



شکاگان یونان

نوشته

یحیی مهدوی





شکاکان یونان

یحیی مهدوی



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

یحییٰ مہدوی

شکاگان یونان

چاپ اول: ۱۳۷۶ ه. ش. - تهران

حروفچینی کامپیوتری: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

صفحه آرائی: فتانه كهوند

چاپ: چاپخانه دیا

صحافی: حقیقت

تعداد: ۳۰۰۰ نسخه

حق هر گونه چاپ و انتشار و تکثیر و هر نوع نشر مخصوص شرکت

سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

ISBN 964 - 487 - 015 - 8 شابک ۹۶۴ - ۴۸۷ - ۰۱۵ - ۸

فهرست

۷	یادداشت
۹	مقدمه
۹	شکاگان یونان
۳۶	سقراط و سقراطیان
۳۷	سقراط
۴۳	سقراطیان کوچک
۴۴	مگاریها
۴۸	کلبی‌ها
۵۳	کورنائیها
۵۷	افلاطون
۷۵	ارسطو
۷۹	اپیکوریان و رواقیان
۸۰	اپیکوروس و اپیکوریان
۸۲	رواقیان
۸۶	شکاگان قدیم
۸۶	پوزن (بیرون)
۹۲	تیمون
۹۴	آکادمی جدید

۹۴	آرکسیلائوس
۱۰۳	انتقاد آرکسیلائوس از فلسفه رواقیان
۱۱۶	کارنئادس
۱۲۴	جریان افکار در قرن اول قبل از میلاد
۱۲۹	جریان افکار در دو قرن اول میلادی
۱۳۱	شکاکان جدید (پوژنی‌ها)
۱۳۱	شکاکان جدلی
۱۴۱	شک تجربی
۱۵۸	خاتمه در بحث راجع به مذهب شک
۱۶۷	کتابشناسی
۱۶۹	فهرست اعلام

بعونک یا لطیف

یادداشت

«به یاد دکتر احمد فردید»

آنچه اینک به نظر خواننده گرامی می‌رسد در اصل درس‌هائی بوده‌است که چند دوره در سال دوم فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تلقین و تکرار می‌شده و بمرور بران افزوده می‌شده‌است. چند سال قبل به قصد آماده‌ساختن آن برای طبع و نشر باز مطالبی و بویژه مقدمه‌ای بران افزودم.

اشتغال به امور فرهنگی دیگر چاپ آن را تا این هنگام بتأخیر انداخت.

درباره شک و شکاکیت تصور می‌کنم در متن به اندازه کافی بحث شده‌است. در اینجا فقط یادآوری می‌کنم: همان گونه که در روانشناسی خوانده‌ایم که فراموشی شرط حافظه است در این مورد نیز «خلاف‌آمد عادت» (Paradoxal) شرط یقین هم شک کردن است، یعنی آن یقینی از اتقان برخوردار است که مسبوق به شک باشد.

اما آنچه در اینجا آورده‌ام ترجمه برگرفته‌هائی است عمده از دو کتاب: یکی از ویکتور بروشار با عنوان *Les sceptiques grecs* و دیگری از لئون روبن با این عنوان: *Pyrrhon et le scepticisme grec* علاوه بر این دو از بعضی آنچه در فهرست کتابشناسی آمده‌است استفاده کرده‌ام بویژه از

کتابهای تاریخ فلسفه که عنوان آنها در آن فهرست ثبت شده است. هو الموفق للصواب.

تهران اردیبهشت ماه سال ۱۳۷۶ ش.

یحیی مهدوی

*

نام دو مؤلفی که عمده از آثار آنها استفاده شده است:

Victore Brochard (1907 - 1848)

ویکتور بروشار که ابتدا دانشیار دارالمعلمین عالی پاریس بود و سپس استاد تاریخ فلسفه در دانشکده ادبیات پاریس (سوربون Sorbonne) شد، مؤلف کتاب شکاکان یونان (۱۸۸۷) است. اثر دیگر وی کتابی است درباره خطا De l'erreur (پاریس ۱۸۷۹) — مقالات وی درباره تاریخ فلسفه بعداً در ۱۹۱۲ منتشر شده است.

Léon Robin (1866 - 1947)

لئون روبن ابتدا در شهر Caen (۱۹۰۹ تا ۱۹۱۳) و سپس در دانشکده ادبیات پاریس (سوربون از ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۶) تدریس کرد. روبن از اوکتاو هاملن Octave Hamelin نوهگلی تعلیم گرفت و پس از فوت استاد به اشاعه آموزه نوهگلی ادامه داد و در ضمن به مطالعه آثار فلسفی کلاسیک و آموختن ریشه شناسی همت گماشت و مقام استادی تاریخ فلسفه باستانی را در دانشگاه پاریس اجراز کرد. روبن استاد مسلم تاریخ فلسفه قدیم، علاوه بر ترجمه محاوره های افلاطون و کتابی درباره فلسفه افلاطون، دارای آثار متعدد ارزشمندی است که عنوان آنها در فهرست کتابشناسی به ثبت رسیده است.

مقدمه

شکاگان یونان

بحث اصلی ما دربارهٔ افکار و آراء عده‌ای از متفکران و فیلسوفان یونان است که معمولاً در کتابهای تاریخ فلسفه از آنها به‌عنوان شکاگان یاد شده‌است.

مراد از شکاک به‌صیغهٔ مبالغه که در اینجا در ترجمهٔ اصطلاح Sceptique مشتق از لفظ یونانی به‌معنی آزمودن و امتحان کردن؛ بکاربرده‌می‌شود نه انسان کثیرالشک است که همواره می‌گوید این کنم یا آن کنم و شک آن باطل است، و نه آنکه دربارهٔ وجود خدا در شک و تردید است تا بر او لعنت فرستاده‌شود. البته هر انسانی که حکم و قضاوت می‌کند، یعنی فکر می‌کند، کم و بیش نیز شک می‌کند. به‌گفتهٔ دکارت: من شک می‌کنم یعنی من فکر می‌کنم؛ و هر انسانی که متوجه خطاها و احکام غلط خود باشد لااقل گاهی دچار شک و تردید می‌شود و هر که دارای فکر انتقادی قویتر باشد طبعاً بیشتر جانب حزم و احتیاط را در صدور حکم نگاه‌می‌دارد. بدین قرار معمولاً حالت شک و دودلی پیش از حصول یقین و اذعان و تصدیق، یعنی قبل از

گرفتن تصمیم، ولو به یک آن، به انسان متفکر دست می‌دهد؛ و مادام که کسی در حال دودلی و تردید است از تصدیق و صدور حکم خودداری می‌کند، به عبارت دیگر حکم را معلق و متوقف می‌دارد. اما، هر چند میان حکم و یقین غالباً نوعی ملازمه دیده می‌شود و قاعدهٔ یقین مجوّز حکم است، این تلازم نه دائمی است و نه ضروری، زیرا ممکن است که حکم در نتیجهٔ مرجح بودن امری از امور محتمل، یا ظن غالب، صادر بشود.

شک و یقین و ظن و احتمال - از آن جهت که از اعراض ذاتی انسان و از جملهٔ حالات نفسانی آدمی است - مورد بحث ما نیست، بلکه آنچه در اینجا مورد نظر است همان یقین و شک فلسفی است. مراد از یقین در فلسفه، صرفِ قبول هر امر و تصدیق و اذعان به هر امر نیست، تصدیق و اذعان به حقیقت و قبول آن است. منظور ما از اهل شک متفکرانی است که در امکان حصول شناسائی و یقین تردید روا داشته‌اند، و در اینکه آنچه ما ادراک می‌کنیم عین واقع و حقیقت است شک کرده‌اند. در مقابل اینان، متفکران و فیلسوفانی که در امکان شناسائی و حصول علم و یقین تردید و شک نکرده‌اند و انسان را قادر به ادراک حقایق اشیاء می‌دانسته‌اند، اصحاب جزم و یقین^۱ خوانده شده‌اند.

البته در میان این دو فریق و در وسط این دو طرف مقابل، صاحب‌نظرانی نیز بوده‌اند و هستند که روش معتدل و وسطی را انتخاب کرده‌اند که آنها را، نه می‌توان شکاک به تمام معنی خواند و نه

اهل جزم و یقین، و این همه به تفصیلی است که بعداً خواهیم دید، ان شاء الله.

چنانکه اشاره شد، شک کردن از خصوصیات انسان است، و هر کس کم و بیش متوجه اشتباه و غلط در ادراکات خود می شود، اما هر انسانی از توجه به این اشتباه و غلط، عدم صحت کلیه ادراکات خود را نتیجه نمی گیرد، و در اینکه لاقلاً اغلب ادراکات او مطابق با واقع است، شک نمی کند. فقط بعضی از فلاسفه و اهل تفکر بوده اند و هستند که از ملاحظه خطاها و غلطی‌هایی که در موارد مختلف در ادراکات حسی و استدلال‌های عقلی روی می دهد، نتیجه گرفته اند که ذهن انسان نه فقط آئینه تمام‌نمای حقیقت نیست بلکه آن را به طور ناقص و جزئی هم، چنانکه هست، نمی‌نماید؛ زیرا که ادراک حسی و استدلال عقلی که به نظر آنها تنها واسطه و رابطه میان ذهن با عین و وسیله انعکاس عالم خارج در آئینه ضمیر انسان است، با توجه به خطاها و غلطی‌های آنها، وسائط و روابط و وسایل مطمئن و امین و درخور اعتماد نیستند؛ و کیست که درباره صداقت و امانت گواهی که چند بار کاذب بودن آن محرز شده باشد، در شک و تردید نیفتد و ملاً اعتمادش نسبت به آن سلب نشود. متفکرانی که در طول تاریخ فلسفه وسایل و وسائط شناسائی را - به این ملاحظات و به جهات دیگری که بعداً بتفصیل خواهیم دید - یکسره نامعتبر و بی‌ارزش دانسته اند به نام شکاکان خوانده شده اند که از بی‌اعتباری و بی‌ارزشی ادراکات حسی و استدلال‌های عقلی در امر شناسائی، به آنجا رهبری شده اند که حصول علم و یقین را برای انسان ناممکن بشمارند. البته علم به معنی ادراک

حقیقت و شناخت ذات و ماهیت اشیاء یعنی علم به معنی لغوی لفظ، نه به معنی اصطلاحی امروزی که عبارت باشد از شناخت آثار و روابط ثابت امور و پدیدارها.

اما بسیاری از متفکران و فیلسوفان با توجه و اذعان به وقوع خطا در ادراکات حسی و امکان غلط در استنتاجات عقلی، نه فقط یکسره آنها را نامعتبر و بی ارزش نینگاشته‌اند بلکه حتی بعضی از ایشان از رهگذر و به وساطت تنها یکی از آنها، یعنی احساس یا عقل، انسان را قادر به شناخت اسرار نهفته عالم و آدم و وصول به یقین دانسته‌اند، و برای اثبات نظر خود امکان تشخیص صحیح و صواب از غلط و خطا، و تمییز حق از باطل را، به وسیله و به مدد ملاکهای حقیقت، حجت آورده‌اند. این دسته از فلاسفه‌اند که معمولاً آنها را از اصحاب جزم و یقین خوانده‌اند.

به این نکته هم استطراداً اشاره کنیم که اهل نظر و صاحب‌دانی بوده‌اند و هستند که، با حکم به قصور عقل از ادراک حقیقت، عرفان و معرفت واقعی را، به شرط صفای باطن، فقط در پرتو فروغ ایمان، مستقیماً و بی واسطه به برکت وحی و الهام و کشف و شهود ممکن دانسته‌اند و می‌دانند، آن هم منحصرأ برای بعضی از خصیصین و برگزیدگان. ورود در این مبحث - که بسیار دلاویز و خوشایند طبع و ذوق ما شرقیان خاصه ایرانیان است - خارج از برنامه ماست که در راه پریشیب و فراز و پرپیچ و خم فلسفه یونان، با پای چوبین استدلالیان، گام برمی‌داریم و بر سر آنیم که، گر ز دست براید، شاید از قال و قیل اهل مدرسه و بحث و جدال آنها چیزی دستگیرمان بشود؛ که فکر هر

کس به قدر همت اوست.

گفتیم که بحث ما درباره شکاکان است، حال با توجه به آنچه قبلاً گفته شد، باز ببینیم مقصود از شکاک در این مبحث فلسفی کیست. به طور خلاصه، نه هر انسانی را که گاه و بی‌گاه دچار شک و دودلی می‌شود می‌توان شکاک به معنی فلسفی آن خواند، زیرا شک کردن از خصوصیات هر انسان است، و نه آن شک و تردیدی را که برای هر انسان تجربه‌آمخته، هنگام تصمیم‌گیری در مورد امور حیات عملی، دست می‌دهد، می‌توان شک نظری دانست. زیرا که این گونه شک و تردید مقتضای احتیاط و دوراندیشی و برای احتراز از عواقب نامطلوب افعال نسنجیده‌است، و نه وضع و حالت روحی متفکرانی را می‌توان شکاک خواند که در مواجهه با امور و مسائل نظری و اظهار نظر در مورد آنها همواره به جهات کلی علمی، بعمد و بقصد تشکیک و تردید روا می‌دارند، زیرا که در این صورت کدام است آن پژوهنده و فیلسوفی که نتوان او را شکاک خواند. حتی به کسانی هم که به هیچ چیز عقیده ندارند، و به اصطلاح متداول بر هیچ صراطی مستقیم نیستند و منکر وجود حقیقتند، نیز نمی‌توان شکاک بدین معنی خاص فلسفی اطلاق کرد تا چه رسد به آنها که مبتلی به وسواس و تردید و شکِ مرضی هستند.

پس شکاک کیست؟ شکاک کسی است که عامداً و قاصداً و به جهات کلی در همه امور، جز درباره ظواهر و پدیدارها، شک می‌کند، یعنی از حکم کردن خودداری می‌کند و در شک باقی می‌ماند و در این امر اصرار می‌ورزد. البته در حصول چنین روحیه‌ای، شک به معانی

دیگری که در موارد دیگر ذکر شد، چگونه ممکن است بی تأثیر باشد؟ حال که تا اندازه‌ای معلوم شد که مقصود از شکاک در این مبحث کیست و مراد از شکاکیت نظری یا فلسفی چیست، باید بگوئیم که مورد و متعلق بحث ما در این درس آراء و اقوال مطلق شکاکان نیست، بلکه مخصوصاً – چنانکه در ابتدا گفته شد – آراء شکاکان یونان است. اما غیر از کسانی که در کتب تاریخ فلسفه، خصوصاً با این عنوان خوانده شده‌اند، فیلسوفانی نیز بوده‌اند از حوزه‌های فلسفی یونان، مانند سوفسطائیان و فلاسفه آکادمی جدید، که آنها نیز در امکان حصول شناسائی شک کرده‌اند، یا اصلاً آن را غیرممکن دانسته‌اند؛ از آنها نیز لزوماً به‌جهاتی که بعداً روشن خواهد شد، یاد خواهیم کرد و آراء و افکار آنان را باجمال یا نسبتاً بتفصیل بیان خواهیم کرد.

به این نکته هم باید توجه داشت که آن شک و تردیدی که منجر به امری منفی، یعنی تعلیق و توقیف حکم و خودداری از اظهار رأی و نظر، درباره مسائل فلسفی می‌شود، نمی‌شاید به صورت یک نظام (سیستم) فلسفی درآید و اساس و مبنای تعالیم یک حوزه خاص فلسفی قرارگیرد؛ تا تصور رود که شکاکان، مانند سایر فیلسوفان یونان، علم‌داران و اصحاب حوزه خاصی بوده‌اند که به تعلیم و تعلم پرداخته‌اند. شک داشتن در امکان علم، یک نوع خودآگاهی و حالت روحی و وجهه نظر نسبت به امور آدم و عالم است و بیان این حالت و وجهه نظر برای تفهیم و تفهم، ملازم است با ریختن آنها در قالب و قید الفاظ و عبارات که به مثابه و به منزله دربرندنهادن فکر و کاستن طراوت و ظرافت طبیعی آن است. اما چاره چیست؟ برای بیان این

حالت باطنی، همانند اظهار چگونگی تمام حالات معنوی یا عاطفی، باید متوسل به الفاظ و عبارات شد، تا شاید شنونده‌ای به قرینه وجود حالتی مشابه به آن در خود، فهم سخن بکند.

شک، در این معنی فلسفی، نوعی خودآگاهی است، یا بهتر بگوئیم نتیجه خودآگاهی و مقدمه خودشناسی و حکمت به معنی سقراطی لفظ است. آگاهی است نسبت به قصور و عجز قوای دراکه خود، و مقدمه خودشناسی است، زیرا که موجب تصفیه ذهن از معتقدات بی‌اساس و زدودن زنگار غرور و خودپسندی از آئینه ضمیر و وقوف به جهل و نادانی خود می‌شود. همین وقوف به جهل خود است که سقراط آن را یگانه حکمت می‌داند. و با داشتن چنین روحیه‌ای است که می‌توان، آنچه فرانسیس بیکن^۱ بتهای طایفه‌ای و شخصی و بازاری و نمایشی خوانده‌است، درهم شکست؛ یا لاقلاً به کشف روابط ثابت، بین عوارض و ظواهر و حوادث، نایل آمد. وجود چنین زمینه فکری است که موجب شد دکارت شک افراطی را روشی در راه جستجوی حقیقت بداند و با همین روش و سپردن همین راه است که شاید بتوان به چشم عقل در این رهگذار پرآشوب دید که جهان و کار جهان بی‌ثبات و بی‌محل است و همت عالی طلبید و فارغ از نام و ننگ، از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد شد و مدلول و مفاد این بیت کلیم کاشانی را بکار بست که «طبعی بهم‌رسان که بسازی به‌عالمی یا همتی که از سر عالم توان گذشت».

اگر شکاکان بعد از پورن^۲، به جنبه نظری شک بیشتر توجه

1. François Bacon

2. Pyrrhon

داشتند، چنانکه خواهیم دید، منظور پیشوای آنان یعنی پوژن از شک، همین نتیجه اخلاقی و جنبه عملی آن بود که انسان را تأثرناپذیر و رها از قید علائق می‌سازد و سکینه و آرامش خاطر را بحصول می‌آورد. درست است که شکاکان بعد از وی با بحث و جدل و احتجاجات خود موجب شدند که آیندگان، هم بهتر به نظر آنها آشنا گردند، و هم - شاید به گفته کانت (البته در موردی دیگر) - از خواب غفلت جزمی بیدار شوند. لیکن اگر نظر و فکر باید راهنمای انسان در عمل و رفتار باشد و حکیم به معنای حقیقی لفظ و به تمام عیار، هم باید حکیمانه فکر کند، و هم، رفتار و گفتارش به مقتضای حکمت باشد، شکاک واقعی و صدیق هم باید مانند پوژن باشد که با رفتار و کردار خود و حالت و وضعی که در قبال حوادث و وقایع اختیار کرده بود، عملاً، یعنی با وجود شخص خود، نشان می‌داد که حکیم کیست و چگونه باید باشد. به همین جهت است که پوژن نیز مانند سقراط همواره مورد احترام و تعظیم و تکریم معاصرانش بود؛ و بی‌جهت نیست که از پوژن همه شکاکان ادوار بعد به عنوان پیشوا و مقتدا نام برده‌اند و در زبان وارثان فرهنگ یونان دو لفظ پوژنی و شکاک معادل و مرادف بکاربرده شده است و می‌شود. به همین لحاظ است که در سرلوحه دفتر جدیدی که در تاریخ فلسفه یونان گشوده شده نام پوژن و پوژنی‌ها ثبت شده است و نخستین فصل این دفتر به وصف حال و احوال پوژن اختصاص یافته است.

موضوع بحث اصلی ما شکاکان یونان و مخصوصاً شکاکان

به معنی اخص است. اما برای روشن شدن رابطه و وضع آنها با فلسفه‌های قبل، و تعیین محل و مقام آنها در تاریخ فلسفه یونان، ابتدا به تمهید مقدمه‌ای می‌پردازیم در باب چگونگی وضع مسأله کلی شک و یقین در نزد فیلسوفانی که پیش از شکاکان به معنی اخص بوده‌اند، و نیز برای بهتر فهمیدن آراء آنها، جا به جا، بر حسب اقتضای مورد، اشاره‌ای به آراء مخالفان آنها، یعنی اصحاب جزم و یقین، خواهیم کرد. همچنین علاوه بر متفکرانی که در تاریخ فلسفه یونان به عنوان شکاکان، اعم از قدیم و جدید و تجربی، از آنها نام برده شده، از فلاسفه آکادمی جدید و اقوال آنها که بسیار نزدیک به گفته‌های شکاکان به معنی اخص بوده‌است، نسبتاً بتفصیل یاد خواهیم کرد.

چنانکه در تاریخ فلسفه یونان دیده‌ایم، سعی حکما در دوره پیش از سقراط، بیشتر مصروف به شناختن عالم خارج و حوادث طبیعی و یافتن گوهر اشیاء بوده‌است و ایشان کمتر به مسأله معرفت و چگونگی شناسائی و حدود و شرایط آن توجه داشته‌اند، و آن را مورد بحث قرار داده‌اند. مطلب تازه‌ای که با ظهور سوفسطائیان و سقراط و افلاطون مورد نظر فیلسوفان قرار گرفت و مخصوصاً در نزد شکاکان اهمیت بسیار یافت، و در فلسفه جدید نیز یکی از فصول مهم فلسفه انتقادی بشمار می‌رود، همان بحث معرفت یا شناسائی است. در این مبحث است که چگونگی شناسائی و امکان یا عدم امکان آن و حدود و وسایل آن و ملاک حقیقت، مطرح می‌شود. از این نظر فیلسوفان یونان را اجمالاً و به طور کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی

اصحاب جزم و یقین، یعنی قائلان به امکان علم؛ و دیگری کسانی که امکان حصول علم را برای انسان مورد شک و تردید یا انکار قرار داده‌اند که به آنها چنانکه دیده‌شد، معمولاً شکاک می‌گویند. البته لفظ شکاکیت (و از آنجا شکاک) در ترجمه اصطلاح Scepticisme مأخوذ از لفظ یونانی Skeptesthai که به معنی نگریستن و آزمودن و امتحان کردن است، کاملاً مناسب و مفید معنی نیست بخصوص با ابهامی که لفظ شکاک دارد، ولی فعلاً متداول شده است و ما تبعیت از تداول می‌کنیم.

قبلاً گفته شد و باز هم مخصوصاً تکرار و تأکید می‌کنیم که مقصود از علم در این مبحث، معنی متعارف امروزی آن نیست که شناخت ظواهر و عوارض یعنی پدیدارها و روابط ثابت امور باشد، بلکه مراد، معنی متداول آن در فلسفه یونان است یعنی شناخت کنه و ذات و ماهیت اصلی اشیاء و امور و پی بردن به بطن حقیقت. شکاکان، امکان حصول چنین علمی را مورد تردید یا انکار قرار می‌دادند، نه شناخت خصوصیت اشیاء و کیفیت تأثیر آنها را در انسان. به دیگر عبارت و به طور خلاصه، می‌توان گفت که مورد تردید یا انکار شکاکان، امکان آن رشته از دانش بشری بوده است که امروز آن را «متافیزیک» یا مابعدالطبیعه می‌نامند، فارغ از آنچه در قرون جدید، زیر عنوان علوم استدلالی و تجربی خوانده شده است و می‌شود.

درباره طرح مسأله شک و یقین و چگونگی آن در فلسفه پیش از سوفسطائیان نمی‌توان اظهار نظر صریح و قطعی کرد، زیرا چنانکه

می‌دانیم بیشتر آثار فیلسوفان آن دوره از بین رفته و اطلاع ما از آراء آنها محدود است به آنچه از عبارات متفرق و جمله‌هائی استنباط می‌شود که از آنها باقی مانده است؛ یا از آنچه دیگران مانند افلاطون و ارسطو، آن هم غالباً به منظور انتقاد، نقل کرده‌اند.

اما از همین اطلاع مختصر، می‌توان حکمای ایونی و فیثاغوریان را که بدون توجه به این مبحث، عقایدی درباره وجود و اصل طبیعت اظهار داشته‌اند، از اصحاب جزم و یقین شمرد؛ و حال آنکه از فیلسوفان ایلیائی و هراکلیتوس^۱ و امپدکلس^۲ و دموکریتوس^۳ و آناکساگوراس^۴ که محسوسات و ادراکات حسی را نامعتبر دانسته‌اند، بسیاری از شکاکان به عنوان پیشروان شکاکیت نام برده‌اند، گو اینکه آنها نیز از اظهار نظر درباره جهان و حوادث طبیعی خودداری نکرده بودند.

اینک باید دید چرا بعضی از شکاکان، این فیلسوفان را پیشوایان خود دانسته‌اند. شاید بدین جهت است که می‌توان صریحاً شکاکیت را در این جمله کسنوفانس^۵ مؤسس حوزه ایلیا^۶ یافت که گفته است «هرگز نیست و نخواهد بود انسانی که بیقین آنچه را من درباره خدایان و جهان می‌گویم، بداند؛ اگر هم به حقیقتی درباره این امور برخورد، اطمینانی نسبت به دریافت خود نخواهد داشت. ظن و

۱. Heraclite (قرن ۵ ق.م.) ۲. Empedocle (۴۹۴ ق.م. - ۴۴۴ ق.م.)

۳. Democrite (متولد حدود ۴۶۰ ق.م.)

۴. Anaxagore (۵۰۰ - ۴۲۸ ق.م.) ۵. Xenophane (قرن ۶ ق.م.)

6. Elée

گمان، راجع به همهٔ امور حکمفرما است.» و نیز از آنچه تیمون^۱ پیرو بلا فصل پوزن، در هجونامه‌ای منظوم به نام Silles، از کسنوفانس نقل کرده‌است، استنباط می‌شود که این دو از لحاظ فکری، جهات مشترکی داشته‌اند. اقوال دیگران مخصوصاً سکستوس آمپیریکوس^۲ که خود نیز شکاک بوده، دربارهٔ او مؤید تمایل کسنوفانس به شکاکیت است. اما ارسطو جز آراء جزئی به او نسبت نداده‌است، و همین سکستوس را، با اذعان به قرابت آراء او با شکاکیت، شکاک نخوانده، مع ذلک، با توجه به روایات دیگر نمی‌توان منکر وجود زمینه‌ای از شک در آراء کسنوفانس شد. بعضی دیگر نوشته‌اند که او صریحاً ادراکات حسی را نامعتبر می‌شمرد و فقط عقل را وسیلهٔ شناسائی می‌دانسته‌است. لیکن ظاهراً این رأی جانشینان او، یعنی پارمنیدس^۳ و زنون^۴ ایلیائی بوده‌است.

پارمنیدس و زنون با اینکه آنها را می‌توان جزو جزمی‌ترین فلاسفه شمرد، بیش از همهٔ فیلسوفان پیش از سقراط در سرنوشت شکاکیت تأثیر داشته‌اند. زیرا آنها بودند که مسألهٔ تقابل میان محسوس و معقول را، که بعداً مبنا و اساس احتجاجات شکاکان قرار گرفت، به نحوی صریح و قاطع اظهار داشتند و مدرکات حسی را نامعتبر و باعث خطا شمردند و قائل شدند به اینکه وجود، به حکم عقل، واحد و غیرمتغیر و ازلی و ابدی است، و حال آنکه احساس در همه جا کثرت و تغیر و حدوث و فنا را به ما نشان می‌دهد، و این خود دلیلی است بر بی‌اعتباری احساس. علاوه بر این، پارمنیدس حقیقت

1. Timon

2. Sextus Empiricus

3. Parmenide

4. Zenon

را غیر از ظاهر و نمود می‌دانست و قائل به تقابل و تمایز آنها از یکدیگر بود. شکاکان از این قول هم استفاده کردند، ولی بر خلاف پارمنیدس، می‌گفتند که آنچه هست همان ظاهر و نمود است. اما زنون سعی داشت ثابت کند که در ظاهر محسوس جز تناقض و محال هیچ نیست.

علاوه بر این و بخصوص آنچه شکاکان ازان مانند سلاح برنده‌ای استفاده کردند همان روش جدالی (دیالکتیک) بود که فیلسوفان ایلیا مبتکر آن بودند و ممکن بود ازان برای مقاصد مختلف و متضاد استفاده شود. چنانکه فیلسوفان ایلیا که مفهوم وجود را در معنی مطلق آن می‌گرفتند، خود با این روش ثابت می‌کردند که وجود طارد کثرت و تغیر است و حال آنکه، با همین روش، همان طور که افلاطون در رسالهٔ پارمنیدس متذکر شده، می‌توان خلاف این مطلب، یعنی کثرت و تغیر وجود را مدلل ساخت. بعداً خواهیم دید که انزیدموس^۱ شکاک نیز همین روش را بکار می‌برد، با این فرق که مورد استدلال او به‌جای وجود، مفهوم علیت و دلالت بود. پس از وی دیگران نیز از این روش، با همان سهولت و قاطعیت، دربارهٔ مفاهیم دیگر استفاده کرده‌اند. افزون بر این، می‌توان گفت که از لحاظ تاریخی، شکاکان با حوزهٔ ایلیا نوعی پیوند و بستگی داشته‌اند، زیرا گذشته از گرگیاس^۲ که مستقیماً شاگرد یکی از فلاسفهٔ ایلیا بوده، حوزه‌های مگاری^۳ و ایرتری^۴ رابطهٔ بسیار نزدیکی با حوزهٔ ایلیا

1. Enesidème (Aénésidème = Aínésidêmos)

2. Gorgias

3. Mégarique

4. Érétrie

داشته‌اند و قیاس مُماری^۱ که در آن دو حوزه اول متداول بوده است مولود روش جدالی (دیالکتیک) فلاسفه ایلیا است و میان ممارات و شکاکیت گامی بیش نیست. به‌اغلب احتمال پوزن تحت تأثیر افکار و آراء این حوزه‌ها قرارگرفته بوده‌است، زیرا که او از پیروان بروسون^۲ بوده و بروسون از تعالیم اقلیدس مگاری^۳ بهره‌مند شده‌است. قرینه دیگر در رابطه شکاکان با فیلسوفان ایلیائی آن است که تیمون شاگرد پوزن که تمام فیلسوفان را هجو کرده، از کسنوفانس و پارمنیدس و زنون بخوبی نام برده‌است.

شاید به‌نظر بعید و عجیب بیاید اگر گفته‌شود که اندیشه‌ورانی که با قاطعیت اظهار رأی و عقیده درباره اوصاف وجود می‌کرده‌اند راه را برای کسانی گشوده‌اند که اظهار هر گونه رأی و نظر را محال می‌دانستند. اما این استبعاد و استعجاب کمتر خواهد شد اگر بخاطر بیابوریم که فیلسوفان ایلیا قائل بودند که جهان چنانکه برای ما مشهود است، جز ظاهر و نمود نیست. بعداً نیز خواهیم دید که شکاکان – مخصوصاً انزیدموس – از روش پارمنیدس و زنون الهام گرفتند و بدین وجه می‌توان گفت که فیلسوفان ایلیا اجداد حقیقی شکاکان

۱. قیاس مُماری در ترجمه Eristique که در ترجمه قدیمی ارغنون ارسطو به عربی استعمال شده‌است. در منطق کتاب شفا: السفسطه صص ۸، س ۴ و ۳۶، س ۸ چاپ قاهره، ۱۹۵۸ – و اساسی الاقباس ص ۵۱۹، س ۱۳، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۲۶ بکاربرده شده‌است. و آن بر حسب تعریف ارسطو (منقول از فرهنگ زبان فلسفی تألیف فولکیه) «قیاسی است مؤلف از مقدمات ظاهراً محتمل در واقع غیر محتمل.» اجمالاً به‌معنی مباحثه و مشاجره و جدل و مغالیه. - م.

2. Bryson

3. Euclide de Mégare

بوده‌اند.

هر چند قول هراکلیتوس در اینکه «وجود نیست و لاوجود هست»، در مقابل رأی فلاسفه ایلیا که «وجود هست و لاوجود نیست» قرار دارد، نظر او و ایشان دربارهٔ ارزش شناسائی به‌وسیلهٔ حواس و اشکال حصول علم، یکی است. جز اینکه گواهی حواس را فیلسوفان ایلیا از این جهت نامعتبر و مردود می‌شمردند که حاکی از کثرت و تغیر اشیاء است، و هراکلیتوس بدین سبب که آن نوعی وحدت و استمرار اشیاء را نشان می‌دهد؛ بنا بر این فلسفهٔ هراکلیتوس را نیز می‌توان از این لحاظ مؤثر در شکاکان دانست.

گذشته از این دو جریان مهم تفکر فلسفی که بر حسب یکی وجود به‌خودی خود ازلی و ابدی و ثابت و لایتغیر است و هیچ چیز نه از عدم برمی‌خیزد و نه معدوم می‌شود، و بر حسب دیگری همهٔ امور در تغیر و تبدل دائم است، فیلسوفان بعد، مانند امپدکلس و آناکساگوراس و دموکریتوس، با قبول اصول فلسفهٔ ایلیا دربارهٔ هستی، سعی داشتند کثرت و تغیر امور و حوادث طبیعی را به‌وجهی تبیین کنند. این فیلسوفان نیز در عین اعتماد کامل به احکام عقل، در عدم اعتبار گواهی حواس تردیدی نداشتند تا آنجا که بعضی از متأخران دموکریتوس را به‌استناد چند جمله‌ای از او، در زمرهٔ شکاکان قلمداد کرده‌اند.

بدین قرار، تمام فیلسوفان پیش از سوفسطائیان، بی آنکه مسألهٔ شناسائی را مطرح کرده‌باشند و با اینکه دربارهٔ اصل اشیاء و موجودات و چگونگی آنها اظهار رأی و نظر می‌کردند و جزمی بودند، از

این جهت که شناسائی به وسیله حواس را بی اعتبار می دانستند، راه را برای شک کلی شکاکان تا اندازه ای باز نمودند، و شاید به همین جهت است که فیلسوفان آکادمی جدید آنها را از پیشوایان خود بشمار آورده اند. البته این قول خالی از مبالغه نیست و نمی توان هیچ یک از فیلسوفان قبل از سوفسطائیان را شکاک واقعی خواند، زیرا که آنها، هر چند که شناسائی محسوس را نامعتبر می دانستند، نسبت به عقل و احکام عقل و استدلال اعتقاد و اعتماد کامل داشتند و چنانکه سکستوس امپیریکوس گفته است: «برای شکاک بودن گاه به گاه مانند شکاکان سخن گفتن کافی نیست، زیرا همین که کسی جزماً و بقطع حکمی صادر کرد، دیگر شکاک محسوب نخواهد شد.»^۱

پس براستی هیچ یک از این فیلسوفان حتی دموکریتوس را نمی توان به معنی حقیقی کلمه شکاک دانست. و لیکن این نکته درخور توجه است که در طی تاریخ، دنباله روها و اخلاف این فلاسفه کم و بیش به شکاکیت گرائیده اند چنانکه برای اثبات آراء خود، گرگیاس سوفسطائی به فلسفه ایلیائی ها استناد می کرد و دو سوفسطائی دیگر، یعنی پروتاگوراس^۲ و کراتولوس^۳ به آراء هراکلیتوس. همچنین از پیروان بلا فصل یا با واسطه دموکریتوس علاوه بر مترودورس کیوسی^۴ - که می توان او را از پیشروان شکاکیت دانست، و می گفته است: «ما هیچ نمی دانیم، حتی این را که چیزی می دانیم یا هیچ» - باید آناکسارخوس^۵ آبدرائی را نام برد. از این شخصیت عجیب که از

1. Sext. M. VII 135.

2. Protagoras

3. Cratylus

4. Metrodore de Chio

5. Anaxarchus

همراهان اسکندر مقدونی بوده و از گفتن حقایق تلخ به او پروا نداشته‌است، چندان اطلاعی نداریم جز اینکه شاگرد مستقیم یا غیرمستقیم مترو دورس و دوست و هم‌عنان پوزن، و شکاک بوده‌است؛ و اشیاء را به‌نمایشی در روی صحنه تأثر، یا به‌صوری که در خواب و یا در حال دیوانگی دیده‌می‌شود، تشبیه کرده‌است. و با مرگ خود نشان داده‌است که می‌تواند شدیدترین زجرها را با شجاعت تحمل کند.

اما تبیین اینکه چرا مآل فلسفه‌های این فیلسوفان که غالباً نوعی جزمی مادی بوده‌است به شکاکیت کشیده، شاید منطقاً مشکل نباشد، زیرا که این فیلسوفان، چنانکه دیدیم، در خصوص امتیاز علم از ظن و گمان، و فرق میان معرفت عقلی و شناسائی حسی، اصرار می‌ورزیدند. اما این نکته را هم قبول داشتند که شناسائی عقلی در اثر فعالیت فکر در مدرکات حواس، حاصل می‌شود. بنا بر این، این ایراد بر ایشان وارد است که هرگاه شناسائی عقلی و حسی هر دو از جهت مأخذ و اصل متحدند این مزیت از حیث قدر و ارزش برای شناخت عقلی از کجا ناشی شده‌است و از چه رو برای شناسائی عقلی که مشتق و منبعث از شناخت حسی است قدر و اعتباری قائل شده‌اند که برای شناسائی ابتدائی که به‌وسیله حواس حاصل می‌شود، نشده‌اند. این فیلسوفان که فلسفه آنها را می‌توان مذهب جزمی طبیعی خواند و مشروط و مبتنی است بر شناسائی به‌وسیله حواس، با تصریح به عدم اعتبار شناسائی حسی، خود اساس فلسفه خود را متزلزل ساخته‌اند. علاوه بر این تناقض درونی، میان این فلسفه‌ها هم نسبت به یکدیگر،

تقابل و تضاد وجود داشت. بدین وجه که مثلاً پارمنیدس منکر صیوررت و کثرت بود در صورتی که هراکلیتوس معتقد بود که کثرت نامتناهی و تغیر و تحول دائم بر طبیعت حکمفرماست، همچنین دموکریتوس عقیده داشت که جزء لایتجزا دارای حرکت ازلی و ابدی است، و حال آنکه آناکساگوراس می‌گفت که عقل علت محرکه است.

طبیعی است که این نظامهای عقلی^۱ متضاد روزی ذهن بشر را که از بحثهای پایان‌ناپذیر راجع به اصل عالم خسته شده بود به‌اینجا می‌کشاند که در نتایج این آراء مختلف تعمق کند و با شکاکان هم‌آواز شود که این همه اقوال گوناگون و متضاد که یکدیگر را رد و طرد می‌کند دلیلی است روشن بر اینکه فکر بشر از کشف معمای وجود و یافتن راز دهر عاجز و قاصر است. می‌توان گفت که ظهور مذهب سوفسطائی نتیجه منطقی تضاد این آراء مختلف بوده‌است. اما سوفسطائیان که گوئی به‌مفهوم اصل عدم تناقض تا اندازه‌ای پی‌برده بودند و ازان در رد آراء دیگران استفاده می‌کردند، این اصل را خود رعایت نمی‌کردند و مدعی بودند که می‌توانند قضیه‌ای را در عین حال هم اثبات کنند و هم رد.

غرض ما در اینجا، بدون اینکه وارد بحث تاریخی درباره سوفسطائیان و ذکر علل بوجود آمدن مذهب آنان بشویم، مختصراً اشاره‌ای است در خصوص رابطه شکاکان پورونی با سوفسطائیان و اینکه چگونه اینان راه را برای آنان هموار ساختند.

*

عدهٔ کسانی که خود را بناروا عالم می‌خواندند و به‌نام سوفسطائی معروفند، بسیار است. ما فقط از دو تن از ایشان یعنی از پروتاگوراس و گرگیاس یاد خواهیم کرد. اما دیگران، با مسلم‌گرفتن اینکه حقیقتی وجود ندارد بیشتر درصدد بهره‌برداری عملی از شکاکیت بودند تا بیان علل شک خود. تمام سوفسطائیان، مخصوصاً سوفسطائیان دورهٔ دوم، استادان خطابه و سیاست، یا یکی از علوم و یا فنون بودند. و تصور می‌کردند صرفِ وقت برای اثبات عدم امکان یقین، عمر تلف کردن است، لذا این را که هیچ امری متیقن نیست، اصلی مسلم می‌شمردند و به‌جای بحث و دقت دربارهٔ اصول، به‌اجرا، و اعمال آن اصول می‌پرداختند، و اگر به‌جدل اهمیت می‌دادند منحصرأ برای استفاده‌ای بود که ازان در کرسی خطابه و دادگاهها می‌توان کرد، و اگر شاگردان و پیروانی دور آنها را می‌گرفتند برای این بود که امید داشتند از دولت دروس آنها خطبا و وکلای زبردستی بار آیند که بتوانند شنوندگان را خیره و جلب کنند، و بر رقیب فائق آیند و ناحق‌ترین مدعا را حق جلوه دهند. غرض اصلی و مطلوب عمدهٔ آنان این بود که معارضان و مخاطبان خود را با استدلالهای درست یا نادرست گیج و سرگردان سازند و دهانشان را ببندند، و با سؤالهای غریب و عجیب و سوء استفاده از جوابهای آنان، حریفان را به‌صورت مسخره و مضحکه درآورند؛ بدین قرار جدل برای سوفسطائیان یک راه و رسم معتادی شده بود و آنچه تعلیم می‌دادند اصول آن نبود، بلکه فقط یک عده مغالطات بسیار مشهور بود که برای ازبرکردن به‌شاگردان می‌آموختند.

ضمناً به این نکته باید توجه داشت که با وجود روابطی که از لحاظ فکری، شکاکان با سوفسطائیان داشته‌اند، و با اینکه غالباً نظر نامساعدی از طرف مورخان فلسفه نسبت به شکاکان اظهار شده است، نباید مقام شکاکان را تا حدود سوفسطائیان تنزل داد، زیرا که این رأی و نظر کلی که «باید در همهٔ امور شک کرد» هر چند ویرانگر بنیان هر فلسفه‌ای است، فلسفی‌تر از آن است که فکر سوفسطائیان به آن رسیده‌باشد، و چنانکه ویکتور بروشار^۱ مؤلف کتاب شکاکان یونان^۲، که همواره مورد استفادهٔ ما است، گفته: «شکاکان، فیلسوف بوده‌اند و سوفسطائیان [مخصوصاً متأخران] نیرنگ‌باز و سودجو و بهره‌بردار از بی‌اطلاعی و خوش‌باوری دیگران.» (ص ۱۳)

البته تمام سوفسطائیان کم و بیش در این اوصاف اشتراک داشتند. مع‌الوصف نباید پایه و مایهٔ مؤسسان این نحله را تا درجهٔ پیروان آنها و سوفسطائیان متأخر پائین آورد. پروتاگوراس و گرگیاس یعنی بنیانگذاران این نحله، با تمام زبردستی در جدل و مغالطه، اندازه نگاه‌می‌داشتند و تا حدودی از سلامت فکر و اعتدال در رفتار برخوردار می‌بودند و کم و بیش اصول منطقی را مراعات می‌کردند تا آنجا که سقراط در محاوره‌های افلاطون از ایشان با احترام نام برده و شاگردانی به‌نزد پروتاگوراس فرستاده‌است. لذا اگر بگوئیم که از سوفسطائیان فقط این دو را می‌توان فیلسوف خواند، خلاف نگفته‌باشیم. اما این هر دو برای به‌کرسی‌نشاندن مدعیات خود به‌جای

1. Victor Brochard

2. *Les sceptiques grecs*

ابتکار، از اصول آراء دو نحله مخالف استفاده کرده‌اند و تقریباً به یک نتیجه رسیده‌اند. پروتاگوراس قول هراکلیتوس درباره تغییر و تبدل دائم امور را اصل قرارداده بود و ازان استنتاج می‌کرد که «انسان میزان و مقیاس همه امور است» زیرا احساس که تنها وسیله شناخت امور و اشیاء است چنانکه هراکلیتوس گفته، ناشی می‌شود از تلاقی حرکت متعلق شناسائی با حرکت حواس، و بنا بر این نسبی و اعتباری است و امور و اشیاء را چنانکه هست به ما نمی‌شناساند بلکه چنانکه برای ما ظاهر می‌شوند، می‌شناساند و نحوه ظهور آنها نیز تابع نحوه تأثر ما و وضع و حالت ماست. به نظر پروتاگوراس موجب و جهت آنچه در فکر ماست در خارج از ماست و آنچه در واقع وجود دارد مدام در حرکت و تغییر است، بعضی از این حرکتهای حواس ما تلاقی می‌کند و باعث احساس می‌شود و بعض دیگر نه، اما ممکن است که در آن واحد اشخاص مختلف در مورد یک شیء احساسهای مختلف ادراک کنند و بدین نحو ممکن است شیء واحد، مانند یک انسان یا یک دیوار و یا مانند یک کشتی بنظر آید. شخص در حال عادی اشیاء را به صورتی ادراک می‌کند و در حالت غیرعادی به صورتی دیگر، به همین جهت احساس بر حسب سن و خواب و بیداری و سلامت و مرض و جنون، تفاوت می‌کند. بنا بر این چگونه می‌توان میان احساسها امتیاز گذاشت و بعضی را صادق و حقیقی خواند و برخی را کاذب و مجازی. چون تمام احساسها طبیعی است و علت آنها خارج از ماست، همه صادق و حقیقی است پس همه چیز حقیقی است.

اما گرگیاس ظاهراً متفاوت، ولی باطناً همان حرف را می‌زند،

می‌گوید: «هیچ چیز حقیقی و صادق نیست» و ثابت می‌کند که وجود نیست و اگر هم باشد نمی‌توان آن را شناخت و اگر هم بتوان شناخت درباره آن چیزی نمی‌توان گفت. معلوم است که گفتن اینکه هیچ چیز حقیقی نیست با اینکه گفته‌شود همه چیز حقیقی است، چندان تفاوتی ندارد.

بعداً که با آراء شکاکان تا اندازه‌ای آشنا شدیم، خواهیم دید که این دو احتجاج پایه و مایه غالب اقوال آنهاست و همان طور که قبلاً گفته‌شد رأی پروتاگوراس مبتنی بر سیستم هراکلیتوس است جز اینکه پروتاگوراس برای اثبات قول خود به اشتباه حواس و تضاد عقاید مردم متمسک شده‌است. انزیدموس شکاک هم چهار قرن بعد برای ردیف کردن دلائل ده‌گانه خود به همین امور متوسل شده‌است و شکاکان دیگر نیز به همین وجه احتجاج کرده‌اند.

گرگیاس از روش اندیشه‌وران ایلایی استفاده می‌کرده جز اینکه جدل پارمنیدس و زنون را، درست در رد نظر آنها درباره وجود، بکار می‌برده‌است. انتقادهائی که بعدها انزیدموس درباره مفهوم علیت کرده، خواهیم دید که تا چه اندازه با انتقادهای این سوفسطائی از مفهوم وجود شباهت و قرابت دارد.

البته شباهتها و قرابت‌های دیگری هم میان آراء این دو فرقه وجوددارد که بعداً با آشنائی بیشتر به اقوال شکاکان بخوبی برایمان روشن خواهد شد. اما با همه این شباهتها، میان آنها فرقه‌های اساسی وجوددارد که اگر خواهیم مقایسه کنیم می‌توانیم بگوئیم که آراء سوفسطائیان نسبت به اقوال شکاکان مانند‌گرده و طرحی است نسبت

به آنچه تمام و کامل شده باشد، یا به منزله صورت کودکی است در مقایسه با صورت مردی تمام عیار. چنانکه سکستوس آمپیریکوس که بعضی از وجوه افتراق را ذکر کرده، گفته است^۱ مذهب سوفسطائی مآلاً به یک نتیجه جزمی می‌رسد، و حال آنکه پوژنی‌ها از چنین نتیجه‌ای احتراز دارند و آنها، نه می‌گویند که همه امور حقیقی است، و نه می‌گویند که هیچ امری حقیقی نیست؛ فقط می‌گویند ما هیچ نمی‌دانیم. و اینکه پروتاگوراس گفته است که در خارج از ما همه امور پیوسته در حرکت است و تنوع احساسهای ما ناشی از تنوع حرکات است، خود احکامی است جزمی که کاملاً با شکاکیت منافات دارد.

گذشته از آنچه سکستوس در این خصوص ذکر کرده، بروشار وجوه افتراق دیگری را برشمرده است که خالی از اهمیت نیست. از جمله اینکه احتجاجات سوفسطائیان بدون نظم و ترتیب و روش است و حال آنکه خواهیم دید که فلاسفه آکادمی جدید، مخصوصاً کارنئادس^۲، در بیان استدلالهای خود مراعات نظم و روش را کرده‌اند و اجزای هر استدلالی را با دقت به جای خود قرارداده‌اند و در مباحث آنها سلسله استدلالها چنان بهم پیوسته و منسجم است که با تقویت یکدیگر ذهن را، اگر چه متقاعد نمی‌کند، لااقل روشن می‌سازد، و هیچ دور نیست که انزیدموس هم تحت تأثیر کارنئادس دلایل شکاکان را زیر عنوان: Tropes منظم و مرتب کرده باشد، و سکستوس آمپیریکوس هم تا حد وسواس مقید به نظم و روش بوده است.

۱. بند ۲۱۶ و بعد از کتاب اول از *Hypotyposes Pyrrhoniennes*

2. Carneade de Cyrène

امتیاز شکاکان از سوفسطائیان، بیش از جهت روش، از حیث قوت استدلال و نازکاندیشیهای ایشان است. به تعبیری می‌توان گفت پروتاگوراس و گرگیاس در دهلیز شکاکیت مانده‌اند و با اینکه به دلایل عمده شکاکیت پی برده بودند، در فکر غور و تعمق در آنها نیفتادند، و به هیچ وجه احتجاجات سوفسطائیان قابل مقایسه نیست با نظر بدیع کارنئادس دربارهٔ ارتباط و بهم‌بستگی تصورات و افکار. یعنی آنچه در روانشناسی جدید با عنوان تداعی معانی به آن اهمیت می‌دهند. چنانکه بعداً خواهیم دید کارنئادس با توجه به ارتباط و بهم‌پیوستگی تصورات، همین ارتباط را ضامن قوت احتمال می‌دانست و قائل بود که اگر تصویری را تصور دیگر تأیید و تقویت کرد احتمال صحت آن تصور قوت می‌گیرد؛ همچنین نظر انزیدموس دربارهٔ مفهوم علیت طرف نسبت نیست با آنچه گرگیاس راجع به مفهوم وجود گفته بود، زیرا که توجه انزیدموس به این مفهوم که در علوم بسیار مهم است و همچنین مثالهایی که آورده و جوابهایی که به ایرادهای مقدر داده همه حاکی از یک نوع دقت نظر و عمق تفکر و روحیه علمی است که نشانی ازان در نزد سوفسطائیان دیده نمی‌شود.

اما وجه افتراق این دو دسته با یکدیگر، که باید آن را اساس و سرچشمه همهٔ وجوه اختلاف میان آنها دانست، همان مقصد و منظور و روحیه آنهاست. سوفسطائیان از شک فقط نتایج و فواید آن را برای پیشبرد مقاصد خود منظور نظر داشتند. یعنی غرض عمده سوفسطائیان که استادان فن خطابه و سیاست بودند، متوجه عمل بود و در مباحث نظری فقط تا آن حد که قابل استفاده در فن و هنر باشد،

وارد می‌شدند. می‌توان گفت که آنها از وادی شکاکیت فقط عبور کردند و بر خلاف شکاکان که پس از بحث و فحص، از یافتن حقیقت مأیوس شدند، آنها خود از جستجوی حقیقت دست‌کشیدند و با اعتماد کامل به‌خود، وارد حیات اجتماعی شدند و در آنجا دیگر در هیچ امری شک نکردند. خلاصه آنکه شک برای سوفسطائیان وسیله بود، و حال آنکه برای پورن، غرض و غایت بود. پورن فیلسوفی بود که در نتیجه دلزدگی از فعالیت و ملالت از قیل و قال و بحث، و از سر بلندنظری و گذشت، به‌شکاکیت رسیده‌بود. نه او و نه شاگردش تیمون پس از پیوستن به‌او، از تعالیم خود فایده‌ای نمی‌جستند و هیچ کدام از آنها خواستار شغلی و مقامی و مسندی در حیات سیاسی و اجتماعی نمی‌بودند و مانند حکمای فرزانه در سکون و سکوت بسر می‌بردند.

تضاد میان سوفسطائیان و شکاکان در وضع و حالت آنها در قبال معتقدات عامه بخوبی ظاهر می‌شود. پروتاگوراس وجود خدایان را مورد تردید قرار داده‌بود، و پرودیکوس^۱ اعتقاد به‌وجود خدایان را ناشی از توهم می‌دانست. جانشینان آنها تندروتر از آنها بودند و سعی می‌کردند بنیان تمام سنتها و معتقدات اخلاقی و دینی عامه را ضعیف و متزلزل سازند. اما پورنی‌ها نسبت به‌آداب و رسوم و سنن و معتقدات دینی عامه احترام می‌گذاشتند و معتقد بودند که زندگی مردم را نباید درهم‌ریخت و باید مانند همه مردم زندگانی کرد، زیرا که علم هیچ دردی را دوا نمی‌کند و اصلاً وجود ندارد.

علاوه بر این، شکاکان اصلاً به زندگانی عملی اهمیت نمی‌دادند، بخصوص چنانکه خواهیم دید، اشکالی که مخالفان آنها بر آنها می‌کردند و وارد هم بود، همین مسأله عمل و منافات داشتن شک با عمل بود. به همین جهت از ورود در این باب که جنبه ضعف آنها بود، احتراز می‌کردند و طفره می‌رفتند و به بحث و نظر و استدلال و جدل می‌پرداختند. یعنی آنچه برای سوفسطائیان فرعی بود، برای شکاکان اساسی و اصلی بود.

خلاصه آنکه می‌توانیم بگوئیم شباهت این دو نحله با یکدیگر فقط از جهات کلی بوده است و آنچه سوفسطائیان آماده کرده بودند، چنانکه گفته شد، جز طرح و گردهای نبوده که بعداً شکاکان آن را تکمیل و ساخته و پرداخته‌اند. بروشار در دنباله و خاتمه این مقال این نکته دقیق را یادداشت می‌کند که این یکی از خصوصیات روحیه و نبوغ یونانی بوده که همواره سعی در تکمیل و بهترساختن آثار موجود می‌کرده است، چنانکه مجسمه‌سازان عین مجسمه‌های موجود را می‌ساختند با سعی در بهترساختن آنها و از بین بردن نقص و عیب آنها، نمایشنامه‌نویسان درباره همان موضوعهای نمایشهای موجود صحنه‌ها می‌ساختند بدون اینکه کاملاً تقلید کرده باشند، فیلسوفان نیز به همین منوال افکار گذشتگان را با حک و اصلاح و جرح و تعدیل، شرح و بسط می‌دادند و آنها را با افکار خود درمی‌آمیختند و به صورت بدیعی درمی‌آوردند. به عبارت دیگر راه و روش، و رسم و آئین هنرمندان این بود که هر کس بر حسب ذوق و استعداد خود چیزی در تکمیل آثاری که همه در بوجود آوردن آن سهمی داشتند، اضافه کنند

تا برسد به عالی‌ترین درجات کمال. یونانیان که همواره خواستار مطابقت دادن خود با طبیعت بودند در این باب هم، از طبیعت سرمشق گرفته بودند.

مختصراً دیدیم که در فلسفه‌های قبل از سوفسطائیان با اینکه مسأله شناسائی صریحاً مطرح نشده، فیلسوفان در امکان حصول شناسائی شک و تردیدی نکرده‌اند جز اینکه نامعتبر شمردن گواهی حواس از طرف ایشان با اعتماد کاملی که نسبت به عقل ابراز می‌داشتند، آن هم عقل غیرمستقل از حواس، تا اندازه‌ای زمینه را برای توجه به این سؤال که اصلاً شناخت حقیقت امکان دارد یا نه، مساعد کرد. و نیز اجمالاً دانستیم که سوفسطائیان بی آنکه خود ابتکاری داشته باشند، با استفاده از اقوال اندیشه‌وران قبل، و تضاد آراء آنها، منکر امکان علم شدند و برای اثبات مدعای خود دلائلی آوردند که چنانکه سپستر خواهیم دید، شکاکان آنها را تکمیل و تنظیم کردند.

سقراط و سقراطیان

اینک پیش از ورود در مبحث اصلی، یعنی شکاکان، مقتضی است نگاهی از دور به فلسفه سقراط و سقراطیان بیندازیم، زیرا که در یونان بعد از سقراط هیچ نحله فلسفی نیست که به نحوی از انحاء مستقیم یا غیرمستقیم از سقراط و سقراطیان متأثر نشده باشد، و اساساً هیچ فیلسوفی در مغرب زمین نیست مگر آنکه بقصد یا بدون قصد از فلسفه افلاطون و استادش بهره‌ای ولو بسیار ضعیف نگرفته باشد. علاوه بر این، ذکری از سقراط خواهیم کرد چه انتظار و توقع و معهود ذهن چنین است که هر گاه از سوفسطائیان سخنی به میان آید، یادی از رقیب عالی مقام و معارض سرسخت آنها حکیم بزرگوار سقراط بشود. مضافاً اینکه فیلسوفان آکادمی جدید که نوعی شکاک بودند، خود را دنباله‌رو سقراط و افلاطون می‌دانستند، و لذا اشاره‌ای ولو مختصر به فلسفه افلاطون بسیار بجا خواهد بود. گذشته از اینها برای بهتر فهمیدن اقوال شکاکان و اطلاع از محل و مقام آنها در درج فلسفه یونان، آگاهی اجمالی از وضع مسأله شناسائی در جریانهای مهم فلسفه یونان تا حدودی ضرور می‌نماید. لذا نه فقط از

فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو که در امکان حصول علم تردیدی نکرده‌اند، مختصر دیداری تازه خواهیم کرد، بلکه به‌همین لحاظ در این باب به‌آراء اپیکوریان و مخصوصاً رواقیان که شکاکان، معاصر و معارض آنها بودند، اشاره‌ای خواهیم کرد و به‌جهاتی که قریباً خواهیم دید سقراطیان کوچک را هم بیاد خواهیم آورد.

سقراط

(۴۷۰ ق.م. - ۳۹۹ ق.م.)

سقراط را رقیب و معارض سرسخت سوفسطائیان خواندیم و سقراط واقعاً چنین بوده‌است و غالب بلکه اغلب و اکثر مورخان سقراط را با همین اوصاف معرفی کرده‌اند. اما برخی دیگر از جمله فیلسوف مشهور آلمان هگل در درسهای تاریخ فلسفه‌اش (ج ۲ ص ۴۲) سقراط را شبیه سوفسطائیان شمرده‌اند. هگل گفته‌است سقراط به‌یکباره مانند قارچ نروئیده بلکه با جریان فکری زمان خود کاملاً پیوسته بوده‌است. بحث در این باب ما را از غرض اصلی خود دور می‌کند. با تصدیق به‌اصل نظر هگل در خصوص پیوستگی و بهم‌بستگی افکار در یک جامعه و یک عصر، مختصراً باید گفت که اگر میان سقراط و سوفسطائیان وجوه شباهتی دیده‌می‌شود، وجوه افتراق میان آنها بسیار اساسی‌تر و مهم‌تر و بیشتر است. چنانکه در تاریخ فلسفه خوانده‌ایم، تمام سعی سقراط متوجه یافتن حقیقتی مطلق و کلی و مطاع و متَّبَع برای همهٔ اذهان بوده‌است، حقیقتی که بر خلاف مدعای سوفسطائیان، میزان و مقیاس آن انسان یعنی افراد نباشد.

فلسفه سقراطی را از آن جهت که گفته بود علم عبارت از شناخت مفاهیم کلی است، فلسفه مفاهیم نامیده‌اند. صرف نظر از بعضی تردیدها و روشهایی که برای تفهیم پیش می‌گرفته، سقراط هیچ‌گاه درباره فضیلت و فرق میان حق و ناحق، و وجوب عمل بخیر، شک نکرده‌است و کمتر معلم اخلاقی به‌اندازه او با اعتقادی راسخ و صمیمیتی صمیمیت‌بخش فضیلت را توصیه کرده‌است. اگر ایراد و انتقادی به سقراط هست بیشتر از این جهت است که نسبت به علم بیش از حد، اعتماد و اعتقاد داشته و علم و فضیلت را یکی می‌دانسته. آیا فیلسوفی را که دارای چنین آراء جازمی باشد می‌توان همردیف و هم‌مسلك مثلاً پروتاگوراس یا گرگیاس شمرد؟ آیا به فیلسوفی که در نتیجه تعالیم او پیروان مشهورش یعنی افلاطون و ارسطو، جزمی‌ترین نظامهای عقلی فلسفی را تنظیم کرده‌اند می‌توان نسبت سوفسطائی یا شکاکیت داد؟

سقراط معارض سوفسطائیان بود و چنانکه در بخش چهارم از کتاب خاطرات سقراطی کسنوفون^۱ آمده‌است در مقابل آنها که می‌گفتند چون حواس اشتباه می‌کند علم میسر نیست، سقراط می‌گفته‌است: اگر چنانکه سوفسطائیان مدعیند متعلق علم حقیقه امور جزئی و ظواهر و عوارض ناپایدار یعنی محسوسات باشد و بالتبع وسیله حصول علم احساس باشد، البته علم ناممکن خواهد بود، زیرا که به وسیله حواس می‌توان فقط امور جزئی و جلوه‌های گذران و متغیر آنها را دریافت و شناختی که از این راه حاصل می‌شود قهراً

1. Xenophon (426 - 359 av. j - c)

نسبی و شامل تضاد است. خطای بزرگ سوفسطائیان در همین است که وسیله علم را احساس و متعلق آن را امور جزئی می‌دانند، و همین اشتباه مبنا و اساس نتایج فاسدی است که سوفسطائیان ازان می‌گیرند و منشأ غلطهائی است که در اقوال آنها دیده می‌شود. سقراط می‌گوید: متعلق علم، بر خلاف گفته سوفسطائیان، مفاهیم کلی است و وسیله شناخت و حصول علم هم عقل است نه حس. علم عبارت است از تحدید و تعیین مفهوم کلی، مثلاً متعلق علم شجاعت فلان عمل شجاعانه جزئی نیست، آن امری است که جهت جامع و وجه مشترک جمیع اعمال شجاعانه باشد. ملاک یقین هم آنست که مباحثات سوفسطائیان را از بین می‌برد و انسان را با خود و دیگران موافق می‌سازد.

چنانکه ملاحظه می‌کنید سقراط در امکان علم و حصول یقین تردیدی نداشته‌است و سعی می‌کرده نشان دهد که علم حقیقی را کجا و چگونه باید جست و جو کرد. البته آن کس که حقیقت را شناخت، هم بدان عمل می‌کند، و هم می‌تواند آن را باز، بر خلاف رأی سوفسطائیان، به دیگران بشناساند.

اما قول سقراط به اینکه متعلق علم عبارت از مفاهیم کلی است فقط مثبت یقین ذهنی است نه یقین عینی، یعنی Subjective است نه Objective، زیرا درست است که ما نسبت به مفاهیم ممکن است علم و یقین حاصل کنیم، یعنی به روابط ضروری میان مفاهیم پی‌ببریم، یا به قول امروزیها، میان مفاهیم، روابط کلی برقرار کنیم، اما اینکه این مفاهیم کلی که در فکر ماست، و این روابطی که در ذهن ماست،

حقیقهٔ عین واقع و مطابق حقیقت اشیاء و امور خارجی هست یا نه؟ در فلسفهٔ سقراط همچنان ثابت نشده ماند. سپستر در فلسفهٔ افلاطون خواهیم دید که به این سؤال چگونه جواب داده شده و این مشکل چگونه حل شده است.

گفتیم که برخی از مورخان و فلاسفه از جمله هگل، سقراط را شبیه سوفسطائیان دانسته اند. باید دید که چه وجوه شباهتی میان آنها بوده که باعث شده است چنین نظری اظهار شود. قبلاً اشاره کردیم که آنچه اساساً مورد نظر و بحث فلاسفهٔ پیش از سوفسطائیان بوده است مسألهٔ رابطهٔ میان صیوررت با وجود بود، از آن جهت که وجود، اصل صیوررت و بنیان و اساس ثابت هر گونه تغیر و تبدل است، و مسألهٔ شناسائی، به نحو ضمنی و فرعی و تبعی مورد بحث قرار می گرفت. سوفسطائیان و سقراط باب تازه ای در زمینهٔ شناسائی باز کردند و از جهت دیگری آن را مطمحن نظر قرار دادند. بحث فلاسفهٔ پیش از سوفسطائیان یعنی طبیعیون و غیره، بیشتر دربارهٔ مورد و متعلق شناسائی یعنی «معلوم» بود، سوفسطائیان در فاعل شناسائی یعنی «شناسنده» توجه خود را متمرکز ساختند و به عمل و به وسایل عملی اهمیت دادند و فاعل شناسائی و حوائج و توانائیهای او را در نظر گرفتند. بنا بر این آلت و وسیلهٔ فعالیت منطبق، یعنی شناسائی را به خودی خود و مستقل از وجود و طبیعت، مورد مطالعه قرار دادند. سقراط در این وجههٔ نظر با سوفسطائیان همداستان بود و اختلافش با آنان از این جهت بود که نسبت به غایت - یعنی سعادت و وسیلهٔ وصول به آن، یعنی شناسائی - فکر و نظر دیگری داشت که تفصیل آن

را باید در محاوره^۱ خارمیدس^۱ افلاطون خواند.

چنانکه در تاریخ فلسفه دیده‌ایم سقراط امور را به‌الهی و انسانی تقسیم کرده‌بود، و منظورش از امور انسانی، امور اخلاقی و نفسانی بود و آنچه در حیطه اختیار و فعالیت انسان است؛ و مرادش از امور الهی، امور و وقایع طبیعی بود که به‌نظر او نه فقط از حیطه اختیار انسان خارج است، حقیقت چگونگی ذات و ماهیت آنها نیز از عرصه فهم و ادراک بشر بیرون است. بنا بر این اگر سقراط علم را ممکن می‌دانست و در امکان آن شکی نداشت، مقصودش از این «علم» علم اخلاق بود و لاغیر؛ و وقتی از مفاهیم بحث می‌کرد منحصرأ مفاهیم اخلاقی را مطرح نظر داشت، مثل مفاهیم خیر و عدالت و مروت و شجاعت و سخاوت و نظایر آنها. پس نظر سقراط، درباره علم طبیعت که مورد بحث و نظر فلاسفه قبل بود، مانند نظر سوفسطائیان درباره مطلق علم بود، و چنانکه کسنوفون یاد کرده‌است سقراط به‌عمل، بیش از نظر اهمیت می‌داد و خواستار تربیت مردان مفید و شهروندان صالح بود و تحصیل علم حساب و هندسه را فقط به‌اندازه‌ای که در عمل مفید باشد و بکارآید توصیه می‌کرد. پس از این جهت هم، سقراط شبیه سوفسطائیان بود، جز آنکه درباره غرض اصلی و وسایل وصول به‌آن غرض، با آنها اختلاف و فرق داشت. روش سقراط نیز متمایز از روش فیلسوفان دیگر، تقریباً همان روش سوفسطائیان بوده‌است، زیرا که برای تحلیل مفاهیمی، که سقراط بران همت گماشته‌بود، بهترین روش همان جدال عقلی (دیالکتیک)

را اختیار کرده بود یعنی روشی که سوفسطائیان بکار می بردند، منتهی برای منظور و غرض دیگری. بروشار این نکته را هم متذکر شده است که جدل سقراطی به علت مقابله با معارضان سرسخت معتاد به جدل، اضطراراً، چنانکه در بعضی از محاورات افلاطون دیده می شود، غالباً فریبنده و گمراه کننده است تا آنجا که برای خواننده این سؤال پیش می آید که کدام یک از دو طرف محاوره بیشتر سوفسطائی است. شاید ملاحظه همین شباهتها بوده که موجب شده است تا بعضی از معاصران سقراط از جمله شاعر هجاگوی نامدار یونان اریستوفانس^۱، درباره او به اشتباه بیفتند، و فلاسفه آکادمی جدید که خود نوعی شکاک، و در جدل زبردست بودند، سقراط را پیشوای خود و همداستان با خود قلمداد کنند.

بالاخره سقراط درباره مسائلی که خود نسبت به آنها اعتقاد جازم داشت، یعنی امور اخلاقی، به اقتضای بحث و روشی که اختیار کرده بود، مجبور بود وضع و حالت شکاک به خود بگیرد و اظهار جهل کند، یعنی بحث را با «من هیچ نمی دانم» شروع کند و بکوشد تا به معارضان پرمدعا و به پیروان ناآزموده اش ثابت کند که ایشان هم هیچ نمی دانند و او هم چیزی ندارد که به آنها بیاموزد. همین بی پروائی در اظهار جهل، و عباراتی نظیر «آنچه من بهتر می دانم آنست که من هیچ نمی دانم» که چیچرو^۲ روایت کرده است، یا آنچه در محاوره دفاعیه از قول سقراط آمده است که «خدا است که فقط صاحب حکمت است و

1. Aristophanès

2. Ciceron

علم انسان کم‌مقدار یا اصلاً بی‌مقدار است» و یا اینکه تفوق او نسبت به دیگران شاید این باشد که او آنچه را نمی‌داند معتقد نیست که می‌داند؛ باعث شده‌است که آنچه سقراط به اقتضای روش و از سر طنز می‌گفته‌است، بعضی‌ها جدی بگیرند و فلسفه‌ای که بر مبنای جزم و یقین استوار شده‌بود، بعدها نحله‌ای که نظیر شکاکان بود خود را به آن منتسب کند.

سقراطیان کوچک

معمولاً در کتب تاریخ فلسفه بعضی از پیروان سقراط، از جمله مؤسسان نحله‌های مگاری و کلبی^۱ و کورنائی^۲، سقراطیان کوچک یا نیمه‌سقراطیان نامیده شده‌اند، زیرا که آنان، بر خلاف افلاطون، در حقیقت نیمه‌پیرو سقراط بودند و به تعالیم سقراط کاملاً پایبند نبودند یا نماندند. بدین معنی که اگر جنبه‌هایی از تعالیم استاد را حفظ کردند آنها را با آراء سوفسطائیان و فیلسوفان قبل از سقراط درآمیختند و مشوب و ممزوج ساختند. چنانکه در آراء مگاریها و کلبیها آثار نفوذ افکار فیلسوفان ایلیا و گرگیاس دیده می‌شود، و در عقاید کورنائیها تأثیر اقوال هراکلیتوس و پروتاگوراس مشهود است. به همین جهت مایه‌ای از شکاکیت در اقوال آنها وجود داشته که بتدریج نضج و قوام می‌گیرد. وجه اشتراک آنها با هم و با سقراط همان توجه به حکمت عملی، یعنی اخلاق و عدم التفات به حکمت نظری بوده‌است. البته در همین باب هم تعالیم استاد را هر یک به نحوی و به طرزی مخصوص

1. Cynique

2. Cyrenaïque

به خود تعبیر و تفسیر می‌کردند و به صورتی غیر از آنچه استاد منظور نظر می‌داشت درمی‌آوردند و از آنها نتایجی می‌گرفتند خلاف فلسفه اصلی سقراط.

مگاریها

اقلیدس مگاری بانی و مؤسس نحله مگاریها، فیلسوفی بوده جزمی، لیکن چون از فیلسوفان ایلیائی تعلیم گرفته بود، نظیر آنان حواس را گول زن و در عین حال عقل را مورد اعتماد و اطمینان می‌شمرد و مانند آنها قائل بود به وحدت وجود غیرمادی ازلی و ابدی، و برای دفاع از عقیده خود مثل آنها متوسل می‌شد به جدل. نحوه استدلالهای زنون ایلیائی را بخاطر داریم که چگونه به وسیله برهان خلف، عدم اعتبار و مشتمل بر تناقض بودن مشهودات به حواس را در خصوص حرکت و تغییر نشان می‌داد. اقلیدس و پیروانش هم به جای اینکه مدعای خود را درباره اوصاف وجود ثابت کنند، چون دشوار بود، به رد نظر مخالفان که آسانتر بود، می‌پرداختند. یعنی نشان می‌دادند که اعتقاد آنها درباره معتبر بودن ظواهر محسوس مشتمل بر تناقض است. مگاریها برای این منظور مغالطه یا مغالطه‌هایی را بکار می‌بردند که جاعل تمام آنها بدرستی معلوم نیست که آیا ابولیدس میلطُسی^۱ شاگرد اقلیدس بوده است یا کسان دیگری قبل از او، و حتی غیرمگاریها.^۲ به هر حال ابولیدس، معاصر و معارض سرسخت ارسطو،

1. Eubulide de Milet

۲. به عقیده تسلر سوفسطائیان غالب این مغالطات را بکار می‌برده‌اند.

به گفته دیوگنس لائرتی^۱، مغالطات «نقابدار» و «دروغگو» و «توده»^۲ و «کل» و «شاخدار» را بکارمی‌برد. شرح این مغالطات (یا مغالبات) در غالب کتابهای تاریخ فلسفه آمده‌است.^۳

بعضی از این مغالطه‌ها مانند «توده» و «کل» برای نشان دادن این است که مردم بی‌جهت و خودسرانه میان اصطلاحاتی مثل بسیار و کم فرق می‌گذارند، و حال آنکه اگر عده وسائط بی‌شماری که آنها را به یکدیگر متصل می‌سازد در نظر گرفته‌شود فرق و تمایزی بین آنها نیست، چنانکه یک دانه گندم را مقابل و ضد یک توده گندم می‌شمارند و دودانه و سه‌دانه و چهاردانه هنوز یک توده گندم نمی‌شود. پس کی توده گندم شروع می‌شود. اگر همچنان یک‌دانه یک‌دانه اضافه کنیم بالاخره توده و کپه گندم حاصل می‌آید اما با کدام دانه است که توده و کپه‌بودن، شروع شده‌است که با برداشتن آن دانه دیگر به مجموع آن دانه‌ها توده نگویند و با اضافه کردن آن بگویند توده است؟ در جهت منفی این مثال تفاوت میان سر مودار و کل است که اگر از سر پرموئی یک تار مو بکنند کل نمی‌شود اما اگر همچنان ادامه دهند و یک‌یک بکنند عاقبت به‌او کل یا کچل خواهندگفت. حال با

۱. Diogène Laërce در کتاب زندگانی و آراء فلاسفه فصل دوم.

۲. به‌فرانسه Sorite مأخوذ از یونانی Soros به‌معنی «توده» و Sorite قیاس مرکب مفصول است و «قیاس مرکب مفصول آنست که نتیجه قیاس پیشین در قیاس بعد محذوف باشد مانند هر الف ب است و هر ب ج است و هر ج د است پس هر الف د است.» دکتر محمد خوانساری: فرهنگ اصطلاحات منطقی، صص، ۱۳۵ و ۲۱۰، چاپ اول، طهران ۱۳۳۶.

۳. از جمله تاریخ فلسفه تألیف بریه (Bréhier)، ترجمه فارسی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۵۷ ه.ش، ج ۲ ص ۵.

کندن کدام تار مو است که کل بودن شروع می‌شود؟ اما بعضی دیگر از این مغالطه‌ها از قبیل «دروغگو» و «نقابدار» و غیره، برای نشان دادن این است که مردم معانی متمایزی را، با قراردادن آنها زیر یک کلی، اشتباه و خلط می‌کنند. مثلاً اگر شما با صداقت بگوئید که دروغ می‌گویم، باید در عین این که راست می‌گوئید، دروغ بگوئید، اما اگر دروغ می‌گوئید که دروغ می‌گویم، پس در عین دروغ‌گوئی راست می‌گوئید. ارسطو در قسمتی از ارغنون به نام سوفسطیقا مواضع غلط را در نظایر این مغالطه‌ها روشن کرده‌است، همچنین شیخنا ابوعلی سینا مخصوصاً در منطق شفا و خواجه نصیرالدین طوسی در اساس‌الاقباس، و دیگران، که همه در قسمت مغالطات کتب منطق بتفصیل یا باختصار شرح داده‌اند. ادوارد تسلر^۱ در تاریخ فلسفه یونان^۲ غالب این سفسطه‌ها را آورده و گفته‌است با اینکه این مغالطه‌ها شوخیهای بی‌مزه‌ای است، به گفته دیوگنس لائرتی بعضی از قدما من جمله تئوفراستس^۳ و خروسیپوس^۴ در رد بعضی از آنها یا حل آنها رساله‌هایی نوشته‌اند.

از دوست ارجمند خود پژوهنده راستین آقای دانش‌پژوه که عمرش دراز باد^۵ شنیدم که حکمای خودمان هم متعرض حل سفسطه دروغگو شده‌اند. همان طور که گفته شد برای اطلاع از

1. E. Zeller

۲. حاشیه ۳ صفحه ۲۴۵ از ج ۳ ترجمه به فرانسوی.

۳. در کتابهای خودمان «ثاوفرستس» Theophrastos

4. Chrysippe

۵. متأسفانه اکنون که بازمی‌نگرم آن وجود مغتنم دیگر در میان ما نیست، یادش به خیر.

مواضع غلط در این نوع مغالطه‌ها و مغالطه‌های دیگر باید به کتب منطق رجوع کرد. اما در مغالطه دروغگو می‌شود گفت که معنی جمله «من دروغ می‌گویم» شامل خود این جمله نیست. چنانکه وقتی شکاکان می‌گویند «حکم نباید کرد» برانها می‌توان ایراد گرفت و ایراد هم گرفته‌اند که خود شما با ادای این جمله حکم می‌کنید و گرفتار تناقضید. بعداً خواهیم دید که آنها چه جواب داده‌اند. لیکن ظاهراً می‌توان گفت که خود این جمله «حکم نباید کرد» مشمول این امر نیست. نظیر این قضیه این است که در فرانسه سابقاً در سال ۱۸۹۱ قانونی گذشته‌است در منع چسباندن یا نوشتن اعلان بر روی در و دیوار خانه‌های مردم و اینکه متخلفان جریمه می‌شوند. این قانون به‌قانون ۱۸۹۱ معروف است. لذا در فرانسه برای یادآوری روی غالب دیوارها به‌خط درشت جلی نوشته شده‌است «اعلان بر روی دیوار ممنوع است، قانون ۱۸۹۱». معلوم است که نوشتن این جمله عرفاً از شمول این قانون خارج است و الا آن هم تخلف محسوب می‌شد. نظایر این قضایا را شاید بتوان با کمی توجه در مسائل عادی و محاورات معمولی پیدا کرد که بر خلاف آنچه مگاریها مدعی بودند، آنها را نمی‌توان مشمول اصل عدم تناقض دانست.

یکی دیگر از مگاریها که در شکاکان خالی از تأثیر نبوده‌است و سکستوس (در قرن ۲ - ۳ میلادی) از بعضی از احتجاجات او استفاده کرده دیودوروس کرونوس^۱ (متوفی ۳۰۷ ق.م.) بوده که بنا به‌نوشته چیچرو در جدل مهارت داشته‌است. از یکی دیگر از مگاریها هم اسم

1. Diodoros Kronos

می‌بریم که از معاریف آنهاست و آن استیلْفَن مگارئی^۱ است و برای ما از چند لحاظ اهمیت دارد. یکی اینکه بین آراء حوزه مگارا و کلبیون جمع کرده بود و قائل به عدم امکان جمع بین دو لفظ مثلاً «اسب» و «می‌دود» در یک قضیه بود، زیرا که اسب بودن و دویدن دو امر کاملاً متفاوت است. نتیجه این قول امتناع حکم کردن و اسناد است. دیگر اینکه تمام این مغالطات را جمع و تنظیم کرده بود. سوم اینکه پورُن شکاک، اعم از اینکه استادش بروسون همان بروسونی باشد که شاگرد استیلْفَن بوده یا نباشد، همان اوائل با آراء و جدلهای این فیلسوف مگارئی آشنائی پیدا کرده بوده است. چهارم اینکه تیمون شاگرد پورُن شاگرد استیلْفَن هم بوده است.

به این ترتیب می‌بینیم که علاوه بر استفاده‌هایی که شکاکان و فیلسوفان آکادمی جدید از اقوال و آراء مگارئی، کرده‌اند، یک نوع پیوند تاریخی میان این حوزه و شکاکان وجود داشته است و این یکی از شنیدنیها و دانستنیهای تاریخ فلسفه یونان است که از سه حوزه نیمه سقراطی تحول یافته، این سه حوزه مهم فلسفی بعد از ارسطو بوجود آمده است، بدین قرار: از کلبیون، رواقیون؛ و از کورنائیها، اپیکوریان؛ و از مگاریها، شکاکان.

کلبی‌ها

در اینجا پیش از اشاره به آراء کلبیون، برای بهتر فهمیدن آراء ایشان، بی‌فایده نیست که از مسأله‌ای که نظیر آن بعدها در قرون

1. Stilphon de Mégare

وسطی به نام مسأله کلیات معروف شده، چند کلمه‌ای بگوئیم. بیاد داریم که سقراط گفته بود که علم به مفاهیم کلی تعلق می‌گیرد؛ و مراد او مفاهیم اخلاقی، مثل خیر و شر و شجاعت و غیره بود، که به عقیده سقراط فطری انسان و مکنون خاطر و نهفته در ضمیر هر کس است. بر معلم است که به وسیله محاوره و سؤال و جواب این حقیقت نهفته در باطن متعلم را برایش روشن و مرئی سازد. در فلسفه سقراط هنوز رابطه بین مفاهیم ذهنی و اعیان خارجی، یعنی موجودات خارج از ذهن، بصراحت معلوم نشده بود. شاید هم در مورد مفاهیم متعلق علم اخلاق بیان این رابطه چندان ضرورت نداشته است. اما در مورد مفاهیمی که متعلق علوم دیگر است، تعیین رابطه و نسبت آنها با اعیان خارجی، مؤثر در قدر و اعتبار آن علم خواهد بود. زیرا اگر میان مفاهیم ذهنی و اعیان خارجی نسبتی نباشد و آنچه در فکر من و شما می‌گذرد کم و بیش انعکاسی نباشد از آنچه در عالم خارج است، دیگر برای علم که مجموعه قضایائی است کلی حاکمی از روابط بین مفاهیم، چه قدر و اعتباری باقی می‌ماند؟ بعداً خواهیم دید که افلاطون و ارسطو چگونه خواسته‌اند این مشکل را حل کنند.

بعضی از مگاریها بخصوص استیلفن و مؤسس حوزه کلبی انتیستینس^۱ (متولد در آتن در حدود ۴۴۴ ق.م.) و به دنبال او پیروانش درباره مفاهیم و شناسائی عقیده‌ای داشته‌اند تا حدودی شبیه به عقیده اصحاب اصالت تسمیه^۲ در قرون وسطی. انتیستنس که

مسنتر از افلاطون و مخالف او بود پیش از پیوستن به سقراط از گرگیاس تعلیم گرفته بود و با سوفسطائیان دیگر ارتباط داشت و حتی شاید از سوفسطائیان بشمار می‌رفت. به همین جهت فلسفه او و پیروانش ممزوجی است از آراء سقراط و فلسفه ایلئیائی و سوفسطائی، گو اینکه توجه او و پیروانش به منطق مانند مگاریها برای استفاده از آن در اخلاق بود و آنچه باعث شهرت آنها شد رفتار و عمل آنها و آراء آنان درباره زندگی بود. آنچه مناسب بحث ماست نظر منطقی اوست که ازان همین قدر می‌دانیم که شدیداً از نظر افلاطون درباره مُثُل انتقاد می‌کرده است و منظورش از این انتقاد اثبات ناممکن بودن حکمت نظری بوده. او و پیروانش عقیده داشتند که انسان باید مطابق طبیعت و طبیعی زندگی کند و شناسائی فقط تا حدود لازم برای این نوع زندگی مفید است و بیش ازان بیهوده و بی‌مصرف است. انتیستنس برای توجیه این مدعیات نظریه‌ای را اظهار می‌کرده که مبنای آن را از بعضی از جنبه‌های فلسفه سقراط گرفته بود، اما تفصیل و نتایج آن نظریه که حاکی از شکاکیت بود، پیروی از گرگیاس را نشان می‌دهد. بدین قرار که سقراط توصیه کرده بود که قبل از بحث درباره هر امر باید ذات و مفهوم آن را جستجو کرد که چیست و شناخت. انتیستنس هم می‌گفت مفهوم هر چیز را باید تعیین کرد و ذات آن را معلوم ساخت که چه هست یا چه بوده است. اما بر خلاف افلاطون، ذات اشیاء را یک امر کلی نمی‌دانست و قائل به وجود کلی نبود، اصرار و مبالغه‌اش در این عقیده او را بدین جا کشاند که مثل سوفسطائیان بگوید که هر چیزی را باید فقط با لفظ خاص به آن نامید

و میان هیچ موضوع و محمولی نمی‌توان رابطه برقرار کرد، یعنی هیچ محمولی را نمی‌توان بر موضوعی حمل کرد مگر مفهوم همان موضوع را، مثلاً نمی‌توان گفت که «انسان خوب است» فقط می‌توان گفت که «انسان انسان است و خوب خوب است». بدین ترتیب چون تعریف و توضیح یک مفهوم باید به‌وسیله مفهوم دیگری انجام‌گیرد، عملاً تعریف ناممکن می‌شود. خود او هم گفته‌است که تعریف غیر از لفاظی و وراجی نیست، فقط می‌توان چیزی را با چیزی دیگر مقایسه کرد؛ اما، نه می‌توان آن را تعریف کرد، نه می‌توان مفهومی را تحدید کرد، و نه می‌توان نسبت به آن تصویری درست یا علم حاصل کرد. غرض او از این که گفته‌است هر چیزی را باید با لفظ مخصوص به آن نامید که نمی‌تواند تعریف آن باشد و محمول قرارگیرد، معلوم است که آن لفظ جز اسم خاص نیست. اما اینکه گفته‌است هیچ امری را به‌وسیله امر دیگر نمی‌توان تبیین کرد، برای این است که به‌عقیده او آنچه وجود واقعی دارد افراد فرداً فرد است و مفاهیم کلی بیان‌کننده ذات و ماهیت اشیاء نیست، بلکه صرفاً معتبر فکر انسان درباره اشیاء است؛ زیرا آنچه ما می‌بینیم افراد انسان و افراد اسب است نه انسان کلی و اسب کلی. انتیستنس به‌همین جهت افلاطون را که به‌پیروی از سقراط علم را بر مبنای مفاهیم تأسیس کرده‌بود و قائل به‌وجود واقعی مفاهیم یعنی مُثُل^۱ بود، سخت انتقاد می‌کرده‌است. افلاطون هم در محاوره اوتیدم^۲ آراء او را از دهان یک سوفسطائی، نقل می‌کند و رد می‌کند.

1. Idées

2. Euthydeme

با تمام این تفاسیل، انتیستنس واقعاً شکاک نبوده‌است و به‌گفته دیوگنس لائرتی کتابی در فرق میان رأی و علم نوشته‌بوده و علم را برای اخلاق لازم می‌دانسته‌است. اما نظرش راجع به‌مفاهیم، او را به‌بیان قضایائی کشاند از این قبیل که دو نفر نمی‌توانند واقعاً خلاف یکدیگر چیزی بگویند، زیرا چون هر موجودی به‌وسیله یک اسم فردی تعیین می‌شود نمی‌توان یک شیء را به‌دو طریقه مختلف تعیین کرد، و اگر اختلافی دیده‌می‌شود از اینجاست که هر دو نفر تصور می‌کنند درباره امر واحدی بحث می‌کنند، و حال آنکه هر کدام درباره امر دیگری سخن می‌گویند، و اگر هر دو درباره یک امر سخن می‌گفتند، هر آینه اختلافی نداشتند. این مدعای پیشوای کلیان بود. اما ما می‌توانیم این مطلب را این طور بیان کنیم که اگر آن دو نفر، اختلاف ندارند برای این است که به‌این ترتیب دیگر حرفی نمی‌زنند، زیرا اگر قرارباشد که هر کس همان حرف دیگری را بزند و تکرار مکررات کند و فقط اشیاء را به‌اسم خاص آنها بنامد بدون اینکه حکم و قضاوتی بکند، دیگر چه حرف‌زدنی دارد. ارسطو که در بند ۲۹ از کتاب چهارم مابعدالطبیعه این قول مؤسس حوزه کلبی را نقل کرده، حق داشته‌است که بگوید نتیجه این قول آن است که هر گونه غلط و اشتباه ممتنع خواهد بود. نظریه انتیستنس در حقیقت دست‌شستن از هر گونه علمی را منطقاً نتیجه می‌دهد. این نتیجه را خود او صراحه نگرفته‌بود و بیان نکرده‌بود، لیکن جانشینان او که گامهائی فراتر نهاده‌بودند به‌مفاد آن نتیجه عمل می‌کردند و مانند شکاکان نسبت به‌علم بی‌اعتنا بودند.

کورنائیها

آخرین نحله از سقراطیان کوچک که به آراء آنها اشاره‌ای می‌کنیم کورنائی^۱ ها هستند. اریستیپوس کورنائی^۲ (۴۳۵ ق.م.) مؤسس این نحله و پیروانش در نامهم‌شمردن علم با کلبیها و مگارئیها هم - داستان بودند، اما البته به جهات دیگر و برای اغراض دیگر. کورنائیها می‌گفتند ما ادراکاتی داریم اما درباره اشیاى که باعث این ادراکات می‌شوند هیچ نمی‌دانیم. شیرینی و تلخی و گرما و سرما و سفیدی و سیاهی حالات نفسانی ماست، لیکن ما، نه می‌توانیم بگوئیم که عسل واقعاً شیرین است و حنظل تلخ، و نه اینکه یخ سرد است و هوای شب تاریک. ما مانند کسانی هستیم که در شهر محاصره شده بکلی بی‌اطلاع و بی‌رابطه نسبت به آنچه در خارج ازان است، هستند؛ فقط خودمان را می‌شناسیم، حتی نمی‌توانیم بگوئیم که در اوضاع و احوال واحد از محرکات خارجی یکسان و همانند متأثر می‌شویم، و اگر دو نفر بگویند که چیزی را سفید یا سیاه می‌بینند، چگونه می‌توان آنها را مطمئن ساخت که احساس آنها عین هم است، هر کدام از آنها فقط با احساس خود سر و کار دارد و فقط آن را می‌شناسد. علاوه بر این، میان احساسی که انسان از چیزی دارد با احساسی که حیوان دیگری ازان دارد، فرق و اختلاف هست. چنانکه بعضی از حیوانها عسل را دوست ندارند و بعضی‌ها از علفهای تلخ تغذیه می‌کنند؛ بعضی از موجودات در نور آفتاب نابینا می‌شوند و برخی در تاریکی اشیاء را می‌بینند. بنا بر

1. Cyrénaïques

2. Aristippe de Cyrene

این، اگر بخواهیم از خطا احتراز کنیم، باید فقط از حالات وجدانی خود حرف بزنیم و نگوئیم که اشیاء وجوددارند و چنین و چنان هستند، بلکه بگوئیم چنین به نظر ما می آید. به همین جهت علم ما در شناخت حالات نفسانی خودمان محدود است، لذت، تنها خیر است.

لا بد به نحوه استدلال و چیدن مقدمات و نتیجه‌ای که ازان گرفته‌اند توجه فرموده‌اید که تقریباً می‌توان این طور خلاصه و بیان کرد که چون ما اشیاء و امور خارج از خودمان را چنانکه واقعاً هستند نمی‌توانیم بشناسیم و بدانیم کدام واقعاً خوب یا بد است، و علم ما منحصر و محدود در شناخت حالات نفسانی خودمان است، پس آنچه ما ازان خوشمان می‌آید خوب است و آنچه ازان بدمان می‌آید و برایمان نامطبوع است بد است؛ بنا بر این لذت است که ملاک خیر است، یعنی آنچه لذت‌آور است خوب و خیر است و الا شر و بد.

از اینجا این هم معلوم می‌شود که چرا گفتیم غرض کورنائیها از بی‌اعتنائی به علم غیر از اغراض مگارئیها و کلبیان در این باب بوده است و چرا گفتیم که کورنائیها پیشاهنگ اپیکوریان بوده‌اند. سوفسطائیگری و خودبنیادانگاری^۱ اریستیپوس و کورنائیها هم تا اندازه‌ای روشن شد که از پروتاگوراس هم در این راه جلو زده‌اند، زیرا اگر پروتاگوراس به‌اتکای رأی هراکلیتوس دربارهٔ تبدل دائم اشیاء قائل به نسبیت احساس شده بود، با قول به اینکه هر چه ادراک شود واقعاً وجود دارد و همه حقیقی است، به احساسهای ما عینیت و واقعیت داده بود، و حال آنکه کورنائیها واقعیت چیزی را تصدیق نداشتند و

همهٔ امور و اشیاء را پدیدار می‌انگاشتند و از این جهت به‌شکاگان نزدیکتر بودند.

نزدیکی کورنائیها به‌شکاگان تا این اندازه بود که سکستوس شکاک برای اینکه این دو با یکدیگر اشتباه نشوند، به‌ذکر اختلافات میان آنها پرداخته و گفته‌است کورنائیها حکم کرده‌اند که اشیاء خارجی را نمی‌توان چنانکه هست ادراک کرد، و حال آنکه شکاک در این باب اظهار بی‌اطلاعی و نادانی می‌کند. البته تفاوت چندان نیست، لیکن کورنائیها دربارهٔ این نظریه هم اصراری نداشتند و این نظریه برای آنها فقط وسیله‌ای بود برای اثبات نظر اصلی آنها در اینکه لذت تنها خیر است. بنا بر این کورنائیها را نمی‌توان شکاک حقیقی شمرد.

ازین مختصر که دربارهٔ بعضی از نیمه‌سقراطیان گفته‌شد، می‌توان تا حدودی پی‌برد که فلسفهٔ سقراط تا چه حد متنوع و عمیق باید بوده‌باشد که چندین حوزهٔ فلسفی ازان متفرع بشود. چنان که دیدیم غالب پیروان سقراط از تعالیم او فقط آنچه را موافق سابقهٔ اشتغالات فکری آنها بوده‌است، گرفتند. مثلاً مگاریها به‌جدل اهمیت دادند و کورنائیها اخلاق را مهم شمردند و دنبال کردند، اما از وحدت و عین هم بودن حقیقت و خیر، و یکی بودن علم و فضیلت، و وابستگی متقابل منطق و اخلاق که این همه در مرکز تعالیم سقراط قرار گرفته‌بود، در این حوزه‌ها خبری نبود. از میان پیروان سقراط فقط افلاطون بود که سعی کرد همهٔ جوانب تعالیم استاد را منظور نظر قرار دهد و تمام فکر سقراط را بفهمد و آن را با آنچه از فلسفه‌های دیگر

آموخته بود، تکمیل بکند و تمام فلسفه یونان را به صورت نظام فکری درآورد که دران افکار متضاد تلفیق و تألیف یافته بود و سازگار شده بود.

حال که تا اندازه‌ای از آراء سقراطیان کوچک، تا حدودی که مربوط به بحث ما می‌شود، اطلاع حاصل کردیم، به جهاتی که اشاره شد مقتضی است که نگاهی از گوشه چشم به فلسفه سقراطی تمام عیار و شاگردش یعنی افلاطون و شاگرد وی ارسطو بیندازیم. اما چون بحث ما راجع به شکاکان است شاید تصور رود که ما خدای نکرده افلاطون و ارسطو را در زمره شکاکان می‌خواهیم بحساب بیاوریم و چنین نسبت خلافی را به آنها بدهیم. هرگز هرگز. این دو فیلسوف بزرگوار که هنوز هم تا حدودی سایه‌شان بر فلسفه مغرب مستدام است، نه فقط در امکان علم و یقین شک و تردید روا نداشتند، بلکه همواره کسانی را که چنین زمزمه‌هایی از آنها شنیده می‌شد، انتقاد و تخطئه کرده‌اند. غالب، بلکه اغلب آثار افلاطون و ارسطو باقی‌مانده و همه بر این مطلب شاهد صادق است. محاورات افلاطون مخصوصاً *تیتوس* و *سوفستانی* را بخوانید تا هم محظوظ بشوید و هم مطمئن. فلسفه ارسطو هم به اندازه‌ای در فلسفه ما اثر گذاشته که هر ایرانی درس خوانده اگر فکر بکند و منطقی فکر بکند کم و بیش ارسطویی فکر می‌کند و به پیروی ازان فیلسوف در خط شکاکیت نمی‌افتد.

افلاطون

در فلسفه افلاطون است که می‌توان گفت نه فقط نخستین بار

تقریباً تمام مسائل بحث معرفت، از جمله امکان شناسائی و حدود و وسیله و روش شناسائی، به نحوی مطرح شده است، بلکه مابعدالطبیعه، که اهمّ مسائل آن مخصوصاً در فلسفه یونان پیش از سوفسطائیان مسأله وجود بوده، به صورت نوعی بحث معرفت درآمده است. در توضیح این مطلب می توان گفت که اگر شناسائی را نوعی نسبت و رابطه میان شناسنده و شناخته شده، یعنی میان عالم و معلوم، بدانیم علم بدون وجود معلوم به حصول نمی پیوندد و فعلیت نمی یابد. به عبارت دیگر متعلق و مورد علم باید دارای نحوه ای از وجود باشد و لا وجود موضوع و متعلق علم قرار نمی گیرد. اما از طرف دیگر برای انسان آن شیء یا امری موجود شمرده می شود که به نحوی از انحاء مورد و متعلق ادراک و شناسائی قرارگیرد؛ یعنی جهان هستی برای ما آن جهانی است که شناخته ایم و می شناسیم. لذا میان علم و وجود نوعی ملازمه هست و چون در بحث شناسائی مخصوصاً در فلسفه افلاطون مورد نظر علم حقیقی است و علم حقیقی هم آن است که مورد و متعلق آن، یعنی معلوم، دارای وجود واقعی و حقیقی باشد، و تحدید و تعریف و تعیین وجود واقعی و حقیقی هم، از مسائل بلکه از اهمّ مسائل مابعدالطبیعه است، افلاطون آن را در این بحث مطرح کرده است، پس در فلسفه افلاطون بحث معرفت و مابعدالطبیعه یک مبحث می شود.

حال اگر با عنایت نسبت به آنچه گفته شد، چنین به نظر تان برسد که موجود برای ما که فاعل شناسائی هستیم آن است که به نحوی شناخته شده باشد، و آنچه برای انسان مجهول است موجود

شمرده نمی‌شود، و گفته شد که علم حقیقی یا به عبارت دیگر شناخت متافیزیکی هم آن است که معلوم آن موجود واقعی و حقیقی باشد، و از طرف دیگر موجودی وقتی حقیقی و واقعی بودن آن محرز می‌شود که به علم حقیقی شناخته شده باشد، پس هر کدام از این دو (وجود - علم) متوقف، و منوط بر دیگری و متفرع دیگری است و این دور است و باطل؛ و اگر هم از راه مماشات قبول کنیم که حقیقه دور باطل نیست، باز لااقل امکان شناخت حقیقی مشکل بنظر می‌آید، پس خواهیم گفت: آفرین، معلوم می‌شود که متوجه اهمیت بحث شناسائی شده‌اید، لیکن سعی در حل این مشکل که چندان هم آسان نیست ما را به بحثهای دور و دراز دیگر از جمله به فلسفه انتقادی کانت می‌کشاند و از لذت نظاره بوستان آکادمی افلاطون باز می‌دارد، بهتر این است که فعلاً ببینیم این مسأله در آنجا چگونه عرضه شده است.

پیش از ورود در این مبحث این نکته را هم یادآوری بکنیم که فلسفه افلاطون به اقتضای مراحل سنین عمر و تجارب درونی و برونی و رشد و تکامل فکری صاحب آن، تطور پذیرفته است بی آنکه در خطوط اصلی آن تغییر اساسی حاصل شده باشد، از جمله درباره رابطه میان محسوس و معقول و راجع به همین مسأله شناسائی و مسأله وجود و لاوجود، اگر در محاورات منون و کراتولوس و میهمانی و فایدون و جمهوری و سپس در محاوره‌های متأخر از آنها و متعلق به دوره کهولت افلاطون مانند فایدروس و تیئتوس و پارمنیدس و فیلبوس دقت کنیم، می‌بینیم که بعضی از مطالب و برخی از جنبه‌ها شرح و بسط بیشتری یافته است و بعضی بیشتر یا کمتر مورد تأیید و

تأکید قرار گرفته و بعضی نیز اصلاح و تکمیل شده است.

چنانکه می‌دانید هر یک از محاوره‌های افلاطون دربارهٔ مسئلهٔ خاصی است، مانند تکلیف و شجاعت و فضیلت و عشق و بقای نفس و عدالت و زیبایی و علم و مثال و وجود و لذت و غیره، لیکن نظر کلی و اساسی یک فیلسوف همواره در کلیهٔ مسائل مورد بحث، پرتوافکن و زمینهٔ اصلی است و بحث در هر مسئله بر حسب روشی است که فیلسوف آن روش را برای تحقیق و وصول به علم اختیار کرده و همین نظر کلی و اساسی و روش تحقیق است که در فلسفهٔ افلاطون در جهت وضوح و کمال، تطور پذیرفته است.

چون غرض در اینجا بیان چگونگی سیر فلسفهٔ افلاطون نیست با عزل نظر از این تطور سعی ما در ترسیم دورنمایی ازان فلسفه، آن هم فقط در ارتباط با مسئلهٔ شناسائی، محدود خواهد بود.

در فلسفهٔ افلاطون مسئلهٔ شناسائی و بحث وجود پیوسته به یکدیگر است و به عبارت دیگر از هم جدا نیست، زیرا دو مسئلهٔ وجود و شناسائی با نظریهٔ مُثُل حل شده است. بخاطر داریم که سقراط می‌گفت متعلق علم مفاهیم کلی است و حقیقت را نهفته در ضمیر انسان می‌دانست و خودشناسی را با روش مخصوصی وسیلهٔ راه یافتن به حقیقت می‌شمرد. اما منظور نظر سقراط چنانکه متذکر شدیم امور و حقایق انسانی بود، و یقینی که بدین وجه حاصل می‌شد صرفاً جنبهٔ ذهنی داشت نه عینی. و باز همان طور که اشاره کرده‌ایم رابطهٔ این مفاهیم کلی که ذهنی است با عالم خارج معلوم نشده بود و در فلسفهٔ

سقراط به این اصل موضوع که عالم خارج واقعاً همان است که مفاهیم در ذهن ما منعکس می‌سازند، توجه نشده بود. افلاطون این اصل را مسلم شمرده و با تصدیق به این اصل، مناط اعتبار عینی علم و یقین را محرز ساخت. بدین معنی که افلاطون قائل شد به اینکه آنچه ما مفهوم می‌خوانیم در خارج از ذهن وجود دارد و حقیقت واقع همان مفهوم موجود در خارج است که افلاطون آن را با لفظ *ideos* بیان می‌کرد یعنی مثال یا صورت. مفاهیم یعنی مُثُل یا صور، نه فقط اصل شناسائی است بلکه اصل وجود نیز هست، به‌دیگر سخن، مفاهیم ما در عین حال، هم صور عالم واقع است و هم اصل و نمونه کامل آن؛ یعنی هم عکس است و هم اصل. اما این امر مشکل چگونه ممکن است؟ افلاطون برای تبیین این امر نظریه افکار و معانی فطری را ارائه کرده است. البته نفس مفاهیم از آن جهت که در ذهن فردی وجود دارند نمی‌توانند موجب و تعیین‌بخش واقعیت باشند. زیرا مفاهیم، یا به عبارت دیگر صور، یا مُثُل که اصول وجود است، از قبیل مفاهیم کلی نیست که از ظواهر متکثر انتزاع شده فقط وجود ذهنی داشته باشد، یعنی کلیاتی نیست که بتدریج در اثر مشاهده و ملاحظه جزئیات به وسیله تجرید برای ما حاصل شده باشد، تا اشکال و سؤالی که گفتیم وارد باشد. این مفاهیم را که وجود واقعی دارند انسان از طریق شهود مستقیماً کشف می‌کند، شهودی که نتیجه امعان نظر در تجربه نیست، بلکه آخرین نقطه و سرانجام جدال عقلی است که ما در ترجمه دیالکتیک بکار می‌بریم.^۱ اما سؤال و اشکال دیگر

این است که روح انسان چگونه توانسته است اصلاً صاحب مفاهیمی باشد که در عین حال هم اصل باشد و هم عکس. افلاطون برای حل این مسأله، نظریه تذکار را پیشنهاد کرده است.

این بود رؤوس مسائل این بحث در فلسفه افلاطون که توضیح آنها محتاج به کمی تفصیل است بدین قرار که کورنائیها و مگاریها و کلبیها، با اینکه اغراض متفاوت و حتی متضادی داشتند، نتیجه اقوال آنها همه ناممکن بودن حکم و قضاوت بود. چنانکه قبلاً دیدیم انتیستنس و اریستیپوس می گفتند که آنچه وجود دارد همان اشیاء جزئی و فردی است، و کلیات و مفاهیم کلی وجود ندارد. اقلیدس مگاری با اینکه قائل به وجود مفاهیم بود و فقط آنها را موجود می دانست، می گفت به یک موضوع می توان فقط عین همان موضوع را حمل کرد و نسبت داد و مثلاً گفت انسان انسان است و خوب خوب است لا غیر. معلوم است که حاصل این قول سکوت و توقف حرکت فکر یعنی فکر نکردن بود. زیرا سخن گفتن و فکر کردن که به گفته افلاطون سخن درونی^۱ است و عبارت باشد از حکم و استدلال کردن، منوط است به وجود افکار و مفاهیم کلی و برقرار کردن رابطه بین آنها،^۲ یعنی حمل و اسناد یکی بر دیگری. افلاطون با این نوع جریانها مواجه بود و با صاحبان این گونه آراء سر و کار داشت، یعنی با کسانی که خود را پیرو سقراط می خواندند، اما تقریباً همان حرفهای سوفسطائیان را

۲. سوفسطائی ۲۵۹^ع

۱. محاوره سوفسطائی ۲۶۳^ع و تئنتوس ۱۸۹^ع

می‌زدند. پیرو حقیقی سقراط که افلاطون بود می‌خواست که، هم برای علم متعلق ثابتی معلوم بکند، و هم با برقرار ساختن رابطه میان مفاهیم، فکر کردن را میسر سازد. لذا فلسفه‌ای را نظام بخشید که دران متافیزیک در عین حال نوعی نظریهٔ شناسائی و منطق و فلسفهٔ مفاهیم است. افلاطون بر خلاف دیگران که تضاد آراء فلاسفه را دلیل بر عدم امکان علم می‌دانستند، قائل بود که در این آراء مختلف حقایقی هست ولو جزئی که می‌توان آنها را با هم سازگار ساخت. به همین جهت در نظام فلسفی او یادگارهایی از تعالیم هراکلیتوس و پارمنیدس «بزرگ» و ریاضیات فیثاغوریان دیده می‌شود. اما چنانکه مکرر متذکر شدیم او پیرو تمام‌عیار سقراط بود و هم مانند سقراط حقیقت را از خیر، و نظر را از عمل، و علم را از اخلاق جدا نمی‌دانست.

اینک توضیح این نظر با کمی تفصیل و شرح و بسط:

درجات چهارگانهٔ شناسائی^۱ - جدل صاعد: تذکار - جدل نازل: تقسیم - در فلسفهٔ افلاطون متعلق علم که امر معقول باشد، همان وجود است، و به همین جهت است که منطق و متافیزیک از هم جدا نیست. دانستن، همان عمل کردن است، و آن کس که خیر را می‌شناسد بدان عمل می‌کند. فضیلت یکی است و آن هم حکمت است؛ لذا منطق اعمال همان منطق افکار است. خلاصه آنکه تمام فلسفهٔ افلاطون بر نظریهٔ او راجع به شناسائی بنیان گذاشته شده است.

۱. جمهوری، ششم از ۵۰۹ تا آخر ششم.

هراکلیتوس گفته بود همه چیز در حرکت و تغیر است؛ زادن همان مردن است. در این تبدل و سیورورت مستمر، برای ذهن ما ادراک و دریافت هیچ واقعه‌ای ممکن نیست. هراکلیتوس با این عبارت در حقیقت قانون عالم محسوس را بیان کرده بود. پروتاگوراس از این قول نتیجه گرفته بود که هیچ گونه شناخت و علمی امکان ندارد. اما این نتیجه‌ای که پروتاگوراس گرفته بود عامتر از مقدمات است و منطقاً باطل. آنچه با این سوفسطائی بزرگ می‌توان موافقت کرد این است که علم به‌ظواهر و حوادث متغیر ناپایدار، تعلق نمی‌گیرد و آنچه حواس برای ما بحصول می‌آورد فقط رأی^۱ و عقیده است، و عادت به‌اینکه پس از پدید آمدن واقعه‌ای انتظار وقوع حادثه دیگری را داریم. رأی، شامل دو گونه شناسائی است: یکی اعتقاد در مورد اشیاء مشهود، مانند شناسائی ما درباره درختان و جانوران و آدمیان، دیگری احتمال درباره صور محسوسات. رأی نوعی حکم و قضاوت نسنجیده و بدون تفکر است. کسانی که به آن اعتماد می‌کنند مانند غیب‌گویانی هستند که اخبار درست می‌دهند اما راجع به آنچه می‌گویند هیچ نمی‌دانند. شناسائی در این درجه، یعنی رأی، البته در عمل مفید است لیکن متزلزل و نامتین است و فقط درباره حوادث، یعنی امور گذران و فانی است و نه آنچه واقعاً هست.

اما در فوق عالم محسوس، عالم معقول هست و در ورای آنچه می‌گذرد و ظواهر، امور ثابت و اصول مستمر و حقایق ازلی و ابدی وجود دارد. همین عالم معقول و حقایق ثابت و جاویدان است که

متعلق و مورد علم حقیقی است Epistémé. علم هم مانند رأی بر دو گونه است یا دو وجه دارد: یکی تفکر^۱ Dianoia و یکی تعقل^۲ Noesis. اولی که تفکر باشد قوه استدلال است که نتایجی که از یک تصور و معنایی - مانند واحد، کثیر، وجود و لاجود - می‌توان گرفت، امتحان و بررسی می‌کند. کار آن رفتن از معنی و فکری است منطقاً به فکر و معنای دیگر بدون توجه به اعتبار و ارزش آن معنی و تصور اولی که به عنوان اصل فرض شده است. اما تعقل Noesis فعلی است ساده و بی‌درنگ و مستقیم و عقل محض و شهود عقلی است که به ادراک اصول نایل می‌آید و برای نیل به سیر در عالم معقول از آنچه در مرحله تفکر به عنوان فرضیه حاصل شده بود، استفاده می‌کند. متعلق و مورد تعقل هم اصل اصول و اصلعالی است که مکتفی با لذات است و احتیاجی به افتراض و فرضیه ندارد.^۳ پس بدین وجه به عقیده افلاطون مورد و متعلق شناسائی دو امر است: یکی عالم محسوس و دیگری عالم معقول. شناخت عالم محسوس همان رأی است (اعتقاد - احتمال) و شناخت عالم معقول، علم (تفکر - تعقل) است.

وجه همت انسان، همانا گذشت و رفتن از گذرنده و پدیدار است به پایدار و وجود و ارتقاء از رأی تا به علم. اما برای انسانی که در عالم محسوسات است و همواره با ظواهر و امور متغیر و گذران سر و کار دارد این گذشت چگونه میسر است. آنکه زندانی و در بند زمان است چگونه می‌تواند تا ازلی و ابدی ارتقاء جوید؟ روشی را که افلاطون برای حل این مشکل اختیار کرده است روشی نیست خارج از

1. Discursion

2. Intellection

3. Anhypothétique

دایره شمول علم انسان، بلکه روشی است عقلی. بدین وجه که گذشت از عالم ظواهر و پدیدار برای وصول به عالم هستی و وجود امری است تدریجی و پیشرفتی است بطیءالحصول که در طی یک سیر جدال عقلی (دیالکتیک) انجام می‌گیرد و میان ظواهر ناپایدار و حقایق معقول یک سلسله وسائلی قرار دارد که وسیله انتقال ما از یکی به دیگری می‌شود.

آنچه از ابتدا انسان با آن سر و کار دارد و توجه او را جلب می‌کند دنیای محسوس است. به همین جهت می‌توان گفت که شناسائی با احساس شروع می‌شود: نخستین گام سیر جدالی برای تعالی به سمت مطلق، همین احساس است. البته احساسهای ساده‌ای هست که هیچ گونه فعالیت ذهنی را برنمی‌انگیزد، لیکن احساسهایی هم هست که به علت تضاد آنها با یکدیگر، باعث اولین جهد و کوشش فکر می‌شود. مثلاً فایده‌یون بر حسب اینکه با کی و با چه مقایسه‌اش بکنیم هم بزرگ است و هم کوچک، و چنانکه در بخش هفتم محاوره جمهوری آمده «ما می‌بینیم که چیزی در عین حال هم واحد است و هم متکثر، لذا نفس ما در عجب می‌آید و قوه فاهمه برانگیخته می‌شود و می‌پرسد که وحدت چیست؟» این نخستین لحظه یا اولین گام سیر جدل صاعد است. اما دومین لحظه آن باز چنان که در بخش هفتم محاوره جمهوری آمده مطالعه علمهای حساب و هندسه و موسیقی و هیأت است. با مطالعه این علوم ما عادت می‌کنیم به بررسی و تعمق درباره واحد و کثیر و اینکه مفاهیمی را به عنوان فرض وضع بکنیم و با کمک تفکر، این اصول را تا آخرین نتایج آنها دنبال بکنیم. قوانین

ضروری هندسه و روابط عددی که موجب هماهنگی اصوات می‌شود. و حرکت منظم ستارگان و اوصاف عام و مشترکی که میان موجودات جزئی می‌بینیم، همگی ما را به‌فراتر رفتن از محسوسات کمک می‌کند و تا اندازه‌ای به‌حقیقت مستمر و ثابتی که باید در زیر ظواهر گذران قراردادشته باشد رهنمون می‌شود؛ به عبارت دیگر از ملاحظه تمام این امور، ما به این فکر می‌افتیم که بایستی برای امکان حصول این روابط کلی و قوانین ثابت اساس و بنیانی باشد و این نظمی که ما در بین محسوسات در نتیجه مطالعه کشف می‌کنیم، بایستی جهت و علتی داشته باشد. این جهت عقلی همان صورت یا مثال *Idée* است، و اینکه تمام مردم مثلاً اوصاف مشترکی دارند برای این است که همه از یک مثال (صورت) بهره‌ورند، بهره‌مندی از مثال واحد - یعنی اشتراک در یک مثال - جهت اصلی وجود اوصاف مشترک بین افراد انسان است. و همین مثال است که وجود انسان را ممکن می‌سازد. اما مثال (یا صورت) نتیجه انتزاع از جزئیات نیست، بلکه آن وجود واقعی و حقیقی است که حاوی تمام کمالاتی است که افراد انسان از آنها سهمی دارند. بدین وجه مثال در زمینه شناسائی، کثرت را به وحدت مبدل می‌سازد. مثلاً انبوه افراد مردم را که متولد می‌شوند و می‌میرند، به مثال واحد انسان بنفسه‌ای که نمی‌میرد و جاودانی است، بدل می‌کند. چنانکه باز در محاوره جمهوری، - وائیل بخش دهم - آمده است: «ما عادت داریم که برای افراد متعددی که به آنها نام واحدی می‌دهیم قائل بشویم به وجود یک صورت (مثال) متفردی که یگانه است» چنانکه مثلاً برای میز یک مثال (صورت) یگانه وجود دارد

و همچنین برای تخت، لذا نجار برای ساختن میزها یا تختهای متعدد همواره آن صورتها را در نظر می‌آورد. بدین وجه می‌بینیم که افلاطون بر خلاف پارمنیدس قائل به وحدت مطلق نیست، بلکه به اندازه تعدد و تنوع کثرتها قائل به تعدد و تنوع وحدتهاست. افلاطون در محاوره سوفسطائی گفته‌است: ^۱ «عالم به جدل، این بصیرت را دارد که در ضمن یک کثرت شامل افراد جدا از یکدیگر، طبیعت واحدی را که به طور شیاع گسترده است، ادراک بکند و طبیعتهای متمایزی را که در یک طبیعت مضمّر است تشخیص و تمییز بدهد.» ما به طور مثال می‌توانیم بگوئیم که عالم به جدال عقلی می‌تواند طبیعت واحد انسان را در ضمن افراد پرویز و خسرو و کیومرث و قباد و دیگران و طبیعتهای حیوان و ناطق را در ضمن کلی واحدی که انسان باشد، امتیاز بدهد. در محاوره فایدروس ^۲ هم آمده‌است که خصوصیت انسان همان فهمیدن کلی است و رفتن و گذشتن از تنوع و کثرت احساسها برای رسیدن به آنچه در زیر یک وحدت عقلی قرار دارد. حاصل این فعالیت و سیر جدالی، یافتن حد و تعریف است که معرف و شناساننده ذات هر موجود است. ^۳

در اینجا باز یک مسأله پیش می‌آید و آن این است: درست است که هر مثالی یا هر صورتی، یک عده از افراد یا کثرتی را مبدل به وحدت می‌کند، اما به این ترتیب باز کثرت بجاست، یعنی مثالهای متعدد وجود دارد، هر چند که عدد آنها نسبت به کثرتها پیش از

1. 235^d2. 365^d - 366^a۳. جمهوری ^b ۵۱۱، و میهمانی ^c ۲۱۱

توحید، کمتر است. البته افلاطون توجه دارد به این اقتضای ذهن انسان که همواره طالب تبدیل کثرت به وحدت تا وصول به وحدت یگانه است، به همین جهت است که در فلسفه او سیر صعودی جدال عقلی یا به عبارت دیگر جدل صاعد همچنان ادامه می‌یابد تا به اصلی برسد که دیگر اصلی در فوق آن نیست. یعنی به مثال خیر مطلق و آن، چنانکه در محاوره جمهوری آمده مانند خورشید^۱ در فوق تمام مثالها قرار دارد و اصل اصول و مثال مثالهاست؛ و کلیه موجودات معقول، وجود و ذات خود را از آن می‌گیرند.^۲ بدین ترتیب جدال عقلی، که قانون فکری است که در پی یافتن کمال است، ضروره وقتی کمال اعلی را یافت، متوقف می‌شود. به عنوان جمله معترضه این را بگوئیم که بر دیالکتیک افلاطون و سایر دیالکتیکها این انتقاد شده است که هر کدام سرانجام در جایی متوقف می‌شود، حال آنکه سیر و جریان عقلی توقف‌بردار نیست.

باری، در فلسفه افلاطون فکر انسان با طی وسائلی از محسوس به معقول ارتقاء می‌یابد. اما نباید چنین توهم برود که میان ظاهر و وجود و از عالمی تا به عالم دیگر واقعاً درجاتی هست که بتوان از یکی به دیگری متدرجاً منتقل شد. نه، چنین نیست. میان محسوس و معقول فاصله‌ای هست که نمی‌توان آن را با منطق پر کرد و مشاهده ظواهر و پدیدارها فقط قوانین مربوط به ظواهر و محسوسات را می‌توان بدست آورد نه قوانین وجود معقول را. به عقیده افلاطون مثال یا صورت امری نیست که از طریق استنتاج حاصل بشود، ما آن

۱. بخش ششم، ۵۰۸^{bc}

۲. بخش ششم، ۵۰۹^{bc}

را مستقیماً به وسیلهٔ شهود کشف می‌کنیم و درمی‌یابیم. البته روشهای منطقی و تدریجی جدال عقلی این شهود را برای ما فراهم می‌آورند یا به عبارت دیگر ذهنی که مأنوس به استدلال و جدال عقلی شده باشد مهیای چنین شهودی می‌شود. در اینجا باز این سؤال پیش می‌آید که انسانی که همواره سر و کار با ظواهر دارد چگونه می‌تواند نسبت به حقایق ازلی و ابدی شهود داشته باشد؟ بخاطر داریم که سقراط گفته بود که علم از خارج به ما تلقین نمی‌شود بلکه انسان حقیقت را خود در خویشتن خویش می‌یابد و کار و هنر معلم فقط این است که با پرسشهای ماهرانه کمک کند تا حقایقی را که در نفس شاگرد نهفته است برای او هویدا گردد، درست مانند ماما و کمک او به وضع حمل. به همین جهت است که روش سقراطی به مامائی معروف است. افلاطون این روش مامائی را به وسیلهٔ نظریهٔ تذکار تبیین کرده است. بدین وجه که نفس ما سابقاً در آسمان و در دنبال خدایان تماماً در سیر و تأمل در ذوات می‌زیسته است و عالم معقول وطن حقیقی اوست و استقرار او در تن آدمیان در اثر ریختن پر و بال او و هبوط و سقوط اوست.^۱ در اثر این سقوط و هبوط، خاطرهٔ عالم بالا در ضمیر ما مبهم و تاریک گشت اما بکلی از بین نرفت، چنانکه هر گاه نظامی در طبیعت ببینیم که انعکاس و پرتوی باشد از نظام عقلی که روح ما قبلاً در عالم معقول مشاهده کرده بود، غبار تیره‌ای که آن خاطره را پوشانده بود زایل می‌شود و یکباره و دفعهٔ آنچه را در روح ما در خفا

۱. این نظر افلاطون بیت اول قصیدهٔ نفْسِ شَيْخِ الرَّئِيسِ ابُو عَلِي سِينَا را بخاطر می‌آورد که فرموده است: هِطَّتِ الْيَكُ مِنَ الْمَحَلِّ الْارْفَعِ وِرْقَاءَ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنَعِ.

بود، می‌یابیم. پس چنانکه در محاورهٔ فایدروس آمده‌است دانستن، «عبارت است از تذکار و بخاطر آوردن آنچه نفس ما به‌هنگام سیر به‌دنبال خدایان دیده بوده‌است و با عدم اعتنا به‌آنچه ما بغلط موجودات می‌نامیم، توجه خود را به‌طرف تنها وجود حقیقی معطوف می‌سازیم.»

افلاطون در آغاز بخش هفتم از محاورهٔ جمهوری نظریهٔ خود را دربارهٔ جدل صاعد در تمثیل معروف به‌مغاره خلاصه کرده‌است. در آنجا انسان را در این دنیا تشبیه کرده‌است به‌زندانیان در مغاره‌ای که روی به‌دیوار و پشت به‌مدخل آن دارند که ازان نور آتشی که در بیرون افروخته‌شده به‌دیوار می‌تابد. از جلو آتشی که در پشت زندان افروخته شده‌است آدمکها و اشیائی از روی دیوار می‌گذرند که سایهٔ آنها بر روی دیواری که مقابل زندانیان است، منعکس می‌شود. زندانیان در بند فقط می‌توانند سایه‌هائی ببینند که بر روی دیوار می‌گذرد، و شباهتی که بعضی از آنها با بعض دیگر دارد تشخیص بدهند و چگونگی تعاقب آنها را متوجه بشوند. حال فرض کنیم که یکی از زندانیان را خلاص بکنند و دفعهٔ در روشنائی بیاورند. معلوم است که چشمانش اندک‌زمانی خیره و نابینا می‌شود و تأسف می‌خورد که چرا از زندان بیرون آمده‌است و یقین دارد که علم حقیقی شناخت همان سایه‌هاست. اما همین که به‌خود آمد و اشیاء را در نیمه‌روشنائی شب، یا عکس آنها را در آب دید کم‌کم چشمانش به‌روشنائی عادت می‌کند و می‌تواند عین اشیاء را ببیند و به‌بالا و به‌سمت خورشید که اصل و منبع همهٔ روشنائیهاست نگاه بکند.

افلاطون در این تمثیل، انسان را به زندانی در بند غل و زنجیر، و شناسائی حسی را به علم به سایه‌ها تشبیه کرده‌است و اجناس و قوانین عقلی و آنچه را در این دنیا مستمر و صورتی است خیالی از عالم واقع، به اشیاء منعکس در آب قیاس کرده‌است. اما اشیاء واقعی همان مُثُل است و اصل همهٔ روشنائیها. خورشید کنایه از مثال خیر مطلق است که همهٔ کمالها را دربردارد.

در فلسفهٔ افلاطون چنانکه دیده‌ایم، تعقل مسبوق به تفکر است. یعنی تفکر که استخراج نتایج از اصولی است که به عنوان فرضیه گرفته شده، انسان را برای تعقل مستعد و آماده می‌کند. اما پس از تعقل و دریافت حقیقتِ اصول، جریان نازل جدل شروع می‌شود؛ بدین معنی که تفکر مجدداً برای کشف روابط میان افکار و معانی درکار می‌آید، و همین کشف روابط و نسبت‌های میان افکار و معانی یا مُثُل است که فعل اصلی جدال عقلی است. مثلاً پس از اینکه وحدت مثال به وسیلهٔ تعریف، روشن و محرز شد، باید اجزای آن به وسیلهٔ تقسیم معلوم گردد.^۱ به بیان دیگر جریان و حیات فکر عبارت است از همین دو حرکت صاعد و نازل رفتن از کثرت به وحدت و از وحدت اصل به کثرت نتایج، یا از وحدت جنس به کثرت انواع و تمیز روابط مثالها با یکدیگر.

اگر درست توجه بکنیم می‌بینیم که افلاطون بین دو رأی هراکلیتوس و پارمنیدس دربارهٔ کثرت و وحدت جمع کرده‌است بدون اینکه یکی از آن دو را بتنهائی پذیرفته باشد. زیرا وحدت مطلق که

۱. محاوره فیلبوس^د ۱۵ - ۱۷^ا، سوفسطائی^{ب-ج} ۲۳۵، ۲۲۷^{ا-ج}، ۲۱۸^ع - ۲۲۱^ع.

پارمنیدس بدان قائل بود مستلزم سکوت و توقف کامل فکر بود، و لازمه کثرت مطلقى که هراکلیتوس عقیده داشت جز ابهام و هرج و مرج نبود، و معلوم است که در هیچ یک از این دو مورد، مجال و امکانی برای فکر و نطق باقی نمی ماند زیرا نطق و فکر مشروط است به امکان وجود هم وحدت و هم کثرت، و هم ثبات و هم حرکت. فکر کردن، همان طور که بعدها کانت گفته عبارت است از حکم کردن، و حکم هم متحد ساختن مفاهیم و اسناد و برقرار کردن رابطه بین موضوع و محمول است. البته مقصود از متحد ساختن مفاهیم این نیست که مثالی مثال دیگر شود یا مفهوم محمول، مفهوم موضوع گردد تا از طریق قیاس خلف گفته اقلیدس مگاری صادق آید که می گفت بر مفهومی، جز خود همان مفهوم را نمی توان حمل کرد. اما امتناع مبدل شدن مثالی به مثال دیگر مانع از این نیست که دو صفت یا دو جنس مختلف و حتی متضاد در یک موضوع جمع شود به نحوی که یک چیز در آن واحد هم شبیه باشد و هم بی شباهت، هم واحد باشد و هم کثیر.^۱ چه اشکالی دارد که ذاتی در نتیجه ارتباط با ذوات دیگر تعینات تازه ای بیابد بی آنکه ذاتیات خود را از دست بدهد، مثلاً انسانی در عین انسان بودن دلیر و پرهیزگار هم باشد، به سخن دیگر اجناس و اوصاف متعدد، در مصداق واحدی جمع بشود، یا به تعبیر افلاطونی، موجودی از مثالهای متعدد بهره مند باشد. به نظر افلاطون، علم همین کشف روابط میان مثالها و یافتن چگونگی بهره مندی متقابل ذوات است که به وسیله جدل نازل، یعنی تقسیم صحیح

مفاهیم به اجزای حقیقی آنها حاصل می‌شود.

بحث از فلسفه افلاطون را با بیت‌الغزل آن، که عشق افلاطونی است پایان می‌رسانیم. یادی از عشق افلاطونی می‌کنیم با اینکه ظاهراً بنظر می‌آید که چندان ربطی با مسأله معرفت نداشته‌باشد. اما به عقیده افلاطون با تمام وجود باید در جستجوی حقیقت بود و برای شناختن خیر باید آن را دوست داشت و به آن عشق ورزید. از دولت عشق است که روح پر و بال از دست داده خود را دارا می‌شود و از مشاهده آنچه کون و فساد می‌پذیرد، به تأمل در آنچه هست و جاودانی هست، ارتقاء و تعالی می‌یابد. همان طور که در شناسائی دو مرحله هست، در عشق هم دو مرحله هست: یکی عشق زمینی و به محسوسات، دیگری عشق آسمانی و به عالم معقول. به همان وجه که برای فکر و شناسائی جدل صاعدی هست برای عشق هم جدل صاعدی هست که مرحله نخستین آن مهر و عشق ورزیدن به اشکال زیبا و صداها، خوش و رنگهای زیبا و به سرو و گل و لاله و خلاصه به زیباییهای جسمانی مخصوصاً به بدن انسان است. چنانکه در محاوره فایدروس اشاره شده است شور و شوق عشاق به اندازهای است که اگر ترس از مسخره شدن نداشتند چنانکه برای خدا قربانی می‌کنند برای معشوق نیز قربانی می‌کردند. چرا؟ برای اینکه مشاهده این زیباییهای جزئی و محسوس یاد جمال الهی و مطلق را به خاطر ما می‌آورد که هنگام سیر در آسمانها در تأمل آن بودیم. تمام اجسام و ابدان زیبا از یک زیبایی و جمال بهره‌ورند، پس چه جای تعلق خاطر به این یا

به آن است. باید خود را از تنگنای عشق این زیبا یا آن زیبا رها ساخت و به همه صور و اشکال زیبا که جلوه گاه طبع زیباست مهر ورزید.

اگر اندامی زیباست برای آن است که نمایشگر حیات روحی است که دران نظم و وحدت نهاده است. باید از مجاز گذشت تا به حقیقت راه یافت و از اثر پی به مؤثر برد و از معلول به علت و از زیبایی بدن به زیبایی روح پرداخت، و چون ارواح همه از یک زیبایی بهره مندند یعنی آنچه روحی را زیبا می سازد افعال نیک و عواطف خوب و معرفت های نیکوست که همه در جمال معنوی خلاصه می شود، پس باید به جمال معنوی رسید. اما در فوق همه این زیباییها نفس زیبایی و زیبایی محض و جمال مطلق قرار دارد که فقط و فقط با یک جهش می توان تا به آن ارتقاء یافت.

خلاصه کلام آنکه در فلسفه افلاطون همان طور که برای رسیدن به علم حقیقی باید مراتبی را طی کرد، برای وصول به عشق حقیقی هم باید از مراتبی گذشت که در هر دو مورد به تعبیر افلاطون مراتب جدل صاعد باشد. این جدل صاعد یا معراج معنوی، چه در شناسائی و چه در عشق، چنانکه دیدیم از محسوس شروع می شود و پس از گذشت از معقولات به معقول محض می رسد. مآل و مقصد و غایتِ قصوایِ هم معرفت و هم عشق و هم اخلاق هر سه یکی است، که مثال خیر مطلق باشد؛ که کمال محض و جمال محض و حقیقت مطلق و واحد علی الاطلاق است و در فوق همه مثل قرار گرفته است و معشوق حقیقی است.

«طفیل مستی عشقند آدمی و پری

ارادتی بنما تا سعادتى ببرى.»

ارسطو

ارسطو هم مانند اسلاف خود امکان علم را مورد تردید قرار نداد. به نظر وی، درست مانند عقیده افلاطون، علم درباره مفاهیم (کلیات) است، و شناختی است متیقن درباره اموری عام و کلی.^۱ وی نیز مانند آن فیلسوفان، تا بدانجا به کار عقل و ذهن اطمینان داشت که با طرد مخالفت با امکان علم، مسأله یقین را اصلاً مطرح نساخت.

علم شناخت امور کلی است، اما به نظر ارسطو وجود کلی بستگی به وجود جزئی دارد و ما آن را در امور محسوس ادراک می‌کنیم.^۲ و کلی را باید به وسیله استقراء ازان بیرون کشید.^۳ و سپس از کلی که بدین نحو از استقراء درست بدست‌آمد، می‌توان امور جزئی را استنتاج کرد. پس علم حقیقی از طریق برهان حاصل می‌شود و برهان ملاک و میزان یقین است. اما آیا وجود این ملاک همیشه ضرورت دارد؟ برهان، قیاسی است که از مقدمات متیقن تشکیل شده باشد، حال آیا برای اثبات این مقدمات همیشه باید برهان آورد؟ اقامه برهان برای همه مقدمات ناممکن است و کار به تسلسل می‌کشد.^۴ سلسله وسائط البته نامتناهی نیست و به شناختی می‌رسد بی‌واسطه، یعنی به اصول. از خصوصیات اصول این است که نه نیازمند برهان

1. Met., 1087^a, 10

2. de Anim., III, VII, 432^a, 2.

3. Top, I, XII, 105^a

4. Mét, 10006, 6^a

است و نه برهان بردار.^۱ شناخت ما از این اصول، شناختی است یقینی و بیش از آنچه از آنها استنتاج می‌شود. اصول سرچشمه یقین است و استنتاج به منزله معبر و مسیر آن. قوه شناسنده آنها هم همان عقل (Nous) است و عقل هیچ گاه راهبر ما بخطا نیست.^۲

این نظریه ارسطو رد قاطعی است بر احتجاج شکاکان که می‌گفتند اقامه برهان برای همه امور ناممکن است.^۳ لیکن نظریه ارسطو متوقف است بر امکان علم، یعنی درست بر آنچه نافیان امکان علم مورد تردید قرار می‌دادند. ارسطو می‌گوید که اگر همه امور را باید به برهان ثابت کرد، علم ناممکن خواهد بود. حریف در پاسخ می‌گوید، ثم ماذا، آنچه من دران شک دارم دقیقاً همین امکان علم است و شما به عنوان اصل ضروری بران تکیه می‌کنید. در واقع الهام بخش ارسطو در این نظریه این است که یقین هست و بایستی ممکن باشد. خلاصه اینکه عقل ما مصون از خطاست و هر که بخواهد که در دام شک افراطی نیفتد باید عصمت عقل را بپذیرد و برای وصول به یقین، اعتقاد به امکان آن در بایست است.

ارسطو به نهایت و مآل این موضع‌گیری خود توجه نداشت و فقط توان و نیروی آن را احساس می‌کرد، زیرا که طبعاً به این امکان ایمان داشت، ایمانی که حریفان وی فاقد آن بودند؛ چنانکه برای دفاع از اصل امتناع تناقض، مآل انکار آن را سقوط در ورطه شکاکیت کلی می‌دانست.^۴ ارسطو مانند همه برخورداران از دهاء و خرد نیرومند، از

1. An, post, II, 100^b, s.

2. de Anim, 429^a, 15 - 27, 430^a, 2.

3. An, post., I, III.

4. Mét., 1005^b, 11.

شک نفرت داشت و نسبت به صداقت قوای نفسانی خود مطمئن بود، نشان می‌داد که نافیان امکان علم با خود در تناقضند و در عمل خلاف آنچه می‌گویند، می‌کنند،^۱ و با اهانت نسبت به عقل خود، خود را پست می‌شمارند؛ اگر فکر آنها به حدی منتهی نمی‌شود، و اگر به آنچه می‌گویند، در آن واحد باور دارند و باور ندارند، چنین آدمیانی، چه فرقی با علف دارند؟ ارسطو سرانجام مانند اسپینوزا، در قرن‌ها بعد می‌گوید: کار شکاک همان سکوت و خاموشی است.

ارسطو در کتاب ریطوریکا می‌گوید انسان ساخته شده است برای یافتن حقیقت و حتی غالباً حقیقت را می‌یابد، زیرا روح او چنان با حقیقت سازگاری دارد که اگر آن گونه که باید در صدد یافتن آن باشد، آن را می‌یابد. علاوه بر این وزن حقیقت همواره در کفه میزان استدلال بر کفه باطل می‌چربد، و خود قانع‌کننده است. میان اشیاء و فکر نه فقط تقابلِ ناسازواری نیست، نوعی هماهنگی طبیعی نیز وجود دارد.

گذشته از این، همه مردم به صرافت طبع خواستار دانستن چه چیزی اشیاء هستند، این میل به یافتن حقیقت امور دو جهت دارد یکی این که دانستن، نظراً، ذهن را خرسند و مشعوف می‌کند، دیگر اینکه دانستن از لحاظ عمل سودمند است. این دو غایت دانائی هر دو روا و بحق است. و در تأمل و محض نظر، لذت و خرسندی والاتری هست، هر چند که شریفترین علوم، یعنی فلسفه اولی، بی‌فایده‌ترین آنها باشد.

1. Mét. 1005^b, 25.

دانستن، پس عبارت است از جستجو یا تملک حقیقت آنچه هست. بدین وجه حقیقت با وجود یکی می‌شود. وقتی چیزی را می‌بینیم می‌پرسیم که «چیست» و می‌خواهیم طبیعت و ذات آن را بشناسیم و می‌خواهیم بدانیم که چرا هست و چرا چنانست که هست و چیزی دیگر نیست. در عین حال می‌خواهیم خصوصیات آن را بدانیم و از تأثیر و تأثیرپذیری آن آگاه باشیم. دانستن همین، حل این مسائل در مورد امور و اشیاء گذشته یا حال است. علم پاسخ‌گوی تمام این پرسش‌هاست در مورد موضوعهای اساسی تجربه ما اعم از جاندار و بی‌جان؛ چه مربوط به حال باشد و چه به گذشته. از رهگذر علم است که ما می‌توانیم امور و اشیاء را بشناسیم و تعریف کنیم و ذات و خصوصیات آنها را پیش‌بینی نمائیم. اما برای این مهم، باید یاد بگیریم که چگونه بدرستی عقل و فکر خود را بکار ببریم و از خطا احتراز بجوئیم و از خطاهائی که گذشتگان^۱ ما به آنها دچار شده‌اند مصون بمانیم. به همین منظور است که ارسطو منطق را صرفاً به عنوان وسیله و روش علم تدوین کرد تا بیاموزیم چگونه باید استدلال کرد و بدانیم که شرایط برهان که مفید یقین است کدام‌هاست.

«رقم مغلطه بر دفتر دانش نزنیم

سرّ حق بر ورق شعبده ملحق نکنیم.»

۱. در این مورد، ارسطو آراء اندیشه‌وران گذشته را یکی یکی نقل و انتقاد می‌کند و سپس نظر خود را بیان می‌نماید.

اپیکوریان و رواقیان

پس از مرگ اسکندر پسر فیلیپ مقدونی در ۳۲۳ ق.م. امپراطوری گسترده‌ای که از سرهم کردن کشورهای متعدد با فرهنگها یا نیمه فرهنگهای مختلف متفاوت بوجود آورده بود - چنانکه لابد در تاریخ خوانده‌ایم - به سه قسمت میان سه سردارش تقسیم شد که آنها سه دولت مستقل تشکیل دادند. از این سه دولت بظاهر و اسماً یونانی، یا یونانی‌مآبیده، تنها دولتی که عبارت از یونان و مقدونیه بود، واقعاً یونانی و یونانی‌مآب بود.

در قرنهای چهارم و سوم پیش از میلاد مسیح، دنیای یونانی مورد هجوم هزاران بیگانه‌ای قرار گرفت که از ساحلهای دریای سیاه و از سوریه و از پُنتوس^۱ و از نواحی مجاور بابل (که اسکندر قصد داشت آن را پایتخت شرقی امپراطوری خود کند) هجرت کرده بودند. این بیگانگان، مدینه باستانی را نشناخته بودند و آداب و سنتهای یونانی برای آنها نامفهوم بود. این نوآمدگان که برای تبعات دقیق و افکار عمیق ناآموخته بودند و آثار پرمایه و پیچیده فیلسوفان را موافق طبع

۱. Pontus نام بخش شمالی کاپادوکیه (قبادق) مشرق آناتولی.

خود نمی‌یافتند و خواستار راه حل‌های ساده و یکپارچه و قابل اجرای فوری بودند، و چون فورمول‌ها و ضابطه‌های فلسفی را به معنای لغوی آنها می‌گرفتند، تشنه یافتن سرّ خوشبختی و سعادت سهل‌الوصول بودند و با شوق و ذوق به مذهب اصالت ماده که از همه فلسفه‌ها آسانتر بود، گرویدند و شیفته سطحی‌ترین شکل‌های تصوف شدند.

در اوضاع و احوالی که چنین روحیه و طرز فکری حاکم بود، اپیکوروس (۳۴۱ تا ۲۷۰ ق.م.) حوزه خود را ابتدا در می‌تولین^۱ و پس از آن در لامپساکوس^۲ و سپس در شهر آتن در بوستان^۳ (۳۰۷ ق.م.) تأسیس کرد و زنون سیتیومی^۴ (۳۳۶ تا ۲۶۴ ق.م.) حوزه خود را در نزدیکی آگورا^۵ در رواق^۶ (حوالی سال ۳۰۰ ق.م.)

اپیکوروس و اپیکوریان

نظر اپیکوروس درباره فلسفه این بود که می‌توان سه بخش دران تمییز داد: فیزیک و منطق و اخلاق. اما بحث ما راجع است به قسمت منطق، خاصه آنچه مربوط به شناسائی است که درباره آن به اشاره‌ای مجمل بسنده می‌کنیم. اپیکوروس وسیله شناسائی را احساس می‌داند چه فقط به وساطت حواس است که ما با اشیاء خارج مستقیماً سر و کار داریم و می‌توانیم آنها را بشناسیم، به این نحو که از اشیاء، اشباه یا مشابهاتی^۷ برمی‌خیزد که حواس ما از آنها متأثر می‌شود، و اگر یک چیز را اشخاص مختلف به صورتهای مختلف

1. Mitylène

2. Lampsaque

3. Kēpoi

4. Zenon de Cittium

5. Agora

6. Stoa

7. Simulacre

احساس می‌کنند دلیل بر این نیست که حس خطا کار است، بلکه این اختلاف ناشی از آنست که این اشخاص صور مختلفی را ادراک کرده‌اند، به عبارت دیگر حواس هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند و فقط حکم ما دربارهٔ تأثرات حسی است که ممکن است متضمن اشتباه و غلط باشد، احساس ما همواره توأم با انفعال^۱ یا احساس قلبی^۲ ماست یعنی هر احساسی لذت یا الم را ملازم دارد. بدین قرار فقط دو ملاک اصلی و طبیعی برای شناختن هست: احساس و انفعال. بنا بر این فقط به واسطهٔ قیاس یا بداهت محسوس یا با بداهت انفعال است که ما می‌شناسیم. ملاکهای دیگری که اپیکوروس ذکر کرده‌است همه مشتق از احساس است. احساس و انفعال همواره دربارهٔ امور و اشیاء واقعی و حاضر است و واجد بداهت خاص خود. اما بر این بداهت بدوی و مستقیم اطلاع و آگاهی را که باجمال سابقاً حاصل کرده‌ایم، باید افزود، و به‌مدد این اطلاع و آگاهی اجمالی می‌توانیم چگونگی اشیاء و امور نامرئی را به‌دلالت اشیاء مرئی استنباط کنیم، یا به عبارت دیگر آنچه حاضر است دلیل و راهنمای ما برای شناختن امر غایب بشود.

هر احساس، و لذت و المی، اثری از خود در ما می‌گذارد که به‌خاطر تعبیر می‌کنیم. این خاطره‌ها ممکن است ادراکهای کنونی ما را تأیید یا رد کنند. به همین جهت است که با آگاهی‌هایی که از پیش برای ما حاصل شده‌است و با سبق ذهنها و متبادراتی^۳ که داریم، می‌توانیم به قیاس با گذشته راجع به امور و اشیاء حاضر یا آینده، علم و

1. Affection

2. Sentiment

3. Anticipations

اطلاع بهم‌رسانیم. از برکت همین نوع شناسائی است که غافلگیر پیشامدها نمی‌شویم. به‌وسیله همین ملاک و قیاس نامرئی به‌مرئی است که می‌توانیم در خصوص امور پنهان مهمتری، از قبیل وجود خلأ و اتم، علم حاصل کنیم، اموری که درباره آنها جز به‌این وسیله نمی‌توانیم هیچ‌گونه اطلاع بدست‌آوریم.

در خاتمه باید بگوئیم که نظریه اپیکوروس درباره شناسائی متناسب است با نظریه اصلی وی مبتنی بر اصالت ماده و جزء لایتجزا (اتمیسم) و مقتضی به‌اقتضای آن.

راجع به‌جانشینان اپیکوروس اطلاع ما بسیار ناقص است، یکی از اپیکوریان معروف، شاعر نامدار رومی لوکرسیوس^۱ (۹۵ ق.م. تا ۵۱ میلادی) صاحب منظومه در طبیعت اشیاء^۲ است که دران سعی کرده‌است طبیعیات اپیکوری را به‌رشته تحریر درآورد.

رواقیان^۳

حوزه رواقی را مردی خارجی به‌نام زنون (۳۶۶ تا ۲۶۴ ق.م.) از اهالی سیتیوم واقع در جزیره قبرس در حدود سال ۳۰۰ قبل از میلاد در محلی به‌نام رواق^۴ واقع در آتن تأسیس کرد. در کتابهای تاریخ فلسفه معمولاً این حوزه را به‌سه دوره تقسیم می‌کنند: قدیم و متوسط و دوره امپراطوری روم. از معروفترین آنها در دوره قدیم گذشته از زنون می‌توان از کلئانتس^۵ (۳۳۱ تا ۲۳۲ ق.م.) و خروسیپوس (۲۸۱ تا

1. Lucrèce

2. *De la Nature des choses*

3. Stoïciens

4. Stoa

5. Cléanthes

۲۰۵ ق.م.) و دیوگنس بابلی^۱ (۲۴۰ تا ۱۳۶ ق.م) نام برد و در دوره متوسط از پانسیوس ژدسیائی^۲ (۱۸۵ تا ۱۱۲ ق.م.) و پوسیدونیوس^۳ سیریانی (۱۲۵ تا ۴۰ ق.م.) اما مشهورترین رواقیان در دوره امپراطوری روم عبارتند از سنکا^۴ (کمی پیش از میلاد مسیح - ۶۵ م.) و اپیکتتوس^۵ (۵۰ تا ۱۳۰ میلادی) و مارکوس اورلیوس^۶ (۱۲۱ تا ۱۸۰ میلادی) که از ۱۶۱ به امپراطوری روم رسید و ۱۹ سال در این مقام بسربرد.

رواقیان مانند اپیکوریان از اصحاب جزم و یقین و قائل به اصالت ماده بودند و تبعاً مثل اپیکوریان وسیله شناسائی و نیل به حقیقت را صرفاً احساس می دانستند. ما فقط به واسطه ارتسامات^۷ و صورتهای جزئی خیالی^۸ یا ادراکات حصولی^۹ می شناسیم. بر حسب نظر زنون صورت جزئی خیالی در نتیجه تلاقی و برخورد شیء مادی به روح ما که آن هم مادی است، ناشی می شود. این برخورد کم و بیش قوی، نقش و اثری در روح می گذارد، یا مرتسم و منطبع می کند شبیه به اثر مهر در مومی نرم، این نقش و اثر هم ممکن است ضعیف یا صریح و عمیق باشد. بعضی از این نقشها یا ارتسامها به اندازه ای واضح و قوی است که ممکن نیست بدون متعلق واقعی آنچنان، این گونه واضح و قوی باشد. این نوع نقشها را ادراکها یا تصورات مفهوم^{۱۰} نامیده اند. اگر چنین صورت جزئی، نقش و روگرفتِ علت خود نباشد

1. Diogène de Babilone

2. Panétius de Rhodes

3. Posidonius

4. Sénèque

5. Épictète

6. Marcus Aurelius

7. Impressions

8. Images

9. Représentations

10. Représentations compréhensives

دیگر نه علمی خواهد بود و نه حقیقتی. در تصور یا ادراک حصولی، علامت خاصی از اعتبار عینی آن هست که چیچرو آن را قابلیت فهمیده شدن یا مفهوم بودن خوانده است. این گونه ادراک یا تصویر، در مقابل ظن و رأی ضعیف و ناپایدار است. باری مرد حکیم فقط این چنین ارتسامها و نقشهای قوی و واضحی را در خود می یابد؛ زیرا که برای بازیابی و از نو احساس کردن آنها، در عین حال باید از جهل و رأی پیش ساخته و شتاب زدگی اجتناب کرد.

به نظر خروسیپوس مسأله به این سادگی نیست، البته تصور مفهوم چنین می نماید که ناشی از شیء واقعی محسوس است و مطابق آن شیء است و دارای اعتبار واقعی است. لیکن تلاقی و برخورد، تدریجی است و تغییر حالت نفس هم متدرجاً حاصل می شود. بنا بر این درجاتی در این مورد هست. مثلاً ارتسامی که در بیداری در ما حاصل شده باشد قویتر از ارتسامی است که در خواب؛ و باز هم قویتر است اگر از شیء خارجی واقعی ناشی شده باشد نه اینکه منشأ آن تحریکی درونی باشد بدون مابازائی خارجی. هر ارتسامی در عین حال کاشف خود و کاشف علت خود است. این علت ممکن است متعلق محسوس باشد یا امری ناموجود و خیالی؛ در صورت اخیر، ادراک ما جز پندار نخواهد بود. به این تقدیر می توان تصورات یا تصورات را به سه دسته تقسیم کرد:

۱. تصویر باورکردنی و مطمئن که تصدیق وجود واقعه ای است، مثل: من سخن می گویم، روز است و غیره.
۲. تصویر باورناکردنی که حاکی از

واقعۀ‌ای غیرموجود است، مثل اینکه آفتاب نزده بگویم روز است. ۳: تصویری که نه باورکردنی است و نه باورناکردنی، و آن در مورد امری است که نمی‌توان درباره‌ آن تحقیق و واری کرد، مثل اینکه بگویم عدد ستارگان فرد است، یا زوج است، و از این قبیل. در واقع هیچ تصویری جدا و منفرد نیست: «در گنجینه‌ تصویرها» نظم و ترتیب برقرار است و همه متقابلاً همدیگر را تأیید می‌کنند. از اینجاست تشبیه رواقیان که تصویر ساده را به‌مشت باز، قبول^۱ را به‌مشت نیم‌بسته، و ادراک را به‌مشت بسته، و علم را – که ویژه حکیم است – به‌مشت فروبسته در مشت دیگر محکم گرفته، قیاس کرده‌اند.

بدین قرار ملاک حقیقت همان تصورات مفهوم است یعنی تصوراتی که از شدت وضوح و قوت چنان است که نمی‌توان آنها را قبول و تصدیق نکرد و به‌آنها اذعان ننمود.

حوزه رواقی گذشته از ویژگیهای دیگر، از لحاظ بحث ما راجع به‌شک و یقین این خصوصیت را دارد که شکاکان یا نیمه‌شکاکان چنانکه خواهیم دید، غالباً معارض و مخالف فیلسوفان آن بوده‌اند.

شکاکان قدیم

شکاکان قدیم در قرنهای چهارم و سوم قبل از میلاد، و شکاکان جدید در قرنهای اول و دوم میلادی می‌زیسته‌اند و از حیث تاریخ در بین این دو دسته شکاک، فلاسفهٔ آکادمی جدید قرار گرفته‌اند که به سبب نزدیک بودن عقایدشان با آراء شکاکان، ما نیز بعد از بیان اقوال شکاکان قدیم و پیش از پرداختن به نقل آراء شکاکان جدید، عقاید ایشان را خواهیم گفت.

پوژن (پیرون)
(۳۶۵ تا ۲۷۵ ق.م.)

استادان فلسفی پوژن عبارت بوده‌اند از بروسون از پیروان سقراط و اقلیدس مگاری، و آناکسارخوس از ملازمان اسکندر در فتوحات آسیا. استاد اولی جدل و مباحثه را تعلیم می‌کرده است و استاد دومی، پوژن را با فلسفهٔ دموکریتوس (ذیمقراطیس) آشنا می‌ساخته. پوژن نیز به همراهی استاد خود به آسیا رفته و اشعاری در مدح اسکندر گفته‌است و حکمای عریان هند و مرتاضان آن کشور را مشاهده کرده و پس از مرگ اسکندر

به‌وطن خود بازگشته‌است و مورد احترام همشهریان قرار گرفته تا آنجا که چون به‌سال ۲۷۵ قبل از میلاد درگذشت مجسمه‌ او را ساختند.

پوژن جز اشعاری که در مدح اسکندر سروده چیزی ننوشته‌است و قدما نیز آراء او را از قول پیروانش مخصوصاً تیمون نقل کرده‌اند و بر حسب آنچه از این اقوال برمی‌آید وی در فقر و تنگدستی می‌زیسته‌است. پوژن که معاصر با زنون رواقی و اپیکوروس بود در مقابل عقاید جزمی و تحضلی رواقیان و اپیکوریان، فلسفه‌ای مبنی بر شک آورد که روشی برای بحث و جست و جو بود، منتهی این جست و جو به‌نظر او هرگز پایان نمی‌پذیرد و به‌نتیجه قطعی و مسلمی نمی‌رسد.

پوژن می‌خواسته‌است که از پیروان سقراط باشد، جز اینکه سقراط از مردم گریزان نبود و در بین ایشان زندگی می‌کرد و به‌ارشاد ایشان عمر را گذراند، در صورتی که پوژن دوری از خلق و عزلت را اختیار کرد، لیکن مانند سقراط درباره‌ افکار خود هیچ ننوشت. یعنی به‌گفته خود عمل کرد. وجه تشابه دیگری که در میان او و سقراط می‌توان یافت این است که، همان طور که بعد از سقراط نحله‌های مختلفی خود را به‌وی منسوب کردند، بعد از پوژن نیز متفکران متعددی آراء خود را به‌اقوال او مربوط ساختند.

پوژن به‌جای اینکه مذهب مخصوصی در فلسفه بیاورد، یعنی اصول و مبادی معینی را وضع کند و در پی استخراج فروع و نتایجی از آنها برآید، نوعی وضع و حالتی را در زندگانی اختیار کرده‌بود تا خود

سرمشق دیگران باشد و بتواند عملاً نشان دهد که با داشتن چنین وضع و حالی است که می‌توان حکیم واقعی بود و به آرامش و سعادت رسید. البته داشتن چنین وضع و حالت صرفاً منفی و مستلزم عدم سعی و کوششش نیست، بلکه فقط از راه مجاهده و تسلط بر نفس ممکن است حاصل آید. پوزن چون هم علم طبیعت را قادر به کشف طبایع اشیاء نمی‌دانست و هم جدل و منطق را بیهوده می‌انگاشت، در پی جمع دلایل منطقی برای اثبات نظر و وضع خود بر نمی‌آمد. باید گفت که شک او فقط جنبه اخلاقی داشته‌است و به‌همین جهت به‌شک عملی معروف است، و دلایلی که برای اعراض از حکم و انکار امکان شناسائی به‌شکاکان نسبت داده‌اند بیشتر از اقوال شکاکان متأخر است که بعداً خواهیم دید. پوزن فقط به اخلاق توجه داشته و در پی کشف سعادت حقیقی و راهنمایی مردم به تحصیل آن بوده‌است. شاگرد او تیمون راجع به عقیده استاد خود درباره سعادت چنین گفته‌است:

کسی که می‌خواهد نیکبخت باشد باید اولاً ببیند که اشیاء چیستند، ثانیاً بنگرد که در برابر آنها چه وضع و حالتی باید داشته‌باشد، ثالثاً دریابد که از این وضع و حالتی که نسبت به امور اختیار کرده‌است چه نتیجه‌ای حاصل می‌آید. درباره مطلب نخستین پوزن می‌گوید میان اشیاء تفاوتی نیست، همه مانند هم غیرمتمیقن و نامتمایزند و به‌همین جهت احساسها و احکام ما نه صواب است و نه خطا، زیرا که می‌توان دلایلی نظیر هم، در قوت برای اثبات یا رد هر کدام از آنها، اقامه کرد. راجع به مطلب دوم می‌گوید که نسبت به هیچ

امری نباید عقیده‌ای داشت، بلکه بی‌عقیده و بی‌تمایل باقی ماند و این دستور را بکار بست که نمی‌توان هیچ امری را بیشتر از انکار، تصدیق کرد، یا باید هم تصدیق کرد و هم انکار، یا نه تصدیق کرد و نه انکار. در خصوص مطلب سوم می‌گویند که نتیجه حاصل از این حالت، نخست سکوت و از آن پس آرامش خاطر^۱ است.

سکوت و آرامش خاطر، و به عبارت دیگر بی‌اعتنائی نسبت به امور، و عدم تأثر در برابر حوادث، حالتی است که به نظر پوژن تمام سعی و کوشش انسان باید متوجه وصول به آن باشد. نداشتن هیچ عقیده‌ای دربارهٔ خیر و شر امور، یعنی هیچ امری را نه خوب دانستن و نه بد، و عدم ترجیح بین امور، بهترین وسیله برای احتراز از اضطراب و تشویش خاطر است. غالباً مردم خود باعث پریشانی خود می‌شوند: زیرا که چون اموری را خیر و مطلوب می‌شمارند و نسبت به آن امور تعلق خاطر دارند، یا از محروم بودن از آنها رنج می‌برند، یا از ترس فقدان آنها همواره بیمناک و نگرانند؛ پس ترک علاقه و احتراز از هر گونه میل و رغبت که ملازم حکم‌نکردن است، بهترین وسیله برای حذف آلام روحی و رسیدن به خیر و سعادت است.

منظور از تعلیق و تعویق حکم^۲ این است که چون در هر قضیه‌ای احتمال سلب و ایجاب می‌رود، حکمت در این است که هم از حکم به سلب و هم از حکم به ایجاب خودداری کنیم و جدل را یکسره کنار بگذاریم و تنها به ظواهر امور اکتفا کنیم، چه اشیاء را از آن جهت که فی‌نفسها چه هستند نمی‌توان شناخت و معرفت ما به آنها فقط از

1. Ataraxie

2. Suspension de jugement (epoché)

لحاظ روابطی است که با همدیگر و با خود ما دارند. مثلاً برگ بید در دهان بز شیرین و در دهان انسان تلخ است. و شوکران بلدرچین را فربه می‌سازد و انسان را می‌کشد. امری در کشوری درست است و در کشور دیگر نادرست: در اینجا فضیلت است و در آنجا رذیلت. برخی از اقوام، زنان را مشترک می‌دارند و بعض دیگر این رسم را منفور می‌شمارند. سرقت را سیسیلیان ممدوح می‌دانند و یونانیان کیفر می‌دهند. اموات را مصریها دفن می‌کنند و هندوان می‌سوزانند. همچنین اریستیپوس عقیده‌ای در باب لذت دارد که انتیستنس خلاف آن می‌گوید و اپیکوروس نیز به‌راه دیگر می‌رود. چیزی در نور آفتاب به‌رنگی است و در نور ماه به‌رنگ دیگر و در نور شمع به‌رنگی دیگر. گردن کبوتر را از هر سو که بنگری به‌رنگ دیگر می‌بینی. شراب را چون اندک نوشی قوت می‌بخشد و چون بسیار خوری حس و عقل را زایل می‌سازد، و قس علی هذا... [آب حیوان بکشد نیز چو از سر گذرد.]

این تناقض که در همه امور و در همه جا هست موجب آن می‌شود که پوژن و اتباع او نه امری را تکذیب کنند و نه تصدیق. با توجه به این مثالها، روشن می‌شود که منظور آنان این نیست که در امور ظاهری و مسلم مثل اینکه برف به‌نظر من سفید است یا عسل در مذاق من شیرین است و اکنون روز یا شب است، تشکیک نمایند، بلکه امور مخفی و مشکل را مشکوک می‌گرفته‌اند و صفات ظاهری را جزو طبایع اشیاء نمی‌دانسته‌اند و هیچ امری را فی‌نفسه زیبا یا زشت، خوب یا بد، صحیح یا غلط، نمی‌شمرده‌اند.

اما نباید پوژن و اتباع او را با کسانی که در فکر و عمل عدم اطمینان داشتند و در تزلزل و اضطراب خاطر می‌زیستند، اشتباه کرد. بلکه آنان، بر خلاف سوفسطائیان و مانند سقراط، در عمل محافظ آداب و سنن اخلاقی و سیاسی و دینی بودند و حتی پوژن را به سبب اینکه به حفظ اصول اخلاق بسیار مقید بوده‌است مرتاض یونانی می‌توان نام نهاد، فقط باید گفت که پوژن و اتباع او به خطای خود پی‌برده بودند و معترف بودند، و پرهیز از حکم را چاره ناتوانی خود از تحصیل یقین و دواى شوربختیهای عصر می‌دانستند و اعتراف به جهل را ستر حکمت می‌شمردند.

چون شک در نظر پوژن وسیله‌ای برای تحصیل آرامش بود و چون مردم را طالب این مطلوب نمی‌دید، از آنها کناره می‌گرفت و تنهائی می‌گزید و در اختلاف اشیاء و آراء مردم با یکدیگر تأمل می‌کرد. ناگفته نماند که پوژن هم در سیرت اخلاقی، و هم در طریقت نظری از مذهب هندوان و حکمای عریان آن سرزمین متأثر بوده‌است و انعکاس افکار هندی را نه تنها در آراء او بلکه در عقاید بسیاری دیگر از فیلسوفان این عصر نیز می‌توان یافت.

پیروان پوژن خود را به اسامی مختلف نامیده‌اند. مانند اهل تحقیق و تتبع^۱؛ برای اینکه مدام در جست و جوی حقیقت بوده‌اند. اهل بحث و مباحثه^۲؛ چون پیوسته درباره مسائل نظری آراء مختلف را در مقابل هم می‌گذاشتند و به مباحثه می‌پرداختند. اهل تعلیق^۳؛

1. Zététiques

2. Aporetiques

3. Ephectiques

برای اینکه بعد از بحث و مباحثه درمی‌یافتند که چیزی بدست نیاورده‌اند و از این رو باید حکم خود را معلق سازند. اهل شک^۱؛ چون که همیشه خود را دور از یقین می‌یافتند.

تیمون

پورُن پیروان بسیاری داشته که معروفتر از همه تیمون بوده‌است. البته چون اصل عقیده پورُن مبتنی بر شک بوده و مشرب فلسفی معینی نداشته‌است مقصود از پیروان کسانی هستند که وی را برای خود سرمشق قرار داده می‌خواستند در زندگانی مانند او باشند. اما تیمون کسی بوده‌است که پورُن افکار خود را به او ابراز می‌کرده‌است و می‌توان او را جانشین وی دانست.

تیمون در حدود سال ۳۲۵ قبل از میلاد بدنیا آمده و در سال ۲۳۵ ق.م. در آتن درگذشته‌است. وی تمام رفتار استاد را سرمشق خود قرار نداده و مانند او در فقر و قناعت و ریاضت بسربرده‌است، بلکه به خوشگذرانی و شرب خمر میل مفرط داشته‌است و همه را، حتی خود را – که یک چشم بوده – هجو می‌کرده‌است. تیمون دارای مؤلفات و اشعار بسیار در هجو، و تراژدی و غیره بوده‌است. و تنها از دو کتاب او موسوم به صور خیالی و هجویات قسمتهائی باقی مانده‌است. در این منظومه اخیر، فیلسوفان پیشین غالباً با جمله‌هائی که زیاد خوشایند نیست، شناسانده شده‌اند و نشان داده شده‌اند که در میان خود به مباحثه و مشاجره می‌پرداخته‌اند و مردم به تحسین یا تخطئه

آنها برمی‌خاسته‌اند، تا اینکه بالاخره پوژن که هیچ‌کس تاب مقاومت در برابرش را ندارد، ظاهر می‌شود و بر آنها خرده می‌گیرد و آرامش را برقرار می‌سازد.

چنانکه قبلاً اشاره شد، شک پوژن صرفاً اخلاقی بود و اختیار نوعی وضع و حالت در مقابل امور زندگانی؛ به‌این جهت پوژن از نوشتن و بحث و مباحثه احتراز می‌جست، و حال آنکه تیمون با نوشتن رسائل و سرودن اشعار و شرکت در مباحثه و مناظره با اصحاب جزم و یقین، می‌کوشید که ضعف و سستی بنیان عقاید فیلسوفان پیشین و بی‌اعتباری آراء قائلان به‌امکان شناسائی را نشان‌دهد و لزوم شک و تعلیق حکم را تبلیغ بکند. بدین وجه می‌توان گفت که تیمون از جهت اصلی روش پوژن منحرف شده‌بود و شکاک‌بودن را تا اندازه‌ای به‌صورت یک طریقه و مذهبی فلسفی ارائه می‌داد. اما این نکته نیز گفتنی و در خور توجه است که اگر مساعی تیمون نمی‌بود از پوژن جز نامی و جز داستانی از وضع شگفت‌انگیزی که اختیار کرده‌بود، باقی نمی‌ماند. به‌سخن دیگر تیمون، هر چند، بذری را که پوژن افشاند، به‌زمینه دیگری از مزرع افکار منتقل ساخت، با این انتقال موجب شد که سنت پوژنی قرن‌ها ادامه یابد.

تیمون یا پیروانی نداشته و یا اگر داشته‌است جز نامی از آنها استطراداً در نوشته‌های بعضی از ناقلان آراء باقی‌نمانده‌است. می‌توان فیلسوفان آکادمی جدید را کسانی دانست که اصول آراء پوژن و تیمون را ادامه داده‌اند.

آکادمی جدید

آکادمی، یعنی حوزهٔ درس افلاطون که پس از فوت مؤسس آن بترتیب به‌دست شاگردانش اسپوسیپوس^۱ و کسنوکراتس^۲ و پولمون^۳ و خراتس^۴ اداره می‌شد و پس از آنان نوبت به آرکسیلائوس^۵ رسید. حوزهٔ افلاطونی در دوره‌ای که با تعلیم آرکسیلائوس شروع می‌شود و در اواسط قرن اول قبل از میلاد پایان می‌رسد، به‌نام آکادمی جدید خوانده شده‌است. اما اینکه آن را چرا جدید گفته‌اند و چرا آرکسیلائوس که بعضی از مورخان قدیم فلسفه او را از شکاکان شمرده‌اند، خود را پیرو و تابع سقراط و افلاطون می‌دانسته‌است، مسأله‌ای است که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد.

آرکسیلائوس^۶

آرکسیلائوس یکی از یونانیان آسیای صغیر بود که در حدود

1. Speusippe

2. Xenocrate

3. Polemon

4. Crates

5. Arcesilas

۶. کتاب چیچرو با عنوان فیلسوفان آکادمی تحریر اول، و کتاب سکستوس با عنوان: *Les esquisses pyrrhoniennes* از منابع قدیمی الطبع دربارهٔ آرکسیلائوس است و در این فصل هر جا از این دو اسم برده‌شود مأخذ یکی از این دو کتاب است.

۳۱۵ ق.م. در شهر پیتانه^۱ (واقع در شمال از میر کنونی، اسمورنه قدیم) متولد شد و پس از تحصیل ادبیات و ریاضیات در مولد خود و شهر سارد^۲، در جوانی به آتن آمد و در آنجا به تکمیل ریاضیات و آموختن فن خطابه پرداخت و در لوکنوم ارسطو در محضر درس تئوفراستس (متوفی ۲۸۸ ق.م.) جانشین بلا فصل ارسطو، حاضر شد و مورد توجه و تحسین او قرار گرفت. لیکن بالاخره - شاید به مناسبت دوستی با کرانتور^۳ و بعضی از افلاطونیان دیگر و در نتیجه مطالعه محاوره‌های افلاطون - برای تعلیم و تعلم، وارد آکادمی شد و پس از خراتس در سال ۲۶۸ ق.م. اداره آکادمی را بدست گرفت تا اینکه در هفتاد و پنج سالگی به سال ۲۴۰ ق.م. در آتن درگذشت.

آرکیسیلائوس مردی خوش‌سیما و شیرین‌بیان و نکته‌سنج و هوشمند و معتدل و منیع‌الطبع و دست‌ودلباز و آزاده و بی‌اعتنا نسبت به صاحبان قدرت بود، و بر خلاف سایر فیلسوفان آن عصر، ثروتمند و خوشگذران بود و از بینوایان هم دستگیری می‌کرد. وی علاوه بر تسلط در ریاضیات و فن خطابه و جدل، دارای قریحه و ذوق ادبی و معلومات جامعی بود و محاوره‌های افلاطون را خوانده بود و از آراء حکمای معاصر خود نیز بخوبی اطلاع داشت. اما در فلسفه هیچ نوشته و تعلیم او شفاهی و مبنی بر جدل (دیالکتیک) بوده‌است. فصاحت و چیره‌دستی او در فن جدل موجب اعجاب و شیفتگی مستمعان می‌شده‌است و آتنیان مخصوصاً جوانان، با شوق و رغبت

1. Pitane

2. Sardes

3. Crantor

در مجالس بحث او حاضر می‌شدند. به همین جهات در آتن بسیار شهرت و محبوبیت یافته بوده‌است. همین شهرت و محبوبیت، باعث حسادت بعضی از معاصرانش گشته بوده‌است که نسبت‌هایی راجع به زندگانی خصوصی و هم‌صحبتیش با شاه‌دان شهر، داده‌اند.

موقعی که آرکسیلائوس وارد آکادمی شد و بعد هم که اداره آن را بدست‌گرفت، در آتن علاوه بر حوزه‌های قدیم، مانند آکادمی و لوکئوم ارسطو که سابقه آنها نسبتاً طولانی بود، دو حوزه جدید فلسفی وجود داشت که از عمر آنها کم و بیش فقط بیست سالی می‌گذشت. آن دو حوزه عبارت بود از بوستان اپیکوروس و رواق زنون و کلئانتس. این دو حوزه نوپا، به جهت آرائی که در آنها تعلیم می‌شد، به نسبت دو حوزه دیگر، از رونق بیشتری برخوردار بودند، اصحاب بوستان و رواق، با اینکه هر دو قائل به اصالت ماده و احساس بودند، و حصول علم و یقین را میسر می‌دانستند، درست در مقابل یکدیگر قرار داشتند و هر کدام خود را رازدار حکمت می‌خواندند و طرف مقابل را خطاکار و منحرف می‌شمردند. معاشران اپیکوروس را رواقیان به می‌گساری و عریضه‌جویی و افراط در عشرت و طرب متهم می‌کردند. اپیکوروس نیز زنون رواقی را دیوانه می‌شمرد که می‌پندارد که صرف شکوهمندی فضیلت، برای سعادت کافی است.^۱ بی آنکه نفع و فایده‌ای را در برداشته باشد. آرکسیلائوس در این جدال میان دو دسته افراطی، طرف هیچ یک را نمی‌گرفت و به هر کدام می‌گفت ممکن است شما

۱. «به عجب علم نتوان شد ز اسباب طرب محروم»

حق داشته باشید اما بهتر است که مسائل را درست بررسی و امتحان کنیم و ضعف و قوت آراء مختلف را بسنجیم. به همین جهت به نقادی و بحث درباره آن آراء می پرداخت و با قوت بیان و استدلال به صورت جدل، سستی بنیان آن آراء و خطای طرف مباحثه را معلوم می ساخت. آرکسیلائوس، در بکاربردن این روش، خود را پیرو سقراط و افلاطون می دانست. زیرا در بسیاری از محاوره های افلاطون بحث و مناظره سقراط با مخاطبان خود به همین جا ختم می شود که غلط بودن عقیده طرف در باب مسأله مورد بحث روشن می گردد بدون اینکه سقراط خود در آن باب عقیده ای اظهار کند. اما با آرکسیلائوس چه تحولی در تعالیم آکادمی پدید آمد که موجب شد که آن را ازان پس آکادمی جدید بخوانند؟

بعد از افلاطون و پیش از آرکسیلائوس در آکادمی آنچه مورد نظر بود همان توضیح و تشریح تعالیم افلاطون و تفسیر آراء او بود و بدین وجه اهل آکادمی حقیقت را در تعالیم افلاطون جست و جو می کردند، و حال آنکه آرکسیلائوس به نقادی و بحث درباره عقاید و آراء مدعیان وصول به حقیقت، مخصوصاً رواقیان، می پرداخت و روشن می ساخت که آنچه آنها حقیقت پنداشته اند فقط حقیقت نماست و رعایت حزم و احتیاط مقتضی حکم نکردن و به عبارت دیگر تعلیق حکم^۱ است.

مورخان قدیم فلسفه ارتباط میان وضع شکاک آرکسیلائوس را با تعالیم سقراط و افلاطون بروشنی بیان نکرده اند و نسبت آکادمی با

1. epoché

آرکسیلائوس را با آکادمی پیش از بدترستی معلوم نساخته‌اند و نگفته‌اند چرا آن را با این همه اختلاف باز آکادمی می‌گفته‌اند، و چرا آرکسیلائوس را، به جای اینکه بدعت‌گزار بدانند، غالباً دنباله‌رو سقراط و افلاطون و ادامه‌دهندهٔ تعالیم ایشان می‌شمرده‌اند. شاید به‌نظر ایشان طبیعی می‌آمده‌است که مایه‌ای از شکاکیت که در تعالیم سقراط و افلاطون به‌حالت کمون بوده اینک بروز و ظهور کرده‌است. اما این سؤال بجاست که چرا این مایه در طول یک قرن عقیم و بی‌حاصل بوده‌است و چرا بذری که سقراط افشاند بود در این فاصلهٔ زمانی همچنان بی‌اثر و پنهان مانده‌است؟ در اینجا به‌این نکته باید توجه داشت که آرکسیلائوس در دوره‌ای می‌زیست که تبادل افکار بسیار متداول و رایج بوده‌است و بعید بنظر می‌آید که آرکسیلائوس که بسیار کنج‌کاو و دارای معلومات گسترده‌ای بود بی‌خبر مانده‌باشد که پوزن در قبال مباحثات و مناقشات بی‌حاصل و ملال‌آوری که در حوزه‌های فلسفی می‌گذشت، چه وضعی را اختیار کرده‌بود. راه و روش پوزنی که شاید در مزاجهای دیگر بی‌تأثیر می‌ماند، بسیار محتمل است که در مزاج مستعد آرکسیلائوس باعث شده‌باشد که نظیر وضع و حالتی را که پوزن در زمینهٔ علم و اخلاق اختیار کرده‌بود آرکسیلائوس در فلسفهٔ نظری برگزیده‌باشد. پس اگر مایه و بذری از شکاکیت در تعالیم سقراط و افلاطون وجود داشته‌است آرکسیلائوس در نتیجهٔ آشنائی با اقوال پوزن و به‌اقتضای تمایلات روحی خود، آن را کشف کرده و بارور ساخته‌است. اما در این باب نباید مبالغه کرد و مانند بعضی از معاصرانش که مغرضانه به‌او نسبت پوزنی بودن داده‌اند وی را

کاملاً پیرو پوزن دانست. زیرا چنانکه اشاره شد، شک پوزن صرفاً جنبه عملی داشت و پوزن از بحث و مناظره و جدل احتراز می‌کرد و حال آنکه آرکسیلائوس مسائل فلسفه نظری را نیز در دامنه شک قرارداد و با بحث و جدل و مقابله عقاید متضاد به‌رد و طرد آراء اصحاب جزم و یقین مخصوصاً رواقیان می‌پرداخت و نه فقط مانند پوزن حقیقت را نیافته می‌دانست، بلکه آن را نیافتنی هم می‌شمرد. خلاصه آنکه آرکسیلائوس فیلسوف بود اما فیلسوفی شکاک، و شکاک بود اما شکاکی فیلسوف، و با آنکه نمی‌توان تأثیر پوزن را در او بکلی انکار کرد، پوزنی بودن او را هم نمی‌توان تصدیق داشت بخصوص که تیمون، هر چند که در مرگ او مرثیه سروده‌است، وی را در زمان حیات هجو کرده و سکستوس آمپیریکوس که خود شکاک بوده، گفته‌است^۱ که آرکسیلائوس فقط ظاهراً پوزنی بنظر می‌آمده، باطناً جزمی بوده‌است و با القای شک، ذهن پیروان خود را مستعد و آماده می‌ساخته‌است، برای بهتر درک کردن تعالیم افلاطون. چیچرو آرکسیلائوس را در موارد متعددی که از او نام برده همه جا افلاطونی و دنباله‌رو مسلم افلاطون بشمار آورده‌است.

اینک باید دید که چرا آرکسیلائوس در عین شکاکیت خود را پیرو افلاطون می‌دانسته‌است؛ چون آرکسیلائوس خود چیزی ننوشته، چه قرائن و اماراتی از شکاکیت را می‌توان حدس زد که آرکسیلائوس در آثار افلاطون و بالنتیجه در افکار سقراط، می‌یافته‌است، یکی از آنها محتملاً همان «استهزاء و طنز سقراطی» بوده‌است و آن عبارت

۱. بخش اول از کتاب *Les Hypotyposes Pyrrhoniennes*

بود از اظهار جهل نسبت به مسأله‌ای که حریف مدعی دانستن آن است و سپس کشاندن حریف به وسیله سؤال و جواب تا آنجا که معترف بشود به اینکه آنچه را تصور می‌کرده است می‌داند، در واقع نمی‌داند. بسیاری از محاوره‌های افلاطون که در آنها این جنبه استهزاء بیشتر است با نتیجه منفی ختم می‌شود، یعنی اثبات بطلان عقیده حریف بدون اظهار نظری که سقراط آن را درست می‌دانسته است. محاوره تئتئوس که در آن شک و تشویش خاطر بخوبی مشهود است، مثال بارزی است برای این نوع محاوره‌ها. این محاوره که متضمن دفاع از آراء پروتاگوراس است، نمونه خوبی است از روش بحثی که در ضمن آن، نظریه حریف، پس از تشریح کامل آن، به وسیله خود آن نظریه رد می‌شود.

یکی دیگر از این قرائن این است که سقراط علم درباره امور الهی (امور طبیعی) را خارج از قلمرو فهم بشر می‌دانست و افلاطون، برای بیان بعضی از نظریات مهم خود، صورت تردیدآمیزی را اختیار می‌کرد، چنانکه در محاوره تیمائوس عقاید خود را راجع به طبیعت به صورت اسطوره می‌آورد، و نیز در محاوره فایدون درباره جاودانی بودن نفس اظهار نظر قطعی نمی‌کند، و در جمهوری (قسمت‌های ششم و هفتم) خیر اعلی را، که اصل نخستین هستی و شناسائی است، خارج از دسترس وسایل شناسائی می‌شمارد. علاوه بر این، در آثار افلاطون از جمله در محاوره سیاست (۲۷۷d) این مضمون مکرر دیده می‌شود که هر یک از ما، مادام که در عالمی نظیر عالم خواب و رؤیاست، احتمال این را دارد که همه چیز را بدانند، اما

همین که در عالمی مانند عالم بیداری آید، بر خلاف انتظار، جز جهل و نادانی نمی‌یابد. چیچرو، که آثار او از جمله منابع مهم ما در اطلاع از افکار و روش آرکسیلائوس است، در چند مورد^۱ مخصوصاً متذکر شده‌است که «عادت سقراط این بود که از طرف می‌خواست تا او را دربارهٔ مطلبی مطلع سازد و به‌او مجال می‌داد که آنچه می‌خواهد بتفصیل بیان کند، تا خود بصراحت دریابد که حقیقهٔ عقیده‌اش چیست، و سپس سقراط، به‌اقتضای مطالب طرف، خود نیز اظهار نظر می‌کرد. اما کسانی که بعد از سقراط آمدند این عادت را حفظ نکردند، تا اینکه آرکسیلائوس آن را معمول ساخت، و روش او چنین بود که کسانی که می‌خواستند نظر او را بدانند از او سؤال نمی‌کردند، بلکه ابتدا خود عقاید خویش را بیان می‌کردند و سپس آرکسیلائوس به‌رد عقاید آنها می‌پرداخت و آنها هم می‌توانستند از نظریات خود دفاع کنند. همین چیچرو، در جایی دیگر^۲ استطراداً متذکر شده‌است که غرض آرکسیلائوس از این روش این بوده‌است که مخاطب خود را عادت بدهد که، به‌جای قبول اقوال دیگران به‌عنوان سند و حجت، خود دربارهٔ مسائل تفکر کند. و نیز اگر آنچه را دیوگنس لائرتی^۳ دربارهٔ چگونگی مناظره‌های آرکسیلائوس حکایت کرده‌است، بپذیریم، باید تصدیق بکنیم که آرکسیلائوس واقعاً می‌خواسته‌است روش سقراط را احیا و تجدید کند.

اینکه آرکسیلائوس، با داشتن ذوق و قریحه و با تمام جامعیت

۲. نخستین آکادمیا بخش دوم.

۱. مخصوصاً در کتاب دوم از *De finibus*

۳. زندگانی فیلسوفان مشهور، کتاب چهارم فصل ۶.

و وسعت معلومات، هیچ ننوشته‌است، لیکن همواره به بحث و جدل می پرداخته نیز دلیلی است بر اینکه آرکسیلائوس سعی داشته‌است بیشتر شبیه به سقراط باشد تا به پوزن که از جدل جداً احتراز می کرد. آرکسیلائوس می خواست شبیه به سقراطی باشد که بنا به گفته افلاطون، فیلسوفی بوده‌است جدلی^۱، اما شاگردان و پیروانش را مختار می گذاشت که خود افکار او را درخور فهم خویش تعبیر کنند و فلسفه را عبارت از روش و حصول روحیه انتقادی، به وسیله بکاربردن مداوم آن روش، می دانست. همان روشی که سقراط خود همواره مثال آن را عملاً ارائه می داد.

پس می توان از آنچه گفته شد نتیجه گرفت که تغییری که آرکسیلائوس در وضع آکادمی داده بود، در حقیقت رجوع به سنت اصیل آن حوزه و نوعی بازسازی بوده‌است نه انقلاب. لیکن چون گذشته را نمی توان اعاده داد و هر زمانی مقتضیاتی دارد، و بالتبع، بدین نحو هر بازساخته‌ای خالی از اختلاف با اصل و عاری از جنبه ابتکاری نیست.

از آنچه گفته شد، اجمالاً دانستیم که چرا آکادمی را، پس از آنکه اداره آن به آرکسیلائوس سپرده شد، آکادمی جدید خوانده‌اند و چرا آرکسیلائوس خود را پیرو سقراط و افلاطون و ادامه‌دهنده روش ایشان می شمرده‌است. اما هر روشی، هر اندازه هم که مهم باشد، پیش گرفتن آن باید برای وصول به مقصودی باشد، یعنی باید محتوایی داشته باشد. منظور سقراط از روش مخصوص خود در رد

1. Dialecticien

سوفسطائیان، همان اثبات علم اخلاق، یا به عقیده بعضی، اثبات امکان علم و وجود مفاهیم کلی بود که این خود امر مثبتی است در مقابل سوفسطائیان که منکر آن بودند. مطابق مآخذ موجود، چنانکه اینک خواهیم دید، فلسفه آرکیلاتوس فقط عبارت بوده است از رد و طرد آراء رواقیان و معارضه با فلسفه ایشان، اما اینکه غرض آرکیلاتوس از این معارضه آیا امر مثبتی بوده است که خود ارائه می کرده یا نه، معمائی است که بعد از بیان چگونگی احتجاجات آرکیلاتوس مختصراً بدان اشاره خواهیم کرد.

انتقاد آرکیلاتوس از فلسفه رواقیان

یکی از مسائلی که مخصوصاً بعد از ارسطو در حوزه های فلسفی اعم از آکادمی و پورنی و رواقی و اپیکوری بیشتر مورد بحث قرار گرفت راجع به ملاک حقیقت^۱ بود، یعنی نشانی و علامتی که بتوان با آن میان حقیقت و خطا امتیاز گذاشت. رواقیان تصورات مفهوم^۲ را ملاک حقیقت می دانستند. انتقادهای آرکیلاتوس متوجه نظریه رواقیان درباره شناسائی، و مخصوصاً و شدیداً قول ایشان درباره تصورات مفهوم بود.

برای بهتر فهمیدن احتجاجات آرکیلاتوس باید دید که نظر رواقیان، مخصوصاً زنون و کلئانتس، درباره شناسائی اجمالاً چه بوده است. رواقیان در این باب، مانند اپیکوریان، جزمی مذهب و قائل به اصالت احساس بودند، یعنی عقیده داشتند که شناسائی ناشی از

1. Criterium de la vérité

2. Représentations compréhensives

احساس است و پی‌آمد دو عامل: یکی صورت خیالی (فنتاسیا)^۱ حاصله از شیء خارجی که در ما مرتسم و منطبع می‌شود، و دیگری قبول^۲ و تصویر این صورت که امری است ارادی از جانب ما. به عبارت دیگر، تنها تحریک خارجی و اثرگذاشتن آن در حواس (انطباع) با اینکه شرط لازم است، کافی نیست، و شناسائی وقتی حاصل می‌شود که ذهن ما آن را بگیرد و بپذیرد. تحریک خارجی و تغیر ناشی از آن در اعضای حس، بدون پذیرش ذهن، همچنان امر خارجی باقی‌خواهد ماند. اما شناسائی، وقتی حقیقی، یعنی درباره امر واقع است که پذیرش و قبول ما در مورد صور مفهوم (یا تصوراتی مفهوم) باشد، یعنی صور، یا تصوراتی که به علت شدت وضوح حتماً ناشی از شیء واقعی و انعکاس آن است و نمی‌توان آن را قبول نکرد. از تألیف همین تصوراتی مفهوم است که علم حاصل می‌شود. زنون مراحل چهارگانه علم را بترتیب تشبیه کرده بود به مشتی باز و مشتی نیم‌بسته و مشتی بسته و مشتی که محکم در مشتی دیگر قرار گرفته باشد.

پس بدین قرار، به عقیده فیلسوفان رواق، تصوراتی مفهوم، ملاک حقیقت و وجه امتیاز صحیح از غلط و اساس و مرجع تمام شناسائی حقیقی است و فقط چنین تصوراتی شایسته مرد حکیم است و حکیم کسی است که دارای چنین تصوراتی باشد. حال اگر ثابت شود که تصوراتی با این وصف اصلاً وجود ندارد، پس نه تشخیص حقیقت از خطا و امتیاز صحیح از غلط ممکن خواهد بود و نه حکیم می‌تواند دارای چنین تصورات و بالتبع واجد یقین و علم

1. Phantasia

2. Assentiment

باشد. آرکسیلائوس با سعی در اثبات این امر، یعنی نفی امکان صورهای مفهوم، می‌خواست اساس نظریهٔ رواقی را متزلزل سازد و بر روی فلسفهٔ ایشان خط بطلان بکشد. برای وصول به مقصود، آرکسیلائوس به تحلیل آراء اهل رواق می‌پرداخت و ضعفها و خلافهائی را که در آنها نهفته بود، هویدا می‌کرد.

آرکسیلائوس قول رواقیان را دربارهٔ مرحلهٔ دوم شناسائی که قبول باشد، مشتمل بر دو امر خلاف می‌یافت: یکی آنکه این شناسائی در واقع به منزلهٔ ندانسته حکم کردن است؛ زیرا رواقیان قائل بودند به اینکه قبول است که یک تأثیر حسی را به صورت تصور مفهوم و بالنتیجه به صورت شناسائی درمی‌آورد. به عبارت دیگر، پیش از اینکه این تأثیر مورد شناسائی واقعی قرارگیرد و معلوم گردد، اراده موجب پذیرش و تصویب آن می‌شود؛ یعنی به ناشناخته عنوان شناخته می‌دهد. و البته این نامعقول و خلاف است. دوم آنکه نظر رواقیان در این باب با عقیدهٔ ایشان در خصوص مرد حکیم منافات دارد، زیرا اگر قبول و تصویب، چنانکه آنها می‌گویند، برای تأسیس شناسائی ضرور است، پس بالملازمه مقدم بر شناسائی است؛ حاصل این قبول فقط «ظن» است نه شناسائی، و حال آنکه مطابق تعریف رواقیان، ظنیات درخور مرد حکیم نیست و حکیم کسی است که علم کامل دارد و حقیقت را می‌داند و می‌گوید. خلاصه آنکه فیلسوف رواقی مواجه با این قیاس ذوالحدین^۱ است که حکیم: یا مانند مردم عامی به ظنیات اکتفا می‌کند و این در شأن او نیست، و یا هیچ امری را قبول و تصویب

نمی‌کند و در این صورت تصور مفهوم وجود نخواهد داشت، زیرا که آن، چنانکه دیدیم، مشروط به قبول و تصویب است.

اما انتقاد شدید آرکسیلائوس در رد تصور مفهوم که رواقیان آن را ملاک حقیقت می‌دانستند، بدین قرار است که زنون رواقی قائل به این بود که تأثرات حسی در ما صوری بجامی‌گذارند که کم و بیش معرف اشیاء است، لیکن بعضی از این صور به اندازه‌ای واضح و قوی است که مفهوم ذهن می‌گردد و ذهن بدون هیچ شک و اشتباه آنها را قبول و تصویب می‌کند. این گونه صور است که رواقیان آنها را مانند اثر مهر بر روی موم، نمایشگر حقیقی اشیاء واقعی و وسیله امتیاز حقیقت از خطا و موجب حصول یقین می‌دانستند و به نام تصوره‌های مفهوم می‌خواندند. به عبارت دیگر رواقیان قائل به امتیاز تصور صحیح از تصور غلط بودند و وضوح و قوت را وجه امتیاز و فارق میان این دو می‌شمردند. آرکسیلائوس با آوردن مثالهای متنوعی از خطای حواس و تصورهائی که در حال خواب، یا جنون با قوت و وضوح معروض ذهن می‌شود، نشان می‌داد که چنین امتیاز و فصل قاطعی میان تصوره‌های صحیح و غلط نیست تا تصویری مفهوم خوانده‌شود و برای تشخیص و امتیاز حقیقت از خطا، ملاک قرارگیرد. پس چون ملاکی برای حقیقت وجود ندارد و همه امور چنان در پرده خفا و ابهام اسرارآمیزی پوشیده است که آنها را نه می‌توان به وساطت حواس تمییز داد، و نه به مدد عقل فهمید، حکیم نمی‌تواند یقین حاصل کند و بناچار باید یا مانند مردم عادی به ظنیات اکتفا کند و یا از صدور حکم خودداری نماید.

آرکسیلائوس در اثبات اینکه میان تصویرها فرق اساسی وجود ندارد و خصوصیت بارزی در آنها نیست تا به وسیله آن صحیح از غلط امتیاز داده شود، اصرار می‌ورزید. چیچرو و سکستوس آمپیریکوس مثالهای متعدد دیگری به او نسبت داده‌اند که با آوردن آنها، خلاف قول رواقیان را روشن می‌ساخت. اما بدرستی معلوم نیست که کدام یک از این مثالها از آرکسیلائوس بوده‌است و کدام از دیگران، که مخالفان اصحاب جزم و یقین همواره از آنها استفاده می‌کرده‌اند. از جمله این مثالها اینکه در طبیعت، اشیاء نامتمایز از هم، بسیار وجود دارد. مثل دو تخم مرغی که فیلسوف رواقی اگر یکی از آنها را قبلاً دیده باشد و بعد آن را پهلوی تخم مرغ دیگر بنهند، نمی‌تواند آن دو را از هم تمییز بدهد. همچنین در میان اثر یک مهر در مومهای مختلف، نمی‌توان فرق گذاشت. به عبارت دیگر، میان صورتهائی که از اشیاء مشابه در ذهن حاصل می‌شود تمایزی نیست و با هر تصور صحیحی، تصور غلطی عین آن، همراه است. می‌توان تا اندازه‌ای احتمال داد که آرکسیلائوس با آن همه زبردستی و مهارتی که در فن جدل داشته، تا چه حد هوشمندانه و زیرکانه از امثال این مثالها برای تخطئه - و به اصطلاح منطقیان برای تبکیت - رواقیان بهره‌برداری می‌کرده‌است و نشان می‌داده که تصور مفهوم که رواقیان آن را ملاک حقیقت می‌شمردند، جز وهم و پندار نیست.

آرکسیلائوس، چنانکه قبلاً اشاره شد، مانند سقراط ابتدا اقوال حریف را از سر مباحثات می‌پذیرفت و حتی او را می‌ستود و سپس با نشان دادن نتایج فاسدی که از آنها برمی‌خاست، بطلان اساس آن

اقوال را معلوم می‌ساخت؛ یعنی با استفاده از شکلی از قیاس استثنائی، از فساد تالی، فساد مقدم را نتیجه می‌گرفت. مثلاً چیچرو نقل کرده‌است که آرکسیلائوس نظر رواقیان را می‌پذیرفت که از خصوصیات بارز مرد حکیم مراقبت در اقوال و افعال خود برای مصون ماندن از لغزش است، و اینکه هیچ امری بیش از خطا و سبک‌سری و شتابزدگی، با تصویری که ما از حکیم داریم، منافات ندارد؛ و رأی رزین و عقل سلیم، او را از اعتماد به مظنونان و اظهار ظن همواره بر حذر می‌دارد. حال اگر اتفاقاً امری را بپذیرد، چون ایمن نیست از اعتماد به مظنونان که خلاف سیرت اوست، پس هرگز هیچ امری را نمی‌پذیرد تا حکم کند. البته رواقیان هم قائل بودند که حکیم در مورد اموری که درست روشن نیست احتیاطاً حکم را موقوف و معلق می‌دارد؛ اما منظور آرکسیلائوس و نتیجه‌ای که می‌گرفت مطلقیت این تعلیق در همه موارد بود، و بدین نحو تصویری را که زنون و کلائانتس از حکیم ساخته بودند و ضمیر او را آیینۀ حقیقت الهی عقل کل می‌پنداشتند، محو و زایل می‌کرد و ضربت قاطعی بر پیکر فلسفۀ رواقیان وارد می‌ساخت.

لیکن رواقیان در گیر و دار این همه جدال که همواره با استهزاء و ریشخند همراه بود، سر بر آستانۀ تسلیم نمی‌نهادند و فن دیگری می‌زدند، و آرکسیلائوس را در دایرۀ عمل و مقام اخلاق در تنگنا می‌گذاشتند. بدین قرار که تعلیق و توقیف حکم در خصوص مسائل حکمت نظری در عالم فکر اگر چندان مشکل بنظر نیاید، در زمینه حکمت عملی و اخلاق دشوار و ناممکن می‌نماید، مخصوصاً در آن

دوره که اخلاق و بحث راجع به سعادت مسئله اصلی فلسفه بود و منطق و طبیعیات مقدمه برای اخلاق بشمار می‌رفت. رأی رواقیان درباره شناسائی، این مزیت را داشت که مسئله اخلاق و عمل را نیز حل می‌کرد. اما قول آرکسیلائوس درباره تعلیق حکم، نه فقط این مشکل را حل نمی‌کرد، بلکه زندگی عملی را هم بکلی مختل می‌ساخت. از این رو رواقیان در مقابله با حریف شکاک خود بر این جنبه از ضعف اقوال او انگشت می‌گذاشتند و قوت و رجحان فلسفه خود را در این باب به رخ او می‌کشیدند و می‌گفتند برای زندگانی عملی تحصیل یقین و حکم‌کردن و تصمیم‌گرفتن ضروری است، و حال آنکه شکاک چون نمی‌تواند بیقین خیر را از شر تشخیص بدهد، نمی‌تواند درباره خیر و شر امور حکمی بکند و تصمیمی بگیرد و بالنتیجه از عمل و فعالیت باز می‌ماند و نمی‌تواند زندگی بکند، خلاصه آنکه حکم‌نکردن و دودلی با زندگی‌کردن منافات دارد.

بسیاری از مورخان فلسفه در مقام آن برآمده‌اند که به‌استناد روایات چیچرو و سکستوس آمپیریکوس برای خلاصی آرکسیلائوس از این تنگنا، نظری را در رد اعتراض رواقیان به‌او نسبت بدهند. زیرا به‌گمان ایشان، بسیار مشکل می‌آمده‌است که تعالیم رئیس حوزه‌ای فلسفی به‌این اهمیت صرفاً عبارت از جدل و رد آراء فیلسوفان مخالف فلسفه افلاطون بوده‌باشد و در کنار جنبه‌های منفی و مخرب، جنبه مثبت و سازنده‌ای را دربر نداشته‌باشد. این جنبه مثبت و سازنده، عبارت از سه قول است و هر سه مربوط به اخلاق و زندگی عملی. بر حسب یکی «تعلیق حکم» غایت کردار و به عبارت دیگر خیر اعلی

است؛ بنا بر دیگری رفتار انسان باید عاقلانه یعنی عقلاً پسندیده و محرک آن موجه باشد؛ اما قول سوم مبتنی بر نظری است دربارهٔ «عمل درست و راست» یا «عمل صواب».

استاد روبن در کتابی که زیر عنوان پورُن و شکاکیت یونانی^۱ نوشته در فصل مربوط به آرکسیلائوس این اقوال را بتفصیل نقل کرده است و پس از تجزیه و تحلیل آنها و مقابلهٔ روایات متعارض و شاید مغرضانهٔ سکستوس دربارهٔ آراء آرکسیلائوس و آوردن آنچه چیچرو و دیگران در این خصوص نوشته اند، نتیجه گرفته که هیچ کدام از آنها نمی‌شاید نظر شخصی آرکسیلائوس بوده باشد، و اگر در سخنانی که جسته و گریخته از وی در منابع مختلف نقل شده است این اقوال دیده می‌شود، از این جهت است که شیوهٔ جدلی آرکسیلائوس چنانکه قبلاً اشاره شد، چنین بوده است که او رأی حریفان خود مخصوصاً رواقیان را ابتدا از راه مماشات می‌پذیرفته و سپس با نشان دادن توالی و نتایج فاسد آن رأی، ضعف و بطلان آن را روشن می‌ساخته یا نتایجی مغایر با آراء حریف از آنها می‌گرفته است. مثلاً قول اول که بنا بران «تعلیق حکم غایت کردار و خیر اعلی است» از همین قبیل است. زیرا در تاریخ فلسفه خوانده ایم (یا باید خوانده باشیم) که رواقیان معتقد بودند به اینکه قول و فعل مرد حکیم که همواره ملاک حقیقت را بکار می‌بندد «عین صواب است و محض خیر» و به عبارت دیگر

۱. *Léon Robin: Pyrrhon et le scepticisme grec* - ذکر عنوان کتاب استاد روبن در

اینجا بدین معنی نیست که در موارد دیگر همواره از این کتاب استفاده نشده است، بلکه از این جهت است که نظر استاد روبن در این باب با نظر سایر مورخان فلسفه مغایرت دارد.

حکیم مصون از خطا و لغزش در گفتار و کردار است و سعادت که غایت زندگی است مخصوص اوست لاغیر. حال چون رواقیان تصدیق دارند به اینکه تعلیق حکم در بعضی از موارد خیر است، بالملازمه قبول و صدور حکم در بعضی از موارد شر است، و ما چون ثابت کرده‌ایم که ملاکی برای تمیز حقیقت از خطا وجود ندارد تا دانسته‌شود در چه مورد باید حکم کرد و در چه مورد باید حکم را معلق داشت، پس به مقتضای حزم، که اهل رواق آن را اصل فضایل می‌دانند، باید حکم را در جمیع موارد موقوف و معلق داشت، به عبارت دیگر، سعادت، که فیلسوف رواقی آن را خیر و غایت کردار می‌انگارد، در تعلیق حکم است.

با ذکر این مثال نیز روشن شد که چگونه آرکسیلائوس با آوردن صغری و کبرائی که از اقوال رواقیان تألیف شده نتیجه‌ای گرفته‌است درست مخالف نظر و فلسفه آنها.

دو قول دیگر را که به آرکسیلائوس نسبت داده‌اند نیز می‌توان به همین وجه روشن ساخت که هیچ کدام عقیده شخصی او نبوده‌است تا بتوان به گفته سکستوس او را شکاکی نامؤمن خواند و در حکمت عملی جزمی دانست، زیرا که هم «فعل عاقلانه» و هم «عمل صواب» هر دو از اصطلاحات رواقیان است که بترتیب آنها را به دو لفظ یونانی eulogon و catorthoma بیان می‌کردند.

اما غرض آرکسیلائوس بعد از طرد نظر رواقیان در حکمت نظری، درباره ملاک حقیقت این بوده‌است که در حکمت عملی نیز، بر خلاف آنچه رواقیان دربارهٔ مرد حکیم می‌پنداشتند و میان او و مردم

عادی قائل به فرق بودند، نشان دهد که چنین فرق و امتیازی وجود ندارد، و رواقیان با قول به تلازم علم و عمل و اینکه هر تمایلی در انسان و هر عملی که انسان بجا آورد ناشی از اذعان عقل است، ناچارند بپذیرند که حکیم مانند مردم دیگر که رواقیان آنها را ناقص و شریر یا دیوانه می خواندند، در زندگی عملی می تواند فقط «عاقلا نه» بودن را ملاک افعال قرار بدهد.

مطلب دیگری که درباره آرکسیلائوس باید گفته شود، این است که در بعضی از روایات آمده است که وی، غیر از آنچه علناً و برای همگان در خصوص شک و تعلیق حکم اظهار می نموده، آرائی نیز داشته است که آنها را سرّاً و نهانی در داخل اکادمیا برای خواص تعلیم می کرده است. به عبارت دیگر و اجمالاً اینکه آرکسیلائوس اگر چه در ظاهر برای خودنمایی و عرض هنر و جلب نظر دیگران و تخطئه و رد فلسفه های جزمی اپیکوریان و رواقیان، تعلیق عام و شامل حکم را توصیه می کرده، در باطن امر، خود جزمی و از اصحاب رأی و یقین بوده است. یکی از این روایات آن است که چیچرو (در اواخر بند ۱۸ از فصل دوم در تحریر اول کتاب درباره فلاسفه آکادمی) از زبان لوکولوس^۱ آورده است که او در ضمن بیان عقاید انتیوخوس اسکالونی^۲ اشاره می کند که از آرکسیلائوس پرسیده بودند که «حاصل این روش که برای یافتن حقیقت هر موضوعی باید هم له و هم علیه آن اقامه دلیل کرد، چیست»، از جواب آرکسیلائوس که گفته است «ما معتاد به اظهار آن نیستیم» استنباط می شود که باید اسراری در کار باشد. روایت

1. Lucullus

2. Antiochus Ascalon

دیگر قول سکستوس است که «در نظر اول بر حسب طرفداران این عقیده، آرکسیلائوس چنین می‌نماید که پیرو پوزن بوده‌است، و حال آنکه در حقیقت جزمی بوده و به‌وسیله این شکوک می‌خواسته‌است ذهن پیروان خود را برای فهم فلسفه افلاطون بهتر مستعد و آماده سازد، و همین فلسفه افلاطون بوده که او آن را به کسانی که چنین استعدادی را داشته‌اند، تعلیم می‌کرده‌است.^۱» بیان سکستوس در واقع تعبیری است از این مصراع که اریستون کیوسی^۲ در هجو آرکسیلائوس گفته‌بوده: که او «افلاطون را در پیش و پوزن را در پس، و دیودورس را در میان» دارد. البته آرکسیلائوس تا زمان فوت دیودورس که در حدود ۳۰۷ قبل از میلاد اتفاق افتاد هنوز در شهر خود اقامت داشته و جوانتر از آن بوده‌است که در محضر درس فلسفی او حاضر شود. اما گفته اریستون اشاره است به اینکه آرکسیلائوس به‌وساطت و به‌وسیله جدل به‌شیوه مگاری دیودورس، افلاطون را در پیشاپیش قرار می‌دهد و با شکاکیت پوزنی فلسفه خود را می‌پوشاند. روایت دیگر، شهادتی است که ازب^۳ از کسی به‌نام دیوکلس کنیدی^۴ که معاصر آرکسیلائوس بوده نقل کرده‌است؛ بدین مضمون که آرکسیلائوس برای ایمنی خود از ترس تئودوروس کورنائی مشهور به‌مشترک^۵ و بیون^۶ کلی در همه امور ظاهراً شک می‌کرد تا فلسفه جزمی خود را بدین وسیله مستور دارد.

1. *Hypotyposes pyrrhoniennes*; p. I. p. 234.

2. Ariston de Chios

3. Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV 6,6

4. Diocles de Cnide

5. Theodore l'athé

6. Bion

استاد روبن پس از نقل تمام این روایات، با احتمال مغرضانه بودن بعضی از آنها و توجه به ابهام بعضی دیگر، بدون اینکه تمام آنها را به یک اندازه مردود و عاری از حقیقت بشمارد، هیچ یک را مورد اعتماد کافی نمی‌داند تا بتوان به استناد آنها آرکسیلائوس را اهل جزم و یقین یا مانند فیثاغوریان قدیم صاحب تعلیم بحساب آورد. آنچه از جمله این روایات و شواهد می‌توان استنباط کرد و منصفانه حدس زد این است که آرکسیلائوس برای حفظ مقام و تجدید شأن و اعتبار حوزه آکادمی در مقابل مغرضان سرسخت آن، یعنی اپیکوریان و رواقیان، سعی می‌کرده است به وسیله جدل با هنرمندی تمام علناً در مجامع عمومی ضعف و سستی بنیان و اساس فلسفه آنان را نشان دهد، و چون خود رئیس حوزه آکادمیا بوده لابد به امر تدریس و تعلیم شاگردان آن حوزه می‌پرداخته است. اما تعلیم و تدریس به شاگردان آکادمیا به هیچ وجه نه مستلزم پنهان و جزمی بودن بوده است و نه جنبه اسرارداشتن موضوعهای آن دروس و تعلیم. چنانکه سابقاً هم اشاره کرده ایم می‌توان حدس زد که سعی آرکسیلائوس مصروف بازسازی فلسفه افلاطونی بوده است با روش سقراط در امتحان و سنجیدن مسائل به وسیله جدل، چنانکه سقراط و افلاطون آن را بکار می‌بردند؛ جدلی که منظور از آن فقط روشن ساختن ضعف راه حل‌های ظاهری بود بدون اینکه در مقابل آنها امر جازمی پیشنهاد بشود. غرض از این روش جدالی طرح مسائل به نحو صحیح و یافتن طریقی بود برای تحقیق مستمر و بی‌پایان، نه ارائه راه حلی مطمئن و متیقن. آرکسیلائوس با این روش و پیروی از

دستوری که در محاوره فایدروس افلاطون آمده می‌خواسته‌است در افکار و اذهان بذری را بیفشاند که هر کس به مقتضای استعدادش در درون خود نهال صداقت و تقوی و پرهیزگاری عقلی و معنوی را پیرواند بدان سان که ثمره آن را حاصل سعی و کوشش خود بداند. آرکسیلائوس که دوست کرانتور نخستین شارح و مفسر آراء افلاطون بود شاید شفاهاً و با آوردن امثله، محتوای آثار افلاطون را چنانکه خود دریافته‌بود، توضیح و تشریح می‌کرده‌است. ولی البته نحوه دید و استنباط وی از فلسفه سقراط و افلاطون غیر ازان بوده‌است که معاصران آرکسیلائوس ازان فلسفه متحرک و روان و زنده، داشتند. فلسفه افلاطون را پس از وی جانشینش کسنوکراتس متکلفانه در قالب ضوابط جامدی درآورده‌بود و بعید نیست کسانی که با این روش مأنوس شده‌بودند و نظر مساعدی هم با آرکسیلائوس نداشتند و آثار افلاطون را مانند او مطالعه نکرده‌بودند، با حسن نیت معتقد شده‌باشند که آرکسیلائوس در داخل حوزه آکادمی به تعلیم آراء جزمی می‌پرداخته و جدل را برای پوشاندن آن آراء بکار می‌برده‌است.

نتیجه - پس از نقل روایات و آنچه ازانها می‌توان استنباط کرد به‌عنوان نتیجه و به‌طور خلاصه مشکل بتوان گفت که آرکسیلائوس کاملاً وفادار به‌روح فلسفه افلاطونی بوده‌است. زیرا که حکیم بر حسب فلسفه افلاطون - هر چند غیر ازان است که در فلسفه‌های رواقی تعریف شده - واجد فضائی است در حد کمال مطلوب انسانیت. و حال آنکه آرکسیلائوس در مباحثاتی که با اصحاب حوزه‌های مخالف

داشته‌است چنین بنظر می‌آید که حکیم را - نه چنانکه او را رواقیان شبیه به خدایان توصیف می‌کرده‌اند می‌دانسته‌است و نه آنچنان که اپیکوریان می‌پنداشته‌اند - بلکه ظاهراً به نظر آرکسیلائوس که خود مردی معتدل و صاحب ذوق بوده‌است، حکیم «انسانی است درستکار و میانه‌رو». اما از جهت فلسفی و مخصوصاً اخلاقی موضع آرکسیلائوس با توجه به انتقادهای او در طرد آراء نظری بایستی حد وسطی بوده‌باشد میان عقاید مختلف، بی آنکه منجر شود به یک صورت التقاطی جزمی، یعنی حد وسطی میان عمل قاطع جزمی ناشی از اعتقاد به حقیقتی مطلق - که عقل عالم به گفته رواقیان، یا حواس به قول اپیکوریان - باشد، و میان ترک هر گونه عمل، به متابعت از پورن.

در دوره پنجاه‌ساله پس از فوت آرکسیلائوس فیلسوفانی از قبیل هگسیلائوس^۱ و تلکلس^۲ و لاسودس^۳ در حوزه آکادمی بوده‌اند که از شرح اقوال و آراء آنها صرف نظر می‌کنیم و به ذکر مجملی درباره کارنئادس که مهمترین آنهاست می‌پردازیم.

کارنئادس

کارنئادس در حدود سال ۳۱۹ ق.م. در کورنا تولد یافته و نزد هگسیلائوس، مدیر آکادمی، و دیوگنس بابلی، فیلسوف رواقی، تلمذ کرده‌است؛ و از کتابهای خروسیپوس رواقی بهره برده و در سال ۱۵۶

1. Hegésilaus

2. Télécles

3. Lacydes

ق.م. از طرف مردم آتن به سفارت نزد سنای روم رفته است. در جدل مهارت بسیار داشته و در اواخر عمر نابینا شده است. چون بر او خرده می گرفتند که شهادت آن را ندارد که مانند رواقیان خودکشی کند و خود را از رنج زندگی برهاند، در جواب می گفته که طبیعتی که بنای هستی مرا ساخته است خود می تواند آن را ویران سازد. عاقبت در نود سالگی به سال ۱۲۹ ق.م. درگذشت.

کارنئادس خود چیزی ننوشته است و تعالیم او را چیچرو و دیگران از قول جانشینش کلیتوماخوس^۱ نقل کرده اند.

تعالیم کارنئادس در سه مبحث بوده است: ۱. بحث شناسائی ۲. وجود خدایان ۳. اخلاق و خیر. در بحث شناسائی می گوید که نه در حس ملاکی برای تشخیص حقیقت از خطا وجود دارد و نه در عقل؛ اگر در حس ملاکی برای تمیز حقیقت باشد همان تصورات حقیقی است که رواقیان از آنها سخن گفته اند. اما این ملاک را نمی توان درست دانست، زیرا که: اولاً تصورات غلط وجود دارد؛ ثانیاً چنین تصوراتی موجب یقین نمی شود؛ ثالثاً اگر نتوان فرقی بین تصورات گذاشت، نمی توان بعضی از آنها را یقینی دانست و بعض دیگر را خلاف آن پنداشت؛ رابعاً در مقابل هر تصور صحیح، تصور غلطی نیز وجود دارد که به هیچ وجه با آن متفاوت نیست. سه نکته اول را همه معارضان کارنئادس قبول دارند، و اختلاف در نکته چهارم است که کارنئادس برای اثبات آن از اضغاث احلام و اشباحی که در حال خواب و مستی و دیوانگی بنظر می آید، استفاده می کند و می گوید: علاوه بر

1. Clitomachus

اینکه در این احوال تصورات غلطی برای ما حاصل می‌شود که ما آنها را صحیح می‌پنداریم، در حال بیداری و تندرستی نیز تصورات صحیح و غلط گاهی با هم مشتبه می‌شود، مثل اشتباه در بین دو برادر توأم شبیه به هم، و در بین مجسمه‌هایی که یک استاد از یک شخص به یک اندازه و به یک حال بسازد، و در میان دو نقش از یک مهر، و در بین دو تار مو، و در میان دو تخم مرغ، و در بین چندین مار که در حفره‌ای بهم پیچیده باشند و چون یکی از آنها سر بلند کند، معلوم نمی‌شود که کدام یک حرکت کرده است — و چون اشتباه یک دفعه پدید آید، اطمینان به اینکه در دفعات آینده حاصل نخواهد شد، از میان می‌رود. اما عمل مخصوص عقل، یعنی جدل یا منطق، نیز قادر به امتیاز حقیقت از خطا نیست، چنانکه به وسیله جدل نه ابعاد خورشید را می‌توان شناخت و نه به ماهیت خیر مطلق می‌توان پی برد، ولی با همین قواعد جدل می‌توان در رد آراء کسانی که به اعتبار آن قائلند، استدلال کرد، مثلاً در استدلال Sorite^۱ می‌توان بر توده‌ای از گندم حبه‌ای افزود یا حبه‌ای از آن برداشت بی آنکه ظاهراً اختلافی در توده (کپه) گندم پدید آید و این عمل را همچنان می‌توان ادامه داد تا قضاوت ابلهانه طرف روشن شود. با نظایر این عمل می‌توان ثابت کرد که حدی برای تشخیص فقیر از غنی^۲، یا مشهور از گمنام نیست. بنا بر این چون ملاکی در حس یا در عقل برای امتیاز حکم صحیح از غلط

۱. «قیاس مرکب مفصول»، ر.ک. ح ۴، ص ۲۵.

۲. یعنی با برداشتن کدام درهم از ثروت غنی، ثروتمند فقیر می‌شود و با دادن کدام درهم به فقیری وی ثروتمند و غنی.

نیست، پس نباید حکم کرد. اما این نتیجه با این مشکل مواجه می‌شود که در زندگانی عملی و اخلاقی که ناگزیر از حکم و قضاوت هستیم چه باید کرد. نظر کارنئادس در حل این مسأله مهمترین قسمتهای آراء اوست، زیرا قسمتهای دیگر از تعالیم او که مربوط به انتقاد از ادراکات حسی و احکام عقلی و مقتضیات رسوم و آداب است، تقریباً تکرار اقوال آرکسیلائوس است و حتی می‌توان گفت که طرح این مطالب در قرن دوم قبل از میلاد، از مباحث معمول و متداول و جزء مسائل جاریهٔ زمان بوده‌است. ابتکار و اصالت فلسفه کارنئادس در همین است که علاوه بر انتقاد شناسائی، درصدد برمی‌آید که مقیاس و ملاک معتبری نیز برای آن بدست‌آورد. این ملاک که او سعی در کشف آن نموده‌است، نه تنها راهنمای زندگی عملی و اخلاقی است، بلکه قاعده‌ای نیز هست برای تحقیق در مطالب نظری و تحصیل عقیدهٔ مثبت راجع به‌امور و توجیه این عقیده. اینک باید دید که این مقیاس و ملاک چیست و چگونه می‌توان آن را تحصیل کرد.

تصور را می‌توان یا از لحاظ ارتباط آن به‌امری که موجب آن شده‌است، یعنی مُدَرِّک و معلوم، مورد مطالعه قرار داد، یا از لحاظ ارتباط و مناسبتی که با ذهن انسان، یعنی مُدَرِّک و عالم، دارد. اساس تجدد و ابتکاری که با فلسفه کارنئادس در بحث شناسائی پدیدمی‌آید این است^۱ که به‌جای توجه به‌رابطهٔ نخستین، یعنی ارتباط تصور با متعلق شناسائی، به‌رابطهٔ دوم توجه کنیم، یعنی تصور را از لحاظ

۱. بر حسب گفتهٔ سکستوس آمپیریکوس. - م.

مناسبت آن با فاعل شناسائی مورد نظر قراردهیم. در این صورت می‌بینیم که بعضی از تصورات به‌نظر ما قویتر و صحیحتر می‌آید و برخی دیگر چنان بنظر می‌رسد که گوئی غلط است. حال اگر تصوّرانی را که به‌نظر صحیح می‌آید بدقت ملاحظه کنیم. می‌بینیم که نیروی اقناعی در آنها هست که اگر چه به‌قطع و یقین مؤید صحت آنها نیست، باری موجب احتمال صحت آنها می‌شود، و همین تصور مُقنع یا محتمل را می‌توان ملاک صحت شناسائی دانست.

این حالت، که برای تصورات پدیدمی‌آید و باعث حصول احتمال به‌صحت آنها می‌شود، خود درجاتی دارد و بر حسب اوضاع و احوال تغیر می‌پذیرد؛ چنانکه اگر چیزی کوچک باشد یا در فاصله زیادی قرارگیرد، تصور ما نسبت به آن ضعیف و به‌همین جهت احتمال صحت آن ضعیف خواهدبود، و حال آنکه نسبت به چیزی بزرگ یا نزدیک، تصور ما قوی و شدید است و به‌همین سبب احتمال صحت آن قوت و شدت می‌یابد. همین قوت احتمال را می‌توان ملاک شناسائی و عمل قرارداد. اگر چه بر اثر تجربه متمادی می‌توان دریافت که حتی این نوع تصورات نیز ممکن است در بعضی از موارد غلط درآید، برای ما همین قدر کافی است که به‌طور کلی و در اکثر موارد صحیح بنماید؛ زیرا احکام علمی و اخلاقی ما ناظر به کلیت است.

به‌طوری که ملاحظه شد، کارنئادس به‌تعبیر جدیدی در بحث شناسائی قائل می‌شود که حاکی از این است که نباید یقین مطلق را یکسره در مقابل شک مطلق و عدم یقین قرارداد، بلکه باید در میان

این دو حد مقابل قرارگرفت و همهٔ حدود و مدارجی را که در بین این دو طرف واقع است و تفاوت‌های جزئی با یکدیگر دارد، تعیین کرد. و بر حسب مقتضیات احوال در این مدارج از شک به سوی یقین متمایل شد تا قوت احتمال به صحت، افزونتر گردد.

بدین وجه تصدیق و قبول تصور دو جنبهٔ مختلف پیدا می‌کند: اگر منظور این باشد که مانند رواقیان تصور صحیحی بدست آوریم که بتوانیم آن را به منزلهٔ شناسائی خود شیء بگیریم، باید تعلیق حکم کرد، زیرا از طرفی، به جهاتی که سابقاً مذکور شد، حصول چنین تصویری که یقیناً صحیح باشد ممکن نیست، و از طرف دیگر به گمان یا اعتقاد غلط هم، نباید حکم کرد. اما اگر منظور مقایسهٔ تصورات و آثار و صفات آنها با یکدیگر باشد، می‌توان تمایل شدیدی به قبول بعضی از آنها در خویشتن احساس کرد و نتایج این قبول را با اطمینان بکار بست بی آنکه از راه این تصورات مستقیماً بتوانیم ذوات اشیاء را بشناسیم.

کارنئادس برای وصول به تصوراتی که درجهٔ احتمال صحت آنها بیشتر باشد، طریقه‌ای را پیشنهاد می‌کند به این نحو که تصویری را که حاصل کرده‌ایم می‌توانیم متدرجاً تغییر دهیم و از تصویری که احتمال صحت آن کمتر است به تصویری که بیشتر محتمل باشد برسیم، و به این ترتیب، با ادراک دقیقتر و جامعتری که شامل جزئیات بیشتر است، آنچه را نخست به نحوی مبهم دریافته بودیم با صراحت بیشتر بشناسیم. این پیشرفت، از این جهت امکان دارد که تصورات از یکدیگر جدا نیست، بلکه مانند سلسله‌ای است که اجزای آن

بهم پیوسته است، مثلاً ما از سقراط تصویری راجع به شکل و قیافه و طول قامت و رنگ لباس او داریم، حال اگر شخصی را از دور دیدیم و به قرینه یکی از این تصورها احتمال دادیم که او سقراط است، در صورتی که تصورات دیگر با این تصور و با هم سازگار باشند و یکدیگر را طرد نکنند و امتحانهای متعددی که انجام می‌دهیم توافق اجزای یک تصور و شرایط حصول آن را با یکدیگر تأیید کند، احتمال ما نسبت به سقراط بودن آن شخص قوت می‌گیرد. به عبارت دیگر مقایسه تصورات با یکدیگر احتمالی را که در بدو امر به صحت یکی از آنها داده بودیم، رفته رفته بیشتر و دقیقتر می‌سازد به شرط اینکه تصورات دیگر با آن احتمال معارضه نکنند، بلکه مؤید صحت آن باشد. و همچنین با این روش می‌توان پی برد که تصویری که نخست برای ما حاصل شده بود درست نبوده است، یعنی با بسط تحقیقات و مقایسه تصورات با یکدیگر احتمالی که داده بودیم بتدریج ضعیفتر می‌شود تا از میان می‌رود؛ مثلاً ریسمان بهم پیچیده‌ای را در تاریکی به جای مار می‌گیریم، یعنی احتمال می‌دهیم که آن ماری باشد، لیکن چون کیفیت این تصور را با تصورهائی که از خصوصیات مار داشته‌ایم مقایسه بکنیم، یعنی مثلاً بنظر بیاوریم که مار می‌جنبد و آنچه اکنون می‌بینیم همچنان بر جای خود افتاده و مانده است، و مار رنگ مخصوصی دارد که با رنگ این شیء متفاوت است، اندک اندک احتمال اولی ما رو به ضعف می‌رود تا بکلی زایل شود.

خلاصه کلام اینکه فیلسوفان جزمی قائل بودند به اینکه انسان می‌تواند اشیاء را چنانکه واقعاً هست ادراک کند و تصورهایی حاصل از

اشیاء عین حقیقت آنهاست، و یقین، عبارت از ادراک حقیقتی است که در خارج از ذهن وجود دارد. لیکن کارنئادس قائل به لزوم تحقیق و تجربه انتقادی دربارهٔ تصورات بود و می‌گفت چون تصورات مانند حلقه‌های زنجیر بهم پیوسته‌است، هر تصویری منوط و بسته به تصورات دیگر و همراه با تصورات دیگر است. احتمالی که در باب هر کدام از آنها می‌دهیم به وسیلهٔ مقایسهٔ آن با تصورات دیگر تأیید یا تکذیب می‌شود. می‌توان گفت که کارنئادس روش ذهنی و نفسانی را به جای روش عینی اختیار کرده بود و تصورات را از لحاظ ارتباط آنها با یکدیگر و با فاعل شناسائی در نظر می‌گرفته‌است، و در مقابل کسانی که معتقد به ادراک مستقیم اشیاء واقعی بودند، تحلیل و تألیف تصورات را وسیله‌ای برای رسیدن به احتمال مرجح، می‌دانسته‌است. بدین وجه، طریقه‌ای که کارنئادس در این باب اختیار کرده بود از هر جهت جنبهٔ ابتکاری داشت و حد وسطی بود میان مذهب جزم و مذهب شک؛ منتهی کارنئادس به اصحاب شک نزدیکتر بود تا به اهل یقین و جزم. فرق او با اهل یقین در این بود که قائل به امکان شناخت حقیقت اشیاء نبود، و فرق او با شکاکان در اینکه می‌گفت نسبت به تصوراتی که از اشیاء در ذهن حاصل می‌شود می‌توان احتمال صحت داد و این احتمال را با تحقیق و تجربه تأیید یا تکذیب کرد. به همین جهت مذهب او به شک احتمالی^۱ معروف است.

علاوه بر مبحث شناسائی، کارنئادس، راجع به وجود خدایان و در باب اخلاق نیز آرائی داشته‌است که از بحث ما خارج است، اجمالاً

می‌توان گفت کارنئادس یکی از عمیقترین و دقیقترین فیلسوفان دوره انتشار تمدن و فرهنگ یونانی است و در اهمیت او همین بس که گاهی او را کارنئادس بزرگ نامیده‌اند.

حوزه آکادمی جدید بعد از کارنئادس و کلیتوماخوس رو به‌ضعف رفت تا بالاخره انقراض پذیرفت و اصحاب آن به‌افکاری مشابه با مذهب جزمی رواقیان متمایل شدند.

جریان افکار در قرن اول قبل از میلاد^۱

مقارن اوقاتی که آکادمی جدید بعد از رونق عهد کارنئادس در زمان جانشینان او رو به‌ضعف می‌رفت، فیلسوفان دیگری از حوزه‌های مختلف وجودداشتند که تحقیقات و مباحثات آنها در سیر فلسفه خالی از اهمیت نیست، از آن جمله‌اند: رواقیان میانه و اپیکوریان، و اهل التقاط.

رواقیان میانه – تحولی که رواقیان میانه در فلسفه رواقی قدیم پدیدآوردند این بود که در مسأله شناسائی، تحت تأثیر شکاکان و فلاسفه آکادمی جدید، تجدید نظر کردند و تنها تصور مفهوم را برای اینکه ملاک یقین باشد کافی ندانستند، بلکه آن را مشروط به‌این ساختند که قبول و تصدیق آن با هیچ گونه مانع و معارضی مواجه

۱. برگرفته و ترجمه‌شده از کتاب تاریخ فلسفه نوشته É. Bréhier، کتاب دوم، ص ۳۴۸ به‌بعد از چاپ جدید (۱۹۸۱) با اضافات.

نشود. و در ضمن توسعه تحقیقات علمی کوشیدند تا حیات عقلی را با تحولاتی که در امور سیاسی و اجتماعی در شرف وقوع بود، مربوط و متناسب سازند. از مشاهیر آنان پانسیوس و پوسیدونیوس بودند.

پانسیوس (۱۸۰ تا ۱۱۰ ق.م.) اهل رودس - آراء رواقی قدیم را با عقاید پیروان ارسطو و فلسفه افلاطون بهم آمیخت و از آثار آکادمی جدید نیز استفاده کرد و به این ترتیب در قبال مکتب رواقی قدیم، از خویشتن استقلال فکری نشان داد و حتی بر خلاف آنان تصدیق کرد که در بسیاری از موارد به یقین نمی توان رسید، بلکه تنها احتمال می توان داد. با وجود ارادتی که به افلاطون می ورزید، از قبول عقیده او درباره بقای نفس امتناع داشت و نفس را به سبب ولادت آن با بدن و مشارکت با آلام بدنی فناپذیر می شمرد. به مواهب تمدن رومی واقف بود و لیکن خواستار نظامی بود که توسعه قدرت رومیان را تعدیل نماید. به دوستداران روم و به شاگردان خود توصیه می کرد که همان طور که اسب سرکش را رام می کنند، مردانی را نیز که به تفوق عقلی خود اعتماد بسیار دارند، خم آورند و به آنان بیاموزند که امور انسانی انعطاف پذیر است و سرنوشت بشر را ثباتی نیست و مرد هر چه بزرگتر باشد باید بیشتر فروتن باشد. پانسیوس بیشتر از توجه به امور طبیعت و نظریات فلسفی درباره اشیاء و مسائل الهی، به مطالعه رفتار انسان و تطبیق عقل با طبیعت خاص بشر که مقیاس اراده ماست، تعلق خاطر داشت، و بنا به نقل چیچرو تعلیم اساسی او بیان مفهوم انسانیت بود که با توجه به شواهد و امثله عینی سعی در تعریف آن می کرد، مثلاً جنگ حیوانی را که مبتنی بر زور است با جنگ انسانی که مسبوق

به اعلان و اخطار و مقید به حفظ عهد و پیمان است، مقایسه می‌کرد؛ و مقاومت انسان را در مقابل غریزه که برای حیوان مجهول است، مزیت مخصوص انسان می‌شمرد؛ و مناسبات اجتماعی مانند زبان را که جامعه‌های حیوانی فاقد آنهاست و موجب نزدیکی طبایع افراد بشر به یکدیگر است، مکمل تعریف انسان قرار می‌داد؛ و مفهومی را که به این وجه برای انسانیت بدست آورده بود، با همه مقتضیات طبیعی آن بر اخلاق و آداب و رسوم و قوانین، تطبیق می‌کرد و خواستار اتحاد و روابط عمومی نوع انسان بود.

پوسیدونیوس (۱۳۵ تا ۵۱ ق.م.) — یکی از مشهورترین نویسندگان عهد قدیم بود و تأثیر رواقیان در معارف قرون وسطی و عهد جدید بیشتر به واسطه او بوده است. در طبیعیات و جغرافیا و تاریخ فلسفه و نجوم و اخلاق تبحر داشته است. کره آسمانی ساخته بود و نقشه جهان را کشیده بود و تجددی در علم کائنات جو پدید آورده بود و در هر موضوعی مقدار زیادی از مطالب، چه از آثار پیشینیان خود، و چه مستقیماً در طی مشاهدات شخصی، جمع آورده بود.

در فلسفه نظری با استفاده از آراء رواقیان قدیم می‌گفت که همیشه اشیاء ممکن است با یکدیگر امتزاج یابند و هر شیء را می‌توان به اجزای غیرمتناهی تقسیم کرد. این عقیده را با اعتقادی که رواقیان به وحدت موجودات داشتند و قوه واحدی را در همه اشیاء جاری و ساری می‌شمردند، بهم می‌آمیخت و ازان نتیجه می‌گرفت که همه چیز ممکن است در همه چیز تأثیر کند و همه چیز با همدیگر

ارتباط داشته باشد؛ و حتی فواصلی که در بین اشیاء است مانع از تأثیر و تأثر آنها در قبال همدیگر نیست؛ و همین مقدمات ممکن است موجب توجیه علوم غریبه و تفأل و تطیر و امثال آن باشد. و باز از بسط همین نظر به ادیان و مذاهب، می توان همه این معتقدات را اعم از شرقی و یونانی و رومی، صحیح دانست.

پوسیدونیوس، بر عکس پانسیوس، به بقای نفس قائل بود و چیچرو نیز به تبع او این عقیده را ارج گذاشت و از سرگرفت. در امور اخلاقی تمام آثار فلسفه کلبی را از مشرب رواقیان قدیم حذف کرد. شهوات را به جای اینکه امراض نفس بداند احوال طبیعی ناشی از میل و رغبت نامید، و به جای اینکه خیر را تنها فضیلت انسان بشمارد سایر فعالیت های طبیعی را نیز که ممکن است کمال و جمالی به فضایل اخلاقی ببخشند، با ارج دانست.

اپیکوریان - از اپیکوریان این دوره کسانی مثل آپولودورس^۱ (متوفی به سال ۸۱ ق.م.) و فیلودموس^۲ و مشهورتر از همه آنان لوکرسیوس (۹۵ تا ۵۲ ق.م.) را می شناسیم. لوکرسیوس به سبب منظومه ای که به نام در طبیعت اشیاء بجا گذاشته است شهرت دارد. این منظومه حاکی از آرامش روح شاعری است که جهان را به چشم اپیکوروس می نگریسته و این فیلسوف را مدح و تکریم می کرده است. مانند او نفس را فناپذیر می دانسته و ترس از مرگ را بی معنی و بی ثمر می شمرده است، و در رفع نگرانیهای بیهوده از خاطر انسان، می کوشیده است. با این همه باید گفت که لوکرسیوس همه افکار خود

1. Apollodore

2. Philodeme

را در این منظومه از اپیکوروس اقتباس نکرده بلکه در طبیعیات از پوسیدونیوس و ثئوفراستس و دموکریتوس نیز بهره‌شایان برده‌است و بعلاوه در تعالیم او آثاری از بدبینی نسبت به تمدن بشری نیز مشهود است.

اهل التقاط – به‌طوری که از این اشارت برمی‌آید دانشمندان این عصر در اقتباس آراء از حوزه‌های مختلف و تلفیق آنها با یکدیگر می‌کوشیدند و روی هم‌رفته می‌توان آنها را کمابیش اهل التقاط دانست. از جمله اهل التقاط یکی چیچرو یا سیسرون خطیب نامدار رومی است.

چیچرو (۱۰۶ تا ۴۳ ق.م.) بیش از همه طرفدار آکادمی جدید و نظریه احتمالی بود. از لحاظ نظری دلایل شکاکان را بحق می‌دانست، ولی در عمل به‌نوعی از مشرب جزمی وفادار بود که با آراء سایر اهل التقاط مناسبت داشت. درباره اخلاق، احساس یا شهود مستقیم به حقایق اخلاقی را ممکن می‌دانست و می‌گفت که هر گاه طبیعت ما ضایع و تحریف نشده‌بود، احتیاجی به این نداشتیم که به تربیت تن دردهیم، بلکه کافی بود که خود را تسلیم طبیعت سازیم. علاوه بر قبول مفاهیم و احساسهای فطری و اخلاقی، عقایدی مانند تصدیق به بقای نفس و وجود خدایان را نیز فطری بشر می‌دانست و انتشار آنها را در بین مردم دلیل حقانیت آنها می‌شمرد. نسبت به مذهب رواقی تعلق خاطر داشت و با عقاید اپیکوریان خصومت می‌ورزید.

جریان افکار در دو قرن اول میلادی^۱

سیر عقاید در این دو قرن تا حدودی مبهم است. در این عهد مذاهب جزمی که بعد از ارسطو به میان آمده بود با ظهور امثال سنکا و اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس آخرین جلوه خود را کرد و از آن پس یکسره رو به زوال رفت. بر خلاف آنها مذاهب فلسفی افلاطون و ارسطو تجدید حیات نمود و کسانی مانند فیلون^۲ اسکندرانی در اوایل قرن اول میلادی و پلوتارخوس^۳ (فلوطرخس) (۴۹ تا ۱۲۰) و اسکندر افرودیسی^۴ به احیای این عقاید پرداختند. علل و اسباب جدیدی به میان آمد که در سیر افکار و جریان تمدن مؤثر بود. تأثیر متقابل افکار یونانی و عقاید شرقی بر همدیگر نتایج خود را بخشید و از جمله این نتایج، پیدایش آراء مخصوص یهود در اسکندریه و نخستین جلوه‌های مسیحیت و رونق آیین مهر^۵ بود. و پیشکشوتان و علمداران هر یک از این ملل و نحل علاوه بر مناسک مذهبی، به اظهار عقاید فلسفی نیز درباره جهان و انسان پرداختند. دوره خلق و ابداع در فکر یونانی از میان رفت و اهل نظر به جای اینکه کوشش فکری امثال افلاطون و ارسطو و خروسیپوس را ادامه دهند، به قرائت و تفسیر آثار آنان اکتفا می‌کردند و خود را محتاج تجدید نظر در آراء و عقاید آنان راجع به جهان نمی‌دیدند. آنچه آن فیلسوفان خود بر اثر تجربه و تفکر

۱. برگرفته و ترجمه از تاریخ فلسفه نوشته É. Bréhier، ص ۳۶۷ به بعد از همان، چاپ

جدید

2. Philon

3. Plutarque

4. Alexandre d'Aphrodise

5. Mithraïsme

بدست آورده بودند، برای اهل نظر در این دوره می‌بایست مبدأ تفکر و اصل ثابت علم قرارگیرد. اعتقاد به جهان واحد متناهی و مرکزیت زمین و تقابل زمین که عالم کون و فساد بود، با آسمان فسادناپذیر، و تأثیر ستارگان در سرنوشت عالم و آدم، جزء اصول مسلمه گردید. کنجکاوای فلسفی از میان رفت و علوم نیز به استثنای طب و مکانیک و کیمیا، مورد بی‌اعتنائی قرارگرفت. ریاضیات و موسیقی و نجوم اهمیت علمی خود را ازدست‌داد و حتی به صورت مقدمه‌ای برای تفاسیر فلسفی مثلاً برای فهم آثار افلاطون، یا برای تبیین خواص رمزی اعداد گردید. بر عکس علوم نظری، مباحث اخلاقی بر رونق خود افزود و فلسفه عبارت شد از مکتبی برای تعلیم صفای قلب و آرامش خاطر؛ فیلسوف راهنمای وجدان مردم و مایه تسلی قلوب گردید و اگر فیلسوفان مدعی معرفت نظری و علم به حقایق اشیاء نیز می‌شدند، به این جهت بود که برای آرامش روان و سعادت آن، به چنین معرفتی احتیاج داشتند. مسائل اخلاقی و حقوقی اهمیت یافت و مخصوصاً فلسفه رواقی در حقوق رومی بی‌تأثیر نبود.

از مشاهیر اصحاب نظر در این دوره باید رواقیان جدید یعنی امثال سنکا و اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس را دانست، و همچنین مذهب شک نیز با ظهور چند تن از متفکران اهمیت یافت که به شکاکان جدید موسومند، چنانکه خواهیم دید.

شکاگان جدید (پورنی‌ها)

در اواخر قرن اول قبل از میلاد و دو قرن اول میلادی شکاکیت به سبب ظهور چند تن از متفکران اهمیت یافت. اینان را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: شکاگان جدلی که بزرگترین آنان انزیدموس و آگریپا^۱ بوده‌اند، و شکاگان تجربی که در میان آنان مشهورتر از همه منودت^۲ و سکستوس آمپیریکوس را می‌توان دانست.

شکاگان جدلی

انزیدموس – در خصوص انزیدموس اطلاعات ما بسیار ناقص است و حتی تاریخ ولادت و فوت او را بدرستی نمی‌دانیم. به اقرب احتمال در حدود اوایل قرن اول میلادی می‌زیسته‌است و مؤلفاتی نیز داشته که اغلب آنها، جز خلاصه‌ای از خطابه‌های پورنی، از بین رفته‌است. انزیدموس در یک قسمت از تعالیم خود دلایلی را که دیگران برای نشان دادن عجز حواس از تحصیل یقین آورده بودند، به نام «تروپ»^۳ (به معنی دلیل و وجه) جمع کرده‌است. در قسمت دیگر

1. Agrippa

2. Menedote

3. Tropes

کوشیده‌است تا قصور عقل را نیز از ادراک حقیقت به‌ثبوت برساند. از دلایل ده‌گانه‌ای که او به‌نام «تروپ» جمع آورده‌است چهار دلیل اول مربوط است به‌فاعل شناسائی و شش دلیل دیگر مربوط است به‌ممتعلق شناسائی، به‌این ترتیب:

۱. اختلافات حیوانات: شیء واحد برای حیوانات مختلف، مختلف است، مثلاً روغن زیتون برای انسان مفید است و زنبور را می‌کشد. آب دریا برای انسان ناگوار و برای ماهی ضروری است. پس فقط می‌توان گفت که اشیاء چگونه بنظر می‌رسند نه اینکه چگونه‌اند.

۲. اختلاف مردم: یک امر بر حسب اختلاف مزجه و اخلاق اشخاص، ممکن است مختلف بنظر آید، چنانکه بعضی فعالیت را دوست می‌دارند و برخی استراحت را.

۳. اختلاف حواس: شیء واحد برای یک نفر از حیث حواس مختلف او مختلف می‌گردد، مثلاً پرده نقاشی را حس باصره برجسته می‌بیند و حس لامسه مسطح می‌یابد، و همان طور که رنگ را نابینایان ادراک نمی‌کنند شاید اوصاف بسیاری در اشیاء باشد که ما حواس لازم را برای ادراک آنها نداریم.

۴. اختلاف حالات نفسانی: بر حسب اختلاف احوال، مثل سلامت و مرض، یا بیداری و خواب، یا حرکت و سکون و یا اندوه و شادی و غیره، اشیاء به‌نظر ما مختلف می‌آید.

۵. بر حسب اختلاف موقع و فاصله و مکان: اشیاء به‌نظر مختلف می‌آید، مثلاً کشتی از دور کوچک و از نزدیک بزرگ است. چوب در آب شکسته و در بیرون آن درست است. چون فاصله و مکان را نمی‌توان

از اشیاء سلب کرد پس حقیقت آنها را چنانکه در واقع هستند، نمی‌توان دریافت.

۶. اختلاط و امتزاج اشیاء با یکدیگر: مثلاً اختلاط چیزی با هوا و گرما و نور و حرکت موجب این می‌شود که هر کدام از آنها را چنانکه جداگانه هست نتوان ادراک کرد.

۷. بر حسب اختلاف کمیت و مقدار: اشیاء مختلف بنظر می‌آیند، چنانکه آب به مقدار کم بی‌رنگ و به مقدار زیاد آبی رنگ است و دانه‌های ریگ بتنهایی یا به مقدار کم سخت است و به مقدار زیاد نرم می‌نماید.

۸. اضافه و نسبت: یعنی اشیاء، هم نسبت به یکدیگر، و هم نسبت به فاعل شناسائی، حالت اضافی و اعتباری دارند. مفاهیمی از قبیل راست و چپ، بزرگ و کوچک، بالا و پائین، پدر و فرزند، به‌خودی خود معنی ندارد و نسبت به اشیاء و اشخاص مختلف هر کدام متفاوت می‌شود.

۹. ندرت یا تواتر اشیاء و امور در چگونگی آنها مؤثر است: چنانکه کسوف چون بندرت اتفاق می‌افتد شگفت‌انگیز است، و طلوع خورشید نیز اگر مانند کسوف آن، امری نادر بود همین حال را داشت.

۱۰. اختلاف رسوم و قوانین و عقاید ملل و اقوام موجب اختلاف احکام آنها درباره اشیاء و امور می‌شود.

این دلایل چنانکه اشاره شد کم و بیش نزد شکاکان قبل از انزیدموس نیز متداول بود، جز اینکه انزیدموس آنها را جمع و تبویب

کرد. ابتکار انزیدموس بیشتر در اثبات قصور عقل و نشان دادن عدم امکان علم است. البته در این مورد نیز افکار فیلسوفان آکادمی جدید، مخصوصاً کارنئادس در او بی تأثیر نبوده است. انزیدموس نیز مانند ایشان می خواست بیان کند که علم ممکن نیست زیرا که:

اولاً، حقیقتی نیست تا موضوع علم قرارگیرد، نه حقیقت معقول و نه حقیقت محسوس. زیرا اگر هر معقولی حقیقی باشد، پس هیچ محسوسی حقیقی نیست، و اگر محسوس تمام حقیقت باشد، هیچ معقولی حقیقت نخواهد بود، و این هر دو بر خلاف مشهور است. اما اگر بگوئیم هر معقول و هر محسوس حقیقت است، در این صورت با تضادی که میان بعضی از محسوسات با یکدیگر و برخی از معقولات نسبت به یکدیگر و میان معقولات و محسوسات هست، قائل به اجتماع متناقضان شده ایم. اما اگر گفته شود که بعضی از معقولات و بعضی از محسوسات حقیقت است، ملاک و میزان تشخیص و امتیاز چیست؟ علاوه بر اینکه همه محسوسات از حیث محسوس بودن و تمام معقولات از لحاظ معقول بودن یکسان و در یک حکمند.

ثانیاً، علم از طریق یافتن علل اشیاء و امور حاصل می شود و مجموعه ای است از برهانهای تردیدناپذیر. اما اقامه برهان مستلزم وجود رابطه ضروری میان تصورات یا به تعبیر رواقیان میان دال و مدلول است، و حال آنکه وجود چنین ضرورتی محرز نیست. مثلاً میان سرخی رنگ و حرارت بدن با تب، اگر واقعاً رابطه ضروری وجود داشت همیشه چنین می بود و همه پزشکان به یک نحو استنباط می کردند. پس علمی که رواقیان مدعی بودند که از راه دلالت و رفتن

از حاضر به غایب می‌توان حاصل کرد، غیرممکن است. در خصوص علل هم انزیدموس منکر وجود علل، و به عبارت دیگر اصل علیت است و می‌گوید یک جسم نمی‌تواند علت جسم دیگر بشود زیرا که جسم یا مانند اتمی که اپیکوروس بدان قائل بود غیرمولّد و از چیز دیگر بوجود نیامده و یا چنانکه رأی مشهور بران است از چیزی دیگر تولید شده‌است، و باز یا مانند آهن محسوس است و یا اینکه مثل اتم نامحسوس است؛ در همه این احوال ممکن نیست که چیز دیگری را تولید بکند، زیرا یا بتنهایی تولید باید بکند و یا با ترکیب با جسمی دیگر، اما یک جسم به خودی خود و در عین وحدت بیش از خود و غیر از آنچه در ماهیت آن است، نمی‌تواند بحصول بیاورد؛ با ترکیب با جسم دیگر هم نمی‌تواند تولید جسم ثالثی بکند که قبلاً وجود نداشته، زیرا ممکن نیست که یکی، دو تا بشود، یا دو تا، سه تا، چه در این صورت باز هر کدام از این یکیهای مولود، دو تا می‌شود و آن دو تا چهار تا و آن چهار تا هشت تا تا بی‌نهایت، و البته این محال است که از شیء واحد اشیاء بی‌نهایت حاصل آید، یعنی از وحدت کثرت برخیزد. همچنین قول به اینکه از عده‌ای، عده‌ای بیشتر بوجود می‌آید منجر به همین نتیجه محال می‌شود. غیرجسمانی هم مولّد غیرجسمانی دیگر ممکن نیست بشود، زیرا علاوه بر اینکه باز لازم می‌آید که از وحدت کثرت برخیزد، غیرجسمانی چون قابل تماس نیست نه فاعل ممکن است باشد و نه منفعل. به همین وجه جسمانی و غیرجسمانی نیز ممکن نیست علت و معلول یکدیگر بشود زیرا باید ماهیت علت، شامل ماهیت معلول و میان علت و معلول سنخیتی

باشد. به فرض اینکه ماهیت غیرجسمانی یا جسمانی شامل ماهیت آن دیگری باشد، باز تولیدی در کار نیست، زیرا که تولید عبارت است از بوجود آوردن، و در این فرض یکی در دیگری موجود هست — نتیجه تمام این شقوق این است که اصلاً علتی وجود ندارد.

آگرپا — اگر اطلاع ما در خصوص انزیدموس، چنانکه گفته شد، بسیار ناقص است درباره جانشینان بلافصل او باید بگوئیم که مطلب مهمی نمی دانیم جز چند اسمی که از آنها در آثار دیگران برده شده است. می توان احتمال داد که شکاکان بعدی بیشتر به تنقیح دلایل گذشتگان و تعمیم آنها درباره امور دیگر پرداخته اند و وسیله ای بوده اند برای حفظ آراء و سنن پیشینیان و انتقال آنها به آیندگان به نحوی که در آثار سکستوس آمپیریکوس بعداً باجمال خواهیم دید. در میان شکاکان بعد از انزیدموس و قبل از سکستوس آمپیریکوس یک نفر هست که کاملاً در ظلمت گمنامی نمانده است و بعضی از نویسندگان از جمله دیوگنس لائرتی از او نام برده اند. این شکاک همان آگرپاست که احتمالاً در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم میلادی می زیسته و شهرتی داشته است و پنج دلیل (تروپ) به او نسبت داده اند بدین قرار:

۱. هر امری که مورد بحث قرارگیرد یا محسوس است یا معقول، درباره این هر دو نوع از امور، هم در بین فلاسفه، و هم در بین مردم اختلاف نظر وجود دارد: بعضی محسوسات را حقیقی می دانند و بعضی معقولات را. عده دیگر می گویند برخی از محسوسات و برخی از

معقولات حقیقی است. حال در بین این آراء مختلف چگونه ممکن است قائل به انتخاب شد؟ پس چاره‌ای جز تعلیق حکم نیست.

۲. هر امر محسوسی را باید با توسل به محسوس دیگر اثبات کنیم و برای اثبات امر معقول به معقول دیگری استناد نمائیم، اما این محسوس یا معقول که وسیله اثبات بود برای اینکه خود اثبات شود احتیاج به محسوس یا معقول دیگری دارد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و به این ترتیب هیچ امری به ثبوت نمی‌رسد.

۳. ممکن است ادعا کنند که محسوس را به وسیله معقول اثبات می‌کنیم - اما این امر معقول خود برای اینکه اثبات شود به معقول دیگری نیازمند است و در این صورت باز دچار تسلسل می‌شویم - اما اگر بگوئیم محسوس را به وسیله معقول و معقول را به وسیله محسوس اثبات می‌کنیم دور لازم می‌آید که آن نیز باطل است.

۴. برای احتراز از دور و تسلسل ممکن است بگویند که نخست اصلی را بدون اثبات قبول می‌کنیم سپس آن اصل را مبدأ استدلال برای اثبات امور دیگر قرار می‌دهیم. یعنی سلسله دلایلی را که برای اثبات امور می‌آوریم با ساختن فرضیه‌ای آغاز می‌کنیم. در جواب می‌گوئیم که اگر شروع استدلال با فرضیه ممکن باشد، ما نیز می‌توانیم خلاف آنچه را که اینان افتراض کرده‌اند فرض کنیم و استدلال را از این فرض مخالف آغاز کنیم و نتیجه مخالف بدست آوریم. بعلاوه، اصلی که فرض کرده‌اند اگر حقیقی هم باشد همین که آن را فرضیه می‌نامند و بدون اثبات وضع می‌کنند موجب این می‌شود که صحت استدلال مشکوک گردد. وانگهی اگر صرفاً افتراض اصلی برای اثبات امری کافی

باشد چه حاجت است که اصل دیگری را جز خود نتیجه فرض نماییم، به عبارت دیگر هر گاه فرض مجاز باشد چرا همان نتیجه‌ای را که می‌خواهیم از استدلال بدست آوریم، ثابت شده فرض نکنیم و دیگر خود را محتاج استدلال ندانیم. اما اگر بگویند که افتراض نتیجه، مصادره به مطلوب است، در جواب می‌گوئیم که اگر افتراض عین مطلبی که مورد بحث است به حکم منطق صحیح نباشد افتراض قضیه‌ای که عامتر از این مطلب است و قضیه مورد بحث جزئی ازان و مشمول آن است، نیز مصادره به مطلوب و دور از منطق و مضحک است.

۵. همه چیز نسبی است: محسوس نسبت به حاس و معقول نسبت به عاقل جنبه نسبی و اضافی دارد، زیرا که اگر محسوس و معقول آن طور که در واقع هستند، با صرف نظر از موجودی که آنها را تصور می‌کند، قابل شناخته شدن بودند این همه اختلاف راجع به آنها در میان نبود.

می‌توان دلایل پنجگانه آگریا را با این پنج عنوان خلاصه کرد: اختلاف آراء - تسلسل - دور - افتراض - نسبیت - اگر دلایل ده گانه انزیدموس را با دلایل آگریا مقایسه کنیم می‌بینیم که آگریا آن دلایل را در دو دلیل اختلاف آراء و نسبیت خلاصه و مندرج کرده است. بدین طریق دلایل آگریا شامل اصول دلایل انزیدموس است بعلاوه سه دلیل دیگر. می‌توان گفت که دلایل ده گانه انزیدموس که در اینجا در دو دلیل مندرج شده است، مربوط است به ماده شناسائی، و حال آنکه سه دلیل خاص آگریا مربوط می‌شود به صورت

شناسائی و شرایط هر نوع برهان، مضافاً بر اینکه دلایل ده‌گانه انزیدموس به‌استثنای آخری، چنانکه دیدیم، برای نشان دادن بی‌اعتباری شناسائی حسی بود در صورتی که اگرپیا با دلایل پنجگانه می‌خواهد ثابت کند که منطقاً یقین غیرممکن است. به عبارت دیگر نه فقط شناسائی محسوس و عرف عام، بلکه علم و استدلال هم مورد شک و تردید است - در خصوص مفهوم حقیقت هم، در صورتی که انزیدموس با ربط دادن آن با مفاهیم دیگر و تقسیم آن به محسوس و معقول، نامعتبر بودن آن را اثبات می‌کرد، اگرپیا نفس مفهوم حقیقت را منتفی می‌دانست.

دلایل پنجگانه اگرپیا دقیقترین و قطعیترین قول جامع و ضابطه‌ای است که از شکاکیت داده شده‌است. از جهاتی هنوز هم مقابله با آنها مشکل است و هر کس که بحث دربارهٔ اصول را مجاز بداند یعنی قائل نباشد که اصول برتر از استدلال است، و راه وصول به آنها نوعی شهود عقلی است، و ما آنها را به نحو اولی پذیرفته‌ایم و دیگر حاجتی به موجه ساختن آنها نیست، نمی‌تواند منکر قوت این دلایل بشود. اگرپیا با قول به اینکه تصدیق و پذیرفتن این اصول صرفاً بر سبیل افتراض و تحکم است، خواسته‌است راه جزم و یقین را برای آیندگان نیز مسدود سازد. البته اینکه اگرپیا گفته‌است قبول این اصول به وجه تحکم است، درست نیست و باید گفته‌باشد که از روی اختیار است، زیرا همان طور که اگرپیا توجه کرده‌است، هر کس می‌تواند و اختیار دارد که این اصول را قبول نکند. اما هر کس هم می‌تواند و اختیار دارد که آنها را بپذیرد. و بر خلاف مدعای شکاکان.

میان این دو طرف رد و قبول موازنه‌ای برقرار نیست و انسان طبعاً متمایل به طرف حقیقت است، و صرف اینکه انسان می‌تواند از اختیار خود استفاده نکند یا سوء استفاده بکند، مثبت امری علیه استفاده‌ای که انسان بحق ازان می‌کند، نیست. مع هذا اگر انسان بدین وجه از اختیار خود استفاده می‌کند، چنانکه جزمیون هم می‌کنند، باید اعتراف کرد که قول شکاکان کاملاً دور از منطق نیست؛ زیرا که لااقل به‌نحو ضمنی معلوم می‌شود که عقل نمی‌تواند همهٔ امور را محقق بدارد و بنفسه تمام اعتبار خود را محرز سازد، پس اصل حقیقت و علم را باید در جای دیگر جست و جو کرد.

به‌طور خلاصه، در شکاکیت می‌توان سه مرحله تشخیص داد: در مرحلهٔ نخستین با پورن شناسائی حسی و عرف عام مورد تشکیک قرارگرفت. در مرحلهٔ دوم امکان علم طرد شد. در مرحلهٔ سوم آگریپا قدمی فراتر نهاد و هر گونه حقیقتی را ناممکن شمرد. جانشینان آگریپا و شکاکان جدید دلیلی بر دلایل آگریپا نیفزودند و همانها را تکرار کردند. بدین وجه در مذهب شک تمام نظرهای بزرگان آن محفوظ ماند، و در هر مرحله مطلبی بران افزوده‌شد؛ چنانکه در شک تجربی یعنی صورت جدیدی از شکاکیت که خواهیم دید تمام دلایل انزیدموس و آگریپا دیده‌می‌شود، به‌علاوهٔ امر تازه‌ای که پیوند شکاکیت با طب باشد؛ و همین امر صورت و معنایی جدید به‌آن بخشیده‌است.

شک تجربی

منودت - سکستوس امپیریکوس

شک تجربی فرقی اساسی با شک جدلی ندارد و شکاکان تجربی بر دلایل شکاکان جدلی امر مهمی نیفزوده‌اند بلکه همان دلایل را شرح و بسط داده‌اند و مرتب و منظم ساخته‌اند. مع هذا شکاکان دورهٔ اخیر هر چند از جهت اصول عقاید تمایزی با پیشینیان خود ندارند، از لحاظ منظوری که در نظر داشتند و نتایجی که حاصل کردند، دارای مقام خاصی هستند. در صورتی که انزیدموس و پیروانش صرفاً جدلی بودند و غرضشان جز یک امر منفی، یعنی رد و طرد مذهب جزم و نفی علم، نبود و به‌جای علم هیچ نمی‌نهادند و در زندگانی متابعت از عرف و عمل به‌عادات و رسوم را کافی می‌دانستند، شکاکان دورهٔ اخیر که خود طبیب بودند، اگر آراء جزمیان را رد می‌کردند و فلسفه را ناممکن می‌شمردند برای این بود که به‌جای فلسفه، فنی مبتنی بر مشاهده، یعنی طب را که خود علمی است، بنشانند. البته ایشان صریحاً قائل به‌اصالت نمود و ظواهر امور بودند،^۱ لیکن روشی داشتند و این روش را به‌صورت نظریه‌ای درآورده بودند و مانند اندیشه‌وران تحصلی‌مذهب دورهٔ معاصر که متافیزیک را رد می‌کنند، آنها مذهب جزم را مردود می‌دانستند، و همان طور که امروزه علوم تحصلی را در مقابل متافیزیک قرار می‌دهند، ایشان تجربه یا مشاهده را در مقابل فلسفه می‌نهادند، یعنی منکر امکان شناسائی نسبت به‌حقایق و ذوات امور بودند، اما می‌گفتند که به‌کمک

تجربه و مشاهده ممکن است به‌خواس و آثار اشیاء و حوادث اطلاع حاصل کرد.

بدین قرار، در آراء این شکاکان باید دو جنبه تشخیص داد: یکی منفی و مخرب، و دیگری مثبت و سازنده، و همین جنبه دوم است که نظیر آن در نزد شکاکان قبل دیده‌ نمی‌شود و باید آن را ابتکار ایشان دانست. شکاکان تجربی، منطق و جدل را بکار می‌بردند. لیکن نفس جدل منظور ایشان نبود، بلکه جدل صرفاً وسیله‌ای بود برای اثبات مدعای خود درباره اهمیت تجربه و همچون ابزاری بود که بعد از استفاده از آن، به کنار گذاشته می‌شود. می‌توان گفت که همان مسائلی را که راجع به متافیزیک و علوم تحصلی در دوره معاصر مطرح شده‌ است، شکاکان تجربی با اصطلاحاتی دیگر و از جنبه و نظری دیگر مورد بحث قرار داده بودند.

از میان شکاکان تجربی منوّدت و سکستوس آمپیریکوس از همه معروفترند. اطلاعات ما درباره منوّدت بسیار ناقص و محدود است به آنچه دیگران مخصوصاً جالینوس طبیب (اواخر قرن دوم میلادی) و سکستوس آمپیریکوس از او نقل کرده‌ اند. منوّدت به اقرب احتمال در اواسط قرن دوم میلادی می‌زیسته‌ است و آثار متعددی داشته‌ است. از آنچه دیگران از او نقل کرده‌ اند معلوم می‌شود که او تا چه اندازه به اهمیت تجربه و مشاهده در علوم مربوط به طبیعت پی برده بوده و تا چه حدودی در تأسیس روش تجربی مؤثر بوده‌ است، تا آنجا که می‌توان او را از این جهت دوردور پیشوای فرانسیس بیکن و جان استیوارت میل دانست. اما آنچه ما از آراء شکاکان جدید

بتفصیل می‌دانیم مستند است به آثار سکستوس آمپیریکوس.

سکستوس آمپیریکوس - از سکستوس که به‌اغلب احتمال یونانی و در اواسط قرن سوم میلادی می‌زیسته‌است دو کتاب باقی‌مانده‌است یکی به‌نام *Hypotyposesis Pyrrhoniennes* (خلاصهٔ آراء پوزنی) شامل دو قسمت، جامع اصول فلسفهٔ شک و فرق شکاکان با جزمیان، دومی در رد تعلیم‌کنندگان علوم، شامل شش بخش. کتاب اول ظاهراً برای مبتدیان نوشته شده‌است. کتاب دیگر شرح و بسطی است از کتاب اول. در این کتابها، سکستوس بتفصیل و گاهی بتکرار تمام دلایلی را که شکاکان سابق در رد مخالفان خود اقامه کرده‌بودند، آورده‌است. از این کتابها بخوبی استنباط می‌شود که نویسندهٔ آنها، هم متبحر در تاریخ و جدل، و هم طبیب و دارای ذهنی تیزباز و برخوردار از دقت و تا اندازه‌ای امانت، در نقل آراء دیگران بوده‌است. به‌همین ملاحظات این کتابها مأخذ مهمی برای اطلاع از تاریخ فلسفه و فلسفهٔ شک است.

در آراء سکستوس دو قسمت دیده می‌شود: یک قسمت چنانکه اشاره شد رد صورتهای مختلف فلسفهٔ جزمی است. در اینجا شکاک فیلسوفی است که امکان هر گونه شناسائی به‌حقایق را نفی می‌کند، و همین است قسمت منفی شک تجربی. اما در قسمت دیگر که مثبت است، شکاک طبیبی است که به‌موجه ساختن فن و هنر خود می‌پردازد. به عبارت دیگر شکاکان دورهٔ اخیر از جهتی شکاکند و از جهتی دیگر اهل تجربه و قائل به‌اصالت تجربه.

مطالبی را که سکستوس در این کتابها درباره شک آورده است می‌توان در زیر دو عنوان قرارداد: یکی تعریف مذهب شک و بیان اصول و دلایل و اصطلاحات، دیگری در رد و طرد مذهب جزم. ما در اینجا ابتدا با توجه به این دو عنوان این مطالب را که مربوط به جنبه منفی شک تجربی است خلاصه می‌کنیم، و سپس می‌پردازیم به جنبه مثبت آن.

الف — شکاکیت عبارت است از اینکه مُدَرکات حواس را به‌جمیع جهات با آنچه به‌عقل تعقل می‌شود مقایسه کنند و آنها را در مقابل یکدیگر قراردهند و چون نتیجه آشکار می‌شود که دلایل متقابل له و علیه متکافئ و اعتبار آنها یکسان است، شکاک به‌تعلیق و توقیف حکم و ازانجا به‌آرامش خاطر رهنمون می‌شود.

مراد از تعلیق حکم در اینجا معنای وسیع و عام آن نیست، زیرا شکاک هم نسبت به آنچه به‌حس درمی‌یابد از صدور حکم خودداری نمی‌کند. مثلاً وقتی احساس گرمی یا سردی می‌کند نمی‌گوید که من گمان می‌کنم که احساس گرما یا سرما می‌کنم. به عبارت دیگر در خصوص ظواهر و پدیدارها شک نمی‌کند، بلکه در خصوص امور خَفِیّه که علما مدعی شناختن آنها هستند، همیشه شک می‌کند.

عباراتی مانند: من هیچ نمی‌دانم؛ من هیچ چیز را تعریف نمی‌کنم؛ از این دو امر هیچ یک را بر دیگری ترجیح نمی‌دهم؛ شاید بلی شاید که نه؛ هیچ امری مفهوم نیست؛ ضوابطی است که شکاک برای بیان شک و تردید خود بکار می‌برد. حتی اگر باز این عبارتها را

متضمن نوعی تصدیق بیابد منظور خود را با جمله‌های استفهامی بیان می‌کند: مثلاً چرا این امر بر آن امر دیگر رجحان دارد؟ چرا این و نه آن؛ و چرا آن و نه این. خلاصه اینکه در هیچ مورد، به معنی مطلق لفظ، هیچ امری را تصدیق یا تکذیب نمی‌کند. فقط آنچه به نظرش می‌آید و چنان می‌نماید می‌گوید. بنا بر این، وقتی شکاک می‌گوید که چیزی نمی‌دانم یا اینکه هیچ امری مفهوم نیست و در مقابل هر دلیلی دلیل دیگری مخالف با آن با همان اعتبار هست، نباید به او ایراد گرفت که او، بر خلاف ادعای خود، نسبت به قضایائی حکم کرده‌است و آنها را متیقن دانسته‌است. زیرا که او در این موارد هیچ گونه یقین مطلقى ندارد. بلکه فقط آنچه ظاهراً به نظرش می‌آید، بیان می‌کند: و شاید بود که چنان نباشد و به نحو دیگری باشد. آنچه شکاک می‌گوید حاکی از وضع و حال خود اوست نه چگونگی واقعی امور خارج. در هر قول شکاک عبارت «به نظر من چنین می‌آید» مقدر است. این ضوابط درباره خود آنها نیز تعلق می‌گیرد، و فی‌المثل مانند مسهل که خود نیز با آنچه از بدن بیرون می‌رود، خارج می‌شود. در عین نفی و طرد هر نوع یقین، طارد و نافی خود نیز هست.

بدین قرار شکاک بدون آنکه به هیچ فرقه و حوزه‌ای بستگی داشته‌باشد، عمل بظاهر می‌کند و در عین تعلیق حکم، از عادات و رسوم و قوانین جاری کشور خود تبعیت می‌کند، و اگر برای امتیاز حقیقت از خطا ملاکی ندارد، آنچه احساس می‌کند و آنچه نمودار است، ملاک عمل قرار می‌دهد بی آنکه اراده او مداخلیتی داشته‌باشد. به عبارت دیگر، شکاک برای اینکه از فعالیت باز نایستد بدون آنکه

رای و عقیده‌ای داشته‌باشد، با رعایت ظواهر، مانند همه مردم زندگی می‌کند و حوایج طبیعی خود را مثل عامه مردم با بکاربردن عقل رفع می‌کند، و چون به قوانین و عادات کشور خود احترام می‌گذارد، تقوی و پرهیزگاری را خیر، و لایالی‌بودن و فسق را شر می‌انگارد و فن و صنعتی را می‌آموزد و بدان اشتغال می‌جوید. رفتار یک شکاک به هیچ روی بر حسب قواعد نظری و فلسفی نیست، بلکه صرفاً مبتنی بر مشاهدات و تجاربی است که ارتباطی با فلسفه ندارد.

بدین وجه شکاک به غرض و غایتی که در پیش دارد می‌رسد که آن آرامش خاطر نسبت به عقاید است و اعتدال و اندازه‌نگاهداشتن نسبت به امور اجتناب‌ناپذیر. زیرا فیلسوف جزمی که نسبت به خیر و شر رای و عقیده‌ای دارد و مثلاً معتقد است که فقر و تنگدستی شر است، دو بار بدبخت است: یک بار از این جهت که آنچه مایل است که داشته‌باشد ندارد، و یک بار از آن جهت که سعی می‌کند که آن را بدست آورد؛ و اگر ثروتی بدست آورد ابتلای دیگری بر ابتلای دوگانه او اضافه می‌شود. چون، هم بیش از حد اعتدال خوشحال می‌شود، و هم تمام سعی خود را مصروف حفظ این اموال می‌کند، و نیز خاطرش مدام در تشویش است که مبدا چیزی از آنچه دارد، ازدست بدهد. اما شکاک از همه این آلام مصون است. البته شکاک هم ممکن است دچار رنج گرسنگی و تشنگی و سرما بشود، لیکن این رنجهای زودگذر است و دفع آنها بآسانی میسر است. تحمل این گونه رنجهای برای شکاک چندان مشقت‌آور نیست، و اگر مشقتی هست صرفاً مشقت طبیعی است و شکاک نه فقط خود دخل و تأثیری در آن ندارد، بلکه

چون نسبت به خیر و شر و خوب و بد، عقیده و رأی جازمی ندارد، از تحمل رنجهای دیگر، که غالب مردم به علت داشتن چنین عقیده‌ای تحمل می‌کنند، اجتناب کرده‌است و مصون مانده. کسی که درد را شر نمی‌داند فقط از این احساس طبیعی در موقع درد رنجور است، در صورتی که آن کس که درد را شر می‌انگارد رنجش مضاعف است.

بدین نحو وصول به سعادت برای شکاک بسیار آسانتر است تا برای اهل جزم و یقین. شکاک چون به عدم وفاق میان محسوسات و احکام عقل پی‌برد، از وصول به آرامش خاطر از طریق عقل و استدلال مأیوس شد، لاجرم حکم را متوقف و معلق می‌دارد و آرامش خاطر، مانند سایه که به دنبال اجسام می‌آید، در پی این توقیف و تعلیق حکم، او را حاصل می‌شود.

راههای وصل به کمال اخلاقی متعدد است. وسیله رسیدن به تعلیق و توقیف حکم همان دلایلی است که در اصطلاح شکاکان Tropes نامیده می‌شود. تزییهای کلی سه دسته‌است: یکی تضاد حواس با یکدیگر، چنانکه برجی که از نزدیک چهار گوشه دیده می‌شود، از دور مدور بنظر می‌آید. دیگری تضاد میان امور عقلی است، مثلاً نظم امور عالم، وجود عنایت مدبر حکیمی را مدلل می‌دارد، و بدبختیهای درستگاران، شک در آن را. سومی تضاد میان محسوسات و احکام عقل است، چنانکه برف به نظر سفیدرنگ می‌رسد، و حال آنکه آناکساگوراس مدلل داشته‌است که برف، چون آب منقبض و منجمد است، باید سیاه‌رنگ بوده‌باشد - تزییهای دیگری هم هست از جمله ده ترپ انزیدموس و پنج ترپ آگریپا که قبلاً با آنها آشنا شده‌ایم.

ب - رد مذهب جزم - سعی شکاک، بیش از بیان شک خود، مصروف رد و طرد معتقدات کسانی است که شک نمی‌کنند، یعنی شکاک چون مدعی امر مثبتی نیست، نیازی به دفاع از خود و پرداختن به خود ندارد. بلکه به معارضه با دیگران می‌پردازد و ایشان را هدف تیر انتقاد خود قرار می‌دهد و در مقابل هر دلیلی، دلیلی مخالف آن اقامه می‌کند، تا آنچه را ایشان به خیال خویش ساخته‌اند، خراب و منهدم کند. به همین جهت رد مذهب جزم مهمترین قسمت آثار سکتوس است که متوجه بخشهای سه‌گانه فلسفه، یعنی منطق و فیزیک و اخلاق می‌شود.

۱. در قسمت مربوط به رد منطقیان سکتوس مفصلاً به شناسائی مستقیم و ملاک حقیقت و شناسائی غیرمستقیم به وسیله علامت (دلالت) و برهان بحث می‌کند و با شرح و بسط و تنظیم آنچه شکاکان قبل گفته بودند، مدعی می‌شود که نه حقیقتی هست و نه ملاکی برای آن و نه به وسیله علامت (دلالت) و برهان می‌توان امور را آن طور که واقعاً هست، شناخت.

نظر سکتوس راجع به عدم امکان شناسائی به وسیله علائم تا اندازه‌ای تازگی دارد. اهل جزم مخصوصاً فیلسوفان رواقی، معتقد بودند که به وسیله علائم مشهود می‌توان امور نامشهود را شناخت. به عبارت دیگر از دال به مدلول پی‌برد. سکتوس میان علائم فرق می‌گذارد: یک قسم از آنها فقط یادآورنده^۱ است مانند دود که آتش را بخاطر می‌آورد، لفظ آتن که شهر آتن را برای کسی که آن را

دیده‌است، بیاد می‌آورد. اما قسم دیگر علائمی است که رواقیان قائلند که آنها مشعر بر طبیعت نهفته امور^۱ است و به‌وسیله آنها می‌توان حقیقت اشیاء را شناخت، مانند حرکت بدن که ما را به‌شناختن نفس دلالت می‌کند. شکاکان در خصوص علائم قسم اول یعنی علائم یادآورنده، حرفی ندارند و حتی آنها را چون نتیجه تکرار مشاهده می‌دانند، در فن خود که طب باشد، معتبر می‌شمارند، بی آنکه مانند اهل جزم قائل به‌وجود رابطه‌ای ضروری میان این گونه دال و مدلول باشند. عمده بحث و جدال درباره علائم قسم دوم است که فیلسوفان رواقی آنها را مشعر بر نهان امور می‌دانند و شکاکان اصلاً منکر وجود چنین علائمی با این خصوصیات هستند. سکستوس می‌گوید: استفاده از این قسم علائم به‌منزله بیان دو قضیه است که یکی (مدلول) نتیجه قضیه دیگری است که دال باشد. مثلاً «اگر زنی در پستان شیر داشته‌باشد حامله شده‌است» قضیه‌ای است شرطی که مقدم آن کاشف حقیقت تالی آن است، به‌عبارت دیگر میان مقدم و تالی رابطه ملازمه چنانست که به‌اصطلاح منطقیان وضع مقدم مستلزم وضع تالی است. این نوع استدلال چنانکه می‌دانیم در منطق رواقیان بسیار مورد اعتنا بوده‌است، و شکاکان با طرد این قسم علائم خواسته‌اند اساس منطق رواقیان را متزلزل سازند.

از جمله دلایلی که سکستوس در این خصوص آورده‌است این است که علامت فی حد ذاته وجود ندارد و بیش از رابطه‌ای نیست، یعنی از مقوله اضافه‌است، و چیزی، نسبت به چیزی دیگر، که به آن

صاحب علامت یا مدلول می‌گویند، علامت و دال می‌شود، بنا بر این فکر همان وقت که متوجه علامت یا دال است، متوجه صاحب علامت و مدلول هم هست، چنانکه چپ را جز در تقابل آن با راست نمی‌توان شناخت. در این صورت چون شناخت دال و شناخت مدلول مقارن است، دیگر نیازی به دال و علامت نیست زیرا که مدلول بدون دخالت دال شناخته شده‌است - همین مطلب را به‌این نحو هم می‌توان بیان کرد که علامت (یا دال) چون فقط بالنسبه به چیز دیگری است که ممکن است به‌عنوان (دال) علامت ملحوظ گردد، قبل ازان چیز (مدلول) ممکن نیست شناخته‌شود - مقارن آن چیز هم ممکن نیست شناخته‌شود - زیرا چون خود آن چیز (مدلول) شناخته‌شد، دیگر حاجتی به‌شناختن علامت (دال) آن نیست.

۲. در خصوص رد بر طبیعت‌شناسان، سکستوس مفهوم علیت را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۳. در مبحث اخلاق، مفهوم خیر در معرض انتقاد قرار می‌گیرد، و شکاک در وجود آن تردید می‌کند. می‌گوید: همه در اینکه آتش گرم می‌کند و برف سرد می‌کند اتفاق نظر دارند. اگر خیر هم طبیعتاً وجود می‌داشت، همه درباره آن وحدت نظر می‌داشتند. و حال آنکه مردم معمولی بعضی سلامت را خیر می‌دانند و برخی لذت را، و نظر فلاسفه هم در این باب متشتت و مختلف است - بنا بر این، همان طور که درباره طبیعت، هیچ حقیقت متیقنی نیست، در اخلاق هم به‌طور یقین چیزی نمی‌توان دانست و فقط تعلیق حکم است که ممکن است موجب سعادت بشود - تعلیق حکم اگر شکمی را سیر

نمی‌کند و عطشی را فرو نمی‌نشاند و مرضی را درمان نمی‌کند، لااقل انسان را از آلام خیالی که همواره او را در تشویش می‌گذارد، مصون می‌دارد.

جنبه مثبت شک تجربی - چنانکه سابقاً اشاره کردیم نتیجه قول شکاکان مبنی بر تعلیق و توقیف حکم و عدم اتخاذ تصمیم، زندگانی عملی را مختل می‌سازد و انزوا و دوری از خلق را ایجاب می‌کند. در میان شکاکان فقط پورن به این نتیجه راضی بود و آن را بکار می‌بست، لیکن دیگران برای احتراز از این نتیجه و دفع اشکالی که اهل جزم در این باب به آنها می‌کردند، هر کدام، چنانکه دیدیم، طریقه‌ای را پیشنهاد می‌کرد: شکاکان دوره اخیر، یعنی شکاکان تجربی هم مواجه با این مشکل بودند و برای رفع آن با استفاده از آراء پیشینیان، تجربه را به عنوان ملاک در عمل و زندگی پیشنهاد می‌کردند و قائل بودند به اینکه شک نه منافی با زندگی است و نه مستلزم دست‌ازکار کشیدن و امتناع از فعالیت و عمل است، زیرا که در عین شک در امکان علم و یقین، می‌توان در زندگانی از مشاهده و تجربه‌ای که در عمل حاصل می‌شود، استفاده کرد. شکاک اولاً قوای طبیعی‌اش، یعنی حس و عقل را برای تشخیص مفید از مضر بکار می‌برد. ثانیاً حوائج طبیعی‌اش را برمی‌آورد. ثالثاً از قوانین و عادات و آداب مملکتی اطاعت می‌کند. رابعاً بی‌کار و عاطل نمی‌ماند و فن و هنری را اختیار می‌کند. پس بنا بر سه نکته اول شکاک هم مثل عامه مردم زندگی ساده و معمولی خواهد داشت، جز اینکه معرفت به حقایق

امور را میسر نمی‌داند و به‌آنچه درمی‌یابد و احساس می‌کند، یعنی ظواهر و حوادث، اکتفا می‌کند. خصوصیت شکاکان تجربی در نکته چهارم است که عمل و اشتغال به فن و هنری را توصیه می‌کنند و خود نیز به آن می‌پردازند، و این فن و هنر را مبتنی بر تجربه می‌دانند و برای حصول تجربه شرایط و اصولی را مقرر می‌دارند. شکاکان تجربی چون خود طبیب بودند یعنی فن مختار آنها طبابت بود اصول و شرایطی را که برای روش تجربی در نظر می‌گرفتند بیشتر ناظر بر تجارب مربوط به همین فن پزشکی بود.

هر چند از اواسط قرن سوم میلادی به بعد، در مقابل کسانی که در طب به روش استدلال می‌رفتند، فرقه‌ای از اطبای یونان و اسکندریه منحصراً روش تجربه را در صنعت طب معتبر می‌دانستند. تقریر و تدوین اصول روش تجربی در طب مخصوصاً مرهون جد و جهد منودت شکاک و پیروان اوست که در رد فرقه‌های دیگر، بخصوص اصحاب رأی و نظر و تخطئه روش ایشان، اهتمام ورزیده‌اند. در خصوص روشی که در تجربه، شکاکان تجربی بکار می‌بردند و تعلیم می‌کردند، چون آثار منودت و آن قسمت از نوشته‌های سکستوس که در این باب بوده‌است در دست نیست، آنچه جالینوس طبیب (متولد در حدود ۱۳۱ میلادی و متوفی در حدود ۲۰۱) در کتابی که راجع به فرّق آورده‌است، مأخذ معتبری است؛ زیرا که جالینوس به احتمال قوی در بیان روشهای فرقه تجربی از آثار منودت استفاده کرده‌است. و خلاصه آنچه جالینوس در این باب نوشته این است که تجربیون قائلند به اینکه علم طب، بر خلاف نظر

جزمی‌مذهبان، مبتنی بر تجربه‌ای نیست که توأم با استدلال و برهان باشد، بلکه منحصراً مبتنی بر تجربه است و تجربه هم سه قسم است: یکی تجربه مستقیم که "معاینه" نامیده می‌شود. دوم "تاریخ"؛ و سوم پرداختن از شبیهی به شبیهی (از مشابهی به مشابهی که در اصطلاح جزمیان به تمثیل^۱ معروف است و شکاکان تجربی برای احتراز از اصطلاح متداول در نزد جزمیان، اصطلاح دیگری^۲ را اختیار کرده بودند).

۱. معاینه - یعنی مشاهدات شخصی در مورد امور محسوس که البته مستلزم آنست که مشاهده‌کننده در نتیجه ممارست صلاحیت یافته‌باشد که آن امور را، با توجه به ارتباط آنها با مقدمات و مقارنات و نتایج آنها، مورد مشاهده قراردهد. مورد مشاهده طبیب تجربی موجود زنده و مرضی است که بدان مبتلی است، و این نوع مشاهده گاهی به‌جای علم تشریح بکار می‌آید و آن وقتی است که در مریض تصادفاً جراحی پدیدآمده‌باشد. گاهی معاینه به‌صورت تجربه درمی‌آید و آن یا بدون خواست و فعل طبیب است یعنی به‌خودی خود بی‌دخال پزشک در وضع و حال مریض تغییراتی حاصل می‌شود، یا اینکه به‌ابتکار و با خواست و دخالت طبیب، و یا خود مریض چنین تغییراتی در وضع و حالش روی می‌دهد. صورت اول هم دو قسم است: یکی طبیعی، یعنی مطابق با سیر و جریان طبیعی و عادی امور است، و دیگری اتفاقی، و آن وقتی است که مورد مشاهده امری استثنائی و تصادفی باشد. مثل مردی که پشت سرش درد

1. Analogisme

2. Epilogisme

می‌کرده‌است، تصادفاً چنان سخت به‌زمین می‌خورد که رگ پیشانی‌اش پاره می‌شود و خون بسیار جاری می‌گردد، در نتیجه، درد پشت سرش رفع می‌شود. البته این نوع مشاهدات برای فن معالجه درخور اهمیت است، اما آنچه هنر و فن یا به‌قول قدما «صنعت» طب را مشخص می‌سازد همان تجربه‌هایی است که به‌ابتکار خود پزشک انجام می‌گیرد به‌نحوی که با تکرار آنها در موارد متعدد، می‌توان نتایج واقعه‌مورد مشاهده را تا حدودی پیش‌بینی کرد. شاید بتوان گفت که کار این پزشکان تجربی تا اندازه‌ای شباهت دارد به‌آزمایشهای متداول در علوم جدید.

۲. تاریخ - دومین قسمت روش تجربی عبارت است از استفاده از مشاهدات و تجارب دیگران مخصوصاً پیشینیان. برای این منظور باید در آثار و اقوال آنان مخصوصاً در آثار بقراط که شایسته لقب «دوستدار حقیقت» است مطالعه و تتبع کرد؛ البته در این آثار و اقوال به‌طور کلی باید همواره با نظر انتقادی نگریست، زیرا ممکن است همه نویسندگان و راویان و ناقلان از امانت به‌حد کافی برخوردار نباشند.

۳. سومین قسمت این روش عبارت است از استفاده از مشابهت میان موارد تجربه نشده با موارد تجربه شده‌است، اعم از اینکه مشابهت میان اختلال و جراحات، یا میان دو عضو و یا میان دو طریقه معالجه باشد. منودت این طریقه را مانند معاینه و تاریخ از قوایم روش تجربی نمی‌دانست، بلکه فقط آن را یک اصل صرفاً علمی می‌شمرد به‌منظور کشف دواى مناسب برای فلان مرض یا فلان عضو. در حقیقت این روش نزدیک است به‌روش استقرائی در علوم جدید

جز اینکه صرفاً تجربی است و طبیبان تجربی بر خلاف استدلالیان و جزمیان نمی‌خواستند که از این طریق به یک اصل کلی و تعریف برسند.

از نظر کلی، این شکاکان تجربی پزشک را، چنانکه اشاره شد با تحصیلی مذهببان دورهٔ جدید مقایسه کرده‌اند. البته آنان هم مانند اینان مخالف متافیزیک، یعنی شناخت حقایق امور بوده‌اند، جز اینکه بر خلاف دیگران با خود وفاق داشتند و به آنچه می‌گفتند عمل می‌کردند. تمام جزمی‌بودن آنان فقط در وضع و حالت منفی آنان بود. در واقع باید گفت که وضع این شکاکان تجربی پزشک اساساً نقادانه بود: اولاً در قبال امور و وقایع، فقط به صرف ثبت و دسته‌بندی کردن آنها بی هیچ گونه واری و مطالعه، اکتفا نمی‌کردند، بلکه با ملاحظهٔ همهٔ جوانب و اطراف، و فراوانی تکرار آنها و پیوستگی آنها به امور دیگر از جهت سابقه و لاحق، و بالاخره از حیث نظم یا بی‌نظمی آنها، به تحلیل و سنجش آنها می‌پرداختند. ثانیاً انتقاد آنان تنها متوجه امور و وقایع نبود، متوجه راویانی که این وقایع را ملاحظه کرده‌اند، نیز بود. در پی آمد این وضع انتقادی، پزشکان تجربی مذهب شکاک، در عمل به بعضی از اصول انتقاد تاریخی پی بردند. البته بسیار دور از احتیاط علمی است اگر بگوئیم که آنان موفق به ابداع روش استقرائی آزمایشی شده‌اند، لیکن نمی‌توان گفت که ضرورت اهمیت آن را – و بعضی شرایط آن را – در عمل احساس نکرده‌اند و از این جهت با منظورداشتن مقتضیات زمان و حفظ تناسب نیز می‌توان گفت که

آنان پیشروان فرانسیس بیکن و جان استیوارت میل بوده‌اند که اینان، بی آنکه مرد دانش باشند، اصول نظری روشهای آزمایشی را تقریر و بیان کرده‌اند.

اجمالاً می‌توان گفت که شکاکان تجربی، بر عکس شکاکان قدیم، مردان زندگی و عمل بوده‌اند و به‌جای اینکه سعادت را در کناره‌گیری نسبت به‌امور اجتماعی بجویند، می‌کوشیده‌اند تا در زندگانی و کار مهارت یابند و اشتغال به‌فنون را از هر جهت سودمند و مؤثر می‌دانسته‌اند.



اصالت تجربه‌پزشکی معرف مرحله‌شایسته‌توجهی در تطور شکاکیت باستانی است. حتی می‌توان گفت که در تاریخ فکر بشر عنصر اساسی موفق‌ترین کوششی است که قدما برای تنزیه و تصفیة مفهوم حقیقی علم از اندیشه‌های متافیزیکی، کرده‌اند، نه فقط برای اعمال ریاضیات محض در مکانیک و علم هیأت و موسیقی، بلکه برای شناخت طبیعت هم.

این طبیبان اگر شکاک بوده‌اند برای این بوده‌است که خود را از یوغ سلطه حُجیت و سندیت بعضی از آراء و اقوال پیشینیان رها سازند و صرفاً از واریسهای تجربی متابعت کنند. پژوهشگرانی بی‌طرف و بی‌غرض و محققانی خاضع و شکوبا باشند بی آنکه بخواهند نامرئی و ناملموس را آشکار سازند، و بتحکم علتی کلی برای پدیدارها فرض بکنند یا اینکه بتحکم فرضیه‌ای را در مقابل فرضیه‌ای بنهند آن هم از سر خودرایی. خلاصه اینکه می‌خواستند «دانشور» به‌معنی حقیقی

لفظ باشند، نه بدان گونه که این اصطلاح به غیر آنان و به پیشینیان اطلاق می‌شده‌است.

این پزشکان به هیچ وجه خواستار ساختن نظامی (سیستمی) نبودند که جمله دانش بشری را به یک امر یا یک اصل مربوط سازد و به وسیله آن، تمام معلومات را تبیین کنند؛ اعم از اینکه این اصل تبیینی، چنانکه طبیعی‌مذهبان پیش از سقراط قائل بودند، طبیعه محسوس باشد، یا معنوی باشد، مانند مفهوم «خیر» در نزد افلاطون و عقل اول و معشوق نهائی در فلسفه ارسطو.

البته دفتر تاریخچه شک با شکاکان تجربی بسته نمی‌شود، و همان طور که اشاره کرده‌ایم این آتش نهفته در زیر خاکستر فراموشی را، گاه به گاه اندیشه‌ورانی شعله‌ور ساخته‌اند، چنانکه به عنوان مثال میشل مونتنی^۱ در قرن شانزدهم میلادی، و فیلسوف و دانشمند نامدار فرانسوی رنه دکارت، و دانشمند فرانسوی دیگر بلز پاسکال^۲ در قرن هفدهم، هر کدام به جهاتی مختلف، به گونه‌ای و گونه‌ای، در معلومات خود شک و تردید رواداشته‌است. فیلسوف بزرگ آلمان ایمانوئل کانت در مبحث شناسائی نظریه بدیعی که همان فلسفه انتقادی باشد، عرضه کرده‌است و اوراقی از لونی دیگر بر این دفتر ملحق ساخته‌است.

گذشته از حوزه و کسانی که نام آنان در این تاریخچه برده‌شد،

1. Michel Montaigne (1592 - 1633)

2. Blaise Pascal (1623 - 1662)

طریقه‌ها، و بی‌شمار مردانی بوده‌اند که حصول علم و یقین را از طریق روشهای تجربی متداول در علوم، و استفاده از منطق و استدلال، سعی باطل می‌شمردند، و شاید می‌شمارند، و خود برای رسیدن به علم‌الیقین راه دیگری - و به‌زعم خود صراط مستقیمی - را در پیش می‌نهادند و پیش می‌گرفتند؛ عرفان و عارفان و عارف‌مشربان، چه در اروپا و چه در ایران و دیگر کشورهای شرقی، از این جمله طریقه‌ها و از این سنخ مردان بوده‌اند و هستند و خواهند بود. و کلّ حزبِ بمالِدیهم فَرِحون.

خاتمه در بحث راجع به مذهب شک

اگر آراءِ شکاکان را مجموعاً و به‌طور اجمال در نظر بگیریم این سه مطلب از آنها مستفاد می‌شود:

۱. شناسائی مستقیم حقایق به‌وسیلهٔ حواس ممکن نیست.
۲. شناسائی غیرمستقیم، خواه به‌وسیلهٔ استدلال، و خواه به‌وسیلهٔ اصل علیت میسر نیست. بنا بر این علم به‌آن نحو که فلاسفه تعریف می‌کنند امکان ندارد.
۳. از نظر کلی اصلاً مفهوم حقیقت موضوعی ندارد، زیرا که حقیقت بر حسب تعریف آن است که فکر نتواند منکر آن بشود و چنین امری موجود نیست.

البته دلایلی که برای اثبات این ادعاها از طرف شکاکان آورده شده‌است بيمناک‌ترین اسنادی است که به‌عقل بشر داده شده‌است، حال ببنیم ارزش این اسنادها تا چه اندازه است.

در خصوص مطلب اول، عمده دلایل شکاکان از اختلاف آراء فلاسفه و مردم درباره اشياء، استخراج شده است. اما، اگر درست تعمق کنیم می بینیم که از اختلاف و تناقض فیلسوفان درباره اشياء، عدم امکان شناسائی نتیجه نمی آید، بلکه از اینجا فقط می توان نتیجه گرفت که روش آنان در حل مشکلات و کشف مجهولات، صحیح نبوده است. همچنانکه راه گم کردن و سرگشته ماندن دلالت بر نبودن راه صحیح نمی کند، این تشتت در آراء نیز دلیل عدم امکان شناسائی نیست، و اینکه قرنهای پی به روش صحیح برده نشده بوده است دلیل بر این نیست که بعدها هم به آن پی برده نخواهد شد. چنانکه اگر امروز شکاکی وجود داشت، با دیدن روش تجربی در علوم، دهان خود را از گفتار فرومی بست، مخصوصاً از این جهت که می دید که در بین دانشمندان درباره بسیاری از امور اتفاق کلمه هست. اما راجع به دلایل ایشان درباره خطای حواس، می گوئیم که امروز هیچ کس مدعی نیست که حواس بتنهائی وسیله شناسائی اشياء و آیینه تمام نمای حقیقت است. بنا بر این، ادله ایشان فقط در مقابل کسانی مانند رواقیان که معتقد به این بودند که حواس وسیله شناسائی است، قاطعیت دارد.

اما درباره نکته دوم، یعنی استدلال به معنی اخص، می گوئیم که چون اساس استدلال بر اصل هوویت^۱ است به وسیله آن علم تازه ای در نمی یابیم. از این رو، کانت دو نوع حکم تشخیص داده است: تحلیلی^۲ و تألیفی^۳.

اما انتقاد آنها بر مفهوم علت هم – بدان معنی که جزمیون معتقد بودند که بین علت و معلول رابطه ضروری وجود دارد و از معلول می توان به حقیقت علت پی برد – وارد است؛ زیرا که علت و معلول دو امر مستقل است که فکر ما در نتیجه تکرار تجربه و تداعی معانی، رابطه ای را بین آنها برقرار ساخته است.

در خصوص مطلب سوم، یعنی انکار حقیقت و یقین، می گویند مقصود از حقیقت امری است که انکار آن میسر نباشد و تصدیق آن ضروری و حتمی باشد. حال اگر این ضرورت تصدیق به حکم برهان باشد، اصول و مقدمات برهان فاقد چنین ضرورتی است، و در نتیجه، خود برهان هم واجد آن نخواهد بود. علت اینکه اصول برهان ضروری نیست آن است که اگر بنا شود که بر آنها اقامه برهان گردد این سلسله تا بی نهایت فراخواهد رفت، و اگر اقامه نشود، فرضیاتی بیش نخواهد بود. و چون چنین باشد هیچ چیز مانع از آن نیست که ما خلاف آنها را فرض کنیم و اختلاف مردم و فلاسفه خود دلیل بر این امر است. اگر جزمی مذهببان بگویند که این اصول از جمله فرضیات نیست، بلکه اینکه دو تا چهار تا می شود، و کل بزرگتر از جزء است، جزء اصول مسلمه است، شکاکان جواب می دهند که چون می توان در آنها تردید کرد، چنانکه ما نیز چنین می کنیم، پس اصول مسلمه نیست، بلکه فرضیه است؛ و اگر جزمیون اعتراض کنند که انکار شما از روی عقیده صحیح نیست و به حکم لجاج بر زبان می آورید، شکاکان می گویند که عقیده امری باطنی است و شما چگونه در این باره حکم می کنید.

خلاصه - استدلالهای شکاکان، هر چند خالی از مغالطه نیست، از نظر کلی بعضی از آنها استوار است، اما تاریخ به ما نشان داده است که شکاکان عدهٔ خیلی بوده اند و نمی توان گفت که واقعاً حوزه و مکتبی را تشکیل می داده اند، جز اینکه هر چند قرن یک بار، کسان معدودی این آتش نهفته را بر هم زده مدتی کوتاه شعلهٔ آن را برافروخته اند. جهت قلت طرفداران این عقیده آن است که شکاکیت مانند پیمان و شرط بندی است که فقط در عالم نظر می توان نسبت به آن وفادار بود و همین که از لحاظ عمل مورد توجه قرار گیرد، مراعات آن بسیار دشوار و حتی ممتنع می شود، زیرا به هیچ چیز عقیده نداشتن و در باب هیچ امری حکم نکردن، هر گونه عملی را مانع می شود، و این امری نیست که آسان آسان بتوان به آن تن درداد. البته هیچ فیلسوفی در مقابل این سؤال که چگونه باید زیست و رفتار کرد نمی تواند ساکت بماند و از همین راه از قدیم شکاکان را انتقاد کرده اند. ممکن است شکاکان در مقابل این اعتراض بگویند که بحث ما مربوط به نظریات است و دربارهٔ عمل حکمی نمی کنیم. اما شکاکان چنین نمی کنند، زیرا در روزگار آنان مسألهٔ اخلاق یکی از مسائل مهم مورد بحث بود. دیگر اینکه نتیجهٔ قول آنان این می شد که فکر و عقل را نباید در امور عملی دخیل ساخت، یعنی مثل بهائم باید زیست. از این رو، چنانکه دیدیم، هر یک از آنان ضابطه ای برای زندگانی عملی پیشنهاد کردند. اما همین نظرها خود تا اندازه ای مخالف اصل شک است و با تعلیق حکم منافات دارد. مثلاً همان قول پورن که می گفت در عمل باید تابع زندگانی عمومی و ساده بود، مستلزم این است که قاعده ای نسبتاً کلی

در باب امور عادی در دست باشد. زیرا همین تجربیات جزئی کم‌کم به صورت امثال و حکم یا عادات کلی درمی‌آید. البته پورن شاید نمی‌گفته‌است که به این قواعد معتقد است، ولی به اتکای تنها الفاظ نمی‌توان به اعتقاد کسی پی‌برد، بلکه عمل خود مؤید اعتقاد است. بدین وجه، خود پورن نیز تا اندازه‌ای جزمی است ولی به وجه ضعیف، و او که منکر علم و فلسفه است، در عمل تابع معلومات سطحی می‌شود. سایر شکاکان را هم دیدیم که صراحتاً برای زندگانی عملی ملاکی را پیشنهاد می‌کردند. خلاصه اگر شکاکی را پا به پا تعقیب کنیم می‌بینیم که بالاخره دربارهٔ اموری حکم می‌کند و جزمی می‌شود. پس می‌توان گفت که میان اهل شک و اصحاب یقین، اختلاف از حیث درجه است، و شکاک در مرتبهٔ پایینتری از جزم قرار گرفته‌است. بعلاوه پیشرفت علوم امروزه شکاکیت کامل را محال ساخته‌است. البته می‌توان و گاهی باید در بعضی از امور شک کرد و اگر مراد شکاکیت جزئی باشد همواره شکاکیت وجود دارد، ولی شکاکیت کلی و در همهٔ امور شک داشتن میسر نیست.

راجع به اینکه شکاکان تجربی فقط منکر علم به حقایق اشیاء بودند، و علم امروزه هم فقط معرفت به خواص و آثار و حوادث است، باید گفت که اولاً در علم هیچ گاه به این درجه اکتفا نشده‌است، بلکه مطلوب پی‌بردن به حقایق نیز هست. ثانیاً، قوانینی در علم کشف شده‌است که در آنها جای هیچ گونه شک و تردید نیست، مثل قوانین فیزیک و آنچه مربوط به علم هیأت است. افزون بر این، علوم مربوط به طبیعت هم، که شکاکان امکان آن را مورد شک قرار داده بودند، امروز

کاملاً علمیت یافته است.

چنان بنظر می‌رسد که خود ما در تناقض‌گوئی افتاده‌ایم، چه با اینکه براهین شکاکان را استوار دانسته‌ایم، اینک برای ایشان حقی قائل نمی‌شویم. علت این اشتباه، ابهام مفهوم حقیقت^۱ و معنی یقین^۲ است. در عرف معمول، قبول تام و کامل هر فکری را یقین می‌نامند، به این معنی، ممکن است که ما درباره امر غلطی، یقین داشته باشیم. اما در اصطلاح دقیق فیلسوفان، مقصود از یقین، تنها قبول تام و کامل نیست، بلکه قبول تام و کامل حقیقت است. پس نه تنها یقین وقتی حاصل است که شکی در میان نباشد، بلکه وقتی است که شک اصلاً ممکن نباشد، نه اکنون و نه در آینده، به این معنی که به امر غلط نمی‌توان یقین داشت. از این رو یقین و حقیقت تقریباً مترادف می‌شوند، ولی آیا می‌توان این دو را معادل هم دانست؟ بی آنکه بخواهیم وارد این بحث بشویم، می‌توانیم بگوئیم درست است که پی‌بردن به حقیقت، یقین را به دنبال دارد، اما در یقین علاوه بر عقل، عوامل نفسانی دیگر مانند احساسات و اراده هم بی‌دخل نیست. و به طور خلاصه قبول کردن معنی و مطلبی غیر از خود آن معنی و مطلب است؛ چه در عمل قبول کردن، عامل شخصی و ارادی دخالت دارد.

اما حقیقت را معمولاً به مطابقت فکر با شیء تعریف می‌کنند. کوچکترین اشکال این تعریف آن است که مورد قبول همه فلاسفه نیست، زیرا مستلزم آن است که بیرون از فکر اشیائی باشد که بتوان

1. Vérité

2. Certitude

آنها را شناخت و این مطلب را ایدئالیستها قبول ندارند. بعلاوه، درست معلوم نیست که مقصود از مطابقت دو امر مختلف که فکر و عین باشد، چیست. از این گذشته دربارهٔ مفاهیم ریاضی چگونه می‌توان این تطبیق را برقرار ساخت، زیرا همه متفقند که در عالم خارج نقطه بدون بُعد، و خط بدون ضخامت وجود ندارد و موضوعات علوم ریاضی مفاهیم و معانی^۱ است، پس از این تعریف هم باید صرف نظر کرد.

می‌توان گفت که حقیقت و صواب فقط به حکم تعلق می‌گیرد، یعنی نه به رابطه‌ای که موضوع و محمول حکمی را به یکدیگر متصل می‌سازد؛ و حکم صواب آن است که اتصال موضوع و محمول دران به نحو ضروری باشد. همین ضرورت است که حقیقت را مشخص می‌سازد، و حقیقت قابل تغییر نیست و همه افکار آن را قبول دارند، یعنی متفق به عامه است و از این جهت مطلقت دارد و کسی نمی‌تواند منکر آن بشود، البته مقصود از ضرورت در اینجا، ضرورت عقلی است نه اعتقادی و ایمانی.

دو نوع حقیقت می‌توان تمییز داد: حقیقت استدلالی^۲ لمّی و ماتقدّم، و حقیقت تجربی^۳ اِتی و ماتأخّر. در مورد اول، ضرورتی که دو طرف حکم را با یکدیگر مربوط می‌سازد مستقیماً به وسیله فکر شناخته شده‌است، یعنی فکر در زیر الفاظ مختلف، نوعی وحدت و عین‌هم‌بودن می‌یابد. در صورتی که در مورد دوم، ضرورت از اینجا ناشی شده‌است که احساسهائی را که الفاظ معبر آنهاست، تجربه

1. Concepts

۲. *a priori* اولی یا قبل از تجربه. ۳. *a posteriori* غیراولی یا بعد از تجربه.

همواره به یک ترتیب موجب شده است و اگر بخواهیم که این ترتیب را بهم بزنینم، مشاهده، غلط ما را نشان می دهد. حال، این ضرورت در واقع و نفس الامر هست یا نیست، کاری به آن نداریم و آنچه می دانیم این است که حوادث همیشه بر طبق قانون و ضرورتی به نظر ما می رسند و علم به حقیقت جز به این شرط ممکن نیست.

این امتیاز ما بین حقیقت استدلالی و حقیقت تجربی مقبول عامه علماست و فرق میان قیاس و استقراء مستند به همین تمایز است.

بدین نحو می بینیم که معنی علم و یقین تا اندازه ای تغییر کرده است. امروز از این دو لفظ کاملاً آنچه قدما می خواسته اند، خواسته نمی شود، ولی چون لغت همان است و هر دو معنی از همین لفظ مفهوم می گردد، فکر در اشتباه می افتد. مثلاً مقصود قدما از دانستن و علم، فهمیدن هم بوده است، در صورتی که امروز وقتی به قانون وقایع تجربی علم می گوئیم، فهمیدن را مقصود نداریم، زیرا نسبت به آنها علم داریم، اما نمی فهمیم که چرا. شاید به همین جهت برای قدما، فقط حقیقت، علم استدلالی مورد نظر بوده است و به علم تجربی چندان اهمیت نمی نهاده اند.

البته در بین حقیقت استدلالی و حقیقت تجربی فرقی هست، زیرا که حقایق استدلالی همین که شناخته شد، دیگر حتمی و تغییرناپذیر است و پیشرفت علوم باعث تغییری در آنها نمی شود. اما درباره حقایق تجربی چنین ادعایی نمی توان کرد، زیرا فقط قانون آنها را مشاهده می کنیم اما نمی فهمیم که چرا چنین است. این قوانین را

به‌وسیلهٔ تکرار تجربه و انطباق آن در موارد بیشمار کشف می‌کنیم تا اینکه از خطا مصون بمانیم و ضامن این یقین همان تکرار تجربه و نیافتن خلاف است. اما هیچ امری مانع آن نیست که وقتی در موردی خلاف آن را بیابیم، این قانون را تغییر بدهیم؛ زیرا که هیچ وقت ما نمی‌توانیم تمام وقایع و جزئیات را مشاهده بکنیم. بنا بر این، قانون تجربی حالت فرضیه‌ای را دارد که لباس حقیقت بران پوشانده‌باشند و همیشه برای تحقق کامل آن، نظر به‌آینده باید داشت. یعنی نوعی حقیقت مشروط است. البته حقایق علوم ریاضی نیز بدون شرط نیست، زیرا اگر به‌جای علوم متعارفه‌ای^۱ که قبول کرده‌ایم، اصول دیگری را می‌پذیرفتیم، این نتایج قطعی و ضروری دیگرگون می‌شد.^۲ بنا بر این احتمال و فرضیه در همهٔ علوم بشری وجود دارد. به‌این طریق به‌نظریهٔ شک احتمالی برمی‌گردیم و می‌دانیم که جزمیان قدیم چنین احتمالی را یقین نمی‌خواندند. بنا بر این، علم و حقیقت و یقین امری نیست که یکباره حاصل شده‌باشد، بلکه همیشه بشر برای یافتن آن در جست و جو و کاوش است و برای رسیدن به‌آن مراحل را طی می‌کند و نزدیک به‌آن می‌شود. نظریهٔ احتمالی، بین مذهب جزمی قدیم و طریقهٔ شک قرارداد، و انتقاد شکاکان بر یقین و شناختی که جزمیان قدیم قائل بودند، وارد است، ولی بر یقین و شناخت، چنانکه امروزه تعریف می‌کنیم، وارد نیست.

1. Axiomes

۲. چنانکه ریمن و آیشنتاین با اختیار اصول موضوعه (یا مصادرات - postulat) غیر از آنچه در هندسهٔ اقلیدس معمول است، به‌نتایج دیگری رسیده‌اند.

کتابشناسی

Bréhier, Emile: *Histoire de la philosophie*. I, Antiquité et Moyen age.
(Edition revue et mise à jour). Presses Universitaires de
France, Paris, 1994.

Brochard, Victor: *Les sceptiques grecs*, Deuxième édition, Librairie
philosophique J. Vrin, Paris, 1932.

Burnet John: *L'aurore de la philosophie grecque*, (Edi. Française) Payot,
Paris, 1919.

Devaux, Philippe: *De Thalès à Bergson*, J. Vrin. Paris 1949.

Diogène Laërce: *Vie, doctrines et Sentences des philosophes illustres*;
Traduction française; Garnier - Flammarion, Paris, 1965.

Dupréel, Eugène: *Les sophistes*, Edition du Griffon, Neuchatel, P.U.F.,
Paris 1948.

Gallot Émile: *La doctrine de Socrate*, Marcel Rivière, Paris, 1970.

Godel, Roger: *Socrate et le sage indien*, Paris, 1976.

Gomperz Théodore: *Les Penseurs de la Grèce*, Traduction de Aug.
Reymond en 3 volumes. Felix Alcan, Paris – Payot,
Lausanne, 1908 – 1910.

Guthrie, W.K.C.: *Socrates*; Cambridge, 1971.

— *Les Sophistes* (Traduit de l'anglais par j. p. Cottreau.)

Payot, Paris, 1976.

Humbert, Jean: *Socrate et les petits socratiques*, P.U.F., Paris, 1967.

Janet, Paul: et Séailles, *Histoire de la philosophie Les problèmes et les écoles*, De Lagrave, Paris, 1928.

Legrand, Gerard: *La pensée des présocratiques*, Bordas, 1970.

Piat, Clodius: *Socrate*, Felix Alcan, Paris, 1900.

Rivaud, Albert: *Histoire de la philosophie*, Tome I, Des origines à la Scolastique, Paris, 1948.

Robin, Léon: *La pensée grecque; et les origines de l'esprit Scientifique; La renaissance du livre*; P.U.F., Paris, 1923.

— *La théorie platonicienne de l'Amour*; P.U.F., Paris, 1933.

— *Platon*; Felix Alcan, Paris, 1935.

— *Aristote*; P.U.F., Paris, 1941.

— *La pensée hellénique, des origines à Epicure*. Questions de méthode, de critique de l'histoire., P.U.F., Paris, 1942.

— *Pyrrhon et le scepticisme grec*. P.U.F., Paris, 1944.

— *Platon, Œuvres complètes*; en 2 vol. Traduction Française; Bibliothèque de la Pléiade. N.R.F., Paris, 1950.

Zeller Edouard: *La philosophie des grecs*; (avant socrate, et les socratiques) Traduction française en 3 volumes par E. Boutroux et M. Belot, Hachette, Paris 1877, 1882 et 1884.

کتابهایی که عنوان آنها فقط با حروف لاتینی چاپ شده است

Les esquisses pyrrhoniennes, ۹۴

De finibus, ۱۰۱

Les Hypotyposes Pyrrhoniennes, ۹۹

Les Hypotyposes Pyrrhoniennes, ۳۱، ۱۱۳، ۱۴۳

Prépazation évangélique, ۱۱۳

Pyrrhon et le Scepticisme grec, ۱۱۰

فهرست اعلام

آ

- آپلودورس، ۱۲۷
 آرکسیلانوس، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱،
 ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸،
 ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵،
 ۱۱۶، ۱۱۹
 آگریبا، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۷
 آگورا، ۸۰
 آناطولی، ۷۹
 آناکسارخوس، ۲۴، ۸۶
 آناکساگوراس، ۱۹، ۲۳، ۲۶، ۱۴۷
 آینشتاین، ۱۶۶
- ### الف
- ابوعلی سینا، ۴۶، ۴۷، ۶۹
 ابولیدس میلطسی، ۴۴
 اپیکتتوس، ۸۳، ۱۲۹، ۱۳۰
 اپیکوروس، ۳۷، ۴۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲،
 ۸۷، ۹۰، ۹۶، ۱۲۷، ۱۳۵
 ارسطو، ۱۹ تا ۲۲، ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۴۶، ۴۸،
 ۴۹، ۵۲، ۵۶، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۹۵،
 ۹۶، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۵۷
- ارغنون، ۲۲، ۴۶
 اریستوفانس، ۴۲
 اریستون کیوسی، ۱۱۳
 اریستیپوس کورنائی، ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۹۰
 اُزب، ۱۱۳
 اساس الاقتباس، ۲۱، ۲۲، ۴۶
 اسپوسیپوس، ۹۴
 اسپینوزا، ۷۷
 استیلْفَن مگارائی، ۴۸، ۴۹
 اسکندر افرودیسی، ۱۲۹
 اسکندر مقدونی، ۲۴، ۷۸، ۷۹، ۸۶، ۸۷
 افلاطون، ۸، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۸، ۳۶ تا ۳۸،
 ۴۰ تا ۴۳، ۴۹ تا ۵۱، ۵۵ تا ۶۲، ۶۴،
 ۶۷ تا ۷۵، ۹۴، ۹۵، ۹۷ تا ۱۰۰، ۱۰۲،
 ۱۰۹، ۱۱۳ تا ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۰،
 ۱۵۷
 افلیدس مگاری، ۲۲، ۴۴، ۶۱، ۷۲، ۸۶
 امپدکلس، ۱۹، ۲۳
 انتیستنس، ۴۹ تا ۵۲، ۶۱، ۹۰
 انتیوخوس اسکالونی، ۱۱۲
 انزیدموس، ۲۱، ۲۲، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۱۳۱

- ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹،
۱۴۰، ۱۴۱
اوئیدم، ۵۱
اورلیوس مارکوس ← مارکوس اورلیوس
ایلیا، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۴۳، ۴۴، ۵۰
ایونی، ۱۹
- ب
بروسون، ۲۲، ۴۸، ۸۶
بروشار، ویکتور، ۷، ۲۸، ۳۱، ۳۴، ۴۲
برهیه، ۱۲۹، ۱۲۴، ۴۵
بیکن، فرانسیس، ۱۵، ۱۴۲، ۱۵۶
- پ
پارمنیدس، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۳۰، ۵۸، ۶۲، ۶۷،
۷۱، ۷۲
پاسکال، بلز، ۱۵۷
پانسیوس ژدسیانی، ۸۳، ۱۲۵، ۱۲۷
پروتاگوراس، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱،
۳۳، ۳۸، ۴۳، ۵۴، ۶۳، ۱۰۰
پرودیکوس، ۳۳
پلوتارخوس، ۱۲۹
پُنتوس، ۷۹
پوژن، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۳۰، ۳۳،
۴۸، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲،
۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۳،
۱۱۶، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۶۱،
۱۶۲
پوژن و شکاکیت یونانی، ۱۱۰
پوسیدونیوس، ۸۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸
پولمون، ۹۴
پیتانه، ۹۵
- ت
تیشیتوس، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۱۰۰
تنودوروس، ۱۱۳
تئوفراستس، ۴۶، ۹۵، ۱۲۸
تاریخ فلسفه (برهیه)، ۴۵، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۲۹
تاریخ فلسفه یونان (تسلر)، ۴۶
تروپ، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶
تسلر، ادوارد، ۴۴، ۴۶
تلکلس، ۱۱۶
تیمائوس، ۱۰۰
تیمون، ۱۹، ۲۲، ۳۳، ۴۸، ۸۷، ۸۸، ۹۲، ۹۳،
۹۹
- ج
جالینوس، ۱۴۲، ۱۵۲
جمهوری، ۵۸، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰،
۱۰۰
- چ
چیچرو، ۴۲، ۴۷، ۸۴، ۹۴، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷،
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۷،
۱۲۸
- خ
خارمیدس، ۴۱
خراتس، ۹۴، ۹۵
خروسیپوس، ۴۶، ۸۲، ۸۴، ۱۱۶، ۱۲۹
خواجه نصیرالدین طوسی، ۴۶
خوانساری، دکتر محمد، ۴۵
- د
دانش پژوه، ۴۶
دانشگاه تهران، ۷، ۲۲
در طبیعت اشیاء، ۸۲، ۱۲۷
دکارت، رنه، ۹، ۱۵، ۱۵۷

- دموکریتوس، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۸۶، ۱۲۸
 دیودورس کروئوس، ۴۷، ۱۱۳
 دیوکلِس کِنیدی، ۱۱۳
 دیوگنس بابلی، ۸۳، ۱۱۶
 دیوگنس لائرتی، ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۱۰۱، ۱۳۶
 ذ
 ذیمقراطیس، ۸۶
- ر
 رواقیان، ۳۷، ۴۸، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۹
 روبن، لئون، ۷، ۸، ۱۱۰، ۱۱۴
 رودس، ۱۲۵
 ریمن، ۱۶۶
- ز
 زندگانی فیلسوفان مشهور، ۱۰۱
 زندگانی و آراء فلاسفه، ۴۵
 زنون ایلپانی، ۲۰، ۲۲، ۳۰، ۴۴
 زنون رواقی، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۹۶، ۱۰۳
 ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸
- س
 سقراط، ۱۵ تا ۱۷، ۲۰، ۲۸، ۳۶ تا ۴۴، ۴۹
 تا ۵۱، ۵۵، ۵۹ تا ۶۲، ۶۹، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۹۷ تا ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۵۷
 سکستوس آمپیریکوس، ۲۰، ۲۴، ۳۰، ۳۱، ۴۷، ۵۵، ۹۴، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۹ تا ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۱ تا ۱۴۳، ۱۴۸ تا ۱۵۰، ۱۵۲
 سنکا، ۸۳، ۱۲۹، ۱۳۰
- سوفسطائی، ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۶۷، ۶۸، ۷۱
 سوفسطائیان، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸ تا ۳۰، ۳۵ تا ۳۷، ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۳، ۱۰۳
 سوفسطیقا، ۴۶
 سیاست، ۱۰۰
 سینیوم، ۸۲
- ش
 شفا، ۲۲، ۴۶
 شکاکان یونان، ۲۸
- ص
 صور خیالی (اثر تیمون)، ۹۲
- ف
 فایدروس، ۵۸، ۶۷، ۷۰، ۷۳، ۱۱۵
 فایدون، ۵۸، ۶۵، ۱۰۰
 فرهنگ اصطلاحات منطقی، ۴۵
 فرهنگ زبان فلسفی، (فولکیه) ۲۲
 فلوطرخس ← پلوتارخوس
 فیثاغوریان، ۱۹، ۶۲، ۱۱۴
 فیلیوس، ۵۸، ۷۱، ۷۲
 فیلسوفان آکادمی (اثر جیچرو)، ۹۴، ۱۱۲
 فیلودموس، ۱۲۷
 فیلون اسکندرانی، ۱۲۹
- ق
 قاهره، ۲۲
- ک
 کارنشادس، ۳۱، ۳۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۴
 کاپادوکیه، ۷۹
 کانت، ایمانوئل، ۱۶، ۵۸، ۷۲، ۱۵۷، ۱۵۹
 کراتولوس، ۲۴، ۵۸

- کرانتور، ۹۵، ۱۱۵
 کسنوفانس، ۱۹، ۲۰، ۲۲
 کسنوفون، ۳۸، ۴۱
 کسنوکرانس، ۹۴، ۱۱۵
 کلثانتس، ۸۲، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۸
 کلیون، ۴۳، ۴۸، ۶۱
 کلیتوماخوس، ۱۱۷، ۱۲۴
 کورنائیها، ۴۳، ۴۸، ۵۳، ۶۱، ۱۱۶
- گ
- گرگیاس، ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۵۰
- ل
- لاسودس، ۱۱۶
 لامپساکوس، ۸۰
 لوکثوم، ۹۵، ۹۶
 لوکرسپوس، ۸۲، ۱۲۷، ۱۲۸
 لوکولوس، ۱۱۲
- م
- مارکوس اورلیوس، ۸۳، ۱۲۹، ۱۳۰
- متروودورس کیوسی، ۲۴
 مگاری (نحله)، ۲۱، ۴۳
 منودت، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۴
 منون، ۵۸
 مونتنی، میشل ۱۵۷
 می تولین، ۸۰
 میل، جان استیوارت ۱۴۲، ۱۵۶
 میهمانی، ۵۸، ۵۹، ۶۷
- ن
- نخستین آکادیمیا، ۱۰۱
- ه
- هاملن، اوکناو ۸
 هجویات (اثر تیمون)، ۹۲
 هراکلیتوس، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۴۳، ۵۴، ۶۲، ۶۳، ۷۱، ۷۲
 هگسیلائوس، ۱۱۶
 هگل، ۳۷، ۴۰

