

گذار از جهان اسطوره به فلسفه

محمد ضیمران

شوقس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انتشار «مجموعه ادب فکر» مرهون آقای دکتر محمدجواد فریدزاده است که
اثاری را برای ترجمه و انتشار پیشنهاد کرده‌اند و با حمایت بی دریغ فکری
و معنوی خود ما را یاری داده‌اند. کتابهای دیگر این مجموعه نیز با تأیید و
تشویق ایشان انتشار می‌یابد.
امید است به یاری خداوند، ناشر بتواند انتشار کتابهای این مجموعه
را ادامه دهد.

کتاب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

گذار از جهان اسطوره به فلسفه

محمد ضیمران



انتشارات هرمس

مجموعه ادب و فلسفه

فلسفه ادب



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه شهر کتاب)
تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب و فکر - فلسفه و کلام ۱۳

گذار از جهان اسطوره به فلسفه

محمد ضیمران
طرح جلد: مرتضی ممیز
چاپ اول: ۱۳۷۹
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ: مازیار
همه حقوق محفوظ است.

ضمیمه، محمد، ۱۳۲۶ -
گذار از جهان اسطوره به فلسفه / محمد ضیمران - تهران: هرمس، ۱۳۷۹.
هفت + ۲۵۸ ص. (مجموعه ادب و فکر - فلسفه و کلام، ۱۳)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه ص. ۲۴۳ - همچنین به صورت زیر نویس.
۱. اساطیر. ۲. فلسفه یونان. الف. عنوان.
گ ۹ ض ۳۱۱ / BL ۳۹۱ / ۱۳
۳۶۴۸ - ۷۹ م

شابک ۹۶۴-۷۱۰۰-۲۵-۶ ISBN 964-7100-25-6

فهرست

پیشگفتار ۱
ماکس مولر: اسطوره و تبیین استعارات آریایی ۴
برونیسلاو مالینوسکی: اسطوره ۶
سی. اس. لوئیس: اسطوره و حقیقت ۸
رویکرد ارنست کاسیرر به اسطوره ۹
کلود لوی-استروس: اسطوره ۱۲
رودلف بولتمان: اسطوره، امکانی وجودی ۱۴
اسطوره و روان‌شناسی اعماق ۱۶
فروید: تفسیر اسطوره ۱۶
کارل گوستاو یونگ: معنای اسطوره ۱۸
نقد رهیافت‌های جدید درباره اسطوره ۲۰
میرچا الیاده: مشارکت همگان در نمادهای مشترک ۲۳
تیلور استیونسون: اسطوره و تاریخ ۲۴
دریافت مایکل نوواک از اسطوره ۲۵
هاروی کاکس ۲۷
استفن تولمن: علم نوین و اسطوره ۲۸
مایکل فاستر: اسطوره، ابزاری برای تعیین روش علمی ۳۱
لانگدان گیلکی: اسطوره، نمادی استعاری برای نیروهای استعلایی ۳۲
ادوارد مازیارز: اسطوره، علم و ساختارهای نمادین منطقی ۳۴
ارل مک کورمک: استعاره‌های متعارض در اسطوره ۳۶
تعریفی نوین از اسطوره ۳۸

۵۳	فصل اول: پگاه اندیشه فلسفی
۵۴	تبارشناسی اسطوره
۵۵	انقلاب فلسفی در گستره اندیشه اساطیری
۵۹	تفاوت میان طبیعت، اخلاق و قانون از دید سوفیست‌ها
۶۴	بجتهای استدلالی دربارهٔ دین
۶۸	مفهوم تنوس در فرهنگ اساطیری و فلسفی یونان
۷۴	ارتباط میان ایزدان و آدمیان
۷۷	کشف ذهنیت آدمی در فرهنگ یونان باستان
۸۱	فصل دوم: تولد اندیشه فلسفی در آثار هزیود و تالس
۸۵	نخستین فلاسفه یونان
۸۵	هزیود و تالس
۹۰	گسنوفانس (۴۷۵-۵۶۰ قبل از میلاد)
۹۳	آناکسیمندر (۵۴۷-۶۱۱ قبل از میلاد)
۹۷	فصل سوم: حاکمیت لوگوس در فلسفه یونان
۱۰۴	جنگ و چالش هستی به نظر هراکلیتوس
۱۰۹	فصل چهارم: پارمنیدس و هستی
۱۱۴	راه نمود و نمایش
۱۱۷	فصل پنجم: زمان اساطیری و زمان فلسفی
۱۲۳	فصل ششم: شباب فلسفه و نقش اسطوره
۱۲۸	ظهور آگاهی، وحدت و فلسفه
۱۳۱	مقاومت فرهنگی در برابر فلسفه
۱۳۵	فصل هفتم: رویکرد افلاطون به اسطوره
۱۳۹	عناصر انقلابی در اندیشه افلاطون: انسان متفکر

۱۴۱	رویکرد افلاطون به روح و روان (پسوخی)
۱۴۹	معیارهای جدید فلسفی
۱۵۳	نمودار خطی در «جمهور»
۱۵۷	تمثیل غار افلاطونی
۱۵۹	اخلاق از دیدگاه افلاطون
۱۶۶	عناصر سنتی فلسفه افلاطون: همبستگی میان دانش و رفتار
۱۷۱	چالش در برابر نسی‌نگری سوفیستی
۱۷۹	اشرافیت در اندیشه‌های افلاطون
۱۸۶	نقش شهود در اندیشه‌های افلاطون
۱۹۵	افلاطون و اسطوره
۱۹۵	هم‌پرسه «تیمائوس»
۲۰۳	نقادی افلاطون دربارهٔ اسطوره‌های کهن
۲۰۹	فصل هشتم: ارسطو و اسطوره
۲۱۵	اصول کلی اندیشه ارسطو
۲۱۷	ماده و صورت و مقولات عشر
۲۲۲	هویت، فردیت و تقدس‌زدایی
۲۲۵	زمان در نظر ارسطو
۲۳۲	انقلاب ارسطویی در فلسفه یونان
۲۳۴	عناصر سنتی در اندیشه ارسطو
۲۳۴	پسوخی یا روان
۲۳۵	وجود اجتماعی انسان
۲۳۷	آرته در نظر ارسطو
۲۳۸	غایت‌شناسی ارسطویی
۲۴۰	کشف و شهود، علم حضوری، و اشراق در اندیشه‌های ارسطو
۲۴۳	کتابشناسی
۲۵۳	نمایه

فصل اول	۱
فصل دوم	۲
فصل سوم	۳
فصل چهارم	۴
فصل پنجم	۵
فصل ششم	۶
فصل هفتم	۷
فصل هشتم	۸
فصل نهم	۹
فصل دهم	۱۰
فصل یازدهم	۱۱
فصل دوازدهم	۱۲
فصل سیزدهم	۱۳
فصل چهاردهم	۱۴
فصل پانزدهم	۱۵
فصل شانزدهم	۱۶
فصل هجدهم	۱۷
فصل نوزدهم	۱۸
فصل بیستم	۱۹
فصل بیست و یکم	۲۰
فصل بیست و دوم	۲۱
فصل بیست و سوم	۲۲
فصل بیست و چهارم	۲۳
فصل بیست و پنجم	۲۴
فصل بیست و ششم	۲۵
فصل بیست و هفتم	۲۶
فصل بیست و هشتم	۲۷
فصل بیست و نهم	۲۸
فصل سی و یکم	۲۹
فصل سی و دوم	۳۰
فصل سی و سوم	۳۱
فصل سی و چهارم	۳۲
فصل سی و پنجم	۳۳
فصل سی و ششم	۳۴
فصل سی و هفتم	۳۵
فصل سی و هشتم	۳۶
فصل سی و نهم	۳۷
فصل سی و دهم	۳۸
فصل سی و یازدهم	۳۹
فصل سی و دوازدهم	۴۰
فصل سی و سیزدهم	۴۱
فصل سی و چهاردهم	۴۲
فصل سی و پنجم	۴۳
فصل سی و ششم	۴۴
فصل سی و هفتم	۴۵
فصل سی و هشتم	۴۶
فصل سی و نهم	۴۷
فصل سی و دهم	۴۸
فصل سی و یازدهم	۴۹
فصل سی و دوازدهم	۵۰
فصل سی و سیزدهم	۵۱
فصل سی و چهاردهم	۵۲
فصل سی و پنجم	۵۳
فصل سی و ششم	۵۴
فصل سی و هفتم	۵۵
فصل سی و هشتم	۵۶
فصل سی و نهم	۵۷
فصل سی و دهم	۵۸
فصل سی و یازدهم	۵۹
فصل سی و دوازدهم	۶۰
فصل سی و سیزدهم	۶۱
فصل سی و چهاردهم	۶۲
فصل سی و پنجم	۶۳
فصل سی و ششم	۶۴
فصل سی و هفتم	۶۵
فصل سی و هشتم	۶۶
فصل سی و نهم	۶۷
فصل سی و دهم	۶۸
فصل سی و یازدهم	۶۹
فصل سی و دوازدهم	۷۰
فصل سی و سیزدهم	۷۱
فصل سی و چهاردهم	۷۲
فصل سی و پنجم	۷۳
فصل سی و ششم	۷۴
فصل سی و هفتم	۷۵
فصل سی و هشتم	۷۶
فصل سی و نهم	۷۷
فصل سی و دهم	۷۸
فصل سی و یازدهم	۷۹
فصل سی و دوازدهم	۸۰
فصل سی و سیزدهم	۸۱
فصل سی و چهاردهم	۸۲
فصل سی و پنجم	۸۳
فصل سی و ششم	۸۴
فصل سی و هفتم	۸۵
فصل سی و هشتم	۸۶
فصل سی و نهم	۸۷
فصل سی و دهم	۸۸
فصل سی و یازدهم	۸۹
فصل سی و دوازدهم	۹۰
فصل سی و سیزدهم	۹۱
فصل سی و چهاردهم	۹۲
فصل سی و پنجم	۹۳
فصل سی و ششم	۹۴
فصل سی و هفتم	۹۵
فصل سی و هشتم	۹۶
فصل سی و نهم	۹۷
فصل سی و دهم	۹۸
فصل سی و یازدهم	۹۹
فصل سی و دوازدهم	۱۰۰

سپاسگزاری و امتنان

این نوشتار مدیون راهگشایی، راهنمایی و همدلی و همکاری اندیشمندان بسیاری است که بدون آنان این وجیزه به این صورت هرگز فراهم نمی‌آمد. شمار این چراغهای راه دانش و پژوهش آنقدر زیاد است که ذکر نام همه آنها در اینجا امکان‌پذیر نیست.

اما قبل از هر چیز بر خود لازم می‌دانم که از آقای مهندس لطف‌الله ساغروانی که مرا در جمع‌آوری و چاپ این نوشتار ترغیب نمودند و نیز از آقای ساسان افشارزاده که متن اولیه این پژوهش را مطالعه و جای‌جای در اصلاح عبارات و جملات نارسای متن مرا یاری دادند سپاسگزاری کنم. همچنین از خانم مؤگان مقدم که با پشتکار و دقت تمام، این اثر را مطالعه و مشکلات آن را یادآور شدند و نیز از خانم نرگس قنبری که کار حروف‌چینی و صفحه‌آرایی را به‌طرزی شایسته به انجام رساندند کمال امتنان را دارم.

پیشگفتار

نوشتاری که در برابر شما قرار دارد، درنگی است بر سیر انسان از جهان اسطوره به عرصه فلسفه در یونان باستان. با اینکه در چند سال اخیر کتابها و نوشتارهای پراکنده بسیاری درباره اساطیر و خاستگاه آن به زبان فارسی منتشر شده است، اما هنوز هیچ یک از آنها به رابطه اسطوره و فلسفه نپرداخته‌اند. مناسبت میان این دو را شاید بتوان از تاریکترین و ناشناخته‌ترین و در عین حال مشکلترین عرصه‌های پژوهش به‌شمار آورد. از این رو، نوشته حاضر را نمی‌توان واپسین رویکرد به این موضوع و حرف آخر در این باب به حساب آورد. نگارنده به هیچ روی مدعی نیست که از اسرار نهفته در دل اساطیر آگاه گشته و یا به دلایل چرخش نگاه آدمی از جهان اسطوره به دنیای فلسفه دست یافته است. بدیهی است که بحث درباره اسطوره از قرن‌ها پیش پیوسته ذهن پژوهندگان را به خود مشغول داشته است و هریک بر پایه مکتب فکری و دیدگاه خود به پژوهش دست یازیده‌اند. از این رو درنگ و کاوش در رویکردهای آنان، ما را در درک چند و چون نگاهشان یاری می‌کند و نیز قوت و ضعف استدلالهایشان آشنا می‌سازد و سامان اندیشه آنها را بر ما معلوم می‌دارد.

در اینجا قبل از هر چیز، شاید بهتر باشد که ببینیم واژه اسطوره از کجا آمده است و معنای آن چیست؟ فرهنگ نویسان، اسطوره را واژه‌ای تازی می‌دانند و آن را بر آمده از ریشه سطر می‌شمارند. این واژه در زبان تازی افسانه و سخنان بی اساس، شگفت‌انگیز و پریشانی معنای می‌دهد که مکتوب شده باشد. در قرآن مجید نیز از «اساطیرالاولین» سخن به میان آمده و مراد از آن افسانه‌ها و نوشته‌های پیشینیان است.^۱

۱. سوره‌های: انفال، آیه ۳۱؛ انعام، آیه ۲۵؛ نحل، آیه ۲۴.

بدین ترتیب در زبان تازی از آن رو که اسطوره از سطر بر می آید، بیشتر به معنای نوشتن به کار می رود. اما همان طور که بعداً نیز شرح خواهیم داد، اسطوره هیچ گونه پیوندی با نوشتار ندارد. زیرا که یکی از ویژگیهای اساسی افسانه‌ها و حکایات و امثال و حکم، آن است که بیشتر در میان مردم کوچه و بازار رواج داشته و بنابراین در حوزه ادب گفتاری قرار می گیرد. حکایات و افسانه‌ها از دیرباز سینه به سینه از گذشتگان به آیندگان منتقل شده است. از این رو، باید گفت که میان ریشه این واژه در زبان عربی و معنای علمی آن پیوندی وجود ندارد.

در زبانهای اروپایی واژه میت (myth) از موتوس (muthos) یونانی مشتق گردیده و موتوس به هیچ روی به معنای روایت و یا حکایت افسانه‌ای نبود، بلکه عبارت از چیزی بود که به گفتار در می آمد. در واقع یونانیان، موتوس را گفته‌ای می شمردند که با کنش و اجرا (dromenon) پیوند داشت. ارسطو در کتاب فن شعر، مدعی است که موتوس چیزی نیست، جز طرح و پیرنگ نمایش و از این رو به نظر او واژه موتوس، صرفاً به داستان نمایش اطلاق می شود. و در واقع به همین دلیل است که وجه اجرایی اسطوره در یونان باستان واجد اهمیت بسیار بوده است. در نظر یونانیان کنش (praxis) در اسطوره نقشی انکارناپذیر داشت. به دیگر سخن، اسطوره در فرهنگ یونان باستان «تجربه‌ای زیستی» بود که با فراگردهای روزمره آدمیان سروکار داشت.

بدیهی است که تعریف اسطوره با مشکلات فراوانی رو به روست. چرا که هر تعریفی به حد و یا رسم موكول است و تشخیص حد و رسم اسطوره به خاطر ماهیت تمثیلی و استعاری آن، کاری است بس دشوار. زیرا که تعریف گاه به گوهر و ماهیت موضوعش می پردازد و گاه تنها به وجوه امتیاز آن از غیر. برای مثال، تعبیر «انسان حیوانی خردمند است» در معنای نخست تعریف می گنجد و «انسان حیوانی دو پاست» در معنای دوم آن. از این رو، تعریف باید منجر به شناسایی چیزی شود و بر آن قابل حمل باشد. خواه این شناسایی کامل و صریح باشد و خواه ناقص و مبهم. بنابراین ممکن است، چیزی را به روشهای گوناگون تعریف کرد. البته ارزش و اعتبار همه تعریفهای مختلفی که برای یک موضوع واحد ارائه می شود، یکسان نیست. در واقع هر قدر که تعریف بیشتر شامل ذاتیات و ماهیات امر باشد، به همان میزان کاملتر و برای افاده منظور کافیتراست. اگر اوصاف ذاتی پدیده مورد نظر باشد، به

این تعریف، تعریف به حد (essential definition) گویند. در این نوع تعریف ماهیت و حقیقت شیء مورد نظر است. تعریف به رسم (descriptive definition) عبارت از آن است که چیزی به صفات غیرذاتی آن تعریف شود. بدیهی است که اسطوره متضمن صورتهای تشبیهی، تلمیحی، استعاری و مجازی است، حقیقت آن قابل تعریف نیست. در اینجا مراد از حقیقت به کاربردن لفظ در معنای اصلی آن است و منظور از مجاز به کاربردن لفظ در معنایی است که مناسبتی غیرمستقیم با معنای اصلی آن دارد. مشکل فوق پژوهندگان اسطوره را در برخورد با آن به استفاده از دو روش

متفاوت ترغیب نموده است. یکی روش تبیین و تعلیل (explanation) و دیگری روش مقوله بندی (classification). آنها که به روش تبیین تکیه دارند، پیوسته تأویلهای روانی، اجتماعی، تاریخی و یا زیست شناختی را مبنای کار تحلیل اسطوره‌ها می دانند و آنان که مقوله بندی را روش خود قرار داده اند، نقاط مشترک، همسانیها و مناسبتهای موجود در اساطیر گوناگون را جسته و سعی در قرار دادن هریک از اساطیر در مقوله خاص خویش دارند. هریک از این دو روش با مشکلاتی خاص رو به رو هستند. روش اول، همواره متضمن گونه‌های تجدید نظرطلبی تاریخی بوده است. زیرا که پژوهشگران همیشه با توسل به معیارهای جدید علمی، سودای فهم و تبیین حوادث داخل در اساطیر را داشته اند. از این رو فهم لغزشهای ناشی از این روش، کار دشواری نیست که نگارنده در جای دیگر به آن خواهد پرداخت. روش مقوله بندی نیز با توجه به مصادیق متعارض و گاه ناسازگار با اسطوره دچار لغزشهای گوناگونی می شود. به طور کلی طبقه بندی دقیق و علمی اساطیر تقریباً غیرممکن است. زیرا موارد استثنا آن قدر زیاد است که طرح قاعده کاری بسیار عبث می نماید. در اینجا به پاره‌ای از رویکردهای ناشی از دو روش یاد شده خواهیم پرداخت.

از قرن نوزدهم پاره‌ای از محققین بر آن بودند که اسطوره محصول فرهنگ جوامع ابتدایی است که برخی از این اسطوره‌ها تا دوران معاصر نیز به جای مانده است. این گروه بر این باور تأکید داشتند که کلیه شکل‌های اساطیری معطوف به طبیعت است و علم جدید به ما یاد می دهد که طبیعت را پدیده‌ای عینی و قابل مطالعه به حساب آوریم و آن را در تقابل با ذهن آدمی قرار دهیم. در واقع راه دسترسی به ماهیت طبیعت تنها از طریق روشهای جدید تجربی میسر است. اما انسانهای ابتدایی میان جهان ذهن و عرصه عینی طبیعت امتیازی نمی شناختند و این دو را

عین هم می‌پنداشتند. از این رو، برداشتهای آنها که در قالب اسطوره شکل یافته، با موازین علمی سازگار نبوده و نمی‌توان آنها را گزاره‌هایی قابل قبول دانست. همچنین آنها بر این عقیده بودند که اسطوره صورت بدوی و تکامل نیافته‌ای از فلسفه و علم است. چرا که در اسطوره نیز دغدغه کشف و تبیین نظم طبیعی عالم وجود دارد. حال به نظرهای برخی از اندیشمندان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که از این گرایش پیروی کرده‌اند، می‌پردازیم.

ماکس مولر: اسطوره و تبیین استعارات آریایی

ماکس مولر^۱ اندیشمندی آلمانی بود که بیشتر عمر خود را در انگلستان گذراند. در نظر او اسطوره از انحطاط و زوال فرهنگی سرچشمه گرفته است. بدین معنا که وقتی اقوام آریایی از آسیا به اروپا مهاجرت نمودند، در حقیقت موانع رشد و تکامل فرهنگی را پشت سر نهادند و به سرزمینی وارد شدند که مهد توسعه و پویایی تمدن بود. آنها در استپ‌های روسیه به زبان آریایی سخن می‌گفتند. ویژگی این زبان چیزی نبود جز استعارات و مجازات غیرمرسل و در چارچوب این زبان، داد و ستد گفتاری از طریق مترادفات (polyonymy) و متشابهات (homonymy) صورت می‌گرفت. برای مثال، واژه دیاتوس (dyaus) هم به معنای خورشید بود، هم پگاه و هم نور و روشنایی. از سوی دیگر واژه‌های مختلفی نیز بود که معنای واحدی داشتند. در نتیجه هنگامی که این مردمان می‌خواستند بگویند «خورشید برآمده است»، بناچار می‌گفتند «شب ظلمانی کودکی درخشان زاید». ماکس مولر، این زبان را بیمارگونه می‌دانست. زیرا که امکان بیان مستقیم و روشن حالات درونی را مشکل می‌ساخت و به همین جهت آدمیان را دچار گونه‌ای روان‌پریشی می‌نمود. اما زمانی که آریاییها به سرزمین یونان قدم نهادند، هر چند استعارات زبانی را حفظ کردند اما معانی اصلی آنها را به دست فراموشی سپرده و یونانیان وقتی میان واژه endymion به معنای «شامگاه» و selene به معنای «ماه» دچار اشتباه شدند، بناچار افسانه‌ای ساختند با این مضمون که روزی جوانی نیرومند از کوهی بالا می‌رفت، ناگهان از فرط خستگی خوابش برد و در این هنگام زیبارویی او را بدید و عاشقش شد. به اعتقاد مولر

همین جا بود که اسطوره‌ای زاده شد. در حالی که آریاییها برعکس، تعابیر مزبور را جهت افاده معنای غروب خورشید یا ظهور ماه به کار می‌بردند.^۱ به نظر ماکس مولر اسطوره‌های یونانی در اثر بازسازی زبان آریایی به دست آمده‌اند. بدین معنا که عناصر مشترک زبانهای اروپایی را می‌توان در استعارات آریایی جست. ماکس مولر یادآور می‌شود که اکثر اساطیر جلوه‌هایی از آسمان و اجرام سماوی، همچون ماه و خورشید را تجسم می‌بخشند. بنابراین به نظر او اسطوره پیامد فرهنگی است که گونه‌ای انحطاط را پشت سر نهاده و پویای تازه را آغاز نموده است. کسانی چون او مدعی‌اند که اسطوره صورت تکامل نیافته و ابتدایی یک فرهنگ به شمار می‌آید. اما بعضی از همین پژوهندگان بر نظریه ماکس مولر خرده گرفته و می‌گویند که اسطوره محصول بیماری زبان نیست، بلکه نشان از تجربه‌های ماقبل زبانی «طبیعت» دارد و به همین جهت است که پدیده‌هایی چون همزادگرایی (animism)، سحر، جادو و توتم (totem) واجد اهمیت می‌گردند.

ای. بی. تایلور^۲ مدعی است که اساطیر را باید در سایه و جبهی از همزادگرایی یا جان‌گرایی تحلیل نمود. گفتنی است که در جوامع ابتدایی انسانها برای تبیین حرکات خود و طبیعت معتقد بودند که چیزی یا نیرویی در همه امور جریان دارد و همه تغییرات نیز محصول همان نیرو هستند. آنان بر این باور بودند که هر چیز دارای جان و یا همزادی (anima) مستقل است و جنبش و آرامش آن از حرکت و سکون یا حضور و غیاب جان (mana) و یا همزاد آن سرچشمه می‌گیرد. پس برای آنکه بر مظاهر طبیعت چیره شوند، باید جان و یا همزاد اشیا و پدیده‌ها را موافق خویش گردانند. آنها مدعی بودند که این جان یا همزاد از استقلال خاصی برخوردار است و حتی در مواردی با آدمیان به داد و ستد و کنش و واکنش می‌پردازد و از این رهگذر، تقدیر آنها را رقم می‌زند. و از این رو، باید از طریق نذر و نیاز و قربانی، آنها را ملایم و موافق طبع خویش سازند. تایلور می‌گفت: «شناخت اساطیر بدون شناخت این جان و یا همزاد امری محال است.»

اندرو لانگ^۳ و سر جیمز فریزر^۴ ضمن تعمیم نظریه جان‌گرایی تایلور، عواملی

1. Richard Chase, *Quest for Myth*, (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1949), p. 47.

2. E. B. Tylor (1823-1917) 3. Andrew Lange (1844-1912)

4. Sir James Frazer (1854-1941)

1. Max Mueller (1823-1900)

چون جادو و توتم را بر آن افزودند. به نظر فریزر، فرهنگ از مرحله جادو به دین سیر نموده و از آنجا به آستانه دانش جدید قدم نهاد. جادو نیز چون علم از قوانین خاصی تبعیت می‌کند. از جمله، اصل مشابهت در جادو حاکی از این است که ما با توسل به چیزی مشابه، مطلوب خود را به دست آوریم. برای مثال، اگر ظرف آبی را که محتوی ماهی است در کنار رودخانه قرار دهیم، این امر سبب می‌شود که در آن نقطه از رودخانه ماهی پدیدار شود. این کاری بود که در زمانهای گذشته ماهیگیران انجام می‌دادند. یکی دیگر از این قوانین اصل مجاورت و تسری بود. مثلاً اگر مو یا ناخن کسی را در مجاورت شخص دیگری قرار می‌دادیم، آنچه بر سر فرد نخست می‌آمد، برای شخص دوم نیز حادث می‌گردید.

یکی دیگر از ترفندهایی که در چارچوب جان‌گرایی به کار می‌رفت، توتم بود. این مفهوم از سوی کسانی چون فروید، دورکهایم و گنپ^۱ نیز به کار گرفته شد. توتم، پیکره جانور یا گیاهی بود که خاستگاه یک گروه یا قبیله به‌شمار می‌رفت. به همین جهت اعضای گروه و یا قبیله مزبور موظف بودند تا از این توتم حفاظت کنند. افزون بر این همه ساله اعضای این گروه، ضمن اجرای مراسمی از میوه درخت و یا گوشت حیوان مورد نظر می‌خوردند و بدین ترتیب از نیروی گیاه و یا حیوان مزبور برخوردار می‌شدند. برخی از قبایل باور بودند که توتم می‌تواند به خویشاوند اعضا بدل شود و حتی هنگام مرگ، خود آنها به توتم تبدیل می‌گردند. حتی بعضی بر این گمان بودند که در هنگام نبرد با دشمن، توتم به یاری آنان خواهد شتافت.

برونیسلاو مالینوسکی: اسطوره

برونیسلاو مالینوسکی^۲ مردم‌شناس معاصر برای انجام تحقیقات میدانی خود، جزایر تروبریان^۳ واقع در گینه نو را برگزید. حاصل این تحقیقات، یافته‌های جدیدی در قلمرو مردم‌شناسی بود. در این راستا او از نقشه‌ها و آمارهای مربوط به بومیان این جزایر سود جست و براساس آنها به تدوین جدولهایی در خصوص فعالیت‌های روزانه ساکنین دهکده‌های مزبور همت گماشت. مالینوسکی تفسیرهایی را که بومیان درباره رسوم و عادات و امثال و حکم رایج در میان خود ارائه می‌کردند، گردآوری

نمود. او مدعی شد که اسطوره را نمی‌توان فلسفه و یا دانشی ابتدایی دانست. و همچنین دانشهای رایج در میان قبایل نیز به هیچ وجه دانشهایی انتزاعی و مجرد از واقعیت نیستند، بلکه به‌طور کامل بر زندگی روزمره این مردم منطبق است. به همین جهت معتقد بود که اسطوره نظامی سمبولیک و نمادین نیست، بلکه فرامود مستقیم موضوع خود می‌باشد.

بدیهی است که اسطوره را نباید تبیین یک نظریه علمی دانست، بلکه باید آن را مظهر رستاخیز واقعیتی اصیل به‌شمار آورد که نیازهای عمیق دینی و اخلاقی را برآورده می‌سازد. حتی در پاره‌ای موارد اسطوره‌های مزبور می‌توانند پاسخگویی نیازهای روزمره آدمیان باشند. اسطوره در فرهنگهای ابتدایی دارای کار ویژه‌ای حیاتی است و آن اینکه اعتقادات و باورهای دیرپا و نیز دستاوردهای اخلاقی جامعه را در خود متجلی می‌سازد. در حقیقت اسطوره در بردارنده قواعد و رهنمودهایی عملی در جهت زیست آدمیان است. اسطوره را باید جزء لاینفک تمدن بشری به‌شمار آورد و از این رو نباید آن را افسانه‌ای واهی و بی‌حاصل دانست، بلکه باید آن را نیرویی فعال و کارساز در پیشبرد مقاصد و آرمانهای اجتماعی به حساب آورد و به اعتباری اسطوره را می‌توان راهکار عملی ایمان اولیه و خرد اخلاقی دانست.^۱

افزون بر این مالینوسکی مدعی بود که مردمان جزایر تروبریان، افسانه‌ها و حکایات خویش را به سه دسته طبقه‌بندی می‌کردند. یکی حکایات نادرست (kukwa ne bu)، که افرادی به‌صورت نمایشی نقل می‌کردند و بیشتر جنبه سرگرمی داشت. دوم حکایات ظاهراً حقیقی (libwongo) که در مورد دستاوردهای قهرمانان قبیله نقل می‌شد، اما به هیچ وجه صورت نمایشی به خود نمی‌گرفت و تنها از ناحیه خویشان قهرمان روایت می‌گردید. سوم حکایات مینوی (libiu)، که توجیه‌کننده ترتیبات و نظامهای اجتماعی، اخلاقی و یا آداب و مناسک بود. به‌طور کلی می‌توان گفت که از دیدگاه آنها اساطیر در همه موارد بازتاب دهنده تاریخ و یا طبیعت نیست. به نظر مالینوسکی غایت اصلی اساطیر طبیعت نبوده، بلکه در اکثر موارد با موازین اجتماعی و به‌طور کلی امور جامعه سر و کار دارد. هم توتم‌گرایی (totemism)

1. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, (Garden City, New York: Doubleday and Company Inc, 1954), p. 151.

1. Genep 2. Bronislaw Malinowski (1884-1942) 3. Trobriand

و هم جادو بر روابط میان آدمیان از یک سو و حیوانات، گیاهان و سایر پدیده‌های طبیعی از سوی دیگر حکومت دارد. وی بیشتر بر کاربرد آنها در جامعه تأکید داشت. به گفته او درک عمیق معنای اسطوره، مستلزم فهم ساختار و تشکیلات جامعه مورد نظر است.

سی. اس. لوئیس: اسطوره و حقیقت

سی. اس. لوئیس^۱ با تکیه بر فن شعر ارسطو، اسطوره را دارای منطق خاصی می‌شمارد که آدمی در سایه آن معماها و معضلات خویش را می‌گشاید. به اعتقاد او تجربیات روزمره ما واجد ماهیتی عینی هستند، در حالی که تعقل با مفاهیم و مقولات انتزاعی سر و کار دارد. به اعتباری می‌توان گفت که اسطوره قلمرو عقل را با حوزه تجربه پیوند می‌دهد. هر چند که اسطوره متضمن حقایق کلی و انتزاعی است، اما در واقع امکان بیان عینی این حقایق را فراهم می‌سازد. تفاوت اسطوره با علم و فلسفه آن است که این دو حوزه تنها با معناهای کلی و انتزاعی امور سر و کار دارند، اما اسطوره قادر است ضمن به کارگیری تجربه، مجردترین مفاهیم را نیز مجسم سازد. از این رو نباید اسطوره را تجربه صرف دانست، چرا که تجربه واجد حقیقت محض نیست، حال آنکه اسطوره حقیقت را در نهاد خود بارور می‌سازد. لوئیس برای روشن نمودن مقصود خود به اسطوره اعظم یعنی حلول روح خداوند در وجود عیسی مسیح اشاره می‌کند و می‌گوید: «خداوند از سر عشق به آدمیان، به این خاکدان گام نهاد، زندگی کرد و سپس به صلیب کشیده شد، تا آدمیان را از ورطه گناه و ضلالت نجات بخشد». او مدعی است که این اسطوره حقیقت هستی را بر ما می‌گشاید و زمینه فهم پیچیده‌ترین معمای آن را بر ما روشن می‌سازد. آن‌طور که از تفسیر وی بر می‌آید، او واجب‌الوجود را در قالب اسطوره تحلیل نموده است. در واقع لوئیس و سایر متکلمان مسیحی معاصر، حکایات کتاب مقدس را مصادیق بارز اسطوره می‌شمارند. به نظر آنان پیوندی گسست‌ناپذیر میان اسطوره و واقعیت وجود دارد و این واقعیت، آستن حقیقت است و شاید بتوان این امر را در ماهیت معجزه‌آسای هستی درک نمود.

1. C. S. Lewis

رویگردار نیست کاسیرر به اسطوره

ارنست کاسیرر^۱ فیلسوف نوکانتی آلمانی مدعی بود که شکاکیت به مفهوم و کارکرد اسطوره، آن را به افسانه‌ای غیرواقعی تبدیل نموده است. او در آغاز کتاب زبان و اسطوره یادآور می‌شود که در دوران معاصر ما پیوسته اسطوره را پدیده‌ای غیرخودی قلمداد نموده و آن را به پدیده‌ای برون‌مرزی ترجمه کرده‌ایم. کاسیرر می‌گوید:

راه رفع این مشکل را باید در «انقلاب کپرنیکی» کانت جستجو کرد. یعنی به جای آنکه معنا و درونمایه صورتهای عقلی را اموری خارجی تلقی کنیم، باید این صورتهای را مقیاس و معیار حقیقت بدانیم و معنای ذاتی آنها را کشف نماییم. در واقع به جای آنکه این صورتهای را روگرفت چیز دیگری بدانیم، می‌توانیم در هریک از آنها قانون تکوینشان را استخراج کنیم.... از این دیدگاه اسطوره، هنر، زبان و علم جملگی متضمن نمادهایی هستند که هریک جهان مخصوص به خود را می‌آفرینند. در این فراگرد، روح خود را از طریق حرکتی دیالکتیکی که به ذات خویش پاینده است، نمایان می‌سازد. از این رو صورتهای خاص نمادین نه محاکات واقعیت که اندامهای واقعیت‌اند. زیرا به وساطت آنهاست که هر پدیده‌ای به موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌شود و از این رهگذر به فهم ما در می‌آید. بنابراین پرسش درباره استقلال واقعیت از صورتهای معقول، امری واهی خواهد نمود.^۲

دقت در گزاره‌های فوق معلوم می‌دارد که کاسیرر نیز همچون ماکس مولر در تحلیل اسطوره از مفهوم زبان استفاده کرده است، اما برخلاف مولر، او این برخورد زبانی را گوهر و منشی درونی بخشیده است. به نظر وی اسطوره سایه تاریک و آشفته زبان نیست، بلکه تجربه‌ای اولیه و آغشته به ابهام و تمثیل است. در واقع انسان با شناخته‌های خویش از طریق صورتهای اساطیری ارتباط برقرار می‌سازد. کاسیرر می‌گوید:

1. Ernst Cassirer (1874-1945)

2. Ernst Cassirer, *Language and Myth*, (New York: Dover Publications Inc, 1953), p. 8.

[کاسیرر، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات نقره ۱۳۶۶، ص ۴۹ به بعد.]

همه نظریه‌هایی که ریشه اسطوره را از طریق کاوش در گستره تجربه و پدیده‌های عینی جستجو می‌کنند و فرض را بر این پایه می‌نهند که اسطوره از این قلمرو برخاسته است، همواره دچار لغزش می‌شوند. آنها که اسطوره را در دل پدیده‌های طبیعی چون رعد، برق، طوفان، خورشید، ستارگان و نظایر آن می‌جویند، قادر نخواهند شد که به سرچشمه‌های راستین تکوین اسطوره دست یابند.

کاسیرر می‌گوید:

عرصه‌هایی مانند علم، دین و فهم متعارف، واقعیاتی پیش‌ساخته نیستند که در پرتو آن بتوانیم پدیده‌ها را نامگذاری کنیم. این عرصه محصول بلاواسطه فراگرد تفکیک منظومه‌های قابل فهم‌اند. از آن رو که زبان در گذر زمان تکامل یافت، بتدریج امور را تفکیک نمود و ماهیت آنها را معلوم ساخت و سپس معنای آنها را تعمیم داد. در واقع ذهن آدمی در طی تاریخ از مرحله تفکر اساطیری گذشته و به آستانه اندیشه نظری گام نهاده است. در مرحله اساطیری ذهن تجربه آدمی را محدود، متمرکز و فشرده می‌نموده و آن را ماهیتی تمثیلی می‌بخشید، اما تفکر نظری تجربه را تعمیم داد، بر وسعت آن افزود و آن را با سایر تجارب به‌طور منظم مرتبط گرداند. می‌توان گفت که اندیشه و زبان به‌طور متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. یعنی دگرگونی در یک عرصه موجب تغییر در عرصه دیگر خواهد شد. در واقع سیر اندیشه از مرحله اولیه به پویه‌های بعدی، بافت زبان را دگرگون می‌سازد. در قلمرو اندیشه مذهبی نیز این حرکت از مانا-تابو آغاز گردید و سپس از مرحله ظهور خدایان نادیرپا گذشت و به خدایان خاص رسید و البته در مرحله بعد به هیوات انتزاعی تحول پذیرفت. به‌طور کلی صورتهای تحول یافته اندیشه، ریشه در مؤلفه‌های اساطیری دارد. بدیهی است که استعارات و مجازات داخل در اسطوره را نباید آرایه‌هایی لفظی به‌شمار آورد، بلکه باید آنها را شرط ضروری تحقق زبان دانست.

کاسیرر مدعی است که زبان از آغاز دارای ماهیتی منطقی بوده است. با این حال، منطق آن در گذر تاریخ تکامل می‌یابد. در نتیجه اندیشه اساطیری با رشد و گسترش منطق زبان به مرور ماهیتی هنری پیدا کرد و در سایه تکامل اندیشه بتدریج مقهور

دانش گردید و به عقلیت علمی تسلیم شد. به‌طور کلی کاسیرر نیز چون تایلور، لانگ و فریزر در تبیین اسطوره به وجهی خردباوری و عقل‌گرایی تکیه نموده و مدعی می‌شود که کلیه جلوه‌های واژگانی، اساطیری و علمی خود صورتهایی از انکشاف و تکامل آگاهی بشری به‌شمار می‌روند.^۱

در حقیقت با رشد و تکامل اندیشه و زبان، دریافت اساطیری نیز تغییر می‌یابد و منش و ماهیتی کلی به خود می‌گیرد. یعنی از مرحله تعین و عینیت به مرحله کلیت سیر می‌کند. در این قلمرو مفهوم خداوند به‌جای درآمیختن با صفات و نامهای خاص، چونان ذاتی بدون صفات متجلی می‌گردد. در اینجا دو مفهوم مهم در زبان پدیدار می‌شود، یکی «هستی» (being) و دیگر «نفس یا خود» (self) که ظهور این دو مفهوم نشان از تکامل زبان دارد. زیرا که در مراحل قبلی این واژه «است» بود که اهمیت داشت. اما کم‌کم از طریق تعمیم آن، «است» به فاعل گزاره وابسته شد و از دلش واژه «هستی» استخراج گردید. همچنین ضمائر شخصی نیز به مرور تعمیم یافت و «نفس یا خود» از دل آنها بیرون آمد. واژه «است» در اصل معنایی محسوس و عینی داشت و بر یک نمود خاص در یک مکان و زمان معین دلالت داشت. رفته‌رفته «هستی» از قید زمان و مکان و تعین شخصی رها شد و به‌عنوان مفهومی خودپاینده جلوه نمود. انسان در سایه همین مفهوم هستی بود که وجود واجب را تحت یک عنوان واحد مورد بحث قرار داد و بدین ترتیب وحدت خداوند از وحدت هستی مشتق گردید. به‌طور کلی می‌توان گفت که خود یا نفس از «من» مشتق گشته و از این طریق حوزه تازه‌ای از اندیشه را بر آدمی گشوده است و اسطوره نیز در بستر تکامل این دو شکل زبانی یعنی هستی و خود دگرگون شده و ماهیتی تازه یافت. آنچه که درباره نظریه اساطیری کاسیرر در اینجا می‌توان گفت، این است که اسطوره به‌نظر او ریشه در محوریت زبان در پیوند با مفهوم وجود و تکامل ذهنی دارد. کاسیرر برخلاف اندیشمندانی چون ماکس مولر و فریزر، اسطوره را پیامد ناآگاهانه زبان نمی‌داند که در چارچوب آن طبیعت ذهن آدمی و به‌طور کلی ماهیت سخنوری را موجب شده باشد. وی زبان را سرچشمه پیدایش اسطوره می‌شناسد. به تعبیر وی اسطوره با دیگر فعالیت‌های زیستی آدمی ارتباطی تنگاتنگ دارد و از این رو نباید آن را

1. *Ibid*, pp. 99-110.

از زبان، شعر، هنر و تفکر اولیه تاریخی جدا نمود. حتی علم هم پیش از آنکه به دوران منطق رسد، ناگزیر بود که از مرحله اسطوره بگذرد.^۱

گفتنی است که کاسیرر نظریه زبان و اسطوره خویش را بر پایه معرفت‌شناسی کانتی استوار نموده است. وی مدعی است که کار ذهن آدمی، عقلانی ساختن تجربه‌های روزمره است. وی این فراگرد را بازنمایی (representation) یا بازنمایی نمادین (symbolic representation) می‌نامد. در واقع به نظر او اصلترین کار آگاهی و شعور آدمی، همین بازنمایی نمادین است. به اعتقاد او به طور کلی سه نظام نمادین وجود دارد که سه واقعیت متفاوت را بازنمایی می‌کند. نخست می‌توان از نظامی که کارکردی بیانی (expression function) دارد و در دنیای اسطوره تحقق می‌یابد، نام برد. در جهان ابتدایی اسطوره، نشانه و نماد، با جهان طبیعت در هم می‌آمیزد. برای مثال، خدای آذرخش خشم خود را از طریق ایجاد رعد به نمایش می‌گذارد. دومین وجه بازنمایی نمادین که بر پایه شهود (intuition) استوار است در گویش متعارف متجلی می‌شود، زیرا شهود، جهان ادراک ما را به اشیا و امور زمانی-مکانی تقسیم می‌کند که این هر دو حامل ویژگی‌های خاصی هستند. به اعتقاد کاسیرر فلسفه ارسطو نمود همین مرحله از رشد بازنمایی نمادین به حساب می‌آید. مرحله سوم نیز که در عرصه علم و دانش جدید محقق شده است، ماهیتی عقلی-مفهومی (conceptual) دارد، یعنی این بازنمود بر پایه نظام مناسبات استوار گشته است و نه سامان گورها و اعراض. در حالی که فلسفه ارسطو بر بنیان گورها و عرضها پایه گذاری شده است. بازنمایی مفهومی را می‌توان در اندیشه‌های کسانی چون دده کاینده^۲ و پیانو^۳ و فرگه^۴ جستجو نمود. به طور کلی کاسیرر همچون سایر پیروان مکتب کانت، در سیر عقلانی به وجهی از تکامل باور دارد که در آن اسطوره پویه نخستین این فرآیند به شمار می‌رود.

کلود لوی - استروس: اسطوره

به اعتقاد کلود لوی-استروس (متولد ۱۹۰۸) اندیشمند ساختارگرای فرانسوی، پژوهش درباره اسطوره، سخت دچار آشفتگی است و بایستی به این حوزه از لحاظ

علمی سر و سامان داد. یعنی باید عناصر پایدار و نامتغیر اسطوره را جستجو کرد. خود لوی-استروس به عنوان مردم‌شناسی ساختارگرا در پژوهشهای میدانی خویش، تناقضات حاکم بر پاره‌ای جوامع را مورد بررسی قرار داده است.

او اسطوره‌ها را حکایاتی تخیلی می‌داند که سعی دارند در پرتو منطقی خاص تقابلهای دوتایی میان فرهنگ و طبیعت را حل نمایند. لوی-استروس برخلاف لوسین لوی-برول^۱ مدعی است که این منطق از هر لحاظ واجد انسجام و استحکام است و نباید آن را در مرتبه‌ای پایینتر از منطق صوری قرار داد. در حقیقت، منطق اسطوره‌ای، واژه‌ها و مفاهیم متضادی را که با هم سازگار نیستند، سازش می‌دهد و فراگرد جانشینی و سازش آنقدر تکرار می‌شود تا تناقض بنیادین مرتفع گردد. برای مثال، در جامعه یونان باستان کیهان‌شناسی سنتی تناقضی را مطرح می‌ساخت که به موجب آن خاستگاه آدمیان خاک بود. در حالی که تجربه نشان می‌داد که انسان از انسان برآمده است. در تراژدی ادیپ شهریار تناقض خاکی به تقابلی دیگر تبدیل می‌شود. یعنی اعتبار روابط خونی (نسبی) در تقابل با بی‌اعتباری آن مطرح می‌گردد. ادیپ شهریار با مادرش ازدواج می‌کند و از این رهگذر به مناسبت خونی خود والایی می‌بخشد، اما با قتل پدرش مناسبت خونی را بی‌اعتبار می‌سازد. در اساطیر اکثر فرهنگهای شفاهی، شعبده‌بازان در همین نقش دوگانه ظاهر می‌شوند.

نظریه لوی-استروس را می‌توان همچون آموزه‌های مالینوسکی صورتی از کارکردگرایی (functionalism) به‌شمار آورد. اما در عین حال نباید از بعد ساختاری تحلیل اسطوره‌ای وی غافل بود. لوی-استروس در کتاب منطق اساطیر به بحث درباره ساختار ذهن پرداخته و مدعی می‌شود که ذهن آدمی دارای ساز و کاری ساختاری است و به هر ماده‌ای صورتی خاص می‌بخشد. به نظر او کارکرد ذهن انسانهای متمدن امروزی با کارکرد ذهن انسانهای ابتدایی یکسان است و تنها پدیده‌ای که پیش روی این دو گروه قرار می‌گیرد، با هم تفاوت دارد. به نظر او این پندار که فرهنگ انسانهای ابتدایی فاقد منطق بوده و صرفاً شکل تکامل نیافته فرهنگ اقوام متمدن به حساب می‌آید، تحقیقات علمی را به داوریهای نادرستی کشانده است.

او در کتاب خام و پخته ضمن بررسی ساختار موسیقی، آن را با ساختار اساطیر

1. Ernst Cassirer, *Myth of the State*, (New York: 1956).

[کاسیرر، اسطوره دولت، ترجمه بدالله موقن، تهران: انتشارات هرمس ۱۳۷۷.]

2. Dedekind 3. Peano 4. Frege

قیاس نموده و مدعی شده است که هر اسطوره‌ای را باید با نتهای موسیقی مقایسه کرد. اسطوره و موسیقی هر دو از یک خاستگاه یعنی زبان برخاسته‌اند. اسطوره بیان خاصی از منطق زندگی است و دریافت منطق شکل‌دهنده آن به معنای درک کنشهای ذهنی است. اگر بتوانیم کارکرد ذهن را در طی ساختن اسطوره معلوم داریم، پس خواهیم توانست کارکرد آن را در سوییها و ابعاد دیگر نیز مشخص نماییم. هر اسطوره چونان گفتاری است در درون نظام نمادین (زبان). همان‌گونه که یک زبان‌شناس می‌تواند صرف و نحو و دستور یک زبان را از طریق تأمل و تحقیق در آن زبان باز شناسد، اسطوره‌شناس نیز باید بتواند دستور زبان اسطوره را درک نماید. بدیهی است که در اسطوره هم باید ساختار را معلوم داشت و هم نظام نشانه‌ها را. به همین جهت در اسطوره‌شناسی ترکیبی از زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی به کار می‌رود. لوی-استروس یادآور می‌شود که برای فهم معانی اسطوره‌ها باید ساختارهای نهانی و عمیق آنها را معلوم داشت. بدیهی است که این ساختارهای نهانی و عمیق نمودی از انگاره‌های عام ذهن آدمی است و تحلیل اسطوره، آدمی را قادر به درک انگاره‌های مزبور می‌گرداند. از این رو باید ارتباط میان دال و مدلول را کشف نمود و بدیهی است که این مناسبت به هیچ روی منطقی خاص ندارد، بلکه امری است یکسره ارتجالی. بنابراین می‌توان گفت که به نظر لوی-استروس اسطوره چیزی نیست، جز حکایت ذهن آدمی و در حقیقت نظریه لوی-استروس با رویکرد کاسیرر از لحاظ تأکید بر ذهن و زبان دارای پیوندی نزدیک است، با این تفاوت که در نگاه لوی-استروس عنصر اجتماعی بر عامل فردی غلبه دارد. افزون بر این او برخلاف کاسیرر به هیچ روی از نظریه حرکت تکاملی ذهن آدمی پیروی نمی‌کند. به طور کلی می‌توان گفت که اسطوره در نظر او «زبان ناخودآگاه» است که برای درک کردن بایستی بیان شود.

رودلف بولتمان: اسطوره، امکانی وجودی

تقسیم وجود به درونی و بیرونی یا ذهنی و عینی، اساس رویکرد رودلف بولتمان^۱ را به مقوله اسطوره تشکیل می‌دهد. به اعتقاد بولتمان جهان برونی همان عرصه زمان و مکان است که از نظام مکانیکی و قوانین علی تبعیت می‌کند و جهان درونی

همان ساحت وجودی ذهن آدمی است. در واقع ذهن آدمی و یا به اصطلاح «خود» (ego) به درک جهان بیرون نائل می‌شود و به اتخاذ تصمیمهایی مبادرت می‌جوید که وجود آدمی را به‌عنوان یک انسان به آینده معطوف می‌دارد. هریک از این دو گستره مستلزم اندیشه‌ای از جنس خویش است. جهان خارج به عینیت و استقلال نیاز دارد و علم و تاریخ علمی از همین روش عینی سود می‌جوید. در حالی که جهان درون متضمن دغدغه‌های ذهنی است. در اینجا تأکید بر انتخاب گزینه‌هایی است که به وجه بعد از شخصیت آدمی مرتبط می‌گردد. در واقع هنگامی که سخن از انتخاب گزینه مناسب به میان می‌آید، مسئله خواست و اراده (will) مطرح می‌شود.

رودلف بولتمان مدعی است که اسطوره، زبان حاکم بر جهان مبتنی بر زمان و مکان را به کار گرفته تا روایتگر جهان ذهنی انسان باشد. در اینجا بحث رواداری و اعتبار این مقوله در جهان نوین پیش می‌آید که بولتمان تنها راه چاره را در اسطوره‌زدایی از اسطوره‌ها (demythologization) می‌داند. مراد از اسطوره‌زدایی تأویل امور عالم برحسب شناخت هستی‌شناسانه است. وقتی ما امور عالم را در پرتو شناخت هستی‌شناسانه تأویل نماییم، در خواهیم یافت که اسطوره چیزی نیست، مگر بیان آرزوها، دغدغه‌ها، اغراض، هدفها، کنشها و سوداهای آدمی که در خصوص تولد، زندگی و مرگ ابراز می‌دارد. در زبان الهیات، اسطوره‌ها روایتگر گناه، توبه، ایمان، اطاعت و استحاله درونی است. به‌طور کلی تمام گزاره‌های اسطوره‌ای را می‌توان به همین شکل اسطوره‌زدایی و بنیان‌فکنی نمود.

اگر همین نظریه را درباره اساطیر مسیحی به کار گیریم، از رستاخیز عیسی مسیح چیزی جز استعلائی زمانی حق تعالی و نیز بی‌اعتباری عالم خاک و ناپایداری آدمی در برابر آینده در نخواهیم یافت. برای مثال، «داستان آفرینش» را که در «سفر پیدایش»^۱ عهد عتیق آمده نباید گونه‌ای کیهان‌شناسی ابتدایی محسوب داشت، بلکه باید آن را نمودی از وابستگی انسان به خداوند تأویل نمود و رستاخیز عیسی مسیح را نیز نباید صرفاً احیای وجود خاکی او دانست، بلکه باید آن را زایش دوباره ایمان در گروندگانی که پس از تصلیب عیسی مسیح ایمان خود را از کف داده بودند، قلمداد نمود. در واقع رستاخیز چیزی نیست، جز آنچه که در اعماق وجود آدمی حادث

می‌شود و او را دگرگون می‌سازد. بولتمان می‌گوید:

اسطوره عبارت است از به‌کارگیری تصویر و تمثیل به منظور تبیین جهان رستاخیز و نیز توصیف ساحت الهی در پرتو وجود آدمی. یا بیان عوامل بیرونی به منظور افاده معنای جهان درونی.^۱

اسطوره و روان‌شناسی اعماق

روان‌شناسی اعماق (depth psychology) دلیل و توجیه رفتار انسان را در اعماق روان او یعنی در ساحت ناخودآگاه وی جستجو می‌کند. در عصر حاضر تفسیرهای رایج روان‌شناسی اعماق درباره رفتار آدمی و بخصوص مفاهیم اساطیری، در میان اندیشمندان حوزه‌های گوناگون دانش بشری و از جمله علوم اجتماعی از محبوبیت خاصی برخوردار است.

فروید: تفسیر اسطوره

در نظر زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، روان آدمی دارای ساز و کاری است که در آن لیبیدو (libido) یا زیست‌مایه، اندام آدمی را در مقابل لذت و درد از حساسیتی ویژه برخوردار می‌سازد. این حساسیت در روزه‌ها و مجاری بیرونی کالبد آدمی فعالیت‌های حیاتی مانند خوردن، دفع نمودن و اعمال جنسی را ممکن می‌سازد. حال اگر فعالیت‌های مزبور برطبق هنجارهای پسندیده اجتماعی صورت گیرد، انسان را سالم و به هنجار می‌نامند و اگر این‌گونه فعالیت‌ها خارج از چارچوب معیارهای مورد قبول جامعه صورت پذیرد، فرد مزبور نابهنجار و بیمار تلقی خواهد شد.

بدیهی است که وقتی یکی از زیست‌مایه‌ها یا غرایز در برخورد با مقررات و هنجارهای اجتماعی مورد سرکوب و واپس‌زدگی قرار گیرد، کارمایه مزبور در اعماق ضمیر ناخودآگاه آدمی انباشته شده و پس از مدتی به صورت گوناگون متجلی خواهد گشت. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، نظریه فروید راجع به ساختار روان

آدمی برداشتهای رایج آن زمان را دگرگون ساخت. او عامل غرایز جنسی را در حیات آدمی امری واجد اهمیت شمرد و به‌طور کلی انسان را موجودی غریزی (homosexualis) دانست. به اعتقاد وی ذهن آدمی ساختار خاصی دارد که پیوسته در تقابل با فعالیت‌های تن‌کارشناختی (فیزیولوژیک) او قرار می‌گیرد و از آن تأثیر می‌پذیرد. ذهن آدمی از سه ساحت جداگانه اما مرتبط با هم، یعنی نهاد (id)، خود و فراخود (superego) تشکیل یافته است. نهاد آدمی از انگیزتارهای غریزی تأثیر می‌پذیرد و به همین جهت در قلمرو ناخودآگاه قرار دارد. خود یا من نیز همچون سواری است بر مرکب نهاد و بدیهی است که در شرایط متعارف اختیار مرکب با سوارکار است، اما در مواردی که لگام از دست او رها می‌شود، عنان اختیار را از سوارکار می‌ریاید.

فراخود یا من برتر در آوردگاه روان آدمی هرگاه که خود اسیر نهاد شود، وارد میدان شده و لگام نهاد کور و سرکش را در دست می‌گیرد. در واقع نهاد (او) سخت اسیر انگیزتارهای غریزی است و پیوسته می‌کوشد تا به جانب سودهای جنسی رود. از این جهت می‌توان گفت که نهاد (او) از اصل لذت تبعیت می‌کند، در حالی که خود از اصل واقعیت پیروی کرده و میان نهاد و فراخود، پیوندی منطقی برقرار می‌سازد، زیرا که از یک سو به سوانق غریزی انسان پاسخ می‌گوید و از سوی دیگر روابط فرد را با دنیای خارج تنظیم می‌کند. فراخود چیزی است که در اصطلاح آن را «وجدان» می‌نامند. فراخود همان بُعد ارزشی و اخلاقی شخصیت انسان است که از ارزشهای فرهنگی جامعه الهام می‌گیرد. نهاد آدمی و یا نیروهای ناخودآگاه پیوسته در تلاش است تا زیست‌مایه خویش را به معرض نمایش گذارد. اما از ترس سرکوب، آن را در قالبهای نمادین (symbolic form) فرامی‌نماید تا از دستبرد فراخود در امان بماند. به‌طور کلی صورتهای نمادین از راههایی مانند خواب و رؤیا ظهور و نمود می‌یابند و در اینجا می‌توان گفت که اسطوره تجلی رؤیاهای جمعی است که در فرهنگ پدیدار می‌شود. بدیهی است که اساطیر و رؤیاهای درونمایه‌های روان نژند (neurotic) ناخودآگاه را متجلی می‌سازد. فروید مدعی است که چون هدف روان درمانی، تخلیه عقده‌های سرکوفته از عرصه ناخودآگاه آدمی است، می‌توان نتیجه گرفت که انسان سالم به هیچ روی به اسطوره نیاز ندارد.

فروید در مورد فرهنگ نیز به همین استدلال توسل جسته است. او نیز چون

1: Rudolph Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, (New York and London: 1958-1960).

_____, *Essays: Philosophical and Theological*, (London: 1955).

_____. *History and Eschatology*, (Edinburgh: 1987).

سایر پیروان داروین مدعی است که فرهنگ از مراحل چون جادو و دین گذر نموده و در طی روند تکاملی خود به دستاوردهای دانش امروزی نائل آمده است. او این پویه را با رشد و بلوغ کودکان قیاس نموده و مدعی است که جوامعی که مراحل خردی را پشت سر گذارند، دیگر به اسطوره نیازی نخواهند داشت. یعنی اسطوره نیازهای جوامع ابتدایی غیر پیشرفته را برآورده می‌سازد و حال آنکه در جوامع پیشرفته بلوغ فرهنگی نیاز به اسطوره را مرتفع می‌سازد.^۱

کارل گوستاو یونگ: معنای اسطوره

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، نیز همچون فروید منشأ اسطوره را در اعماق ذهن آدمی و بخصوص در عرصه ناخودآگاه جستجو کرده است. وی در سایه روان‌شناسی اعماق، درونمایه‌های ناخودآگاه را پی‌کاوی نموده و می‌گوید: «عرصه خودآگاه ذهن آدمی همچون جزیره‌ای است بسیار کوچک در اقیانوسی از ناخودآگاهی». به گفته او جهان ناخودآگاه از دو بخش اصلی تشکیل یافته است: یکی ناخودآگاه فردی که صحنه بروز و ظهور سواقت، امیال و زیست‌مایه‌های درونی آدمی است و دیگری ناخودآگاه جمعی که ریشه در تاریخ نوع بشر دارد و چیزی نیست، جز تجربه‌های گذشتگان که در پرده‌ای از ابهام فرو رفته و از خاطره‌ها محو شده است. در حقیقت این سرنمون‌های (archetype) فراموش شده تاریخ هر چند یک‌بار در صحنه فرهنگ در لباسهایی مبدل همچون اسطوره‌ها پدیدار می‌شوند. این سرنمون‌ها یا صورتهای متأصله را نمی‌توان بوضوح در فعالیتهای فرهنگی آدمی مشاهده نمود، بلکه به صورتی تمثیلی و استعاره‌ای در رفتار، گفتار و حالات افراد جامعه در قالب اسطوره و یا اشکال دیگر ادبیات ادبی متجلی می‌شود.

یونگ در یک سخنرانی در سال ۱۹۲۲ اعلام کرد که اسطوره‌ها و به‌طور کلی تمامی آثار ادبی و هنری بسان موجوداتی زنده در متن فرهنگ رشد می‌کنند و شکوفا می‌شوند. در واقع بنیادها و نهادهای اسطوره‌ای در طی تاریخ، در نمادها و باورهای گوناگون آدمی در هم تنیده‌اند و بدیهی است که استوارترین این بنیادها، اسطوره وحدت جهان و انسان است. در بینش اساطیری میان این دو هیچ‌گونه

جدایی و بیگانگی وجود ندارد. آنها در وجود با هم یگانه‌اند، اما در نمود از یکدیگر جدا هستند و در واقع به همین علت است که در تفکر اسطوره‌ای-عرفانی انسان را جهان کهن یا عالم صغیر می‌نامند، جهانی که براساس ناخودآگاه بنا شده است. یونگ ناخودآگاه را از تنگنای انگاره‌های فرویدی رها ساخت و آن را در شناخت روان آدمی در پیوند با جهان خارج قرار داد. فروید ناخودآگاه را برآمده از خودآگاه و وابسته به آن می‌دانست، اما یونگ بر آن بود که بنیان روان آدمی را ناخودآگاه می‌سازد. یونگ ناخودآگاه را به سه بخش تقسیم کرد:

۱. عرصه ناخودآگاه در دسترس.

۲. عرصه ناخودآگاه که با اندیشیدن قابل دستیابی است.

۳. هسته ناخودآگاه که دسترسی ناپذیر است.

افزون بر این «ناخودآگاهی جمعی» مهمترین دستاورد یونگ در عرصه روان‌شناسی اعماق به‌شمار می‌آید. او ناخودآگاه جمعی را اقیانوسی ژرف می‌شمارد که خودآگاهی بر فراز آن به زورقی ناچیز می‌ماند. او در یکی از سخنرانیهای خود می‌گوید:

اصطلاح ناخودآگاه را به منظور پژوهش و با علم به اینکه به‌جای آن می‌توانستیم واژه «خدا» را به کار گیریم، ابداع نمودم و در آنجایی که به زبان اساطیر سخن می‌گویم، مانا، خدا و ناخودآگاهی با هم مترادف‌اند، زیرا که از دو مفهوم اولی، یعنی مانا و خدا، همان قدر بی‌خبریم که از معنای آخری.^۱

یونگ می‌گوید:

برجسته‌ترین ویژگی ناخودآگاه جمعی آن است که نهانگاه نگاره‌ها و نمادهایی شگفت است که وی آنها را سرنمون، صورت ازلی و یا صورت نوعی نامیده است.

آرکه‌تیپ که از واژه یونانی آرکه‌توپوس (arkhetupos) به معنای نمونه کهن و ازلی گرفته شده در فرهنگ غرب کارنامه‌ای پرربار دارد. فیلون اسکندرانی آن را

۱. داربوش شابگان، بتهای ذهنی و خاطره ازلی، انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۵، ص ۲۱۲

1. Sigmund Freud, *The Major Works*, (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pp. 767-807.

«صورت الهی» خوانده است و در رسالهٔ هرمسی، خداوند نور آرکه‌تیپی نام گرفته است. جان لاک در فلسفهٔ خویش از آرکه‌تیپ یاد نموده و آن را منظومه‌ای از نگاره‌های ذهنی ساده (ایده) شمرده است که روان آدمی آنها را گردآوری می‌کند. اما هر کدام از آنها در واقع چیزی را در بر دارد که می‌توان آن را نمونهٔ کهن نامید. در واقع نمونه‌های کهن یونگ همان نگاره‌های ازلیی هستند که در نهاد آدمی با تار و پود وی در آمیخته‌اند.^۱

یونگ می‌گوید:

زبان ناخودآگاه، زبان نمادهاست. ناخودآگاه بی‌برده و برهنه یا ما سخن نمی‌گوید، بلکه همواره در جامه‌ای از رمز و راز و در پوششی از نماد پنهان می‌گردد. ناخودآگاه به زبان رؤیا و اسطوره با ما سخن می‌گوید.

او زادگاه اسطوره و رؤیا را در درون ناخودآگاه می‌داند. وی رؤیای جمعی را اسطوره می‌نامد که در طی تاریخ، اقوام و ملل آن را دیده و به زبان تمثیل و نماد باز گفته‌اند. در حقیقت ناخودآگاه جمعی همان عاملی است که نمادهای جمعی را پدید می‌آورد. از سوی دیگر در گسترهٔ فرهنگ نمادهای جمعی، ژرفترین لایه‌های ناخودآگاه را آشکار می‌سازد. این نمادها کالبدهایی را تشکیل می‌دهند که کهنترین نمونه‌ها در نهادشان شکل می‌گیرد و سپس پدیدار می‌شود.^۲

نقد رهیافتهای جدید دربارهٔ اسطوره

چگونه می‌توان نظریه‌های فوق را دربارهٔ معنا و گسترهٔ اسطوره در بونهٔ نقد و سنجشی دقیق قرار داد؟ پژوهندگان این گستره بر نظریه‌های فوق، چند ایراد را وارد دانسته‌اند. برای مثال، مالتیوسکی را متهم نموده‌اند که با تعمیم یک مطالعهٔ میدانی، در مورد جزیره‌نشینان تروبریان، تواناییهای فکری آنها را نادیده گرفته و با به کار بردن اصطلاح بدوی دربارهٔ آنها در پی اثبات برتری فرهنگی غرب برآمده است. همچنین تایلور، لانگ، فروید و کاسیرر نیز در دام مراحل انعطاف‌ناپذیر داروینی گرفتار شده‌اند و لوئیس نیز بیش از حد به خردورزی غربی بها داده و اسطوره را با تاریخ اشتباه گرفته

است. همچنین بولتمان با آنکه مدعی شد، روش اسطوره‌زدایی را در مطالعهٔ اساطیر به کار برده، ولی خود دچار نوع دیگری از اسطوره‌باوری گشته است. برای مثال، تأویل او از کتاب مقدس بیش از اندازه از رویکردهای هایدگری تأثیر پذیرفته است. لوی-استروس و یونگ به تاریخ‌گریزی بیش از حد متهم شده‌اند و بسیاری معتقدند که آنان عوامل مهم تاریخی را در مطالعهٔ اساطیر نادیده گرفته‌اند و صرفاً خود را به ساخت و یا بنیاد اسطوره مشغول داشته‌اند. برخی نظریهٔ فروید را نیز جزمی و بیش از حد تنزیل‌گرایانه (reductionistic) دانسته‌اند. افزون بر این باید توجه داشت که اساطیر را نمی‌توان صرفاً رؤیاهایی جمعی به‌شمار آورد، بلکه باید آنها را زیست‌مایه‌های هنرمندانه اقوام و فرهنگهای کهن نیز محسوب داشت.

به‌طور کلی اکثر اندیشمندان یاد شده نظریهٔ خویش را در مورد اساطیر برپایهٔ دوگانگی جهان بیرون و دنیای درون استوار ساخته‌اند. بعضی مانند لوی-استروس در تحلیل خویش اسطوره را در قلمرو جهان عینی مطالعه کرده‌اند و برخی نیز مانند تایلور، فروید و کاسیرر آن را پدیده‌ای صرفاً درونی به‌شمار آورده‌اند. از سوی دیگر اکثر آنها میان رویکرد اساطیری و رهیافت علمی-فلسفی، تفکیک قائل شده‌اند و به‌طور کلی تاریخ را به دوران اسطوره و دوران فلسفه و علم تقسیم کرده و یادآور شده‌اند که اسطوره نمود تلاش انسان آغازین در شناخت خود و جهان و نیز گزارشی از این دو است.^۱ آنها مدعی هستند که جهان‌بینی اسطوره‌ای در قیاس با جهان‌بینی علمی-فلسفی دارای ارج و منزلت فکری فروتری است، زیرا که شیوه‌های فلسفی-علمی بیشتر از روشهای اساطیری با خودآگاهی و بیداری فرهنگی همراه است.

درست از زمانی که نظریه‌هایی دربارهٔ اسطوره‌های یونانی طرح شد، خط فاصلی آن را از سایر صورتهای تفکر و از جمله فلسفه، جدا ساخت که در این میان غریبها پیوسته حضور اسطوره را نادیده گرفته‌اند و بدان بهای کمتری داده‌اند. تنها استثنا در این مورد را می‌توان در آثار سوفیست‌ها و از جمله پروتاگوراس ملاحظه نمود. آرتور ادکینز^۲ یادآور می‌شود که پروتاگوراس، موتوس و لوگوس (logos) را و جوهی

1. Milton Scarborough, *Myth and Modernity, Postcritical Reflections* (Albany: State University of New York, 1994).

2. Arthur W. H. Adkins

۱- میرجلال‌الدین کزازی، رؤیا، حماسه و اسطوره، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۲، ص ۷۰ به بعد.

۲- همان، ص ۱۶۱-۱۲۲.

خاص از حقیقت می‌دانست. حتی در مکالمه پروتاگوراس افلاطون نیز هر دوی این مفاهیم به یکسان به کار رفته‌اند. بدیهی است که دیدگاه پروتاگوراس را در فلسفه غرب باید نگرشی استثنایی در رویکرد غالب به‌شمار آورد. از این رو می‌توان گریز از اندیشه اسطوره‌ای را در تاریخ تفکر غرب به شیوه‌های گوناگون ملاحظه نمود. برای مثال، پاره‌ای از متکلمین مسیحی مدعی بودند که اسطوره به فرهنگها و جوامع عقب‌مانده تعلق دارد و یا گروهی دیگر از اندیشمندان متأخر (تایلور، لانگ و مالدینوسکی) بر این عقیده‌اند که در زمانها و اعصار کهن اسطوره در فرهنگ غرب نفوذ داشته، ولی با رواج علم و فلسفه این پدیده فرهنگی از میان رفته است.

ولتر و سایر اندیشمندان عصر روشنگری بر این باور تأکید داشتند که اسطوره حتی تا دوران آنها نیز در فرهنگ اروپایی وجود داشته، اما با رواج دانش جدید رفته‌رفته رو به زوال نهاده است. البته اندیشمندانی مانند بولتمان و کاسیرر مدعی‌اند که اسطوره هنوز هم در فرهنگ غربی نفوذ دارد، اما این نفوذ تنها در حوزه مذهب به چشم می‌خورد. بعضی دیگر از اندیشمندان بر این نظرند که اسطوره در اکثر عرصه‌های فرهنگی همچون مذهب، سیاست، فرهنگ عامه و نیز ناخودآگاه جمعی ریشه دوانده است، اما در قلمرو علم جدید خبری از اسطوره نیست.

به‌طور کلی طرفداران مدرنیته مدعی هستند که روزگار اسطوره در تمدن غربی به سر آمده و یقین علمی جانشین آن گشته است. اما آنچه که در این رویکردها موجب بدفهمی اسطوره گردیده همانا نگاه یکسونگرانه و تنزیلی (reductionism) در این تأویلهاست. حال برای آنکه بتوانیم معنای دقیق و گسترده اصلی اسطوره را در فرهنگ بشری بازشناسیم، باید از این دوگانه‌باوری، تاریخ‌گریزی و موجبیت شبه علمی (determinism) در شناخت و تأویل آنها رها شویم و شکاف میان جهان بیرونی و عرصه درونی ذهن را در پرتو هرمنوتیک و پدیدارشناسی از میان برداریم تا از این طریق به ژرفای دنیای اساطیری پی بریم و مناسبت آن را با فلسفه علم و به‌طور کلی زندگی روزمره نیک دریابیم. اندیشمندانی چون میرچا الیاده^۱، چارلز استیونس، مایکل نوواک و هاروی کاکس سعی نموده‌اند تا ضمن در نظر گرفتن ایرادهای فوق، اسطوره را در کنار اندیشه مدرن قرار دهند.

میرچا الیاده: مشارکت همگان در نمادهای مشترک

میرچا الیاده یکی از پرکارترین اندیشمندان و پژوهشگران تاریخ دین در عصر حاضر است. در نظر وی اسطوره وجهی خاص از تفکر جمعی و یا مشارکت همگان در نمادهای مشترک است. پژوهشهای الیاده که بیشتر به اسطوره‌های جوامع شفاهی معطوف بود، وی را به کشف بقایای اساطیر سنتی در جوامع مدرن رهنمون ساخت. بارزترین جلوه این پدیده را می‌توان در دیانت مسیح در غرب جستجو نمود. در این آیین شیوه زیست انسان کهن هنوز هم مورد تبلیغ قرار می‌گیرد. در جهان‌بینی مدرن می‌توان عناصر اسطوره‌ای را در عرصه سیاست، فرهنگ و جامعه بوضوح ملاحظه نمود. اما از آنجا که این اساطیر ماهیتی متعارف یافته‌اند، کشف و تشخیص آنها بسیار دشوار می‌باشد. برای مثال، مهمترین اسطوره عصر جدید در لوای مارکسیسم جلوه‌گر می‌شود. الیاده مدعی است که مارکسیسم عناصری از اساطیر معادی خاورمیانه و مدیترانه اقتباس نموده و آنها را در لباس رستگاری و رهایی طبقه کارگر تبیین نموده است. مارکس مدعی بود که رنج و محرومیت کارگران، زمینه تغییر ساختار جامعه را فراهم خواهد ساخت.^۱

به اعتقاد الیاده «جامعه بدون طبقه مارکس» صورت تازه‌ای از اسطوره عصر طلایی به حساب می‌آید و در همین راستا سوسیالیسم ملی هیتلر نیز اسطوره انسان آریایی را به‌عنوان قهرمان تاریخ بشری تبلیغ می‌نماید. هیتلر بر این اعتقاد تأکید داشت که اگر این قهرمان نقش تاریخی خود را بدرستی ایفا کند، ملت آلمان به قله‌های رفیع تعالی دست خواهد یافت. افزون بر این شرکت همگان در مراسم سال نو، تولد کودک و جشن عروسی همگی نمود و نماد بازسازی اسطوره به‌شمار می‌رود. در واقع مناسک و مراسم تدریس و آموزش نیز ریشه در کارکردهای اسطوره‌ای دارد. الیاده مدعی است که هنوز هم بقایای اساطیر در فرهنگ مدرن وجود دارد. همین که مردم امروزی در پی آن‌اند تا ثابت کنند که دودمان آنها به گذشته‌ای دور باز می‌گردد و یا غریبان برای اثبات استواری خاستگاه خویش، روم و یونان را انگاره و الگو قرار می‌دهند، خود حکایت از گرایش اساطیری آنها دارد. به‌طور کلی میل به اثبات برتری قوم و نژاد در ایدئولوژیهای گوناگون و از جمله مسلک آریایی حکایت از همین امر دارد.

1. Mircea Eliade, *Myth, Dreams and Mysteries*, (New York: Harper and Row, 1960), p. 25.

1. Mircea Eliade

حتی می‌توان گفت که افسانه‌ای شدن شخصیتها به وسیله رسانه‌های همگانی و مبدل شدن آنها به صورتهای مثالی خود نشان از گرایشهای اساطیری مردم دارد. بت‌وارگی اشیای تجملی از جمله اتومبیل و پرستیدن آن نیز ریشه در همین رویکرد دارد. افسانه‌ای شدن چهره‌های هالیوودی و تقدیس آنها از سوی هزاران هواخواه و به‌جای آوردن مناسک خاص جهت ستایش آنها ریشه در همین معنا دارد.

تیلور استیونسون: اسطوره و تاریخ

تیلور استیونسون^۱ نظریه‌رویارویی مدرنیته و اسطوره را با تکیه بر استدلالهای میرچا الیاده به چالش گرفت. او پنج تعریف معروف الیاده از اسطوره را مبنای بحث خود قرار داد. الیاده مدعی بود که:

۱. اسطوره‌ها کنشهای موجودات فراطبیعی در صحنه‌گیتی هستند.
 ۲. اساطیر حقیقی و قدسی اند، زیرا که واقعیت را تبیین می‌کنند.
 ۳. اساطیر به آفرینش و بن‌دهش مربوط می‌شوند، انگاره‌هایی را برای تقلید در برابر ما قرار می‌دهند و آنها را می‌توان از راه تذکر و یادآوری احیا نمود.
 ۴. از طریق شناخت اسطوره پیدایش هر چیز، می‌توان بر آن چیره شد.
 ۵. آن کس که در اسطوره می‌زید، از زمان خطی و زمینی در می‌گذرد.
- استیونسون مدعی است که تاریخ چیزی جز اسطوره نیست، زیرا که با تعاریف فوق سازگاری دارد. بدیهی است که اگر انسانها را موجوداتی فراطبیعی به‌شمار آوریم، یعنی آنها را آفریننده و فرمانروای تاریخ بدانیم، در این صورت مدعای فوق مقرون به صحت خواهد بود. تاریخ عبارت است از روایت اصیل و راستین واقعیت که خاستگاه نهادهای اجتماعی و فرهنگی را نقل نموده که انگاره‌ای والا برای کنشها و رفتار مهم آدمیان عرضه می‌دارد. استیونسون می‌گوید:

آدمیان در گستره اسطوره تاریخ زیست می‌نمایند. بدین معنا که پیوسته در معرض افسون نیروهای مینوی و تذکار رویدادهای شگرف قدسی قرار دارند. به دیگر سخن، انسان در گذرگاه تاریخ پیوسته با سرگذشتی قدسی درباره ریشه خویش روبه‌روست و همیشه دغدغه بدایت و بن‌دهش در وجودش موج می‌زند.

1. Taylor Stevenson

البته استیونسون آموزه‌های الیاده را تعمیم داد و سخن از «اسطوره خرد» به میان آورد و گفت فیلسوفان پیش‌سقراطی مصداق بارز این معنا هستند.^۱

دریافت مایکل نوواک از اسطوره

مایکل نوواک پژوهشگر امریکایی الهیات در آثار خویش کوشیده است، نقش اسطوره را در زندگی مدرن به اثبات رساند. او مانند پژوهندگان مدرن، اسطوره را با مفاهیمی چون تاریخ یا عقل و یا تکامل پیوند نمی‌دهد، بلکه معتقد است که اسطوره منظومه‌ای از تصویرها، نمادها و ارزشهاست که بر نحوه تفکر و کنش ما تأثیر می‌گذارد. وی به منظور اثبات این مدعا به طرح شخصیت‌هایی خیالی مبادرت نمود که یکی از آنها موسوم به جان لیوتار به مفهوم ترقی و تکامل باور دارد. او منتقد یکی از جراید مهم عصر حاضر است و خود را ملحد می‌داند و از یقین، قاطعیت و پارسامنتی افراد متدین سخت بیزار است. به‌نظر او آزادی عبارت است از جرئت و شهامت برخورد با خلا و پوچی. اما در رفتار وی نوعی تناقض به چشم می‌خورد. او نسبت به شعارها و هدفهای لیبرال سختگیر و انعطاف‌ناپذیر است. از حماقت، بی‌عدالتی، نیرنگ و فریب بیزار است و حاضر است که همه توان خویش را در راه ترقی و روشنگری به کار گیرد. لیوتار از آدمهای سبک‌مغز و کوه‌فکر متنفر است. با این حال مدعی است که همه چیز نسبی است و هیچ‌کس به‌طور قطع نمی‌داند که چه چیز درست و منطقی است و چه چیز نادرست. او می‌گوید: «ما در تاریکی بی‌انتهای سرگردانیم. و در عین حال وجودمان از لحاظ بدعت، روشنگری و اعتراضهای متهورانه مظهر آزادگی، صداقت و شهامت است.» او خود را پیشاهنگ تعالی فرهنگی می‌شناسد و گاه جامعه مدرن و قهرمانان آن همچون ولتر، هیوم، پین^۲ و راسل را می‌ستاید و زمانی سوداگران و دیوان‌سالاران عصر حاضر را به سبب زیر پا گذاشتن ارزشهای والای مدرنیته به باد سرزنش می‌گیرد. یکی از نمادهای مطلوب وی انسان تک‌رو و طغیانگری است که به سبب شورشهای فرهنگی خویش و نیز شهامت و صداقتش از سوی مخالفان در معرض آزار و اذیت قرار می‌گیرد. و

1. Taylor Stevenson, *History as Myth: The Import for Contemporary Theology*, (New York: Harper and Row Publishers, 1974), pp. 138-140.

2. Paine

به طور کلی این اوست که راه را برای نسلهای آینده هموار می‌سازد به عبارت دیگر لیوتار از لحاظ تجربه، فهم و کنش موضعی قاطع و راسخ دارد. او مناسبت خویش را با سایر انسانها و جایگاهش را در تاریخ بخوبی می‌شناسد. معیارهای داوری او بسیار منطقی است. وی به هیچ نهاد مذهبی و یا سازمان خاصی وابسته نیست و به هیچ آیین رسمی باور ندارد و در هیچ یک از مراسم و مناسک عبادی شرکت نمی‌جوید و تنها در همایشهای مطبوعاتی و تحقیقاتی شرکت می‌کند. در واقع سوداهای روشنفکرانه او به زندگی‌اش همان اهمیت نمادینی را می‌دهد که یک فرد متدین از شرکت در مناسک مذهبی از آن برخوردار می‌شود. نوواک در اینجا به کسانی چون لیوتار اشاره کرده و می‌گوید:

این‌گونه افراد واقع‌گرایی خویش را مدیون خردورزی و به‌کارگیری روشهای علمی جدید می‌دانند. موضوعهای اصلی و بنیادی مورد علاقه آنها عبارت‌اند از: رشد و ترقی از طریق دانش و انجام اصلاحات اجتماعی. نمادهای اصلی آنها چهره‌هایی چون پرومته و سیزیفوس^۱، جایزه نوبل و غیره است. آنها مضامینی چون خرد، روشنگری، آزادی و عدالت اجتماعی، صداقت و نسبی‌گرایی، فردگرایی و نظایر آن را به‌عنوان سمبلهایی مهم، دست‌مایه بحثها و پژوهشهای خویش قرار می‌دهند. آنها وضع موجود را مورد انتقاد قرار داده و در پرتو صداقتی متهورانه در راه ایجاد جامعه‌ای بهتر گام بر می‌دارند.^۲

کسانی چون میرچا الیاده، تیلور استیونسون و مایکل نوواک حضور اسطوره در گستره مدرنیته را موضوع بحث خود قرار داده و با کمال شجاعت راهی را پیموده‌اند که دیگر اندیشمندان مدرنیته از آن روی‌گردان بوده‌اند. با این حال تعریف آنها از اسطوره ماهیت آن را مخدوش نموده و آن را تا مرحله نماد و تمثیل تقلیل داده است. آنها اسطوره را با نمادی چون صلیب، تصویر، ارزشی همچون آزادی و الگوهای اجتماعی یکی دانسته‌اند. شاید این برداشت از گرایش کارکردگرایانه آنها (functionalist) سرچشمه گرفته باشد. یعنی به‌نظر آنها اعتبار هر چیزی به کارکرد آن

است. برای مثال، میرچا الیاده مدعی است که کار ویژه پرچم و مراسم رژه در مقابل آن، با شرکت مردم جوامع کهن در مراسم آیینی، قابل قیاس است، یعنی تفاوتی اساسی میان این دو مراسم وجود ندارد. البته این ادعا از نظر کسی که اسطوره را «بیان وجهی از وجود» می‌شناسد، قابل پذیرش نیست. الیاده مدعی است که صورتهای گوناگون تمثیلی، فراتمود و یا محملی برای وجوه مختلف هستی به حساب می‌آید. در نظر او این مضمون و بن مایه است که واجد اعتبار می‌باشد و در واقع اسطوره خود محمل و وسیله بیان این درونمایه محسوب می‌شود. افزون بر این هر چند که این گروه از اندیشمندان اسطوره را به قلمرو مدرنیته وارد نموده‌اند، اما در عین حال آن را با سطحی‌ترین پدیده‌ها و مفاهیم امروزی پیوند داده‌اند. حال آنکه اسطوره در نظر انسانهای سپیده‌دم تاریخ، داستان شگرف بدایت و حکایت قدسی آفرینش و رستاخیز به‌شمار می‌آمد.

در دهه شصت چالشهای گوناگونی فضای فرهنگی جامعه غرب را فرا گرفت و بویژه در این میان دانش جدید و آرمانهای معرفتی مدرن با اسطوره پیوندی تازه یافت. یعنی از دوران ویکو تا کنون این نخستین بار است که علم و اسطوره بار دیگر در کنار هم قرار گرفتند. با این حال پیوند در حاشیه بحثها و بخصوص در قلمرو منطق تحقق یافت. یعنی مناسبت تاریخی (گاهشمارانه) این دو به‌دست فراموشی سپرده شد.

هاروی کاکس

هاروی کاکس^۱ پژوهشگر معاصر آمریکایی هر چند که نظریه‌ای عام در مورد اسطوره عرضه نداشته، اما در پی آن است تا ثابت نماید که تنها یک اسطوره و آن هم قصه خلقت در «سفر آفرینش» است که به ظهور دانش قدیم و نیز علم جدید مدد رسانده است. به اعتقاد او این قصه مفهوم طبیعت را ماهیتی دنیوی (secular) بخشیده و آن را به موضوع اصلی تحقیق علم بدل ساخته است.^۲

پیش از ظهور علم، برداشتهای توتمی و همزادباورانه رویکرد اصلی جوامع

1. Harvey Cox

2. Harvey Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, (New York: The Macmillan Company, 1965), pp. 21 - 24.

1. Sisyphus

2. Michael Novak, *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove, An Invitation to Religious Studies*, (New York: Harper and Row Publishers, 1971).

ناتویسا یا شفاهی (preliterate) را تشکیل می‌داد. البته شکل‌های پیچیده همین رویکرد در تمدنهای پیشرفته جهان کهن نیز رواج داشت. همزادباوران مدعی بودند که تمامی عناصر و پدیده‌های عالم از جمله سنگ، کوه، دشت، جنگل، رود، آسمان و زمین روح داشته و کنشهای این ارواح وجود و آسایش آدمیان را دستخوش تغییر می‌سازد. توتیمسم تأکید داشت که انسان با این ارواح به گونه‌ای خویشاوند است و در چنین شرایطی مناسبترین برخورد با طبیعت ستایش، مدح، ثنا و یا توسل به طلسم، دعا و جادوست. بدیهی است که رویکرد اخیر و جهی از پژوهش علمی را در دل خود نهفته داشت.

در واقع «سفر پیدایش» کتاب مقدس را می‌توان قیامی علیه همزادگرایی و توتیمسم دانست. زیرا که «سفر پیدایش» برخلاف همزادگرایی، اعلام داشت که یهوه آفریننده طبیعت است، پس باید او را از طبیعت جدا دانست. از این رو، برای نخستین بار ماه، ستارگان، گیاهان و حیوانات و نیز انسان آفریده‌های یهوه محسوب گشتند و از این رو ماهیت الهی-مینوی خویش را از کف دادند و بنابراین مؤمنان یکتاپرست، دیگر آنها را نپرستیدند.

«سفر پیدایش» برای اولین بار اعلام نمود که ما به هیچ روی برادر و یا خویشاوند حیوانات و جانوران نیستیم، بلکه انسانها را باید فرزند آدم به‌شمار آورد. به اعتبار دیگر، کتاب مقدس و بخصوص «سفر پیدایش» یک‌بار و برای همیشه از پدیده‌های طبیعی افسون‌زدایی نمود. بدین ترتیب جنگلها و دشتها از پریان و همزادهای آدمیان تهی گشت و به همین علت طبیعت برای نخستین بار در تاریخ بشری به موضوع پژوهش، تحقیق و تحلیل تبدیل گردید. هاروی کاکس مدعی است که یک اسطوره خاص، یعنی اسطوره آفرینش، زمینه را برای رشد و تکامل دانش فراهم ساخت. با این حال کاکس به هیچ روی در پی آن نبوده تا ثابت نماید که خود دانش به‌نحوی متضمن اسطوره است.

استفن تولمن: علم نوین و اسطوره

استفن تولمن^۱ فیلسوف معاصر علم از طریق بررسیهای خود درباره «اسطوره علمی

معاصر» دانش جدید را با اسطوره پیوند داده است. به گفته او در قرن نوزدهم آثار بدون بسیاری در مورد الهیات طبیعی (natural theology) منتشر شد که در میان طبقات فرهیخته جامعه خوانندگان فراوان یافت. این آثار دو هدف عمده را دنبال می‌کردند. از یک‌سو سامان طبیعی را تبیین می‌نمودند و از سوی دیگر مسائل و پرسشهای مبهم اخلاقی و الهی را موضوع بحث قرار می‌دادند. در قرن بیستم، علم جدید از حیث مرجعیت جانشین الهیات گردید. از این پس دیگر هر زمان که از چند و چون طبیعت و اسرارگیتی سخن به میان می‌آید، مردم پاسخ خویش را در رسائل کلامی نمی‌جویند، بلکه مایل‌اند پاسخهای علمی را از زبان دانشمندان بشنوند. بدین ترتیب در دوره حاضر از اعتبار و مرجعیت علمای دینی کاسته شده است و مردم حتی برای یافتن پاسخهای کلامی و اخلاقی خویش نیز دست به دامان دانشمندان و متخصصان علمی می‌شوند. همین امر موجب شده است تا متخصصان علم جدید در کلیه حوزه‌های هستی به اظهار نظر مبادرت جویند و گستره علم را به حوزه‌های غیرعلمی نیز تسری دهند. آنها از اعتبار علمی خویش برای بحث درباره کلیه عرصه‌های غیرعلمی هم سود می‌جویند. استفن تولمن مدعی است که همین امر سبب پیدایش و گسترش حوزه تازه‌ای از اساطیر علمی گردیده و اساطیر مزبور بر پایه معرفت علمی تکوین یافته است. این اساطیر دارای دو ویژگی عمده هستند. نخست آنکه آنها واژگان علمی را نه در معنای دقیق و مشخص علمی‌شان که در حوزه‌ای گسترده و بدون محدودیت به کار می‌گیرند و دوم آنکه آنها این کار را در خدمت مقاصد و اغراض اخلاقی، فلسفی و کلامی انجام می‌دهند.

استفن تولمن به منظور توضیح این معنا به اسطوره «افت و فرسایش عالم» (running down universe) اشاره نموده است. این اسطوره بر مبنای قانون دوم ترمودینامیک بنا شده است. به موجب این قانون در یک آنتروپی با نظام بسته (close system entropy) مقدار بی‌نظمی در میان عناصر نظام یا ثابت باقی می‌ماند و یا افزایش می‌یابد. هر چقدر آنتروپی یا افت و درون‌میری افزایش یابد، میزان کارمایه موجود برای کارهای مفید کاهش خواهد یافت و از درجه حرارت اجزای سیستم نیز به همان نحو کاسته می‌شود. تولمن مدعی است که این قانون در مورد تعیین کارایی موتورهای بخاری که با درجه حرارت مخصوص کار می‌کنند، به‌وجود آمده است. همین قانون برای تعیین میزان قدرت و کارمایه لازم جهت به‌کار انداختن

1. Stephen Toulmin

مایکل فاستر: اسطوره، ابزاری برای تعیین روش علمی

مایکل فاستر فیلسوف معروف انگلیسی مدعی است که روشهایی را که علم جدید به کار می‌گیرد، برحسب فلسفه دیربای طبیعت که خود ریشه در الهیات مسیحی دارد تعیین می‌شود. او در اینجا به اسطوره آفرینش عالم و آدم در «سفر پیدایش» اشاره نموده و می‌گوید:

علم کهن یونان وجود خداوند را به وسیله نظام خردباور خود اثبات نمود. یونانیان در عین حال که خداوند را عقل محض می‌دانستند، هرگز به عنصر اراده و مشیت الهی نمی‌پرداختند. به نظر آنها طبیعت از ماده و صورت تشکیل می‌یافت و از آن رو که صورتهای پایدار، نظام آفرینش را شکل می‌دادند، عالم آفرینش دارای گوهری واجب و ضروری محسوب می‌شد و هم از این رو فرض عالمی دیگر ممکن نبود. صورتهای معقول ماهیت حقیقی طبیعت را شکل می‌دادند و بدین سبب عنصر مادی امری زائد می‌نمود. پس عنصر مادی چیزی به دانش آدمی نمی‌افزود و تنها خرد آدمی را یاری می‌داد تا صورتهای سرمدی را شناسایی و ادراک نماید. به دیگر سخن درک معقول صورت برای رسیدن به وجود و پدیدارهای ناپایدار کافی بود. در چنین نظامی شیوه مطلوب و مناسب در شناخت پدیده‌ها روش قیاسی بود.

دانش مدرن هنگامی در عرصه پژوهشهای غربی پدیدار شد که استیلای تفکر ارسطویی به پایان رسیده بود و کتاب مقدس اساس تحلیل در الهیات قرار گرفت. از این زمان بود که آفرینش به روایت «سفر پیدایش» ملاک تحلیل هستی گردید. در این بخش از کتاب مقدس، خداوند یا یهوه مظهر اراده در امر خلقت محسوب شد. یهوه در تورات واجد مشیتهای مستقل از سایر نیروهای طبیعی به‌شمار آمد. در واقع در پرتو همین مشیت بود که طبیعت آفریده شد. و بدین ترتیب امر طبیعی در حوزه حدوث و امکان قرار گرفت. بنا به تفسیر کتاب مقدس ماده و صورت در وحدتی جدایی‌ناپذیر، تکوین طبیعت را امکان‌پذیر نمود و از این پس عنصر مادی، دیگر امری زائد تلقی نمی‌شد بلکه فهم و ادراک علمی برای شناخت آن ضروری بود. بر این اساس حتی اراده خداوند هم که در غیاب صورتهای سرمدی فراسوی قلمرو عقل سیر می‌کرد، بایستی فراگرد آفرینش را تکمیل نماید. از این گفته در می‌یابیم که روش علمی بناچار باید ماهیتی تجربی داشته باشد.

یخچالها نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر قانون دوم ترمودینامیک صرفاً در سیستمهای محدود در مورد مبادله حرارت به کار می‌رود، اما همین قانون از ناحیه پاره‌ای دانشمندانها در مورد کل طبیعت اعمال می‌شود، تا ثابت نمایند که در زمانی نه چندان دور عالم هستی به سردی خواهد گرایید و سرانجام تمام موجودات زنده در یخبندانی غیرقابل زیست از میان خواهند رفت. تولمن مدعی است که به‌کارگیری این قانون به منظور پیشگویی آینده عالم، خود گواه تکوین و رواج اسطوره علمی است. تولمن می‌گوید:

عالم به‌عنوان منظومه‌ای بسیار پیچیده نباید از نظر حرارتی یک نظام منفرد و جدا مانده به‌شمار آید، زیرا هر چیزی که جهان را در برگیرد و آن را تحت پوشش قرار دهد، خود الزاماً بخشی از عالم محسوب می‌شود.

افزون بر این به نظر تولمن نظریه‌ها هیچ‌گاه تعیین‌بخش واقعیت نیستند، بلکه تنها ابزاری هستند که برای مقاصد خاص مورد استفاده قرار می‌گیرند. در واقع نظریه‌های علمی هستند که راه رسیدن به مقصد را به ما می‌نمایانند. در نتیجه امتناع تئوریک (نظری) را باید جلوه‌ای از یک قالب علمی به‌شمار آورد که حقایق علمی در مورد آن قابل اعمال می‌گردند. مراد از امتناع تئوریک عبارت است از محدودیتهای یک نظام فزاینده علمی. برای مثال، وزن کردن آتش کاری محال است، زیرا که آتش فراگردی است که نمی‌توان آن را به ماده تقلیل داد. تولمن می‌گوید:

هر چند که اساطیر علمی متضمن واژگان علمی هستند و گاه از سوی دانشمندان نیز مطرح می‌شوند، اما به هر حال آلودن علم به اسطوره کاری است ناثواب. در واقع اسطوره‌های علمی در اثر سوءاستفاده از علم شکل می‌گیرند و به‌کارگیری صحیح علم هرگز به ظهور اسطوره نمی‌انجامد.^۱

1. Stephen Toulmin, "Contemporary Scientific Mythology" in Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, et al, *Metaphysical Beliefs; Three Essays by Stephen Toulmin, Ronald Hepburn and Alasdair MacIntyre*, (London: S. C. M. Press, 1970).

به نظر فاستر میان اسطوره و علم پیوندی نزدیک وجود دارد. او مدعی است که سرچشمه تمامی پیش فرضهای روش شناختی چیزی بجز اسطوره نمی باشد. در هر حال باید اذعان داشت که امروزه این نحوه نگاه به اسطوره، پایگاه آن را اعتلا بخشیده است. البته بحث تأثیر اسطوره بر علم موضوعی است که به تاریخ گذشته تفکر بشری تعلق دارد. و به همین دلیل شناخت بنیادهای اساطیری علم ضرورتاً به شناخت کارکردهای علم در زندگی روزمره کمکی نمی کند. فاستر می گوید:

هر چند که علم جدید از ابزارهای غیر علمی سود جسته و راه خویش را از این طریق هموار ساخته است، اما حقیقت و ارزشهای خود را در فراورده های ملموس خویش جستجو می کند.^۱

لانگدان گیلکی: اسطوره،

نمادی استعاری برای نیروهای استعلایی

لانگدان گیلکی^۲ در اثر معروف خویش دین و آینده علم: تأملاتی در اسطوره، علم و الهیات ضمن تأیید بنیانهای اندیشه میرچا الیاده درباره رویکرد او به علم و اسطوره می گوید:

اسطوره ها را نباید حکایاتی نادرست و باستانی به شمار آورد، بلکه باید آنها را وجه سرمدی زبانی دانست که از نمادهایی چند ساحتی (multivalent) تشکیل یافته است و در واقع مرجع آنها در حوزه مینوی استقرار دارد. بنابراین معنای اسطوره ها را باید در مسائل وجودی و زیستی انسان و نیز تقدیر تاریخی او جستجو کرد.^۳

بدیهی است که زبان چند معنایی برای اسطوره این امکان را فراهم می سازد که

هم به جلوه های پدیدار عالم وجود پردازد و هم ساحت مینوی را که تنها در پرتو امور پدیدار قابل فهم می گردد، مورد اشاره قرار دهد. اسطوره های کهن که پیش زمینه تأملات فلسفی، تاریخی، علمی و کلامی را تشکیل می داد، رفته رفته در طی زمان در معرض ترفندهای تجربی دانش جدید صلابت و استواری خود را از دست داد و به صورت پوسته ای میان تهی در آمد. یعنی سلطه جادویی خود را بر پدیده ها از کف داد و تنها به صورت مجموعه ای از نمادها باقی ماند. او نیز چون میرچا الیاده یادآور می شود که در عصر حاضر دو اسطوره جهانی، یعنی مارکسیسم و تکامل داروینی، مردم این روزگار را در چنگال خویش اسیر ساخته است. البته در این اواخر هر دو اسطوره یاد شده بالتندگی و طراوت خود را از کف داده اند.

گیلکی مدعی است که اسطوره در عرصه فرهنگ علمی معاصر، نقشی انکارناپذیر دارد. او رویکرد خویش به اسطوره را با تأسی از نظرهای اندیشمندان جدید شکل داد. وی با به کارگیری راهبردهای مایکل یولانی^۱، توماس کوهن^۲ و آلفرد نورث وایتهد^۳ معرفت علمی را پدیده ای انسانی، پرشور، خلاق، مستقل و شخصی می شناسد و عینی بودن علم را مورد تردید قرار می دهد. به نظر او علم در گذرگاه حیرت و سوداهای درونی آدمیان شکل می گیرد و از پستی و بلندیهای گوناگون در می گذرد. افزون بر این معرفت علمی از پیش انگاره ها، نظرها و بینشهای غیرقابل اثبات آغاز می شود. در چنین وضعی تنها می توان از زبان اسطوره ای سخن به میان آورد. چرا که این پیش انگاره ها و فرضیه ها بیشتر بر اسطوره استوارند تا حقایق علمی غیرقابل انعطاف، خشک و منجمد.

ثانیاً گیلکی یادآور می شود که اسطوره در پاره ای از افسانه های فرامردن انسان مدار نیز وجود دارد. این اسطوره های عرفانی (gnostic) مظهر نیروهای خلاق عقلی و مستقل انسانها به شمار می رود. بدیهی است که اسطوره های مزبور برای بیان نیروهای استعلایی آدمیان از زبان استعاری سود می جویند. آنها نیز چون اسطوره های کهن از معنا و تقدیر آدمی سخن به میان می آورند و لاجرم از نمونه ها و هنجارهای آرمانی رفتار اجتماعی خیر می دهند. مصداق کامل این گونه اسطوره های جدید را می توان در «اسطوره انسان جدید علمی» ملاحظه نمود. این انسان

1. Michael Foster, "Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science" in *Creation; The Impact* (eds) Daniel O'Connor and Francis Oakley, (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), p. 39.

2. Langdon Gilkey

3. Langdon Gilkey, *Religion and The Scientific Future. Reflections on Myth, Science and Theology*, (New York: Harper and Row Publishers, 1970), p. 66.

موجودی است که جامعه سفید بر تن نموده و به اسرار بنیادین امور و پدیده‌ها آگاه است و بر آنها تسلط دارد. او نه تنها قادر است، محیط تازه‌ای به وجود آورد، بلکه می‌تواند انسان تازه‌ای را نیز که از هر حیث مستقل بوده و در راه دستیابی به هدفهای خویش راسخ است، تربیت کند. به گفته دکتر گلن سی بورگ^۱، «انسان علمی جدید می‌تواند آینده و تکامل خلاق ما را جهت بخشد. او فرمانروای تقدیر ماست.»^۲

گیلکی به هیچ وجه به این اسطوره خوش بین نیست. او این‌گونه اسطوره‌ها را از نظر اخلاقی بسیار خطرناک و متناقض می‌شمارد. وی چنین اساطیری را خلاف واقع می‌داند و مدعی است که وقتی آدمی دانشمندان شاغل در عصر خود را ملاحظه می‌کند، به تناقضهای میان نظر و عمل پی می‌برد. حال آنکه دانشمند به کسی اطلاق می‌شود که از آزادی و بلندی طبع برخوردار بوده و در مقابل سودهای ایدئولوژیک استقلال تام از خود نشان می‌دهد، اما شگفتا که ما در عمل داعیه‌ها و سودهای شخصی را در فراگرد پژوهشهای علمی بوضوح ملاحظه می‌کنیم. در واقع می‌توان گفت که نظر گیلکی درباره انسان دانشمند پُست مدرن (فرامدرن) تا حدی بدبینانه است.

ادوارد مازیارز: اسطوره،

علم و ساختارهای نمادین منطقی

ادوارد مازیارز^۳ میان دو طیف علم و اسطوره تمایز قائل گشته است و ضمن نادیده گرفتن مسئله‌های علمی و معناساختی، بیشتر به جنبه تشابه‌های صوری و منطقی آنها توجه می‌نماید. فرض او این است که اساطیر نه غیرمنطقی هستند و نه پیشامنطقی (prelogical)، بلکه از ساخت منطقی بسیار دقیقی برخوردارند. از این رو، باید وی را به سبب دیدگاهش در جبهه لوی-استروس و پیروان او قرار داد.

ادوارد مازیارز برخلاف لوی-برول مدعی است که اسطوره به ظهور و گسترش علم جدید یاری نموده است. زیرا اسطوره برای اولین بار جستجو درباره کیفیات و

نیروهای غایی ماده را آغاز نمود و از سوی دیگر ساختارهای منطقی برای نخستین بار در زبان اسطوره‌ای به کار گرفته شد.^۱

مازیارز به هیچ وجه نمی‌پذیرد که تأثیر تاریخی اسطوره بر علم از میان رفته است. او با تکیه بر جامعه‌شناسی یادآور می‌شود که جامعه علمی همچون قبیله‌ای است که دارای مراسم تشریف (initiation) خاص خویش است، یعنی زبان مخصوص خود را به کار می‌گیرد و از معیارهای تفکیک دانشمندان اصیل از دانشمندانهای غیراصیل تبعیت می‌کند. به طور کلی مردمان روزگاران کهن و نیز انسانهای امروزی از یک سلسله صورتهای منطقی-زبانی خاص که هم در اسطوره و هم در علم وجود دارد، پیروی می‌کنند. به دیگر سخن فرارفتن از جهان پدیدار که برای اولین بار در سایه صورتهای نمادین در قلمرو اسطوره تحقق پذیرفت، هم‌اکنون در جامعه علمی جدید نیز رواج یافته است.

این بحثها مازیارز را به یک سلسله استنتاجهای خاص رهنمون گشت:

۱. هم دانشمندان و هم اسطوره‌پردازان بر این باورند که واقعیت به هیچ وجه بدیهی و بی‌نیاز از تبیین نیست.
۲. آنها به منظور تبیین جهان پدیدار، ناگزیر به خلق واقعیات نمادین مبادرت می‌جویند.
۳. اسطوره و علم هر دو به آدمی می‌آموزند که انگاره‌های منطقی را باید ورای زمان و مکان فرض نمود.

مازیارز هیچ‌گاه به‌طور دقیق تفاوت‌های اساسی میان علم و اسطوره را روشن نمی‌سازد. زیرا که او در آغاز بحث بررسی اموری را که به معناها، کارکردها و درونمایه‌ها مربوط می‌شود، بی‌مورد اعلام می‌کند و هر چند که تأثیر تاریخ اسطوره بر علم را بروشنی نشان می‌دهد، اما تأثیر کنونی آن را بدرستی و ارسائی نمی‌کند. افزون بر این ادعای او مبنی بر اینکه دستور زبان و منطق، هر دو پیش‌زمینه‌هایی ضروری برای اسطوره و علم و زندگی روزمره به حساب می‌آید، بوضوح اثبات نشده است. او نمی‌تواند ادعا کند که دستور زبان و منطق، قبل از ظهور اسطوره و علم

1. Edward Maziarz, "Science and Myth as Symbolic Structures" in George F. McLean, ed., *Myth and Philosophy*, Volume XIV of Proceedings of American Catholic Philosophical Association, 1971, p. 61.

1. Glen Seaborg

2. Quoted From *New York Times*, See *Ibid*, p. 80

3. Edward Maziarz

وجود داشته و مردم نیز از آن مطلع بوده‌اند. شاید مراد او از این گفته آن باشد که قواعد دستور زبان و منطق، بعدها از زبان اسطوره و علم استخراج شده است. که در جواب باید گفت، این‌گونه قواعد هرگز کشف نشده‌اند، بلکه آنها ساخته ذهن آدمی هستند. بدین ترتیب حتی اگر نظر او درباره منطق و دستور زبان را مقرون به حقیقت بدانیم، نباید در تأکید بر اهمیت آن جانب اغراق بیماییم. این ادعا را تنها می‌توانیم برای مقابله با زیاده‌رویهای روش لوی-برول به کار گیریم. در حقیقت درست است که منطق و دستور زبان ویژگی کلیه زبانهای مهم دنیاست، اما این امر به هیچ وجه نشان‌دهنده پیوند میان دو زبان، یعنی زبان اسطوره و علم نیست.

ارل مک کورمک: استعاره‌های متعارض در اسطوره

ارل مک کورمک^۱ نیز همانند برخی از اندیشمندان معاصر در قیاس مذهب و علم، روش ماکس بلک^۲ موسوم به «نظریه تعاملی استعاره»^۳ را رهنمود پژوهشهای خود قرار داده است. بلک در تشریح نظریه خود از آموزه «انسان گرگ است» سود جسته است. او واژه انسان را در کنار گرگ قرار داده تا در مواجهه انسان و گرگ دریافت ما را از هر دو این موجودات دگرگون سازد. مک کورمک بر خصوصیات متعارض استعاره‌ها تکیه نموده و مدعی است که تنش و تضاد در مواردی پیش می‌آید که در استعاره، دو پدیده به صورتی متناقض و عجیب در کنار هم قرار می‌گیرند. باید گفت که استعاره ترفندی است زبانی که دامی پنهان را در برابر شنونده و یا خواننده می‌گشاید. در استعاره انسان بیشتر از ترفندهای زبانی یک انسان دیگر به شگفتی در می‌آید. در اینجا وقتی که انسان به گرگ تشبیه شد، شنونده و یا خواننده سخت دچار شگفتی گشته و به فکر فرو می‌رود. استعارات به اعتبار میزان شگفتی که در شنونده و یا خواننده ایجاد می‌کنند، متفاوت هستند. به عنوان مثال در زبان فارسی می‌توان واژه رعنا را نام برد. این واژه از رعوت به معنای طول کلام، خودخواهی، خودبینی و خودآرایی گرفته شده و رفته‌رفته در ادبیات فارسی به معشوقان ناسازگار اطلاق گردیده است. در آغاز، نکوهش مراد بوده تا ستایش، اما به مرور این واژه از معنای اصلی خود دور شد و در ستایش معشوق و نیز زیبایی و ملاحظت او به کار

رفت. بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که استعارات پس از مدتی به واژه‌هایی حقیقی و متداول تبدیل می‌شوند. در حقیقت اسطوره پیامد اسناد و حمل نادرست واقعیت، غایت و حقیقت می‌باشد. مک کورمک می‌گوید:

این امر تنها در مورد اسطوره و مذهب صادق نیست، بلکه گاه نظرهای علمی معاصر نیز وضعیتی استعاری می‌یابد. واژه‌هایی چون «اتم»، «نیرو»، «ذره» و غیره استعاره‌هایی هستند که گاه به عنوان حقیقت در نظر گرفته می‌شوند و یا هنگامی که به نظریه نیوتن درباره جهان و تشبیه آن به ماشین توجه کنیم، در می‌یابیم که امروزه گاهی این عبارات به معنای حقیقی‌شان در نظر گرفته می‌شوند و به‌طور کلی بعد استعاری آن مورد غفلت قرار می‌گیرد. در واقع همین جاست که یک نظریه علمی به اسطوره تبدیل می‌شود. یعنی می‌توان گفت که ویژگی اساطیری نظرهای علمی وقتی مشخص می‌شود که نظریه جدیدی طرح می‌گردد و آموزه‌های قبلی را در معرض تردید قرار می‌دهد.

بدیهی است که نظرهای علمی همواره متضمن بخشی از حقیقت هستند. در واقع نظریه زمانی به اسطوره تبدیل می‌شود که کسی آن را آئینه تمام‌نمای واقعیت قلمداد کند. اکثراً کسانی که دستی از دور بر آتش علم دارند، به اشتباه نظریه‌های علمی را قطعی و بی‌چون و چرا به حساب می‌آورند. نکته حائز اهمیت در نظریه‌های علمی آن است که نباید آنها را صرفاً تحت‌اللفظی مورد توجه قرار داد، بلکه بایستی ابعاد استعاری آنها را بازشناخت. مک کورمک مدعی است که همان‌گونه که در ادبیات دینی اسطوره وجود دارد، در ساحت علم نیز استعارات و اساطیر فراوان است. وی در پی آن است تا رویکرد اندیشمندان روشنگر به اسطوره را مورد انتقاد قرار دهد و ثابت نماید که نمی‌توان اسطوره را کلامی نادرست به‌شمار آورد، بلکه اسطوره ابزاری است که در جهت توصیف پدیده‌ها و نظرها به کار می‌رود.

به‌طور کلی تمام کسانی که در قرن بیستم اسطوره را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، بر آن‌اند تا ثابت نمایند که مدرنیته و اسطوره دو معنای معارض نیستند، بلکه به اعتقاد آنها مدرنیته نیز همچون مؤلفه‌های ماقبل خود، اسطوره‌های خاص

1. Earl Mac Cormac

2. Max Black

3. Interaction Theory of Metaphor

خویش را دارد. هریک از نظریه‌هایی که پیش از این به‌طور خلاصه بر شمرديم، یکی از رهیافتهای ذیل را دنبال کرده‌اند:

۱. اسطوره راه را بر علم جدید و مدرنیته گشوده است (کاکس، فاستر و گیلکی).
۲. اسطوره در پاره‌ای موارد با مدرنیته همساز و دمساز است (الیاده، استیونسون، نوواک، تولمن، گیلکی، مک کورمک و راسل).

۳. اسطوره و مدرنیته (علم) در صورتی که به شیوه انتزاعی مورد توجه قرار گیرند، دارای مشابهتهای منطقی ویژه‌ای خواهند بود (مازیارز).

رهیافت نخست بر این نکته تأکید دارد که اسطوره به هیچ روی در متن و بطن علم و مدرنیته قرار ندارد، بلکه در حاشیه آن است و رویکرد دوم بر تعریفهای مشروطی (stipulative definition) استوار است که معنای واژگان را تهی ساخته و باورهای ما را در معرض تردید قرار می‌دهد. اما رهیافت سوم، قیاس منطقی میان اسطوره و علم را مبنای بحث خویش قرار می‌دهد و بدیهی است که این رویکرد در محافل علمی امروزی طرفداران چندانی ندارد. در هر حال آنچه که همه این اندیشمندان بر آن تأکید دارند، این است که تأثیر اسطوره به دوران گذشته محدود نمی‌شود و اسطوره را نباید رویکردی نادرست و کاذب به‌شمار آورد، بلکه تعیین میزان حقیقت و کذب آن امری است که به ژرف‌کاوی در فرهنگ و تاریخ جوامع گوناگون نیاز دارد.

تعریفی نوین از اسطوره

بر پایه آنچه که در این نوشته آمد، هریک از رویکردهای فوق‌کاستیها و نقایص خاص خود را دارند. در سالهای اخیر ویلیام دوتی^۱ در کتابی با عنوان اسطوره‌نگاری، پژوهشی درباره اساطیر و آیینها، تعریف تک‌معنایی اسطوره را به باد انتقاد گرفته و مدعی است که باید رهیافتی چندساحتی (multidimensional) را در شناخت اسطوره به‌کار گرفت. او از اسطوره تعریفی به‌دست داده که در آن هفده خصوصیت مطرح شده است. در واقع هدف دوتی از این تعریف، جامعیت بخشیدن به فهم و شناخت عمیق از اسطوره است. او در این هفده خصوصیت، هفده کار ویژه اسطوره را مورد بررسی قرار داده است. ویژگیهایی را که دوتی در مورد اسطوره بر می‌شمرد، جنبه‌های

گوناگون هستی و از جمله معرفت، تاریخ، زیبایی، هنر، هستی، ارزش، جامعه، فرهنگ و فلسفه را در بر می‌گیرد. بدیهی است که هدف او از بر شمردن این همه ویژگی برای اسطوره، چالش در برابر ثنوتی است که علم جدید را در برابر اسطوره قرار می‌دهد و این دو را در دو ساحت جداگانه و در تقابل با هم بررسی می‌کند.^۱

دوتی در تعریف تفصیلی خویش، آورده است که منظومه اساطیری مشتمل

است بر:

۱. شبکه‌ای در هم پیچیده از اساطیر که ۲. از لحاظ فرهنگی واجد اهمیت بوده و
 ۳. دارای صور خیالی گوناگون (imaginal) و ۴. قصه‌ها و حکایات ۵. استعاری و نمادین متعدد است و ۶. تصویرهای تجسمی متنوعی را به‌کار می‌گیرد تا
 ۷. باورهای عاطفی و انبازی آدمیان را میسر سازد. این اساطیر اغلب ۸. مشتمل است بر روایات آفرینش و پیدایش عالم و آدم و از این رو ۹. جنبه‌هایی از عالم واقعیت و تجربه را مجسم می‌سازد و ۱۰. نقش و منزلت آدمیان را در این عالم معلوم می‌دارد. اسطوره‌ها به‌طور کلی ممکن است، ۱۱. ارزشهای سیاسی و اخلاقی یک فرهنگ را متبلور ساخته و ۱۲. در سایه نظامی از تأویلهای ۱۳. تجارب فردی را در چارچوبی کلی تبلور دهند که در پاره‌ای موارد مداخله نیروهای مینوی و فراطبیعی ۱۵. بعضی از نظامهای فرهنگی و طبیعی را مجسم می‌سازد. اسطوره‌ها ممکن است در ۱۶. مراسم و مناسک و نمایشهایی خاص به‌معرض اجرا درآیند. ۱۷. به‌طور کلی اسطوره‌ها در پاره‌ای موارد، مواد و مصالحی را برای بسط و تفصیل رویدادها و تجارب فراهم می‌آورند که البته همین اسطوره‌ها اغلب در شرح و توضیح مفاهیم ادبی، تاریخی، حماسی و یا رویدادهای روزمره به‌کار می‌روند.^۲
- ویلیام دوتی در فصل اول کتاب خویش به تفصیل تعریف فوق را برشکافته و می‌گوید:

در حقیقت در شبکه اسطوره‌ها عناصر اساطیری همچون شاخه‌های درخت به تنه آن پیوند می‌یابند. در چارچوب شبکه مزبور اسطوره‌های مختلف اجزای

1. William Doty, *Mythography; The Study of Myth and Rituals*, (Alabama: The University of Alabama Press, 1986).

2. *Ibid*, p. 12.

1. William Doty

گوناگون بینشها و رویکردهای فرهنگی را قوام می‌بخشد. در واقع در این شبکه، مجموعه‌ای از قصه‌ها و حکایتها به هم پیوند می‌یابند. هر چند که این قصه‌ها و حکایتها ظاهراً هیچ‌گونه ارتباطی با هم نداشته باشند، ولی در عمق به سایر روایات معنا می‌بخشند.

وقتی گفته می‌شود، اسطوره‌ها از اهمیت فرهنگی برخوردارند، مراد آن است که این روایات را باید از داستانهای غیر فرهنگی و یا کم‌اهمیت و گذرا تفکیک نمود. در واقع اساطیر مزبور، روح یک جامعه خاص را نمودار می‌سازند. بنابراین اساطیر مزبور را باید قصه‌هایی سرنمون‌گونه (quintessence) به‌شمار آورد. بدین معنا که پاره‌ای از روایات سنتی در یک جامعه واجد اهمیتی حیاتی می‌گردد و از این رو به اسطوره تبدیل می‌شود. در حقیقت اسطوره را نباید افسانه‌ای غیر واقعی شمرد، بلکه اسطوره آن داستانی است که به اعتبار محتوای خود از وقایع بزرگ فرهنگی خیر می‌دهد.

یکی از ویژگیهای مورد اشاره دوتی، صورت خیالی اسطوره است. در واقع صورت خیال عبارت است از اینکه یک مفهوم و یا معنای اجتماعی- فرهنگی به صورت تصویر و یا طرح بیان شود. زیرا که اسطوره معناها را در قالب تصاویری خاص بیان می‌کند. هدف از به‌کارگیری صور خیال، تشدید احساس و انتقال آن به گونه‌ای قابل لمس به مخاطب است. در واقع هر صورت خیالی حاصل حالتی عاطفی و نیز تجربه‌ای عینی است که انتقال آن به دیگران را سهولت می‌بخشد. می‌توان گفت که گوهر شاعرانه اساطیر در عامل تصویری آن نهفته است. در این‌گونه تصویرها آرایه‌هایی چون تشبیه، استعاره، مجاز، اغراق، کنایه، تمثیل، تجرید و نظایر آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. بدین معنا که اسطوره با به‌کارگیری داستانها و روایت‌های سرنوشت‌ساز و مهم، حادثه‌های شگرف بدایت یعنی آغاز جهان و آغاز بشریت و نیز پایان و انجام عالم و آدم را حکایت می‌کند. در اسطوره مهمترین تأویلهای نمادین درباره مهمترین رویدادها به کار می‌رود، زیرا که نقل یک روایت اساطیری متضمن انتقال حکمت گذشتگان است. یونانیان بازگوینده این حکمت را هیستور (histor) می‌خواندند. هیستور کسی بود که امثال و حکم پندآمیز گذشتگان را برای حاضران نقل می‌کرد. کسانی چون سیسرون در آثار خود بر نقش حکایات اساطیری در انتقال ادب و حکمت به شاگردان تأکید ورزیده و آن را هدف اصلی

آموزش و تعلیم ادب به‌شمار آورده‌اند. اما آنچه ماهیت مطلق و انتزاعی اسطوره را به زمینه‌ای عینی و قابل شناخت و تجربه تبدیل می‌نمود، همان مراسم و آداب و آیینهایی بود که طی آن اسطوره اجرا می‌شد و به معرض نمایش در می‌آمد.

از جمله عناصر مهم اسطوره روایات بنیادی آن است. به دیگر سخن اسطوره‌ها را باید قصه‌های بنیادین تمدنها به‌شمار آورد. حکایت‌هایی که ریشه‌های هویتی فرهنگ را روایت می‌کند. به عبارت دیگر اسطوره وجهی از بن‌دهش است. اسطوره به اعتباری جهان بنیاد (cosmogonic) است. یعنی به فرهنگ، بن و ریشه می‌بخشد و از همین روی اسطوره را می‌توان ترسیم‌گر صورت نوعی و یا سرنمون یک فرهنگ دانست، واقعیتی زنده که به آداب، رفتار، مراسم و آیینهای آن معنا می‌دهد. از این رو هر بار که مراسمی آیینی اجرا می‌شود، انسانها به وجود خویشتن بن می‌بخشند و خویشتن را از نو بنیان می‌نهند. مراسم آیینی افراد وابسته به یک فرهنگ را به منشأ تجلیات ازلی‌شان باز می‌گرداند و هر بار که این مراسم اجرا می‌شود، راز و رمزی بنیادین در وجود انسان بیدار می‌شود و میان او و هستی پیوندی نو برقرار می‌گردد.^۱ در واقع روایتگر اساطیر با بازسردن افسانه‌های اسطوره‌ای نه تنها وقایع نهفته در دل اساطیر را زنده می‌کند، بلکه خویشتن را در عرصه رویدادهای ازلی باز می‌یابد و مبدأ هستی را در درون خویش بار دیگر شکوفا می‌سازد.

در حقیقت، اسطوره همان تاریخ مقدس و مینوی است و آغاز رویدادهای بزرگ ازلی، آغاز کیهان، آغاز انسان، آغاز زندگی و مرگ، آغاز پیدایش انواع موجودات زنده، آغاز کشاورزی، آغاز آتش، آغاز آیین، آغاز مراسم تشرف ... و نظایر آن را حکایت می‌کند.^۲

به اعتباری اسطوره متضمن کنشهای اساطیری خدایان و دلاوریهای حماسی قهرمانان دوران آغازین است و انسان با تقلید و تکرار این کنشها خود را از زمان زمینی رها نموده و به زمان مینوی سیر می‌کند و به دیگر سخن، اسطوره از این طریق اعتبار بی‌چون و چرای هر واقعیت و پدیده‌ای را در عالم هستی آشکار می‌سازد. کسانی چون برونیسلاو مالینوسکی اسطوره‌ها را منشور نظم اجتماعی به‌شمار می‌آورند و مدعی هستند که ارزشهای سیاسی- اخلاقی جامعه در سایه انگاره‌های

۱. داریوش شایگان، بجهای ذهنی و خاطره ازلی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۰۴.

۲. همان، ص ۱۰۵.

اساطیری تجسم می‌یابند و به دیگر سخن اساطیر و آیینهای عبادی قالبهای ارزشی اخلاق را بازتاب می‌دهند. این اساطیر طرح و پیرنگ کنشها را مشخص می‌سازند و هنجارهای مطلوب را از ارزشهای نامطلوب تفکیک می‌کنند. اساطیر را باید در چارچوب ادبیات اخلاقی یک جامعه مورد توجه قرار داد. آنها همیشه ارزشهایی را توجیه و ارزشهای مقابلشان را نفی می‌کنند. به اعتباری اساطیر ارزشها را با روزگار ازلی و زمان آغازین مرتبط می‌سازند.

یکی دیگر از کارکردهای اسطوره مشخص نمودن مرز میان خودی و غیر خودی و یا تعیین بخشیدن به جهان‌بینی درونی و بیرونی است. در واقع تعلق به ایل، قبیله و طایفه مرز هویت و غیریت را مشخص نموده و ارزشهای خودی را از ارزشهای بیگانه جدا می‌سازد. اسطوره برتری نژاد آریایی از این جمله است. به‌طور کلی در مواردی که سرزمین یا فرهنگی در معرض یورش بیگانگان قرار می‌گیرد، همین‌گونه اساطیر هستند که همبستگی را میان افراد آن سرزمین تحکیم بخشیده و آنان را به فداکاری و از خود گذشتگی در چالش با بیگانگان ترغیب می‌نمایند.

کوتاه سخن آنکه اسطوره کلامی است که با سخن متعارف و روزمره تفاوت دارد. اسطوره آن کلامی است که واجد نیروی جادویی و سحرانگیز باشد. اسطوره صرفاً معنا بخش چیزها نیست، بلکه به آنها هستی نیز می‌دهد. کلام اساطیری تنها نمادی معنی‌دار و دلالتگر نیست، بلکه خود عین مدلولی است که بر آن دلالت دارد. کلام اساطیری واقعیت را تحقق می‌بخشد، یعنی میان صورت و محتوا، متن و معنا، اسم و شیء وحدتی گسست‌ناپذیر برقرار می‌کند. در حقیقت اشراقی خاص در کلام جادویی اساطیر نهفته است که به هستی‌بخشی آن مربوط می‌شود، یعنی اسطوره خود جامع مراتب وجود است و اعتقاد به خاطرۀ ازلی، عالم درونی، ارزشهای فرهنگی، نظام تأویلی، برخورد میان میرایان و نامیرایان، پیوند میان پدیده‌های طبیعی و فراطبیعی و مناسبت میان نظر و عمل را یکجا در خود جمع دارد. آنچه که در اسطوره جمع گردیده است، همدلی و همدمی مرموز و سحرآمیزی است که بر کلیۀ شئون هستی حاکم است. یعنی هر چیزی در هر مرتبه از هستی که باشد، دارای سرمون و صورتی متأصله است که به گونه‌ای مرموز در اسطوره تبلور می‌یابد. از این رو روش خاص شناخت اساطیر با روش‌شناسی متعارف علم جدید تفاوتی فاحش دارد و برای فهم آن بایستی به علم بی‌واسطه و اشراق و شهود توسل جست.

در فصلهای آینده نشان خواهیم داد که فیلسوفان نخستین یونان باستان به هیچ وجه در پی نفی و جایگزینی اساطیر دوران پیش از خود بر نیامدند بلکه با طرح انگاره‌های فکری نوین، درونمایه‌های اساطیر کهن را صورتی عقلی بخشیدند. ما در اینجا تداوم و پیوستگی مضامین اسطوره‌ای را در اندیشه‌های تالس، گسنوفانس، آناکسیمندر، هراکلیتوس، پارمنیدس، افلاطون و ارسطو دنبال کرده و نشان خواهیم داد که انقلاب فلسفی یونان درونمایه‌های اساطیری-حماسی یونان را منشی فلسفی بخشید و آنها را در چارچوب نظامی عقلی تبیین نمود. کسانی چون درو هایلند^۱ و لارنس حطب^۲ مدعی هستند که نمی‌توان به‌آسانی مرز میان اسطوره و فلسفه را مشخص نمود. هایلند تأکید می‌کند که فلسفه نخستین را نباید متضمن دوری از اسطوره و گرایش به گونه‌ای «ماده‌باوری علمی» (scientific materialism) دانست، بلکه فلسفه و اسطوره دو شیوۀ نگاه به موضوعات مشابه است. هر چند که فلسفه و اسطوره همواره در برابر عظمت هستی در حیرت فرو می‌رفته‌اند، اما از دوران سقراط به بعد فلسفه ماهیتی پرسشی و استهفامی یافت. در حالی که رویکرد اسطوره‌ای هرگز ماهیتی پژوهشی و پرسشی نداشته است.^۳

اف. ام. کورنفورد^۴ محقق انگلیسی مدعی است که گونه‌ای تداوم پایدار میان نخستین اشکال خردورزی و اسطوره وجود دارد. بدین معنا که فلسفه از اساطیر دینی مفاهیمی چون «خدا»، «روح»، «تقدیر» و «قانون» را گرفته و آنها را صبغه‌ای عقلی بخشید. افزون بر این مفهوم بنیادی دیگری که از سرچشمه‌های اسطوره به دنیای فلسفه راه یافته فوزیس (physis) یونانی است.^۵ در واقع آنچه که در دنیای فلسفه به فوزیس معروف گردیده، ماده‌ای عینی و ملموس می‌باشد و از همین روست که این واژه به طبیعت یا هستی ترجمه شده است. این مفهوم از دیرباز یکی از مقولات

1. Drew Hyland 2. Lawrence Hatab

3. Drew. A. Hyland, *The Origins of Philosophy; from Myth to Meaning*, (New York: Capricorn Books, 1973), pp. 15-28

Lawrence Hatab, *Myth and Philosophy: A Contest of Truth*, (La Salle: Illinois: Open Court, 1990).

4. F. M. Cornford

5. F. M. Cornford: *from Religion To Philosophy*, (New York: Harper and Row Publishers, 1957), p. 78.

اساسی فلسفه را تشکیل داده است، حال آنکه در دنیای اسطوره، فوزیس واجد وصفی جادویی بود و نیروهای مینوی بر آن فرمان می‌راندند. به‌طور کلی از نظر یونانیان باستان نیروهای طبیعی در معرض کتش خدایان و نامیران قرار می‌گرفت، برای مثال ژئوس توانمندترین ایزدان المپ بر آسمان و زمین، یعنی فوزیس حکومت می‌نمود. یا پوزایدون^۱ خدای دریاها و یکی از ایزدان المپ و برادر ژئوس بر فوزیس دریا فرمان راند. در واقع فوزیس یا طبیعت از ازدواج خداوندگار آسمان (اورانوس)^۲ با ایزد بانوی زمین (گایا) به‌وجود آمد. همان‌طور که در فصلهای آینده خواهد آمد، آناکسیمندر اولین فیلسوفی است که طرحی فلسفی از پیدایش عالم و آدم به‌دست داد. او بود که نگاه طبیعت‌باورانه به فوزیس را مطرح نمود. زوال خدایان اساطیری را سبب گردید. پس از او شاهد آنیم که هزیود پیوند میان فوزیس و قسمت یا تقدیر (moira) و نیز نظم ارزشی (dike) فوزیس را مطرح نمود. ارسطو اولین فیلسوفان یونان را فوزیکوی (physikoi) یا اندیشمندان فوزیس نامید. در واقع از طریق آنان بود که مسئله اصل و منشأ یا مبدأ و آغازگاه (archai) پدیده‌های طبیعی مطرح گردید. از نظر فلاسفه نخستین، فوزیس دارای پویایی و حیات بود، اما پارمنیدس برای نخستین بار رأی به سکون و ایستایی فوزیس داد و عنصر مینوی و جاودانه آن را به چالش گرفت. یعنی فوزیس منش و ماهیت رازگون و سحرانگیز خود را به مرور از کف داد و در قالب آب، باد، خاک و آتش تبیین گردید.

در حقیقت همین جا بود که بحث از مبدأ و پیدایش هستی (arche) به میان آمد. در دنیای اساطیر مبدأ هستی در چهره اورانوس، گایا، اروس^۳ و موئیرا جستجو می‌گردید، اما با ظهور فلسفه طبیعی این آغازگاه ماهیتی زمینی یافت. فلاسفه طبیعی قبل از سقراط آرخه یا اصل هستی را در علت‌های مادی می‌جستند (متافیزیک، ۹۸۳، ۹۸۵ د). آناکسیمندر با طرح نظریه عدم تعین و یا ناکرانمندی (apeiron) به‌عنوان مبدأ هستی واژگونی انگاره فلسفه طبیعی را سبب گردید. در واقع او با طرح این آموزه، علت مادی هستی را رها نمود و علتی انتزاعی را مبدأ هستی قرار داد. آناکسیمندر می‌گفت مبدأ هستی چیزی فراسوی امور و پدیده‌های مادی است. در حقیقت او بود که زمینه تفکر فلسفی در باب هستی و مبدأ عالم را فراهم ساخت.

1. Poseidon 2. Ouranos 3. Eros

پس از وی پارمنیدس معرفت را به دو گونه حقیقی و پدیدار (doxa) تقسیم نمود و مدعی شد که اعتقادات و باورهای ظاهری که ریشه در ادراک حسی دارند، سایه‌ای از حقیقت هستی می‌باشند. او پرسش از هستی را ماهیتی انتزاعی بخشید و بدین ترتیب بحث از مبدأ و علت هستی همچنان در محافل فلسفی ادامه داشت تا آنکه ارسطو علل چهارگانه خود را در تبیین هستی طبیعی مطرح نمود. در واقع او بود که علت و مبدأ هستی را به غایت (telos) آن پیوند داد و راه را برای بحث‌های داغ قرون وسطی در خصوص محرک اول، علت‌العلل و غایت و معاد گشود. وی تفکر انتزاعی درباره آغاز و انجام هستی و آفریدگار عالم را به اوج خود رسانید و زمینه رشد و گسترش الهیات (theology) را فراهم آورد.

در حقیقت در طی سده‌های میانه همانا موضوع بحث الهیات و خداشناسی یا تئولوژی فهم مناسب میان واجب‌الوجود و مبدأ - فوزیس به‌شمار می‌آمد. تفاوت اصلی رویکرد اساطیری با الهیات به مبدأ هستی، یعنی خداوند این بود که اسطوره با آن برخوردی روایی داشت، حال آنکه الهیات مسئله مبدأ هستی و مناسب آن با جهان طبیعت را ماهیتی عقلی و استدلالی بخشید. واژه تئولوژی به معنای الهیات، اولین بار در آثار افلاطون به‌کار گرفته شد. او فعالیت شاعرانی را که در پی تبیین پیدایش عالم بر آمده‌اند، تئولوگیا (theologia) نامید.

ارسطو نیز واژه تئولوگیکا (theologika) را در بحث درباره امور فراطبیعی مورد استفاده قرار داد. وی در کتاب متافیزیک علوم نظری را به سه دسته تقسیم نمود که دسته سوم به ماهیات و جواهر مفارق می‌پرداخت. به اعتقاد وی جواهر و ماهیات ثابتی که فراسوی طبیعت قرار می‌گیرند، موضوع بحث تئولوگیکا را تشکیل می‌دهد، زیرا که این جواهر در حوزه الهی قرار می‌گیرند (متافیزیک، ۱۰۲۶). بدیهی است که خدایان اساطیری (theon) خصوصیات و چهره‌هایی ملموس داشتند. چهره آنان را می‌توان در کتاب تبارنامه خدایان^۱ اثر هزیود ملاحظه نمود. او در این کتاب سرچشمه‌های پیدایش خدایان را مورد بحث قرار داده و یادآور می‌شود که در آغاز خائوس^۲ بر همه هستی حاکم بود. مراد از خائوس، خلأ و شکافی بود که میان زمین و آسمان وجود داشت، اما رفته‌رفته آسمان و زمین، روز و شب و تپه‌ها و دریاها

1. Theogony 2. Chaos

به وجود آمدند. بدیهی است که از نظر هزیود سرچشمه و مبدأ هستی را خائوس تشکیل می‌داد. ویرژیل، خائوس را اولین ایزد در پهنه هستی معرفی نموده است. همسر خائوس، نیکس^۱ و یا ناکس^۲ نام داشت و فرزند او تاریکی اربوس^۳ بر ضد پدر خویش سر به شورش برداشت و او را از اریکه قدرت به زیر آورد و خود به جای او بر سریر قدرت تکیه زد. اربوس یا تاریکی با مادر خویش یعنی ناکس ازدواج کرد و حاصل این پیوند دو کودک به نامهای اتر^۴ به معنای نور و همرا^۵ به معنای روز بود. آنها نیز به نوبه خود اروس یا خداوندگار عشق را زاییدند و سپس دریا^۶ زاده شد که بعد از او ایزد بانوی زمین گایا دیده به جهان گشود. پس از آنها آسمان پدیدار شد و از ازدواج آسمان و زمین نخستین موجودات یعنی تیتانها^۷ پا به عرصه وجود گذاشتند. در حقیقت فلاسفه نخستین چون آناکسیمندر مفهوم نامتناهی و ناکراتمند را مطرح ساخته و یادآور شدند که خداوند موجودی است، نامتناهی و جاودان (athanatos). ارسطو در این باره می‌گوید: «کلیه اندیشمندان و کاوشگران طبیعت مبدأ هستی را الهی دانسته‌اند» (متافیزیک، ۲۰۳ ب). پارمنیدس فوزیس را فاقد حیات (zoon) شمرده و می‌گوید: «حرکت و تغییر به هستی (ontos) تعلق ندارد، بلکه این تغییر و حرکت از خارج (kinoun) به هستی وارد می‌شود». امپدوکلس نیز محرک را دارای عقل و خرد (nous) و غایت خاصی می‌داند. از این زمان به بعد وجود الهی ماهیتی ناپدیدار و پنهان یافت و بدین ترتیب زمینه بحث فلسفی در مورد وجود واجب فراهم آمد. افلاطون نیز در هم‌پرسه تیمائوس به گوهر الهی و اوصاف آن می‌پردازد (تیمائوس، ۴۰ د). آناکساگوراس^۸ و دیوگنس^۹ نیز مفهوم الهی را با عقل پیوند داده و آن را در بحث از حرکت و غایت عالم به کار گرفتند. پس از آنها ارسطو در کتاب متافیزیک اثبات وجود خدا را در قالب مفهوم محرک غیرمحرک مطرح نمود (متافیزیک، ۳-۱۰۷۲ الف). در واقع ارسطو وجود خدا را به شیوه‌ای کاملاً انتزاعی اثبات نمود و بی‌دلیل نیست که اندیشمندان مدرسی از رهیافتهای ارسطویی در اثبات و تکمیل مواضع کلامی خویش بسیار سود جستند.

در حقیقت، رویکرد اساطیری، تئوس^{۱۰} یا خداوند را در گذرگاه پیدایش عالم مطرح

1. Nix 2. Nox 3. Erebus 4. Aether 5. Hemera 6. Pontus
7. Titan 8. Anaxagoras 9. Diogenes 10. Theos

نمود و او را همچون سایر پدیده‌های طبیعی دارای تبارنامه‌ای خاص به‌شمار آورد، در حالی که با گذار به عالم فلسفه خدا از لحاظ دستوری از اسم خاص و ملموس به اسم معنا تبدیل شد. زیرا که خداوند به موجودی غیرزمینی بدل گشت که هستی را به قلم قدرت خویش منقوش نمود. الهیات ابراهیمی، اعم از یهودی، مسیحی و مسلمان وجود (kosmos) را به دو بخش تقسیم کرد. یکی آنکه ذاتش واجب بود و دیگر آنکه ذاتش واجب نبود. که اولی «واجب‌الوجود» و دومی «ممکن‌الوجود» خوانده شد. سپس گفته شد که عالم وجود از لحاظ استقرار ممکن‌الوجود و حادث است، یعنی وجودش دستخوش کون و فساد می‌گردد و تنها خداوند است که وجودش مسبوق به وجود است و از لحاظ ذات از هر نقصی مبراست و وجودش افضل و مقدم بر همه چیز می‌باشد، یعنی ازلی و ابدی است و از لحاظ صفات نیز واحد و بسیط است و در ذات خویش عقل بالفعل است، زیرا که محتاج به ماده نیست. همچنین گفته شد که خداوند از لحاظ ذات و گوهر معقول است، زیرا که از لحاظ تعقل به وجود دیگری خارج از خود نیاز ندارد، تا او را تعقل کند. بلکه او خود خویشتن را تعقل می‌کند و از این نظر عاقل است. پس خداوند بالفعل هم عقل است، هم عاقل و هم معقول و این همه یک ذات یعنی یک گوهر واحد را تشکیل می‌دهد.

متکلمین سده‌های میانه برای اثبات وجود خدا به چهار استدلال استناد می‌جستند که هر چهار استدلال ماهیتی عقلی داشت و بر مبنای اصول متافیزیکی اثبات می‌گردید. اول برهان وجود (ontological)، دوم برهان کیهان‌شناختی یا برهان وجوب و امکان (cosmological) که براساس بحثهای کتاب دوازدهم متافیزیک ارسطو در مورد محرک غیرمحرک تدوین شده بود، سوم برهان اتقان صنع یا غایت‌شناسی (teleology) بود که آن هم برپایه علت غایی ارسطویی تکیه داشت و از راه اثبات نظم هدفمند عالم وجود، پدیدآورنده و طراح مدبر این صنع را به اثبات می‌رسانید. چهارمین برهان بر استدلالهای اخلاقی برای اثبات وجود خدا تکیه داشت که از دوران کانت تا عصر حاضر در میان فلاسفه و متکلمین طرفداران زیادی داشته است. این برهان بحث خود را بر نیک و بد رفتار آدمیان و نیز وجود خیر اعلی استوار ساخته است. بدین ترتیب می‌بینیم که هر چهار استدلال مبناهای عقلی و غیرتمثیلی دارد. تئوس یا خدا در نظر یونانیان اسطوره‌باور به هیچ وجه نیازی به اثبات نداشت،

اما از دوران چیرگی اندیشه فلسفی بحث چستی و چرابی مطرح شد. انسانهای اسطوره‌باور به چگونگی وقایع هستی توجه داشتند، نه به چرابی آن و سخن از مبدأ هستی را با بحث درباره علت آن در هم نمی آمیختند، اما از دوران اسطوره به بعد بحث از وجود، عالم، آدم، واجب و ممکن برپایه نظریه علیت استوار گردید و این علت‌گرایی (etiology) تا زمان حال به وجوه گوناگون و در حوزه‌های مختلف دانش بشری مبنای براهین و بحثهای متعددی قرار داشته است.

می توان سیر تاریخی عقلیت (rationality) را در فراگرد تاریخی فلسفه جستجو کرد. در واقع تبیین علی و یا نظریه سببیت (aition) مبنای عقلیت فلسفی را تشکیل می داده است، یعنی از دوران به کارگیری نظریه بحثهای فلسفی رویکرد به هستی ماهیتی دگرگونه یافت.

اثبات حقیقت برپایه براهین علی، راه را بر گونه تازه‌ای از معرفت که پرسش راجع به هستی را از «چرا» آغاز می نمود، گشود.

به این دلیل می توان گفت که در اثر رواج استدلالهای علی، نوعی عدم تناسب (incommensurability) میان زبان اساطیری و زبان علمی-فلسفی به وجود آمد. در حقیقت رشد و تکامل آگاهی (consciousness) را باید در گذار از جهان اسطوره به ساحت آگاهی جستجو کرد و این آگاهی بر مدار عقلیت استوار بود و خود این عقلیت نیز برپایه مناسبت علی میان پدیده‌ها قوام می یافت. در واقع با ظهور خودآگاهی، تمیز حق از باطل در فراگرد عقلیت و خیر از شر در حکمت عملی (اخلاق) واجد اهمیت گردید. همین عقلیت بود که انسان را از حیوان جدا ساخت و به عنوان قوه‌ای عالی که قادر به درک معانی کلی در روابط و مناسبات میان امور است شناخته شد. در حقیقت آنچه که شناخت آدمی را از شناخت حیوانی ممتاز می ساخت، همانا فهم روابط و مناسبات اشیا و پدیده‌ها بود، زیرا که انسان اشیا را بدون فهم روابط و مناسبات آنها درک نمی کرد. مبادی عقلی نیز بر دو اصل استوار بود: یکی اصل هویت (identity) یا این‌همانی و دیگر اصل سبب کافی (principle of sufficient reason).

اصل هویت که به فارسی از آن با عنوان اصل این‌همانی یاد می شود، عبارت است از نسبت دادن چیزی به خود آن و یا به عبارت دیگر اعتقاد به اینکه آنچه هست، هست (A=A) و حمل شیء بر نفس ضروری است، یعنی هر چیزی خود آن چیز است و جز آن نیست. برای مثال، انسان، انسان است و درخت، درخت. پس

انسان، درخت نیست. از اصل هویت یا این‌همانی، دو اصل عقلی دیگر جدا می شود، یکی اصل امتناع تناقض (principle of non contradiction) و دیگر اصل تنافی. به موجب اصل امتناع تناقض، یک چیز نمی تواند در عین حال هم باشد و هم نباشد. یعنی دو قضیه متناقض نمی توانند هر دو صادق و یا هر دو کاذب باشند (P & not P). دو قضیه وقتی متناقض اند که در کیفیت و کمیت با هم اختلاف داشته باشند. منظور از کمیت، کلی و جزئی بودن و مراد از کیفیت ایجابی و سلبی بودن یک امر است. نقیض «هر انسانی فناپذیر است»، می شود «بعضی انسانها فناپذیر نیستند». این دو یکی صادق و یکی کاذب است.

اصل تنافی عبارت است از اینکه صدق دو قضیه متضاد غیر ممکن است، ولی کذب هر دوی آنها ممکن است. بنابراین ضد قضیه هر «انسانی فانی است» می شود «هیچ انسانی فانی نیست» این دو قضیه نمی توانند هر دو صادق باشند، بلکه یکی صادق و دومی کاذب است.

به موجب اصل سبب کافی هر چیزی وجودش موقوف به سبب و علتی است و از نظر عقلی تنها از راه تبیین و شناخت سبب است که می توان به وجود چیزی پی برد. این اصل خود دو اصل علیت و غایت را در بر می گیرد.

اصل علیت عبارت است از آنکه هر پدیده و حادثه‌ای علتی دارد و علت‌های معین همیشه معلول‌های معینی را به بار می آورند که این اصل امروزه به «جبر علمی» تعبیر می شود. و اصل غایت آن است که هر چیز دارای غرض و غایت خاصی است و هیچ چیز وجودش عبث و بیهوده نیست. این اصل امروزه در علم طرفداران زیادی ندارد، اما در دوران استیلای فلسفه یونان و همچنین فلسفه اسکولاستیک مبادی متافیزیکی را به کمک این اصل ثابت می کردند.

بنابراین هنگامی که سخن از تفاوت میان اسطوره و منطق به میان می آید، منظور آن است که در دنیای اسطوره اصول و مبادی عقلی جاری نبوده و رویکرد اسطوره‌ای هیچ‌گاه به مبادی عقلی، یعنی اصل هویت و فروع آن یعنی اصل امتناع تناقض، تنافی و نیز اصل علیت و غایت اعتنایی نمی کند و هستی را تنها از منظر تجربی می نگرد. به اعتباری صدق و کذب در گزاره‌های اساطیری قابل اعمال نیست. در منطق اساطیری حقیقت قضایا و گزاره‌ها برحسب انطباق ذهن و عین تعیین نمی شود. به دیگر سخن اساطیر بیان‌کننده تجربه‌هایی بی‌همتا و یکه هستند، حال

آنکه مفاهیم منطقی صرفاً بر کلیات دلالت دارد و هریک از مصادیق کلی بر مفهوم خود انطباق دارد. در حقیقت دلالت‌های اساطیری دلالت‌هایی غیرعقلی است. مراد از دلالت عقلی آن است که سبب آن عقل باشد، مانند دلالت متحرک بر محرک و یا دلالت کلی بر مصادیق عام و همان طور که می‌بینیم، این‌گونه دلالت‌ها در اسطوره قابل اطلاق نیست. در واقع دلالت‌های اساطیری نمادین و استعاره‌ای هستند.

در جهان اسطوره میان پندار و حقیقت فاصله چندانی نیست، اما در فلسفه این مرز وجود دارد. در تفکر فلسفی حقیقت بر پایه انسجام و ضبط و ربط میان ذهن و عین قرار می‌گیرد، و حال آنکه اگر میان ذهن و عین انطباقی وجود نداشته باشد، آن پدیده موهوم و پندارگونه محسوب خواهد شد. در اساطیر آنچه پندار و وهم نامیده می‌شود، گاه منشأ اثر و حائز کمال اهمیت است. برای مثال، یک رؤیا ممکن است گاهی سرنوشت یک فرد را دگرگون سازد. زیرا که در جهان اساطیر حوادثی که در رؤیا اتفاق می‌افتد، واجد اعتباری خاص هستند و فرد در برخورد با آنها گاه مسیر زندگی خویش را تغییر می‌دهد. در اکثر موارد، کشف و شهود و الهام در حالت رؤیا اتفاق می‌افتد.

در واقع از آن رو که پدیده‌های خارق‌العاده و شگرف مظهر نیروهای الهی هستند، هر رویداد بی‌ظنیری که در این حوزه رخ می‌دهد از قانون خاص خود پیروی می‌کند. در اینجا عالم بر حسب قاعده التزام منطقی (consistency) تفسیر نمی‌شود، بلکه اعتبار رویداد در خود آن مستتر است. بدین اعتبار رویدادهای اساطیری برخلاف روال منطقی اندیشه‌ها، نوعی واژگونی را در نظم منطقی به وجود می‌آورند و قاعده‌های ذهنی را برهم می‌زنند. مثال جالبی که در اینجا می‌توان مطرح نمود، درون‌بینی‌های شمی است درحالت خلسه و بیخودی به وی دست می‌دهد و مریدان پیوسته می‌کوشند که از فیض این درون‌بینی‌ها بهره‌مند شوند، حال آنکه در چارچوب رویکرد منطقی روان‌شناسی این نوع رؤیاها را می‌توان گونه‌ای روان‌نژندی به‌شمار آورد. در واقع در عقلیت فلسفی، ذهن انسان، خود را از متن رویدادها جدا ساخته و در حالت انتزاع و استقلال از وقایع به ارزیابی، طبقه‌بندی و مفهوم‌سازی مبادرت می‌ورزد و این همان چیزی است که انتزاع یا تجرید (abstraction) نام دارد. در واقع تجرید عبارت است از: تحلیل و تفکیک امور، اجزا، ضمائم و اوصاف موجودات از یکدیگر، به طوری که هریک جداگانه مورد توجه

قرار می‌گیرد و گاه نیز به معنای انتزاع صور موجودات و ملحوظ کردن آنها به نحوی که مجرد از ماده گردند، می‌باشد. به اعتبار دیگر تجرید عبارت است از: نقل چیزی از وجود مادی به وجود عقلی که در سایه آن به حوزه ادراک، خیال و سرانجام عقل در آید.^۱ به طور کلی در رویکرد اساطیری انتزاع و تجرید وجود ندارد، هرچه هست تجربه است و سیر و سلوک و انبازی و مشارکت.

در پایان باید گفت که اگر کار فلسفه نگرستن به فراسوی جهان زیست روزمره و عناصر اساطیری آن است، انسان دچار سرنوشت تالس شده و به دنبال افلاک در مفاکی ویران در خواهد افتاد. باید در نظر داشت که ما در فلسفه با آمیزه‌ای از اسطوره و دانش سروکار داریم. درست است که گرایش فلسفه در اصل به دانش است، اما بستر و خاستگاه آن یعنی اسطوره را هرگز نباید از یاد برد. در واقع فراگردی که از اسطوره آغاز گردید، با عبور از گذرگاه فلسفه به دانش کنونی رسیده است. اسطوره، دانش و فلسفه را باید سه زمینه و پویه مرتبط در حرکت اندیشه آدمی به‌شمار آورد. انسان در پرتو هریک از این سه پویه تلاش نموده است تا هستی و جهان را بشناسد و بیازماید و سرانجام آن را بازنماید. هریک از این سه پویه، زمینه فهم عالم و آدم را به شیوه‌ای خاص برای انسان فراهم ساخته و هریک به زبان خویش به کار آمده و در این رهگذر سودمند افتاده‌اند. این سه حوزه آدمی را در گستره‌های کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی یاری رسانده‌اند و در این میان بدیهی است که اسطوره درون‌ترین و بنیادین‌ترین قلمرو دانایی بشر است. انسان اساطیری از درون به پدیده‌های هستی می‌نگرد و خود را در میان آنها جستجو می‌کند و هستی را در خود می‌یابد. برخورد وی با هستی همچون برخورد فیلسوف و دانشمند، برخوردی از سر بیگانگی نیست، بلکه آنچه را که مورد کاوش قرار می‌دهد و به آن می‌اندیشد، زیستگاه او نیز هست. انسان اسطوره‌ای برای آنکه جهان را بشناسد، بناچار با آن در می‌آمیزد. در رویکرد اسطوره‌ای پیوندی تنگاتنگ میان شناسنده و شناخته برقرار است. یعنی این دو عین یکدیگر می‌شوند و آن مرزی که در فلسفه و دانش، عرصه ذهن (شناسنده) را از محدوده عین (شناخته) جدا می‌سازد، در اسطوره وجود ندارد. انسان اساطیری جهان را در درون خویش می‌جوید، بدین معنا که او رهگذری صرفاً تماشاگر نیست

۱ سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۷۴.

که با خونسردی از ساحل به دریا بنگرد، بلکه همچون شناگری است که در گستره امواج در حرکت است و چونان قطره‌ای در اقیانوس پرتلاطم هستی با امواج همساز و دمساز است. انسان اسطوره‌ای، تاب بر کرانه ماندن و به خیزابهای سهمگین نگرستن را ندارد. او در دریا می‌زید و آن را تجربه می‌کند و با آن یکی می‌شود. کوتاه سخن آنکه یافته‌های اسطوره‌ای ماهیتی یکه و منحصر به فرد دارند و زیست‌مایه آدمی را تشکیل می‌دهند. شناخت انسان اسطوره‌ای همچون شناخت دانشمند فیلسوف، آگاهانه نبوده و به همین جهت گفتنی نیست، بلکه دریافتنی است.

فصل اول

پگاه اندیشه فلسفی

هر تلاشی در بازگویی سرگذشت اندیشه فلسفی غرب به ناگزیر باید از یونان باستان آغاز شود. گفته می‌شود که فلسفه به معنای اندیشه استدلالی غیرمرتبط با دین و اسطوره نخستین بار در فرهنگ یونان پدیدار شده است. اما واقعیت این است که با اطمینان نمی‌توان گفت خاستگاه این نوع اندیشه، یونان است. امروزه اکثر اندیشمندان بر این باور تأکید دارند که تمدن کنونی جهان نتیجه تلاشها و چالشهای پیگیر تمامی فرهنگهای روی زمین است و در این راه هر قوم و ملتی در حد توان خود کوشیده است، چیزی به سرمایه تفکر بشری بیفزاید. با تمامی این اوصاف نباید سهم یونانیان را در سیر تکامل اندیشه فلسفی نادیده گرفت. شور و شوق یونانیان در پی جویی دانش و اندیشه حدوداً به دو هزار و پانصد سال پیش باز می‌گردد. آثار به جا مانده از دوران کهن یونان، سودای دانایی و عطش این مردمان را در به دست آوردن حقیقت بوضوح بر ما آشکار می‌نماید.

در فرهنگهایی چون مصر، بین‌النهرین، ایران و ... قرن‌ها پیش از یونان مسئله حیات و معنای زندگی و فرجام هستی مورد بحث قرار گرفته بود. برای مثال، در الواح بابلی (حدود ۲۴۰۰ سال قبل از میلاد) مسئله سرچشمه عالم و آدم مورد و موضوع تفکر قرار گرفته است. الواح نیپور^۱ نیز فرجام آدمیان و سایر موجودات زنده را مورد توجه قرار داده و در حماسه گیلگمش که تاریخ تدوین آن به دو هزار سال پیش از میلاد باز می‌گردد، راجع به معنای زندگی و غایت هستی در لباس اسطوره بحثهایی به میان آمده است. همچنین کتاب مصری مردگان که ظاهراً سه هزار و پانصد سال قبل تدوین گردیده است، دغدغه انسان آن دوره را درباره تقدیر نشان داده و به صورتی اساطیری مسئله بقای روح را مطرح می‌سازد. در حدود ششصد سال پیش از میلاد مسیح، زرتشت پیامبر ایرانی مفهوم زندگی را با نمایش

قدرت اهورامزدا و تقابل آن با نیروی اهریمن در صحنه هستی تبیین نمود و (در سده هشتم پیش از میلاد) در «سفر تثبیه» عهد عتیق اندیشه‌های با اهمیتی درباره زندگی و معنای آن مطرح شده است.

آنچه در کلیه این آثار ملاحظه می‌شود، ماهیت و منش اسطوره‌ای آنها در رویکرد به هستی و معنای حیات است. البته یونانیان باستان نیز تا قبل از ظهور فلاسفه هفتگانه - بخصوص سقراط - همچون آثار فوق از منظر اساطیر به هستی می‌نگریستند. در حقیقت آنها واقعیات هستی را در قالب سرگذشت‌های مینوی بیان می‌کردند و زمان بدایت یا «بن‌دهش» را با آن پیوند می‌دادند. در کلیه این روایات، آفرینش کیهان نقشی کلیدی می‌یافت و در برابر این آفرینش، عاقبت و فرجام زندگی یعنی مرگ در لباس اسطوره بیان می‌گشت. در اکثر این روایت‌های وجودی (existential) سه موضوع اصلی به‌عنوان سرنمون و بن‌مایه مورد توجه قرار می‌گرفت. اول، چگونگی پیدایش عالم و آدم. دوم، داستان‌های حماسی مربوط به شکل‌گیری و استقرار اقوام گوناگون در اعصار کهن و سوم، واپسین دم زندگی و همچنین حیات پس از مرگ. کارکرد این روایات اساطیری اغلب متضمن سرمشقها و انگاره‌هاست. این سرمشقها از نوع تغذیه گرفته تا زناشویی، تربیت، هنر و فرزاندگی را شامل می‌شود. از سوی دیگر این اسطوره‌ها عالم و آدم را به مبدأ هستی پیوند می‌دهد و در این روایات بازگشت به اصل موجب تذکر نسبت به‌خاطره ازل - قومی می‌گردد.

تبارشناسی اسطوره

در زبان ما اسطوره معادل واژه یونانی muthos به معنای قول، روایت و گفتار است. یونانیان در آغاز، این کلمه را به معنای بیان شفاهی به کار می‌بردند اما رفته‌رفته میتوس به معنای بیرنگ و طرح نمایش به کار گرفته شد و از این رو با کنش و رفتار، پیوندی گسست‌ناپذیر یافت. همچنین می‌گویند از قرن ششم پیش از میلاد این واژه به مرور با معنای روایت افسانه‌ای مورد استفاده قرار گرفت. از سوی دیگر میتوس از ابتدا در تقابل با لوگوس به کار نمی‌رفت، بلکه در واقع پیندار^۱ میتوس را به معنای پندار و خیال در تقابل با لوگوس به معنای کلام عقلی به کار برد.

در فرهنگ یونان میتوس دارای نوعی منطق بود که به جای تجزیه امور بیشتر به ایجاد ترکیب میان پدیده‌ها تمایل داشت. ارنست کاسیرر فیلسوف معاصر آلمان، مدعی است که در بینش اساطیری برخلاف قانون علیت منطقی که میان پاره‌ای از علتها و معلولها رابطه‌ای یک‌جانبه برقرار می‌کند، انتخاب علل کاملاً آزادانه صورت می‌گیرد. یعنی هر چیزی ممکن است از هر چیز دیگری زاده شود. جهان ممکن است از جسم حیوان، گل یا درخت خاصی به وجود آید و بدین اعتبار هر چیزی می‌تواند با چیز دیگری پیوند زمانی-مکانی ایجاد کند و هیچ‌گونه سنجیتی نیز در نسبتها وجود ندارد. دخالت امور در پدیده‌ها و حوادث، کاملاً سحرآمیز و مرموز و رازآلود است. هر موجودی برحسب هویت خاص خود معنا می‌پذیرد و از این جهت افراد مصادیق کلیتها به حساب نمی‌آیند.

در جهان، اسطوره پدیده‌ای قدسی است که در افق ساحت متعارف تحقق می‌پذیرد و ساحت متعارف عرصه‌ای است ناپایدار که در دل آن حادثه مینوی و جاودان رخ می‌دهد. پس می‌توان اسطوره را در گسترده‌ترین معنای آن، گونه‌ای رویکرد به جهان هستی دانست که در قالب تمثیل و حکایت و روایت بیان می‌شود. اسطوره را می‌توان برداشت انسانهای سپیده‌دم تاریخ از معنا و غایت هستی به حساب آورد.

انقلاب فلسفی در گستره اندیشه اساطیری

با ظهور اندیشه فلسفی در یونان باستان، اولین دگرگونی اساسی در بنیاد و ساختار برداشت اساطیری پدیدار گشت. البته در ابتدا اندیشه فلسفی هنوز پیوندهای خود را با سنت اساطیری حفظ کرده بود، اما با ظهور کاشگران طبیعت (physiologue) رفته‌رفته روش استدلال منطقی جانشین برداشتهای استعاری گردید. خرد یونانی یا لوگوس فلسفی در اواسط سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد و در بستر رویکرد اساطیری تولد یافت. در نتیجه این امر اندیشه از قلمرو اسطوره جداگشت و فراسوی آن گام نهاد. در این ایام هراکلیتوس واژه لوگوس را با تعبیر جدیدی به کار گرفت. به اعتقاد او لوگوس اصل سامان‌بخش هستی است و در واقع تناسب و تقارن عالم، وامدار همین اصل محسوب می‌شود و البته تنها فرزندگان قادرند که از حرکات گیتی، این اصل بنیادین را استنتاج نمایند. وی لوگوس را با آتش کیهانی پیوند داد و آن را در تبیین نظریه تنش (tonos) به کار گرفت.

بعدها انقلاب فلسفی یونان با ظهور سوفیست‌ها به اوج خود رسید. در رویکرد فلسفی سوفیست‌ها، راهبرد ناخودآگاه اساطیری جای خود را به استدلال‌های خودآگاه فلسفی بخشید. سوفیست‌ها آموزگاران دوره‌گردی بودند که در قرن‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد در یونان می‌زیستند. از میان آنها می‌توان از پروتاگوراس (۴۱۱-۴۸۱ ق.م) (گرگیاس (۳۸۰-۴۸۵ ق.م) هیپپاس (تولد ۴۶۰ ق.م)، تراسی‌ماخوس (همدوره با سقراط) و کالینیکوس (?)) نام برد. مواد درسی مورد توجه آنان، دستور زبان، روش سخنوری، هنر دفاع در دادگاه، فن بحث‌های سیاسی، ریاضیات، مبانی حقوق و نقد ادبی بود. به‌طور کلی سوفیست‌ها با تکیه بر نظریه نسبیت ادراک حسی، آداب و عادات رایج اساطیری را در معرض چالشی سخت قرار دادند. البته بسیاری از آنها با مقاومت قشرهای سنتی جامعه کهن رو به رو گشتند و حتی برخی از آنها به‌خاطر نظریات تند و ریشه‌های خود اسیر و شکنجه شدند. به باور آنها، معرفت و حقیقت امری نسبی است و به همین لحاظ در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، دریافته‌های گوناگونی از آنها وجود دارد. سوفیست‌ها حقیقت مطلق را مردود دانسته و یادآور می‌شدند که هرچه هست، جزئی و شخصی است و بر عوامل فردی-اجتماعی تکیه دارد. آنها حقیقت‌های ورای ادراکات حسی را مورد تردید قرار داده و می‌گفتند، جهان طبیعی تنها از طریق ادراکاتی که نزد عقل حضور می‌یابد، قابل فهم است. بنابراین آنها ورای پدیده‌های ادراکی به مقولاتی چون «روح جهان» یا عقل کلی (universal mind) باور نداشتند. در واقع به‌نظر سوفیست‌ها در تحلیل آخر تمامی وجوه معرفتی بر تجربه مستقیم و بلاواسطه آدمی تکیه داد.

همچنان‌که قبلاً نیز گفته شد، فلاسفه‌ای که کاوشگری طبیعت را سرلوحه تأمل فلسفی خود قرار داده بودند به پدیده‌های عینی توجه نموده و از این طریق در پی فهم اصل غایی این پدیده‌ها برآمدند. البته آنان در این زمینه به نتیجه قابل اعتنایی دست نیافتند و حتی فرض‌های گوناگون آنها به نوعی تردید و شکاکیت فلسفی منجر شد. افزون بر این، نظرهای کسانی چون هراکلیتوس و پارمنیدس حتی اعتبار ادراک حسی را نیز با تردید رو به رو ساخت. به‌طور کلی نظام‌های فلسفی پیشنهاد شده به‌وسیله فلاسفه هفتگانه یونان به شکاکیت در مورد برداشتهای کیهان‌شناختی انجامید و موضع تحقیق فلسفی از طبیعت و جهان به ذهنیت شناسنده معطوف گشت. به دیگر سخن موضع آگاهی و موضع پژوهش از پدیدارهای طبیعی به شخص پژوهنده تغییر

نمود. این تغییر موضع آگاهی ابتدا از دل بحث‌های سوفیست‌ها بیرون آمد و این توجه به فاعل شناخت و وجود معرفتی انسان، مسئله تفکر درباره پدیده‌های فرهنگی را نیز در پی آورد. بدین ترتیب پیش‌انگاره‌های اساطیری در سایه بحث‌های فلسفی سوفیست‌ها به چالشی سخت و کوبنده گرفتار آمد و برای مثال در سایه تفکرات فلسفی آن دوران و بخصوص اندیشه‌های سوفیست‌ها اعتبار الهام و کهانیت و مراسم نیایش و به‌طور کلی مفاهیم فراطبیعی مورد تردید و پرسش قرار گرفت. از این رو اولویتهای اساطیری و نسبت میان نیروهای مینوی و زمینی تغییر یافت. با طرح بحث‌های جدید فلاسفه سوفیست، بحث درباره نیروهای غیرمینوی از اهمیتی بی‌سابقه برخوردار شد و از سوی دیگر تعابیر غیرماتریستیکی در مورد پدیده‌های طبیعی جانشین تبیین‌های اساطیری-فراطبیعی گردید. در واقع به همین دلیل بود که پروتاگوراس اعلام نمود «من نمی‌دانم که خدایان وجود دارند یا نه، زیرا که مسئله دشوار است و عمر کوتاه». او به‌خاطر ابراز چنین عقیده‌ای در کتابش درباره خدایان به بی‌دینی متهم شد و سرانجام از آتن تبعید گشت و کتابش نیز در بازار سوزانده شد. پروتاگوراس با اعلام این شعار که «انسان میزان تمام پدیده‌هاست»، در واقع محور اندیشه را از پدیده‌های طبیعی و فراطبیعی به جانب وجود آدمی چرخاند. همچنین سوفوکلس نیز هنگامی که صریحاً اعلام می‌نمود «معجزه در عالم کم نیست، اما هیچ‌یک از آنها عظیمتر از انسان نیست»، از همین تعبیر پروتاگوراس تأثیر پذیرفته بود (آنتی‌گونه، ۳۳۲). پروتاگوراس و سایر سوفیست‌ها در پی ایجاد تزلزل در ارکان اخلاق و دین نبودند، بلکه آنها مبانی باورها و اعتقادات را در چارچوب استدلال‌های عقلی تحلیل می‌نمودند. در واقع می‌توان سوفیست‌ها را نخستین اصحاب تعلیم غرب به حساب آورد. هر چند سقراط و افلاطون سوفیست‌ها را دشمنان علم و حقیقت و به‌طور کلی فلسفه معرفی کرده‌اند، اما هیچ‌گاه نمی‌توان سهم آنان را در انقلاب فلسفی-فرهنگی یونان باستان نادیده گرفت. آنها با طرح پرسش درباره بنیادهای مطلق سنت اساطیری کوشیدند تا رهیافتی نسبی‌نگر را در مورد حقیقت، معرفت و به‌طور کلی هستی ترویج نمایند. سقراط و افلاطون خطر اصلی تعالیم سوفیست‌ها را در نسبی‌انگاری و امتناع رویکرد آنها به احکام حقیقی وجود و اخلاق می‌دانستند. این دو به همراه ارسطو کوشیدند تا در چارچوب روش جدل (دیالکتیک) بنیادهای معرفتی و اخلاقی استواری را عرضه دارند و پایه‌های

سرچشمه می‌گرفت و تفاوت مهمی میان این دو به‌نظر نمی‌رسید. در فرهنگ اساطیری نوعی وحدت میان قانون و طبیعت - و یا ارزشهای اخلاقی مندرج در سنت و طبیعت (یا هستی) - مفروض بود. به‌دیگر سخن ارزشهای اخلاقی و قانونی مواردی طبیعی و ضروری محسوب می‌شد. حال قبل از آنکه به بحث مناسبت میان قانون و طبیعت بپردازیم، لازم است که دو واژه یونانی *nomos* و *physis* را مورد بررسی قرار دهیم تا بحث درباره این موضوع روشنتر شود.

ورود واژه نوموس به قلمرو فلسفه در قرن پنجم پیش از میلاد با تغییر جایگاه فوزیس از قلمرو طبیعت به عرصه اخلاق همراه بود. شاید بتوان گفت که این تغییر در نتیجه تحقیقات پزشکی به‌وجود آمد. زیرا یکی از مفاهیم مهمی که در آثار بقراط (هیپوکراتس) به‌کار گرفته شد، مفهوم فوزیس بود. همچنین در تعریف کاسموس واژه فوزیس بار اخلاقی یافت و هراکلیتوس در بحث درباره فوزیس از این گرایش تأثیر پذیرفت. بعدها سوفیست‌ها به تقلید از هراکلیتوس (پاره ۱۰۲) در بحث اخلاق و عدالت از مناسبت میان فوزیس و نوموس سخن به‌میان آوردند. پروتاگوراس آن را در بحث اخلاق و معرفت‌شناسی به‌کار گرفت (الف ۱۵۲) و تراسی‌ماخوس این مفهوم را در عرصه سیاست مورد تحلیل قرار داد (جمهور، دفتر دوم).

هراکلیتوس در بحث از عالم از مفهوم قانون یا شریعت الهی سخن به‌میان آورد. وی می‌گوید:

آنان که از سر عقل سخن می‌گویند، باید خود را به‌وسیله آنچه که همگانی است، نیرومند سازند، چنان‌که یک شهر با قانون خود و حتی از آن هم نیرومندتر. همه قانونهای انسانی از سرچشمه یک قانون، یعنی قانون الهی، سیراب می‌شوند. زیرا که این قانون برای همه کافی است و فزون هم می‌آید (پاره ۱۱۴).

سوفیست‌ها این بحث هراکلیتوس را مورد تأمل قرار داده و یادآور شدند که به‌طور کلی قانون برگرایشهای اخلاقی خاصی تأکید دارد. این گرایشها در نهاد همه آدمیان وجود دارد، اما انواع خاص قانون بدان گونه که در جوامع مختلف تحقق می‌یابد، امری نسبی است. بدین معنا که قانون یک جامعه بدون آنکه «درست‌تر» از قانون جوامع دیگر باشد، می‌تواند برای همان جامعه مفیدتر و یا مناسبتر باشد. در

اینجا پروتاگوراس از واژه *chrema* به معنای «چیز سودمند و مناسب» بهره می‌جوید. مراد از این واژه چیزی است که در عمل واجد کارایی باشد. پس اگر قانون جامعه‌ای به حل معضلات آن جامعه مدد رساند، قانونی مناسب محسوب می‌شود. در واقع پروتاگوراس در اینجا خود را تاحدی نسبت به سنتهای مفید جامعه موافق نشان می‌دهد.

کاملترین و دقیقترین تحقیق درباره مفهوم فوزیس و نسبت آن با نوموس را هاینمان پژوهشگر آلمانی انجام داده است.^۱ به‌نظر او در متون کلاسیک نوموس به دو معنا به‌کار می‌رود: اول، عادت یا رسم برگرفته از باورهای سنتی یا قراردادی در خصوص امور حقیقی و راستین و دیگر قوانینی که به‌صورت رسمی تصویب شده‌اند. بدین معنا که آداب و عادات پسندیده را طبقه‌بندی نموده و به‌صورت هنجارهای تکلیفی و احکام در آورده‌اند و اقتدار دولت و جامعه را پشتوانه و ضمانت اجرای آن قرار داده‌اند. معنای نخستین از نظر زمانی بر معنای دوم مقدم است و در واقع صورتی غیرمکتوب (*agraphos nomos*) دارد، اما از آن رو که به‌صورت قانون در آمده‌گاه ماهیتی مکتوب (*graphos nomos*) به‌خود می‌گیرد و از سوی قدرت حاکمه ضمانت اجرا می‌یابد. به‌هر تقدیر هیچ قانونی نیست که از آداب، رسوم و شیوه‌های اخلاقی سرچشمه نگرفته باشد. بدیهی است که واژه نوموس را نمی‌توان به هیچ زبانی ترجمه کرد، زیرا ابهامی در آن وجود دارد که قابل انتقال به هیچ زبانی نیست. لازم به ذکر است که این واژه با تلفظ ناموس به زبان عربی و فارسی راه یافته است.

در قلمرو اساطیر و بخصوص دین، این سؤال مطرح است که آیا خدایان برپایه فوزیس وجود یافته‌اند یا براساس نوموس. در قلمرو سیاست نیز همواره بحث بر سر این بوده است که آیا حکومتها با تقدیر الهی و به‌ضرورت طبیعی به‌وجود آمده‌اند و یا تنها متکی بر معیارهای نوموس هستند؟ در مورد تقسیمات نژادی و قومی ممکن است پرسیده شود که این امر از طبیعت سرچشمه می‌گیرد یا از نوموس؟ در مورد برابری انسانها و یا تسلط یک فرد یا ملت بر فرد یا ملتی دیگر نیز گاهی این سؤال مطرح می‌شود، که آیا این تسلط امری ضروری و طبیعی است و یا فقط از نوموس سرچشمه می‌گیرد؟ همچنان‌که مشاهده شد، تردید در مورد جهان طبیعی و حذف و طرد علل فراطبیعی و اعتبار نمودن عوامل اجتماعی-فرهنگی ریشه در رویکرد

1. F. Heinimann, *Nomos Und Physis*, (1945).

سوفیست‌ها دارد. در واقع برای نخستین بار آنها اعلام نمودند که قانون و معیارهای اخلاقی به هیچ روی منشأ مینوی (الهی) ندارد و تنها از روابط قدرت در جامعه ناشی می‌شود. قوانین را آدمیان بر یکدیگر تحمیل می‌کنند و از این رو هیچ قاعده و سستی را نباید واجد منشئی مطلق و غیرقابل اجتناب انگاشت. بلکه این پدیده‌ها عمدتاً به شرایط خاص اجتماعی، سیاسی و فرهنگی متکی هستند. از این رو از نظر سوفیست‌ها هیچ یک از آداب و عادات و قوانین و سنتها دارای حجیت مطلق و پایدار نیست. بلکه باید این‌گونه امور را اعتباری و نسبی محسوب داشت و آنها را در روابط خاص و نیازهای جامعه جستجو نمود. در جای دیگری سوفیست‌ها صریحاً اعلام نمودند که قانون، محصول زندگی افراد در جامعه است. قوانین و مقررات به وسیله افرادی که در موضع قدرت هستند و می‌خواهند بر فرودستان خود تسلط یابند، وضع می‌شود و یا برعکس، توسط افراد آسیب‌پذیر جامعه، جهت محدود ساختن قدرتمندان در اعمال قدرت بی‌چون و چرا و مطلق وضع و تدوین می‌گردد. اخلاق نیز از همین قاعده پیروی می‌کند. و از این رو نباید اخلاق را به نیروهای فراطبیعی نسبت داد. اگر انسانها می‌توانستند بدون مجازات به منویات زشت خویش جامعه عمل ببوشانند، بی‌تردید به چنین کاری دست می‌زدند. آدمیان تنها به خاطر واکنش منفی و نامطلوب در مقابل رفتار زشت خویش به کارهای نیک تن می‌دهند.^۱ یادآوری این نکته ضروری است که انسانهای اساطیری از درون به پدیده‌های هستی می‌نگریستند و خود در میان این پدیده‌ها زیسته و در واقع جزئی از آنها می‌شدند. به همین دلیل در رویکرد اساطیری مرزی میان شناخته (موضوع شناخت) و شناسنده (فاعل شناخت) نبود. او در دریای پرتلاطم هستی چون غریقی به هر سو رانده می‌شد. انسان اسطوره‌ای مانند فیلسوف، نظاره‌گر بر کران مانده امواج نبود، بلکه او خود در میان دریای طوفان‌زده شناور بود. انسان اساطیری به روایت ارنست کاسیرر، پیش از آنکه برحسب مفاهیم و مقولات منطقی بیندیشد، تجربه‌های خویش را در قالب تصویرها و تمثیلهای اسطوره‌ای بیان می‌کرد. در نظر او میان قانون و طبیعت فاصله‌ای وجود نداشت. در واقع سوفیست‌ها با تفکیک میان قانون و طبیعت برای نخستین بار رویکرد یگانه‌گزین انسان اساطیری را متزلزل

1. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), Vol. III, pp. 99-115.

نمودند. از این رو برای نخستین بار میان انسان و عالم اطراف او، شکافی عمیق به وجود آمد و انسان توانست به استقلالی نوین دست یابد و از طبیعت جدا شود. در حقیقت می‌توان گفت که سوفیست‌ها با ایجاد شکاف فلسفی میان دو مفهوم قانون و طبیعت، نوعی شکاکیت نسبی‌نگر را پایه‌گذاری کردند و افزون بر این فوزیس نیز ماهیت و منش قدسی خود را از کف داد. تا قبل از رواج اندیشه‌های سوفیستی، فوزیس دارای گوهری الهی، پایدار و فناپذیر بود (ارسطو، درباره نفس، الف ۴۱۱؛ ارسطو، طبیعت، بخش سوم، پاره ۲۰۳ الف و ب و ۲؛ افلاطون، قوانین، پاره ۹۶ الف). از این رو طبیعت که نزد اساطیر دارای جان و حیات بود، بتدریج مفهومی تازه یافت. بخصوص با ظهور فلسفه پارمنیدس و حذف مفهوم حرکت (kinesis) از وجود (on) و فوزیس، حرکت به عاملی خارج از وجود و طبیعت منتقل گردید. یعنی بعضی چون امیدوکلس (اتبازقلس) حرکت را معلول مهر و کین دانستند و برخی چون آناکساگوراس آن را نتیجه جان و عقل شمردند. افلاطون نیز منشأ جنبش و حرکت در عامل نفس یا جان (psyche) می‌دانست.

از دوره ظهور سوفیست‌ها، فوزیس وجهه‌ای انتزاعی و این جهانی یافت و خطرترین جلوه‌های فوزیس یعنی خورشید، باد، باران، رعد و دریا الوهیت خود را از دست دادند و پیوندشان با ایزدان گسسته شد. از این زمان به بعد پرستش و نیایش این پدیده‌ها متروک گشته و دیگر ذهن استدلال‌کننده انسان یونانی در شناخته‌هایش تحلیل نمی‌رفت و زیر فرمان آن آفریده‌ها یا دستاوردهای شناخت‌شناسانه قرار نمی‌گرفت. بلکه او خود با احاطه، اشراف و استقلال کامل به بررسی و داوری آنها می‌پرداخت.

در این دوره، میان طبیعت و فرهنگ نوعی دوگانگی ایجاد گشت. لازم به توضیح است که در اینجا مراد از فرهنگ، جلوه‌ها و خصوصیات است که انسان را از سایر موجودات ممتاز می‌سازد و به نوعی بیان‌کننده سرشت اجتماعی است.

فرهنگ به‌طور کلی در عرصه‌هایی چون هنر، اخلاق، دیانت، تکنولوژی و اندیشه انتزاعی تبلور می‌یابد. به دیگر سخن نوموس بر جلوه‌های گوناگون فرهنگ دلالت دارد و فوزیس به معنای طبیعت مورد توجه قرار می‌گیرد. با تفکیک نوموس از فوزیس یک سلسله دوگانگی و تقابل تازه میان انسان و جهان مطرح شد و بدین ترتیب امور فرهنگی انسان در تقابل با نظم غیربشری طبیعت قرار گرفت که این امر

به نوبه خود شکافی عمیق میان ذهن و عالم خارج به وجود آورد. در واقع از این دوره به بعد خود اسطوره نیز به ساختاری فرهنگی که به طبیعت اضافه شده بود، بدل گشت. لذا از این زمان اسطوره و طبیعت از یکدیگر جدا شدند و اسطوره در مقوله‌ای جداگانه یعنی فرهنگ مورد تأمل قرار گرفت. در حقیقت سوفیست‌ها برخلاف کاوشگران طبیعت که تمام تحقیقات خویش را بر فویس متمرکز کرده بودند، فرهنگ را عرصه بحث و نظر قرار دادند و بدین ترتیب بررسی اسطوره نیز به عنوان نمودی از فرهنگ، موضوع تأملی پایدار گردید.

بحثهای استدلالی درباره دین

همان طور که قبلاً نیز گفته شد، به مرور زمان در دوره رواج تفکر فلسفی، خدایان ماهیت عینی و مینوی خود را از کف داده و به قلمرو شناخت‌شناسی فرود آمدند، بدین معنا که نیروهای ایزدی برای نخستین بار موضوع بحث، استدلال و جدل قرار گرفتند. در این دوره مفهوم اساطیری ایزدان از میان رفت و مبدأ اول، موضوع بحث و جدل منطقی واقع شد. به دیگر سخن نیروهای قدسی معنای تجربی و وجودی (اگزستانسیا) خود را از دست داده و به عرصه انتزاعات فلسفی وارد شدند. بدین ترتیب بحث فلسفی درباره خدایان از سوی سوفیست‌ها با دقت و موشکافی خاصی دنبال شد.

آن‌گاه که نوموس از هر حیث مفهوم مینوی خود را از کف داد و به عنوان پدیده‌ای اجتماعی-فرهنگی مطرح شد، شکاکیت درباره نیروهای قدسی نیز پایه پای آن رواج یافت و کار به جایی رسید که افلاطون در قوانین از کسانی که می‌گفتند «خدایان اختراع آدمیان‌اند» بسختی انتقاد کرد. در کتاب قوانین آمده است:

اینان می‌گویند خدایان، هستی طبیعی ندارند بلکه تصاویری خیالی و زادگان هنر و قانون‌اند. به همین سبب هر قومی در پرستش آنها شیوه‌ای دیگر دارد بسته به اینکه افراد آن قوم در هنگام وضع قوانین چه توافقی در این باره با یکدیگر کرده باشند... عدالت، اصلاً در طبیعت نیست بلکه زاده ذهن آدمیان است... و این خود دلیلی است بر اینکه عدالت و حق، زاییده هنر و قانون و سنت است (قوانین، پاره ۸۸۹ و ۸۹۰).

در متن فوق طبیعت در تقابل با قانون مطرح شده و حتی خدایان نیز فاقد هستی طبیعی و به طور کلی معلول هنر و آفرینش و یا قانون و سنت محسوب گردیدند. از این رو خدایان هر قوم و ملتی نسبت به خدایان قوم و ملت دیگر تفاوت‌های اساسی دارند. حقیقت اینجا بحث درباره خدایان و چهره‌های مینوی به طور کلی وارد حیطه فلسفه و بحثهای استدلالی و عقل‌باورانه شده. همان طور که قبلاً نیز یادآور شدیم کسانی چون پروتاگوراس به علت طرح مباحث استدلالی درباره چهره‌های اساطیری تبعید شدند. آناکساگوراس به خاطر عقیده‌اش در باب خدایان به زندان افتاد و حتی خود سقراط که خود را از بحث درباره خدایان برکنار نگاه می‌داشت، به خاطر وابستگی‌اش بخود فلسفه به مرگ محکوم گردید. در حقیقت دیوپتیس به منظور تعقیب و محاکمه کسانی که هرگونه تردیدی در مورد وجود ایزدان روا می‌داشتند و به وضع قانون مبادرت نمود.

به هر حال تعقیب و آزار اندیشمندان به علت بی‌ایمانی نسبت به اساطیر مینوی، راه به جایی نبرد. کاری که فلسفه کرد، این بود که مفهوم ربوبیت از ساحت وجودی به قلمرو اندیشه و معرفت انتقال یافت. قبلاً کسانی چون گسنوفانس و پیندار^۱ اسطوره‌هایی را که در آنها خدایان به صورت راهزنان، تبهکاران و شکم‌بارگان ترسیم می‌شد مورد انتقاد قرار داده بودند. در گفتگوی ایون^۲ سرخوردگی جوان معتقدی تصویر شده است که در می‌یابد خدای مورد پرستش او به فریب و خیانت زنی دست می‌یازد. رفته رفته رفتار و گفتار خدایان که بافت روایات اساطیری را تشکیل می‌داد مورد تردید قرار گرفت. در یکی از متون کهن یونانی موسوم به بلر فون آمده است که «اگر ایزدان به کارهای ناشایست دست زنند، دیگر خدا نخواهند بود».

گسنوفانس در کتاب خاطرات خود از فردی به نام آریستودموس نام می‌برد که وقتی از سوی سقراط در مورد عدم اعتقاد به مراسم نیایشی مورد پرسش قرار گرفت، در پاسخ گفت:

قصدها به مقدسات و یا ایزدان اساطیری را ندارم بلکه معتقدم که آنها بزرگتر از آن‌اند که نیازی به نیایش و عبادت ما داشته باشند. افزون بر این به نظر من خدایان هیچ‌گاه به فکر انسانها نیستند.

حتی تراسی ماخوس رواج و گسترش بدسگالی و تباهی در جامعه را دلیل بر این مدعا دانست که ایزدان از آنچه در میان آدمیان می‌گذرد بی‌خبرند.

دیوگنس لائرتیوس^۱ فیلسوف اکیانی می‌گوید: «به هیچ روی روانیست که درباره ایزدان سخنی بر زبان برانیم، چون علم به وجود آنها غیرممکن است.» به قول نیچه در این عصر، خدایان المپ از آسمان به زیر کشیده شدند. کاری که فلسفه کرد این بود که منشأ دین و باورهای اساطیری را در تمایل انسان اولیه به الوهیت بخشیدن به چیزهایی که برایش مفید بودند، دانست. پرودیکوس^۲ می‌گفت: «انسانها هرآنچه را که در مسیر زندگی خویش مفید شمرده‌اند از خوردنیها و نوشیدنیها گرفته تا سایر پدیده‌های ضروری، خداوند خواندند.»

وی می‌گفت: «دیونوسوس هم کاشف شراب و هم خدای شراب محسوب شد و یا هفایستوس، هم نمود آتش بود و هم آفریتنده آن.» به دیگر سخن همه فلاسفه مانند پرودیکوس، دین و به‌طور کلی پدیده‌های اساطیری را همچون سایر مقتضیات زندگی، متمدن - از قبیل شهرسازی و وضع قانون و پیشرفت علم - از جمله ثمرات فرهنگ و تمدن به حساب می‌آورند.

کریتیاس^۳ آنتنی آخرین فیلسوف سوفیست بود که در مورد ذهنی بودن پدیده‌های اساطیری و از جمله خدایان بحث نموده. به باور او دیانت ابداعی سیاسی است که به منظور تضمین رفتار شایسته افراد جامعه، تکوین یافته است. کریتیاس در نمایشنامه سیزیفوس^۴ باورهای دینی را ترفندی استادانه از سوی حاکمیت محسوب داشته و می‌گوید: «دولتها از طریق ایجاد و رواج باورهای مذهبی در پی تسلط بر رفتار رعایای خود بر می‌آیند.»

او در این اثر یادآور می‌شود:

با آنکه دیانت انسانها را از کار خلاف باز می‌دارد، اما آنها در پنهان به آن کار دست می‌زدند. به‌نظر او انسانهای فرزانه و خردمند، ترس و هراس از خدایان را برای آدمیان به ارمغان آوردند تا آنها حتی در خفا نیز از دست زدن به کارهای زشت خودداری کنند.

1. Diogenes Laertius 2. Prodicus

3. Critias (۴۸۰-۴۰۳ ق.م.)

4. Sisyphus

آنها مفهوم تتوس یا الوهیت را با این انگیزه مطرح کردند و گفتند:

روحي جاويدان، شنوا و بينا و بي‌نهايت دانا وجود دارد كه گوهری الهی و مینوی دارد. هرچه انسانها بگویند، می‌شنود و هرچه انجام دهند، می‌بیند. خدایان آن‌قدر هوشیارند كه حتی اگر اندیشه‌ای زشت در ژرفای وجود آدمیان بگذرد، از آن آگاه خواهند شد.^۱

کریتیاس می‌گوید:

انسانهای فرزانه حقیقت را با نظرات دروغین پوشاندند. آنها به منظور انحراف افکار عمومی، جایگاهی را در بالای سر آدمیان برای خدایان تعیین نمودند که لریزه بر اندام انسانها بیندازند. می‌توان گفت از همان زمان ترس و وحشت بر زندگی آدمیان سایه افکند... و با این اسطوره جایگاهی شایسته برای نیروهای معنوی ایجاد کرد و سعی نمود با تکیه بر این ترفند بی‌قانونی ریشه کن نماید. از آن روزگاران به بعد انسانها به‌وجود گروهی از نامیرایان در کوه المپ اعتقاد یافتند.^۲

در حقیقت این نخستین مورد در تاریخ اندیشه یونانی است که دین و نامیرایان اساطیری گونه‌ای ابداع سیاسی محسوب می‌شوند. حتی اورپیدس نیز در الکترا همین مضمون را تکرار می‌کند و می‌گوید: «ترس سبب آن شد که تا آدمیان خدایان را ستایش کنند». بنابه نظر گاتری^۳ پاره‌ای از روشنفکران سوفیست یونان اعتقاد داشتند که:

چون اخلاق از نوموس سرچشمه می‌گیرد و با فوزیس یعنی نفس الامر هیچ ارتباطی ندارد، باید تا هنگامی که در معرض دید افراد جامعه قرار داریم، مطابق نوموس رفتار کنیم و آنگاه که در مرئی و منظر دیگران نیستیم، می‌توانیم به قوانین و سنتها بی‌اعتنا باشیم.

در واقع این درست همان گرایشی بود که تا قبل از ظهور خدایان رواج

1. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers*, (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 158.

2. *Ibid*, p. 158. 3. W. K. C. Guthrie

داشت.^۱ سوفیست‌ها، سقراط و افلاطون در چنین فضایی متولد شدند، آموزش دیدند و در برابر همین گرایشها بود که غایت‌شناسی فلسفی آنها شکل گرفت. حال بهتر است، مفهوم ایزد را در بینش یونانیان باستان جستجو کنیم تا به کنه اندیشه‌های آنها پی ببریم.

مفهوم تئوس در فرهنگ اساطیری و فلسفی یونان

خدایان و نامیرایان یونانی قدرتهایی هستند که جلوه‌های گوناگون کیهانی، اجتماعی، فرهنگی و انسانی را در هم می‌آمیزند و این آمیزش چنان است که نمی‌توان اجزای آن را از یکدیگر جدا انگاشت. وقتی قدم به آن می‌گذاریم و از آثار و یادمانهای باستانی این سرزمین دیدن می‌کنیم از ماهیت این جهانی فرهنگ آن شگفت‌زده می‌شویم. با دقت در آثار به‌جای مانده از دوران کهن یونان و مقایسه آن با مذاهب ابراهیمی، آنچه نظر هر تماشاگری را به خود جلب می‌کند، جلوه‌های زمینی فرهنگ اساطیری-دینی یونان باستان است. هیچ‌یک از آثار و ابنیه تاریخی آن، بهتر از پارتنون^۲ شکوه و زیبایی این جهانی فرهنگ یونان را بازتاب نمی‌دهد. پارتنون شکوه، زیبایی و زندگی زمینی را بروشنی در معرض دید همگان قرار می‌دهد. برخلاف کلیساهای سر به فلک کشیده مسیحی، پارتنون رو به سوی شهر دارد و بدین ترتیب ماوا و سراجة قدسی را بر روی زمین تجلی می‌بخشد. در مذهب یونانیان کهن و بخصوص در پیش هومر، ایزدان نیروهای فراطبیعی نبودند. در واقع این حوادث و رویدادهای بزرگ بودند که خود را با لباسهای مینوی و قدسی در طبیعت نشان می‌دادند. برای مثال ارس^۳ خدای جنگ نبود، بلکه نیرویی بود که جنگ را الوهیت می‌بخشید. در مذهب یونانیان باستان، جهان در پرتو نیروهای قدسی شکل می‌گرفت و تجلی می‌یافت. البته برعکس ادیان ابراهیمی نیروهای قدسی فراسوی زمین و طبیعت نبود، بلکه در متن طبیعت حضور داشت. از نظر یونانیان، این جهان قدسی و مینوی محسوب می‌شد و خدایان در کلیه شئون هستی، نقشی فعال داشتند. هنگامی که هومر در ایلیاد می‌گوید: «پوزایدون^۴ بر امواج خروشان سوار بود» در واقع منظور او جلوه مینوی موجهای دریاست.

در زبان یونانی واژه تئوس به هر رویداد خلاف عادت و خارق‌العاده‌ای اطلاق

می‌شد. در نظر یونانیان تئوس معنایی محمولی و خبری (predicative) داشت و به هیچ وجه موضوعی و فاعلی نبود.

به قول گاتری چنین نبود که یونانیان همچون مسیحیان و یهودیان ابتدا وجود خدا را اثبات نمایند و سپس به وصف او پردازند و مثلاً بگویند «خدا خیر مطلق است یا خداوند خالق زمین و آسمانهاست». بلکه آنها به رویدادهای خطیر، وصف تئوس و یا قدسی می‌دادند. آنها از چیزی که هراس، هیبت و هیمنه را بر می‌انگیخت یا صفت تئوس یاد می‌کردند. مثلاً می‌گفتند «عشق در زمره ایزدان است»، اما نمی‌گفتند «خداوند سرچشمه عشق است».^۱

در آثار هومر هر نوع توانایی، حالت، اندیشه و یا عملی در گوهر مینوی بازتاب می‌یابد و از این رو هر واقعه مهمی واجد وصف قدسی می‌شود. بدین اعتبار خدای یونانی را نمی‌توان به یک وجود و یا یک صورت خاص تقلیل داد، بلکه خدا در کلیه پدیده‌های عالم جلوه می‌یابد. یونانیان نه تنها به خدایان گوناگون باور داشتند، بلکه هریک از آنها را دارای ذاتی مبتکر می‌شمردند. در واقع خدایان یونانی منش و ماهیت حیات بر روی زمین را به نحوی بارز متجلی می‌ساختند. خدایان آنها به هیچ روی نیروهای انتزاعی موضوع خرد استدلالی نبودند، بلکه خود نمود چیزی بودند که در تراژدی یونانی بروشنی تبلور می‌یافت.

گفتنی است که یکی از جلوه‌های بارز فرهنگ اساطیری-مذهبی یونان پی‌جویی کمال و آرمانهای قهرمانانه (arete) بود و در این راه ایزدان و انسانهای والا با یکدیگر تعامل و همیاری می‌کردند. از این رو مناسبت ایزدان و انسانها رابطه خواجه و بنده یا حاکم و محکوم نبود، بلکه پیوند میان آنها بر پایه دوستی و تحسین متقابل و رقابتهای دوستانه استوار گشته بود. یکی از جلوه‌های بارز مذهب اساطیری یونان، رقابت و مسابقه‌ای بود که از روح قهرمانی آنها سرچشمه می‌گرفت. مراکز اصلی نیایش از جمله معبد دلفی دارای یک معبد، یک تماشاخانه و یک استادیوم ورزشی بود. بازیهای المپیک در واقع صحنه اصلی برخورد خدایان و انسانها بود. در این مسابقه‌ها، اعمال قهرمانی به صورت مناسک خاص برگزار می‌شد و توأم با

1. W. K. C. Guthrie, *Greek Philosophers*.

[دبلیو. کی. سی. گاتری، فلاسفه یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران، نشر فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۲۱-۲۰]

1. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. III.

2. Parthenon

3. Ares

4. Poseidon

نمایش زیبایی، توان جسمی و سرانجام پیروزی بود. از این رو در فرهنگ یونان کهن میان فعالیت‌های قهرمانی و آیین‌های مذهبی پیوندی گسست‌ناپذیر وجود داشت. در واقع رقابت به منظور کسب برتری، منش اصلی رویکرد مذهبی یونانیان را تشکیل می‌داد. رقابت تنها به صحنه‌های نبرد و ورزش محدود نبود، بلکه در عرصه سیاست و جامعه نیز به شکل مناظره و جدل نمودار می‌شد و از این رو بود که آداب سخنوری در صحنه‌های سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. گفتنی است که سوفیست‌ها نیز خداوندان فن سخنوری بودند و البته رشد و گسترش دموکراسی یونان را نیز باید در همین راستا مورد توجه قرار داد.

پیوند نیروی خداوندی به مبدأ غائی در فلسفه یونان قبل از سقراط، تحقق یافته بود. گفته می‌شود که از دوران سوفیست‌ها پیوند خداوند با نیروی متحرک قطع شده بود. آناکسیمندر برای نخستین بار میان عدم تناهی و خداوند، نوعی مناسبت جدید برقرار نمود. او نامیرایی را از اوصاف خداوند می‌دانست. پارمنیدس نیز مدعی بود که اگر حرکت و تغییر از اوصاف وجود نیست، پس باید از منشئی خارجی موسوم به محرک وارد شده باشد. کلس محرک غیرمتحرک را از اوصاف خداوند می‌شمرد. آناکساگوراس نیز برای نخستین بار عقل را از اوصاف ذاتی محرک قلمداد نمود و از این زمان خداوند به عنوان موجودی انتزاعی از قلمرو اسطوره خارج شد و به عرصه لوگوس وارد گردید. همچنین دیوگنس لائرتیوس برای محرک غایتی الهی مفروض داشت. گفتنی است که از دوره افلاطون به بعد خداوند ماهیتی کاملاً عقلی یافت. افلاطون در بحث از ایزدان میان عرصه حس و قلمرو عقل تمایز قائل گشت و در گفتگویی از قول فیلبوس یادآور شد که: «عقل کیهانی علت فاعلی جهان بوده و این عقل جز در وجود زئوس نیست» (فیلوس، پاره ۲۶ تا ۳۰). افلاطون این علت فاعلی را صانع (demiourgos) می‌نامد.

لازم به توضیح است که واژه دمی‌ارگوس در زبان یونانی به معنای سازنده و صنعتگر به کار می‌رفته است. او این واژه را در گفتگوی تیمائوس نیز به کار گرفت:

جهان مخلوق، حادث و شونده است زیرا دیدنی، محسوس و دارای جسم است و هر چیزی که چنین باشد با حواس قابل درک است و هر آنچه با حواس قابل درک است، ما از راه ادراک حسی می‌توانیم تصویری از آن به دست آوریم که متغیر، حادث و شونده است و اندکی پیش گفتیم که هر شونده‌ای بالضروره

باید بر اثر علتی « بشود ». پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم، امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد (تیمائوس، ۲۸).

افلاطون در تیمائوس مدعی است که صانع، جهان را از روی انگاره‌ای خلق کرده است و این انگاره از پیش موجود، ایدوس (eidos) یا صورت معقول و یا مثال نام دارد. کاری که خداوند در صنع انجام می‌دهد، محاکات (mimesis) است. اما این محاکات از روی ذات واحدی است. البته استاد سازنده جهان نه دو جهان آفرید و نه جهانهای بی‌شمار، بلکه تنها یک جهان آفرید. بنابراین هنگامی که صانع عالم شروع به ساختن جهان نمود، نخست آتش، خاک، هوا و آب را به هم آورد. و آنچه این ربط را تکامل بخشید تناسب (symetron) بود (تیمائوس، ۳۲) و افلاطون در همین قسمت می‌گوید:

آنچه این جسم را صورت بخشید، خرد بود. بدین ترتیب صانع اثری آفرید که طبیعتش در نهایت خوبی و زیبایی بود. پس حق داریم بگوییم، این جهان دارای خرد است و بر اثر حکمت و اراده خداوند به وجود آمده است (تیمائوس، ۳۰).

حال باید دید مراد افلاطون از eidos چیست؟ هومر واژه ایدوس را به معنای آنچه دیدنی است، پدیده، نمود، سیما و شکل به کار برد و امیدوکلس نیز ایدوس را در همین معنا مورد استفاده قرار داد. اما از دوران هرودوت به بعد این واژه معنایی وسیعتر یافت و به ویژگی یا خصوصیت و فصل‌گوهری اشیا اطلاق شد. ایدوس و واژه ایده (idea) از سوی هیپوکراتس در حوزه علم پزشکی به معنای توان و قابلیت و کارمایه به کار رفت. مراد او از به‌کارگیری کلمه ایدوس ماهیت مقدم اشیا و موجودات بود. توسیدید مورخ یونانی نیز از «ایدوس بیمارها» یعنی ویژگی و چگونگی عارضه‌های ناشی از یک مرض سخن به میان آورد.

به‌طور کلی می‌توان گفت در بینش یونانیان کهن میان دیدار (eidos) یا صورتهای دیداری و زیبایی پیوندی گسست‌ناپذیر وجود داشت. از سوی دیگر واژه زیبایی در فرهنگ اخیر یونانی هم به معنای جمال و هم به معنای نیکی و خیر به کار گرفته شده است. همچنین واژه‌های دانایی (eidenai) و صورت دیداری در زبان یونانی دارای ریشه‌ای مشترک هستند و هر دو بر تماس ملموس و عینی انسان با دنیای خارج دلالت دارند. در نظر یونانیان وقتی گفته می‌شد، خدایان را می‌شناسیم، مراد آن بود که آنان

رؤیت پذیرند. در واقع به همین دلیل است که کره‌نیه^۱ اسطوره‌شناس معاصر غرب دین یونانیان کهن را دین نمایش و دیدار (religion of show) محسوب داشته است.^۲ در زبان یونانی thea هم به معنای دختر اورانوس و گایا است و هم به معنای آن چیزی است که دیدنی است. بعدها theatron به معنای منظره و محل تماشای خدایان یعنی جایی که مردم برای دیدار و شناسایی خدایان جمع می‌شدند، به کار رفت. به قول نیچه دین یونانی به زندگی زمینی آری می‌گوید و بدین ترتیب پیوسته با برگزاری جشن و پایکوبی، عهد قدسیان یا میرایان زمین تجدید می‌گردد. خداوندان و آدمیان در جشنهای خاصی به دیدار یکدیگر می‌شتابند و این حضور و دیدار امری است اساسی. اما آدمیان در برخورد و دیدار با خدایان، گاه دچار حیرت و هیمنه می‌شوند. جشنهای یونانی همواره مشحون از شادی، پایکوبی، دیدار و حیرت است. افلاطون در آثار خود از واژه eidos بدو به معنای سیما، چهره و صورت قابل رؤیت، سخن به میان آورده است. از جمله در گفتگوی پروتاگوراس آمده است:

پس از او چشمم به تانتالوس افتاد، یعنی پرودیکوس کتوس را دیدم. در کنار او پوزانیاس اهل کرامه جای داشت. جوانی بسیار زیبا هم در آنجا بود و چنین می‌نمود که به سیرت نیز زیباست.

در این عبارت افلاطون از واژه eidos برای افاده مفهوم زیبایی از نظر صورت و سیما سود جسته است (۳۱۵ ه). وی در گفتگوی فایدون^۳ آورده است که «من وصف دیداری زمین را از کسان بسیاری شنیده‌ام و می‌دانم آن توصیفها تو را راضی نخواهد کرد» (فایدون، ۱۰۸ د).

به‌طور کلی سقراط و افلاطون این واژه را به معنای «صورت معقول» یا معنا، سنخ و نوع به کار گرفتند. در فایدون آمده است که

ترسیدم که اگر چیزها را با چشم بنگرم و برای شناختن آنها از حواس یاری جویم بینایی روحم زیان بیند. پس به خود گفتم که باید دست به دامان تفکر برم و ذات حقیقی چیزها را به دیده تعقل نگرم (فایدون، ۹۹).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در اینجا افلاطون با به‌کارگیری eidos نگاه تعقلی و دیده فکر و عقل را افاده کرده است.

در گفتگوی منون^۱ و نیز تیمائوس و قوانین ایدوس رفته‌رفته معنایی انتزاعی می‌یابد. به‌نظر او موضوع و متعلق عقل چیزی نیست، جز eidos. در اینجا افلاطون موضوع تعقل را با موضوع ادراک حسی قیاس نموده و می‌گوید:

ماهیت مقوله نخست پایدار و تغییرناپذیر است. اما موضوع ادراک حسی پیوسته در معرض دگرگونی و استحاله قرار دارد. موضوع ادراک حسی پدیدارهای موجود در عالم خارج هستند، حال آنکه صورتهای معقول در عالم مثل، استقرار دارند. گفته می‌شود علت پدیدارهای موجود در عالم خارج، چیزی جز صورتهای معقول eidos نیست.

به‌طور کلی همه محسوسات دستخوش صبرورت و تغییر و فسادند. هراکلیتوس می‌گفت: «همه چیز چون رودی در حال شدن و حرکت است.» او جهان را به رودی تشبیه می‌کرد، که حتی دوبار هم نمی‌توان در همان رود غوطه‌ور شد. پارمنیدس فیلسوف الیایی نیز در سال ۵۰۰ قبل از میلاد در مقابل گفته هراکلیتوس یادآور شد که ادراک حسی، و تفکری که بر این ادراک استوار است، فریبی بیش نیست. در واقع اصالت را باید در ساحت تغییرناپذیر وجود جستجو کرد. او می‌گفت: «موجود تغییرناپذیر را تنها باید به یاری تفکر (noesis) دریافت. تفکر محض از هر نوع تجربه حسی فارغ است.» پارمنیدس اولین فیلسوفی بود که آن گوهر تغییرناپذیر و نامحسوس را وجود (einai) نامید. افلاطون نظریه پارمنیدس را برگرفت و گفت که عالم محسوس لا‌وجود نیست، بلکه میان وجود (باشنده) و هیچ (نباشنده) قرار دارد. این همان عرصه‌ای است که به کون و فساد یا خلع و لبس معروف است. در واقع باشنده را می‌توان در پرتو معرفت و شناسایی (episteme) شناخت. از این رو هیچ معدومی قابل شناخت نیست. کار فلسفه شناسایی است. اما شناسایی چه چیز؟ افلاطون در اینجا می‌گوید:

غایت معرفت و شناخت، ایدوس است. ایدوس همان چیزی است که از طریق

1. Kerényi

2. C. Kerényi, *The Religion of the Greeks and Romans*, (Conn: Greenwood Press, 1973), p. 153.

3. Phaidon

فراگرد شناخت قابل دریافت است. می‌دانیم که انسانهای دادگر، انسانهای زیبا و آدمیان نیکوسرشت بسیارند. کار معرفت عقلی شناخت آحاد و افراد زیبا و دادگر و نیکوسرشت نیست، بلکه غایت آن شناخت دادگری و زیبایی و نیکی (agathon) است. به تعبیر دیگر دنیای محسوسات عرصه کثرت است و حوزه ایدوس ساحت وحدت است. پدیده‌های زیبا، دادگر و نیک بسیارند، اما نیکی، زیبایی و دادگری واحد است. پس می‌توان نتیجه گرفت که ایدوس قلمرو وحدت است (پارمیندس، ۱۳۷ ج).

افلاطون می‌گوید: «آنچه در دنیای محسوسات وجود دارد، سایه‌ای است از اصل که این اصل در حیطة ایدوس قرار دارد.»^۱ به اندیشه‌های فلسفی افلاطون درباره ارتباط ایدوس و فلسفه در صفحات بعد به تفصیل خواهیم پرداخت. اما در اینجا ذکر این نکته ضروری است که تقسیم‌بندی عالم وجود به دو ساحت محسوس (aistheton) و معقول، زمینه بحث استعلای الهی (transcendence) را فراهم ساخت. گفتنی است که فلاسفه مدرسی سده‌های میانه با تکیه بر استدلالهای افلاطون در گفتگوی تیمائوس به اثبات صانع مبادرت جستند. در گفتگوی تیمائوس صورتهای معقول یا ایدوس وجودهایی متعالی و سرمدی هستند و صانع عالم برحسب این صور متأصله به این عالم صورت می‌بخشد. البته در سده‌های میانه ایدوس به عقل الهی تعبیر می‌گشت.

ارتباط میان ایزدان و آدمیان

از میان میرایان، قهرمانان به خدایان نزدیک‌ترند، زیرا راه و روش آنها مینوی است. آدمیان متعارف، قهرمانان را نزدیکان ساحت قدس می‌شمارند. زیرا که خدایان آدمیان را به چالش می‌طلبند و هرکس که ندای آنها را لبیک گوید، در قرب به ساحت مینوی قرار می‌گیرد. هر چند که قهرمانان و دلاوران همواره در معرض تقدیر و مرگ هستند، اما زیبایی، قدرت و شکوه ایزدان جبر حماسی حیات آنها را به ارزشهایی متعالی تبدیل می‌کند. خدایان در واقع نمود و نماد قدرت و ارزشهای متعالی محسوب می‌شوند و در پرتو این قدرت است که قهرمانان قدم به ساحت ناکرانمند قدسی می‌گذارند. آنچه که زندگی قهرمانان را شکوه و عظمت می‌بخشد، پی‌جویی آرمانهای والایی است که در تقابل با روزمرگی قرار دارد. می‌بینیم که در اکثر اساطیر

مسئله بودن و نبودن و چالش مدلوم مرگ و زندگی وجود دارد. به قول نیچه تراژدی در ذات و گوهر زندگی نهفته است و حیات آدمی آستن حوادث و رویدادهای تراژیک است. چرا که زندگی پدیده‌ای تناقض‌آمیز و پرتنش است. آدمی تشنه بودن است و گویی برای ماندن متولد شده است. اما شگفت که نیستی پیوسته وجود او را در معرض یورش قرار می‌دهد. وجود آدمی جولانگاه هستی و نیستی است. در اینجا پرسش از زندگی ضرورتاً با پرسش از مرگ پیوند دارد. در حقیقت از سپیده‌دم حیات این چالش تراژیک در تقدیر آدمی رقم خورده است. نیچه این نگاه را نگاه تراژیک به زندگی می‌نامد و آن را در تقابل با بینش دیالکتیکی قرار می‌دهد و می‌گوید:

روند دیالکتیکی در مرتبه عقل تحقق می‌یابد و ناگزیر به مقولات منطقی تکیه دارد، اما بینش تراژیک فواعلی است و خود را در ورطه جهان عقل گرفتار نمی‌سازد.

نیچه می‌گوید:

با ظهور عقل دیالکتیکی (به معنای هگلی آن) تراژدی دچار زوال شد. چرا که دیالکتیک عقلی با پرسشهای اساسی خود را در عقل‌بارگی لگام‌گسیخته علم جزئی اسیر می‌سازد.

به نظر وی اورپیدس^۱ آخرین بقایای بینش تراژیک را در فرهنگ غرب به اوج خود رساند. نیچه مدعی است که پژوهشهای علمی قرن نوزدهم در خصوص اساطیر تراژیک، به‌طور کلی فرهنگ یونان کهن را در آینه عقل علمی قرن نوزدهم نگریست و آرمانهای ایدئولوژیک علمی آن زمان را بر اساطیر مزبور تحمیل نمود و از این رهگذر پیام اصلی تراژدیهای یونان کهن را نادیده گرفت.^۲

یونانیان با درک مرگ به مثابه واقعیتی اجتناب‌ناپذیر، رویاروی وجود قرار می‌گرفتند. تراژدی عنصر مرگ الهی را شالوده دریافت آدمی از حیات قرار می‌داد. در تراژدی، مرگ حادثه‌ای است که هر دم در مقابل آدمی قرار گرفته است و او هر لحظه

1. Euripidus

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Trans. Hugh Tomlinson, (New York: Columbia University Press, 1983), p. 17.

شاهد عدم وقوع این رویداد است. از این رو قهرمانان تراژدی در برابر گریزناپذیری مرگ، آرمان «جاودانگی» را رقم می‌زدند. در مواجهه با مرگ، فرصت تأمل در خویشتن خویش، فراچنگ می‌آمد. قهرمان اساطیر کهن با درگیر شدن با مرگ، در حقیقت به آستانه مرگ الهی گام می‌نهد و با مواجهه هستی و نیستی به حیات اصالت می‌بخشد.

به دیگر سخن در اساطیر یونان زندگی و مرگ در امتداد هم قرار دارند و مرگ تقدیر حتمی آدمی محسوب می‌شود و به همین اعتبار حضور عدم در قلمرو وجود، جزء لاینفک اساطیر تراژیک است. مرگ در اساطیر یاد شده مقصد نهایی آدمی است و جاودانگی به خدایان تعلق دارد. هادس^۱ یعنی چاه و بل عدم با هیچ‌یک از ویژگیهای جهان وجود قابل قیاس نیست. هادس جهانی است ظلمانی، که روح آدمیان در آن هبوط می‌کند. کره‌نیه اسطوره‌شناس معاصر غرب بر این باور تأکید می‌ورزد که یونانیان کهن با طرح مفهوم هادس، عدم را به عنوان بخش قهری جهان وجود تلقی می‌کردند. آنها نیستی را بخشی از هستی می‌شناختند و از این رو مرگ را واجد گوهری قدسی و مینوی می‌دانستند.

به‌طور کلی مرگ کرانه‌ای بود که حدود توانایی و قدرت آدمی را مشخص می‌ساخت و همین کرانمندی همچون میعادگاهی آدمیان را به نیروهای مینوی پیوند می‌داد. ورسه‌نیه^۲ می‌گوید: واژه‌های تئوس و دیوس (dios) و تی‌ای‌یوس (theios) را در کتاب ایلیاد نمی‌توان به معنای الوهیت (divine) ترجمه کرد، زیرا این واژگان به نیروهایی توانمند، برتر، شگفت‌انگیز و حیرت‌آور دلالت کرده است. پس نه تنها ایزدان که آدمیان و حتی جانوران و اشیای بیجان نیز می‌توانستند دارای وصف تئوس گردند.

در واقع اگر موجودی کار ویژه خارق‌العاده‌ای داشت، می‌توانست واجد منش تئوس گردد. تفاوتی که میان پدیده‌های عادی و جلوه‌های والای قدسی وجود دارد، از نظر درجه و مرتبه است و نه کیفیت و نوع و هم از این رو اختلاف میان خدایان و آدمیان نوعی نیست.

به‌طور کلی شخصیت حماسی قهرمانان، آنها را در پناه نیروهای قدسی قرار

می‌دهد و اتکای آنان را به نیروهای مینوی و فراطبیعی آشکار می‌سازد. بدیهی است که نقش کرانمندی آدمیان، میرایی آنها را هرچه بیشتر متجلی می‌گرداند. آنچه موجب خنده خدایان می‌شود، آن است که آدمیان نسبت به تقدیر و کرانمندی خویش غفلت ورزند و در صدد ورود به ساحت قدسی برآیند.

کشف ذهنیت آدمی در فرهنگ یونان باستان

پا به پای رواج اندیشه انتزاعی و زیر سؤال رفتن مقولات اساطیری و تفکیک میان طبیعت و قاتون، رفته‌رفته بحث درباره ذهنیت خود پاینده و خودآگاه آدمیان از اهمیت خاصی برخوردار گشت. با ظهور خودآگاهی، «خود اجتماعی و فرهنگی» که بر رویکرد اساطیری تکیه داشت، زمینه را برای بحث و نظر درباره «خود فردی» مهیا ساخت. «خود فردی» به‌عنوان حادثه‌ای جدید، استقلال، وحدت و عامل درون بود را به ارمغان آورد. و به دنبال گسترش رویکرد فردی نسبت به زندگی و هستی، تأمل اخلاقی درباره مسئولیتهای فردی در قبال جامعه و فرهنگ نیز اهمیتی فلسفی یافت. یکی از نتایج با اهمیت رویکرد فردی، گسست از اتکای فرد به سنتهای دیرپای فرهنگی و برخورد عقلی با پدیده‌های تجربی بود. ارنست کاسیرر می‌گوید:

در دنیای اساطیری تصور «خود فردی» امری محال بود، زیرا خود صرفاً در پیوند با قوم و فرهنگ شکل می‌گرفت. مفهوم خود به معنای امروزی آن عبارت است از: ۱. خودآگاهی و یا احساس جدایی از جهان خارج و آدمیان دیگر؛ ۲. استقلال به‌عنوان کانون اندیشه و عمل؛ و ۳. تداوم زمانی.

کاسیرر این سه متغیر حاکم بر مفهوم «خود» را درون ذهنی، خود پایندگی (autonomy) و وحدت (unity) می‌داند و می‌گوید:

در گذرگاه تاریخ بشری مدتها طول کشید تا این سه عامل تکامل یابند. از این رو می‌توان گفت که آدمیان دوره‌های کهن به هیچ وجه خویش را جدا از قوم، جامعه و فرهنگ خود، مورد تأمل قرار نمی‌دادند و در اندیشه و عمل، خود را از دیگران جدا نمی‌انگاشتند. «خود ابتدایی» در سوداها و گرایشهای قومی و قبیله‌ای مستحیل می‌گشت. بدیهی است که در اندیشه اساطیری هیچ‌گاه

فرض «خود منفرد» وجود نداشت، بلکه «خود» وجودی اجتماعی بود. از سوی دیگر آدمیان در سپیده دم تاریخ، جهان را منظومه‌ای وحدت یافته نمی‌دیدند، بلکه هستی و جهان را مجموعه حوادث و رویدادهای شگفت‌انگیز وجود می‌دانستند. از این رو خودی که در معرض این حوادث قرار می‌گرفت و آنها را تجربه می‌کرد، هیچ تداوم وحدت یافته‌ای در آن نمی‌دید. در جهان اسطوره «خود» در معرکه طبیعت، جامعه، فرهنگ و قوم غوطه‌ور بود و از این رو اندیشه و عمل از کانونی مستقل در وجود منفرد سرچشمه نمی‌گرفت، بلکه از طیف گسترده‌ای از عوامل و متغیرهای اجتماعی نشئت می‌گرفت.^۱

با افول و اضمحلال «خود اساطیری» نوعی هویت و وحدت بر ذهن آدمیان عارض گشت و رفته‌رفته با رواج تأمل و استدلال فلسفی «خود»ی جدای از سایر هویتها، تکامل یافت که دارای آگاهی و شعوری خاص خویش بود (inwardness)، خود را از دیگران متفاوت می‌شمرد (autonomy) و جهان را زنجیره‌ای از علتها و معلولهای به هم پیوسته و در رابطه متقابل با هم شناخت (unified continuity).

در واقع می‌توان گفت با رشد و گسترش مفهوم ذهن (mind) بود که خود پدیدار شد. این خود مستلزم نوعی هویت و این همان شخصی بود. یعنی اول شخص برای نخستین بار با اهمیت یافتن لوگوس در تقابل با میتوس یا اسطوره معنای تازه‌ای یافت. وقتی سخن از ذهن به میان آمد، گوهری فراسوی جسم (soma) مطرح شد. رفته‌رفته مفهوم پسوخی به معنای نفس حیات، یا اصل حیاتی یا روح معنایی جدید یافت. هومر پسوخی را به معنای «روح» نفس حیات یا نفحه‌ای دانست که با مرگ قهرمان از دهان او خارج می‌شود و دیگر باز نمی‌گردد. اما برای نخستین بار تالس مدعی شد قدرتی که موجب جنبش و حرکت می‌گردد، چیزی جز پسوخی یا روح نیست. در واقع تالس اولین فیلسوفی است که دریافت عام بیرامون پسوخی را رها کرد و مفهوم حرکت را با روح و حیات قرین نمود. پس از او آناکسیمنس^۲ اصل حیات و روح را به گیتی در معنای عام آن اطلاق نمود و بعدها هراکلیتوس برای

نخستین بار شناخت را با روح پیوند داد و از این رهگذر راه را برای معرفت‌شناسی مبتنی بر روان و ذهن هموار نمود.

اما فیثاغورث اولین فیلسوفی است که روان را با عدد و به‌طور کلی ریاضیات (arithoms) مرتبط نمود. گفتنی است که وی و یارانش همه امور عالم را به اصل عدد، قابل تحویل می‌دانستند و می‌گفتند روح یا روان نیز یکی از خصوصیات (pathe) ویژه اعداد است (ارسطو، متافیزیک، ۹۸۵ ب). با این حال فیثاغورث تأکید نمود که روح کاملاً از جسم جداست و ممکن است هر روحی در هر جسمی مأوا گیرند. افزون بر این، او نیز چون امپدوکلس مدعی بود که روح پدیده‌ای فراطبیعی موسوم به دیمون (daimon) است و در واقع دیمون نامی بود که از این دوره به بعد برای روح به کار گرفته شد (امپدوکلس، ۱۱۵). و بدین ترتیب ماهیتی قدسی یافت. بعدها افلاطون نیز به تأسی از امپدوکلس روح را دارای گوهری مینوی دانست.

بدین معنا که روح را میانجی نیروهای قدسی و قدرتهای زمینی شناخت. در واقع از این زمان به بعد نوعی دوگانگی میان روح و جسم مفروض گشت و روح نیرویی متعالی و فناپذیر و جسم گوهری خاکی و فناپذیر به حساب آمد. به همین جهت است که افلاطون کالبد آدمی را زندان روح به‌شمار می‌آورد (فایدون، ۶۲ ط و کراتیلوس ۲۰۰ ج). در صفحات آینده راجع به نظریه افلاطون در مورد روح به تفصیل خواهیم گفت.

به‌طور کلی شناسنامه ذهن جدید را باید در سیر تکامل مفهوم پسوخی در اساطیر یونان و سپس در اندیشه‌های فلاسفه نخستین یونان جستجو کرد. از دوران افلاطون و ارسطو واژه «ذهن» به معنای قوه نفسانی مستعد اکتساب علوم تصویری و تصدیقی به کار رفت. یعنی «ذهن» به نیروی درونی انسان که درک علوم و معارف را امکان‌پذیر می‌کند، اطلاق گردید.

برونو اشئل^۱ مدعی است که در زمان هومر فعلها و به‌طور کلی همه واژگان به کار ویژه‌های بخصوصی اطلاق می‌شد. از جمله هیچ واژه‌ای که بر جسم در مقابل روح دلالت کند، وجود نداشت و سوما به جسد مرده اطلاق می‌شد. بدین معنا که سوما یا جسم به‌عنوان اسم نوع، به هیچ وجه به کار نمی‌رفت و تنها اندامی چون پا، دست، سر و غیره هریک به‌خاطر کار ویژه خود مورد استعمال قرار می‌گرفت. مثلاً

1. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. II, pp. 155-175.

[کاسیرر، فلسفه صورتهای سمبلیک، جلد دوم: اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موقن، تهران:

انشارات هرمس ۱۳۷۸]

گفته می‌شد چشم می‌بیند، گوش می‌شنود، زبان می‌گوید و غیره. اما شنیدن بدون گوش، دیدن بدون چشم و گفتن بدون زبان معنا نمی‌داد. البته بعدها به مرور واژهٔ جسم به کلیهٔ اندام و اعضا اطلاق گشت.

روح یا پسوخی نیز از این قاعده مستثنی نبود. برای مثال، ما در آثار ایلیاد و اودیسه هومر هیچ اشاره‌ای به پسوخی به‌عنوان پدیده‌ای مستقل و انتزاعی نمی‌بینیم. یعنی واژه‌ای انتزاعی برای تعریف کارکردهای ذهنی وجود ندارد. در فرهنگ هومری، برای بیان نیروهای حیاتی (life force) پسوخی، برای بیان نیروهای عاطفی مانند مهر و کین تیموس (thymos) و برای نشان دادن قدرت تعقل در خصوص مفاهیم و تصاویر ذهنی واژهٔ نوس به کار می‌رفت. در واقع پسوخی، تیموس و نوس به‌عنوان سه اندام جداگانه مورد بحث قرار می‌گیرد. در اینجا واژهٔ اندام از آن جهت به کار می‌رود که معنای عینی و کارکردی آن بروشنی معلوم گردد. برای هر کاری عضوی و محلی وجود دارد. یعنی عضو پسوخی برای زندگی است. تیموس برای احساس کردن و عضو نوس برای اندیشیدن. افزون بر این، پسوخی در نفس، احساس در دل و نوس در مغز آدمی جای دارد.

در جریان تحول اندیشهٔ فلسفی در غرب، ذهن به محل استقرار آگاهی و نیروهای عقلی اطلاق گردید. ذهن به‌طور کلی هر نوع تغییر و دگرگونی ناشی از شعور و تجربه را در درون خودش امکان‌پذیر ساخت. بعدها ذهن به وجودی گفته شد که کارهایی از قبیل ادراک، یادآوری، تصور، تصدیق، احساس، اراده، استدلال و داوری را به عهده دارد.

کوتاه سخن آنکه در دوران هومر پسوخی به معنای نفس حیات یا نیروی زندگی به کار می‌رفت، ولی کم‌کم بر حیات به مفهوم انتزاعی آن اطلاق گردید. سقراط اولین فیلسوفی است که این واژه را به دو بعد عقلی و عاطفی شخصیت آدمی منسوب داشت. در آن زمان هیچ‌گونه دوگانگی و تفاوتی میان روح و جسم نبود. تمثیل جسم به‌عنوان روح را افلاطون از اندیشمندان ارفیک^۱ و فیثاغورثی گرفت. او در جمهور پسوخی را دارای سه بخش عقلی، عاطفی و شوقی دانست و مدعی شد که جاودانگی و خلود، صرفاً به نیروی عقل تعلق دارد. پس از او ارسطو نیز در کتاب دربارهٔ نفس^۲ همین نظریه را بسط داد و آن را به مفهوم امروزش نزدیک ساخت.

فصل دوم

تولد اندیشهٔ فلسفی در آثار هزیود و تالس

یونانیان هزیود را دومین شاعر کهن این سرزمین می‌شناسند. او در سدهٔ هشتم پیش از میلاد می‌زیست. دنیایی که هزیود در آثارش به ما می‌نمایاند، دنیایی فراتر از دنیای هومر نیست. وی در اثر معروف خود موسوم به کارها و روزها^۱، گونه‌ای خودآگاهی نوظهور را در حیات فرهنگی یونان مطرح ساخت. در واقع این اثر اولین گسست مستند از سنت حماسی یونان به حساب می‌آید. زیرا برای نخستین بار در آن بر شعور متعارف تأکید شد و قیام در برابر نظام ارزشی حاکم و نیز دعوت به نوعی اصلاح اخلاقی، ملاحظه گشت. از این گذشته، ازگونی بینش اساطیری در تأکید هزیود بر هویت و استقلال فردی پدیدار شد. در اشعار وی اول شخص مفرد آشکارا مورد تأکید قرار می‌گیرد. آثار او تحول فرهنگی شگرفی را در یونان باستان متبلور ساخت. در حماسه‌های هومری آرمانهای قهرمانی و پرورش انسانهای متهور، مورد بحث قرار گرفته است. اما در کتابی چون کارها و روزها چالش بنیادین، تنها دربرگیرندهٔ نبردهای پهلوانان با نیروهای اهریمنی نیست، بلکه تلاش پایدار در برابر سختیهای زندگی روزمره نیز واجد منشی قهرمانانه می‌شود. ورنر یگر^۲ در کتاب پایدیا^۳ می‌نویسد:

یونانیان برخلاف مردم شمال اروپا برای زیست ناچار بودند، دائم یا زمین دست و پنجه نرم کنند. دامپروری و کشاورزی پیوسته مهمترین مشغلهٔ مردم یونان بوده است. به دیگر سخن در روزگاران باستان، کشت و کار تنها وسیلهٔ تأمین معاش یونانیان بوده است.^۴

1. Works and Days 2. Werner Jaeger 3. Paideia

۴. ورنر یگر، پایدیا، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، شرکت سهامی خوارزمی، تهران، ۱۳۷۶، جلد

اول، ص ۱۰۸

1. Orphic 2. De Animae

در کتاب کارها و روزها نوشته هزیود، هر چند هنوز بقایای بینش اساطیری به چشم می‌خورد، اما این نظام رفته‌رفته در معرض استدلالهای عقلی قرار می‌گیرد. هزیود در این اثر تفسیر جدیدی از خدایان ارائه می‌کند که این تفسیر ضرورت تفکر فلسفی را نوید می‌دهد. او از داستانهای اساطیری به عنوان مقدمه‌ای برای توجیه ضرورت کار و تلاش در زندگی روزمره سود می‌جوید و بدین ترتیب تفسیری کاملاً نوین از اسطوره‌های کهن به دست می‌دهد. اسطوره به زعم وی موجود زنده‌ای است که دائماً در حال استحاله و دگرگونی نیست. هزیود در بازآفرینی اسطوره‌های مزبور به خلق انگاره جدیدی از زندگی برای روزگار خویش می‌پردازد. او در کارها و روزها شخصیت تازه‌ای را ترسیم می‌کند که با شخصیت‌های تجربی و اساطیری تفاوت‌های آشکاری دارد. به تعبیری هزیود در این اثر فاصله اساطیر با زندگی عادی و روزمره را نشان می‌دهد. در اشعار او داستان زئوس هدفی صرفاً آموزشی می‌یابد. در نظر وی خدایان موجوداتی مشخص نیستند، بلکه نیروهایی دادگر و عدالت‌خواه‌اند که برای اصلاح تبهکاریهای حاکم بر جامع دست به کار می‌شوند و در حقیقت زئوس هزیود از موجودی عینی به نمادی تمثیلی تبدیل می‌شود. هزیود نخست از داستان پاندورا^۱ می‌گوید و سپس پنج دوره را در تاریخ انسان بر می‌شمارد. گفتنی است که حتی در مورد پاندورا دو روایت را مطرح می‌سازد تا خواننده در مقابل دو وضعیت متفاوت قرار گیرد و ناچار شود به نقادی روی آورد. او برای نخستین بار میان بود و نمود و گوهر و عرض تمیز قائل شد و گفت: «هر اسطوره‌ای دارای ظاهر و باطنی است و کار پژوهنده کشف پیامهای نهفته (aletheia) در آن است. باید از پوسته روایات گذشت و به مغز آنها رسید».

هزیود در اسطوره پنج دوره جهانی سرچشمه‌های اصیل وجود انسان ادوار کهن را روایت نموده و مدعی می‌شود که انسان در گذرگاه تاریخ به مرور ایام دستخوش تباهی گشته است. همان طور که گفته شد، هزیود اولین شاعری است که در فرهنگ یونانی از زبان شخص خویش با مخاطبانش سخن گفته است و به جای نقل افتخارات یونان به بازگویی واقعیات تلخ و خشن روزگار خود گرایش یافته است. از داستان پنج دوره جهانی هزیود چنین بر می‌آید که زندگی پهلوانی و حماسی در نظر

وی چیزی جز آرمانهای سپری شده روزگاران گذشته نیست. چرا که او در برابر آن دوران، واقعیات حال را قرار داده است. در حقیقت هزیود برای نخستین بار سنت و فرادش گذشته را مورد واریسی دقیق قرار داد و تأویلی جدید از گذشته ارائه نمود. در واقع او روایت‌های پنجگانه را در خدمت استدلال خود به کار می‌گیرد. بدین خاطر بسیاری گفته‌اند که او اولین اندیشمندی است که نقد فرهنگی را در ارزیابی سنت کهن یونان به کار گرفته است. عطش وی برای برقراری عدالت و مبارزه با بیداد و ظلم به اعتباری متضمن نفی و طرد ارزشهای هومری است. در نظر هزیود آرته با فضیلت و شرف انسانی در گرو تلاش خستگی‌ناپذیر انسانهای جدی طبقه متوسط جامعه است. به اعتقاد هومر، انسانهای قدرتمند، تجلی بخش ارزشهای والای جامعه هستند و هیچ حقی برای قربانیان قدرت متصور نیست. در واقع شکست قربانیان قدرت، نمودی از اثبات فضیلت و شرف قهرمانان هومری است.

هزیود تبهکاریها و ظلمهای برادرش پرسیس^۱ را نمونه بارز بی‌عدالتی اجتماعی به‌شمار می‌آورد. روایت شده است که پرسیس بخش اعظم ارثیه پدری هزیود را با رشوه به بزرگان و شاهزادگان آن دوره غصب نمود و آنها را در اندک مدتی تلف کرد. البته شاعر نیز شکایت به قاضی برد، اما پرسیس با رشوه دادن به قاضی هزیود را محکوم به بی‌حقی نمود. اینجاست که هزیود فرادستان و قدرتمندان تبهکار و فاسد را به باد انتقاد می‌گیرد. او برای روشن نمودن وضع زمانه خود، داستان برخورد عقاب و بلبل را مطرح می‌سازد. در نظر هزیود قهرمانان هومری با عقابی قابل قیاس‌اند که از ضعیفان فرودست در برابر زورمندان فرادست دفاع می‌کند.

در اینجا باید به پیوند ظریف میان آرمانهای اجتماعی هزیود و مسئله فلسفی خودآگاهی اشاره نمود. همان طور که در بالا نیز یادآور شدیم، نفی قدرت اشرافی و گرایش به برقراری عدالت اجتماعی، زمینه‌گسست از «خود اشرافی-حماسی» و گرایش به «خود فردی متعارف» را فراهم ساخت. قبلاً یادآور شدیم که موضع اشرافی قهرمانان هومری، توجهی قدسی و مینوی را بر می‌انگیخت. بدین معنا که توجه به نیروهای قدسی، تنها پس از واژگونی شعور متعارف امکان‌پذیر می‌گردید و توجه به چنین نیروهایی اصولاً با تجربه روزمره آدمیان متعارف، سازگار نبود.

مستحکمی را در قلمرو فلسفه یونان پایه گذاری کنند تا بدین وسیله راه را بر شکاکیت بنیان برانداز سوفیست‌ها مسدود سازند.

سوفیست‌ها برای نخستین بار در سایه شک‌آوری فلسفی خویش، مرجعیت فرهنگ اساطیری را مورد پرسشی اساسی قرار دادند. در واقع رویکرد سوفیست‌ها در مواجهه با افکار و اندیشه‌های اساطیری آن دوران خلاصه می‌شد. آنها آموزه‌های کسانی چون هراکلیتوس را سرلوحه بحثهای خود قرار داده و پیوسته به این گفته هراکلیتوس اشاره می‌کردند که همه چیز عالم در حال «شدن» تغییر و دگرگونی است. پروتاگوراس در دوره حیات خویش آثار زیادی را در یونان منتشر ساخت که امروزه چیزی از آنها باقی نمانده است. نیچه مدعی است که پروتاگوراس نخستین نقاد جدی اخلاق زمانه بود و هر چند که اکثر سوفیست‌ها مهاجرانی بودند که در سرزمین یونان سکنی گزیده بودند، اما نیچه آنها را یونانیانی اصیل می‌دانست. چرا که به نظر او رهیافتهای فلسفی آنها به گوهر فرهنگ یونان تعلق داشت. وقتی پروتاگوراس می‌گفت «انسان مقیاس و ملاک همه پدیده‌هاست» (anthropos metron)، در حقیقت برای نخستین بار در میان اهل نظر، رویکردی اسطوره‌ستیز را مطرح می‌نمود. زیرا مردم آن دوران بر این باور تأکید داشتند که ایزدان اساطیری فرمانروای هستی محسوب می‌شوند. پروتاگوراس با معیار قرار دادن انسان، سلطه خدایان را بر امور به چالش می‌گرفت. در هم‌پرسه سوفیست افلاطون، بیگانه می‌گوید: «سوفیست‌ها مردم را به مجادله درباره هر چیز که در زمین و آسمان و ورای آنهاست، توانا می‌سازند؟» (پاره ۲۳۲). سوفیست‌هایی چون کریتیاس^۱، پرودیکوس^۲ و دیاگوراس صریحاً رویکرد اساطیری-دینی را ابداع انسان به‌شمار می‌آورند.

پرودیکوس یا به قول فلاسفه اسلامی افرودیقوس معتقد بود که در آغاز آدمیان خورشید، ماه، رودخانه، میوه‌ها و غیره را ایزد خویش می‌دانستند. در واقع آنها چیزهایی را که برایشان سودمند بود و یا از آنها تغذیه می‌نمودند، ستایش می‌کردند. همچنان که در مصر پرستش رود نیل به خاطر سودآوری آن صورت می‌گرفت. در مرحله پیشرفته‌تر یونانیان خدایان را موجد صناعت (techne) و هنر شناخته و آنها را به سبب فن‌آورشان در اموری چون کشاورزی، تاک‌پروری، فلزکاری و ... نیایش

می‌کردند. آنها دمیترا^۱ را به خاطر مهارت او در امر کشاورزی، دیونوسوس^۲ را به علت هنر تاک‌پروری و شراب‌سازی و هفایستوس^۳ را به خاطر احاطه بر صناعت فلزکاری می‌ستودند. آنچه از گفته‌های پروتاگوراس، پرودیکوس و کریتیاس بر می‌آید، این است که آنها اندیشه‌های اساطیری و دینی را راهکار زندگی مردمان شمرده و به سیر تکاملی اندیشه‌های اساطیری-دینی جوامع باور داشتند. به باور آنها تاریخ بشری را می‌توان در پرتو سیر و پیشرفت هنرها و در جهت برآوردن نیازهای آدمیان تبیین نمود. کریتیاس می‌گفت: «انسانها در سایه دولت‌شهرها، قوانین کیفری و ابداع خدایان، به منظور ترساندن تبهکاران جامعه، تمدن خویش را در راه ترقی و تعالی قرار داده‌اند.»^۴

کار سوفیست‌ها این بود که در برابر هر باور و یا نظری از جمله باورهای اساطیری، حکم مقابل آن را قرار دهند. از این رو بود که اعلام می‌کردند هیچ حقیقتی قطعی نیست، بلکه از دید یک فرد یا گروه خاص قطعی و بی‌چون و چرا می‌نماید. در واقع هرکس پس از مدتی در می‌یابد که آنچه مسلم می‌انگارد، آن‌قدرها هم قطعی نیست. سوفیست‌ها پیوسته از تقابل‌ها و تضادها سخن می‌گفتند. در حقیقت پایه شکاکیت (skepticism) آنها نیز بر همین تقابلها استوار بود که یکی از مهمترین این تقابلها همان مناسبت میان نوموس (nomos) و فوزیس است.

تفاوت میان طبیعت، اخلاق و قانون از دید سوفیست‌ها

یکی از راه‌کارهای اصلی سوفیست‌ها که بعدها به رویکرد عمده فلاسفه بدل شد، تردید و شک‌آوری درباره اعتبار اساطیر بود. این رویکرد از یک سو ذهن را آماده کشف حقایق تازه نمود و از سوی دیگر به طغیان و شورش تازه‌ای در برابر مسلمات و اصول موضوعه فرهنگ اساطیری انجامید و این امر استحکام معیارهای این فرهنگ را دستخوش تزلزل ساخت. همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، یکی از مصادیق بارز این معنا را می‌توان در تقابل میان طبیعت و قانون جستجو نمود. در نگاه انسانهای اساطیری، قوانین و ارزشهای اخلاقی از فطرت و طبیعت والای مینوی

1. Demeter 2. Dionysus 3. Hephaestus

4. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers*, (Cambridge Harvard University Press, 1983), p. 158.

1. Critias 2. Prodicus

همچنین قهرمانان حماسی نیز باید از گستره زندگی روزمره در می‌گذشتند تا بتوانند به عرصه‌های قدسی گام نهند. به‌طور کلی در یونان باستان نوعی عدم تساوی میان قهرمانان حماسی و مردم عادی مفروض بود. اما به هر حال با رشد و تکامل اندیشه‌های استدلالی هزیود این دوگانگی، به سود زندگی متعارف از میان رفت. بدین ترتیب شعور عادی بر شعور مینوی و حماسی برتری یافت و رفته‌رفته آگاهی از قلمرو نیروهای قدسی و مینوی خارج گشت و صرفاً تجربه‌های عادی را در بر گرفت. این تغییر موضوع آگاهی زمینه را برای دگرگونی در معنای عدالت فراهم ساخت. بدین اعتبار «خود شبه‌فلسفی» هزیود از عرصه قدسی جدا شد و خود آگاهی متعارف نوینی را پی‌ریزی کرد. تأکید هزیود از قدرت به قانون تغییر یافت و «خود مینوی» جایش را به «خود متعارف» و زمینی داد. بدین ترتیب اخلاق قهرمانان اساطیری و حماسی متروک شد و رفته‌رفته اخلاق متعارف مردم عادی جانشین آن گردید. در آثار هزیود خدایان تغییر ماهیت دادند و به نیروهای انتزاعی عدالت‌گستر تبدیل شدند. ژئوس از نظر هزیود خدایی است دادگستر و برابری طلب. پس جزا و پاداش موجودات نه در گرو هوسها و سودهای شخصی خدایان، بلکه نتیجه قهری اجرای قانون است. به همین اعتبار قانون‌شکنی انسانها معلول خواست خدایان محسوب نمی‌شود. هزیود نابسامانیهای جامعه را صرفاً معلول رفتارهای نادرست افراد تبه‌کار جامعه می‌داند. همان‌طور که در صفحات پیشین نیز یادآور شدیم، اخلاق هومری، نظامی ممتاز و آرمانی است، در حالی که اخلاق مورد تأیید هزیود نظامی اجتماعی و برابری طلب است که در مقابل آرمانهای قهری به چالش بر می‌خیزد.

در حقیقت با ظهور خودآگاهی هزیودی، جهان تجربی اسطوره، بتدریج در معرض زوال و فروپاشی قرار گرفت و با متروک شدن نیروهای قدسی-اساطیری، قدرت استدلال و انتزاع جانشین آن گشت. رفته‌رفته نوعی اسطوره‌زدایی از هستی و زندگی اجتماعی، رواج یافت و ذهن آدمی محور شناخت پدیده‌ها گردید. در حقیقت می‌توان گفت که با ظهور فلسفه در یونان، دانش و هنر و سیاست و اخلاق، بر پایه منظومه‌ای از پیش‌انگاره‌های ذهنی استوار گشت. با توجه به این امر عوامل روانی، اجتماعی و سیاسی مؤثر در ظهور فلسفه را می‌توان دریافت.

پیوند متقابل میان مسائل فلسفی، اخلاقی و اجتماعی را می‌توان بروشنی در

اشعار هزیود دریافت. در واقع نقطه تلاقی این عرصه‌ها تنها در پرتو خودآگاهی قابل تشخیص است. این امر در تحلیل وضع فکری دوره‌های بعدی فرهنگ یونان نیز کمال اهمیت را دارد. در حقیقت گرایش به انتزاع در موضوعات فکری و فلسفی را باید به مسائل اجتماعی-اخلاقی مربوط دانست. افزون بر این، گرایش فیلسوفان به اصلاح و تغییر در موضع آگاهی شعری-اساطیری نیز معلول عوامل اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی است. بنابراین رویکرد فلسفی در فرهنگ یونان از عواملی سرچشمه می‌گیرد که بیش از آنکه ماهیتی عینی داشته باشد رهیافتی ارزش‌شناختی است. پس ظهور فلسفه را نباید معلول عوامل ماهوی، لازمان و غیرتاریخی دانست بلکه باید آن را در امتداد تحولات جامعه و فرهنگ یونان مورد توجه قرار داد. به دیگر سخن مبنای ظهور ذهن، خودآگاه را باید در مسیر زایش، گسترش، تکامل و سرانجام زوال رویکرد اساطیری مورد تأمل قرار داد. این امر ناگهان و بدون زمینه قبلی حادث نگردید، بلکه حوزه خودآگاهی و درک یونانیان باستان از هستی و زندگی، در گذرگاه تاریخ و به مرور ایام توسعه یافت.

نخستین فلاسفه یونان

هزیود و تالس

هر چند در تبارنامه خدایان، اثر هزیود، در برخی موارد، هنوز بقایای فرهنگ اساطیری به چشم می‌خورد. اما غایات و انگاره‌های فلسفی را می‌توان بروشنی در آن یافت. در حقیقت کثرت‌گرایی اسطوره‌ای در اثر مزبور کمرنگ گشته و نوعی یگانه‌گرایی فلسفی در آن دیده می‌شود. هزیود برخلاف سایر اندیشمندان اساطیری به جای طرح معنای قدسی رویدادها و سرچشمه پدیده‌های فرهنگی به خاستگاه و ساختار نظم جهانی می‌پردازد و این هدف را از طریق داستان زمان آغازین یا بن‌دهش ایزدان، دنبال می‌کند. او در این نوشته به جدایی آغازین میان آسمان و زمین پرداخته و وضع یگانه وجود را قبل از آنکه عالم در هیئت کتونی‌اش شکل گیرد، ترسیم می‌کند. بدین ترتیب خدایان هزیود، شخصیت و هویت عینی و متجسم خود را از کف داده و بیشتر ماهیتی انتزاعی و عقلی می‌یابند. در واقع این خدایان بیشتر واجد وصفی کلی‌اند تا ویژگی‌های یکه و نمایشی. همچنین وی برای نخستین بار عدالت را در پیوند با ماهیت خدایان مطرح ساخت.

به قول ورنر یگر، هزیود در تبارنامه خدایان برای نخستین بار همه عناصر فرهنگی را در کانونی خاص موسوم به عدالت (دیکه) تمرکز داد. او برتریهای عدالت را بر شمرده و یادآور شد که عدالت ناهمگونیهایی هستی را برطرف می‌سازد. وی می‌گوید: «زئوس حامی حق و عدالت است.» به اعتقاد او هرگونه اقدام نابخردانه‌ای که در نفی نیروی عدالت صورت گیرد، راه به جایی نخواهد برد. همان طور که مالهایی که به ناحق چنگ آورده شوند، هرگز سودی نخواهند داد.

ورسئیه ضمن تحلیل کتاب کارها و روزها نهال فلسفه را که در این اثر در دل اساطیر طرح شده تبیین می‌کند.^۱ در این کتاب نوعی گذار از جزئیات اساطیری به کلیات فلسفی به چشم می‌خورد. برای مثال، اسامی جمع خاصی چون سنن (ethea) به جانب اسم معنای سنت (ethos) سیر می‌کند و یا مفهوم آرته دیگر برحسب نمونه‌های خاصی چون آشیل بیان نمی‌گردد، بلکه در چارچوب آرمانهای کلی و انتزاعی همچون عدالت، کار یا حق و جز آن مطرح می‌شود. دیگر کشمکشهای بی‌پایان خدایان وجود ندارد، بلکه زئوس به عنوان خداوند عدالت و حق در کانون هستی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب در آثار هزیود زمینه‌های رشد تفکر استدلالی و انتزاعی فراهم می‌شود. افزون بر این سبک فاخر شعرهای هومری جای خود را به بیان ساده و روستایی هزیود می‌دهد. در شعرهای هزیود دیگر از شکوه و هیبت اشرافی اثری نیست، بلکه زندگی روزمره روستائیان و زحمتکشان ترسیم می‌شود. هزیود حوادث را برحسب تجربه افراد عادی روایت می‌کند و بیشتر بحث خود را به کلیات اختصاص می‌دهد تا شرح جزئیات دلاوریهای بی‌نظیر قهرمانان و خدایان اساطیری. هر چند اشعار هزیود اندیشه فلسفی را در خود بارور ساخت، اما می‌توان گفت که فلسفه رسماً با اندیشه‌های تالس ملطی (۵۴۶-۶۴۰ قبل از میلاد) آغاز شد. او اولین اندیشمندی است که واژه فیلسوف در وصفش به کار رفته است. راجع به زندگی و اندیشه‌های او اطلاعات کامل و جامعی در دست نیست و آنچه در مورد او می‌دانیم بیشتر از لابه‌لای نوشته‌ها و تفسیرهای ارسطو به دست آمده است. که این امر امکان ارزیابی علمی و دقیق گفته‌های ارسطو را از میان می‌برد. البته ما در اینجا به دنبال اثبات و یا رد این مسائل نیستیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم آموزه‌هایی که به

تالس نسبت داده می‌شود تا چه اندازه از فرهنگ اساطیری فاصله دارد و تا چه حد به اندیشه فلسفی نزدیک است.

بنابر نظر ارسطو، تالس اولین فیلسوف طبیعی است که سعی نمود، عالم را برحسب یک عنصر طبیعی واحد تبیین کند، تالس اصل و گوهر عنصری تمام پدیده‌های عالم را آب می‌دانست. ارسطو در کتاب متافیزیک از تالس نقل می‌کند که زمین بر روی اقیانوسی از آب شناور است. یعنی او هستی را متکی بر وجودی تک عنصری (یعنی آب) می‌دانست. گفتنی است که تالس ملطی اولین فیلسوفی است که اصل گوهری یا آرخی را در معنای عنصر ترکیب کننده و یا ماده‌المواد یا اسطفس به کار گرفت (متافیزیک، ۹۸۳).

آنچه در اینجا و برای این بحث اهمیت دارد، این است که او نخستین اندیشمندی است که در پی نفی کثرت‌گرایی پدیداری فرهنگ اساطیری برآمد و همه پدیده‌های عالم را تحت یک عنصر خاص یعنی آب قرار داد و کلیه پدیده‌ها را صورت‌های گوناگون و متغیر عنصر نخستین یعنی آب می‌دانست و در واقع به همین دلیل است که پژوهندگان فلسفه او را اولین فیلسوفی می‌دانند که از مشاهده کثرت اشیا و پدیده‌ها به ماده‌ای عنصری و وحدت بخش حکم نمود و مفهوم «وحدت در کثرت» را به عنوان آموزه‌ای تازه مطرح کرد. در واقع او نخستین اندیشمندی است که جهان را به روشی استدلالی وصف نمود و بدین ترتیب اولین گمانه فلسفی را در مورد گیتی ارائه کرد. افزون بر این او با طرح نظریه اسطفس یا هیولای نخستین، گونه‌ای طبیعت‌باوری (naturalism) را در تبیین پدیده‌های قابل مشاهده ملحوظ داشت. او با قراردادن آب به عنوان اصل نخستین هستی، از ترسیم عالم به مدد تمثیلات مینوی خودداری کرد و چیزی را مطرح نمود که در تجربه طبیعی آدمیان قابل استناد و اثبات باشد. در واقع در اندیشه تالس نوعی جابه‌جایی میان نیروهای زمینی و نیروهای فراطبیعی (اساطیری) ملاحظه می‌گردد. از سوی دیگر وی تلویحاً به دوگانگی «بود» و «نمود» حکم داد و آب را گوهر تمامی امور دانست و سایر پدیده‌های محسوس را نیز نمود این گوهر به شمار آورد.

در ضمن نظریه طبیعی تالس استنتاج دیگری را نیز در برداشت و آن، این بود که در فرضیه او تبیین‌های طبیعی-علی جایگزین عناصر و عوامل فراطبیعی و حوادث خارق‌العاده گردید. گفتنی است که عموم شاعران و حتی هزیود هر یک به گونه‌ای

خود را متکی بر نیروهای قدسی بخصوصی می‌دانستند، اما برعکس آنها تالس به تجربه متعارف در زندگی روزمره توجه نمود. بدین ترتیب «ذهن» گستره اصلی و عرصه جدید فهم و ادراک گردید، زیرا ادعای تالس بر پایه ذهنیت معقولی استوار است و به تعمیم محتوای تجربه عادی و طبیعی انسان از وقایع روزمره تأکید دارد. گزاره مطروحه از ناحیه تالس هر چند که از تجربه عینی فراتر می‌رود، اما این فراروی در سایه تأملات ذهن خودآگاه رخ می‌دهد. در حقیقت «ذهن خودآگاه» او در عرصه نیروهای قدسی را ترک گفته و به ساحت امور متعارف و محسوس روی می‌آورد و بدین ترتیب او برای نخستین بار با استفاده از روش استقراء و استنتاج، شیوه‌ای تازه (methodus) را پایه‌گذاری می‌نماید.

کوتاه سخن آنکه تالس برای اولین بار تبیینی واحد و منسجم را از جهان طبیعت به دست داد و با تکیه بر تجربه متعارف غیرمینوی از هر نوع تجسم تمثیلی چشم پوشید. او مشاهدات خود را در پدیده‌های عینی و ملموس جستجو نمود و هر نوع عنصر عاطفی-وجودی و اساطیری را از معادله خویش حذف کرد.

هر چند فلسفه خود را از محدودیت‌های اساطیری رها نمود. با این حال نمی‌توان مناسبت فلسفه و اسطوره را صرفاً در تقابل آنها خلاصه کرد. همان‌طور که قبلاً نیز ملاحظه گردید، اکثر فراگردهای فلسفی از دل بینش اساطیری بیرون آمده است. سنت‌های اساطیری به رشد و گسترش اندیشه‌هایی مدد رساند که بعدها پیش‌زمینه تأمل فلسفی قرار گرفت. در واقع نخستین فیلسوفان یونانی مضامین و مفاهیمی را مطرح ساختند که همگی ریشه در فرهنگ اساطیری داشت. بدین ترتیب در یونان باستان نوعی تداوم منطقی میان فرهنگ اساطیری و نگرش فلسفی وجود داشت که در اینجا به مواردی از این تداوم اشاره خواهیم کرد.

یکی از موارد تداوم علاقه و ارتباط میان خدایان و انسانها بود. به اعتقاد پرونو اشلن در گستره اندیشه‌های یونانیان از هومر گرفته تا ارسطو میان قلمرو خدایان و آدمیان شکافی عمیق وجود داشت. بدین معنا که دانایی و توانایی آدمیان در مقابل ایزدان محدود بوده و در برخورد این دو، سرانجام خدایان پیروز می‌شدند. ما در اینجا این برخورد را با تکیه بر تحلیلهای اشلن، شرح می‌دهیم.

در نظر هومر دانش و معرفت به‌طور کلی و بدو دارای ماهیتی دیداری است. انسانها بدان سبب که در دیدن محدودیت دارند، موجوداتی کرائمند به‌شمار می‌آیند

و اگر بخواهند به دانش وسیعی درباره عالم دست یابند، باید از ایزدان و موزه‌ها یاری طلبند. در نظر هزیود، دانش و معرفت مستلزم نظم در گستره کلیات است و خدایان و موزه‌ها این دانش را در اختیار انسانها قرار می‌دهند. قبلاً گفته شد که خدایان مورد نظر هزیود، ماهیتی انتزاعی و معقول دارند و همچنین گفتیم که در فلسفه یونان مفهوم الوهیت از قلمرو وجودی اساطیر به ساحت تفکر انتزاعی انتقال یافت. گستوفانس این حرکت را در آثار خود به گونه‌ای بر ما آشکار می‌دارد. اما در اینجا باید به نکته مهمی اشاره نمود. فلاسفه بدون مقدمه به اندیشه صرف روی نیاوردند، بلکه آنها ابتدا اندیشه را به مثابه پدیده‌ای قدسی و الهی تلقی نمودند. به نظر ما نباید گمان برد که مناسبت و ارتباط خدایان و اندیشه در فلسفه یونان، ماهیتی صرفاً صوری داشته و از آن تنها برای خلع سلاح حریف استفاده شده است. در حقیقت از تحلیل دقیق فرهنگ کهن یونان باستان، در گذار از مرحله اساطیر به دوران فلسفه به نوعی تداوم و انسجام درونی و منطقی پی می‌بریم. در واقع نمی‌توان گفت که نخستین فیلسوفان یونانی ناگهان و بدون دلیل از گذشته رویگردان شدند، بهتر است بگوییم به گذشته شکل و صورتی تازه بخشیدند.

شاید بتوان تفاوت اساطیری میان نیروهای قدسی و قلمروهای متعارف زمینی را با تمایز فلسفی میان اندیشه و تجربه قابل قیاس دانست. یعنی همان تفاوتی که میان امور تجربی و مفاهیم معقول در فلسفه وجود دارد، در دنیای اساطیر نیز میان ساحت مینوی و قلمرو گیتی زمینی و امور محسوس وجود دارد. این مقایسه ما را به درک ارتباط میان اندیشه و الوهیت از نظر فلاسفه یونان راهبری می‌کند. فلسفه در دوره کهن یونان نمود و نماد دگرگونی در اولویتها و واژگونی در معنای اساطیری نیروهای قدسی است. در واقع آنچه که در منش فلسفی، قدسی و مینوی محسوب می‌شود، در عرصه تجربه‌های عادی و روزمره قرار دارد. اما اگر قبول کنیم که فلاسفه یونان اندیشه را با نیروهای قدسی برابر دانسته‌اند، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که معنای ساحت قدس تغییر نموده است. یعنی دیگر پدیده‌های خارق عادت، واجد اهمیت نیستند، بلکه انتزاع و استنتاج تجربه‌های روزمره است که ماهیتی قدسی یافته و موجب استعلای امور ملموس می‌گردد.

آدمی تفاوت‌های بنیادی دارد. اما آنچه مسلم است آن است که گسنوفانس هیچ‌گاه معیار حقیقت را معلوم نمی‌دارد. هم از این رو اندیشه‌های او به مفهوم اساطیری حیرت و راز آگاهی نزدیک می‌شود. البته در آثار وی رگه‌هایی از اندیشه فلسفی نیز وجود دارد. به اعتقاد وی هر چند معرفت آدمی با محدودیت‌هایی رو به روست، اما در آینده امکان گسترش و تکامل آن وجود دارد. به گفته او:

هر چند که خدایان از آغاز همه امور را بر انسانها آشکار نساخته‌اند، اما انسانهای جویا به مرور زمان در پرتو تجربه حقیقت، به راز آنان پی خواهند برد (پاره ۱۸).^۱

در اینجا گسنوفانس با به‌کارگیری واژه انسانهای جویا (epheuriskousin) بر این باور تأکید دارد که دیگر معرفت انسان در گرو الهام اساطیری نیست، بلکه بایستی آن را در پرتو سعی و کوشش به دست آورد.

مهمترین عامل در رویکرد گسنوفانس نظر انقلابی او درباره خداست. او برای نخستین بار اسم مفرد را در مورد خدا به کار برد و از استعمال صیغه جمع خودداری نمود. وی از وحدت خداوند سخن گفت و او را موجودی بدون تصویر توصیف کرد.

خداوند یگانه که در میان خدایان و آدمیان بزرگترین است، نه در پیکر به میرندگان ماند و نه در اندیشه (پاره ۲۳).

هر چند که او متحرک نیست و به مکانهای گوناگون در زمانهای مختلف سیر نمی‌کند، اما بدون هیچ‌گونه زحمتی قادر است به اشاره اندیشه خود همه موجودات را متزلزل سازد (پاره ۲۶-۲۵).

او می‌گوید:

هومر و هزیود به خدایان اعمال نامشروعی از قبیل سرقت، فریب، زنا و خیانت را نسبت می‌دهند که در نظر همه آدمیان مایه ننگ و تباهی است.

کوتاه سخن آنکه در فرهنگ یونان میان فلسفه و اسطوره تداومی منطقی وجود دارد. این پیوند و تداوم را می‌توان در سه ساحت مورد توجه قرار داد: ۱. ارتباط پایدار میان اندیشه فلسفی و امر قدسی؛ ۲. نظرهای فلسفی که بازتاب مضامین اساطیری هستند و معنای اسطوره‌ای جهان را صورتی عقلی می‌بخشند؛ و ۳. توجه به معنای وجودی اندیشه فلسفی در قلمرو فرهنگ. دیدیم که افلاطون فلسفه را وسیله‌ای برای اصلاح اخلاق، اصلاح سیاست و حتی اصلاح و رستگاری فرد به حساب آورد. نظر به اینکه فلسفه نزد یونانیان اساساً وجهی از زندگی بوده است و بر تأمل عقلی صرف دلالت نداشته بنابراین معنای وجودی خود را حفظ نموده است و در عین حال معنای اساطیری جهان زیست را نیز تغییر داده است. در اینجا لازم است که برای درک موضع فیلسوفان اولیه در قبال فرهنگ اسطوره‌ای، نظرات برخی از آنها را مورد بررسی قرار دهیم تا معلوم گردد که آنها تا چه حد به سنت یونانی پایبند بوده‌اند و در کجا پا را از گلیم سنت بیرون نهاده‌اند.

گسنوفانس (۴۷۵-۵۶۰ قبل از میلاد)

یکی از فیلسوفان بزرگ یونان که موضعی قاطع در مقابل فرهنگ اساطیری اتخاذ کرد، گسنوفانس^۱ بود. او با نقد اندیشه شاعران یونان بدیلی عقلی و استدلالی را در برابر جهان اساطیری پیش نهاد. با این حال وی میان دانش انسان و معرفت قدسی تمیز قائل بود و می‌گفت: «معرفت آدمی محدودیت‌های گوناگونی دارد». او صریحاً می‌گوید:

هیچ انسانی حقیقت وجود خدایان و آنچه را که من درباره آن سخن می‌گویم، نمی‌داند و در آینده نیز نخواهد دانست. حتی اگر کسی جرئت کند، تمام حقیقت را بیان نماید، هیچ‌کس آن را نخواهد فهمید. چرا که حجایی (dokos) بر روی چیزها کشیده شده است (پاره ۳۴).

آنچه از متن فوق بر می‌آید، این است که گسنوفانس معرفت آدمی را نمود و ظاهری بیش نمی‌داند و فقط معرفت الهی را واجد حقیقت می‌شمارد. افزون بر این به نظر او معرفت الهی واجد حقیقتی غیر تجربی است و از نظر نوع و سنخ با دانش

1. G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Pre-socratic Philosophers*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), p. 119.

1. Xenophanes

در واقع خدایی که گسنوفانس ترسیم می‌کند از این لغزشها به دور است. او مدعی است که آدمیان خدایانی ساخته‌اند که بیشتر به انسان شباهت دارد تا به ذات ایزد یکتا و در تأیید این مطلب یادآور می‌شود:

حبشی‌ها می‌گویند، خدایان آنها پوست سیاه و بینی پهنی دارند و مردم تراکیه می‌گویند که ایزدشان پوستی سفید، چشمانی آبی و مویی قرمز دارند (پاره ۱۶). حتی اگر اسپان و سایر رمگان نیز چون آدمیان دست داشتند و قادر بودند خدایان خویش را تصویر کنند، آنها را به هیئت خود رسم می‌کردند (پاره ۱۴).

بدین ترتیب معلوم می‌شود که برای نخستین بار گسنوفانس ذات ایزد را امری معقول و انتزاعی دانست و از تبیین آن دوری جست.^۱ او در همین راستا توصیفهای شاعران دربارهٔ ایزدان را سخت به باد انتقاد گرفت و آنها را مردود دانست و گفت:

انها خدایان را از حیث شکل و اندیشه با موجودات فناپذیر قابل قیاس می‌دانند. حال آنکه خداوند واحد است و در پرتو عقل بر جهان تسلط دارد.

گسنوفانس می‌گوید:

تمدن و فرهنگ برخلاف رویکرد اساطیری، هدیهٔ خدایان به آدمیان نیست، بلکه آدمیان جویا خود همه چیز را کشف نموده و سپس آنها را تکامل بخشیده‌اند.

در اینجا لازم به یادآوری است، که گسنوفانس زور بازو را با توانایی ذهن مقایسه کرده و می‌گوید:

پیروزی در مسابقات ورزشی المپاد را نباید جلوهٔ فضیلت‌های ایزدی ورزشکاران دانست، بلکه شایسته است که عالم و sophia را بر نیروی پهلوانان و اسپان برتر شمرد.

به نظر او اولویت دادن به نیروی جسمی و غفلت از معرفت و دانایی، خلاف

عدالت است. وی بر این باور است که وجود پهلوانی توانا در میان شهروندان سبب نمی‌شود که یک شهر از نظمی برخوردار گردد. مثلاً پیروزی ورزشکاران پیزا^۱ در پلوپنزی چه سودی برای شهر دارد.^۲ همان‌طور که ملاحظه می‌شود، به نظر گسنوفانس معیار اصلی ارزش در دولت‌شهر آتن، همانا رواج حکمت و دانایی است، نه زور بازو. اخلاق سیاسی دولت‌شهر باید بر پایهٔ کسب دانش و معرفت استوار باشد، نه زورآوری و قدرتهای جسمانی. او آرته یا شرف شهروندان را نه چون هومر، در نیروی بازو که در توانایی عقل و استدلال می‌داند. تنها نیروی عقل می‌تواند، عدالت و قانون را در شهر برقرار سازد و مایهٔ نظم و توانگری جامعه شود. در واقع اینجاست که نوعی تغییر در معنای فضیلت و شرف به وجود می‌آید و آرته از قلمرو اساطیری و حماسه به عرصهٔ فلسفه انتقال می‌یابد. گسنوفانس نخستین اندیشمندی است که یونانیان را متوجه اهمیت فرهنگی فلسفه نمود. بعدها اوریپیدس شاعر معروف یونان با تکیه بر استدلال‌های گسنوفانس، ستایش سنتی ورزش و ورزشکاری را به چالش گرفت و افلاطون نیز در این راستا ارزشهای فرهنگی و تربیتی اساطیر (هومری) را بر پایهٔ نظر او مورد سنجش قرار داد.^۳

آناکسیمندر (۵۴۷-۶۱۱ قبل از میلاد)

آناکسیمندر فیلسوف اهل میلئوس (ملطیه)، یکی دیگر از کاوشگران طبیعت بود که تأمل در اندیشه‌های او به ذرک ما از زایش و پویش فلسفه در یونان باستان مدد می‌رساند. تئوفراستوس^۴ او را دستیار تالس معرفی کرده است. آناکسیمندر کتابی به نثر دربارهٔ نظریه‌های فلسفی خویش نوشت که این اثر در زمان تئوفراستوس موجود بوده است. البته تمامی آنچه که ما دربارهٔ اندیشه‌های او می‌دانیم، مرهون نوشته‌های تئوفراستوس می‌باشد. گفتنی است که در جهان‌شناسی آناکسیمندر از بحث خدایان اساطیری و یا توحید گسنوفانس خبری نیست، اما او نیز همچون تالس عالم را بر پایهٔ معیارهای فلسفی تبیین می‌کرد. او در عین حال که در پی یافتن اصلی کلی برای فهم جهان است، ولی مانند سایر کاوشگران طبیعت برای تبیین عالم به پدیده‌های طبیعی استناد نمی‌جوید. به نظر آناکسیمندر ماهیت طبیعت و هستی چیزی نیست

1. Pisa 2. *Ibid*, Fr. 2, p. 21.

3. Werner Jaeger, *Paideia*, Vol. 1, Chapter. q, p. 159.

4. Theophrastus

1. Kathleen Freeman, *Ancilla*, p. 22

بجز عنصری نامتعیین و ناکرانه‌اند. بدین معنا که او اصل نخستین عالم را امری نامتعیین و ناکرانه‌اند می‌داند. این واژه بسته به آنکه ما از معنای کرانه‌ندی (peras) چه دریافتی داشته باشیم، به گونه‌های مختلفی قابل تفسیر است. ارسطو در کتاب طبیعیات^۱ خود معنای گوناگون apeiron را آورده و می‌گوید در پاره‌ای موارد این واژه معنایی مکانی (spatial) دارد. اما بحث مورد نظر آناکسیمندر بیشتر به زمان معطوف می‌گردد (۲۰۸-۲۰۲ ب). وقتی او از apeiron یا ناکرانه‌ندی سخن می‌گفت، منظورش چیزی بود، فراسوی اجرام سماوی و کیهان. آناکسیمندر می‌گوید:

اصل و عنصر نخستین هستی نه آب است و نه هیچ عنصر دیگری، بلکه گوهری است مغایر با آنها و نیز نامتناهی که تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شود. آپیرون، گوهری بی‌حد و کران است. ازلی و بی‌زمان بوده و تمام جهانها را در بر می‌گیرد.

آناکسیمندر به جای آب، مبدأ هستی (physic) را امری نامتناهی می‌دانست در حقیقت او با کمال شهامت از قلمرو محسوسات فراتر رفت. گفتنی است که هر یک از فیلسوفان طبیعی، یکی از پدیده‌های موجود در طبیعت را علت و مبدأ هستی به‌شمار آورده‌اند، اما آناکسیمندر ناکرانه‌اند را حاوی گوهر هستی شناخت. ارسطو مدعی است که آناکسیمندر نامتناهی را وجودی نامیرا و جاودان می‌داند. به‌طور کلی ضروری (chreon) است که اشیا به آن چیزی برگردند که از آن برآمده‌اند. زیرا مطابق حکم زمان، اشیا و پدیده‌ها باید تاوان بیدادگری (allelois) خود را به یکدیگر بپردازند. در بیان شاعرانه فزونی و تجاوز عنصری بر عنصر دیگر، مصداقی از بیدادگری محسوب می‌شود. عنصر گرما در تابستان بیداد می‌کند و عنصر سرما در زمستان و بدین ترتیب عناصر متعیین و کرانه‌اند، بیدادگری خود را با جذب و انحلال دوباره در ناکرانه‌اند جبران می‌کنند (پاره ۱).

آناکسیمندر عالم را فراشدی پایدار می‌داند که از کرانه‌اند به ناکرانه‌اند سیر می‌کند، از بی‌صورتی به صورت‌مندی و از آنجا دوباره به بی‌صورتی می‌رسد در کیهان‌شناسی آناکسیمندر خدایی وجود ندارد. در واقع او apeiron را خدا می‌شمارد. به اعتقاد او

ناکرانه‌اند دارای گوهری مینوی است و در نتیجه ماهیتی شبه‌اساطیری دارد. پس می‌توان گفت که آموزه آناکسیمندر، هم در سنت اساطیری ریشه‌دار و هم حاوی جنبه نوینی است. فلسفه آناکسیمندر اولویت تقدیر منفی را که ریشه در تراژدی یونان داشت در خود حفظ نموده است. در نظر او موجودات با صورتهایی ماهوی نیستند، بلکه از خاستگاهی فاقد صورت (formlessness) سرچشمه می‌گیرند و از آنجا ... به جانب صورت و سپس به سوی نابودی حرکت می‌کنند. این حرکت بر طبق اصل ضرورت تحقق می‌پذیرد. واژه chreon در زبان یونانی، گاه به معنای تقدیر و سرنوشت یا جبر به کار می‌رود. آناکسیمندر می‌گوید:

ناکرانه‌اند عنصر بنیادی کلیه موجودات است. یعنی سرچشمه‌ای که کلیه پدیده‌ها وجود خویش را از آن اخذ می‌کنند، و این همان چیزی است که اشیا و پدیده‌ها در موقع نابودی برحسب ضرورت و تقدیر به آن باز می‌گردند. زیرا مطابق حکم زمان اشیا تاوان بیدادگری خود را به یکدیگر پس می‌دهند (پاره ۱).

می‌توان گفت پدیدار شدن نظم در عالم، مستلزم جداگشتن اضداد از درون ناکرانه‌اند و نیز به وجود آمدن موجودات از دل این عناصر متضاد است. در واقع راهکار این خلق و تکوین در چارچوب برخورد عدالت با بیداد (andiken) صورت می‌گیرد. نیروهای متضاد در تنشی پایدار با یکدیگر همزیستی دارند، چنان‌که گرما در تضاد با سرما استقرار می‌یابد. وقتی که یکی از این دو عنصر بر دیگری چیره شود، ما با بی‌عدالتی و بیداد سر و کار می‌یابیم. تا آنجا که اگر یکی از این عناصر متضاد باقی ماند و عنصر مقابل آن از میان برود، جهان معدوم خواهد گشت. بنابراین عدالت عبارت است از همزیستی و هماهنگی میان نیروهای متضاد. معنای این گفتار را می‌توان در حرکت پاندول جستجو نمود. در واقع حرکت پاندول به یک طرف نمی‌تواند همیشگی باشد، بلکه مقدمه‌ای است برای حرکت به جانب مقابل. پس نقطه تعادل، حد وسط و طیف است. تحولات طبیعت را نیز می‌توان با حرکت پاندول مقایسه کرد. زیرا هیچ‌یک از حالتها و کیفیتها پایدار نبوده و اصل در حرکت به جانب نقطه مقابل است، از ناکرانه‌ندی به کرانه‌ندی و از آنجا باز به کرانه‌ندی. در اینجا عدالت عبارت است از نوعی توازن و تعادل میان دو نیروی متضاد. در واقع

معنای اصلی عدالت در زبان یونانی راه و طریق است. همان طور که می‌بینیم، معنای عدالت، بیداد و تاوان، ریشه در اندیشه اساطیری دارد. اما مراد آناکسیمندر از «عدالت کیهانی» چیست؟ در واقع او نیز چون هومر و سایر اسطوره باوران، فوزیس یا طبیعت را با تقدیر و ضرورت و نیز ناکرآمدی پیوند می‌دهد، اما در عین حال تقدیر و ضرورت را ماهیتی فلسفی می‌بخشد. او آنها را از قلمرو اساطیری خارج کرد و به آنها منشی استدلالی بخشید. طبیعت و کیهانی که آناکسیمندر ترسیم کرد، نظم و منطقی استوار دارد و سامانمندی آن ماهیتی فلسفی یافته است.

امروزه عقیده بر این است که اندیشه حاکمیت قانون بر طبیعت (و هستی) در نظریه‌های آناکسیمندر شکوفا گشته است. او قانونی اخلاقی - یعنی عدالت - را در مورد هستی و طبیعت ملحوظ داشت و پدیده‌های طبیعی را تابع قوانینی اخلاقی دانست. آناکسیمندر در پی توصیف واقعیات نبود، بلکه درصدد آن بود که ماهیت جهان (کاسموس) را بنمایاند. به قول ورنر یگر، آناکسیمندر اولین کسی بود که واژه‌های عدل و تقصیر و عقلیت (aitia) را برای تبیین کاسموس، به کار گرفت. این دو واژه از قلمرو حقوق به ساخت کیهان‌شناسی وارد گردید. در واقع او برای نخستین بار اندیشه عدالت را که ریشه در زندگی دولت‌شهر دارد به قلمرو کیهان سرایت داد. وی نظم دنیای انسانی را به علت سرمدی کاسموس اطلاق کرد و بدین ترتیب سامان زندگی انسانی را در تفسیر طبیعت به کار گرفت.

فصل سوم

حاکمیت لوگوس در فلسفه یونان

اندیشه‌های هراکلیتوس (۴۸۴-۵۴۶ قبل از میلاد) از بسیاری جهات ادامه نظریه‌های کیهان‌شناختی آناکسیمندر محسوب می‌شود. از این رو می‌توان رگه‌هایی از منش اساطیری را در گفته‌های او حس نمود. هراکلیتوس به‌عنوان یکی از کاوشگران طبیعت در پی آن بود که تعبیری عقلی از عالم و آدم به‌دست دهد و ما در اینجا ضمن تحلیل پاره‌های به‌جای مانده از نوشته‌های او به‌طور گذرا به ترکیب ظریف نوآوری و سنت‌گرایی در اندیشه‌های وی خواهیم پرداخت.

هراکلیتوس در نوشته‌هایش میان معرفت انسانی و علم الهی تمیز قائل شده است (پاره‌های ۷۸ و ۸۳ و ۱۰۲). به اعتقاد او معرفت انسانی ترکیبی است از عقل متعارف و روزمره و مفاهیم انتزاعی (از قبیل سردی و گرمی، مرگ و زندگی، وحدت و کثرت و غیره). علم الهی متضمن اصلی است بسیار غامض و غیرقابل فهم موسوم به لوگوس که مشکل محدودیت‌های معرفت آدمی را مرتفع می‌سازد. در نظر هراکلیتوس محدودیت معرفت بشری به‌مثابه نوعی نابینایی است و حکمت و فرزاندگی (phronesis) به ما مدد می‌رساند تا نگاه خویش را کمال بخشیده و بر این محدودیتها فائق شویم. در واقع او اولین فیلسوفی است که واژه phronesis را در پیوند با دانش و بصیرت به کار برده است. او در پی آن بود تا میان علم لدنی و علم ناسوتی پیوندی برقرار سازد و این خود در حکم نوعی خودآگاهی جدید فلسفی بود که تا آن زمان در فرهنگ یونان سابقه‌ای نداشت. در حقیقت هراکلیتوس با طرح این نظر مدعی بود که انسان قادر است به حوزه حکمت الهی دسترسی پیدا کند. به اعتقاد او لوگوس چیزی نیست که از قلمرو تجربه این جهانی برکنار باشد و هر چند که در بدو امر پوشیده و مکتوم می‌نماید، اما باید آن را واقعیتی درون ذات (immanent) به‌شمار آورد (پاره ۸۹). هرکسی می‌تواند در راه لوگوس قرار گیرد. چنان‌که معرفت بشری نیز ممکن است تکامل یافته و به علم الهی مبدل شود. تفاوت میان این دو

وجه معرفت دال بر حکایت از ساحت‌های جداگانه نیست، بلکه مستلزم افق تازه‌ای از فهم آدمی است. هراکلیتوس سیر و سلوک فلسفی را در سایه مفهوم روان تحلیل نموده و می‌گوید: «روان عرصه‌ای است، منسجم که آدمی را قادر می‌سازد به علم احاطه پیدا کند». در پاره ۴۵ آمده است که: «شما به هر کجا بروید، نمی‌توانید به مرزهای روان آدمی نزدیک شوید. زیرا که معیارها و قوانین حاکم بر آن بسیار عمیق و پیچیده است.»

با مطالعه این گفته هراکلیتوس در می‌یابیم که رویکرد او به معرفت با رهیافتهای مدرن پیوندهای نزدیکی دارد. در حقیقت روان به معنایی که وی به کار می‌برد، پیش‌زمینه تکوین این مفهوم به معنای امروزی آن است. او در اینجا از سنت دیرین یونان فاصله می‌گیرد و یادآور می‌شود که روان آدمی عرصه‌ای است چندساحتی، که بشر به کمک آن قادر است به پیچیده‌ترین پدیده‌های هستی احاطه یابد. او در پاره ۱۰۱ می‌گوید: «من در ژرفای وجود خویش به جستجو پرداختم» که این خودکامی و ژرفانگری در تفکر اساطیری یونان کهن، امری بی‌سابقه است. گفته‌های او با این جمله آغاز می‌شود:

لوگوس هستنده‌ای جاودان است که آدمیان همواره از درک آن عاجزند، چه آن هنگام که هنوز آن را نشنیده‌اند و چه آن‌گاه که آن را برای نخستین بار می‌شنوند، حتی اگر همه چیز مطابق با آن پدیدار شود و آدمیان همچون افرادی ناشی، حتی هنگامی که گفته‌ها و کردارها را آن‌گونه می‌آزمایند که من وصف کرده‌ام و هر چیز را مطابق طبیعت آن جدا ساخته‌ام و گفته‌ام که چگونه هست، باز در هنگام بیداری از یاد می‌برند چه می‌کنند، همان‌گونه که فراموش می‌کنند، آنچه را در خواب انجام داده‌اند (پاره ۱).

وقتی با عبارات فوق مواجه می‌شویم و در آنها بدقت تأمل می‌کنیم در می‌یابیم که رویکرد هراکلیتوس در مورد لوگوس، هنوز منش و خصلت اساطیری خود را حفظ کرده است. او در پاره ۱۲۳ یادآور می‌شود که هستی و طبیعت میل به حجاب دارد و در پاره ۹۳ می‌گوید: «خداوندی که سخن او بر آستانه معبد دلفی نقش بسته است، نه سخن می‌گوید و نه پنهان می‌دارد، بلکه تنها به اشاراتی بسنده می‌کند». با توجه به این گفته‌ها می‌توان چنین استدلال نمود که لوگوس از نوعی کشف و الهام

نشئت می‌گیرد و آن را نمی‌توان در یرتو روش‌شناسی عقلی صرف دریافت بلکه باید به ندای لوگوس گوش فراداد ...

به جای گوش دادن به من به لوگوس گوش فرادهید، خردمندی آن است که همه چیز را یکی دانیم (پاره ۵۰).

با توجه به آنچه که در پاره ۱ و پاره ۵۰ آمد، معلوم می‌شود که لوگوس عبارت است از:

الف) چیزی که شخص می‌شنود (معنای مشترک).

ب) آنچه که به همه پدیده‌ها نظم می‌دهد. نوعی قانون کلی است.

ج) چیزی که وجودش مستقل از کسی است که بیان لفظی آن را ارائه می‌دهد و آن را وصف می‌کند.

دقت در پاره ۲، اندکی ما را فراتر می‌برد:

انسان باید از آنچه همگانی است پیروی کند. اما هر چند لوگوس همگانی است، بیشتر مردمان چنان زندگی می‌کنند که گویی فهمی مستقل و مخصوص به خود دارند.

در واقع مفهوم همگانی بودن لوگوس در پاره ۱۱۴ مطرح گردیده است. در این پاره آمده است که شخص باید از سر عقل سخن گوید. ما باید توانایی خود را بر چیزی استوار کنیم که همگانی است مثل قانون شهر و یا از آن هم استوارتر. زیرا که تمام قوانین انسانی در سایه قوانین الهی تکامل می‌یابند. قانون الهی بر هر چه مشیت اوست، حاکمیت دارد و واجد کفایت و بسندگی است.

هراکلیتوس در اینجا یادآور می‌شود که لوگوس امری عام و همگانی است و برای همگان دارای اشتراک است و آنچه مشترک است، عقل و بصیرت است. تا اینجا به گفتارهای پراکنده هراکلیتوس در مورد لوگوس اشاره کردیم. اما از اینجا به بعد باید برای استنتاج از اظهارات او نوعی حلقه ارتباطی برقرار سازیم که در ظاهر این عبارات وجود ندارد. اگر بدقت در این پاره‌ها تأمل کنیم، در می‌یابیم که رویکرد منسجم و مستقلی در این اظهارات پراکنده وجود دارد. در پاره ۱، هراکلیتوس مردم را متهم می‌سازد که هنگام بیداری چنان می‌کنند که گویی در رؤیا بسر می‌برند. در پاره ۷۳ صریحاً می‌گوید، نباید چنان کنیم و به گونه‌ای سخن بگوییم که گویی در خوابیم.

در حقیقت حلقهٔ رابط میان جنبهٔ همگانی لوگوس و بیداری را می‌توان در قطعه‌ای که پلوتاک آورده است، دریافت: هراکلیتوس می‌گفت: «بیداری سهمیم شدن در جهان همگانی است، اما وقتی آدمی بخوابد به عرصهٔ آگاهی از جهان شخصی باز می‌گردد». در اینجا باید در اندیشه‌های هراکلیتوس به دنبال چیزهایی بگردیم که معنای خواب و بیداری را برای ما روشن می‌سازد. گفتنی است که در جهان اساطیری ماقبل هراکلیتوس جهان مادی و جهان مینوی با هم در پیوندی هماهنگ بودند، اما رفته‌رفته از هم جداگشتند. تا آنجا که در اندیشهٔ وی میان جهان مادی و جهان مینوی (روحانی) نوعی دوگانگی به‌وجود آمد.

همان‌طور که قبلاً نیز یادآور شدیم لوگوس هم در سپهر اندیشهٔ آدمی جای دارد و هم اصلی کیهانی است. و سامان‌بخش و هدایت‌کنندهٔ جهان است. در واقع لوگوس به‌عنوان قانون نظام‌بخش عالم و نیز قانونی که ذهن آدمی قادر است آن را دریابد، همچون سپهر، فراگیر است. به عبارت دیگر وقتی هراکلیتوس از همگانی بودن لوگوس سخن می‌گوید، مرادش پیوند میان ساحت فردی آگاهی و بُعد جهانی آن است. از سوی دیگر قانونی که ذهن آدمیان به درک آن نائل آید و چون سپهری فراگیر محسوب شود، باید برای همگان مشترک باشد. وقتی هراکلیتوس یادآور می‌شود که بایستی آنچه را همگانی است دریابیم، مرادش همان نیروی عجیبی است که هم در قلمرو گیتی و هم در ساحت مینوی سامانی استوار را برقرار می‌سازد.

گفتنی است که به‌نظر هراکلیتوس ادراک حسی برای فهمیدن بسیار مهم است. در واقع برخلاف پارمنیدس که ادراک حسی را حقیر و ناچیز و گمراه‌کننده می‌شمرد. هراکلیتوس حواس را در عین حال که گواه بدی به حساب می‌آورد، آن را برای کسانی که روانشان از فهم و بصیرت بهره‌ای ندارند، تنها وسیله جهت‌یابی می‌داند: «چشم و گوش برای انسانهایی که روحی سرکش دارند، گواهانی گمراه‌کننده به‌شمار می‌روند» (پاره ۱۰۷).

هراکلیتوس در پاره ۵۵ نیز صریحاً می‌گوید: «برای آنچه که قابل دیدن یا شنیدن و یا فهمیدن است، من بی‌اندازه ارج قائلم.» او در واقع در این گفته به ارزش ادراک حسی اذعان می‌دارد. وی در پاره ۱۰۱ الف می‌گوید: «چشمها گواهانی صادق‌تر از گوشها هستند.» او ادراک حسی را وسیله‌ای ناقص برای دسترسی به لوگوس می‌شمارد. در عین حال اما می‌گوید، فهم عمیق لوگوس تنها در پرتو عقل (نوس)

امکان‌پذیر است. و حواس آدمی مجرای است که عقل از طریق آن لوگوس را در معنای عینیش در می‌یابد. در واقع حس مانند روزنه‌ای است که عقل در ساعات بیداری آن را می‌گشاید.

در حقیقت ما هنگام خواب در دنیایی مسدود و تنها بسر می‌بریم و هیچ‌کس نمی‌تواند در رؤیایمان با ما شریک باشد. و هم از این روست که رؤیاها از واقعیت بدورند. در نظر هراکلیتوس سه مفهوم ضرورتاً با هم بستگی دارند: اول، حیاتی که در چارچوب آن شخص به دانایی دست می‌یابد، دوم، اشتباه و سوم، خواب و رؤیا. در واقع بازگشت به جهان درون در حکم ریاضت دادن عقل از طریق مسدود کردن راه آن به دنیای لوگوس حقیقی و جهانی است. اگر کسانی را که به این کار دست می‌زنند با فردی که در لوگوس همگانی بصیرت دارد، مقایسه کنیم، انگار که خفتگان را با شخص بیدار قیاس کرده باشیم. در حقیقت هر انسانی داور احساسهای خویش است، چرا که هیچ‌کس جز او در احساسش شریک نیست. در صورتی که دنیای همگانی، تنها از طریق فرارفتن انسان از عرصهٔ احساسهای فردی در پرتو عقل، قابل فهم است.^۱

در پاره ۸۹ آمده است «برای بیداران جهانی یگانه و منظم وجود دارد، در حالی که هریک از خفتگان جهانی ویژهٔ خود دارند.»

پژوهندگان اندیشه‌های هراکلیتوس یادآور می‌شوند که آتش (πυρ) در نظر وی علت اول و گوهر اشیا به حساب می‌آید. ما در اینجا باید ببینیم که آیا این تفسیر دربارهٔ نظرهای هراکلیتوس با عقاید او انطباق دارد یا خیر. تئوفراستوس می‌گوید:

هراکلیتوس اهل آفوسوس ... آتش را آرخی می‌دانست و براین اساس که آتش یکی از مبانی و اصول طبیعت است، اعتقاد داشت که همهٔ تحولات در اشیا به‌خاطر رقیق و غلیظ شدن آتش است.

همچنین ارسطو در متافیزیک (۷ الف ۹۸۴) و نیز افلاطون در مکالمهٔ کراتیلوس (۴۱۳ ب و ج) به نخستین بودن آتش از دیدگاه هراکلیتوس اشاره کرده‌اند.

1. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, (Cambridge University Press, 1962), Vol. 1, pp. 440-460.

او خود در پاره ۳۰ می‌گوید: «کل نظام عالم عبارت از آتشی است که همواره زنده می‌ماند. پس ما نیز مانند گاتری می‌توانیم آتش را با لوگوس پیوند دهیم.» در حقیقت رواقیان و هیپولیتوس نیز چنین کرده‌اند. هیپولیتوس می‌گوید: «آتش هراکلیتوس معقول و مسئول هدایت کل جهان است.» در واقع می‌توان گفت که آتش جنبه ناسوتی لوگوس را متبلور می‌سازد. آتش در نظر هراکلیتوس گرمترین و خالصترین شکل ماده و نیز ناقل روح است. بدیهی است که مقصود وی از آتش شعله‌های آن نیست. بلکه آتش نامی است که وی به دم خشک می‌دهد، دمی که روح از آن تشکیل می‌شود. از این رو می‌توان گفت، زندگی با گرمی و حرارت و مرگ و بلاهت با سردی و تری مربوط می‌شود. در پاره ۱۱۸ آمده است که «روح خشک، فرزانه‌ترین و عالیترین ارواح است.» به نظر هراکلیتوس مرگ چیزی نیست، جز بازگشتن روح به آب (پاره ۳۶).

خواب نیز مانند مستی، حالت میانه‌ای است که در آن بخارهای نمناک، موقتاً بر روح غالب می‌شوند. افزون بر این هراکلیتوس لذات جسمانی را ناشی از نمناکی روح می‌شمارد و به همین جهت می‌گوید: «برای انسانها زبنده نیست که آنچه می‌خواهند، به کف آورند. چرا که متأسفانه روح آدمیان از نمناک شدن، لذت می‌برد» (پاره ۱۱۰). او در پاره ۸۵ می‌گوید: «با خواهش دل جنگیدن دشوار است، زیرا که دل آنچه را می‌خواهد به بهای روح می‌خرد.»

همه چیز در دگرگونی دائمی قرار دارد. هراکلیتوس در پاره ۳۵ آورده است که «برای روح آب شدن مرگ است و برای آب خاک شدن مرگ است، اما از خاک آب پدید می‌آید، از آب روح.» او در اینجا با قرار دادن «روح» به جای آتش بر وحدت اصیل این دو عنصر تأکید می‌کند. وی در پاره ۱۲ می‌گوید: «روحها از اشیای نمناک دمیده می‌شوند.» و در پاره ۳۱ می‌گوید:

تغییرات آتش، نخست، دریا از دریا، نیمی خاک و نیمی دیگر آتشفشان... خاک وقتی مایع شد به دریا مبدل می‌شود و تقارن و هماهنگی خود را برحسب همان قانونی که قبل از خاک وجود داشت، حفظ می‌کند.

اگر دو پاره ۳۱ و ۳۶ را با هم مقایسه کنیم، چنین نتیجه می‌گیریم که نوعی قانون عمومی در تمام این فعل و انفعالات وجود دارد که هراکلیتوس آن را لوگوس می‌نامد.

به اعتقاد او امر واحدی که در همه چیز وجود دارد، واجد ماهیتی الهی و عقلانی است و همین امر به وجود آورنده سامان کیهان است. این امر اگر در درون ما به نمناکی گراید، ما از آن غافل می‌شویم، یعنی هر چقدر که رطوبت و سردی به درون ما بیشتر نفوذ کند، وجود ما به فساد و انهدام نزدیکتر می‌شود و هر قدر که درون ما خشکتر شود، از بارقه‌های لوگوس بهره بیشتری خواهیم برد و وجودمان به وسیله آتش نورانیتر خواهد شد.

هراکلیتوس به‌عنوان یکی از پیشروان فلسفه یونان در پی آن بود که از جهان و ساز و کار آن تعبیری غیر از برداشتهای اساطیری به دست دهد. به نظر او حقیقت کاسموس یا جهان، ازلی است و نباید آن را ساخته انسانها و یا خدایان به حساب آورد:

جهان سامانمند که نزد همگان یکسان است. مخلوق هیچ‌یک از خدایان و یا انسانها نیست، بلکه آتش است که همواره بوده و جاودان خواهد ماند. به تناسب افروخته و به همین نحو خاموش خواهد گشت (پاره ۳۰).

بنابراین لوگوس عاملی است که بر نمودهای کیهانی اولویت دارد. افزون بر این همان طور که قبلاً نیز گفته شد، لوگوس نوعی سامان عقلی را بر طبیعت هموار می‌کند و این سامانمندی بر پایه تغییر و دگرگونی پایدار استوار است. یعنی لوگوس اصلی است پایدار که در متن تغییر، حاکمیت دارد. در واقع هراکلیتوس با طرح لوگوس، رویکرد اساطیری را در معرض پرسشی اساسی قرار می‌دهد. چرا که میتوس یا اسطوره طرحی کلی از عالم و آدم عرضه نمی‌دارد، در حالی که لوگوس روایتی است منطقی و عقلی که هیچ‌گاه در هیئت موجودات اساطیری ظاهر نمی‌گردد و تنها از طریق تأمل عقلی قابل ادراک است. وی در فراگرد تغییر و دگرگونی، وحدتی را جویا می‌شود و می‌گوید در دل همه تغییرات، نوعی وحدت و شباهت دیده می‌شود.

در مورد اصل تغییر وی از تمثیل رودخانه سود می‌جوید و در پاره ۴۹ الف می‌گوید: «در یک رودخانه هم گام می‌نهیم و هم گام نمی‌نهیم. ما هم هستیم و هم نیستیم.» در اینجا ما دریافت هراکلیتوس راجع به طبیعت هستی را بوضوح ملاحظه می‌کنیم. نظم عالم دارای هویت و نیز غیریت است. یعنی حقیقت هستی متضمن «این‌همانی» و نیز «این‌نه‌آنی» است. یک رودخانه هیچ‌گاه نمی‌تواند همان باشد که

بود. چرا که پیوسته در حال دگرگونی است، هم واحد است و هم متکثر. بنابراین حرکت و دگرگونی و پویایی در عالم نه از طریق نفی تغییر و اثبات پایداری که از راه نفی فراگرد حال صورت می‌گیرد. یعنی حال پیوسته مورد نفی رویدادها قرار می‌گیرد. گوهر هستی چیزی نیست، جز حرکت و دگرسانی.

جنگ و چالش هستی به نظر هراکلیتوس

در پاره ۵۳ آمده است که:

چالش و جنگ، پدر و پادشاه همه چیزهاست. آن است که بعضی را چون خدایان آشکار می‌نماید و پاره‌ای را همچون انسان، بعضی را بنده می‌سازد و برخی را آزاد.

در اینجا او جنگ و چالش را تعارضی کلی و برخوردی عمیق در سراسر هستی به حساب می‌آورد و برخورد را به معنای وسیع آن در عرصه تضاد و تنش مورد توجه قرار می‌دهد. در پاره ۸۰ آورده است که «باید دانست که جنگ در چیزها همگانی است و پیکار عدل است و همه چیز از راه پیکار و ضرورت پدید می‌آید.» هراکلیتوس با طرح این نکته که جنگ و ستیزه امری همگانی و عمومی است، آن را با لوگوس مرتبط می‌سازد و بدین ترتیب با نظر هومر همداستان می‌گردد. زیرا که هومر نیز جنگ را امری همگانی به‌شمار می‌آورد. در واقع هراکلیتوس نظم و عدل عالم را در همین عامل ستیز می‌جوید. به نظر او جنگ اضداد والاترین عدالت است او کسانی را که آرزو دارند، جنگ و ستیز از جهان رخت بندد، سرزنش می‌کند و می‌گوید: «آنها نمی‌دانند که با آرزوی صلح در غفلت خواهند ماند.» او صریحاً یادآوری می‌کند که نظم عالم مستلزم روند نفی است. اگر تضاد نبود، نظم جهان نیز از میان می‌رفت و آشفتگی حاکم می‌گشت.

در اینجا هراکلیتوس از وحدت اضداد سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «واژه هارمونیا (harmonia) به معنای وحدت و هماهنگی اول‌بار در اندیشه‌های فیثاغورث مطرح شده است.» در واقع هراکلیتوس با معنای موسیقایی هارمونیا آشنا بوده است. شاید بهترین راه فهم معنای هارمونیا تأمل در تعریفی باشد که افلاطون در گفتگوی میهمانی برای این واژه آورده است. در این گفتگو، اریکسماخوس پزشک یونانی

به هنگام بحث از مفهوم اروس می‌گوید: «اروس در دنیای پزشکی چیزی نیست، جز آشتی‌دهنده‌ی اضداد در بدن انسان.» و ادامه می‌دهد:

پزشک حاذق کسی است که قادر باشد، عناصری را که در بدن مریض با هم ضدیت دارند، بر سر عشق آورد. این‌گونه عناصر متضاد عبارت‌اند از گرما و سرما، تری و خشکی و مانند آنها. در دنیای ما آسکلپیوس با فهم چگونگی آفرینش اروس و هماهنگی میان این‌گونه عوامل ... حرفه پزشکی را به وجود آورد.

آموزه هماهنگی اضداد به قول گاتری سه جنبه متفاوت دارد:

۱. هر چیزی از ضد خود تشکیل می‌شود.

۲. اضداد یکسان‌اند.

۳. جنگ، نیروی آفریننده و هدایت‌کننده جهان به حساب می‌آید.

در بالا مورد سوم را به تفصیل بررسی نمودیم و در اینجا به مسئله جنگ اضداد خواهیم پرداخت. هراکلیتوس در واقع فلسفه آناکسیمندر را تأویل می‌کند و می‌گوید: «اضداد ابتدا بر یکدیگر تعرض می‌کنند و سپس تاوان این بیدادگری را می‌پردازند.» البته آناکسیمندر جنگ اضداد را نتیجه بی‌نظمی و اختلال می‌شمرد، در حالی که هراکلیتوس این دیدگاه را نمی‌پذیرد. به نظر او ستیز اضداد نه تنها لطمه‌ای به «وحدت» و یگانگی آنها نمی‌زند، بلکه آن را استحکام می‌بخشد. به اعتقاد وی واحد تنها از برخورد اضداد به وجود می‌آید. همان‌طور که در پاره ۵۰ آمده هراکلیتوس می‌گوید:

فرزانی متضمن این است که آدمی به لوگوس و نه به خود گوش فرادهد و اعتراف نماید که تمامی چیزها یکی است. او در پاره ۸۰ صریحاً می‌گوید: جنگ و ستیز (polemos) در همه چیز وجود دارد و ستیزه عین عدل و دادگری است و تمام هستی در اثر ستیز و کشمکش به وجود آمده و از میان می‌رود و خطاست اگر گفته شود که ای کاش ستیز از میان خدایان و آدمیان رخت بریندد. اگر این دعا مستجاب شود، همه چیز از میان می‌رود.

هراکلیتوس در پاره ۵۱ می‌گوید:

مردم نمی‌دانند که آنچه ناسازگار است در واقع عین سازگاری است: مردمان نمی‌دانند که چگونه از هم جداشدگی عین به هم پیوستگی است: هماهنگی کششهای متضاد، چون در کمان و چنگ.

درست است که هراکلیتوس با طرح نظریه وحدت اضداد، یکی از اصول اساسی منطق ارسطویی یعنی ارتفاع نقیضین را زیر پا می‌گذارد، اما در عین حال برخورد نیروهای نامتجانس در عالم وجود را با تکیه بر هرمنوتیک خاص خود تفسیر می‌کند. به موجب اصل امتناع تناقض، یک چیز نمی‌تواند در عین حال هم باشد و هم نباشد. در واقع ممکن نیست که دو قضیه متناقض هر دو درست و یا هر دو نادرست باشد، بلکه یکی از آنها درست و دیگری قطعاً نادرست خواهد بود. حال آنکه هراکلیتوس در پاره ۱۲۶ می‌گوید: «گرم سرد و سرد گرم می‌شود. مرطوب خشک و خشک مرطوب می‌شود.» و در پاره ۶۰ می‌نویسد: «راه از بالا به پایین و راه از پایین به بالا، یکی است.» در پاره ۶۷ نیز آمده است: «خدا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است. درست مثل آتش که چون با عود ترکیب شود، بوی تازه‌ای می‌دهد.» در اینجا می‌بینیم که چیزهای کثیر وحدت می‌یابند. بدین معنا لوگوس به آدمی کمک می‌کند تا وحدتی اساسی را میان اضداد تشخیص دهد. به نظر هراکلیتوس واقعیت در عین کثرت واحد است. این وحدت و کثرت عرضی نیست بلکه امری است گوهری و در واقع نوعی این‌همانی میان وحدت و کثرت وجود دارد.

کوتاه سخن آنکه بسیاری هراکلیتوس را فیلسوفی طرفدار فلسفه تغییر و صبرورت می‌دانند و از قول او نقل می‌کنند که «همه چیز در حال سیلان دائم است» و انگار این تنها چیزی است که راجع به او می‌دانند. البته درست است که این نظر بخش مهمی از نگرش وی را تشکیل می‌دهد، اما این همه آن چیزی نیست که او می‌گوید. اهمیت اندیشه‌های هراکلیتوس را باید در رویکرد وی به لوگوس نیز جستجو کرد. در نظر او لوگوس اصلی است اساسی در عرصه ذهن و نیز در جهان خارج. همچنین اصل تغییر در پاره‌های ۶۰ و ۱۱۰ قابل تشخیص است. آنچه که بهتر به فهم اندیشه‌های او مدد می‌رساند، یکسانی و وحدت اضداد است (پاره‌های ۱۰ و ۵۱). او می‌گوید: «این اصل را باید در پرتو لوگوس بازشناخت و لوگوس نیز مستلزم تعقل است» (پاره‌های

۵۴ و ۱۱۴). افزون بر این، وی لوگوس را با اصل آتش پیوند می‌دهد و فراگرد اندیشه را بر پایه نظریه تنش توضیح می‌دهد (پاره‌های ۲۲ الف و ۱۶).

همچنین هراکلیتوس نیز مانند آناکسیمندر به طرح نظریه وحدت در مورد عالم و آدم مبادرت می‌ورزد. او می‌گوید: «برای فهم حقیقت وجود، باید هر چیزی را در نفی آن مورد توجه قرار داد و به عبارت دیگر عرصه تجربه و واقعیت در فلسفه وی با هم وحدت می‌یابند.» همچنین هراکلیتوس برای نخستین بار برخورد نیروهای متضاد را وضعیتی مطلوب دانست. به نظر او ستیز و کشمکش شرط اصلی وجود است. سکون نیست و آذرخش بر هر چیز چیرگی دارد. نبرد صلحی واقعی است و این کشمکش، اصلی حیات بخش محسوب می‌شود. همچنین نیروهای متضاد در وحدت لوگوس گرد هم می‌آیند. پس می‌توان گفت که روان ما ماهیتی آتشین دارد و ما با هر دم و بازدم به عقل کیهانی پیوند می‌یابیم. ما بایستی منش آتشین روان خود را چنان تکامل بخشیم که وقتی از بخارهای مرطوب بدن رهاگشت به آسانی با لوگوس-آتش اتحاد یابد.

فصل چهارم

پارمنیدس و هستی

تفسیر و تعبیر اندیشه‌های پارمنیدس (۴۷۰ - ۵۴۰ قبل از میلاد) کاری بسیار دشوار است. یکی از دلایل این دشواری، ترکیب ابهام‌آمیزی است که وی میان نوآوری و سنت فراهم آورده است. همچنین مشکل اساسی دیگر از ترجمه گفته‌ها و اندیشه‌های او ناشی می‌شود.

پارمنیدس نیز چون هراکلیتوس میان معرفت انسانی و علم الهی تمیز قائل گردید. به اعتقاد او معرفت انسانی عرصه پدیدار و پندار است که این امر خود از ادراک حسی نشئت می‌گیرد. در واقع علم الهی که قلمرو حقیقت است، با هستی به معنای عام آن سر و کار دارد و این هستی نسبت به موجودات امتیازهای ویژه‌ای دارد. البته گسنوفانس نیز که استاد پارمنیدس بود، قبلاً همین تقسیم‌بندی را مطرح کرده بود و ظاهراً پارمنیدس این مقوله را از استاد خود اقتباس کرده و آن را تعمیم بخشیده است. با این حال می‌توان گفت که نظریه پارمنیدس تا حدی با نظریه‌های اندیشمندان پیش از او مغایرت دارد، زیرا به نظر او علم الهی به هیچ مسئله خاصی پاسخ نمی‌دهد و بر هیچ وجود ویژه‌ای ناظر نیست، بلکه معنای عام هستی را در بر می‌گیرد. هستی یا وجود، عامترین مفهومی است که می‌توان درباره آن به بحث پرداخت. پارمنیدس تأکید داشت که در عرصه هستی صیوررت و تغییر، چیزی جز پندار نیست. وجود یا هستی، واحد است و کثرت چیزی نیست، مگر توهم. همان طور که قبلاً نیز گفته شد، به اعتقاد هراکلیتوس اصل، حرکت و تغییر و کثرت است. اما پارمنیدس درست برعکس وی حرکت را امری اعتباری می‌شمارد و می‌گوید، کل واقعیت عبارت است از گوهر واحد و بی‌حرکتی که هستی نام دارد. هم از این رو می‌توان گفت که او میان دستور زبان، منطق و متافیزیک پیوندی نزدیک برقرار نمود. او اولین فیلسوفی است که آگاهانه به منطقی زبان اندیشید. گفتن اینکه «چیزی هست» بدین معناست که آن چیز وجود دارد. از طرفی وقتی می‌گوییم «چیزی هست» منظور آن چیزی است که

نمی‌تواند نباشد. زیرا نبودن، به معنای از دست دادن وجود است. به دیگر سخن چیزی که هست، نمی‌تواند غیر آن باشد. همیشه آنچه هست، خواهد بود و آن چیزی که نیست، هرگز نخواهد بود. بنابراین هر تغییر و حرکتی غیر واقعی است. زیرا لازمه آن این است که آنچه هست، نیست شود و گفتن اینکه آنچه هست، نیست فاقد معناست. از نظر پارمنیدس جهان واقعی منظومه‌ای پایدار، ثابت و مطلق است و همیشه نیز در سکون و ثبات باقی خواهد ماند.

پارمنیدس اعتقاد داشت که هر آنچه مردم دربارهٔ عالم و آدم تصور می‌کنند و هر آنچه می‌بینند و می‌شنوند و احساس می‌کنند، فریب و پنداری بیش نیست و تنها تفکر است که ما را قادر به درک حقیقت می‌گرداند. ذهن آدمی به ما ثابت می‌کند که حقیقت مطلقاً از گوهری دیگر است. گفتنی است که حکمای طبیعی به‌طور معمول از منطقی پیروی نمی‌کردند، بلکه بیشتر بر ادراک حسی تکیه داشتند و محسوسات را مورد تحلیل قرار می‌دادند، حال آنکه احکام موجود در قطعات باقیمانده از پارمنیدس، جملگی ترکیبهای منطقی دقیقی هستند که بر پایهٔ استدلال عقلی محض استوارند. به‌نظر او والاترین هدفی که تفکر آدمی می‌تواند به آن دست یابد، شناخت ضرورتی مطلق است که وی آن را دیکه یا موئیرا (تقدیر) می‌نامد. پارمنیدس بر این باور است که دیکه یا عدالت، کل وجود را در دامان خود نگاه می‌دارد و لحظه‌ای آن را رها نمی‌کند. به همین جهت است که موجود نه باشنده می‌شود و نه ناباشنده — و بدین ترتیب است که موجود در معرض کون و فساد قرار نمی‌گیرد. در پاره ۶ اشعار وی آمده است که:

هستنده، هست، زیرا هستی هست و نیستی و هیچی نیست. این را به تو فرمان می‌دهم تا دریابی. این نخستین راه پژوهش است که تو را از آن باز می‌دارم و همچنین از آن راه دیگری که میرندگان نادان، در آن مردد و سردرگم‌اند. زیرا که بیچارگی، اندیشهٔ سرگردان را در سینه‌هایشان رهبری می‌کند و این سو و آن سو برده می‌شوند، هم لال و هم کور و هم شگفت‌زده، قومی نامصمم که هستی و نیستی برایشان یکسان است و نیز یکسان نیست و همه چیز را نزد ایشان راهی معکوس است.^۱

پارمنیدس با طرح گزاره‌های فوق احاطهٔ خویش را بر قانون ضرورت (ananke) به اثبات می‌رساند. به اعتقاد وی قانون ضرورت بر کل هستی حاکمیت دارد و در واقع ضرورت درونی، خود مفهوم وجود است و این ضرورت را می‌توان به خواست راستین وجود تعبیر کرد. به‌نظر اندیشمندانی چون ورتن یگر ضرورت تفکر مجرد، کشف بزرگی است که اول‌بار در فلسفهٔ پارمنیدس ملاحظه می‌گردد. به‌طور کلی او به نمود و پدیدار اعتقادی ندارد و آن را از امور وهمی می‌شمارد. وی می‌گوید:

آدمیان به‌جای آنکه به سخن اندیشه گوش فرادهند، به چشم، گوش و به‌طور کلی ادراک حسی خویش اعتماد می‌ورزند. حال آنکه تفکر تنها چیزی است که قادر است ما را به یقین راهبری کند.

در واقع پارمنیدس اولین فیلسوفی است که میان معقول و محسوس فرق نهاد و معقول را بر محسوس اولویت بخشید.

به‌نظر پارمنیدس کشف تفکر انتزاعی و قواعد حاکم بر آن به معنای کشف راهی جدید به سوی حقیقت است، یگانه راهی که ما را به حقیقت می‌رساند. او نخستین فیلسوفی است که واژهٔ راه را در معنای روش به کار گرفت. و آن را به دو گونهٔ درست و نادرست تقسیم نمود. سکستوس امپیریکوس^۱ در کتابی موسوم به در برابر ریاضیات^۲، سی و دو بیت را به پارمنیدس منسوب می‌دارد. به قول امپیریکوس:

پارمنیدس سیر و سفر خود را در اربابه‌ای که اسبهایی چند آن را هدایت می‌کنند و از سوی دختران خورشید همراهی می‌شوند، توصیف می‌کند. این دختران از تاریکخانهٔ شب برون می‌آیند و در روشنایی روز چهره می‌گشایند. میان روز و شب دروازه‌ای قرار دارد و کلید آن در اختیار ایزد بانوی عدالت است. دختران خورشید، ایزد بانوی عدالت را به گشودن در برای ورود پارمنیدس ترغیب می‌کنند و چون در باز می‌شود، او به همراه دختران خورشید وارد می‌گردند و ایزد بانوی مزبور به وی خوشامد گفته، دستش را می‌فشارد و به او می‌گوید که راه درست را انتخاب کرده است. بنابراین شایسته است که وی هم راه حقیقت و هم راه باورهای نادرست میرایان را بیاموزد (پاره ۱).

تحلیل‌گرانی چون ورنر یگر اعتقاد دارند که در این قطعه سنت اساطیری با تحلیل فلسفی در هم آمیخته است. در حقیقت سیر و سفر پارمنیدس در متن فوق با یکی از قصیده‌های معروف پیندار موسوم به المپیان ششم شباهت انکارناپذیری دارد. در اینجا مراد از سفر، حرکتی حماسی از مرحله جهل و نادانی به مرتبه علم و معرفت است. سفر پارمنیدس در جستجوی معرفت، ما را به یاد سفرهای اودیسیوس^۱ به هادس می‌اندازد (اودیسه یازدهم). در آن سفر نیز میان شب و روز دروازه‌ای قرار دارد که در یک‌سوی آن شب همه‌جا را فراگرفته و در طرف دیگر روشنایی روز بر همه چیز پرتو افکننده است (باب دهم ۸۶).

در متن امپریکوس، ایزد بانوی عدالت به پارمنیدس سه راه را نشان می‌دهد. او دو راه را نادرست و یک راه را درست اعلام می‌کند. دو راه نخست با گزاره‌های عطف‌گونه به هم پیوسته‌اند.

«راه اول» عبارت است از اینکه آنچه هست، هست و نمی‌تواند نباشد و این راه اقتناع است و در واقع ندیم حقیقت است.

«راه دوم» عبارت است از اینکه آنچه نیست، ضرورتاً نباید باشد و به تو می‌گویم، این راه جهل مطلق است (پاره ۲). در اینجا واژه «بودن» به معنای وجودی آن به کار رفته است و پارمنیدس فعل بودن را در صیغه سوم شخص اخباری در زمان حال به کار می‌برد، بدون آنکه مسندالیهی برای آن قید کند. بدین معنا پارمنیدس به همان‌گویی منطق توسل جسته است، یعنی آنچه هست، هست. در واقع او از گوهر هستی سخن به میان آورده و می‌گوید: «هستی یا وجود دارای هر گوه‌ری که باشد، هست و نمی‌تواند نباشد. آنچه هست، هست و غیرممکن است که نباشد». او در پاره ۳ می‌گوید: «زیرا که اندیشیدن و بودن یکی است.» اما اگر «آن» می‌تواند باشد، پس هست. چراکه اگر می‌توانست باشد و با این وجود نبود، پس هیچ می‌بود. اما هیچ نمی‌تواند متعلق به سخن یا فکر باشد. زیرا که سخن گفتن درباره هیچ، سخن گفتن نیست و اندیشیدن درباره هیچ، همان نیندیشیدن است (پاره ۶). از این رو باید گفت موضوع اندیشه هیچ‌گاه نمی‌تواند هیچ قرار گیرد.

پارمنیدس با به کار بردن اجزای استنتاجی، نوعی استدلال مستطقی را مطرح

نموده و می‌گوید: «راه حقیقت» بر پایه این گزاره استوار است که آنچه هست، هست و نمی‌تواند نباشد. در واقع مسندالیه این گزاره امری وجودی است که موضوع اندیشه و معرفت قرار می‌گیرد و آنچه نیست، ناندیشیدنی است و نمی‌تواند مورد اندیشه و معرفت قرار گیرد.

در اینجا پس از آنکه راه دوم مطرود اعلام می‌شود، نتیجه می‌گیریم که آنچه هست غیرممکن است که نباشد. ایزد بانوی عدالت در برابر فرض سوم، یعنی آنچه که میرایان به دنبال آن‌اند، هشدار می‌دهد و می‌گوید:

آنها بیهوده سرگردان‌اند و چون در جهل بسر می‌برند راه به جایی نخواهند برد. اشتباه ویژه آنها این است که فکر می‌کنند: بودن و نبودن یکسان است و نیز یکسان نیست (پاره ۶).

و اما راه سوم را پارمنیدس چنین تعبیر می‌کند که میرایان، وجود و لاوجود (هستی و نیستی) را یکی می‌دانند. این بیت، آدمی را به یاد اندیشه‌های هراکلیتوس می‌اندازد. زیرا او بود که باشنده و نباشنده را یکجا و با هم در نظر می‌گرفت. راه سوم در این قضیه خلاصه می‌شود که آنچه هست، وجود ندارد. پارمنیدس این راه را مستلزم نوعی تناقض می‌داند (پاره ۷). در واقع ایراد راه سوم، این است که امور و پدیده‌هایی که در یک زمان موجود هستند، در زمانی دیگر یا مکانی دیگر موجود نیستند یا به وجهی موجودند و به وجهی دیگر وجود ندارند.

گفته می‌شود که به‌طور کلی پارمنیدس دو راه را در سیر و سفر پژوهشی خود مطرح کرده است، یکی «راه حقیقت» و دیگر «راه پندار». در راه حقیقت، وجود از لاوجود (نیستی) باز شناخته می‌شود، حال آنکه در راه پندار، صیوررت، شدن و تغییر مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع پاره ۲، مستلزم نوعی استنتاج منطقی است. بدین معنا که آنچه هست نمی‌تواند نباشد و این «راه اقتناع» محسوب می‌شود و ریشه در حقیقت دارد و راه دوم، یعنی آنچه نیست نباید باشد، راهی است غیرقابل تفکر و تأمل، زیرا که هستی و اندیشه یک چیز است (پاره ۲). آنچه از این گزاره‌ها می‌توان استنتاج نمود، این است که هستی باید امری سرمدی، پایدار، غیرقابل تغییر و واحد باشد. در چنین صورتی صیوررت، مورد بحث هراکلیتوس مطرود خواهد شد. زیرا که معنای آن ما را وامی‌دارد تا به «لاوجود» بیندیشیم و گفتیم که اندیشه

دربارهٔ لاوجود امری ممتنع است. آنچه در اینجا می‌توان از مفهوم هستی و وجود نتیجه گرفت، وضعیت سکون، ثبات و وحدت است. تأمل در استدلالهای فوق نشان می‌دهد که هر چند پارمنیدس به‌طور کامل از دریافتهای اساطیری دل‌نکنده است، اما نظام استدلالی او بسیار انتزاعی است. حال در اینجا عناصر اساطیری در پارهٔ نخست راه، مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این شعر حقیقت واجد گوهری الهی است و بنابراین با معرفت بشری دارای تفاوت‌های اساسی است. از این رو حقیقت از سرچشمه‌های معرفت بشری سیراب نمی‌گردد و از سوی دیگر این حقیقت در عرصهٔ ذهن آگاهی بشری قابل جستجو نیست، بلکه فیض و عطیه‌ای است که از ناحیهٔ ایزد بانوی عدالت بر انسان فرود می‌آید. از این رو خاستگاه معرفت و حقیقت را باید در عرصه‌هایی فراسوی آگاهی آدمی جستجو کرد. اینجاست که رویکرد پارمنیدس ماهیتی اساطیری به خود می‌گیرد. با این حال آنچه در اندیشه‌های او تازه می‌نماید موهبت معرفت مستلزم اطلاعات و یا توانایی خاصی نیست بلکه بصیرتی است که آدمی را به راز هستی واقف می‌گرداند.

راه نمود و نمایش

پارمنیدس پس از بررسی «راه حقیقت» به راه نمود، پندار و نمایش می‌پردازد. در راه حقیقت ایزد بانوی عدالت قول می‌دهد که راه میرایان را روشن نماید. او تفاوت‌های اساسی میان راه حقیقت و راه نمود و نمایش را از همان آغاز بر می‌شمارد. البته تنها چهل بیت از این شعر باقی مانده است. او می‌گوید:

میرایان دو صورت را نام می‌برند و از همین‌جاست که دچار سرگشتگی می‌شوند. زیرا آنچه موجود است، واحد است. آنها دو نیروی متضاد یعنی آتش و شب را در تقابل با هم قرار می‌دهند. و این تقابل در قلمرو ادراک حسی قرار دارد.

پارمنیدس در پارهٔ ۹ نیز یادآور می‌شود که

اگر همه چیزها را روشنی و یا تاریکی بنامیم، و مطابق با نیرویی که در آنهاست، این یا آن نام را انتخاب کرده و برای آنها برگزینیم، می‌توانیم هر چیزی را آکنده از این دو عنصر بدانیم و بدین نحو نیستی به هیچ‌یک از این دو تعلق نمی‌گیرد.

پارمنیدس در اینجا می‌گوید:

وجود، یکی است و نمی‌تواند دو چیز متفاوت باشد. اما با کمال تأسف میرایان که حقیقت به آنها الهام نشده است، وجود را یا لاوجود اشتباه می‌گیرند و از این رهگذر خویشتن را فریب می‌دهند و چیزهایی را که موجود هستند، معدوم می‌شمارند. بدین ترتیب پارمنیدس در اینجا از اهمیت پدیدارها یا نمایشها سخن به میان می‌آورد، و در عین حال یادآور می‌شود که بایستی شکاف گذرناپذیر میان راه حقیقت و راه پدیدارها را مورد شناسایی قرار داد. راه پدیدار را طرفداران تغییر و دگردیسی دنبال می‌کنند. آنها راه به‌جایی نمی‌برند و در ورطهٔ پندار گرفتار هستند. آنان از موجودات سخن می‌گویند و از وجود غافل‌اند. در اینجا وجود به معنای مورد نظر پارمنیدس محمول نیست، بلکه خود، موضوع است. و فاعل یا مسندالیه گزاره قرار می‌گیرد. بدین اعتبار هستی تنها یک نسبت حکمی یا رابطهٔ صرف نیست، بلکه خود بخشی از وجود است.

افزون بر این پارمنیدس در پارهٔ ۶ می‌گوید که «وجود، هم به گفتار نیاز دارد و هم به اندیشه.» در واقع او میان زبان و اندیشه و هستی بیوندی ضروری برقرار نموده است. در اینجا هستی، خود‌گشاینده و اشاره‌گر است زیرا به‌طور کلی انکشاف و آشکارگی مستلزم اندیشه و زبان است. از این رو اگر هستی متضمن انکشاف و آشکارگی باشد و انکشاف متضمن اندیشه و زبان، دیگر نمی‌توان از لاوجود (عدم انکشاف) سخن به میان آورد. زیرا که هر اندیشه و سخنی خود وجهی از انکشاف محسوب می‌شود و بدین ترتیب هستی با معنای بنیادین فوژیس مرتبط می‌گردد. از سویی می‌توان گفت هستی عبارت است از شکوفایی physis و انکشاف و کنار رفتن حجاب از چهرهٔ چیزی که مکتوم است. وقتی ایزد بانوی عدل از پرده برداشتن و چهره‌گشایی سخن می‌گوید در حقیقت بحث هستی را به میان می‌آورد و در نتیجه راه پندار بیشتر به موجودات و حالات مقابل وجود مربوط می‌گردد.

کوتاه سخن آنکه پارمنیدس بر این باور بود که هستی نه آغازی دارد و نه انجامی. چه اگر آغاز می‌داشت، بناچار یا از هستی بر می‌آمد و یا از نیستی. اگر از هستی بر می‌آمده پس زادهٔ خود بود و اگر از نیستی سرچشمه می‌گرفت، خرد از قبول آن

عاجز بود. از سوی دیگر انجام به معنای نیستی و عدم و تغییر و تبدیل است. زیرا حرکت از هستی یا به سوی هستی است و یا به نیستی. اگر از هستی به هستی باشد، هیچ تغییری نکرده است. و اگر حرکت از وجود به عدم صورت پذیرد نیز برخلاف خرد آدمی است. پارمنیدس هستی را واجد گوهری واحد و فاقد اجزا می‌داند، چرا که دارای پیوستگی و بناچار تجربه‌ناپذیر است. از این رو هستی یکی است، ناکارآمد، قدیم، پایدار و خود پاینده. آنچه گفته شد از تعقل و استدلال انتزاعی برآمده است و به هیچ وجه بر ادراک حسی استوار نیست. ادراکات حسی هستی را چندگانه، تغییر، متحرک و محدود می‌شمارد. روش اخیر را هراکلیتوس پیشنهاد کرد. اما پارمنیدس راه تجربه و مشاهده را به کناری نهاد و بر خردورزی انتزاعی تکیه نمود و هم در اینجاست که او راه و روش روایت اساطیری را رها نموده و سخت به فلسفه نظری پای فشرد.

فصل پنجم

زمان اساطیری و زمان فلسفی

در کهنترین اساطیر و افسانه‌های اقوام و ملل، که نمودی از بینش انسان در سپیده دم تاریخ است، زمان دارای معنا و ماهیتی خاص بوده و از این رو با زمان به تعبیر نیوتنی آن اختلاف فاحش دارد. انسان اساطیری، همواره پیوندی ناگسستنی با مجموعه گیتی داشته و گاهشماری وی، با زمان کمی امروزی الفتی نداشته است. در واقع زمان اساطیری دارای گوهری کیفی بوده و در برخورد با رویدادهای شگرف اساطیری معنا می‌پذیرد. در چنین بینشی هیچ چیز و از جمله زمان یا مکان فی حد ذاته واجد معنا نبوده و همه امور و پدیده‌ها تنها در پیوند با مبدأ مینوی (ین‌دهش) دارای ارزش می‌شود.

در تفکر اساطیری زمان نیز همچون سایر امور عالم، در گذر رویدادهای خاص اسطوره‌ای اعتبار می‌پذیرد. یعنی زمان اساطیری طی روایت‌های خاصی درباره هستی و نیستی و جاودانگی معنا می‌یابد. میرچا الیاده و نیز ارنست کاسیرر در آثار و مقالات خود به دو وجه از زمان اشاره می‌کنند، یکی زمان مینوی (sacred time) و دیگری زمان متعارف یا گیتی مدار (profane time). زمان گیتی مدار بر روزگار و دیرند روزمره و بیرونی که گردش دوران و حرکت روز و شب و ماه و سال تجلی عینی آن است، دلالت دارد. اما آنچه که ورای روزمرگی و عادت‌زدگی قرار دارد و به کمک دقیقه و ساعت و ثانیه قابل اندازه‌گیری نیست، و از حرکت خطی زمان پیروی نمی‌کند، زمان مینوی نامیده می‌شود.^۱

با نگاهی فراگیر، می‌توان دریافت که رویدادهای اساطیری از داد و ستد پی‌گیر انسان و گیتی در دو ساحت به هم پیوسته، یعنی گیتی و مینو شکل می‌گیرد.

1. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, (New Haven: Yale University Press, 1955), Vol. II, *Mythical Thought*, pp. 109-111.

از این رو دو عرصه شگرف گیتی و مینو به گونه‌ای اسرارآمیز با یکدیگر در می‌آمیزند و هستی را قوام می‌بخشند. این دو قلمرو رازناک اساطیری که پیوسته در چالش و آمیزش با هم‌اند، زندگی انسان را معنا و جهت می‌دهند. بدیهی است که ساحتهای زمینی و مینوی در برخوردی پایدار با هم، هریک به صورت نمودی از دیگری تجلی یافته و هریک نحوه‌ای از وجود را تجسم می‌بخشند. تعریفی که ارنست کاسیرر از زمان مینوی به دست می‌دهد با معنای مینو در فرهنگ پهلوی تا حدی سازگار است. بدین معنا که زمان مینوی بر زمان درونی و تجربی دلالت داشته و برعکس زمان متعارف بر گردش دوران و تسلسل و یکنواختی زمان نیوتنی اطلاق می‌شود. همان طور که قبلاً نیز گفته شد، در بینش اساطیری، جهان دیداری و زمینی، نمود و تبلور جهان مینوی است و بدین ترتیب در فراسوی هر پدیده ملموس و دیداری، صورتی مینوی وجود دارد، که انسان اساطیری همواره در پی آن است تا از ساحت جهان متعارف در گذرد و به ساحتی دیگر راه یابد. به عبارت دیگر گیتی بر عالم برون و آشکار و مینو بر عالم معنا و درون دلالت دارد و البته انسان اساطیری هیچ مرزی میان این دو ساحت قرار نمی‌داد تا هر دو جهان در وجودش تبلور یابد. او این دو جهان را در حماسه‌ها و رویدادها به هم می‌آمیخت. یعنی گاه خویشتن را در جهان می‌گسترده و گاهی به عالم مینوی راه می‌برد. بنابراین ساحت گیتی در زمان خطی (linear time) معنا می‌پذیرفت و اما ساحت مینوی زمان قدسی را باز می‌نمود.

پاره‌ای از فلاسفه برای نخستین بار گوهر هستی را با زمان پیوند دادند. از جمله آناکسیمندر اعلام نمود که نظم عالم برحسب تعیین زمان جریان دارد (kata ten tou chronou taxin) و هراکلیتوس در پاره ۵۲ زمان را با سلطنت مرتبط نمود. به نظر او زمان تنها جنبه‌ای از واقعیت نیست، بلکه خود مقوم گوهر هستی است. اگر بخواهیم مقصود هراکلیتوس را نیک دریابیم، باید زمان را فراگردی بدانیم که خود نمود و نماد حرکت و سیورورت است. در اینجا مراد از فراگرد (process) چیزی است در تقابل با ماهیت و جوهر (substance). چه آن یکی بر تکاپو دلالت دارد و این بر ایستایی و ثبات و اطلاق. بنابراین فلاسفه مزبور گیتی را ساحتی زمانمند می‌شمردند و حتی وقتی از ازلی و ابدی سخن به میان می‌آوردند، مراد ایشان مفهوم لازم نبود، بلکه قلمرویی بی‌آغاز و انجام و لاجرم سرمدی را در نظر داشتند.

در اینجا فراگرد سیورورت و حرکت با عناصر مهمی در سنت اساطیری یونان

کهن چون مذهب دیونوسوسی و شعر تراژیک پیوند می‌یابد. اما با وجود این فلاسفه، میراث اساطیری خود را تحول بخشیده و از مرحله اساطیری گذشتند. آنان از روایت‌های اساطیری، دربارهٔ بدایت زمانمند یا بن‌دهش دل برکنده اما در عین حال ماهیت زمانمند گیتی را به عنوان حقیقتی انتزاعی مورد توجه قرار دادند. بنابراین به اعتبار رویکرد فلسفه به فراگرد و سیورورت را می‌توان با تحلیل ساحت مینوی پیوند داد. و مفهوم مینوی زمان را در سایهٔ تحلیلی انتزاعی روی و سویی تازه بخشید.

به دیگر سخن فلاسفه الگو و انگارهٔ کیهانی زمان را در حرکتی دورانی تجسم بخشیده و مدعی شدند که عالم از نظر زمان چون ایام و فصول در حرکت بوده و پیوسته زمان بدایت را تکرار می‌کند. گفتنی است که حرکت خطی زمان با ظهور اندیشهٔ سامی در غرب رواج یافت. در این رویکرد زمان در خطی مستقیم از میدایی آغاز شده و به جانب غایتی خاص در حرکت است. در این انگاره زمان در قیاس با ابدیت واجد منزلتی اعتباری است و هرگاه که زمان به پایان خود رسد، ابدیت چیره می‌گردد. حال آنکه در بینش اساطیری یونان حرکت، خطی نبوده و همواره در دایره‌ای گرفتار است و هیچ‌گاه نیز از حرکت نمی‌ماند. زمان در این معنا واجد مفهومی گوهری بوده و هیچ چیز آن را قطع نمی‌کند.^۱

بنا بر اساطیر یونان کرونوس، ایزد «زمان» و پدر زئوس بر کاسموس جهان حاکم بوده است. در تبارشناسی خدایان کرونوس در رأس قرار داشته و بر تمام وقایع تأثیر می‌نهاده است. سولون شاعر کهن می‌گوید: «هر چیز در دادگاه زمان (dike of chronos) مورد داوری قرار می‌گیرد» و آناکسیمندر در پاره ۱ صریحاً گفته است که «اشیا در چیزهایی منحل می‌شوند که از دل آنها پدید آمده‌اند، زیرا یکدیگر را به سبب بی‌عدالتی، بر طبق داوری زمان پادافراه می‌دهند».

اما رفته‌رفته با تکامل فلسفه، زبان تمثیلی جای خود را به زبان استدلالی داد. برای مثال آناکسیمندر و پس از او امیدوکلس در تفسیر زمان از تعابیر غیراساطیری و غیرتمثیلی استفاده کردند (پاره ۳۰). هر دوی آنها زمان (chronos) را فراسوی جهان کاسموس قرار دادند و گفتند کاسموس در معرض نظارت و انتظام کرونوس قرار دارد.

1. Lawrence Hatab, *Nietzsche and Eternal Recurrence*, (University Press of America, 1978),

در اندیشه‌های فیثاغورث بعدها نوعی دگرگونی فلسفی در معنای زمان پدید آمد. به نظر وی کاسموس موجودی زنده است که بر اصل کرانمندی استوار گشته است و فقط خارج از قلمرو کاسموس می‌توان مظاهر ناکرانمندی را جستجو کرد. در واقع کاسموس در فضای ناکرانمندی تنفس نموده و بناچار محدودیت و کرانمندی را بر خود تحمیل می‌کند. در میان عناصر ناکرانمند می‌توان از زمان نام برد. فیثاغورث می‌گوید: «تنفس مزبور بعد کرانمند زمان را به عدد تحویل می‌نماید.» در واقع این فیثاغورث بود که برای اولین بار بحث زمان کیهانی را مطرح نمود و گفت: «این زمان با گردش ادواری اجرام آسمانی سر و کار دارد.» و بعدها افلاطون اندیشه‌های او را در تحلیل زمان به کار گرفت. در نظر افلاطون و ارسطو زمان و حرکت با هم پیوندی متقابل دارند. در حقیقت معتقد بود که زمان و حرکت عین یکدیگرند.

به‌طور کلی تحول مفهوم زمان، نمود و نماد اصلی حرکت و گذار از مرحله اسطوره به ساحت فلسفه نظری به‌شمار می‌آید. ما در فلسفه افلاطون به مفهوم زمان در معنای وجودی آن بر می‌خوریم و تأثیر فیثاغورث را بخصوص در رساله تیمائوس ملاحظه می‌کنیم: «روز و شب به این ترتیب و بر اثر گردش دورانی همانی که گردشی واحد و خردمندانه است، به وجود آمد ...».

ولی آدمیان به گردش سایر ستارگان، جز تعدادی اندک توجه ندارند و به مدت زمانی که هریک از آنها با طی مدار خود محدود و مشخص می‌سازد، نامی نداده‌اند و نکوشیده‌اند که ارتباطهای متقابل آنها را اندازه‌گیری کرده و به کمک اعداد و ارقام معین سازند (تیمائوس، ۳۹).

در اینجا زمان و حرکت اجرام آسمانی غایتی دارد که به کمک آن غایت، زمان برای انسان قابل محاسبه می‌شود. به‌طور کلی زمان عاملی اساسی است که از دوران افلاطون به بعد تفاوت میان فلسفه و اسطوره را مشخص می‌سازد. در واقع هنگامی که زمان و عدد با هم پیوند یافتند، زمینه برای انتزاعی شدن مفهوم زمان فراهم گردید و وقتی که زمان به تعداد و اندازه مطلق حرکت تعریف شد، ماهیت اساطیری آن از میان رفت و این مقوله و اجدد مفهومی کمی گشت. در حقیقت این فیثاغورث بود که عنصر مقدار و عدد را به‌عنوان ماهیت زمان مطرح نمود و این پدیده را منشی ریاضی بخشید. می‌توان گفت که این نحوه رویکرد به زمان، انقلابی را در تفکر یونانیان کهن پی‌ریخت. وقتی افلاطون گفت: «زمان عبارت است از تصویر (eikon) متحرک

ابدیت» مرادش این بود که زمان محاکات ناقصی است از صور ثابت و ابدی معقول. به‌نظر او تغییر، فراگرد، صیرورت و بالاخره زمان، جملگی نتیجه عدم توانایی ذهن آدمی در فهم و دریافت کلیت و تمامیت امور آنهاست (sub specie aeternitas). یعنی زمان چیزی نیست جز قالب ذهن که بر رویدادها تحمیل می‌شود تا آنها را ادراک کند و در واقع چنین تعبیری واژگونی انگاره اساطیری را بروشنی باز می‌نمایاند.

فصل ششم

شباب فلسفه و نقش اسطوره

به طور کلی آیینهای رازآمیز یونان باستان با دگرگونی معرفت بشری درباره علم الهی (مینوی)، نیروی تازه‌ای یافت. همان طور که در صفحات پیشین نیز یادآوری شد، فلسفه در اوان سیر خود به تمایز میان معرفت بشری و علم الهی باور داشت و در واقع همین تفاوت و تفکیک بود که به زبان فلسفه ترجمه شد و در لباس پدیدار در تقابل با بنیاد و بن‌دهش مطرح گردید. از سوی دیگر، مفهوم دگرگونی و صیورورت نیز در قاموس فلسفه جای گرفت و بینش فلسفی متضمن کنار رفتن حجاب جهل و محدودیت محسوب گردید. تا آنجا که پارمنیدس و بعدها افلاطون مدعی شدند که نمودها و پدیده‌های روزمره سبب گردیده تا آدمی از گوهر هستی غافل شود و ماهیت امور را به دست فراموشی سپارد.

به مرور ایام و با گسترش و رواج فلسفه، اسطوره بتدریج اعتبار اولیه خویش را از کف داد. بدین ترتیب فلسفه برخلاف اساطیر به جای بازگویی روایتهای مربوط به خدایان، بدایت هستی (primordial situatis) و بنیاد گوهری امور را مورد توجه قرار داد. در واقع فلسفه ماهیت زمانی خود را از کف داد و به جای تعمق در معنای تاریخی رویدادهای شگرف هستی، معنایی وجودی یافت.

همان طور که قبلاً نیز یادآور شدیم، اسطوره‌های مربوط به بن‌دهش و اصل و بنیاد همواره با طرح آفرینش گیتی آغاز می‌شدند و لحظات حساس آفرینش عالم و آدم را خاطر نشان می‌ساختند. در واقع اساطیر مربوط به اصل و ریشه، چیزی جز تداوم اسطوره آفرینش نبود. در این اساطیر سرآغاز هستی همانا هنگام خلقت عالم بود. پس نتیجه می‌گیریم که اسطوره آفرینش در دل خود اسطوره بن‌دهش را می‌پروراند و اندیشه اصل و بنیاد نیز در راز آفرینش نهفته بود. اندیشه اساطیری، اصل هر چیز را با آفرینش آن پیوند می‌داد.^۱ فلسفه به جای بحث درباره کیهان‌آفرینی،

۱. میرچا الیاده، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس ۱۳۶۲، ص ۶۴-۶۳.

ماهیت بن و بنیاد را امری وجودی محسوب داشت. در فرهنگ یونانی هنگامی که آرخی از جهان اسطوره به قلمرو فلسفه راه یافت، معنای تاریخی خود را از کف داد و اصلی وجودی و فلسفی گردید.

در جهان اساطیر هر اسطوره‌ای که با اصل و بنیاد سر و کار داشت، در عین حال حکایت از موقع و وضع جدیدی داشت. برای مثال، وقتی که مردم آن دوران، دچار محنت و بیماری می‌شدند به کاهنان پناه می‌بردند و آنان نیز ضمن بیان اسطوره‌ی اصل و بنیاد از نیروهای مینوی می‌خواستند تا گیتی را مجدداً بیافرینند. آنها از ایزدان می‌خواستند تا برای نزول برکت و نعمت، فرود آمده و هستی و دنیا را بازآفرینی کنند و برای وصول به این هدف به برگزاری مراسم نیایش مبادرت می‌جستند. در بینش اساطیری مردم بازگشت به اصل را از طریق انجام مراسم عبادی یادآوری می‌کردند. زیرا که نخستین ظهور و تجلی هر پدیده‌ای از اعتباری ویژه برخوردار بود و تجلیات بعدی آنها تقلید و محاکاتی از حادثه‌ی شگرف بدایت، محسوب می‌شد. حال آنکه فلسفه به جای بازگشت به گذشته (retrogressive) به ژرفای امور سیر کرده و غایت خود را درون‌یابی و استخراج گوهر و اصل امور و پدیده‌ها قرار می‌دهد.

واژه‌ی یونانی آرخی در دنیای اساطیر بر بن‌دهش، ریشه، تخمه و دودمان دلالت داشت. اما در فلسفه‌ی کاوشگران طبیعت یا حکمای هفتگانه، آرخی به معنای اصل و ماده‌المواد و چیزی که در ژرفای پدیده‌ها اساس و شالوده آنها را تشکیل می‌دهد، آمده است. چنانچه تالس^۱ می‌گوید: «گوناگونی‌هایی را که در طبیعت به چشم می‌آید، می‌توان در یک اصل یا عنصر (آرخی) خلاصه کرد.» او آب را اصل قراز داد. اما آناکسیمندر اعتقاد داشت که این اصل باید چیزی باشد که به چشم نمی‌آید و آپیرون یا اصل ناکارانمند را مایه‌ی هستی شمرد. سومین کاوشگر طبیعی یعنی آناکسیمنس به جای عنصر آب، هوا را اصل همه چیز محسوب داشته و می‌گفت که «آتش هوایی رقیق شده است و آب و خاک، هوایی تراکم یافته». فیثاغورث، ریاضیدان ساموسی نیز اصل اساسی و بنیادین هستی را در اعداد جستجو می‌کرد. در واقع او جهان فراخس را اصالت بخشید و اصل و بنیاد گوهری امور را در ساحتی و رای طبیعت جستجو نمود.

در واقع آناکسیمندر و فیثاغورث زمینه‌ی پژوهش درباره‌ی هستی را در قلمرویی بیکران و واحد یافتند. و نیز پارمنیدس اصل واحد (hen) را که ریشه در دریافت فلسفی داشت، جانشین کثرت اساطیری نمود. دنیای اساطیر ساحت تنوع و کثرت بود، اما فلسفه از زمان پارمنیدس به بعد و رای تنوع و گوناگونی پدیده‌ها و نمودها وجهی هماهنگ‌کننده را جستجو کرد. هنگامی که فلاسفه از خداوند و یا اصل (آرخی) سخن به میان می‌آوردند، در واقع جوهری وحدت یافته را در نظر داشتند. و اما در این میان فیثاغورثیان اولین اندیشمندان یونانی بودند که آرخی را از قلمرو طبیعت و عالم ماده به عرصه‌ی مفاهیم انتزاعی و بخصوص ریاضی منتقل کردند. کسانی چون امپدوکلس و آناکساگوراس در عین حال که طبیعت را موضوع پژوهش خود قرار دادند، نکته را در علت حرکت یعنی محبت (philia) یا neikos و یا عقل جستند. به همین اعتبار بعدها محرک (kinoun) به عنوان اصل یا آرخی شناخته شد. اما کسی که آرخی را در اوج معنای انتزاعی آن به کار گرفت، پارمنیدس بود. او واحد را اصل هستی به حساب آورد و گفت: «تنها حقیقتی که منطقاً امکان وجود دارد، هستی بیکران، بی‌همتا و بی‌حرکتی است که واحد یا یکتا نام دارد».

گفتنی است که ارسطو در کتاب پنجم رساله‌ی متافیزیک و جوه مختلف آرخی را تشریح نموده و از جمله یادآور می‌شود که

۱. آرخی عبارت است از چیزی که به خاطر آن انسان کاری را آغاز کند. همان طور که هر جاده و یا خطی دارای ابتدا و پایانی است.
۲. در کارها نیز آدمی باید از جایی آغاز کند. مثلاً در فراگیری علم باید از آسانترین نقطه آغاز نمود.
۳. بناها عموماً بر شالوده‌ای استوار هستند. و از همین روست که در مورد حیوانات بعضی می‌گویند، اساس وجودشان را قلب و یا مغز تشکیل می‌دهد.
۴. هر کس از پدر و مادری تولد می‌یابد و هر نزاعی نخست از مبادله‌ی ناسزا آغاز می‌شود.
۵. هر جامعه‌ای دارای فرمانروا و یا سلطانی است که آرخی نامیده می‌شود.
۶. در علم و دانش نیز باید از مقدمات و یا فرضیات آغاز کرد.

بنابراین آرخی را برحسب موارد فوق می‌توان دارای دو سرچشمه‌ی درونی و

بیرونی دانست. همچنان که طفل از پدر و مادر زاده می‌شود که در این مثال، پدر و مادر در تولد کودک عاملی بیرونی محسوب می‌شوند. در حالی که در مثال جاده، آغاز و انجام درون راه و بخشی از خود آن محسوب می‌شود (متافیزیک، ۱۰۱۳۹). به طوری که در تقسیم‌بندی ارسطو ملاحظه می‌شود، او دو معنای اساطیری و فلسفی آرخی را در کنار هم به کار می‌گیرد. مثالهایی که بر وجود درون بود آرخی دلالت دارد، بیشتر به ماهیت فلسفی آرخی اشاره می‌کند و آنهایی که بیرون بود هستند، گوهر اساطیری وجود را مورد توجه قرار می‌دهند. قبلاً گفتیم که اسطوره آرخی را به معنای مبدأ و آغاز زمانی به کار می‌گرفت و آن را امری خارجی قلمداد می‌کرد اما با ظهور فلسفه، معنای آرخی درونی گردید. در واقع به جای معنای سرآغاز و بدایت، معنای اصل و بنیاد گوهری یعنی امری که فی‌نفسه ثابت است و امور دیگر توسط آن اثبات می‌شوند، مورد استفاده قرار گرفت. البته بعدها اصل، به معنای قاعده و دستور نیز به کار گرفته شد و همان طور که ارسطو نیز در تقسیم‌بندی خود یادآور شده است، گاهی اوقات به معنای سبب و علت به کار می‌رود. همچنین بدان جهت که معلول محتاج آن است و بر آن تکیه دارد، در فلسفه آرخی گاه به معنای دلیل نیز به کار برده می‌شود. آناکسیمندر هم آرخی را به معنای گوهری سرمدی می‌داند که نه آغازی دارد و نه انجامی، ولی در عین حال خود سرچشمه همه چیزهایی است که بوده و هست و خواهد بود.

هزیود شاعر کهن یونانی مدعی بود که چیزی قبل از خدایان وجود داشته است که او آن را موئیرا می‌خواند. در نظر او آرخی هستی چیزی جز موئیرا نبود. در واقع موئیرا در زبان یونانی به معنای نیروی است که بر هر چیز مقدم است و ریشه در ساحت قدسی دارد. هر چند که نمی‌توان گوهری مشخص و واحد برای آن فرض نمود. گفتنی است که فیلسوفان نخستین یونان با پیامبران و شاعران در انگاره‌ای از معرفت همداستان بودند و می‌گفتند که تجربه و اندیشه متعارف، ریشه در استعداد و نیرویی ویژه و خارق عادت دارد. زیرا معرفت مزبور چیزی است که نمی‌توان آن را با ضوابط بیرونی به اثبات رساند. این نیرو به زبان فلسفه نوس به معنای حکمت و بصیرت نامیده شد. پس نتیجه می‌گیریم که گذار اندیشه از ساحت اساطیر به عرصه فلسفه به مشاهده‌ها و استنتاجهای تعمیم‌یافته ربطی نداشت. فلاسفه نخستین حتی ابتدایی‌ترین صورتهای علوم طبیعی را نیز به کار نمی‌گرفتند. در واقع معیارها و

موازین مورد نظر آنها به هیچ وجه با یافته‌های تجربی قابل تطبیق نبود. آنها مبانی وحدت اولیه عالم را در اموری چون جمع اضداد، عدالت و یا جذب و دفع (همچون عشق و نفرت) جستجو می‌کردند. با این تفاوت که فلاسفه مزبور این مفاهیم را به صورتی انتزاعی مطرح می‌نمودند و اسطوره‌گرایان آنها را در قالب روایتهای تمثیلی بیان می‌کردند. در حقیقت فلسفه در مرحله شباب سنت اساطیری را نفی نکرد، بلکه تنها آن را ماهیتی استدلالی بخشید. برای مثال در فرهنگ اساطیری فوزیس به معنای شکوفایی و پدیداری به کار می‌رفت، اما فلاسفه آن را به «طبیعت» به معنای انتزاعی آن تعبیر نمودند. نزد اندیشمندان اساطیری فوزیس به معنای فراگرد بازنمایی و آشکارگی جهان صیوروت از سرچشمه‌های مکتوم و رازآمیز به کار می‌رفت، اما فلاسفه آن را در نظام موجود در متن زمان و مکان باز شناختند و گفتند: «طبیعت دارای نیروهایی است که موحد ظهور و بروز پدیده گشته است.»

همان طور که پیش از این نیز گفته شد، بعدها همین فوزیس به معنای ماهیت و گوهر اشیا به کار رفت و به مرور طبیعت به خصوصیات اولیه امور که در تقابل با فرهنگ بود، اطلاق شد.

اکثر فلاسفه نخستین علی‌رغم رویکرد انقلابی‌شان، تصویری از عالم و آدم عرضه داشتند که با یافته‌ها و باورهای اساطیری مرتبط بود. بنابراین می‌توان تفاوت‌های بارزی را میان فلسفه در دوران شباب و فلسفه در مراحل تکامل یافته‌تر آن ملاحظه نمود. بدین معنا که آپیرون آناکسیمندر و لوگوس هراکلیتوس و انای (هستی) مورد بحث پارمنیدس با وجود معنای انتزاعی‌شان هنوز رنگ و بوی اساطیری خود را از کف نداده بودند. آنچه که در فرهنگ اساطیری به صورت تمثیلی روایت می‌شد در زبان فلسفه به لباس استدلال منطقی درآمد. چنانچه در تجسم و تصویر اساطیری، صورت و فرم وجود داشت، در حالی که استدلال فلسفی فاقد قالب و فرم بود. آنچه را که اساطیر با تکیه بر تمثیل و تصویر بیان می‌کردند، فلسفه به زبان تجرید و انتزاع توضیح می‌داد. از این رو آرخی که در فرهنگ اساطیری فرم و منشی روایی و بیرونی داشت، رفته‌رفته در حوزه فلسفی ماهیتی عقلی و درونی پیدا کرد و به معنای مبادی اولیه، یعنی اموری که در حیطة عالم برای اثبات مسائل لازم است، به کار رفت. در واقع با انتزاعی شدن این مفهوم، مبادی نیز به تصویری و

تصدیقیه تقسیم شد. مبادی تصوریه عبارت است از اموری در هر علم که تصور مسائل علم مزبور بر آن تکیه دارد و مبادی تصدیقیه اموری است که تصدیق آنها در هر علم بدیهی و مسلم خواهد بود و به طور کلی این مبادی در اثبات مسائل علم به کار می‌رود، مانند تعاریف و اصول موضوعه و علوم متعارفه و مصادرات و قضایای بدیهی، مثل اصل امتناع نقیضین و غیره.

به اعتباری آرخی در اساطیر بیشتر به آغاز و ابتدای آفرینش عالم و آدم اطلاق می‌شد و در فلسفه بر مبدأ به معنای علت ارسطویی دلالت می‌نمود البته بعدها در سده‌های میانه به مبدأ موجودات یعنی ذات حق اطلاق گردید. در این زمان مفهوم مبدأگاه در مورد مجردات یعنی عقل و نفس نیز به کار گرفته می‌شد. در منطق مبدأ به موضوعات ذهنی باز می‌گشت. یعنی وجود قضایای مسلمه و بخصوص قضایای اولیه یا اصطلاح «مبادی» به کار گرفته شد و بعدها به قوانین علمی از جمله قانون ارشمیدس، یا قانون پاسکال و قانون کارنو اطلاق شد.

ظهور آگاهی، وحدت و فلسفه

چگونه فلاسفه به اصول و مبادی اولیه دست یافتند؟ رشد و گسترش خودآگاهی، پاسخی گسترده و جامع به ساحت قدس، دستیابی به تجربه عرفانی (درونی) و بینش فلسفی بر روی هم زمینه لازم را برای تدوین مبادی و اصول فراهم نمود. پس از آنکه خودآگاهی در فرهنگ کهن یونان رفته‌رفته گسترش یافت، فهم و درک نیروهای قدسی نیز در معرض بازنگری و واریسی فلسفی قرار گرفت و در سایه گسترش و تکامل خودآگاهی با ایجاد شکاف میان خود و جز خود یا ذهن و عین و یا فرد و عالم وجود فاصله میان لاهوت و ناسوت نیز از میان رفت و نوعی دوگانگی میان این دو پدیدار گشت. ظهور خودآگاهی موجب بروز تجربه جدیدی درباره هستی گردید و در حقیقت همین تکوین آگاهی بود که به اندیشه توحید منجر شد. چرا که توحید مفهومی فلسفی و لاجرم انتزاعی است و با کثرت و چندگانگی اساطیری تفاوت‌های اساسی دارد. می‌توان گفت که یا ظهور اندیشه فلسفی و زوال تمثیلهای و تصویریهای اساطیری درباره مبدأ هستی، به جای «داستان آفرینش» نوعی اندیشه توحیدگرا در فرهنگ یونان پدیدار آمد.

بعضی چون پیتززا^۱ مدعی‌اند که جستجوی اندیشمندان فلسفی به دنبال آغاز و مبدأ هستی (آرخی) و نیز اصل و گوهر امور، سرانجام از کثرت به وحدت گرایید. اولین اندیشمندان دوگانه‌باور، فیثاغورثیان بودند که به تعبیر ارسطو ابتدا هستی را در تقابیل کرانمند با ناکرانمند یافتند. اما رفته‌رفته از دوگانگی دست کشیده و اصل همه امور را در یک امر واحد یعنی عدد دانستند (متافیزیک، ۹۸۶). چند سطر بعد ارسطو می‌گوید:

فیثاغورثیان دو ستون به موازات هم ترسیم نمودند. در ستون سمت چپ کرانمندی، اعداد فرد و غیره را قرار دادند و در ستون سمت راست مفهوم مقابل آنها یعنی ناکرانمندی و کثرت را قرار دادند.

بعدها پارمنیدس در راستای آموزه خود درباره راه حقیقت گفت: «اگر هستی وجود دارد، باید بپذیریم که آن در واحد است که در اینجا واحد به صورت monogenesis به معنای تکوین واحد به کار رفته است» (پاره ۸، ابیات ۱۳ - ۱۱). همچنین افلاطون در رساله پارمنیدس از قول او نقل می‌کند که

اگر واحد هست نمی‌تواند کثیر باشد (۱۳۷). واحد نه می‌تواند دارای اجزا باشد و نه کلی کامل. پس اگر دارای اجزا نباشد اول و آخر و وسط نخواهد داشت. اگر واحد دارای اول و آخر نباشد، پس بی‌حد خواهد بود و در این صورت بی‌شکل نیز خواهد بود. زیرا نه از چهار گوش بهره‌ور است و نه از گردی.

پارمنیدس می‌افزاید: «واحد نه عینی است و نه مکانمند و زمانمند و به احساس هم در نمی‌آید (۱۴۲). از این رو یک هستی واحد وجود دارد که غیر از خود واحد نیست.» در حقیقت افلاطون در اینجا از زبان پارمنیدس انتزاعیترین بحث را درباره ارتباط میان هستی و واحد مطرح می‌کند. بعدها تفسیرهای گوناگونی در مورد آموزه افلاطون درباره واحد تدوین شد که معروفترین آن تفسیر فلوطین و پروکولوس است. البته ارسطو نیز در رساله متافیزیک، واحد را مورد بحث قرار داده و بحث افلاطون را ادامه می‌دهد (متافیزیک، ۱۰۰۳ و ۱۰۵۲).

در حقیقت اکثر نوافلاطونیان نظریه واحد را در رأس بحثهای فلسفی خود قرار دادند. فلوپتین در قسمت ششم از وحدت مطلق و وحدت نسبی سخن به میان آورده است و پروکلس نیز نظر فلوپتین را در این باره مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. در واقع او به طور کلی نوافلاطونیان، همچون ارسطو علت فاعلی و علیت غایی مطلق را واحد شمرده و آن را با نفس-عقل مرتبط می‌دانستند.

در واقع «واحد» در حیطه فلسفه به هیچ روی به عدد نخست دلالت نمی‌نمود و بلکه در تقابل با کثرت به کار رفت. در قلمرو متافیزیک «صدر اعلائی» افلاطونی، اصول و مبادی اولای نوافلاطونیان، کیهان پارمنیدس و واجب‌الوجود نیکولا کوزا به وصف وحدت موصوف می‌شدند. بنابراین می‌توان گفت واحد در کلیه حوزه‌های فلسفی و از جمله در کیهان‌شناسی، متافیزیک، اخلاق و روان‌شناسی به طور کلی به ۱. اصل نخستین وجود؛ ۲. بود در تقابل با نمود و پدیدار؛ ۳. قیام به ذات و خودپایندگی دلالت می‌نمود؛ ۴. از لحاظ ماهیت ضروری بود؛ و ۵. زیر شالوده همه پدیده‌های ناپایدار را تشکیل می‌داد.

در سده‌های میانه گفته می‌شد که قانون علل فاعلی اصلی است «واحد» که وحدت عالم وجود بر آن بنا شده است و این وحدت اولین و آخرین و والاترین شرط امکان تفکر محسوب می‌شود. فلاسفه مدرسی مدعی بودند که وحدت از اموری است که قابل تحدید و تعریف نیست مگر به تقابل با کثرت. بدیهی است که وحدت مفهومی است زائد ذهنی که نمی‌توان آن را در اعیان جستجو کرد. در حقیقت یکی از مفاهیم اولیه فلسفی که زمینه‌گسست اندیشه را از حیطه اساطیر فراهم آورد، همین مفهوم وحدت بود. چه خصوصیت او منش اصلی بینش اساطیری در نوعی کثرت‌گرایی و تعدد وجودات نهفته بود.

همین اصل وحدت زمینه بحث یگانگی ذهنیت و آگاهی را فراهم ساخت. بدین معنا که سیر و گسترش آگاهی شرایط تازه‌ای را در برخورد با نیروهای قدسی فراهم ساخت. یعنی ذهن میان خود و دنیای خارجی شکافی عمیق مفروض داشت. همین امر شکافی عمیق میان ذهن (آگاهی) و نیروهای قدسی به وجود آورد. گفتنی است که در فرهنگ اساطیر وجود آدمیان در اقیانوسی از تجربه‌ها و روایت‌های اساطیری شناور بود، اما با رشد و گسترش خودآگاهی و به طور کلی استدلال انتزاعی مقولاتی چون وحدت، کلیت و هویت در برخورد با عالم واقع به کار رفت و کثرت

خدایان جای خود را به وحدت و هویت طبیعی بخشید. در واقع روایت شخصی درباره طبیعت و خدایان جای خود را به رویکردی وحدت‌گرا و انتزاعی نسبت به پدیده‌های یاد شده داد.

مقاومت فرهنگی در برابر فلسفه

میزان گسست فرهنگ یونان از سنت اساطیری در ویژگیها و رهیافتهایی متجلی شد که در آغاز این فصل به آنها اشاره کردیم. با ظهور فلسفه طبیعی و آموزه‌های سوفیست‌ها نوعی واکنش نهادی در مقابل فلسفه و هواخواهان آن در جامعه یونان بروز کرد.^۱ روایت تعقیب و آزار فلاسفه‌ای چون آناکساگوراس، پروتاگوراس، اورپیدس، سقراط و حتی افلاطون به خاطر گرایش به رویکرد فلسفی و برتافتن از گرایشهای اساطیری را می‌توان در لابه‌لای اسناد موجود مطالعه کرد. آناکساگوراس بر این باور بود که ذهن آدمی قادر است همه پدیده‌ها را در تسلط خویش قرار دهد. افزون بر این او برخلاف نظر رایج تأکید نمود که خورشید جسمی است نورانی و به هیچ وجه واجد ویژگیهای قدسی نیست. در واقع آناکساگوراس تقدس اساطیری پدیده‌های طبیعی و از جمله خورشید را در معرض پرسشی فلسفی قرار داد. چنین اعتقادی او را با پیگرد قضایی رو به رو ساخت. می‌توان برخورد میان فرهنگ اساطیری و فلسفه را زمینه‌ساز واژگونی انگاره کهن و جانشینی رهیافت جدید به‌شمار آورد. محاکمه و محکومیت فلاسفه‌ای چون آناکساگوراس و سقراط را می‌توان چالش میان نو و کهنه دانست. در حقیقت نگاه به هستی و زندگی در رویکرد فلسفی تغییر یافت و مقولات انتزاعی در فهم عالم و آدم جانشین روایت‌های اساطیری گردید. آریستوفانس ظهور فلسفه را نمود پدیدار شدن بحران فرهنگی تازه‌ای شمرد که ارزشهای حاکم را در معرض چالشی بی‌سابقه قرار داده بود. به همین علت اندیشمندی چون پیندار فلاسفه طبیعی را به خاطر گسست از حکمت اساطیری مورد نکوهش قرار داد.^۲

1. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 311-317.

2. Fragment 209 translated in Frankel, *Early Greek Philosophy and Poetry*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), p. 479.

از جمله وقتی گفته شد خورشید در زمره خدایان نیست بلکه قطعه سنگی است نورانی که باید در سایه ادراک حسی مورد تبیین قرار گیرد. قبلاً گفته شد که تصویر اساطیری در پرتو تجربه تمثیلی قابل فهم بود و از این رهگذر پیوندی گسست‌ناپذیر میان عالم و آدم برقرار می‌ساخت. با ظهور اندیشه فلسفی میان ذهن و عین یا شعور و جهان خارج شکافی عمیق ایجاد شد و این شکاف همه‌سازی میان وجود و جهان را از میان برد. وقتی پدیده‌های طبیعی چون خورشید منش مینوی خود را از دست دادند، معنایی متعارف و زمینی پیدا کردند.

در حقیقت مقاومت اساطیری در برابر رویکرد فلسفی به منظور حفظ و حراست از دستاوردهای سنت اخلاقی، دینی و هنری صورت می‌پذیرفت. به دیگر سخن مقاومت و چالش در برابر جریان زمینی ساختن فرهنگ یونان و اسطوره‌زدایی ریشه در دغدغه معناشناسی قدسی داشت.

افزون بر این، رهایی فرد از قید ارزشهای اساطیری و پیشبرد تفکر نقادانه شمشیری دو دم بود. از یک سو زمینه کشفیات و نوآوریهای تازه را در فرهنگ یونان فراهم ساخت و از سوی دیگر بی‌ارزش شدن رسوم و عادات سیاسی، اجتماعی و مذهبی حاکم را به دنبال داشت. چنین وصفی در بی‌بندوباری افراد بی‌مسئولیت منجر می‌گردید. همین نگرانی سبب گردید تا کسانی چون سقراط که جستجوی آزادانه حقیقت را در میان مریدان خود رواج می‌دادند مورد پیگرد و مجازات مقامات دولتی قرار گیرند. و سرانجام مشکل عمده دیگری که بافت اجتماعی فرهنگ یونان را در معرض مخاطره قرار می‌داد این بود که اندیشمندان ضمن پشت‌پا زدن به ارزشهای سنتی و متولیان این سنتها نوعی زندگی انفرادی را در پیش گیرند. افزون بر این پیش‌انگاره متعارف زمان یعنی پیوند دانایی با حاکمیت در سایه چنین رهیافتی دستخوش تزلزل قرار گرفت. اندیشمندان یونانی رفته‌رفته خود را از جامعه و دلبستگی‌های آن جدا ساخته و توده‌های مردم را به حال خویش رها کردند. در این زمان بود که نوعی گذشته‌گرایی و میل به خرافات و موهومات در میان توده‌های مردم رواج یافت اما در عین حال همین توده‌گرایی در جامعه سبب رشد و گسترش ارزشهای دمکراتیک در جامعه یونانی گردید.

به هر حال ظهور فلسفه نه تنها خودآگاهی را در جامعه تکامل بخشید بلکه تأکید بر فردیت به زوال همبستگی اجتماعی جامعه یونان آن زمان انجامید. بحران

فرهنگی آتن و واکنش در مقابل فلسفه بعضاً پاسخی بود به مخاطرات ناشی از آزادی فردی. می‌توان گفت در آتن کهن دو نیروی فرهنگی متضاد با یکدیگر در تعارض بود: از سویی تشکیلات جامعه بر پایه نظامی در مقابل فراگرد دمکراتیک از اولویت برخوردار بود. علاوه بر این حفظ همبستگی اجتماعی در تقابل با فردگرایی فزاینده‌ای که در جامعه یونان باب شده بود اهمیت یافت. در اینجا ترکیبی از سنت و نوآوری در فرهنگ یونان به وجود آمد. پاره‌ای سودای بازگشت به سنتهای گذشته را در ذهن خود می‌پروردند و بعضی خواستار نظمی نوین بودند. افلاطون در زمره فلاسفه‌ای است که سامان فلسفی تازه را مطرح ساخت که ضمن آن اکثر عناصر سنتی را حفظ و حراست نمود.

فصل هفتم

رویکرد افلاطون به اسطوره

فلسفه افلاطون (۴۲۹ تا ۳۴۷ قبل از میلاد) به دلایل متعدد، طلیعه اندیشه فلسفی ناب در غرب به حساب می آید. در واقع گفتگوها و هم‌پرسه‌های افلاطونی، اولین کوششهای منظم فلسفی انسان غربی برای فهم عالم و آدم می باشد. پرسشها، روشها و به‌طور کلی زبان فلسفی افلاطون، نگاه او را به هستی از رویکرد اساطیری ممتاز می سازد. در این قسمت ما جهات و رهیافتهای نوین فلسفی افلاطون را در مقایسه با رویکرد اساطیری مورد توجه قرار می دهیم. در یک بررسی اجمالی می توان گفت، اولین حرکتی که افلاطون را از سایر اندیشمندان دوران خود متمایز می سازد، فرض دوگانگی میان ذهن و جهان خارج است. در حقیقت همین دوگانگی است که نمود عینی و مظهر گسست قطعی از نگرش اساطیری به‌شمار می رود. بسیاری بر این باورند که رهیافتهای بعدی اندیشه فلسفی غرب، بدون توجه به پیش‌انگاره‌های مطرح شده از سوی افلاطون امکان‌پذیر نبوده است. یا این حال نمی توان فراموش کرد که اندیشه‌های افلاطون گنجینه‌ای است که ارکان و عناصر پایدار اسطوره یونانی را در خود نهفته دارد. و از این رو نبایستی با نگاهی غیرتاریخی به اندیشه‌های وی نگریست.

در حقیقت اندیشه‌های افلاطون ترکیبی است از خردگرایی، عرفان، منطوق و اسطوره و به همین علت نظریه‌های او آدمی را با مشکل مواجه می سازد. وی در آثار خود عناصری را ترکیب می نماید که ظاهراً یا هم در تعارض اند. اما اگر به این امر توجه کنیم که افلاطون میراث اساطیری یونان را پشتوانه اندیشه‌ها و تحلیلهای خویش قرار داده است، درک احکام خلاف آمد منطوق، معقول جلوه خواهد نمود.

بحث درباره اندیشه‌های افلاطون کاری است بس دشوار. چرا که وی در سایه گفتگو و هم‌پرسه (dialogue)، نظام فلسفی منسجمی را عرضه نمی کند و نیز در کلیه آثار او خیزشها و گسستهای انکارناپذیری وجود دارد. بعضی گفته اند که این چرخشها

در آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد. این نوع گفتگوها در هر یک از آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد. این نوع گفتگوها در هر یک از آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد.

این نوع گفتگوها در هر یک از آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد. این نوع گفتگوها در هر یک از آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد. این نوع گفتگوها در هر یک از آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد.

در هر یک از آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد. این نوع گفتگوها در هر یک از آثار افلاطون به گونه ای است که در هر یک از آنها می توان به یک نوع گفتگو یا هم‌پرسه را مشاهده کرد.

و نوسانات، ناشی از تحولات اندیشه‌ی او در طی مراحل مختلف زندگی است. اما برخی دیگر از مورخین بر این باور تأکید دارند که فراز و نشیبهای فکری در گفتگوهای وی صرفاً در جهت آماده ساختن دانش‌پژوهان و نیز آموزش فلسفی به آنها فراهم گردیده است. در نخستین گفتگوهای افلاطونی، سقراط به عنوان آموزگار فلسفه از گوهر اموری چون معرفت، فضیلت، وحدت و کثرت پرسش می‌نماید و راجع به امکان آموزش آنها بحثهای مفصلی را از زبان چهره‌های گوناگون فلسفی مطرح می‌سازد. اما وی در انتها هیچ‌گاه پاسخی مطلق عرضه نمی‌دارد.

بخش اعظم گفتگوهای اولیه افلاطون را چالش با سوفیست‌ها تشکیل داده است. سوفیست‌هایی چون پروتاگوراس، گرگیاس و هیپاس از جمله اندیشمندان معروف همعصر سقراط به‌شمار می‌روند. گفته می‌شود که تا آن زمان سوفیست‌ها در میان طبقات برگزیده جامعه یونان از احترام خاصی برخوردار بودند. اما کم‌دی‌نویسان آن دوره از جمله آریستوفانس آنها را به باد استهزا گرفته و افلاطون نیز همچون آنها به انتقاد از رویه‌ها و نگرشهای سوفیستی پرداخت. وی اعتقاد داشت که آنان در جستجوی حقیقت نیستند، بلکه تنها برای تحصیل امکانات مادی در تلاش‌اند. سوفیست‌ها در بازار، متاع دانش می‌فروشنند و آن را کالایی بیش نمی‌دانند. آنان از ترندهای سخنوری و فن خطابت برای کسب منفعت سود می‌جویند. چرا که برای تدریس، وجه مطالبه می‌کنند. از این رو باید آنها را پیله‌وران دانش محسوب داشت. افلاطون می‌گوید:

سوفیست‌ها دکان‌دارانی هستند که متاعشان غذای روح، یعنی دانش است. آنها لاف‌زنانی هستند که به شاگردان خود می‌آموزند هر کسی می‌تواند به همه علوم و هنرها احاطه یابد و آنها را به کار بندد (پروتاگوراس، ۳۱۳ ج).

چنانچه پروتاگوراس صریحاً می‌گوید که «می‌توان عدالت را آموخت و آن را به دیگران نیز منتقل نمود.» آنها برای اثبات والایی عدالت به روایت اساطیر توسل می‌جستند و به‌طور کلی صحت مفاهیم و مضامین را فدای خطابت و آرایشهای لفظی خویش می‌کردند. چنانچه ایون در تفسیر اشعار هومر، مانند خود این شاعر، تنها به شهود و اشراق درونی تکیه داشت و از استدلال و تعقل دوری می‌جست. بدیهی است که انتقادهای افلاطون از سوفیست‌ها بیشتر به‌خاطر تکیه آنها بر سنت

اساطیری و آرایه‌های زبانی است. به‌طور کلی او در پی آن است تا ثابت کند که بلاغت سوفیستی با تعقل فلسفی فاصله زیادی دارد. افلاطون مدعی است که سوفیست‌ها چیزی از حقیقت نمی‌دانند، بلکه تنها اسیر سایه و تصویر آن‌اند.

افلاطون اسطوره‌هایی چون پرومته و اروس را از قول پروتاگوراس و سایر چهره‌های سوفیست نقل می‌کند و آنها را مورد تحلیل قرار می‌دهد. از جمله در رساله میهمانی وقتی از عشق سخن به میان می‌آورد به «داستان آفرینش» پرداخته و از قول آریستودموس می‌گوید: «اروس خدایی است، پس بزرگ و همه آدمیان و خدایان خصوصاً آنکه کهنترین خدایان است، او را می‌پرستند.» یکی از دلایل قدیمی بودن او این است که از پدر و مادری نزاده و حتی شاعران نیز از پدر و مادر وی نامی نبرده‌اند. برای مثال هزیود می‌گوید: «نخست هستی (chaos) بی‌نظم و درهم بود و سپس زمین گسترده شد و آن‌گاه عشق در آن پیدا شد.» پارمنیدس هم می‌گوید: «خدای جهان‌آفرین، عشق را پیش از خدایان دیگر آفرید» (میهمانی، پاره ۱۷۹ به بعد).^۱

اسطوره‌هایی که در اواخر هم‌پرسه‌های گرگیاس و جمهور آمده‌است، به‌هیچ وجه ارتباطی با دودمان ایزدان و چگونگی پیدایش آنها ندارد، بلکه به‌گونه‌ای روایت تاریخ نوع بشر و یا سیر تکامل روان اوست.

در اسطوره‌هایی که به روز رستاخیز و سرای دیگر می‌پردازند، وضعیت جغرافیایی سرزمین اشباح ترسیم گشته است. از جمله در کتاب دهم جمهور آمده است که «سیر حرکت روان آدمی با صورت نجومی کیهان پیوند دارد و سراسر گیتی ساحت تکامل روان آدمیان و ایزدان به‌شمار می‌آید.»^۲ به‌نظر او گیتی عرصه وسیعی است که خود دارای روان و بالندگی است. همچنین در رساله تیمائوس، اسطوره پیدایش روان گیتی و صورت یافتن آن به تفصیل بیان شده است. افلاطون در این رساله علت وجودی اسطوره را تحلیل نموده و در آن دورانی از تاریخ پیدایش انسان را ترسیم می‌کند. در این رساله، تیمائوس بر ستاره‌شناسی و نجوم احاطه کامل دارد و به قول کریتیاس^۳

۱. در نقل قول‌ها، ترجمه آقای محمدحسن لطفی در «دوره آثار افلاطون» با متن اصلی مقایسه شده و هر جا که متن فارسی از اصل جدا شده متن اصلی ملاک قرار گرفته است.

۲. امیل بریه، تاریخ فلسفه، ترجمه علی‌مراد داودی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۴، جلد اول، ص ۱۴۲.

عمر خود را صرف مطالعه طبیعت و کل جهان کرده است. سقراط از تیمائوس می‌خواهد که درباره پیدایش عالم و آدم بگوید. او نیز پس از نیایش به درگاه خدایان می‌گوید:

آنچه در عالم هست بر دو نوع است، یکی آنچه همیشه هست و پایدار خواهد بود و هرگز صیوررت و دگرگونی در آن رخ نمی‌دهد و دیگر آنچه که دائماً در حال دگرگونی است. اولی به مدد عقل دریافت می‌شود و دومی در سایه ادراک حسی. از این رو هر دگرگون شونده‌ای دارای علتی است، زیرا ممکن نیست، چیزی بدون علت حرکت و تغییر کند (تیمائوس، ۲۸).

جهان مخلوق و حادث است، زیرا دیدنی است و محسوس و هم از این رو به مدد حواس قابل درک است. هر شونده‌ای بالضرورة باید بر اثر علتی «بشود» و این علت چیزی نیست، جز صانع گیتی. اما این صانع، گیتی را براساس انگاره‌ای به وجود آورده است. حال باید دید که این انگاره کدام است. گفتیم دو الگو وجود دارد، یکی الگوی سرمدی و دیگری الگوی ناپایدار. بدیهی است که خداوند، عالم را براساس الگوی پایدار و سرمدی آفریده است این الگو را می‌توان تصویر چیزی دانست و بدیهی است که استاد سازنده جهان، چون می‌خواست جهان را شبیه زیباترین و کاملترین گوهرهایی که فقط در عالم تفکر جای دارند، بسازد، آن را به هیئت گوهر ذیروح دیدنی یگانه‌ای در آورد که همه گوهرهای زنده را در خود دارد (تیمائوس، ۳۱). پس این جهان، جهانی است یگانه و این جهان در سایه تفکر و محاسبه استادکار ازلی صاف و گرد خلق شده است و فاصله مرکز آن با سطح بیرونی از هر سو یکسان گردید و از به هم پیوستن اجسامی که هر کدام به نوبه خود در نهایت کمال بودند، به صورت یک کل واحد و کامل درآمد (تیمائوس، ۳۴).

استادکار جهان، روح را در مرکز جهان قرار داد. پس او روح را پس از تن جهان ساخته است. با این حال روح جهان از لحاظ شأن و مقام در مرتبه‌ای والاتر قرار گرفته و از این روست که روح، سرور و سالار تن شده است. روح در جهان از مرکز تا محیط آن همه جا گسترش یافته و آن‌گاه در خود و در درون خود به حرکتی دورانی پرداخته است و زندگی ابدی خردمندانه‌ای را آغاز نموده است (تیمائوس، ۳۶). ... چون صانع جهان اثر خویش را تماشا کرد و دریافت که چگونه زنده و در تحرک

است و همچون خدایان سرمدی است، شادمان گردید (تیمائوس، ۳۷). افلاطون در مکالمه فایدروس و قوانین، روح را مبدأ حرکت و محرک اول می‌شمارد (قوانین، ۸۹۴). به اعتقاد او روح چون به دست صانع عالم شکل گرفته است مرگ‌ناپذیر و جاودانه است. اما موجودات فناپذیر از آن رو می‌رانند که آفرینش خویش را مدیون ایزدان فرودست‌اند (تیمائوس، ۴۱).

همان طور که ملاحظه می‌شود، افلاطون ضمن به کارگیری اسطوره پیدایش عالم و آدم، زمینه بحث فلسفی در این مقوله را فراهم نمود و برای نخستین بار اسطوره را برای اثبات مواضع فلسفی خویش به کار گرفت.

عناصر انقلابی در اندیشه افلاطون: انسان متفکر

به منظور واری رهیافت نوین افلاطون در فرهنگ یونان، نخست باید نفوذ عمیق اندیشه‌های سقراط را در این راستا مورد تحلیل قرار دهیم. وقتی سقراط به اتهام منحرف کردن جوانان و انکار خدایان یونانی محاکمه گشت، در واقع یونانیان درگیر چالش میان ارزشهای فرهنگی جدید و هنجارهای کهن اساطیری بودند. مبنای این چالش را می‌توان در آپولوژی معروف سقراط جستجو کرد. در واقع سقراط به هیچ روی همچون انقلابیون امروزی با سلاح و امکانات رزمی به نبرد با نظام حاکم برنخاست، بلکه تنها با طرح پرسشهایی اساسی درباره موضوعها و مفاهیم سیاسی، فلسفی، اخلاقی و مذهبی حریف را آزار داد و بیمناک نمود. سؤالهای کلی او در مورد عدالت، دانش، فضیلت، اعتدال و غیره تا آن زمان سابقه نداشت. زیرا با رویکرد اساطیری هیچ‌گاه مفاهیم به صورتی انتزاعی مورد پرسش قرار نمی‌گرفت، بلکه در این رویکرد شناسایی هستی از طریق روایت‌های اساطیری صورت می‌پذیرفت.

در گفتگوی لاکس سقراط به لاکس می‌گوید: «تو نیز بکوش تا شجاعت را همان‌گونه توصیف کنی و بگویی آن چیست، خواه در برابر لذت پدیدار شود و خواه در برابر درد.»

لاکس در پاسخ می‌گوید: «شجاعت نوعی پایداری روح است.» و سقراط می‌گوید: «شجاعت آن پایداری را گویند، که به اندیشه و خرد تکیه داشته باشد.» در اینجا سقراط در پی آن است تا معنای کلی و جامع شجاعت و دلیری را از

میان مصادیق آن استنتاج کند. و هنگامی که سقراط از لایس درباره وحدت بخشیدن به جزئیات و مصادیق آن می پرسد، لایس به نادانی خود اعتراف می کند. از دیدگاه تاریخی ما در اینجا با گونه ای نوآوری سقراطی روبه رو هستیم. شاید به همین دلیل باشد که مخاطبان سقراط چون لایس خود را از درک موضوعهای مورد نظر او عاجز می بینند. در حقیقت مخاطبان و حریفان سقراط با تکیه بر روایات اساطیری و از درون سنت به پرسشهای او پاسخ می دادند، در حالی که سقراط با تکیه بر دیالکتیک عقلی به طرح پرسش می پردازد. هر چند که او خود هیچگاه پاسخی قطعی و مطلق به پرسشهایش نمی دهد، اما با تکیه بر رویکردهای روش شناختی و معرفتی اش، ارزشهای دیرپای فرهنگ اساطیری را در معرض چالش قرار می دهد. به نظر او گرچه حقیقت در پرده ای از ابهام پیچیده است، اما راه رسیدن به آن هموار است. به دیگر سخن حقیقت از هزار توی سنتها و رسوم و باورهای کهن قابل استخراج نیست، بلکه فرد باید خود را از پیلۀ باورهای ناسنجیده رها سازد و تمام داده های سنت را در معرض پرسشی پایدار قرار دهد. از دیدگاه سقراط داده ها و معطیات سنت را باید در معرض تردیدی روش شناختی قرار دهیم و خویشتن را از قید مسلمات و مقبولات فرهنگی رها نماییم، تا امکان «تأمل ذهنی» فراهم آید.

آنچه که از فلسفه سقراط حاصل می شود، گونه ای خودپایندگی فکری و استقلال رأی است که آدمی را به سرچشمه های معرفت راهبری می کند. بر طبق این رویکرد باید هر چیزی را بدون هیچ قید و شرطی به محک آزمونهای انتقادی سنجید. به طور کلی جهان بینی اساطیری به آدمی می آموخت تا فهم خود را از هستی و حقیقت، بر روایات مقبول فرهنگی متکی سازد. در حالی که روش سقراطی به جویندگان حقیقت می آموزد که هیچگاه به دنبال زندگی ناسنجیده نروند و همه چیز را در پرتو عقل و تدبیر شخصی بیازمایند و پس از حصول اطمینان از صحت آن، به قبولش تن دهند. بدین ترتیب است که سقراط در آپولوژی خود تأمل انتقادی را سرلوحه هدفهای زندگی قرار می دهد. در ضمن دادرسی، مدعیانش به او می گویند که اگر از فلسفه پردازی دست بشوید، او را آزاد خواهند نمود. ولی سقراط پاسخ می دهد که «من مرگ را بر زندگی بدون اندیشه ترجیح می دهم. زندگی بدون تأمل سزاوار تداوم نیست» (آپولوژی، ۳۸).

مهمترین هدف زندگی، حتی آنچه از خود زندگی نیز برتر است، جستجوی حقیقت از طریق پژوهشهای فلسفی است. شاگردان سقراط و بخصوص افلاطون، این گفته را سرلوحه زندگی خود قرار دادند. افلاطون از شاعری و نمایشنامه نویسی دست کشید و تا پایان عمر با طرح مکالمات و هم پرسه های فلسفی به جستجوی حقیقت پرداخت.

رویکرد افلاطون به روح و روان (پسوخی)

رهیافت انقلابی افلاطون صرفاً در تبیین او از انسان اندیشمند و اهل تأمل خلاصه نمی شود. بلکه تأویلهای جدید او از روح و روان را نیز باید مفهومی انقلابی به شمار آورد. در حقیقت تحلیل افلاطون از روان، فلسفه یونان را در راهی تازه قرار داد. سقراط در خطابه آپولوژی رسالت عمده خویش را صریحاً با مردم در میان گذاشته و می گوید: «والا ترین کار در زندگی پی جویی حقیقت معنوی و روی گرداندن از سودهای تن است». افلاطون در مکالمه فایدون می گوید روح و روان وجودی است بسیط که می تواند با آنچه بدن به او عرضه می کند به چالش برخیزد (فایدون، ۹۴). اما برآستی تن چه چیزی را می تواند به روح عرضه کند؟ میل، خشم، ترس و نیز سوداها بی چون شادی و غم و شهوت. به طور کلی عواطف و سوداها چون از خرد آدمی سرچشمه نمی گیرند با تن پیوندی نزدیکتر می یابند. و علت آنکه روح در برابر آنها ایستادگی نشان می دهد، این است که روح برحسب ماهیت خود از اندیشه های خردمدار تبعیت می کند و لذا در برابر عواطف و سوداها تسلیم نمی شود. افلاطون در رساله فایدون می کوشد، روح را به صورتی تحلیل کند که در ساحت معنا و معنویت قرار گیرد و از دنیای تنانی به دور باشد و همه تعلقات جسمانی را از خود دور سازد. اما او در جمهور برعکس از پیوند روح با تن سخن می گوید و دو رویکرد متفاوت او در فایدون و جمهور ناشی از دو شیوه مشاهده و نگرش است. او در فایدون به روح بسیط اشاره دارد و در جمهور روح مرکب را موضوع تبیین خود قرار می دهد. وی در جمهور از جزء اول و دوم و سوم روح سخن می راند که مرادش اجزای آن است. همچنین در مکالمه تیمائوس درباره موضع و مکان اجزای روح در وجود آدمی بحث می کند و می گوید:

مکان جزء عاقل و خردمند روح، سر آدمی است. جزء شجاع روح میان گردن و حجاب حاجز قرار دارد و نیز جزء میل کننده (شهوت) میان حجاب حاجز و ناف جای دارد (تیمائوس، ۶۹).

در کتاب نهم جمهور آمده است:

ساعتی پیش گفتم، یکی از اجزای روح، جزئی است که آدمی به یاری آن شناخت می‌یابد و جزء دوم منشأ خشم و اراده است. برای جزء سوم، نتوانستیم اصطلاحی بیابیم که بتواند آن را چنانکه لازم است، توصیف کند. زیرا که آن جزء به اشکال و صور گوناگون نمایان می‌شود. از این رو گاه آن را با توجه به نیرومندترین میلها که از آن ناشی می‌شود، مانند میل به خوردن و نوشیدن و شهوت، جزء شهوانی (epithymetikon) نامیده‌ام (جمهور، ۵۸۰ د و ۵۸۱).

افلاطون در مکالمه فایدروس نیز همین مضمون را با اندکی اختلاف می‌آورد. او در این اثر روح را به اسب که ارایه‌ای به دنبال دارد، تشبیه کرده است. اسبها و ارایه‌بانان خدایان خوب و اصیل‌اند، ولی در مورد دیگران چنین نیست. بلکه بعضی اصیل‌اند و برخی نه. در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به ارایه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسبها خوب و اصیل است و اسب دیگر برخلاف آن. از این رو ارایه‌رانی ما انسانها کاری است بسیار دشوار. روح بر جهان بی‌روح فرمان می‌راند. روح مادام که پاکی و کمال خود را از دست نداده است، در عالم مینوی گردش می‌کند و جهان ناکرانه‌مند را می‌پیماید، اما چون بال و پرش ریخت، اختیارش از کف برود و به‌سویی رانده شود تا آنکه به چیزی سخت و ساکن برخورد و بی‌اختیار در آن مأوا گزیند و بدین‌سان کالبدی زمینی یابد. آن‌گاه کالبد خاکی با جنبش روح به حرکت در آید و چنین است گرد آمدن جسم و روح. در واقع این داستان اسطوره‌ای، حقیقت روح و روان را متجسم می‌سازد. در اینجا ارایه‌بان، نمود خردمندی روح است و اسب اصیل، نماد جزء شجاع روح و اسب بد، نماد عنصر میل‌کننده (فایدروس، پاره ۲۴۶ به بعد). همه ارایه‌های روح می‌کوشند به آن سوی گنبد نیلگون آسمان پرواز کرده و در عالم مینوی سیر کنند و به دیدار ایده نائل شوند. اسب غیراصیل ارایه را به ژرفای زمین می‌کشاند و روح برای آنکه گام در راه سفری تازه به سوی گنبد مینوی بگذارد، باید بالهایش را نیرویی تازه بخشد و این نیرویی است که ارواح از طریق تماشای جلوه‌های زیبایی مطلق در نگاره‌های محسوس می‌توانند به دست آورند.

با نظاره زیبایی محسوس، اروس بیدار می‌شود و عشق یا اروس چیزی نیست، جز یادآوری زیبایی ایده. روحی که عشق بر او حاکم گردیده است، می‌کوشد به وصال زیبایی نائل آید. در این هنگام اسب اصیل و اسب نااصیل به نبرد با هم می‌پردازند. اگر در این نبرد اسب اصیل و ارایه‌بان پیروز شوند، روح زندگی را به اعتدال گذرانده و پس از جدایی از تن، بال و پری تازه می‌یابد و به وصال و دیدار ایده نائل می‌شود. راهیابی به عالم بالا مستلزم فریاری روح است. افلاطون در فایدروس یادآور می‌شود که هستی راستین که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس نمود، فقط به دیده خرد که ارایه‌بان روح است در می‌آید و دانشهای راستین گرد آن قرار دارند (فایدروس، ۲۴۷).

افلاطون به ارواحی چند اشاره می‌کند و می‌گوید:

در میان ارواحی که به دیدار حقیقت نائل آمده‌اند، گروهی کوچک که بیش از دیگران توفیق تماشا داشته‌اند در تن کسانی جای می‌گیرند که دوستدار دانش و جویندگان زیبایی خواهند شد. یا کمر به خدمت فرشتگان دانش و هنر خواهند بست و خدمتگزاران عشق خواهند شد. روحی که از حیث توفیق دیدار حقیقت در مرتبه دوم قرار دارد یا در تن قهرمانان جنگاور جای می‌گیرد و یا در کالبد پادشاهی که بر طبق قانون فرمان می‌راند. روحی که در مرتبه سوم است به تن سیاستمداران و بازرگانان یا کسانی که با پول و زر سر و کار دارند در می‌آید. آنان که در مرتبه چهارم‌اند، تن‌های ورزشکاران را بر می‌گزینند و ارواحی که در مرتبه پنجم‌اند در تن کاهنان و غیبگویان مسکن خواهند گزید. آنها که در مقام ششم هستند در تن شاعران و مقلدان و محاکات‌گران حلول می‌یابند و ارواحی که در مرتبه هفتم هستند در تن پیشه‌وران و کشاورزان و آنها که در مرتبه هشتم‌اند در تن سوفیست‌ها و مردم‌فریبان قرار خواهند گرفت. اما ارواحی که در درجه نهم قرار دارند در تن فرمانروایان مستبد مأوا خواهند جست (فایدروس، پاره ۲۴۸ د).

آن‌طور که از تمثیل اساطیری بالا بر می‌آید، افلاطون برای نخستین بار اجزای روح را بر پایه گونه‌ای رهیافت ارزش‌شناختی تبیین نموده است. حال آنکه در فایدون او روح و روان را صبغه‌ای معرفت‌شناختی بخشیده و آن را با ادراک و فهم (dianoia) پیوند داده است (فایدون، ۷۹ الف).

در کتاب جمهور تمثیل اساطیری دیگری در مورد روح به کار می‌رود که بر طبق آن روح مجموعه‌ای است از انسان، شیر و هیولایی چندسر که گرداگرد تنش سرهای جانوران اهلی و وحشی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و آن هیولا هر دم به صورت یکی از آن جانوران در می‌آید. در اینجا می‌توان تأثیر برداشت اساطیری در اندیشه‌های افلاطون را بوضوح ملاحظه نمود. افلاطون پس از بحث درباره عدالت و بیداد به طرحی تمثیلی از اساطیر باستان پرداخته و تصویر توأمان سمیرا، اسکایلا و سر بروس را مطرح می‌کند. این موجود عجیب که از ترکیب انسان و شیر و هیولا به وجود آمده به نحوی با صورت یکی از آن سه یعنی با صورت انسان، پوشانده شده است و به صورت موجودی واحد یعنی انسان مجسم می‌گردد. همه حالات روح آدمی در این تصویر متبلور است. اکنون کسی که عدالت را می‌ستاید، می‌خواهد بگوید، انسانی را که در درون هر انسان نهفته است، باید بزرگ و نیرومند نمود و باید بر هیولای چندسر حاکم گرداند.

در اینجا جزء خردمند روح حاکمیت می‌یابد و از نیروی شیر یعنی جزء شجاع روح یاری جسته و بخش اهلی هیولای چندسر یعنی جزء شهوی را رام و مطیع می‌سازد و بخش وحشی آن را نابود می‌کند. همین که این اقدامات انجام شد، هر جزء روح وظیفه خود را انجام می‌دهد. یعنی جزء خردمند روح در پی دانش و پیش می‌رود، جزء شجاع روح به پاسداری تن می‌پردازد و جزء شهوی آن نیز فرمانبردار می‌گردد و تنها در این صورت است که سلامت روح یعنی اعتدال و خویشتن‌داری تحقق می‌پذیرد. این موجودات با هم همدستان می‌شوند که فرمانروایی، حق مسلم جزء خردمند و فرزانه روح (logismos) است. اما اگر نفس ناطقه زمام امور را از کف دهد و شیر و هیولای چندسر بر وجود آدمی حاکم گردند، ظلم و بیداد بر روان آدمی چیره می‌شود و همین عدم تعهد به وظیفه و حیطة مسئولیت، موجب بروز ظلم و تباهی و افراط می‌گردد (جمهور، پاره ۵۸۸).

تمثیل اساطیری دیگری در مکالمه قوانین جهت روشن نمودن موضع روان در وجود آدمی مطرح گردیده است. در آنجا آنتی به کلینياس و مکیلوس اشاره می‌کند و می‌گوید:

برای روشن شدن مطلب بگذارید، فرض کنیم هریک از ما عروسکی است که خدایان برای خیمه‌شب‌بازی و تفریح یا به منظوری جدبتر ساخته‌اند.

ریسمانهایی که خدایان به واسطه آنها ما را می‌جنباندند، گونه‌گونه‌اند. ریسمان خرد بسیار ظریف و زرین است و ریسمانهای دیگر بسیار استوارند و جنس آنها از آهن است. خرد زیباست، اما بسیار نرم و ظریف و برای اینکه عروسک «انسان» را در ما بجنباند به یاری نیاز دارد. صلاح آدمی در این است که تنها از حرکت ریسمان خرد پیروی کند. ریسمان خرد قانون نام دارد. در این مثال، گوهر فضیلت آدمی آشکار می‌گردد. و به مدد آن آدمی در می‌یابد که باید به فرمان خرد گوش فرا دهد تا در زندگی فردی و اجتماعی رستگار شود.

همان طور که قبلاً نیز یادآور شدیم در عصر اساطیر و بخصوص در دوران هومر، بحث جسم و جان آن هم به صورت انتزاعی مطرح نبود، بلکه جسم فرد به کالبدی بیجان اطلاق می‌شد که حرکت به آن حیات و تحرک می‌بخشید. در واقع پسوخی نیروی حیات و تیموس نیروی احساس و عاطفه و شهوت و نوس نیروی اندیشه و خرد بود، و میان این سه هیچ‌گونه همبستگی و ارتباطی وجود نداشت. در واقع این سه به‌عنوان سه اندام جداگانه در وجود آدمی استقرار داشتند. محل استقرار تیموس قلب و محل استقرار نوس سر بود اما این سه نیرو به هیچ وجه بر هویت و ویژگی فرد دلالت نمی‌کرد.

افلاطون برای نخستین بار روح و روان آدمی را کانون وحدت بخش وجود وی دانست و مدعی شد که روح انسان بر کالبد او حاکمیت دارد. روان آدمی محور پیوند با نیروهای الهی محسوب می‌شود و در واقع دوگانگی اساطیری میان انسانها و ایزدان در اندیشه افلاطون به دوگانگی میان روح و جسم تبدیل شد. افلاطون ماهیت و منش آدمی را در هیئت روان او جستجو کرد، حال آنکه تا قبل از وی شخصیت انسان در ارتباط او با نیروهای متافیزیکی تعیین می‌پذیرفت. افلاطون مدعی بود که کالبد ساحتی است بیگانه، که روح به‌طور موقت و به‌عنوان مجازات در آن مجبوس می‌گردد و همان‌طور که در بالا نیز یادآور شدیم، تن آدمی محل تباهی و فساد است و انسان نباید به خواستهای تن سر تسلیم فرود آورد. یعنی اگر روح در مقابل وسوسه‌های تن مقاومت کند و پرهیزکاری را پیشه خود سازد، می‌تواند به قله‌های رفیع معرفت و به حقیقت سرمدی دست یابد.

به اعتقاد بسیاری افلاطون تحت تأثیر اندیشه‌های فیثاغورث به نوعی بر پیوند میان عناصر اخلاقی، عقلی و معنوی تأکید نمود. در واقع او بر این باور بود که آدمی

با گام نهادن در عالم معنا و عقلیت و زهد و فضیلت قادر خواهد شد به حیات سرمدی دست یابد. وی استعلای دینی، اخلاقی و عقلی را به عنوان پیش فرض استدلالهای فلسفی خود در نظر گرفت. به عقیده او فیلسوف می داند که در پیوستگی روح و تن، روح مقامی بالاتر از تن دارد. و از این رو قادر است، درباره زندگی تنانی بدرستی داوری کند و این زندگی را در طیف میان روح و تن در جایی قرار دهد که شایسته آن است. افزون بر این فلسفه، سیر در ساحتی سرمدی و پایدار است و امر سرمدی و پایدار نیز با نیروهای مینوی ارتباط دارد. بنابراین فلسفه چیزی نیست، جز جستجوی الوهیت (ته‌توس، ۱۷۶).

در اینجا به اهمیت ریاضیات در اندیشه‌های افلاطون پی می‌بریم. به نظر او ریاضیات با هدقهای معنوی پیوندی گسست‌ناپذیر دارد، زیرا تنها در سایه مقولات ریاضی و انتزاع از عالم ملموس می‌توان ذهن را به مکاشفه و تأملی پایدار عادت داد و از این رهگذر خود را از درگیری با امور مادی رها ساخت. در نظر افلاطون معرفت تنها به فعالیت ذهن معطوف نیست، بلکه روح را نیز به ساحت مینوی راهبری نموده و از این راه آن را از عالم ناسوت رها می‌سازد. او در کتاب ششم جمهور از قول سقراط می‌گوید:

کسی که به هستی حقیقی روی آورده و همواره در این اندیشه است که ماهیت راستین هر چیزی را دریابد، وقت آن را ندارد که به عوالم پست‌تر توجه کند و در کارهای روزانه آدمیان کنجکاوی نماید و با آنان ستیزه جوید و روح خویش را از دشمنی و حسد آکنده سازد ...

فیلسوف چون همواره با عالمی منظم و الهی سر و کار دارد، خود نیز تا آنجا که برای طبیعت بشر امکان‌پذیر است، منظم می‌شود و جنبه‌ای الهی می‌یابد، هر چند که در تهمت و افترا همیشه باز است!

بدیهی است که افلاطون معنای اساطیری الوهیت را تغییر داد و آن را با ریاضیات مرتبط ساخت. زیرا به نظر او ریاضیات انتزاعی‌ترین دانش است و تنها به مدد ریاضی است که وجود خداوند قابل اثبات می‌باشد. افلاطون میان عالم محسوس و عالم معقول لاهوتی تفکیک قائل گشت و مدعی شد که شناخت وجود خداوند در عرصه محسوس امکان‌پذیر نیست، بلکه باید آن را در ساحت معقول جست و بهترین

وسيله برای فهم وجود خداوند نیز توسل به انتزاعی‌ترین علم معقول یعنی ریاضیات است. و نظر به اینکه علم معقول از هر نوع حرکت و تغییری مبرا است، خداوند نیز هرگز در معرض حدوث قرار نمی‌گیرد. می‌توان گفت با اثبات وجود خدا به یاری مقولات ریاضی، یقین فلسفی برای نخستین بار انسان یونانی را از درک اساطیری ایزدان بازداشت. انتزاع و تجرد از جهان مادی و محسوس، امکان‌گونه‌ای تعقل‌سامانمند در مورد واجب‌الوجود را فراهم ساخت و همین امر اساس برهان و استدلال منطقی اثبات وجود خدا را امکان‌پذیر نمود.

گفتنی است که نزد یونانیان کهن و بخصوص در عصر اساطیر، خداوند معنایی معمولی داشت. خدایان یونانی موجوداتی فوق بشری بودند که همچون آدمیان، گاه نرم و مهربان و گاه سخت و خشن می‌نمودند. به دیگر سخن، یونانیان نیروهای را که قبل و بعد از تولد ما و نیز پس از مرگ ما وجود داشته و خواهند داشت، خدای می‌خواندند. این نیروها عبارت بودند از باران و باد، رعد و برق، روشنائی و تاریکی، بیماری و مرگ، و زندگی و عشق (افرودیت). و در واقع به نظر آنان آدمی بازبچه‌ای در دست این نیروها بود.

در ادیان ابراهیمی وجود خداوند در همه چیز ساری و جاری است. پیروان این ادیان خداوند را مفروض دانسته و سپس راجع به اوصاف و صفات او سخن می‌گفتند. یعنی خداوند موضوع بود و صفات محمول. مثلاً می‌گفتند: «خداوند عالم است و قادر است» و نظایر آن. در حالی که یونانیان می‌گفتند: «عشق خداست» و یا «نفرت و مرگ، خداست».

افلاطون با طرح وجود واجب در قالب مفاهیم ریاضی در حقیقت این زنجیر اساطیری را در هم ریخته و برداشتی تازه از ذات خداوند عرضه داشت. او در حقیقت همبستگی اساطیری فرد و عالم را دگرگون ساخت و برای نخستین بار ذهن آدمی را با مفاهیم انتزاعی آشنا گرداند. وی برخورد اساطیری با هستی را در پرتو رهیافتهای معنوی (روحی)، اخلاقی و عقلی دگرگون ساخت. بدین معنا که تجربه حسی را به کمک خردورزی فلسفی و نیز مقولات انتزاعی، ماهیتی پایدار و معقول بخشید. در راستای همین سه عامل یعنی رهیافتهای معنوی، اخلاقی و عقلی بود که الهیات مسیحی صیغه‌ای افلاطونی یافت. بدین معنا که با توسل به ساحت‌های معنوی، اخلاقی و عقلی، سوداهای عاطفی بی‌مقدار شد و به‌طور کلی هستی رنگ و بویی

عقل‌گرایانه پیدا کرد و منش تجربی-اساطیری خود را از کف داد. در واقع آنچه که از این فراگرد حاصل گردید، اعتبار ذهنیت خودآگاه و معقول بود. خدایان اساطیری جای خود را به واجب‌الوجود دادند، روح صبغه‌ای الهی یافت و انسان پرهیزکار اصول اخلاقی خود را در سایه استدلالهای عقل به دست آورد. بدین ترتیب خدایان اساطیری از صحنه ذهن انسان غربی ناپدید شدند و در عرصه روح، خداوند دانای نادیدنی جانشین ایزدان مزبور گشت.

آنچه به عنوان واژگونی انگاره در دنیای اندیشه اساطیری حادث گردید، این بود که پسوخی به معنای نیروی حیاتی برای نخستین بار با شعور و اخلاق پیوند یافت و از این رهگذر، عرصه معنا و معنویت گردید و در سایه رویکرد فلسفی واجد صبغه‌ای الهی گشت. در واقع پسوخی یا ذهن، همان نقشی را به عهده گرفت که قبلاً ایزدان و شاعران ایفا می‌کردند و بدین ترتیب برای اولین بار پسوخی ادعای کشف حقیقت نمود.

گفتنی است که اکثر اندیشمندان پیش از سقراط گیتی را موجودی زنده می‌شمردند. این رویکرد در مکالمه تیمائوس افلاطون بازتاب یافته است. تیمائوس در این مکالمه به روح جهان (psyche to opantos) اشاره نموده و می‌گوید: «گیتی وجودی است زنده و پاینده و در نتیجه واجد روح» (تیمائوس، ۳۴ تا ۳۷ ج). البته بدیهی است که افلاطون اعتقاد داشت که روح وجودی است مجرد از ماده. در واقع افلاطون اولین فیلسوفی است که زیربنای فلسفه خود را تعریف جدید روح می‌شمارد. وی برای نخستین بار مدعی شد که غیر از وجودات مادی، امر دیگری نیز وجود دارد که منشأ احساسات، ادراکات و تعقلات است. به اعتقاد او از این رو که روح، نمایانگر قوه عاقله است و جسم، نمود و نماد تمایلات حیوانی، این دو همواره با یکدیگر در تقابلی آشتی‌ناپذیر بسر می‌برند. به نظر افلاطون روح:

۱. وجودی است که فارغ از ماده به حیات خود ادامه می‌دهد؛ ۲. سرچشمه آگاهی است؛ ۳. دارای حرکت بالذات است؛ ۴. خود علت حرکت ماده است؛ ۵. امری سرمدی است؛ ۶. بسیط است؛ ۷. خودبسنده است؛ ۸. فناپذیر است؛ و ۹. سرچشمه خیر و نیکی است.

افلاطون در مکالمه فایدروس یادآور می‌شود که شناخت ماهیت روح کاری است، بس دشوار و بیرون از توان آدمی (فایدروس، ۲۴۶). طبیعت حقیقی روح

صرفاً وقتی آشکار می‌شود که همه زوایدی را که در اثنا پیوند آن با کالبد خاکی به وجود آمده است، از خود دور کند. تنها در این صورت است که می‌توان ماهیت بسیط روح را درک نمود. بدین ترتیب از دوران افلاطون به بعد روح، روان و یا نفس که تعابیر و ترجمه‌های مختلف پسوخی هستند، اساس بحثهای فلسفی گوناگون قرار گرفته‌اند و به اعتباری هنوز هم بحث از روح، نفس و روان از مسائل اساسی فلسفه به‌شمار می‌رود.

معیارهای جدید فلسفی

با ظهور فلسفه و بخصوص با بسط و گسترش روان‌شناسی افلاطونی نگرش جدید نسبت به حقیقت و علم، جانشین برخورد اساطیری با دنیای پیرامون گردید. از سوی دیگر وحدت و انسجام خودآگاهی مسیر تازه‌ای را پیش روی اندیشمندان یونان قرار داد. در این دوره ذهن اندیشمند براساس مصادیق و عینیات و به وسیله نیروی انتزاع، مفاهیم آنها را در محدوده خویش موضع استدلال و استنتاج قرار داد. در واقع سقراط و افلاطون زمینه بحث درباره امور انتزاعی را فراهم آوردند. بدین معنا که ورود به دنیای اعتبارات، ذهن را آماده بحث درباره مفاهیمی چون کلیت، جزئیت، وجود، ماهیت، گوهر و عرض و نظایر آن نمود. در حالی که بحث درباره این مفاهیم در دنیای اساطیری بی‌سابقه بود. به دیگر سخن فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون امکان بحث درباره مفاهیم را فراهم آوردند. مراد از مفاهیم، امور و چیزهایی است که قابل تصور باشند. در واقع مفهوم به مجموع اوصافی اطلاق می‌شود که در تصور و تعقل پدیده‌ها مندرج است. مثلاً تصور انسان متضمن تصور حیات، و نطق و خوردورزی و اوصاف زیستی اوست. می‌توان گفت که مفهوم، عبارت است از آنچه از لفظ فهمیده می‌شود و مفهوم عام اعتباری یا انتزاعی نیز مقوله‌ای فلسفی است که زمینه فهم پدیده‌های عرصه وجود را فراهم می‌سازد.

در واقع با طرح نظریه شناخت از سوی پاره‌ای از فلاسفه پیش از سقراط، شناخت از حوزه ادراک حسی (aithesis) به قلمرو معقولات انتقال یافت. همچنین با طرح آموزه روح یا پسوخی ادعای تازه‌ای در قلمرو شناخت مطرح گردید که تا آن زمان بی‌سابقه بود. هراکلیتوس برای نخستین بار یادآور شد که ادراک حسی قادر به شناخت گوهر اشیا و یا پدیده‌ها نیست و نیروی فراتر از حواس لازم است تا ماهیت

حقیقی اعیان را درک کند و در پاره ۱۲۳ گفت: «طبیعت میل به پوشاندن حقایق دارد و حقیقت اسرار پنهان هستی را نمی‌توان صرفاً به مدد حواس دریافت». بلکه این عقل است که می‌تواند به کته امور پی‌برد. افلاطون نیز نظریه مثل را وسیله فهم گوهر حقیقت قرار داد. به نظر او جهان محسوس، نمونه و یا رونوشت ناقصی است از مثال کامل و اعلای آن، که در عالم معقول قرار دارد. هر آنچه بر روی زمین است. نسخه بدل و رونوشت مثالی است که در عالم مثل وجود دارد. چنانچه مثال معقول انسان، وجودی حقیقی است که چون خورشید بر زمین پرتو می‌افکنده است، اما موجوداتی که ما به عنوان مصادیق و افراد انسان می‌شناسیم، تصویرهایی تیره و مبهم و ناقص از انسان معقول و مثالی است. بنابراین آنچه که در جهان محسوس به حواس خویش در می‌یابیم، چیزی نیست، جز سایه‌های گریزان و زمانمند. اما مثال این جهان محسوس، که تنها ذهن و عقل قادر به درک و مشاهده آن است. گوهری سرمدی و پابرجاست که ایدوس یا صورت اعلی (مثالی) نام دارد. حال باید دید که از نظر افلاطون بهترین ابزار و وسیله شناخت این صورتها چیست؟ به نظر او تنها به مدد استدلال فلسفی می‌توان به حقیقت وجود (ایدوس) پی‌برد. افلاطون در رساله فایدون یادآور می‌شود که روح، در حقیقت محل فعالیت عقل فلسفی است (فایدون، ۷۹).

جالب اینجاست که در دوران استیلای اندیشه اساطیری در یونان، واژه eidos به معنای پدیدار و جلوه و سیما یا به‌طور کلی آنچه دیدنی است، به کار گرفته می‌شد. یعنی در آثار هومر eidos به معنای ظاهر و محسوس استعمال می‌گردید. اما افلاطون، این دیدار و مشاهده را ماهیتی غیر محسوس بخشید و آن را دیدار به چشم عقل قلمداد نمود. گفته می‌شود برای نخستین بار فیثاغورث واژه ایدوس را در معنای مفهوم عقلی-ریاضی به کار گرفت. پس می‌توان گفت که برای اولین بار این واژه در اندیشه‌های فیثاغورث ماهیتی انتزاعی یافت.

شاید دقیقترین تبیین نظریه فلسفی «مثل» را بتوان در کتابهای ششم و هفتم جمهور ملاحظه نمود. در کتاب هفتم اسطوره غار افلاطونی بوضوح تحلیل گردیده است. در آنجا افلاطون از تمثیل خورشید سود جست و می‌گوید: «خورشید و نوری که از آن ساطع می‌شود، بینایی ما را قادر می‌سازد تا پدیده‌های قابل رؤیت را به چشم ببینیم».

وی مناسب خورشید با حس بینایی را چنین شرح می‌دهد:

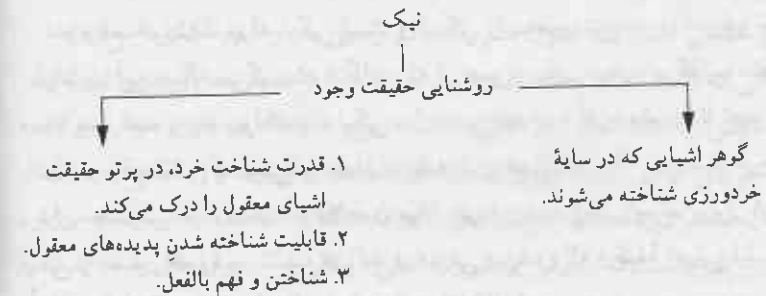
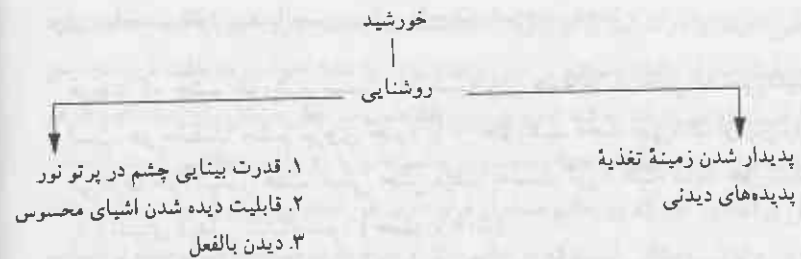
هرچند که چشم خورشید نیست، اما شبیه‌ترین همه آلات حس به خورشید است. در حقیقت چشم نیروی خود را از خورشید اخذ می‌کند. از این رو می‌توان خورشید را علت اصلی حس دیدن به‌شمار آورد. البته نباید خورشید را با اشیای دیدنی اشتباه نمود (جمهور، ۵۰۸).

در واقع خورشید مولد نیکی است و نیکی را به‌صورت خود آفریده است. سقراط در این رساله می‌گوید: «هنگامی که از تصویر نیکی سخن می‌گفتم، منظورم همانا خورشید بود.» زیرا که آن «نیکی» را به‌صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. در واقع نقشی که نیکی در جهان اندیشه دارد، همان است که خورشید در جهان دیدار محسوس دارد. در اینجا افلاطون میان خردورزی و نیکی پیوند برقرار کرده و نیکی را به نور خورشید تشبیه می‌کند و مدعی می‌شود که وظیفه اصلی فیلسوف تأمل درباره نیکی و فضیلت است (جمهور، ۵۴ الف).

در واقع همان‌گونه که چشم اگر شب هنگام به پدیده‌ها بنگرد، نابینا می‌نماید و تنها در روشنایی روز بینا می‌شود، روح نیز اگر در تاریکی جهل به اشیا بنگرد، اسیر توهم و پندار شده و اگر در روشنایی حقیقت بنگرد، آنها را بروشنی در می‌یابد. در اینجا افلاطون نقش روح را در فراگرد شناخت معلوم می‌دارد و می‌گوید:

اگر روح به چیزهایی توجه کند که در پرتو هستی راستین قرار دارند، آنها را دریافته و می‌شناسد و اگر به محیطی روی آورد که با تاریکی جهل آمیخته است، یعنی به جهان کون و فساد مایل است، توجه نماید، دچار توهم و پندار می‌گردد.

افلاطون میان پندار و معرفت تمایز قائل است. او به تأثیر از پارمنیدس یادآور می‌شود که پندار با عالم محسوسات سروکار دارد و علم و شناخت راستین با عالم وجود پیوند خورده است. نمودار صفحه بعد جهت روشنی بیشتر مطلب طرح می‌گردد:



افلاطون می‌گوید:

همان طور که خورشید علت دیدن است، نیکی نیز علت شناخت حقیقت می‌باشد و همان طور که خورشید با پرتو نور خود موجب می‌شود که چشم قدرت دیدن بیابد، نیکی نیز با روشنایی خود به خرد آدمی امکان می‌دهد تا حقیقت را بشناسد.

افلاطون در اینجا اضافه می‌کند که ایده نیکی را باید چنان تصور نمود که در پرتو آن موضوع شناخت واجد حقیقت شود و روح شناسنده دارای قدرت شناخت.

همچنان که روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشیدند، اما خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به نیکی شبیه‌اند، ولی خود آن نیستند. در واقع نیکی چیزی است برتر از آن دو (جمهور، ۵۰۹ الف).

افلاطون می‌گوید:

نیکی علت وجود و موجودیت است، ولی به حوزه وجود تعلق ندارد. بلکه از حیث مرتبه والاتر از وجود است. در واقع عرصه وجود و موجودیت را باید

جهان ایده‌ها دانست. از این رو می‌توان گفت، نیکی همان چیزی است که به ایده‌ها وجود و موجودیت می‌بخشد. بنابراین ایده‌ها وجود خویش را مدیون نیکی‌اند و نیکی از آن جهت که ماهیتش پیوسته همان است که بود، برآستی باید ایده خوانده شود.

افلاطون در قسمت ۵۹۷ جمهور خداوند را آفریننده ایده‌ها معرفی می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که ایده‌ها مبدأ ایزدی دارند. بدیهی است که نجار، مصنوعات خود را با توجه به صورت ایده می‌سازد و نقاش تصاویر خویش را از صورت عینی ایده الهام می‌گیرد. ایده وجودی سرمدی است که می‌توان آن را خداوند یا به زبان تمثیل نیکی خواند.

نمودار خطی در «جمهور»

افلاطون نظریه شناخت خود را در بخشی که به تمثیل خط مشهور است، بیان می‌نماید. وی در بخش ۵۰۹ جمهور از زبان سقراط می‌گوید:

حرکت و سیر و سلوک عقل، آدمی را در دو قلمرو اصلی ذهن از مرحله جهل به مرتبه شناخت راستین هدایت می‌کند. از این دو قلمرو یکی قلمرو پندار و دیگری قلمرو معرفت نام دارد که تنها همین دو می‌توان به حق شناخت نامید. این دو حرکت ذهن چگونه از یکدیگر تفکیک می‌گردند؟ در جواب باید گفت که عالم محسوس و عالم معقول را باید همچون دو قلمرو نابرابر خطی فرض نمود و هریک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو قسمت نابرابر تقسیم کرد که در این صورت چهار قسمت به دست می‌آید. قسمت اول حوزه پندارها و نگارهاست که چون سایه و تصویر در آینه منعکس می‌شوند و قسمت دوم عالم شناختنی‌هاست. همان طور که گفته شد، هریک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم نمود. اگر دو جزء عالم دیدار را از حیث روشنی و تاریکی، چیزهایی که به چشم دیده می‌شود، با یکدیگر قیاس کنیم، خواهیم دید که یکی از آن دو جزء از تصاویر تشکیل شده است. منظور از تصاویر، سایه‌هاست و تصویرهایی که در آنها و یا در سطح صاف اجسام منعکس می‌شود (جمهور، ۵۱۰).

بخش دوم نیز از حیث حقیقی بودن و حقیقی نبودن موضوعهایش به دو جزء تقسیم می‌شود. یعنی در عالم شناختنیها نیز میان آنچه موضوع پندار و عقیده است و آنچه موضوع شناخت خردمندانه است، همان اختلافی وجود دارد که قبل از این میان خود اشیا و تصاویر آنها به چشم می‌خورد. در جزء نخستین عالم شناخت خردمندانه نیز روح ناچار است، محتوای خود را از راه به‌کارگیری مفروضات اثبات نشده به‌دست آورد. ولی در جزء دیگر یعنی عالم شناخت واقعی، روح آدمی از مفروضات گذشته به‌سوی اصل و مبدأ اولی که دیگر بر مفروضات متکی نیست، بدون آنکه از تصاویر استمداد جوید، باز می‌گردد. یعنی انسان تنها به یاری ایده‌ها و مفاهیم انتزاعی به شناخت دست می‌یابد (جمهور، ۵۱۰د).

مراتب شناخت مراتب هستی

۲. علم مطلق (noesis) از طریق آزمایش و سامانندی، علم به عقل امور دنیای معقولات	۳. عقل (dianoia) تمهیم طبیعی، علوی به قضایا	۲. علم کاربردی (pistis) و فنون دنیای محسوسات	۱. پندار و توهم (eikasias) حدس و افسانه و روایت	مثلاً و محور علوی - مبادی و اصول (arche)	B ب	ایده‌ها عالم معقول (noeta)	شناخت به‌یاری خرد (episteme)
				ریاضیات مفاهیم اصول موضوعه - فرضیه‌ها ریاضی	E ه		
۲. علم کاربردی (pistis) و فنون دنیای محسوسات	۱. پندار و توهم (eikasias) حدس و افسانه و روایت	۲. علم کاربردی (pistis) و فنون دنیای محسوسات	۱. پندار و توهم (eikasias) حدس و افسانه و روایت	اشیا محسوس (جاندار و بیجان)	C ج	گمان (doxata)	عقده و گمان (doxa)
					تصاویر و سایه‌ها شمع اشیا محسوس		
۱. پندار و توهم (eikasias) حدس و افسانه و روایت		۱. پندار و توهم (eikasias) حدس و افسانه و روایت		تصاویر و سایه‌ها شمع اشیا محسوس		A الف	

مناسبت «ب-ج» یعنی نسبت شناخت به یاری خرد با «الف-ج» یعنی گمان مانند مناسبت وجود به ضرورت و شدن است و یا نسبت «ب-ه» به «د-ج» و نسبت «ه-ج» به «د-الف» است و نسبت «ج-الف» به «ب-ج» مانند نسبت «د-الف» به «ج-د» و نسبت «ه-ج» به «ب-ه» است.

۱. قسمت اول، وضعیت ماقبل ظهور معرفت فلسفی یعنی دوره گرایش به شعر و اساطیر را نشان می‌دهد. در این مرحله علم بر روایات و افسانه‌ها و حدس و گمان تکیه داشته است.

۲. در قسمت دوم، اندیشمندان در پی کشف سامانمندیهای طبیعت برآمدند و انگاره‌های شبه علمی را در توجیه و تبیین امور به‌کار گرفتند. در این مرحله علم ماهیتی کاربردی یافت و اندیشمندان، مطالعه طبیعت را مبنای تحقیقات خود قرار دادند.

۳. در مرحله سوم، فیثاغورثیان به ساحت صورتهای ریاضی پی بردند و مدعی شدند که میان نمادهای ریاضی و جهان طبیعی پیوندی انکارناپذیر برقرار است. آنها روش قیاسی را به‌عنوان مبنای حل مشکلات ریاضی مطرح نمودند و می‌توان گفت فیلسوفان الیایی، پارمنیدس و زنون از روش مزبور در برهانهای فلسفی خویش سود بردند.

نگرش پارمنیدس به هستی از نظر افلاطون دستاوردی گرانبها بود. اما از این رو که او برای وجود درجانی قائل نبود، در طرح فلسفی خویش، محلی برای بحث درباره پدیده‌ها باقی نگذاشت. در واقع او به‌وجودی واحد عقیده داشت که واجد وصف کلیت بود و هیچ جزئی را برای کلیت مزبور مفروض نمی‌داشت. گفته می‌شود که فیثاغورثیان و الیاییان (پارمنیدس-زنون) از لحاظ سیر انتزاعی اندیشه در مرتبه سوم یعنی مرحله قضایای ریاضی (dianoetic) باقی ماندند. یعنی آنها وجود کیهان را به‌وسیله قضایای ریاضی اثبات نمودند.^۱

۴. در مرحله چهارم، پیشرفت معرفت بود که اندیشمندان یونانی از بحث و تحلیل درباره هستی عالم روی برتافته و به ذهن آدمی توجه نمودند.

همان‌طور که از بحث فوق بر می‌آید، افلاطون سیر اندیشه اساطیری به اندیشه فلسفی را در نمودار فوق به‌صورتی جالب مطرح نمود و مدعی شد که مرحله «الف-د» در واقع نمود و نماد عالم صدور و اشباح و روایت و اسطوره‌هاست. خردورزی در مرحله «ج-د» بحث درباره اشیا و امور عالم طبیعی اعم از جاندار و بیجان را در بر می‌گیرد. در مرتبه «ه-ج» شناخت به کشفیات ریاضی درباره هستی مربوط می‌شود. یافته‌های فیثاغورث و شکل‌های منطقی پارمنیدس در همین قلمرو قرار دارد. قسمت «ب-ه» نمودار عرصه معقولات یا حوزه ایده‌هاست. در این حوزه اندیشه در پرتو روش دیالکتیکی با ایده مناسبت برقرار می‌سازد. در واقع نسبت

1. Robert Brumbaugh, *The Philosophers of Greece*, (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1964), pp. 155-156.

دنیای محسوسات با عالم معقولات همان نسبت میان سایه و صورتهای اصلی است. از این رو می‌توان گفت که جهان محسوس به علت بهره داشتن از عالم ایده به همین صورتی است که هست. به دیگر سخن ایده حال در اشیای محسوس نیست بلکه بیرون از عالم متکثر و مشرف بر آن قرار دارد. از این رو می‌توان گفت، واحد در حوزه‌ای فراسوی کثیر استقرار یافته است.

بنابراین عقیده می‌توانیم بگوییم، ذهن آدمی در دو قلمرو اصلی سیر می‌کند، یکی قلمرو پندار و گمان و دیگری قلمرو معرفت. اما تنها دومی را می‌توانیم دانش حقیقی به حساب آوریم. حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان این دو کارکرد را از یکدیگر تمیز داد. ظاهراً تنها با تکیه بر متعلق و موضوع آنهاست که می‌توان آنان را از هم تفکیک نمود. متعلق گمان و پندار تصویر (idola) است، و حال آنکه معرفت اصولاً با صورت علم (noesis) و یا صور متأصله نوعیه سر و کار دارد. اگر از کسی بپرسند، عدالت چیست و او به مصادیق ناقص یا موارد جزئی آن در عالم خارج اشاره کند، می‌توان گفت که وی در عرصه پندار یا گمان بسر می‌برد، اما اگر فهم و درک از عدالت، به ذات آن مربوط شود یعنی عدالت فی نفسه مورد توجه قرار گیرد و از تصاویر و مصادیق درگذرد، می‌توان گفت که ذهن به مرتبه شناخت راستین سیر نموده است.

همان طور که در نمودار نیز نشان داده شد، خط مزبور تنها به دو بخش تقسیم نمی‌شود. هر بخش خود دارای قسمت‌های فرعی است. یعنی دو درجه شناخت حقیقی و دو درجه پندار و گمان وجود دارد. افلاطون می‌گوید: «پست‌ترین درجه فهم، خیال یا پندار و توهم است که موضوع و متعلق آن تصاویر و یا سایه‌ها هستند» (جمهور، ۵۰۹ ه). مثلاً کسی که تصورش از اسب، اسبهای واقعی جزئی است و نمی‌فهمد که اسبهای اطراف مصادیق ناقص اسب اصیل‌اند، در مرحله علم کاربردی یا عقیده بسر می‌برد و بدیهی است که این شخص از شناخت راستین به دور است. در کتاب دهم جمهور، افلاطون یادآور می‌شود که هنرمندان در مرحله سوم دوری از حقیقت قرار دارند. یعنی هنرمندی که تصویر یک فرد را نقاشی می‌کند، کارش تقلید تقلید است و هرکس نقش انسان را انسانی حقیقی بداند، در حالت خیال و وهم و پندار قرار می‌گیرد و همان طور که قبل از این نیز اشاره شد، هر آن کس که تصورش از انسان محدود به انسانهای جزئی که دیده است، باشد در حالت دوم یعنی

علم کاربردی و اعتقادی قرار دارد. و در نهایت آن کسی که انسانهای جزئی را مصداقهای یک انسان نوعی به‌شمار آورد به علم راستین دست یافته است. همان طور که قبلاً نیز یادآور شدیم، بخش اول یعنی «ج-د» نشانگر همه محسوسات اعم از طبیعی و مصنوعی است (جمهور، ۵۱۰). شناخت و معرفت نسبت به این قسمت از طریق اعتقاد و علم کاربردی امکان‌پذیر است. زیرا که اشیای محسوس مستقیماً در برابر ادراک حسی قرار می‌گیرند. اما از این رو که ادراک حسی از حقیقت ایده‌ها بسیار فاصله دارد، ما نمی‌توانیم از طریق آن به دانش قابل اعتمادی دست یابیم، بلکه تنها می‌توانیم به اعتقاد و عقیده بسنده کنیم. زیرا پندار و توهم می‌کوشد موضوع را از طریق تصویر و سایه دریابد و موضوع مستقیم آن سایه و تصویر است، نه صورت حقیقی چیزها. و در اینکه تصویر و سایه غیر از اصل است، نمی‌توان هیچ‌گونه تردیدی داشت. افلاطون مدعی است که فرهنگ اساطیری ریشه در همین پندار و توهم دارد. او برای توضیح بیشتر منظور خود از تمثیل غار سود می‌جوید.^۱

تمثیل غار افلاطونی

افلاطون در کتاب هفتم جمهور می‌گوید:

می‌توان غاری زیرزمینی را در نظر گرفت که در آن مردمانی به بند کشیده شده‌اند و در آن رو به دیوار انتهای غار و پشت به مدخل آن قرار گرفته‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی در آنجا بسر برده‌اند و گردن و پاهایشان چنان با زنجیر بسته شده است که نه می‌توانند از جای برخیزند و نه سر به راست و چپ برگردانند، بلکه ناچارند پیوسته رو به روی خویش را بنگرند. بیرون از آنجا در فاصله‌ای دور آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی و در طول راه دیوار کوتاهی است، مانند پرده‌هایی که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران‌شان می‌کشند تا از بالای آن هنر خویش را به معرض نمایش بگذارند (پاره ۵۱۴).

این زندانیان تنها قادرند سایه‌هایی را که از طریق در غار و به وسیله پرتو آتش بر

۱ کارل بورمان، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۵، ص ۸۷ بعد.

دیوار انتهایی غار ایجاد شده است، رؤیت کنند. یعنی تمامی واقعیتی که آنان می‌توانند ملاحظه کنند، سایه‌هایی بیش نیست. در این اثنا زنجیر یکی از زندانیان کشیده می‌شود و او بناچار سرش را بر می‌گرداند و افرادی را که بیرون از غار در پرتو نور آتش در حرکت‌اند، می‌بیند. زندانی مزبور آشفته و مهیوت به آنها خیره می‌شود. به او می‌گویند، اشباحی که تاکنون می‌دیده است، حقیقت ندارد و تنها آن افراد هستند که واجد اصالت‌اند. او بکلی شگفت‌زده شده و بر این باور تأکید می‌ورزد که سایه‌هایی که قبلاً دیده است، حقیقت‌تر بوده‌اند. از این رو او را مجبور می‌کنند که از دهانه غار بیرون آید و چون به روشنایی آفتاب می‌رسد، چشمش بکلی از دیدن عاجز می‌ماند. ولی آن‌گاه که چشم‌هایش کمی به نور خورشید خو می‌گیرد، ابتدا سایه‌ها را می‌بیند و سپس تصاویر اشیا را در آب ملاحظه می‌کند. بعد از آن قادر می‌شود، خود اشیا را رؤیت کند و سرانجام که چشمش به خورشید می‌افتد، متوجه می‌شود که علت آنچه انسان را قادر به دیدن می‌کند، همانا خورشید است. در این صورت اگر او زندگی در بیرون غار و تجربه‌ای که از زندگی آزاد آموخته است را با زندگی در غار قیاس کند در خواهد یافت که دگرگونی عمیقی در زندگی‌اش روی داده است و آرزو می‌کند که همیشه در دنیای روشنایی زندگی کند (جمهور، ۵۱۶).

این تمثیل را می‌توان با گفته‌های پیشین راجع به مراتب شناخت مقایسه نمود. در واقع زندگی در غار عرصه دیدنیایی است که از طریق حس بینایی بر ما آشکار می‌شوند، سایه‌های روی دیوار غار تصاویری است که نمود دنیای محسوس تلفی می‌گردد و زندانی بسته به زنجیر نیز نمود انسان در ورطه جهل و نادانی است. در واقع در این روایت، به گونه‌ای نقد شناخت مطرح می‌گردد. طرفداران تجربه حسی که ادراک حسی را یگانه سرچشمه علم می‌شناسند، چنان در جهل و نادانی خویش گرفتارند که نمی‌توانند نگاه خود را از پدیدارها به سوی علت پدیدارها بچرخانند. در حقیقت اولین حرکت در راه‌هایی از زنجیر جهل و بی‌خبری، فراگردی است موسوم به تعلیم و تربیت که در زبان یونانی به پایدیا (paideia) معروف است و در واقع تنها راه‌هایی از جهل، تربیت نفس است.

به عقیده افلاطون، زندانیان یاد شده نمود اکثریت نوع بشرند، یعنی همان مردمی که زندگی خویش را در مغاره پندارها می‌گذرانند. این مردم تنها می‌توانند شبح حقیقت را ملاحظه کنند، تنها بازتاب صورتهای حقیقی یا مثل را ببینند و تنها پژواک

اصوات حقیقی را بشنوند. گریز از جهل و سیر به عرصه خردورزی و عقل، مستلزم جهد و کوشش مستمر ذهن در پرتو پایدیاست که عالیترین مرحله پایدیا در فلسفه و از طریق دیالکتیک تحقق می‌پذیرد. فلسفه چشم جان را که در تالاب نادانی غوطه‌ور است با نور دانش روشن ساخته و آن را به روی صور اعلی می‌گشاید و روح را به سوی عالم والای عقل راهبری می‌نماید. حساب، هندسه، اخترشناسی و موسیقی که بعدها راههای چهارگانه (مواد چهارگانه / quadrivium) نامیده شدند، دانشهایی هستند که در خدمت فلسفه قرار گرفته و انسان را گام به گام به جانب معارف عالیتر هدایت می‌کنند و زمینه فهم فلسفی را برای آدمی فراهم می‌سازند. بدین ترتیب می‌توان گفت که فلسفه با دانش راستین پیوندی عمیق و گسست‌ناپذیر دارد. چرا که موضوع علم حقیقی، امور پایدار و سرمدی است و به همین جهت فلسفه نیز از شدنی‌ها و باشنده‌های فناپذیر گذشته و صرفاً وجودات جاویدان و تغییرناپذیر را موضوع پژوهش خویش قرار می‌دهد.

اخلاق از دیدگاه افلاطون

افلاطون انقلاب اخلاقی عمیقی در نظام ارزشی یونانیان باستان به وجود آورد که این انقلاب هنوز هم در محافل فلسفی، موضوع بحث و جدلهای داغی است. انقلاب مزبور بر دو پایه استوار بود، یکی مفهوم هویت و شخصیت درونی فرد و دوم، اصل اخلاقی-عقلی پایداری (ایدوس) که حرکت و جنب و جوش سودهای عاطفی را سامان می‌بخشد. در اینجا ما به نظر اشتل تکیه نموده و صریحاً اعلام می‌داریم که مفهوم فضیلت اخلاقی به نحوی که در فرهنگ فلسفی غرب رایج گردیده، به نوعی از دگرگونی و انقلابی که افکار افلاطون در ارزشهای یونانی ایجاد کرد، نشئت گرفته است.^۱ هر چند که در دوران هومری معیارهای ارزشی وجود داشته است، اما سرچشمه آنها را باید در ساحت مینوی و منزلگاه ایزدان جستجو نمود. بدین معنا که مبنای این ارزشها در بیرون از ذهن و وجدان آدمی قرار داشت. زیرا در آن دوره هنوز ذهنیت به معنایی که افلاطون مراد می‌کرد، وجود نداشت.

1. Snell, *Discovery of the Mind*, trans. T G Rusemeyer, (New York: Harper and Row, 1960)

حتی واژه‌های ارزشی آن دوره چون آگاتوس (agathos) به معنای مفید و کارآمد بود و واژه‌های مثل آرته به معنای پیروزی، شرف و شهرت و آزرْم و قابلیت و برتری نظامی به کار می‌رفت. زیرا مردمان روزگاران پیش از سقراط، آرته را با فوزیس یا طبیعت پیوند می‌دادند و هنوز آرته با پسوخی یا روان مناسبتی نداشت. احتمالاً اولین بار هراکلیتوس آرته را نیرویی درونی محسوب داشت و دمکریتوس نیز بر درونی بودن آرته تأکید نمود (پاره‌های ۶۲ و ۶۶ و ۲۴۴ و ۲۴۶).

سقراط برای نخستین بار arete را در معنای فضیلت و قابلیت با دانش و معرفت پیوند داد و افلاطون نیز در هم‌پرسه‌های سقراطی خویش با تأکید بر همین معنا در پی تعریفی جدید از آرته برآمد. برای مثال در مکالمه لاکس او آرته را با ایدوس مرتبط نمود و در هم‌پرسه منون (پاره ۷۲) از ایدوس و پیوند آن با آرته سخن به میان آورد.

سقراط: پس قابلیت‌ها نیز باید چنان باشد. یعنی هر چند که بسیار و گوناگون‌اند، همه باید صورتی واحد و مشترک داشته باشند و نیز به همین علت باید به نامی واحد خوانده شوند. بنابراین کسی که بخواهد قابلیت و فضیلت را وصف کند، بایستی آن صورت واحد را در نظر بگیرد (منون، ۷۲ ج).

افلاطون در جمهور نیز چهار قابلیت و فضیلت را بر شمرده و مدعی است که شجاعت، خویش‌ن‌داری (sophrosyne)، عدالت و دانایی از صفات مهم برای استواری آرمانشهر به‌شمار می‌رود (جمهور، ۴۴۲).

به‌طور کلی اخلاق مورد نظر افلاطون بر جستجوی نیکی فردی و اجتماعی تکیه دارد. افلاطون می‌گوید:

والا ترین نیکی در توسعه و تکامل شخصیت عقلی انسان نهفته است. بدیهی است که برای رسیدن به کمال اخلاقی و عقلی بایستی فرد را در معرض تربیتی صحیح (پایدیا) قرار داد.

افلاطون نیکی را با روان آدمی پیوند می‌دهد. وی در فیلبوس نیکی و حکمت را با هم مربوط می‌داند. در این هم‌پرسه سقراط می‌کوشد تا ثابت کند که لذت (hedone) به‌تنهایی نمی‌تواند خیر و نیکی حقیقی انسان را تأمین کند. زیرا که لذت تنانی

صرف نمی‌تواند غایت مطلوب باشد و از سوی دیگر او زندگی عاری از لذت را نیز دلخواه نمی‌داند. در واقع مراد او در اینجا صرفاً فعالیت عقلانی است.

به‌نظر افلاطون زندگی مطلوب برای آدمی زندگی آمیخته با خردورزی و لذت است. بنابراین نباید زندگی را منحصر به فعالیت ذهنی-عقلی و یا لذت تنانی صرف دانست، بلکه این دو را باید به‌صورتی مناسب با هم ترکیب نمود تا زندگی مطلوب به‌دست آید. بنابراین راز مؤلفه‌ایی که زندگی خوب را فراهم می‌سازد چیزی نیست، جز اندازه (metron) و تناسب. در اینجا افلاطون اضافه می‌کند که «خیر و نیکی وجهی از زیبایی است که با اندازه و تناسب سر و کار دارد» و نیز می‌گوید که «تناسب، زیبایی و حقیقت وجوه سه‌گانه نیکی و خیر به‌شمار می‌روند» (فیلبوس، ۶۵). در فیلبوس آمده است که

پس چون نمی‌توانیم نیکی را در یک صورت مجسم کنیم، آن را با سه شکل زیبایی و تناسب و حقیقت نمایان می‌سازیم و می‌گوییم، حق این است که این سه را مفهومی واحد تلقی کنیم و علت کیفیت خاص آن معجون به‌شمار آوریم و بگوییم که چون آن علت «نیکی» است، معجون ما دارای چنان کیفیتی گردیده است (فیلبوس، پاره ۶۵).

در اینجا افلاطون به شش مقام اشاره می‌کند و می‌گوید:

مقام اول به امر بهنگام (to karion) تعلق دارد. مقام دوم به تناسب یا زیبایی کامل و مقام سوم به عقل و فراست مربوط می‌شود. مقام چهارم به شناخت و معرفت و هنر و صناعت و نیز باورهای راستین (doxai or thai) تعلق می‌گیرد، مقام پنجم لذتی است که درد و رنجی به همراه ندارد و مقام ششم کامیابی معتدل سوداها و امیال بی‌ضرر می‌باشد. بنابراین خیر واقعی انسان در این مقامها و البته رعایت ترتیب آنها تحقق می‌پذیرد که این روش سرانجام نیکبختی (eudemonia) را به ارمغان خواهد آورد. آنچه انسان را به جانب نیکبختی سوق می‌دهد، چیزی جز انگیزه و اراده اروس به نیکبختی نیست.

آنچه از مطالب فوق به‌دست می‌آید، این است که افلاطون فضیلت و نیکی را ماهیتی عقلی بخشیده و آن را در قلمرو روح آدمی قرار داده است. در واقع شخصیت

سقراط در هم‌پرسه‌های سقراطی نمود و نماد پی‌جویی حقیقت و توجیه فضیلت و غلبه بر حالت‌هایی که از نظر افلاطون به حال فرد و اجتماع زیان‌آور است، محسوب می‌شود. این حالتها را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. اصل قدرت مدار که در کتاب اول جمهور تراسی‌ماخوس نمودار آن است. به‌نظر وی عدالت عبارت است از: برتری قدرتمندان بر زیردستان. او مدعی بود که حق پیوسته از دل قدرت زاده می‌شود.
۲. اخلاق سودباور که نیکی و فضیلت را در منافع و مصالح شهرت فردی و شوکت اجتماعی می‌داند.
۳. اخلاق بازدارنده که در کتاب دوم جمهور، موضع گلاکون را مشخص می‌کند. به‌نظر گلاکون بدون ترس از مجازات و پادافره، هیچ‌کس راه فضیلت و نیکی را در پیش نمی‌گیرد.
۴. نسبت انگاری اخلاقی که سوفیست‌ها مبلغ آن بودند. آنها به شاگردان خود می‌آموختند که ارزشهای اخلاقی چیزی جز قراردادهای اجتماعی و یا امیال فردی نیست.

افلاطون در بحثهای خود از زبان سقراط می‌گوید و ثابت می‌کند که این چهار رویکرد اخلاقی با ایرادهای متعددی مواجه است. اخلاق قدرت‌مدار، پیوسته توجیه‌کنندهٔ تبهکاریهای قدرتمندان است. اصل سودباور نیز در غیاب منافع بیرونی، اخلاق را به مخاطره می‌اندازد. اخلاق بازدارنده و مبتنی بر تحریم در غیاب کشف تباهکاری، اساس ارزشها را متزلزل ساخته و آرمانهای والای انسانی را به مخاطره می‌اندازد. و بدین ترتیب دیگر نمی‌توان باور داشت که انسان، دارای گوهری پاک و بی‌آلایش است و سرانجام نسبی‌باوری اخلاقی نیز امکان آموزش ارزشهای اخلاقی را با خطر رو به رو می‌سازد.

افلاطون در پاسخ به این مواضع ارزشی و در جستجوی خیر اعلی و ماهیت عقلی آن به بحث پرداخته و مدعی می‌شود که آدمی قطع نظر از منافع و ضررهای مادی موجودی است، اخلاق‌گرا. در همین راستا سقراط مدعی می‌شود که شایسته‌تر آن است که انسان خود قربانی بی‌عدالتی گردد تا آنکه مرتکب بیدادگری شود. به‌نظر او غایت فضیلت در خود آن نهفته است. یعنی فضیلت منشی است که از خردورزی آدمی حاصل می‌آید. در اینجا افلاطون فضیلت را با معرفت پیوند می‌دهد. به‌نظر او

متابعت از آنچه نیک و خیر است در یرتو خردمندی حاصل می‌شود. در هم‌پرسهٔ منون آمده است که فضیلت عبارت است از معرفت و دوراندیشی و هم از این روست که می‌توان آن را آموخت. با این حال افلاطون یادآور می‌شود که تنها کسی می‌تواند فضیلت و اخلاق را به دیگران بیاموزد که خود به معرفت و دانش دست یافته باشد. که این فرد کسی جز فیلسوف نخواهد بود. پس هنگامی که گفته می‌شود فضیلت معرفت است، مراد این است که نیکی و خیر تنها مفهومی نسبی نیست، بلکه متعلق آن امری است پایدار و تغییرناپذیر که در غیر این صورت با معرفت هم‌نوا نمی‌گردید.

ظاهراً افلاطون فضیلت و معرفت را با یکدیگر مرتبط می‌داند و مدعی است که فضیلت و اخلاق را می‌توان آموخت و افزون بر این تأکید می‌کند که هیچ‌کس دانسته و از سر اراده مرتکب کنش زشت و ناپسند نمی‌شود. اگر کسی بدسگالی را انتخاب کند در حقیقت این انتخاب متکی بر باور او به نیکی آن عمل است.

همان‌طور که در بالا آمد، افلاطون در جمهور به چهار فضیلت عمده شجاعت (andrea)، خویشتن‌داری و اعتدال و عدالت (dikaisyne) اشاره می‌کند و می‌گوید:

حکمت و دانایی فضیلتی است که از خردورزی روان آدمی سرچشمه می‌گیرد. شجاعت از بخش ارادهٔ آدمی نشئت می‌یابد و اعتدال و خویشتن‌داری عبارت است از وحدت اجزای اراده و شهوت، تحت حکومت عقل. عدالت فضیلتی است که به موجب آن همهٔ اجزای نفس و طیفهٔ خاص خود را در هماهنگی کامل انجام می‌دهند (جمهور، ۴۴۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در اندیشهٔ افلاطون عدالت از مقام خاصی برخوردار است. اخلاق افلاطونی دارای دو بعد اساسی است، یکی آنکه در هم‌پرسهٔ گرگیاس مطرح شده دفاع از عدالت در مقابل تجاوزطلبی سیاسی است و بعد دیگر که در هم‌پرسهٔ فایدون از آن صحبت می‌شود، تزکیهٔ نفس است که تنها با اشتغال فلسفی می‌توان آن را به‌دست آورد.

عدالت در فرهنگ یونان کهن تاریخچه‌ای بس پیچیده دارد. در زمان هومر، عدالت به معنای پرداخت غرامت در اثر تجاوز از حدود قانون و یا تعهدات یک

قرار داد به کار می‌رفت. بتدریج در اثر زوال آگاهی طبقاتی، مفهوم اشرافی عدالت تعمیم یافت و به‌عنوان مقوله‌ای اجتماعی-سیاسی به کار گرفته شد و زئوس خدای خدایان، حافظ اجرای عدالت در جامعه گردید. عدالت به‌عنوان مقوله‌ای قانونی به پیروی از حدود قانون، اطلاق گردید. بدیهی است که آناکسیمندر برای نخستین بار واژه عدالت را در پاره ۱۲ گفتارهای فلسفی خویش به کار گرفت. وی مدعی بود که عناصر متضاد هنگامی که در جریان کون و فساد به حوزه یکدیگر تجاوز می‌کنند، ناچار به پرداخت غرامت و تاوان می‌گردند.

همچنین سقراط در بحث از دولت‌شهر از عدالت سخن به میان آورده و می‌گوید:

وقتی جامعه مراحل رشد خود را طی کند و به حد کمال رسد، ناچار افراد آن جامعه باید با یکدیگر همکاری کنند و هر کس به‌نحوی که منافعش اقتضا می‌کند با دیگران به داد و ستد پردازد. در این جامعه عدل و ظلم چگونه می‌تواند به‌وجود آید؟ در واقع هر کس برحسب استعداد و توانایی خود کاری می‌کند. البته کفش‌دوز نباید به کشاورزی پردازد و پارچه‌باف نباید بنایی و نجاری کند. و هر کس باید به کار خود اشتغال یابد و در کار دیگران مداخله نکند و این عین عدالت است. براساس عدالت آن است که آدمی تنها وظیفه خاص خود را انجام دهد. عدالت سبب خواهد شد که در جامعه حکمت و شجاعت و خویش‌داری به‌طور کامل تحقق یابد (جمهور، ۴۳۳). جامعه هنگامی عدل گستر است که هر سه جزء آن در یک صفت مشترک باشند. یعنی هریک وظیفه خاص خود را انجام دهند (جمهور، ۴۳۵).

در هم‌پرسه خارمیدس خویش‌داری و اعتدال مورد بحث قرار می‌گیرد. ریشه این واژه که به معنای «سلامت اخلاق» می‌باشد قبلاً در کراتیلوس^۱ پاره ۴۱۱ مطرح شده است. با این حال باید یادآوری نمود که مفهوم مورد نظر افلاطون با نظریه هم‌نواپی فیثاغورث پیوندی نزدیک دارد. یعنی وقتی افلاطون سخن از خویش‌داری به میان می‌آورد، مرادش متابعت دو جزء روان از نیروی عقل می‌باشد (فایدروس، ۲۳۷ و ۲۳۸).

1. Cratylus

در هر یک از ما دو نیرو وجود دارد که هر دو بر ما چیره‌اند و هر کدام ما را به‌سوی می‌کشند. یکی از آن دو که طبیعی، غریزی و مادرزاد است، لذت‌طلبی است و دیگری که مکتسب است و ما خود آن را به‌دست آورده‌ایم، تلاش برای رسیدن به نیکی است. این دو نیرو، گاه با هم سازگارند و گاه در تنش و ناسازگاری. اگر در این کشمکش نیروی دوم غالب شود و ما را با راهنمایی خود به‌سوی نیکی برد، حالتی را در ما پدید می‌آورد که بدان اعتدال یا خویش‌داری می‌گویند (فایدروس، ۲۳۷).

افلاطون یادآور می‌شود که خویش‌داری، انتظام احوال را در زندگی جسمی و روحی ما سبب می‌گردد و سوداها و امیالی را که مخالف این سامان باشد، دفع می‌کند. وی اعتدال را مبنای فضیلت‌هایی چون دینداری، دادگری و نیکبختی می‌شمارد. خویش‌داری خاص کنش‌هایی است که تابع انتظام است و این کنشها در تقابل با رفتار حیوانی بشر است که این خود، مستلزم خودسری و لگام‌گسیختگی آدمی است. در گفتگوی فایدون، اعتدال و خویش‌داری از استیلاي خرد بر سایر سوداها حاصل می‌شود. در واقع، فیلسوف در سایه خردورزی می‌آموزد که قوه بینایی و سایر حواس سرشار از لغزش بوده و روح آدمی نباید جز به خرد و خردورزی و خردمندی خویش تکیه کند و بدین ترتیب فیلسوف خود را فراسوی نیروی جسم قرار می‌دهد و تن را وادار می‌سازد که از لذات و رنج‌های ناشی از سوداهای لگام‌گسیخته رها شود. فضیلت حقیقی آن است که انسان خود را از همه سوداها و انفعالات رها کند و عدالت و شجاعت و دوراندیشی را چون خویش‌داری، وجوهی از تزکیه نفس و تهذیب اخلاق به حساب آورد.

آنچه از مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت، این است که افلاطون با طرح نظریه فضیلت، عدالت و خویش‌داری در حقیقت فلسفه را با تهذیب نفس و تسلط بر خود، پیوند داد و آن را ماهیتی ارزشی بخشید. نتیجه اعتقاد داشت که عقلیت و اخلاق دو روی یک سکه است. یعنی هر دو در پی اصلاح عالم وجودند. در واقع فلسفه افلاطون در پی آن بود که پیوند میان انسان و عالم خارج را سامانی عقلی و اخلاقی بخشد. این رویکرد، روابط انسانی ناشی از استیلاي فرهنگ اساطیری را واژگون ساخت و در عین حال بخش‌هایی از سنت دیرین را هرچه بیشتر استحکام بخشید.

عناصر سنتی فلسفه افلاطون: همبستگی میان دانش و رفتار

در صفحات قبل ملاحظه کردید که چگونه افلاطون تعاریف اولیه فضیلت و قابلیت را در سایه روش انقلابی خویش مردود دانست و فضیلت را در راستای دستگاه شناخت‌شناسی و نیز روان‌شناسی خویش تبیین کرد. بدین معنا که افلاطون در مقابل سایر وجوه اندیشه و در تقابل با اصحاب سخنوری و سیاست، فلسفه را عبارت از کشف روشهای جدیدی می‌دانست که فهم جهان اندیشه آدمی را امکان‌پذیر سازد. بنابراین روش فلسفی افلاطون، غایت خویش را کشف پیچیدگیهای جهان ذهن شمرد و در حقیقت سقراط نخستین قربانی این روش نوین بود. برآستی فیلسوف چه کسی است؟ افلاطون در پاسخ به این سؤال، تعاریف گوناگونی را در آثار خویش بیان نمود. از جمله در هم‌پرسه فایدون می‌گوید:

فیلسوف کسی است که از شائبه کالبد مادی رها شود و خود را تنها وقف شناخت جهان روان سازد. و چون فیلسوف در می‌یابد که روح او از تنش فارغ است، از مرگ که صرفاً حادثه‌ای جسمانی است بیمی به خود راه نخواهد داد (فایدون، ۵۶۴ به بعد).

در رساله ته‌ته‌تئوس افلاطون فیلسوف را کسی می‌داند که در مناسبات و روابط خویش با مردم عادی ناتوان است و در اجتماعات بشری نمی‌تواند به جاه و مقام دست یابد (ته‌ته‌تئوس، ۱۴۷ تا ۱۷۷).

سقراط در هم‌پرسه ته‌ته‌تئوس به ثئودوروس می‌گوید:

فیلسوف جسمش در میان خلق است، اما روحش به قول پیندار در عین بی‌اعتنایی به امور آدمیان، به همه جا سفر می‌کند، زمین و آسمان را می‌بیماید، ستارگان را می‌سنجد و در همه حال حقیقت و ماهیت هستی را می‌جوید، ولی التفاتی بدانچه در نزدیکی او می‌گذرد، ندارد و به راه خود ادامه می‌دهد. وقتی تالس غرق تماشای ستارگان بود در چاه افتاد و دخترکی تراکی ریشخندش کرد و گفت، این مرد می‌خواهد بر اسرار آسمانها واقف شود، در حالی که زیر پای خود را نمی‌بیند و از آن بی‌خبر است (ته‌ته‌تئوس، ۷۴ پ).

اما افلاطون در هم‌پرسه جمهور، فیلسوف را به عنوان فرمانروای آرمانشهر خود

معرفی می‌کند. در هم‌پرسه قوانین فیلسوف وظیفه دارد که بساط کنکاش و تجسس را گسترده و مردم را حتی به زور و تهدید هم که شده به ستایش ایزدان شهر وادار سازد تا سلامت روان آنها تأمین گردد. در کتاب دهم قوانین در آرمانشهر خود از سه نوع زندان نام می‌برد، یکی زندان عمومی است که برای اکثر خطاکاران بنا شده است و جای آن در میدان شهر است. دیگر دارالتأدیب نام دارد که در نزدیکی محل تشکیل انجمن شهر احداث گردیده و سوم زندانی مخوف است که بیرون شهر در جایی بی آب و علف و دور از مسکن مردمان واقع است و کسانی که به جرم بی‌دینی گرفتار می‌آیند، باید در این زندان محبوس شوند (قوانین، کتاب دهم ۹۰۹ به بعد).

در هم‌پرسه فایدروس فیلسوف، عاشقی است شیدا که در پی فهم عشق است و معرفت را در این راه می‌جوید. در این گفتگو افلاطون به شیدایی عاشق اشاره می‌کند و می‌گوید: «ما آدمیان در پرتو دیوانگی است که بزرگترین نعمتها را به دست می‌آوریم و این دیوانگی موهبتی الهی است» (فایدروس، ۲۴۴). در قسمت بعد اضافه می‌کند:

نوع سوم دیوانگی هدیه ایزدان دانش و هنر است که هرگاه در پرتو آن انسان به روحی لطیف و ظریف دست یابد به هیجان آمده و بر آن می‌شود که با توصیف شاهکارهای گذشتگان به تربیت نسلهای آینده همت گمارد. فیلسوف کسی است که روحش به جانب ایده سیر کند و در وصف ایده بگوید. این مقوله صورت واحدی است که ما از راه تفکر صحیح و منطقی به آن نائل می‌شویم. در واقع تفکر مزبور مستلزم یادآوری آن روزی است که روح ما در ملازمت ایزدان بود و روی از همه امور برتافت تا تمامی توجه خویش را به حقیقت معطوف دارد. به‌طور کلی روح کسی که جویای حقیقت است، بال و پر می‌گیرد و این کسی نیست، مگر فیلسوف. مردم عادی چنین کسی را که عاشقانه و پیوسته به دنبال حقیقت است، دیوانه می‌خوانند. ولی نمی‌دانند که شیدایی او از نوع مینوی و ایزدی است و این چهارمین نوع دیوانگی است. کسی که با دیدن زیبایی زمینی، زیبایی حقیقی را به یاد می‌آورد، دیوانه خوانده می‌شود، اما این دیوانه که شریفترین دیوانگان است، عاشق نام دارد و دوستدار دانش نیز دچار همین‌گونه دیوانگی است (فایدروس، ۲۴۹ د).

در هم‌پرسه میهمانی نیز فیلسوف، عاشقی است که زیبایی را می‌ستاید و می‌جوید:

کسی که بخواهد برای نیل به مقصود نهایی عشق راه درست را در پیش گیرد، باید در روزگار جوانی به تنهای زیبا دل ببازد. اگر بخت یارش بود و رهبری کارآزموده به راهنمایی‌اش کمر بست، نخست به یک تن زیبا دل می‌بندد و می‌کوشد تا رازی را که در درون خویش نهفته دارد از راه سخنان زیبا به او بسپارد و به همراهی او آن را بیوراند. سپس از دل‌بستگی به یک تن دست شوید و این‌گونه دل‌بستگی را حقیر شمارد و در همین جاست که چشمش به زیبایی مطلق روح گشوده می‌گردد. آن زیبایی مطلق، هستی پاینده و جاودانه دارد. نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود.

سقراط می‌گوید: «فقط هنگامی که آدمی بدان مرحله گام نهاد و از زیبایی راستین بهره‌مند گردید، زندگی‌اش ارزشی راستین پیدا خواهد کرد» (میهمانی، ۲۱۱). در واقع او این سخنان را از قول دیوتیما کاهنه معبد دلف درباره عشق نقل می‌کند و می‌گوید: «آدمی برای رسیدن بدان مرتبه رهبری والا تر از اروس ندارد» و باز می‌گوید: «همه باید خدای عشق را بستانند».

با مطالعه دقیق در آثار فوق در می‌یابیم که از یک سو فیلسوف باید از این جهان دوری جوید (ته‌توس، ۱۷۶ الف) و وجود خویش را از آرایش امور مادی پاک نماید و از سوی دیگر بایستی آرمانشهری برپا دارد که در آن مناسبات اجتماعی برپایه عشق، عقل و منطق استوار باشد و علم و دانایی راهنمای کلیه شئون حاکم بر آن گردد. از یک سو اندیشمندی است روی‌گردان از این جهان و از سوی دیگر حکیمی است دادگر که خواستار وضع قوانین آرمانشهر می‌باشد. فیلسوف هم در پی وضع هنجارهای خردباورانه است و هم به دنبال فرشته عشق و زیبایی در عالم ایدوس سیر می‌کند. در حقیقت افلاطون عقل و خردورزی را با سیر و سلوک عرفانی در هم آمیخته و نظامی را به وجود می‌آورد که از یک سو درون‌نگری خردورزانه فردی را فضیلت فلسفه می‌داند و از سوی دیگر تجربیات اجتماعی-سیاسی را مد نظر قرار می‌دهد. بدین ترتیب، او میان دانش (خرد) و عمل پیوندی ظریف برقرار می‌نماید. به نظر وی معنای اصلی دانش و معرفت، جز فضیلت و عمل نیست. علم به نیکی و خیر خود غایت نیست، بلکه جامعه عمل پوشاندن به دانسته‌هاست که غایت علم به شمار می‌رود. همچنان که اگر درودگری قادر به ساخت هنرمندانه یک میز نباشد، درودگر نیست، دانشمند بی عمل نیز دانشمند محسوب نخواهد شد.

در اینجا افلاطون در بحث درباره عمل از ارزشهای اساطیری دوران پیشین الهام گرفته و می‌گوید: «فضیلت صفت روح است، اما روح در درون خود خردمندی را می‌پرورد و نیکی را معنی‌دار می‌سازد». افلاطون این گفته را با تکرار این نکته آغاز می‌کند که «هر چیزی دارای کارکرد ویژه‌ای است.» در این مورد ابزار و چشم و گوش را مثال می‌آورد و می‌گوید:

هر چیز فضیلت و کارکرد خاص خود را دارد، یعنی وضعیتی دارد که در صورت حصول آن می‌تواند کار خود را به نیکی انجام دهد. روح نیز از این قاعده مستثنی نیست. روح کارکرد خاصی دارد که می‌توان آن را تدبیر و اندیشه دانست. بنابراین باید برای روح، فضیلت یا حالت ایده‌آلی را در نظر گرفت.

یعنی همان طور که قبلاً نیز گفته شد، یکی از عالیترین کارکردها و فضایل روح آدمی عدالت (dikaiosyne) است. بنابراین انسان عادل به کاملترین و بهترین شیوه زندگی می‌کند و نمی‌تواند جز این باشد. در واقع در اندیشه‌های افلاطون نوعی پیوند دیالکتیکی میان علم و عمل به چشم می‌خورد.

کلیه فضائل در صورتی واجد نیکی است که با عقل درآمیزد و هدف عقل چیزی جز تشخیص سودمندی واقعی و دائمی نیست. هر چند کار خاصی دارد که باید انجام دهد و فضیلت استوار هر چیز عبارت از شرایطی است که برای انجام آن کار بیشترین مناسبت را دارا باشد. افلاطون در هم‌پرسه کراتیلوس انسانی را وصف می‌کند که ماکوی چوبی می‌سازد. او تکه چوب مورد نظر را برداشته و در تمامی مدتی که مشغول درست کردن آن است بایستی طرز کار یافته را در نظر داشته باشد. هدف او در واقع چیزی نیست، جز سودمندی آن ابزار برای یافته. در این مثال، ارتباط میان علم و عمل بخوبی روشن است. در جای دیگری سقراط به هرموگنس می‌گوید:

دستگاه بافندگی وسیله‌ای است که در فن بافندگی به کار می‌رود و یافته، تنها هنگامی می‌تواند این دستگاه را درست به کار برد که قواعد بافندگی را دانسته و آنها را رعایت کند. او اگر در این فن استاد باشد، حاصل فن دوک‌ساز را درست به کار خواهد برد. هرکسی درودگر دوک‌ساز نیست، بلکه تنها آنکه به فن درودگری و نیز بافندگی آشنا است، دوک‌ساز است (کراتیلوس، ۳۸۸ د).

این نظریه به ایفای کامل نقش هر چیز در پیروی مناسب اجزای آن از کل بستگی دارد. در واقع افلاطون این مثالها و مصادیق را برای روشن نمودن ارتباط و وحدت میان علم و عمل به کار گرفته است. از این رو ملاحظه می‌شود که او خود را صرفاً به عالم معقولات محدود نمی‌سازد، بلکه حقایق عقلی را بر پایه واقعیات محسوس به اثبات می‌رساند و همین امر رابطه او را با سنت دیرین یونان باستان نشان می‌دهد. در کتاب نخست جمهور آمده است که

هر چند می‌توان شاخه تاک را با شمشیر یا کارد و بعضی افزار دیگر برید، اما با داس مخصوصی که برای بریدن شاخه تاک ساخته شده است، بهتر می‌توان این کار را انجام داد. از این رو شاخه تاک را باید با ابزار خاص آن برید و بنابراین هر چیزی که کاری از آن ساخته است، قابلیت و فضیلت ویژه‌ای دارد.

سقراط اضافه می‌کند که

مثلاً چشم دارای کارکرد و قابلیت خاصی است و گوش کارکرد ویژه دیگری دارد و روح نیز کارکردهای خاصی چون اندیشیدن، شور و سودا، حکومت کردن و کارهایی چون عدالت‌گستری را برعهده دارد (جمهور، ۳۵۳).

بنابراین فضیلت از دیدگاه افلاطون بر قابلیت‌های عملی فرد یا ابزاری خاص دلالت دارد. بنابراین سؤال بعدی که مطرح می‌شود، کارکرد ویژه انسان است. همان طور که گفته شد، از دیدگاه افلاطون عالیترین کارکرد انسان خردورزی و دادگستری، حکومت و اداره امور و نیز دوراندیشی است. افزون بر این افلاطون از خرد عملی سخن به میان آورده و انسان را واجد چنین خصوصیتی دانسته است. چنانچه سقراط در هم‌پرسه گرگیاس می‌گوید:

همگان کسی را که فن معماری آموخته، معمار می‌دانند و کسی را که موسیقی می‌داند، موسیقیدان می‌شمارند و کسی را که دانش پزشکی آموخته پزشک می‌خوانند. این مصادیق را افلاطون در معنای خرد عملی یا حکمت عملی بیان می‌کند (گرگیاس، ۴۶۰ ب).

بنابراین در نظر او قابلیت و فضیلت از متعلقات روح به‌شمار می‌رود. با این حال افلاطون یادآور می‌شود که اگر دانش بر روان آدمی حکومت یابد، همه متعلقات

روح سودمند خواهند شد و در غیر این صورت زیان‌بخش می‌گردند. از این رو دانش و روشن‌بینی تأثیری انکارناپذیر بر روح آدمی بر جای می‌گذارد (متون، ۸۸ و ۸۹). در فایدون نیز آمده است که

قابلیتها و فضیلتها تنها در پرتو دانش و تعقل است که می‌توانند انسان را به راه درست برند. ولی اگر هوسها و ترسها را بی‌مداخله دانش و تعقل بر ذهن حاکم کنیم، فقط شبیحی از قابلیت و فضیلت را به‌دست خواهیم آورد و این قابلیت‌های ظاهری چیزی جز اسارت به ارمغان نخواهد آورد و هیچ حقیقتی در آن نخواهد بود. زیرا حقیقت تنها وقتی به‌دست می‌آید که آدمی از اسارت رهایی یابد و شجاعت، خویشن‌داری و عدالت و داناتی نیز چیزی جز رهایی از اسارت و پاکی از آرایش نیست (فایدون، ۶۰ پ).

بدیهی است که افلاطون این معناها را از حکمای پیشین برگرفته و آنها را در ایضاح مفهوم خرد عملی مورد استفاده قرار داده است. به‌طور کلی واژه فروتنی‌س قبل از افلاطون به‌وسیله اندیشمندان اساطیری به کار می‌رفته و او تنها آن را با دانش عقلی همراه ساخته است.

چالش در برابر نسبی‌نگری سوفیستی

افلاطون با اکثر رویکردهای فلسفی زمانه خویش و از جمله جنبش سوفیستی به چالش برخاست، هر چند مخالفت وی با تعالیم سوفیست‌ها به معنای بازگشت به سنت دیرین نبود، اما با بعضی از واکنش‌های مخالفین سنتی آنان همصدا بود. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که سوفیست‌ها که بودند و سهم آنها در پیشبرد فرهنگ یونان چه بود؟

ورنر یگر می‌گوید:

با رشد و گسترش دولتشهرهای یونان، تربیت و آموزش سیاسی شرط مهمی برای رسیدن به قدرت محسوب گردید. باید گفت، یادیا به معنای آموزش، در قرنهای پنجم و چهارم پیش از میلاد معنایی بس گسترده‌تر داشت. در عصر سوفوکلس این مقوله با والاترین فضیلت و قابلیت‌های انسانی پیوند یافته بود و به کمال رشد و تعالی جسم و روح اطلاق می‌گردید و از این رو آموزش ذهن و

نیز تربیت جسم را دربر می‌گرفت. این معنای جامع در دوران زندگی کسانی چون افلاطون و ایسوکراتس^۱ معنای رایج و پذیرفته شده‌ای به‌شمار می‌آمد. اما به مرور دولتشهرهای جدید یونان معنای آموزش و پرورش را به حوزه‌های اخلاقی و سیاسی تسری دادند. در این زمان در آتن اشرافیتی پرورش یافت که بیشترین کوشش خود را در جهت تعاطی افکار معطوف می‌داشت. به اعتباری شهروندان دولتشهر جدید بلافاصله در پی شیوه‌ای برآمدند تا فرزندان خود را مطابق با هنجارهای نوظهور خویش تربیت کنند. برای مثال، عوامل خونی و وراثتی جهت دستیابی به فضیلت‌های مورد قبول جامعه متروک گردید و قابلیت‌های عقلی و جسمی ملاک برتری و مقبولیت اجتماعی قرار گرفت.^۲

در این زمان روح آدمی واجد قابلیت‌های بی‌شماری محسوب گردید و وابستگی فضیلت سیاسی به عوامل ارثی انکار گشت. دولتشهر جدید فضیلت سیاسی را مستلزم آموزش‌های عمیق روحی و جسمی دانست و هدف آموزش سیاسی، آماده ساختن قشری از شهروندان برای خدمت به دولتشهر به حساب آمد. اندیشه تربیتی جدید، غایت خود را تکامل روح و جسم شاگردان اعلام نمود. در این دوره نخستین هدف مربیان و آموزشگران از میان برداشتن بینش کهن و واژگون نمودن برداشتهای وراثتی اسطوره‌ای بود. جنبش سوفیست‌ها برای نخستین بار اعلام نمود که فضیلت و قابلیت باید براساس دانایی و خرد استوار باشد. در واقع ظهور این حرکت بنیادی در جامعه یونان نتیجه نیازی جدید بود. سوفیست‌ها فقط به جوانان برگزیده و شاخص روی می‌آوردند و تنها کسانی در حلقه شاگردی ایشان در می‌آمدند که می‌خواستند تربیت سیاسی (political arete) کسب کنند و به رهبری جامعه مبادرت ورزند. چنین کسانی باید بصیرتی جامع در خصوص منش و ماهیت هستی و زندگی بشری به‌دست می‌آوردند. یکی از ابزارهای مهم سوفیست‌ها برای رسیدن به قدرت و تحکیم آن، هنر اقناع در پرتو فن خطابه و سخنوری بود. هنر سخنوری حتی در دوران هومر نیز فضیلتی اساسی به‌شمار می‌آمد. هرچند این هنر را قابلیت می‌دانست که ایزد

بانوان دانش و هنر به شهریار آن عنایت کردند. حتی در دوره کلاسیک یونان نیز مرد سیاسی را رتور^۱ یا خطیب می‌نامیدند. بنابراین هر اقدامی در جهت آموزش رهبر سیاسی، بدو مستلزم تسلط بر فن خطابه بود. در واقع با فراگیری فن سخنوری، فرد بر صورت و محتوای لوگوس احاطه می‌یافت. پس می‌توان فهمید که چرا گروهی از آموزشگران در کوی و برزن، آمادگی خود را جهت تدریس فضیلت و قابلیت رهبری اعلام می‌نمودند. در حقیقت رونق کار سوفیست‌ها، در آموختن فضیلت سیاسی، پژواک دگرگونی ژرفی است که در ساخت دولت به‌وجود آمده بود. در واقع سوفیست‌ها تربیت سیاسی را بر عقل و دانش متکی نموده و از این رو به دانش فروشان «سوفیست» معروف شدند. چه این واژه از دو جزء *sophia* به معنای «دانش» و *ist* به معنای «گر» تشکیل یافته است. بدین ترتیب ترجمه تحت‌اللفظی آن در فارسی «دانشگر» خواهد بود. سوفیست‌ها اولین اندیشمندانی هستند که برخلاف گذشتگان خود وجه عقلانی عقلی آدمی را در امور جامعه اولویت بخشیدند. آنان بر این باور بودند که فضایل و قابلیت‌های عقلی را می‌توان به دانش‌آموزان آموخت. آنها می‌گفتند، ذهن ابزاری است که آدمی به‌وسیله آن قادر خواهد بود به کلیه امور احاطه یابد. آنها از هر وسیله‌ای در جهت پرورش ذهن آدمی سود می‌جستند. از جمله پروتاگوراس نه تنها به شاگردان خود دستور زبان، بلاغت و دیالکتیک را می‌آموخت، بلکه از موسیقی و شعر نیز برای شکل دادن به ذهن آنها سود می‌برد.

گفتنی است که در میان فیلسوفان هفتگانه یونان که خود را در راه شناخت طبیعت و منش و ماهیت آن وقف کرده بودند، آناکساگوراس اولین فیلسوفی بود که از عقل سخن به میان آورد. در واقع او اولین فیلسوفی بود که قبل از دیگران اعتقاد یافت که عقل و فهم بر تمام موجوداتی که حیات دارند، حاکم است و هستی عالم را سامان می‌بخشد (پاره ۱۲). به زعم او عقل یا نوس، ناكرانمند و خودپاینده است و با چیزی آمیخته نیست. بدیهی است که آناکساگوراس، نوس را وجودی مادی و در عین حال لطیف می‌شمرد و آن را اشغال‌کننده مکان می‌دانست. به نظر او کارکرد نوس، ایجاد جنبش و حرکتی دورانی در توده آمیخته است.

1. Isocrates

2. Werner Jaeger, *Paideia*, (New York: Oxford University Press, 1945), Volum I, pp. 286-331.

[پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۶، ص ۳۸۶ به بعد.]

بعد از آناکساگوراس، سوفیست‌ها خرد آدمی را موضوع بحث و تحقیق و آموزش قرار دادند. آنها خرد را در چارچوب عملی و کاربردیش مورد توجه قرار داده و از این رو در میان شهروندان یونان از محبوبیت خاصی برخوردار شدند. بدیهی است که سوفیست‌ها شیوه تربیتی شاعران را پیشه کردند و گام در راهی نهادند که قبل از آنها هومر و هزیود و سولون رفته بودند. آنها راه شاعران را در قلمرو تربیت دنیال کردند، یا این تفاوت که در نظام آموزش خود از نثر سود می‌جستند. چرا که نثر با خردورزی سازگارتر بود. در واقع سوفیست‌ها به تأویل اشعار شاعران کهن یونان همت گماشته و آنها را به جوانان یونانی آموختند. نمونه این نوع آموزشها را می‌توان در هم‌پرسه پروتاگوراس (۳۳۹) مطالعه کرد.

می‌توان گفت سوفیست‌ها اولین اندیشمندانی هستند که به صورتی منظم به پیشبرد نوع خاصی از آموزش یعنی *paideia* همت گماشتند. به اعتباری آنها آموزش فرهنگ را سرلوحه هدفهای خود قرار دادند. آنها ادب درس و ادب بحث را درهم آمیخته و آن را بر پایه عقل و دانشگری استوار ساختند. افزون بر این می‌توان گروه فوق را اولین فردگرایان تاریخ اندیشه غرب به‌شمار آورد. آنها علی‌رغم تعلیمهای مربوط به تربیت اجتماعی به شاگردان خود و علاوه بر فعالیت در راه خدمت به دولتشهر و تمرین قابلیت شهروندی، افرادی کاملاً فردگرا بودند. در واقع در جامعه یونانی گونه‌ای گرایش جدید به سوی فردیت پیدا شده بود و سوفیست‌ها نیز نماینده این مشرب بودند. افزون بر این، آنها اولین اندیشمندانی بودند که دانش را وسیله داد و ستد و پبله‌وری قرار دادند و معاش خویش را با فروش دانش خود تأمین نمودند. در واقع آنها مفاهیم و هدفهای آموزشی خویش را در سایه زبان و روشهای عقلی تبیین نموده و حوزه دانش را به اخلاق و فضیلت تسری دادند. بدین ترتیب آنها به کمک روشهای خویش زمینه چالش میان فلسفه و خطابه را فراهم نمودند.^۱ شاید بتوان گفت که سوفیست‌ها در تاریخ یونان فراگردی را آغاز کردند که به رواج اندیشه‌های فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون و ارسطو انجامید. در واقع بدون طرح اندیشه آنها در یونان، رشد و شکوفایی اندیشه‌های کسانی چون افلاطون و ارسطو امری ممتنع می‌نماید.

بدیهی است که جنبش سوفیست‌گری نظامی ساده و تک بعدی نبود، بلکه ابعاد گوناگونی در اندیشه‌های آنها وجود داشت که این امر بر غنای فکری این جنبش دلالت می‌نمود. اگر بخواهیم چالشهای افلاطون با اندیشه‌های سوفیست‌ها را درک کنیم، باید یک سلسله مسائل مهمی را که از تعالیم سوفیست‌ها ناشی می‌شود، بر شمریم. نخست آنکه با طرح نظریه خطابه و سخنوری به‌عنوان اصلیت‌ترین حربه در مبارزات سیاسی-اجتماعی، بحث تعارض میان اقناع و حقیقت در عرصه سیاسی مطرح گردید. گرچه افلاطون به اهمیت بعد سیاسی-کارکردی امور توجه داشت، اما در عین حال توسل به ابزاری را که تنها در رقابتهای سیاسی به کار می‌آمد، محکوم می‌دانست. او اعتقاد داشت که هدف تربیت، نباید صرفاً به ترفندهای خطابی برای اقناع مردم کوچه و بازار منحصر گردد، بلکه بایستی اصول و مبانی عقلی را سرلوحه هدفهای آموزشی قرار داد.

ثانیاً سوفیست‌ها تعارض میان مذهب و فرهنگ را در یونان دامن زدند. بدیهی است که فلسفه از دیرباز این عدم سازگاری را در جامعه یونان باستان ایجاد کرده بود. اما سوفیست‌ها بر شدت آن افزودند و در تعالیم خود به خصوصیت اجتماعی-سیاسی وجود آدمیان تأکید ورزیدند. آنها با رد تعالیم سنتی مذهب در عرصه جامعه، بینشی را موسوم به انسان‌مداری (هومانیسم) پایه‌ریزی کردند. در این معنا فرهنگ، محصول رشد معنوی آدمی به حساب آمد. ذکر این نکته ضروری است که گرچه آنها از موسیقی و شعر در پیشبرد اهداف آموزشی خود سود می‌جستند، اما ادعا داشتند که این دو هنر به هیچ روی مظهر پیوند با نیروهای قدسی نیستند، بلکه تنها ابزاری در جهت تربیت و تکامل ذهن آدمی هستند.

هر چند افلاطون در پاره‌ای موارد آموزه‌های سوفیست‌ها را در خصوص انسان‌مداری ستایش می‌کرد، اما ایرادهای مهمی را نیز در این خصوص وارد می‌دانست. از جمله او مدعی بود که در این رویکرد، ضمن تأکید یک‌سویه بر قلمرو بشری، ساحت فراتسانی آن مورد غفلت قرار گرفته است. در واقع با آزاد شدن بی‌قید و شرط انسان، راه بروز امیال لگام‌گسیخته بشری گشوده شد و این باور دیرینه را که انسان باید در پیشگاه نیروهای مینوی سر تعظیم فرود آورد، در معرض تزلزل قرار داد. این وضع به نوبه خود به گرایشی افراطی نسبت به لذت‌جویی، نسبی‌نگری و فردگرایی افراطی منجر می‌شد. هر چند افلاطون نیز چون سوفیست‌ها پی‌جویی

انسانی حقیقت را مورد تأکید قرار می‌داد، ولی در عین حال بیم آن داشت که گرایش به انسان‌مداری لاجرم به ابتداء حقیقت بر نیازهای آدمی منجر خواهد شد.

هر چند که افلاطون خود معنای سنتی الوهیت را دگرگون ساخت، اما به هیچ وجه نیروی ایزدی را در حیات بشری مورد انکار قرار نداد. از این رو عقیده پروتاگوراس که انسان را معیار و مقیاس همه چیز می‌دانست، مورد چالش و مخالفت افلاطون قرار گرفت. او در هم‌پرسه قوانین آورده است که «خداوند معیار و مقیاس همه چیز است» (قوانین، ج ۷۱۶). افزون بر این در همان جا صریحاً اعلام می‌کند که «جهان به خاطر انسان به وجود نیامده است، بلکه انسان برای جهان آفریده شده است» (قوانین، ج ۹۰۳). ثالثاً، سوفیست‌ها با ظهور آرمانهای جدید و فرهنگ انسان‌مدار، مناسبت میان طبیعت و تربیت را مورد واری قرار دادند. آنها یادآور شدند که آموزش و تربیت می‌تواند در قوام شخصیت و رشد قوای عقلی فرد مؤثر باشد و این دیدگاه در تقابل با برداشتهای نظام اشرافی یونان بود. چه یونانیان کهن بر این باور تأکید داشتند که فضیلت و قابلیت امری ارثی است و نمی‌تواند اکتسابی باشد. در واقع هنگامی که پروتاگوراس اعلام نمود، می‌توان فضیلت و قابلیت را به دانشجو تعلیم داد، برای نخستین بار، نوعی خوش‌بینی نسبت به رشد و تکامل شخصیت فرد و نیز رشد و گسترش فرهنگ را در میان طبقات مختلف جامعه رواج داد. بدیهی است که اشراف کهن کیش، از جمله سقراط و افلاطون امکان تعلیم‌پذیری ذهن آدمی را در حوزه قابلیت‌ها به چالش گرفتند. در واقع سوفیست‌ها گونه‌ای از تجدد فرهنگی و ذهنی را در جامعه آن روز یونان ترویج نمودند که با واکنشهای مختلفی رو به رو شد. آرمانهای آموزشی و تربیتی آنها مشکلات گوناگونی را بر سر راه سنتهای دیرین جامعه یونان قرار داد. در واقع سوفیست‌ها بنیادهای استوار سنت اساطیری را با پرستشهای گوناگونی رو به رو ساختند، زیرا یونانیان کهن تربیت ناهل را چون گوی بر گنبد ناپایدار می‌دانستند. در واقع سوفیست‌ها اولین انبذیشمندان یونان هستند که به دانشجویان خود روش اعتراض به سنتهای دیرین را آموختند و از این رهگذر مناسبات دیرپای فرد و جامعه را دچار تزلزل نمودند. در واقع نقادی سنت اساطیری و ساختههای کهن اجتماعی، تنشهای اجتماعی جدیدی را به ارمغان آورد. بدیهی است که پاره‌ای از آثار و نتایج زیانبار این تعالیم، سقراط و افلاطون را بر آن داشت تا مواضع تند و بنیادستیز سوفیست‌ها را مورد واری مجدد قرار دهند.

نکته واپسین که روشنگر علت نگرانی افلاطون از تعالیم سوفیست‌ها می‌باشد، تفاوتی بود که آنها میان نوموس (قانون و اخلاق) و فویسیس (هستی و طبیعت) قائل بودند. همان طور که قبلاً نیز یادآور شدیم، سوفیست‌ها مدعی بودند که رسوم اخلاقی، قوانین و شیوه‌های قومی تنها در حکم هنجارهایی است که بر جامعه و افراد آن هموار شده است و نباید آنها را وحی منزل دانست. در فرهنگ سنتی یونان باور بر این بود که اصول و معیارهای اخلاقی، اموری فطری و طبیعی‌اند و هم‌پرسه آرمانهای فرهنگی بشر از این سامان طبیعی تبعیت می‌کنند. از این رو تمیز میان طبیعت و قانون و اخلاق سبب ایجاد بحران عمیق فرهنگی در یافت فکری جامعه یونان آن دوران گردید. بدین ترتیب ارزشهای حاکم مقبولیت و بدهت اولیه خود را از کف داده و منش و ویژگی ناپایداری به خود گرفتند. بدین معنا که ماهیت قدسی و مینوی ارزشها به یکباره به دست فراموشی سپرده شد. سوفیست‌ها به دانشجویان خود می‌آموختند که قانون چیزی جز اراده معطوف به قدرت صاحبان قدرت نیست. و از این رو تبعیت از آن تنها به خاطر گریز از رنج و محرومیت است و نه ارزش ذاتی آن.

افلاطون از آثار و نتایج استدلالهای فوق بسختی در هراس بود. چراکه به گمان او اگر آدمیان به تعالیم سوفیست‌ها گوش فرامی‌دادند، اصول و معیارهای اخلاقی در غیاب ضمانت اجرایی آنها (یعنی کیفر) با دشواری در اجرا و اعمال، رو به رو می‌شد. افزون بر این نقادی و شورش در مقابل ارزشهای سنتی جامعه تبعیت از احکام مراجع قانونی اجرایی و قضایی را متزلزل می‌ساخت. از طرفی نسبی‌نگری و فردگرایی که نتایج قهری چنین پیشینی بود، انسجام اجتماعی و فرهنگی جامعه را دستخوش فترت و تعلیق می‌نمود. به دیگر سخن هر چند که تعالیم سوفیست‌ها از لحاظ گسست از اساطیر سنتی حرکتی متجددانه و مترقی محسوب می‌گشت، اما به همان نسبت از میزان امنیت و ثبات دیرینه جامعه می‌کاست و همین امر سبب می‌گردید تا کسانی چون سقراط و افلاطون برای مقابله با چنین خطری به مبارزه برخیزند. به اعتباری مشرب افلاطون را می‌توان نمود و نوین پاره‌ای از مفاهیم و رهیافتهای سنتی دانست. هر چند که این دفاع از سنت دیرپای جامعه با رویکردی تازه مطرح گشت. به نظر نگارنده این نکته می‌تواند ما را به درک برداشت افلاطون از فضیلت و قابلیت رهبری نماید. افلاطون در پی آن بود تا بنیادهای استواری را برای

اخلاق و نظام ارزشی جامعه فراهم کند. او در این راه ماهیت و طبیعت آدمیان را در عرصه‌ای فراطبیعی جستجو کرد و ارزشهای حاکم را ماهیتی معقول و درونی بخشید و پیوندشان را با سنت اساطیری قطع نمود.

بدین ترتیب می‌توان گفت که مشرب فلسفی افلاطون ترکیبی است از جنبه‌های کهن و جدید فرهنگ یونان. این فلسفه در صدد بود تا بنیانی ماهوی و ذهنی برای ارزشهای اخلاقی مفروض دارد و به آنها ماهیتی عقلی بخشد. صورتهای افلاطونی، هم بر کثرت و چندپارگی اساطیر فائق آمد و هم مشکلات ناشی از فردگرایی و نسبی‌نگری یونانیان را برطرف نمود. در واقع صور مثالی افلاطونی از همان ثبات و استحکام مفاهیم سنتی اسطوره برخوردار بود. چرا که وجودی فراسوی عالم محسوس داشتند و هر کس که در پی کشف و فهم آنها بر می‌آمد ناچار می‌بایست از طریق سیر و سلوک عقلی که ریشه در ذهنیت فرد داشت به جستجوی این مفاهیمی برخیزد و ماهیت آنها را ورای عالم ناپایدار واقعیت، یعنی در عرصه استوار ماهیت جستجو کند. البته هر چند که برخورد افلاطون با مشرب سوفیستی سخت کهن‌کیش و سنت‌گرا بود اما در قبال اساطیر موضعی انقلابی محسوب می‌شد. او برخلاف سوفیست‌ها مرجعیت ارزشهای دیرپای جامعه را پذیرفت و در عین حال این ارزشها را صورتی عقلی بخشید. افلاطون در جمهور از یک‌سو در قالب حرکتی فلسفی از معیارهای حاکم بر جامعه می‌گریزد و خود را در ژرفای سیر و سلوک به جانب فهم نیکی غرق می‌سازد و از سوی دیگر اساس سامان اجتماعی جدیدی را پایه‌ریزی می‌کند که با هرگونه فردگرایی افراطی در تعارض است. جمهور افلاطون نظامی خردباور است که فرد را در معرض احکام عقلی قرار می‌دهد. یعنی در عین حال که از خودآگاهی فرد سرچشمه می‌گیرد، محدودیتهایی را نیز در این راستا برقرار می‌سازد. در این دوران ظهور نقادی سوفیستی نه تنها نیروهای کهن‌کیش را به مبارزه طلبید، بلکه در میان فراگردهای عقلی معارض با اسطوره نیز موجب تنش و چالش گردید. در واقع در مشرب سوفیستی انسان خردباور، مرجعیت و اقتدار حکومت را به دیده تردید می‌نگرد. گرچه در نظام فکری افلاطون حاکمیتی عقل‌مدار مطرح بود که با هر گونه فردکیشی و یکه‌تازی فردی مخالف می‌نمود، خود از میراثهای اساطیری کهن‌گریزان بود و عقل را راهنمای حرکات اجتماعی خویش قرار می‌داد. کوتا، سخن آنکه مشرب افلاطونی مظهر نوعی مناسبت دیالکتیکی میان خردورزی فلسفی و مرجعیت

کهن‌کیش به حساب می‌آمد. البته نباید فراموش کرد که تمامی آرا و نظرهای فلسفی افلاطون چیزی نیست، مگر واکنشهایی به عقاید سوفیست‌ها. در حقیقت فهم اندیشه‌های افلاطون تنها از طریق درک نظرهای سوفیست‌ها صرفاً در سایه مواضع سوفیست‌ها امکان‌پذیر است. به دیگر سخن امکان طرح اندیشه‌های فلسفی سقراط و افلاطون، بدون وجود چالشهای آنان با سوفیست‌ها غیرقابل تصور است.

باید به یاد داشت که فلاسفه یونانی قبل از سوفیست‌ها اصولاً به امور طبیعت و عینیت اشیا توجه می‌نمودند و هریک از آنها نظریه و آموزه خاصی را در تبیین جهان‌شناسی خویش عرضه می‌داشتند و آدمی را با آراء متعارضی روبه‌رو می‌ساخت. اما سوفیست‌ها برای نخستین بار به نوعی تغییر جهت فلسفی دست زدند که طی آن «ذهن شناسنده» (subject) خود موضوع و ارسی قرار گرفت. در واقع آنها راه را بر تعاطی افکار سقراط و افلاطون گشودند و برای نخستین بار انسان و تمدن و آداب و عادات فرهنگی او را کانون توجه خود قرار دادند. سوفوکلس می‌گفت: «معجزات در عالم بسیار است، اما هیچ معجزه‌ای بزرگتر از انسان نیست.» سوفیست‌ها این گفته سوفوکلس را سرلوحه تحقیقات خود قرار دادند و افزون بر این در نقد ذهنیت و آداب و عادات آدمیان از روشهای تجربی-استنتاجی (empirico-deductive) نیز سود جستند. بدیهی است که بدنامی سوفیست‌ها عمدتاً به خاطر ناسزاگویی‌های افلاطون و دلاوریهای منفی او درباره آنهاست. وی به‌طور کلی هنرهای والای این طایفه را نادیده انگاشت و آنان را افرادی دروغزن و فریبکار خواند (پروتاگوراس، ۳۱۳).

اشرافیت در اندیشه‌های افلاطون

پیوند میان انسان فرزانه (سقراط) و اقتدار سیاسی را می‌توان در سایه اشرافیت نهفته در اندیشه‌های افلاطون جستجو کرد. بدیهی است که مفاهیم برگرفته از فرهنگ اشرافی آن، اندیشه‌های افلاطون را صبغه‌ای سنت‌مدار بخشیده است. قبل از این مفهوم عدالت و سیر آن در فرهنگ یونان به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. بین سده‌های هشتم تا پنجم پیش از میلاد اکثر نیروهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی زمینه رشد قشرهای پایینی جامعه را فراهم ساخت. در این دوران بهره‌کشی غیرانسانی طبقات فرادست جامعه یونان، قشرهای فرودست را بر آن داشت تا به منظور کاهش بار طاقت‌فرسای کار و استثمار توان‌فرسای طبقات حاکم، تدوین

فوانینی را برای تضمین برابری نسبی میان افراد و آحاد دولت‌شهر درخواست نمایند. در واقع اجرای عدالت، همچون شعاری پرجاذبه در جامعه آتن آن روز طنین افکن شد. به همین اعتبار واژه آرته معنای تازه‌ای یافت و به مرور ارزشهای حماسی آن کمرنگ شد. قانون، نمود و نماد عینی دولت‌شهر گشت و جامعه برای نخستین بار منتهای اشرافی خود را در معرض تردید قرار داد. یعنی ارزشهای قومی و قبیله‌ای موروثی اهمیت سابق خود را از کف داد و نوعی فردباوری جانشین آن گردید.^۱

ورنر یگر می‌گوید: «قدیمیترین شاهد ادب و فرهنگ اشرافی یونان باستان را می‌توان در آثار هومر جستجو کرد.» در پیش هومری آرته منش و ویژه اشراف به‌شمار می‌رفت. در نظر یونانیان آن دوره هر کس که به مرتبه فرمانروایی ارتقا می‌یافت، دارای فضائل و نیرومندی خاصی محسوب می‌گردید و برتری او در امور اجتماعی بر دیگران محرز بود. بدین معنا که فرمانروایی و فضیلت و برتری دو مقوله جدایی‌ناپذیر تلقی می‌شد. یگر می‌گوید: «آرته و آریستوس یا اشرافیت از یک ریشه‌اند و کلمه آریستوس به معنای تواناترین و ستایش‌انگیزترین انسانها به‌شمار می‌رود.» به همین جهت هنگامی که در زبان فارسی اشرافیت را به‌عنوان معادل واژه آریستوس به کار می‌گیریم، به خطا نرفته‌ایم. در دوران هومر وقتی که سخن از آرته به میان می‌آمد پیش از آنکه معنای فضیلت اخلاقی مورد نظر باشد، توانایی جسمی، چابکی، جنگاوری و شجاعت به ذهن متبادر می‌گشت.^۲ بدیهی است که در این رویکرد ارزش والای فرهنگ به طبقه اشراف تعلق یافت.

ورنر یگر می‌گوید:

آریستوس حتی با کلمه آگاتوس به معنای خیر و نیکی هم پیوند داشت. بدین معنا که وقتی سخن از برتری و فضیلت و شرف و مقدار به میان می‌آمد، همگی به طبقه اشراف پیوند می‌خورد.

یگر اعتقاد دارد که در آن زمان گاهی آگاتوس به معنای اشرافیت نیز به کار می‌رفت. در دوران هومر اعضای طبقه اشراف پیوسته می‌کوشیدند، برتری و شرف خویش را

بر اعضای طبقات فرودست به اثبات رسانند. شعار آنها سبقت گرفتن و برتری یافتن بر همه کس بود. بنابراین فضیلت با افتخار و حرمت و آزر ملاًزمه داشت.^۱ به‌طور کلی لازمه پیدایی فرهنگ اشراف، اسکان در منطقه‌ای خاص، مالکیت زمین و احترام به سنت دیرین بود. در واقع اشراف عامل انتقال پایدار شکلی از فرهنگ از نسلی به نسل دیگر بودند. در نتیجه آنها به منظور پرورش نیروهای حافظ منافع خویش، فرزندان خود را در معرض تربیتی سخت و پراخصیات قرار می‌دادند و ضمن القای یک سلسله پند و اندرز و مجموعه‌ای از امثال و حکم، منتهای اشرافی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌ساختند.

آنها جوانان خویش را در سنین کودکی مطابق تصویر و سرمشق آرمانی انسانی شریف بار می‌آوردند. یونانیان کهن پیوسته به این سرمشق آموزشی توجهی ویژه داشتند. این سرمشق گنجینه‌ای بود از سنتهای اشرافی که از جمله از طریق امثال و حکم و نقل و روایت اسطوره‌ها و حماسه‌های کهن به نسل جوان انتقال می‌یافت. اسطوره در فرهنگ اشرافی یونان کهن نقش سرمشق را ایفا می‌کرد. در حقیقت سنتهای گذشتگان، خود متضمن افتخارات و شاهکارهای مردان نمونه اعصار گذشته بود. از این رو رامشگران و نقالان در کوی و برزن، شاهکارهای خارق‌العاده قهرمانان اساطیری را نقل می‌کردند و آنها را می‌ستودند. اقوام یونانی اندیشه، آرمانها و قواعد زندگی روزمره را از همین گنجینه بر می‌گرفتند. هومر و سایر شاعران کهن یونان، اسطوره را به چشم پند و هشدار می‌نگریستند و برای اثبات مدعای خویش به مصادیقی از اسطوره توسل می‌جستند. در اینجا نیز نباید ارتباط اسطوره و شعر را از نظر دور داشت. در واقع این پیوند حاصل الهام شعر و سرودهای پهلوانی و اندیشه‌های افتخارآمیز قهرمانی بود. البته این اصل تنها در حوزه شعر بلند حماسی رواج داشت. بدین معنا که حماسه از هر نظر سپهر آرمانی یونانیان بود و اسطوره نیز نماد والاترین این آرمانها به‌شمار می‌رفت.

در حقیقت در چنین فضایی بود که در قرنهای ششم و پنجم قبل از میلاد رفته‌رفته ارزشهای حماسی فرهنگ اشرافی یونان در معرض چالش قرار گرفت و به مرور ایام آرمانهای برابری طلبانه به‌صورتی فزاینده در تقابل با جامعه یونان مطرح شد. بدین

1. Sophocles: *Antigone*, 332.

2. Werner Jaeger, *Paideia*, Vol. I, Chapter I.

ترتیب گرایشهای مساوات طلبانه در کلیهٔ شئون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی یونانیان رخنه کرد و انحصارطلبی ناشی از ارزشهای فرهنگی اشرافیت را به مبارزه طلبید. و در همین راستا طبقات فرودست خواستار وضع قوانینی به منظور تضمین حقوق خود در دولت شهر شدند. با این حال نمایندگان طبقات اشرافی و بخصوص پاره‌ای از شاعران چون پیندار و تئوگنیس^۱ آثار و نتایج فرهنگی دمکراسی را به باد انتقاد گرفتند. تئوگنیس بویژه آرمانها و انضباط دقیق اشرافی را در تقابل با ذهنیت گوسفندوار عامهٔ مردم مورد تأیید و ستایش قرار داد. او در اشعار خود خطاب به کرنوس به شرف و بزرگی اشراف اشاره کرده و می‌گوید: «وی این امثال و حکم را از گنجینهٔ گرانبهای اندیشه‌های کهن بزرگان برگرفته است». در واقع کتاب تئوگنیس مجموعه‌ای است از ادب و فرهنگ اشرافی یونان. اما این فضیلت اشرافی از سوی کسانی چون تورتایوس و سولون، آماج بورشهایی بی‌سابقه قرار گرفت. تورتایوس می‌گفت: «فضیلت شهروند از ثروت و فضیلت اشراف برتر است.» همچنین سولون نیز فضیلت سیاسی دولت مبتنی بر قانون و عدالت را از ثروت اشراف برتر می‌دانست. البته تئوگنیس برعکس وی می‌گفت:

شرافت و فضیلت نیازی به امتیاز طبقاتی ندارد، بلکه صرفاً از استواری شخصیت و برتری درونی فرد نشئت می‌یابد و انسان شریف از فطرت خویش الهام می‌گیرد، نه از قانون و ترس از مجازات.

او حشمت و شرف را بر تبعیت ترجیح می‌دهد. در واقع تئوگنیس عوام‌زدگی دمکراسی را مورد انتقاد قرار می‌داد و روزمرگی ناشی از آن را امری ناپسند می‌دانست. در نظر افلاطون ماهیت دمکراسی در محاکمه و محکومیت سقراط به مرگ، بوضوح آشکار می‌گردد. افلاطون بر این باور بود که اگر مجمع آتن شریفترین شهروندان یونان را مورد پیگرد قرار می‌دهد و آنها را به مرگ محکوم می‌سازد، پس او هرگز حاضر نخواهد بود سیاست دمکراتیک را برای جامعه سودمند بداند. افلاطون نیز همچون پیشینیان خود تأکید داشت که تنها عده‌ای برگزیده قادرند به شرف و برتری علمی و اخلاقی دست یابند. آرته چیزی نیست که عوام قادر به

تحصیل آن باشند. بنابراین او در این امر با سنت اشرافی یونان همداستان بود. به نظر افلاطون جامعه‌ای مترقی خواهد بود که نظام سیاسی آن را فرزاندگانی شایسته اداره کنند و بدیهی است که این قشر، اقلیتی محدود را تشکیل می‌دهد. او در جمهور، طرح جامعهٔ آرمانی خود را بوضوح ترسیم می‌نماید. در واقع توجیه فلسفی بینش سیاسی وی را می‌توان در تمثیل غار جستجو کرد. یادآوری این نکته ضروری است که سیر و سفر زندانی داخل غار به جهان خارج، یعنی عالم حقیقت کاری دشوار و امری دردناک است. رهایی از بند جهل و نیل به عرصهٔ دانایی کار ساده‌ای نیست. از این رو زندانیان دیگر، ترجیح می‌دهند که در دنیای آشنایی سایه‌ها بسر برند و خود را به رنجها و مشقات ناشی از رهایی گرفتار نسازند. بنابراین گذر از دنیای عادت‌زدگی و فهم عوامانه به عالم معرفت عقلی، مستلزم ترک عادات و آداب مألوف و نیز پذیرش مشکلات و رنجهای ناشی از این دگرذیسی است.

به اعتقاد افلاطون، دیدار خیر و نیکی و نیز صور مثالی، متضمن بصیرت و بزه‌ای است که همگان را بدان راه نیست. یعنی تنها کسانی که به بنیادهای والای فرهنگی دسترسی دارند، می‌توانند از منزلتی والا برخوردار باشند و آنان که بر این نتیجهٔ گرانبها دست نیافته‌اند، هرگز با گروه نخست برابر نخواهند بود. با توجه به موضع اخیر افلاطون، می‌توان نتیجه گرفت که توجیه قدسی قدرت حاکم در فرهنگ اساطیری در بینش افلاطون به توجیهی فلسفی مبدل گردیده است. او می‌گفت که دسترسی به نیکی و خیر برای عوام امکان‌پذیر نیست و از این رو دمکراسی را مردود می‌دانست، زیرا که این نظام سیاسی بر پایهٔ آرای ناقص و نافرهیخته توده‌های بی‌فرهنگ شکل می‌گیرد. به اعتقاد او ادارهٔ جامعه براساس جهل و نادانی و پیشگیری از رواج فساد و بی‌فرهنگی و نیز تعقیب و محاکمهٔ شرف و فضیلت علمی (سقراط) که جملگی ریشه در دمکراسی دارند به هیچ وجه قابل دفاع نیست، از این رو می‌توان گفت که افلاطون و هوادارانش هر چند نوعی واژگونی انگارهٔ اساطیری را نوید دادند، اما تداوم عناصر اشرافی را مورد تأکید قرار دادند.

افلاطون در جمهور به سه گروه اشاره دارد:

۱. شهریاران فیلسوف؛ ۲. پاسداران جامعه (که تا حدی نمود آرمانهای سنتی پهلوانی هستند)؛ و ۳. بقیهٔ افراد جامعه، یعنی عامه مردم.
- به‌طور کلی نظم سیاسی مطرح شده در جمهور با ساختار سه بعدی نفس و روح

یعنی عقل، اراده و شهوت مطابقت دارد. افلاطون مدعی است که علی‌رغم باور طرفداران دمکراسی، مسیر اقتدار از بالا به پایین است و نه برعکس. یعنی قدرت باید از فیلسوفان سرچشمه گیرد و بعد به پاسداران و سپس به جانب توده مردم سیر کند. عدالت مستلزم ایجاد توازن میان کارکردهای حوزه‌های سه‌گانه قانونگذاری، دفاع و تجارت است و هیچ‌یک از این حوزه‌ها نباید به حوزه دیگر تجاوز کند. افلاطون در اینجا به حد و مرزها اشاره نموده و مدعی است که در این سلسله مراتب کارکردی، هر حوزه باید استقلال خود را حفظ نماید و معنای عدالت نیز، جز این نیست.

افلاطون در کتاب دوم جمهور به بحث درباره «عدالت» می‌پردازد و می‌گوید: «اگر به مفهوم عدالت پی ببریم، شاید به فهم کارکرد حکومت نیز نائل شویم» و پس از طرح پرسشهای گوناگون سرانجام می‌گوید: «من نمی‌دانم عدالت چیست، اما به هر حال آن را نمی‌توان در دمکراسی جستجو کرد». او می‌گوید:

فرمانروایان باید براساس معرفت بر مردم حکومت کنند و این معرفت نیز باید به جانب حقیقت معطوف باشد و انسانی که بر حقیقت اشراف دارد، فیلسوف نام می‌گیرد.

افلاطون در اینجا از مثال کشتی و ناخدای آن سود می‌جوید و می‌گوید:

اگر ناخدای یک کشتی از دانش دریانوردی محروم باشد، کارکنان کشتی خیلی زود سر به شورش بر می‌دارند، سکان کشتی را به دست می‌گیرند، به باده‌نوشی و خوشگذرانی می‌پردازند و بی‌توجه به هدف (حقیقت) به سفر خویش ادامه می‌دهند. اما از آن رو که نمی‌دانند کشتیرانی حقیقی چگونه است، راه به جایی نبرده و به مقصد نمی‌رسند.

او می‌گوید:

دمکراسی آتی از همین سنخ است. سیاستمداران منتخب مردم چون از علم کافی برای هدایت جامعه برخوردار نیستند، قادر به رسانیدن کشتی جامعه به سر منزل رستگاری نخواهند بود.

از این روست که افلاطون می‌گوید:

به جای گزینش این شیوه نابخردانه بایستی حکومت را به فرزندان فیلسوف سپرد تا آنها در پرتو دانایی و مهارت خویش سرنشینان کشتی جامعه را در مقابل طوفانها و مخاطرات سهمگین حفظ کنند و بقا و نیکبختی مادی و معنوی آنها را تضمین نمایند (جمهور، ۵۲۵).

او مدعی است، حکومتی که فیلسوف رهبری آن را به عهده دارد، ماهیتی شرف‌سالار خواهد داشت و به هیچ وجه توده‌گرا نخواهد بود.

افلاطون اشراف‌سالاری سیاسی خویش را برپایه فلسفه‌اش توجیه نموده و مدعی است که تنها عده قلیل برگزیده‌ای که توانایی فهم حقیقت و خیر مطلق را دارند، بایستی بر جامعه حکومت کنند. نیکی و یا خیر مفهومی کلی است که در واقع روشنی‌بخش ارزش تمامی پدیده‌های موجود است و از آن رو که نیکی یا خیر از مرز جزئیات و مصادیق گذشته و بر آنها احاطه می‌یابد، کسی که قادر است به کنه آن پی برد، قهراً باید خود را از دغدغه‌های روزمره در جهان دور نگه‌دارد. اگر جامعه به صورت جمعی اداره شود، منافع و مصالح خاص هر گروه یا گروه دیگر در تعارض قرار می‌گیرد و هر یک خیر کلی جامعه را برحسب نیازها و مصالح خویش تعبیر نموده و نسبت به خیر عمومی غفلت خواهد ورزید. فیلسوف فردی است، به دور از هر نوع غرض شخصی و اوست که می‌تواند ارزش و اعتبار منافع کلیه قشرهای جامعه را به صورتی بی‌طرفانه و دقیق مورد ارزیابی قرار دهد. خیر جامعه در این است که توده‌های غیرمتخصص، زمام امور خویش را به شهاریان فیلسوف واگذار کنند تا او از سر فرزاندگی و بصیرت جامعه را اداره کند و از رواج استبداد و خودکامگی جلوگیری نماید. فرزانه‌سالاری افلاطون که پایه آرمانشهر او را تشکیل می‌دهد، در پی آن است تا حل مسائل بشری را تسهیل نماید. به اعتقاد او در یک حکومت مطلوب، قدرت سیاسی و عقل فلسفی با هم و در هم می‌آمیزند. حال باید پرسید که چگونه باید فیلسوف را به حکومت رسانید؟ افلاطون در پاسخ می‌گوید:

دو راه برای این امر وجود دارد. نخست آنکه فیلسوفان، شهاریار گردند و دوم آنکه پادشاهان فیلسوف شوند. راه نخست، محال می‌نماید. زیرا جامعه هنوز فاسد است و در چنین جامعه‌ای فیلسوفان به آن حد در میان مردم نفوذ و قدرت ندارند تا از این رهگذر به حکومت دست یابند.

افلاطون می‌گوید:

پس راه دوم امکان تحقق بیشتری دارد. یعنی کسی که از پیش به حکومت رسیده می‌تواند به یمن استعداد خویش و از طریق همنشینی با فرزندان، فیلسوف شود. در چنین صورتی است که وی خواهد توانست جامعه را از گمراهی برهاند و آرمانشهر خویش را تحقق بخشد.

در حقیقت می‌توان اشراف سالاری افلاطون را وجهی از شایسته‌سالاری به‌شمار آورد. چرا که او به‌جای تکیه بر وراثت و سنت دیرین، استعدادهای عقلی را ملاک صلاحیت فرد در امر حکومت می‌داند. البته نباید فراموش شود که این شایستگی موهبتی است که همه کس واجد آن نیست. افلاطون می‌گوید: «بایستی فیلسوف را از مقام تأمل صرف درباره‌ی امور (ایده) معقول فرود آورد تا به تدبیر در امور آرمانشهر پردازد» (جمهور، ۵۱۹). و نیز باید افکار عموم را که بر اثر فریب ناشی از حکومت‌های ناشایست، فلسفه را راهگشای مشکلات جامعه نمی‌دانند، برای پذیرش این آرمان آماده نمود. برای این کار فیلسوف باید همانند نقاشان که قبل از نقاشی، ابتدا لوح خویش را از آلودگی پاک می‌کنند، ضمیر مردم را از آلودگی‌ها بپیرایند و آن را مهبای پذیرش تحولات شایسته بنمایند.

نقش شهود در اندیشه‌های افلاطون

اگر به نظریه‌های افلاطون درباره‌ی سیر و سلوک فیلسوف برای کشف حقیقت توجه کنیم به پیوندی مهم میان تفکر افلاطون و سنت اساطیری بی‌خواهیم برد. در واقع نوعی مناسبت، میان بینش فلسفی و مقوله‌ی کهن الهام و کشف و شهود وجود دارد که سرچشمه‌های آن را باید فراسوی شعور متعارف جستجو نمود. روشن شدن این مطلب به درک عناصر ناهمگونی که در هم‌پرسه‌های افلاطونی وجود دارد، مدد خواهد رساند.

یکی از علل دشواری فهم و تفسیر هم‌پرسه‌های افلاطونی حضور توأمان مجموعه‌ای از عناصر اساطیری و نیز وجه نوینی از استعلا‌ی عقلی، یعنی مفاهیم معنوی، اخلاقی و عقلی است. افلاطون مفاهیم فیثاغورثی را با ذهنیت سقراطی در هم آمیخت و روایتی جدید و مستقل به‌دست داد. که در آن، عناصر عقلی و فراعقلی

را به هم آمیخته بود و محصول این ترکیب در چهره‌ی کاهنی خردورز پدیدار گشت. دادز^۱ جلوه‌های این تفکر را در مفاهیمی چون تجسد و تناسخ ارواح و نیز انسان‌های فرزانه که به کشف حقیقت نائل می‌آمدند، می‌داند. به اعتقاد افلاطون:

اندیشمندان همانا کسی است که با دوری گزیدن از تجربیات حسی و غرق شدن در دریای عرفان به بصیرتی فراطبیعی دست می‌یابد و از طریق تذکار زندگی‌های گذشته به رؤیت صور مثالی نائل می‌آید.^۲

در نظام افلاطونی باور بر این است که صورتهای مثالی در سایه‌ی تجربه‌ی حسی قابل فهم نیستند، بلکه بایستی از راه تذکر به خاطره‌ی ازلی آنها را کشف نمود. افلاطون در هم‌پرسه‌ی منون یادآور می‌شود که

چون روح آدمی به دفعات با کالبد‌های بسیاری پیوند یافته و پس از جدایی از هر کالبد نیز مدتی را بی‌کالبد سیر کرده است، همه چیز را دیده و می‌داند. و از این رو می‌تواند هر آنچه را که دیده است، به یاد آورد (منون، ۸۱).

افلاطون می‌گوید:

شناخت آدمی، هیچ‌گاه از واقعتهای تجربی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه تنها از طریق شهود عقلی و تذکر به خاطرات ازلی است که آدمی به معرفت دست می‌یابد. در واقع اموری چون قوانین ریاضی که با تجربه‌ی حسی قابل جمع نیست، از همین راه مورد شناسایی قرار می‌گیرد.

افلاطون از طریق نظریه‌ی یادآوری (Anamnesis)، سیر انکشاف دانش حقیقی را شرح داده و می‌گوید:

ما از طریق تذکر و یادآوری به شناسایی حقایقی نائل می‌شویم که هیچ‌گاه نمی‌تواند موضوع ادراک حسی قرار گیرد. در واقع به هنگام گفتگو یا زمانی که با خودمان به سؤال و جواب می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که هیچ نمی‌دانیم.

1. Dodds

2. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (Berkeley: University of California Press, 1968)

وقوف به جهل شرط اصلی توسل به یادآوری است. تنها کسی که بر نادانی خود واقف است، آمادگی آموختن دارد.

به باور افلاطون ما تنها از طریق یادآوری است که به حوزه دانش گام می‌نهیم. به‌طور کلی می‌توان گفت که نظریه یادآوری افلاطون بر آموزه تولد مجدد فیثاغورث استوار گردیده است. او درهم‌پرسه میون امکان استخراج معرفت از طریق نمودارها و پرسشهای مناسب را به اثبات رسانده و می‌گوید:

تنها به مدد همین پرسش و پاسخهاست که می‌توان به ماهیت صور معرفتی پی‌برد. و در واقع این کار زمینه شناسایی صورتهای مثالی را به بهترین وجه فراهم خواهد ساخت (نون، ۸۶-۸۰).

در حقیقت شهود این معانی و صور، قبل از تولد و در دنیای معقول روح صورت گرفته است، ولی غبار ادراک حسی شفافیت آن را از بین برده. از این رو در سایه یادآوری و به مدد دیالکتیک می‌توان آنها را دوباره در ذهن احیا نمود (فایدروس، ۲۴۹ ب و ج).

همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، افلاطون اکثراً انگاره‌های اساطیری فرهنگ یونان را ماهیتی عقلی و فلسفی بخشید. او حتی در تحلیل فراگرد معرفت از اسطوره یادآوری و تذکر سود جست و آن را وجهی از انکشاف به حساب آورد. افلاطون شاعران را به خاطر درافتادن در دنیای الهام و احساس مورد نکوهش قرار داد و فلسفه را از شعر و شاعری ممتاز دانست. به اعتقاد او فلسفه با به‌کارگیری استدلال و برهان، مفاهیم را در زنجیره‌ای از مبادی منطقی قرار می‌دهد و ابزار اثبات مقولات را در اختیار می‌گیرد. حال آنکه معرفت شاعرانه-اساطیری (mytho-poetic knowledge) دلیل و کیفیت سیر اندیشه را مورد بحث قرار نمی‌دهد، بلکه معرفت را برآمده الهام و شهود می‌داند. در چنین رویکردی دریافت، موهبتی قلبی است که در ضمیر شاعر پدید می‌آید و به استدلال و برهان نیازی ندارد. در واقع الهام موکول به کشف باطنی امور است و سرچشمه این کشف و الهام امری عینی است و شاعر، قادر نیست چگونگی وقوع و تحقق این کشف و دریافت را به زبان آورد. به نظر وی همین عنصر است که فلسفه را از شعر ممتاز می‌نماید. اما در عین حال او تأثیر و نقش الهام و کشف و شهود را در زندگی آدمی انکار نمی‌کند.

افلاطون در رساله‌های ایون، منون، فایدروس و میهمانی اهمیت تجربه درونی و الهام را در قلمرو شعر، کهانت و تجربه عرفانی مورد بحث قرار می‌دهد و هم از این روست که خود ایزد معبد دلف را می‌ستاید. در کتاب چهارم جمهور صریحاً مدعی می‌شود که «آپولون خدای دلف» باید پای در میان نهد و زیباترین و اساسی‌ترین قوانین را به ما الهام دهد (جمهور، ۴۲۷ ب). او از خدای معبد دلف در وضع قوانین مدد جسته و می‌گوید: «این‌گونه امور از حیطة قدرت آدمیان بیرون است». همچنین در کتاب پنجم قوانین نیز آمده است که:

در تقسیم‌بندی شهر باید هر ناحیه را تحت حمایت ایزدی خاص قرار داد و هنگام تقسیم آن مکان، قدری زمین برای ساختن پرستشگاه وی منظور داشت. افزون بر این هرگز نباید از الهامهایی که از سوی خدایان به برخی افراد جامعه ابلاغ می‌شود، سرپیچی نمود (قوانین، ۷۳۸ پ).

در کتاب ششم قوانین نیز در مورد تعیین کاهن برای پرستشگاههای مزبور احکامی صادر شده است. از جمله اینکه باید مراقبانی را برای پرستشگاهها تعیین نمود و نام آنها را کاهن نهاد. ولی در نهایت انتخاب کاهنان را بایستی به خدا واگذار کرد تا او خود افراد شایسته را بر این کار گمارد و از این رو باید به قرعه توسل جست و نتیجه آن را به کار گرفت.

بنابراین با دقت در متون یاد شده معلوم می‌شود که افلاطون به عنصر متافیزیکی الهام و کهانت و پرستش خدایان بی‌اعتنا نبوده و حتی در آرمانشهر خویش موضوع تعیین و احداث پرستشگاهها را امری واجد اهمیت دانسته و کاهنان را آدمیانی می‌شمارد که با نیروهای ایزدی در ارتباط‌اند. او حتی شخصیتی چون سقراط را با نیروهای کهن اساطیری مرتبط می‌داند و صریحاً اعلام می‌دارد که سقراط جستجوی فلسفی خویش را مدیون نیروهای مینوی معبد دلف است. زیرا که همانها فلسفه عشق به فلسفه را در دل او نهادند (آپولوژی، ۲۰ ه). سقراط در آپولوژی، پاره ۲۱ صریحاً می‌گوید:

شخصی از خدای دلف پرسید، آیا دانایتر از سقراط کسی هست؟ و از پرستشگاه پاسخ برآمد که هیچ‌کس از او دانایتر نیست. همین که این خبر به گوشم رسید، گفتم منظور خدا از این بیان چیست و در این سخن چه معنایی نهفته است؟

در اینجا سقراط ادامه می‌دهد که

خود را از شاعران نادانتر می‌دانستم تا که فهمیدم، شاعران در سرودن شعر از معرفت مایه نمی‌گیرند، بلکه اشعارشان زادهٔ جذبه‌ای است که گاه بر آنان روی می‌دهد. درست مانند پیشگویان و سرودخوانان پرستشگاهها (آپولوژی، ۲۲ ج).

از این رو سقراط گرایش خویش به فلسفه را دعوتی الهی می‌شمارد و مدعی می‌گردد که نیرویی ایزدی او را از انجام پاره‌ای کارها باز داشته است (آپولوژی، ۲۱ د). در پایان زندگی، نیرویی مرموز پیوسته سقراط را در خواب بر آن می‌داشت تا به سرودن شعر مبادرت ورزد. در گفتگوی فایدون وی به کیس می‌گوید که «در خواب به من ندا رسید که در هنر بکوش. از این رو نخست در ستایش خدایی که جشن کنونی به نام وی برپاست، شعری سرودم» (فایدون، ۶۱-۶۰). در گفتگوی فایدروس نیز سقراط در حال خلسه و بیخودی سرودی را به اروس تقدیم می‌دارد (فایدروس، ۲۷۳ الف). در اینجا سقراط مطالبی بر زبان می‌آورد که با خصوصیات استدلال فلسفی در تضاد است.

نوع سوم دیوانگی و شیدایی، هدیهٔ خدایان دانش و هنر است که چون به روحی لطیف و اصیل دست یابند، آن را به هیجان آورند و بر آتش می‌دارند که با توصیف شاهکارهای گذشتگان به تربیت نسلهای آینده همت گمارد. اگر کسی گام در راه شاعری نهد، بی‌آنکه از این شیدایی بهره‌ای برده باشد و گمان کند که به یاری وزن و قافیه می‌توان شاعر شد، دیوانگان راستین هم خود وی را نامحرم می‌شمارند و هم شعرش را که حاصل کوشش انسان هوشیار است، به دیدهٔ تحقیر می‌نگرند (فایدروس، ۲۴۵).

پس نه جا دارد از آن بترسیم و نه سزاوار است، بگذاریم مدعیانی که می‌گویند، دوست هوشیار بر عاشق دیوانه و شیدا برتری دارد، ما را از راه به در کنند.... دیوانگی عشق بزرگترین نعمتی است که خدایان نصیب ما ساخته‌اند. دلیلی که برای اثبات این مطلب می‌آوریم، زیرکان عقل‌باور را به کار ناید، ولی برای هوشیاران راستین کفایت کند (فایدروس، ۲۴۵ ب و ج).

با دقت در متون فوق معلوم می‌شود که سقراط و شاگرد او افلاطون، شیدایی

هنرمندانه را که ریشه در کشف و شهود و الهام دارد، نه تنها نفی نمی‌کنند، بلکه آن را تأیید نیز می‌نمایند. افلاطون مدعی بود که ساحت فراعقلی بخشی از واقعیت را تشکیل می‌دهد و افزون بر این روح آدمی خود دارای بخشی فراعقلی است که معیارهای خرد را به چالش می‌گیرد. وی در گفتگوی فایدروس به چهار نوع دیوانگی اشاره می‌نماید و آنها را موهبتی الهی می‌شمارد و می‌گوید: «بانوی غیبگوی پرستشگاه دلف و راهبه‌های پرستشگاه دودونا در حال بیخودی و دیوانگی خدمات شایان توجهی به شهرهای یونان کرده‌اند» (فایدروس، ۲۴۴). افلاطون هنر غیبجویی را هنری الهی می‌داند. او به پیشینیان خود اشاره کرده و می‌گوید:

آنان که به هر چیز نامی داده‌اند، دیوانگی و شیدایی را حقیر نشمرده‌اند. و به‌طور کلی به روایت او منزلت شیدایی در نظر آنها، والاتر از مرتبهٔ هوشیاری بوده است. چراکه پیشینیان این حالت را هدیه‌ای الهی می‌دانستند، در حالی که هوشیاری و خردورزی را دارای ماهیتی انسانی به حساب می‌آوردند (فایدروس، ۲۴۴ د).

با توجه به آنچه گفته شد، افلاطون رهیافت اساطیری را که ریشه در نیروهای فراعقلی داشت، مردود نمی‌شمارد و حتی بر این نکته تأکید می‌ورزد که «خیر و نیکی فراسوی معرفت و حقیقت قرار دارد و انوار خیر و نیکی همچون انوار درخشان خورشید بر دل آدمی پرتو می‌افکند» (جمهور، کتاب ششم، ۵۰۹ الف). به دیگر سخن سرچشمهٔ بصیرت فلسفی را نیز باید در قلمرویی فراتر از ذهن آگاه جستجو نمود. در واقع نظریهٔ تذکر و یادآوری افلاطون گویای همین معناست. افلاطون مدعی است که:

فراگیری تنها انتقال مفاهیم و اطلاعات به ذهن نیست، بلکه در بسیاری موارد کشف آن چیزی است که از قبل به صورتی مکتوم در ذهن وجود داشته است و در واقع انسان از طریق یادآوری، صرفاً آنچه را که در بوتهٔ فراموشی بوده به ساحت آگاه ذهن انتقال می‌دهد.

وی در اینجا اصطلاح «بارقهٔ بصیرت» را به کار برده و می‌گوید:

مبانی عقلیت را نباید معلوم استنتاج عقلی و یا انتقال معرفت از یک ذهن به ذهنی دیگر انگاشت، زیرا فیلسوف شدن خود مستلزم نوعی شهود و الهام است که تمامی استنتاجهای عقلی از آن نشئت می‌یابد.

او می‌گوید:

فیلسوف کسی است که اسیر نوع خاصی از شیدایی و جنون (mania) باشد. از این رو فلسفه متضمن وجهی از جنون و یا اختلال در آگاهی متعارف است. چرا که فیلسوف فراسوی علم و تجربه متعارف عادی سیر می‌کند.

افلاطون مدعی است که فیلسوف نیز همچون شاعر، پیشگو و پیامبر، باید از عقلیت عادی رها شود تا قادر گردد به آستانه بصیرت فلسفی گام نهد.

افلاطون در گفتگوی منون این شعار سوفیست‌ها را که فضیلت آموختنی است به چالش گرفته و می‌گوید: «فضیلت را نمی‌توان آموزش داد و یا از ذهنی به ذهن دیگر منتقل کرد». سقراط در این گفتگو ضمن روشن نمودن مفهوم یادآوری و تذکار غلام بچه‌ای را به کشف پاسخ مسئله‌ای خاص رهنمون می‌سازد و می‌گوید:

غلام بچه مزبور قبلاً پاسخ مسئله مورد نظر را در ذهن خود داشته است. اما آن را فراموش کرده است و وظیفه استاد آن است که از طریق ایجاد شرایط یادآوری، شاگرد خود را یاری دهد تا موضوع مورد نظر را به خاطر آورد.

سقراط در پایان گفتگو به کشف و شهود اشاره کرده و می‌گوید: «شاعران و پیامبران در پرتو نیروی الهام و شهود به هوشیاری خاص خود دست می‌یابند و این هوشیاری موهبتی است الهی». به همین نحو سقراط نتیجه‌گیری می‌کند که «در سایه فطرت و به مدد آموزش، فضیلت قابل تحصیل نیست، بلکه هر آن کس که از این موهبت برخوردار است، آن را از سرچشمه‌های مینوی دریافت کرده.» سقراط در پایان گفتگوی منون می‌گوید:

کسانی را که به گفتار و کردار کارهای بزرگ انجام می‌دهند، بدون آنکه از دانش بهره‌مند باشند، باید موجوداتی الهی شمرد. از این رو باید کاهنان و شاعران و پیشگویان و سیاستمداران را موجوداتی الهی دانست و گفت که آنها مجذوبان حق‌اند و این دم خداوند است که در آنان دمیده شده.

نتیجه‌گیری نهایی سقراط در این باره آن است که «فضیلت و قابلیت نه جزئی از طبیعت است و نه آموختنی، بلکه فقط در پرتو مشیت الهی حاصل می‌آید» و در پایان می‌گوید: «فضیلت و قابلیت تنها از ناحیه خداوند به آدمی داده می‌شود» (منون، ۱۰۰).

پاره‌ای از مفسران سقراط-افلاطون این نتیجه‌گیری را نمونه‌ای از مطایبه و طنز سقراطی دانسته و یادآور می‌شوند که سقراط در گفتگوی دیگری به بسط و تفصیل همین معنا پرداخته است. البته آنها نمی‌توانند این مدعا را با استناد به دلایل موجود در هم‌پرسه‌های افلاطونی به اثبات رسانند. در واقع آنان پیش‌انگاره‌های سنتی و شرایط تاریخی سقراط و افلاطون را نادیده گرفته و فضای اساطیری حاکم بر این دوران را در تفسیرهای خود ملحوظ نمی‌دارند.

سقراط اغلب یادآور می‌شد که از طرف نیروهای مینوی رسالت یافته است تا حقیقت، معرفت و فضیلت را به شاگردان خود بیاموزد. افلاطون نیز همواره تأکید داشت که سقراط انسانی غیر معمول و بی‌مانند بوده است. موضع سقراط در قبال جامعه، افلاطون را سخت تحت تأثیر قرار داد و او نیز چون استاد خود بر این باور تأکید می‌ورزید که معرفت و حقیقت مستلزم سیر و سلوکی معنوی است و انسان از طریق شهود و الهام بر آن دست می‌یابد. در لحظه الهام چیزی بر دل آدمی فرود می‌آید که از فیض قدسی نشئت گرفته است. اگر معنای ساحت مینوی را در نظر آوریم و آن را عرصه راز و رمز و نزول الهام در مورد پدیده‌های غیرمتعارف بدانیم در خواهیم یافت که چرا افلاطون مدعی است که حکمت چیزی نیست، جز الهام مینوی. از سوی دیگر روح مورد نظر افلاطون نیز خود ماهیتی مینوی دارد. هومر در روزگاران پیشین می‌گفت: «علم و معرفت درباره حقیقت از طریق فیض و نزول مینوی بر انسان عارض می‌گردد»، و افلاطون همین معنا را در آثار خود ماهیتی فلسفی بخشیده و می‌گوید: «معرفت مینوی در جریان سیر و سلوک درونی نفس حاصل می‌شود».

بنابراین مفهوم بصیرت در اندیشه افلاطون بر بینش و نوعی دل‌آگاهی دلالت دارد که از طریق آن رؤیت حق حاصل می‌آید و چشم دل به نور قدسی روشن می‌گردد و سرمنشأ این نور نیز در ساحتی نهان گشته است. در پاره‌ای از هم‌پرسه‌های افلاطونی مسائلی مطرح می‌شود که پاسخ قطعی برای آنها وجود ندارد. از این رو آیا

این پرسش را می‌توان مطرح نمود که فلسفه افلاطونی مستلزم نوعی حکمت شهودی است؟

در صورتی که پاسخ این پرسش مثبت باشد، می‌توان گفت که افلاطون در سایه حکمت سقراطی یعنی تجاهل‌العارف و اعتراف به جهل، آمادگی برای سیر و سلوک عقلی را فراهم آورده است و نیز می‌توان گفت که سقراط فرزانه و دل‌آگاه که عمر خود را در پرتو حکمت سپری کرد، از منظر عقلی نمی‌توانست، طریق اکتساب حکمت خود را به شاگردانش بیاموزد. چرا که حکمت نیز چون شعر و کهنانت، امری باطنی بود و کسب آن تنها به کمک ابزار استدلال امکان‌پذیر نمی‌گشت.

قبلاً گفته شد که یکی از مقولات مهم فلسفه افلاطون، یعنی خیر و نیکی فراتر از هستی، معرفت و حقیقت قرار دارد و وصول بدان جز از طریق رازآگاهی ممکن نیست. افلاطون برای شرح و بسط پاره‌ای از مفاهیم فلسفی مورد نظر خود از مصادیق اساطیری سود می‌جوید، چرا که استدلال عقلی صرف برای تبیین چنین مفاهیمی کارساز نمی‌باشد. می‌توان گفت که اسطوره ذاتاً بر کرانمندی فهم آدمی و وجود نیروهای اسرارآمیز در عالم هستی دلالت دارد. در واقع فلسفه افلاطون بر ضرورت اسطوره به گونه‌ای غیرقابل انکار تأکید می‌ورزد.

قطعیترین دلیل رازآگاهی افلاطون را می‌توان در نامه هفتم او جستجو کرد. در این رساله افلاطون به پاره‌ای از مسائل عمده فلسفه می‌پردازد و از جمله ماهیت بصیرت را از دیدگاه فلسفی مورد بحث قرار می‌دهد و مدعی می‌شود که همه کس به فیض بصیرت نائل نمی‌آید. بلکه نور حکمت و بصیرت تنها به قلب عده‌ای خاص ممکن است بتابد. بنابراین به نظر وی، محدودیت فهم بشری را نباید نقص به حساب آورد و یا آن را گونه‌ای کاستی فلسفی محسوب داشت، بلکه این محدودیت، خود بخشی از گوهر وجودی بشر است. هر چند که فلسفه افلاطون به گونه‌ای آشکار خود را از دریافته‌های اساطیری دور می‌داند و تأمل عقلی و آموزش فلسفی را ابزار اصلی تعلیم و تربیت می‌داند، اما از ابعاد فراعقلی تفکر و حکمت نیز غافل نیست. به نظر او بصیرت و بینش فلسفی به کارگیری روشهای عقلی برای کسب معرفت حصولی را سهولت می‌بخشد و بدیهی است که بصیرت و حکمت متعالیه مستلزم نوعی انکشاف و وجهی از رازآگاهی شهودی است (نامه هفتم، ۳۴۴ ب و ج) که این امر فلسفه افلاطون را با تفکر اساطیری پیوند می‌دهد.

افلاطون و اسطوره

همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، افلاطون در بحثهای فلسفی خویش از اساطیر بهره‌ها گرفته و برای اثبات مدعای خویش آنها را تکیه‌گاه منطقی گفتارش قرار داده است. در اینجا ما به تمام موارد به کارگیری اسطوره در آثار وی نمی‌پردازیم، بلکه تنها یکی از هم‌پرسه‌های مهم او یعنی تیمائوس^۱ را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. سپس به تفاوت‌های موجود میان اسطوره افلاطونی و اساطیر ماقبل فلسفی پرداخته و نشان می‌دهیم که چگونه افلاطون از سنت کهن شاعرانه اساطیری برید و به معیارهای عقل استدلالی گرایش یافت و نیز سرانجام تفسیرهای متداول درباره اندیشه‌های افلاطون را بررسی خواهیم نمود.

هم‌پرسه « تیمائوس »

افلاطون در هم‌پرسه تیمائوس اساساً به موضوع کیهان‌شناسی و علوم طبیعی می‌پردازد. در این گفتگو که میان سقراط و شخصیتی خیالی به نام تیمائوس برقرار می‌شود، نخست قسمت آغازین جمهور به‌طور خلاصه مطرح می‌گردد. می‌توان گفت که این هم‌پرسه همان بحث جمهور را دنبال می‌کند و نظریه دولت‌شهر آرمانی افلاطون را به‌طور خلاصه بیان می‌دارد. پس از آن سقراط به شرح و تبیین آفرینش عالم می‌پردازد و می‌گوید: «نیروهایی متعالی بر عالم حاکمیت دارند و روح آدمی بایستی به‌وجود این نیروها پی‌برد و در پی استعلاء به جانب آنان برآید». در این هم‌پرسه برخی از این عناصر اساطیری-وجودی مورد بحث قرار می‌گیرند. از جمله افلاطون مابینت میان علت لازم و علت الهی را تحلیل نموده و می‌گوید: «علت لازم میان علت و معلول در عالم طبیعت رابطه برقرار می‌سازد. علت الهی بازتابنده نیکی، خیر و ارزش امور و پدیده‌هاست». در پاره ۶۸ تیمائوس آمده است:

از این رو ما باید به دو گونه علت قائل شویم: نوع اول، علل خدایی و نوع دوم علل ضروری هستند. در هر چیز باید نخست علل خدایی را بشناسیم تا بتوانیم زندگی سعادت‌مندانه داشته باشیم. بدیهی است که باید به علل لازم نیز پی‌بریم، زیرا که بدون آگاهی بدان قادر نخواهیم بود، علل نخستین را که موضوع اصلی تحقیق و کاوش ما هستند، بشناسیم ... (تیمائوس، ۶۹-۶۸ ه).

در حقیقت علل لازم «چگونگی» تحقق امور را بر ما معلوم می‌دارد، حال آنکه علل الهی «جراحی» حدوث عالم را آشکار می‌سازد. البته علل لازم را بایستی در پرتو علل الهی یعنی ظهور نیکی که خود وجهی از هماهنگی است، بازساخت و هماهنگی را نیز نمی‌توان به مدد توصیف عینی و انضمامی پدیده‌ها تبیین نمود و با تکیه بر امور فراطبیعی چون خیر و نیکی وجود آنها را اثبات نمود. غایت این دیدگاه متعالی هم‌نوا ساختن روح با نظم کیهانی است. در حقیقت گفتگوی تیمائوس در حول محور استعلای روح به بحث می‌پردازد و اسطوره نیز در این میان به علت وجود عامل رازگون هستی، سخت‌کار ساز می‌شود. افزون بر این، ساخت متعالی فراسوی هر نوع توصیف و تأمل قرار دارد. و از این رو هر نوع شرح و بسطی در این باره بی‌فایده خواهد بود و تنها روایت اساطیری است که به این ضرورت پاسخ می‌دهد. افلاطون آگاهانه از عنصر اساطیری سود می‌جوید تا بر محدودیت‌های استدلال چیره شود. حال برای روشن شدن این معنا به تحلیل اسطوره گیتی در هم‌پرسه تیمائوس می‌پردازیم.

افلاطون در این هم‌پرسه با بحث درباره ماهیت وجود و ضرورت هستی (۲۷ د) سخن آغاز می‌کند و می‌گوید:

وجود (ontos) امری ثابت است و ضرورت مستلزم تغییر و حدوث بی‌وقفه. این عالم ناپایدار و در حال ضرورت، باید حتماً دارای علتی باشد، زیرا که ضرورت فی‌نفسه نمی‌تواند مبین و مقوم وجود خویش باشد و نیز نمی‌توان آن را مرجعی پایدار دانست. تبیین عالم، مستلزم مینا و علتی تغییرناپذیر است و علت ضرورت را باید خالق دانست که خود به علت قدم ذاتی تغییرپذیر نبوده و ماهیت مخلوق خود را برحسب الگویی پایدار صورت می‌بخشد (۲۸ الف).

بدیهی است که صانع افلاطون با صانع ادیان ابراهیمی تفاوتی فاحش دارد. زیرا که خداوند ادیان مزبور مخلوق خویش را از عدم به وجود می‌آورد در حالی که در نظر یونانیان جهان ساحتی است ابدی. در واقع معنای آفرینش از دیدگاه یونانیان دارای خصوصیتی هنری است و صرفاً به هیولی بی‌شکل صورت می‌بخشد. آفریدگار در واقع عالم را برحسب نمونه‌ای متعالی و سرمدی طرح می‌کند و در واقع این آفرینش برحسب صور مثالی تحقق می‌پذیرد و از طرف دیگر آفریدگار در آفرینش

عالم سرمشق خود را امری غیرحادث قرار می‌دهد تا آنکه حاصل کار استوار و نیکو از آب درآید.

جهان پدیده‌ای حادث است زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم و هر چیزی که چنین باشد با حواس قابل درک است و آنچه با حواس قابل درک است متغیر و حادث می‌باشد. افلاطون در اینجا آفریدگار را به دلیل ساخته هنری و زیبایی‌اش واجد وصف نیکی و کمال می‌شمارد. افزون بر این اگر جهان را صورتی از سرمشقی متعالی بدانیم، او در اینجا تفاوت تصویر و اصل را مطرح می‌کند. در اینجا او تفاوت تصویر و اصل را با فرق میان اعتقاد و دانش راستین مقایسه می‌کند و می‌گوید: «در حقیقت تفاوت این دو درست مثل مناسبت شدن و بودن یا وجود و ضرورت است». در همین ارتباط تیمائوس خطاب به سقراط می‌گوید:

چون خدا می‌خواست همه چیز تا حد امکان مناسب باشد و نه بد، و چون دید هرچه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد بلکه گرفتار جنبشی بی‌سامان و نظم است. از این رو بی‌نظمی را به نظم مبدل ساخت (تیمائوس، ۳۰).

در اینجا خداوند خرد را در روح قرار داد و روح را در جسم استقرار داد و از مجموع آنها کاخ جهان را برافراشت. از این رو می‌توان گفت این جهان دارای روح است و بر اثر حکمت الهی پدید آمده است. افلاطون در پاره ۳۰ ب و ج، به روح و جان جهان اشاره کرد و گفت:

جهان وجودی است جاندار و دارای روح و خرد. خداوند جهان چون خواست که این عالم را شبیه زیباترین و کاملترین موجوداتی که فقط در عالم تفکر جای دارند بسازد، آن را به صورت گوهری دارای empsychon روح دیدنی در آورد. استاد روح را در مرکز جهان قرار داد و تن این جهان را چون لباسی بر آن پوشاند.

در اینجا افلاطون مدعی است که سازنده جهان نخست روح را آفرید (۳۴ ج). به‌طور کلی اجزای عالم را از جهان عنصر آب و خاک، آتش و هوا فراهم آورد و روح میان این اجزا و عناصر تناسب برقرار نمود. از این رو روح برکل جهان هستی حکومت یافت. آن‌گاه روح در خود و در درون به حرکت دورانی پرداخت و زندگی ابدی و خردمندانه‌ای را که هرگز پایان نخواهد یافت آغاز کرد (۳۶ ه).

روح از ترکیب طبیعت «همان» و طبیعت «نه همان یا دگر» و جوهر هستی پدید آمد چون پدر و صانع جهان، اثر خویش را نظاره کرد و دید که چگونه زنده و گردان و همانند خدایان جاویدان شده است بسیار شادمان شد و در عین شادمانی تصمیم گرفت که آن را هرچه بیشتر همانند سرمشق خود سازد. ولی طبیعت آن سرمشق زنده جاوید، طبیعتی ابدی بود و از این رو انطباق کامل آن با چیزی مخلوق و حادث امکان پذیر نبود. بدین جهت استاد به این اندیشه افتاد که تصویر متحرکی از ابدیت پدید آورد و بدین منظور تصویر آدمی را ساخت که بر طبق کثرت عدد پیوسته در حرکت است و این همان است که «زمان» می نامیم (۳۷ د). باری جهان و زمان هر دو با هم پدید آمدند تا اگر روزی قرار شود که از میان بروند هر دو با هم نابود گردند (۳۸ ج).

افلاطون در بحث از مفهوم عقل و خردورزی، مفهوم ضرورت (ananke) را مطرح ساخت و یادآور می شود که این عالم از ترکیب ضرورت و عقل به وجود آمده است و صریحاً اعلام می دارد که پیدایش جهان نتیجه ترکیب اثر دو عامل فوق است. در واقع در ایجاد جهان هم خود مؤثر بوده و هم ضرورت، اما در این میان خرد بود که بر ضرورت حکومت یافت و ضرورت را واداشت تا چنان آثاری از خود بروز دهد که بیشتر اجزای جهان به بهترین وضع به وجود آیند. و از آن رو که ضرورت مغلوب خرد گشت، جهان بدین گونه که هست، پدیدار شد (۴۸ الف). بنابراین می توان گفت که خرد ضرورت را ناچار می سازد تا خلقت را به کمال برساند. در اینجا لازم است باز هم یادآوری کنیم که مراد افلاطون از آفرینش، ایجاد نظم و سامان است و به هیچ وجه خلق از عدم مورد نظری نیست. بلکه ایجاد تناسب، تقارن و هماهنگی کمال یافته در بافت هستی است (۶۹ ب). قبل از آفرینش همه چیز در حالت هباء و بی نظمی بود و هیچ نامی وجود نداشت و خداوندگار از میان این بی سامانی، نظم و طرحی زیبا در انداخت. از دیدگاه افلاطون «ضرورت» به معنای امروزی آن نیست، بلکه حالتی است از تصادف بحث و بی سامانی مطلق. شاید بتوان ضرورت را با موثرا یا تقدیر اساطیری قیاس کرد. می توان گفت که ضرورت، همان علت بی هدف و سرگردان در طبیعت است.

در اینجا افلاطون به منظور آشکار نمودن پیوند میان خرد و ضرورت از واژه ظرف و یا وعاء (hypodochē) استفاده می کند. او یادآور می شود که نوع سومی از

هستی وجود دارد که درک آن بسیار دشوار است. این پدیده در حقیقت پذیرنده و دایه هر نوع تکوینی است (۴۹ الف) و حادثه کون و فساد و صیوروت در این ظرف تحقق می پذیرد. افلاطون در پاره ۵۰ تیمائوس یادآور می شود که باید سه پدیده را مورد توجه قرار داد، اول موجود شونده، دوم آنچه شدن و صیوروت در آن تحقق می پذیرد که ظرف نام دارد و سوم آنچه شونده از آن نقش می گیرد که صورت مثالی خوانده می شود. او پذیرنده را مادر، و به وجود آورنده را پدر و آنچه را میان این دو قرار دارد، فرزند می نامد (۵۰ ج). بدیهی است اگر قرار باشد نقشی که بر چیزی بسته می شود، همه جزئیات را روشن نشان دهد، آن جسم نرم که نقش بر آن بسته می شود، باید خود فاقد هر نقشی باشد. این جسم تنها در صورتی برای پذیرفتن نقشی روشن مستعد تواند بود که هیچ یک از اشکال و صورتی را که قرار است بر آن نقش بندد، از قبل در خود نداشته باشد. چه اگر او خود نقش و صورتی خاص داشته باشد، هرگاه که نقشی غیر شبیه به آن، بر آن وارد شود، نقش جدید بکلی مغشوش و مبهم خواهد شد، زیرا که نقش خود او نیز در جنب نقش تازه نمایان خواهد شد. پس خود آن چیزی که قرار است همه انواع را در خود بپذیرد، باید عاری از هر شکل و صورتی باشد (۵۰ ج).

در اینجا گفته فوق را می توان چنین خلاصه نمود:

۱. پدر تمثیل خاستگاه معقول (یا صورت) چیزی است که تصویر خارجی به شکل آن ساخته شده است؛ ۲. مادر نماد ظرف و وعائی است که در آن آفرینش صورتها تحقق می پذیرد؛ و ۳. کودک تمثیل آن تصویری است که از آفرینش و خلایق ناشی می شود. میان صورت و ظرف آن مناسبت خاصی وجود دارد که می توان آن را ابداع و محاکات نامید. افزون بر این همان طور که در بالا نیز یادآور شدیم، وعاء خود قائم به ذات نیست (۵۲ ج)، بلکه تنها در قیاس با پدیده ای خارجی صورت می پذیرد. به دیگر سخن ظرف صرفاً ساحتی است که صیوروت در آن تحقق می پذیرد و تصویر در آن شکل یابد.

بدیهی است که ظرف قبل از آفرینش در قلمرو زمان دارای صورتی بی نظم و بدون توازن بوده است. با این حال نباید آن را با خلأ اشتباه گرفت که آن صیوروت و قوه محض است. در واقع ظرف، امکان شکل گیری تصاویر متغیر را برحسب صورت سرمدی فراهم می سازد. به اعتقاد افلاطون روح جهان هستی را برحسب

خیر اعلی شکل بخشیده است و به طور کلی جهان برحسب مناسبت میان خیر پایدار و اصل مقابل آن، یعنی کون و فساد و تباهی به وجود آمده است. روح می تواند صوری را که از سرچشمه های خیر و نیکی سیراب می شوند، درک کند. هر صورتی برحسب اصل ثبات، امکان تحقق نظم را در حیطه هبء فراهم می آورد. در حقیقت محصول خلاقیت روح، همانا نظمی است که در سایه قوه و ظرفیت ظرف، ناپایدار باقی می ماند. جهان حادث نه به صورت مطلق است و نه هبء و بی صورتی مطلق، بلکه باید آن را عرصه شکل گیری پایدار به حساب آورد. یعنی عالم امکان پیوسته در حال تغییر شکل است. براساس روایت افلاطون، ساحت کیهانی عالم را می توان چنین خلاصه نمود:

۱. خیر و نیکی: عبارت است از مبدأ صور معقول، اصل پایدار و تغییرناپذیر هستی.
۲. صورت: عبارت است از اصول معقولیت که در اصطلاح پذیر نام دارد.
۳. روح جهان: یعنی عامل خلاقیت یا همان قوه خردورزی.
۴. ظرف یا وعاء: یعنی عرصه ابداع و خلق و قلمرو بی صورتی که اصطلاحاً مادر نام دارد.
۵. تصویرها: صورتهای خلق شده در قلمرو صیورورت و محصول آفرینش که فرزند نامیده می شود.

بنابراین خلق و ابداع عبارت است از صورت دادن به تصویر (image) در ظرف بدون صورت از طریق عقل و خردورزی که ریشه در نیکی و خیر مطلق دارد. در حقیقت محصول ابداع و خلق، یک سلسله تصاویر متناهی زمانمند است که در معرض صیورورت و کون و فساد قرار می گیرد. به نظر افلاطون قدرت بی شکل ضرورت زمینه آفرینش صورتهایی را که در معرض صیورورت هستند، فراهم می آورد. او همچنین بین ضرورت و عقل، گونه ای پیوند برقرار می سازد و هر چند که در این میان اولویت را به عقل می دهد، اما در عین حال جهان را ترکیبی از عناصر دوگانه عقلی و فراعقلی می داند.

آنچه که می توان از گفتگوی تیمائوس نتیجه گرفت، این است که هم پرسه مزبور انقلابی بسیار مهم در قلمرو فلسفه به شمار می رود، زیرا که اصول عقلی را در عرصه روح مورد توجه قرار داده و آنها را اصولی ثابت و تغییرناپذیر به حساب می آورد.

البته افلاطون در این هم پرسه عناصری فراعقلی همچون ضرورت و تقدیر را از نظر دور نداشته و مدعی می شود که ضرورت در تکوین عالم نقشی انکارناپذیر برعهده دارد، ولی در ساماندهی عرصه کیهانی عقل و خرد بر آن چیره می شود (۴۶ الف). در حقیقت «ضرورت» به عنوان علتی فرعی و در پیوند با علت الهی و عقل مطرح می گردد. بدیهی است که مراد افلاطون از عقلیت و خردورزی چیزی جز تلاش خردمندان در صورت بخشیدن به عرصه هبء و بی صورتی نیست و این برداشت خود ریشه در نگرش اساطیری دارد.

به طور کلی می توان گفت که مکتب فلسفی افلاطون نمود گذر از عالم اساطیر به حیطه فلسفه است. هر چند زمانمندی و «بی صورتی» اصولی ضروری کیهانی محسوب می شوند اما باید آنها را به عرصه طبیعی مربوط دانست. حال آنکه خیر و نیکی و صور مثالی در ساحتی فراسوی طبیعت و امور زمینی قرار می گیرد و دستخوش صیورورت و کون و فساد نمی باشد و به طور کلی لازمان و سرمدی به حساب می آید. برخی از فلاسفه طبیعی صیورورت، زمانمندی و کون و فساد را اصل قرار داده اند، اما افلاطون همه آنها را به عرصه طبیعیات تنزیل داده و عقلیت را ماهیتی مینوی بخشیده است و آن را مفتاح و معیار سنجش حقیقت به شمار آورده است.

افلاطون در فلسفه خود ضمن تحلیل ساختار عالم هستی، نقش روح را در این عرصه مورد بحث قرار می دهد و مدعی است که انگاره نظم کیهانی از سرچشمه های روح سیراب می شود، در حالی که دمکریت ادعا داشت که نظم عالم از هماهنگی میان عناصر اتمی جهان نشئت می گیرد. در فلسفه افلاطون روح بر ساحت هستی حاکمیت دارد و سراسر عالم وجود از فیض آن روح بهره می گیرد. حتی از دید وی این روح به ساحت سیاست و مدنیت نیز سرایت می کند و از این رو می توان گفت که افلاطون بحث روح را از بحث پیدایش کیهان نیز مهمتر می داند و در واقع هدف او از تحریر این هم پرسه کشف ماهیت روح است که در غبار زمانمندی و صیورورت عالم پنهان گشته است. به نظر او تولد پدیده ها در عرصه صیورورت موجب می شود که ماهیت مینوی روح دچار خدشه گردد (۴۶ ب). اما چون روح تشنه علم و دانایی است و از این رو که به زیربنای عالم وجود واقف است، تصاویر زمانمند ابدیت و عالم سرمدی، روح را به یاد گوهر اصلی اش می اندازد (۹۰ د). اینجاست که مرغ

روح از قفس تنگ صور ناسوتی رها شده و به ساحت معقول سیر می‌کند (ته‌توس، ۱۷۶ الف و ب).^۱

با این حال افلاطون از اهمیت روایات اسطوره‌ای غافل نیست و از جمله در کتاب دهم جمهود به اسطوره‌ار^۱ فرزند آرمینوس اشاره کرده و می‌گوید مردی بیدار دل به نام «ار» فرزند آرمینوس در اثنای جنگی از پای درآمد. پس از ده روز که اجساد کشتگان را بر می‌داشتند، دیدند با اینکه همه جسد‌ها رو به پوسیدگی و عفونت نهاده‌اند، جسد وی همچنان تر و تازه است. جسد را به خانه‌اش آوردند و روز دوازدهم که روی تلی از هیزم نهادند تا آن را به شعله‌های آتش سپارند «ار» زنده شد و برخاست و آنچه در جهان دیگر دیده بود، برای آنان حکایت کرد. او گفت که در جهان زیرین برای گناهی که هر کس مرتکب شده بود، کیفی جداگانه تعیین می‌شد و مدت هر مجازات صد سال بود. بعد از آن درباره‌ی شکل گنبد آسمان می‌گوید و نحوه‌ی قرار گرفتن آن را به صورتی عینی توضیح می‌دهد و چرخهای هشتگانه‌ی عالم را از نظر کارکرد توصیف می‌کند و سپس به وضعیت ارواح و برخورد آنها با زندگی جدیدشان در روز رستاخیز اشاره می‌کند و جریان تعیین سرنوشت آنها را بدقت شرح می‌دهد.

در روز رستاخیز برای هر روح نگاهیانی انتخاب شد تا پاسدار زندگی او باشد و مراقبت کند که سرنوشت تازه‌اش به مرحله‌ی عمل درآید. هر فرشته، روحی را که بر آن گماشته شده بود به نزد کلو توس برده و زیر دوک گردان تقدیر قرار می‌داد تا سرنوشت قطعی او تعیین شود. سپس آن دو بی‌آنکه سر را به عقب بگردانند از زیر تخت ضرورت گذشتند تا سپس به رودی رسیدند که آتش در هیچ طرفی قرار نمی‌گرفت. همه‌ی ارواح را مجبور کردند از آن آب بنوشند. هر روح با نوشیدن آب رودخانه گذشته را فراموش کرد. شب هنگام شد و رعد و برق، زمین و زمان را به هم فروگرفت و هر کس به جایی پرتاب گردید و هر روح در همان جا که افتاد زندگی تازه‌ای آغاز کرد. «ار» در اینجا می‌گوید اما به من اجازه‌ی آشامیدن ندادند. ولی ندانستم چگونه روحم به تنم بازگشت. یکباره چشم گشودم دیدم من روی پشته‌ای از هیزم رها شده‌ام و صبحدم تازه فرا رسیده است (جمهود، ۶۲۱-۶۱۴ ج).

همان طور که از اسطوره‌ی فوق بر می‌آید افلاطون برای تبیین نظریه‌ی «دو ساحت» یا دو جهان خود از این روایت سود جسته است. او محل روح را در عالم غیرمادی یعنی عالم مثل به صورتی تمثیلی بیان نموده است. افلاطون در اینجا برای روشن نمودن مناسبت میان صورت و بی‌صورتی، ساختار استعلاء در تقابل با عالم تجربه‌ی ملموس، به این اسطوره توسل جسته است. افلاطون اسطوره‌ار را از روایت هومری هادس یعنی تالاب زیرین مردگان برگرفته است. او مسئله‌ی عدالت و پاداش نیک و بد را در این اسطوره مطرح نموده و در ضمن بیان روایت خود منطق رفتار و نتایج حاصل از آن را توضیح می‌دهد. اما آنچه که در اینجا مهمتر از همه به نظر می‌رسد، سرنوشت روح در روز رستاخیز و یا زندگی بعد از مرگ است که به نسبت کارهای نیک و بدی که هر انسان در این جهان انجام داده باید پاداش و یا پادافراه مناسبی دریافت دارد. جالب اینجاست که افلاطون در جمهود بحث خود را با استدلال فلسفی درباره‌ی آرمانشهر آغاز می‌کند، اما آن را با روایتی اسطوره‌ای از هادس در تبیین روز جزا به پایان می‌رساند.

نقادی افلاطون درباره‌ی اسطوره‌های کهن

افلاطون در کتاب دوم جمهود طرح نظام آموزشی پاسداران آرمانشهر را توصیف نموده و می‌گوید:

آموزش بایستی با تربیت بدنی و موسیقی آغاز شود. موسیقی که خود متضمن شعر و سرود است، از آن رو که هماهنگی، تناسب و توازن را به شاگردان آموزش می‌دهد و تیز احساسات سرکش و لجام گسیخته‌ی آنان را در مسیری سازنده هدایت می‌کند، واجد وجه آموزشی بسیار مهمی است. البته نباید از خاطر برد که در چنین جامعه‌ای اشعار و موسیقیهای زیان‌آور را باید محدود نمود. زیرا که ممکن است جامعه‌ی آرمانی را از هدفهای عقلیش دور سازد.

او می‌گوید:

باید مراقب شاعران قصه‌پرداز بود و قصه‌های مفید را از افسانه‌های بد جدا نموده و اجازه نداد که داستانهای مضر به کودکان منتقل شود، زیرا که آثار زیانباری از آنها ناشی می‌شود.

در اینجا او به هومر و هزیود اشاره می‌کند و می‌گوید: «آنان داستانهایی دروغ (pseudeis mythous) زیادی ساخته‌اند» (۳۷۷ ج. هومر و هزیود کارهایی را به خدایانی چون اورانوس^۱ و کروئوس^۲ نسبت می‌دهند و آنها را به انتقامجویی، دروغ‌گویی، و ریاکاری متهم می‌کنند. اگر حتی خدایان مزبور مرتکب چنین اعمالی هم شده باشند، نباید ذهن کودکان را که از عقل و تمیز عاری است، در معرض چنین روایاتی قرار داد. خداوند بایستی با صفات و کردار نیکو توصیف گردد (جمهور، ۳۷۸).

بعدها افلاطون در قوانین و بخصوص کتاب هفتم آن موارد به کارگیری مجاز شعر و موسیقی را بر شمرده و مدعی می‌شود که اگر این دو میانه‌روی، عدالت و قانونگرایی را در جامعه رواج دهد و ایمان به خدایان را تحکیم بخشد، رواج آنها گواهی نخواهد داشت. البته در این آرمانشهر آیینها، جشنهای مذهبی و مراسم عبادی نیز باید در ردیف برنامه‌های اصلی قرار گیرد. ولی موسیقی دیونی سومی و رقصهای سرمستانه باید ممنوع اعلام گردد. از تراژدی‌هایی که با موازین عقلی سازگار نیست، جلوگیری شود.

در کتاب دهم قوانین آمده است که نقاشیها و ترانه‌ها و به‌طور کلی آثار هنری، از مثنوی شبح و تصویر و تعدادی بازیچه عاری از حقیقت، بیش نیستند. اگر می‌بینیم که پاره‌ای از هنرها مانند هنر پزشکی، ورزش، کشاورزی و سیاست و کشورداری آثار شایان توجهی به‌دست می‌دهند، بدان علت است که آنها نیروی اصلی خود را از طبیعت اخذ می‌کنند (قوانین، ۵۸۹ د).

در کتاب دهم جمهور نزاع میان فلسفه و شعر با طرح مصادیق آن بوضوح بیان گردیده است. افلاطون در این بخش در نکوهش شعر شاعران می‌گوید:

فراموش نکن که ما فقط اشعاری را به جامعه خود راه خواهیم داد که مضمون آنها ستایش ایزدان و تحسین مردان نیک سیرت باشد. اگر اشعار دیگر را اعم از تراژدی و حماسه به آرمانشهر خود راه دهیم، عنان اختیار جامعه به‌دست لذت و درد خواهد افتاد و قانون و خرد از جامعه رخت خواهد بست (جمهور، ۶۰۷).

در واقع افلاطون در اینجا سعی دارد تا از طریق دلایل منطقی-فلسفی لزوم اخراج هنرمندان و شاعران را از جامعه آرمانی خویش به اثبات رساند.

در واقع یکی از عللی که افلاطون هنر و بویژه هنرهای تصویری و شعری را مورد بی‌مهری قرار می‌دهد، این است که او اشیا و پدیده‌های طبیعی را تصویر و تمثیلی از صور مثالی می‌شمارد و چون هنرمندان و از جمله نقاشان آثار و تصاویر خود را از این تمثیلهای و تصویرهای طبیعی تقلید می‌کنند و در نتیجه دو مرحله از اصل و حقیقت مثل دور می‌شوند، می‌توان آنها را با سایه‌های منعکس بر دیوار غار افلاطونی قیاس کرد. وی هنرمندان را در جامعه آرمانی موجوداتی فاقد ارزش می‌داند، زیرا که به اداره حکومت هیچ مددی نمی‌رسانند (۵۹۹ ب). افزون بر این هنر از طریق تقلید و محاکات واقعیت جهل را تثبیت می‌کند. شعر نیز با همین اشکال روبه‌روست، زیرا که از «وضعیت طبیعی» انسانها در حالتی ملموس و بلاواسطه تقلید می‌کند و لاجرم شنونده را دستخوش عواطف و انفعالات لجام گسیخته کرده و از عقل و خرد دورش می‌دارد (جمهور، ۶۰۳). از این رو هر چیزی که به تقلید گراید، پست و فرومایه است و با جزء پست روح ما پیوند می‌یابد و از این پیوند فرزندی فرومایه به‌وجود آید. افلاطون، هم تقلید از راه چشم (یعنی هنرهای دیداری) و هم تقلید از راه گوش (یعنی شعر) را به دیده تردید می‌نگرد و بدیهی است که به‌نظر او شاعر مقلد، جزء خردمند و مفید روح آدمی را مخاطب نمی‌سازد، بلکه بیشتر به حالات تکون و انفعالی روح نظر دارد. از این رو شاعر آرزوها و میلهای پست انسان را بیدار و فربه می‌نماید (جمهور، ۶۰۵). در حالی که فلسفه و خرد و اندیشه به اجزای شریف روح تعلق دارد و جریان تحری حقیقت است. شاعر چون جباری فرومایه در روح افراد جامعه قانونی ناروا را حاکم می‌سازد و با ارائه اشباح و تصاویر دور از حقیقت، جزء خردگریز روح را خشنود می‌سازد.

در اینجا ملاحظه می‌شود که افلاطون با هدف گرفتن شعر تقلیدی، تجربه اساطیری و به‌طور کلی زبان شاعرانه-اساطیری را در معرض چالش قرار می‌دهد. او با تکیه بر استدلال عقلی در پی آن است تا تجربه‌های اسطوره‌ای را در معرض بازبینی فلسفی قرار داده و در پرتو قرب و بعد به حقیقت، اعتبار هنر و اساطیر را تحلیل نماید. و از این روست که افلاطون اشعار تراژیک و به‌طور کلی تجربه تراژیک را به عنوان آموزش فرهنگی زیانبار برای جامعه به حساب می‌آورد. به اعتقاد او این

صورت نمایشی ارزشها و آرمانهای ملموسی را زنده می‌سازد که با ارزشهای معقول بسیار فاصله دارد.

افلاطون بر این باور بود که شعر کهن یونان از استقلال عقلی و کلیت عدالت برخوردار بوده است. زیرا که شعر و نیز اسطوره حامل ساحت متکثر و رازگون وجود است و در آن تقدیر نقشی اساسی ایفا می‌کند و در آن هستی در معرض تحکم تقدیر قرار می‌گیرد. به دیگر سخن معیارهای اساطیری دستخوش زمان و مکان و کون و فساد و یا صیوررت است، حال آنکه انتزاع فلسفی ماهیتی کلی، پایدار و تغییرناپذیر دارد.

می‌توان گفت که افلاطون با شعر و اسطوره برخوردی دوگانه داشته است. یعنی هم از آنها سود برده و هم آنها را مورد چالش قرار داده است. بدین معنا که او مفهوم کهن اساطیر را مردود دانست، اما خود اسطوره‌های جدید را برای تبیین فلسفه‌اش به کار گرفت. اساطیر افلاطونی خود معنای وجودی و تجربی فلسفه او را باز می‌نمایند. پس این اساطیر در هم‌پرسه‌های جمهور، فایدون و تیمائوس به صورت تکیه گاهی به اندیشه‌های فلسفی او وضوح می‌بخشند. اما در هر حال بایستی اذعان نمود که در فلسفه افلاطون نوعی واژگونی انگاره اساطیری رخ داده است.

یکی از مسائل مهم در تفسیر اندیشه‌های فلسفی افلاطون این است که به چه صورت می‌توان دوگانگیهای مورد بحث را تأویل نمود؟ و ثنویت میان عالم محسوس و عالم معقول، جسم و روح، عالم ناسوت و عالم صور مثالی، عقل و احساس و نیز فلسفه و شعر را چگونه می‌توان در پرتو اسطوره و شهود و نیز دستگاه استدلالی او درک کرد؟ در واقع افلاطون اولین فیلسوف یونانی است که شناخت و معرفت را بخشی از گوهر ذاتی روح دانست و گفت که:

روح ما پیش از آنکه به عرصه این جهان پای بگذاریم، این معرفت را داشته است و نیز قرار گرفتن روح در وجود مادی در این دنیا یکی از حلولهای پیاپی آن است. افزون بر این روح معرفت خود را تنها به وسیله گفتگو و مباحثه می‌تواند احیا نماید. یعنی آدمی تنها از طریق بحث و گفتگو است که می‌تواند به حقیقت دست یابد. در واقع او از طریق گفتگو و جمع‌آوری پرسشها و پاسخها می‌تواند تناقضهای آنها را آشکار کرده و حقیقت را پیدا کند. یعنی هر کسی می‌تواند به وسیله ابزار منطق، اسباب ستجش صدق و کذب گفته‌ها را فراهم نماید.

و این درست همان کاری است که افلاطون با تکیه بر هم‌پرسه و گفتگو انجام می‌دهد. افلاطون در پرتو همین روش شناخت، پاسخ درست به پرسشهایی درباره «شجاعت»، «عدالت»، «حقیقت» و «معرفت» را از اعماق ذهن شاگردان خود استخراج می‌کند. زیرا که به اعتقاد او این شناخت، عمیقاً در درون ما به حالت نهفته و خفته وجود دارد و این شیوه به ما امکان می‌دهد تا پاسخهای نادرست را رد کرده و جواب درست را پیدا کنیم. در حقیقت افلاطون با بهره‌جویی از روش دیالوگ و هم‌پرسه، روش اساطیری درام را برای طرح بحثهای فلسفی خود برگزیده است و مسائل انتزاعی را در قالبی عینی و تجربی بیان نموده است. حتی وقتی که او در گفتگوی فایدروس گفتار را بر نوشتار (graphie) برتری می‌دهد و بر محدودیتهای متون نوشتاری مهر تأکید می‌گذارد، هدفش پیوند دادن فلسفه با زندگی تجربی و حیات اجتماعی است (۲۷۵). یکی از مهمترین غایات آموزش افلاطون این است که فلسفه را به صورت شیوه‌ای برای زندگی در آورد و آن را در تقابل با سایر وجوه زیستی و از جمله در مقابل نحوه اساطیری زندگی مطرح سازد.

افزون بر این، جنبه‌های غیرقطعی هم‌پرسه‌های افلاطون نمود برخورد تجربی او با امور هستی است. در اینجا با تکیه بر روش پدیدارشناسی و در پرتو گفتگو و هم‌پرسه می‌توان به دستاوردهای مهم فلسفی وی پی برد. در واقع او با محوری دانستن نظریه «صور مثالی» در پی یافتن ماهیت و نیز تعریف مفاهیم بر آمد و به همین جهت بود که از چیستی عدالت، شجاعت، زیبایی، حقیقت و غیره می‌پرسید و شناخت حقیقی را تنها در پرتو جویی فلسفی این پرسشها ممکن می‌دانست. بدین ترتیب افلاطون سعی داشت تا این مفاهیم را از زمینه‌های عینی و مصداقی‌شان جدا کرده و در فضای انتزاعی ذهن تحلیل نماید. در واقع او برای نخستین بار سپهر زیست فلسفی را از جهان اساطیری شاعران جدا نمود و جز این دنیای ملموس به جهان آرمانی دیگری نیز قائل گشت و گفت: «هر آنچه به دنیای ملموس ما ارزش می‌دهد در آن جهان نهفته است». سعی او بر این بود که تقابل میان جزئی و کلی را معلوم داشته و ثابت نماید که «جزئی» به دنیای باورها و اشباح تعلق دارد و «کلی» به جهان آرمانی مثل مربوط می‌شود. افلاطون در رساله فایدون می‌گوید که «فلسفه‌پردازی به مثابه تمرین مردن است». در واقع مراد او از این سخن آن است که همان طور که با مردن، روح از کالبد جدا می‌شود، در فلسفه نیز همچون مردن، باید تا

جایی که ممکن است، روح را از کالبد جدا نگه داشت. وقتی می‌پرسیم «عدالت چیست؟» منظور این است که عدالت در هر جا و هر زمان و در نفس خود چیست؟ و غرض این نیست که امروز یا دیروز چه کسی بر من ظلم روا داشته است.

در حقیقت از همین‌روست که افلاطون شعر و اسطوره را خطری جدی برای اندیشه فلسفی می‌داند و اعتراض او به هومر و به‌طور کلی تراژدی از رویکرد عینی و انضمامی آن سرچشمه می‌گیرد. زیرا که شعر و تراژدی جلوه‌های غیرانتزاعی و خردگریز را به نمایش می‌گذارد. شعر مورد نظر افلاطون، صرفاً یکی از شیوه‌های بیان ادبی نیست، بلکه بر سنت و جهان‌بینی فرهنگی خاصی دلالت دارد که نحوه نگاه انسان را به هستی شکل می‌دهد. از این رو شعر در معنای مزبور با عقلیت فلسفی در تضاد بود و به اعتباری می‌توان گفت که شاعران آن دوران مراجع فرهنگی زمانه به حساب می‌آمدند. در اینجا نباید گمان برد که افلاطون صرفاً در پی سانسور گرایشهای شاعرانه بوده است، بلکه ایراد او به شعر سنتی، نمود چالشی نوین در عرصه بینش و حقیقت بود. نقادی افلاطون در باب شعر و اسطوره مواجهه با هنر نبود، بلکه ایراد وی بر هنر از باب روش‌شناسی درک حقیقت طرح شده بود. زیرا که شعر و شاعری خود دارای نگرش خاصی به حقیقت بود و این با نگاه فلسفی مورد نظر افلاطون، تفاوتی فاحش داشت. در واقع شعر و اسطوره خود نگرشی ویژه به هستی دارد که با نظر فلسفی او به هیچ وجه سازگاری نداشت. افلاطون از راه تقابل جدی با شعر و اسطوره در پی آن بود تا انگاره کهن اساطیری-شعری را برای همیشه واژگون سازد و انگاره و سرمشق نوین فلسفی را جانشین آن گرداند. چنانچه که در اکثر هم‌پرسه‌های افلاطون، می‌بینیم که مخاطبان سقراط اغلب از دیدگاه اساطیری-شاعرانه دفاع می‌کنند و با موجی از توصیفات و روایتهای بلند و خیال‌انگیز و شاعرانه سخن می‌گویند و طرف مقابل با تحلیلهای عقلی و پیراسته از هر گونه زیور و شاخ و برگهای اساطیری و شعری نظر خود را مطرح می‌نماید.

فصل هشتم

ارسطو و اسطوره

در کتاب *متافیزیک* ارسطو آمده است: «شایسته نیست افکار و عقاید کسانی را که هوش و فراست خویش را در راه اساطیر به کار می‌گیرند، بررسی نماییم» (*متافیزیک* ۱۰۰۰ الف ۱۸).

وی به گونه‌ای منظم و از طریق هرچه انتزاعی‌تر نمودن اندیشه‌های خویش، فروپاشی رویکرد اساطیری به هستی را سرعت بیشتری بخشید. از این رو می‌توان فلسفه او را برهه‌ای حساس در تاریخ تفکر غرب به‌شمار آورد. ارسطو به گونه‌ای حساب شده خردورزی فلسفی را از گرایشهای اساطیری جدا ساخت. تحلیل وی از مفهوم نفس یا روان، چرخش قاطع او را در قلمرو فلسفه به سوی فلسفه عقلی به نمایش می‌گذارد. در نظر ارسطو شناخت، تنها به حوزه آگاهی فردی محدود می‌شد و برخلاف اندیشه‌های افلاطون از هر گونه عامل اساطیری پالوده شده بود.

به دیگر سخن، به باور ارسطو معرفت تنها در عرصه تجربه متعارف انسان و ادراک عادی او شکل می‌گیرد. بدیهی است که این معرفت صرفاً ناشی از تجربه بلاواسطه فرد نیست، بلکه گونه‌ای انتزاع از تجارب روزمره وی به‌شمار می‌رود. در حقیقت ارسطو به نوعی از تجربه‌گرایی اعتقاد دارد. بدین معنا که در نظام فکری وی تجربه عادی و روزمره فرد ماهیتی انتزاعی یافته و به دانایی تبدیل می‌شود. از این‌روست که او تمثیلهای اساطیری و مفاهیم شهودی فلاسفه پیش از خود را مطرود اعلام می‌نماید. به گفته ارسطو تحلیل تجربه یکی از کارکردهای اصلی ذهن آدمی به‌شمار می‌رود. بنابراین باید تصدیقهایی تجربی را جانشین کشف و شهود بلاواسطه نماییم. در اندیشه وی آگاهی از شأن والایی برخوردار است و افزون بر این، روش تجربی به علت تکیه بر موازین عینی و ملموس، امکان حصول به آن معرفتی را فراهم می‌سازد که از کلیت برخوردار است و نیز از ورطه اسرار اسطوره‌ها و فلسفه‌های فیلسوفان نخستین رهایی یافته است.

ارسطو برخلاف استادش افلاطون نه تنها در طرح و تبیین اندیشه‌های فلسفی خویش دست به دامان اساطیر نشد بلکه از به کارگیری روش گفتگو و هم‌پرسه نیز که در هاله‌ای از ابهام رخ می‌دهد، خودداری ورزید و برای این کار صرفاً از روش رساله‌نویسی استفاده کرد. این تغییر روش را نباید صرفاً یک انتخاب سلیقه‌ای و سبک‌شناسانه به‌شمار آورد، بلکه این چرخش از گفتگو و هم‌پرسه به رساله‌نویسی تغییری ماهوی است که سمت و سوی گفتمان فلسفی را شکل داد. به‌طور کلی استفاده از قالب رساله، گامی دیگر در راه قطعیت بخشیدن به اندیشه فلسفی و متروک شمردن رویکرد اساطیری در یونان باستان بود. در واقع می‌توان ارسطو را بنیانگذار فلسفه علمی محسوب داشت. او ضمن تحقیقات خویش معیارهای تازه‌ای را در تبیین فلسفی به کار گرفت. از جمله این معیارها می‌توان از روش تجربی، تعریف امور به حد و رسم، مقولات عشر (دهگانه)، تحلیل اولی و تحلیل ثانوی و نیز برهان نام برد.

همان‌طور که در فصول پیشین یادآور شدیم، افلاطون عناصر کهن فرهنگ یونان را در بحثها و گفتگوهای فلسفی خویش به کار گرفت. اما ارسطو اندیشه‌های خود را از عناصر تمثیلی و اساطیری تنقیح نمود و خردورزی فلسفی را به اوج خود رسانید. وی در مقدمه کتابهای طبیعیات و متافیزیک (مابعدالطبیعه) در برابر سنت اساطیری، موضعی سرسختانه اتخاذ نمود و اعلام کرد که هدف اصلی او پالودن اندیشه یونانی از عوامل استعاره‌ای و شهودی از طریق دست یافتن به موازین عینی واقعیت می‌باشد. هنگامی که می‌گوییم، اندیشه‌های ارسطو زمینه‌ساز «فلسفه علمی» محسوب

می‌شود، مرادمان این است که وی اندیشه‌های عقلی متفکرین پیش از خود یعنی کسانی چون افلاطون و سقراط را برگرفت و ابعاد غیرعقلانی تفکر آنها را زدود. در واقع او نیز چون افلاطون به اصول ثابت و غیرقابل تغییر عقل و نیز کلیات باور داشت و مدعی بود که در سایه این اصول می‌توان عناصر پویا و متحول تجربه را تبیین نموده و آنها را سامانی عقلی بخشید. او در کتاب اخلاق نیکوماخس صریحاً اعلام داشت که

معرفت علمی حکمی است که از کلیت و ضرورت برخوردار بوده و به‌طور کلی نتایج برهان که معرفت علمی را تشکیل می‌دهد، از اصول اولیه ناشی می‌شود، زیرا که معرفت علمی متضمن ادراک زمینه عقلی آن است (اخلاق نیکوماخس، کتاب ششم، ۱۱۴۰ ب ۳۰).

در تابلوی مشهور رافائل موسوم به مدرسه آتن، افلاطون در میان جمعی از فلاسفه و اندیشمندان ایستاده و انگشت دست خود را به طرف آسمان بلند نموده است و ارسطو نیز در حالی که انگشتش را به سوی زمین نشانه رفته ترسیم شده است. این تصویر بروشنی تفسیری سنتی درباره اندیشه دو فیلسوف معروف یونان را عرضه می‌دارد. یعنی فلسفه افلاطون در تقابل با فلسفه ارسطو تأویل گردیده است. افلاطون به واسطه طرح نظریه مثل، چنان تصویر شده است که گویی از واقعیت محسوس و زمینی روی برتافته و حقیقت را در فراسوی آن یعنی در افلاک جستجو می‌کند و حال آنکه ارسطو موضعی مخالف با استاد خویش اتخاذ نموده است. یعنی او در قیاس میان عالم محسوس و معقول، بحث حقیقت و معرفت را از عناصر محسوس آغاز می‌کند.^۱

تفسیر دیگری که از فلسفه ارسطو عرضه شده است، حکمت او را در سلسله مراتب اجناس و انواع نظم بخشیده و جهان را با دید ثابتی می‌نگرد که در آن هر چیزی در جای خویش قرار دارد. این توجیه از کتاب متافیزیک برگرفته شده است. در این رساله آمده است که:

خیر و صلاح لشگر در نظام و سامان آن است و آن کس که بر لشگر فرمان می‌راند، خیرخواه لشگر است و حتی والاترین شأن را دارد. زیرا که این فرمانده نیست که در خدمت نظام است، بلکه این نظام است که به یمن وجود فرمانده تحقق می‌پذیرد. هر یک از امور برحسب ویژگی خاصی، نظام یافته است، اما نه به یک صورت. ماهیها و پرندگان و گیاهان هر کدام برحسب خصوصیتی ترتیب یافته‌اند... زیرا همه برحسب غایت واحدی قرار و سامان گرفته‌اند. در واقع امور جهان قابل تشبیه به امور خانواده است. چه برای مردم آزاده مجال نیست تا برحسب سوادها و امیال خویش رفتار کنند، بلکه در خانواده تمام کنشهای افراد یا بخش اعظم آن نظم و ترتیب معینی دارد (متافیزیک، کتاب دوازدهم، فصل دهم، قسمت ۱۵، پاره ۱۰۷۵).

با توجه به متن فوق معلوم می‌گردد که ارسطو در برخورد خویش با امور عالم به

۱. ژان برن، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۵-۲۴.

نوعی سامان و نظام که دارای ضرورت و کلیت است باور دارد. در واقع او برخلاف استاد خویش افلاطون در پی آن بود تا اساس علم فیزیک یا به اصطلاح قدما «طبیعیات» را بدون واسطه ریاضیات بنا نهد. گاه ارسطو از طبیعت به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی پیکر تراشی چیره‌دست است. در نظر او صورت و ماده از یکدیگر قابل تفکیک هستند. وی می‌گوید: «صورتی» که به پاره‌ای سنگ مرمر داده می‌شود، سبب می‌گردد تا از آن تندیس‌ساز تحسین‌انگیز برون آید. در پاره‌ای از نوشته‌های ارسطو وقتی از طبیعت سخن می‌گوید آدمی گمان می‌برد که او دانشمندی زیست‌شناس است. در رساله متافیزیک آمده است که

هر آنچه در عدد کثیر است، خود دارای ماده‌ای است. زیرا که هر تعریف از جمله تعریف انسان، منطبق بر افرادی کثیر است، در حالی که تنها یک سقراط وجود دارد. یعنی ماهیت نخستین، دارای ماده (Hyle) نیست، زیرا که در واقعیت امر کامل است. از این رو محرک غیرمحرک (محرک اول) هم در تعریف و هم در عدد واحد است (متافیزیک، فصل دوازدهم، قسمت الف ۱۰۷۴، پاره ۳۳).

با کمی دقت در تعریف فوق آشکار می‌شود که در نظر ارسطو کثرت و وحدت با هم ارتباطی ارگانیک و جدایی‌ناپذیر دارند، در واقع وی در پی آن است که نسبت افراد و مصادیق را با مفهوم روشن سازد. همچنین او نسبت به طبیعت و هنر به یک اندازه توجه نموده و این دو حوزه را با نگاهی تجربی-علمی مورد مطالعه قرار می‌دهد. بدیهی است که تجربه‌گرایی ارسطو از سنت پزشکی یونان سرچشمه گرفته است. بعداً به این موضوع خواهیم پرداخت، اما در اینجا تنها کافی است، اشاره کنیم که ارسطو برای نخستین بار مسئله فلسفی «وحدت» و «کثرت» را مطرح نمود و مدعی شد که یک چیز می‌تواند در ذات خود ثابت بماند و در عین حال دارای اوصاف کثیره باشد. او در کتاب طبیعیات خود به این بحث پرداخته و می‌گوید: «برای روشن شدن مطلب بایستی مفهوم حرکت را در رابطه با طبیعت روشن نمود». البته ارسطو مفهوم طبیعت را در عین حال شامل طبیعیات و روان‌شناسی و نیز مابعدالطبیعه می‌داند. نظریه وی درباره حرکت در کتاب متافیزیک مورد بحث قرار گرفته است. به باور او حرکت، عبارت است از تحقق امری از قوه (dynamis) به فعل (entelechia). به نظر وی حرکت در مقوله کیف و یا کم و یا مکان صورت می‌پذیرد.

در واقع ارسطو حرکت را تنها در طبیعت ممکن می‌داند. زیرا که زمینه و نیز علت حرکت در طبیعت است (طبیعیات، فصل دوم، پاره ۱۹۲ پ). همچنین حرکت به همراه تغذیه، احساس و اندیشه در حکم کارکردهای چهارگانه نفس یا روان به‌شمار می‌رود (درباره نفس، ۴۱۳ الف و ب).

گفتنی است که ارسطو در سال ۳۸۴ ق.م در استاژیرا در منطقه شمالی یونان پا به عرصه هستی گذاشت. پدرش عضو انجمن پزشکی اسکلیپاد و پزشک مخصوص فیلیپ دوم، پادشاه مقدونیه بود. البته ارسطو از دانش پدر بهره‌های فراوان گرفت و فلسفه طبیعی او نیز از گرایش علمی پدرش بسیار تأثیر پذیرفته است. از این رو می‌توان او را میراث‌دار سنت پزشکی یونان باستان و بخصوص آثار مکتوب پزشکان آن دوره به حساب آورد.

به‌طور کلی در قرن پنجم پیش از میلاد پزشکی یونان از مرحله سحر و جادو گذشته و به مرتبه هنری عملی دست یافته بود. این هنر-علم، آزمایش و تجربه را مبنای کار خویش قرار داد و بدین ترتیب سرچشمه بیماریها را از عرصه نیروهای جادویی خارج نموده و به حوزه نظم و سامان طبیعت انتقال داد. گفتنی است که در آن روزگار علت هر بیماری به خشم گرفتن خدایان بر بیمار و یا نفوذ نیروهای اهریمنی در جسم وی نسبت داده می‌شد. اما با گذار به مرحله جدید، آزمایش و مشاهده جانشین طلسم‌ها و خرافه‌ها گشت. بدین ترتیب پزشکان نیز همچون فلاسفه ایده کارآمدی سحر و اسطوره را باطل دانسته و به‌طور کلی رویکرد اساطیری را در پزشکی به باد انتقاد گرفتند. چنانچه نگارنده رساله بیماری مینوی^۱ در اثر خود یادآور می‌شود که «غش» نیز چون سایر بیماریها از عدم تعادل در طبیعت سرچشمه می‌گیرد و دارای علت خاصی است. او گفت: «درمانهای آیینی کهن، فریبی بیش نیست و راه به جایی نمی‌برد.» از این رو نامبرده «بیماری مینوی» را وجهی از جهل و خرافه می‌داند و می‌نویسد: «کسانی که برای نجات بیماران از نیروهای قدسی مدد می‌جویند هیچ‌گاه قادر نخواهند بود به علت واقعی نابسامانیهای جسمی پی‌برند.» آنچه در این سند اساسی حائز اهمیت است، طرد و حذف شیوه‌های جادویی درمان و نادیده انگاشتن نفوذ خدایان در نابسامانیهای طبیعی است.^۲

1. On the Sacred Disease

2. Lloyd, Magic, Reason and Experience, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 18-25.

بدیهی است که روی گرداندن از گرایشهای اساطیری به گرایشهای طبیعی، حادثه‌ای بسیار مهم و قابل تأمل محسوب می‌شود. چرا که برای نخستین بار علت نابسامانی در ارگانیزم زنده از حوزه فراطبیعی (فرازمینی) به عرصه طبیعی منتقل می‌گردد. در کتاب بیماری مینوی برای نخستین بار طبیعت، عرصه شناخت عوامل بیماری‌زا به حساب می‌آید و توسل به نیروهای فراطبیعی را در تشخیص بیماری رها می‌سازد. در واقع می‌توان گفت که تولد دانش جدید در حوزه پزشکی زودتر از سایر حوزه‌ها و از جمله فلسفه حادث گردیده است. الکمیون پزشک قرن پنجم پیش از میلاد را می‌توان پیشاهنگ روشهای تجربی در حوزه پزشکی دانست. او میان «دانش حیوانی» (بر پایه حواس) و «دانش انسانی» که متضمن بحث و تأمل درباره امور و پدیده‌های نادیدنی است (یعنی تعمیم استقرایی در مورد تجربه) امتیاز قائل گشت.^۱ هیپوکراتس^۲ یا بقراط یعنی پدر دانش پزشکی و نگارنده کتاب دانش پزشکی کهن، ضمن نقد و بررسی روشهای جزمی و قیاسی در دانش پزشکی رویکرد تجربی را در این حوزه کارساز دانسته و معتقد است که به کارگیری روشهای اساطیری و قیاسی مشکل‌گشای معضلات پزشکی نمی‌باشد، بلکه روش استقرایی است که می‌تواند ما را به فهم علت‌های عینی نابسامانیهای پزشکی راهبری نماید. در واقع او نیز چون نگارنده کتاب بیماری مینوی مشاهده و تجربه و آزمایش را برای رسیدن به حقایق پزشکی ابزاری مناسب می‌دانست و به همین جهت تغییر رژیم غذایی، دگرگونی محیط طبیعی و تغییر در رفتار و روشهای خوردن و آشامیدن را برای درمان بیماریها توصیه نمود.^۳

بسط و گسترش روشهای تجربی و استقرایی در فضای آموزشی حاکم بر یونان قرن چهارم قبل از میلاد تأثیر انکارناپذیری بر فلسفه اسطوره نهاد. ارسطو نه تنها فرزند پزشکی معروف بود، بلکه خود نیز در زمینه تاریخ طبیعی و زیست‌شناسی آموزش دیده بود. وی حتی در فصل اول کتاب متافیزیک برای تبیین شناخت‌شناسی خویش از مثالهای پزشکی سود می‌جوید (متافیزیک، ۹۸۱ الف ۵ تا ۲۵). او تجربه‌های پزشکی را در تحلیل مفهوم دانش و معرفت به کار گرفت و بدین ترتیب فلسفه علمی

خویش را پایه‌گذاری نمود. فلسفه معرفتی افلاطون بر پایه قیاس استوار بود، در حالی که ارسطو این روش را در تحلیل معرفت کارساز نمی‌دانست و به همین جهت تبیینهای استاد خویش را رد نمود. وی کلیات افلاطونی را مفاهیمی مستقل و قائم به ذات معرفی کرد و گفت: «که از نظر او کلیات حال در تجربه حسی است و هرگاه تجربه‌های مزبور در معرض تعمیم قرار گیرد به «کلیات» تبدیل می‌شود».

البته به گفته ارسطو دانش و معرفت، معادل تجربه حسی نیست، بلکه روشهای تجربی استقرایی ماهیات را از دل تجربه‌های حسی استخراج می‌کند. در حقیقت ماهیات را می‌توان تعمیم‌هایی مفهومی دانست که خود موضوع پژوهش هستند. و هر چند که ادراک حسی پیش‌زمینه علم است، اما خود علم نیست. زیرا که از عقلیت بهره‌ای ندارد (متافیزیک، فصل اول، ۹۸۲ الف ۱۲ و ۱۳). در واقع دانش و معرفت را می‌توان تعمیم تجربه بلاواسطه از طریق طبقه‌بندی منظم داده‌های حسی به‌شمار آورد. افلاطون و ارسطو هر دو، دانش را فراسوی تجربه حسی دانسته‌اند، اما ارسطو بر این نکته تأکید داشت که دانش را باید در پرتو تجربه حسی تحلیل نمود.

اصول کلی اندیشه ارسطو

همان طور که در بالا نیز یادآور شدیم، اندیشه‌های فلسفی ارسطو از گرایشهای علمی او در حوزه زیست‌شناسی تأثیر پذیرفته است. هدف اصلی ارسطو شناخت قوانین و معیارهای حاکم بر ذات طبیعت می‌باشد. البته درست است که اکثر دریافتهای علمی وی از دیدگاه دانش امروزی قابل اعتنا نیست، اما تاریخ علم به‌طور کلی بدون تحلیلهای علمی او و مبانی نظری، احتمالاً مسیر دیگری را طی می‌کرد.

همان طور که قبلاً نیز گفته شد، ماهیت اندیشه‌های ارسطو همانا تبلور واکنشی بود که وی در برابر آموزه‌های استادش از خود نشان داد. او در مواجهه با کلیات افلاطونی مدعی شد که اگر این کلیات را بدون دخالت قوای حسی مورد توجه قرار دهیم، راه به‌جایی نخواهیم برد، بلکه حتماً باید آنها را در حیطه مشاهدات عینی جستجو کنیم. حقیقت امری متعالی نیست، بلکه باید آن را مفهومی درون بود و حال (حلول‌کننده) در هستی تجربی به‌شمار آورد. بدین ترتیب، اندیشه یونانی با ظهور و رواج تفکر ارسطویی هرچه بیشتر از ساحت اساطیری و شهودی دورگشت و به‌طور قطعی بر مقولات تجربی و عقلی معطوف گردید.

1. Snell, *The Discovery of the Mind*, (New York: Harper and Row, 1960), pp. 146-147.

2. Hippocrates 3. *Ibid*, pp. 54-57.

گرایش علمی ارسطو بیشتر در مقولات عشر وی ملاحظه می‌شود. افلاطون در پاسخ به چستی امور و پدیده‌ها، می‌گوید:

توضیح آنها را باید در فراسوی امور جزئی و محسوس جستجو نمود. زیرا که هر چیزی در عالم طبیعت تصویر و یاسایه‌ای است از صورت مثالی و متعالی آن.

اما به اعتقاد ارسطو ماهیت امور و پدیده‌ها را تنها از طریق مشاهده و طبقه‌بندی ویژگی‌های گوناگون آنها می‌توان مورد شناسایی قرار داد. همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، کلیات فراسوی قلمرو تجربه متعارف قرار ندارند، بلکه باید آنها را از دل همین تجربه‌ها به دست آورد.

به‌طور کلی چهار تفسیر مختلف در مورد رویکردهای فلسفی ارسطو وجود دارد. اولین تفسیر متعلق به گروهی از اندیشمندان ارسطو شناس است که فلسفه او را در برابر افلاطون قرار داده و می‌گویند: «فلسفه وی در پی آن است تا به اتدیشه رویکردی زمینی بخشد». دومین گروه، فلسفه او را پیش‌درآمد و مقدمه حکمت الهی (theology) می‌شمارند و توماس آکوئیناس قدیس در زمره همین گروه به حساب می‌آید. به موجب این رویکرد، عالم دارای سلسله مراتبی از افراد متحرک است که از سوی محرک اول به حرکت در می‌آیند و این محرک اول خود ماورای جهان قرار دارد. تفسیر سوم که دارای ابهامات فراوانی است، مفاهیمی چون ماده و صورت را مبنای تفرد (individuation) پنداشته و شناخت‌شناسی را به حوزه هستی‌شناسی می‌کشاند. و اما چهارمین رهیافت به پرسشهای بنیادی پیش از سقراط تکیه نموده و سؤالهای مزبور را تکرار می‌کند. با این حال بایستی یادآور شویم که هر چهار گروه فوق در یک امر با یکدیگر همداستان‌اند و آن اینکه ارسطو سعی داشت که ارتباط میان امور واقع و هستی بنیادی را معلوم می‌دارد. او مسئله «تفرد» را برای شناخت رابطه میان موجودات و وجود محض مطرح نمود و گفت که «افراد از هستی و وجود محض جدا شده‌اند و همین جدایی است که هستی فردی را معنا می‌بخشد». بعداً به تفصیل به مسئله «تفرد» خواهیم پرداخت. در واقع آنچه ارسطو را از افلاطون جدا می‌سازد، آن است که افلاطون صیوروت را مفارقت شیء از «صورت‌های مثالی» می‌داند، اما به نظر ارسطو صیوروت و حرکت عبارت است از گرایش افراد به جانب هستی کل و این هستی کل است که آنها را به حرکت در می‌آورد. در حقیقت حرکت

موجب جدایی و دوری ما از «وجود ثابت» نیست، بلکه سبب نزدیکی به آن است.^۱ به اعتقاد ارسطو موضوع پایدار تمامی تحقیقات در گذشته و حال عبارت از مسئله‌ای است که برای همیشه در حالت تعلیق در آمده و آن، این پرسش است که باشنده چیست؟ هایدگر در تفسیر نظر ارسطو در کتاب فلسفه چیست؟ می‌گوید:

فلسفه آن است که باشنده را از آن رو که هست مورد توجه قرار می‌دهد. فلسفه همانا شیوه‌ای از تفکر است که به سوی باشنده یعنی چیزی که از حیث هستی خود لحاظ شده، پیش می‌رود.

ارسطو از گوهر هستی باشنده می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد که هستی باشنده در ذات هستی موجود، قرار دارد. این گوهر یا اوسیا (ousia) را افلاطون «صورت مثالی» می‌نامد، اما ارسطو آن را به حرکت پایدار معطوف به غایت (energeia) یا تحقق، تعبیر می‌کند. او می‌گوید: «هر چیزی در این عالم در حال حرکت از قوه به فعل است و این فعلیت همان انرژیست.»^۲

گفتنی است که ارسطو جهان طبیعی را به قوه و فعل تقسیم می‌کند. به اعتقاد او یک دانه بلوط، بالقوه یک درخت بلوط است و یک درخت بلوط، نیز فعلیت و تحقق همین قوه می‌باشد. به دیگر سخن ماده توانایی رسیدن به صورت است و ماده‌ای و صورتی، قوه‌ای و فعلی و جسمی و روحی دارد. روح فعلیت و تحقق جسم است، همان جسمی که توانایی زنده بودن را دارد. روح فعلیت همین قوه است، همچنان که صورت یک میز نمی‌تواند وجودی مستقل از میز بالفعل داشته باشد.

ماده و صورت و مقولات عشر

ارسطو برای وجود دو جنبه قائل می‌شود. این دو جنبه عبارت‌اند از ماده و صورت. ماده و یا هیولی هر چیز مصالحی است که آن چیز از آن ساخته می‌شود. به‌طور کلی ماده یا هیولی استعدادی dynamis است که قابلیت و ظرفیت صورت را در خود دارد. و صورت هر چیز ساخت و بافت آن چیز است. برای مثال، ماده کتاب، کاغذ، چسب

۱. ژان برن، ارسطو و حکمت مشاء، ص ۴۲-۴۰.

۲. مارتین هایدگر، فلسفه چیست؟، ترجمه مجید مددی، نشر نندرا، تهران ۱۳۶۷، ص ۴۷.

و مرکب و جز آنهاست و صورت کتاب، چگونگی درهم آمیختن این مصالح و ساخته شدن آن است (طبیعیات، فصل اول، ۱۹۲ الف). باید گفت که صورتهای ارسطویی هیچ وجه مشترکی با صورتهای افلاطونی ندارد، زیرا که ارسطو به صورتهای متأصله‌ای که در عالم معقول وجود داشته باشد، معتقد نیست. صورت از نظر او ساخت مشاهده پذیر پدیده‌ای است که دارای وجودی خارجی باشد. صورت، گوهر متعین و مشخصی است که متضمن ساخت و تشکل فرد می‌گردد. در واقع ساخت فردی از حیث کارکرد و صورت، معلول همین عامل است. بدین ترتیب صورت را می‌توان علت صوری به وجود آمدن فرد تلقی نمود. ارسطو در پاسخ به پرسش چیستی هستی و ماهیت وجود، بحث مقولات را مطرح می‌نماید. این مقولات در فلسفه اسلامی به مقولات عشر یا قاطیغوریاس^۱ معروف گردیده است. ارسطو مقولات مزبور را به منظور نفی رویکرد اساطیری در تبیین امور و پدیده‌ها به کار گرفت. در واقع او هر پدیده‌ای را برحسب نحوه استقرار آن در عالم وجود مورد توجه قرار داد. به اعتقاد وی ده شیوه یا وجه برای استقرار یک پدیده قابل تصور است: ۱. گوهر، ۲. کیفیت، ۳. کمیت، ۴. اضافه (relation)، ۵. این یا مکان، ۶. متی یا زبان، ۷. وضع یا نحوه استقرار، ۸. ملک یا جده، ۹. فعل، و ۱۰. انفعال.

نخست باید پرسید که مراد از مقوله یا قاطیغوریاس چیست؟ ارسطو بر این باور بود که هرگاه دو یا چند واژه که متفق‌المفهوم باشند و در عین حال متحد‌اللفظ نیز باشند (یعنی در لفظ وحدت داشته باشند)، مترادف نامیده می‌شوند. ولی کلیترین و بسیطترین مترادف را مقوله می‌نامد. مقولات کلیترین اجناس موجودات به‌شمار می‌روند و جنس و عرض محمول واقع نمی‌شوند، بلکه مقول هستند. زیرا تعیین‌کننده عنصر واقعی مشترک در افرادند. آنچه که برای درک مقولات عشر حائز کمال اهمیت است، فهم امتیاز میان جوهر و عرض می‌باشد. یعنی میان حمل ذاتی (گوهری) و حمل عرضی باید تفاوت قائل گردید. افزون بر این شیوه‌های گوناگونی وجود دارد که در چارچوب آنها می‌توان پدیده‌ها را طبقه‌بندی کرد، اما در هر مقوله‌بندی باید از مبدایی آغاز نمود که آن مبدأ جوهر می‌باشد. به‌طور کلی هرگاه پدیده‌های عینی را مورد بررسی قرار دهیم، در می‌یابیم که بعضی وجودی مستقل

دارند و برخی نیز دارای وجودی غیرمستقل و قائم به غیر هستند، یا می‌توان گفت که برخی اصلی و بعضی تبعی هستند. به‌طور کلی بعضی موجودات مانند مفهوما و اضافات انتزاعی هستند که بی‌نیاز از محل‌اند (یعنی در جایی حلول ندارند). برخی در محل‌اند، موجوداتی که بی‌نیاز از محل‌اند، جوهرند و در موضوعی از موضوعات نیستند. اما آنها که در موضوعی از موضوعها و محلی از محلها باشند، عرض نام دارند (مقولات عشر، فصل پنجم ۲-۱۵). بنابراین مقولات، ابزاری است که از طریق آن هستی را می‌توان به‌طور عینی طبقه‌بندی کرد. فلسفه ارسطو برخلاف اندیشه‌های افلاطون با تحلیل علمی پدیده‌های انفرادی و عینی آغاز می‌شود و سپس رفته‌رفته وصف آنها برحسب روش تجربی معلوم می‌گردد. بنابراین می‌توان گفت که مقولات، قالبهایی کلی هستند که در ذیل آنها انواع مختلف محمولها و صفات قرار دارند و خود به‌تنهایی تمامی مباحث منطق را شامل نمی‌شوند.

یکی از نوآوریهای جالب و قابل توجه ارسطو این است که او قوانین حاکم بر طبیعت را از خود طبیعت استخراج می‌نماید. یعنی برخلاف رویکرد اسطوره‌ای که قوانین حاکم بر طبیعت را نیرویی فراطبیعی و مرموز می‌شمرد، ارسطو آن را از درون طبیعت کشف می‌کند. او مدعی است که عقل آدمی می‌تواند به قوانین طبیعت پی‌برد و از این طریق فعالیتها و حوادث آینده را پیش‌بینی نماید.

در نظر ارسطو اصول تبیین امور و پدیده‌ها را می‌توان در پرتو مشاهده کشف کرد، آنها را تعمیم داد و سپس در موارد مشابه به کارشان گرفت. افزون بر این او می‌گوید «که هر تبیین مستلزم وجهی تعلیل است و منظور از تعلیل به دنبال علت رفتن است.» به اعتقاد وی برای هر پدیده‌ای می‌توان چهار علت یا سبب قائل گردید. ارسطو ضمن برشمردن اقسام علت یا آیتیان به روشهای مختلفی که می‌توان به پرسشهای مربوط به چرایی اشیا و رویدادهای مورد تجربه پاسخ داد، می‌پردازد. او می‌گوید:

اولین علت، علت مادی است که به مصالح و مواد تشکیل‌دهنده هر پدیده مربوط می‌شود. دومین علت، صوری است که همان صورت یا ساختار موجودات است. سومین علت، فاعلی است که سازنده پدیده را در بر می‌گیرد و چهارمین علت، غایی است که بر هدف و فرجام پدیده دلالت دارد.

علت غایبی از نکات مهم و بارز دانش ارسطویی است و مراد از آن درک هدف و مقصود چیزها برای تبیین عالم هستی است. فلاسفه اسلامی مدعی بودند که فاعل و غایت هر دو علت وجود معلول اند و ماده و صورت هر دو علت قوام و تقرر ماهیت اند. از این رو فاعل چیزی است که به سبب آن معلول موجود می شود، مانند نجار برای تخت و غایت همان چیزی است که معلول به خاطر آن وجود می یابد، مانند تخت و نیاز به نشستن بر روی تخت.

در نظر ارسطو دانش عبارت است از آگاهی به علت و اسباب امور و به همین جهت او چهار علت مزبور را در شناخت تمامی پدیده های طبیعی به کار می گیرد. حال باید پرسید که تفاوت میان مقولات عشر و علت چهارگانه چیست؟ در پاسخ می توان گفت که به طور کلی مقولات متضمن علم به موجودات منفرد و واحد است، اما علت چهارگانه بدان نحو که در کتاب طبیعیات ارسطو آمده است، ما را به «چرایی امور» آگاه می سازد. به دیگر سخن مقولات از چیستی پدیده ها سخن می گوید و علت چهارگانه از «چرایی پدیده ها» بحث می کند. و نیز عالیترین صورت معرفت، فراسوی علت های خاص امور به اصول و علت کلی می پردازد. به اعتقاد ارسطو تمامی پدیده های عالم را می توان در پرتو علت چهارگانه تبیین و تحلیل نمود. او از میان مقولات عشر و علت چهارگانه صورت را با گوهر (جوهر) پیوند می دهد و می گوید: «مراد از صورت ماهیت پدیده ها و گوهر اولیه آنهاست» (متافیزیک، فصل هفتم، بخش هفتم، ۱۰۳۲ پ ۲). زیرا که ماده (هیولی) دارای شکل و تشخیص ویژه ای نیست تا آن را عینیت بخشد، بنابراین وی میان ماده و صورت تفکیک قائل گشته و آنها را در سایه نظریه قوه و فعل تبیین می نماید. او می گوید: «ماده به طور کلی قوه ای است نامتعین که در پرتو صورت متعین گشته و تحقق می یابد.»

همان طور که قبلاً نیز یاد آور شدیم، ارسطو با تأثیر از علم زیست شناسی، ارتباط میان ماده و صورت و قوه و فعل را توجیه نموده است. برای مثال او می گوید:

در یک دانه قوه تبدیل شدن به گیاه وجود دارد و یا در تخمه جانوران استعداد و توان رشد و تکامل زیستی و تبدیل شدن به موجودی زنده و تکامل یافته وجود دارد.

او این بحث را به کل هستی تعمیم می دهد و در توجیه کائنات نیز از همین مقولات و علل سود می جوید. همچنین در حوزه فرهنگ و اخلاق و آموزش نیز همین نوع مفاهیم را به کار می گیرد.

کوتاه سخن آنکه ارسطو مقولات طبیعی و زیستی را تعمیم داده و آنها را در قلمرو متافیزیک برای توضیح و توجیه علت پیدایش کیهانی به کار می گیرد. او زمینه های کلی دانش را از موارد جزئی و تجربی به دست آورده و آنها را کلیت می بخشد و به اصول علمی تبدیل می کند. او برای اثبات وجود آنچه که در کتاب طبیعیات «محرک اول» و در کتاب متافیزیک «خدا» نامیده است استدلال خاصی را به کار می گیرد. وی در این مورد به اختصار می گوید:

بنا به تجربه، تغییر واقعیت دارد، اما هرگز نمی توان تغییر نخستین را در ذهن مجسم نمود. چه شرط لازم برای هر تغییری چیزی است که توانایی تغییرپذیری را داشته باشد (ماده و یا قوه) و چیزی که توانایی تغییرگذاری داشته باشد (یعنی علت فاعلی و یا همان نیرویی که قوه را به فعل می رساند). البته وجود علتی برای به فعلیت رسیدن این قوه ضروری است. این علت هر چه که باشد، بایستی خودش محصول تغییری دیگر باشد و زنجیره علتها به همین ترتیب در زمان به عقب باز می گردد. از این رو تغییر همیشگی است و برای فهم آن باید موجودی را فرض کنیم که خودش تغییرناپذیر باشد، اما علت تغییر، ازلی و ابدی است. این موجود محرک اول یا محرک غیرمحرک است که صورت و فعلیت محض است و ماده و قوه به فعلیت رسیده ندارد.

ارسطو در متافیزیک می گوید:

این موجود لاهوتی بایستی فعلیت محض باشد، ولی فعلی که برای انجام آن نیازی به زمان و حرکت نیست. تفکر شهودی محض، فعالیت خداوند است و این فعالیت تمامی آن چیزی است که خداوند نام دارد. خدا درباره هر چیزی که بیندیشد به ضرورت برترین موضوع اندیشه یعنی خود اوست پس خداوند اندیشه مداوم درباره اندیشه است.

در اینجا به پیش‌انگاره‌های اندیشه فلسفی ارسطو خواهیم پرداخت و گذار او از سنتهای اساطیری به روشهای فلسفی محض را مورد بحث و توجه قرار خواهیم داد.

هویت، فردیت و تقدس‌زدایی

ارسطو در خلال بحثهای خود، فراگردی را طرح نمود که ما از آن با نام تفرد یاد می‌کنیم. در واقع او در فلسفه خویش گونه‌ای هستی‌شناسی را که برپایه تجربه فردی استوار بود، تدوین نمود. تحلیل تاریخی این رهیافت، ماهیت انقلابی آن را بر ما آشکار می‌سازد. همان‌طور که قبلاً نیز بدان اشاره شد، اسطوره، نحله‌های فلسفه نخستین و حتی مشرب افلاطون به گونه‌ای بر نیروهای قدسی تکیه داشت. این نیروها گاه در قالب خدایان اساطیری، قدرتهای اسرارآمیز و یا صورتهای مثالی پدیدار می‌شدند. بدین معنا که وجه مشترک همه آنها در این امر بود که پدیده‌های منفرد تجربه فردی و روزمره برای تبیین ماهیت و مفهوم جهان کفایت نمی‌کند.

افلاطون با طرح نظریه اعیان ثابت و صورتهای مثالی، مفاهیم قدسی و اساطیری را در معرض چالشی پیگیر قرار داد، اما در عین حال جهان محسوس و ناپایدار را در پیشگاه عالم معقول، ناچیز و فرودست پنداشت. ارسطو به این تقدس‌زدایی (desacralization) افلاطونی صبغه‌ای تجربی داد و صورت را گوهری انفرادی بخشید. در حقیقت او هم از کیهان و هم از ذهن آدمی تقدس‌زدایی نمود و از این رهگذر این دو عرصه را ماهیتی زمینی و تجربی بخشید. در ذهنیت اساطیری، نیروهای پر رمز و راز هستی، ایفاگر نقشی سرنوشت‌ساز بودند و این نیروها گاه چنان آگاهی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دادند که دیگر فرصتی برای تجلی نیروهای استدلالی و شناخت‌شناسانه ذهن باقی نمی‌ماند. حتی در نظر افلاطون نیز صورتهای متأصله را هاله‌ای از ابهامات فراطبیعی در بر گرفته بود و تذکر این صورتهای بیشتر از حیطه‌های رازگون غیر محسوس، نشئت می‌گرفت. در حالی که دانش ارسطویی از قلمرو تجربه حسی آغاز می‌گشت و رفته‌رفته مراتب عقلی را طی می‌کرد و در قلمرو انتزاع تعالی می‌یافت.

درباره رویکرد آدمی به جهان هستی نیز ارسطو فلسفه خویش را برپایه پدیده‌های منفرد استوار نمود و پس از گردآوری تجربه‌های منفرد، راه را بر تعمیم رویدادهای مزبور هموار می‌ساخت. بدین ترتیب اندیشه یونانیان رفته‌رفته از

گرایشهای اساطیری دور گشت و عامل رازگون هستی جای خود را به مجهولات معرفتی سپرد. در چارچوب فلسفه وی همین عوامل و نیروهای ناآشکار و رازگون به وجهی از تعمیم موارد منفرد اطلاق گشت. در حقیقت فلسفه او همه امور و پدیده‌هایی را که در عرصه قدس قرار داشت، به قلمرو امور ملموس تحویل نمود.

ارسطو در فلسفه خود، در بحث از کیهان و به‌طور کلی عالم وجود، اساس اندیشه خویش را برپایه تجربه متعارف استوار ساخته بود. از این رو به مرور ایام توجه فلسفی یونانیان از گرایشهای اساطیری رها گشت و نیروهای قدسی در سایه عوامل زمینی قرار گرفت. در واقع می‌توان گفت که فلسفه ارسطو از قلمرو اساطیری-شاعرانه جدا گردید و شدیداً زمینی و غیرقدسی شد. البته قبل از او هراکلیتوس فلسفه مبتنی بر سیورورت (شدن) و زمانمندی را در محافل فلسفی یونان رواج داده بود. وی می‌گفت: «ما در یک رودخانه هم پا می‌گذاریم و هم نمی‌گذاریم، هم هستیم و هم نیستیم» (پاره ۳۵).

همان‌طور که در فصلهای قبل نیز اشاره شد، هراکلیتوس می‌گفت:

گونه‌ای همبستگی ضروری میان هستی و نیستی وجود دارد. در واقع وجود و عدم، لازم و ملزوم یکدیگرند، زیرا که مبدأ و سرچشمه امور فراگردی واحد به حساب می‌آید. صورت از بی‌صورتی نشئت می‌یابد و پیوسته در تغییر و تبدیل است، همان‌طور که مجدداً به بی‌صورتی تبدیل می‌شود. بدین ترتیب در می‌یابیم که فراگرد تفرد ماهیتی پدیدار دارد و به هیچ وجه خود فی‌نفسه حقیقت غایی نیست. دوم آنکه همبستگی خاصی میان امور و پدیده‌ها وجود دارد، زیرا که یافت پویای هر فراگردی مستلزم تضاد است. در واقع نفی متقابل، متضمن تعریف هر صورتی به اعتبار مفهوم مقابل آن می‌گردد. بنابراین ماهیت هر موجودی در مناسبت با عدم وجود آن موجود قابل تعریف می‌گردد و به همین نسبت ماهیت پدیده‌های منفرد بر حسب سایر پدیده‌ها تعریف می‌شود.

باید گفت که در آن زمان تحولات تاریخی خاصی صورت گرفت که رویکرد تراژیک به جهان هستی را به سود نوعی گوهر یا ذات پایدار مورد چالش قرار داد. بدین معنا که ارسطو با طرح اصل امتناع تناقض، انقلابی عمیق در بنیاد تفکر غربی به وجود آورد. در کتاب چهارم متافیزیک آمده است که

یک چیز نمی‌تواند در آن واحد هم باشد و هم نباشد و دو قضیه متناقض ممکن نیست هر دو هم صادق و هم کاذب باشند، بلکه اگر یکی از آنها صادق باشد، دیگری قطعاً کاذب خواهد بود (متافیزیک، ۳۰۰۶ الف ۱۰۰۶-۴).

در واقع اصل دقیقاً در تقابل با رویکرد تراژیک به هستی قرار گرفت. چرا که حدوث تراژدی مستلزم تناقض است. ارسطو این اصل را مبدأ و غایت فلسفه می‌شمرد و حال آنکه هراکلیتوس فلسفه تناقض را مبنای تحلیل کیهان‌شناختی خود قرار داده و می‌گفت:

هر چیزی به اعتبار مفهوم مخالف آن قابل شناخت است. در واقع تغییر و دگرگونی امور در حرکت آنها تحقق می‌پذیرد و از این رو طبیعت یک چیز را نمی‌توان در محدوده فردیت تصور نمود. چنین ثبات و عدم تحرک ناشی از فردیت، تنها در ذهن قابل تصور است. در حالی که در عالم خارج، اصل بر تحول و پویایی و عدم ثبات است. طبیعت نمودار حرکت و تغییر است و نمی‌توان حضوری ثابت و پایدار را در آن مشاهده نمود. افزون بر این، تنها ذهن است که می‌تواند دانه‌های زنجیر واقعیت را در حالتی ایستا فرض کند. در واقع هرگز نمی‌توان مرزی دقیق میان تخم، گیاه و میوه و سپس فضولات ناشی از آن ملاحظه نمود و هویت و فردیت بخشیدن به هریک از این پدیده‌ها صرفاً کار ذهن است و لذا این ذهن است که باید پذیرای نفی و اثبات باشد.

در این مورد هراکلیتوس میان اصداد نوعی پیوند ارگانیک برقرار می‌نماید.

اصول هویت یا اصل این همانی که از اصول مهم منطق ارسطویی است از دیدگاه هراکلیتوس صرفاً بخشی از حقیقت را نشان می‌دهد. یعنی وقتی ما چیزی را به خودش نسبت می‌دهیم و می‌گوییم، حمل‌شء بر نفس ضروری است، یعنی زئوس، زئوس است، و آئیل، آئیل. در حقیقت کسی چون هراکلیتوس میان ساحت قدسی و عرصه زمینی وجه ارتباطی ارگانیک فرض می‌نمود و مدعی بود که لوگوس میان کلیه امور متناقض گونه‌ای پیوند برقرار می‌سازد. اما ارسطو هستی زمینی را صرفاً در چارچوب عوامل غیرقدسی تفسیر و تعبیر نمود و این دو را ساحت‌هایی جدا از یکدیگر دانست. در حقیقت او با قبول اصل امتناع تناقض تعریف غیرمتناقض را پذیرفت و آن را براساس هویت و فردیت استوار نمود. به اعتقاد ارسطو اگر آدمی به

اصل هویت یا فردیت باور داشته باشد، بناچار باید دو اصل دیگر یعنی عدم تناقض و تنافی را نیز بپذیرد. به گفته وی دو قضیه وقتی متناقض‌اند که در کمیت و کیفیت اختلاف داشته باشند. منظور از کمیت، کلی و جزئی بودن دو قضیه و منظور از کیفیت، ایجاب و سلب آن دو است. از این رو نقیض «هر انسانی فناپذیر است» می‌شود «بعضی انسانها فناپذیر نیستند» که از این دو قضیه، یکی صادق و دیگری کاذب است.

اصل تنافی عبارت است از اینکه صدق دو قضیه متضاد غیرممکن، ولی کذب آنها ممکن است. دو قضیه وقتی متضادند که هر دو کلی بوده و در کیفیت مختلف باشند، پس ضد قضیه «هر انسانی فناپذیر است»، می‌شود «هیچ انسانی فناپذیر نیست». این دو قضیه که متضادند نمی‌توانند هر دو صادق باشند، بلکه اولی صادق و دومی کاذب است. لیکن ممکن است هر دو قضیه متضاد، کاذب باشند. برای مثال می‌توان دو قضیه «هر انسانی راستگوست» و «هیچ انسانی راستگو نیست» را ذکر کرد. چه حق این است که «بعضی از انسانها راستگو هستند». از این رو با قبول این سه اصل، یعنی اصل هویت، اصل عدم تناقض و اصل تنافی نمی‌توانیم مفهوم «فراگرد» را بپذیریم. چرا که فراگرد متضمن صیوروت است و از آن رو که صیوروت مستلزم تغییر دائمی است، نمی‌توان در آن هویت واحدی برای چیزها قائل شد. حال که از صیوروت، فراگرد و زمان سخن به میان آمد، بایستی تحلیل ارسطو را در مورد زمان بدقت مورد بررسی قرار داد.

زمان در نظر ارسطو

اصل امتناع تناقض متضمن این فرض است که چیزی نمی‌تواند در یک «زمان» هم باشد و هم نباشد. ارسطو این اصل را براساس تعریفی که از زمان ارائه کرده بود قابل طرح می‌دانست. زیرا که به نظر او زمان دارای هویت و فردیت خاصی است که با فردیت صورت، قابل قیاس است. ارسطو زمان را دارای ماهیتی زمینی دانست و در واقع از آن تقدس‌زدایی نمود. او این نظریه را در کتاب طبیعات خود مطرح ساخته است (طبیعیات، فصل چهارم، ۱۴-۱۰).

زمان در کتاب طبیعات وسیله سنجش حرکت محسوب می‌شود و در حرکت، «قبل» و «بعد» به‌عنوان دو مرحله مورد توجه قرار می‌گیرند. در کانون حرکت،

«اکنون» قرار دارد که نسبت میان قبل و بعد یا گذشته و آینده را معلوم می‌دارد. افزون بر این ارسطو زمان را بدون حرکت، غیرقابل تصور می‌داند (۲۱۸ ط). یعنی زمان عبارت از لحظه‌هایی است که همه چون حلقه‌های زنجیر قبل و بعد را به یکدیگر مربوط می‌سازد. ارسطو ابزار سنجش زمان را اکنون قرار داده و بدین وسیله آن را به واحدهای معین و قابل شمارش تقسیم می‌نماید. همان طور که قبلاً نیز یادآوری شد، زمان در این مفهوم با زمان اساطیری تفاوت‌های عمده‌ای دارد. به دیگر سخن، ارسطو زمان را برحسب «اکنون» تعریف کرده و با تقسیم زمان به واحدهای زنجیره‌ای، آن را فردیت و هویت بخشیده است. در واقع او مفهوم اصیل اساطیری زمان را به دست فراموشی سپرد، زیرا که در تفکر اساطیری زمان برحسب مبدأ و غایت آن معنا می‌یابد. زمان اساطیری به هیچ وجه وسیله سنجش انتزاعی واحدهایی چون دقیقه، ساعت و شبانه‌روز نیست، بلکه برحسب رویدادها و حوادث خطیر تعریف می‌شود. برای مثال هومر در آثار خود زمان را با اشاره به روز واقعه، لحظه سرنوشت، زمان جنگ یا صلح و یا به هنگام اسارت و نظایر آن معلوم می‌داشت. در این معنا زمان بی‌بسته به حادثه یا کنش و یا رویدادی خاص مربوط می‌شد. مثلاً گفته می‌شد، فصل درو، زمان کاشت، موقع برداشت، وقت عبادت، زمان مرگ و غیره. از این رو زمان انتزاعی در رویکرد اساطیری واجد هیچ‌گونه معنا و اعتباری نبود.

زمان ارسطویی برعکس زمان اسطوره‌ای منقطع از رویدادهاست. وقتی ارسطو می‌گوید: «زمان مقدار حرکت را تعیین می‌کند»، در واقع اشاره به همین معنای اعتباری و انتزاعی زمان دارد. زمان ارسطویی چون از رویدادها بریده است، نمی‌تواند حامل تجربه فردی باشد. در واقع زمان ارسطویی چیزی نیست، جز زمان مبتنی بر گاهشماری که برای نظام بخشیدن به فعالیت‌های روزمره آدمی به کار می‌رود. تفاوت زمان ارسطویی و زمان اساطیری را می‌توان در تفاوت میان عینیت (reification) و سیوررت جستجو کرد. در حقیقت، فردیت و هویت را می‌توان با «اکنون» همبسته دانست و گفت، اصل امتناع تناقض (یعنی بودن و نبودن در یک زمان ممتنع است) صرفاً بر پایه عدم امکان جمع، میان دو واحد متناقض در یک زمان خاص فراهم آمده است. هراکلیتوس برعکس ارسطو بر این باور تأکید داشت که ما می‌توانیم در یک زمان واحد هم باشیم و هم نباشیم. اما چنین گزاره‌ای در نظر

ارسطو امری متناقض محسوب می‌گردید. هراکلیتوس، افلاطون و سایر اندیشمندان قبل از ارسطو زمان را مقوله‌ای متافیزیکی می‌شمردند. اما ارسطو این بحث را در کتاب طبیعیات مورد توجه قرار داد. زیرا که زمان در نظر وی با مبدأ و غایت هستی سر و کار نداشت، بلکه به «اکنون» باز می‌گشت. به نظر هراکلیتوس نمی‌توان دوبار در یک رودخانه پای نهاد. امور پراکنده می‌شوند و بار دیگر گرد هم می‌آیند، نزدیک می‌شوند و باز دور می‌گردند (پاره ۹۱). در نظر او خورشید هر روز تازه است (پاره ۶). هراکلیتوس مرگ‌ناپذیران را میرندگان و میرندگان را مرگ‌ناپذیر می‌شمرد و مدعی بود که زندگی اینان مرگ آنان است و مرگ آنها زندگی اینان (پاره ۶۲). براساس تفسیر رواقیون از اندیشه‌های هراکلیتوس، حریق جهانی (ekpurosis) مورد بحث هراکلیتوس را می‌توان چنین تعبیر نمود که جهان در دوره‌های گوناگون هر بار از میان می‌رود، ولی این آتش‌سوزی بزرگ همیشه آغاز پیدایش جهانی جدید است و بدین طریق هستی رشته بی‌پایان و سرمدی پیدایش و فناست. رواقیون در این تفسیر می‌گفتند: «در پایان هر دوره، همه چیز بار دیگر به همان شکلی که در دوره‌های پیشین بود، باز می‌گردد.» به همین جهت می‌توان گفت که کسانی چون فریدریش نیچه نیز نظریه «بازگشت جاویدان» را از سرچشمه اندیشه‌های هراکلیتوس برگرفته‌اند، برخی بر این عقیده‌اند که این تفسیر رواقیون از نظریه هراکلیتوس چندان باکل اندیشه‌های او سازگار نیست. زیرا اگر گشایش اضداد را یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های هراکلیتوس به‌شمار آوریم، قبول آتش‌سوزی جهانی با آن سازگار نیست.

وقتی هراکلیتوس می‌گوید: «همه چیز در گذر (pantaxorei) است، یعنی آنچه ساکت و ساکن به نظر می‌رسد، در جوش و خروش پیوسته و نهانی قرار دارد و از این رو، هر لحظه "دیگر" می‌شود» (پاره ۱۲).

بنابراین از دید او زمانمندی (temporality) به معنای ارسطویی یا زمان منفرد، وجود ندارد، بلکه زمان همان حرکت بی‌آغاز و بی‌پایان است. در واقع در این گفته هراکلیتوس که «ما در یک رودخانه هم پا می‌گذاریم و هم پا نمی‌گذاریم، ما هم هستیم و هم نیستیم» (پاره ۴۹ الف)، وجهی از نفی زمانی فردیت ارسطویی وجود دارد. در حالی که ارسطو وجود را گوهری منفرد می‌شناسد و می‌گوید: «زمانمندی تنها صورتی از نفی نیست، بلکه حرمانی است که نباید آن را با هیچ ماهیتی پیوند

داد». به اعتقاد گفته‌ او اگر زمان عدد، مقدار و یا قسمتی از حرکت باشد و اگر زمان همیشگی باشد، حرکت نیز باید جاودانه باشد. در اینجا می‌بینیم که همگان به استثنای افلاطون بر این اعتقادند که زمان غیرمخلوق و قدیم است، اما چون تصور زمان و موجودیت آن، بدون تصور لحظه غیرممکن است و لحظه نوعی نقطه میانی است که در خود آغاز زمان آینده و فرجام زمان گذشته را به هم پیوند می‌دهد، پس نتیجه می‌گیریم که باید به صورت «لحظه‌ای» معین باشد. چرا که برای ما زمان بجز «لحظه» نقطه تماس دیگری ندارد. بنابراین لحظه هم آغاز است و هم پایان. بایستی که همیشه زمانی در دو سر آن موجود باشد. اما اگر این مطلب در مورد زمان صحیح باشد، واضح است که باید در مورد حرکت نیز صحت داشته باشد، زیرا که زمان ناشی از حرکت است (طبیعیات، ۱۵ ب ۲۵۱). آنچه از متن اخیر بر می‌آید، این است که ارسطو زمان را ماهیتی علمی-منطقی بخشید. به نظر او زمان وجهی از واقعیت است که صرفاً مقیاس حرکت به‌شمار می‌رود. وی ضمن قبول «حرکت قدیم» و سرمدی، منشأ آن را به محرک اول یا محرک غیرمتحرک یا خداوند پیوند داد. اما با تقسیم زمان به قطعات، ناچار شد که آن را لحظه تثبیت ضرورت (لحظه کنونی) بداند و بدین ترتیب زمان را امری گذرا (از گذشته‌ای به جانب آنچه هنوز حادث نگردیده است) فرض نماید.

هر چند فلسفه علمی ارسطو گریزهای استعلایی مشرب افلاطونی را مورد تردید قرار داد، اما از آن رو که ناچار بود مشکل سلبی بودن روزگار زمانمند را حل کند، همچون افلاطون به نظامی انتزاعی روی آورد. وضعیت جهان زمانمند از نظر ارسطو به مبنایی فرازمانی نیاز داشت. وی در کتاب هشتم طبیعیات آورده است که حرکت سرمدی جهان متضمن محرکی ابدی و قدیم است که خود در معرض حرکت قرار ندارد. علل مختلف در عالم باید دارای علتی واحد باشند و علت مزبور نیز نمی‌تواند معلل باشد. بنابراین بدون محرک غیرمتحرک و یا علت غیرمعلل (علت العلل) واقعیت عالم دچار نوعی تسلسل و دور باطل خواهد شد و در چنین صورتی عقل از فهم آن عاجز خواهد ماند. تأکید ارسطو بر علت العلل و یا محرک اول از روح علم‌گرای او سرچشمه می‌گرفت. در نظام فکری او هیچ چیز بدون توجیه رها نمی‌شود و از همین رو در فلسفه او نمی‌توان عنصری اسرارآمیز را جانشین توجیه عقلی نمود.

در واقع ارسطو با تکیه بر گزاره ذیل مبدأ فرازمانی و الهی هستی را توجیه نمود. به اعتقاد او «تحقق و فعل در قیاس با قوه، دارای تقدم است» (متافیزیک، کتاب دوازدهم، فصل ششم، ۱۰۷۲). بنابراین اگر واقعیت را از هر نوع نفی عاری دانسته و آن را دارای تکیه‌گاهی استوار و قابل توجیه بدانیم، باید صورت متحقق و بالفعل از لحاظ وجودی بر قوه غیرمتعین مقدم و مسبوق باشد. افزون بر این از آن رو که «قوه» در نظر ارسطو عرصه ماده و هیولی است، پس اساس و بنیاد (ground) آن باید بناچار «صورت محض» یعنی عرصه غیرمادی اندیشه قرار گیرد. در واقع ذهن خداوند که حاوی کلیه صور عالم وجود است، شرط اساسی این بنیاد غایی را تأمین خواهد کرد. هر چند که در عالم امکان، قوه هر پدیده‌ای از لحاظ زمانی بر فعلیت و تحقق آن مقدم است، اما از لحاظ متافیزیکی هر آنچه بالقوه است، پیوسته در ذهن خداوند از لحاظ فعلیت، حاضر و متحقق است. بنابراین قبل از آنکه دانه بلوط به درخت بلوط تبدیل شود، صورت آن در ذهن خداوند وجود دارد. بدین نحو ماهیت سلبی قوه، بدو شرط اولیه تحقق یک امر نخواهد بود. بنابراین فرض تحقق عالم وجود از محاق عدم، به گونه‌ای منتفی خواهد گشت (متافیزیک، ۱۰۷۲ الف ۲۰).

در حقیقت ارسطو با طرح نظریه محرک اول، بحث وجود خداوند را ماهیتی فلسفی بخشید و حقیقت رویکرد اساطیری به مسئله خدایان را مورد تردید قرار داد. به گفته وی خداوند واحد است (متافیزیک، ۱۰۷۴ الف ۳۵) و فرض تعدد و کثرت در ذات الهی، پسندیده نیست و باید آنها را به وحدت تحویل نمود. خداوند ماهیتاً خیر مطلق است و از زمان مبراست و بنابراین باید او را مطلق اندیشه و از حیث فکرت نفس عقل دانست (متافیزیک، ۱۰۷۴ ب ۳۵). آنچه که از این بیان ارسطو برداشت می‌شود، این است که خداوند عقل محض است و از عالم کون مبراست. از این رو رهایی خداوند از جهان زیست، وی را در قلمرو انتزاع قرار می‌دهد و این نکته‌ای است که فلسفه الهی ارسطو را صبغه‌ای استدلالی و غیر اساطیری می‌بخشد.

در واقع گذار ارسطو از عرصه سنت را می‌توان نمود وازگونی انگاره اساطیری در حوزه بحث از واجب‌الوجود دانست. او با طرح آموزه محرک غیرمتحرک، علت اول را از زنجیره زمانمندی خارج ساخت و ذات و صفات خداوند را ماهیتی مطلق و سرمدی بخشید.

کوتاه سخن آنکه ارسطو در کتاب یازدهم متافیزیک از باورهای اساطیری در باب

مسائل دینی به طور جدی فاصله گرفت. به اعتقاد او گوهرها نخستین چیزهایی هستند که باید مورد بررسی قرار گیرند (متافزیک، ۱۰۶۹ الف ۱۹ تا ۲۶). اگر همه پدیده‌ها تباهی پذیر بودند، همه چیز در معرض تباهی قرار می‌گرفت. اما دو چیز را به طور حتم باید تباهی ناپذیر و سرمدی دانست، یکی حرکت و دیگری زمان. زمان نمی‌تواند پدید آید یا تباه شود، زیرا که این امر به معنای وجود داشتن زمانی قبل از زمان و یا زمانی بعد از تباهی زمان است. همچنین حرکت و تغییر نیز باید همراه با زمان، پیوسته و مداوم وجود داشته باشد. در حقیقت اگر که تغییر با زمان یکی نباشد، دست‌کم با آن ملازمت دارد. زمان، تغییر را در معرض شمارش قرار می‌دهد. اما تنها حرکت پیوسته و مداوم، تغییر و حرکت در مکان است و تنها حرکت پیوسته مکانی، حرکت دورانی است. از این رو می‌توان حرکت را دارای دوری سرمدی دانست. اما برای ایجاد حرکت سرمدی، وجود گوهری سرمدی الزامی است. این گوهر ازلی باید قادر به ایجاد حرکت باشد و به علاوه باید بتوان آن را به مرحله عمل در آورد. بنابراین توان و قوه به‌تنهایی کافی نیست، بلکه بایستی فعلیت نیز تحقق‌پذیر باشد، زیرا که در غیر این صورت ممکن است که نیرویش را به کار نگیرد و در چنین حالتی حرکت و تغییر دیگر قدیم و جاودان نخواهد بود. چنین گوهری باید غیرمادی باشد، زیرا که سرمدی است.

تجربه جهان پیرامون به ما نشان می‌دهد که چیزی وجود دارد که با حرکتی دورانی و بدون وقفه در حرکت است و آن افلاک و اجرام سماوی است. البته چیز دیگری باید آنها را به حرکت در آورد. اما آنچه که محرک این حرکت است، خود نمی‌تواند متحرک باشد. زیرا که در این صورت آن نیز محرکی دارد و در نتیجه خود نیز دستخوش تغییر می‌شود که تصور چنین امری اساساً محال است. در اینجا ارسطو از نظریه علت خویش سود می‌جوید و می‌گوید:

علت حرکت به نقطه‌ای در فراسوی علت طبیعی می‌رسد. و بدین ترتیب محرک اول را خارج از زمان و مکان و به طور کلی طبیعت فرض می‌کند. به اعتقاد او این علت نخستین، همان خداوند است که نه تنها علت فاعلی است، بلکه علت غایی نیز هست.

ارسطو در بحث از افلاک متداخل می‌گوید:

محرک اول، در ابتدا فلک اقصا را به حرکت در آورد و به همین روال حرکت هر فلک به فلک بعدی منتقل می‌شود. بدین ترتیب آهنگ روز و شب و نیز حیات زمینی حاصل می‌آید. این امر سبب آن می‌شود که خورشید هر بیست و چهار ساعت یک‌بار گرد زمین بگردد. حرکت خورشید را نیز بایستی کار عقول دانست. نسبت این عقول به محرک اول معلوم نیست، اما از آنجا که محرک اول تنها هدایت‌کننده جهان است، می‌توان عقول را در مقام شوق و عشق آنها به حرکت مورد توجه قرار داد.

ارسطو هر فلک سماوی را در اتحاد نفس و بدن تحلیل نموده و می‌گوید:

این اتحاد از شوق و عشقی خاص فراهم می‌آید. در واقع عشق و شوق مزبور باعث حرکت می‌گردد و این شوق و شور باعث حیات است و این حیات عامل حرکت‌دهنده آن است.

ارسطو می‌گوید:

محرک اول از آن رو که طبیعتی غیرمادی دارد، فعالیتش نیز مادی و طبیعی نیست، بلکه گوهری عقلی دارد. در واقع گوهر عقلی مزبور دارای دانشی مستقیم، بدون واسطه و شهودی است که چون بر حس و تخیل استوار نیست، دانشی برین است. این عقل و دانش، تنها به ذات واجب تعلق دارد.^۱

حال اگر پرسیده شود که آیا ارسطو خداوند را آفریننده جهان می‌داند، پاسخ به‌طور قطع منفی است. زیرا به عقیده او جهان مادی نه مخلوق که سرمدی است و نه آغازی دارد و نه انجامی و در واقع می‌توان گفت که او به‌طور صریح علیه نظریه آفرینش جهان از عدم، استدلال نموده است. علاوه بر این عقول نیز در نظر وی وجودی مستقل و ناآفریده دارند.^۲

1. W. D. Ross, *Aristotle*, (London: Methuen Co. Ltd, 1964), Chapter VI On Theology.

[ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۷، ص ۲۸۳-۲۷۲.]

2. *Ibid*.

انقلاب ارسطویی در فلسفه یونان

فلسفه ارسطو مبنا و اصول تازه‌ای را در خصوص نظریه حقیقت پایه‌گذاری کرد. بدین معنا که او در پرتو روشی علمی و عقلی به تحلیل ساختار و کارکرد ذهن آدمی پرداخت. و واقعیت را در چارچوب این روش مورد بررسی قرار داد. در واقع او هرگز اسطوره را مردود ندانست و حتی اشعار و روایات کهن را حکمت‌آمیز و واجد بینش محسوب داشت. با این حال او اسطوره را از پایگاه والای فرهنگی کهن به زیر کشید و مدعی شد که اگر عقل و خرد آدمی داور درستی و نادرستی امور به حساب آید، هر چیزی که با آن سازگار نباشد، نمی‌تواند تکیه‌گاه باورها و اعتقادات آدمی قرار گیرد. به‌طور کلی می‌توان گفت که گرچه او عناصر خاصی از فرهنگ سنتی یونان را پذیرفت، اما آنها را در معرض تفسیر تازه‌ای قرار داد.^۱

اندیشمندان، ارسطو را فیلسوف عقل سلیم و شعور عام نام داده‌اند. پژوهشهای او آنچه را که در تجربه بشری مسلم و بدیهی است، آشکار ساخت و آنها را سامانی منطقی بخشید. فلسفه وی را می‌توان نظام کلیات نام داد. بدین معنا که او اندیشه‌ها و برداشتهای جاری مردم را برگرفته و آنها را گوهری کلی بخشیده و به‌صورت نظامی منسجم عرضه داشت. می‌توان نوآوری ارسطو را در سازگاری واقعیت با صورتهای منفرد و روشهای علمی دانست. بدین معنا که او «بصیرت تراژیک» را رها نموده و خردباوری علمی را جانشین آن ساخت. در حقیقت او مفهوم «وجود» پارمنیدسی را برگرفت و آن را با حقایق روزمره و تجربیات خاص پیوند داد. او حتی مفهومی چون محرک غیرممتحرک را که به ساحت متافیزیک تعلق دارد، با علل عینی امور مرتبط دانست (طبیعیات، کتاب هشتم، بخش ششم).

به دیگر سخن ارسطو حتی خداوند را در زنجیره امور ملموس و قابل شناخت قرار داد. او طبیعت را که تا آن زمان آکنده از ابهام و راز و اسطوره بود به ساحتی قابل فهم و ادراک تبدیل نمود. در واقع ارسطو طبیعت را برای نخستین بار اسطوره‌زدایی و در نتیجه تقدس‌زدایی نمود. البته درست است که او طبیعت را افسون‌زدایی کرد، اما در عین حال «عقلیت» را ماهیتی قدسی بخشید. زیرا انگاره

1. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 120.

عقلی وی آن‌قدر کلی و انحصاری بود که جلوه‌ای مینوی و الهی یافت. ارسطو‌گور و غایت زندگی آدمی را به عقلیت پیوند داد. او در کتاب هفتم رساله اخلاق نیکوماخس صریحاً یادآور می‌شود که

سعادت، فعالیت است مطابق با فضیلت. پس عقلاً باید مطابق با عالیترین فضیلت زندگی کنند. و این فضیلت و شرف، کیفیتی است که به شریفترین جزء وجود آدمی یعنی حکمت و عقل مربوط می‌شود. ... این قوه دارای وجهی الهی و مینوی است و گفته می‌شود که کنش فضیلت‌آمیز نتیجه همین قوه است و سعادت و نیکبختی انسان نیز برپایه همین فضیلت استوار می‌گردد (اخلاق نیکوماخس، ۱۱۷ ب).

ارسطو در جایی دیگر در اخلاق نیکوماخس یادآور می‌شود که غایت زندگی نیکبختی eudemonia است و اضافه می‌کند، انسان با فضیلت، آن کسی است که برحسب عقل عمل کند و عقل والاترین فضیلت است. به اعتقاد او به‌کارگیری قوه تأمل عقلی (فلسفی) عالیترین گونه نیکبختی را برای آدمی به ارمغان می‌آورد. بدین معنا که عقلیت و خردورزی، والاترین توان آدمی است و تأمل نظری عالیترین کنش عقل. افزون بر این، لذت یکی از عناصر و اجزای نیکبختی است و فلسفه مسلماً مطبوعترین و لذت‌بخشترین فعالیت‌های عقلی به‌شمار می‌آید که طی آن آدمی به والاترین مراتب انسانی خویش واقف شده و دست می‌یابد.

موضوعهایی که به‌نظر ارسطو در میان متعلقات تأمل عقلی و نظری قرار گیرد، عبارت‌اند از متافیزیک، ریاضیات و عالیترین کنش همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، تأمل درباره محرک غیرممتحرک، علت اول و به تعبیر دیگر واجب‌الوجود است.

بنابر آنچه در بالا آمد، ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخس عقل نظری را متضمن سه ویژگی اصلی می‌داند که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. عقل شهودی؛ ۲. قوه اثبات حقیقت یا معرفت نظری (که موضوع آن دانش است)؛ و ۳. فعالیت فلسفی که متضمن دو ویژگی اخیر است.

در حقیقت ارسطو آرمان فرهنگی یونان را از فضیلت‌های علمی به جانب فضیلت فلسفی (عقلی) معطوف داشت. هرچند که استادش افلاطون، قبلاً زمینه این دگرگونی را فراهم ساخته بود، اما ارسطو آن را نظامی منطقی و استوار بخشید. در

اینجا قبل از به پایان رسیدن این فصل لازم است پیوند میان فلسفه ارسطو و پاره‌ای از عناصر فرهنگ کهن یونان را مورد بررسی قرار دهیم.

عناصر سنتی در اندیشه ارسطو

علی‌رغم نوآوری‌های جالبی که در فلسفه ارسطو وجود دارد، می‌توان میراث فرهنگی گذشته یونان را در پاره‌ای از بحث‌های ارسطویی بوضوح ملاحظه کرد. در اینجا به مصادیقی از این معنا اشاره خواهیم نمود.

پسوخی یا روان

به گفته ارسطو روان، روح یا نفس، صورت جسم محسوب می‌شود. این تعریف با آنچه هومر در مورد پسوخی گفته است، سازگاری دارد. هومر در ایلیاد و اودیسه واژه پسوخی را به معنای «نیروی حیات» یا «کارمایه هستی» به کار برده است. در این معنا پسوخی با آنچه که اندیشمندان فیثاغورثی مراد می‌نمودند، تفاوتی فاحش دارد. به نظر طرفداران فیثاغورث و بخصوص پیروان نحله ارفه (orpeus) روح یا نفس حقیقت و گوهری قائم به ذات و مستقل از جسم است. بر این اساس می‌توان گفت که روح آدمی در دوران زندگی به زندان تن گرفتار آمده است. اما ارسطو از اندیشه‌های اساطیری و بخصوص رویکرد هومری به مسئله روح سود جسته و یادآور شد که روح (یا نفس) صورت حیاتی وجود ناسوتی است و بر کارمایه زیست دلالت دارد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که با مرگ جسم، روح نیز معدوم می‌گردد. به دیگر سخن ارسطو خلود و جاودانگی روح را نمی‌پذیرد. او برخلاف استادش، روح را به مثابه کارکرد ماده می‌داند. به باور وی انسان نیز همچون سایر موجودات از جسم و روح به وجود آمده است و این دو را نمی‌توان از هم تفکیک نمود. به گفته ارسطو انسان نیز بخشی از طبیعت است و فعالیت‌های او را باید بر همین اساس تبیین کرد. در اینجا او از مفاهیم کلیدی ماده، صورت، قوه و فعل سود می‌جوید. وی در کتاب درباره نفس، ارتباط میان جسم و روح را شرح داده و مدعی می‌شود که میان این دو عنصر وحدتی گوهرین وجود دارد. در اینجا باید توجه داشت که ترجمه واژه پسوخی به «روح» تا حدی فهم معنای مورد نظر ارسطو را دشوار می‌سازد. در واقع بهتر آن است که پسوخی در آثار وی به «کارمایه زیست»

برگردانده شود. درست است که افلاطون نیز همین واژه را به کار گرفته است، اما مراد وی از آن همان معنای عربی و فارسی روح است. به تعبیر ارسطو پسوخی چیزی نیست، جز صورت کارکردی، و سازمان و سامان جسم. بنابراین نه تنها انسان که سایر موجودات نیز در وجهی از «پسوخی» با انسان شریک‌اند. پسوخی گیاهان در نیروی تغذیه و تکثیرشان مشخص می‌شود. و پسوخی جانوران افزون بر قدرت تغذیه و تکثیر در قدرت احساسشان تجلی می‌یابد. یعنی پویه احساسی پسوخی در کارکرد ادراک حسی یا میل غریزی و حسی و حرکت جانوران نمودار می‌شود. اما در انسان این پسوخی به صورت ذکاوت و هوش آشکار می‌گردد. یعنی در واقع تفاوت انسان با سایر موجودات زنده در هوش و خردورزی اوست.

با این حال ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس عقل و هوش آدمی را به نیروهای قدسی پیوند می‌دهد و می‌گوید: «عقل آدمی واجد ماهیتی الهی است». در چنین صورتی می‌توان گفت که عقل آدمی رو به جانب جاودانگی دارد، زیرا که به نیروهای قدسی وابسته است. این تعبیر را می‌توان با رویکرد هومری قیاس کرد (اخلاق نیکوماخس، کتاب دهم، فصل هفتم، ۱۱۷۷ ب). پس می‌توان گفت که این رویکرد ارسطو ریشه در تأثیر دریافته‌های اساطیری دارد.

وجود اجتماعی انسان

ارسطو بر این باور بود که انسان موجودی اجتماعی-سیاسی است. او صریحاً فصل ممیز و تفاوت اصلی انسان را در قیاس با سایر موجودات زنده، خصوصیت و منش اجتماعی سیاسی (physei politikon) وی به‌شمار آورد. بنابراین تعریف ارسطو از انسان با تعریف علوم اجتماعی مدرن سازگار نیست. زیرا که امروزه انسان موجودی فردگرا و مستقل توصیف می‌شود. در حقیقت، مناسبات اجتماعی-سیاسی فرهنگ مدرن جزء اوصاف ثانویه انسان محسوب می‌شود. در حالی که به نظر ارسطو این اوصاف ماهیت اصلی وی را تشکیل می‌دهد. بدین معنا که جامعه‌گرایی و سیاست محوری مقوم ذاتی وجود آدمی است. در کتاب سیاست آمده است که

«شهر» (polis) طبعاً بر فرد مقدم است. زیرا افراد از آن رو که نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خویش را بر آورده سازند، ناگزیر باید به کلیت شهر بپیوندند،

چنان‌که هر جزئی به کل خویش می‌پیوندد. هر آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیازی به این همزیستی ندارد، عضو شهر نیست و از این رو یا باید دد باشد و یا موجودی فراتر از انسان (سیاست، کتاب نخست، قسمت دوازدهم، ۱۲۵۳ الف).

به گفتهٔ ارسطو:

انگیزه‌های غریزی در همهٔ آدمیان نهفته است تا با یکدیگر در اجتماعی گرد آیند. آن کس که جامعه را بنیان نهاد، بزرگترین بهره را به آدمیان رساند.^۱

ارسطو مدعی است که شهر نیز مانند هر اجتماع دیگری در جهت غایتی خاص به وجود آمده است. این غایت چیزی بجز خیر اعلای انسان یعنی زندگی اخلاقی-عقلایی نیست. تنها در شهر است که انسان می‌تواند از زندگی نیک به معنای دقیق آن برخوردار باشد، از این رو شهر را باید اجتماعی طبیعی به‌شمار آورد. سوفیست‌ها برخلاف ارسطو مدعی بودند که مدینه صرفاً آفریدهٔ قرارداد یا عهد و پیمان است. اما ارسطو تأکید داشت که شهر، آفریدهٔ پیمان نیست، بلکه ریشه در طبیعت آدمی دارد. از این رو وقتی گفته می‌شود که انسان موجودی ذاتاً اجتماعی است، این منش اجتماعی بر طبع و فطرت او مبتنی است و هم از این رو آن کسی که بی‌شهر است یا «فراانسان» و یا «فروانسان» است (سیاست، ۱۲۵۳ الف ۱-۴). افزون بر این موهبت زبان‌آوری و سخنوری انسان بروشنی دلالت بر این امر دارد که طبیعت، تقدیر انسان را برای زیست در اجتماع رقم زده است. کسی که نمی‌تواند در جامعه زندگی کند و یا آن کس که به دیگران نیازی ندارد، از آن رو که خود پاینده و بی‌نیاز از غیر است، نباید در زمرهٔ انسانها قلمدادش نمود. بنابراین ارسطو طبیعت را در ذات جامعه‌پذیری قرار داده و مدعی است که انسانها نیز مثل جانورانی چون زنبور عسل و یا قیل به‌طور طبیعی با هموعان خویش گرد آمده و تشکیل خانواده می‌دهند. از اجتماع خانواده‌هایی چند، دهکده به وجود می‌آید و از چند دهکده شهر زاییده می‌شود و از آن رو که آدمیان موجوداتی سیاسی-اجتماعی هستند، بدون

۱ ارسطو، سیاست، ترجمهٔ دکتر حمید عنایت، چاپ سوم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۱، ص ۶.

وجود جامعه قادر نخواهند بود به زندگی سعادت‌مندانه دست یابند. افزون بر این چون که آدمی دارای استعدادهای گوناگونی مانند تعقل و استدلال دربارهٔ عدل و ظلم است، باید عرصه‌ای موجود باشد تا بتوانند این توانایی را به کار گیرند. از این رو گستره‌ای مناسبتر از اجتماع برای تحقق این غایت وجود ندارد. تنها تفاوت انسان با سایر موجودات زنده عنصر سیاسی وجود اوست. حیواناتی چون زنبور عسل صرفاً موجوداتی اجتماعی‌اند، اما واجد منش سیاسی نیستند. پس این انسان است که موجودی سیاسی است و همین سیاسی بودن است که زمینهٔ کنش انسان سیاسی را فراهم می‌آورد. در واقع تفکر سیاسی از ملاحظهٔ نیازهای انسانی آغاز می‌شود و سیاست آنچه را که آدمیان برای زندگی خوب بدان نیاز دارند، به آنها ارزانی می‌دارد.

آرته در نظر ارسطو

گفتنی است که آرته یا فضیلت و بزرگواری و شرف، سنگ‌بنای نظریهٔ اخلاقی ارسطو را تشکیل می‌دهد. به‌طور کلی ترجمهٔ واژهٔ آرته به فارسی بسیار دشوار است، کما اینکه برای آن معادلهایی نه چندان دقیق در نظر گرفته شده است. در واقع دو مکتب اخلاقی غرب بر این ترجمه از واژهٔ آرته نقش اساسی داشته است؛ یکی مکتب کانت و دیگر مکتب سودباوری انگلوساکسون. کانت آرته را با پارسایی و تقوا و پرهیزکاری پیوند می‌دهد. اما انگلوساکسون‌ها رهیافت سودباورانه را دنبال می‌کنند و این واژه را به بزرگواری، کمال، برتری، شرف و فضل ترجمه کرده‌اند.

ارسطو در اخلاق نیکوماخس برای توضیح آرته از واژهٔ اعتدال و یا خویش‌داری سودجسته و مدعی است که آرته حد فاصل و یا میانگینی است، بین افرات و تغریط. او برای روشن نمودن موضع اخلاقی خویش به طرح این پرسش اساسی مبادرت می‌جوید که «چگونه باید نیک زیست؟» در واقع وی این سؤال را برپایهٔ تحلیل مفهوم اثودایمونیا مطرح می‌سازد. مراد از «اثودایمونیا» عبارت است از نیک عمل کردن و نیک زیستن، زیرا که همهٔ مردم در «عمل» سعادت را جستجو می‌کنند. و از این رو زندگی نیک باید سرشار از نیکی و فضیلت باشد. بنابراین در اثودایمونیا نیکی غایت است و این غایت را صرفاً باید در اعتدال (meson) جست چنانچه شجاعت، میانگین ترس و تهور است. در اینجا پژوهاک نظرهای هزیود، آناکسیمندر و دیگران را بوضوح ملاحظه می‌کنیم. چه آنها فضیلت را در توازن میان اضداد جستجو

می‌کردند. در حقیقت نظریه اخلاقی ارسطو بازتابی از ارزشهای سنتی یونان آن دوره است. فضیلت و برتری در نظر او عبارت است از تحقق استعدادهای درونی انسان در جهت نیکبختی. افزون بر این وی اخلاق را با اشرافیت پیوند داده و مقیاس نیکی را برای تعیین مرتبه انسان مطرح نموده است. او می‌گوید: «نیکی و فضیلت از ادب نفس و درس ناشی می‌شود» (اخلاق نیکوماخس، کتاب یازدهم، بخش هشتم). بدیهی است که ارسطو در شمارش فضایل اخلاقی از فرهنگ هومری الهام گرفته است. او می‌گوید: «ارزشهای اخلاقی را باید در عدالت، اعتدال، شجاعت و حکمت جستجو کرد.» افزون بر این او در بخش سوم از کتاب چهارم اخلاق نیکوماخس ارزشهایی چون التذاذ، ثروت، شرف و غرور را از گنجینه فرهنگ اساطیر اقتباس نموده و آنها را با زبانی فلسفی تحلیل کرده است (اخلاق نیکوماخس، کتاب چهارم، بخش سوم).

با این حال ارسطو فضیلت «عقلی یا علمی» را بر مجموعه فضایل اخلاقی افزود و مدعی شد که والاترین برتری اخلاقی را باید در فضایل عقلی جستجو نمود. او این برتری را برحسب دو قوه یا استعداد تحلیل کرد: یکی استعداد علمی (to epistemonikon) که امور ضروری را مورد تأمل قرار می‌دهد و دیگری استعداد تعلیمی (to logistikon) که با امور غیرضروری یا ممکن سر و کار دارد. به گفته ارسطو در سایه برهان و دلیل است که آدمی به فضیلت عقلی دست می‌یابد. به نظر او حکمت و فلسفه اوج فضیلت عقلی محسوب می‌شود و تحقق آن از اتحاد عقل و معرفت حاصل می‌آید. در واقع به نظر ارسطو پی‌جویی عقلیت فلسفی والاترین آرتی یا فضیلت است.

غایت‌شناسی ارسطویی

می‌توان گفت که ارسطو اولین دانشمندی است که علت غایی را به صورتی جدی مورد توجه قرار داده است. او در بحث از غایت از واژه تلوس سود می‌جوید. این واژه معانی گوناگونی از جمله تمامیت، مقصود، غایت، هدف و فرجام و کمال را با خود به همراه دارد. فردریک کاپلستون مدعی است که نباید غایت را صرفاً امری خارجی شمرد. بلکه غایت ارسطویی امری درونی است. برای مثال، درخت سیب زمانی به غایت خود می‌رسد که به کمال صورت خویش نائل گردد. بنابراین علت

صوری یک چیز، علت غایی آن نیز هست. زیرا که فرد یک نوع قهراً برای تحقق و تجسم صورت نوعیه خویش در تکاپوست. این کوشش و پویایی در جهت تحصیل صورت، بدان معنی است که علت غایی و صوری غالباً یکی است. چنانچه پسوخی علت صوری یا عنصر تعیین‌کننده وجود موجود زنده است. با این حال همین علت صوری خود مستلزم علت فاعلی نیز هست، زیرا که منشأ حرکت است. به علاوه همین علت، خود علت غایی هم هست. زیرا که غایت درونی موجود زنده، تحقق فردی صورت نوعیه آن است. بنابراین دانه بلوط در تمام جریان حرکت از وقتی که دانه است تا هنگامی که به درخت کامل تبدیل می‌شود پیوسته متمایل به تحقق کامل و شامل علت غایی است.^۱

به طور کلی باید گفت، غایت یا کمال هر چیز عبارت است از چیزی که وجود شیء بر آن است و به آن درجه‌ای اطلاق می‌شود که عقل در حوزه آن متوقف می‌گردد. گاه نیز به اتمام و اکمالی که تحقق آن مورد نظر است، اطلاق می‌شود و به همین جهت است که آن را مرادف غرض، هدف و مقصود تعبیر کرده‌اند و همان طور که از گفته‌های فوق بر می‌آید، غایت و کمال صرفاً به کنش و ابداع بشری اطلاق نمی‌شود (طبیعیات، کتاب دوم، ۷-۸). بلکه به طبیعت نیز تسری دارد. بدیهی است که ماهیت هر چیز برحسب غایت آن تعریف می‌شود (سیاست، کتاب اول، بخش دوم، ۱۲۵۲ ب، ۳۵-۲۵) و سرانجام می‌توان آن را با «اصل محرک غیرمحرک» پیوند داد. ارسطو غایت را با نیکی و خیر مطلق مربوط می‌داند (متافیزیک، کتاب پنجم، فصل دوم، ۱۰۱۳ ب، ۳۰-۲۵) و علت غایی کیهان را محرک اول می‌شمارد.

ارسطو غایت‌انگاری خویش را به کلیه عرصه‌های هستی تعمیم داد و یکی از تفاوت‌های عمده میان رویکرد وی به هستی و رهیافت اندیشمندان علوم طبیعی همین تأکید است که او بر علت غایی نهاده است. در واقع تأکید ارسطو بر علت غایی راهبرد علمی وی را گوهری ماهیتی ماقبل علمی می‌بخشد. در نظر او مفاهیمی چون نیکی و زیبایی خود جزئی از طبیعت بوده و به هیچ روی بر کیفیت

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۸، جلد اول، ص ۳۵۹-۳۵۷.

عینی هستی تأثیری نمی‌گذارد. افزون بر این آن‌گاه که از هدف و فرجام سخن می‌گوییم، در واقع علت حرکت چیزی را در نظر داریم و یا هدف مزبور در ذات و ماهیت آن چیز حلول دارد و این امر در واقع گرایش ارسطو را به رویکرد اساطیری نمودار می‌سازد. بدین معنا که چیزی فراسوی امور تجربی تبیین‌کننده ماهیت امور قرار می‌گردد.

در عصر روشنگری (در قرن هجدهم) طرفداران علوم جدید، غایت‌انگاری ارسطویی را سخت به باد انتقاد گرفتند و گفتند که مرحله کمال و تمام و غایت یک پدیده را نمی‌توان «علت» آن دانست. بلکه باید آن را معلول یک فراگرد خاص به‌شمار آورد. افزون بر این به اعتقاد اندیشمندان عصر روشنگری غرض و غایت، دیگر بخشی از طبیعت و حال در آن تلقی نمی‌گردد، بلکه غایت و غرض در حکم تفسیری است که ما بر پدیده‌های طبیعی تحمیل می‌کنیم. در واقع تصویر مکانیکی جهان مفهوم غایت را مردود می‌شمارد و برحسب این تأویل، غرض و ارزش در تبیین طبیعت و فراگردهای ناشی از آن، امری اعتباری و غیرضروری به حساب می‌آید. افزون بر این «علیت» خود برحسب انگاره همصورتی و همگونی (uniformity) تعبیر می‌شود. ارسطو مدعی بود که پدیده‌های مختلف به علت اختلاف در ماهیت آنها در جهات مختلف حرکت می‌کنند. چنانچه طبیعت اجرام سماوی باعث می‌شود که آنها در دایره‌ای حرکت کنند. برای مثال، فیزیک نیوتنی قانون همشکل حرکت را مطرح می‌نماید که به موجب آن تمامی اشکال حرکت برحسب یک اصل واحد قابل تبیین است. برای مثال، هر جسمی که به حال خود رها شود با سرعتی واحد در خطی مستقیم حرکت می‌کند و مداخله در این موضع موجب تغییر در حرکت خواهد شد. در این دوران ریاضیات ابزار اصلی اندیشه گشت، زیرا که مشاهده پدیده‌ها به تنهایی تبیین آنها را امکان‌پذیر نمی‌کند. پس بدین ترتیب گرایش فکری اندیشمندان به ایده همصورتی و همگونی در اشیا و پدیده‌ها، رویکرد ارسطویی را تا حد زیادی مخدوش نمود.

کشف و شهود، علم حضوری، و اشراق در اندیشه‌های ارسطو

هر چند که ارسطو در شناخت‌شناسی خویش بر برهان، حجت، استدلال و تعریف عقلی تأکید نهاد، اما هیچ‌گاه از نقش کشف و شهود و اشراق در حصول به معرفت

غافل نماند. گرچه او با استادش افلاطون درباره شهود همداستان نبود و تأکید افلاطون بر امتیاز و دسترسی نخبگان به اشراق را نپذیرفت، اما هرگز از عامل علم حضوری در حصول به شناخت غافل نشد. به اعتقاد او معرفت علمی حکمی درباره پدیده هاست که واجد ماهیتی کلی و ضروری می‌باشد و به‌طور کلی نتایج برهان معرفت علمی از اصول نخستین یا مبادی اولیه حاصل می‌آید. این اصول نخستین که مبنای همه علوم است، خود نمی‌تواند موضوع معرفت علمی یا هنر و یا حکمت عملی قرار گیرد و بدیهی است که این اصول را تنها در سایه کشف و شهود و اشراق می‌توان فهمید (اخلاق نیکوماخس، کتاب ششم، قسمت ششم).

ارسطو در اینجا به مفهومی اشاره می‌نماید که پیوسته در تاریخ فلسفه به‌عنوان اصل مطرح بوده است. اصول اولیه و یا مبادی علوم و مصادرات، پیش‌زمینه معرفت در مورد پدیده‌ها قرار می‌گیرد، اما خود قابل اثبات نیست. زیرا که مبادی مزبور خود مقدمه براهین علم می‌باشد. اما توضیح و تبیین این مقدمات همچون اصول بدیهی امکان‌پذیر نیست. زیرا که به قول فلاسفه اسلامی «بینه الثبوت» است. در اینجا ارسطو به اصل بداهت تکیه نموده و می‌گوید:

این اصل بدون تأمل و تفکر و استدلال حاصل می‌آید. در واقع اصول بدیهی برپایه اولیات، فطریات، مشاهدات، متواترات، حدسیات و تجربیات فراهم می‌آید. اولیات، عبارت‌اند از: قضایایی که بدون نیاز به استدلال قابل فهم و تصدیق باشند. مثل اینکه بگوییم، کل بزرگتر از جزء است. فطریات، قضایایی است که قیاسات با خود آنهاست. فطریات همان گزاره‌هایی است که از اشراق و شهود سرچشمه می‌گیرد. افزون بر این حدسیات نیز قضایایی است که برپایه کشف و حدس و گمان استوار است. بنابراین مراد از بدیهیات این است که نباید آنها را در معرض پرسش قرار داد. پس نمی‌توان آنها را به مسئله‌ای فلسفی تحویل نمود. بدیهیات یا اولیات را نمی‌توان در معرض پرسش قرار داد، زیرا که آرمانهای عقلی فلسفه به‌وجود آنها نیاز دارد.

اکثر فلاسفه بعد از ارسطو، مقولات اساطیری را مردود دانستند و کلیات عقلی را جانشین آنها نمودند. زیرا که این کلیات تبیین حرکات، تغییرات، تحولات و به‌طور کلی زمانیات ناپایدار را سهولت می‌بخشد. بنابراین اولیات یا مبادی مزبور آدمی را

از نیاز به حد وسط بری می‌سازد. ابن سینا به تأسی از ارسطو مدعی بود که اولیات، قضایا و مقدماتی است که از ناحیه تعقل آدمی در ذات خود به وجود می‌آید، بدون آنکه برای اثباتشان جز خود آنها به چیز دیگری نیاز باشد. این قضایا به معرفت آدمی نظم می‌بخشد و عقل از درون خود، آنها را تصدیق می‌کند. ارسطو مدعی بود که این اصول و مبادی از فرط وضوح محتاج به برهان نیستند.

بدین ترتیب ما این فصل را با چند پرسش اساسی به پایان می‌رسانیم. اگر اصول عقلی، خود از مبادی دیگری مشتق نشده باشد، پس چگونه می‌توان مبنا و اساس این اصول را آشکار نمود؟ در واقع چنین پرسشهایی ما را از قلمرو الگوهای عقلی خارج می‌سازد. اگر اصول و مبادی عقلی خود قائم به ذات‌اند و از فرط بدهایت قابل پرسش نیستند، پس از چه رو می‌توان آنها را مبنای داوری امور دیگر قرار داد؟ اگر اصول عقلی خود از چیز دیگری مشتق نشده است، پس چرا نمی‌توان آنها را با اسطوره قیاس کرد و آنها را برگرفته از یک مبدأ مشترک دانست؟ آیا اصول عقلی، بدیهیات، اولیات و مصادرات، ریشه در همان عواملی ندارد که اسطوره بر آن استوار است؟ به دیگر سخن اگر اولیات و بدیهیات را برگرفته از فطریات، متواترات، حدسیات و تجربیات به‌شمار آوریم، آیا نمی‌توان گفت که اسطوره نیز ریشه در همین عوامل دارد؟

کتابشناسی

کتابشناسی گزیده به زبان انگلیسی

- Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Edited by Richard Mckcon. New York: Random House, 1941.
- Barbour, Ian. *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, New York: Harper and Row Publishers, 1974.
- Benjamin, Andrew, ed. *Post-Structuralist Classics*. London: Routledge, 1988.
- Blumenburg, Hans. *Work on Myth*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1985.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. Translated by John Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- . *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. University of California Press, 1979.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. New York: Meridian Books, 1957.
- Burt, Edwin A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. rev. ed. N. Y.: Garden City, Doubleday and Company. Inc., 1932, 89.
- Campbell, Joseph. *The Masks of God*. New York: Viking Press, 1969.
- . *The Hero With a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1949.
- . *Mythological Themes in Creative Literature and Art*, in Joseph Campbell, ed., *Myths, Dreams, and Religion* New York: E. P. Dutton and Co, Inc., 1970, 168.
- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. Translated by Susan K. Langer. New York: Dover Publications, 1953.
- . *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 2: Mythical Thought. Translated by Ralph Manheim New Haven: Yale University Press, 1955.
- Chase, Richard. *Quest for Myth*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1949.
- Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York: Russell and Russell, 1969.
- . *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books, 1976.
- Claus, David B. *Toward the Soul*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Cornford, F. M. *Principium Sapientiae*. Gloucester, Mass: Peter Smith, 1971.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: The Macmillan Company, 1965.
- Dietrich, B. C. *The Origins of Greek Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

- Hyde Park, N. Y.: University Books, 1969.
- Hatab, Lawrence J. *Nietzsche and Eternal Recurrence: The Redemption of Time and Becoming*. University Press of America, 1978.
- Havelock, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1969.
- . *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- . *Basic Writings*. Edited by David Krell. New York: Harper and Row, 1977.
- . *On the Way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper and Row, 1971.
- . *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972.
- . *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.
- . *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959.
- . *The Piety of Thinking*. Translated by James G. Hart and John C. Maraldo. Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- . *What Is Called Thinking?* Translated by Fred D. Wieck and J. Gray. New York: Harper and Row, 1968.
- . *Early Greek Thinking*. Translated by David F. Krell and Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1968.
- . *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1969.
- . *What Is a Thing?* Translated by W. B. Barton Jr. and Vera Deutsch. Chicago: Henry Regnery Co, 1967.
- Hesiod. *Hesiod*. Translated by H. G. Evelyn-White. Cambridge. Harvard University Press, 1914.
- Homer. *The Iliad of Homer*. Translated by Richmond Lattimore. University of Chicago Press, 1951.
- . *The Odyssey of Homer*. Translated by Richmond Lattimore. New York: Harper and Row, 1965.
- Hyland, Drew. *The Origins of Philosophy*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1973.
- Jaeger, Werner. *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. Translated by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press, 1945.
- . *Aristotle*. Translated by Richmond Robinson. New York: Oxford University Press, 1969.
- . *Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1976.
- Jung, C. G. *Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C.G Jung*. Garden City, Ny: Doubleday and Company, Inc).

- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Dorter, Kenneth. *Plato's Phaedo*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- Doty, William. *Mythography; The Study of Myths and Rituals*. Alabama: University of Alabama Press, 1986.
- Easterling and Muir, eds. *Greek Religion and Society*. Cambridge University Press, 1985.
- Edel, Abraham. *Aristotle and His Philosophy*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harper and Row, 1959.
- . *Myth and Reality*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harper and Row, 1963.
- . *Myth, Dreams and Mysteries*. New York: Harper and Row, 1960.
- . *Shamanism*. Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- . *Yoga: Immortality and Freedom*. Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Elias, Julius A. *Plato's Defence of Poetry*. Albany: SUNY Press, 1984.
- Ferrari, G. R. F. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press, 1987.
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: Verso, 1978.
- Foster, Michael, "Christian Doctrine of Creation and The Rise of Modern Natural Science." in *Creation: The Impact* (New York: Charles & Scribners 1969).
- Fränkel, Hermann. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Translated by Moses Hadas and James Willis.
- Freeman, Kathleen, tr. *Ancilla to the PreSocratic Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Freud, Sigmund *The Major Works*, Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Friedländer, Paul. *Plato*. Three Volumes. Translated by Hans Meyerhoff. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Gadmar, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- . *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated by p. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Gilkey, Langdon. *Religion and the Scientific Future: Reflections on Myth, Science, and Theology*. New York: Harper and Row Publishers, 1970, 66.
- Griffin, Jasper. *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Greene, David, and Richmond Lattimore, eds. *The Complete Greek Tragedies*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
- Graves, Robert. *The Greek Myths*. Baltimore: Penguin Books, 1955.
- Guthrie, W. K. C. *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press, 1950.
- . *A History of Greek Philosophy*. Two Volumes. Cambridge University Press, 1969.
- Harrison, Jane Ellen. *Epilegomena to the Study of Greek Religion and Themis*. New

- . ed. *The Pre-Socratics*. New York: Anchor Books, 1974.
- Murray, Henry A., ed. *Myth and Mythmaking*. Boston: Beacon Press, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Basic Writings of Nietzsche*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1968.
- . *The Portable Nietzsche*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Viking Press, 1968.
- . *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.
- Novak, Michael. *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove; An Invitation to Religious Studies*. New York: Harper and Row Publishers, 1971, 138-140.
- Olson, Alan M., ed. *Myth, Symbol and Reality*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1980.
- Otto, Rudolph. *The Idea of the Holy*. Translated by J. W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1923.
- Otto, Walter F. *Dionysus: Myth and Cult*. Translated by Robert B. Palmer. Bloomington: Indiana University Press, 1965.
- . *The Homeric Gods*. Translated by Moses Hadas. New York: Octagon Books, 1978.
- Pickard-Cambridge, A. W. *Dithyramb Tragedy and Comedy*. Second edition revised by T. B. L. Webster. New York: Oxford University Press, 1969.
- Peters, F. E. *Greek Philosophical Terms*. New York: New York University Press, 1967.
- Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Progoff, Ira. "Walking Dream and Living Myth" in Campbell, ed., *Myth, Dreams, and Religion*, 184.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Translated by E. Buchanan. New York: Harper and Row, 1967.
- Rose, H. J. *Religion in Greece and Rome*. New York: Harper and Row, 1959.
- Rosen, Stanley. *Plato's Sophist*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- . *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- . *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*. New York: Routledge, 1988.
- Scarborough, Milton. *Myth and Modernity*. Albany: State University of New York, 1994.
- Schlagel, Richard S. *From Myth to the Modern Mind*. Vol. I: "Animism to Archimedes". New York: Peter Lange, 1985.
- Sallis, John. *Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1975.
- . ed. *Philosophy and Archaic Experience*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982.
- Silk, M. S. and J. P. Stern. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge University Press, 1981.
- Simon, Bennett. *Mind and Madness in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

- Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge University Press, 1979.
- . *The Religion of the Greeks and Romans*. Translated by Christopher Holme. Westport, Conn: Greenwood Press, 1973.
- . *Eleusis*. Translated by Ralph Manheim. New York: Pantheon Books, 1967.
- . *The Gods of the Greeks*. Translated by Norman Cameron. New York: Thames and Hudson, 1951.
- . *The Heroes of the Greeks*. Translated by H. J. Rose. New York: Thames and Hudson, 1959.
- Kirk, G. S. *The Nature of Greek Myths*. New York: Penguin Books, 1974.
- . *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge University Press, 1969.
- Kirk, G. S. and J. E. Raven. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, 1983.
- Kohanski, Alexander S. *The Greek Mode of Thought in Western Philosophy*. Associated University Presses, 1984.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Lattimore, Richmond, tr. *Greek Lyrics*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Lear, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge University Press, 1988.
- Lesky, Albin. *A History of Greek Literature*. Translated by James Willis and Cornelis de Heer. New York: Thomas Y. Crowell Co., 1983.
- . *Greek Tragic Poetry*. Translated by Matthew Dillon. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Levi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Lewis, C. S. *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, ed. Walter Hooper. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970. 66.
- Lloyd, G. E. R. *Magic, Reason and Experience*. Cambridge University Press, 1979.
- MacCormac, Earl R. *Metaphor and Myth in Science and Religion*. Durham, N. C.: Duke University Press, 1976.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion*. Garden City, N. Y.: Doubleday and Company, Inc., 1954, 101.
- Maziarz, Edward. "Science and Myth as Symbolic Structures" in George F. Mclean, ed., *Myth and Philosophy*, Volume XLV of Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 1971, 61.
- Moors, Kent F. *Platonic Myth: An Introductory Study*. University Press of America 1982.
- Morvacik, Julius, and Philip Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1982.
- Morick, Harold, ed. *Challenges to Empiricism*. Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1980.
- Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge University Press, 1987.
- Mourelatos, Alexander P. D. *The Route of Parmenides*. New Haven: Yale University Press, 1970.

- باشلار، گاستون. شعله شمع، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس ۱۳۷۷.
- بورکهارت، تیتوس. رمزپردازی، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۰.
- بولن، شینودا. نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان، ترجمه آذر یوسفی، تهران: انتشارات روشنگران ۱۳۷۳.
- بونار، آندره. تراژدی و انسان، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر میترا ۱۳۷۷.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: انتشارات توس ۱۳۶۲.
- . جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: انتشارات فکرروز، چاپ دوم ۱۳۷۴.
- . اساطیر ایران، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۲.
- براب، ولادیمیر. ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس ۱۳۶۸.
- . ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس ۱۳۷۱.
- پورداود، ا. پشت‌ها، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم ۱۳۷۴.
- . ویسپرد، تهران ۱۳۵۷.
- . خرده اوستا، بمبئی ۱۳۱۰.
- . گاناها، بمبئی ۱۳۲۹.
- . ویستا، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات ابن‌سینا، چاپ دوم ۱۳۴۰.
- تفضلی، احمد. مینوی خرد، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم ۱۳۶۴.
- دوبرکور، مونیک. رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۳.
- دوستخواه، جلیل. اوستا: کهن‌ترین سرودها و منتهای ایرانی، تهران: انتشارات مروارید ۱۳۷۰.
- دوشن‌گیمن، ژ. زردشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۵۰.
- روتون، ک. ک. اسطوره، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۷.
- ریکور، پل. زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۳.
- ساندرز، ن. ک. بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکرروز ۱۳۷۳.
- ستاری، جلال. «چند نظر و بینش و روش پژوهش میرچا الیاده»، کتاب توس، تهران ۱۳۶۲.
- . مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۲.
- شایگان، داریوش. بهای ذهنی و خاطره‌آزلی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۷۱.
- . ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۶.
- صفا، ذبیح‌اله. حماسه‌سرایی در ایران، تهران، چاپ سوم ۱۳۵۲.
- کارنوی، ا. جی. اساطیر ایرانی، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: انتشارات فرانتکلین ۱۳۴۱.
- کاسیرر، ارنست. زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره ۱۳۶۶.
- . اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران: انتشارات هرمس ۱۳۷۷.

- Snell, Bruno. *The Discovery of the Mind*. Translated by T. G. Rosenmeyer. New York: Harper and Row, 1960.
- Stevenson, Taylor. *History as Myth: The Import for Contemporary Theology*. New York: The Seabury Press, 1967, 17.
- Toulmin, Stephen. "Contemporary Scientific Mythology" in Stephen Toulmin, Ronald Hepburn, and Alasdair MacIntyre, *Metaphysical Beliefs; Three Essays*, 2d ed. London: S. C. M. Press, 1970.
- Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Thought among the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- . *Myth and Society in Ancient Greece*. Translated by Janet Lloyd. Sussex: Harvester Press, 1980.
- . and Pierre Vidal-Naquet. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Translated by Janet Lloyd. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981.
- Versenyi, Laszlo. *Man's Measure*. Albany: SUNY Press, 1974.
- Veyne, Paul. *Did the Greeks Believe in Their Myths?* Translated by Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Wilson, Brian R., ed. *Rationality*. New York: Harper and Row, 1970.
- Zaslavsky, Robert. *Platonic Myth and Platonic Writing*. University Press of America, 1981.

کتابشناسی اسطوره

- آموزگار، ژاله. «ادبیات زردشتی به زبان فارسی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران: سال ۱۷، شماره ۷۲، ۱۳۴۸. آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. اسطوره زندگی زرتشت، تهران: نشر چشمه ۱۳۷۰.
- . «دیوها در آغاز دیو نبودند»، کلک، ش ۳۰، شهریور ۱۳۷۱.
- . زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، تهران: انتشارات معین ۱۳۷۲.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران: انتشارات فکرروز ۱۳۷۵.
- الیاده، میرچا. چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس ۱۳۶۲.
- . اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: انتشارات نیما ۱۳۶۵.
- . اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکرروز ۱۳۷۴.
- . (ویراستار) آیین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکرروز ۱۳۷۳.
- ایندو شیکهر، پنجانترا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۱.
- ایوانف، و. مجموعه رسایل و اشعار اهل حق، تهران: انتشارات انجمن اسماعیلی ۱۳۳۸.
- بارت، رولان. عناصر نشانه‌شناسی، ترجمه مجید محمدی، انتشارات بین‌المللی الهدی ۱۳۷۰.
- . اسطوره، امروز، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۵.
- باستید، روز. دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس ۱۳۷۰.

- فلسفه صورتهای سمبلیک، جلد دوم: اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موقن، تهران: انتشارات هرمس ۱۳۷۸.
- کتاب سروش: ترازوی. مجموعه مقالات (۳)، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول ۱۳۷۷.
- کریستن‌سن، آرتور. مزدابوستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح‌اله صفا، تهران ۱۳۴۵.
- آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه احمد طباطبایی، انتشارات دانشگاه تبریز ۱۳۵۵.
- کیانیان، ترجمه ذبیح‌اله صفا، تهران ۱۳۵۵.
- نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایران، ترجمه و تحقیق احمد تقضلی و ژاله آموزگار، ج ۱ و ۲، تهران: نشر نو، ۱۳۶۳ و ۱۳۶۸.
- کزازی، میرجلال‌الدین. رؤیا، حماسه و اسطوره، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۲.
- کلیم کایت، یواخیم. هنر مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۳.
- گزیده سروده‌های ریگ‌ودا، ترجمه محمدرضا جلالی نایینی، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۴۸.
- گیرشمن، ر. ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران ۱۳۴۹.
- لوفلدلاشو، م. زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس ۱۳۶۴.
- لوی - استروس، کلود. اسطوره و معنا، ترجمه شهرام خسروی، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۶.
- و دیگران. جهان اسطوره‌شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۷.
- مختاری، محمد. اسطوره زال، تهران: انتشارات آگاه ۱۳۶۹.
- حماسه در رمز و راز ملی، تهران ۱۳۶۸.
- موقن، یدالله. زبان، اندیشه و فرهنگ (مجموعه مقالات) تهران: انتشارات هرمس ۱۳۷۸.
- نلدکه. حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران: انتشارات سپهر ۱۳۵۷.
- ورمازون، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: نشر چشمه، چاپ دوم ۱۳۷۲.
- ولک، رنه؛ وارن، اوستن. نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد / پرویز مهاجر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۳.
- هوک، ساموئل هنری. اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی‌اصغر بهرامی / فرنگیس مزدپور، تهران: انتشارات روشنگران ۱۳۶۶.
- هینلز، جان. شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار / احمد تقضلی، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۳.
- یارشاطر، احسان. برگزیده داستانهای شاهنامه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۳.
- داستانهای ایران باستان، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۷.
- یزنیک گقباتسی، تکذیب و رد فرق دینی، ترجمه گئورگی نعلبندیان، ایروان ۱۹۸۸.
- یعنایی، اقبال. مختصر رامین، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
- یونگ، کارل گوستاو. چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: انتشارات آستان قدس ۱۳۶۸.
- جهان‌نگری، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس ۱۳۷۲.

کتابشناسی منابع فلسفی یونان به زبان فارسی

- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، در سه جلد، تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۷۷.
- یگر، ورنر. پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، در سه جلد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتویی، جلد یکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۸.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. تاریخ فلسفه یونان (دوره ۱۸ جلدی)، جلد‌های ۹-۱ ترجمه مهدی قوام صفری، جلد‌های ۱۸-۱۰ ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکرروز ۱۳۷۵.

کتابشناسی افلاطون به زبان فارسی

- افلاطون. جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران ۱۳۷۰.
- دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۶۷.
- ایون، ترجمه رضا سیدحسینی، کلک، شماره ۴۰، تیرماه ۱۳۷۲.
- چهار رساله افلاطون (منون، فدروس، نه‌ته‌توس، هیپاس بزرگ)، ترجمه محمود صناعی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم ۱۳۶۲.
- پنج رساله افلاطون (شجاعت، دوستی، ایون، پروتاغوراس و میهمانی)، ترجمه محمود صناعی، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۲.
- بورمان، کارل. افلاطون، ترجمه حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ اول ۱۳۷۵.
- بریه، امیل. تاریخ فلسفه دوره یونانی، ترجمه علی‌مراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. فلاسفه یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکرروز، چاپ اول ۱۳۷۵، بخش پنجم.

کتابشناسی ارسطو به زبان فارسی

- ارسطو. فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات امیرکبیر ۱۳۷۵.
- هنر شاعری، ترجمه ف. مجتبایی، تهران ۱۳۳۸.
- سیاست، ترجمه حمید عنایت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم ۱۳۷۱.
- درباره نفس، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم ۱۳۶۹.
- فن خطابه، ترجمه پرخیده ملکی، تهران: انتشارات اقبال، چاپ اول ۱۳۷۱.
- اخلاق نیکوماخس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۸.
- اخلاق نیکوماخس، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح‌نو ۱۳۷۸.
- سماع طبیعی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح‌نو ۱۳۷۸.

- طبیعات، ترجمه دکتر مهدی فرشاده، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۳.
- مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو ۱۳۷۸.
- برن، ژان. ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۷۳.
- نوسباوم، مارتا. ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۴.

نمایه

ادیب شهریار ۱۳	آپولون ۱۸۹
ار ۲۰۲، ۲۰۳	آپولوژی ۱۳۹-۱۴۱، ۱۸۹، ۱۹۰
اریوس ۴۶	آرمینوس ۲۰۲
آرس ۶۸	آریستودموس ۶۵، ۱۳۷
ارسطو ۲، ۸، ۱۲، ۳۱، ۴۳-۴۸، ۵۷،	آریستوفانس ۱۳۱، ۱۳۶
۶۳، ۶۹ح، ۷۹، ۸۰، ۸۶-۸۸، ۹۴،	آسکلپیوس ۱۰۵
۱۰۱، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹،	آشیل ۸۶، ۲۲۴
۱۳۰، ۱۷۴، ۲۰۹-۲۲۲	آکوئیناس، توماس ۲۱۶
ارشمیدس ۱۲۸	آناکساگوراس ۴۶، ۶۳، ۶۵، ۷۰، ۱۲۵
ارفیک ۸۰	۱۳۱، ۱۷۳، ۱۷۴
اروس ۴۴، ۴۶، ۱۰۵، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۶۱،	آناکسیمندر ۴۳-۴۶، ۷۰، ۹۳-۹۷، ۱۰۵
۱۶۸، ۱۹۰	۱۰۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۴-۱۲۷، ۱۶۴، ۲۳۷
اریکسماخوس ۱۰۴	آناکسیمنس ۷۸، ۱۲۴
استیونس، چارلز ۲۲	آنتی گونه ۵۷
استیونسون، تیلور ۲۴-۲۶، ۳۸	
اسطوره‌نگاری، پژوهشی درباره اساطیر و	اتر ۴۶
آینها ۳۸	اخلاق نیکوماخس ۲۱۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷
اشنل، برونو ۷۹، ۸۸، ۱۵۹	۲۳۸، ۲۴۱
افرویدیت ۱۴۷	ادکینز، آرتور ۲۱
افرویدیوس ۵۸	ادیب شهریار ۱۳

افلاطون ۲۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۹۰، ۹۳
 یولتمان، رودلف ۱۴-۱۶، ۲۱، ۲۲
 بیماری مینوی ۲۱۳، ۲۱۴
 پارمنیدس ۷۴، ۱۲۹
 پارمنیدس ۴۳-۴۶، ۵۶، ۶۳، ۷۰، ۷۳، ۱۰۰، ۱۰۹-۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷
 پاسکال ۱۲۸
 پاندورا ۸۲
 پاندورا ۸۲
 پایدیا ۸۱، ۱۷۲ ح
 پرسیس ۸۳
 پروتاگوراس، ۲۱، ۲۲، ۵۶-۶۱، ۶۵
 پروتاگوراس ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۷۳، ۱۷۶
 پروتاگوراس ۲۲، ۷۲، ۱۳۶، ۱۷۴، ۱۷۹
 پرودیکوس کئوس ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۷۲
 پروکلوس ۱۲۹، ۱۳۰
 پروزانیاس ۷۲
 پروزایدون ۴۴، ۶۸
 پولانی، مایکل ۳۳
 پیانو ۱۲
 پیترز ۱۲۹
 پیندار ۵۴، ۶۵، ۱۱۲، ۱۳۱، ۱۶۶، ۱۸۲
 تئودوروس ۱۶۶
 افلاطون ۲۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۹۰، ۹۳
 الکترا ۶۷
 الکیایون ۲۱۴
 المپ ۴۴، ۶۶، ۶۷
 المیان ۱۱۲
 الیاده، میرجا ۲۲-۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۸
 ۱۱۷، ۱۲۳ ح
 امپدوکلس ۴۶، ۶۳، ۷۱، ۷۹، ۱۱۹، ۱۲۵، ۲۴۳
 امپدوکلس ۷۹
 امپریکوس، سکستوس ۱۱۱، ۱۱۲
 انبازقلس ۶۳
 اودیسیوس ۱۱۲
 اورانوس ۴۴، ۷۲، ۲۰۴
 اورپیدس ۶۷، ۷۵، ۹۳، ۱۳۱
 ایسوکراتس ۱۷۲
 ایلیاد ۶۸، ۷۶، ۸۰، ۲۳۴
 ایون ۶۵، ۱۸۹
 ایون ۱۳۶
 بقراط ۶۰، ۲۱۴

تئوفراستوس ۹۳، ۱۰۱
 تئوگنیس ۱۸۲
 تالس ۴۳، ۵۱، ۷۸، ۸۱، ۸۵-۸۸، ۹۳
 ۱۲۴، ۱۶۶
 تانتالوس ۷۲
 تایلور، ای. بی. ۵، ۱۱، ۲۰-۲۲
 تبارنامه خدایان ۴۵، ۸۵، ۸۶
 تراسی ماخوس ۵۶، ۶۰، ۶۶، ۱۶۲
 تورتایوس ۱۸۲
 توسیدید ۷۱
 تولمن، استفن ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۸
 ته‌ته‌تئوس ۱۴۶، ۱۶۶، ۱۶۸، ۲۰۲
 تیمائوس ۴۶، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۸
 ۱۹۵-۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶
 تیمائوس ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۹۷
 جمهور ۶۰، ۸۰، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴
 ۱۴۶، ۱۵۰-۱۵۴، ۱۵۶-۱۵۸، ۱۶۰
 ۱۶۲-۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۸
 ۱۸۳-۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۵
 ۲۰۲-۲۰۶
 حطب، لارنس ۴۳
 خارمیدس ۱۶۴
 خاطرات ۶۵
 خام و پخته ۱۳
 داروین ۱۸
 «داستان آفرینش» ۱۵، ۱۲۸، ۱۳۷
 دانش پزشکی کهن ۲۱۴
 درباره نفس ۶۳، ۸۰، ۲۱۳، ۲۳۴
 در برابر ریاضیات ۱۱۱
 دمکریتوس ۱۶۰
 دمیترو ۵۹
 دوتی، ویلیام ۳۸، ۳۹، ۴۰
 دورکهایم ۶
 ده‌ده‌کاینده ۱۲
 دیاگوراس ۵۸
 دین و آینده علم: تأملاتی در اسطوره، علم و الهیات ۳۲
 دیوپتیس ۶۵
 دیوگنس لائرتیوس ۴۶، ۶۶، ۷۰
 دیونوسوس ۵۹، ۶۶
 راسل ۲۵، ۳۸
 رافائل ۲۱۱
 زئوس ۴۴، ۷۰، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۱۱۹
 ۱۶۴، ۲۲۴
 زبان و اسطوره ۹
 زرتشت ۵۳
 زنون ۱۵۵

- «سفر آفرینش» ۲۷
 «سفر پیدایش» ۱۵، ۲۸، ۳۲
 «سفر تشنیه» ۵۴
 سقراط ۴۳، ۴۴، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۸۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶
 ۱۳۱-۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱
 ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶
 ۱۶۸-۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹
 ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲-۱۹۵
 ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۶
 سوفوکلس ۵۷، ۱۷۱، ۱۷۹
 سوفیست ۵۸
 سولون ۱۱۹، ۱۷۴، ۱۸۲
 سیاست ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹
 سی‌بورگ، گلن ۳۴
 سیزیفوس ۲۶، ۶۶
 سیزیفوس ۲۶
 سیسرون ۴۰
 طبیعات ۶۳، ۹۴، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲
 ۲۳۹
 عهد عتیق ۱۵، ۵۴
 عیسی مسیح رجوع به مسیح
 فاستر، مایکل ۳۱، ۳۲، ۳۸

- کاکس، هاروی ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۳۸
 کالینیکوس ۵۶
 کانت ۹، ۱۲، ۴۷، ۲۳۷
 کبس ۱۹۰
 کتاب مقدس ۸، ۲۱، ۲۸، ۳۱
 کراتیلوس ۷۹، ۱۰۱، ۱۶۴، ۱۶۹
 کرونوس ۱۱۹، ۲۰۴
 کره‌نیه ۷۲، ۷۶
 کریتیاس ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۶۷، ۱۳۷
 کلس ۶۴
 کلوتوس ۲۰۲
 کلینیاس ۱۴۴
 کورنفورد، اف. ام. ۴۳
 کوزا، نیکولا ۱۳۰
 کوهن، توماس ۳۳
 گاتری ۶۷، ۶۹، ۱۰۲، ۱۰۵
 گایا ۴۴، ۴۶، ۷۲
 گرگیاس ۱۲۷، ۱۶۳، ۱۷۰
 گرگیاس ۵۶، ۱۳۶
 گسنوفانس ۴۳، ۶۵، ۸۹، ۹۰-۹۳، ۱۰۹
 گفتارهای فلسفی ۱۶۴
 گلاکون ۱۶۲
 گنپ ۶
 گیلکی، لانگدان ۳۲-۳۴، ۳۸
 گیلگمش ۵۳
 لاکس ۱۳۹، ۱۶۰
 لاکس ۱۳۹، ۱۴۰
 لانگ، اندرو ۵، ۱۱، ۲۰، ۲۲
 لوئیس، سی. اس. ۸، ۲۰
 لوی - استروس، کلود ۱۲-۱۴، ۲۱، ۳۴
 لوی-برول، لوسین ۱۳، ۳۴، ۳۶
 لیوتار، جان ۲۵، ۲۶
 مابعدالطبیعه ۲۱۰
 مارکس ۲۳
 مازیاز، ادوارد ۳۴، ۳۵، ۳۸
 مالینوسکی، برونیسلاو ۶، ۷، ۱۳، ۲۰، ۲۲، ۴۱
 متافیزیک ۴۴-۴۷، ۷۹، ۸۷، ۱۰۱، ۱۲۵
 ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۰۹-۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵
 ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰
 ۲۳۹
 مدرسه آن ۲۱۱
 مردگان ۵۳
 مسیح ۸، ۱۵، ۲۳، ۵۳
 مک کورمک، ارل ۳۶-۳۸
 مکیلوس ۱۴۴
 منطق اساطیر ۱۳
 منون ۷۳، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۸۷-۱۸۹
 ۱۹۲، ۱۹۳
 موئیرا ۴۴، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۹۸
 مولر، ماکس ۴، ۵، ۹، ۱۱

هرمی ۲۰	میهمانی ۱۰۴، ۱۳۷، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۸۹
هرودوت ۷۱	
هزیود ۴۴-۴۶، ۸۱-۸۷، ۸۹، ۹۱، ۱۲۶	ناکس ۴۶
۱۳۷، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۰۴، ۲۳۷	نامه هفتم ۱۹۴
هفایستوس ۵۹، ۶۶	نوواک، مایکل ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۸
همرا ۴۶	نیچه ۵۸، ۶۶، ۷۲، ۷۵، ۱۶۵، ۲۲۷
هومر ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۸-۸۱، ۸۳، ۸۸	نیکس ۴۶
۹۱، ۹۳، ۹۶، ۱۰۴، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۵۰	نیوتن ۳۷
۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۳	
۲۰۴، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۳۴	وایتهد، آلفرد نورث ۳۳
هیپوکراتس ۶۰، ۷۱، ۲۱۴	ورسه‌نیه ۷۶، ۸۶
هیپولیتوس ۱۰۲	ویژیل ۴۶
هیپاس ۵۶، ۱۳۶	
هیتلر ۲۳	هایدگر، مارتین ۲۱۷
هیستور ۴۰	هایلند، درو ۴۳
	هاینمان ۶۱
یگر، ورنر ۸۱، ۸۶، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۲	هراکلیتوس ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۷۳
۱۷۱، ۱۸۰	۹۷-۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸
یونگ، کارل گوستاو ۱۸-۲۱	۱۲۷، ۱۴۹، ۱۶۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶
یهوه ۲۸، ۳۱	۲۲۷

فلسفه و کلام ۱۳

شابک ۶-۲۵-۷۱۰۰-۹۶۲

۴۳۲۰۰

در جهان اسطوره به فلسفه

فلسفه ادب



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه شهر کتاب)

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام ۱۳

گذار از جهان اسطوره به فلسفه

محمد ضمیران

طرح جلد: مرتضی ممیز

چاپ اول: ۱۳۷۹

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

چاپ: مازیار

همه حقوق محفوظ است.

ضمیران، محمد، ۱۳۲۶ -

گذار از جهان اسطوره به فلسفه / محمد ضمیران. - تهران: هرمس، ۱۳۷۹.
هفت + ۲۵۸ ص. (مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام؛ ۱۳)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه ص. ۲۴۴؛ همچنین به صورت زیر نویس.
۱. اساطیر. ۲. فلسفه یونان. الف. عنوان.

کتاب ۹ ض / ۳۱۱ / BL ۲۹۱ / ۱۳

۳۶۴۸ - ۷۹ م

ISBN 964-7100-25-6

شابک ۶-۲۵-۷۱۰۰-۹۶۴

فهرست

- ۱ پیشگفتار
- ۴ ماکس مولر: اسطوره و تبیین استعارات آریایی
- ۶ برونیسلاو مالینوسکی: اسطوره
- ۸ سی. اس. لوئیس: اسطوره و حقیقت
- ۹ رویکرد ارنست کاسیرر به اسطوره
- ۱۲ کلود لوی-استروس: اسطوره
- ۱۴ رودلف بولتمان: اسطوره، امکانی وجودی
- ۱۶ اسطوره و روان‌شناسی اعماق
- ۱۶ فروید: تفسیر اسطوره
- ۱۸ کارل گوستاو یونگ: معنای اسطوره
- ۲۰ نقد رهیافت‌های جدید درباره اسطوره
- ۲۳ میرچا الیاده: مشارکت همگان در نمادهای مشترک
- ۲۴ تیلور استیونسون: اسطوره و تاریخ
- ۲۵ دریافت مایکل نوواک از اسطوره
- ۲۷ هاروی کاکس
- ۲۸ استفن تولمن: علم نوین و اسطوره
- ۳۱ مایکل فاستر: اسطوره، ابزاری برای تعیین روش علمی
- ۳۲ لانگدان گیلکی: اسطوره، نمادی استعاری برای نیروهای استعلایی
- ۳۴ ادوارد مازیارز: اسطوره، علم و ساختارهای نمادین منطقی
- ۳۶ ارل مک کورمک: استعاره‌های متعارض در اسطوره
- ۳۸ تعریفی نوین از اسطوره