. اختلاف زیاد در ثروت ناچار منتهی به حکومت چند نفری می شود . غرض از تأسیس شدن مدینه این است که

\*\*\* ص 321 \*\*\*

شرافت وفضیلت شهروندان تأمین گردد ، این غرض حاصل نمی آید مگر از این راه که قدرت قوانین محرز باشد ، این قدرت جز در وضع خاص اقتصادی احراز نمی شود و این وضع خاص افزایش و گسترش طبقات متوسط است : «اگر طبقه کشاورزان و کسانی که ثروت متوسط دارند بر مدینه مسلط شوند حکومت قانون تحقق می پذیرد . زیرا اینان چون نمی توانند جز با اشتغال به کار زندگی کنند و هرگز آسوده و بی کار نمی ماند از قانون اطاعت می کنند و به تشکیل اجتماعات جز به حد لزوم نمی پردازند. اما اگر بسیاری از شهروندان بی کار باشند حکومت عامه مبدل به عوام فریبی[[1182]](#footnote-1182) می شود و اهواء نام جای قانون را می گیرد. از این ملاحظات روش ارسطو در تحقیقات سیاسی معلوم می شود . غرض اصلی از این نبوده است که قواعدی برای بنیانگذاری مدینه بیان کند ، بلکه بر آن بوده است که در اوضاع و احوال واقعی تاریخی وسائلی برای تحصیل خير در حیات اجتماعی باز باید به این وسائل در نظر او بسیار تنوع دارد و بر حسب مقتضیات تغییر می پذیرد . حتی ارسطو قائل به این است که برای بازیافتن بهترین اقسام تاسیسات اجتماعی در مورد معین باید به مطالعه احوال جغرافیائی نیز توجه داشت .

چنانکه در جائی گوید : «کوه[[1183]](#footnote-1183) متناسب با حکومت چند نفری و استبدادی است ، وحال آنکه در دشت همواره حکومت عامه برقرار است [[1184]](#footnote-1184). این اوضاع و احوال متعدد و بعضی از آنها بسیار متغیر است و در این اوضاع متعدد واحوال متغير، هیچ یک از تاسیسات سیاسی نمی تواند ثابت و پایدار بماند و ناگزیر در معرض انقلاب قرار می گیرد. میل به مساوات با دیگران یا تفوق بر آنان و شوق به تحصیل ثروت و تزیید و تکثیر آن از علل عمده ایست که انقلابات را پدید می آورد.[[1185]](#footnote-1185)

 بسیاری از این اوضاع و احوال ناشی از طبیعت است و بشر نمی تواند بر آنها فائق

\*\*\* ص 322 \*\*\*

آید . اما برخی از آنها نیز ناشی از تفکر و اراده است و انسان می تواند از طریق تعلیم و تربيت در آنها تأثير بخشد . تعليم و تربیت فنی است که باید فضیلت مدنی را به طفل القاء کند و او را برای اتصاف به این فضیلت آماده سازد . در تعلیم و تربیت برای اینکه بتوان شهروندان نیکو به بار آورد باید از حصر توجه به یکی از قوای آدمی و غفلت از سایر آن قوا احتراز جست و ترتب آن قوا را نسبت به یکدیگر و حدود اعتبار هریک از آنها را ملحوظ داشت . مثلاً تربيت نظامی اسپارتا که جنگ را غایت مدینه می دانست زیان آور است ، زیرا جنگ و کار جز برای آشتی و آسایش نیست. یا مثلاً افراط در توجه به ورزش که در نزد مردم تبس[[1186]](#footnote-1186) متداول بود و همه شهروندان را به صورت پهلوانان در می آورد ، یا مبالغه در ترغیب به موسیقی که مردم را هنرپیشه و رامشگر می ساخت، خطرناك است . در واقع باید جسم را برای نفس ، جزء اخت نفس یعنی شهوات را برای جزء اشرف آن یعنی اراده و جزء اشرف آن را برای برای نفس ناطقه تربیت کرد.[[1187]](#footnote-1187)

پس توسعه قوه تفکر و تعقل غایت واحدی است که تربیت همه قوای دیگر از جمله شرایط و نتایج آن به شمار می آید. در نفس انسان ، در جامعه انسانی و در سراسر عالم همه چیز به سوی فکر مشتاق و متمایل است و شاید بتوان گفت که آنچه مورد بحث فيلسوف است خود فکر از آن حیث که مفارق از انسان است نیست ، بلکه مطالعه اشتیاق انسان به سوی فکر است و این امر با اوضاع و احوال متعدد و متنوعی مقرون است که از طریق تجربه معلوم ما می شود . تصور ارسطو را از عالم به صورت جدولی می توان نشان داد که مدارج مختلف این اوضاع و احوال را به ترتیبی که علم بدانها حاصل می شود حاوی است. در عالیترین مراتب علوم نظری یعنی فلسفه اولی و طبیعیات و ریاضیات واقع است که مورد مطالعه آنها اموری است که نمی تواند جز به صورتی که هست باشد، و كمال آنها در همین ضرورت آنهاست . پائین تر از آنها علوم عملی و

\*\*\* ص 323 \*\*\*

صناعی است ، یعنی علومی که مورد مطالعه آنها می تواند جز به صورتی که هست باشد . هم نابع وضع وحال طبیعت است که از حسن اتفاق حاصل می گردد ، و هم تابع کار و کوشش انسان است. علوم عملی یعنی اخلاق و سیاست منتهی به اعمال می شود و علوم صناعی که مشتمل بر اقسام فنون است مصنوعات بشر را نتیجه می دهد. اما این طبقه بندی هرگز مانع از آن نیست که در بین علم و عمل اتصال کامل باشد این اتصال و مداومت موجب می شود که اعمال بشری مانند احکام ریاضی از قیاس نتیجه شود و شعر و خطابه نیز تنها بدین سبب می تواند در انفعالات ما مؤثر باشد که منشا آنها تفکر عقلی است .

**14- مشائين بعد از ارسطو**

 حوزه مشائین به صورت مجمعی که آن را در شهر آتن به رسمیت بشناسند به توسط خود ارسطو تأسیس نیافت، زیرا او از خارجیان مقیم این شهر بود . این کار به دست نئو فراستس (ثاو فرسطس[[1188]](#footnote-1188)) که اموال ارسطو برطبق وصیتی که نسخه آن هم اکنون محفوظ است به وی انتقال یافته بود انجام گرفت . از آن پس این حوزه به صورت مجمعی در آمد با آئینی که اختصاص به فرشتگان هنر[[1189]](#footnote-1189) داشت . خانه ها و باغهائی که از ارسطو انتقال یافته بود جزء املاك مشترك وموقوفات آن شد. این مجمع مرکب از سالخوردگان و جوانان بود. سالخوردگان مدیر حوزه را بر می گزیدند و جوانان در هر ماه بزمی آماده می داشتند و میهمانانی از خارج از حوزه بدین بزم می خواندند . و بدین قرار فعالیت فلسفی در این حوزه نتیجه همکاری عموم اعضای آن بود . زندگی اصحاب این حوزه آسان نمی گذشت . اینان مظنون به دوستداری مقدونیان و عدم تعلق به آنتن بودند و به همین سبب جمعیتشان چندین بار در معرض تهدید قرار گرفت، موقعی که دمتريوس فالرنی مقدونی[[1190]](#footnote-1190) آتن را به سال ۳۰۱ ق. م به تسلیم آورد و از آن پس آتنیان به رهبری

\*\*\* ص 324 \*\*\*

دمخارس[[1191]](#footnote-1191) برادرزاده دموستنس[[1192]](#footnote-1192) در صدد انتقام جویی از دوستداران مقدونیه برآمدند ابتدا به مشتائين روی آور شدند و ثاوفرسطس ناگزیر از آن بیرون رفت . از این پس دل بستگی اینان به آتن کمتر شد. به شهر اسکندریه که اندك اندك آنتن را از رونق می انداخت روی آوردند و بالطبع نسبت به این شهر که وضعی متناسب با پیشرفت کار آنان داشت تعلق یافتند و به ادامه کارهای علمی خود در مسیر تحقیقات تجربی پرداختند. ارسطو شاگردان خود را به تحقیقات اختصاصی ترغیب کرده بود و اینان به تبع او هرکدام در یکی از علوم مانند گیاه شناسی و حیوان شناسی و تاریخ تخصص یافتند. از جمله اینان اُدمس و آریستکسنس[[1193]](#footnote-1193) مخصوصاً ثاوفرسطس ارسُسی[[1194]](#footnote-1194) (۳۷۲-۲۸۸ق.م) بودند . ثاوفرسطس در قطعه ای که در مابعدالطبیعه نگاشت ارتباط معقولات را با طبیعیات اثبات کرده و به این مطلب توجه یافت که ارسطو در قول به اصالت غایت به راه اغراق رفته است و در مقابل چنین عقیده ای توجه به تجربه را لازم شمرد[[1195]](#footnote-1195). مجموعه هائی در علم نبات که هم اکنون محفوظ است ترتیب داد و تحقیقاتی در بعضی از مفردات علم طبیعت مانند باد و آب و علائم طوفان و اقسام مطالب در زمین شناسی به عمل آورد.[[1196]](#footnote-1196) کتاب مشهور او درباره خصائص حاکی از توجه مشتائين به مشاهده جزئیات در امور اخلاقی است. کتاب دیگر او به نام «آرائی در طبیعیات»[[1197]](#footnote-1197) یکی از مآخذ عمده عقاید نگاران[[1198]](#footnote-1198) یونانی گردید . سرانجام باید تحقیقات تاریخی او را در تشریح جزئیات مجمع شيوخ[[1199]](#footnote-1199) ارسس نام برد. اینها همه حاکی از مسیر اصلی فعالیت علمی این حوزه می تواند بود . اشتغال ثاوفرسطس به تحقیق در مطالب دینی هم فقط به روش مورخان

\*\*\* ص 325 \*\*\*

و مردم شناسان بود . راجع به ذات الهی رأی ثابتی نداشت. گاه خدا را روحی مفارق می شمرد ، گاهی در آسمان و گاهی در ستارگان می دانست . اما برخلاف این مطلب در جزئیات امور تحصلي ، مثلاً در انتقاد رسم قربانی ، سخن بسیار گفته و این رسم را بدان سبب که خود او قائل به خویشاوندی جانوران و آدمیان بوده نکوهش کرده است[[1200]](#footnote-1200) . اما رأی او در باب این قرابت مبتنی بر جزم غیر تحقیقی نبوده بلکه از طریق تحصلی و با مشاهده آثار اوليه عقل در حیوانات سعی در اثبات آن کرده است. همین تمایلات در آراء کلئارخس[[1201]](#footnote-1201) که خرافاتی را که درباره حیات اخروی شیوع داشته فقط به منظور تحقیق تاریخی جمع آورده است مشهود است .

مذهب ارسطو که بعدها به مرور ایام اسیر جمود و رکود شد و اصحاب آن در قبول صحت آراء او جازم وصارم شدند در آن روزگار آزادترین مذاهب فلسفي بود . مثلاً می بینیم که کلئارخس با اینکه از مشائین بوده اعتقاد به افلاك ارسطویی را به دور انداخته و به جای آن اعتقاد به افلاك تدوير[[1202]](#footnote-1202) را معتبر شناخته است مخصوصاً استراتن[[1203]](#footnote-1203) (متوفی به سال ۲۷۰ ق. م.) که از سال ۳۰۰ تا ۲۹4 مربی بطلميوس ثانی در دربار مصر بوده آراء ارسطو را درباره اصول علم طبیعت انتقاد کرده و درست در جهت مخالف عقیده ارسطو قائل به تقدم تصادف بر طبیعت شده و رای ارسطو را درباره مكان طبیعی و علت غائی به دور افکنده و تنها قوة فاعله را وزن شیء دانسته است ، حرکت سقوط را به دقت مورد مشاهده قرار داده و ازدیاد سرعت را در آن اثبات کرده است ، بدین ترتیب که نشان داده است که شدت برخورد جسم ثقیل به مانعی به نسبت مسافتی که در حین سقوط می کند ازدیاد می یابد. بر طبق عقیده او مكان نسبي عناصر چهارگانه از پائین به بالا نیز از وزن آنها لازم می آید . عنصر بالاتر به سبب

\*\*\* ص 326 \*\*\*

فشردگی که در عنصر پائین تر حاصل می شود از آن بیرون می آید و بر فراز آن جای می گیرد و این بدان می ماند که اسفنجی را بفشارند و آبی را که در آن جای دارد بدر آرند. به وجود اثير قائل نبوده و آسمان را از جنس آتش می شمرده است. اختلاف وزن این اجسام را ناشی از این دانسته است که هرکدام از آنها کمابیش حاوی خلأ است . و در اثبات وجود خلا گفته است که نور و حرارت جز در محیط غير مادی یعنی مکانی که هیچ گونه جسمی در آن نباشد انتشار نمی تواند یافت . بدین ترتیب می توان گفت که طبیعت نظامی دارد (که پیوسته همان است که بود) و این نظام معلول عليت مکانیکی محض است یعنی اموری مانند سقوط و تراکم و کشش برای تبيين همه امور دیگر کانی است . در مذهب او خدائی جز طبیعت که با اینکه فاقد احساس و فاقد صورت است همه کائنات را ایجاد می کند وجود ندارد. صورت برخلاف رأی ارسطو غير متحرك نیست. مبدأ و متنهای حرکت مانند خود حرکت به وجود می آید و از میان می رود .

از دیکایارخس[[1204]](#footnote-1204) مورخ نیز باید نام برد. این شخص در کتاب مختصری که در تاریخ قوم يونانی پرداخته است[[1205]](#footnote-1205) با روش تحصلى روايات قديم را درباره مبادی تاریخ از سر گرفته و قائل به أعصار متوالی در تاریخ شده است. مانند عصر طلائی که انسان در آن به آسایش و آشتی روزگار می گذاشته و عصر بیابان گردی که در آن حیوانات را اهلی کرده و از همین راه مالكيت خصوصی و غارتگری وجنگ آوری را آغاز نموده است و عصر کشاورزی که این اعمال در آن انبساط و ازدیاد یافته است.

بعد از او به کریتولاؤوس[[1206]](#footnote-1206) می رسیم که حوزه مشتائين را از سال ۱۹۰ تا سال ۱5۰ ق. م. رهبری کرده است . وليكن این شخص را مشکل بتوان از مشائين به شمار آورد. چه ، خدای تعالی در نظر او به صورت عقلی بوده است که آن را از اثير غير

\*\*\* ص 327 \*\*\*

منفعل ساخته باشند و نفس را نیز اثیر عاقلی پنداشته است. رأیی در اخلاق که در قرون آتیه آن را به مشائين نسبت داده اند از طرف همین شخص به صورت قطعی خود بیان شده است و آن اینکه زندگی جز به وسیله اقسام سه گانه خير با طبیعت مطابقت نمی تواند یافت و آنها عبارت است از خير نفسانی و خیر جسمانی و خير خارجی . و پس می توان گفت که مذهب ارسطو در روزگاری که رو به کهنسالی میرفت این خصوصیت را داشت که اعجاب آن سعی در تحصیل تخصص علمی داشتند و به نوعی از اصالت عقل که به طور ضمنی با دین مخالف بوده است متمایل بودند . چنین فلسفه ای در آن روزگار نمی توانست مقبول عام باشد و به همین سبب به سرعت در مقابل سایر مذاهب فلسفی که مبتنی بر جزم غیر تحقیقی بود و بعد از مرگ اسکندر به ظهور رسید رو به ضعف رفت . این مذاهب به افلاطون و ارسطو انتساب نداشت بلکه از طریق دیگری که از هرجهت با مسلک این دو حكيم مغایر بود به سقراط می پیوست و از آراء او مایه می گرفت .

1. Emile Bréhier [↑](#footnote-ref-1)
2. Emerson در کتاب (Autobiographie , I , 273 , traduction R . Michaud) [↑](#footnote-ref-2)
3. Thalds [↑](#footnote-ref-3)
4. Diogène Laërce , Vies des Philosophes [↑](#footnote-ref-4)
5. Delaporte, La Mésopotamic, Bibliothèque de synthès historique, 1923 p . 152 [↑](#footnote-ref-5)
6. Apsau [↑](#footnote-ref-6)
7. Tiamat [↑](#footnote-ref-7)
8. G. Milhaud, Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique, Paris, 1910, p. 127. [↑](#footnote-ref-8)
9. Zunis [↑](#footnote-ref-9)
10. Cassirer, Die Bergriffsform in mythischen Denken, Leipzig, 1922 [↑](#footnote-ref-10)
11. Participation [↑](#footnote-ref-11)
12. Lévy Bruhi [↑](#footnote-ref-12)
13. رجوع شود به کتاب مفيد :

(F. M. Cornford, From religion to Philosophy, London, 1912.)

و همچنین به مقاله ای از امیل بريه :

Une nouvelle théorie sur les origines de la Philosophic grecque, Etudes de philosophic antique, Paris, 1955, p. 33-43. [↑](#footnote-ref-13)
14. - Fétichisme [↑](#footnote-ref-14)
15. Folklore [↑](#footnote-ref-15)
16. منظور روش تحصلی Positif است. م. [↑](#footnote-ref-16)
17. Systeme [↑](#footnote-ref-17)
18. P. Masson-oursel [↑](#footnote-ref-18)
19. Le Ier fascicule suppléinentaire: La philosophie en oricnt. [↑](#footnote-ref-19)
20. کانت در کتاب «نقد عقل محض ، شناخت روش استعلائی» فصل چهارم . [↑](#footnote-ref-20)
21. Dialectique [↑](#footnote-ref-21)
22. Saint Augustin [↑](#footnote-ref-22)
23. Les Upanishads [↑](#footnote-ref-23)
24. Saint Ambroise [↑](#footnote-ref-24)
25. Renaissance [↑](#footnote-ref-25)
26. Plutarque [↑](#footnote-ref-26)
27. Sur les opinions des philosophes [↑](#footnote-ref-27)
28. Sextus Empiricus [↑](#footnote-ref-28)
29. (قرن پنجم م.) - Stobee [↑](#footnote-ref-29)
30. (حدود 15۰ - ۲۱۱) ' Alexandrie Clement d [↑](#footnote-ref-30)
31. Diogène Laërce [↑](#footnote-ref-31)
32. Vies des philosophes [↑](#footnote-ref-32)
33. Burleus [↑](#footnote-ref-33)
34. Vie des philosophes [↑](#footnote-ref-34)
35. Jonsius [↑](#footnote-ref-35)
36. De scriptoribus historiae philosophicae libri IV 1649 [↑](#footnote-ref-36)
37. Launoi [↑](#footnote-ref-37)
38. De scholis celebrioribus seu a carolo magno scu post carolum peroccidentem instauratis, 1672. [↑](#footnote-ref-38)
39. De dignitate et augmentis scientiarum, liv. II, chap. IV [↑](#footnote-ref-39)
40. Georges Horn [↑](#footnote-ref-40)
41. Historiae Philosophicae libri septem, quibus de originc, successione, scctis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur.Lugduni Baatavarum, apud J. Elzevirium, 1645 [↑](#footnote-ref-41)
42. Marsile Ficin [↑](#footnote-ref-42)
43. - Juste Lipse [↑](#footnote-ref-43)
44. Berigard [↑](#footnote-ref-44)
45. Circulus Pisanus [↑](#footnote-ref-45)
46. Gassendi [↑](#footnote-ref-46)
47. Ficin, Theologia platonica, 1482, 2e ed. 1661; Juste lipse, Manuductio ad philosophiam stoicam, physiologia stoicorum, 1604. Gassendi, commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri scu animadversiones in decimum librum Diogenis Lacrtii, 1649; Syntagma philosophiae Epicuri, 1659.- Magnenus, Democritus reviviscens, 1648. [↑](#footnote-ref-47)
48. Pyrrhon [↑](#footnote-ref-48)
49. Sextus Empiricus [↑](#footnote-ref-49)
50. Contre les dogmatiques [↑](#footnote-ref-50)
51. Henry Estienne [↑](#footnote-ref-51)
52. مثلا رجوع شود به کتاب Guy de Brudes بنام Les dialogues contre les nouveaux academiciens ، پاریس ۱55۷، که در آنجا مؤلف در ضمن محاوره ای در بين بائیف Baif و رنسار Ronsard آراء مختلف فیلسوفان را که مورث ابهام در افکار می شود بیان می دارد . ص 65 [↑](#footnote-ref-52)
53. Hobbes [↑](#footnote-ref-53)
54. Brucker [↑](#footnote-ref-54)
55. Historia Critica philosophiae [↑](#footnote-ref-55)
56. VIII , chap.tx:.Cite de dieu Liv مقایسه شود با Liv .I Alexandrie , Stromates Clement d,.ژوست لیپس Juste Lipse در اوایل Manaductio ad physiologium stoicam از این متون استفاده کرده است. [↑](#footnote-ref-56)
57. Condillac [↑](#footnote-ref-57)
58. Traité des systemes [↑](#footnote-ref-58)
59. Oeuvres completes, Paris, 1803, t. III [↑](#footnote-ref-59)
60. Goclenius, Conciliator philosophicus [↑](#footnote-ref-60)
61. Syncrétisme [↑](#footnote-ref-61)
62. Historia philosophica, Leyde, 1645, P. 323 [↑](#footnote-ref-62)
63. La secte eclectique [↑](#footnote-ref-63)
64. Leibniz [↑](#footnote-ref-64)
65. رجوع شود همچنین به J . - C . Sturm , philosophia eclectica 1686

( بقیه حاشیه در صفحه بعد )

( بقیه حاشیه از صفحه قبل)

Physica eclectica, 1697-1722, J.-B. Du Hamel, De consensu veteris et novac philosophiac, 1663; Vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie chez Leibniz, Oeuvres, ed. Gerhardt, t. VII, p. 146– 156. [↑](#footnote-ref-65)
66. Historia critica philosophiae [↑](#footnote-ref-66)
67. Brucker, p. 10-12 [↑](#footnote-ref-67)
68. . Diderot [↑](#footnote-ref-68)
69. Deslandes [↑](#footnote-ref-69)
70. در کتابی به نام «تاریخ انتقادی فلسفه» (Histoire critique de la philosophie) که در آن از منشا فلسفه وترقيات آن وانقلاباتی که تا زمان ما برآن عارض شده است بحث می شود . آمستردام، ۱۳۲۷ جلد اول ص ۳ و ص 5 [↑](#footnote-ref-70)
71. Condorcet در کتابی به نام « منظره تاریخی ترقيات فكر انسانی un tableau historique ، Esquisse)

des progres de l , esprit humain) دوره های چهارم و نهم، که به سال ۱۷۹۳ نگاشته شده است. [↑](#footnote-ref-71)
72. Reinhold [↑](#footnote-ref-72)
73. که در یازده جلد از سال ۱۷۹۸ تا ۱۸۱۹ در لیپزیک انتشار یافته است. [↑](#footnote-ref-73)
74. Uber den Begrif der Geschichte der Philosophic, dans Fulleborn, Beiträge Zur Geschichte der Philosophie, I, 1791, p. 33 [↑](#footnote-ref-74)
75. Tenneman [↑](#footnote-ref-75)
76. J. M. Gérando [↑](#footnote-ref-76)
77. Histoirc Comparée des systèmes de philosophic relativement aux principes des connaissances humaines, Paris, an XII, 1804/3vo. [↑](#footnote-ref-77)
78. مقدمه کتاب ص23 [↑](#footnote-ref-78)
79. Victor Cousin [↑](#footnote-ref-79)
80. Histoire générale de la philosophie, édit. Paris, 1864, p. 4 [↑](#footnote-ref-80)
81. دراصل کتاب ارتباط دینامیک Dynamique آمده است و در برابر این کلمه هنوز در زبان فارسی کلمه مناسبی که در همه جا معادل آن باشد نیافته اند. اخيرا بعضی از فضلاء در ترجمه آن « توان مندی» آورده اند. مترجم. [↑](#footnote-ref-81)
82. Immanent [↑](#footnote-ref-82)
83. هیئت تالیفی سیاست تحصلی (۱۸5۲-۱۸54)، پاریس، ۱۹۲4، ج ۳ ص ۲. [↑](#footnote-ref-83)
84. Deistes [↑](#footnote-ref-84)
85. ص۲۷ ج3 از کتاب سیستم سیاست تحصلی [↑](#footnote-ref-85)
86. Fétichistes [↑](#footnote-ref-86)
87. Subjectif [↑](#footnote-ref-87)
88. ص 3۱ [↑](#footnote-ref-88)
89. Erudits [↑](#footnote-ref-89)
90. ص73 [↑](#footnote-ref-90)
91. Théologie [↑](#footnote-ref-91)
92. Métaphysique [↑](#footnote-ref-92)
93. Institutions [↑](#footnote-ref-93)
94. رجوع شود به سیستم سیاست تحصلی، طبع چهارم ،ج 3 ص 34 درباره لزوم تثبيت عقاید در تعلیم واحد : « آنارشی جدید فقط توانسته است تخیلی از ایمانی را به وجود آورد که بی آنکه به صورت سیستم آلی متشکل شود به ویران ساختن و از میان بردن اکتفاء می کند .» [↑](#footnote-ref-94)
95. Représentations collectives [↑](#footnote-ref-95)
96. دائرة المعارف علوم فلسفی (۱۸۱۷)، مقدمه، بندهای ۱۳ و ۱4. [↑](#footnote-ref-96)
97. A priori [↑](#footnote-ref-97)
98. Dialectique [↑](#footnote-ref-98)
99. به همین وجه اگوست کنت سرانجام گفت که صحت قانون مراحل سه گانه مبتنی براستقراء تاریخی نیست بلکه قبول آن اقتضای طبیعی روح انسانی است (در کتاب سیاست تحصلی، ج ۳۰). [↑](#footnote-ref-99)
100. Renaissance [↑](#footnote-ref-100)
101. Postulat [↑](#footnote-ref-101)
102. Immanent [↑](#footnote-ref-102)
103. Renouvier [↑](#footnote-ref-103)
104. Les Eclectiques [↑](#footnote-ref-104)
105. درمقاله ای به عنوان « طرحی برای طبقه بندی منظم آراء فلسفی ، Esquisse)

d'une classification systematique des doctrines Philosophique) در مجله La critique religieuse درشماره ژوئیه سال ۱۸۸۲ ص ۱۸4. [↑](#footnote-ref-105)
106. Edouard Zeller [↑](#footnote-ref-106)
107. Pierre Duhem عالم فیزیک و مورخ علوم (۱۸6۱-۱۹۱6). [↑](#footnote-ref-107)
108. H. Diels [↑](#footnote-ref-108)
109. Doxographes [↑](#footnote-ref-109)
110. . Octave Hamelin [↑](#footnote-ref-110)
111. Systems d'Aristote [↑](#footnote-ref-111)
112. Système de Descartes [↑](#footnote-ref-112)
113. Weber [↑](#footnote-ref-113)
114. P . Janet et G. Sćailles [↑](#footnote-ref-114)
115. Ueberweg [↑](#footnote-ref-115)
116. Représentations Collectives [↑](#footnote-ref-116)
117. اما ، رنوويه ، اگرچه انتخاب یکی از دورای متقابل را شخصی و اختیاری می داند، می گوید که آرائی که بتوان در بین آنها قائل به انتخاب بود قبلا معین و موجب است. [↑](#footnote-ref-117)
118. Windelband [↑](#footnote-ref-118)
119. Formules [↑](#footnote-ref-119)
120. تاریخ فلسفه ، طبع فریبورگ، ۱۸۹۲ [↑](#footnote-ref-120)
121. Victor Delbos در مقاله ای به عنوان « روش درتاریخ فلسفه» La method)

،) (en histoire de la Philosophie منطبع در ص ۲۷۹-۲۸۹ مجله مابعدالطبیعه واخلاق (Revue de Métaphysique et de morale) سال ۱۹۱۷. [↑](#footnote-ref-121)
122. « چهره های فلاسفه وآراء آنان » (Figures et doctrines des philosophes) پاریس ،۱۹۱۹ و «فلسفه فرانسوی» (La philosophie francaise) همان جا و همان سال. [↑](#footnote-ref-122)
123. ص 9، از کتاب « تاریخ فلسفه »، چاپ فریبورگ، ۱۸۹۲. [↑](#footnote-ref-123)
124. از جمله این کوششها، که به نظر ما مهم و مفيد ولكن نابهنگام است، کتابی است در فلسفه تطبیقی تالیف ما سن اورسل (Oursel Masson-) که به سال ۱۹۲۳ در پاریس انتشار یافته است . مؤلف سعی می کند تا از راه مقایسه روش کلی تفکر فلسفی در اروپا و شرق اقصى قانونی را که بر سیر تکاملی فلسفه حاکم است مکشوف سازد. هم چنین رجوع شود به تفسیر تاریخ از دو گلتیه (De Gaultier .J) در شماره اول ژانویه ۱۹۲3 مجله مرکور دوفرانس (Mercure de France) [↑](#footnote-ref-124)
125. A priori [↑](#footnote-ref-125)
126. Scolastiques [↑](#footnote-ref-126)
127. Intellectualisme [↑](#footnote-ref-127)
128. Romantisme [↑](#footnote-ref-128)
129. رجوع شود به د تطور نفسانی ادبیات در انگلستان به نگارش کازاميان

(Cazamian, L'évolution psychologique de la littérature en Angleterre)

پاریس، ۱۹۲۰، ص 4، به بعد نیز رجوع شود به مطالبی درباره تغییر منظم سبک بیان

بقية حاشیه در صفحه بعد)

(بقیه حاشیه از صفحه قبل) فلسفی، در کتابی که من به نام « فلسفه و گذشته آن ( La philosophie et son posse) نوشته ام ،۱۹4۰ ص 80 – و درباره همین سبک بيان رجوع شود به کتاب مهم سوئيل Joel به نام « تحول جهان بینی » (Wandlungen der Weltanschauung ) توبینگن، ۱۹۲۸، ص 51. [↑](#footnote-ref-129)
130. ابتدای کتاب اسپینوزا بنام « بهبود نهم ، De emendatione intellectus [↑](#footnote-ref-130)
131. Epictate [↑](#footnote-ref-131)
132. نوعی Manierisme ، و آن سبکی ادبی است که در ضمن آن طرز طبیعی ادای مطالب از میان برود و تصنع و تکلف جای آن را بگیرد و نکته پردازی و مضمون سازی به میان آید و در دقت و ظرافت تا آنجا افراط گردد که طرز بیان گاهی مضحک شود . این سبک در ايطاليا در قرن شانزدهم ، بعد از رنسانس ، متداول بود و با سبک هندی شعر فارسی که در دوره صفویه معمول شد بی شباهت نیست. مترجم. [↑](#footnote-ref-132)
133. Proclus یا ابرقلس به اصطلاح مسلمين ، مترجم. [↑](#footnote-ref-133)
134. Damascius [↑](#footnote-ref-134)
135. Période hellenique [↑](#footnote-ref-135)
136. Ionie [↑](#footnote-ref-136)
137. Milet [↑](#footnote-ref-137)
138. Sicile [↑](#footnote-ref-138)
139. . Péricles [↑](#footnote-ref-139)
140. Peloponnèse [↑](#footnote-ref-140)
141. Grande Grèce [↑](#footnote-ref-141)
142. Miltasien [↑](#footnote-ref-142)
143. ارسطو ، مابعدالطبیعه ، آلفا ،۳، ۹۸۳ ب ، ۲۰ [↑](#footnote-ref-143)
144. Thalès de Milet [↑](#footnote-ref-144)
145. Anaximandre [↑](#footnote-ref-145)
146. Anaximène [↑](#footnote-ref-146)
147. De la nature [↑](#footnote-ref-147)
148. ارسطو ، مابعدالطبیعه ، آلفا ، 3، 9۸۳ ب،6-11 و 984 الف 2-7. [↑](#footnote-ref-148)
149. Gnomone [↑](#footnote-ref-149)
150. Solstices [↑](#footnote-ref-150)
151. Equinoxes [↑](#footnote-ref-151)
152. از ص ۲6۰ تا ص ۲6۱ کتاب بین النهرین تأليف دولاپورت -La Mesop , De Laporte)

 (otamie , 192 3, p - 260 . 261 طبع سال ۱۹۲۳ وراجع به علوم ریاضی در بین النهرین یکی از جمله مأخذ را می توان نوشته Dangin Thureau- در مجله آشورشناسی سال ۱۹4۰ ذکر کرد . [↑](#footnote-ref-152)
153. « علم به فنون و صنایع در اوايل حال»، تأليف اسپیناس

Les Origines de la technologie, 1897, p. 75 sq. [↑](#footnote-ref-153)
154. Anaxagore [↑](#footnote-ref-154)
155. ارسطو ، اعضای حیوانات ، ۱۰ ، ۱6۸۷ الف ۷. [↑](#footnote-ref-155)
156. Aétius, Placita, III, 6, 1 [↑](#footnote-ref-156)
157. 1- Aétius, Placita, II, 13, 7; 15; 6; 20,1. Hippolyte, Refutations des Hérésies, I, 6, 4.6. [↑](#footnote-ref-157)
158. رجوع شود به 1, 6 , Attius , III ( مبدأ باد ) و مقایسه شود با آنچه ارسطو در کائنات جو II. 1 "353 ب 5 گفته است و رجوع شود به کتاب Burnet به نام طلوع فلسفه یونانی ( Aurore de la Philosophie grecque ) ترجمه فرانسوی ریموند Raymond ۱۹۱۹، ص 6۷ . [↑](#footnote-ref-158)
159. Phénomène [↑](#footnote-ref-159)
160. رجوع شود به ارسطو : در باره نفس ، 4۱۰ ب ، ۲۷ و پلوتارخس ؛ نارسائی پیش گوئیهای کاهنان ، ۱۸ . [↑](#footnote-ref-160)
161. Attius, V, 19, 1 [↑](#footnote-ref-161)
162. - Infini [↑](#footnote-ref-162)
163. Hesiode [↑](#footnote-ref-163)
164. Chaos [↑](#footnote-ref-164)
165. Mélange [↑](#footnote-ref-165)
166. Grandcur [↑](#footnote-ref-166)
167. تئوفراستس Theophraste بنا به شرحی که سیمپليكيوس Simplicius بر آن آورده است . ( 3-6 ,376 ,

Diels , Donographi graeci ) و رجوع شود به کتاب طلوع فلسفه یونانی تأليف برنت ( ص 61-66)

Bumet , Aurore de la philosophie grecque ) ) [↑](#footnote-ref-167)
168. رجوع شود به : 1-2 ,6 , , Refutation , I Hippolyte و مقایسه شود با آنچه ارسطو گفته است : طبیعت کتاب III فصل 4، ۲۰۳ ب ۲5 ( به شرح برنت ، طلوع ... ص 66 شماره ۱) [↑](#footnote-ref-168)
169. Concret [↑](#footnote-ref-169)
170. Hippolyte, Refutations. I, 4, 1.3 [↑](#footnote-ref-170)
171. طالس ، به نقل ارسطو ذر مابعد الطبیعه ، آلفا ۹۸۳ب ۲۱ ، آناکسیمنس در هیپولیت، Refutations ، I ، 7 و 4 و 6 ، آناکسیمندرس در هیپولیت 1و6و3 و ,Plutarque

Stromate (Diels, Doxographi, 579, 11) [↑](#footnote-ref-171)
172. تئوفراستس Theophraste به نقل سیمپليكيوس –Doxogra، Diels

phi graei 476,8-11) رجوع شود به كرنفرد Cornford در کتاب « از دین تا فلسفه»

 ( From religion to Philosophy ) ص ۱۷4 و ۱۷6 [↑](#footnote-ref-172)
173. Onomacrite [↑](#footnote-ref-173)
174. Pisistrate [↑](#footnote-ref-174)
175. Eudeme [↑](#footnote-ref-175)
176. Hesiode [↑](#footnote-ref-176)
177. Océan [↑](#footnote-ref-177)
178. Thetys [↑](#footnote-ref-178)
179. Cronos [↑](#footnote-ref-179)
180. Rhéa [↑](#footnote-ref-180)
181. Zeus [↑](#footnote-ref-181)
182. Hera [↑](#footnote-ref-182)
183. طيماوس ، 40 ،e [↑](#footnote-ref-183)
184. Theologiens [↑](#footnote-ref-184)
185. مابعدالطبیعه ۱۰۷۱ب ۲5. [↑](#footnote-ref-185)
186. در کتاب داماسكيوس Des Principes فصل ۳۱۲ [↑](#footnote-ref-186)
187. Hellanicos [↑](#footnote-ref-187)
188. Héracles [↑](#footnote-ref-188)
189. Anangke [↑](#footnote-ref-189)
190. Adraste [↑](#footnote-ref-190)
191. Ether [↑](#footnote-ref-191)
192. Erève [↑](#footnote-ref-192)
193. Chaos [↑](#footnote-ref-193)
194. Orphiques [↑](#footnote-ref-194)
195. Rapsodies orphiques [↑](#footnote-ref-195)
196. Phanes [↑](#footnote-ref-196)
197. Le Temps [↑](#footnote-ref-197)
198. Justice [↑](#footnote-ref-198)
199. جمهوری ، 363 ، فیدن ،62 و 69 [↑](#footnote-ref-199)
200. Thurioi [↑](#footnote-ref-200)
201. Petelia [↑](#footnote-ref-201)
202. Eleutherne [↑](#footnote-ref-202)
203. Crete [↑](#footnote-ref-203)
204. رجوع شود به کتاب نفس Psyche تأليف رد Rhode جلد دوم ص ۱۱6. [↑](#footnote-ref-204)
205. Titans [↑](#footnote-ref-205)
206. Dionysos [↑](#footnote-ref-206)
207. Pindarc [↑](#footnote-ref-207)
208. ناله ها Threnes ، قطعه ۲ طبع و ترجمه IV , Puech , ص ۱۹6 [↑](#footnote-ref-208)
209. Grande Grace [↑](#footnote-ref-209)
210. Phytagore [↑](#footnote-ref-210)
211. Samos [↑](#footnote-ref-211)
212. Xenophane [↑](#footnote-ref-212)
213. Colophon [↑](#footnote-ref-213)
214. Eléatisine [↑](#footnote-ref-214)
215. Isidore Levy تحقیقات درباره منابع افسانه فيثاغوری Recherches Sur )

les sources de la légende de Pythagore, 1926.) [↑](#footnote-ref-215)
216. Crotone [↑](#footnote-ref-216)
217. رجوع شود به یامبليکوس Jmblique، حيات فيثاغورس Vie de Pythagore))، ۷5 - ۷8 ، نامه لوسیس Lysis به هیپارکوس Hipparque راجع به فرقة فيثاغوری [↑](#footnote-ref-217)
218. یامبلیکوس ، همان مرجع ،۸۳ - 84 و Larguier de Bancels راجع به مبادی اعتقاد به نفس دریکی از تحریمات فيثاغورس ، Archives de Psychologic جلد 17 ، 191 [↑](#footnote-ref-218)
219. کتاب «پاروی زرین» ( Le Rameau d ' or ) تاليف Frazer ترجمه فرانسوی جلد ۱ ص 3۲۸ [↑](#footnote-ref-219)
220. گزنفانس ، قطعه ۷ [↑](#footnote-ref-220)
221. لوی برول Levy Bruhl قوای روحی در جوامع اولیه ص 3۹۸ [↑](#footnote-ref-221)
222. Folklore [↑](#footnote-ref-222)
223. فریزر Frazer در کتاب پاروی رزین or Le rameau d ترجمه فرانسوی ، جلد اول [↑](#footnote-ref-223)
224. Le Thrace Zamoloxis [↑](#footnote-ref-224)
225. هردتس ، بخش 4 ص ۹5 [↑](#footnote-ref-225)
226. ارسطو ، مابعدالطبیعه 3، 1091 الف7 [↑](#footnote-ref-226)
227. Petron [↑](#footnote-ref-227)
228. فانیاس ارسسی Phanias d ' Erese در پلوتارکس ، نارسائی پیش گوئیهای کاهنان (Defaut des oracles)، فصل ۱۲ و۱3 [↑](#footnote-ref-228)
229. Domino [↑](#footnote-ref-229)
230. رجوع شود به برنت Burnet ، طلوع فلسفه یونانی ، ترجمه فرانسوی از ریمون Reymond ص ۱۱۲ به بعد . [↑](#footnote-ref-230)
231. Accord [↑](#footnote-ref-231)
232. Quarte [↑](#footnote-ref-232)
233. Quinte [↑](#footnote-ref-233)
234. Octave اصطلاحات عربی ماخوذ از کتاب درة التاج با توجه به فن موسیقی از کتاب شفاء است . مترجم [↑](#footnote-ref-234)
235. Proportion harmonique [↑](#footnote-ref-235)
236. Symbolism [↑](#footnote-ref-236)
237. Tetractys (10= 4 + 3+ 2 + ۱ ) [↑](#footnote-ref-237)
238. رجوع شود به احوال فيثاغورس تأليف یامبلیکوس Jamblique ، ۱۱5و۱5۰ و مابعد الطبیعه ارسطو ، مو ، 4، ۱۰۷۸ ب، ۲۱ و میثاق فيثاغورس در کتاب سابق الذکر از یامبليکوس ، ۱5۰ [↑](#footnote-ref-238)
239. Crotone [↑](#footnote-ref-239)
240. Cylon [↑](#footnote-ref-240)
241. یعنی فیثاغوریان [↑](#footnote-ref-241)
242. Archippos [↑](#footnote-ref-242)
243. Lysis [↑](#footnote-ref-243)
244. Thébés [↑](#footnote-ref-244)
245. Epaminondas [↑](#footnote-ref-245)
246. به نقل آریستوکسنس معاصر ارسطو در کتاب یامبليکوس به نام حیات فیثاغورس Vic de Pytagorc ص248 - 251 [↑](#footnote-ref-246)
247. Héraclite d 'Ephèse [↑](#footnote-ref-247)
248. L'Obscur [↑](#footnote-ref-248)
249. Xénophane [↑](#footnote-ref-249)
250. De I'univers [↑](#footnote-ref-250)
251. دیوگنس لاارتی ، احوال فیلسوفان ،IX ،5 [↑](#footnote-ref-251)
252. Aétius , Placita , II, 17,4; Théophraste (Diels , Doxographi,

 Sq . ) ; Diogene Laerce IX,9. 475 , 15 [↑](#footnote-ref-252)
253. قطعه ۲۰ به ترتیبی که بیواتر Bywater اختیار کرده است . [↑](#footnote-ref-253)
254. Hesiode [↑](#footnote-ref-254)
255. Hecatee [↑](#footnote-ref-255)
256. قطعات 16،17،6 [↑](#footnote-ref-256)
257. Intuition immédiate [↑](#footnote-ref-257)
258. قطعه 15 [↑](#footnote-ref-258)
259. Polemos [↑](#footnote-ref-259)
260. Homere [↑](#footnote-ref-260)
261. Dike [↑](#footnote-ref-261)
262. Les Erinyes [↑](#footnote-ref-262)
263. Pindare [↑](#footnote-ref-263)
264. Heures [↑](#footnote-ref-264)
265. Themis [↑](#footnote-ref-265)
266. Eunomia [↑](#footnote-ref-266)
267. Diké [↑](#footnote-ref-267)
268. Eirene [↑](#footnote-ref-268)
269. Apollon [↑](#footnote-ref-269)
270. Delphes [↑](#footnote-ref-270)
271. Erudition [↑](#footnote-ref-271)
272. Logos [↑](#footnote-ref-272)
273. رجوع شود به ترتیب به قطعات ۱ و 5 تا ۱۱ و ۱6 تا ۱۹ و۲۲ و ۲۰ و ۲۱. [↑](#footnote-ref-273)
274. قطعات 4۱ و ۸4 و ۸۳ و ۷9 و ۷۸ و ۳۹. [↑](#footnote-ref-274)
275. قطعات 5۳ و 5۱ و ۹۷ و 99 و 52 [↑](#footnote-ref-275)
276. Grande annee [↑](#footnote-ref-276)
277. آئتيوس II ،32،3. [↑](#footnote-ref-277)
278. رجوع شود به بحث برنت در طلوع فلسفه یونانی (L ' aurore de la philosophie grecque) ص ۱۸۰ ، قطعه 69-40 [↑](#footnote-ref-278)
279. قطعات ۱۲4 تا ۱۳۰؛ 6۰ و ۱۱۰ ت۱۱5؛ Diogene Laerce, IX , 6 ; sur

I' Ephese . Strabon . Geog . XIV d, les rois بعضی از مفسران مانند تانری Tannery (تاریخ علوم یونانی، ص ۱۸۲ به بعد ' histoire de la science hellene "Pour l) قطعه ۳۸ و بعضی از قطعات دیگر را حاوی عقايد اورفه ای می پندارند. [↑](#footnote-ref-279)
280. Théétète [↑](#footnote-ref-280)
281. Gratyle [↑](#footnote-ref-281)
282. - Sur le régime [↑](#footnote-ref-282)
283. Les Mobilistes [↑](#footnote-ref-283)
284. یعنی مؤلف مجهول رساله «درباره پرهيز » - مترجم . [↑](#footnote-ref-284)
285. اینکه این رساله اصل هراکلیتسی دارد مخصوصاً در کتاب اول فصل 3- ۲4 مشهود است. رجوع شود به :

Bernays , Gesammette Abhandlungen . I , p . 1 sq [↑](#footnote-ref-285)
286. افلاطون ، تئتتس ، d ۱۷۹ – c ۱۸۰ [↑](#footnote-ref-286)
287. Xenophane de Colophon [↑](#footnote-ref-287)
288. Mer Tyrrhénienne [↑](#footnote-ref-288)
289. Elée [↑](#footnote-ref-289)
290. Lucanie [↑](#footnote-ref-290)
291. قطعه ۲۲ (به ترتیب دیلس Die Vorsocratiker) [↑](#footnote-ref-291)
292. Elegies [↑](#footnote-ref-292)
293. Satires [↑](#footnote-ref-293)
294. قطعه ۲۸-۳۰ [↑](#footnote-ref-294)
295. Raison [↑](#footnote-ref-295)
296. به معنائی که منظور ملطيان بود. [↑](#footnote-ref-296)
297. قطعه ۱۰-۱6 [↑](#footnote-ref-297)
298. Pindare [↑](#footnote-ref-298)
299. قطعه ۲ [↑](#footnote-ref-299)
300. قطعه ۳5 و ۲3-26 [↑](#footnote-ref-300)
301. Diochètes [↑](#footnote-ref-301)
302. Aminias [↑](#footnote-ref-302)
303. Parménide [↑](#footnote-ref-303)
304. دیوگنس لاارتی، احوال فیلسوفان ،IX ، ۲3، ۲1 . [↑](#footnote-ref-304)
305. قطعه ۱ (به ترتیب دیلس : Die Vorspocratiker) 1 [↑](#footnote-ref-305)
306. دیوگنس لاارتی ، مرجع سابق الذکر. [↑](#footnote-ref-306)
307. قطعات 5و6 و ۸. [↑](#footnote-ref-307)
308. Justice [↑](#footnote-ref-308)
309. Necessite [↑](#footnote-ref-309)
310. Destin [↑](#footnote-ref-310)
311. قطعه 8 [↑](#footnote-ref-311)
312. افلاطون ، بزم ، ۱۹5 ، قطعه ۱3 [↑](#footnote-ref-312)
313. قطعه 8 و قطعه 9 [↑](#footnote-ref-313)
314. Anangke [↑](#footnote-ref-314)
315. آئتيوس Phacita ، II ، 7،2 (دیلس ، Donographi ، 335،15) [↑](#footnote-ref-315)
316. آئتیوس ، همان ماخذ. [↑](#footnote-ref-316)
317. Positivisme [↑](#footnote-ref-317)
318. Intuition [↑](#footnote-ref-318)
319. Zenon d ' Elee به نقل دیوگنس در احوال فيلسوفان ، VIII ، 5۷. [↑](#footnote-ref-319)
320. به نقل دیوگنس در احوال فیلسوفان ، VIII ، 5۷. [↑](#footnote-ref-320)
321. رسالة پارمنيدس افلاطون ، ۱۲۸ الف ،ب [↑](#footnote-ref-321)
322. قطعه ۱ تا ۲ (در کتاب Die vor Sokratiker تألیف Diels [↑](#footnote-ref-322)
323. Achille نام آورترین پهلوانان یونان در حمامسة ایلیاد تصنيف امرس. مترجم [↑](#footnote-ref-323)
324. ارسطو ، علم طبیعت، 7۱،9، ۲۳۰ ب 8 به بعد. [↑](#footnote-ref-324)
325. Melissos de Samos [↑](#footnote-ref-325)
326. پلوتارکس ، شرح حال پریکلس ، ۲6 [↑](#footnote-ref-326)
327. لايتناهی ، قطعه ۳ تا 6 (به ترتیبی که دیلس Diels در Die voisoktatiker اختیار کرده است) ؛ در مقابل معرفت حسي ، قطعه ۸. [↑](#footnote-ref-327)
328. به اصطلاح مسلمین : انباذقلس - مترجم. (Agrigente ' Emptdocle d ) [↑](#footnote-ref-328)
329. امپدکلس قطعه 8 مطابق ترتیب کتاب سابق الذكر ديلس . [↑](#footnote-ref-329)
330. Corpuscules [↑](#footnote-ref-330)
331. قطعات 6، ۸،9 ، 25 ، 33، 34و 17. [↑](#footnote-ref-331)
332. قطعه ۱۰۰ [↑](#footnote-ref-332)
333. - Puissance active [↑](#footnote-ref-333)
334. L'amitié [↑](#footnote-ref-334)
335. La haine [↑](#footnote-ref-335)
336. Sphaeros [↑](#footnote-ref-336)
337. قطعات ۱6 و ۱۷ و ۲6 درباره سپهر قطعات ۲۷ و 28 [↑](#footnote-ref-337)
338. چنان که برنت Burnet نشان می دهد : طليعة فلسفه يونان ص۲6۷. [↑](#footnote-ref-338)
339. آئتیوس ، II ، Phacita 6 ، 3 ، -Plutarque , Strom - (دیلس Diels در Doxographic 582. [↑](#footnote-ref-339)
340. قطعات 45 تا 4۸ ، رجوع شود به کافکا [↑](#footnote-ref-340)
341. Spectaculaire [↑](#footnote-ref-341)
342. پلوتارکس ، مرجع مذکور در حاشیه 5 از صفحه قبل. [↑](#footnote-ref-342)
343. Androgynie [↑](#footnote-ref-343)
344. آئتيوس ، Placita ،V، 19،5 ، رجوع شود به Bignone ، امپدکلس ، ص570. [↑](#footnote-ref-344)
345. Philistion [↑](#footnote-ref-345)
346. Caractères [↑](#footnote-ref-346)
347. Temperament [↑](#footnote-ref-347)
348. Organisme [↑](#footnote-ref-348)
349. آثار جالینوس Galien نشر ، Kuhn ، X ص 5، قطعات فیلیستیون در ,Wellmann

Fragmentsammlung der gricchischen, Aerzte, Vol. I, 1901. [↑](#footnote-ref-349)
350. Effluves که در کتب اسلاميين به صبيب تعبیر شده است. رجوع شود به ترجمة حنين بن اسحق از کتاب ارسطو و درباره نفس ، 436 ، الف ،5.مترجم . [↑](#footnote-ref-350)
351. یعنی مناسبت در بین آنچه از شیء صادر می شود با آلت حساسه. [↑](#footnote-ref-351)
352. ثاو فرسطس De Sensibus ، ۱۲ (دیلس 502،.Dox) [↑](#footnote-ref-352)
353. Démon [↑](#footnote-ref-353)
354. قطعه ۱۱۲ تا ۱4۸ که آنها را جزء منظومه ای غیر از منظومه سابق دانسته اند و نام این منظومه «مراتب تصفيه Purifications است. [↑](#footnote-ref-354)
355. Pessimisme [↑](#footnote-ref-355)
356. Anaxagore de Clazomènes [↑](#footnote-ref-356)
357. Positif [↑](#footnote-ref-357)
358. این جنگها را در تاریخ اروپا جنگهای مدیک نامیده اند ، وليكن باید توجه داشت که دولتی از ایران که با یونانیان به جنگ درآمده بود دولت پارس بود نه دولت ماد . مترجم [↑](#footnote-ref-358)
359. ص ۲۷۰ الف از رساله ندرس افلاطون. [↑](#footnote-ref-359)
360. Les Nuées d'Aristophane [↑](#footnote-ref-360)
361. قطعه ۱۷ (بنا به ترتیب دیلس در Die Vorsocratiker) [↑](#footnote-ref-361)
362. Semences [↑](#footnote-ref-362)
363. قطعه ۸، رجوع شود به ۱۰ و ۱۱. [↑](#footnote-ref-363)
364. Homéomèrics [↑](#footnote-ref-364)
365. Homogènes [↑](#footnote-ref-365)
366. ارسطو ، کون و فساد ،۱، ۳۱4 الف، ۱۸ [↑](#footnote-ref-366)
367. قطعه ۳ و قطعه ۷ [↑](#footnote-ref-367)
368. قطعه 1 [↑](#footnote-ref-368)
369. Cosmogonie [↑](#footnote-ref-369)
370. قطعه ۱5 [↑](#footnote-ref-370)
371. Nous, Intelligence [↑](#footnote-ref-371)
372. Tourbillons [↑](#footnote-ref-372)
373. قطعه ۱۲ تا ۱6 ، قطعة 4 (رجوع شود به برنت Aurore ، Burnet ، ص ۳۱۰). [↑](#footnote-ref-373)
374. قطعه ۱۱؛ ارسطو ، De Plantis، I ۱. [↑](#footnote-ref-374)
375. ثا و فرسطس ، Dc sensibus ، ۲۷ (دیلس ، Dorographi ، ص 5۰۷) [↑](#footnote-ref-375)
376. Gratinos [↑](#footnote-ref-376)
377. Hippon [↑](#footnote-ref-377)
378. Aristophane [↑](#footnote-ref-378)
379. Diogene d ' Apollonie [↑](#footnote-ref-379)
380. Gratyle ،409 ب. [↑](#footnote-ref-380)
381. Archélaos [↑](#footnote-ref-381)
382. Cos [↑](#footnote-ref-382)
383. L' Epilepsie [↑](#footnote-ref-383)
384. Physiologistes [↑](#footnote-ref-384)
385. .c۲۷۰ [↑](#footnote-ref-385)
386. Le Accousmatique [↑](#footnote-ref-386)
387. - Les Mathematiques یا مبلیکس در کتاب خود به نام احوال فيثاغورس قائل است به اینکه این انشعاب پس از فيثاغورس حاصل شده است [↑](#footnote-ref-387)
388. Philolaus [↑](#footnote-ref-388)
389. Cébés [↑](#footnote-ref-389)
390. Simmias [↑](#footnote-ref-390)
391. Archytas de Tarante [↑](#footnote-ref-391)
392. برنت ، طلیعه...، ص 324 [↑](#footnote-ref-392)
393. مقایسه شود با آنچه ارسطو در کتاب میم از مابعدالطبیعه ۱۰۸۰ ب۱۸ و ۱۰۸۳ ب ۸ گفته است [↑](#footnote-ref-393)
394. Antiterre [↑](#footnote-ref-394)
395. ارسطو ، کتاب آسمان ، ۱۲۰ ؛ آئتيوس ، Placita II ،1۲،۲۰ [↑](#footnote-ref-395)
396. Dynamique [↑](#footnote-ref-396)
397. Hicetas [↑](#footnote-ref-397)
398. Ciceron - خطیب شهير رومی [↑](#footnote-ref-398)
399. صاحب نظریه نجومی معروف در قرن شانزدهم میلادی اهل لهستان . مترجم . [↑](#footnote-ref-399)
400. ثاوفرسطس: نخستین اصحاب آكادميا ،۳۹ - ملاحظات درباره نغمه افلاك بعنی اصوات حاصله ازحرکات کواکب را بايد براين اقوال افزود . ارسطو ، کتاب آسمان II ،9 [↑](#footnote-ref-400)
401. Leucippe [↑](#footnote-ref-401)
402. Democrite ذيمقراطيس . [↑](#footnote-ref-402)
403. دیوگنس ، احوال فيلسونان ، بخش IX ، 4۷ [↑](#footnote-ref-403)
404. ou Systemes des mondes Diacosmoi [↑](#footnote-ref-404)
405. دیوگنس ، احوال فيلسوفان ، بخش IX ص ۳۱ - ۳۳. [↑](#footnote-ref-405)
406. آئتيوس Placita ، بخش III ، ۱۰ ص ،4-5.. [↑](#footnote-ref-406)
407. Atomes [↑](#footnote-ref-407)
408. Corpuscules [↑](#footnote-ref-408)
409. Atomcs [↑](#footnote-ref-409)
410. و این لفظ یونانی که در زبان فرانسوی به صورت Idees درآمده است همان است که قدمای ما از دیرباز لفظ عربی مثل را ، و بعضی از صاحب نظران معاصر ایران لفظ فارسی دیدار را ، در برابر آن اختیار کرده اند. مترجم . [↑](#footnote-ref-410)
411. ارسطو، مابعدالطبیعه ، آلفا، 4، ۸۹5 ب، ۱5. [↑](#footnote-ref-411)
412. ثاوفرسطس، 1-3 (به نقل ديلس در 484 از Donographi) [↑](#footnote-ref-412)
413. دیوگنس لاارتی ،IX ،۳۱. [↑](#footnote-ref-413)
414. Impénétrabilité [↑](#footnote-ref-414)
415. سكستوس امپیریکوس : «در مقابل ریاضیدانان» قسمت VII ، ص ۱۳5. [↑](#footnote-ref-415)
416. . Protagoras d ' Abdere [↑](#footnote-ref-416)
417. Effluves - چنانکه قبلاً ذکر شد در کتب عربی لفظ «صبیب» را در این مورد آورده اند. - مترجم [↑](#footnote-ref-417)
418. - افلاطون ، تئتنس ، 52 و مقایسه شود با آنچه در کتاب « حس » ثاوفرسطس آمده است (ریو، مساله صیرورت ، ص ۱6۰) [↑](#footnote-ref-418)
419. Physique [↑](#footnote-ref-419)
420. Mecanique [↑](#footnote-ref-420)
421. ارسطو ، درباره نفس ، دفتر اول ، فصل دوم ، 404 الف . و لوکرسیوس ، منظومه طبيعت ، ۳۷۰. [↑](#footnote-ref-421)
422. - Hécatéc de Milet [↑](#footnote-ref-422)
423. ارسطو ، علم طبیعت VIII ،1 [↑](#footnote-ref-423)
424. Grande Grace [↑](#footnote-ref-424)
425. دیوگنس لاارتی ،45، چیچرو ، درباره طبایع خدایان ، ۲۸. [↑](#footnote-ref-425)
426. Eschyle [↑](#footnote-ref-426)
427. Euripide [↑](#footnote-ref-427)
428. Antiope [↑](#footnote-ref-428)
429. Les Muscs [↑](#footnote-ref-429)
430. آریستفانس ، ابرها Nutes ( از سال 4٢۳ ) بيت ۸۸۷ به بعد ، اوریپیدس ، قطعه ۱۸۹. دیوگنس لاارتی (Ix ، 5۲ ) وضع قواعد مجادله در کلام را به پرتاگوراس منسوب داشته است. افلاطون : پرتاگوراس ،۳3۸ الف ؛ گورگیاس ، 4۹۷ ب ، ج. [↑](#footnote-ref-430)
431. مثلاً رجوع شود به ارسطو: مسائل Les Problemes [↑](#footnote-ref-431)
432. مقایسه شود با افلاطون ، هیپیاس ، II ، ۳6۸ ب. د پرتاگراس ،۳۱۸ د 319 الف. [↑](#footnote-ref-432)
433. Protagoras d'Abdere [↑](#footnote-ref-433)
434. Gorgias de Léontium [↑](#footnote-ref-434)
435. Isocrate [↑](#footnote-ref-435)
436. Thucydide [↑](#footnote-ref-436)
437. Prodicus de Céos [↑](#footnote-ref-437)
438. Eippias d'Elis [↑](#footnote-ref-438)
439. Humanisme [↑](#footnote-ref-439)
440. دیوگنس لاارتی ، Ix ، 5۱ [↑](#footnote-ref-440)
441. رساله پرتاگراس ، ۳۳۷ ج. [↑](#footnote-ref-441)
442. رجوع شود به رساله پرتاگراس افلاطون ، 3۲۰ ج - 3۲۳ الف ، ايضاً رجوع شود به مقاله نستله Nestle در Philologus جلد 70 ، 26-28. [↑](#footnote-ref-442)
443. رجوع شود به کتاب گمپرز Comperz بنام Die Apologie der Heilkunsi سال ۱۹۱۰ [↑](#footnote-ref-443)
444. Hercule [↑](#footnote-ref-444)
445. Paris [↑](#footnote-ref-445)
446. Aphrodite [↑](#footnote-ref-446)
447. Athénée [↑](#footnote-ref-447)
448. Hera [↑](#footnote-ref-448)
449. Thurioi [↑](#footnote-ref-449)
450. Antiphon [↑](#footnote-ref-450)
451. راجع به قانون غیر مدون رجوع شود به سوفكل ، انتیگونه 7، 450 ، 455 و قطعه ای از آنتیفن در papyri Oxyrinchus جلد ۱۱ و ۱5 (مقاله A . Croiset در مجله مطالعات یونانی ۱۹۱۷ .) [↑](#footnote-ref-451)
452. Cynisme politique [↑](#footnote-ref-452)
453. Aristocrates [↑](#footnote-ref-453)
454. Critias [↑](#footnote-ref-454)
455. Alcibiade [↑](#footnote-ref-455)
456. در مورد رساله ای که گرگیاس نوشته است، رجوع شود به اواخر کتاب مشكوك منسوب به ارسطو درباره گرگیاس و گزنفانس و ملیسس . در مورد پرتا گراس رجوع شود به ریطوریقا تصنيف ارسطو III ، 5. در مورد پردیکس رجوع شود به محاوره پرتاگراس از آثار افلاطون ، ۳۳۷، ب ، ج [↑](#footnote-ref-456)
457. Doubles discours [↑](#footnote-ref-457)
458. Dispute [↑](#footnote-ref-458)
459. Eristique [↑](#footnote-ref-459)
460. Euthydeme [↑](#footnote-ref-460)
461. راجع به مناسبات استدلال سقسطی با مشرب سوفسطائیان رجوع شود به مقدمه ستایش نامه هلن، از آثار ایسکراتس. [↑](#footnote-ref-461)
462. Academic [↑](#footnote-ref-462)
463. Lycée [↑](#footnote-ref-463)
464. راجع به تاریخ محاکمه رجوع شود به مقاله Pracchter ، ۱۹۰4، ص 4۷۳. راجع به اشخاصی که در محاكمة سقراط پیش قدم بودند و در محکوم ساختن او اصرار داشتند . رجوع شود به افلاطون ، رسالة دفاعيه ، ۲4،b ، و اثوفرن ، ۲ ، d و ۳ ،b و ايضا به گزنفن (Xenophone) ، خاطرات ، I، 1. [↑](#footnote-ref-464)
465. Les Nuées [↑](#footnote-ref-465)
466. Aristophane [↑](#footnote-ref-466)
467. Symposiun که معمولا آن را «میهمانی» یا «ضیافت» ترجمه می کنند . [↑](#footnote-ref-467)
468. Les Mémorables [↑](#footnote-ref-468)
469. Phédon [↑](#footnote-ref-469)
470. Eschine [↑](#footnote-ref-470)
471. Libanius [↑](#footnote-ref-471)
472. Polycrate [↑](#footnote-ref-472)
473. درباره پلكراتس رجوع شود به دیوگنس لاارتی ، II ، 3۸، درباره مخالفت اپیکورس رجوع شود به چیچرو ، بروتوس ، ۸5، درباره فرفوريوس ، رجوع شود به تاریخ فلاسفه قطعه های ۸ و ۹ طبع نوك Nauck [↑](#footnote-ref-473)
474. Philodème de Gadara [↑](#footnote-ref-474)
475. درباره اشکال مختلف بقیه پاورقی در صفحه بعد –

 بقیه پاورقی از صفحه قبل - طنز سقراطی رجوع شود به اخلاق نیقوماخس ، کتاب ،، فصل ۷- مونتنی برعکس اینان رفتار سقراط را ساده و بی ریا و دور از تکلف وتصنع و تظاهر شمرده است. رجوع شود به کتاب تحقيقات مونتنی ، دفتر 3 فصل ۱۲. [↑](#footnote-ref-475)
476. Phenarete [↑](#footnote-ref-476)
477. دیوگنس لاارتی ، II ، ۱۸ و ۲۸، آریستفانس، ابرها 4۱۰ - 4۱۷، افلاطون ، بزم ، ۲۱5 الف به بعد و اقریطون . [↑](#footnote-ref-477)
478. Potide [↑](#footnote-ref-478)
479. افلاطون ، دفاعيه سقراط ۲۸ a و 3۲c دیوگنس، II ، 24 [↑](#footnote-ref-479)
480. Gallias [↑](#footnote-ref-480)
481. پرتاگراس ، ۳۳۸ ب [↑](#footnote-ref-481)
482. Gorgias [↑](#footnote-ref-482)
483. Callicles [↑](#footnote-ref-483)
484. Antiope [↑](#footnote-ref-484)
485. Euripide [↑](#footnote-ref-485)
486. Aristoxene [↑](#footnote-ref-486)
487. Spintharos [↑](#footnote-ref-487)
488. از قول فرفوريوس و تاريح حکماء Histoire des philosophes ، ص9 ،کتاب سوم ، طبع نك Nauck [↑](#footnote-ref-488)
489. Aleibiade.. رسالة بزم ، ۰۲۱5 [↑](#footnote-ref-489)
490. Pythie [↑](#footnote-ref-490)
491. Delphes [↑](#footnote-ref-491)
492. Chertphon [↑](#footnote-ref-492)
493. افلاطون ، دفاعيه ، ۲۱ - ۲۸. [↑](#footnote-ref-493)
494. Idees [↑](#footnote-ref-494)
495. ارسطو ، مابعدالطبیعه ، M ، 4، ۱۰۷۸ب، ۱۷. قول ارسطو قابل مقایسه است با قول گزنفن در کتاب خود به نام : «آنچه باید به خاطر سپرد.»، IV ،6. [↑](#footnote-ref-495)
496. Laches [↑](#footnote-ref-496)
497. Charmide [↑](#footnote-ref-497)
498. افلاطون ، دفاعية سقراط ، 30، e [↑](#footnote-ref-498)
499. Nicias [↑](#footnote-ref-499)
500. افلاطون : دفاعية سقراط ، ۲۱،b و ۲3،b [↑](#footnote-ref-500)
501. افلاطون: منن ،۷9 e به بعد . [↑](#footnote-ref-501)
502. افلاطون ، تئتتس ،۱4۸،e، به بعد . [↑](#footnote-ref-502)
503. III ,Les memorables [↑](#footnote-ref-503)
504. Critias [↑](#footnote-ref-504)
505. Peloponese [↑](#footnote-ref-505)
506. Oligarchic [↑](#footnote-ref-506)
507. Lactdemoniens [↑](#footnote-ref-507)
508. Péricles [↑](#footnote-ref-508)
509. گرگیاس ، 515 ،e [↑](#footnote-ref-509)
510. Cyrene [↑](#footnote-ref-510)
511. Théodore [↑](#footnote-ref-511)
512. - Denys l ' ancien (۳6۸- 405 ق. م.) [↑](#footnote-ref-512)
513. Syracuse [↑](#footnote-ref-513)
514. Dion [↑](#footnote-ref-514)
515. Colone [↑](#footnote-ref-515)
516. Les Muses [↑](#footnote-ref-516)
517. Justinien [↑](#footnote-ref-517)
518. Parménide [↑](#footnote-ref-518)
519. Théétète [↑](#footnote-ref-519)
520. Le Sophiste [↑](#footnote-ref-520)
521. رجوع شود به رساله فدرس [↑](#footnote-ref-521)
522. Denys le jeune [↑](#footnote-ref-522)
523. Archytas [↑](#footnote-ref-523)
524. Tarente [↑](#footnote-ref-524)
525. Isocrate [↑](#footnote-ref-525)
526. Polycrate [↑](#footnote-ref-526)
527. Busiris [↑](#footnote-ref-527)
528. Antisthènes [↑](#footnote-ref-528)
529. 278 e، 279 b [↑](#footnote-ref-529)
530. Barbares [↑](#footnote-ref-530)
531. Protagoras [↑](#footnote-ref-531)
532. Ion [↑](#footnote-ref-532)
533. Apologie de Socrate [↑](#footnote-ref-533)
534. Criton [↑](#footnote-ref-534)
535. Euthyphron [↑](#footnote-ref-535)
536. Charmide [↑](#footnote-ref-536)
537. Laches [↑](#footnote-ref-537)
538. Lysis [↑](#footnote-ref-538)
539. Republique - که گاهی آن را به کتاب سیاست ترجمه کرده اند و بعضی از صاحب نظران معاصر در ایران کتاب الولايه را به تبع قدماه در برابر آن به کار برده اند. مترجم. [↑](#footnote-ref-539)
540. Trasymaque [↑](#footnote-ref-540)
541. Hippias majeur [↑](#footnote-ref-541)
542. Hip. mineur [↑](#footnote-ref-542)
543. Premier Alcibiade [↑](#footnote-ref-543)
544. Gorgias [↑](#footnote-ref-544)
545. یا به اصطلاح اميل بریه مؤلف كتاب حاضر : (Oeuvres programmes) [↑](#footnote-ref-545)
546. Ménon [↑](#footnote-ref-546)
547. Menexane [↑](#footnote-ref-547)
548. Euthydeme [↑](#footnote-ref-548)
549. Phedon [↑](#footnote-ref-549)
550. Banquet [↑](#footnote-ref-550)
551. Phèdre [↑](#footnote-ref-551)
552. Dialectique [↑](#footnote-ref-552)
553. Cratyle [↑](#footnote-ref-553)
554. Théctète [↑](#footnote-ref-554)
555. Parmenide [↑](#footnote-ref-555)
556. Sophiste [↑](#footnote-ref-556)
557. Politique [↑](#footnote-ref-557)
558. Philosophe [↑](#footnote-ref-558)
559. Philebe که مؤلف کتاب اسم آن را از قلم انداخته است (م.) [↑](#footnote-ref-559)
560. Times [↑](#footnote-ref-560)
561. Critias [↑](#footnote-ref-561)
562. Hermocrate [↑](#footnote-ref-562)
563. Les Lois [↑](#footnote-ref-563)
564. Epinomis [↑](#footnote-ref-564)
565. - Le Second Alcibiade [↑](#footnote-ref-565)
566. Les Rivaux [↑](#footnote-ref-566)
567. Théagès [↑](#footnote-ref-567)
568. Clitophon [↑](#footnote-ref-568)
569. Minos [↑](#footnote-ref-569)
570. Hipparque [↑](#footnote-ref-570)
571. Les Mystiques آراء این اشخاص فقط در بعضی از موارد باسلوك عرفانی مشابه است ، بنابراین نمی توان در مقابل این کلمه لفظ «عرفاء» را مطلقاً اختيار کرد . مترجم. [↑](#footnote-ref-571)
572. Rationalisme [↑](#footnote-ref-572)
573. Cicéron, Derniers académiques, I,

15-18; Apuléc, Du dieu de Socrate; Natrop, Platos Ideenlehre, 1903 [↑](#footnote-ref-573)
574. ۳۰۹ الف- 3۱۰ الف. [↑](#footnote-ref-574)
575. ۱۷۲-۱۷4. [↑](#footnote-ref-575)
576. تا آنجا که حتی در رساله تئتتس ، ۱43 ب ، به انتقاد اسلوب سابق پرداخته است [↑](#footnote-ref-576)
577. فيلبس ، ۱5 eبه بعد ، سوفسطائی ، ۲4۱،d [↑](#footnote-ref-577)
578. ۹۷ – c به بعد [↑](#footnote-ref-578)
579. ۱۲۸e به بعد [↑](#footnote-ref-579)
580. Homère [↑](#footnote-ref-580)
581. Sophrosyne [↑](#footnote-ref-581)
582. Anytos [↑](#footnote-ref-582)
583. مثلاً صفحه 4۹۷، b و صفحه 505،c و d وصفحه ۵۰6، d از رساله گرگیاس . [↑](#footnote-ref-583)
584. Euthydeme [↑](#footnote-ref-584)
585. Dionysodore [↑](#footnote-ref-585)
586. Formule [↑](#footnote-ref-586)
587. 57 ،d [↑](#footnote-ref-587)
588. Sophrosyne [↑](#footnote-ref-588)
589. 159 b [↑](#footnote-ref-589)
590. Vertu [↑](#footnote-ref-590)
591. ۳6۱ ، d . a ، از رساله پرتاگراس با ۸6 ، c و ۸۷؛ bاز رسالت بتن مقایسه شود . [↑](#footnote-ref-591)
592. 11، b [↑](#footnote-ref-592)
593. پرتا گراس، 3۲۰، c - ۳۲3، a و ۳۲۷ b ، c، و هیپیاس ۲۹۱ ،p و گرگیاس، 48 ، c. [↑](#footnote-ref-593)
594. Pausanias [↑](#footnote-ref-594)
595. Eryximaque [↑](#footnote-ref-595)
596. Agathon [↑](#footnote-ref-596)
597. فدرس و پزانیاس و اروکسیماکس واگاتن به ترتیب شاگردان خطیبان و سوفسطائيان مذکور بوده اند . [↑](#footnote-ref-597)
598. پرتاگراس ، ۳۲6 ،b [↑](#footnote-ref-598)
599. همان مرجع. [↑](#footnote-ref-599)
600. راجع به اهميت اقناع رجوع شود به نوامیس ، ۹۰۳، ab [↑](#footnote-ref-600)
601. ۲45،c، به بعد [↑](#footnote-ref-601)
602. Prométhée [↑](#footnote-ref-602)
603. ۳۲۰ – c 323، a [↑](#footnote-ref-603)
604. Eros [↑](#footnote-ref-604)
605. 523، a [↑](#footnote-ref-605)
606. کتاب دهم، 614،b [↑](#footnote-ref-606)
607. Odyssee یا Ulysse [↑](#footnote-ref-607)
608. Pays des ombres [↑](#footnote-ref-608)
609. Homere [↑](#footnote-ref-609)
610. 616 c – 617 b [↑](#footnote-ref-610)
611. 247 c [↑](#footnote-ref-611)
612. Atlantide [↑](#footnote-ref-612)
613. از 6۱، c تا پایان رساله . [↑](#footnote-ref-613)
614. 64، e به بعد [↑](#footnote-ref-614)
615. 127 ، c، 177 ، c [↑](#footnote-ref-615)
616. دفتر دهم ۹۰۹ aبه بعد [↑](#footnote-ref-616)
617. 244 a به بعد [↑](#footnote-ref-617)
618. 210 a [↑](#footnote-ref-618)
619. تئتتس ، ۱۷6، a [↑](#footnote-ref-619)
620. Académie [↑](#footnote-ref-620)
621. Eros [↑](#footnote-ref-621)
622. بزم ، ۲۰3 ، c به بعد و ۲۰6، c - [↑](#footnote-ref-622)
623. Dialectique [↑](#footnote-ref-623)
624. بزم ، 210 ، c [↑](#footnote-ref-624)
625. منظور مجموعه تاریخ فلسفه است که کتاب حاضر جزء اول از جلد اول آن محسوب است. م. [↑](#footnote-ref-625)
626. Concepts [↑](#footnote-ref-626)
627. Eidos, Idée, Idea [↑](#footnote-ref-627)
628. 6 ،d [↑](#footnote-ref-628)
629. برحسب آنچه در رسائل سقراطی آمده است (مترجم) [↑](#footnote-ref-629)
630. Hypothese [↑](#footnote-ref-630)
631. 87، a [↑](#footnote-ref-631)
632. در اصل قول افلاطون در این مورد فرضی که می توان کرد و نتیجه ای که از آن می توان گرفت ذکر شده اما به قدری بیان او مبهم است و در ترجمه های مختلف رساله منن به زبان فرانسوی یا به زبان انگلیسی ، که با معاضدت دوست عزیزم آقای غلام علی حداد عادل بدانها مراجعه شد ، مترجمان در تفسير آن به قدری با هم اختلاف یافته و اقوال مشوش و مضطرب آورده اند که بهتر آن دید که در این ترجمه به درج مفاد استدلال به طوری که ربط کلام محفوظ بماند اکتفا کند و همین کار را یکی از مترجمان رساله منن به زبان فرانسوی نیز کرده است. (رجوع شود به صفحه ۲۱۰ ترجمه آلفرد کروازه از دو رساله منن و گرگیاس ، جزه سلسله انتشارات گیوم بوده.) مترجم. [↑](#footnote-ref-632)
633. 97، c [↑](#footnote-ref-633)
634. Ether [↑](#footnote-ref-634)
635. Participe [↑](#footnote-ref-635)
636. Dyade - و اصطلاح ثنائی در مقابل آن مأخوذ از ابن سیناست. (فصل 3 از مقاله 7 الهيات شفا) - مترجم . [↑](#footnote-ref-636)
637. Participation [↑](#footnote-ref-637)
638. فيدن، ۱۰۱،d [↑](#footnote-ref-638)
639. جمهوری 511،b [↑](#footnote-ref-639)
640. 518 e [↑](#footnote-ref-640)
641. Participe [↑](#footnote-ref-641)
642. طیماؤس ۲۹، e - ۳۰،a [↑](#footnote-ref-642)
643. Demiurge [↑](#footnote-ref-643)
644. 506، a [↑](#footnote-ref-644)
645. 506، b [↑](#footnote-ref-645)
646. Reflexion, Dianoia [↑](#footnote-ref-646)
647. Intuition (Noésis) [↑](#footnote-ref-647)
648. Justification [↑](#footnote-ref-648)
649. جمهوری ،5۱۱،d [↑](#footnote-ref-649)
650. 525، e [↑](#footnote-ref-650)
651. 526، d [↑](#footnote-ref-651)
652. 528، a [↑](#footnote-ref-652)
653. 528، a [↑](#footnote-ref-653)
654. 530، ad [↑](#footnote-ref-654)
655. 533، ab [↑](#footnote-ref-655)
656. Dialectique [↑](#footnote-ref-656)
657. 537، c [↑](#footnote-ref-657)
658. منن ، ۸۰، d [↑](#footnote-ref-658)
659. ۸۱ ،d [↑](#footnote-ref-659)
660. ۸۲ - ، b ، ۸5 - b [↑](#footnote-ref-660)
661. -۸۱،b، ۸6 - b [↑](#footnote-ref-661)
662. ۸۱،b [↑](#footnote-ref-662)
663. 523،a [↑](#footnote-ref-663)
664. 248، ac [↑](#footnote-ref-664)
665. عنوان در اصل کتاب «علم و دیالکتیک عشق» بود. دیالکتیک را در این ترجمه گاهی به جدل و گاهی به جدال عقلی تعبیر کرده و گاهی نیز عین همان کلمه را آورده ایم ولی در عنوان این فصل صرف نظر از ذکر آن ممکن بود و به گمان مترجم بر جمال عبارت می افزود. م. [↑](#footnote-ref-665)
666. 97، c 98، c [↑](#footnote-ref-666)
667. Aristide [↑](#footnote-ref-667)
668. Péricles [↑](#footnote-ref-668)
669. 93، c 94، e [↑](#footnote-ref-669)
670. 99c - 100 b [↑](#footnote-ref-670)
671. Opinion vrai [↑](#footnote-ref-671)
672. Eros [↑](#footnote-ref-672)
673. بزم ،۲۰6، c [↑](#footnote-ref-673)
674. بزم ،۲۰6، c [↑](#footnote-ref-674)
675. 209 e -212، d [↑](#footnote-ref-675)
676. Poros [↑](#footnote-ref-676)
677. Penia [↑](#footnote-ref-677)
678. ۲۰۲ e- ۰ ، ۲۰3 c [↑](#footnote-ref-678)
679. فدرس ، ۲٤5 ، b [↑](#footnote-ref-679)
680. Pythie [↑](#footnote-ref-680)
681. 244 b [↑](#footnote-ref-681)
682. Muses [↑](#footnote-ref-682)
683. ۲49-a 250 c [↑](#footnote-ref-683)
684. 216 a [↑](#footnote-ref-684)
685. 30 e [↑](#footnote-ref-685)
686. Devenir [↑](#footnote-ref-686)
687. Etre [↑](#footnote-ref-687)
688. جمهوری 5۱۸، ببعد [↑](#footnote-ref-688)
689. 246 c [↑](#footnote-ref-689)
690. جمهوری ، 514 ، a. ۵16 . ،a [↑](#footnote-ref-690)
691. Participation [↑](#footnote-ref-691)
692. 103، e- 135 ، c [↑](#footnote-ref-692)
693. 128، c -130 a [↑](#footnote-ref-693)
694. 131 a- e [↑](#footnote-ref-694)
695. 131 e – 132 b [↑](#footnote-ref-695)
696. 132a – 133 a [↑](#footnote-ref-696)
697. رسالة فيدن نیز ( 100 ، d) مشتمل بر بسیاری از شکوك درباره چگونگی بهرمندی است، افلاطون در آنجا نیز می خواهد ببیند که بهره مندی عبارت از حضور مثال در شیء است یا مشارکت شیء با مثال. [↑](#footnote-ref-697)
698. 151 e [↑](#footnote-ref-698)
699. 478 e به بعد [↑](#footnote-ref-699)
700. 155 e [↑](#footnote-ref-700)
701. 160 c [↑](#footnote-ref-701)
702. 156 a ، 157 a [↑](#footnote-ref-702)
703. 179 c [↑](#footnote-ref-703)
704. Physiologues [↑](#footnote-ref-704)
705. 179 e – 180 b [↑](#footnote-ref-705)
706. 180 e – 162 ، d و e [↑](#footnote-ref-706)
707. 169 d ، 172 b ، و 182 d [↑](#footnote-ref-707)
708. 187 b [↑](#footnote-ref-708)
709. 184 b ، 186 d [↑](#footnote-ref-709)
710. 201 c-a [↑](#footnote-ref-710)
711. 201 d [↑](#footnote-ref-711)
712. Syllabe [↑](#footnote-ref-712)
713. Juxtaposition [↑](#footnote-ref-713)
714. 203 a – 204 a [↑](#footnote-ref-714)
715. 135 a [↑](#footnote-ref-715)
716. Meme [↑](#footnote-ref-716)
717. Autre [↑](#footnote-ref-717)
718. 145 b [↑](#footnote-ref-718)
719. اشاره به جزء دوم از جلد اول کتاب تاریخ فلسفه است که کتاب حاضر ترجمه جزء اول از همان جلد است . [↑](#footnote-ref-719)
720. 511 b [↑](#footnote-ref-720)
721. 4۲۱ ، d - به عبارت دیگر هرگاه بگوئیم که سوفسطائی کسی است که تنها ظاهر علم را در دست دارد بدین معنی است که شناسائی او در مرحله علم حقیقی نیست بلکه در مرحله گمان است که هم می تواند درست و هم نادرست باشد . و حال آنکه در جای دیگر می گوئیم که گمان نادرست یا خطا ممتنع است؛ چه، خطا به منزله این است که علم ما به لاوجود تعلق گیرد و حال آنکه لاوجود را وجودی نیست این تفسیر با توجه به اصل رسالة سوفسطائی به عمل آمده است. م.) [↑](#footnote-ref-721)
722. منظور علی الخصوص هراکلیتس و پیروان اوست. م. [↑](#footnote-ref-722)
723. با یاء نكره نه با یاء نسبت. م. [↑](#footnote-ref-723)
724. 243 e -245 e [↑](#footnote-ref-724)
725. 246 a- 249 a [↑](#footnote-ref-725)
726. Matérialistes [↑](#footnote-ref-726)
727. - Les Idéalistes [↑](#footnote-ref-727)
728. L'Etre totale [↑](#footnote-ref-728)
729. Objet [↑](#footnote-ref-729)
730. Sujet [↑](#footnote-ref-730)
731. 250 a [↑](#footnote-ref-731)
732. Concepts [↑](#footnote-ref-732)
733. 253 a - d [↑](#footnote-ref-733)
734. منظور از جدال عقلی، که اغلب اوقات در این فصل جدل را به جای آن آورده ایم ، دیالکتیک است. مترجم. [↑](#footnote-ref-734)
735. 259 c [↑](#footnote-ref-735)
736. 254 d [↑](#footnote-ref-736)
737. 255 e [↑](#footnote-ref-737)
738. Pensée discursive - [↑](#footnote-ref-738)
739. 265 d [↑](#footnote-ref-739)
740. 258 c – 267 c [↑](#footnote-ref-740)
741. 218 d- 231 c [↑](#footnote-ref-741)
742. 262 e – 263 b [↑](#footnote-ref-742)
743. Mistes ممتزج اصطلاح ماخوذ از ابن سیناست ( فصل ششم از فن کون و فساد طبیعیات شنا ) مترجم . [↑](#footnote-ref-743)
744. Octave [↑](#footnote-ref-744)
745. فيلبس ، ۲۳ c- ۲۷،c و مخصوصا ۲۲، d و 26 d a [↑](#footnote-ref-745)
746. Accord [↑](#footnote-ref-746)
747. 18 b [↑](#footnote-ref-747)
748. 54 a به بعد [↑](#footnote-ref-748)
749. Genre وشاید دراین مورد می توانستیم مقوله بگوئیم .م. [↑](#footnote-ref-749)
750. 26 e [↑](#footnote-ref-750)
751. 26 ،a ، و رجوع شود به ۳۰ ( جهان موجود زنده ایست که دارای نفس وعقل است) [↑](#footnote-ref-751)
752. 30 ،a [↑](#footnote-ref-752)
753. 47 e – 48 d [↑](#footnote-ref-753)
754. Eléments [↑](#footnote-ref-754)
755. Atomes [↑](#footnote-ref-755)
756. Corpuscules [↑](#footnote-ref-756)
757. 53e - 57 c [↑](#footnote-ref-757)
758. 57 c,b [↑](#footnote-ref-758)
759. 52b [↑](#footnote-ref-759)
760. 52 a [↑](#footnote-ref-760)
761. 53 c [↑](#footnote-ref-761)
762. 34 c- d [↑](#footnote-ref-762)
763. فدرس ۲٤5 ،c [↑](#footnote-ref-763)
764. 35 a [↑](#footnote-ref-764)
765. 35 a – 26 d [↑](#footnote-ref-765)
766. 903 b - c [↑](#footnote-ref-766)
767. Providence [↑](#footnote-ref-767)
768. 29 e – 30 a [↑](#footnote-ref-768)
769. از همان زمان قدیم تعبير افلاطون را در صفحه 40، b از رساله طیماؤوس بدین نحو تفسیر کرده و اعتقاد افلاطون را به حرکت وضعی زمین از آن نتیجه گرفته اند (پلوتارخس، مسائل افلاطونی VII ) اما صحت این تفسیر قطعی نیست و می توان سکون زمین را نیز ازان نتیجه گرفت . به همین سبب در متن کتاب حاضر با تردید بدان اشاره شده . [↑](#footnote-ref-769)
770. مابعد الطبیعه [↑](#footnote-ref-770)
771. طيماووس ، ۳۱،c، به بعد [↑](#footnote-ref-771)
772. کتاب مو، مابعدالطبیعه ، ۷، ۱۰۸۱ الف 14 [↑](#footnote-ref-772)
773. به نقل آریستوکسنس معاصر ارسطو ( ' Harmonie , II , p . 30 , ed . Melbom Elements d, [↑](#footnote-ref-773)
774. Mesure [↑](#footnote-ref-774)
775. 284 d [↑](#footnote-ref-775)
776. وانگهی هیچ گونه تفسیر صریحی از اقوال مبهم ارسطو در باره این مساله به عمل نیامده است . رجوع شود به:

L . Robin , Theorie Platonieienne , etc . p. 276-286 [↑](#footnote-ref-776)
777. 28 b [↑](#footnote-ref-777)
778. منظور نفسم عالم و جسم عالم است . مترجم . [↑](#footnote-ref-778)
779. 473 b [↑](#footnote-ref-779)
780. 519 d [↑](#footnote-ref-780)
781. 501 a [↑](#footnote-ref-781)
782. 50 a [↑](#footnote-ref-782)
783. گرگیاس 482 c – 484 c [↑](#footnote-ref-783)
784. 488 b ، e [↑](#footnote-ref-784)
785. 491 a ، d [↑](#footnote-ref-785)
786. 504 c – 505 b [↑](#footnote-ref-786)
787. نوامیس ۱۰، ۸۸۹،c [↑](#footnote-ref-787)
788. Postulat [↑](#footnote-ref-788)
789. Utopie -اصطلاح به ناکجا آباد ، ماخوذ از رسائل فارسی شیخ اشراق است .م [↑](#footnote-ref-789)
790. - سیاسی، ۲۷4،e [↑](#footnote-ref-790)
791. نوامیس کتاب چهارم ، ۷۱۲ e [↑](#footnote-ref-791)
792. ۷۰4 ،a به بعد [↑](#footnote-ref-792)
793. مقدمه طيماووس و کریتیاس [↑](#footnote-ref-793)
794. گرگیاس 508 c –519 b [↑](#footnote-ref-794)
795. 470 e [↑](#footnote-ref-795)
796. 262 c، d [↑](#footnote-ref-796)
797. جمهوری 469 e به بعد [↑](#footnote-ref-797)
798. 423 d [↑](#footnote-ref-798)
799. 500 c [↑](#footnote-ref-799)
800. 370 a ، b [↑](#footnote-ref-800)
801. 371 a ، b [↑](#footnote-ref-801)
802. 434 c [↑](#footnote-ref-802)
803. 434 c [↑](#footnote-ref-803)
804. Adiinante [↑](#footnote-ref-804)
805. 420 ، b که با 465 ، c به بعد قابل مقایسه است . [↑](#footnote-ref-805)
806. 434 c [↑](#footnote-ref-806)
807. 455 :b [↑](#footnote-ref-807)
808. نوامیس ، ۷4۷ ،d [↑](#footnote-ref-808)
809. 617، d- 621، b [↑](#footnote-ref-809)
810. Dikte [↑](#footnote-ref-810)
811. نوامیس ، کتاب دهم، ۹۰۳، d؛905، b [↑](#footnote-ref-811)
812. جمهوری ،495 ، b۔ 460 ، d، e [↑](#footnote-ref-812)
813. 546 c [↑](#footnote-ref-813)
814. تمثيل رساله سیاسی ، ۲6۹، به بعد [↑](#footnote-ref-814)
815. جمهوری ،423 d [↑](#footnote-ref-815)
816. 421 d [↑](#footnote-ref-816)
817. 426، a به بعد و 464 ، d [↑](#footnote-ref-817)
818. 462 ، a به بعد و 464 d ، [↑](#footnote-ref-818)
819. 443 e [↑](#footnote-ref-819)
820. 546 a [↑](#footnote-ref-820)
821. 545 a [↑](#footnote-ref-821)
822. 546،d- 549،d [↑](#footnote-ref-822)
823. Oligarchic [↑](#footnote-ref-823)
824. 557 - 663 [↑](#footnote-ref-824)
825. 563 e – 574 d [↑](#footnote-ref-825)
826. 268 e- 275 b [↑](#footnote-ref-826)
827. 293-300 [↑](#footnote-ref-827)
828. ۷9۷،a [↑](#footnote-ref-828)
829. Sparte [↑](#footnote-ref-829)
830. 693 d [↑](#footnote-ref-830)
831. زیرا چنانکه قبلا گفته شد او به چنین ارتقائی قائل نیست .م. [↑](#footnote-ref-831)
832. 689 a [↑](#footnote-ref-832)
833. 701 d [↑](#footnote-ref-833)
834. ۸۸۷ ،aو c به بعد [↑](#footnote-ref-834)
835. 891 b [↑](#footnote-ref-835)
836. 8999 d - 905 d [↑](#footnote-ref-836)
837. 905 d – 907 b [↑](#footnote-ref-837)
838. 908 c به بعد [↑](#footnote-ref-838)
839. 803 [↑](#footnote-ref-839)
840. Speusippe [↑](#footnote-ref-840)
841. Xenocrate [↑](#footnote-ref-841)
842. Polémon [↑](#footnote-ref-842)
843. رجوع شود به نومنیوس Numenius در قرن دوم قبل از میلاد . [↑](#footnote-ref-843)
844. Les dogmatiques [↑](#footnote-ref-844)
845. Epicure [↑](#footnote-ref-845)
846. ارسطو، مابعدالطبیعه ، زتا ،۲، ۱۰۲۸ ،ب ۲۱ و همچنين رجوع شود به: ۱۰۷5، ب ، ۳۷ و ۱۰۹۰ ب ، ۱۳ [↑](#footnote-ref-846)
847. اسپزیپس در این رأی باکسنکراتس مخالف است . رجوع شود به دیلس ، عقاید نگاران یونان ، ص303 [↑](#footnote-ref-847)
848. ارسطو ، مابعدالطبیعه ، آلفا ،۷، ۱۰۷۲، ب ، ۳۰ و ۱۰۷5، الف ، ۳6 و ۱۰۹۲، الف ، ۲۲، و ۱۰۹۱ ، الف ، ۲2، 1091 الف ، 29 [↑](#footnote-ref-848)
849. ارسطو ، مابعدالطبیعه ، ۱۰۲۸، ب ، ۲4 [↑](#footnote-ref-849)
850. ارسطو، مابعدالطبیعه ، نو، ۱۰9۱ ب، 35 [↑](#footnote-ref-850)
851. به روایت دیوگنس لائرتی و کلمنت اسكندرانی [↑](#footnote-ref-851)
852. Philippe d'Oponte [↑](#footnote-ref-852)
853. اپینميس ، ۹۸6 و ۹۸۷ ،b [↑](#footnote-ref-853)
854. 982 b [↑](#footnote-ref-854)
855. 984 d [↑](#footnote-ref-855)
856. 984 d – 985 b [↑](#footnote-ref-856)
857. Zéus [↑](#footnote-ref-857)
858. Olumpos) Olympe) [↑](#footnote-ref-858)
859. Polémon [↑](#footnote-ref-859)
860. Crantor [↑](#footnote-ref-860)
861. Panetius [↑](#footnote-ref-861)
862. به نقل چیچرو در «پیروان آکادمیای اول ، بخش دوم ، ۱35» Citron , Premiers

academiques,II,135 [↑](#footnote-ref-862)
863. c40 [↑](#footnote-ref-863)
864. Stagire [↑](#footnote-ref-864)
865. Chalcidique [↑](#footnote-ref-865)
866. Assos [↑](#footnote-ref-866)
867. Eolide [↑](#footnote-ref-867)
868. Hermias [↑](#footnote-ref-868)
869. Mitylène [↑](#footnote-ref-869)
870. Lesbos [↑](#footnote-ref-870)
871. Philippe [↑](#footnote-ref-871)
872. Pella [↑](#footnote-ref-872)
873. به اصطلاح متداول امروز (م.) [↑](#footnote-ref-873)
874. Lycée [↑](#footnote-ref-874)
875. Demosthene [↑](#footnote-ref-875)
876. Chalcis [↑](#footnote-ref-876)
877. Eubée [↑](#footnote-ref-877)
878. Exoterique در مقابل آثار سماعی (Esotérique) . اصطلاح عمومی ماخوذ از مرحوم فروغی است که در صفحه آخر دیباچه خود بر ترجمه فن سماع طبیعی از فنون طبيعيات شنای ابن سینا آورده است . مترجم . [↑](#footnote-ref-878)
879. V, Rose [↑](#footnote-ref-879)
880. Eudime [↑](#footnote-ref-880)
881. Protréptique [↑](#footnote-ref-881)
882. Thémison [↑](#footnote-ref-882)
883. A.Demonakos [↑](#footnote-ref-883)
884. De la philosophie [↑](#footnote-ref-884)
885. - Du bien [↑](#footnote-ref-885)
886. Organon [↑](#footnote-ref-886)
887. Categories [↑](#footnote-ref-887)
888. De l'interprétation [↑](#footnote-ref-888)
889. Topique [↑](#footnote-ref-889)
890. Réfutation des Sophismes [↑](#footnote-ref-890)
891. - Premiers Analytiques [↑](#footnote-ref-891)
892. Syllogisme [↑](#footnote-ref-892)
893. Seconds Analytiques [↑](#footnote-ref-893)
894. Demonstration [↑](#footnote-ref-894)
895. Phétoriquc [↑](#footnote-ref-895)
896. Poétique [↑](#footnote-ref-896)
897. Metaphysique [↑](#footnote-ref-897)
898. Pasicles [↑](#footnote-ref-898)
899. Delta [↑](#footnote-ref-899)
900. Eta [↑](#footnote-ref-900)
901. Dzeta [↑](#footnote-ref-901)
902. Theta [↑](#footnote-ref-902)
903. Iota [↑](#footnote-ref-903)
904. Mu [↑](#footnote-ref-904)
905. Alpha [↑](#footnote-ref-905)
906. Beta [↑](#footnote-ref-906)
907. Gamma [↑](#footnote-ref-907)
908. Epsilon [↑](#footnote-ref-908)
909. Mu [↑](#footnote-ref-909)
910. Nu [↑](#footnote-ref-910)
911. Kappa [↑](#footnote-ref-911)
912. Lambda [↑](#footnote-ref-912)
913. Calippe [↑](#footnote-ref-913)
914. Physique [↑](#footnote-ref-914)
915. De la génération et de la Corruption [↑](#footnote-ref-915)
916. Météores [↑](#footnote-ref-916)
917. Mecaniques [↑](#footnote-ref-917)
918. Carteron [↑](#footnote-ref-918)
919. (De Anima) De l'âme [↑](#footnote-ref-919)
920. Ethique à Eudeme [↑](#footnote-ref-920)
921. Ethique a Nicomaque [↑](#footnote-ref-921)
922. Politique [↑](#footnote-ref-922)
923. Constitution d'Athènes [↑](#footnote-ref-923)
924. Problemes [↑](#footnote-ref-924)
925. Grande Morale [↑](#footnote-ref-925)
926. البته سعی در طبقه بندی آثار ارسطو با بحث در باره ترتیب تاریخی تأليف آنها که یگر Jaeger W.. و نوینس Nayens F.. به عمل آورده و نتایج متفاوت گرفته اند تفاوت دارد . اصلی که این دوتن برای تعیین ترتیب تاریخی این آثار اختیار کرده اندجدائی تدریجی عقاید ارسطو از افلاطون در باره نفس بوده است . [↑](#footnote-ref-926)
927. Enthymeme تثبیت قیاس یا تمثیلی است که مفيد تصديق غير جزمی و مؤلف از مقدمات مظنون و محتمل باشد و چون تثبيت گاهی مقتضى اضمار کبری است اخلاق ارسطو آن را به معنی قياس ضمیر گرفته اند ( اساس الاقتباس ص 5۳5 - ص 536، رهبر خرد ص ۳۳۱ و فرهنگ فلسفی لالاند ص ۲۸۸ ) .- مترجم [↑](#footnote-ref-927)
928. Antilogiques [↑](#footnote-ref-928)
929. Eristique [↑](#footnote-ref-929)
930. Dialectique [↑](#footnote-ref-930)
931. Art de Discussion [↑](#footnote-ref-931)
932. در ترجمه این جمله مترجم کلام را بسط داده است تا غرض مؤلف را از اینکه گفته است که در جدل مناسبات بشری مورد توجه است روشن سازد . مترجم . [↑](#footnote-ref-932)
933. طوبیقا I ، 9و10 [↑](#footnote-ref-933)
934. طوبيقا ، II ، فصل ۱ [↑](#footnote-ref-934)
935. طوبيقا ،I، 4 و رجوع شود به تفسير فرفوريوس [↑](#footnote-ref-935)
936. طوبيقا ، کتاب IV فصل ۱ [↑](#footnote-ref-936)
937. عبارت ،۱۱، ۲۰، ب ، ۸ [↑](#footnote-ref-937)
938. طوبيقا ، VI ، ۲ و VII ،۲ [↑](#footnote-ref-938)
939. ممکن است به معنی کمیت باشد، ذكر مقوله کمیت از کتاب ساقط شده است . مترجم [↑](#footnote-ref-939)
940. اشتقاق کلمه Substantif که به معنی اسم در صرف و نحو است از کلمه Substance که به معنی جوهر در منطق و حکمت است به یاد آورده شود . مترجم. [↑](#footnote-ref-940)
941. طوبيقا ، I،15، ۱۰۷ الف 3 [↑](#footnote-ref-941)
942. عبارت ،۷. [↑](#footnote-ref-942)
943. به فارسی : دوبرابر و نیمه . [↑](#footnote-ref-943)
944. قاطیغوریاس ، ۸ [↑](#footnote-ref-944)
945. آنالوطیقای اول I، 1 ، ۲4، ب ۱۸ [↑](#footnote-ref-945)
946. آنالوطیقای اول ،I ،۳۲، آغاز [↑](#footnote-ref-946)
947. به عبارت دیگر حداوسط اعم از حداکبر می شود . مترجم . [↑](#footnote-ref-947)
948. - آنالوطیقای اول ، I، ۳۱، آنالوطیقای دوم ، II [↑](#footnote-ref-948)
949. آنالوطیقای اول ، I، 4، ۲5، ب [↑](#footnote-ref-949)
950. des extremes Syl قیاس مؤلف از طرفین به وسیله وسط . [↑](#footnote-ref-950)
951. به عبارت دیگر حداوسط را درهردو قضیه محموله قرار دهیم و دوتضيه را در ایجاب و سلب مختلف سازیم . مترجم . [↑](#footnote-ref-951)
952. ضرب اول از شکل سوم : هر ب الف است ، هر ب ج است ، پس بعضی از الف ج است . [↑](#footnote-ref-952)
953. آنالوطیقای اول ،I ،5، به و ۷. [↑](#footnote-ref-953)
954. Reduction a I' absurde یا قياس معاوضه ( مقاومت را از اساس الاقتباس ، ص ۳۳6 و معاوضه را از رهبر خرد ، ص 3۱۹ اقتباس کرده ایم و این قیاس را با برهان خلف اشتباه نباید کرد .) رجوع شود به فرهنگ فلسفی لالاند ۸۹۹ . مترجم . [↑](#footnote-ref-954)
955. آنالوطیقای دوم ، II ، ۱3 . [↑](#footnote-ref-955)
956. آنالوطیقای دوم II ، 13 [↑](#footnote-ref-956)
957. Preuve circulaire [↑](#footnote-ref-957)
958. آنالوطیقای اول، ۲- ۷ [↑](#footnote-ref-958)
959. Apodictique [↑](#footnote-ref-959)
960. I،۱و۲و6 [↑](#footnote-ref-960)
961. Définitions [↑](#footnote-ref-961)
962. آنالوطیقای دوم I، ۹ - 11 [↑](#footnote-ref-962)
963. آنالوطیقای دوم، I ، 10 [↑](#footnote-ref-963)
964. Syllogisme de cause [↑](#footnote-ref-964)
965. آنالوطیقای دوم ، II ، ، ۳ ،9، ب ، ۲5 [↑](#footnote-ref-965)
966. آنالوطیقای دوم ، II ، ۷، 9۳، الف،4 [↑](#footnote-ref-966)
967. همان کتاب ، I، 31، ۸۸، الف ، 4 و II ، 9، 100، ب 3 [↑](#footnote-ref-967)
968. (Delphinus) Dauphin یکی از پستانداران دریائی ماهیخوار که طول بدن آن در حدود دو متر است. م. [↑](#footnote-ref-968)
969. آنالوطیقای اول ، II ، ۲5، و اعضاء حيوانات ، IV ،3. [↑](#footnote-ref-969)
970. Metaphysique [↑](#footnote-ref-970)
971. کتاب اپسیلون ، 4، ۱۰۲۸ الف ، ۲ و کتاب گاما ، ۱، آغاز [↑](#footnote-ref-971)
972. Concret [↑](#footnote-ref-972)
973. زتا ، ، ۱۰۲۸، الف ، ۱۲-۲۰ [↑](#footnote-ref-973)
974. یا بهتر آنکه بگوئیم مرغوب لذاته . (Science desiree) [↑](#footnote-ref-974)
975. Propre [↑](#footnote-ref-975)
976. Accident [↑](#footnote-ref-976)
977. Axiounces به معنی اعم آن نه به معنی اخصی که در علوم ریاضی به کار می رود . م. [↑](#footnote-ref-977)
978. گاما، 5- ۷۰ [↑](#footnote-ref-978)
979. Quiddites [↑](#footnote-ref-979)
980. بتا 996، الف ۱۸۔ ب ۲6 [↑](#footnote-ref-980)
981. 997، الف ، ۱6۔ ۲5 [↑](#footnote-ref-981)
982. بتا 4، 998، 4 ، الف ، 20- ب ،14 [↑](#footnote-ref-982)
983. بتا ،4، 1000، الف 5 [↑](#footnote-ref-983)
984. نو، 1، ۱۰۸۷، الف ، ۲۹.ب ،4 [↑](#footnote-ref-984)
985. یعنی به معنی جوهری [↑](#footnote-ref-985)
986. Dilemme [↑](#footnote-ref-986)
987. بتا ، 4، ۱۹۹، الف ، ۲4 ،ب ،۱6، آلفا ، 6، ۹۸۷ ، الف ، 34۔ ب 14 [↑](#footnote-ref-987)
988. جمع حد به معنی تعریف به ذاتيات . [↑](#footnote-ref-988)
989. آلفا ،9، ۹۹۰ ، ب ، ۱1 - 15 [↑](#footnote-ref-989)
990. همان ماخذ،۱6، ۲۲-34. [↑](#footnote-ref-990)
991. رجوع شود به شرح نتایج فرض مخالف در کتاب زتا ، ۱۳، ۱۰۳۹، الف ، 3-6 و ۱۰3۸،ب، ۱6 [↑](#footnote-ref-991)
992. نو، ۱۰۷۹، ب ، 3-9 و این قطعه با زتا ،۱۰۳۷ ، ب،۱۰-۱۷ و۱۰39، الف ، 3-6 و ۱۰۳۸، ب،۱6 مقایسه شود. [↑](#footnote-ref-992)
993. زتا ،۱۰3۹، ب، ۲-6 [↑](#footnote-ref-993)
994. زتا ، 1۰۳۹، الف، ۲ [↑](#footnote-ref-994)
995. مو ،9، ۱۰۸6 ، ب ، ۹ و آلفا ،9، ۹۹۱ ، ب ، ۱-۳ [↑](#footnote-ref-995)
996. آلفا ، ۷، ۹۸۸، ب ، ۳-4 [↑](#footnote-ref-996)
997. الفا ،9، ۹۹۱ ، الف ، ۸-۱۱ و زتا ،8، ۱۰۳۳ ، ب، ۲6- 32، ولاندا، ۱۰۷ الف 27 [↑](#footnote-ref-997)
998. Devenir [↑](#footnote-ref-998)
999. Concret [↑](#footnote-ref-999)
1000. Mathematiques [↑](#footnote-ref-1000)
1001. کسنکراتس [↑](#footnote-ref-1001)
1002. مو، ۱۰۸4، الف ، ۱۲-۲۷ [↑](#footnote-ref-1002)
1003. Accords [↑](#footnote-ref-1003)
1004. بتا،2،۹۹۷ب ،۱۲-4 [↑](#footnote-ref-1004)
1005. Callias [↑](#footnote-ref-1005)
1006. زتا ،4، ۱۰۳۰ ،ب، 4-6 [↑](#footnote-ref-1006)
1007. زتا ،12، ۱۰3۷ ، ب، 10-18 [↑](#footnote-ref-1007)
1008. Atomistes [↑](#footnote-ref-1008)
1009. زتا ، ۱۱ [↑](#footnote-ref-1009)
1010. زتا ،12،۱۰3۷ ،ب ،8- ۲۷ [↑](#footnote-ref-1010)
1011. زتا ،4،۱۰54 ،الف ،20- ۲2 [↑](#footnote-ref-1011)
1012. زتا، 17، 1041 ، ب،9 [↑](#footnote-ref-1012)
1013. Intuition [↑](#footnote-ref-1013)
1014. درباره نفس، دفتر سوم ،6، 403، ب ، 14 [↑](#footnote-ref-1014)
1015. Theologiens منظور پیروان آئین ارفئوس و اقران آنان است. م. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. Analogic [↑](#footnote-ref-1016)
1017. ثتا ،5، 1048، الف،۳6 [↑](#footnote-ref-1017)
1018. ثتا ،8، ۱۰4۷، الف، 30 [↑](#footnote-ref-1018)
1019. همان ماخذ، ۱۰5، ب ۲ [↑](#footnote-ref-1019)
1020. زتا ،8،۱۰33 ، ب، 5- ۱۱ [↑](#footnote-ref-1020)
1021. . ثتا ، 7 ، 1049 ، الف ،18-27 [↑](#footnote-ref-1021)
1022. ثتا ، 8 ، 1049 ، ب [↑](#footnote-ref-1022)
1023. منظور پیروان آئین ارفئوس است . [↑](#footnote-ref-1023)
1024. لاندا ، ۱۰۷۱، ب ، 26، 28 [↑](#footnote-ref-1024)
1025. Actes [↑](#footnote-ref-1025)
1026. طبیعت ، II ،3 [↑](#footnote-ref-1026)
1027. طبیعت ، II ، و مابعدالطبیعه ، زتا ، ۱۰۳4 ، الف ، 32 [↑](#footnote-ref-1027)
1028. Chance [↑](#footnote-ref-1028)
1029. Spontaneite یا به اصطلاح ابن سينا « من تلقاء لفسه »، رجوع شود به حاشیه 1 از صفحه ۱۱۲، ترجمه فن سماع طبیعی شفاء. مترجم. [↑](#footnote-ref-1029)
1030. حرکت حیوانات، III، آغاز [↑](#footnote-ref-1030)
1031. باید توجه داشت که حرکات بد قول ارسطو فقط در سه مقوله این و کیف و کم واقع می شود و حرکت وضعی راحکمای مشاء مشرق زمین یافته اند.م. [↑](#footnote-ref-1031)
1032. طبیعت ، 224، ب، 35 [↑](#footnote-ref-1032)
1033. طبیعت ، ۲۰۱، الف،27- ۲۹ [↑](#footnote-ref-1033)
1034. ۲۰۱ - ، ب ،۲۲ به بعد . [↑](#footnote-ref-1034)
1035. طبیعت ، III ،۲۰۰، ب ، 32، 201 ، الف ، 9 [↑](#footnote-ref-1035)
1036. طبیعت ،I ،۷ [↑](#footnote-ref-1036)
1037. طبیعت ، III ،۲۰۰، ب ، 3۲، و ۲۲5، الف،34 [↑](#footnote-ref-1037)
1038. Génération [↑](#footnote-ref-1038)
1039. Corruption [↑](#footnote-ref-1039)
1040. Instant [↑](#footnote-ref-1040)
1041. Pensec Conceptuelle [↑](#footnote-ref-1041)
1042. افلاطون ، تئنتتس ، ۱۷6، الف. [↑](#footnote-ref-1042)
1043. Espace [↑](#footnote-ref-1043)
1044. Temps [↑](#footnote-ref-1044)
1045. Lieu [↑](#footnote-ref-1045)
1046. Durce [↑](#footnote-ref-1046)
1047. Continuite [↑](#footnote-ref-1047)
1048. مراجعه شود ، علی الخصوص ، به طبیعت ، IV [↑](#footnote-ref-1048)
1049. برای اینکه ابهام ناشی از اجمال که در متن کتاب بود از میان برود ، مترجم با توجه به اوایل فصل 5 از دفتر 3 علم طبیعت تصنيف ارسطو مطلب را اندکی تفصیل داد. م. [↑](#footnote-ref-1049)
1050. Homogene [↑](#footnote-ref-1050)
1051. Hétérogène [↑](#footnote-ref-1051)
1052. طبیعت ، III ،۲۰5، الف ،۸ [↑](#footnote-ref-1052)
1053. طبیعت ، III ، 6 [↑](#footnote-ref-1053)
1054. Devenir [↑](#footnote-ref-1054)
1055. طبیعت ، III ، 8، آغاز . [↑](#footnote-ref-1055)
1056. Surface limitante [↑](#footnote-ref-1056)
1057. چون حد جسم سطح است و منظور از سطح در این جا سطحی است که محیط برجسم محوی باشد به همین جهت عبارت فوق را میتوان بدین صورت درآورد که مکان « سطح باطن جسم حاوی ، است. م. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. طبيعت ، ۲۱۲، الف ، ۲۹ [↑](#footnote-ref-1058)
1059. طبیعت ، IV ، 6-9 [↑](#footnote-ref-1059)
1060. یا ، به اصطلاح متداول در زبان علمی امروز در ایران ، اصل جبر (Inertie) - مترجم. [↑](#footnote-ref-1060)
1061. Force [↑](#footnote-ref-1061)
1062. Les mouvements en anneau [↑](#footnote-ref-1062)
1063. طبیعت ، IV ، 10 - ۱4 [↑](#footnote-ref-1063)
1064. Cosmogonie [↑](#footnote-ref-1064)
1065. Mombre nombrant. [↑](#footnote-ref-1065)
1066. Nombre nombré [↑](#footnote-ref-1066)
1067. به قول ابن سینا مشروط بر اینکه این تقدم و تأخر را در مسافت در نظر بگیریم نه در خود زمان والا تعریف مشتمل بر دور می شود ( ترجمه فن سماع طبیعی شفا ، صفحه ۲5۱، از مجموعة فنون سماع طبیعی و کون و فساد و آسمان و جهان). مترجم. [↑](#footnote-ref-1067)
1068. هرشیئی را طولی است. ابن طول متعلق به خود آن شیء است، و به وسیله ذرع که چیزی غیر از خود آن شیء و غيراز طول آن شیء است و یا به وسيله اجزاء و اضعاف ذرع اندازه گرفته میشود. به همین ترتیب هر حرکتی را مدتی است ، این مدت متعلق به خود آن حرکت است، و به وسیله روز که چیزی غیر از خود آن حرکت و غیراز مدت آن حرکت است، و یا به وسيله اجزاء و اضعاف روز ، اندازه گرفته میشود . نتیجه اینکه مدت یا زمان با وجود تعلق به حرکت ، و با وجود سنجیده شدن به وسیله حرکت دورانی آسمان ، غیراز حرکت آسمان و غیر از روز و ساعت و دقیقه و ثانیه که ناشی از حرکت آسمان و واحد مقياس زمان است می باشد . مترجم. [↑](#footnote-ref-1068)
1069. منظور مجلدات آتیه کتاب تاریخ فلسفه است که این کتاب ترجمه جزء اول از جلد اول آن است . م. [↑](#footnote-ref-1069)
1070. Eudoxe [↑](#footnote-ref-1070)
1071. نوامیس، X، ۸۹3 ،C و ۸۹6، [↑](#footnote-ref-1071)
1072. Perpetuite [↑](#footnote-ref-1072)
1073. طبیعت ، VIII ، 7- 9 ، خاصه : 8 ، 264 ، ب ، ۹ و اوایل فصل 9؛ [↑](#footnote-ref-1073)
1074. که مبنی بر این اصل است که حرکات را بتوان با صرف نظر از قوای محرك مطالعه کرد. ( ( (Cinematique [↑](#footnote-ref-1074)
1075. Quintessence [↑](#footnote-ref-1075)
1076. Cosmoponie [↑](#footnote-ref-1076)
1077. راجع به ابداعی که ارسطو درعلم نجوم وافلاك کرده و تغییراتی که در آن وارد آورده است رجوع شود به مابعدالطبیعه ، لاندا ، ۸ [↑](#footnote-ref-1077)
1078. مابعدالطبیعه ، دلتا ،۱۰6۹، ب، ۲6 و اتا ،۱۰4۲، ب ،5-6 [↑](#footnote-ref-1078)
1079. Animisme [↑](#footnote-ref-1079)
1080. طبیعت ، XIII ،4، [↑](#footnote-ref-1080)
1081. حرکت حیوانات ، فصل 3 و اصل 4 [↑](#footnote-ref-1081)
1082. طبیعت ، VIII، 5 [↑](#footnote-ref-1082)
1083. طبیعت ، VIII ،6 [↑](#footnote-ref-1083)
1084. در مقابل وجدان که می توان عدم نیز گفت (در مقابل ملکه) [↑](#footnote-ref-1084)
1085. Demiurge [↑](#footnote-ref-1085)
1086. لاندا ،۹، ۱۰۷4، ب ، ۳۳ (در بین مسلمین معمول نیست که فکر خدا بگویند یا خدا را فکر بدانند، یعنی فکر را دور از شأن خدا می دانند و به جای آن علم می گویند). م. [↑](#footnote-ref-1086)
1087. Réflexion [↑](#footnote-ref-1087)
1088. Homère [↑](#footnote-ref-1088)
1089. رجوع شود به طبیعت ، ۲5۸، ب ، ۱۰ ، و ۲5۹، الف ، 3 و مابعدالطبیعه ، لاندا، 1074 ، الف ، ۳۱-۳۸ [↑](#footnote-ref-1089)
1090. اخلاق نيقوماخس ،IX ، ۱۱5۳، ب ، 3۲ [↑](#footnote-ref-1090)
1091. آسمان ، II ،3 [↑](#footnote-ref-1091)
1092. کون و فساد ،I ،۷، پایان [↑](#footnote-ref-1092)
1093. مابعدالطبیعه ، ثتا ، 7،49،1،الف،25 [↑](#footnote-ref-1093)
1094. Juxtaposition [↑](#footnote-ref-1094)
1095. کون و فساد ،I ،6-10 [↑](#footnote-ref-1095)
1096. منظور استخوان و عضله و غیره است که در سطر بالاتر در پایان مبحث سابق بدانها اشاره شد. م. [↑](#footnote-ref-1096)
1097. اعضاء حيوانات ، II ،. ۱. آنچه ما به نام انساج می نامیم اجسام متشاكل Homeoneres است که مرکب از اجزائی است که هم جنس یکدیگرند، اما اعضاء یا آلات Organes اجسام مختلف Anhomtomeres است که هرکدام از آنها مرکب از چند جسم متشاکل است. [↑](#footnote-ref-1097)
1098. نمو ، برای وصول به حالت بلوغ [↑](#footnote-ref-1098)
1099. درباره نفس ، دفتر دوم ، فصل اول ،4۱۲، الف ، ۲۷ [↑](#footnote-ref-1099)
1100. 4۱۲ ،ب، ۱۸ [↑](#footnote-ref-1100)
1101. درباره نفس، II ،۲ [↑](#footnote-ref-1101)
1102. تاريخ حيوانات VIII،1 [↑](#footnote-ref-1102)
1103. Transformnisme [↑](#footnote-ref-1103)
1104. Génération [↑](#footnote-ref-1104)
1105. Anatomic [↑](#footnote-ref-1105)
1106. تکوین حیوانات ، II ، 6 درباره نفس ، II و 4. - این دو قول در این دو مرجع با یکدیگر مقایسه شود. [↑](#footnote-ref-1106)
1107. Physiologie [↑](#footnote-ref-1107)
1108. درباره نفس ، III ،3 [↑](#footnote-ref-1108)
1109. درباره نفس III ،۱۲، 422، الف، 32 [↑](#footnote-ref-1109)
1110. درباره نفس ، III،2 [↑](#footnote-ref-1110)
1111. درباره نفس ، III ،۱ [↑](#footnote-ref-1111)
1112. درباره نفس ، III، ۸، 4۳۱، ب ۲۸ [↑](#footnote-ref-1112)
1113. درباره نفس ، III ، 1 پایان فصل [↑](#footnote-ref-1113)
1114. درباره نفس ، III ،2،462 - ۱۷ - 22 [↑](#footnote-ref-1114)
1115. درباره نفس ، III ،۳، آغاز [↑](#footnote-ref-1115)
1116. Intuition [↑](#footnote-ref-1116)
1117. - Essences Indivisibles درباره نفس ، III ، 6، پایان. [↑](#footnote-ref-1117)
1118. Phantasia, Image [↑](#footnote-ref-1118)
1119. Opinion [↑](#footnote-ref-1119)
1120. Croyance [↑](#footnote-ref-1120)
1121. درباره نفس ، III ،۳، 4۲۸ ، ب ، 2 [↑](#footnote-ref-1121)
1122. درباره حافظه ، فصل 1 - 450 ، الف، ۲۲ [↑](#footnote-ref-1122)
1123. درباره حافظه ،449 ، ب، 30 [↑](#footnote-ref-1123)
1124. Reminiscence [↑](#footnote-ref-1124)
1125. Jugement [↑](#footnote-ref-1125)
1126. Association des Idees [↑](#footnote-ref-1126)
1127. درباره حافظه ، فصل دوم [↑](#footnote-ref-1127)
1128. Tablette vide [↑](#footnote-ref-1128)
1129. درباره نفس ، 429، ب ، 3۱ [↑](#footnote-ref-1129)
1130. درباره نفس ، 4۲۹، الف ،۲۹ [↑](#footnote-ref-1130)
1131. Camus [↑](#footnote-ref-1131)
1132. درباره نفس،431، ب، ۱۲ [↑](#footnote-ref-1132)
1133. درباره نفس ، دفتر سوم فصل پنجم [↑](#footnote-ref-1133)
1134. شرح این تفاسیر را مترجم این کتاب در رساله ای که به نام « عقل در حکمت مشاء » تالیف کرده و به طبع رسانده به تفصیل آورده است. م. [↑](#footnote-ref-1134)
1135. تكون حیوانات ، II ،3 [↑](#footnote-ref-1135)
1136. Cosmnologie [↑](#footnote-ref-1136)
1137. پس نفس از لحاظ عقل و احساس خود با اشياء معقول و محسوس و یا به عبارت دیگر با جميع اشياء متحد است. م. رجوع شود به اوایل فصل ۸ از دفتر 3. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. Reflexion [↑](#footnote-ref-1138)
1139. Opinion [↑](#footnote-ref-1139)
1140. Imagination [↑](#footnote-ref-1140)
1141. اخلاق نيقوماخس ، I، 6 [↑](#footnote-ref-1141)
1142. Aristocratique [↑](#footnote-ref-1142)
1143. اخلاق نيقوماخس ،X ،9، ۱۱۷۹ ، ب ، ۱، به بعد [↑](#footnote-ref-1143)
1144. ۱۰۹۹، الف ، ۳۱ [↑](#footnote-ref-1144)
1145. ۱1۲۲، ب،:15 [↑](#footnote-ref-1145)
1146. اخلاق ،I ، 9 آغاز [↑](#footnote-ref-1146)
1147. همان ماخذ، I، ۱۲ پایان [↑](#footnote-ref-1147)
1148. Eudemonisme [↑](#footnote-ref-1148)
1149. همان ماخذ، I، ۱۲ [↑](#footnote-ref-1149)
1150. البته نه به معنی مجازی ، م. [↑](#footnote-ref-1150)
1151. اخلاق ، I، ۱۳ و II [↑](#footnote-ref-1151)
1152. III ،V، آغاز [↑](#footnote-ref-1152)
1153. Concret [↑](#footnote-ref-1153)
1154. Ménandre 342 – 290 ق.م [↑](#footnote-ref-1154)
1155. II ،V، [↑](#footnote-ref-1155)
1156. Choix [↑](#footnote-ref-1156)
1157. Prudence ( بعضی از فضلای معاصر ایران این کلمه را به فرزانگی ترجمه می کنند و آن دو را لغة نیز یکی می دانند. م.) [↑](#footnote-ref-1157)
1158. اخلاق ، II ،6، ۱۱۰6 ، ب ،36 [↑](#footnote-ref-1158)
1159. علاوه بر انفعالات او .م. [↑](#footnote-ref-1159)
1160. II ، V [↑](#footnote-ref-1160)
1161. اخلاق نيقوماخس ، 8،1178، الف [↑](#footnote-ref-1161)
1162. Pratique [↑](#footnote-ref-1162)
1163. Intelligence théorique - [↑](#footnote-ref-1163)
1164. اخلاق نيقوماخس ،۱۱، ۱۱4۸، الف ، ۳5 [↑](#footnote-ref-1164)
1165. Caractères [↑](#footnote-ref-1165)
1166. اخلاق نيقوماخس ، دفتر ششم [↑](#footnote-ref-1166)
1167. همان مرجع ، دفتر پنجم [↑](#footnote-ref-1167)
1168. همان مرجع ، دفتر پنجم ، فصل اول [↑](#footnote-ref-1168)
1169. Citoyeuus [↑](#footnote-ref-1169)
1170. اخلاق نيقوماخس ، دفتر ۸ و دفتر ۹ [↑](#footnote-ref-1170)
1171. همان مرجع دفتر ۸ ، ۱۱ – 14 و دفتر ۱۰ ، 1-5 [↑](#footnote-ref-1171)
1172. اخلاق نینوما خس ، دفتر دهم ، 6-8 [↑](#footnote-ref-1172)
1173. مابعدالطبیعه ، آلفا ، آغاز فصل اول [↑](#footnote-ref-1173)
1174. سیاست ، دفتر سوم ، فصل پنجم ، ۱۲۸۰ ، ب ، ۲۹ [↑](#footnote-ref-1174)
1175. اخلاق نيقوماخس ، دفتر دهم ، فصل نهم [↑](#footnote-ref-1175)
1176. Lacedemone [↑](#footnote-ref-1176)
1177. I ، 2 [↑](#footnote-ref-1177)
1178. سیاست ، دفتر هفتم ، فصل ششم ، ۱۳۲۷ ، ب ، 21-23 [↑](#footnote-ref-1178)
1179. دفتر هفتم ، فصل هفتم [↑](#footnote-ref-1179)
1180. Démocratie [↑](#footnote-ref-1180)
1181. Oligarchic [↑](#footnote-ref-1181)
1182. Demagogie [↑](#footnote-ref-1182)
1183. در بیان ارسطو تخصیص به کوه آکرپل (Acropole) شده است که مقر حکومت خدایان مقتدر متعدد است. م. [↑](#footnote-ref-1183)
1184. دفتر هفتم ، فصل دهم [↑](#footnote-ref-1184)
1185. سیاست ، دفتر پنجم ، فصل دوم [↑](#footnote-ref-1185)
1186. Thébés [↑](#footnote-ref-1186)
1187. دفتر هفتم ، فصل دوازدهم [↑](#footnote-ref-1187)
1188. Theophraste [↑](#footnote-ref-1188)
1189. Les Muses [↑](#footnote-ref-1189)
1190. Démétrius dc Phaleret [↑](#footnote-ref-1190)
1191. Demochards [↑](#footnote-ref-1191)
1192. Demosthénės [↑](#footnote-ref-1192)
1193. Aristoxène de Tarente [↑](#footnote-ref-1193)
1194. Théophraste d'Erde! [↑](#footnote-ref-1194)
1195. ص 320، 12 به بعد [↑](#footnote-ref-1195)
1196. قطعه ای از رساله او درباره آب به دست آمده است. [↑](#footnote-ref-1196)
1197. Opinions physiques [↑](#footnote-ref-1197)
1198. Doxographes [↑](#footnote-ref-1198)
1199. Les Prytanes - [↑](#footnote-ref-1199)
1200. ناقل این قول فرفوریوس (Porphyre) در رساله پرهیز از گوشت خواری است(De l'abstinence) [↑](#footnote-ref-1200)
1201. Clearque de Soles - [↑](#footnote-ref-1201)
1202. Epicycle [↑](#footnote-ref-1202)
1203. Straton de Lampsaque [↑](#footnote-ref-1203)
1204. Dictarque [↑](#footnote-ref-1204)
1205. این کتاب را به وسیله فرفوريوس شناخته ایم ( فصل دوم از کتاب چهارم «پرهیز از گوشت خواری، ) [↑](#footnote-ref-1205)
1206. Critolaus [↑](#footnote-ref-1206)