

تاریخ فلسفه غرب

(جلد اول)

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

کتاب تاریخ فلسفه غرب که جلد نخست آن به جامعه دانشگاهی و حوزوی تقدیم می شود، مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان است که در جمع دانش پژوهان پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سالهای بین ۱۳۶۹، تا اواخر سال ۱۳۷۳ القاء شده است. در این سیر تاریخ فلسفه که از تالس شروع می شود و به فیلسوفان تحلیل زبانی خاتمه می یابد، از دو مکتب «پراگماتیسم امریکایی» و «ایده آلیسم خام آلمانی» سخنی به میان نیامده است. همچنین به دلیل ضیق وقت به دو مکتب «فلسفه قرون وسطای مسیحی» و «فلسفه معاصر» آنچنان که باید و شاید پرداخته نشده است. از سوی دیگر پاره ای از مباحث معرفت شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، مباحث جدید کلامی و فلسفه دین به مناسبت بحثها، مورد توجه قرار گرفته اند. بیان روشن، رسا و گویای نوشتار در کنار دقت، اتقان و عمق تفهیم مفاهیم فلسفی غرب امتیاز دیگر این مجموعه است که زمینه را برای فهم بهتر فلسفه غرب برای آشنایان با فلسفه اسلامی فراهم می آورد. نکات یاد شده، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه را بر آن داشت که به رغم اعتقاد به ضرورت تحقیق و تکمیل بیشتر مباحث و افزودن بخشهایی که به دلیل پیشگفته فاقد آن است اقدام به نشر آن نماید. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه بر خود لازم میدانند از آقای محمدعلی حاجی ده آبادی که پیاده کردن نوارها و تدوین اولیه را انجام دادند و آقای سعید عدالت نژاد که ویرایش و تدوین نهایی مجموعه را به عهده گرفته اند سپاسگزاری نمایند. از فرزندگان حوزه و دانشگاه امید می رود که با انتقادات و پیشنهادهای خود زمینه غنای هر چه بیشتر این مجموعه را فراهم سازند.

فهرست

- مقدمه ... ۵
- معرفی چند کتاب ... ۷
- فیلسوفان ملطی ... ۱۵
- تالس ... ۱۷
- سه رأی عمده تالس ... ۱۸
۱. اصل همه اشیاء آب است ... ۱۸
۲. زمین بر آب قرار گرفته است ... ۲۱
۳. آهنربا جاندار است ... ۲۳
- آناکسیمندر ... ۲۷
- تعدد جهان ... ۳۲
- انسان ... ۳۵
- آناکسیمنس ... ۴۰
- وجوه اشتراک فیلسوفان ملطی (آیونایی) ... ۴۷
- فیثاغورس ... ۵۹
- اهمیت فیثاغورس ... ۶۱
- آرای فیثاغورس در باب انسانشناسی ... ۷۲
- ویژگیهای دین فیثاغورس ... ۸۲
۱. آداب و مراسم سرّی تشریف ... ۸۲
۲. درجات مختلف تعلق به دین ... ۸۲
۳. عهد مؤکد (انجمن برادرانه Strict vows) ... ۸۳
۴. گیاهخواری ... ۸۷
۵. دین او جهانی (universal) بوده است ... ۸۷
۶. مالکیت عمومی اموال ... ۸۸
۷. رازداری ... ۸۸

۸. تزکیه روح ... ۸۸
- آرای عرفانی فیثاغورس ... ۸۹
- هراکلیت ... ۹۳
- اصول نه گانه هراکلیت ... ۱۰۱
۱. همه چیز در صیروت است ... ۱۰۱
۲. تضاد، منشأ هستی ... ۱۰۲
۳. اصل وجود عقل (Logos) ... ۱۰۳
۴. جنگ پدر همه هستیها و صلح پدر همه نیستیهاست ... ۱۰۳
۵. ماده‌المواد جهان طبیعت، آتش است ... ۱۰۳
۶. اعتقاد به سال جهانی یا سال بزرگ (Grand year, universal) ... ۱۰۴
۷. عدم اعتقاد به سنت (Tradition) ... ۱۰۶
۸. اعتقاد به همه خداانگاری (وحدت وجود) ... ۱۰۸
۹. هر چه انسان به سوی کمال پیش برود ... ۱۰۸
- پارامندیس ... ۱۰۹
- زنون ... ۱۲۱
- پارادوکسهای زنون ... ۱۲۳
- شبهه اول: آشیل و سنگ پشت ... ۱۲۳
- شبهه دوم: شبهه تیر و کمان (تیرپرنده) ... ۱۲۵
- شبهه سوم: شبهه ورزشگاه ... ۱۲۵
- شبهه چهارم ... ۱۲۶
- شبهات زنون در باب کثرت ... ۱۲۸
- نظریه زنون در باب مکان ... ۱۳۳
- تفکیک میان بود و نمود با کدام تفکیک در ... ۱۳۴
- اتمیان ... ۱۳۷
- اتمیان یا اتمیست ها ... ۱۳۹
- نقد پاسخ اتمیان ... ۱۴۴
- سوفسطاییان و فلسفه یونان ... ۱۴۹
- آرای اصلی سوفسطاییان ... ۱۵۳
- سقراط ... ۱۶۵
- روش سقراط ... ۱۷۳
- سقراط و دین ... ۱۷۵
- آرا و نظرات سقراط ... ۱۷۶
- نظریات اخلاقی سقراط ... ۱۷۹
- رأی اخلاقی دیگر سقراط ... ۱۸۳
- نتایج نظریه سقراط در باب اخلاق ... ۱۸۵
- خیر از دیدگاه سقراط ... ۱۸۶
- افلاطون ... ۱۸۹

- آرای افلاطون ... ۱۹۳
- معرفت شناسی افلاطون ... ۱۹۳
- نظریه دوّم در معرفت شناسی ... ۱۹۹
- نظریه سوم در معرفت شناسی ... ۲۰۰
- نقد نظریه افلاطون ... ۲۱۵
- عیوب نظریه افلاطون ... ۲۱۷
- کارآیی نظریه افلاطون ... ۲۲۲
- روانشناسی افلاطون ... ۲۲۶
- فضایل روح در نظر افلاطون ... ۲۳۳
- ارتباط هر یک از فضائل با اجزای نفس ... ۲۳۶
- خلود نفس ... ۲۳۹
- فلسفه اخلاق از دیدگاه افلاطون ... ۲۴۹
- سیاست و فلسفه سیاست از دیدگاه افلاطون ... ۲۵۷
- نقد نظریه افلاطون ... ۲۶۳
- رأی افلاطون درباره حکومت‌های غیردموکراتیک ... ۲۶۵
۱. حکومت اشراف (Aristocratic) ... ۲۶۶
۲. حکومت «متفاخران» (Timmocratic) ... ۲۶۶
۳. حکومت ثروتمندان (متفذان) (Oligarchie) ... ۲۶۷
۴. حکومت مردم بر مردم (Democratic) ... ۲۶۷
۵. حکومت دیکتاتوری (Tyranno) ... ۲۶۸
- تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون ... ۲۷۳
- ارسطو ... ۲۸۳
- آثار ارسطو ... ۲۸۷
۱. نوشته های عمومی ارسطو ... ۲۸۷
۲. خاطرات و مجموعه های مواد خام ... ۲۸۸
۳. آثار فلسفی و علمی ... ۲۸۹
- الف) آثار منطقی ... ۲۸۹
- ب) آثار طبیعی ... ۲۸۹
- ج) آثار روانشناختی ... ۲۹۰
- د) آثار تاریخ طبیعی ... ۲۹۰
- ه) آثار فلسفی ... ۲۹۰
- تقسیم بندی علوم از نظر ارسطو ... ۲۹۳
- الف: فلسفه نظری ... ۲۹۴
- ب: فلسفه عملی ... ۲۹۴
- ج: فلسفه شعری یا تولیدی ... ۲۹۴
- فلسفه عملی ... ۲۹۷
- فلسفه شعری (تولیدی) ... ۲۹۷

- روش علوم از دیدگاه ارسطو ... ۲۹۹
- منطق از دیدگاه ارسطو ... ۳۰۰
- تفاوت‌های منطق ارسطو با منطق جدید ... ۳۰۶
- بررسی ابواب منطق ... ۳۱۰
- ارتباط مقولات عشر با کلیات خمس ... ۳۱۱
- انواع تعریف ... ۳۱۹
- قیاس از دیدگاه ارسطو ... ۳۲۲
- بدیهی از دیدگاه ارسطو ... ۳۲۶
- دو اشکال بر نظریه ارسطو در باب بدیهی ... ۳۳۰
- صناعات خمس از دیدگاه ارسطو ... ۳۳۱
- معرفت شناسی ارسطو ... ۳۳۳
- خدا از دیدگاه ارسطو ... ۳۳۶
- نقد و ارزیابی استدلال ارسطو بر اثبات خدا ... ۳۴۴
- فهم ارسطو از خدا ... ۳۴۸
- اوصاف خدا از دیدگاه او ... ۳۴۹
- علم النفس ارسطو ... ۳۵۴
- مراحل استكمال نفس ... ۳۵۷
- ارتباط روح و بدن ... ۳۵۹
- کارکردهای نفس ... ۳۶۰
- حس مشترک ... ۳۶۱
- نقد استدلال ارسطو ... ۳۶۴
- تفکر، استدلال، فهم ... ۳۶۵
- عقل فعال و عقل مُنفعَل ... ۳۶۸
- اخلاق و سیاست ... ۳۷۴
- فلسفه اخلاق از دیدگاه ارسطو ... ۳۷۷
- گزینش ... ۳۹۰
- حد وسط نسبت به ما ... ۴۰۰
- نقاط قوت فلسفه اخلاق ارسطو ... ۴۰۰
- نقاط ضعف فلسفه اخلاق ... ۴۰۱

پیش از ورود به بحث، به معرفی اهم کتبی که در باب «تاریخ فلسفه غرب» به زبان فارسی قابل مراجعه است، می پردازیم:

۱. تاریخ فلسفه؛ نوشته فردریک کاپلستون.^۱

کاپلستون یکی از روحانیون طراز اول مسیحی و وابسته به فرقه یسوعیان (ژرئیت ها) است. کتاب وی، به لحاظ ویژگیهایی که دارد، بسیار معتبر و مورد توجه بسیاری از محققان و دانشپژوهان فلسفه است و در دانشگاههای فراوانی تدریس می شود. این ویژگیها عبارتند از: ۱- مفصل بودن؛ ۲- جامع بودن؛ به گونه ای که حتی به فیلسوفان طراز سوم نیز پرداخته است؛ ۳- امانت در مقام نقل و تصویر آرای دیگران، تا آنجا که در توان او بوده است، سخنان فلاسفه را امینانه و بی کم و کاست نقل کرده است و در تبیین اقوال، نظر کسی را قویتر یا ضعیفتر از آنچه هست، نشان نداده است؛ ۴- قوت نقد: کتاب کاپلستون صرف نقل آرا نیست بلکه وی در مقام نقادی از آرای فیلسوفان نیز برآمده و این نقادی را با قوت به انجام رسانده است؛ ۵- در نظر گرفتن ارتباط فیلسوفان با یکدیگر؛ فلسفه در واقع یک روند است نه مجموعه ای از قطعات پراکنده، و نمی توان فلاسفه یا نظامهای فلسفی را جدا جدا لحاظ کرد؛ لذا کاپلستون در عین حال که آرای فلاسفه را یک به یک باز گفته است، ارتباط فلسفه را نیز در نظر داشته و تأثیر و تأثر اشخاص را به خوبی خاطر نشان کرده است.

بر کاپلستون دو اشکال کرده اند: یکی اینکه گفته اند کاپلستون کشیش بوده است و کشیشان و روحانیان، معلمان خوبی نیستند، زیرا همه وقت از سر تعصب سخن می گویند، از این رو کتاب کاپلستون چنانکه باید و شاید، اعتبار ندارد. با رجوع به کتاب می بینیم که این انتقاد بسیار نامنصفانه است.

اشکال دوم این است که کاپلستون از کسانی است که به «فلسفه جاودانه» قائلند. اصطلاح «فلسفه جاودانه» (= حکمت خالده یا جاودان خرد)^۲ لااقل از قرن دوازدهم میلادی بدین سو در فلسفه غرب وجود داشته است. معتقدان این فلسفه می گویند: در جهان یک نظام یا جریان فلسفی با اصول ثابت و لایتغیر هست که تا ابدالابد پایدار می ماند و تبدلات و تغییرات فلسفه تنها به شاخه های بسیار فرعی آن باز می گردد؛ اصول این نظام، دست ناخورده باقی خواهد ماند و هر مسأله و مشکل فلسفی را می توان با رجوع به این اصول حل و فصل کرد.^۳ نخستین کسی که بر این سخن تصریح کرد، توماس آکوئینی (= توماس آکوئیناس)^۴ بود که از فلاسفه طراز اول غرب (در قرن سیزدهم میلادی) است. ولی امروزه در غرب بیشتر اعتقاد بر این است که چنین نظام فلسفی برتری، که بتواند بر همه نظامهای دیگر غلبه کند، وجود ندارد و فلسفه هاباید به این امر قانع باشند که در کنار یکدیگر زیست کنند. کاپلستون به فلسفه جاودانه باور دارد، از این رو به همان فلسفه قرون وسطی - که از افلاطون و ارسطو مایه گرفته است - اعتقاد می ورزد. لذا بر او اشکال کرده اند که وی تا آنجا سخن دیگران را

۱. A History Of Philosophy \. Frederick Copleston,

۲. Philosophia Perennis.

۳. به نظر می رسد فیلسوفان اسلامی نیز به چنین فلسفه ای قائل بوده اند.

۴. Thomas Aquinas.

می پذیرد که با اصول فلسفه جاودانه سر تعارض و ستیز نداشته باشد، وگرنه، در مورد آراء مخالف از او بیم بی انصافی می رود. این اشکال چندان بی قوت نیست، اما در مجموع، کتاب کاپلستون بهترین کتاب در تاریخ فلسفه غرب است.

تاریخ فلسفه کاپلستون در نه جلد منتشر شده است، ولی تنها این مجلدات به فارسی ترجمه شده است:

جلد اول: یونان و روم؛ ترجمه سید جلال الدین مجتبی (چاپ اول ۱۳۶۲ و چاپ دوم ۱۳۶۸)؛ جلد پنجم: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم؛ ترجمه امیر جلال الدین اعلم (۱۳۶۲)؛ جلد هفتم: از فیثته تا نیچه؛ ترجمه داریوش آشوری (۱۳۶۷)؛ جلد هشتم: از بنتام تاراسل؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ و بخشی از جلد ششم: کانت؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر. مجلدات زیر نیز در دست ترجمه است:

جلد دوم: فلسفه قرون وسطی، فلسفه اسلامی تا توماس آکوئیناس و اسکوتوس؛ مترجم: کامران فانی؛ جلد چهارم، فلسفه جدید از دکارت تا لایب نیتز؛ مترجم: غلامرضا اعوانی؛ جلد نهم: فیلسوفان فرانسوی، فلسفه علم، آگزیستانسیالیسم تا مرلوپونتی؛ مترجم: عبدالحسین آذرنگ.

۲. تاریخ فلسفه؛ نوشته امیل بریه؛^۵ ترجمه علیمیراد داوودی.

کتابی است بسیار ارزشمند که تنها جلد اول و دوم آن به فارسی ترجمه شده است، جلد نخست آن درباره فلاسفه یونان و جلد دوم در باب فیلسوفان روم است. (چاپ اول ۱۳۵۲ و چاپ دوم ۱۳۷۴)

۳. تاریخ فلسفه غرب؛ نوشته برتراند راسل؛^۶ ترجمه نجف دریابندری.

کار راسل دو عیب عمده دارد: نخست آنکه راسل - چنانکه خودش در مقدمه کتاب اعتراف می کند فیلسوف است نه مورخ فلسفه، و اطلاعات وی در باب تاریخ فلسفه چندان دقیق نیست.^۷ عیب دوم او آن است که راسل به «پوزیتیویسم منطقی»^۸ یا «اتمیسیم منطقی»^۹ قائل است و این رأی را به آرای دیگران نیز سرایت می دهد، بنابر این در گزارش خویش، با نظرات فلاسفه منصفانه مواجه نشده است.

۴. تاریخ فلسفه؛ نوشته ویل دورانت؛ ترجمه عباس زریاب خویی.

این کتاب در باب تاریخ فلسفه قدر و ارزش چندان ندارد، اما خوش خوان، جالب و خواندنی است.

۵. لذات فلسفه؛ نوشته ویل دورانت؛ ترجمه عباس زریاب خویی.

نوعی تاریخ فلسفه موضوعی در این کتاب ارائه شده است.

۶. سیر حکمت در اروپا؛ نوشته محمد علی فروغی.

۵. Emile Brehier.

۶. Bertrand Russell.

۷. راسل خود می گوید: من فقط در مورد لایب نیتز (Leibniz) می توانم ادعا کنم که کسی او را بهتر از من نمی شناسد، ولی در باره دیگران چنین چیزی نمی توانم گفت.

۸. Logical positivism.

۹. Logical Atomism.

سیر حکمت در اروپا کتابی است بسیار عالی، دقیق و عمیق، و در نقل و تصویر آرای فلاسفه، امانت به کمال در آن رعایت شده است؛ ولی در عین حال به دو عیب مهم نیز مبتلاست: نخست آنکه این تاریخ فلسفه به هیچ روی نقادانه نیست و مواردی که در آن نقدی صورت گرفته است، از شمار انگشتان دست بیشتر نیست؛ دوّم آنکه چون مؤلف تنها با زبان فرانسه آشنا بوده است، در باب فلاسفه فرانسوی بسط کلام داده، لیکن درباره دیگر فلاسفه غربی به اختصار گراییده است؛ این است که گاه مثلاً درباره یک فیلسوف طراز سوم فرانسوی همان قدر سخن گفته است که درباره یک فیلسوف طراز اوّل انگلیسی.

۷. پندار گسترش پذیری بی پایان حقیقت؛ نوشته امیر مهدی بدیع؛ ترجمه احمد آرام.

امیر مهدی بدیع، متفکر ایرانی ساکن سوئیس، در این اثر یک دوره تاریخ فلسفه غرب را به اجمال ولی عمیق طرح کرده است. اگر این کتاب به منزله چارچوبه تاریخ فلسفه غرب قرار گیرد و بر مبنای آن، تاریخ این فلسفه بیان شود، کاری بسیار موفق انجام خواهد گرفت.

۸. نقد تفکر فلسفی غرب؛ نوشته اتین ژیلسون؛^{۱۰} ترجمه احمد احمدی.

این کتاب در حقیقت تاریخ فلسفه غرب (از قرون وسطی تا عصر حاضر) است با شیوه ای بسیار نقادانه؛ ترجمه آن نیز بسیار دقیق است، اما چندان شیوا نیست.

ژیلسون از نئوتوماسی ها^{۱۱} است. در توضیح اجمالی این گرایش باید بگوییم که فلسفه ارسطو در بین مسلمین به دست کندی، فارابی، بهمنیار و دیگران بسط پیدا کرد که به آن تفکر مشائی گری (فلسفه مشاء) می گویند. ابن سینا، شاخصترین چهره این تفکر، سخت مورد حمله و خرده گیری غزالی واقع شد. پس از غزالی، ابن رشد برای دفاع از ابن سینا قد برافراشت؛ آثار ابن رشد به زودی به زبانهای اروپایی ترجمه شد و تأثیر فراوانی بر توماس آکوئیناس، بزرگترین متفکر فلسفه مدرسی، نهاد و وی را شیفته آرای ابن سینا کرد. بنابر این «فلسفه مشاء» در غرب همان «فلسفه توماس آکوئیناس» (تومیسیم = Thomism) است. تفکر آکوئیناس، در قرون وسطی بر غرب سیطره داشت، اما پس از ظهور دکارت این نظام فلسفی بسیار مورد بی مهری قرار گرفت و هیچ کدام از نظامهای فلسفی بعدی، آن را نپذیرفتند. نئوتوماسی ها، مانند ژیلسون و ژاک ماریتن،^{۱۲} کسانی بودند که در برابر این جریان فراگیر، می گفتند ما باید باز به فلسفه قرون وسطی برگردیم. از این رو خوانندگان کتابهای این افراد برای علاقه مندان فلسفه اسلامی بسیار مغتنم است.

۹. روح فلسفه قرون وسطی؛ اتین ژیلسون؛ با ترجمه بسیار خوب علیمراد داوودی.

۱۰. شناسایی و هستی؛ نوشته مینار؛^{۱۳} ترجمه علیمراد داوودی.

اصل این کتاب که به زبان فرانسه نوشته شده، مفصل است و حدود ۵۲ آن به فارسی برگردانده شده است و می توان آن را تاریخ فلسفه موضوعی به شمار آورد.

۱۰. Etienne Gilson.

۱۱. Neo - Thomists.

۱۲. Jacques Maritain.

۱۳. Minard.

۱۱. فیلسوفان بزرگ؛ نوشته کارل یاسپرس.^{۱۴}

کارل یاسپرس آلمانی، از فیلسوفان طراز اول آگزیستانسیالیست الهی است. او در این کتاب «فیلسوف» را به معنای «متفکر» به کار می برد و معتقد است که در جهان هفت متفکر بوده اند - که هشتمی هم ندارند - و دیگران همه طفیل افکار آنها هستند و همه تفکرات بشر تحت سیطره آنان است، و هر کس هر جا سخنی می گوید، در واقع، بر آرا و سخنان این هفت تن حاشیه می زند و از کسی غیر این افراد، سخن بکری صادر نشده است؛ اینان عبارتند از: کنفوسیوس (فیلسوف معروف چینی)، بودا (پیامبر هندی الاصل)، حضرت مسیح (علیه السلام) افلاطون، سقراط، آگوستین قدیس و کانت آلمانی؛ شرح حال و آرای این اشخاص را یاسپرس در این کتاب آورده است.

یک بخش از این کتاب یک بار با عنوان جلد اول با نام فیلسوفان بزرگ به ترجمه اسدالله مبشری منتشر شده است. این ترجمه، که شرح حال چهار متفکر را در بردارد، از دقت فراوانی برخوردار نیست. انتشارات خوارزمی شرح حال این هفت تن را جدا کرده است تا کتاب یاسپرس را در قالب هفت کتاب منتشر کند و تاکنون این کتابها منتشر شده است: کنفوسیوس؛ ترجمه احمد سمیعی؛ افلاطون؛ و آگوستین؛ ترجمه محمد حسن لطفی. این ترجمه دوم از کتاب یاسپرس دقیقتر است.

۱۲. بزرگان فلسفه؛ نوشته هانری توماس؛ ترجمه فریدون بدره ای.

این کتاب برای آشنایی با چکیده افکار فلاسفه غرب مفید است و دو خصوصیت دارد: اولاً تاریخ فیلسوفان است نه تاریخ فلسفه؛ ثانیاً به ترتیب الفبایی مرتب شده است نه به ترتیب تاریخی.

۱۳. ماجراهای جاودان در فلسفه؛ نوشته هانری توماس و دانالی توماس.

این کتاب کوچک بیشتر به تأثیراتی که فیلسوفان در اخلاق و معنویت مردم نهاده اند، می پردازد. ترجمه کتاب مدتها با نام مستعار «نوشه سارا» منتشر می شد ولی در چاپهای بعد با نام «احمد شهشهانی» عرضه شده است.

۱۴. در آمدی به فلسفه؛ نوشته جاستوس باکلیر^{۱۵} و جان هرمن رندال،^{۱۶} ترجمه امیر جلال الدین اعلم.

رندال فیلسوف معروفی است و آرای کلامی قابل ملاحظه ای نیز دارد. کتاب مذکور نوعی تاریخ فلسفه موضوعی است.

۱۵. یک سلسله کتاب به نامهای: عصر اعتقاد؛ عصر خرد؛ عصر روشنگری؛ و عصر ایدئولوژی؛ که هر کدام نویسنده و

مترجم خاصی دارد و دوره ای از دورانهای تاریخ فلسفه را به بحث و بررسی نشسته است.

در اینجا بی مناسبت نمی نماید که کتابی را نیز به زبان عربی برای دانش پژوهانی که با این زبان آشنا هستند معرفی کنیم:

۱۶. موسوعه الفلسفه؛ نوشته عبدالرحمن بدوی.

۱۴. Karl Jaspers.

۱۵. Justus Buchler.

۱۶. John herman Randall.

این کتاب بسیار عالی، حالت دائره المعارفی دارد و به ترتیب الفبایی منظم شده است. از محاسن آن، اینکه دائره المعارف سه موضوع است: فلاسفه، نظامهای فلسفی، و مفاهیم فلسفی. بعلاوه تنها تاریخ فلسفه غرب نیست و به فیلسوفان مسلمان و آرای آنان نیز پرداخته است؛ البته از دیدگاهی که غربیان به فلسفه اسلامی می نگرند، یعنی همان گونه که غربیان فلسفه را در بین مسلمین با ابن رشد پایان یافته می دانند، این کتاب نیز فقط متعرض آرای فلاسفه تا زمان ابن رشد شده است.

تالس^{۱۷}

تاریخ فلسفه غرب را معمولاً با شرح احوال و آرای تالس،^{۱۸} فیلسوف اهل مَلطیه (میلتوس Miletus) آغاز می‌کنند، زیرا مقدم بر تالس، هیچ متفکر فیلسوفی شناخته نیست. از این لحاظ، به یک معنا می‌توان گفت که تالس نخستین فیلسوف بوده است. گروهی برای اثبات «نخستین فیلسوف بودن» تالس به سخنی از ارسطو استناد کرده اند؛ ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه (متافیزیک)^{۱۹} می‌گوید: «تالس که بنیانگذار فلسفه است...» و از این جمله بر می‌آید که تالس بواقع نخستین فیلسوف بوده است؛ ولی مشکل این است که همه مترجمان کتاب مابعدالطبیعه، جمله ارسطو را به این صورت ترجمه نکرده اند؛ در برخی از ترجمه‌ها آمده است: «تالس که بنیانگذار این گونه فلسفه است...»^{۲۰} و این سخن لزوماً به معنای نخستین فیلسوف بودن تالس نیست. شاید رجوع به اصل یونانی کتاب ارسطو مشکل را حل کند. ولی به هر حال، با صرف نظر از گفته ارسطو، واقعیت آن است که پیش از تالس، هیچ فیلسوفی را نمی‌شناسیم.

برای تالس یک سلسله آرای علمی صرف بر شمرده اند که ما به آنها نمی‌پردازیم، زیرا این آراء در هر کتاب تاریخ فلسفه ای کما بیش هست و نیاز به تحلیل و تأمل چندانی هم ندارد؛ مثلاً گفته اند: وی کسوف مهمی را که در سال ۵۸۵ قبل از میلاد رخ داده، پیش بینی کرده است، یا گفته اند: نخستین سالنامه نجومی (تقویم) را او نوشته است. از آرای تالس، ما تنها سه رأی عمده را نقل و بررسی می‌کنیم.

۱۷. Thales.

۱۸. «تالس»، اگر با ناء عربی تلفظ شود، نزدیکترین شکل این کلمه به تلفظ یونانی آن است؛ ولی در آثار عربی نیز معمولاً این نام را به شکل‌های «تالس»، «طالس» و «طالیس» می‌نویسند.

۱۹. *Metaphysics*.

۲۰. از جمله ر.ک. به: ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه) ترجمه شرف الدین خراسانی - شرف، چاپ دوم، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۲.

سه رأی عمده تالس

۱. اصل همه اشیاء آب است

تالس، ظاهراً نخستین متفکری است که معتقد بوده است و رای کثرات جهان طبیعت وحدتی در کار است؛ یعنی همه اشیای متکثر عالم، منشأ واحدی دارند و از یک چیز ساخته شده اند. به تعبیر دیگر، همه موجودات عالم ماده و مادّیات صور متغیّر یک عنصر اولی و نهایی هستند، عنصری که همه از آن پدید آمده اند و سرانجام نیز به او خواهند پیوست.

از باب تشبیه می توان گفت: اشیا همانند امواج یک اقیانوسند که با آنکه متفاوت و متکثرند و هر یک آثار و خواصی دیگر دارد، همه از دل آب برخاسته اند و به آب نیز باز می گردند؛ پس گویا آب هم عنصر اولی همه موجهاست و هم عنصر نهایی آنها، و هر موجی از آب آغاز می شود و به آب خاتمه می یابد (البته امواج در همان حال که موجند، آیند، نه اینکه ابتدا آب باشند و اکنون موج و سپس آب). جهان طبیعت نیز از دیدگاه تالس چنین حالتی دارد، یعنی همه اشیا از یک شیء، که «ماده المود»^{۲۱} جهان است، ساخته شده اند. تالس می گوید: این ماده المود «آب» است.

درباره رأی که نقل کردیم، دو نکته گفتنی است: نخست آنکه پی بردن به این مطلب که در پشت کثرات، عالم وحدتی هست (وحدت در کثرت)^{۲۲} خود امر بسیار مهمی است و یک ذهن بسیار دقیق و ورزیده فلسفی می طلبد، زیرا آنچه ما به کمک حواسمان از عالم به دست می آوریم، چیزی جز تکثرات و تنوعات عالم نیست؛ یعنی ما در عالم، موجودات بسیار متکثری می بینیم که هر یک شکل و اندازه و رنگی خاص خود دارد و آثار و خواصی متفاوت از خود بروز می دهد. اگر تنها از طریق حواس خود با جهان روبرو شویم، هرگز جهان را یکپارچه و یکنواخت نمی بینیم. بنابر این تفسیر به این مطلب - که از کسی قبل از تالس سراغ نداریم - نشان تفکری عمیق است.

نکته دوم آن است که اعتقاد به «وحدت در کثرت»، خود پیشفرضی (Presupposition) دارد که از اصل آن مهمتر است^{۲۳} و آن پذیرفتن تفاوت بین «بود» (Reality) و «نمود» (Appearance) است، زیرا اگر فقط بر حواسمان تکیه کنیم، هیچگاه وحدتی را ادراک نمی کنیم؛ با این حال اگر کسی ادعا کند که در ورای کثراتی که حواس ما نشان می دهند وحدتی هست، سخنی می گوید که کاملاً خلاف آن چیزی است که حواسمان به ما می گویند و پذیرفتن ادعای این شخص مستلزم قبول این مطلب است که: «بود» غیر از «نمود» است. «بود»؛ یعنی آنچه فی الواقع هست (= شیء فی نفسه) و «نمود»؛ یعنی آنچه بر ذهن ما عرضه می شود (شیء لدی اذهاننا)؛ به تعبیر دیگر هر چه فی حدّ نفسه در عالم طبیعت است، «بود» است و آن چیزی که ما از راه حواس ظاهری، از جهان طبیعت دریافت می کنیم «نمود» جهان طبیعت بر نیروی ادراک کننده ماست.

«نمود» جهان - چنانکه گفتیم - حاکی از تکثرات و تنوعات است؛ پس اگر بخواهیم به وحدتی قائل باشیم که همه این تکثرات و تنوعات به آن رجوع می کنند، ناچار باید بپذیریم که جهان «بود»ی دارد که همان «وحدت» آن است و «نمود»ی که حاکی از «کثرت» است؛ یعنی اینکه جهان می تواند به قسمی باشد و در ذهن ما به قسمی دیگر جلوه کند؛^{۲۴} و گرنه، اگر کسی

۲۱. در ترکیب «ماده المود» کلمه «مود» (مضاف الیه) جمع «ماده» (مضاف) نیست، زیرا «مود» در اینجا به معنای «اشیای عالم طبیعت» است و «ماده» به معنای «مایه» آن اشیاء، بنابر این، معنای این اصطلاح آن نیست که خود «ماده» هم یکی از «مود» است.

۲۲. Unity in Plurality.

۲۳. البته این اعتقاد پیشفرضهای دیگری نیز دارد، ولی عمده ترینش همان است که گفته شد.

۲۴. تفکیک بین بود و نمود که در مورد تالس گفتیم، شبیه تفکیکی است که کانت (Kant) بین آن دو قائل بود، منتها با دو فرق: یکی آنکه سخن کانت - لاقلاً به ادعای خود او - «پیشفرض» نیست، «مسأله» است، زیرا پیشفرض چیزی است که از دیگران می خواهیم که آن را قبول کنند بدون آنکه برای آن دلیلی اقامه کنیم، ولی مسأله نیازمند دلیل است و از دیگران خواسته می شود که آن را به خاطر قوت برهان بپذیرند، و کانت برای این ادعا دلیل اقامه می کند. فرق دوم

به «بود»ی فراسوی «نمود»ها، و یا غیر آن دو معتقد نباشد، نمی تواند بگوید که علی رغم کثرتی که می بیند، وحدتی در کار است. تفاوت بین «بود» و «نمود» به این معناست که کاشفیت «نمود»ها از واقع، یا به سخن دیگر مطابقت ذهن با عین، به سادگی امکان پذیر نیست.^{۲۵}

در این ادعای تالس که: اصل همه اشیاء آب است، دو ادعا نهفته است: یکی اینکه «اشیاء، اصلی دارند» و دوم آنکه «این اصل آب است». آنچه تاکنون گفتیم درباره ادعای نخست بود، اما اینکه مصداق این «اصل» چیست با ادعای دوم پاسخ گفته شده است. ادعای اول سخن متینی است ولی ادعای دوم گفته صحیحی نیست؛ البته این دو با هم ملازمه ای ندارند و می توان سخن نخست را پذیرفت و در عین حال سخن دوم را رد کرد.

تالس از چه راهی به این مطلب تفتن یافته است که مادهٔ المواد جهان طبیعت آب است؟ پاسخ این سؤال برای مورخان فلسفه امر مشکلی است. برخی گفته اند^{۲۶} علت خطور این امر به ذهن تالس زندگی دریانوردی ای بوده است که اهل ملطیه داشته اند، زیرا کسی که با آب زیاد سروکار داشته باشد، ملاحظه می کند که آب، در حال میعان، خواصی دارد و در اثر حرارت، تبدیل به شیئی لطیفتر (بخار) می شود و آثاری دیگر از خود نشان می دهد، و نیز همین آب در هنگام برودت، چگالی (تکاثف = density) بیشتری می یابد و تبدیل به یخ می شود و آثار و خواصی متفاوت می یابد؛ دیدن این امور می تواند سبب این امر شود که ذهن بیننده، این جریان را به همه موجودات سرایت دهد و آنها را آشکال لطیفتر و یا کثیفتر (متکاثفتر) آب بداند.

ارسطو در مابعدالطبیعه برای این امر دو دلیل فلسفی دیگر ذکر می کند، ولی هر دو دلیل، به اعتراف بسیاری از مورخان فلسفه، بسیار آشفته و مبهم است، لذا قانع کننده هم نیست. دلیل نخست چنین است: «شاید وی از مشاهده اینکه خوراک همه چیزها مرطوب است، و گرما نیز از رطوبت پدید می آید و زندگی خود را از آن می گیرد، به این فرض رسیده باشد»^{۲۷} و دلیل دوم اینکه: «از این امر که بذر همه چیزها دارای طبیعتی مرطوب است؛ و آب هم اصل طبیعت چیزهای مرطوب است»^{۲۸} گویا خود ارسطو هم متوجه مقع نبودن این دو دلیل شده است، لذا به سراغ دلیل سوم می رود که دیگر دلیل فلسفی نیست و آن اینکه شاید تالس تحت تأثیر آرای ادیان و مذاهب سابق به چنین نتیجه ای رسیده باشد: «بعضی هم چنین می پندارند که حتی در دورانهای بسیار باستانی، ملتها پیش از پیدایش نسل انسان کنونی، کسانی هم که برای نخستین بار درباره خدایان اندیشیدند، همین نظر را درباره طبیعت داشته اند؛ زیرا ایشان اوکثانوس^{۲۹} و تئوس^{۳۰} را آفرینندگان (پدر و

اینکه سخن تالس فقط درباره عالم طبیعت است؛ ولی تفکیک کانت تفاوت میان متعلق شناسایی، آن چنان که هست و آن چنان که بر اذهان ما جلوه می کند، خواه متعلق شناسایی شیئی مربوط به جهان طبیعت باشد و خواه چیزی متعلق به عالم ماورای طبیعت؛ یعنی سخن کانت، به لحاظ مصداقی، اعم از سخن تالس است.

۲۵. بر خلاف این پیشفرض، در فلسفه اسلامی «مطابقت ذهن با عین» را به عنوان پیشفرض پذیرفته اند، زیرا در این فلسفه «مشابهت عالم عقلی با عالم عینی» را می طلبند که به معنای امکان مطابقت ذهن با عین است.

۲۶. از جمله ر.ک. به: کاپلستون فردریک تاریخ فلسفه، جلد اول: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتوی، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۲.

۲۷. ۳، ۷، ۸. متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ص ۱۲، ۱۳. اینکه در این موارد به سخنان ارسطو رجوع می کنیم از آن روست که از خود تالس نوشته ای در دست نیست، و پیش از ارسطو نیز کسی گزارشی از آرا و نظرات تالس به دست نداده است؛ بنابر این اطلاعات ما درباره او اطلاعات درجه دوم است.

۲۹. keanos.

۳۰. Tethys.

مادر) خلقت می شمردند و سوگند خدایان را به آب - که آن را استوکس^{۳۱} می نامیدند - می دانستند؛ زیرا کهترین، محترمتترین است، و محترمتترین هم آن چیزی است که ما به آن سوگند می خوریم.^{۳۲} ظاهراً ارسطو به این دلیل هم وقعی ننهاده است، زیرا می گوید: «به هر حال، گفته می شود که تالس چنین عقیده ای را درباره علت نخستین بیان کرده است.»^{۳۳} مسأله دیگر اینکه مراد تالس از «آب» در کلامی که از او نقل کردیم چیست؟ آیا همان آب مورد نظر ماست، که آن را با علامت شیمیایی O₂H نشان می دهیم، یا چیزی دیگر؟ آب در رأی دوم تالس ممکن است آب معمولی باشد، اما درباره معنای آن در رأی نخست اختلاف هست؛ کسانی مثل امیل بریه آن را به معنای آب معمولی ندانسته اند، ولی کسانی چون راسل می گویند: منظور از آب همین معنای متعارف آن است. راسل این رأی را که همه چیز از آب پدید آمده است، به هیچ روی احماقانه نمی داند: «بیست سال پیش از این، نظریه مقبول و متداول این بود که همه چیز از ایدروژن ساخته شده است، و باید به یاد داشت که ایدروژن ۳۲ آب را تشکیل می دهد.»^{۳۴}

درباره معنای «اصل» نیز دو تفسیر ارائه شده است: یکی اینکه «اصل؛ یعنی شیء اول»، و دیگر اینکه اصل یعنی «مایه» همه اشیا. طبق تفسیر اول شبیهی که اصل اشیا است، نخست پدید آمده و سپس به شیء یا اشیا دیگر تبدیل شده است و آن اشیا نیز خود به اشیا دیگر مبدل شده و... این تفسیر با این مطلب سازگار است که اکنون دیگر «اصل» اشیا وجود نداشته باشد، زیرا در تبدل وقتی «مبدل» الیه» پدیدار می شود که «مبدل» برود، این البته در صورتی است که «اصل» اشیا یک شیء باشد، ولی اگر اشیا متعددی از آن «اصل» داشته باشیم، امکان اینکه هنوز «اصل» اشیا موجود باشد نیز هست، ولی طبق تفسیر دوم «اصل» اشیا، همیشه در موجودات هست، شبیه به «ماده» فلسفی که در همه تبدلات ثابت دارد و فقط «صورت»هایی می روند و جای خود را به «صورت»های دیگر می دهند. در اینکه مراد تالس کدام یک از این دو معناست، بین مورخان فلسفه اتفاق نظر نیست؛ برخی گفته اند منظور «شیء اول» است و برخی معتقدند مراد «مایه» اشیا است. آناکسیمندر^{۳۵} - که بعداً درباره او سخن خواهیم گفت - کلام تالس درباره اصل اشیا را به گونه ای رد می کند که گویا مراد تالس از «اصل»، معنای دوم بوده است. ارسطو نیز سخنی دارد که همین نتیجه از آن بر می آید: «آنچه را که همه موجودات از آن هستند و نخست از آن پدید می آیند و سرانجام در آن تباه می شوند (در حالی که جوهر باقی می ماند، اما حالات یا اعراض آن دگرگون می شوند)، این چیز به گفته ایشان عنصر^{۳۶} و اصل (مبدأ) موجودات است.»^{۳۷}

۲. زمین بر آب قرار گرفته است

تصویری که تالس درباره زمین داشت «کره ای شناور بر آب» نبود،^{۳۸} بلکه زمین از دید او چون قرصی بود که بر آب شناور باشد؛ یعنی به شکل یک استوانه کم ارتفاع؛ لذا ارسطو می گوید: تالس زمین را مانند تنه بریده درختی می دانست که بر آب شناور است.

۳۱. Styx.

۳۴. تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری، چاپ پنجم، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵، ص ۵۹.

۳۵. Anaximander.

۳۶. Stoikheion.

۳۷. متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ص ۱۲.

۳۸. البته فکر کرویت زمین پیش از کوپرنیک نیز در یونان قدیم وجود داشته است.

درباره این رأی تالس هم به دو نکته اشاره می‌کنیم: اول آنکه، اگر ما این رأی (قرار داشتن زمین بر آب) را با رأی نخست (آب بودن اصل همه اشیا) بسنجیم، می‌بینیم که رأی اول به لحاظ ماهیت، فلسفی است، اما رأی دوم به این لحاظ تجربی است؛ لذا رأی اول امروزه هم می‌تواند مدافعی جدی داشته باشد؛ یعنی کسی که معتقد باشد که اصل همه اشیا، آب است، اگر بخواهد برای اعتقاد خودش اقامه دلیل کند، باید دلیل فلسفی بیاورد.^{۳۹} ردّ سخن او نیز البته دلیل فلسفی می‌طلبد، زیرا اساساً وقتی از «اصل اشیا» سخن می‌گوییم، باید از حدّ محسوسات فراتر رویم، و هر دلیل تجربی ای که در ردّ و اثبات آن آورده می‌شود، به هر حال راجع به «نمود» جهان است، در حالی که اصل اشیا مربوط به «بود» جهان است. اما رأی دوم چنین نیست و به سادگی می‌توان آن را با دلیل تجربی رد کرد.

نکته دوم آن است که رأی دوم تالس نه مبتنی بر رأی نخست اوست و نه نتیجه آن؛ یعنی برای پذیرفتن اینکه «زمین بر آب قرار گرفته است»، نیازی به این نیست که بپذیریم «اصل همه اشیا آب است». به تعبیر دیگر، این دو رأی در عرض یکدیگرند نه در طول هم؛ بنابراین، هر یک از این دو رأی را مستقلاً می‌توان پذیرفت؛ لیکن ارسطو در این باره به گونه ای سخن گفته است که گویا رأی دوم را نتیجه رأی نخست می‌داند: «تالس، که بنیانگذار این گونه فلسفه است، می‌گوید که آب اصل است (و به همین علت می‌گوید که زمین بر روی آب شناور است)».^{۴۰}

در باب دو رأیی که از تالس نقل کردیم، این نکته را نیز بیفزاییم که در برخی از ادیان، گاه آرای دیده می‌شود که گرچه شبیه به سخنان تالس است، ولی در واقع غیر از آنهاست و نباید آن‌ها را با این سخنان خلط کرد؛ مثلاً در قرآن مجید آمده است که: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (هر چیز زنده ای را از آب پدید آوریم. ۳۰/انبیاء). کسانی این آیه شریفه را به معنای رأی نخست تالس دانسته‌اند، ولی هرگز چنین نیست؛ اگر به فرض این آیه چنین بود: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا (هر چیز را از آب زنده کردیم)، قرابت معقولی متصور می‌بود، اما در این آیه شریفه «جَعَلَ» یک مفعولی (و به معنای پدید آوردن) است و «حَيٍّ» نیز صفت «شئی» است نه مفعول دوم برای «جعل»، لذا از سه قسم موجودات (حیوانات، نباتات و جمادات)، تنها دو قسم (حیوانات و نباتات) مراد قرآن تواند بود،^{۴۱} نه همه اشیا. بعضی نیز آیه: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (تخت خدا بر آب است. ۷/هود) را نظیر رأی دوم تالس پنداشته‌اند، اما تناظر این دو بر مبنای صحیحی نیست و حتی اگر نخواهیم معانی بسیار بلندی را که این دو آیه در بر دارند، در نظر بگیریم، معنای ظاهر این آیات بر اساس لغت عرب نیز با آرای تالس سازگار نیست؛ توضیح این مطلب را به جای خودش وا می‌گذاریم.

۳. آهنربا جاندار است

برای آنکه این رأی را فهم کنیم، باید ببینیم: اولاً چرا انسانها قائل شده‌اند غیر از این قالب مادی (پیکر یا بدن)، چیز دیگری نیز به نام «روح» (=«نفس»، «جان» یا «روان»)^{۴۲} دارا هستند؟^{۴۳} یعنی تطفن به این نکته نخستین بار از کجا به وجود آمده، و ذهن انسان چگونه به این مطلب رسیده است که انسانها را «ذی‌الروح» (جاندار) بدانند؟ ثانیاً چه شده است که بعضی از انسانها «جاندار بودن» را به موجودات دیگر نیز تسری داده‌اند و همه یا برخی از آنها را نیز «جاندار» انگاشته‌اند؟

۳۹. به تعبیر امروزی دلیل پیشین (Apriori) لازم است نه دلیل پسین (Aposteriori).

۴۰. متافیزیک.

۴۱. بگذریم از اینکه به نظر دقیقتر، چیزهای زنده (حی) فقط بر حیوانات صادق است، نه حتی بر نباتات.

۴۲. از تفاوت‌هایی که بین این الفاظ هست، در اینجا صرف نظر کرده ایم.

۴۳. البته در بررسی آرای سقراط به تفصیل به نظراتی که درباره روح ابراز شده است، خواهیم پرداخت.

در باب سؤال اول، هنوز سخن فیصله بخشی گفته نشده است؛ انسانشناسان (= آنتروپولوژیستها: Anthropologists) در این باره آرای بی نظیری اظهار کرده اند که گرچه قدرت برخی بیش از برخی دیگر است، ولی هیچ کدام قاطعیت ندارد. به بعضی از این نظرات اشاره می کنیم:

۱ - عده ای گفته اند؛ هنگامی که انسان خود را در آب یا سطح صیقلی دیگری می دید، برای خود استدلال می کرد که غیر از من کسی دیگر نیز (در آب یا آینه) هست که اگر نگویم بخش دیگر من است؛ بسیار شبیه من است. بدین طریق به موجودی دیگر معتقد شد که از زمان قدیم به آن «همزاد» می گفته اند، در واقع، آنچه ما بدان «نفس» می گوئیم همان «همزاد» قدماست. اگر این رأی درست می بود چون تصویر هر چیزی در آب (یا آینه) ظاهر می شود، انسان می بایست به جاندار بودن همه اشیا معتقد شده باشد.

۲ - بعضی دیگر از انسانشناسان گفته اند که تفتن انسان به این مطلب از عالم رؤیا نتیجه شده است؛ آدمی در خواب می بیند که به جاهایی می رود، کسانی را ملاقات می کند، سخنانی می گوید و... چون بیدار می شود، ملاحظه می کند که از سوئی به گواهی دیگران، در یک جا ساکن بوده است و در عین حال، به گواهی خودش به جاهای دیگر رفته و کارهایی انجام داده است، و از سوی دیگر نمی تواند هیچ یک از این دو گواهی را انکار کند، لذا معتقد می شود که من دوتا هستم: یکی بدن (متعلق گواهی دیگران) و دیگری روح (متعلق گواهی خود)؛ این رأی بسیار قویتر از رأی پیشین است.

۳ - انسانشناسان دیگری به «دیدن مردگان در خواب» استناد کرده اند؛ می گویند: انسانهایی که می میرند (علی الخصوص در چند روز اول بعد از مرگ) به رؤیای علاقه مندانشان فراوان وارد می شوند؛ این امر سبب می شود که افراد، علاوه بر آن موجودی که در خاک مدفون شده است، به موجود دیگری نیز کاملا شبیه او - که در رؤیا با آنان ملاقات می کند - اعتقاد بورزند.

۴ - کسانی هم بر این مطلب به «خاطرات مردگان» استدلال کرده اند؛ در طول تاریخ گاه پیش می آمده است که بر اشخاصی احوالی عارض می شده است که از دید دیگران کاملا مرده بوده اند (مانند کم شدن درجه گرمای بدن، به صفر رسیدن فشار خون، گشاد شدن پلکهای چشم، از کار افتادن قلب و ...، به تعبیر دقیق علمی: از بین رفتن علائم بالینی حیات)، اما این افراد پس از مدتی به زندگی باز می گشته اند، و درباره آنچه در طول عارض شدن علائم مرگ دیده بودند، سخنان جالبی می گفته اند؛ به این سخنان «خاطرات مردگان» می گویند. این امر (بازگشت به حیات) امروزه با پیشرفت علوم و فنون جدید و وجود وسایل و تجهیزات پزشکی، بسیار بیشتر از سابق رخ می دهد، و با پدیده «احیا» (= از نو زنده کردن: Resuscitation)، بسیاری با یک سلسله عملیات پزشکی به زندگی باز می گردند. «خاطرات مردگان»، به گفته انسانشناسان، برای انسانها به معنای اثبات روح (نفس) بوده است.^{۴۴}

۵ - عده ای گفته اند؛ شعاعی که ادیان و مذاهب دستور داده اند برای مردگان انجام گیرد، باعث خطور این اندیشه به ذهن انسانها شده است که مردگان شاید هنوز از شخصیت و هویتی برخوردارند که همان روح آنهاست. این رأی - چنانکه پیداست - رأی سخیفی است، زیرا، در واقع، آداب و اعمال دینی که برای مردگان انجام می دهیم فرع بر اعتقاد به وجود نفس انسانی است، نه اینکه قائل بودن به وجود نفس، فرع بر آداب و شعائر دینی باشد؛ این به اشتباه گرفتن جایگاه علت و معلول است.

۴۴. خاطرات مردگان امروزه در بین مسائل جدید کلامی نیز بسیار محل بحث است و از آن برای اثبات «خلود نفس» استفاده می کنند.

درباره سؤال دوم نیز باید اذعان کرد که انگیزه هایی که بعضی از قدما را به اعتقاد به «همه جاندار انگاری» (= آنیمیسیم Animism) سوق داده، و باعث خطور این فکر به ذهن آنان شده است، برای ما مشخص نیست؛ ولی از یک سلسله امارات و قرائن به مطلبی می توان پی برد و آن اینکه بشر ظاهراً از نخستین روزهای حیات بر روی این کره خاکی، بر این باور بوده است که برای اینکه موجودی «جاندار» محسوب شود، یا باید «حرکت» داشته باشد یا بتواند شیئی دیگر را به «حرکت» در آورد (و یا اینکه از هر دو خصلت برخوردار باشد)؛ یعنی گویا ملاک جاندار بودن، «حرکت» است (چه به صورت تحرک و چه به شکل تحریک)؛ پس برای اثبات اینکه موجودی جاندار است، یا باید اثبات کنیم که آن موجود متحرک است، یا ثابت کنیم که مخرک است.^{۴۵}

یونانیان قدیم، که از لحاظ مذهبی قائل به شرک (= ایزدان پرستی: Polytheism) بوده اند، اعتقاد داشته اند که خدایان می توانند در عرصه جهان هستی اشیا را به حرکت در آورند، و هر خدایی را از آن رو خدا می نامیدند که می تواند چیزی را از حالت سکون خارج کند. فیلسوفانی هم (مانند تالس) پیدا شدند که تحریک و تحرک را ملاک حیات دانستند، ولی معتقد به وجود خدایان نشدند؛ آنگاه در این «جهان پر حرکت بدون خدا» چاره ای جز این نبود که عامل تحرک را نهفته در خود شیء متحرک بدانند. عامل حرکت، از دید این فیلسوفان، روح (جان یا روان) بود؛ یعنی تا پیش از ظهور این فیلسوفان دو نکته مورد اتفاق بود: یکی اینکه نشانه حیات تحریک و تحرک (یا یکی از این دو) است، دیگر اینکه، آنچه شیئی را به تحرک و می دارد، یکی از خدایان است. فلاسفه نکته اول را پذیرفتند ولی نکته دوم را انکار کردند؛ یعنی عامل حرکت را در خود متحرک دیدند، نه در خدایان.

وقتی این قضیه شرطیه که: اگر چیزی متحرک باشد، مخرکش در درون خودش قرار دارد (یعنی جاندار است) پذیرفته شد؛ این پرسش پیش می آید که آیا «همه» اشیا متحرکند (و در نتیجه همه آنها جاندارند = آنیمیسیم) یا تنها «برخی» از اشیا؟ تالس - ظاهراً - فقط بعضی از چیزها را متحرک می دانسته؛ یعنی همه چیز را جاندار نمی پنداشته است؛ اما برخی از مورخان فلسفه، از جمله کاپلستون^{۴۶} گفته اند: رأی تالس نوعی «همه جاندار انگاری» (آنیمیسیم) بوده است.

گفتیم که «تحریک» هم مانند «تحرک»، از نظر تالس علامت جان داشتن بوده است، از این رو تالس آهنربا را جاندار می انگاشته است؛ زیرا آهنربا، گرچه اشیای دیگر را نمی راند، با جذب آنها به سوی خود، به حرکتشان و می دارد. آیا از لحاظ منطقی درست است که «تحریک» یا «تحرک» را ملاک داشتن روح (نفس) بدانیم؟^{۴۷} کسی که از راه حرکت، وجود روح را اثبات می کند، از لحاظ هستی شناختی دچار یک نوع قیاس به نفس، انسانوار انگاری یا (آنتروپومورفیزم: Anthropomorphism)، یا به تعبیر کلامی «تشبیه» شده است. آنتروپومورفیزم به این معناست که انسان آنچه را که در خود می یابد (از قبیل احساسات، عواطف، انفعالات و ...) به سایرین نیز «تعمیم» دهد؛ مثلاً اگر کسی بگوید: همه موجودات عاشق یکدیگرند (یا در مقام ضدیت با همند)، به نوعی «قیاس به نفس» (آنتروپومورفیزم) قائل شده است. البته صرف اینکه رأی از

۴۵. این ملاک (حرکت)، در نامگذاری اشیا در برخی از زبانها رعایت شده است؛ مثلاً عرب به موجودی که «جان» ندارد «جماد» می گوید، و «جماد» یعنی موجودی که بیحرکت و ساکن است.

۴۶. تاریخ فلسفه، ج اول: یونان و روم، ص ۳۳.

۴۷. این سخن در فلسفه اسلامی با یک قید پذیرفته شده است، و آن اینکه حرکت در صورتی نشانه وجود نفس (روح) است که نایکخواخت (لا علی وثیره واحده) باشد، زیرا حرکت یکنواخت (علی وثیره واحده)، ناشی از طبع شیء، یعنی حرکتی طبیعی (در مقابل حرکت قسری) است، اما در حرکت یکنواخت، چون شیء واحد نمی تواند حرکت نایکخواخت داشته باشد، حتماً چیزی در کار است که آن را نفس (روح) می نامند.

این تعمیم و قیاس به نفس ناشی شده باشد، ناموجه بودن آن را نمی‌رساند، بلکه باید درباره آن رأی، مستقلاً به بحث پرداخت. این بحث را به بخش مربوط به سقراط ارجاع می‌دهیم.^{۴۸}

۴۸ نکته ای که در پایان این بخش تذکرش لازم می‌نماید این است که در باب آرای تالس، و اساساً آرای هر فیلسوفی، به کتب تاریخ فلسفه ای که مسلمانان نوشته اند، نباید اعتماد کرد، زیرا مسلمین در تاریخنگاری - مخصوصاً در تاریخ فلسفه و عقاید - چندان قوی نبوده اند [۱] مثلاً شهرستانی در کتاب «الملل و النحل» - که یکی از بهترین کتب مسلمین در تاریخ آرای و عقاید است - می‌گوید: تالس معتقد بوده که جهان «مبدع» دارد، و علاوه بر این می‌گفته است: زمانهایی گذشته که «مبدع» وجود داشته در حالی که «مبدعی» نبوده است. آنگاه در بیش از یک صفحه - به دفاع از تالس در این باره بحث می‌کند که چگونه ممکن است مبدع وجود داشته باشد ولی مبدعی تحقق نداشته باشد [۲]. در حالی که این سخن را که تالس اصلاً به خدایی باور داشته و به تحقق مبدع بدون تحقق مبدع قائل بوده است، احدی نگفته است. از سوی دیگر در «تاریخ الحکماء» نوشته ابن قفطی، تالس شاگرد فیثاغورس است و از او حکمت اخذ کرده و نخستین کسی است که برای موجودات به موجدی قائل نشده است. [۳] در صورتی که فاصله زمانی این دو فیلسوف و تقدّم تالس بر فیثاغورس بر کسی پوشیده نیست. [۱] شهید مطهری در این باره می‌گوید: «در میان علوم و معارف وابسته به فرهنگ اسلامی آنچه از لحاظ سیر تاریخ از همه ناشناخته تر است، فلسفه است... فلاسفه اسلامی نه تنها توجهی به سیر تاریخی این مسائل نداشته اند، احیاناً به علل خاصی موجبات ابهام و اشتباه کاری [را] فراهم کرده اند و سخنان گمراه کننده ای از این نظر گفته اند».

ر.ک. به: مطهری، مرتضی؛ مجموعه مقالات؛ انتشارات جهان آرا، تهران، ۱۳۵۵، ص ۹ - ۱۷۸.

[۲] الشهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، الملل و النحل؛ تحقیق محمد سید کیلانی، دارالمعرفه، بیروت، بی تا، ص ۶۴ - ۶۱.

[۳] ابن قفطی؛ تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، انتشارات دانشگاه تهران (شماره ۱۱۷۴)، ۱۳۴۷، ص ۱ - ۱۵۰.

آناکسیمندر^{۴۹}

او هم‌عصر تالس ولی از لحاظ سنی جوانتر از او بوده است. اولین اختلاف عمده ای که او با تالس دارد، این است که قبول می‌کند یک عنصر اولی در جهان وجود دارد که همه اشیا از آن پدید آمده‌اند، ولی درعین حال می‌گوید: آن عنصر اولی هیچ یک از اشیا موجود در جهان کنونی نیست؛ می‌گوید: «عنصر اولی و نهایی نمی‌تواند نوع خاصی از ماده مانند آتش و آب و غیره باشد، زیرا آب خود یکی از اضداد است».^{۵۰} اگر شما به جهان بنگرید، در خواهید یافت که آب با غیر آب ضد یکدیگرند و همین طور آب با آتش و آب با هوا و یا با هر چیز دیگری ضد یکدیگرند. در این صورت. اگر قائل شوید که عنصر اولی در جهان «آب» بوده است، معنای این سخن آن است که آتش، خاک، هوا و چیزهای دیگر با آب جمع شده‌اند و جمع اضداد امکان‌پذیر نیست. اگر به ردیه او بر سخن تالس توجه کنیم، می‌بینیم او مراد تالس از آب را همین آب دانسته است و مراد او از «اصل همه اشیا» یا «عنصر اول» را «مایه همه چیزها» دانسته است نه «شیء اول»؛ زیرا اگر مراد شیء اول بود می‌توانستیم بگوییم این ماده بعداً به چوب تبدیل شده است و همین طور چوب به چیز دیگر، و در این صورت اجتماع اضداد نیز پیش نمی‌آمد. پس مراد او از «اصل همه اشیا» مایه همه اشیا بوده است و این مایه همه جا باید باشد و اگر همه جا باید باشد، آن وقت چگونه در آتش هم آب هست و هم آتش؟ پس از شیوه اشکال او بر تالس، یعنی طرح مسأله «جمع اضداد» می‌توان نتیجه گرفت که او مراد تالس از عنصر اولی را «مایه همه چیزها» دانسته است.

اما «ضدیت» در کلام آناکسیمندر به چه معناست؟ آیا آب و آتش ضد همدیگرند؟ یا رطوبت آب و حرارت آتش؟ و به عبارت دیگر، آیا تضاد منطقی مراد بوده است یا تضاد فلسفی؟ تضاد منطقی، تضادی است که در میان اعراض جوهر واحد، با حفظ وحدت‌های هشتگانه یا نه گانه تصویر می‌شود. ولی تضاد فلسفی، یا به تعبیر دیگر «تزامم»، تضادی است که در میان جواهر تصویر می‌شود. تضاد منطقی محال است ولی تضاد فلسفی نه فقط محال نیست که به تعبیر بعضی از حکما، «اگر

۴۹. Anaximander.

۵۰. تاریخ فلسفه، ج اول؛ یونان و روم، ص ۳۴

تضاد نبود فیض از مبدأ جواد ادامه پیدا نمی کرد؛^{۵۱} پس مراد آناکسیمندر از این سخن که «اصل اشیا» نمی تواند آب باشد چون لازمه اش جمع اضداد است، چیست؟ حقیقت آن است که سخنان او در این مسأله هماهنگ نیست؛ در یک جا می گوید: آب یا رطوبت؛ و با آوردن این «یا» انسان رادچار سرگردانی می کند که آیا مرادش این است که آب با آتش تضاد دارد، یا آنکه حرارت با رطوبت در تضاد است؟ این مطلب به طور واضح دانسته نیست؛ حال اگر ما بخواهیم سخن او را بپذیریم خوب است کدامیک را تصویر کنیم؟ تضاد منطقی یا تضاد فلسفی؟ در فلسفه غرب میان این دو تضاد یعنی تضاد فلسفی و تضاد منطقی تفکیک دقیقی صورت نگرفته است و لذا اقوال آنان در اینکه آب با آتش ضدّ همدیگر یا رطوبت با حرارت، دچار ابهام است؛ در تنها کتابی که از آناکسیمندر باقی مانده است؛ یعنی کتاب «درباره طبیعت» نیز این ابهام نیز وجود دارد. اگر بخواهیم وجه صحیحی را از این تضاد بیان کنیم، باید بگوییم بین حرارت و رطوبت تضاد وجود دارد و این دو با هم قابل جمع نیستند و در این صورت نمی توان گفت اصل آتش هم آب است، زیرا اگر اصل آتش، آب باشد باید خواص آب در درون آتش نیز وجود داشته باشد و می دانیم که خواص آب و آتش قابل جمع نیستند. همه این سخنان که درباره آب گفته شد، درباره هر چیز دیگری هم در نظر آناکسیمندر صادق است. او معتقد بود هیچ شیء متعینی نمی تواند ماده اولیه جهان باشد، پس به نظر او ماده المواد چیست؟ او در پاسخ می گوید؛ ماده المواد چیزی است که دو خاصیت دارد: ۱- عدم تعین؛ ۲- عدم تناهی.

اما تعین ندارد؛ یعنی تعین هیچ شیئی را در عالم به خود نگرفته است^{۵۲} و وقتی نامتعین بود، قطعاً نامتناهی نیز خواهد بود. برای اینکه زایش عدم تناهی از عدم تعین کاملاً درک شود، برای مثال صفحه کاغذی را در نظر بگیرید که آخر نداشته باشد، یعنی از هر طرف نگاه کنید ادامه داشته باشد، یک صفحه کاغذ بی نهایت؛ به نظر شما این صفحه کاغذ چه شکلی دارد؟ به نظر می آید هر چیزی که بی نهایت باشد، بی نهایت بودنش سبب بی شکلی آن هم می شود و شکل همیشه زاییده تناهی است؛ و همین طور عکس این گزاره؛ یعنی «اگر شکلی نباشد، تناهی ای در کار نخواهد بود» صحیح است. پس ماده المواد در نظر او هیچ گونه تناهی ندارد و لذا خواص آب، آتش و هر چیز دیگری در آن به صورت متعین نیست، ولی آثار و خواصش لایتناهی است و این خاصیت عدم تعین است. کسانی هم خواسته اند لایتناهی بودن ماده المواد را به معنای لایتناهی بودن کمی بگیرند؛ یعنی برای یک شیء از لحاظ کمی هیچ گونه حدی متصور نیست و بی نهایت است. هر کدام از این تفسیرها در سخنان وی مؤیداتی دارد.

قول اول که لایتناهی بودن را به این معنا بگیریم که هیچ اثر و خاصیتی نیست که در موجودی باشد مگر اینکه در آن هم هست، این از خود عدم تعین بر می خیزد؛ و اما رأی دوم که لایتناهی بودن کمی، یعنی از لحاظ عظمت و بزرگی مراد وی بوده است و به تعبیر کمی مسامحه کارانه، از لحاظ مکانی حد لایقی ندارد، این هم با قول دیگری از وی که قائل به «تعدد جهانها» است مطابقت دارد. او معتقد بود ما جهانهای متعدد داریم، اما باید توجه کنیم که مراد از جهان چیست؟ اگر بگویید جهان یعنی مجموعه هر آنچه هست، شکی نیست که جهان یکی بیشتر نیست، پس اگر کسی دم از تعدد جهانها زد مسلماً منظورش مجموعه «هر آنچه هست» نمی باشد، ولی آناکسیمندر مرادش از جهان، «مجموعه هر آنچه محاط آسمان است» می باشد، و لذا معتقد بوده است که از این جهانها نه یکی، بلکه بی نهایت وجود دارد. اگر از وی بپرسیم که به چه دلیل

۵۱. لولا التضاد لما صحّ الفیض عن المبدء الجواد.

۵۲. این سخن آناکسیمندر بسیار شبیه به سخنی است که ارسطو بعدها مطرح می کند و اسم آن را هیولی می گذارد و در تعریف آن می گوید: فعلیتها آنه لافعلیه لها؛ یعنی هیچگونه فعلیتی در واقع آن نیست، مانند کودک پنجساله ای که هنوز هیچ شغلی انتخاب نکرده است، در واقع بی نهایت شغل بالقوه دارد و بالفعل هیچ محدودیت شغلی ندارد.

بی نهایت است؟ دلیل می آورد که این جهانی که ما در آن هستیم محدود است ولی آن شیء غیر متعینی که جهان از آن ساخته شده است، نامحدود است؛ اگر آن شیء نامتعین نامحدود است و جهان ما محدود؛ پس باید از این جهانیهای ما چند تا وجود داشته باشد تا کل آن را بپوشاند؛ بی نهایت موجود متناهی، چون اگر یک میلیارد از این جهانیهای ما هم وجود داشته باشد، یعنی یک میلیارد از یک شیء «محدود»، باز هم حاصلش «محدود» می شود. پس بی نهایت جهان محدود از این سنخ جهانیهایی که ما با آن سر و کار داریم باید وجود داشته باشد. اگر در این استدلال دقت کنید، عدم تناهی از نظر کمی باید مراد باشد، یعنی بگوییم چون شیء غیرمتعین از لحاظ کمی بی نهایت است، ابعادش نیز بی نهایت در بی نهایت است. این استدلال با اینکه بگوییم عدم تناهی ای که در اینجا گفته می شود، عدم تناهی کمی است، سازگار است.

آناکسیمندر برای نامگذاری این شیء نامحدود که آن را مادهٔ المواد می داند، از لفظ یونانی «آپایرون» استفاده کرده است. «آپایرون» به لحاظ لغت یونانی به معنای لایتناهی، بی نهایت، نامحدود و بی حد و مرز است؛ با توضیحی که درباره «جهانهای متعدد» دادیم، به نظر می رسد «آپایرون» در نظر او از لحاظ کمی بی نهایت باشد.

از طرفی هم جمله ای از یکی از فلاسفه و مورخان فلسفه یونان قدیم نقل شده است که مؤید این است که گویا آپایرونی که آناکسیمندر قائل بوده، آپایرون به لحاظ «تعین» و «تشکل» نبوده است. یکی از مورخان فلسفه به نام سیمپلیکس،^{۵۳} - که اقوال وی در تاریخ فلسفه به لحاظ قدمت خیلی مورد توجه است - در شرح نظریه آناکسیمنس (که بعداً درباره اش بحث خواهیم کرد) می گوید: «آناکسیمنس، همشین آناکسیمندر، مانند وی، می گوید طبیعت بنیادی اشیا یکی و نامحدود است، اما نزد او نامتعین نیست بلکه متعین است و وی آن را هوا می داند...».

در حقیقت این مورخ فلسفه، آناکسیمندر و آناکسیمنس را در این رأی متفق می داند که اصل جهان یکی است و نامحدود، اما فرق این دو فیلسوف در این است که آناکسیمندر علاوه بر اینکه آن را نامحدود می دانست، نامتعین هم می دانست ولی آناکسیمنس جهان را نامحدود می داند اما نامتعین نمی داند و اگر شما به رأی سیمپلیکس بنگرید، می بینید که اگر بخواهیم به این رأی اعتماد کنیم باید بگوییم مراد از نامحدودی که آناکسیمندر می گفته، از لحاظ تعین و تشکل نبوده است؛ چون اگر از لحاظ تعین و تشکل بود، سیمپلیکس نمی توانست بگوید که آناکسیمنس هم مثل آناکسیمندر نامحدود می داند، چون آناکسیمنس مثل آناکسیمندر جهان را نامحدود به لحاظ «تعین» نمی داند، بلکه «متعین» و «متشکل» به شکل خاصی می داند، متشکل به شکل «هوا» می داند.

پس استدلال خود آناکسیمندر اقتضا می کرد که مراد وی نامحدود بودن از لحاظ «تعین» و «تشکل» باشد، ولی طبق استدلالی که از رأی سیمپلیکس آوردیم، اقتضایش این است که مراد وی از نامحدود بودن، نامحدود بودن از لحاظ کمی باشد. سیمپلیکس می گوید: آناکسیمندر از این نظر با آناکسیمنس هیچ اختلافی ندارند، چون هر دو از لحاظ کمی نامحدود می داند، منتها اختلافشان از لحاظ «تعین» و «عدم تعین» است. پس از طرفی می بینیم که این رأی درست است و از نظری می بینیم این رأی نارس است. به همین ترتیب خیلی از کسانی که در تاریخ فلسفه کتاب نوشته اند - چه آنها که به زبان فارسی ترجمه شده و چه آنها که ترجمه نشده است - اظهار عجز می کنند که نمی دانیم مراد از «آپایرونی» که اولین بار وی گفته، «آپایرون» از لحاظ کمی مراد بوده یا از لحاظ «تعین» و «تشکل» یا هر دو؛ آقای شرف الدین خراسانی معتقد است که مراد آناکسیمندر هر دو بوده است، هم از لحاظ «کمی» و هم از لحاظ «تعین» و «تشکل». داوری در این مورد کاری بس

۵۳. Simplicus.

دشوار است، ما به چیزی که بتواند به هر کدام از این نظرها تعین ببخشد بر نخورده ایم. به این نکته نیز توجه کنید که اگر به بحث تضادی که در کلمات وی بود دقت کنیم، به نظر می آید که رأی آناکسیمندر بیشتر همین نامحدود بودن از لحاظ «تعین» و «تشکل» بوده است.

اما مشکل دیگری که وجود دارد و قبلا در باب تالس هم نقل شد و در اینجا حادثتر است، این است که وقتی تالس می گفت اصل همه اشیا آب است، این به دو صورت قابل تصور بود، یکی اینکه بگوییم: روز اول، کل جهان طبیعت از آب درست شده است، بعد آب به شیء دیگری تبدیل شده است که معنایش این است که ممکن است اینک هیچ آبی در جهان نباشد ولی اصل همه اشیا آب است؛ چون می گوییم درست است که کل جهان طبیعت روزی از آب درست شده بود ولی بعداً تبدیل به شیء دیگری شد، آن شیء دومی هم مبدل به شیء دیگری و... بنابراین اگر روزی یک قطره آب هم در جهان طبیعت پیدا نشود باز هم می گوییم: آب اصل همه اشیاست. تصور دیگری هم می توان داشت «ماده حاضر در همه اشیا کنونی»؛ یعنی آن ماده ای که در همه اشیا کنونی حاضر است، پس منافاتی ندارد که الآن هم در جهان آب باشد؛ منتها این آب، ماده همه اشیا کنونی است، منتها این اشیا کنونی متصور به صورتهای گوناگونی شده اند؛ یعنی یک ماده ای در همه حضور دارد، منتها در هر یک، این ماده تبدیل به صورتهای مختلفی شده است و صورت خاصی پذیرفته است.

اگر خوب توجه کنید می بینید که مشکل عمده ای در اینجا هست و آن اینکه اگر قول اول را بپذیریم مسأله هم با فلسفه یونان و هم با فلسفه از لحاظ اصطلاحات فیلسوفان ما بسیار فرق می کند.^{۵۴} اما در مورد آناکسیمندر علاوه بر این دو قول که گفتیم یک قول سومی هم گفته شده است؛ یعنی این آپایرونی که او گفته است بعضی تفسیر دیگری از آن کرده اند که با هیچ کدام از دو قول قبل موافق نیست و آن اینکه: آپایرونی که او می گفته است یک خلیط،^{۵۵} یک آمیزه (به تعبیر امروزی) است، اگر خواسته باشیم این نظر را با مثال بیان کنیم، مانند این است که آب را تجزیه کنیم و ایدروژن (H) آن را یک جا قرار دهیم و اکسیژن (O) آن را جایی دیگر؛ حال آیا می توانیم به ایدروژن اشاره کنیم و بگوییم از آب پدید آمده است؟ یا به اکسیژن اشاره کنیم و بگوییم از آب پدید آمده است؟ خیر، چون در واقع آب بود که از آن اکسیژن را به دست آوردیم و همان آب بود که از آن ایدروژن را به دست آوردیم؛ در این صورت آب یک خلیطی می شود که ایدروژن یکی از اجزای این خلیط و اکسیژن هم جزو دیگر آن است.

حال: عده ای گفته اند این آپایرونی که آناکسیمندر گفته است، مرادش این بوده که در واقع جهان یک خلیطی بوده است، بعد مثلا چوب، آتش و آب از آن جدا شده اند؛ یعنی گویا همه اینها در یک شیئی گرد آمده بودند (که وی اسمش را آپایرون می گذارد)، بعد به تعبیری، آپایرون «کلی» است که هر یک از اشیا موجود در عالم جزئی از آن بوده اند. «آپایرون»، در واقع، مرکبی است که هر کدام از اشیا موجود در عالم طبیعت یک تکه ای از آن مرکب را می ساخته اند؛ قبلا به وصف اجتماع موجود بوده اند، بعد حالت تفرق و جدایی پیدا کرده اند.^{۵۶}

پس ما دو نوع ابهام را در سخن وی مشاهده می کنیم:

۱. بی نهایت بودن «آپایرون» از چه لحاظی است؟

۵۴. طبق یک نظر، ماده یا اصل اولی یکی از جواهر خمس محسوب می شود ولی طبق نظر دیگر ممکن است ماده المواد در این جواهر خمس یکی از اجسام باشد ولی آن جسم روزی وجود داشته و بعد هم به اشیا دیگری تبدیل شده باشد.

۵۵. Mixture.

۵۶. تفسیر خلیط را از کلمات سیمپلیکس می توان برداشت کرد. در این باره ر. ک.: ارسطو؛ طبیعیات، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، ص ۶۲ - ۶۴، امیرکبیر ۱۳۶۳.

۲. اصل بودن «آپایرون» از چه لحاظی است؟ آیا از لحاظ اینکه مبدل اول است، ماده حاضر در همه اشیا است و یا از لحاظ اینکه خلیط نخستین همه اشیا است.

نکته دیگری که باید خاطر نشان کنیم اینک: اولین کسی که لفظ علت مادی^{۵۷} را به کار برده است (در مقابل علت صوری، غایی و فاعلی) همین آناکسیمندر بوده است. وی می گفت «آپایرون» علت مادی جهان هستی نیز هست و این علت مادی گرچه بعداً در سخنان ارسطو لفظش حفظ شده و معنای دیگری پیدا کرده است ولی به هر حال لفظ علت مادی را اولین بار در فلسفه، آناکسیمندر به کار برده است.

تعدد جهان

آناکسیمندر معتقد بوده است که جهانهای بیشمار وجود دارد. در بیشمار بودن دو معنی نهفته است: ۱. تعدد؛ ۲. عدم تناهی. وی می گوید جهانهای بیشماری وجود دارد؛ یعنی اولاً جهانها متعدّدند؛ ثانیاً عددشان هم نامتناهی است. ببینیم جهانهای بیشمار چه معنایی دارد؟ اگر ما جهان را به معنای «مجموعه آنچه هست» در نظر بگیریم، در این صورت نمی توان فرض تکثر کرد و گفت: «مجموعه آنچه وجود دارد» چندتا است، این معنا ندارد؛ اما مسلماً آناکسیمندر «مجموعه آنچه هست» (زمین و آنچه محیط بر زمین است)، را یک جهان فرض می کرده است. هر چیزی که احاطه بر زمین دارد چه چیزی است؟ خورشید، ماه و بعضی سیارات شناخته شده آن زمان.

پس، اولاً باید جهان را به گونه ای معنا کنیم که تعددش معنا داشته باشد؛ ثانیاً این نکته که جهانهای متعدد وجود دارد به این معناست که جهانی می آید و می رود، سپس جهان دیگری و هکذا. این جهانها به دنبال هم تا بی نهایت به وجود می آیند، یا اینکه بگوییم همه آن جهانها بالفعل وجود دارند، کدامیک از این دو معنا مراد است.

شارحان می گویند که وی معتقد به جهان های همبود^{۵۸} بوده است؛ یعنی همه جهانها در عرض هم موجودند و در کنار هم بسر می برند، نه اینکه مثل ثانیه های زمان باشند که تا یک ثانیه نرود، ثانیه بعد نمی آید. کسانی هم گفته اند مراد وی جهانهای ناهمبود بوده است. به همین ترتیب جهان علی التعاقب والتوالی می آیند ولی این سیر تا بی نهایت ادامه دارد.

نکته سومی هم راجع به جهانهای بیشمار وجود دارد، کسانی گفته اند: مراد وی را از جهانهای بیشمار نباید به معنای امروزی جهان بگیریم، بلکه در یونان قدیم گاهی به هر خدایی یک جهان می گفته اند، مثل الآن نبوده است که جهان را به معنای طبیعت بگیرند، بلکه مرادشان از جهان، خدا بوده است و بالطبع، جهانهای بیشمار یعنی خدایان بیشمار. شاهد این نظر آن است که یونانیان قدیم مشرک بوده اند و چون از لحاظ دینی و مذهبی اعتقاد به پولتئیزم^{۵۹} (= ایزدان پرستی) داشته اند می توان گفت: مراد وی این نظر بوده است، ولی واقع این است که در خود این قول یک ضعفی وجود دارد و آن اینکه، اگر واقعاً یک چنین چیزی مراد وی بوده است، دیگر نباید این قول، قول اختصاصی آناکسیمندر تلقی شود، بلکه اعتقاد دینی و مذهبی تالس هم بوده است، و همین طور بسیاری دیگر.

در اینجا بی مناسبت نیست به نظری که بعضی از فیزیکدانان دارند اشاره ای داشته باشیم، آنها می گویند «جهانهای ممکن»^{۶۰} بیش از یکی است. این نظر با آن نظر آناکسیمندر شباهت دارد ولی یکی نیست؛ در واقع از «جهان های ممکن»،

۵۷. Material Cause.

۵۸. Co-existent.

۵۹. Polytheism.

۶۰. Possible World.

مرداشان جهانی است که فرض وجودش با هیچ یک از قوانین منطقی ناسازگار نباشد؛ هیچ یک از قوانین منطقی جهان فکری بشر را نقض نکند. هر جهانی که بتوان تصور کرد که در آن جهان هیچ یک از قوانین دنیایی فکر بشر نقض نشود، آن را «جهان ممکن» می گویند و از این نظر می گویند «جهانهای ممکن» بیش از یکی است؛ به تعبیری، مثل آن است که بگوییم با این عناصر فکری که بشر دارد می توانیم بیش از یک جهان تصور کنیم که در آن جهانهای دیگر هم، با آن قوانین سرجای خودشان باشند که این نظر با سخن آناکسیمندر بسیار تفاوت می کند.

تصور وی درباره زمین از یک لحاظ بسیار تازگی دارد؛ اولاً تصور وی درباره زمین همان طور که قبلاً هم گفتیم، تصور یک استوانه بوده است، آنهم استوانه ای که مثل یک طبل باشد، یعنی ارتفاعش زیاد نباشد - نه مثل یک ستون، یا یک تیر برق که استوانه هستند ولی ارتفاعشان زیاد است. او می گفت ۱. شکل زمین به صورت یک استوانه است؛ ۲. ارتفاع این استوانه هم یک سوم پهنای این استوانه است (منظور از پهنای اینجا، قطر سطح استوانه است)؛ ۳. ما انسانها، همگی، روی سطح رؤیین این استوانه زندگی می کنیم، اما سطح زیرین این استوانه ساکن ندارد، طبعاً دور این استوانه هم نمی تواند ساکنی داشته باشد، چون فرض بر این است که حتی اگر ساکنی هم داشته باشد، اینها نمی توانند قرار داشته باشند.

اما نکته مهمی که وی درباره زمین گفته است و بسیار به نظریات امروزی نزدیک است، این است که تا زمان آناکسیمندر، تصور همه این بوده است که زمین باید به جایی اتکا داشته باشد، تا قرار و استقرار خودش را حفظ کند، حتی بعد از آناکسیمندر هم تا همین اواخر کسانی خیال می کردند که زمین بر جایی قرار دارد، مثلاً در مشرق زمین، در کشورهایی مثل ایران، هند و چین معمولاً تصور بر این بود که کره زمین روی شاخ یک گاوی قرار گرفته است؛ می گفتند گاوی هست که دارای دو شاخ است ولی کره زمین روی نوک یکی از این دو شاخ قرار گرفته است، بعد می گفتند این گاو هم روی گرده یک ماهی قرار گرفته و آن ماهی در یک دریای بیکرانی در حال شنا کردن است.

در کشورهای غربی همین تصور وجود داشته است ولی به نحو دیگری، می گفتند: کره زمین بر روی یک سنگ پشت (لاک پشت) است، آن لاک پشت هم روی لاک پشت دیگری و... این تصور تا همین اواخر هم وجود داشته است. حتی در بین بعضی عوام الناس این تصور وجود دارد که زمین روی جایی قرار گرفته و به چیزی بند شده است.

آناکسیمندر نخستین کسی بود که قائل شد به اینکه زمین به هیچ جایی اتکا ندارد. در این صورت، اگر اتکا به هیچ جایی ندارد پس چرا قرار دارد، آرامش دارد و نمی افتد؟ استدلال وی بسیار نزدیک به استدلالی بود که از زمان نیوتن به این طرف ما قبول کرده ایم، او می گفت: زمین در مرکز جهان قرار گرفته است، پس فاصله اش نسبت به همه اطراف خودش کاملاً مساوی است، و همین مساوی بودن فاصله اش نسبت به همه اطرافش سبب می شود که به هیچ طرفی نیفتد؛ این نظریه بسیار نزدیک به تصویری است که ما از نیروی جاذبه داریم. تصویری که ما از نیروی جاذبه (نیروی گرانش) داریم، اقتضایش همین است که اگر چیزی واقعاً در وسط یک مجموعه به معنای دقیق ریاضی اش قرار گرفته باشد، بطوری که نیروهایی که از اطراف بر این شیء وارد می شوند، دقیقاً مساوی باشند، این نیروها همدیگر را خنثی نموده و شیء مورد بحث در این وسط به همان حال باقی می ماند، به هیچ طرفی میل پیدا نمی کند و بدون هیچ تکیه گاهی می ایستد و قرار می گیرد. امروزه چنین تصویری برای ما قابل فهم است؛ اما عجیب این است که ما در زندگی روزمره خودمان یک نمونه از چنین چیزی ندیده ایم و تصور چنین چیزی، تخیل بسیار قوی ای می خواهد. گفته اند، هنگامی که سلطان محمود غزنوی به هند یورش برد و آن را فتح کرد، در یکی از بتخانه های بزرگ و مهم هندوان، بتی بسیار عظیم دید که در وسط این ساختمان ایستاده است، آن هم

بدون هیچ اتکایی؛ هندوان، این واقعه را دال بر معجزه این بت می دانستند. نقل می کنند ابوریحان که ملازم رکاب سلطان محمود بوده، گفته است می توانم رمز این را بفهمم، سپس گفت اجازه دهید که من چیزی را از این جا جابجا کنم، وقتی یک شیئی را جابجا کرد، تعادل بهم خورد و این بت که به خاطر تعادل - من جمیع الجهات - در وسط قرار داشت، سقوط کرد.

انسان

تصوری که درباره انسان تا زمان داروین رایج بوده است، این است که انسان یک نوعی کاملاً منفک و مجزا از سایر حیوانات دیگر است، به یک معنا داروین اولین کسی بود که این نظریه را مطرح کرد که انسان از انواع دیگر موجودات پدید آمده است و گفت: انسان از نسل میمون پدید آمده است، میمونها هم از نسل موجودات دیگری و همین طور... فرض کنید ما در حال حاضر n نوع جانور داشته باشیم و n نوع هم گیاه (با این فرض که n بیانگر تعداد بسیار زیادی است)؛ مثلاً می گویند تعداد پروانه ها بیست هزار نوع است، حالا شما مجموع جانوران را در نظر بگیرید و فرضاً به پنجاه میلیون سال پیش برگردید، در پنجاه میلیون سال پیش چند نوع جانور وجود داشت، چند نوع گیاه وجود داشت؟ اگر کسی بگوید که آن وقت هم همین n نوع جانور (حالا با چند تا کم و زیاد) وجود داشته و همین n نوع گیاه هم وجود داشته است، به این نظریه معتقد شده است که در واقع، هر نوع گیاهی و هر نوع جانوری، از اوّل به صورت همین نوع گیاه و همین نوع جانور به وجود آمده است؛ به چنین رأیی، رأی به ثبات موجودات می گوئیم.^{۶۱}

اما نظریه دیگری ممکن است بگوید که اگر شما به عقب برگردید می بینید که از این n نوع جانور فقط بیست نوع آنها وجود داشته اند و بقیه اصلاً روی زمین وجود نداشته اند، اما در عوض، n نوع دیگر جانور وجود داشته است؛ همین طور درباره گیاهان، در پنجاه میلیون سال قبل، پنجاه نوع گیاه وجود داشته است به اضافه m نوع گیاه دیگر که الآن وجود ندارد. این سخن معنایش این است که چه بسا الان جانورانی وجود دارند که در پنجاه میلیون سال قبل یک نمونه از اینها هم وجود نداشته است و برعکس بسا جانورانی که آن وقت وجود داشته اند ولی الان یک نمونه از آنها هم وجود ندارد، درباره گیاهان هم همین طور.

تغییر انواع از راه نظریه تبدل انواع^{۶۲} قابل توجیه است. نظریه تبدل انواع معنایش این است که هیچ نوعی از روز اوّل که پدید آمده است، بدین گونه نبوده است، بلکه در کره زمین گیاهان و جانورانی پدید آمده اند، سپس اینها تبدیل شده اند و اندک، اندک آن نوعهای «مبدل» از بین رفته اند و «مبدل الیه ها» مانده اند؛ بعد خود این «مبدل الیه ها» هم تبدیل شده اند به یک نوع دیگری، پس خود اینها هم «مبدل» بوده اند برای «مبدل الیه های» دیگری، و به همین ترتیب موجودات یکی پس از دیگری به وجود می آیند، برهه ای از زمان می مانند و سپس تبدیل به موجودات دیگری می شوند و خود از میان می روند. مثلاً ما چندین سال قبل موجودی بنام «فیل» نداشته ایم، بلکه موجوداتی به نام «ماموت» داشته ایم، این ماموتها، به مرور زمان، نزدیک به چیزهایی شده اند که ما امروزه به آنها «فیل» می گوئیم و آن نسل «ماموت»ها منقرض شده اند.

اکنون به نظر می آید این سخن که انواع به یکدیگر تبدیل پیدا می کنند، همه جا قابل پذیرش باشد ولی وقتی این نظر به انسان می رسد قابل تحمل نیست، (قابل تحمل از لحاظ روانی و عاطفی) مثلاً این که بگویند ما انسانها میمونهای بوده ایم که به شکل کنونی تبدیل شده ایم، به نظر می رسد که به ما توهین شده است که مثلاً ما اصلمان میمون بوده است.

۶۱. Fixism.

۶۲. Transformism.

این رأی تبدیل انواع را به یک معنا می توان به داروین نسبت داد؛ داروین نخستین زیست شناسی است که قائل به چنین نظریه ای شده بود. نکته مهم این است که آناکسیمندر نخستین کسی بود که اول راجع به خود انسان این سخن را گفت. تقریباً ۲۶۰۰ سال پیش، آناکسیمندر در باب انسان تصریح به این مطلب کرده است که انسان از روز اول انسان خلق نشده است و یک موجود دیگری بوده است. استدلالی که او می کند، این است که می گوید: ببینید نوزاد انسان با نوزاد سایر موجودات دیگر فرق دارد، حیوانات دیگر غیر از انسان نوزادشان، یا هیچ احتیاجی به پدر و مادرشان ندارند، یا مدت احتیاجشان خیلی کم است؛ اما انسان اینگونه نیست. بچه انسان بعد از آنکه به دنیا آمد اگر به حال خود رهاش کنیم بعد از یکی دو روز می میرد، و به تعبیری خود کافی نیست. در بقیه موجودات نوزادانشان یا به محض اینکه به دنیا می آیند استقلال پیدا می کنند، یا مدت وابستگی شان به والدین خودشان خیلی کم است و چند روزی بیشتر نیست، از جوجه ماکیان و مرغهای خانگی گرفته تا پرندگان و دیگر موجودات، اینها احتیاجشان به والدینشان خیلی کم است.

استدلال آناکسیمندر این است که اگر از روز اول، انسانها به شکل انسان به وجود آمده بودند نسلشان ادامه پیدا نمی کرد، چون اگر از روز اول انسان بودند آن وقت در این مدت احتیاجشان، چگونه آن را رفع می کرده اند، پس لازم است که اول به صورت حیوانهای دیگری بوده باشند و آن حیوانات در موجودیت سابق خودشان چندان نیازی به والدین نداشته باشند تا در این صورت تضمین کننده بقا و استمرار نسل داشته باشند و آهسته آهسته به انسان تبدیل شوند، جمله خود او این است: «در آغاز انسان از جاندارانی از شکل دیگر زاییده شده بود، زیرا جانداران دیگرند که بزودی برای خود خوراک می جویند، ولی تنها انسان است که نیازمند به پرستاری ای طولانی است؛ بدین علت اگر وی از آغاز به شکل کنونی خود می بود، نمی توانست زنده باقی بماند؛ پس انسان از آغاز انسان نبوده است، انسانها در میان ماهیان پدید آمده اند و تغذیه کرده اند، درست مانند سگ ماهیان و پس از اینکه به اندازه کافی برای کمک به هموعان خود شایسته شدند، در این هنگام بیرون خزیدند، انسان شدند و به خشکی در آمدند و به زندگی ادامه دادند».^{۶۳}

اینکه او سگ ماهیان را مثال آورده است، به خاطر اعتقادی است که یونانیان قدیم راجع به سگ ماهیان داشته اند؛ آنها معتقد بوده اند که وقتی نوزاد سگ ماهی از تخم خود بیرون می آید، سگ ماهی نوزادان خودش را می خورد و چند روزی در شکم خود نگه می دارد، بعد آنها را از دهان بیرون می ریزد تا ببیند می توانند خود را نگه دارند یا نه؛ اگر بتوانند خود را نگه دارند، رهایشان می کند ولی اگر دید نمی توانند خود را نگه دارند، دوباره آنها را می بلعد. و این بلع و بیرون دادن آنقدر ادامه پیدا می کند، تا وقتی که ببیند نوزاد می تواند خود را نگه دارد. (البته این رأی صحیحی نیست ولی به هر حال یونانیان به این مطلب معتقد بوده اند).

آناکسیمندر می خواهد بگوید انسان هم در اول چنین بوده و انسان نبوده است. اگر به صورت انسان بود امکان استمرار حیات پیدا نمی کرد، اگر این امکان برای او فراهم آمده، به دلیل این است که در دوران حضانت و پرستاری اش چندان نیازمند به والدین نبوده است.

نکته ای که در اینجا وجود دارد، این است که انسان در دوران انتقال چه می کرده است؟ این مشکلی است که اختصاص به آناکسیمندر ندارد، به گفته کاپلستون همه کسانی که به تبدیل انواع اعتقاد دارند، این اشکال عمده بر آنها وارد است که در دوران انتقال، این موجود چه می کرده است.^{۶۴}

۶۳ تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵.

۶۴ همان.

داروین در مقدمه یکی از کتابهای خود^{۶۵} می گوید: «ای خواننده، اگر توهم از کسانی هستی که معتقدی جهان هستی ۴۰۰۴ سال پیش پدید آمده است، از همین الآن کتاب مرا ببند، این کتاب نیازمند به زمانی است فوق میلیارد سال، تا فرضیه آن قابل تحقق باشد». عدد ۴۰۰۴ سال اشاره به قول کسانی است که قائلند از زمان آدم تا زمان خودشان (در قرن هفدهم میلادی) طبق محاسبه ای که از کتاب تورات به عمل آمده است - مدت عمر آدم و فرزندان او را جمع زده و عدد فوق را به دست آورده اند - و به این نتیجه رسیده اند که کل جهان طبیعت در ساعت ۹ صبح روز دوشنبه ۹ آوریل در ۴۰۰۴ سال قبل به وجود آمده است و اگر بخواهیم تا الآن را هم حساب کنیم، باید سه قرن دیگر به آن اضافه کنیم.

اشکالی که بعضی از معاصران ما بر نظریه داروین وارد کرده اند، این است که اگر واقعاً انسان از نسل میمون پدید آمده است، پس چرا ما در دورانی که زندگی می کنیم انسانی را ندیده ایم که از میمون پدید آید و میمونی تبدیل به انسانی شود؟ پاسخ این اشکال آن است که مدت زمان تبدیل یک نوع به نوع دیگر؛ اولاً فردی نیست بلکه نوعی است و ثانیاً به مدت بسیار طولانی احتیاج دارد.

پس آناکسیمندر، قائل به نظریه تبدل انواع در انسان بوده است^{۶۶} و نکته دومی که آناکسیمندر درباره موجودات دارد و بیانگر نزدیکی رأی او به رأی امروزیهاست، این است که او در واقع اصل همه موجودات را به موجودات آبی بر می گرداند و این نظریه، امروزه، از نظر زیست شناسی قابل قبول است. امروزه، از نظر زیست شناسی اولین موجودات را آبیان می دانند و بعد از موجودات آبی، نوبت به موجودات خشک می رسد، بعد هم نوبت به موجوداتی که تا اندازه ای هوایی هستند.^{۶۷}

۶۵ داروین؛ بنیاد انواع؛ ترجمه عباس شوقی، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱.

۶۶ از بعضی آثار ابوریحان بیرونی می توان نظریه تبدل انواع را در مورد انسان برداشت کرد، ولی گذشته از موارد استثنایی مثل آناکسیمندر و ابوریحان بیرونی، در واقع نظریه تبدل انواع، نظریه داروین است.

۶۷ سؤال مهمی که در اینجا مطرح می شود آن است که رأی دین در باب «تبدل انواع» چیست؟ آیا دلیلی وجود دارد که تبدل انواع در اسلام مطرود و غیر قابل قبول است یا نه؟ آیا می توان گفت که از قرآن نه می توان دلیل تامی بر «ثبات انواع» استخراج کرد و نه دلیلی بر «تبدل انواع»؟ به تعبیر دیگر، قرآن در مقابل قائلان به «ثبات انواع» و قائلان به «تبدل انواع» چه موضعی اتخاذ نموده است؟ می دانید که در میان متفکران ما رأی واحدی نیست، کسانی مثل علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، استاد مصباح یزدی در کتاب معارف قرآن، و استاد محمدتقی جعفری در جلد اول شرح نهج البلاغه به طور جدی با «ثبات انواع» موافقت و نظریه داروین را کاملاً مطرود می دانند. از طرف دیگر کسانی مثل آقای یدالله سبحانی در دوتا از کتابهای خود که یکی درباره خلقت انسان است و دیگری تقریباً ذیلی بر همین کتاب است و آقای مشکینی هم قبل از انقلاب در کتاب تکامل در قرآن که به زبان عربی نوشتند، از نظریه «تبدل انواع» دفاع کردند؛ گرچه بعد از انقلاب در یکی از خطبه هایشان سخنانی گفتند که به نظر نوعی عقب نشینی از مواضع قبلی به نظر می آمد؛ یعنی تقریباً می خواستند بگویند که قرآن در این باره سکوت کرده است. مرحوم شهید مطهری هم به نظر من بهترین کاری که می بایست بکنند، کرده اند؛ ایشان هیچگاه صریحاً در این باب سخنی نگفته است، بلکه همیشه یک سکوت معناداری کرده است، اگر چه در کتاب فلسفه تاریخ جملاتی آورده اند که از آنها می توان چنین برداشت نمود که تا اندازه ای «تبدل انواع» را پذیرفته اند.

البته لازم به ذکر است که سخن بعضی از این آقایان دو جنبه دارد؛ یکی بعد زیست شناختی و دیگری استظهارات قرآنی؛ مثلاً نظر آقای سبحانی از لحاظ زیست شناختی هیچ اشکالی ندارد و نظر درستی است، فقط بعضی استظهارات قرآنی شان قابل تأمل و خدشه است. علامه طباطبائی هم هر جا به این استظهارات حمله می کنند در جای خودش مقبول و سخن معقولی است، ولی هر جا به نظر زیست شناختی ایشان حمله می کنند، قبول سخنان ایشان، به سادگی امکان پذیر نیست.

حال اگر یک سخنی از لحاظ زیست شناسی درست باشد، چگونه می توانیم بگوئیم از نظر زیست شناسی این سخن درست است ولی قرآن آن را نمی پذیرد، چگونه این دو با هم جمع می شود؟ آیا می توان گفت ذهن ما دو قسمت دارد، یک قسمت عالم و یک قسمت متدین. قسمت عالم ذهن ما می گوید: این مطلب درست است و قسمت متدین ذهن ما می گوید: این مطلب درست نیست. لازم است در این نکته دقت کنید که نظر قرآن در باب «تبدل یا ثبات انواع» چیست؟ آیا به طور قاطع می توان نظری را استظهار نمود یا اینکه هر دو نظریه قابل استظهار است؟

ممکن است گفته شود، نظریه داروین تنها یک فرضیه است و نه یک امر مسلم و ثابت شده و لذا قابلیت تعارض (حتی به شکل ابتدایی) با قرآن را ندارد.

تاریخ فلسفه غرب

(جلد دوم)

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

آذر ۱۳۷۷

فهرست

- سیر اجمالی فلسفه در یونان بعد از ارسطو ... ۷
 - مکتب کلیان ... ۱۷
 - مکتب هِدوئیسم ... ۲۱
 - مکتب اپیکور ... ۲۵
 - مکتب رواقیون ... ۳۱
 - مکتب شکاکیت ... ۳۹
 - آکادمی های مختلف ... ۴۳
 - ویژگی های آکادمی اوّل ... ۴۵
 - ویژگی های آکادمی دوّم ... ۴۶
 - ویژگی های آکادمی سوم ... ۴۶
 - مکاتب فلسفی قرون وسطی ... ۴۹
 - تمایز فلسفه قدیم و فلسفه قرون وسطی ... ۵۲
 - فلوطین ... ۵۳
 - انسان شناسی فلوطین ... ۶۰
 - وحدت وجود ... ۶۲
 - آگوستین ... ۶۵
-

- آراء و نظرات آگوستین ... ۶۸
- ارتباطات چهارگانه بین علم و دین ... ۷۰
- نوع اول ... ۷۰
- نوع دوم ... ۷۱
- نوع سوم ... ۷۲
- نوع چهارم ... ۷۴
- نوع پنجم ... ۷۶
- اهم آرای آگوستین قدیس ... ۷۷
- خلقت ... ۷۷
- زمان ... ۷۹
- بهشت و جهنم ... ۸۲
- آراء اجتماعی آگوستین ... ۸۳
- مسائل جنسی ... ۸۴
- مسائل وجودی ... ۸۴
- آنسلم قدیس ... ۸۵
- توماس آکوئیناس ... ۹۵
- صفات خدا از دیدگاه توماس ... ۱۰۱
- گرایش فلسفی توماس ... ۱۰۶
- سه نکته در باب توماس ... ۱۰۹
- ویلیام اکامی ... ۱۱۵
- بحث کلیات ... ۱۱۵
- تیغ ویلیام اکامی ... ۱۱۷
- تقسیم بندی مفاهیم ... ۱۱۹
- رنه دکارت ... ۱۲۱
- شک دکارت ... ۱۲۴
- اثبات خدا از دیدگاه دکارت ... ۱۳۰
- فطریات ... ۱۳۸
- راههای اثبات وجود خدا از دیدگاه فیلسوفان غربی ... ۱۴۳
- استجاب دعا ... ۱۵۵
- کشف و کرامات ... ۱۵۶
- صفات خدا از دیدگاه دکارت ... ۱۶۶
- فلسفه دین دکارت ... ۱۸۱

۱. رابطه عقل و دین ... ۱۸۲
۲. تقرّب و عبادت ... ۱۸۵
۳. رأی دکارت در باب خلقت ... ۱۸۷
- اعتقاد به معاد روحانی ... ۱۸۷
- نظریه های مختلف در باب روح و بدن ... ۱۸۸
- روانشناسی دکارت ... ۱۹۲
- طبیعت آدمی ... ۱۹۷
- پاسکال ... ۲۰۱
- اسپینوزا ... ۲۰۹
- شیوه زندگی شخصی و فلسفی او ... ۲۱۲
- نقطه آغاز فلسفیدن ... ۲۲۰
- خدا از دیدگاه اسپینوزا ... ۲۲۱
- رابطه خدا با سایر موجودات ... ۲۲۴
- فقط خدا مختار است ... ۲۳۵
- ویژگیهای انسان از دیدگاه اسپینوزا ... ۲۴۷
- احساسات و عواطف انسانی ... ۲۵۱
- روابط انسانی با دیگران ... ۲۵۲
- انسان و مسأله مرگ ... ۲۵۲
- دیدگاه معرفت شناختی اسپینوزا ... ۲۵۳
- فلسفه دین اسپینوزا ... ۲۵۵
- نقش آزادی فکر ... ۲۵۸
- جاودانگی دین ... ۲۵۹
- فلسفه سیاسی اسپینوزا ... ۲۶۰
- لایب نیتز ... ۲۶۳
- منطق ... ۲۶۷
- نقد مبانی منطق لایب نیتز ... ۲۷۱
- تصورات بسیط و مرکب ... ۲۷۳
- فلسفه لایب نیتز ... ۲۷۸
- شرّ و وجود نظام احسن از دیدگاه لایب نیتز ... ۲۸۲
- خدا از دیدگاه لایب نیتز ... ۲۸۵
- نظام طبیعت از دیدگاه لایب نیتز ... ۲۸۸
- اخلاق و رفتار لایب نیتز ... ۲۹۱