

تاریخ فلسفہ غرب ۱

فهرست

- مقدمه ۵
- مطالعه تاریخ تفکر، ما را وارث تفکر گذشتگان می کند ۵
- مهد فلسفه یونان: حوزه آئونی ۸
- سوفسطائیان () ۱۱
- سقراط () ۱۵
- فعالیت فلسفی سقراط ۱۵
- اخلاق ۱۹
- باز هم نگاهی به سقراط ۲۲
- افلاطون () ۲۴
- علم تذکر است ۲۵
- غار افلاطون ۲۸
- نظریه مُثل ۳۰
- سیری به سوی زیبایی لاهوتی ۳۲
- اخلاق ۳۵
- نظر افلاطون در مورد علم النفس ۳۶
- اخلاق ۳۹
- مدینه ۴۰
- هنر ۴۴

۳ تاریخ فلسفه غرب ۱
۴۵ آخرین سخن در مورد افلاطون
۴۶ ارسطو
۴۷ آثار ارسطو
۴۸ منطق
۴۹ هدف حکمت
۵۰ قوه و فعل، ماده و صورت
۵۴ نفس شناسی
۵۵ علم اخلاق ارسطو
۵۶ هدف فلسفه
۵۸ سیاست
۶۰ تعلیم و تربیت
۶۰ مقایسه‌ای بین افکار افلاطون و ارسطو
۶۲ افلوپین (-)
۷۰ قرون وسطی
۷۰ AUGUSTIN () اگوستینوس
۷۶ زمان
۷۸ وحی و ایمان
۷۹ نظریه شناسایی
۸۱ خدا و مسیح
۸۳ اندیشدین درباره خود
۸۵ اختیار و عشق
۸۵ فراگیری عشق

۴ تاریخ فلسفه غرب ۱

نظم در عشق ۸۷

باز هم تنهایی ۸۸

SAINT- THOMAS AQUINAS قديس توماس اكوئيناس

.....() ۹۰

تعليم مقدس ۹۳

فلسفه غرب بعد از يونان ۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ فلسفه صرفاً انبانی از اطلاعات گسسته نیست، چراکه در آراء فلسفی تداوم و پیوستگی و عمل و عکس‌العمل دیده می‌شود. هیچ رأی فلسفی را نمی‌توان به درستی دریافت مگر آن که آن را زمینه تاریخی آن و در پیوستگی‌اش با آراء و نظام‌های دیگر فلسفی سنجید.

انسان، در جستجوی حقیقت و در تلاش است و هیچ فیلسوف واقعی نیست که بارقه‌ای از حقیقت یا «خرد جاودان» در اندیشه‌اش متجلی نباشد، مگر این که او مدعی فلسفه باشد، و به عنوان فیلسوف یا دوست‌دار حقیقت، قدم در راه تفکر نگذاشته باشد که در این حالت هم باید به کمک تفکر متوجه نقص و انحراف او شد.

البته شرط شناخت درست آراء فلسفی، به گونه‌ای «همدلی» با فیلسوف نیاز است و هر قدر هم که ما اهل تحقیق باشیم، بی‌همدلی سخن‌متفکری را نمی‌توانیم بیاییم. نخست باید زندگی و احوال فیلسوف را شناخت و

کم کم به دنیای درونش راه یافت، آن گاه به غور و بررسی در آرائش پرداخت و نیز فراموش نکنیم تاریخ فلسفه، تاریخ فیلسوفان نیست، بلکه «تاریخ تفکر» است و تقلید از فیلسوفان هم نیست، چراکه فیلسوف را در امر تفکر با تقلید چه کار؟!

همچنان که نمی خواهیم ستایشگر فیلسوفان باشیم، نمی خواهیم با آنها باب نزاع و مشاجره را باز کنیم و مطلقاً فلسفه را مردود بشماریم.

فلسفه چیزی نیست که بخوانیم و کنار بگذاریم و یا بپسندیم و یا نپسندیم. کسی که ذهن خود را آزادانه راه ببرد، مجبور است فکر کند، و اگر خواست فکر کند با تاریخ تفکر همواره مأنوس خواهد بود و مسئولیت فکر کردن را به عهده خواهد گرفت.

باید ابتدا با متفکران هم سخن و هم زبان شد و به اندازه‌ای که اهل تفکرند با آنها انس داشت و گویا آنها را در کنار خود و یا خود را در کنار آنها احساس کرد، و آرام آرام از نردبان تفکر بالا رفت و به آینده نظر نمود، چراکه متفکران، معلّمان آینده‌اند و معلّمی که بر آینده نظر ندارد، معلّم نیست، بلکه اکنون زده‌ای است سرگردان، پس معلّمی را از تفکر گریزی نیست، و آینده را خوب شناختن و از خطرات آینده خبر دادن شرط معلّمی است، پس معلّم باید پروای آینده را داشته باشد تا همچون معلّمان بزرگ معلّم بماند و متفکر نیز؛ و در گذشته دفن نگردد.

مطالعه فلسفه یونان؛ یعنی تلاش کنیم تا از آفرینش‌های فکری فیلسوفان یونانی به عنوان پیشرفت‌ها و موفقیت‌های برجسته روح انسانی که پایدار و ماندنی است غافل نباشیم. مطالعه تفکر پیشینیان ما را از خطر

گرفتار شدن در خطای آن‌ها نیز می‌رہاند و همان‌گونه که این سخن نامعقول و باطل است که: «وجود اختلاف و تنوع ادیان عملاً ادعای هر دینی را برای این که دین حق باشد رد می‌کند.»! همین‌طور باطل و بی‌معنی است که بگوییم: توالی و تعاقب فلسفه‌ها عملاً حجت است بر این که هیچ فلسفه درستی وجود ندارد.

تاریخ فلسفه مسلماً گردآوری محض عقاید، یا نقل و حکایت مطالب جدا و مجزای فکر که هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشد، نیست، و هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند واقعاً به‌طور کامل فهمیده شود، مگر آن که در موقعیت تاریخی آن و در پرتو ارتباطش با نظام‌های دیگر فهمیده شود.

تاریخ فلسفه نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان از طریق استدلال و برہان است.^۱ و مسلّم جستجوی حقیقت نهایتاً جستجوی حقیقت مطلق، یعنی خداست، حتی ماتریالیست‌ها ولو به‌طور ناخودآگاه، حتی اگر نخواهند به این حقیقت اعتراف کنند، در جستجوی اساس نهایی و واقعیت اعلی هستند، چراکه فیلسوف نمی‌تواند نسبت به جستجوی عقل انسانی برای یافتن حق و خیر بی‌طرف و بی‌تفاوت بماند. آری؛ ممکن است تفکر به بن‌بست کشیده شود، چراکه ما هوش و خرد محض نیستیم، بلکه جریانات ذهن ما غالباً ممکن است تحت تأثیر عوامل بیگانه باشد، بی‌شک نیاز به وحی و الهام دینی را ثابت می‌کند، اما ما را وادار نمی‌کند که از تفکر نظری انسان به کلی مأیوس شویم و نه ما را وادار می‌کند که

۱ - همچنان که تاریخ انبیاء و اولیاء، تاریخ نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان از طریق

وحی و کشف و شہود است.

کوشش‌های بی‌ریای متفکران گذشته را برای نیل به حقیقت حقیر شماریم، آن‌هایی که به وسیلهٔ استخدام اصول درست و حقیقی به نتایج ارزشمندی رسیده‌اند.

گفتیم باید با فلسفه همدلی کرد و آن را از درون نگریست و خودمان را جای فیلسوف بگذاریم و سعی کنیم که افکار وی را از درون بینیم، ولی با این همه، ذهن نباید به اندازه‌ای به روانشناسی آن فیلسوف مشغول باشد که حقیقت یا خطای افکار وی، که باید فی‌نفسه منظور گردد، نادیده گرفته شود.

:

زادگاه فلسفه یونانی، ساحل آسیای صغیر و نخستین فیلسوفان یونانی از مردم "ایونیا" بودند. در حالی که خود یونان در آن زمان در بی‌نظمی یا وحشیگری نسبی به سر می‌برد، ایونیا روح تمدن کهن‌تر را حفظ کرد. ایونیا محلّ تلاقی غرب و شرق بود و محلّ برخورد آراء بابل و مصر و ایران، و شاید بتوان گفت به جهت همین موقعیت که داشت واسطه انتقال تفکر به یونان گردید، ولی با این همه نباید فلسفه یونانی را که حاصل تفکر خود یونان است را به سرزمینی دیگر نسبت داد.

شاید بتوان گفت: فلسفه یونانی گرایش بدان داشت که جایگزین دین شود، چراکه دین در آن زمان با اساطیر و اله‌ها تفسیر می‌شد، یعنی از توحید به شرک سقوط کرده بود، چراکه در فلسفه، دیگر پرستیدن رخت

برمی‌بندد - و تفکر عقلی،
جای شهود قلبی را می‌گیرد، و سیر خردگرایی در زمان افلاطون و ارسطو
به اوج خود رسید، هر چند این انتقال از دین به اسطوره و از اسطوره به
فلسفه به ناگهانی و تند صورت نگرفت.

اگر ایونیا مہمد تمدن فلسفه یونانی بود، ملیتوس مہمد تمدن فلسفه
ایونی بود، زیرا در ملیتوس بود که طالس نخستین فیلسوف مشہور ایونی
درخشید. فلاسفه ایونی عمیقاً تحت تأثیر امر تغیر، تولد و رشد، فساد و
مرگ بودند.

به علاوه اگر چه یونانیان یقیناً آرمان اعتدال خود را داشتند، دائماً
دستخوش حرص قدرت طلبی می‌شدند و از اعتدال دور می‌افتادند. جنگ
دائمی در میان شهرهای یونان، حتی در اوج خوشبختی فرهنگ یونانی،
روحیه قدرت طلبی را در مردم یونان -
آشکار می‌سازد.
یک یونانی معتقد است:

هر جا بتواند حکومت کنند، همین را اراده می‌کنند.

یعنی یک قدرت طلبی محض، و این که هر چه بتواند باید انجام دهد.
می‌گویند:

اگر شما هم مانند ما نیرومند باشید، همچون ما عمل خواهید کرد.

و به جهت همین روحیه است که وقتی اهلِ ملس تسلیم شدند، آتنی‌ها
همهٔ کسانی را که به سنی بودند که می‌توانستند سلاح بگیرند کشتند،
زنان و کودکان را به بردگی گرفتند و جزیره را مستعمره‌نشین خود
ساختند، و این همه در اوج شکوه و جلال آتنی و پیشرفت و موفقیت
هنری رخ نمود، زیرا فرد یا ملتی که شهوت بی‌لگام برای خودنمایی دارد،

نمی‌تواند به چنین کارهایی دست نزند، و این به این معنی نیست که فراست او را در تفکر و طرح اعتدال تحسین نکنیم، ما باید توجه کنیم که فرهنگ و خصلت یونانی دو جنبه دارد؛ یک جنبه اعتدال، و یک جنبه افراط یعنی خودبینی افسار گریخته. همان‌گونه که زیر دستاوردهای درخشان فرهنگ یونان، گرداب بردگی را می‌بینیم.

علیرغم جنبه مالخولیایی اخلاق یونانی، ادراک وی از جریان دائمی تغییر، یعنی ادراک انتقال از زندگی به مرگ و از مرگ به زندگی موجب شد که او را در نقش شخصیت فلاسفه ایونی به سرآغاز فلسفه رهنمون کند، زیرا ابتدا خردمندان ایونی مشاهده کردند که علیرغم هر تغییر و انتقالی باید چیزی ثابت و پایدار وجود داشته باشد، چرا؟ برای این که در تغییر که عبور از چیزی به چیز دیگر است، باید چیزی که اولی و اساسی و باقی است و صور گوناگون می‌گیرد و حاصل این جریان تغییر است وجود داشته باشد. تغییر نمی‌تواند صرفاً کشمکش اضداد باشد، مردان اندیشمند بر آن شدند که باید چیزی و رأی این داد وجود داشته باشد، چیزی که اولی و اساسی است، بنابراین فلسفه یا جهان‌شناسی ایونی اصلاً کوششی است برای تعیین این که این عنصر اولی یا ماده‌المواد همه‌اشیاء چیست.

متفکران ایونی در طبیعت ماده اختلاف داشتند، لیکن همگی در مادی بودن آن هم‌داستان بودند. نظر طالس به آب بود. اناکسیمنس به هوا، هراکلیتس به آتش، و اساساً تمایزی بین ماده و روح قائل نبودند، یعنی

دوگانگی و کثرتی را مطرح نمی‌کردند،^۳ همچنان که به جدایی علم و فلسفه نمی‌پرداختند. عمده آن است که متوجه وحدت در اختلاف و اختلافی که به وحدت درمی‌آید بودند، یعنی سعی داشتند رابطه‌ای بین این کثرت ظاهری با وحدت باطنی پیدا کنند و به همین جهت می‌گوییم مهد فلسفه یونان حوزه ایونی بود، چراکه این نوع نگرش به عالم که بخواهد ماوراء ظاهر به حقیقت باطنی توجه کند، روشی است فلسفی. بعداً این نوع توجه و نگرش به یونان منتقل شد و پرورش چشمگیری کرد.

آری؛ یک وقت چشم دل است که به جستجوی وحدت جاری در عالم می‌پردازد، که این روش ادیان است و انسان از این طریق در حدّ تلاش و تزکیه خود با حقیقت تماس حاصل می‌کند و انس می‌گیرد و در خلوت خود بارقه‌هایی از آن وحدت متعالی دارد.

ولی یک وقت عقل و تفکر است که به جستجوی حقیقت در عالم می‌پردازد. این جا دیگر با مفهوم حقایق سر و کار هست و مسئله فهمیدن است و نه چشیدن، و فلسفه یونان از نوع دوم است که با فیلسوفان ایونی شروع و از طریق فیلسوفان یونانی ادامه یافت.

(سوفیست‌ها)

در اواخر قرن پنجم قبل از میلاد کسانی پیدا شدند که مدعی بودند: جستجو برای کشف حقیقت ضرورت ندارد، گفتند: خود انسان

۳ - شاید به جهت بقایای تفکر دینی بود، چراکه دین، عالم را آیت خدا می‌داند و به جدایی بین ماده و غیرماده که از شاخصه‌های تفکر فلسفی است نمی‌پردازد.

() ملاک حقیقت است و ما کاری به بیرون ذهن خود نداریم، چراکه ادراکات حسّی ما قابل اعتماد نیست، و علت این اندیشه را باید در نظرات فلسفی متفاوتی دانست که در آن زمان مطرح بود؛ یکی مثل زنون می‌گفت: همه چیز ساکن است و ادراک حرکت توهم است، و یکی مثل هراکلیتس می‌گفت: همه چیز در حال تغییر دائم است، و هنوز هم هیچ فیلسوفی برنخواستہ بود که با توانایی کافی این افکار متضاد را در ترکیبی عالی تبیین کند.

در کنار عامل فوق، عامل دیگری نیز مسئله شکاکیت را تشدید می‌کرد و آن برخورد یونانیان با فرهنگ و نوع زندگی مردم تراکیه و ایران و بابل و مصر بود که این سؤال را پیش آورد که راستی در بین این افکار و اعمال گوناگون کدام صحیح است؟! و لذا آنچه در قبل بر آن یقین داشتند متزلزل شدند.

از این جا چنین اندیشه‌ای مطرح شد که محال است معرفتی یقینی و قطعی مطابق واقع داشت، پس هر کس و هر قوم همان‌طور که خودش فکر می‌کند، برای خودش درست است که همان تفکر سوفسطایی‌گری است، و برعکس سوفسطائیان، فیلسوفان و جهان‌شناسانی بودند که می‌خواستند حقیقت عینی درباره جهان را بیابند. آن‌ها عمدتاً جویندگان بی‌غرض حقیقت بودند. برعکس؛ سوفسطائیان اصولاً به حقیقت عینی توجه نداشتند، هدف آنان عملی بود نه نظری، و در همین راستا به فن سخنوری می‌پرداختند تا فن غیر عادلانه جلوه‌دادن امر عادلانه را تعلیم دهند که این روش با روش دیرین حقیقت‌جویان نه فلاسفه بسیار اختلاف

داشت. گزنفون می گفت: سوفسطائیان در برابر مزد خود به قصد فریب سخن می گویند و می نویسند و هیچ کمکی به کسی نمی کنند.

سوفسطائیان کار تعلیم خود را به وسیله آموزش جوانان با ارائه درس های عمومی در شهرها پیش می بردند و بیشتر عامل آموزش های سطحی و شکاکانه بودند و چنین بود که عقاید دینی جوانان را سست و بنیادهای اخلاقی را به انتقاد می کشاندند، لذا حکماء و متدینین به سوفسطائیان با سوء ظن می نگریستند، هر چند جوانان حامیان پرشور آنان بودند، به خصوص که به جای عقاید دیرین که سعی در فروریختن آن داشتند هیچ چیز واقعاً جدید و استوار و قابل اطمینانی به جای نمی گذاشتند، مگر یک شکاکیت و عدم جزمیت، به همین جهت امروز سفسطه را به معنی به کار بردن شبهه حق به جای حق معنی می کنند.

سوفسطائیان را می توان به سه طایفه زیر تقسیم کرد:

۱ - عِنْدِيَه: که اتباع پرو تا گوراس اند. می گویند: حقایق اشیاء تابع اعتقادند، یعنی اگر حقیقتی را تصدیق کردیم وجود دارد، و اگر منکر شدیم وجود ندارد. بشر میزان هستی چیزهایی است که هست، و میزان نیستی چیزهایی است که نیست، یعنی حقایق در نفس الامر ثبوتی ندارد. به قول سقراط در انتقاد به این حرف ها:

راستی می توان با وزیدن باد یکی بیشتر از دیگری احساس سردی کند، بپذیریم باد برای کسی که احساس سردی بیشتر می کند سردتر است؟

۲- عنادیه: که اتباع گرگیاس اند، معتقدند هیچ چیز موجود نیست و اگر موجود باشد ما آن را نمی‌شناسیم و اصلاً آنچه حقایق خوانده می‌شود سراب و فریبنده است

۳- لاآذریه: این‌ها به هیچ چیز اعتقاد ندارند. پیرهون سوفسطایی مشهور می‌گوید: ما نه به حسّ باید اعتماد داشته باشیم، و نه به عقل، بلکه باید بدون رأی و بدون تمایل به جهتی باشیم و تأثیرناپذیر، هر امری را هر چه باشد نباید تصدیق یا تکذیب کنیم، بلکه باید آن را هم تصدیق کنیم، هم تکذیب، و یا نه تصدیق کنیم و نه تکذیب.

سوفسطائیان به علم نظری و نفس خود تفکر کردن اعتقاد نداشتند، بلکه هنر گذراندن معیشت و حفظ ظاهر را تعلیم می‌دادند، به عبارت دیگر به علم از جهت فایده‌ای که در زندگی و معاش دارد نظر کردند، و نه این که خود علم شرافتی داشته باشد، برعکس ارسطو که می‌گفت: علم، خودش خواستنی است.

به نظر سوفسطایی در هر جامعه اعمالی درست است که مردم به آن معتقد باشند. اگر از او پرسشی چرا این کار درست است؟! در جواب خواهد گفت: چون مردم به آن معتقدند! یعنی مبنا و معیاری را نمی‌شناسند که کارها را با آن بسنجند.

سوفسطایی در سودای غلبه است، او سخن حریف را هر چه باشد رد می‌کند، درصدد فهمیدن نیست، درصدد اغفال است. نظریه نسبیت سوفسطائیان، تشویقی که از جدل و مناظره می‌کردند، نداشتن معیارهای ثابت، قبول مزد، موجب دید منفی مردم نسبت به سوفسطائیان شد.

(۴۷۰ق.م متولد و ۳۹۹ق.م وفات)^۴

آغاز زندگی سقراط در دوران شکوفایی عظمت و افتخار آتن واقع شد. دارای نیرومندی خاص بدن و قدرت تحمل بسیار بود. مردی بود که زمستان و تابستان یک جامه می پوشید و عادت پابرنه راه رفتن را، حتی در عملیت جنگی زمستانی ادامه داد.

در شرایطی که نظریات مختلف فلسفی هر انسانی را سرگردان می کرد، سقراط احساس مسئولیت کرد که در جستجوی حقیقت ثابت و یقینی، یعنی حکمت باشد و این در شرایطی بود که سوفسطایی گری ذهن ها را مشوش کرده بود و به همین جهت هم شاید بتوان گفت از این جهت کار سقراط کار مفیدی بود، و می توان او را مردی شناخت که رفتار روزمره او را قانع نمی کند، بلکه درصدد است که فلسفه ای متعالی پی افکند.

با توجه به این که سقراط اثر مکتوبی از خود به جای نگذاشته، شاید نتوانیم تصویر دقیقی از سقراط به دست آورد، ولی شاگرد بلافصل او یعنی افلاطون بسیاری از نظریات او را بیان کرده است، هر چند گاهی ممکن است افلاطون نظریات خاص خود را به دهان استادش که سخت مورد احترامش بوده گذاشته باشد.

بنا به گفته ارسطو دو پیشرفت در علم را باید به سقراط نسبت داد:

۴ - تلخیص از کتاب تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج ۱، بخش دوم.

۱- تعاریف کلی: سقراط با تعاریف کلی سر و کار داشت و می‌خواست به مفاهیم ثابت دست یابد، برعکس سوفسطائیان که نظریه نسیت را پیشنهاد کردند، سقراط متوجه بود جزئیات ممکن است تغییر کند، لیکن تعریف ثابت است، مثلاً؛ تعریف ارسطو از انسان، «حیوان ناطق» است اما انسان‌ها متفاوتند، اما تمام حیواناتی که دارای موهبت عقل‌اند، خواه آن را به کار برند و خواه به کار نبرند انسان‌اند و تعریف انسان درباره آن‌ها صادق است و این تعریف ثابت باقی می‌ماند و برای همه آن‌ها معتبر است. اگر انسان است، پس حیوان ناطق است و اگر حیوان ناطق است، پس انسان است. بعضی از متفکران معتقد بوده‌اند که مفهوم کلی صرفاً ذهنی است، لیکن اگر این مفاهیم کلی بنیادی نداشته باشد، بسیار دشوار است که دریابیم چگونه می‌توانیم چنین مفاهیم کلی را تشکیل دهیم و چرا مجبوریم که آن‌ها را تشکیل دهیم. اکنون همین قدر کافی است که خاطر نشان کنیم، مفهوم کلی با تعریف به چیزی که ثابت و پایدار به ما معرفی می‌شود.

سقراط با دلبستگی و با علاقه‌ای که به رفتار اخلاقی داشت، دریافت که «تعریف» تکیه گاهی مطمئن فراهم می‌کند که آدمیان بتوانند در میان دریای متلاطم نظریات نسبی‌گرایانه سوفسطایی بر آن تکیه کنند. بر طبق اخلاق نسبی، عدالت مثلاً از شهری به شهری متفاوت است، ما هرگز نمی‌توانیم بگوییم که عدالت این است یا آن، می‌توانیم بگوییم عدالت در آتن این است و در تراکیه آن. اما اگر بتوانیم یک بار به تعریف کلی

عدالت که ماهیت ذاتی عدالت را بیان می کند و برای همه آدمیان معتبر است دست یابیم، در آن صورت تکیه گاه مطمئنی داریم.

۲- استدلال های استقرایی: البته منظور استقراء از دیدگاه منطقی نیست، بلکه منظور روش دیالکتیکی یا روش گفت و شنودی سقراط است. وی با کسی وارد گفتگو می شد و می کوشید تا از او افکارش را درباره موضوعی بیرون بکشد.

مثلاً؛ اعتراف می کرد که نمی داند شجاعت واقعاً چیست، و از شخص دیگری می پرسید که آیا در این موضوع هیچ آگاهی دارد یا نه؟ از این رو سؤالاتی می کرد و اجازه می داد تا طرف دیگر گفتگو بیشترین سخن را بگوید و لیک جریان بحث را تحت نظارت خود می گرفت، و بدین سان عدم کفایت تعریف پیشنهاد شده شجاعت را آشکار می ساخت. طرف گفتگو تعریف تازه یا اصلاح شده ای عرضه می کرد و بدین ترتیب بحث ادامه می یافت.

بنابراین دیالکتیک از تعاریف کمتر کافی آغاز می شد تا به تعریف کافی تر، یا از ملاحظه و بررسی موارد جزئی به یک تعریف کلی پیش می رفت. گاهی عملاً به هیچ نتیجه قطعی نمی رسید، اما به هر حال هدف یکی بود: دست یافتن به یک تعریف صحیح و کلی، و چون این استدلال از جزئی به کلی یا از کم تر کامل به کامل تر پیش می رفت، حتماً می توان گفت که روش آن استقراء بود.

هدف سقراط کشف حقیقت بود به روش فلسفی، نه به عنوان موضوع تفکر نظری محض، بلکه با توجه به زندگی نیک، یعنی آدمی برای خوب

عمل کردن، باید بداند که زندگی خوب چیست. می‌خواست دیگران را به تفکر درباره خود و توجه واقعی به اعلی درجه به کار مهم مراقبت نفس خویش ترغیب نماید.^۵ معتقد بود اگر نفس به نحو شایسته مورد توجه و مراقبت باشد، اهمیت معرفت و حکمت حقیقی فهمیده می‌شود، همچنین روشن می‌شود ارزش‌های راستین حیات انسانی که باید در رفتار محقق شود چیست.

او درصدد بود تا انسان‌ها را متقاعد کند که باید مراقب خویش باشند، و پیش از آن که در جستجوی منافع شخصی خود باشند، جویای فضیلت و حکمت باشند، و پیش از توجه به منافع کشور، به خود کشور توجه کنند و خود را مسئول می‌دانست که مردم را برانگیزد تا به عالی‌ترین دارایی خویش، یعنی نفس‌شان، از طریق تحصیل حکمت و فضیلت توجه کنند. اگر وی نقّادی می‌کرد و نظریه‌های سطحی و فرض‌های آسان‌گیر را در معرض چون و چرا قرار می‌داد، به امید توسعه خیر و نیکی در مخاطبان خویش بود.

سقراط به گفته کاپلسون، به دسته‌بندی سیاسی علاقه‌ای نداشت، بلکه به حیات سیاسی در جنبه اخلاقی آن علاقه‌مند بود. به نظر او برای فرد یونانی که می‌خواهد زندگی خوب داشته باشد، شناختن این که دولت

۵ - البته نباید از این نکته غفلت کرد که جمله مشهور سقراط که می‌گفت: «خود را بشناس» به معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیست. چون فضای سخن سقراط، فضای فهم عالم الهی و ربوبیت حضرت رب‌العالمین نیست. سقراط از گفتن این جمله، بیشتر یک نظم عقلی را دنبال می‌کرد.

چیست و شهروند چه معنایی دارد، اهمیت فراوان داشت، باید ماهیات دولت را بشناسد و معلوم کند یک دولت خوب چگونه است.

مربوط بودن میان معرفت و فضیلت، مشخصه دستگاه اخلاقی سقراط است، یعنی شخص عاقل که می‌داند حق چیست، به آنچه حق است عمل می‌کند، و نتیجه می‌گرفت که عدم موفقیت در انجام آنچه حق است به سبب جهل است نه ضعف اخلاقی.

می‌گوید: مرد خردمند می‌داند که مفیدتر این است که خوددار باشد تا این که خوددار نباشد، عادل باشد تا این که ستمگر باشد، شجاع باشد نه این که جبان باشد.

اخلاق یونانی به طور برجسته دارای خصیصه نیل به خوشی و سعادت بود و هر چند این اخلاقیات نیازمند آن بود که با اعتقاد به خدا و بر زمینۀ ایمان به وحی و دستورات آن نگریده شود تا به ارتقاء حقیقی نائل آید، با این همه در حالت تناقض خود نیز همچنان مایه افتخار جاوید فلسفه یونانی است. به گفته سقراط:

طبیعت انسان دائمی و ثابت است، و بنابراین ارزش‌های اخلاقی ثابت و دائمی است.

و این افتخار جاودانی در تاریخ فلسفه نصیب سقراط است که دوام و ثبات ارزش‌ها را یافت و درصدد برآمد که آن‌ها را در تعاریف کلی ثابت و مستقر سازد.

فضیلت واقعی در مکتب سقراط، بصیرت است به آنچه حقیقتاً برای انسان خیر است و آنچه واقعاً منجر به سلامت و هماهنگی نفس می‌شود، و لذا تحقیقات اخلاقی او متوجه کشف قواعد کلی و ثابت اخلاقی است و همین معرفت عقلانی فضیلت است که می‌توان تعلیم داد و نه خود فضیلت.

مذهب عقلی سقراط او را موافق دموکراسی بدان گونه که در آتن جریان داشت نکرد، می‌گفت: اگر پزشک انسانی است که طب آموخته است، و اگر بیماری، خود را به دست کسی که معرفتی در طب ندارد نمی‌سپارد، انتخاب مناصب و مشاغل عمومی با قرعه یا حتی رأی انبوهی از مردم ناآزموده و بی تجربه نیز نامعقول است. حاکمان راستین کسانی هستند که می‌دانند چگونه حکومت کنند.

در خصوص دین، سقراط ظاهراً به طور کلی از خدایان به صورت جمع سخن گفته است و منظورش خدایان سنتی یونان است، اما کم‌تر به خدا می‌پرداخته یا پرسشی را پیشنهاد می‌نموده، بلکه بیشتر او عقل‌گرا است و نه ایمان‌گرا، و لذا گذشته را بیشتر مورد انتقاد قرار می‌داد، یا بگو، همه چیز را از زاویه عقل بشری، یعنی عقل فیلسوفانه می‌نگریسته و در حوزه چنین عقلی بسیاری از اعتقادات دینی مردم جای نمی‌گرفته، از طرفی عقل یونانی معتقد به نقص عقل نیست، تا آن جایی که عقل از درک آن ناتوان است را تصدیق کند، بلکه هر آنچه در حوزه خرد یونانی نتوانست حقایق خود را اثبات کند، با سنگ غیرعقلی بودن رجم می‌شود، به همین جهت هم او در دادگاه به دو چیز متهم شد:

۱- خدایانی که مردم می‌پرستند را نمی‌پرستد، بلکه دینی جدید آورده است.

۲- جوانان را فاسد می‌سازد، چراکه روح انتقاد و پشت‌پازدن به سرمایه‌های دینی و سنتی گذشته را در آن‌ها تقویت می‌نمود. شخصیت سقراط از دو جنبه قابل بررسی است:

یکی از جنبه‌ها مقابله با سوفسطائیان که بنیاد عقل را تهدید به ویرانی می‌کردند و سقراط به خوبی در مقابل این آشفتگی ایستاد. و جنبه دیگر شخصیت سقراط برگشت دارد به عقل یونانی که می‌توان گفت سقراط پایه‌گذار آن بود، یعنی عقل بریده از وحی و فاصله گرفته از قلب و شهود، و در این جنبه است که می‌توان گفت نقص فلسفه یونانی خود را نشان می‌دهد، و اگر کسی تمام بینش خود را منحصر کند به چنین عقلی، از واقعیات و حقایقی که در حوزه این عقل قرار نمی‌گیرد محروم خواهد شد، و فیلسوفان اسلامی بدون آن که فلسفه یونانی را نفی کنند، در نهایت استادی توانستند با غلبه دادن وحی بر عقل فلسفی، هم از نتایج وحی محروم نمانند، و هم عقل فلسفی را طرد نکنند.

سقراط در مورد اخلاق باز می‌گوید: نیکوکاری بسته به تشخیص نیک و بد، یعنی «دانایی» دارد، پس فضیلت به طور مطلق جز دانش و حکمت چیزی نیست. دانش در مورد ترس و بی‌باکی، یعنی علم بر این که از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید، که این دانش موجب «شجاعت» است و چون دانش در رعایت میل‌های نفسانی به کار رود، «عفت» خوانده می‌شود، و «عدالت» دانش بر قواعد حاکم بر روابط مردم است. سقراط

معتقد است: اراده هیچ انسانی آزاد نیست، مگر این که پیروی از عقل کند که در آن صورت نیکی و خیر را انتخاب می کند و اگر از عقل پیروی نکند، هوس او را مجبور به انتخاب می کند.

سقراط به طور غیرمستقیم مخاطبان را تعلیم می دهد، او حتی داعیه تعلیم ندارد، بیشتر کوشش می کند و لذا افکار را به ظاهر آشفته می کند، به طوری که الکییاس که از نزدیکان اوست می گوید:

گاهی فکر می کنم کاش این مرد زشت رومی می مُرد، ولی بعد می اندیشم اگر بمیرد برای من بزرگ ترین مصیبت است، اصلاً برای من هیچ مصیبتی بالاتر از مرگ سقراط نیست، نمی دانم با او چه کنم.

سقراط در مورد دشمنی عامه با او می گوید: من تنها با یک نفر حرف می زنم، من با غوغا سخن نمی گویم، غوغا سخن را نمی فهمد و گوینده را می کشد، بنابراین من همیشه با یک نفر سخن می گویم.

سقراط درس فلسفه نخوانده است، بلکه افکار و رفتارشان نشان می دهد او عین فلسفه است، او هیچ چیز ننوشته، چراکه برای گفتن آرامش و قرار لازم دارد که سقراط این قرار را نمی طلبید.

سقراط کُشتنی بود. او سخنان خلاف عادت می گفت و نظم آتن را به هم می زد و لذا این جامعه آتن بود که سقراط را کشت.

او می دانست دلیل و استدلال پاسخی است به شک، تا زمانی که شک پدید نیامده باشد، دلیل لازم نیست و تا زمانی که پوشش و حجاب نباشد،

برهان هم مورد پیدا نمی‌کند، در نظر او فلسفه مجموعه دلایل نیست و به این جهت او پرسشگر بزرگی است و نه یک دلیل‌آور بزرگ.
می‌گفت:

زندگی مشق مردن است.

و به همین جهت برای او مرگ پایان زندگی نیست، بلکه رهایی است، با مرگ انس دارد و از مرگ نمی‌هراسد.

او فلسفه را مجموعه معلومات نمی‌داند، بلکه سیر از عالمی به عالم دیگر و از یک مرتبه به مرتبه دیگر رفتن و عالم عقلی شدن می‌داند، مخاطب خود را با روش خاص خود به حرکت می‌آورد، به مخاطب خود نمی‌گوید که چیزی را بپذیر یا نپذیر، بلکه او را بیدار می‌کند، چنانچه می‌گوید:

من خرمگس مردم آتن هستم، من بیدارگر جوانان آتن‌ام.

و فلسفه عبارت است از همین آمادگی و تعلق به دانایی.

فلسفه چیز عجیبی است، نه می‌توان آن را رد کرد و نه می‌توان با آن به آسانی کنار آمد. مردم نسبت به فلسفه حالت عجیبی دارند، در عین این‌که احترامش را نگه می‌دارند، نسبت به آن بی‌حرمتی می‌کنند -

- فلسفه سخن خلاف عادت است و هیچ جامعه‌ای آن را آسان

تحمل نمی‌کند، زیرا فیلسوف به آینده تعلق دارد و بر هم زنده‌رسم و عرف و عادت است. وقتی علم، علم ظاهر باشد و افکار همه سطحی گردد و آلوده به سفسطه، جامعه‌ای که مبتلا به قشریت شده بود نه با گذشته رابطه روشنی داشت و نه تفکر تازه را تحمل می‌کرد، آتن به پوسته تفکر سابق چسبیده بود و افراد قشری شهر را راه می‌بردند.

«آنوتوس» یک کاسب کار دلسوز ولی قشری علیه سقراط اعلام جرم کرد، او درس سقراط را بر نمی تافت، ولی او سقراط را نکشته، بلکه آتن قاتل سقراط است، آتن رو کرده به سطحی نگری و انحطاط، قاتل سقراط است. اما اهل فلسفه به وجود سقراط نیاز دارد. او و امثال او باید باشند که ما را از گم شدن در اشتغالات روزمره برهانند. سقراط وجود ما را به حرکت درمی آورد، اما از سطحی نگری خطرناک تر آن که اندیشید ما در محدوده عقل فلسفی سقراطی بماند و به عقل معنوی ایمانی نرسد.^۶

(۴۲۷ق.م ولادت ۳۴۸ق.م وفات)^۷

اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظاهرند، و نه حقایق، و نمودند و نه بود، و علم بر محسوسات تعلق نمی گیرد، بلکه محسوسات محلّ حدس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق می گیرد عالم «معقولات» است.

افلاطون معتقد است هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد و آن مثال هم واحد است، و مطلق است و لایتغیر است و فارغ از زمان و مکان، و ابدی است و کلی، مانند مثال انسان که اصل انسان است، یا مثال بزرگی و یا مثال برابری، یا مثال شجاعت و مثال عدالت...

۶- تاکید حکمای بزرگ آن است که مواظب باید بود عقل یونانی بجای عقل ایمانی

ننشیند.

۷- تلخیص از کتاب تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج ۱، بخش سوم.

مثال انسانیت، یعنی آنچه به خودی خود و به ذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و به درجه کمال موجود است. این موجودات که به حسّ ما می آیند، پرتویی از صورت مثالی شان هستند، مثل سایه نسبت به صاحب سایه، و هر چه بهره موجودات از آن صورت مثالی بیشتر باشد، آن موجودات به حقیقت نزدیک ترند، و مسئله غاری که مثال زده برای رساندن مقصودش کارساز است. می گوید انسان‌ها در دنیا مثلشان مثل کسانی است که در غار اسیرند و فقط سایه آدم‌ها که بر دیواره غار افتاده است را می بینند و گمان می کنند با حقیقت روبه رویند، در حالی که حقیقت عالم را با عقل می توان دید، پس عالم ظاهر نه معدوم است و نه حقیقت، بلکه «نمود» است.

افلاطون معتقد است علم مراتب دارد و آنچه به حسّ و وهم می آید علم واقعی نیست، حدس و گمان است و عوام مردم از این مرتبه گمان بالاتر نمی روند و با گمان‌هایشان زندگی می کنند، همین که به تفکر پرداختند و قوه تعقل را رشد دادند، به معرفت حقایق و مُثُل می رسند و صورت کلی عالم را می یابند.

از نظر افلاطون روح انسان قبل از بدن و قبل از نزول در دنیا مجازی، در عالم مجردات و معقولات بوده و حقایق را درک کرده و چون به این عالم آمده آن حقایق را فراموش شد، اما به کلی از صحنه نفس او محو نگشته و لذا چون چیزهایی را می بیند که از آن حقایق و آن مُثُل بهره دارند، به اندک توجهی آن‌ها را یاد می آورد، پس کسب علم و معرفت در

واقع تذکر است و اگر انسان سیر و سلوک خود را دنبال کند، از مُثُل هم گذشته، با حقیقت واحد عالم روبه‌رو می‌شود که آن «خیر» یا «حُسن» است، چراکه عقیده او زیبایی و نیکویی از هم جدا نیستند، همه به او متوجه‌اند و قبله همه و غایت کلّ است.

عَلت وجود انسان، حقیقت انسان است. عَلت وجود گل، حقیقت گل است، همچنین عَلت شجاعت، حقیقت شجاعت است، و اَمّا عَلت همهٔ علل «نیکویی» است که چون خورشیدی معنوی عالم حقایق را روشن می‌نماید و محقق می‌کند و لذا پروردگار عالم هم اوست.

روح انسان در عالم «مجردات» پیش از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی یعنی «خیر» را بی‌پرده دیده، پس در این دنیا چون زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد، و هوای عشق به آن مطلق سربرمی‌کشد، فریفتهٔ جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد به سوی او پرواز کند، عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است، اَمّا عشق جسمانی مانند حُسن صورت مجازی است و عشق حقیقی، شور و سودایی است که بر سر حکیم می‌زند. عشق مجازی سبب خروج از عقیمی و موجب تولید فرزند و مایهٔ بقاء نوع است. عشق حقیقی هم، روح و عقل را از عقیمی رهایی داده و مایهٔ ادراک اشراقی عالم غیب و اتصال جان به ان عالم می‌شود، یعنی وسیله نیل به معرفت جمال حقیقی و خیر مطلق و زندگی روحانی است، و انسان به دانش واقعی وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهده جمال او نایل شود، و در واقع اتحادی بین عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد و

لذا حکمت افلاطون تلاش عقل و ذوق با هم است، نه استدلال صرف و نه ذوق و اشراق صرف.

افلاطون در اخلاق بر تعادل قوا تأکید داد و در سیاست می گوید: حکمت بی سیاست ناقص است و سیاست بی حکمت باطل است. بهترین دولت‌ها آن دولتی است که بهترین مردم در آن حکومت کند، پس حاکم باید حکیم باشد و یا حکیم حاکم شود. از نظر او کثرت به خودی خود ارزشی ندارد.

افلاطون معتقد بود کشتی جامعه به کشتیان ثابت قدمی نیاز دارد که آن را رهبری کند و چنین کشتیان باید کسی باشد که راه درست را برای پیمودن بشناسد و آماده باشد تا آگاهانه بر طبق آن عمل کند.

در مورد معرفت می گوید: اگر معرفت ادراک حسی است، پس هیچ انسانی نمی تواند عاقل تر از انسان دیگر باشد، بلکه برعکس، معرفت حقیقی به حقایق کلی است، چراکه موضوعات جزئی تغییر می کند و لذا معرفت به عالی ترین کلی، عالی ترین نوع معرفت خواهد بود، در حالی که معرفت جزئی پایین ترین معرفت خواهد بود.

به طور ساده نظریه مُثل این است که: برای مفاهیم کلی حقیقت، یک واقعیت مطابق آن در عالم غیب هست، مثل مفهوم کلی علم که به یک حقیقت علمی در عالم غیب موجود است و صرفاً مفهومی ذهنی نیست.

می گوید: گمان با تصاویر سر و کار دارد، در حالی که معرفت، لااقل به صورت علم با مبادی یا نمونه‌های والا مربوط است.

هر کس که انسان نقاشی شده را یک انسان واقعی بپندارد، در حالت خیال است و هر کس تصویرش از انسان، محدود به انسان‌های جزئی است که دیده، هنوز در مرحله علم نیست، اما شخصی که انسان مثالی، یعنی نوع مثالی که افراد آدمی تحقق ناقص آن هستند را درک کند، علم دارد.

افلاطون از ما می‌خواهد که یک غار زیرزمینی تصور کنیم که دهانه‌ای به طرف روشنایی دارد، در این غار آدمیانی زندگی می‌کنند که از زمان کودکی پاهای و گردن‌هایشان طوری زنجیر شده است که پشت به دهانه غار و روی به دیوار درونی آن دارند و هرگز نور خورشید را ندیده‌اند، پشت سرشان یعنی بین زندانیان و دهانه غار، بر یک بلندی، آتشی هست و بین آن‌ها و آتش راهی مرتفع و دیواری کوتاه مانند پرده‌ای وجود دارد، در سراسر این راه مرتفع آدمیانی که مجسمه‌ها و پیکرهای حیوانات و چیزهای دیگر را با خود حمل می‌کنند می‌گذرند، به طوری که آنچه با خود حمل می‌کنند بالای آن دیوار کوتاه ظاهر می‌شود. زندانیان که رویشان به دیوار درونی غار است نمی‌توانند یکدیگر و چیزهای پشت سرشان را ببینند، اما سایه‌های خود و سایه‌های این اشیاء را که روی دیوار غار افتاده است می‌بینند، آن‌ها فقط سایه‌ها را می‌بینند.

این زندانیان نمونه اکثریت نوع بشرند، یعنی عامه مردم که زندگی خود را در حالت خیال و پندار می‌گذرانند و تنها سایه‌های واقعیت را می‌بینند و تنها انعکاس صوت حقیقی را می‌شنوند، نظر آن‌ها درباره‌ی عالم بسیار ناقص است، و به سبب «شهوات تعصبات که به وسیله‌ی زبان و خطا به

() و نه برهان به آن‌ها منتقل شده است» به کجی و انحراف گرائیده‌اند، یعنی زندانیان در بند شهوات و سفسطه. اگر انسان با جهد مستمر توانست خود خورشید که نماینده مثال خیر و صورت اعلی «علت کلی تمامی اشیاء و سرچشمه حقیقت و عقل» است را ببیند، او آنگاه در حالت علم خواهد بود و نه پندار و گمان. زندانیان که سایه‌ها را دوست دارند و سایه‌ها را واقعیت راستین می‌پندارند، اگر کسی به آن‌ها از خورشید خبر داد، اگر بتوانند او را بگیرند و می‌کشند.

از این جا پافشاری افلاطون بر دادن اهمیت زیاد به تعلیم و تربیت روشن می‌شود که به وسیله آن جوانان می‌توانند تدریجاً به مشاهده حقایق و ارزش‌های جاوید و مطلق راهبر شوند، و بدین ترتیب از گذراندن خود از «عالم سایه‌دار» خطا و کذب و تعصب و پیروی سופسطایی و کوری نسبت به درک ارزش‌های حقیقی نجات یابند، البته این تعلیم و تربیت در مورد کسانی که می‌خواهند زمامدار و سیاستمدار شوند از نظر افلاطون اهمیت اساسی دارد.

می‌گوید: کسی که خیر حقیقی انسان را نشناسد، نمی‌تواند به نحو درست حیات انسانی را رهبری کند، و زمامداری که خیر حقیقی جامعه را تشخیص ندهد و زندگی سیاسی را در روشنی اصول جاوید ننگرد، مردم خویش را تباه خواهد ساخت.

شناخت‌شناسی افلاطون به وضوح می‌رساند که کلیاتی که ما در فکر درمی‌یابیم، فاقد مرجع غیبی نیست. از نظر افلاطون فکر است که واقعیت را درمی‌یابد، و فکر باید به کلیات تعلق داشته باشد و اگر کلیات واقعیت نداشته باشد چگونه فکر به آن‌ها تعلق داشته باشد، و از کلیات باخبر شود؟ در مورد ذوات عینی مجرد است که افلاطون اصطلاح «مثل» را به کار می‌برد و آن‌ها را معانی ذهنی صرف نمی‌داند، بلکه آن‌ها را موضوعاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم و یا موضوعاتی که در علم مورد بحث قرار می‌گیرد می‌داند.

مثل حقایق عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند، و اشیاء محسوس هم بهره‌مند از واقعیات کلی هستند، و هم حجاب آن‌هایند، اما واقعیات کلی در مقرر نامتغیر آسمانی خود جای دارند، و حال آن‌که اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی‌اند، یعنی همواره در حال شدن هستند و هرگز به نحو درست نمی‌توان گفت می‌باشند، مثل در مقرر آسمانی خود از یکدیگر جدا و از ذهن هر متفکری نیز جدا وجود دارند، یعنی آن مثل به همان اندازه که در اشیاء محسوس‌اند، خارج از اشیاء محسوس نیز هستند.

البته این قول که نظریه افلاطون مستلزم فرض یک انسان مثالی با عرض و عمق و غیره باشد که در مکان آسمانی وجود دارد، بی‌معنی و نامعقول است، چنین قولی به منزله این است که نظریه افلاطونی را بی‌جهت و بدون

دلیل مضحک و سخیف سازند، تعالی مثل هر معنایی داشته باشد به این معنی نیست.

جناب صدر المتألهین «رحمه الله علیه»، آن حکیم بزرگ در جلد هشتم اسفار در رابطه با نظر افلاطون از مثل فرمایشاتی دارد، و او هم نمی پذیرد چنین فیلسوف دقیقی در این رابطه حرف ساده‌ای زده باشد، او در مورد مثل برای نفوس ناطقه می گوید:

ظاهراً مقصود افلاطون این نیست که نفوس ناطقه با مشخصات جزئی قبل از حدوث بدن در عالم مجردات موجود بوده‌اند و سپس هر یک به بدنی تعلق گرفته‌اند، بلکه مقصود این بوده که برای نفس دو نحوه وجود هست؛ یکی وجود جسمانی که حادث به حدوث بدن است و متعلق به اوست، و یکی وجود عقلانی که در واقع وجود نفس است در عالم عقل که قائم به عقل و متعلق به او است،

(که این صور

موجود عقلی، همان مثل الهیه‌ای است که افلاطون و سقراط بدان معتقدند.

افلاطون می گوید: تنها به یاری «عقل» می توان به حقیقت اشیاء دست یافت، نه به یاری حواس بدن. عقل است که آنچه واقعاً هست را درک می کند و آنچه واقعاً هست ذوات اشیاء هستند، و سقراط به عنوان نمونه «عدالت بذاته»، «زیبایی بذاته»، «خیر بذاته» و «برابری مطلق» و غیره را ذکر می کند، این ذوات همیشه یکسان باقی می مانند، در حالی که متعلقات جزئی حواس چنین نیستند، حتی یک شیء زیبای جزئی به این دلیل زیباست که از زیبایی مجرد بهره مند است.

می‌گوید: این امر که آدمی قادر است دربارهٔ اشیاء به عنوان کمابیش برابر، کمابیش زیبا حکم کند، مستلزم شناخت قیاس است، یعنی شناخت ذات زیبایی یا شناخت ذات برابری، و اما آدمیان با شناختی روشن از ذوات کلّی به جهان نمی‌آیند، پس چگونه است که می‌توانند دربارهٔ اشیاء جزئی با توجّه به قیاس کلّی حکم و داوری کنند؟ آیا این امر دلیل آن نیست که نفس پیش از اتّحاد با بدن وجود داشته، و در حالت هستی قبلی اش به ذوات معرفت داشته است؟ بنابراین جریان یادگیری، همان جریان «تذکر» است که در آن تجسم‌های جزئی ذات به عنوان یادآوران ذواتی که قبلاً مشاهده شده‌اند ظاهر شده است. به علاوه چون معرفت عقلانی ذوات در این زندگی مستلزم فائق آمدن بر حواسّ بدنی و عروج به مرتبه عقلانی است، آیا نباید فرض کنیم که نفوس فیلسوف این ذوات را پس از مرگ که دیگر بدن مانع و پایبند او نیست مشاهده می‌کند؟ (چون در دنیا خود را مستعد اتّحاد و ارتباط با آن ذوات مجرّده نموده)

در محاوره «میهمانی» می‌گوید: از صورت‌ها و اشکال زیبا، آدمی به نظاره زیبایی که در نفوس است و از آن‌جا به علم، و به دوستی حکمت، و به طرف «اقیانوس پهناور زیبایی» و به «صور دوست‌داشتنی و سحرآمیزی که در بردارد» عروج می‌کند تا برسد به نظاره زیبایی که ازلی و ابدی است و نه به وجود آمده و از میان رفتنی است، نه دستخوش افزایش و کاهش است، نه قسمتی زیبا و قسمتی زشت است، نه زمانی زیبا و زمانی دیگر نازیباست، نه زیبا نسبت به یک چیز و زشت نسبت به چیز دیگر، نه این‌جا

زیبا و آنجا زشت، نه زیبا در نظر بعضی مردم و زشت در نظر دیگران، و نه این زیبایی اعلی می تواند در خیال مانند چهره‌ای زیبا یا منظره‌ای زیبا تصویر و ترسیم شود، نه مانند گفتاری است، و نه مانند علمی، و نه در هیچ چیز دیگر که در زمین و و یا در آسمان یا هر جای دیگر زندگی می کند، یا وجود دارد، بلکه به طور جاوید قائم به خود و یگانه است، تمامی اشیاء دیگر به واسطه بهره‌مندی از آن زیبا هستند، و با این وصف هر چند آن‌ها به وجود می آیند و از میان می روند، آن هرگز کم و یا بیش تغییر نمی کند. این است ذات زیبای و محض و یگانه، آشکارا این همان «زیبایی» هیپاس بزرگ است که تمامی اشیاء زیبا، زیبایی خود را از او گرفته‌اند.

افلاطون می گوید: در مورد آن چیز که برتر از زمان و مکان است، ما حتی حق نداریم بگوئیم کجاست، آن در عینی که متعالی است درونی و باطنی است، غیرقابل دسترس برای حواس است و تنها به وسیله عقل قابل ادراک است.

در کتاب جمهوری صریحاً نشان داده است که فیلسوف حقیقی در جستجوی شناختن طبیعت ذاتی هر چیز است، مثلاً کار او شناختن تعداد کثیری از اشیاء زیبا و یا تعداد کثیری از اشیاء خوب نیست، بلکه بیشتر کار او باز شناختن ذات زیبایی و ذات خیر است، که به درجات مختلف در اشیاء جزئی خوب تجسم و تحقق یافته‌اند، غیرفلاسفه، یعنی مردم عادی که با تعداد کثیری از نمودها سر و کار دارند و متوجه طبیعت ذاتی نیستند و نمی توانند آن را، مثلاً ذات زیبایی را از پدیده‌های زیبا تشخیص دهند،

فقط در مرحله گمان هستند و فاقد معرفت علمی هستند، یعنی با وجود حقیقی که ثابت و پایدار است سر و کار ندارند، آنان با پدیدارهای فانی یا نودها که در حال شدن‌اند و پیوسته به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، سر و کار دارند، بنابراین حالت ذهنی آن‌ها حالت گمان است و متعلق گمان آن‌ها پدیدارهایی است بین وجود و لاوجود. درحالی که حالت ذهن فیلسوف معرفت است () و متعلق شناسایی او وجود کامل واقعی است که همان ذوات غیبی یعنی مثل باشد.

افلاطون صریحاً متوجه تصور «مطلق»، کامل مطلق، و نمونه اعلای همه اشیا یعنی اصل نهایی است که این مطلق درونی است و پدیدارها تجسم و ظهور آن و در عین حال حجاب آن و بهره‌مند از آن و جلوه‌گاه آن به درجات مختلف‌اند، اما متعالی نیز هست، لذا می‌گوید: دشوار است یافتن سازنده و پدر جهان و در صورت یافتن او، محال است با همه کس درباره او سخن گفتن.

می‌گوید: نفس انسان، هستی واقعی بی‌رنگ و بی‌شکل و نامحسوس و قابل رؤیت فقط برای عقل را، مشاهده می‌کند و صریحاً عدالت مطلق و اعتدال مطلق و علم مطلق را می‌بیند، نه چنان که در آفرینش ظاهر می‌شوند و نه تحت اشکال گوناگون که ما امروز نام واقعیات به آن‌ها می‌دهیم. می‌گوید: «مثال» صرفاً شیء جزئی دیگر نیست، و رابطه میان اشیا جزئی و مثال نمی‌تواند همان رابطه میان اشیا جزئی مختلف باشد.

افلاطون اخلاقِ صرفاً نسبی را نمی‌پذیرد: مقیاس‌های مطلق، ایده‌آل‌های مطلق وجود دارند، بدین ترتیب ایده‌آل عدالت، اعتدال، شجاعت وجود دارد و هر عملی و اخلاقی باید با آن‌ها سنجیده شود. ما می‌توانیم به «خیر» که جامع ایده‌آل‌هاست از طریق سیر و سلوک عقلی نائل شویم و حقیقتاً در طبیعت عالی‌تر انسان کشتی به طرف خیر و زیبای حقیقی هست که نمی‌گذارد هر چیزی را خوب بیندارد، بلکه همه را با آن می‌سنجد.

بنابراین حیات حقیقی برای انسان حیات فلسفی یا حیات حکمت و خردمندی است، زیرا تنها فیلسوف است که به علم کلی حقیقی یعنی «خیر» نائل می‌ود.

افلاطون در حالی که با هراکلیتس موافق است که اشیاء در یک حالت تغییر دائمی هستند، به طوری که هرگز واقعاً نمی‌توان گفت می‌باشند، دریافت که این فقط یک تصویر است، و از طرف دیگر «وجود حقیقی» یعنی واقعیت ثابت و پایدار نیز وجود دارد که قابل شناختن نیز هست و آن عبارت است از عالم مثال.

افلاطون از نظر اخلاقی یک تارک دنیا نبود، هر چند از سیاست جاری زمان خود سرخورده بود، برعکس؛ می‌خواست سیاستمداران و دولتمردان حقیقی تربیت کند که گویی کار خدا را روی زمین در ایجاد نظم ادامه دهند، وی فقط تا آن‌جا دشمن زندگی و این دنیا بود که زندگی و دنیا بی‌نظم و ناقص باشد.

او طرفدار سرسخت اصالت روح بود. می گفتک نفس به وضوح از بدن متمایز است و با ارزش ترین دارایی انسان است و توجّه و مراقبت راستین از نفس باید کار اصلی انسان باشد. در دعای خود می گفت:

ای خدای محبوب من! و ای خدایان دیگر که این جا حاضرید! دعای مرا مستجاب کنید که در دوران خویش زیبا باشم و همهٔ امور بیرونی من با امور درونی ام سازگار باشد. چنان کنید که فقط شخص فرزانه را توانگر بشمارم و از اندوخته طلا تنها به اندازه‌ای به من بدهید که انسان پرهیزگار بار آن را تواند کشید.

باز در مورد وجود نفس قبل از بدن می گوید: آدمیان درباره مقیاس‌ها و قواعد مطلق معرفت دارند، چنانکه از احکام تطبیقی و مقایسه آنان دربارهٔ ارزش برمی آید، اما این مطلقات در عالم حسّی وجود ندارد، بنابراین انسان باید آن‌ها را در کی حالت هستی قبلی مشاهده کرده باشد. یک جوان حتّی کسی که هیچ آموزشی در ریاضیات نداشته باشد، تنها با فراگرد پرسش و پاسخ می تواند بدون آموختن وادار شود که حقایق ریاضی را بیرون دهد، از آن جا که وی آن‌ها را از هیچ کس نیاموخته است و نمی تواند آن را از ادراک حسّی به دست آورده باشد، لازم می آید آن‌ها را در یک حالت وجود قبلی درک نموده باشد و لذا فراگرد یادگیری صرفاً فراگرد «تذکر» است. «البته باید توجّه داشت نفس قبل از بدن با شعور مطلق خود به نحو کلّی موجود است، نه به نحو جزئی یعنی مثل نفس رضا و علی و زینب که جزئی اند.»

نفس به موجب بهره‌مندی‌اش از «صورت حیات» چیزی است که هست و مرگ نمی‌پذیرد و اساساً یک اصل و مبدأ روحی ممکن نیست فرسوده شود.

می‌گوید: بالاترین خیر انسان رشد و پرورش صحیح نفس است در جهت هماهنگی کلی قوای آن، و پیشرفت حقیقی شخصیت انسان به عنوان موجود عقلانی و اخلاقی همین است.

وقتی نفس آدمی در حالتی است که باید در آن حالت باشد، در نیک‌بختی و سعادت است و خیر عبارت از لذت نیست، بلکه خیر عبارت است از حکمت، هر چند زندگی خوب برای انسان زندگی آمیخته است، یعنی نه منحصراً حیات ذهن و فکر، و نه منحصراً حیات لذت حسی.

افلاطون آماده قبول آن لذتی است که در دو رنج به دنبال ندارد، مثل لذات عقلی، بلکه لذاتی نیز که خرسندی میل را دربردارد، به شرطی که از گناه مبراً باشد را می‌پذیرد. او می‌گوید:

درست است که عسل و آب به نسبتی باید مخلوط شوند تا نوشابه مطبوعی بشود، همین‌طور احساس لذت‌آور و فعالیت عقلی باید به نسبت درستی به هم آمیخته شوند تا زندگی خوب انسان را بسازند.

پیش از هر چیز زندگی خوب باید شامل تمام معرفت از نوع حقیقی‌تر، یعنی معرفت دقیق و صحیح اشیاء بی‌زمان باشد. آدمی نیاز ندارد که به این دنیا کاملاً پشت کند تا زندگی خوب و راستین را رهبری کند، بلکه باید بداند که این دنیا نه عالم منحصر است و نه عالی‌ترین عالم، بلکه روگرفت تنگ‌مایه‌ای است از عالم مثال، و رأی قاطع در این مسئله به این معنی که چقدر لذت را باید برای نفس پذیرفت، موکول به معرفت است، معرفت

فقط لذّاتی را خواهد پذیرفت که با سلامت و روحی معتدل و همه نوع خیر همراه باشد. لذّات ناشی از حماقت و شرارت هیچ در خور آن نیستند که جایی در این آمیزه داشته باشند، بدین سان راز آمیزه‌ای که زندگی خوب را می‌سازد اندازه یا تناسب است و «خیر» در واقع صورتی از زیاست که با اندازه و نسبت تشکیل شده است.

حال که روشن شد هر چه معرفت بیشتر باشد خیر بیشتر است، روشن خواهد شد خیر اعلای انسان شامل معرفت خدا است، تفکر و تأمل درباره «مثل» یا حقایق این عالم، او را به خدا شبیه می‌گرداند، به علاوه انسانی که عمل الهی را در جهان نشناسد و تصدیق نکند، نمی‌تواند سعادتمند باشد، بنابراین سعادت الهی، سرمشق سعادت انسانی است.

ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم، «به اخلاق الهی تأسی کنیم» و آن هم عبارت است از عادل و رستگار شدن به کمک حکمت. خدایان به کسی توجّه و محبّت دارند که میل و اشتیاق وی عادل‌شدن و شبیه خدا شدن باشد، تا جایی که انسان می‌تواند با پیروی از فضیلت به خدا مانندی نائل شود. خدا مقیاس و معیار همه چیز است، به معنای خیلی بالاتر از آنچه هر انسانی بتواند امید آن را داشته باشد. باید تا آن جا که ممکن است شبیه او شود و چنان باشد که او هست، بنابراین انسان معتدل و خویش‌دار محبوب خداوند است، زیرا مانند اوست.

می‌گوید: تقدیم قربانی و نیایش برای خدا شریف‌ترین و عالی‌ترین چیزها، همچنین بهترین رهنمون انسان به زندگی سعادتمندانه است، ولی قربانیان شیران و بی‌دینان را خدایان نمی‌پذیرند، بنابراین عبادت و فضیلت

به سعادت تعلق دارد. انسان نامعتدل کسی است که از آنچه واقعاً برای انسان زیان آور است متابعت می‌کند و حال آن‌که انسان معتدل و خویشتن‌دار آنچه را واقعاً خوب و سودمند است دنبال می‌کند. حال پیروی از آنچه حقیقتاً خوب است و نافع، خردمندی است و متابعت از آنچه مضر است سفاقت است، از این رو اعتدال و خردمندی نمی‌تواند کاملاً مختلف باشد.

معرفت آنچه حقیقتاً برای انسان خوب است یکی بیش نیست، سوفسطایی که به مفاهیم عامه پسند اکتفا می‌کند، نمی‌تواند معلّم فضیلت باشد، بلکه فقط کسی می‌تواند تعلیم فضیلت کند که معرفت درست داشته باشد.

افلاطون چهار فضیلت: ۱- حکمت ۲- شجاعت یا همت ۳- اعتدال یا خویشتن‌داری ۴- عدالت را مورد توجه قرار می‌دهد، معتقد است «حکمت» فضیلت جزء عقلانیِ نفس است، و «شجاعت» فضیلت جزء اراده است، در حالی که «اعتدال و خویشتن‌داری» عبارت است از اتحاد اجزاء اراده و شهوت تحت حکومت عقل، و «عدالت» فضیلتی کلی و عمومی است و عبارت است از این که هر جزء نفس کار خاص خود را با هماهنگی شایسته انجام دهد.

می‌گوید: ستم کردن تباه کردن نفس است و ستم کردن و آنگاه از کیفی گریختن از هر چیزی بدتر است، زیرا این کار شرّ و بدی را در نفس

استوار می‌کند، در صورتی که مجازات ممکن است اصلاح و بهبود پدید آورد.

او در تعلیم و تربیت بر همان اصول خود تأکید می‌ورزد که عقل باید داور لذات باشد و آن‌ها را فقط تا آن‌جا بپذیرد که با سلامت و هماهنگی و انتظام نفس و بدن سازگارند، بدین سان نه انسان بی‌اعتدال و ناپرهیزگار، بلکه انسان معتدل و خویشتن‌دار حقیقتاً سعادتمند است و برعکس؛ انسان افراطی و بی‌اعتدال به خود شرّ می‌رساند و اساس تعلیم و تربیت باید تفهیم این مطلب باشد.

می‌گوید: آسیب‌رساندن بدتر کردن است و از لحاظ فضیلت و تعالی انسان این کار دلالت بر عدالت کم‌تر دارد.

افلاطون معتقد است که اصل عدالت برای فرد و کشور یکسان است، یعنی همان عواملی که انسان را متعادل می‌کند، برای شهر و جامعه نیز صادق است و لذا نه فرد می‌تواند از قانون جاویدان عدالت و تعادل آزاد باشد و نه کشور.

کشور برای این وجود دارد که در خدمت نیازهای آدمیان باشد، آدمیان از یکدیگر بی‌نیاز نیستند، از این رو یاران و یاوران در یک مرکز و محل سکونت گرد می‌آیند و به این محل تجمع نام شهر می‌نهند.

باید طبقه‌ای جهت جنگ و جهاد تربیت شود که هم دلیر و هم فلسفی باشند، یعنی بدانند که دشمنان حقیقی کشور چه کسانی هستند، از طرفی کشور صرفاً برای این وجود ندارد که حاجات اقتصادی آدمیان را برآورده

کند، زیرا انسان صرفاً اقتصادی نیست، بلکه کشور برای سعادت آدمیان و برای پروردن آن‌ها در زندگی خوب و بر طبق عدالت نیز نقش دارد. مضافاً این که هر نوع تعلیم و تربیتی هم کافی نیست، بلکه تنها تعلیم و تربیت حقیقی و متضمن خیر مورد نیاز است.

کسانی که زندگی کشور را تنظیم و اداره می‌کنند و کسانی که اصول تعلیم و تربیت را معین می‌کنند و کارها و مشاغل مختلف موجود در کشور را به اعضاء مختلف آن تخصیص می‌دهند، باید به آنچه حقیقی و خیر است معرفت داشته باشند، به عبارت دیگر باید فیلسوف باشند تا به بهانه رفع آسیب، آسیب بزرگ تربیت ایجاد نکنند، بلکه بتوانند از تباهی اخلاق اعضاء کشور جلوگیری کنند.

افلاطون پیشنهاد می‌کند که سرکردگان جامعه، اعم از پاسداران یا فرمانداران نباید خود دارایی خصوصی داشته باشند، بلکه باید تمام ضروریات خود را از همشهریان خود دریافت کنند و همه با هم مانند سربازانی که در یک اردوگاه هستند زندگی کنند، این‌ها نه با زر و سیم معامله کنند و نه به آن دست بزنند () و این رستگاری آنان و رستگاری کشور خواهد بود، اما همین که شروع به اندوختن ثروت کنند، خیلی زود به جباران مبدل می‌شوند.

او می‌گوید: «حکمت» در مدینه در طبقه کوچک فرمانروایان یا پاسداران قرار دارد. «شجاعت» در مدینه در مددکاران و «اعتدال» مدینه عبارت است از تبعیت لازم فرمانبرداران از فرمانروایان، «عدالت» مدینه در این است که هر کس بدون دخالت در کار دیگران مواظب کار خود

باشد، همانگونه که فرد وقتی عادل است که تمام عناصر نفس او به طور شایسته و هماهنگ کار ویژه خود را انجام دهد و پایین تر نسبت به بالاتر تبعیت لازم را داشته باشد.

در مدینه فاضله افلاطون زنان صرفاً در خانه نمی مانند تا از کودک مراقبت کنند، بلکه در موسیقی و ورزش و انضباط نظامی همچون مردان پرورش داده خواهند شد.

طبقه پیشه‌وران و صنعتگران، خانواده و اموال خصوصی خود را حفظ می کنند، فقط در طبقه مددکاران و پاسداران است که مالکیت خصوصی و زندگی خانوادگی باید حذف شود، آنان با زنانی که توسط مقامات صلاحیت دار قضایی برایشان تجویز می شود ازدواج خواهند کرد و فرزند خواهند آورد و نه خارج آن. «عده‌ای این پیشنهاد اخیر افلاطون را به عنوان اشتراک در همسران طبقه فرمانداران تلقی کرده اند.» البته هر چه باشد کسی که حالا بخواهد به این راه‌ها متوسل شود عذر افلاطون را که در دوره پیش از ظهور ادیان بزرگ بوده نخواهد داشت.

او معتقد است قانون باید اقتدار مطلق داشته باشد و هر کس که از قانون تجاوز کند باید به مرگ محکوم شود.

در مورد مشکل حکومت می گوید: اگر ما از حکومت‌های با نظم و اراده نیکو سخن بگوییم، در این صورت حکومت یک تن یعنی حکومت پادشاهی بهتر است، حکومتی تنی چند «یعنی حکومت شورایی» در مرتبه دوم و حکومت افراد کثیر بدترین نوع حکومت است، اما اگر از حکومت‌های بی قانون سخن بگوییم، در این صورت بدترین حکومت،

حکومت فردی است، یعنی حکومت خودکامه ستمگر، و بعد از آن حکومت عدّه قلیل و کم‌ترین بدی را حکومت عامه «افراد کثیر» دارد، پس از نظر افلاطون دموکراسی از همه حکومت‌های قانون‌مند بدتر است و از همه حکومت‌های بی‌قانون بهتر. حکومت عامه از هر نظر ضعیف است و وقتی با دیگر حکومت‌ها مقایسه شود، نمی‌تواند خیر بزرگ یا شر بزرگی برساند، زیرا در چنین دولتی کارها و اداره امور در میان عدّه کثیری از مردم تقسیم شده است.

می‌گوید: مدینه باید یک مدینه کشاورزی باشد و نه یک مدینه بازرگانی، یک جامعه تولیدکننده و نه واردکننده، چراکه ازدهام سوداگران در نفوس آدمیان سیرت‌های عهدشکنانه ناستواری پدید می‌آورد.

حکومت نباید به کسی به دلیل ملاحظات تبار و نسب یا ثروت واگذار شود، بلکه به دلیل شخصیت و اهلیت و شایستگی برای حکومت، حکومت را باید به وی سپرد، فرمانروایان باید مطیع قانون باشند، جامعه‌ای که در آن قانون فوق حاکمان است و فرمانروایان فروتر از قانونند دارای رستگاری و آماده هر برکت و نعمتی است که خدایان توانند ببخشند.

می‌گوید: قانونگذار نباید اجازه دهد که تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان کاری ثانوی و فرعی و کَیْفَ مَا اتَّفَقَ؛ یعنی هر طور پیش آمد، شود. از نظر او نقض وفاداری به زناشویی سزاوار کیفر است.

می‌گوید: زیباترین میمون در مقایسه با یک انسان زیبا، زشت خواهد بود، و یک کاسه شوربای زیبا در مقایسه با یک صورت زیبا زشت خواهد بود، و صورت زیبا به نوبه خود با یک صورت غیبی و حوریان معنوی زشت خواهد بود، اما زیبایی مطلق را، با توجه به این که همه چیزهای زیبا به واسطه بهره‌مندی از آن زیبا هستند، نمی‌توان تصور کرد چیزی باشد که «تواند هم زیبا نامیده شود و هم زشت» بلکه آن زیبایی نه قسمتی زیباست و قسمتی زشت، نه زمانی زیبا و زمان دیگر زشت، نه زیبا نسبت به یک چیز و زشت نسبت به چیز دیگر، نه این‌جا زیبا و آن‌جا زشت، نه زیبا در نظر بعضی از مردم و زشت در نظر بعضی دیگر، بلکه ازلاً و ابداً قائم به ذات و یگانه با خود است.

نتیجه می‌شود که این زیبای اعلی، چون مطلق و سرچشمه بهره‌مندی هر زیبایی است، نمی‌تواند یک شیء زیبا و بنابرین مادی باشد، باید فوق محسوس و غیرمادی باشد، پس آثار زیبای هنر هنرمندان و ادبیات هنرمندانه، صرف‌نظر از هر ملاحظه دیگر، در نردبان زیبایی، ناگزیر پله نسبتاً پایین را اشغال می‌کنند، زیرا مادی‌اند، در صورتی که زیبایی مطلق غیرمادی است، آثار هنری به حواس متوسل‌اند و حال آن‌که زیبایی مطلق به عقل متوسل می‌شوند.

افلاطون می‌گوید که اندازه و تناسب همه‌جا به زیبایی و فضیلت می‌رسد، زیبایی اساساً عبارت است از اندازه تناسب، و معتقد است منشاء هنر باید در غریزه طبیعی «بیان» و آشکار نمودن جستجو شود.

می‌گوید: کار هنری محصولی از تخیل است و با عنصر عاطفی در انسان سر و کار دارد و از طرفی عواطف انسانی گوناگون‌اند، برخی سودمند و برخی زیان‌آوردند، بنابراین عقل باید تعیین کند کدام هنر باید پذیرفته شود و کدام طرد شود، پس هنر نه مورد تأیید و نه کلاً رد است، بلکه هنر باید رابطه‌اش با عالم مثل حفظ کند، و گرنه نه تنها مفید نبوده بلکه مضر است.

زندگی او سراسر وقف پایدار ابدی و مطلق بود که به آن اعتقادی محکم و دائمی داشت و مانند سقراط همواره آماده پیروی از هدایت عقل بود، از آدمیان مصرانه می‌خواست که درباره عزیزترین دارایی خود، یعنی نفس فناپذیرشان بیندیشد و در پرورش فضیلت راستین که یگانه چیزی است که آنان را نیکبخت می‌سازد بکوشند.

هم در زندگی انسانی «عقل» باید حاکم باشد و هم در عالم هستی ما باید عمل واقعی عقل را تصدیق کنیم، الحاد و انکار خدا مطلقاً مردود است و نظم جهان به عقل الهی نسبت داده شده است. اگر انسان از عقل پیروی کند و بکوشد تا تأثیر مثل را در زندگی و رفتار خویش تحقق بخشد به الوهیت شبیه می‌گردد و انسان تا ابد در واقعیت متعالی قرار خواهد گرفت.

تذکره: در نظر داشته باشیم که افلاطون نه پیامبر است و نه چنین ادعایی دارد، بلکه قبل از شریعت عیسی ﷺ زندگی می‌کرده و معلوم هم نیست از شریعت حضرت موسی ﷺ نیز باخبر بوده باشد، لذا دریافت‌های

روحی او که با تربیت عقل و ارتباط با عالم مثل به دست آورده یک بحث است، پیشنهادهای عملی او یک بحث دیگر، و نباید نقصی که در پیشنهادهای عملی او ملاحظه می‌شود و خود او هم در طول زندگی در بعضی از آن‌ها تجدیدنظر کرده است را وسیله‌ای برای مطرود دانستن افکار نظری او قرار دهیم، چراکه نه او شریعت آورده و نه به عنوان شریعت پیشنهادهای عملی‌اش را ارائه داده و نه در زمانی بوده که شرایع الهی پیشنهادهایی داده‌اند و او بر خلاف آن‌ها بر پیشنهادهای خود تأکید ورزیده، بلکه او فیلسوف حقیقی و حکیم واقعی را کسی می‌داند که با خدا، یعنی عالی‌ترین مقام عالم غیب ارتباط داشته باشد و مسلم پیامبران مصداق کامل حکیم واقعی هستند.

ارسطو در سال ۳۸۴ قبل از میلاد در استاگیرا از بلاد مقدونیه متولد شد. پسر نیکو ماخوس پزشکی پادشاه مقدونیه بود. به آتن آمد و مدت بیست سال عضو آکادمی شد و در این مدت یعنی تا هنگام مرگ افلاطون با او معاشر بود، ولی بعید است در تمام این مدت همه نظرات استاد خود را قبول داشته باشد و بعد تغییر نظر داده باشد، اما مسلم ابراز نظر علنی هم در جهت مخالفت با نظر استادش نکرده است، و گرنه نمی‌توانست آکادمی بماند. ارسطو بعد از مرگ افلاطون آتن را ترک کرد. در این زمان به توسعه نظرات خود پرداخت. در سال ۳۳۵ به آتن بازگشت و مدرسه خود

را تأسیس کرد که اعضاء آن معروف به مشائیان بودند، زیرا عادت آن‌ها چنین بود که بحث‌های خود را هنگام قدم‌زدن در راهرو سرپوشیده ادامه می‌دادند.

آثار ارسطو به سه دوره تقسیم می‌شود:

۱- دوره ارتباط او با افلاطون ۲- دوره مسئولیت او در مدرسه آتن ۳-

آثار عمومی

در آثار دوره دوم ارسطو است که نقادی وی نسبت به افلاطون فزونی می‌گیرد و هر چند افلاطون را به عنوان اوج فلسفه پیشین معرفی می‌کند، ولی نظریه مُثل را مورد انتقاد قرار می‌دهد، البته در کلیه آثار ارسطو، یک روحیه افلاطونی به چشم می‌خورد، مثلاً در وجود الهی سخن ارسطو چنین است:

به طور کلی هر جا یک بهتر هست، یک بهترین نیز هست، حال چه در میان چیزهایی که هستند یکی بهتر از دیگری است، یک بهترین نیز هست، و ن این الهی خواهد بود.

که آشکارا سخنی است با فضای فکری افلاطون.

ارسطو ناکجا آبادهای نوع جمهوری افلاطونی را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

ارسطو در دوره سوم زندگی مشاهده‌گری تجربی است و ساختمان فلسفی‌اش بیشتر بنیادی استوار است که عمیقاً در زمین فرورفته و تحقیق در پدیده‌های طبیعت و تاریخ را پیشه کرد -

- آثار منطقی و آثار مابعدالطبیعه و آثار مربوط به فلسفه طبیعی، علم النفس و آثار مربوط به اخلاق و سیاست و آثار مربوط به علم الجمال، تاریخ و ادبیات، همه مربوط به دوره سوم است، به طوری که آدمی از جامعیت علانق او و وسعت قلمرو هدف های وی به شگفت می آید و باید متوجه بود که ارسطو بر خلاف افلاطون اشیاء این عالم را نمود نمی دانست و این اختلافی بود که به مرور زمان شدت می یافت، هر چند باید گفت تا آخر عمر میراث افلاطونی در افکار او نمودار است.

منطق ارسطویی که منطق «صوری» نامیده می شود عبارت است از :
تحلیل صورت فکر؛ لیکن اشتباه بزرگی خواهد بود که فرض شود در نظر ارسطو منطق منحصر به صور تفکر انسانی است و هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی ندارد، بلکه او نتیجه را در واقعیت محقق می داند و نه در ذهن. در قضیه «هر انسانی فانی است، سقراط انسان است، پس سقراط فانی است» یعنی در واقعیت چنین است که سقراط فانی است و نه صرفاً در ذهن، پس «منطق» ارسطویی تحلیلی است از فکر انسانی درباره واقعیت.

گاهی شنیده می شود که گویا مطالعات منطقی جدید، منطق سنتی ارسطویی را از اعتبار انداخته است و عده ای هم خواسته اند مقابله به مثل کنند و ارزش منطق سمبلیک جدید را نادیده بگیرند، در حالی که باید موضع معقول و متوازی اتخاذ کرد، به قسمی که نقص منطق ارسطویی و ارزش منطق جدید را تصدیق نمود و در عین حال از بی اعتبار ساختن

منطق ارسطویی به این بهانه که این منطق تمام قلمرو را دربر نمی‌گیرد خودداری کرد.

مابعدالطبیعه ارسطو: او می‌گفت:

همه آدمیان طبعاً می‌خواهند بدانند، اما معرفت درجات مختلف دارد.^۹
 می‌گفت: هدف حکمت انتفاعی نیست، بلکه درک و فهم اصول اوّلیه «واقعیت» است، یعنی حکمت معرفت برای خود معرفت است و اساساً آن علم بالاترین علم‌هاست که برای خودش خواستنی باشد و نه صرفاً برای نتایجش.

این علم که برای خودش خواستنی است، علم اصول اوّلیه یا علل اوّلیه است، علمی که از حیرت سرچشمه می‌گیرد. آدمیان در مورد اشیاء با حیرت آغاز کردند و آرزوی آنان دانستن تبیین اشیاء بود که می‌دیدند و بنابراین فلسفه از میل به فهمیدن سرچشمه گرفت و نه به سبب نفعی که معرفت می‌توانست داشته باشد، پس این علم را باید در میان همه علوم، علم آزاد نامید، زیرا مانند یک انسان ازاد به خاطر خودش وجود دارد و نه به خاطر دیگری. بدین گونه مابعدالطبیعه بنا بر نظر ارسطو حکمت به تمام

۹ - مابعدالطبیعه، آلفا، ۹۸۰، الف ۱. مجموعه دروس نسبتاً سخت مابعدالطبیعه مربوط به موضوعاتی است که ارسطو آنها را بعد از فیزیک (طبیعیات) قرار داد. در این قسمت ارسطو مباحث الهیات را قرار داد. ابن سینا گفته است که مابعدالطبیعه ارسطو را چهل بار بدون آنکه بفهمم.

معنی است و فیلسوف یا دوستدار حکمت است که خواستار معرفت دربارهٔ علت نهایی و ماهیت «واقعیت» است.

حکمت دورترین علم از حواس و بنایراین مشکل‌ترین علم است، چون مستلزم بیشترین کوشش فکر است. به قول خود ارسطو در مابعدالطبیعه:

ادراک حسی برای همه مشترک و بنابراین آسان است و هیچ نشانه حکمت نیست.

در مابعدالطبیعه اعلام می‌کند که علم در مابعدالطبیعه با وجود من حیث هو سروکار دارد و وحدت و خیر نیز صفات برتر وجودند، لذا در مابعدالطبیعه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

ارسطو مثل را به عنوان حقایق متعالی منکر است، بلکه از نظر او کلی، درونی اشیا واقعی است که ذهن از اشیا خارجی انتزاع می‌کند، یعنی «کلی» در جزئی وجود دارد و از طریق ادراک افراد جزئی می‌توانیم آن را درک کنیم، هر چند کلی متعلق علم است و نه جزئی، ولی نه کلی متعالی بلکه کلی که در اشیا خارجی موجود است.

می‌گوید: مدار امر عالم بر قوه و فعل است، قوه یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی که فعلاً نیست، و فعل یعنی بودن و تحقق آن چیز، پس «وجود» زمانی بالقوه است و گاهی بالفعل، چنان‌که خاک بالقوه کوزه است، همین که کوزه‌گر در آن کار کرد، بالفعل کوزه است، و تخم مرغ بالقوه مرغ است و بعد بالفعل مرغ می‌شود. همین مطلب را به این نحو بیان

کرد که: «وجود» عبارت است از «هیولا» و «صورت»، هیولا همان وجود بالقوه است و چون صورت گرفت فعلیت می‌یابد، باری صورت، فعلیت ماده یا هیولا است و حقیقت هر چیز صورت اوست و می‌توان گفت: هیولا یا قوه، نقص است و صورت یا فعل، کمال است، پس شدنی، هیولا یا ماده است، و بودن، صورت. و ماده و صورت هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند، اما صورت عوض می‌شود و صورتی دیگر بر ماده عارض می‌شود. ماده و صورت نسبی هستند و درجات دارند، مثلاً انسانیت صورت است و حیوانیت ماده اوست، اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت است و نباتیت که نسبت به حیوان ماده است نسبت به جماد صورت می‌باشد و هر جمادی هم صورت است نسبت به جسم که ماده او است و جسمیت نیز صورت است نسبت به هیولا یا ماده صرف که متعین نیست و قابل تعیین است به وسیله صورت و قوه صرف است و بی صورت، فقط در فرض ذهن ماست و نه در خارج، و تغییر یعنی گذر کردن موجودات از قوه به فعل، پس در تغییر سه چیز: ماده، صورت و فقدان لازم است، هر چند فقدان عنصر مثبتی نیست، ولی تغییر بدون آن ممکن نیست.

ارسطو در مورد فعل و قوه می‌گوید: کسی که در حال خواب عمیق یا بی‌هوشی است، بالفعل فکر نمی‌کند، لیکن چون انسان است قابلیت تفکر دارد، در صورتی که یک قطعه سنگ اگر چه بالفعل فکر نمی‌کند، قابلیت برای تفکر ندارد، مثلاً یک هسته بلوط، نسبت به رشد کاملش قوه و استعداد می‌تواند نیرویی برای تحقق درخت بلوط باشد و این قوه چیزی است واقعی، چیزی است بین لاوجود و فعلیت.

ارسطو می‌گوید: فعلیت بر قوهٔ مقدم است، بالفعل همیشه از بالقوهٔ حاصل می‌شود، و بالفعل همیشه به وسیلهٔ بالفعل، یعنی آن چیز که قبلاً بالفعل است فعلیت می‌یابد، همچنان که انسان به وسیلهٔ انسان تولید می‌شود، به این معنی بالفعل زماناً بر بالقوهٔ مقدم است، اما بالفعل منطقاً نیز بر بالقوهٔ مقدم است، زیرا فعلیت غایت است و قوهٔ برای رسیدن به آن غایت وجود دارد. بدین ترتیب هر چند یک پسر زماناً مقدم است به فعلیت یافتن خود به عنوان مرد، مردی او منطقاً مقدم است، زیرا نوجوانی‌اش برای مردی‌اش است. به علاوه آن چیز که سرمدی و فناپذیر است، به عالی‌ترین معنی بالفعل است، مثلاً خدا بالضروره وجود دارد و آن چیز که بالضروره وجود دارد باید کاملاً بالفعل باشد. خدا به عنوان مبدأ سرمدی حرکت و مبدأ گذار از قوهٔ به فعل باید فعلیت تام و کامل باشد، یعنی محرک نامتحرک
 اول () « »
 .

ارسطو می‌گوید: اشیاء سرمدی باید خیر باشند: در آن‌ها نقص یا بدی و شر و یا انحراف نمی‌توان باشد. بدی و شر به معنی نقص یا نوعی انحراف است و در چیزی که کاملاً بالفعل است نمی‌تواند نقص باشد. محرک نامتحرک اول که به عنوان علت غایی مبدأ هر حرکتی است، علت نهایی فعلیت یافتن قوه است، یعنی علت این که چرا خیر تحقق یافته است و در عالم واقع می‌شود اوست... در مورد حرکت انسان نیز این حرکت همچنان ادامه دارد تا می‌رسیم به عقل فعال انسان که با ماده آمیخته نیست.

در نظر ارسطو خودِ علّت غایی است که به وسیله کشش و جاذبه حرکت می‌دهد، در مورد درخت بلوط علّت غایی اش که در عین حال علّت صوری نیز هست، موجب تکامل از هسته بلوط به درخت بلوط است و می‌توان گفت که «علّت غایی» هسته بلوط را به سرحدّ جریان تکاملی اش می‌کشاند، البته باید متوجّه بود علّت غایی درونی است و نه بیرونی، بدین ترتیب درخت سیب وقتی به غایت یا هدف خود می‌رسد که به کمال رشدی که قابل آن است برسد، یعنی به کمال صورت خود رسیده باشد، نه وقتی که میوه آن غذایی سالم یا مطبوع برای انسان بشود. در واقع خداوند، این جهان را با عنوان علّت غایی، یعنی با این عنوان که متعلّق میل و شوق است حرکت می‌دهد.

می‌گوید: محرّک اوّل به حکم آن که غیرمادّی است، نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد، فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد، به عبارت دیگر فعالیت خدا فعالیت فکر است اما متعلّق فکر او چیست؟ معرفت؛ مشارکت عقلانی با متعلّق خود است. حال متعلّق فکر خدا باید بهتر از همه متعلّقات ممکن باشد و به هر حال معرفتی که خدا ان را داراست، نمی‌تواند معرفتی باشد که مستلزم تغیر یا تازگی باشد، بنابراین خدا در یک فعل سرمدی شهودی یا خودآگاهی خود را می‌شناسد، بدین گونه ارسطو خدا را به عنوان «فکرِ فکر» تعریف می‌کند.

خدا فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می‌اندیشد، وانگهی خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلّقی برای فکر خود داشته باشد، زیرا معنی این سخن این است که او غایتی خارج از خود دارد، بنابراین خدا

تنها خود را می‌شناسد.)

(در ضمن باید متذکر شد که هیچ دلیلی وجود ندارد که موجب آن ارسطو محرک اول را معبود شمرده باشد، بلکه حتی ارسطو هیچ نظریه‌ای درباره آفرینش الهی یا درباره مشیت و عنایت الهی ندارد. خدای ارسطویی تنها از طریق علت غایی بودن، علت فاعلی است، او این عالم را نمی‌شناسد و هیچ طرح الهی در این عالم انجام نگرفته.

می‌توان گفت: در حالی که بسیاری از نظریه‌های ارسطو منشاء افلاطونی دارد، ولی او موفق شد به وسیله نظریه غایت‌انگاری درونی، یعنی نظریه حرکت همه اشیاء محسوس به طرف تحقق کامل قابلیت‌هایشان واقعیت عالم محسوس را بر بنیادی استوارتر از آنچه افلاطون می‌انگاشت بنا کند و معنی و هدفی واقعی به «شدن» دارد، اگر چه در این کار عناصر باارزش فکر افلاطون را رها کرد.

ارسطو می‌گوید: بدن نمی‌تواند نفس باشد، زیرا بدن حیات نیست، بلکه چیزی است که حیات دارد... درجه بالاتر از نفس حیوانی، نفس انسانی است، این نفس نیروهای نفوس پایین‌تر را در خود به صورت جامع دارد، لیکن نفس انسانی با داشتن عقل از مزیت خاصی برخوردار است، به عنوان عقل نظری یا نیروی تأمل و به عنوان عقل عملی، اولی حقیقت را می‌شناسد، و خود حقیقت متعلق خاطر اوست، دومی حقیقت برایش

هدف است، نه به خاطر خودش، بلکه برای مقاصد عملی و مصلحت‌آمیز تا به حقیقت برسد.

ارسطو قبول ندارد هر نفسی می‌تواند در هر بدنی خود را متناسب با آن بدن بسازد، بلکه به ظاهر معتقد است هر بدنی صورت و خصوصیت خاصی دارد که با نفس خودش می‌سازد. ()

در مورد عقل فعال می‌گوید: این عقل چون ذاتاً بالفعل است، مفارق و فناپذیر و نامخلوط است، این عقل چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد، فقط همان است که بالذات هست و بر نفس، نور خود را می‌افشاند.

هر چه به خیر برای انسان منجر شود عملی حق است، و عملی که در جهت خلاف نیل به خیر حقیقی او باشد باطل است. غایت فن پزشکی تندرستی است، غایت دریانوردی، مسافرت سالم است، اما اگر غایتی هست که ما آن را برای خودش می‌خواهیم و همه خیرها یا غایات تابعه را برای آن می‌خواهیم، پس این خیر نهایی، بهترین خیر و در واقع عین خیر خواهد بود. ارسطو همت بر آن می‌گمارد که کشف کند که این خیر چیست و علم مطابق آن کدام است.

ارسطو می‌گوید: مردم معمولاً نیک‌بختی را غایت زندگی منی‌پندارند، و نیک‌بختی صرفاً عبارت است از فضیلت من حیث هی، و فضیلت حدّ وسطی است بین افراط و تفریط که هر دو رذیلت است، چنان که شجاعت

به عنوان حدّ وسط بین جب و بی‌باکی یا تهوّر است، یا سخاوت یک فضیلت است بین بخل و اسراف، و اگر انسان نتوانست فضیلت‌ها را تشخیص دهد، خود مسئول کوری وجدان خود است، از طرفی شناختن اعتدال‌ها کافی نیست و کسانی که فکر می‌کنند با معرفت نظری محض نیک‌بخت خواهند شد مانند بیمارانی هستند که به دقت به آنچه پزشک می‌گوید گوش فرا دهند، اما هیچ یک از دستورهای او را به کار نمی‌بندند.

در مورد «خوددوستی» دو نگاه دارد؛ می‌گوید: بعضی از آدمیان در صدد هستند که تا آن‌جا که ممکن است برای خود پول یا افتخارات یا لذّات جسمانی به دست آورند، و کار این‌ها را ما از راه سرزنش «خوددوستی» می‌نامیم. بعضی دیگر یعنی آدمیان نیک مشتاقند تا در فضیلت و اعمال شریف، برتری و پیشی جویند، و کار این‌ها را هر چند «خوددوستی» است، ما سرزنش نمی‌کنیم. در این صفت اخیر، انسان پول خود را می‌بخشد تا رفیقش بیشتر داشته باشد، زیرا پول نزد فقیر می‌رود، اما عمل شریف نزد خودش می‌ماند، و به این طریق خیر بزرگ‌تر را به خود اختصاص می‌دهد، یعنی در واقع ما بسته دوستی خودیم و می‌خواهیم خودمان را حتّی المقدور خوب بسازیم.

ارسطو دلایل متعدد برای این سخن ارائه می‌دهد که عالی‌ترین سعادت عبارت است از اندیشیدن. می‌گفت: عقل عالی‌ترین قوه انسان است، و اندیشیدن عالی‌ترین فعالیت عقل است. ما می‌توانیم این صورت فعالیت را

طولانی‌تر از هر فعالیت دیگری مثلاً فعالیت جسمانی حفظ کنیم، لذات فلسفه و اندیشدین به نظر می‌رسد که فوق‌العاده خالص و پایدار است و لذا شگفت‌آور نیست که حیات کسی که «می‌داند» خوش‌تر از حیات کسی باشد که می‌آموزد، می‌گوید: فیلسوف بهتر از هر کسی دیگر می‌تواند مستغنی از دیگران باشد، «هر چند مثل دیگران به ضروریات زندگی محتاج است» لیکن با این همه «متفکر» قادر است که مطالعات خود را در تنهایی و خلوت دنبال کند، و هر چه بیشتر متفکر باشد، بیشتر قادر به چنین کاری است. همکاری دیگران برای او مفید است، اما در صورت فقدان آن، متفکر بهتر از دیگران قادر است که بدون آن امور خود را اداره کند. فلسفه به خاطر خودش محبوب است نه به خاطر نتایجی که از آن حاصل می‌شود، پس در به کار بستن عقل است در شریف‌ترین موضوعات که سعادت کامل انسان است محقق می‌شود، به شرط آن که این کار در سال‌های نسبتاً درازی گسترش داشته باشد. چنین حیاتی مبین عنصر الهی در انسان است، لذا ما نمی‌خواهیم به کسانی گوش دهیم که توصیه می‌کنند، چون انسان فانی است، در فکر چیزهایی باشیم که انسانی و فانی است، برعکس؛ تا آن جا که ممکن است ما باید در فانی بودن خود را کنار بگذاریم و هر چه می‌توانیم بکنیم تا به حیاتی زندگی کنیم که عالی‌ترین عنصر، یعنی عقل در ما تعیین می‌کند که این عنصر در توانایی و ارزش از بقیه اجزاء برتر است.

در اندیشه ارسطو عالی‌ترین متعلق، علم مابعدالطبیعه خدا است، لیکن او مواضع دینی را که در حیات ایده‌آل عبارت است از عبادت و تأمل

درباره خدا، صریحاً مطرح نمی‌کند، در حالی که نفس وقتی به عالی‌ترین غایت یعنی خدا دست می‌یابد که به سوی او سیر کند و سیر کردن نفس از طریق پرستش محقق می‌شود، البته ما نمی‌دانیم ارسطو این مسئله را قبول داشته یا از نظر وی غایب شده، اما بحث عالی‌ترین سعادت و اندیشدین مسائلی بود که تأثیر عظیمی در آیندگان و مخصوصاً در فلاسفه مسیحی بخشید.

ارسطو معتقد است هدف مدینه یا زندگی شهری، خیر اعلای انسان یعنی زندگی عقلانی، اخلاقی است و اصرار دارد که «مدینه» با «خانواده» و «دهکده» فرق می‌کند، نه صرفاً از لحاظ کمی، بلکه از لحاظ کیفی. تنها در مدینه است که انسان بالطبع حیوان سیاسی است، و کسی که از روی طبع و نه صرفاً به سبب تضاد بی‌مدینه است، یا برتر از بشریت است یا فروتر از آن، نعمت سخنگویی و تکلم انسان به روشنی نشان می‌دهد که طبیعت سرنوشت او را برای زندگی اجتماعی رقم زده است. در کتاب سیاست می‌گوید:

کسی که نمی‌تواند در جامعه زندگی کند، یا کسی که به دیگران نیازی ندارد، چون قائم به خود و بی‌نیاز از غیر است، یا باید یک دژ باشد یا یک خدا.

می‌گوید:

از همان ساعت تولد، بعضی برای فرمانبرداری و برخی دیگر برای فرمانروایی تعیین می‌شوند. واضح است که بعضی از آدمیان بالطبع

آزادند و برخی دیگر برده، و به این دلایل بردگی هم مصلحت آمیز است و هم روا و حق.

این رأی ممکن است به نظر ما شگفت و بی رحمانه جلوه کند، لیکن باید به خاطر داشت که جوهر و اساس نظریه ارسطو این است که آدمیان در استعداد های عقلی و ظرفیت های جسمانی مختلف اند و بدین سبب در جامعه برای شئون و مراتب مختلفی مناسب اند.

ما متأسفیم که ارسطو بردگی را مشروع می داند، لیکن این مسئله تا اندازه زیاد حادثه ای تاریخی است، آنچه سزاوار نکوهش است توجه به تفاوت آدمیان نیست، بلکه تقسیم آدمیان به دو گروه برده و خواجه است. با این وجود با اصرار بر این که خواجه نباید از اقتدار خود سوء استفاده کند و با برده بد رفتاری نماید، خواسته مسئله را تعدیل نماید، و با این گفته نیز که همه بردگان باید به آزادی خود امید داشته باشند و از طرفی فرزند یک برده طبیعی لازم نیست که خود یک برده طبیعی باشد، شاید خواسته باشد مسئله را تعدیل کند.

ارسطو اندیشه افلاطونی شیرخوارگاه را برای اطفال طبقه فرمانداران رد کرد،^{۱۰} بر این اساس می گوید آن که طفل همه است طفل هیچ کس نیست.

۱۰- افلاطون معتقد بود چون مالکیت فساد آور است و اگر مسئولان اصلی کشور دارای همسر و فرزند خاص باشند سعی می کنند امکانات کشور را به سوی همسر و فرزند خود سوق دهند پس باید مسئولان کشور دارای همسر و فرزند خاص نباشند و نظریه شیرخوارگاه را مطرح کرد که فرزند زنانی که از طریق حاکمان حامله می شوند بدون آنکه معلوم باشد کدام فرزند از چه کسی است در جایی به نام شیرخوارگاه نگهداری شوند و این فرزندان تربیت شوند تا مسئولان آینده کشور باشند و می گفت هر کدام از کودکان شیرخوارگاه فرزند همه اند.

ارسطو مانند افلاطون به تعلیم و تربیت بسیار اهمیت می‌دهد، و می‌گفت: تربیت باید با بدن آغاز شود، زیرا بدن و میل‌های آن زودتر از نفس و استعداد‌های آن رشد می‌کند، اما بدن به خاطر نفس، و میل‌ها را به خاطر عقل پرورش داد، بنابراین تعلیم و تربیت پیش از همه، تعلیم و تربیت اخلاقی است و بر تربیت فنی در حدّ فایده عملی از آن تأکید داشت، چراکه در تربیت فنی استعداد‌های عالی تر نفس به کار گرفته نمی‌شود و بدین ترتیب انسان را برای نیل به غایت خاص خود که مقصود تعلیم و تربیت است آماده نمی‌سازد.

می‌گوید: مدینه وقتی خوشبخت خواهد شد و پیشرفت خواهد کرد که شهروندان خوب باشند، یعنی وقتی که به غایت خاص خود نائل شوند. تنها ضامن واقعی ثبات و رفاه روزافزون مدینه، خیر اخلاقی و راستی و درستی شهروندان است، و از آن طرف هم باید نظام تعلیم و تربیت مدینه معقول و اخلاقی سالم باشد تا شهروندان خوب باشند.

آنان مشترکات بسیار با یکدیگر دارند، اما اختلاف برجسته و محسوسی از نظر دیدگاه نیز بین آنها هست. مذهب افلاطونی را با توجه به مفهوم «وجود» به معنی واقعیت ثابت و پایدار و مذهب ارسطویی را با توجه به مفهوم صیورورت و شدن می‌توان مشخص کرد، یعنی اگر افلاطون

متوجه است «وجود نامتغیر» واقعی است، ارسطو متوجه است تغییر و حرکت در عالم محسوس چیزی است واقعی.

افلاطون تأکید کرد که با فکر کلی سر و کار دارد و فکر «وجود» را درک می‌کند، پس کلی «وجود» است و جزئی از این حیث که جزئی است «وجود» نیست. او بیشتر علاقمند بود که توجهش را به عنوان یک فیلسوف به وجود ذاتی و نامتغیر معطوف دارد و لذا تأکیدش بر عالم محسوس و حرکت جاری در آن کم است و این مسئله موجب نمی‌شود که ما گمان کنیم متوجهٔ سیورورت و حرکت و احکام این حرکت در عالم محسوس نبوده است.

ارسطو در حالی که نظر کلی افلاطونی را قبول می‌کند که عنصر کلی یا صورت ذاتی، متعلق علم و متعلق معرفت عقلانی است، این عنصر کلی را با صورت ذاتی درونی شیء محسوس یکی می‌گیرد، که همواره با ماده، آن شیء را پدید می‌آورد و اصل عقلانی در شیء است.

ارسطو از طریق نظریه خود درباره فعلیت تام که همه اشیاء از درون به سوی او جذب می‌شوند، جهان محسوس را معنی خاص بخشید که در فلسفه افلاطون وجود نداشت. با این همه ارسطو با این که تصحیحات مفیدی آورد برای مذهب افلاطون، اما چیزهای باارزشی را رها کرد. ارسطو نه تنها مفهوم مشیت و عنایت الهی، مفهوم عقل الهی درونی عالم و عمل آن را در جهان که مورد اعتقاد افلاطون بود، بلکه همچنین علیت نمونه‌ای افلاطون را کنار گذاشت، پس هر یک از این دو متفکر مقام عالی خود را دارند و هر کدام کمک گرانمایی به فلسفه کرده‌اند، اما هیچ یک

حقیقت کامل را حتی تا جایی که قابل وصول باشد ارائه نداده‌اند. شخص ممکن است به طرف افلاطون یا ارسطو کشانده شود، اما در ردّ کردن یکی به خاطر دیگری موجه نیست، هر کدام وجوه اختلافی از اعتقاد به خدا و توحید آورده‌اند، ولی در عین حال که این وجوه مکمل یکدیگرند، باز کافی نیست و با سیر در تفکر فیلسوفان آینده میوه‌های کامل تری را می‌توان به دست آورد. ان‌شاء‌الله.

(۲۰۳ - ۲۷۰)

زادگاه افلوپین نامعلوم است، ولی در هر حال در حدود ۲۰۳ میلادی در مصر متولد شده، در درس‌های استادان در اسکندریه حاضر می‌شد، اما آنچه را می‌جست نیافت تا این که به آمونیس ساکاس برخورد و در این هنگام حدود بیست و هشت سال داشت و حدود ده سال از آمونیس مطالب گرانبهایی اخذ کرد، پس از مسافرت‌هایی به روم آمد و در آن‌جا مدرسه‌ای باز کرد، وقتی حدود شصت ساله بود، فرفورئوس مشهور را به عنوان شاگرد پذیرفت و این شاگرد بعدها زندگی‌نامه استاد را که درباره او اعجاب و تحسین می‌نمود نوشت. فرفورئوس بود که کوشید تا نامه‌های افلوپین را منظم کند و به عنوان تاسوعات «اثنادها یا تسعیات» درآورد.

افلوپین در روم به صورت یک انسان روحانی زندگی می‌کرده، همواره سخن از مهربانی‌های او به میان بود. دوستان بسیار داشت و هیچ دشمنی نداشت و زندگی او مرتاضانه و زاهدانه بود و گفته‌اند با مهر بود و تا اندازه‌ای کمرو و عصبی. او حیات روحانی عمیقی را رهبری می‌کرد.

فرفورئوس نقل می‌کند که استادش اتحاد خلسه‌آمیز با خدا را چهاربار در شش سالی که وی شاگرد او بود تجربه کرد، هر چند وی هرگز یک مسیحی نشد. هواخواه ثابت‌قدم و راسخی برای آرمان‌های روحانی و اخلاقی بود و توانست برای تأثیری بزرگ در عالم مسیحیت از خود به جای گذارد.

می‌گوید: خدا مطلقاً متعالی است: او واحد () است، و رای هر فکر و هر موجودی، توصیف‌ناپذیر و غیرقابل‌درک، نه ماهیات و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان درباره واحد مکمل کرد، البته نه این که او کم‌تر از هر یک از این چیزهاست، بلکه چون از همه این‌ها برتر است، زیرا این اشیاء، اشیاء فردی است که به یک منشاء نیازمندند و این اصل باید از آن‌ها متمایز و منطقاً مقدم بر آن‌ها باشد، بدین ترتیب واحد نمی‌تواند شیء موجودی باشد، بلکه بر تمام موجودات مقدم است.

چون خدا واحد است، بدون کثرت یا تقسیمی... ما نباید بگوییم که واحد «چنین است» یا «چنین نیست» زیرا اگر چنین بگوییم، بدان وسیله او را محدود کرده‌ایم و او را شیء جزئی ساخته‌ایم، در صورتی که در واقعیت او و رای ریا همه چیزهایی است که می‌توانند به وسیله چنین اسنادی محدود شوند... همه آنچه می‌توانیم بگوییم این است که واحد است... یک عین خود دائم مستمر، با وجود این «خیر» را می‌توان به واحد نسبت داد، به شرط آن که به عنوان یک صفت ذاتی نسبت داده نشود، به علاوه ما حَقّاً نمی‌توانیم به واحد نه فکر نسبت دهیم و نه اراده و نه فعالیت، نمی‌توانیم فکر نسبت دهیم، زیرا فکر مستلزم تمایزی بین متفکر و متعلق

فکر اوست، نمی‌توانیم اراده نسبت دهیم، زیرا مستلزم تمایز است، نمی‌توانیم فعالیت نسبت دهیم، زیرا در این صورت بین فاعل و شیء که مورد عمل اوست وجود خواهد داشت. افلوپین خدا را گاهی با لغات «پیرامون افروز» یا «اندورن افروز» توصیف می‌کنند، مانند خورشیدی که منور می‌کند و خود کاهش نمی‌یابد.

در بالاترین مقام احدیت است، از آن عقل صادر می‌شود و از عقل، نفس. هر مرتبه‌ای از این مراتب، همه کائناتی را که بعداً در مکان تشخص خواهند یافت دربردارد. در احدیت همه چیز هست، منتهی بدون تمییز، عقل، حاوی همه موجودات است به نحو جامع، به نحوی که هر مرتبه از مراتب مجرد محتوی دیگر کائنات است، اما در نفس، این کائنات متمایز و مشخص‌اند و چون به عالم محسوس رسند، جدا و پراکنده شوند... از آتش گرمی می‌زدایند و از برف سردی... بنابراین چگونه مجرد کاملی که همان خیر است می‌تواند در ذات خود ساکن و بی‌فعل باشد؟

بدین طریق احدیت، در فلسفه افلوپین به صورت «جامع همه اشیاء» بدون آن که هیچ یک از اشیاء باشد ظاهر می‌شود و عقل که از احدیت صادر می‌شود، چون مبدأ خود را تعقل می‌کند، تجلی این تعقل عالم مادون خود می‌شود و بدین طریق عقل مادون خود را پدید می‌آورد.

افلوپین عقل را یک عالم می‌داند به نام جهان عقلانی، حال از اعم عقل که عالم زیبایی است، نفس صادر می‌شود که نفس عالم جسمانی است و حلقه ارتباط بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است.

بنابراین نفس نه تنها به طرف بالا به عقل، بلکه همچنین به طرف پایین به عالم محسوس می‌نگرد.

می‌گوید: نفس واقعی است و آنچه واقعی است از میان نخواهد رفت... بنابراین در زندگی بعد از مرگ، هر نفس به صورت فردی باقی خواهد ماند و در عین حال همه با هم یکی هستند.

افلوطین عالم را به عنوان فعلِ نفسِ عالم می‌ستود. می‌گفت: عالم آفریده‌ای است جاودان و هماهنگ شده و مشیت و عنایت الهی بر آن حکومت می‌کند، علیرغم همه چیزهای دل‌آزار که در جهان هست ما نباید بپذیریم که جهان یک آفرینش شرّ است. جهان تصویر عقل است، اما نمی‌توان انتظار داشت که همتای دقیق عالم عقلانی باشد... عالم مادی تعبیر بیرونی عقل است و محسوس و معقول همیشه به هم پیوسته‌اند، اولی به فراخور قابلیت‌های خود رونوشت دومی است، این هماهنگی کلی و وحدت جهانی، اساس عقلانی برای پیشگویی است.

از آن‌جا که عالی‌ترین شناخت عرفانی خدا است، افلوطین آشکارا تجربه عرفانی را منتهای فضیلت و کمال فیلسوف حقیقی می‌داند و حتی می‌توانیم بگوییم که در فلسفه افلوطین تمایل رسیدن به دین کاملاً مشهود است و اصلاً باید گفت: مذهب افلوطین و کلاً مذهب نوافلاطونی واقعاً پاسخ عقلی مذهبانه به آرزوی زمان خود برای نجات و رستگاری شخصی بود و نقش مهم آن کمک به بیان عقلانی دین وحی است و بنابراین مسیحی معتقد نمی‌تواند جز با همدلی و احترامی خاص به سیمای افلوطین بنگرد. ()

(.

می‌گوید: غایت فلسفه رستگاری است و نجات نفس، و نفس باید با اعراض از آنچه فروتر است و نظر به آنچه عالی‌تر است، خود را پاک و تطهیر کند، تزکیه و تطهیری که باید به وسیله زهد و ریاضت و معرفت خدا انجام گیرد، به منظور تسهیل عروج نفس، ریاضت‌های مثل، پرهیز از خوردن گوشت، همسر نگرفتن، خودداری از تماشای نمایش و غیره را مورد تأکید قرار می‌داد و خود به آن‌ها پایبند بود، لذا زندگی دنیا را به چیزی نمی‌شمرد، هیچگاه از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی گفتگویی به میان نمی‌آورد، از گفتن روز و ماه تولد خویش که می‌خواستند عید بگیرند خودداری می‌کرد. وقتی از او تقاضا کردند بگذارد صورت او را نقش کنند، گفت: تن اصلی چه شرافت دارد که بدلی هم برای او بطلبیم؟! بدن برای روح به منزله گور و زندان است و قابل آن نیست که سایه و تصویر برای او قرار دهیم.

می‌گوید: برای وصول به أحد باید از حسّ و عقل عبور کرد و به سیری معنوی و شهودی متوسل شد، هر چند فکر و تعقل عروج به سوی حق است، اما برای رسیدن به او کوتاه است و وارد حرم قدسی نمی‌تواند بشود، لذا بر عکس افلاطون، او خیر را برتر از معقولات می‌داند.

می‌گوید: اقامیم^{۱۱} سه گانه یعنی احدیت و عقل و نفس هر یک به قدر مرتبه خود لاهوتی هستند. جسم آخرین و ضعیف‌ترین پرتو ذات احدیت

۱۱ - اقامیم یعنی وجود اصیل، لفظی است سریانی.

است، صورتی است که در ماده قرار گرفته است. حقیقت اجسام همان صورت است که مایه وجود آنهاست و ماده اولیه یا هیولا همان قوه غیرمتعینی است که پذیرنده صورت است. صورت جنبه وجودی جسم و ماده جنبه عدم آن است و بنابراین عالم جسمانی مُذَب ذب بین وجود و عدم است، این است که دائم در حال تغییر است و در واقع شدن است نه بودن، ماده یعنی بی صورتی و بدی و زشتی و نقص، و آن مایه کثرت می باشد، همچنان که صورت عبارت از نیکی و زیبایی و کمال و وحدت. فعلیت و واقعیت هر حقیقتی بسته به درجه وحدت و اتحاد اجزای آن است و هر حقیقتی که اجزای آن کاملاً متحد نباشد، بهره اش از وجود فعلی تمام نیست و واحدی فوق او نگهدارنده اوست، چنان که مایه اتحاد اجزای بدن، روح است و همین روح که از بدن مفارقت کرد، اجزای او پراکنده می شوند و حقیقت او از میان برمی خیزد. این است که گفته می شود مایه «وجود» احدیت مطلقه است که فعل مطلق می باشد و ماده صرف یعنی قوه مطلق موجب کثرت و مایه نیستی است.

می گوید: روح یا نفس انسان در قوس نزول از عالم ملکوت به عالم ناسوت آمده، گرفتار ماده شده و به آرایش های این عالم و به زشتی های آن آلوده شده، پس اگر توجه خود را بیشتر به جسم و محسوسات که بهره اش از حقیقت ضعیف و ابتلایش به ماده قوی است معطوف سازد، و از عالم معقولات و روحانیان که عالم حقیقت است منصرف شود، سقوطش کامل و محرومیتش از سعادت و معرفت تمام خواهد بود و لذا نفوسی که بخواهند به مبدأ بازگشت کنند و قوس صعود را پیمایند، باید

از عالمِ اعراضِ جسته و سیر در عاتلم معنی بردازند و این سیر معنوی سه مرحله دارد: «هنر» و «عشق» و «حکمت».

هنر؛ طلب حقیقت و جمال است، یعنی جستجوی راستی و زیبایی که هر دو یکی است، زیرا آنچه راست است زیباست، و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود درآورد و وحدت می‌دهد، تابش روح است که بر جسم می‌افتد و پرتو عقل است که بر نفس می‌تابد. شوق و وجد و حالی که مشاهده زیبایی برای روح دست می‌دهد، از آن جهت است که به هم جنس خویش برمی‌خورد و آنچه را در خود دارد، در دیگری می‌یابد و لذا زیبایی جسمانی پرتویی از زیبایی عقلی است که آن زیبایی معقول است و نه جسمانی، و به قوای عقل ادراک می‌شود و اصل و حقیقت زیبایی «صورت» است، چراکه زیبایی بدن از نفس است و زیبایی نفس از عقل، و عقل عین زیبایی است، یعنی صورت صرف می‌باشد، پس همان وجد و شوری که برای مردم عادی از مشاهده زیبایی جسمانی پیش می‌آید، برای اهل معنا از مشاهده زیبایی معقول چندین برابر افزون‌تر حاصل می‌شود، و این «عشقی» است که مرحله دوم سیر و سلوک نفس تزکیه شده است. در این مرحله هنوز عشق ناتمام است و عشق تام یا «حکمت» آن است که به ماوراء زیبایی و صورت نظر دارد، یعنی به اصل و منشاء آن که «خیر و نیکویی» است و مصدر کل «صور» و همه موجودات است. زیبایی نفوس و عقول مطلوب و معشوق نمی‌شود مگر آن‌که به نور خیر منور و به حرارت آن فروخته شده باشد، چنان‌که در عالم ظاهر عکس و پیکر بی‌جان جذب‌کننده نیست و آنچه جذب‌کننده

است روح و جان است که به خیر نزدیک است و نفوس در نهایت، خیر مطلق را می‌طلبد و به مشاهده صور محسوس قانع نمی‌شود و اتحاد با نیکویی و خیر محض را می‌خواهد، چرا که وطن حقیقی ما وحدت است و در آن حالت اتحاد و بی‌خودی، شخص حتی از خود بیگانه است بی‌خبر از جسم و جان، و نفس انسان مادامی که تعلق به بدن دارد، تاب بقای در آن حالت را نمی‌آورد، این حالت ذمی است و دیر دیر دست می‌دهد و افلوطین می‌گوید چهاربار در چنین حالتی وارد شده.

افلوطین اندیشه‌های گذشتگان چون افلاطون و ارسطو و رواقیان و حکمای مشرق را در مکتب خود به طرز ماهرانه‌ای جمع کرده و مکتب خود را بنیان نهاده و از مایه طبیعی و اندیشه و سیر و سلوک خود در تدوین چنین مکتبی خرج کرده.

بعداً با گسترش دین مسیح، فلسفه رو به افول گذاشت و با این جمله که دانش‌پژوهی برای حقیقت‌جویی است و چون یک مسیحی از طریق عیسی علیه السلام به حقیقت رسیده، او را چه نیازی به حکمت و فلسفه، ولی باز پس از چندی که شور اولیه فرو نشست و در جامعه سؤالاتی عقلی ظهور کرد، خود اولیاء دین مسیح از طریق حکمت افلاطون و افلوطین و غیره «حکمت الهی مسیحی» یا «علم معرفت الله»^{۱۲} را تدوین نمودند.

۱۲ - که در بین مسلمین به کتاب اُتولوجیا مشهور است و مربوط به جمع‌آوری مقداری از

آثار افلوطین است و افلوطین در بین مسلمین به شیخ یونانی مشهور است.

برای فهم دنیای امروزی شناخت قرون وسطی ضروری است دانستن فلسفه مدرسی یا اسکولاستیک که فلسفه حاکم در این دوران است، نه تنها برای روشن کردن رابطه میان فلسفه مسیحی و اسلامی اهمیت دارد، بلکه برای شناخت پیشینه فلسفه جدید اروپایی نیز لازم است. در این دوران سعی فیلسوفان این بود که دین را با تفسیرهای فلسفی و استدلالی بیشتر توضیح دهند، خصوصیت این دوران روحیه دین‌گرایی و دین‌باوری مردم است و با توجه به این که دین مسیحیت به جا مانده بعضاً جوابگوی سؤالات افراد نبود، تلاش شد از طریق تفسیرهای فلسفی این نقیصه جبران شود، چهره‌های فلسفی این دوره حتی تأکید داشتند که فلسفه می‌تواند بشر را به سعادت و رستگاری برساند و با دین مسیح هم‌ساز و هماهنگ است - معتقد بودند درک عقلانی از ایمان - برای فهم دین ضروری است و جستجوی حقیقت که به وسیله فلسفه ممکن است خود جزئی از عبادت الهی است.

AUGUSTIN (۳۵۴-۴۳۰ میلادی)

«آنچه می‌خواهم بشناسم خدا و روح است، همین، آری؛ تنها همین، بیرون مرو، به خود خویش بازگرد، حقیقت در درون آدمی است...»
جمله فوق مربوط به اگوستینوس یعنی پدر کلیسای مسیحی است که هزار و پانصد سال پیش با اندیشه‌های فلسفی عمیق خود دنیای مسیحیت را

تحت تأثیر قرار داد، او یکی از مؤثرترین بنیانگذاران فرهنگ قرون وسطی است.

او در دامن فرهنگ یونانی - رومی تربیت یافت، سپس به دین مانی گروید و چندی در پناه فلسفه افلوپین آرام گرفت، ولی در همه این مراحل هدفی را که به دنبالش بود نیافت و سرانجام تمام وجود خود را وقف دین مسیح و کلیسای کاتولیک کرد و بدین سان یکی از مؤثرترین بانیان کلیسا و فرمول‌های جزمی آن شد و فلسفه پشت کرد و حکم عقل را تا آن حد نافذ دانست که با احکام کلیسا منطبق باشد، ولی چون به نوشته‌هایش روی می‌آوریم درمی‌یابیم که تا دم آخر طرز فکر یونانی دست از سرش برنداشته و اندیشه ایرانی جنگ بین اهریمن و اهورامزدا را تا آخر در اندیشه خود دارد.

با این که خود در کتاب اعترافات می‌گوید که پس از سال‌ها جستن و نیافتن، سرانجام با گرویدن به دین مسیح و سر نهادن در پای کلیسا، هدفی را که به دنبالش بود یافته و آرامش درونی را که در تلاش رسیدن به آن بوده پیدا کرده است و با آن که همه مسائل را برایش حل کرده و جایی برای تردید و اندیشیدن و شناختن باقی نگذاشته است، آرزوی شناختن و اشتیاق به اندیشیدن رهایش نکرده و تنشی که بر درونش حکمفرما بوده، به آرامش نینجامیده و تفکر فلسفی با آن که از آن می‌گریخت و اظهار بیزاری می‌کرد، او را به حال خود نگذاشته است، به طوری که از خود شکوه می‌کند و در مقام مناجات می‌گوید:

...

!

...

از آثار مهم او:

۱- اعترافات است که در عین نیایش خداوند، اندیشه‌های فلسفی و دینی خود را مطرح کرده است.

۲- درباره اقاویم سه گانه که حاوی اندیشه‌های ژرف است.

۳- کشور خدا که دفاع از آیین مسیح است)

(

اگوستینوس نخستین بار در رویارو شدن با خدای کتاب مقدس آرامش می‌یابد، این خدا به یاری کتاب مقدس مخاطبش می‌سازد و با او سخن می‌گوید و با نیروی خود زندگی‌اش را که تا آن زمان پریشان بود سامان می‌بخشد و جهان و حرص‌ها و هوس‌های جهان را در نظرش بی‌مقدار می‌سازد و او را در جامعه‌ای راستین و جهانی، یعنی در جامعه کلیسا در آن زمان می‌پذیرد. از آن پس اندیشه‌های فلسفی پیشین او که برای او فاقد هر قدرتی بودند، وسیله‌ای شدند برای اندیشیدن پایان‌ناپذیر درباره خدا که خودش نه از راه این اندیشیدن، بلکه از راهی دیگر همواره زنده و حاضر است. برای اگوستینوس اندیشیدن فقط راهی است برای این که آدمی بتواند در آن، آن چیزی را که به صورت ایمان، قاطع و تردیدناپذیر است روشن کند و مسلّم سازد، یعنی اندیشیدن او تحت‌رهبری ایمان مذهبی است.

می‌گوید: فلسفه افلوپین را اگر اندک تغییری بدهیم همان فلسفه

مسیحی است.

هدف او از تفکر، رسیدن به نیک‌بختی راستین است از راه شناسایی امور ابدی و لگام‌زدن به نیروی تصور و خیال و هوس‌های نفسانی، لذا هر مسئله‌ای که مطرح می‌کند پای خدا در میان است.

او فیلسوفی است که در تجربه‌های درونی خود برای مخاطبینش مطالب فراوانی دارد. می‌گوید:

مردمان کوه‌های بلند و امواج سهمگین دریا و رودهای پهن و خروشان و بیکرانی اقیانوس و گردش ستارگان را به دیده اعجاب می‌نگرند ولی به خود خویش اعتنایی ندارند.

او آنچه می‌خواهد بداند و بشناسد، خدا و روح است. می‌گوید:

تو را می‌خواهم بشناسم، خود را می‌خواهم بشناسم.

اگوستینوس نماینده تکان‌ها و جنبش‌های درونی و اصیل است که تنها هنگامی که به زبان می‌آیند چنان می‌نمایند که گویی بر پایه عقل و استدلال متکی هستند، لذا می‌توان فکر او را «فلسفه تجربی درونی» نامید.

می‌گوید: آدمی گودالی است که ژرفنایش پایان ندارد. خدایا! تو موهای او را شمرده‌ای، ولی راستی این است که شمردن موهای تن او آسان‌تر است از شمردن احساس‌ها و میل‌ها و آرزوهای دل او نیست؟

تکان‌ها و جنبش‌های دورنی خود را با جمله کوتاهی بیان می‌کند: من برای خودم مسئله شده‌ام.

اگوستینوس اولین کسی است که با یقین به این که «من هستم» تردید درباره همه حقایق را از میان برمی‌دارد و می‌گوید:

آدمیان در این که آیا نیروی زیستن و خواستن و اندیشیدن خاص هوا است یا آتش یا دماغ یا خون یا اتم‌ها، تردید کرده‌اند، ولی کیست

تردید کند در این که خود او زنده است و به یاد می آورد و درمی یابد و می خواهد و می اندیشد و می داند و داوری می کند؟ حتی هنگامی که کسی تردید می کند، درمی یابد که تردیدکننده خود اوست... پس آدمی در هر چیز دیگر تردید کند، در آن واقعیت ها نباید تردید کند، چه اگر چنین بود اصلاً نمی توانست تردید کند، بنابراین تردید، هستی حقیقت را ثابت می کند، چون تردید می کنم پس هستم، زیرا خود تردید هنگامی ممکن است که من هستم.

می گوید: یقین بر هستیم نه تنها به من ثابت می کند که من هستم، بلکه بر من روشن می کند که چه هستم. پرسش هایی که مطرح می کند به طور مختصر عبارت است از:

تو که می خواهی خود را بشناسی، می دانی که تو هستی؟ می دانم

این را از کجا می دانی؟ نمی دانم

خود را یگانه احساس می کنی یا چندگانه؟ نمی دانم

می دانی که جنانده می شوی؟ نمی دانم

می دانی که می اندیشی؟ می دانم

پس راست است که می گویی نمی دانی، کدام را بیش از همه

می خواهی بدانی؟ این که آیا مرگ ناپذیر هستم

پس زندگی را دوست داری، اگر بدانی که مرگ ناپذیر هستی همین

برای تو بس است؟ این خود بسیار مهم است ولی کافی نیست

پس زندگی را برای خود زندگی دوست نداری، بلکه آن را برای

دانستن و شناختن می خواهی، درست است، ولی اگر بدانی شناختن چیزها

سبب بدبختی و تیره روزی تو می شود چه خواهی کرد؟ گمان می کنم

چنین امری به هیچ وجه ممکن نیست، ولی راستی اگر چنان باشد که گفتی، هیچ کس نمی تواند نیک بخت شود، زیرا اکنون علت بدبختی من جز نادانی نیست، اگر دانستن سبب بدبختی شود، پس بدبختی دائم و ابدی است.

فهمیدم چه می خواهی... می خواهی «باشی» و «زندگی کنی» و «بشناسی»، ولی بودن را برای زندگی می خواهی و زندگی را برای شناختن، اما متوجه هستی با بقیه موجودات فرق داری، چراکه سنگ هم مثل تو هست و حیوان هم مثل تو زنده است، ولی سنگ زنده نیست و حیوان نمی شناسد، اما آن که می شناسد به هستی و زندگی خود یقین دارد و در این یقین به هستی به ادراک آنچه برتر از دسترس همه ادراک ها و همه شناسایی اشیاء در جهان است دست می یابد، چراکه ما حس دیگری داریم برتر از حس های جسمی، و آن حس درونی آدمی است که به نیروی آن درمی یابد، چه چیز توافق حق است و چه مخالفت حق، این حس عمل می کند بی آن که به بینایی چشم نیازی داشته باشد.

در ادامه می گوید:

ما هستیم و بر هستی خویش داناییم و بدین هستی و دانایی عشق می ورزیم، در این سه امر تردید نداریم و نمی ترسیم از این که درباره آن ها دچار اشتباه باشیم، زیرا دانایی ما بر آن سه امر مانند دانایی ما به اشیاء بیرون از ما نیست که به یاری یکی از حواس جسمی به دست آمده باشد، چه اگر اشتباه کنم خود دلیل است بر این که هستم، بنابراین در این امر هم که بر دانایی خود دانایی دارم، اشتباه نمی کنم، و چون به این دو واقعیت

عشق می‌ورزم، این عشق را نیز بر آن دو می‌افزایم... و همچنان که کسی نیست که نخواهد نیک‌بخت باشد، هیچ‌کس هم نیست که نخواهد باشد، مردمان بدبخت نیز نمی‌خواهند نابود شوند، یعنی به هستی عشق می‌ورزند. اگوستینوس برای رسیدن به سرمنزلی زندگی می‌کند که در آن جا هستی به مرگ نخواهد انجامید، دانش به اشتباه آلوده نخواهد شد، و عشق، بیزاری نخواهد شناخت.

در مورد زمان می‌گوید: ما از گذشته و حال و آینده سخن می‌گوییم اگر هیچ چیز سپری نمی‌شد، گذشته‌ای وجود نمی‌داشت، اگر چیزی به سوی ما نمی‌آمد، آینده‌ای نمی‌بود، اگر چیزی نمی‌ایستاد، زمان حالی در میان نبود، ولی شگفتی این جاست که گذشته و آینده نیستند، گذشته دیگر نیست، آینده هنوز نیست و اگر زمان حال همیشه حاضر بود و در گذشته گم نمی‌شد، در آن صورت زمان حال دیگر زمان نمی‌بود، زمان بودنِ زمان حال ناشی از این است که فوراً به نیستی مبدل می‌شود، شاید تنها زمان حال هست، زیرا آینده و گذشته در زمان حال هستند، وقتی که از گذشته حکایت می‌کنم، تصویر گذشته را در زمان حال می‌نگرم، و هنگامی که دربارهٔ آینده می‌اندیشم کارهایی را که ممکن است کرده شود در زمان حال می‌بینم، آنچه در رابطه با گذشته حاضر است خاطره‌ای است و آنچه در رابطه با زمان حال وجود دارد، حضور و شهود است و آنچه در رابطه با آینده است انتظار است.

می گوید: در روح زمان‌هایم را اندازه می‌گیرم، من اثری را که چیزهای گذرنده در من می‌کنند، و پس از گذشتن از آن‌ها نیز می‌ماند این اثر حاضر در برابرم را اندازه می‌گیرم نه آن چیزی را که گذشته است.

می گوید: روح انتظار می‌کشد، درک می‌کند، و به یاد می‌آورد.

می گوید: نمی‌دانم زمان چیست و درعین حال اعتراف می‌کنم که می‌دانم که این سخن را در زمان می‌گویم... ولی این مطلب را چگونه می‌دانم اگر مفهوم زمان را نمی‌شناسم؟ شاید هیچ نمی‌دانم که چه را نمی‌دانم؟

اگوستینوس در جریان تشریح این سؤال که: خدا پیش از آفرینش آسمان و زمین چه می‌کرد؟ می‌گوید: خدا با آفرینش جهان، زمان را نیز آفریده است، پیش از آن، «زمان» هستی و وجود نداشت، لذا آن پرسش بی‌معنی است، زیرا برای خدا که همه «زمان» را آفریده است و خود در زمان نیست، پیش‌تر زمانی وجود ندارد، آن‌جا که هنوز زمانی نبود، آن زمان هم وجود نداشت، هرگز زمانی نبود که در آن زمان، زمان نبوده باشد، پیش از آن که خدا زمان را بیافریند، زمانی نمی‌توانست بگذرد. زمان، آغازی دارد، یعنی مثل همه مخلوقات خلق شده. (

.)

خداوند در مقام بلند ازل و ابد از هر گذشته‌ای پیش‌تر و از هر آینده‌ای برتر است، در ازل و ابد، گذشتن و سپری شدن نیست، بلکه همه‌چیز در حال حاضر است، در حالی که هیچ زمانی کاملاً حال و حاضر نیست.

خداوندا! سال‌ها تو نه می‌روند و نه می‌آیند، حال آن‌که سال‌های ما در روی زمین می‌آیند و می‌روند، سال‌های تو همه در آن واحدند.

کتاب مقدس برای اگوستینوس چنان راهنمایی به سوی حقیقت است که هرگز سرگردانی برای او باقی نمی‌گذارد، برای او کتاب مقدس، زبان وحی و منبع همه حقایق است. اندیشه فلسفی‌اش از اندیشه خدا در کتاب مقدس معنی و محتوی می‌پذیرد، لذا خرد برای او در ایمان و ایمان در خرد است.

اگوستینوس در عالم اندیشه مبتنی بر ایمان اجازه نمی‌دهد که چیز دیگری به جای خداوند نهاده شود. می‌گوید: نباید مرجعیت مذهبی را سهل بگیریم و سطحی تلقی کنیم، زیرا در این صورت در میان راه می‌مانیم و به جای خدا به آدمیان و فرشتگان امید می‌بندیم... خداوند در کتاب مقدس با ما سخن می‌گوید و با روی آوردن به کتاب مقدس و امید بستن به آن در میان راه نمی‌مانیم، بلکه به یاری لطف و محبت الهی و در سایه کلیسا «مرجعیت» که در برابرش سر طاعت فرود می‌آوریم، به خدا می‌رسیم.

می‌گوید: تفکر وسیله‌ای است برای یاری به کسانی که ایمانشان ضعیف است. اینان محتاج راه‌های باریک‌تر و ناهوارتری هستند که مردان مقدس از روی آن‌ها به پرواز می‌گذرند بی‌آن‌که اعتنایی به آن‌ها بکنند و یا گام در آن‌ها بنهند، این مردان بزرگ استدلال‌های لرزان بشری، بلکه در

میان آتش سوزان عشق الهی از هر تزلزل و تردیدی پاک شده‌اند... از این رو می‌گوید:

بینش پیدا کن تا بتوانی ایمان به دست آوری، ایمان به دست آر تا
بتوانی بینش و خرد بیابی.

چراکه ایمان چیزی نیست جز تفکر همراه با تسلیم و قبول، کسی که
نتواند تفکر کند ایمان نمی‌یابد. از این رو خرد را دوست بدار، ولی
بی‌ایمان بینش به دست نمی‌آید و سخن اشعیای نبی درست است که
می‌گوید:

اگر ایمان نداشته باشید بینش نمی‌یابید.

بینش ایمان را از میان نمی‌برد، بلکه استوارترش می‌کند.

تجربه اولیه ما در اندیشیدن، این است که در پرتو چیزهای ابدی را که
هستی‌شان در بند زمان نیست به عنوان امور کلی و ضروری باز می‌شناسیم،
مثلاً این که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است یا $۳+۷=۱۰$ است،
در این مورد ما آن امر را نه به حس ادراک می‌کنیم و نه چون مخلوق
ذهنمان پدید می‌آوریم، بلکه آن را از راه فعالیت روحمان می‌یابیم، و آن
به دیده روح ما نمایان می‌شود. شگفتی این جاست که چیزی هست که
می‌توانم دریابم بی آن که در بیرون از خود، در زمان و مکان آن را ببینم،
من که موجود محدودی هستم، و برای ارتباط با جهان بیرون نیازمند
حواس می‌باشم و در زمان و مکان زندگی می‌کنم، چگونه می‌توانم
حقیقتی را که با حواس ادراک نمی‌شود و در زمان و مکان نیست دریابم؟

اگوستینوس خود به این پرسش چنین پاسخ می دهد: حقیقت در درون من جای دارد، بی آن که بر وجودش آگاه باشم، هنگامی که توجه و کنجکاوی ام بیدار می شود و به جستجو وادار می گردم آن را از درون خودم - - بیرون

می آورم. آموزگاری در درون من است که با کلام خدا پیوند دارد و همین کلام خداست که حقیقت را به من می آموزد.

می گوید: شرط شناختن حقیقت پاکی روح است... خدا بر آن کس جلوه خواهد کرد که نیک زندگی کند، نیک ستایش کند و نیک دانش بجوید، حال آن که غرور روح مانع از دیدن آن تجلی است.

برای اگوستینوس حقیقت جنبه ای متکی بر عقل دارد و جنبه ای متکی بر وحی، این دو جنبه هم یگانه هستند و هم جدا، خداوند تنها بر شناسایی متکی بر عقل روشنایی می بخشد، بلکه حقیقت را از طریق وحی به آدمی می بخشد، لذا از نظر او ایمان متکی بر وحی است یا اصلاً ایمان نیست.

از نظر پدر قرون وسطی یعنی اگوستینوس علم در مقابل وحی حقیر است و پرداختن به علوم تنها تا آن حد ارزش دارد که در فهمیدن وحی سودمند افتد. جهان برای او اهمیتی ندارد جز این که آفریده خداست و آدمی را متوجه خداوند می سازد. (

۱۳۰

اگوستینوس پیش‌گویی‌های مبتنی بر احکام نجوم را خرافه می‌داند و آن‌ها را برای روح مضر می‌شناسد و علت درست درآمدن بعضی از آن‌ها را شیاطین می‌داند که در طبقات پایین عالم به آدمیانی که مایل به بدی هستند دست می‌یابند و آن‌ها را می‌فریبند و به مسخره می‌گیرند، این فریب و ریشخند سبب می‌شود که به وسیله آن، سخنان مضر و خرافی از پاره‌ای وقایع گذشته و آینده که مطابق واقع هم هست به آدم‌ها داده می‌شود، اما چون حقیقت بر زندگی انسان مؤمن به خدای یکتا احاطه بیابد فریب و وهم به کلی از بین می‌رود، لذا از نظر او هر اندیشه و عملی که سبب شود آفریده‌ای به جای خدا پرستیده شود خرافه است.

اندیشه مذهبی اگوستینوس درباره خدا در دو جهت حرکت می‌کند: یک جهت سبب می‌شود که خدا هر چه ژرف‌تر و روحانی‌تر اندیشیده شود، خدایی متعالی و دست‌نیافتنی؛ و جهت دیگر با خدایی کاملاً حاضر که جنبه جسمانی پذیرفته و به صورت مسیح نمایان شده سر و کار دارد. خدا به شکل آدمی در آمده و در کلیسا به عنوان جسم اسرارآمیز مسیح حضور دارد و اندیشه او بین این دو خدا در نوسان است.

۱۳ - در این رابطه می‌توانید به تحقیقات آقای دکتر داوری از جمله کتاب «آتویی و عصر

به عقیده او عیسی به عنوان بشر سرمشقی برای ماست، ولی مسیح خود خداست.

در یک اندیشه فلسفی متوجه تعالی خداوند استو می گوید: چون خدا را نمی توان از راه ادراک بی واسطه یافت، یگانه راه شناختن او عروج به سوی اوست، و در این عروج دلایل هستی خدا به آدمی یاری می کند. می گوید:

از آسمان و زمین و خورشید و ماه پرسیدم و هر یک از آن‌ها گفت:
خدای تو من نیستم، از دریا و درّه‌ها و جانوران پرسیدم و آن‌ها نیز
پاسخ دادند: خدای تو ما نیستیم، از ما فراتر برو... به همه آن‌ها گفتم:
شما با من از خدای من سخن بگویید، گفتید شما او نیستید، پس
درباره اش سخن بگویید، به آواز بلند گفتید: ما را آفریده است... خدا
در همه جان‌ها و در همه عیان است. هیچ کس حق ندارد بشناسد که او
هست و هیچ کس حق ندارد او را نشناسد. انکار خدا دیوانگی است.

آسمان و زمین از این رو که تغییر و دگرگونی دارند و در فعلیت
نیستند می گویند که مخلوق اند، تنها در خود هستی محض که «آفریده
نشده است و با این همه هست» دگرگونی راه ندارد.

می گوید: هنگامی که تو او درمی یابی او دیگر خدا نیست^{۱۴}، خدا را
نمی توان در بیان گنجانند. گفتن این که او چه نیست آسان تر از گفتن این
است که او چه هست. درباره خدا هر سخ را می توان گفت، ولی هیچ
سخنی درباره خدا چنان که باید نمی توان گفت.

از طرف دیگر می گوید: آدمی خدای مجسم می خواهد، از این رو خدا در مسیح حاضر است و «کلمه به صورت آدمی درآمد» و به اعتباری به صورت فرزند خدا سربر آورد تا رحمت الهی شکل طبیعت به خود بگیرد.

می گوید: خدا دارای سه شخصیت است ()، با شخصیت دومش، یعنی پسر یا کلمه، انسان می شود و با وجود داشتن سه شخصیت یکی است و خدای یگانه است، البته ملاحظه می شود که این معمایی است که اگوستینوس با همه تبحرش نتوانسته حل کند، لذا خواهد گفت ایمان بیاور تا بفهمی، چرا که هر اندیشیدنی درباره این به اصطلاح راز به یاری عقل مسئله را پیچیده تر خواهد کرد و هیچ فایده ای به دست نمی آید.

در کندوکاوی درونی درباره خودخواهی خود می گوید: چرا اهانتی که به من می کنند بیشتر در رنج می افتم تا از اهانتی که در حضور من بر خلاف حق به دیگری می کنند؟ از این روی نظر بر خدا می اندازد و می گوید: سخت در ترسم از عیب های نهانم که در برابر چشم تو عیانند در حالی که چشم خود من آن ها را نمی بیند.

اگوستینوس میان خواستن و تصمیم جدایی قائل است. می گوید: قبل از مسیحی شدنم می خواستم تصمیم بگیرم، ولی نمی توانستم «پس تصمیم همان خواستن نیست» می گوید: تن از اراده روح آسان تر پیروی می کرد تا روح از اراده خودش، روح به تن فرمان می دهد و تن زود اطاعت می

کند. روح به خود فرمان می‌دهد و با مقاومت روبه‌رو می‌شود، چرا؟ چون خواستن روح تمام و کامل نیست و از این رو فرمانش نیز کامل نیست... اگر روح یکپارچه بود و دودل نشده بود، نیازی به فرمان دادن نداشت، ولی مقداری خواستن و مقداری نخواستن حالتی شگفت‌انگیز نیست، بلکه بیماری روح است... من خودم بودنم که می‌خواستم و من خود بودم که نمی‌خواستم، نه خواستن، یکپارچه و تقسیم نشده بود و نه نخواستنم.

ولی آن‌جا که تصمیم به تمام وجودم بستگی دارد، وضع نوع دیگری است. این‌جا خواستن و توانستن یکی می‌شود، ولی این خواستن بی‌آن‌که بدانم چگونه روی به من می‌آورد در من هست، یعنی خدا آن را در من ایجاد می‌کند، اصلاً من چه دارم که به من بخشیده نشده باشد، حتی خواستنم را... اگر چیزی را که از خدا می‌آید از آن خود بدانم، به تاریکی خود فرو می‌افتم، همچنان‌که اگر خودم را اثر خود بدانم دچار غرور هستم.

می‌گوید:

از عمل خود راضی بودن به سبب محدودیت ما آدمیان است و آثار معکوس به بار می‌آورد. شگفت این‌جاست که برای انجام کار نیک باید نیک را بشناسیم، ولی وقتی این آگاهی را پیدا می‌کنیم، آغاز غرور ماست، مثل فروتنی که اگر بر فروتنی خویش آگاه گردم، فروتنی‌ام دیگر فروتنی نیست، بلکه غرور می‌شود.

چراکه هیچ راهزنی خطرناک‌تر از فضیلت توأم با آگاهی نیست. کسی که در خود می‌نگرد، رهایی‌پذیر نمی‌تواند بود، بدترین حالت‌ها این

است که آدمی نتواند خود را از خود برهاند، نیکی بزرگ بر خود نمی‌بالد و خود را نیکی بزرگ نمی‌انگارد.

در مورد اختیار آدمی این‌گونه کندوکاو می‌کند که: آدمی به اختیار خود می‌تواند بدی کند، اما نیکی در من بخشش و اثر خداست، اراده انسان در ارتکاب بدی آزاد است، ولی در عمل نیک نیازمند خدا است.

در مورد گرویدنش به دین مسیح با خدا چنین صحبت می‌کند:

تو از اعماق دل من لجن فساد را بیرون آوردی و این خود بدین معنی است که دیگر خواهان آن نیستم که خود می‌خواهم، بلکه خواهان آنم که تو می‌خواهی.

از نظر اگوستینوس در زندگی آدمی چیزی نیست که عشق در آن نباشد. آدمی از هر جنبه که نگریسته شود، اراده است و ژرفنای اراده عشق است. عشق تلاشی است برای رسیدن به چیزی که نداریم، همچنان که وزنه‌ای به اجسام می‌خورد و آن‌ها را به جنبش می‌آورد. عشق روح‌ها را می‌جنباند. انگیزه هر کار آدمی - عشق است. آدمی نمی‌تواند دوست نداشته باشد، و گرنه سست و مرده و قابل تحقیر و سیه‌روز می‌شود، و تکلیف آدمی هم آن نیست که عشق خطرناک را خاموش کند، بلکه آنچه از او خواسته می‌شود این است که عشق را پاک کن و آبی را که به منجلاب می‌رود به سوی باغ برگردان، دوست بدارید و

نیک ببینید که چه دوست می دارید، چیزی را دوست بدارید که سزاوار دوست داشتن است.

می گوید: سزاوار دوست داشتن آن چیزی است که بهتر از آن نمی توانیم یافت و آن خدا است. هر عشق شایسته عشق به خداست و تنها از طریق عشق می توانیم به خدا برسیم.

می گوید: وقتی تو را دوست دارم، آنچه دوست دارم چیست؟ نه جسمی است، نه تنی، نه زیبایی گذران، نه درخشش روشنایی، نه آوازی دلکش، نه گل ها و گیاهان خوشبو... دوست داشتن خدا، دوست داشتن آن چیزها نیست، با این همه وقتی خدا را دوست دارم روشنایی خاص، آوازی خاص، بویی خاص... را دوست دارم، یعنی روشنایی و آواز بوی درونی ام را آن جا که روح را روشن می کند، آنچه در مکان نمی گنجد، به صدا درمی آید، آنچه در زمان نیست، می بوید، آنچه بادش نمی برد، این است آنچه که دوست دارم هنگامی که خدایم را دوست دارم.

می گوید: دوست داشتن خدا یعنی دوست داشتن رایگان، و چشم نداشتن به پاداشی جز خود خدا. رستگاری خویش را از او بخواه و بدان که او خود رستگاری تو خواهد بود، از او بخواه که رستگاری تو را از طریق چیز دیگر فراهم آورد، «از این رو هر چه به من بدهی، جز خودت چه اجری می تواند داشت؟ خدا را رایگان باید دوست داشت و از خدا باید خدا را خواست. بشتاب تا از خدا آکنده شوی و از خدا سیر شوی، چون او خود برای تو کافی است و جز او برای تو هیچ چیز کافی نیست»؛

چرا که انسان نیک آن نیست که می‌داند چه خوب است، بلکه آن است که خوب را دوست دارد.

در مورد نظم در عشق می‌گوید: وسیله و هدف به جای یکدیگر نهاده نشوند، یعنی همه چیزهای این جهانی تنها به عنوان وسیله خواسته و دوست داشته شوند نه برای خودشان. چیزهای این جهان را هم به وجه نیک می‌توان دوست داشت و هم به وجه بد. دوست داشتن به وجه نیک آن جاست که نظم دوست داشتن رعایت شود و دوست داشتن به وجه بد آن جاست که نظم رعایت نشود، لذا تنها کسی خود را به وجه نیک دوست دارد که خدا را بیش از خود دوست دارد.

همچنان که ملاحظه می‌کنید؛ اگوستینوس فیلسوفی است که لاینقطع خود را می‌کاود و می‌آزماید و این خودیابی را بی‌هیچ پرده‌پوشی اعلام می‌کند، گویا انسانی است که در عین قرار گرفتن در گوشه امن، یقین اندیشه‌اش همواره در بین تضادها در جنبش است. راستی می‌توان پرسید اگوستینوس فیلسوف است یا عالم دین، یا این جدایی در مورد او صادق نیست؟ او هر دو آنها است، نه این یکی و نه دیگری، او معتقد است که اندیشه‌اش به واسطه ایمان به خدای کتاب مقدس، اندیشیدن آزاد است، برای او مقابله ایمان و عقل اصلاً وجود ندارد، راه او از راه فلسفه آزاد مبتنی بر عقل -

می‌انجامد، به یاری عقل که هیچ‌گاه به آن پشت نکرد، شناسایی ایمان را

پدید آورد و در دامن آن مسیح جای امنی برای خود و اندیشه‌های
پرجوش و خروزش پدید آورد.

اگوستینوس از دینا روی گردان است و در عین حال آکنده از این اراده
است که راه رستگاری ابدی را به همهٔ آدمیان بنمایاند و در مقام روحانی
برای آنان کار بکند و در آنان اثر ببخشد و به اتکای مرجعیت دین بر آنان
فرمان براند. در نظرش نزدیکی و همکاری تنها از طریق ایمان امکان‌پذیر
است.

می‌گوید: هر فردی کاملاً منزوی است، زیرا فرد تنها در برابر خدا و
با خدای خودش می‌تواند واقعاً باشد، نه آن که () یک فرد در
پرتو با هم بودن با «خود» فرد دیگر امکان‌پذیر باشد. به عقیده او تنهایی
فرد از راه ارتباط با دیگران از میان بر نمی‌خیزد، بلکه تنها به یاری خدا
چنین می‌شود.

اگوستینوس فضایی از تفکر به وجود آورد که شرایط ظهور پاپ
گرگورگ بزرگ، و آئسلِم و توماس آکوئیناس همه از تأثیر آن تفکرند.
اصرار داشت بفهماند علم به کتاب مقدس کافی نیست، بلکه باید به
مرجعیت کلیسای آن زمان باور پیدا کرد، چراکه از بیرون هیچ‌گاه
نخواهیم فهمید که در درون انسان مؤمن واقعی به مرجعیت کلیسا چه
می‌گذرد.

اگوستینوس متوجّه راه تعالی روح در توجّه به علم بالا بود و در
غوغای زمان خود شجاعانه این روحیه را در جامعه آن زمان پدید آورد و

بدین سان به آن چیزی تحقّق بخشید که فلسفه قرن‌های گذشته آن را خواسته بود و به آن دست نمی‌یافت، البته این تحقّق با فلسفه صرف واقع نشد، بلکه با کمک دین و در مرجعیت کلیسا در آن زمان، او می‌توانست چراغ معنوی را که پیامبران روشن کرده بودند نگذارد در طوفان‌های هوس و خرافه خاموش شود و قرن‌های متمادی امکان استفاده از دین مسیحیت برای مسیحیان باقی بماند.

بزرگی اگوستینوس بدان است که آنچه را مهمّ و اصلی دید پذیرفت، و از آنچه پیش از او در فرهنگ فکری و معنوی بشر مطرح بود، در حدّ توان خود استفاده کرد و او نیز بر آن افزوده، انسان می‌بیند که او اندیشه‌هایی را که آماده می‌یافت ذوب می‌کند و به هم می‌آمیزد و دوباره به آن‌ها جان می‌بخشد و در شکلی اصیل و زنده می‌آفریند. او ظرفی نیست که همه اندیشه‌ها و محرک‌های فلسفی و مسیحی دوره کلاسیک در او جمع شده باشد، بلکه آفریننده‌ای است که هر اندیشه‌ای را که او را به جنبش می‌آورد می‌گیرد و شکل جنبنده‌ای تازه به آن می‌دهد. او فلسفه مستقل را که عملاً توان به حرکت درآوردن انسان‌ها ندارد را به فلسفه دینی تبدیل نمود تا در انسان‌ها همّت پرستیدن بیافریند.

در زمانی که دوره‌ای از تاریخ جای خود را به دوره‌ای دیگر می‌داد و فلسفه نیروی اندیشیدن اصیل را از دست داده و به صورت تکرار مکررات درآمده بود اگوستینوس در مذهب مسیحی به امکان تازه‌ای که خود مذهب زمینه آن را داشت دست زد و فلسفه مسیحی را به مرتبه نسبتاً

شایسته‌ای رساند که عموماً فیلسوفان بعدی از سر سفره گسترده آن فلسفه بهره گرفتند.

تا قرن دوازدهم میلادی اندیشه آگوستین به تنهایی حکمفرمایود، با زنده شدن اندیشه ارسطویی در دنیای مسیحی (

) و رواج یافتن افکار توماس آکوئیناس در قرن سیزدهم، مخالفت با اندیشه آگوستین و در عین حال تکمیل آن اندیشه آغاز گردید.

آگوستینوس تلاش دارد رسالت مذهب را که می‌خواهد انسان در عین تنهایی با خدا، با دیگر انسان‌ها نیز رابطه‌ی خدایی داشته باشد و یک لحظه از یاد خدا بیرون نرود، در آثار خود محقق سازد و می‌توان گفت تا مدتی که مسیحیان با اندیشه‌های او سر و کار داشتند از این حالت محروم نبودند.^{۱۵}

SAINT- THOMAS

AQUINAS (۱۲۲۴-۱۲۲۵ میلادی)

بیش از هشتصد سال از فوت آگوستین، پدر کلیسای مسیحی می‌گذشت که شخصیت هم‌طراز او در سال ۱۲۲۵ به نام توماس

۱۵ - البته نارسایی‌های بعدی را باید در عدم انتقال مسیحیت به دین اسلام جستجو کرد و رفو کردن‌های بعدی نه تنها کاری از پیش نبرد، بلکه به کفر و الحاد دنیای مسیحیت امروزی منجر گردید، نه مسیحیت در زمان خود نارسا بود و نه تلاش‌های آگوستینوس بی‌نتیجه ماند، بلکه این مسیحیت است که برای همیشه تاریخ نازل نشده است.

آکویناس متولد شد. در شش سالگی والدینش او را به عنوان یک عضو در صومعه بندیکتن وارد کردند و رسماً او در شش سالگی راهب شد.

بحث را با این سؤال شروع می‌کنیم که: یک متکلم و راهب مسیحی چگونه به آثار فرد بی‌دین همچون ارسطو علاقه پیدا کرده است؟

و توس آکویناس در جواب خواهد گفت: بی‌دینی همچون ارسطو، قرن‌ها قبل از او همان اهدافی را دنبال می‌کرده است که او به عنوان یک راهب به دنبال اثبات آن‌هاست، چرا که فیلسوفان یونان بر این عقیده بودند که شناخت خدا هدف والای همهٔ دوستداران واقعی حکمت است.

پس اگر کسی سؤال کند: آیا نشانی از فلسفه در آثار آکویناس وجود

دارد؟

جواب این است که: بله وجود دارد، اما این فلسفه در راستای تسهیل شناخت انسان از خدا است، چرا که معتقد است بزرگ‌ترین فیلسوفان کسانی هستند که در درجه اول به خدا دل بسته بوده‌اند «راستی اگر هدف فیلسوف، کشف حقیقت است، حقیقتی بالاتر از خالق هستی وجود دارد؟»

اگر شناخت خدا بالاترین قله‌ای است که تحقیق انسانی می‌تواند به آن

برسد، پس بین یک معلم مسیحی و یک فیلسوف حتماً توافق خواهد بود.

او معتقد است آنان که تمام زندگی‌شان باید در بندگی و خدمت به خدا

سپری شود، مطالعه و تحقیق در دیگر شاخه‌های علوم در خور شأن و

منزلت آن‌ها نیست، مگر این که چنین علومی در خدمت تعلیم مقدس

درآیند، لذا با این نیت سراغ فلسفه می‌رود. از آثاری که دیدگاه‌های

خاص فلسفی خود را در آن‌ها دنبال می‌کند، عبارتند از: «کلیات الهیات»، «کلیاتی بر ضد کفار» و «مسائل متنازع فیه».

تا اواخر قرن دوازدهم میلادی، جهان غرب چنین می‌پنداشت که تفسیر جهان فقط همان است که کلیسا می‌گوید و از این زمان تفسیرهای غیر کلیسایی را نیز کشف کرد، تا آن زمان یکی از معانی ضمنی فیلسوف یعنی «بی‌دین»، چراکه فیلسوفان قبل از عیسی علیه السلام زندگی می‌کردند و از حقیقت وحی بی‌اطلاع بوده‌اند و افرادی چون فارابی و ابن سینا هم کافرند چون به دین مسیح نیستند. شرایط چنین بود که وقتی می‌گفتند قدیس چنین می‌گوید، یعنی دین مسیح چنین می‌گوید، و وقتی می‌گفتند فیلسوف چنین می‌گوید، یعنی غیرمسیحی، یعنی جمع بین یک فرد مسیحی و فیلسوف بدون برای او پذیرفتنی نبود، و در چنین شرایطی راهب کلیسای مسیحی با چنین باوری به صحنه تفکر قرن سیزدهم میلادی آمد که معتقد بود: فلسفه ارسطو اوج تفکر فلسفی است و از طریق چنین عقلی می‌توان به حقایق بلندی دست یافت و با تنظیم مجدد فلسفه ارسطو در واقع پس از مرمت خمره‌های قدیمی در آن‌ها آب تازه می‌ریزد، و نیز در مسائل مابعدالطبیعه به تفسیر ابن سینا از ارسطو توسل می‌جوید و فلسفه خود را تنظیم می‌کند.

فلسفه‌ای که اگوستین در شرح و بسط نظام کلامی‌اش از آن استفاده می‌کرد، فلسفه افلوپتین بود، ولی فلسفه شخصی توماس، ارسطویی بود و لذا تمامی تلاش او آن بود که چگونه در شرایط زمان خود آنچه را اعتقاد

به صحت آن دارد بیان و اثبات کند بدون آن که با تفکر آگوستین ناسازگار شود.

اولین موضوعی را که توماس اکویناس در کلیات الهیات مطرح می‌کند، درباره قلمرو و ماهیت تعلیم مقدس است و آن را مجموعه‌ای از تعالیم و دستوراتی می‌داند که معلم خداست و معتقد است برای رستگاری انسان ضروری است که حقایق خاصی که فراتر از عقل اوست از طریق وحی برای او آشکار شود.

می‌گوید: اگر خدا انسان‌ها را به خود وامی‌گذاشت، چه تعدادی از آنان کسب حقایقی که عقل در مورد خداوند کشف می‌کند، موفق می‌شدند؟ و خودش جواب می‌دهد: حقایق درباره خدا آنچنان که عقل قادر به شناختن آن باشد، توسط افراد معدودی قابل شناخت است، آن هم پس از مدتی طولانی و همراه خطاهای فراوان، و لذا بر این سخن تأکید دارد که:

رستگاری هر چه مناسب‌تر و مطمئن‌تر انسان، ضروری بود که انسان‌ها حقایق الهی را از طریق وحی الهی بیاموزند.

بنابراین او معتقد است: علاوه بر علوم فلسفی که عقل آن را بررسی می‌کند، ضروری بود که از طریق وحی نیز تعلیم مقدس در کار باشد و مسئله را تا آن جا توسعه می‌دهد که می‌گوید:

حتی آن حقایق مربوط به خدا که عقل انسان قادر به تحقیق و درک آن‌هاست نیز ضروری بود که از طریق الهی به او آموخته شود.

چراکه انسان باید به آن حقایق ایمان بیاورد و لذا باید از طریق وحی تأیید شود و روشن است که ایمان، یقینی‌تر از عقل است، مخصوصاً در موضوعات الهی، علاوه بر این که انسان‌ها از راه ایمان سریع‌تر به حقایق نجات‌بخش دربارهٔ خدا می‌رسند، مضافاً این که عقل آن‌طور که وحی از حقایق سخن می‌گوید همه‌جانبه نیست. و نکته دیگر این که بدون ایمان، تحصیل رضامندی حاصل نمی‌شود و در تعلیم مقدس خداوند، جویندگان خود را جزای خیر می‌دهند.

«تومیس» یعنی مکتب توماس اکویناس این باور است که خدایی که ما به وجود او ایمان می‌آوریم، چیزی بیش از «محرک اول» ارسطو یا «واجب الوجود» ابن‌سینا است، این خدایان فلسفی واقعاً مقدماتی برای ایمان نیستند، هر چند تعلیم مقدس همین حقایق ممکن است از دریچه دیگری بررسی شود و موجب افزایش ایمان گردد، «آنچنان که در مکتب اسلام، فیلسوف اسلامی از فقیه و مفسر قرآن جدا نیست، به طوری که همان که فقیه و مفسر است فلسفه هم می‌آموزد و آموزش می‌دهد، ولی در فلسفه اسلامی تمام تأکید بر عقل ارسطویی نمی‌شود، بلکه عقل افلاطونی یعنی عقل متوجه به حقایق کلی و قدسی مثل نیز مورد تأکید است، ولی در مکتب تومیس با همه این حرف‌ها بیش از همه بر عقل ارسطویی تأکید می‌شود که یک عقل ریاضی، منطقی است و نه عقل برهانی متوجه عالم مثل، و لذا اگر گفته می‌شود تفکر آکوئیناس زمینه شد تا عقل تکنیکی قرون جدید جای عقل برهانی را بگیرد، بی‌جا نیست.» و به همین جهت که از نظر توماس باید همه چیز در تعلیم مقدس بگنجد،

خداوند حتی حقایقی را که عقل به آن‌ها دسترسی پیدا می‌کند را از طریق وحی برای انسان آشکار کرده است، ولی می‌گوید: آنچه برای ایمان عرضه می‌شود، فیلسوف‌نفسه «محال» یا ممتنع عقلی نیست، «یعنی در دستگاه استدلال می‌تواند بگنجد.»

می‌گوید: تعلیم مقدس به فلسفه چنان می‌نگرد که در پرتو یک نور برتر می‌تواند به عنوان کمکی مناسب در امر خطیر رستگاری انسان لحاظ شود، لذا تعلیم مقدس چون فلسفه را در پرتو وحی الهی می‌نگرد، امکاناتی را در آن تشخیص می‌دهد که خود الهیات عقلی از آن بی‌خبر است.

می‌گوید: تعلیم مقدس شریف‌ترین علوم است، زیرا یک جنبه نظری و یک جنبه عملی دارد، نه مثل سایر علوم که یا کلاً نظری و یا کلاً عملی هستند، و از طرفی قطعیت بیشتری دارد، زیرا علوم دیگر قطعیتشان را از نور طبیعی عقل بشری که در معرض خطا است می‌گیرند، در حالی که تعلیم مقدس قطعیتش را از نور الهی، که خطاپذیر است، اخذ می‌کند، و بهترین غایات که سعادت ابدی انسان است را نیز دربردارد.

می‌گوید: تعلیم مقدس واقعاً مبتنی بر علوم فلسفی نیست، به این معنی که اصول خود را از آن گرفته باشد، بلکه این علوم را صرفاً برای بیان مطلب خود به کار می‌برد، و به عبارت کلی، تعلیم مقدس هر چیز که فهم تعالیمش را آسان‌تر کند اخذ می‌کند تا عقل ما آن را آسان‌تر بپذیرد، لذا علوم دیگر را به عنوان خادم خود به کار می‌گیرد، در واقع باید گفت توماس، فلسفه را کم‌تر دوست نمی‌داشت، بلکه تعلیم مقدس را بیشتر

دوست می‌داشت، لذا معتقد بود همچنان که برای انسان هیچ افتخاری بالاتر از خدمت و بندگی خدا نیست، همچنین برای فلسفه و علوم دیگر نیز افتخاری بالاتر از خدمت به الهیات نیست، چرا که تعلیم مقدس دربارهٔ برترین علت‌های بشری است، آن همه نه از یک جنبه، بلکه به طور مطلق، و به همین جهت که تعلیم مقدس اصول خود را از علم خدا به ذات خویش و ماسوای خود اخذ می‌کند، دربارهٔ اصول دیگر قضاوت می‌کند و هر آنچه را که در علوم دیگر معارض با حقیقت و حیانی است، به عنوان خطا محکوم می‌کند.

در تعلیم مقدس، همه اشیاء از جنبهٔ الهی مورد بحث قرار می‌گیرند و نه بریده و جدا از خدا، یعنی با دید خداوند که خالق همه عالم است، و بر اساس تعلیم وی عالم بررسی می‌شود، و هر شیئی معنای خود را پیدا می‌کند، و شخص متکلم در این جا از عقل انسانی نه برای اثبات حقیقت ایمان، بلکه صرفاً به عنوان روشی برای توضیح مطالب استفاده می‌کند. «و این قاعده و قانون در کلام مَدْرَسِی» است، یعنی متکلم با این که نسبت به حقیقت تعلیم مقدس مطمئن است، باید آنچنان استدلال کنند که گویی خود یک فیلسوف است، بنابراین الهیات، انتقال و بیان حقیقی فراتر از عقل به زبان عقل است.^{۱۶}

توماس اکوئیناس به عنوان یک متکلم و وظیفه خود می‌دانست که سخنان اذهان انسان‌ها را متوجه حقیقت ایمان کند، از این طریق که اثبات کند فلسفه نه تنها معارض با حقیقت ایمانی نیست، بلکه مؤید آن است. او یقین

۱۶ - اما عقل ارسطویی و نه عقل افلاطونی، یعنی عقل منکر مُثُل و تأکید بر منطق.

داشت که حقیقت ایمان بسیار خطاناپذیرتر از حقیقت فلسفه است، کما این که مطمئن بود که ممکن نیست حقیقتی معارض با حقیقتی دیگر باشد و از آن جا که فلسفه مدعی بیان حقیقت بود، کمک کردن به فلسفه برای بیان حقیقت در حکم کمک کردن به حقیقت بود، و چون برای اکثر معاصران توماس، فلسفه یادآور ارسطو بوده، توماس طبیعتاً کوشش کرده است تا حدّ ممکن حقیقت فلسفه را تحت حمایت و قیمومیت ارسطو قرار دهد، و لذا او بیشترین حقیقتی را که ممکن بود به اظهارات ارسطو نسبت دهد به زبان او گذاشت، اما ما باید متوجّه باشیم که هدف اصلی مطالعه تاریخی «تومیس» این است که معنای حقیقی تعالیم آن را تشخیص دهیم، حال این که چقدر از آن اندیشه‌ها واقعاً مربوط به ارسطو بوده و چقدر از آن مربوط به خود توماس است و نه مربوط به ارسطو، مسئله اصلی نخواهد بود. «مهم این است که متوجّه باشیم دستگاه اندیشیدن او همان دستگاهی است که ارسطو در آن می‌اندیشد.»

او می‌گوید: فیلسوفان از اشیاء به خدا می‌رسند، ولی متکلمان از شناخت و معرفت خدا شروع می‌کنند تا ماهیت اشیاء را تفسیر کنند، هر چند انسان می‌تواند وجودش خدا را از طریق بررسی مخلوقاتش اثبات کند، اما متکلم در آغاز الهیات خود، مسئله‌ای را قرار می‌دهد که معمولاً بحث از آن در آخر فلسفه مطرح می‌شود.

از موضوعاتی که می‌توان گفت در فلسفه تومیس به طور عمیق و

همه‌جانبه بحث شده:

۱- خداوند ۲- وجود ۳- انسان است.

۱- در مورد خدا براهین اثبات خدا را به نحوی در دستگاه خود می‌ریزد که جان تازه به آن‌ها می‌دهد، از برهان حرکت و برهان علیت استفاده‌ها کرده و پنج برهان محکم در مورد اثبات خدا ارائه می‌دهد. بحث هستی و وحدت، و هستی و کمال و وجود، ذات خدا، بساطت خدا، و این که آیا ذهن انسان می‌تواند به شناخت خدا نائل شود، از جمله مباحثی است که در مورد خدا دارد.

۲- در مورد وجود: مباحثی مثل خدا و امور متعالی، اسماء الهی، وجود و وحدت، وجود و حقیقت، وجود و خیر، وجود و خلقت، وجود و علیت، جمال؛ امر متعالی از یاد رفته، مباحث این قسمت است.

۳- در مورد انسان: بحث نفس انسان، انسان و معرفت، انسان و اراده، انسان و جامعه، مباحثی است در این قسمت که با بررسی مباحث مطرح شده در عناوین فوق می‌توان متوجه مکتب تومیسم در فلسفه مسیحیت شد.^{۱۷}

علیرغم تماس‌هایی که مسلمین در قرن گذشته با جهان غرب داشته‌اند و هنوز هم دارند، متأسفانه خیلی کم درباره تفکر و فلسفه و حتی دین در غرب مطالعه کرده‌اند و بیش از آن که تفکر غرب و ریشه‌های آن تفکر

۱۷- به کتاب «مبانی فلسفه مسیحیت»، اتین ژیلسون، ترجمه محمد محمدرضایی و سید

بررسی شود، شیفتگی نسبت به دستاوردهای تکنیکی موجب شده که عوامل فلسفی که کار غرب را به این جا رساند مورد غفلت قرار گیرد.

باید بر این نکته تأکید شود که بدون درک نقش تفکر و به فراموشی سپرده شدن دین در غرب در قرون گذشته، فهم درست دنیای متجدد غیرممکن است. غرب بعد از یونان و با ظهور دین مسیح عمدتاً مسیحی است و بررسی تاریخ تفکر و فلسفه در غرب جدای از دین مسیحیت ممکن نیست، چراکه تا قرن‌ها مسیحیت تقریباً یکپارچه و زیر نظر تشکیلات پاپ کاتولیک اداره می‌شده و تمام قرون وسطی «از ظهور دن مسیح در غرب تا رنسانس» کلیسای کاتولیک است که در صحنه تفکر و فلسفه تعیین کننده است. در طول قرون وسطی مسیحیان غرب با ایمان کامل به دیشان بدانگونه که مذهب کاتولیک برایشان تفسیر می‌کرد زندگی می‌کردند، لذا علیرغم دشمنی عظیمی که با مسلمین نشان می‌دادند احساس شباهت زیادی نیز با ایشان می‌کردند، زیرا جامعه‌ای از مؤمنان را در جهان اسلام می‌دیدند که اکیداً و خالصانه به کلام خداوند و دستورات آن پایبندند، ولی در غرب بر خلاف اسلام به تدریج مخالفت‌هایی با اقتدار دین و به ویژه با مذهب کاتولیک پدید آمد، عوامل پدید آمدن این مخالفت‌ها را به اختصار می‌توان عبارت دانست از:

۱- غافل شدن از جنبه‌های عرفانی و معنوی دین.

۲- صرفاً استدلالی کردن اندیشه‌های دینی و جنبه‌های معنوی

فوق عقلانی را مدنظر قرار ندادن.

۳- بیشتر تشریفاتی و اعتباری قلمداد شدن دین و به ارتباط احکام دین با جنبه‌های قدسی آسمانی توجه نکردن.

۴- از همه مهم‌تر این‌که، مسیحیت برای مرحله‌ای از حیات بشر ارسال شده و وظیفه علماء مسیحیت بود که متوجه شوند ظهور تدریجی نقص‌ها در مسیحیت را با روی آوردن به دین اسلام مرتفع کنند، نه این‌که بخواهند با وصله‌زدن‌ها مشکل را حل نمایند.

این مخالفت‌ها در طی دوره‌ای که بعداً به رنسانس معروف شد، صورت‌های گوناگونی گرفت، یکی ظهور «امانیسم» که با استیلاي دین به طور کلی مخالفت ورزید و بعد هم پایه اصلی تمدن جدید شد، و یا ظهور پروتستانیسم که اعتراض کاتولیک بود را می‌توان نام برد.

پروتستانیسم اصرار داشت روحانیون کلیسا نباید نقش اساسی داشته باشند و خود مردم انجیل مقدس را می‌فهمند، در واقع یک حرکت ضد روحانیت کلیسا بود، هر چند که بعدها منجر به تضعیف کل دینداری بین مسیحیان شد و زمینه به کرسی نشاندن افکار غیردینی در جامعه گردید و از آن طرف هم فرقه‌های زیاد پروتستانیسم به وجود آمد، در حالی که مذهب کاتولیک بر خلاف آن، تا حدی وحدت خود را حفظ نمود هر چند از نفوذ آن در کل جامعه غربی تا حد زیادی کاسته شد. پیش از آن که پروتستانیسم به کاتولیک ضربه بزند، خود مذهب کاتولیک خود را در ورطه‌ای انداخت که آن ورطه ضربه‌ای کارآمد به مذهب کاتولیک یا بگو مذهب عمده مسیحیت غربی شد و آن «روزآمد کردن مسیحیت برای پاسخ‌گویی به اقتضاهای زمانه» بود که پس از مقاومت‌های زیاد در مقابل

تجددخواهی که عموماً گرایش‌های غیردینی بود در ۱۹۶۰ با برگزاری شورای دوم واتیکان تصمیم به آن گرفته شد، یعنی به بهانه هماهنگ شدن با زمان با روحیه دنیاگرایی متجددین کنار آمدند و به شدت از جنبه قدسی دین کاسته شد.

«البته جامعیت اسلام هرگز خلاءهایی را به بار نمی‌آورد که به چنین ورطه‌هایی که مسیحیت بدان تن درداد، تن بدهد.» و به جای آن که دین تلاش کند بشر را از این دنیاگرایی و هوس‌پذیری سریع حفظ کند و او را کنترل نماید، در واقع کلیسا خود را تا حدّ زیاد در اختیار این سیل غیرالهی قرار داد «البته مسیحیان متدین و حتّی یهودیانی که به دین سنتی پایبند هستند، در مقابل تجددگرایی ساکت نشسته‌اند و از رنسانس تاکنون مبارزه‌ای مستدام را پیگیری می‌کنند» فکر اصالت دنیا پیش از هر چیز تدریجاً فلسفه و سپس علم را از قلمرو دین جدا کرد و تقریباً همه فعالیت‌های انسانی را که تا قبل از این معنای دینی داشت، از قلمرو معنای دینی خارج ساخت.

در قرن نوزدهم جریان دنیاگرایی غیردینی یک گام نیز به پیش برداشت و در غرب حتّی قلمرو کلام را که تا آن هنگام به طور طبیعی در تکفّل دین بود درنوردید. ایدئولوژی‌های لابیالی‌گرانه و ملحدانه از این زمان به چند و چون در خود الهیات و کلام بر آمد و از آن طرف هم مسیحیت که همه برهان خداشناسی‌اش متکی بر برهان نظم بود که در واقع آن برهان از نظر حکماء اسلامی یک تذکر است برای بیداری فطرت، نتوانست با سرعت و قدرت مقابله کند، مضافاً این که اختلافات داخلی و

رنگ‌باختن در مقابل تجددگرایی مزید بر این ناتوانی شد، لذا کار به جایی رسید که بخش اعظم خود کلام مسیحی به تدریج غیردینی شد.

با وجود این باید به خاطر داشت که بخش عظیمی از بشریت نمی‌تواند به راحتی و به این سرعت دین خود را از دست دهد. امروزه هم هر چه غرب از فضائل اخلاقی دارد میراثی است که از مسیحیت بازمانده است، اگر چه مسیحیت دارای شریعت به آن مفهومی که در اسلام مطرح است نبوده است، با این حال دغدغه‌های اخلاقی مردم غربی، حتی آنان که خود را لادری می‌دانند از مسیحیت ریشه می‌گیرد.

طی چند دهه اخیر کارهایی همچون سحر و جادو که از کلیسا نیز تحریم شده، مجدداً اقبال یافته، کسانی در غرب پیدا شده‌اند که تلاش می‌کنند به سحر و جادو دست یابند و به ادیان قبل از مسیحیت بازگردند و این مسئله روشن است که وقتی دین الهی را از دست دادند، این ادیان جدید را در جای خالی روح خود می‌پذیرند، همچنان که عده‌ای هم در غرب با گرویدن به اسلام جای خالی گرایش به دین قبلی خود را پر کردند و امید است اسلام با توان لازم بتواند آن‌ها را از آن گمگشتگی و بی‌هدفی نجات دهد -

- گرایش بیش از پیش به دین در دهه‌های اخیر در غرب ناشی از درهم‌شکستن بسیاری از ایدئولوژی‌های ذهنی غرب است که از بطن فلسفه قرون هجدهم و نوزدهم اروپا () سربرداشته و جای دین را گرفته بود. این فلسفه‌ها به تدریج در حال طرد شدن و خطر تخریب‌شان به نحوی بی‌سابقه هویدا شده و به عهده تفکر

اسلامی است که با قدرت استدلال و روحیه قدسی که در متن خود دارد جای این خلاء را پر کند و با این که در سال‌های اخیر شماری از نویسندگان و هنرمندان و متفکران و فلاسفه برجسته اسلام را پذیرفته‌اند، ولی هنوز اسلام فرهنگ غرب را که ناشی از تفکر فلسفی چند قرن گذشته است نتوانسته در اختیار گیرد.

مسلمانان می‌توانند چیزهای زیادی از مبارزه طولانی دین در غرب بیاموزند، زیرا اسلام امروزه نیز مجبور است با گرایش‌ها و نگرش‌های غیردینی و ایدئولوژی‌های دنیاگرایانه‌ای که از جهان غرب به جهان اسلام راه یافته است مبارزه کند. اسلام می‌تواند از نحوه برخورد مسیحیت و نیز یهودیت غرب، با این نیروها درس بگیرد. شناخت کامل تجددطلبی ضد دینی‌ای که امروز اسلام و مسلمین را در همه‌جا در معرض تهدید و مخاطره قرار داده است، تنها با شناختن تفکر و فلسفه همان تمدنی ممکن است که این تجددطلبی، نخست در بطن آن تکوین یافته و سپس با تفکر و فلسفه الهی و با دین به ستیز پرداخته و از تولد دنیای متجدد در جریان رنسانس به این سو بی‌وقفه با اصول و تعلیم ادیان الهی و فلسفه‌های دینی مبارزه کرده است، و به نتایج ناخواسته‌ای رسیده است که خود مایل به رویارویی با آن‌ها نیست، لذا با توجه به این مطالب بررسی غرب جدید را شروع می‌کنیم.

در جهان اسلام، فلسفه همواره با دین ربط و پیوند نزدیک داشته و دارد و هرگز در پی مخالفت با حقایقی نبوده که از سوی خداوند نازل شده، بلکه بلر عکس فیلسوفان مسلمان تلاش می‌کردند هرل چه بیشتر متون

دینی را بفهمند. در غرب نیز مدتی طولانی - یعنی در سرتاسر قرون وسطی - چنین بود. در این دوران فلسفه در پی آن بود که معنای ژرف‌تر پیام دین را توضیح دهد و به درک عقلانی دین نائل شود، تنها از رنسانس به بعد به خصوص از قرن هفدهم میلادی یعنی آغاز عصر جدید بود که فلسفه در غرب از دین گسست و سپس با علوم تجربی اسلوب‌های فکری گوناگونی را پدید آوردند که درصدد نشستن به جای حقایق دینی بودند - فلسفه از این به بعد نه تنها کنار دین

نیست، بلکه رقیب دین شد و ریشه مدرنیسم نیز از همین جا شروع گشت.

مورخان فلسفه معمولاً فلسفه غرب را به سه دوره تقسیم می‌کنند:

دوران باستان، قرون وسطی، دوران جدید

البته در مورد فلسفه اسلامی این تقسیم‌بندی درست نیست.

فلسفه‌های به وجود آمده در آتن و اسکندریه که با تفکر یونانی ظاهر شده، فلسفه‌های دوران باستان خوانده شده، فلسفه‌هایی که در فاصله آغاز مسیحی شدن اروپا در حدود قرن چهارم و پنجم میلادی تا از هم پاشیده شدن تمدن قرون وسطی به منصفه ظهور آمده، فلسفه‌های قرون وسطی نامیده می‌شود که البته این نوع تفکر عملاً تا امروز به طور کامل در غرب تعطیل نشده، و بالأخره فلسفه‌هایی که از نفی همبستگی میان فلسفه و کلام و تعالیم دینی مسیحیت زاده شده است، بر اومانیسم و مذهب اصالت عقل یا راسیسم مبتنی است. به فلسفه‌های مدرن مرسوم شده، فلسفه‌ای که بیشتر دنیوی است تا روحانی و دینی، و بیشتر با کمک علم به عنوان فن نوعی جهان‌بینی پدید می‌آورد، با این خصوصیات که فن نوعی احساس قدرت

با خود همراه دارد و برخلاف تصور ما خنثی و بی طرف نیست و فن را به هر جهتی که بخواهند متوجه می سازند و این یعنی قدرت در خدمت هر چه دلمان بخواهد.

«والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته»