



مجاوزه درباره فلسفه ارسطو؛ نمادی از دوره انتقال

پدیدآورده (ها) : کلیاسی اشتری، حسین
فلسفه و کلام :: تاریخ فلسفه :: بهار 1391 - شماره 8 (علمی-پژوهشی)
از 53 تا 70
آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/887553>

دانلود شده توسط : فاطمه کریمی
تاریخ دانلود : 08/09/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

محواره درباره فلسفه ارسطو؛ نمادی از دوره انتقال

حسین کلباسی اشتری*

چکیده

آنچه امروز از ارسطو نقل میشود، اغلب بر مبنای آثار آخرین دوره حیات فکری او، یعنی دوره فعالیت علمی در مدرسه مشائی (لوکیوم) و عبارتی بر اساس درس‌گفتارهای مدرسه است که در قالب حوزه‌های طبیعیات، مابعدالطبیعه، اخلاق، سیاست و هنر و... طبقه‌بندی شده است.

آثار دوره‌های اول و دوم حیات ارسطو یا کمتر مورد توجه بوده یا صرفاً جنبه تخصصی و فنی داشته و گویی چندان نقشی در نظام فلسفی وی نداشته است. با پژوهش‌های صورت‌گرفته در چند دهه اخیر روشن شده است که آثار اخیر نه تنها درجه دوم و حاشیه‌یی نیستند، بلکه اساس و بنیاد نظام اصلی فلسفه ارسطو بشمار می‌آیند و در فهم و تقریر درست تفکر او نقشی کلیدی دارند. برای نمونه، تلقی او از صور افلاطون هرچند بصورت رایج در موضعی نقادانه خلاصه شده است، با بررسی آثار مذکور روشن میشود که در دوره‌یی از حیات فکری فیلسوف، این نظریه با تمامی نتایج آن حضوری پررنگ داشته و در یک فرایند زمانی جنبه انتقادی بخود گرفته است. در این نوشتار، با بررسی یکی از مهمترین آثار این دوره، یعنی محواره درباره فلسفه، ابعادی از تلقی وجودشناسانه ارسطو در دوره دوم - یا اصطلاحاً دوره انتقال - ملاحظه خواهد شد.

۵۳

استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ hkashtari@yahoo.com*

تاریخ تأیید جلسه هیئت تحریریه: ۹۱/۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱۸

محواره درباره فلسفه ارسطو؛ نمادی از دوره انتقال

سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۱

* * *

مقام و قلمرو تأثیر و نفوذ ارسطو در تاریخ فلسفه و بطور کلی تاریخ دانشهای بشری بر کسی مجهول نیست. این شدت نفوذ و اثرگذاری اولاً، به ابداعات و خلاقیت ارسطو در طبقه‌بندی و روش‌شناسی علوم بازمیگردد و ثانیاً، معلول شیوه‌های پژوهش، نحوه استنتاج و جامعیت علمی اوست. قرن‌هاست که آثار او در تمامی حوزه‌های طبیعی، مابعدالطبیعی، هنر، اخلاق و سیاست به‌اضافه منطقی و روش‌شناسی بمتابۀ پایه پژوهشهای علمی قرار گرفته و هرچند این توجه و اقبال با فراز و نشیبهایی توأم بوده و روشها و نتایج وی بسیار نقد و ارزیابی شده‌اند، پژوهشهای ارسطویی هنوز هم در صدر علایق فیلسوفان و دانشمندان قرار داشته و دارد.

روشن است آنچه از ارسطو می‌شناسیم، بغیر از گزارشهای مورخان و صاحبان تراجم، عمدتاً آثار و نوشته‌های خود اوست که بارها در معرض طبقه‌بندی، شرح و تنقیح و بالأخره نقد و پالایش قرار گرفته‌اند و حاصل آن مجموعه‌های چندجلدی مفصلی است که تقریباً تمامی نوشته‌های وی را دربرمیگیرد. اما نزد تمامی ارسطوشناسان این امر مسلم است که آثار ارسطو، نمایانگر نوعی تطوّر و تحول نظری و معرفت‌شناسانه است که در طول حیات شصت و سه ساله او، به دو، سه یا چهار دوره متمایز تقسیم میشود. برای نمونه، دوره‌های حضور در آکادمی افلاطون و معاشرت با استاد، حضور و فعالیت علمی در آسوس^۱ و میتیلن^۲ و سرانجام تأسیس مدرسه مشائی «لوکیوم»^۳ و تدریس و فعالیت علمی در آن از مهمترین ادوار زندگی این فیلسوف بشمار آمده‌اند. همچنین، بمنظور تشخیص و تفکیک میان آثار پدیدآمده در دوره‌های مذکور، دو گروه آثار عمومی (خارجی)^۴ و آثار «داخلی»^۵ از یکدیگر متمایز شده‌اند. گروه اخیر، آثاری را شامل میشود که در آخرین دوره حیات ارسطو و مشخصاً در دوره فعالیت و تدریس در لوکیوم ۵۴ پدیدآمده و مشتمل بر درس‌گفتارها و تقریرهای او در موضوعات و عرصه‌های مختلف علمی است. همین آثار است که اغلب مبنای ارسطوشناسی کلاسیک قرار گرفته و

1. Assos
2. Mitillene
3. Lycume
4. exoteric
5. esoteric

درواقع سنت رایج آن است که چهرهٔ ارسطو از خلال آثار تعلیمی او شناخته شود. اما از سوی دیگر، آثار گروه نخست که عمدتاً در طول نخستین دورهٔ حیات فکری ارسطو - یعنی دورهٔ حضور در آکادمی - شکل گرفته و اغلب (یا تماماً) بصورت محاوره نگاشته شده، در جریان شناخت فضای فکری فیلسوف چندان مورد اعتنا نبوده، تا اینکه در فاصلهٔ پنج دههٔ اخیر، پژوهشهای برخی ارسطوشناسان - از جمله پرفسور ورنر یگر^۱ - اهمیت این آثار و نقش آن در تکوین صورت نهایی و اخیر اندیشهٔ ارسطو را نشان داده است. در این پژوهش سعی شده است ارسطو در آیینة تحول فکری وی در طول زمان شناسانده شود و با رجوع و تأمل در آثار گروه نخست، تغییرات و دگرگونیهای روش شناسانه و لاجرم نتایج حاصل از تغییر رویکردها و شیوه‌های پژوهش این فیلسوف بازنمایی گردد. ناگفته نماند که آثار و آراء ارسطو در دورهٔ دوم - یا بتعبیری دورهٔ انتقال - نیز برای درک سیر این تحول بسیار حائز اهمیت است؛ متأسفانه مدارک و نشانه‌های چندانی از دورهٔ انتقال - یعنی حد میانی باصطلاح «ارسطوی آکادمی» و «ارسطوی مستقل» - در دست نیست. با وجود این، از فهم فضای فکری و هندسه معرفتی وی در این دوره کاملاً محروم نیستیم و در این زمینه، پاره‌یی از محاورات بجای‌مانده که با احتمال قوی متعلق به این دوره است، به ما مدد می‌رسانند.

در رأس تکوین و شکل‌گیری این مرحله باید محاورهٔ دربارهٔ فلسفه^۲ را قرار داد. معمول آن است که این محاوره را از زمره نوشته‌های اولیه او قلمداد میکنند؛^(۱) اما این درحالی است که آموزه‌های آن آشکارا محصول دورهٔ انتقالی است. قطعات متعدد باقیمانده که از قضا برخی از آنها کاملاً اساسی و بنیادینند، در جهت بازسازی و سیر تکوین تفکر ارسطو بسیار کارآمدتر و مفیدتر از این محاوره و سایر آثار گمشدهٔ دیگرند. ناگفته نماند که از این محاوره تنها قطعات و پاره‌هایی در دست ماست و اکنون در مجموعهٔ آثار ارسطو با علامت اختصاری «قطعات» (frg.) از آن یاد میشود. محاورهٔ مهم دیگر، یعنی ترغیب به فلسفه، نیز چنین وضعیتی دارد.

محاورهٔ دربارهٔ فلسفه، اثری است که در آن بصراحت از نظریهٔ اعداد مثالی انتقاد میشود و در واقع تنها اثر ادبی است که بطور قطع میدانیم محتوای غیرافلاطونی دارد. بظاهر این نقادی، بخشی از ابطال کلی نظریهٔ صور را تشکیل میدهد، زیرا با دیدگاه



اسپوزیپوس^۱ مبنی بر اینکه اعداد ریاضی جواهر مستقلی هستند، سروکار ندارد، بلکه به دیدگاه متأخر خود افلاطون دایر بر اینکه صور همان اعدادند، میپردازد:

اگر صور نوع دیگری از اعداد باشند، نه از نوع اعداد ریاضی، آنگاه ما شناختی از آن نداشتیم، زیرا چه کسی در میان اکثریت ما هست که نوع دیگری از اعداد را بشناسد؟^(۲)

سیریانوس^۲، این عبارات را از دومین کتاب محاوره مذکور برای ما نگاه داشته است. در این محاوره، گوینده خود ارسطوست که عدم اطمینان خود به نظریه افلاطون را نیمی با لحن اعتراض و نیمی دیگر را با لحنی ریشخندآمیز بیان میدارد. اگر بخواهیم از روی عنوان محاوره و قطعات موجود داوری کنیم، محاوره درباره فلسفه نه تنها بلحاظ محتوا بلکه بلحاظ صورت نیز مبهم است. تاریخ تصنیف اثر، رابطه میان این انتقاد از نظریه صور و آنچه در نخستین کتاب مابعدالطبیعه آمده است را نشان میدهد. از جمله نکاتی که میتوان با قطعیت درباره تاریخ نوشته‌های مربوط به دوره انتقال بیان کرد، این است که اندکی پس از مرگ افلاطون، ارسطو دورنمای مناسبی را درباره نتایج اصلی مجموعه‌یی از مباحث نظریه صور که در آکادمی مطرح شده بود، عرضه داشت و بر آن شد تا خطوط کلی نظام مربوط به سنت اصلاح‌شده افلاطونی را ترسیم کند؛ نظامی که مقدمه آن در نخستین کتاب مابعدالطبیعه انعکاس یافته است.^(۳) در حال حاضر نمیتوان پذیرفت که انتقاد مطرح‌شده در محاوره درباره فلسفه - که برای عموم نگاشته شده و در قالبی ادبی درآمد - پیش از «آموزه‌های درونی»^۳ آکادمی ظاهر شده است و نیز انتقاد وی نه مرحله نخست بلکه مرحله نهایی این نقادی بوده است. ارسطو بخاطر مصالح آکادمی، حتی الامکان از سنجش و انتقاد علنی مباحث درونی مدرسه در باب مسائل منطقی و مابعدالطبیعی - که اشخاص اندکی قادر به داوری درباره آنها بودند - اجتناب میورزید و قطعات برجای‌مانده نشان میدهد که وی تنها هنگامی که ملزم به دفاع از خود میشد، به چنین کاری مبادرت میورزید. در نتیجه، محاوره درباره فلسفه در همان زمانی نگاشته شده که انتقاد از صور در نخستین کتاب مابعدالطبیعه ظاهر شده - یا اندکی پس از آن - و در هر صورت مطمئناً پس از مرگ افلاطون بوده است. ارسطو در این اثر، فهرست کاملی نه تنها مشتمل بر

۵۶

1. speusippus
2. Syrianus
3. esoteric discussion

انتقادات جدی بر نظریهٔ صور، بلکه مشتمل بر دیدگاههای خودش را وارد میکند. تا زمانی که آندرونیکوس رودسی^۱ کتاب *مابعد/طبیعه* را منتشر نساخت، این محاوره تنها منبع اصلی آگاهی ما دربارهٔ دیدگاههای عمدهٔ فلسفی ارسطو در عهد باستان بشمار میرفت و از همین طریق بود که فیلسوفان رواقی و اپیکوری آگاهی خویش را دربارهٔ ارسطو بدست می‌آوردند. با وجود این، محاورهٔ مذکور، فقط دیدگاههای بسط‌نیافتهٔ ارسطو را همراه با دیدگاههای آنان که بناچار بدان خشنود بودند، بازتاب میداد.

ارسطو در آثار خود معمولاً بحث را با تکوین تاریخی اندیشه‌های فلسفی آغاز میکند. او خود را تنها به فلسفهٔ یونانی از تالس بعد - که نوعی استمرار واقعی را نشان میدهد - و یا حتی همانند کسی که پژوهشهای خود را بدون هیچگونه پیش‌فرض و مسیر علمی معین پیش می‌برند، محدود نمیسازد. وی برخلاف شیوه‌اش در *مابعد/طبیعه*، به شرق باز می‌گردد و با علاقه و احترامی خاص به ابداعات عظیم و تاریخی آن اشاره میکند. ارسطو در کتاب نخست *مابعد/طبیعه*، صرفاً به کاهنان مصری و خدماتشان به دانش ریاضی - از آنجهت که نمونه‌یی از تأمل و فراغت فلسفی است که به یونانیان عرضه داشتند - می‌پردازد؛ اما در این محاوره، به قدیمیترین اعصار التفات میکند و از جمله از *مغان*^۲ و *تعالیم آنان* سخن می‌گوید.^(۴) پس از آن، بترتیب، نمونه‌های برجسته‌یی از «حکمت کهن یونان»^۳ - چنانکه وی آنان را اینگونه مینامد -، آموزه‌هایی از سنت اورفیه‌یی^۴ و بیتریدید هزیود^۵ ظاهر میشود (اگرچه در قطعات، نامی از فرد اخیر برده نمیشود) و در نهایت هم مثل معروف حکمت و دانایی که بطور سنتی به هفت مرد خردمند نسبت داده میشود، بمیان می‌آید؛ یعنی کسانی که بویژه الهه دلفی به آنها توجه داشت و از آنها حفاظت میکرد. این معنا در واقع عطف توجه به سنت مربوط به پرستشگاه آپولون است. شایان توجه است که ارسطو از زمرهٔ نخستین پیروان افلاطون بود که خود را از کمند دیدگاه تحقیرآمیز افلاطون به سوفیستها رهایی بخشید. او نام «سوفیست» را در معنای واقعی آن بمثابهٔ عنوانی نیک احیا کرد و از نظرگاهی تاریخی مثل هفت مرد حکیم را در رأس این سلسله از حاکمیت عقل قرار داد؛ چیزی که در نظر ارسطو، تأثیر آن بر تکوین اندیشهٔ یونانی آنچنان حائز

1. Andronicus of Rhodes
2. Magi (موبدان یا خردمندان زرتشت)
3. oldest Hellenic wisdom
4. Orphics
5. Hesiod

اهمیت است که وی آن را در زمره تاریخ واقعی تفکر فلسفی قرار می‌دهد.^(۵)

این حجم از داده‌ها را ارسطو بنحو نقادانه بررسی و به یک قاعده علمی تبدیل نمود؛ برای نمونه، او پرسشی را درباره اصالت اشعار آرفه‌یی مطرح کرد. اورفئوس^۱ شعری نگاشته و میان آرمناهای دینی و صورت متأخر این اشعار یعنی در حدود پایان قرن ششم قبل از میلاد، تمایز قائل می‌شود. ارسطو درباره این ضرب‌المثل قدیمی یعنی «خودت را بشناس» - همان ضرب‌المثلی که برسر در ورودی معبد دلفی نقش بسته بود - نیز تحقیق و از طریق تاریخ بنای معبد، زمان تکوین ضرب‌المثل را تعیین می‌کند.^(۶) بهمین ترتیب، بجای تحسین ساده‌لوحانه از حکمت مصر و دین ایران باستان، بر آن است که دقیقترین تاریخ ممکن را برای این سنتها مشخص سازد.^(۷)

این گاه‌شماری دقیق، معلول علاقه صرف تاریخی نیست، بلکه نتیجه قاعده‌ی فلسفی است. برطبق این قاعده، نظر ارسطو چنین بود که در تاریخ بشر، رویدادهای مشابه تنها یک یا دو بار بلکه بطور نامحدود تکرارپذیرند. از اینرو وی به فراهم آوردن مجموعه‌ی از ضرب‌المثل‌های یونانی اقدام نمود، بر این مینا که کلمات قصار و دستورالعمل‌های تجربی آموزنده، مبتنی بر دستاوردهای فلسفه ماقبل ادبی^۲ است که بسبب ایجاز و باروریشان، دهان به دهان نقل شده در جریان دگرگونی‌های ایجادشده در روحیات قومی، همچنان محفوظ بمانند. دیدگاه تیزبین او، ارزش مثلها و اشعار مشتمل بر ضرب‌المثلها را در مطالعه مبادی تأملات اخلاقی تشخیص داد. در مدار پژوهش ارسطو، این پرسش اساسی مطرح است که فلسفه چگونه با باورهای دینی و اعتقادات عامه پیوند مییابد؟

بدین ترتیب، در سراسر این محاوره، مناسبت کشف‌شده میان دین و فلسفه بسط مییابد. افلاطون قبلاً در *خطابه دفاعیه*^۳، رسالت آپولونی سقراط را متذکر شده بود و در محاوره درباره فلسفه، آموزه چرخه تاریخ بمنظور تعمیم آن به احیای حکمت دلفی مورد استفاده واقع شد. با این وصف، سنت آپولونی^۴ و سنت سقراطی^۵، دو کانون اصلی در تکوین و بسط اخلاق یونانی بشمار میروند. جستجو برای تعیین تاریخ منشأ سنت آرفه‌یی باید بخشی از همین نظریه باشد. ارسطو هرگز درباره جنبه تاریخی سنت آرفه‌یی تردید نکرد، ولی بر مؤخر بودن بنیاد ادبی سنتهای کهن تأکید

۵۸

1. Orpheus
2. pre-literary philosophy
3. *Apology*
4. Apollinism
5. Socraticism

داشت؛ صرفاً بدین منظور که شاعر نظم‌پرداز و غیگیوی معبد یعنی پیسیستراتید^۱ را جایگزین پیامبر اصلی یونان باستان یعنی اورفئوس کند. او اطمینان داشت که شعر آرفه‌بی، امری کهن بود، اما چیزی نبود که مانع از عظمت تاریخی تعالیم دینی بشود. بیشک آنچه وی را به تحقیق درباره تاریخ منشأ شعر آرفه‌بی واداشت، صورت مؤخر و روحانیتر شده آن در آموزه زندگی پسین و سیوروت نفس افلاطون بود. نمونه‌یی دیگر از این روش را میتوان در فقرة زیر یافت:

پلینی^۲ در کتاب تاریخ طبیعی^۳ خود نوشته است: «ائودوکسوس^۴ که معتقد است مشهورترین و سودمندترین نحله‌های فلسفی همانا نحله مَغها بودند، به ما میگوید که زرتشت شش هزار سال قبل از مرگ افلاطون میزیسته و ارسطو نیز بهمین امر قائل است.» میدانیم که خود ائودوکسوس - منجم و دوست افلاطون - به تعالیم شرقی و مصری درطول اقامتش در آن نواحی علاقمند بوده است. افلاطون به اتفاق وی، داستانهایی را که بازنمایی جهانی بود که تا آنزمان کمابیش برای دنیای هلنی ناشناخته بود، برای یونان بارمغان آورد.

در آن زمان، آکادمی مرکز توجه خاص به مشرق‌زمین بود. برای نمونه، عزیمت اسکندر بسوی شرق و در نتیجه ایجاد روابط نزدیک میان مناطق یونانی و آسیایی، کار بزرگی بود که اهمیت آن بهیچوجه قابل شناخت نیست. بنابراین، آکادمی درواقع معبری است که از طریق آن، نیروی اثرگذار شرق تنها از مسیر اندکی قابل ردیابی است. اتفاقاً بواسطه یکی از قطعات مربوط به فهرست محصلان آکادمی که از سوی هرکولانثوم^۵ بر روی کاغذهای پاپیروس ضبط شده است، میدانیم که یکی از اهالی خالکیدیه^۶ عضو دائمی مدرسه بوده است؛^(۸) این امر باید در خلال دهه آخر حیات افلاطون بوده باشد. دیگر نشانه‌های تأثیرات شرقی نیز به همین دوره دلالت دارد که از زمره آنها، مشابهتی است که میان فضایل چهارگانه افلاطون و اخلاق زرتشتی در رساله *آلکبیادس اول*^۷ وجود دارد و نیز الهیات منسوب به پرستش ستارگان و اجرام سماوی بمتابه عالیترین

1. Pisistratid
2. Pliny
3. *Natural History*
4. Eudoxus
5. Herculaneum
6. Chaldaean
7. *Alcibiades I*



حکمت که فیلیپ اهل اوپوس^۱ - شاگرد و دستیار افلاطون - ذیل رسالهٔ قوانین^۲ مطرح کرد. بمنظور معرفی دیدگاه‌های دینی جدید که افلاطون بر آن است با جدیت تمام «به یونانیان» اعلام کند، علناً مجذوب منابع شرقی میشود. بپتردید، ریشهٔ این گرایشها به زمان حضور ائودوکسوس در آکادمی بازمیگردد؛ اگرچه اطلاعات ما باندازه‌ی بی نیست که بتواند ارزیابی کاملی دربارهٔ میزان تأثیر این شخص بر پیروان افلاطون ارائه دهد. این گرایشها بعضاً مربوط به اقبال آکادمی از ستاره‌شناسی خالکیددی و سربانی است؛ یعنی اقبال به کسانی که شناخت تجربی کهن از افلاک داشتند؛ شناختی که برای نخستین بار در اروپا از سوی فیلیپ اهل اوپوس مبنی بر محاسبهٔ زمان دگرگونیهای سماوی و شناسایی هفت سیاره صورت گرفت. بعلاوه این گرایشها تاحدودی به جاذبهٔ مذهب زرتشت مربوط است که بنظر میرسد دوگانه‌نگاری مابعدالطبیعی افلاطون در دورهٔ سالخوردگی تحت تأثیر آن بوده است. فیلیپ در رسالهٔ قوانین که «نفس جهانی شر» در مقابل «نفس جهانی خیر» قرار گرفته، به زرتشت اشاره دارد؛ چیزی که افلاطون بخاطر مرتبهٔ ریاضی - که در نهایت در نظریهٔ صور او فرض شده است - و بخاطر تأکید بر ثنویت موجود در آن بدان متمایل بود. پس از آن، اعضای آکادمی عمیقاً به زرتشت و تعالیم موعها علاقمند شدند. شاگرد افلاطون، هرمودوروس^۳، در ریاضیات خود، دربارهٔ آیین پرستش ستارگان بحث میکند و حتی نام زرتشت را - با فرض اینکه معنی آن «ستایشگر ستارگان» است - مأخوذ از آن میداند.

در جهت تعیین زمان حیات زرتشت، دیگر اعضای آکادمی نیز قبلاً تلاشهایی کرده بودند؛ برای نمونه، هرمودوروس زمان حیات وی را پنج هزار سال قبل از سقوط شهر تروا میدانست. هنگامی که سوتیون اسکندرانی^۴ سرگرم نگارش تاریخ نحل‌های فلسفی خویش بود، پژوهشهای این گروه از افلاطونیان کماکان غلبهٔ کاملی بر این موضوع داشت. علاوه بر هرمودوروس، وی بگفتهٔ کسانتوس^۵ اشاره میکند که ۶. برمبنای آن زرتشت شش هزار سال پیش از هجوم خشایارشا به یونان زندگی میکرد. بنابر گزارش پلینی، تاریخی که ارسطو و ائودوکسوس در اینباره عرضه میکنند، مغایر با تاریخهای رایج در سایر منابع است. با مقایسهٔ تاریخ «شش هزار

1. Philip of Opus

2. Laws

3. Hermodorus

4. Alexanderian Sotion

5. Xanthus



سال قبل از مرگ افلاطون» با تصویر عرضه‌شده از سقوط تروا یا لشکرکشی خشایارشا (تاریخی که پس از اسکندر کنار گذاشته شد)، روشن میشود که این شیوه بیان نه بدلیل سهل‌انگاری در گاه‌شماری بلکه بسبب تمایلی بوده است که زرتشت و افلاطون را اساساً دو پدیده تاریخی مشابه تلقی کنند. مجموعه این تأثیرات به علاقه ارسطو به مغان در محاوره درباره فلسفه منجر میشود. نفس این مقایسه و نیز تمایل ارسطو به وقفه‌یی هزارساله در جریان تاریخ، مؤید دیدگاهی است که در محاوره درباره فلسفه مطرح شده است، مبنی بر اینکه تمامی حقایق بشری، چرخه طبیعی و ضروری خاص خود را دارند. ارسطو در قطعه‌یی که اکنون میدانیم متعلق به نخستین کتاب این محاوره است، از تعالیم مغان سخن میگوید؛ یعنی از ثنویت ایرانی که برحسب آن، دو مبدأ خیر و شر - اورمزد و اهریمن - وجود دارند و آنگاه اینها را با خدایان یونانی زئوس^۱ و هادس^۲ - خدای روشنایی آسمان و خدای تاریکی اعماق زمین - یکسان میگیرد. پلوتارک نیز آموزه افلاطون درباره نفوس جهانی خیر و شر را با ثنویت مغان مقایسه میکند. علاقه و دلبستگی اعضای آکادمی به زرتشت، با حالت خلسه و از خود بیخود شدن برابر بود؛ همانند کشف مجدد فلسفه هندی توسط شوپنهاور. خودآگاهی تاریخی اعضای مدرسه بدین نحو شدت یافته بود که گمان میبردند آموزه افلاطون درباره خیر بمتابه مبدایی الوهی و فراگیر، هزاران سال قبل از آنها از طریق پیامبر مشرق‌زمین برای انسان خاورزمین آشکار شده بود.

توجیه این مطلب، از روی رقم شش هزار سال قبل نیز تأیید میشود. ما از طریق تئوپومپوس^۳ میدانیم - که شاید او هم از خود ائودوکسوس مطلع شده باشد - که نسل ائودوکسوس و ارسطو از چرخه عظیم امور در مذهب ایرانی و نمایش نبرد فراگیر میان اورمزد و اهریمن آگاهی داشتند.^(۹) برابر متون اوستایی، اورمزد و اهریمن، هر کدام، سه هزار سال حکومت میکنند و سپس سه هزار سال دیگر با یکدیگر می‌جنگند و هریک تلاش میکنند به دیگری آسیب برسانند و آنچه را که دیگری پدید آورده است، از میان ببرند. در نهایت روح خیر بر روح شر غلبه مییابد. طول این نمایش فرجام‌شناسانه در سنت ایرانی بطرق مختلف، گاهی نه هزار سال

1. Zeus
2. Hades
3. Theopompus



(که بظاهر رقمی است که منبع تئوپومپوس از آن تبعیت میکند) و گاهی دوازده هزار سال تخمین زده شده است. مشابهت موضع افلاطون و زرتشت در باب نظریه ادواری تاریخ نباید تأثیر بسزایی در خلال زندگی افلاطون گذاشته باشد. این موضوع مطمئناً در کتاب سفر ائودوکسوس - که بسیار پیشتر از افلاطون از دنیا رفته بود - یافت نمیشود. نوآوری ائودوکسوس صرفاً در «شش هزار سال قبل» قراردادن زرتشت ظاهر میشود. ارسطو بود که با مطرح ساختن نظریه‌اش درباره بازگشت ادواری تمامی دانش بشری، نخست این رقم را بویژه با بازگشت دوگانه‌انگاری مبادی خیر و شر مرتبط ساخت و سپس از روی آن، افلاطون را به مقامی نشانده که سایرین احترام عمیقی برای وی قائل شدند. بنابراین نمیتوان تردید کرد که محاوره‌یی که تا قرن‌ها بر نظریات استاد وی روشنی افکنده بود، پس از مرگ افلاطون نوشته شده باشد.^(۱۰)

ارسطو با ترسیم چهره افلاطون در نخستین کتاب محاوره درباره فلسفه بعنوان مرد دورانها و فارغ از هرگونه تعارض و ناسازگاری و نیز بمثابه حد اعلاّی تمامی فلسفه‌های پیشین، در عین حال چشم‌انداز مناسبی از انتقادی که در پی می‌آید، بدست میدهد. دومین کتاب از محاوره مذکور، نقادی ویران‌کننده‌یی از نظریه صور است و ارسطو در سومین کتاب، دیدگاه خاص خود را در مورد عالم عرضه میکند که مشتمل بر کیهان‌شناسی و خدانشناسی است و همانند کتاب دوم، بطور کلی صورتی از نقادی نظریه افلاطون را تشکیل میدهد. بدین ترتیب، ارسطو، در اصل، الهیات کیهانی دوره پایانی حیات افلاطون را میپذیرد. افلاطون دریافت که در پس روایت کیهانی سالیان آخر عمرش، عالم فراحیسی صور قرار دارد؛ عالمی که جهان محسوس، روگرفت آن است؛ اما ارسطو منحصراً با وجه کیهان‌شناختی این عالم دوگانه سروکار دارد (از اینجهت بود که نام شاگرد دیگر افلاطون، یعنی فیلیپ اهل اوپوس - البته بشیوه‌یی متفاوت - در محاوره / اپینومیس^۱ بمیان آمده است). با این وصف، ارسطو مؤسس واقعی آیین کیهانی فیلسوفان یونانی میشود که فارغ از عقاید عامه، متعلقات پرستش را صرفاً در اجرام سماوی میجوید. این موضوع از یکسو به ارتباط عقیده فلکی ارسطو با آکادمی و از سوی دیگر به ارتباط الهیات رواقی با دیدگاه نخستین ارسطو - که هنوز عرضه نشده بود - بازمیگردد. اهمیت دیدگاه ارسطو بویژه در مورد این ارتباط بروشنی فهمیده نشده است،

1. *Epinomis*

زیرا محققان کار خود را منحصرأً از «رساله‌ها» آغاز کرده‌اند؛ یعنی از نوشته‌هایی که برای عصر هلنی کاملاً ناشناخته بوده است.

ارسطو در سومین کتاب محاوره درباره فلسفه اظهار می‌دارد حال که خداوند نفس، جهان، اثیر یا چیزهای دیگر است، پس این عالم به چه کس وابسته است و چه کسی جنبش آن را با نوعی چرخش هدایت میکند.^(۱۱) با نگاهی انتقادی به این عقیده مدرسه اپیکوری، تناقضات برجسته این تبیین آشکار میشود؛ با وجود این، صرف‌نظر از داوری ارسطو درباره عقیده آنها، نمیتوان درباره درستی گفتارشان تردید کرد. نزد کسی که جهان را امری تبعی و فرعی میداند، خدا همان محرک نامتحرک متعالی است که بدلیل کمال و محوشت اندیشه‌اش، برای عالم همچون علت غایی عمل میکند. این معنا، هسته بنیادین مابعدالطبیعه ارسطوست. بعلاوه، ارسطو اثیر را بعنوان جسم الهی یا پیکره الهیتر توصیف میکند (چنانکه آن را در رساله‌ها نیز بیان کرده)؛ اما مطمئناً آن را خدا ننماید است.^(۱۲) این محاوره که اکنون مفقود شده است ولی در قدیم بسیار خوانده میشد، مشتمل بر دو دیدگاه فلسفی بود که بعدها بعنوان مهمترین ویژگی فلسفه ارسطو شمرده شد. این دو دیدگاه عبارت بودند از: (۱) پذیرش اثیر بعنوان عنصر افلاک؛ (۲) تأکید بر اینکه کیهان نه از میان می‌رود و نه پدید می‌آید (یعنی ازلی و ابدی است). عموم عقایدنگاران، این دو مطلب را بعنوان افزوده‌های ارسطو به کیهان‌شناسی افلاطون در نظر می‌گیرند که البته مطلب درستی است.

چنانکه میدانیم، در مابعدالطبیعه متأخر ارسطو، مبدأ محرک نامتحرک دیگر امری جدای از عالم نیست بلکه محرک متعالی ویژه‌یی برای هر یک از افلاک است که موجب حرکتی رو به جلو و ثابت در حرکت اجرام آسمانی میشود. از این منظر، هیچ اثری در محاورات درباره محرک نامتحرک بچشم نمی‌خورد. محرک نامتحرک در رأس تمامی خدایان جای داشته، غیرمادی و همانند صورت محض، مفارق از عالم است و وحدت این عالم بواسطه چنین صورتی تثبیت میشود. با وجود این، ستارگان و افلاک برخوردار از نفس و تابع قوانین خودانگیخته و آگاهانه خویشند. بیاد بیاوریم که درباره علل حرکت افلاک، مدتها در آکادمی بحث و گفتگو شده بود. در رساله قوانین افلاطون، سه فرضیه معقول «بدون اینکه هیچکدام کاملاً قانع‌کننده باشند» مطرح شده است. دیدگاه خود افلاطون احتمالاً حلول نفس در افلاک بوده، زیرا این مطلب، هم با دیدگاه او مبنی بر اینکه «نفس مبدأ تمامی حرکات و تغییرات است» و هم با قدرت خلاق و تجسمی ذهن

۶۳



سال دوم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۱

محاوره درباره فلسفه ارسطو؛ نمادی از دوره انتقال

او کاملاً سنخیت دارد. وی دیدگاه دوم را بعنوان «نظر برخی اشخاص معین» یعنی احتمالاً بعضی از منجمان توصیف میکند و انسان تصور میکند که آن دیدگاه متعلق به نظریه افلاک ائودوکسوس است، هرچند که در مورد وی تقریباً خیلی زود است که اعتقاد یابد افلاک دارای نفوسند. سومین فرض یعنی نفس بدون جسم، آشکارا یک مثال متعالی است که بمثابه علت غایی، محرک حرکت ستارگان واقع میشود؛ درست همانند معشوقی که عاشق را به حرکت وامیدارد. این است مبدأ محرک نامتحرک اولی؛ یعنی نیروی خارق‌العاده‌یی که افلاطون از آن همچون میل و اشتیاق اشیاء محسوس بسوی ایده و یا ارسطو با نام «*orexis*» یاد میکند.

بظاهر تعیین دقیق اینکه آیا نظریه محرک نامتحرک را نخستین بار خود ارسطو مطرح کرده و آن را درباره مسئله حرکت ستارگان بکار برده است یا یکی دیگر از اعضای آکادمی، برای همیشه غیرممکن مینماید. خصیصه جمعی مطالعات اعضای آکادمی، مانع از تشخیص دقیق سهم هریک از افراد در نظریه‌ها میشود. روح این نظریه، افلاطونی است؛ یعنی گویی کسی است که خودش نمیتوانسته است آن نظریه را مطرح کرده باشد، بلکه تنها در درون سپهر اندیشه افلاطونی بوده که با تیزبینی خاص خود احتمالاً مبدع این نظریه واقع شده است. ارسطو این نظریه را تنها درباره عالیترین مبدأ که مفارق از این عالم و مطلقاً ثابت است - یعنی ستارگان و افلاک که در عین حال با نفوس حال در آنها به حرکت درمی‌آیند - جایز میدانند. ما این مطلب را نه فقط از آن فقره‌یی در کتاب فیلون، بلکه فراتر از اینها، آن را برگرفته از براهین ارسطویی که سیسرون آن را ضبط کرده - و اکنون باید بررسی شود - میدانیم. مطابق نظر افلاطون، یکی از این سه فرضیه باید بالسویه درباره تمامی حرکات سماوی صدق کند. این واقعیت که ارسطو فرضیه‌های اول و سوم را با یکدیگر ترکیب میکند، احتمالاً نشان‌دهنده آن است که او مبدع هیچکدام از آنها نبوده است. باید گفت فرضیه ارسطو درباره شکل‌دهی یک فیزیک کیهانی بدون وجود نفوس فلکی یا اضافات اسطوره‌یی دیگر بعدها مورد استفاده برخی شارحان و اتباع مشائی او قرار گرفت.

هم‌اکنون ما دیدگاه اخیر را در کتاب نخست درباره آسمان^۱ بگونه‌یی کاملاً تحول یافته در دست داریم که با نظریه جدید کیهان‌شناختی مبدأ مشترکی دارند. با وجود این نباید

1. *On the Heaven*



عجولانه قضاوت کرد و نظریات متأخر را عمیقاً متأثر از نظریهٔ ارسطو بشمار آورد، زیرا نظریهٔ مذکور در ساختار حقیقی و اصیل خود متعلق به دوره‌ی است که در آن مفهوم اثیر مفهومی جدید بوده است. دربارهٔ این نظریه گفته میشود که تقریباً در محتوا کاملاً با کیهان‌شناسی متأخر افلاطون مرتبط است و آن را بتنهایی مورد انتقاد قرار داده است؛ یعنی بخشهایی از آن هنوز کاملاً صبغهٔ الهیاتی دارند و قسمتهای مهمی از آن دقیقاً از سومین کتاب محاورهٔ دربارهٔ فلسفه اقتباس شده است.

آموزهٔ خدایان آسمانی و الوهیت کیهان (یعنی آسمان) که نخستین تقریر کامل آن در این محاورهٔ ارسطویی حاصل شده است، همراه با کیهان‌شناختی افلاطون بمثابة یک کل، تشکیل‌دهندهٔ نمود دائمی و پایداری از محرکهای عقلی است که در قالب کشفیات جدید نجومی به دنیای فلسفی قرن چهارم قبل از میلاد عرضه شده است. این فرضیه که حرکات فلکی چرخشی و کاملاً منظمند و اینکه پیکرهٔ اصلی کل آسمان بهنگام تحقق کامل سال بزرگ^(۱۳) بصورت دوره‌ی باز میشود، نقطهٔ خیره‌کننده‌ی از اصل اساسی افلاطون را روشن میسازد مبنی بر اینکه پدیدارهای مادی جهان محسوس، با شعور و نظم اداره میشوند، از اینرو از ارتباط پرثمر میان فلسفه و مطالعهٔ مستقیم واقعیات پرده برمیدارد. نخستین تلاش برای توصیف سیطرهٔ «قانون عقل» بر ماده در مقیاس وسیع، نظریهٔ نفوس فلکی بود. این موضوع، بسیار فراتر از نیازهای علوم طبیعی محض گسترش یافت، اما اسطورهٔ نفس فلکی، فرصتهای غیرمنتظره‌ی نیز برای شکل‌گیری یک جهان‌بینی فراهم ساخت. روشن است که نزد افلاطون بخش مهم این نظریه، جنبهٔ اسطوره‌ی و معنوی آن بوده است. اما از سوی دیگر، جذابیت آن نزد ارسطوی جوان، مبتنی بر این واقعیت بود که آن اندیشه‌ی که ذهن آدمی دائماً قادر به اجتناب از مشکلات لاینحلش نیست، میتواند خود را در این نظریه بر واقعیات تجربی محض استوار سازد، حتی اگر آنها واقعیاتی باشند که بیش از یک توجیه را پذیرا باشند. بنابراین، هرچند محتوای استدلال هر دوی آنها یکی است، استدلال یکپارچهٔ ارسطو، روح علمی تازه‌ی بدان میدمد و از آنجا که تمامی اسطوره‌ها سرشار از ارزشهای عاطفی هستند، برای بررسیهای روشمند صرفاً مادی تلقی میشوند.

همین مسئله، دربارهٔ دومین بخش اصلی این محاوره، یعنی بخش مربوط به فلسفهٔ دین، صحت دارد، زیرا ارسطو در این اثر صرفاً الهیات یونانی‌مآب^۱ را پایه‌گذاری نکرده^(۱۴)،

1. hellenistic theology

بلکه مطالعه‌ی واقعیت‌گرایانه و درعین‌حال مُشفقانه‌ی درباره‌ی حیات دینی درونی نیز داشته که نزد قدما نه نام مجزایی داشته و نه جدای از مابعدالطبیعه تصور می‌شده است. استقلال این موضوع تا دوره معاصر که نام «فلسفه دین» بر آن نهاده شد، بدون توجه باقی ماند. این موضوع، جنبه دیگری از اندیشه‌های اولیه ارسطوست که برغم اهمیت فوق‌العاده‌اش در تاریخ فکر بشری، تا عصر حاضر نادیده انگاشته شده است، شاید بدین سبب که اگر روشن شده بود کارکردهای دیالکتیکی او ناشی از حیات دینیش بوده است، تصویر محافظه‌کارانه او (بعنوان یک متعاطی مابعدالطبیعه عقل‌گرا) مخدوش می‌شد و در پی آن، تمامی عناصر و اجزاء منطقی فلسفه‌اش سست می‌گشت و شکست می‌خورد. بدین ترتیب، تاریخ فلسفه دین - بمعنای نوین کلمه - با سوفیستها و نخستین تلاش عمده آنها در جهت عرضه توضیحی روانشناسانه از ماهیت و ریشه آن آغاز می‌شود. اما مکتب عقلی^۱ قدیم نتوانست بیش از چند قدمی در این مسیر گام بردارد، زیرا فاقد ابزار لازم برای فهم و درک صحیح پدیده حیات دینی بود و از اینرو فلسفه دین تا زمان ارسطوی جوان و دوره آکادمی در روزهای پایانی عمر افلاطون به دوره کلاسیک خود وارد نشد. در اینجا، دو شرط ضروری برای مطالعه‌ی دقیق و نافذ از لحاظ روانشناختی و مفید و مؤثر از جهت دینی بیان شده است که از یکسو بینش نظری ما را درباره کلیه پدیدارهای روح ارتقا می‌دهد و از سوی دیگر نوعی پارسایی برآمده از نیروی اسطوره‌سازی و نمادپروری افلاطون را پدید می‌آورد؛ آن پارسایی که دریچه‌های جدیدی از الهام و اندیشه دینی را برای جامعه‌ی می‌گشاید که سرشار از حسی نو درمورد ارزشهای زندگی هستند. اگرچه ممکن است تاریخ مقبول فلسفه آن را فراموش کند اما واقعیت این است که تقریباً کل عقاید قدیمی و جدید درباره فلسفه دین را در این جامعه میتوان پیگیری و ارزیابی کرد. عرضه برهان واقعی در جهت اثبات وجود خداوند، نخستین بار در دوره اولیه زندگی ارسطو پدیدار شد. او کسی بود که در سومین کتاب محاوره درباره فلسفه، واقعیت برترین وجود را با براهین کاملاً قیاسی به اثبات رساند و بدین ترتیب، صورتی تند و تیز به مسئله مذکور بخشید؛ صورتی که در خلال قرون بعد، متفکران با ذکاوت دینی را بطور پیوسته بسمت تلاشهای جدید در جهت تکوین تجارب وصف‌ناپذیر ما تا حد نور فاهمه برانگیخت:

بطور کلی، هر جا بهتری هست، بهتری نیز وجود دارد. حال، از آنجا که میان چیزهایی که وجود دارند، یکی بهتر از دیگری است، بهترین موجود نیز وجود دارد که این موجود باید الهی باشد.^(۱۵)

1. Rationalism



در اینجا بطور تصادفی با اصل و ریشه «برهان وجودی»^۱ آنسلم مواجه میشویم؛ هر چند که برمبنای مقتضای طبیعیات ارسطویی، مبتنی بر برهان غایت‌شناختی است، بدین ترتیب که هر کجا مجموعه‌یی از اعیان مشابه وجود دارند که نموداری از تفاوت‌های تدریجی میان ارزش‌هاست، کاملترین یا والاترین موجود نیز حاضر است؛ البته تا زمانی که با مجموعه‌یی صرفاً تخیلی روبرو نیستیم، بلکه با مجموعه‌یی واقعی از موجودات ناقص‌تر تا کامل‌تر در واقعیت سروکار داریم. در طبیعتی که نزد ارسطو صورت و غایتی دارد که فعل و ایجاش از درون نشئت مییابد، تمامی چیزها سلسله‌مراتب دارند؛ یعنی هر موجود فروتر به وجودی فراتر و بالاتر از خود مرتبط است. این نظم غایت‌شناسانه نزد ارسطو قانون طبیعت است و میتواند بنحو تجربی باثبات برسد. از این ملاحظات نتیجه میشود که در قلمرو اشیاء موجود (یعنی درمیان صور واقعی طبیعت)، کاملترین موجود حضور دارد که طبیعتاً باید «صورت واقعی»^۲ نیز باشد و بعنوان علت‌غایی، مبدأ هر چیز دیگری قرار گیرد. معنای جمله پایانی این است که کاملترین موجود باید هویتی الهی داشته باشد. بنابراین، صورت عالی کلیه صور باید خود ضرورتاً واقعی باشد؛ البته با استناد به این معنا که ارسطو با یکسان‌گرفتن این درجه کمال با الوهیت نمیتواند حقیقت و صدق عقیده رایج درباره خداوند را به اثبات برساند. ارسطو ذیل دیدگاه غایت‌شناختی از عالم، به تفسیر جدیدی از این مفهوم اقدام نمود که نظیر تمامی انسانها، اشیاء نیز دستخوش تغییر و دگرگونیند. تردیدی نیست که این محاوره مشتمل بر براهینی است که از طریق آنها با مسئله جاودانگی حرکت و ضرورت فرض محدودیت سلسله علل بمنظور جلوگیری از تسلسل آشنا میشویم.

ارسطو در محاوره درباره فلسفه، منشأ و سرچشمه‌های روانشناختی اعتقاد به خدا را نیز بررسی کرده است، البته نه برای اینکه از یک کنجاوی علمی رهایی یابد، بلکه بدین منظور که شاید روزی دیگران بتوانند آنچه را که وی تجربه کرده بود، تجربه کنند. از اینرو وی بخوبی آگاه بود که حتی مستعدترین منطق نیز هرگز نمیتواند به درجه نیروی عظیمی از ایمان قلبی که برخاسته از اشتیاق الهام شده روح است، نایل آید. در روزگار باستان هیچکس نتوانست باندازه او، در طی سالیانی که دین در ذهنش بعنوان مسئله محوری مطرح شده بود، بدینگونه زیبا و عمیق به مباحثی درباره جنبه‌های شخصی و احساسی حیات دینی بپردازد. در محاوره درباره فلسفه، هنگامی که وی آماده میشود الوهیت افلاک را مورد بحث و بررسی قرار دهد، از حس باشکوه و پرابهتی در وجود موجودی سخن

1. ontological argument
2. real form

محاوره درباره فلسفه ارسطو؛ نمادی از دوره انتقال

میگوید که برتر و فراتر از انسان است. او پی میبرد که آرامش درونی، جوهره کلیه اعمال و عبادات دینی است.^(۱۶) وی در انتهای اثر دیگر خویش با عنوان درباره نیایش^۱ مینویسد: «خداوند یا خود عقل^۲ است یا چیزی فراتر از عقل». اگر بدنبال این نیستیم که نشان دهیم عبادت و پرستش نزد فیلسوف بی‌ارزش نیست و او نیز همانند دیگران برای تقرب به خداوند عبادت میکند، درست بهمین خاطر است که قلباً باور داریم خداوند عقل یا چیزی فراتر از تمامی عقول است و تنها از طریق عقل است که یک موجود فانی میتواند به خداوند برسد. ارسطو تصدیق نظری نسبت به وجود خداوند را ناشی از دو منبع میداند:

(۱) تجربه القاء شده به نفس بشری در لحظاتی که خودش را از بدن رها میسازد؛ یعنی در هنگام خواب یا نزدیک به مرگ که در این هنگام «ماهیت حقیقی» خویش را بدست آورده و با نگاهی پیشگویانه به آینده نفوذ میکند؛ (۲) از نگاه به اجرام آسمانی.^(۱۷)

آنچه ارسطو در اینجا در قالب فرمولی خلاصه میکند، تنها نگرش دینی حلقه افلاطون بسوی جهان است. حتی میتوان گفت این فرمول از افلاطون اقتباس شده است، زیرا وی در کتاب قوانین، اعتقاد به وجود خدا را ناشی از همین دو منشأ میداند؛ یعنی از سیلان دائمی حیات درونی روح و نگرش به نظم ازلی افلاک. هیچ فرمول دیگری نمیتواند حقایق ابدی عنصر دینی را به این صورت زیبا در سنت افلاطونی، رها از تمامی تفصیلات جزم‌گرایانه فانی و گذرا، خلاصه کند. ما بطور طبیعی به یاد کلمات پایانی کانت در کتاب نقد عقل عملی^۳ او می‌افتیم که میگفت: «دو چیز است که روح را سرشار از ابهت و اعجاب فزاینده و بدیع میکند و بنحو ماندگارتری بر آن اثر میگذارد: یکی آسمان پرستاره بالای سر و دیگری، قانون اخلاقی درون من».

تبدل منشأ نخست - یعنی از سیلان دائمی حیات درونی روح (چنانکه افلاطون توصیف میکند) - به قانون اخلاقی، از ویژگی تمایز میان روح افلاطونی و کانتی بشمار می‌آید؛ اگرچه این تغییر و تبدل در واقع به رواقیان بازمیگردد. کانت اینگونه بوضوح سخن نمیگوید، بلکه از کلمات او آشکار است که این «عجاب و هیبت» ماهیت دینی دارند و در اصل دقیقاً بمثابة منشأ اعتقاد به وجود و حاکمیت مطلق خداوند معرفی شده‌اند.

تأثیر مهم این اثر بر دوره یونانی‌مآب، بار دیگر در عبارت مشهوری ظاهر میشود که بطور غیرمستقیم در تمامی الهیات رواقی تکرار شده است. این عبارت که سیسرون آن را حفظ کرده، بی‌یقین متعلق به برهان اثبات وجود خداوند در سومین کتاب محاوره درباره

۶۸

1. *On Prayer*

2. *Nus*

3. *Critique of Practical Reason*

فلسفه است.^(۱۸) بدلیل توانایی‌یی که بواسطهٔ این عبارت، تجربهٔ قاطعی از الوهیت کیهان میشود، امکان ترجمهٔ آن در اینجا وجود دارد:

اگر مردمی بودند که همواره در زیرزمین و در منزلگاههای خوب و عالی زندگی میکردند و مسکن آنها با تصاویر و مجسمه‌ها تزئین شده و برخوردار از تمامی آن چیزهایی بود که افراد بظاهر خوشبخت از آنها برخوردارند و با وجود این، هرگز نمیتوانستند به سطح زمین بیایند و صرفاً از طریق گزارش و شایعه خبردار میشدند که قدرت و وجود الهی خاصی بر روی زمین وجود دارد و اگر گاهی زمین دهان میگشود و آنها میتوانستند از این مکانها و منزلگاههای پنهانی خویش آزاد شوند و به سطح زمین و مناطقی آیند که ما در آنها زندگی میکنیم، در این هنگام، وقتی بطور ناگهانی زمین و آسمان و دریا را مینگریستند، زمانی که عظمت ابرها را فرا میگردد، و از نیروی بادهای آگاهی مییافتند، زمانی که به خورشید مینگریستند و به زیبایی و عظمتش و اثری که بواسطهٔ آن با انتشار نور خویش در میان همهٔ آسمانها موجب پدیدآمدن روز میشود، پی میبردند، بعلاوه زمانی که میدیدند شب زمینها را به تاریکی درکشیده است و آسمان را بسیار گسترده و آراسته‌شده با ستارگان مییافتند و تنوع روشنایی ماه را که گاهی در حالت قرص کامل و گاه در حالت هلال است به‌نظاره مینشستند و طلوع و غروب تمامی آنها و ثبات و [نظم] مدارشان را جاودانه مییافتند، هنگامی که تمامی اینها را مشاهده میکردند، آنگاه بیدرتنگ حکم میکردند که خدایانی وجود دارند و اینها همه آثار و مخلوقات چنین خدایانی هستند.

نخستین چیزی که از این فقره درمیابیم، وابستگی و شباهت آن به تمثیل غار در رسالهٔ جمهوری^۱ افلاطون است. تمثیل غار، نمود والایی از تجربهٔ بنیادین فلسفهٔ افلاطون است؛ یعنی تحویل جهان مرئی به قلمرو سایه‌های صرف و قلمرو اعیان حقیقی که بواسطهٔ آنها فیلسوف از هموعان خویش فاصله میگیرد و به تنهایی روی می‌آورد. تشبیه ارسطو نیز نگرشی جدید دربارهٔ جهان ایجاد میکند. ارسطو نخستین یونانی هوشمندی بود که با دیدگان افلاطون به عالم واقعی مینگریست و اصلاح آگاهانهٔ تشبیهات افلاطون از سوی او نشانه‌یی از نظر مأموریت تاریخی اوست. البته باید توجه داشت که آنچه او بجای صور افلاطونی به ما عرضه میدارد، تأملی دربارهٔ صور و نظم و ترتیب فوق‌العادهٔ کیهان است؛ تأملی که تا زمان تبدیلیش به صورتی دینی شدت

1. Republic

و قوت داشت و به شهودی در مورد ناظم الهی آن (کیهان) رهنمون میشد.

پی نوشتها:

1. leager, W. *Aristotle (Fundamentals of the History of His Development)*, p.125.
2. Barnes, J., *Complete works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)*, frg.9.
3. leager, w., *op.,cit*, p.33.
4. Barnes, J., *op.,cit*, Frg. 6.
5. leager, w., *op.,cit*, p.129.
6. Barnes, J., *op.,cit*, Frg. 3.
7. *Ibid*, Frg. 6.
8. leager, w., *op.,cit*, p.132.
9. *Ibid*, p.134.
10. *Ibid*, p.136.
11. Barnes, J., *op.,cit*, Frg. 26.
12. leager, w., *op.,cit*, p.139.
13. Barnes, J., *op.,cit*, Frg. 25.
14. leager, w., *op.,cit*, p.156.
15. Barnes, J., *op.,cit*, Frg. 16.
16. *Ibid*, p.14.
17. *Ibid*, p.10.
18. *Ibid*, p.12.

منابع:

1. leager, W. *Aristotle (Fundamentals of the History of His Development)*, Trans. By: Richard Robinson, London, Oxford University Press, 1962, p.125
2. Barnes, J.ced. *Complete works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)*, Cloth, 1984, frg.9

۷۰



سال دوم شماره چهارم
بهار ۱۳۹۱