

آراء یونانیان دربارهٔ جان و روان

بقلم

علی مراد داودی

گروه آموزشی فلسفه

چنین می‌نماید که آدمی از آگاهی که به وجود خویشتن یافته و خود را در جهان به چیزی شمرده است به وجود نفس پی برده باشد منتهی در اوایل حال این امر را نسبت به همهٔ اشیاء تعمیم می‌کرده و همه چیز را دارای نفس می‌دانسته است^۱. قوای مرموزی را در همه جا حاضر و مؤثر می‌پنداشته و پیروزی‌ها و شکست‌های خود را به تأثیر این قوا منسوب می‌داشته و به همین سبب از طریق مناسک دینی یا آداب سحری در تسخیر این قوا می‌کوشیده است. یونانیان نخستین نیز چنین بودند. گمان می‌بردند که همه چیز دارای نفس یا روح است. آنچه را که اصل حیات در جان داران است به صورت سایه‌ای مصور می‌ساختند یا در قالب اشباح درمی‌آوردند. تصویر نفس را مشابه با بدنی که جایگاه اوست می‌شمردند، منتهی رقت و لطافت آن را بیشتر می‌دانستند و سبک سیر و رنگ پریده و بخارگونه می‌انگاشتند. خروج نفس را از بدن مانند بدر رفتن واپسین دم از دهان در لحظهٔ مرگ می‌پنداشتند و این معنی را گاهی به صورت پروانه یا مگس یا حشرهٔ بال‌دار دیگری که از دهان مرده بدر می‌آید ترسیم می‌کردند^۲ و بی‌مناسبت نیست که بگوئیم که در کتب آسمانی نیز تعلق روح را به بدن نفح روح یا جان در تن دمیدن نامیده‌اند^۳.

۱ - Animisme .

۲ - کلمهٔ Psyche در لغت هم به معنی نفس و هم به معنی پروانه آمده است.

۳ - « نفخت فیہ من روحی » و « نفخت فیہ من روحی » .

در اشعار او میروس^۱ نفس را از جنس ماده دانسته‌اند و بر آن رفته‌اند که چون آدمی بمیرد جان او از راه دهان به بیرون می‌رود یا با خونی که از زخمی جاری می‌شود بدر می‌آید تا به جهان دیگر (هادس)^۲ رخت بر بندد و در آنجا بر سر نوشت خود بگرید. پاتروکل^۳ که به روایت منظومه ایلیاد^۴ به ضرب هکتور^۵ از پا در آمده بود در دم جان سپردن مرگ قاتل خود را پیش گوئی می‌کند و این سخنان را در این باره بر زبان می‌راند: «مرگ که همه چیز را به انجام می‌رساند بر او چیره می‌شود، جان او از تن بدر می‌آید و به جهان دیگر پرواز می‌کند و در این دم که نیرو و جوانی را از دست می‌دهد بر سر نوشت خود می‌گرید.»^۶ در این داستانها از پادشاه اخروی سخن به میان نمی‌آید. تنها چیزی که آدمی را به نیکو منشی و آزاده خوئی در این جهان وامی‌دارد نام و ننگ است. مرد دلاور دادگر هیچ‌گونه امیدی به پای مردی هیچ‌شخص دیگری یادست‌گیری هیچ نیروی برتری ندارد و در آن جهان هرگز به جایی که بتوان ارجی بر آن نهاد نمی‌رسد. چنانکه روان آخیلوس^۷ با اینکه بر جهان مردگان حکم می‌راند به او دوستوس^۸ خطاب می‌کند و زندگی در کالبد گاوی را در گشت زار دهقانی بینوا از فرمان‌روائی بر جهان مردگان بهتر و والاتر می‌شمارد. بر حسب این اشعار جان مانند تنی است که نادیدنی باشد و پس از مرگ تن مانند سایه‌ای از او به جای ماند. سر آغاز این تن نامعلوم است و آنچه او از آن برخاسته است ناگفته می‌ماند ولیکن پیداست که بر حسب این آراء بازگشت مردگان بدین جهان ممکن نیست و از همین رو زندگان هرگز پروای

Homère - ۱

Hadès - ۲

Patrocle - ۳

Iliade - ۴

Hector - ۵

۶ - ایلیاد، ۱۶، ۸۵۰.

Achille - ۷

Ulysse - ۸

مردگان را ندارند و چیزی نذر آنان نمی‌کنند و آئینی به یاد آنان برپای نمی‌دارند. زیرا که زندگی راستین را زندگی در همین جهان می‌پندارند.

امادر همین احیان از جانب دیگر عقایدی در یونان به میان آمد که جنبه دینی و عرفانی داشت. کسانی که بدین راه می‌رفتند نفس را از عالم قدسی و علوی می‌دانستند و بدن را مانند زندانی یا گوری برای او می‌شمردند و بر آن بودند که نفس پیوسته حسرت جهان دیگر را دارد. اینان آئین‌هایی داشتند و این آئین‌ها بسیار کهن بوده و شاید از روزگاری پیش از عهد هلنی در یونان رواج داشته است. این آئین‌ها را شبانه در جایی که گروهی از پیروان گرد هم می‌آمدند بر فراز کوه‌ها به جای می‌آوردند. در پرتو مشعل‌ها رقص‌ها می‌کردند و به آهنگ طنبورها و مزمارها فریادها می‌کشیدند و سرانجام به حمله و هذیان می‌افتادند و به وضعی دچار می‌آمدند که شبیه آن‌ها هم امروز در نزد برخی از سیاه پوستان می‌بینیم. هیجانی که در این آئین‌ها به مردم دست می‌داد در کشاندن آنان به عالم عرفان تأثیری به سزا داشت. جذبه‌ای که می‌یافتند گاهی به خلسه می‌انجامید و این حالت نشانی از گسیختن نفس آدمی از سرای خاکی و نزدیکی جستن او به جهان برین و پیوستن او به اصل خود شمرده می‌شد. این آئین‌ها به دیونوسوس^۱ خدای شعر و شور و شراب نسبت داشت و اُرفیئان^۲ کسانی بودند که در حدود قرن ششم قبل از میلاد آن‌را ثبات و قرار بخشیدند و در شبه جزیره آتیکا و جزیره سیسیلیا و جنوب ایتالیا ترویج کردند. مطالعات فریبی

دیونوسوس پسر زئوس^۳ و پرسوفان^۴ بود که می‌کوشید تا با تشکّل به اشکال مختلف از دست تیتان‌ها^۵ رهائی یابد. سرانجام در زمانی که به صورت گگامیثی در آمده بود تیتانها او را یافتند و دریدند. زئوس صاعقه‌ای بر تیتان‌ها فرود آورد و آنان را به آتش

۱ - Dionysos

۲ - Orphiques منسوب به ارفئوس Orphée

۳ - Zeus

۴ - Présophane

۵ - Titans

قهر خود سوزاند. ولیکن آنان با خوردن دیونوسوس حیات جاویدان یافته بودند. بدین سبب از میان نرفتند و از خاکسترشان نوع انسان پدید آمد که از یک سو از تیتان‌ها و از سوی دیگر از دیونوسوس یا خود از زئوس نسب می‌برد. از اینجا برمی‌آید که بر طبق این اساطیر وجود آدمی زائیده گناه بوده، گناهی که در برابر خدا ارتکاب شده و بدان سبب اصل خیر با اصل شر در وجود او به هم آمیخته است، و از اینجا کثرتی در برابر وحدت پدید آمده است و غایت وجود انسان باید زوال این کثرت و بازیافتن یگانگی نخستین باشد. پس حق آن است که تن را که عنصر تیتانی است گوری برای روان که اصل الهی دارد بدانند و برخاستن از این گور را غایت قصوای وجود انسان بخوانند ولیکن ناگفته نماند که در نظر اینان نفس چون از تنی دوری گزیند در تن دیگر جای می‌گیرد. پس به هر صورت از گور تن برخاستن امکان نمی‌پذیرد مگر اینکه آدمی به پارسائی خود کند و از این راه به تزکیه نفس پردازد. پس تنها کسی که حیات «اُرفه‌ای» در پیش گیرد و از لذات جسمانی و رغائب مادی دل بردارد نفس او می‌تواند این رهائی را بازیابد و چون سرانجام از قید تن رها شود در بزمی درآید و از این بزم آسمانی سرخوش و سرمست پرگیرد و در میان ستارگان به پرواز آید تا به زندگی جاوید رسد. گویا بتوان تعالیم فیثاغورس^۱ (متولد بسال ۵۷۰ ق. م.) و اتباع او را از تأثیر کیش «اُرفه‌ای» متأثر دانست منتهی اتباع این حکیم این تعالیم را با آراء علمی و عقلی استاد به هم آمیختند و صورتی مخصوص بدانها بخشیدند.

مقارن با ظهور این افکار که جنبه عرفانی داشت و محاط به رموز و اسرار بود تفکر عقلی در ایونی^۲ نضج گرفت و فیلسوفان پیش از سقراط، که محققان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپایی بسیار مهم و مؤثر می‌شمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه^۳ تا هایدگر^۴ قدر و مقام ارجمندی برای آنان قائلند به ظهور رسیدند. در این عهد فیلسوفان را

Pythagore - ۱

Ionie - ۲

Nietzsche - ۳

Heidegger - ۴

توجهی به تحقیق درباره انسان و وضع او در جهان نبود و این بحث بعداً با ظهور سوفسطائیان به میان آمد، بلکه انسان را از آن لحاظ که محاط به طبیعت است، یا بهتر بگوئیم طبیعت و انسان را بدون تفکیک از یکدیگر و به عنوان مجموعه وجود یک جا و یک سره، می‌دیدند و می‌شناختند. یکی از این حکمای اوایل که اقدام بر همهٔ ایونانیان است که از احوال و آراء آنان خبر داریم طالس^۱ (۶۴۰ - ۵۴۶ ق. م.) ملطی است. او قائل به ثبات و وحدت طبیعت^۲ اشیاء در ورای کیفیات متغیر و متکثر آنها بود و از این طبیعت به آب تعبیر می‌کرد. اهمیت او در این نیست که آب را مبدأ اشیاء می‌شمرد بلکه در این است که نخستین بار به وجود امر واقعی عینی که بتوان آن را مبدأ ثابت برای احوال متغیر دانست قائل شد و آن را طبیعت نامید و تحقیق علمی را امکان پذیر داشت. - پس از او آناکسیماندروس^۳ (متولد بسال ۶۱۰ ق. م.) این طبیعت اصلیه را امری غیر معین و غیر متناهی دانست که اشیاء با دگرگون شدن آن یا با جدا شدن از آن به وجود آمده است. این گسستن از اصل را به نوعی از عصیان تعبیر کرد و از این لحاظ شاید تحت تأثیر عقاید ارفه‌ای قرار داشت و نیز به تحول تدریجی انواع موجودات زنده به یکدیگر قائل بود. - آناکسیمنس^۴ (در اواخر قرن ۶ ق. م.) این طبیعت اصلیه را هوا نامید. این کلمه در آن روزگار به معنی وسیعی می‌آمد که شامل هوا و فضا و باد و بخار و مه بود. این حکیم نخستین بار به مزیت این عنصر و اهمیت آن از لحاظ ضرورتی که برای حیات دارد توجه یافت و نظریه او مقدمه‌ای برای پدید آمدن مفهوم نفخه (پنوما)^۵ گردید. با آراء این حکماء عقایدی که یونانیان در عصر او می‌روس دربارهٔ نفس داشتند و آن را وجودی غیر مرئی که مضاعف همین بدن مرئی است

۱ - Thalès de Milet

۲ - Physis

۳ - Anaximandre

۴ - Anaximène

۵ - Pneuma

می‌دانستند دیگرگون شد. نفس جزئی از طبیعتی که مبدأ اشیاء عالم است به حساب آمد و این طبیعت واحد منشأ حرکت جمادات و حیات جانداران و یا خود مبدأ وجود عالم شمرده شد. و بدین ترتیب ایراد مشهوری که بر خلود نفس می‌گیرند امکان ظهور یافت و آن اینکه اگر نفس هر شخصی جزء منفصل از کل باشد ناچار بعد از مفارقت از بدن به اصل خود باز می‌گردد یعنی به نفس عالم یا طبیعت کلیه می‌پیوندد و بدین ترتیب خلود نفس هر یک از اشخاص انسانی تحقق نمی‌یابد.

فلسفه یونانی در دوره پیش از سقراط با ظهور هراکلیتوس^۱ (متوفی در حدود ۴۸۰ ق. م.) به اوج اعتلای خود رسید. هراکلیتوس مؤسس جدال عقلی (دیالکتیک^۲) به شمار می‌رود و بدین سبب در فلسفه هگل و اخلاف او بر آراء این حکیم و قعی بسیار گذاشته شده است. فلسفه او و فلسفه پارمنیدس را می‌توان به منزله دو قطب مخالف به شمار آورد که تفکر غربی مدام در بین آن دو در نوسان بوده است. هراکلیتوس قائل به این است که تحرکی که در سرشت جهان است موجب تکثیر صور اشیاء می‌شود. پس تغیر و تکثیر امری اصلی و ذاتی است نه فرعی و عرضی. همه چیز همیشه در همه جا در صورت^۳ است و نیروئی که محرک چنین صیوررتی است مقرر خود را در عنصری گرم و خشک دارد. این عنصر گرم و خشک همان آتش است که خود آن را تنها به صورت جنبش مدام می‌توان تصور کرد. آراء هراکلیتوس را درباره نفس به دشواری می‌توان بیان نمود. بدو نسبت داده‌اند که گفته است که هر چیزی که محیط بر ماست دارای شعور است و مؤید این قول قطعانی است حاکی از این که هراکلیتوس آتش جهانی را همان عقل (لوگوس)^۴ می‌داند. نیز گفته‌اند که او وجود عقل را در آدمی ناشی از این می‌شمارد که ما از طریق تنفس عقل الهی

۱ - Héraclite

۲ - Dialectique

۳ - Devenir

۴ - Logos

را بدرون خود فرومی کشیم. در حالت خواب چون در بیچه های حواس مسدود است و نفسی که در ماست تماس خود را با محیط از دست می دهد و ارتباط این دو تنها از راه تنفس باقی می ماند و بدین سبب غفلت بر ما عارض می شود. در بیداری چون نفس ما می تواند دوباره از منافذ حواس، چنانکه گوئی از در بیچه هائی به بیرون بنگردد، با روحی که محیط بر اوست اتحاد می پذیرد و قوه عقلیه را باز می گیرد. پس به صریح اقوال منسوب بدو در بین نفس آدم و نفس عالم ارتباطی محکم وجود دارد چنانکه قطعه زغالی را چون به آتش نزدیک سازند تفته و برافروخته می شود و چون از آن دور کنند سردی از سرمی گیرد. از این مقدمه که نفس آدم را جزئی از نفس عالم بدانیم نتایج حاصل می شود: از جمله اینکه انسان بالطبع و بالاخص اختصاص دارای عقل نیست بلکه چون محیط زندگی او از عقلی عام برخوردار است خود او نیز از این مایه سهمی دارد. دیگر اینکه انسان که عالم صغیر است ترکیبی از عناصر متضاد طبیعی است و چون شأن طبیعت حرکت است انسان نیز به جمله وجود خود متحرک است و این حرکت مانند حرکت طبیعت راهی به سوی بالا و راهی به سوی پائین دارد. حیات مانند رودخانه ایست که هم می توان در آن فرورفت و هم نمی توان چنین کرد. دیگر اینکه اصالت صبرورت اقتضاء می کند که انسان هم معدوم باشد و هم موجود؛ هم مرده و هم زنده، هم خفته و هم بیدار، هم پیر و هم جوان. و این اضداد جای خود را پیوسته به یکدیگر واگذارد. دیگر اینکه چنین تعبیری ناگزیر با قول به نسبیّت ملازمت می یابد و بر حسب آن مثلاً باید همه چیز را از لحاظ های مختلف هم سرد دانست و هم گرم، هم تر و هم خشک... دیگر اینکه چون آدمی عرصه تقابل اضداد است مرگ او آنگاه فرا می رسد که یکی از این اضداد بر دیگری چیره شود و ترکیب معتدل و متعادل این موجود بر هم خورد. آب چون بر آتش چیره شود آن را خاموش می سازد؛ روح آدمی یاب به عبارت دیگر آتش هستی او نیز چنین است، یعنی مرگ آدمی به منزله خاموش شدن آتش نفس اوست. نفوسی که خود را به دست لذات می سپارند خود را رو به مرگ می برند، زیرا که

لذت نفس در ترشدن اوست یعنی در گرائیدن آتش هستی او به خاموشی در آب است. نفس حکیم و صالح نفسی است که خشک بماند یعنی هرگز گرایش خود را به آتش از میان نبرد. البته در جهت مخالف یعنی در حین غلبه آتش بر آب نیز مرگ پیش می آید. منتهی چنین مرگی موجب می شود که آدمی به مرجع خود باز گردد و با قوه محرك طبیعت یا با نفس عام عالم اتصال یابد. و چون چنین شود جسدی که از او به جای مانده است دیگر انسان نیست و می توان آن را به دورانداخت.^۱

برخلاف هراکلیتوس پارمنیدس (قرن پنجم ق. م.) ثبات را لازمه وجود و وصف بارز حقیقت می شمرد. به عقیده او هر شیئی یا هست یا نیست. تغییر و صیوریت مستلزم تناقض است زیرا که مقتضی این است که شیء متحرکی، در مکان واحدی، هم باشد و هم نباشد. سوای وحدت و ثبات هر گونه خصوصیتی که در اشیاء به نظر آید از جمله او هام است. نه کون و فساد وجود دارد، نه حرکت و صیوریت. نفس، از آن حیث که اصل حیات است، ترکیب متعادلی از حرارت و برودت است، و چون این ترکیب به نسبت های مختلف ممکن است حاصل شود خصائص نفسانی افراد اختلاف می پذیرد. احساس هرگز از بین نمی رود، حتی جسد بی جان نیز احساس برودت و سکوت و ظلمت می کند. پارمنیدس تعدد احساسات را ناشی از تعدد مجاری می داند که تصاویر اشیاء را به مسامات بدن می رسانند. پیدا است که در چنین مذهبی اهم و اشرف قوای نفس را قوه مدر که باید شمرد، زیرا که چون حرکت با عدم مناسبت دارد شرف نفس را در قوه محرك نمی توان دانست بلکه ادراک و فکر را که با وجود ثابت و مطلق متناسب است باید فضیلت اصلی نفس محسوب داشت.

آلکمئون^۲ یکی از شاگردان فیثاغورس بود که جنبه علمی آراء فیثاغورس را

۱- اگرچه قطعات دیگری از هراکلیتوس نافی این رأی است زیرا که مثلاً حاکی از این معنی است که ارواح اشخاص عالم دیگر (هادس) را درک می کنند.

۲- Alcmeon de Crotone

بیشتر از جنبه^۱ عرفانی آنها اهمیت داد و بدین ترتیب یکی از پیشروان روان‌شناسی تجربی شناخته شد. این شخص عالم به علم تشریح و وظائف الاعضاء بود و لاشه‌های جانوران را تشریح می‌کرد. شریان را از ورید تمییز داد و نخستین را مجرای خون و دومین را خالی از آن دانست. اما این تمییز دوباره پس از وی مورد غفلت علما قرار گرفت. در شناختن طرز عمل حواس نیز مطالعه کرد. مجاری یا معابری را که رابط اعضای بدن با مغز است کشف نمود و حال آنکه تا آن روزگار هنوز کسی اعصاب را نمی‌شناخت. به اهمیت مغز در عمل احساس پی برد، و حال آنکه پیش از وی قلب را مرکز احساس می‌دانستند. پس از او افلاطون و بقراط رأی او را معتبر گرفتند، ولیکن امپدکلس و ارسطو و رواقیان دوباره به رأی پیشینیان بازگشتند و قلب را به جای مغز اختیار کردند. آلکئون، معلوم نیست با چه روشی به تمایز احساس و فکر نیز پی برد. بعضی از تحقیقات علمی او در طب بقراطی اثر گذاشت زیرا که او، قبل از بقراط، صحت بدن را در تعادل قوای آن و تناسب صحیح کیفیات بدنی بایکدیگر می‌دانست، و بیماری را ناشی از این می‌شمرد که این تعادل و تناسب بهم بخورد.

امپدکلس (متولد بسال ۴۹۴ ق. م.) در باره^۲ نفس نظری داده است که آثار عقاید ارفئیان در آن پیداست و بانظر ایونیان که مبتنی بر جهان‌شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقر اعلی می‌دانست، و بدین ترتیب اصل آن را از عالمی فوق طبیعت می‌شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود. او می‌گفت که نفوس بسبب ارتکاب معصیتی که از کینه^۱ مایه می‌گرفت از مقر سعادت طرد شدند و به جهان خاک فرو افتادند در این جهان در گردباد عناصر گرفتار آمدند و مجبور بدان شدند که مدام از بدنی به بدن دیگر هجرت گزینند تا روزی بیاید که به نجات غائی فرارسند. پس باید روزگار را به پاکی و پارسائی به سر برند تا بتوانند به مرتبه^۲ خدایان باز گردند. حتی امپدکلس می‌پنداشت که گویی هستی‌های گذشته خود را به یاد می‌آورد، چنانکه خود در این باره می‌گوید: «من پسری بودم، دختری بودم، بوته‌ای بودم، پرنده‌ای بودم، ماهی بی‌زبانی در دل دریا

۱- سهروکین در نظر امپدکلس دو نیروی محرک جهان به شمار می‌رفت.

بودم^۱. « و بدین قرار تناسخ را شامل حیات نباتی نیز می‌داند. این نظریه عرفانی را دربارهٔ نفس با نظریهٔ طبیعی خود دربارهٔ عالم و اختلاط عناصر اربعه می‌آمیزد. برحسب آراء او همهٔ موجودات، اعم از جان‌دار یا بی‌جان، از امتزاج و افتراق چهار عنصر، تحت تأثیر دو عامل مهر و کین، پدید می‌آیند. طبایع اصلیهٔ گرم و سرد و خشک و تر نیز معلول این امتزاج است و هر کدام از آنها از غلبهٔ عنصری بر عناصر دیگر حاصل می‌آید. به‌تطور انواع موجودات زنده قائل است، اگر چه تلفیق چنین عقیده‌ای با نظریهٔ هبوط نفس به‌دشواری صورت می‌پذیرد. قلب را مرکز احساس می‌داند و احساس را به‌طریقهٔ مادی و عنصری تبیین می‌کند. یعنی می‌گوید که اجزائی از اشیاء جدا می‌شود و از مسامات بدن می‌گذرد و به‌عضوی که از حیث ساختمان عنصری با این اجزاء مشترك باشد می‌رسد، و بدین ترتیب، درحین احساس، جزئی از شیء محسوس با جزئی از نوع همان شیء که در بدن شخص قرار دارد متحد می‌شود، یعنی با تأثیر مشابه بر مشابه است که شناسائی حسی حاصل می‌شود. جهان از عناصر چهارگانهٔ مادی صورت پذیرفته است و دو عامل مهر و کین نیز مثل عناصر جنبهٔ مادی دارد. افراد حیوان از اجتماع موقت این عناصر به‌وجود می‌آیند و به‌سبب اختلاف نسبت اختلاط در بین این عناصر امزجهٔ مختلفهٔ افراد پدید می‌آید و از اختلاف امزجه اختلاف در خصائص^۲ حاصل می‌شود. پس ساختمان بدن است که در حیات نفسانی اثر می‌گذارد و چگونگی این حیات را باید با چگونگی ساختمان بدن تبیین کرد. نظریهٔ امپدکلس نفوذی بسیار در آراء فلسفی یونان داشته و درطب بقراطی نیز اثر گذاشته است. اشکال بزرگ نظریهٔ او در تلفیق دو جنبهٔ الهی و طبیعی این نظریه دربارهٔ نفس و حیات است.

آناکساگورس^۳ (متولد در حدود ۴۶۰ ق. م.)، در مقابل نظر ایونیان که می‌گفتند

۱- قطعهٔ ۱۲۷

۲- Caractères

۳- Anaxagore اهل کلازومنس Glazomène

که ماده در خود قوه‌ای دارد که محرک آن است، قول دیگری آورد که می‌توان آن را دیباچه‌ای بر کلام افلاطون دانست. آناکساگورس قائل شد که نظام جهان را مبدأ می‌داند. مفارق از جهان و عناصر آن. این مبدأ عقل است. البته در نظر او تجرد این مبدأ به درجه‌ای که در فلسفه افلاطونی بدان منسوب می‌دارند نیست؛ بلکه عقل عبارت از امری است سیال در سراسر جهان، و شاید آن را بتوان روح عام عالم شمرد. به هر صورت او این عقل را با خدا یکی می‌دانست و آن را مبدأ می‌شمرد که در همه جا به کار است، و موجب می‌شود که هر چیزی که زنده است، از نبات و حیوان و انسان، جان بیابد و به جنبش در آید؛ و اختلاف صور متعدد حیات در انسان و حیوان و نبات تنها در اختلاف درجه برخورداری آنها از تأثیر چنین عقلی است. حتی گوئی گیاهان را نیز دارای شعور می‌دانست و در حین جوانه زدن یا ریختن برگ صاحب احساس لذت و الم می‌شمرد. یعنی شعور را از قوای حیاتی متمایز نمی‌گرفت و آدمیان را از استعدادی مخصوص که منشأ مخصوص افعال نوعی در آنان باشد بهره‌مند نمی‌دانست. در نظر او عقل، از یک طرف، مستقل و مفارق و نامتناهی است و با هیچ چیز مختلط نیست و تنها به خود و در خود وجود دارد، و از طرف دیگر، به انواع مختلف موجودات آلی که از اختلاط عناصر پدید می‌آید پیوسته است. او نیز مانند امپدکلس قائل به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی بود؛ اما برخلاف این حکیم ادراک را نتیجه تأثیر مشابه بر مشابه نمی‌دانست، بلکه حاصل از تأثیر ضدی بر ضد دیگری شمرد. به نظر او در هر شیئی جزئی از هر شیئی وجود دارد. از این اصل نتیجه می‌گرفت که دستگاه آلی همه اقسام مختلف کیفیات، و در نتیجه، همه عناصری را که متقابل با عناصر اشیاء محسوس باشد، در خود واجد است. مثلاً بینائی ناشی از تصویری است که از شیئی بر جزئی از مردمک، که رنگی متقابل با رنگ شیء محسوس دارد، می‌افتد؛ چنانکه سرد را با گرم می‌شناسیم و شیرین را با تلخ در می‌یابیم. نیز می‌گوید که ادراک، اگر کیفیتی که منشأ آن است شدید باشد رنج آور است، و روی هم رفته، هر احساسی با

رنجی همراه است که عادت آن را خفیف می‌سازد. مشکلی که در فلسفه^۱ او وجود دارد همین است که عقل، یا مبدأ نظام بخش عالم، چگونه ممکن است که هم مفارق از عالم باشد و هم اصل حرکت و حیات در موجودات شمرده شود.

دیوگنس^۱ (متولد در حدود ۴۶۹ ق. م.)، که با حوزه^۲ آناکسیمنس نسبت داشت، هوارا مبدأ عالم می‌دانست. این جسم مطابق مذهب او همان نفخه^۳ حیات است که در هر فردی منشأ وحدت قوای بدنی و نفسانی است. هواست که موجب حرکت است و از راه تخلخل و تکاثف مولد اشیاء و عواملی به تعداد غیرمتناهی می‌شود. نفس در موجودات زنده از هوای گرم‌تر از هوای جو سردتر از هوای محیط برخوردار می‌آید. دیوگنس این هوارا دارای همان خصوصیتی می‌دانست که آناکساگورس به عقل منسوب می‌داشت، و شاید از این لحاظ تحت تأثیر آراء همین حکیم قرار گرفته باشد. هوا چیزی است مشابه خدا که هم بزرگ و هم توانا و هم جاوید و هم داناست. همه^۴ امور بدنی و احوال نفسانی از اوضاع مختلف هوای محیط بر اعضای بدن و مناسبات آن با خونی که در بدن جاری است ناشی می‌شود، و در این میان هوای که محیط بر مغز و قلب است تأثیری مهم‌تر دارد، زیرا که این دو عضو محل اختلاط هوا با خون است. اگر این اختلاط متعادل باشد سلامت دست می‌دهد؛ اگر خون بر هوا زیادت یابد پریشانی و بیماری حاصل می‌شود. می‌توان گفت که اعتقاد به نفخه^۲، که به معنی اصل سیال حیاتی است، و در حوزه^۲ بقراطی جزیره^۳ کئوس^۳ به میان می‌آید، تحت تأثیر اقوال دیوگنس حاصل شده و بدین واسطه نظر بقراط طیب با رأی آناکسیمنس حکیم ارتباط جسته است.

تأثیر اطباء را در آراء حکماء درباره^۴ نفس نمی‌توان انکار داشت. سر حلقه^۴ این اطباء بقراط بود.

۱ - Diogène d' Apollonie

۲ - Pneuma

۳ - Céos

بقراط^۱ (متولد به سال ۴۶۰ ق. م.) به اخلاط اربعه قائل بود و مزجه دموی و بلغمی و صفراوی و سوداوی را بر حسب غلبه هر یک از این اخلاط در یکی از افراد می دانست. می گفت که طبیعت همواره برای حفظ تعادل اخلاط یا اعاده آن در کار است، و طیب مکآف است که خلط ضعیف را تقویت کند و خلط غالب را به حد اعتدال بازگرداند. وجود انسانی را وابسته به طبیعت می شمرد و وجدان را جدا از جهان نمی دانست. به تأثیر اختلاف اقالیم مثل تأثیر اختلاف فصول و خاک و هوا و آب در وجود افراد انسان قائل بود، علی الخصوص هوای عنصر اصلی مؤثر در وضع مزاجی انسان می شمرد. عناصر سه گانه حیات را خوردنی و نوشیدنی و نفخه یا خود هوا می دانست و نفخه حیات را در سراسر جهان منتشر و بر آن حاکم می انگاشت. برخلاف بعضی از حکماء که نام بردیم مقرر حقیقی عقل و مرکز مجاری مختلف حواس را مغز می دانست. بقراط عوامل اجتماعی را نیز در طب نادیده نمی گرفت، و این امر را منظور می داشت که اقسام کارهای بدنی و بعضی از عادات تأثیری بسیار در تندرستی یا بیماری دارد، و تأسیسات اجتماعی و قانونی، بر حسب ارزش های مختلفی که واضعان آنها ممکن است در تأسیس آنها بر بعضی از اشیاء و امور گذاشته باشند، و واکنش های روانی پدید می آورد، و به همین سبب احوال مزاجی سکنه بلاد یونانی آسیا، که طرز اداره مدینه در نظر آنان مبتنی بر اصل آزادی افراد است، با احوال تبعه دول مستبدانه تفاوت دارد. خلاصه، در رسائل بقراطی انسان موجودی دانسته شده است که در او دو جنبه بدنی و اخلاقی یا دو لحاظ طبیعی و اجتماعی با یکدیگر ارتباط دارد و کمال مطلوب اخلاقی نیز از آن لحاظ که محرک حقیقی اخلاق انسان و حافظ حکمت اوست در احوال او اثر می گذارد. از همین رو از طیب این حوزه می خواهند که هرگز خیر و صلاح ابناء نوع را از نظر دور ندارد. در این رسائل به روابط روان و تن تا آنجا اهمیت می دهند که ملاحظات روانی و اخلاقی را در تخفیف امراض دخیل می شمارند و تحریک یا تسکین روحی را در معالجات مؤثر می دانند. بقراط نفوذی بسیار در طب و یا خود در حکمت قدیم به دست آورد و بعداً در

۱ - Hippocrate و به قولی متولد به سال ۴۶۰ ق. م. اهل جزیره کئوس.

حوزه اسکندریه نیز رسائل او مورد مطالعه قرار گرفت و مبانی آن در بنیان گذاری طب جالینوسی، که از قرن دوم میلادی تا دوره تجدید علمی و ادبی اروپا یعنی در سراسر قرون وسطی پایدار بود، اثر گذاشت.

سوفسطائیان را گوئی بتوان نخستین کسانی دانست که به مطالعه در احوال انسان از این لحاظ که فاعل شناسائی^۲ است پرداختند. یعنی حیات انسان را از جنبه عقلی و اخلاقی و حسی و ارادی قابل تحقیق دانستند. مخصوصاً به اختلافات خصائص افراد توجه یافتند و از این حیث کوشش اینان در مقابل کوشش حکیم معاصرشان سقراط قرار داشت که جنبه کلی وجود انسان و صورت نوعی او را مهم می‌شمرد. بزرگ‌ترین سوفسطائیان پروتاگوراس^۳ است. از او چند قول مشهور به جای مانده است. از جمله اینکه: «انسان مقیاس همه اشیاء است، مقیاس اشیائی که هست و مقیاس اشیائی که نیست.» بعضی از محققان مثل شیلر^۴ در این جمله انسان را به معنی کلی و نوعی آن گرفته و پروتاگوراس را از این حیث پیشرو کانت شمرده‌اند. بعضی دیگر به تبع افلاطون منظور از آن را فرد انسان دانسته و این قول را به منزله قول به اصالت نسبیّت^۵ به معنی اصالت فرد^۶ انگاشته‌اند. اینان گفته‌اند که به نظر پروتاگوراس نه تنها اشخاص متعدد بلکه شخص واحد در موارد متعدد به سبب تغییری که در هر موردی یافته‌است از شیء واحد ادراکات متعدد حاصل می‌کند.^۷ با صرف نظر از این تفاسیر، آنچه به هر جهت از این جمله می‌توان دریافت اینکه

۱- Renaissance

۲- Sujet

۳- Protagoras

۴- F. P. S. Schiller

۵- Relativisme

۶- Individualisme

۷- شرح این اقوال را مترجم در نوشته دیگری که درباره سوفسطائیان دارد به تفصیل آورده است.

شناسائی بدین معنی نیست که آدمی اشیائی را که خود آنها جدا از ادراک او وجود دارد، به همان نحوی که وجود دارد، ادراک نماید، بلکه تأثیر شخص مدرک در کیفیت ادراک او از اشیاء انکارناپذیر است. بدین ترتیب پروتاگوراس در مقابل حقیقتی که در عالم واقع مندرج است به حقیقتی توجه یافت که حاصل برخورد واقعیت خارجی با ادراک انسانی است. چون این حکیم از نخستین کسانی بود که جنبه انسانی حقیقت را دریافت اهتمام در تربیت افراد را برای ظهور فضیلت در عالم انسانی لازم شمرد. قول دیگری که بدو نسبت داده اند اینکه در باره هرامری دو قول متناقض می توان آورد که هر دو به یک درجه از اعتبار باشد و قول ضعیف را می توان به صورتی ادا کرد که از لحاظ اعتبار هم دوش قول قوی قرار گیرد. البته او را ملامت کرده اند که با این سخن احتیاق باطل را موجه داشته است، ولیکن، انصاف را، باید بدو حق داد. زیرا که چگونه می توان انکار کرد که رأی سخنی ممکن است به سبب وقوع در اوضاع و احوال معین چندان قوت حاصل کند که رأی صحیح را در معرض بطلان قرار دهد. و بدین سبب کوشش در تأیید رأی ضعیف به منزله کوشش در دفاع از حق باشد. پروتاگوراس کسی است که اهمیت احساس و ادراک حسی را بارز داشت و فعل انسانی را در ساختن و پرداختن ادراک روشن ساخت، مخصوصاً معلوم کرد که، مثلاً، رنگ از برخورد مورد شناسائی با فاعل آن حاصل می شود، و الا چیزی به نام رنگ چنانکه ما ادراک می کنیم جدا از ما در عالم خارج وجود ندارد. با توجه به آراء هراکلیتوس آشکار ساخت که تجربه ناشی از انطباق شیء خارجی در ذهن انسان و تفاعل این دو واقعیت بایکدیگر است، و کیفیت هر شیئی امر ثابتی نیست بلکه نحوه ای از حرکت دائم شیء در برخورد آن با حرکت دائم ذهن است. او را می توان از اصحاب اصالت اسم^۱ نیز محسوب داشت، زیرا که مفهوم کلتی را علامتی می دانست که با آن می توان چندین تأثیر فردی را در یک جا و به یک عنوان جمع آورد. دیگر از سوفسطائیان گورگیاس^۲ (متوفی به سال ۳۸۰ ق. م.) است. بدو این گفته را نسبت داده اند که:

۱- Nominalisme

۲- Gorgias

«هیچ چیز وجود ندارد؛ اگر نیز موجود باشد قابل شناختن نیست، اگر نیز شخصی آن را بشناسد انتقال آن به شخص دیگر امکان نمی‌یابد». گورگیاس را بدین ترتیب فیلسوفی نیست. انگار دانسته و طرز تفکر او را مغایر پروتاگوراس شمرده‌اند. اما اگر از لحاظ فلسفی چنین مغایرتی در میان این دو سوفسطائی باشد رأی آن دو راجع به ادراک از لحاظ روان‌شناسی چندان مغایر یکدیگر نیست. زیرا که گورگیاس نیز ادراک را حاصل امتزاج دو عنصر خارجی و ذهنی می‌دانست. در قول مذکور جزء سوّم آن بسیار اهمیت دارد. زیرا که او، در این جزء، قصد این دارد که بگوید که دو شخص در یک وضع و حال قرار ندارند؛ و آنچه یکی از آن دو احساس می‌کند خاصّ خود اوست، و مستقیماً قابل انتقال به شخص دیگر نیست؛ و از طریق تکلم که وسیله چنین انتقالی است تنها می‌توان بعضی از علائم خارجی کلماتی را، که فرض کرده‌اند که حاکی از احوال عمومی روحی است، نشان داد؛ لا غیر.

سقراط نیز مانند سوفسطائیان به اصالت انسان قائل شد منتهی انسان را از لحاظ اخلاقی ملحوظ داشت. به جای فرد - بدان معنی که در روان‌شناسی جدید آورده‌اند - شخص را - باز به همان معنی که اخیراً اصطلاح کرده‌اند - قرارداد. نفس را به جای اینکه مانند ایونیان مبدأ حرکت و حیات بدانند از جنبه عقلی و اخلاقی مورد توجه ساخت. تن انسان را جایگاه روان دانست و روان را بر تن حاکم شمرد، خواست تادرورای کیفیات متعدّد متغیّر محسوس ذات واحد ثابت معقولی بیابد که بتوان آن را فاعل معرفت و منشأ فعل انگاشت. آثاری را که دالّ بر وجود چنین ذاتی باشد مفاهیم کلی اخلاقی مثل عدالت و حقیقت و فضیلت و سعادت و خیر و جمال دانست. در نظر او همین آثار است که مبین حقیقت ذات انسانی است؛ از همین رو باید کوشید تا این مفاهیم را با توجه به ذات واحد و ثابت هر یک از آنها تعریف کرد. علم را با اخلاق یکی دانست و بدین سبب قائل بدان شد که اعمال انسان را می‌توان و باید تابع اصولی دانست که برای وجود انسان از لحاظ کلماتی، و از آن حیث که هر شخصی دارای ذاتی است که مخالف با ذوات افراد دیگر نیست، معتبر باشد؛ و در تعیین اعتبار اعمال باید از احوال گذران و ناپایدار فارغ بود. از اینجا برمی‌آید که در نظر

سقراط چیزی که برای کسی نیکو یا درست باشد باید آن را برای دیگران نیز چنین دانست، و با این قول ارزشهای کلی در افعال آدمی منظور نظر قرار گرفت. اما در باره نفس و ذات آن و مبدأ آن و غایت آن، تفکیک آراء سقراط و افلاطون از یکدیگر میسر نیست، و آنچه به هر جهت می توان گفت اینکه رأی سقراط مستلزم ایمان فلسفی به جنبه عقلی و ذاتی حیات انسانی است. در نظر او، چون تحقیق احوال نفس از راه توجه به باطن برای این است که به رفتار آدمی بتوان معنی داد، روان شناسی تابع اخلاق می شود. بر طبق چنین نظری انسان موجودی است که به سعادت شوق می ورزد و این اشتیاق مبهم مبنای تمایلات اوست. به همین سبب او باید این نکته را بفهمد و بپذیرد که تنها خیر است که می تواند چنین اشتیاقی را بر آورده سازد. مباحثات او همه حاکی از این است که متعلق شوق و خیر هر دو یکی است، مطلوب روحی هر فردی همان مطلوب عقلی کلی نوع انسان است، و خیر و جمال و حقیقت و مصلحت همگی معنی واحدی است. آنجا که می گوید: «می دانم که هیچ نمی دانم» گفته او بدین معنی است که تضاد در بین جستجوی لذت و قدرت و جستجوی خیر و عدالت تنها بر حسب ظاهر است، و از عدم تمییز خیر حقیقی، که تنها ضامن سعادت آدمی است، ناشی می شود. عمل صحیح عملی است که علمی صریح راه نمای آن باشد، و مامائی سقراطی^۱ وسیله ایست که ما را به چنین علم صریحی در باره خیر برساند. اما مباحث خاص روان شناسی و مطالعه تعارضاتی که در بین غرائز حیوانی و وجدان اخلاقی رخ می دهد در حکمت سقراط محلی ندارد؛ زیرا که در این حکمت وجدان واحد ثابت نوع انسان را قصد کرده اند یا خود شخصی از انسان را که مثل خود سقراط از قدرت بدنی و سلامت اخلاقی به حد کفایت برخوردار باشد و قدرت عقلی انسان را بر سایر قوای معارض و مخالف حاکم بداند. نابینائی آدمی در نظر او، به نقل افلاطون^۲، این است که نداند که بزرگترین بدبختی که بسی بالاتر از بیماری تن است اینکه، به جای سلامت وجدان، از

۱- Maïeutique

۲- گورگیاس ص ۴۷۹ ب.

بیدادگری و ناپرهیزکاری بهره‌مند باشد. خلاصه، رأی سقراط درباره نفس از حکمت او جدائی ناپذیر است، و حکمت او علمی است که با تمام فضائل دیگر از قبیل تقوی و عدل و شجاعت و اعتدال به یک معنی باشد، یا خود اینها همه را در بر بگیرد. چنین حکمتی قابل تعلیم است، زیرا که می‌توان چنان بر نفس کسی اثر گذاشت که ملازم شود که حقیقتی را که در او مضمهر و مستتر است آشکار و هویدا سازد.

اگر آراء سقراط و افلاطون را بتوان از یکدیگر تمیز داد باید گفت که نظر سقراط در باره نفس دارای جنبه اخلاقی است و حال آنکه افلاطون نفس را از لحاظ علم الوجود ملحوظ می‌دارد. بنابراین مجموعه آراء افلاطون را درباره نفس نمی‌توان روان‌شناسی نامید بلکه بدانچه امروز ما بعد روان‌شناسی^۱ می‌گویند نزدیک‌تر است. افلاطون می‌گوید: «نفس جنبه‌ای از وجود ماست که الهیت آن از همه جنبه‌های دیگر بیشتر است، و همچنین نفس اخصّ اموری است که به ما تعلق دارد^۲. تا زمان افلاطون هیچ کس، حتی آناکساگورس که نفس را در مقابل حیات طبیعی واقع می‌دانست، آن را عاری از مادّیت نشمرد. افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست، و هرگونه نظری که بر حسب آن بتوان نفس را به عنصری یا خلیطی از عناصر تأویل کرد، و از این راه جنبه روحانی و تقدیر فوق‌طبیعی نفس را انکار داشت، در فلسفه او مردود شناخته شد. در اثبات رأی خود دلایلی آورد. از آن جمله گفت: چون نفس بسیط و غیر منقسم است نمی‌تواند مرکّب و ممتدّ باشد، چون از قوه تذکار برخوردار است وجود او مقدم بر حیات جسمانی فعلی اوست، چون از مثال حیات بهره‌مند است فنار او بدو راهی نیست... چون چنین باشد حیات نفسانی مستقلّ از حیات بدنی است. نفس حاکم بر بدن و مدبّر

۱- یا هستی‌شناسی در ترجمه Ontologie

۲- Métapsychologie

۳- نوایس، V.

۴- فیدون، ۷ الف و ب، ۸۴، ب، ۸۶، ب، ۹، ب، ۹۶، جمهوری، III، ۳۸۶، د.

حرکت آن است، چنانکه نفس عام عالم نیز که نفس خاص آدم را جزئی از آن باید شمرد مدبر جسم عالم است. نفس چون به عالم اجسام هبوط کرده است خود را در این خاکدان با ماده و صیروت همراه می‌بیند، و لکن از این جسم که مسکن اوست و از مقتضیات آن، چنانکه گوئی از زندانی، قصد آزاد شدن دارد. سرنوشت او این است که چندان جسد را ترك کند و بدان بازگردد تا با عبور از مراحل مختلف آماده بازگشت به جایگاه خود باشد؛ و شرط چنین رجوعی فراغ از عالم مادی است. بدین ترتیب، کشاکشی در درون آدمی در میان دو کشش پدید می‌آید. از یک سو، زندگی خاکی او را به خود می‌خواند، ولیکن نمی‌تواند عطش او را مرتفع سازد. از سوی دیگر، اشتیاق به مطلق و تذکار مشعل موجب اعتلاء به ماوراء لذات بدن و فرار از متاع غرور می‌شود. با سیر جدالی عقل^۱ می‌توان نفس را از مرحله محسوسات که عالم کثرات و ظنون است آزاد ساخت و به طریق نجات انداخت. عشق نیز مانند عقل یکی از راه نمایان و بندگشایان است، از طریق تذکار مثال جمال آدمی را مشتاق خیر مطلق می‌گرداند، و خیر مطلق تنها وجود حقیقی است که شعشعه آن جمیع عالم معقول را تابناک می‌سازد. با توجه به عالم حقیقت، که نه در آن چیزی زوال می‌پذیرد و نه کسی می‌میرد، عالم طبیعت قدر و وقع خود را از دست می‌دهد و دیگر قادر به اغوای آدمی نمی‌شود. مرگ، آن گاه که سیر جدالی عقل و عشق به سر رسیده است، پیام آزادی است و مژده بازگشتن به موطن اصلی و باز یافتن آراجای حقیقی است. افلاطون تقریری کند که چگونه نفس به عالم کثرت و صیروت فرو افتاده است، کیفرها و پاداش‌هایی را که در جهان دیگر در انتظار اوست برمی‌شمارد؛ اما خود می‌گوید که این توصیف‌ها به صورت ذکر رموز و علامت است و بیان کامل حقیقت حال نیست. نفوسی که از طریق تأمل فلسفی و عشق عرفانی تهذیب نشده باشند در هادس^۲ فرو می‌افتند تا اجری را که شایسته آنهاست دریابند. بعضی به عذاب مخلد

۱- Dialectique

۲- Hadès

دچار می‌شوند و بعضی دیگر پس از دیرزمانی فروماندن در آن جهان بدن حیوانی یا انسانی را برمی‌گزینند تا دوباره بدان بازگردند، و چگونگی زندگی پیشین آنان در برگزیدن زندگی نو اثر می‌گذارد.

افلاطون بر پروتاگوراس، که هر معرفتی را از احساس ناشی می‌دانست خرده می‌گرفت. در نظر او علم قابل تأویل به احساس نیست. اگر چنین می‌بود بیمار که بیماری خود را احساس می‌کند می‌بایست بهتر از طبیب آن را بشناسد. علم که از ثبات برخوردار است با احساس که مدام در تغییر است مغایرت دارد. با همه بی‌اعتباری که افلاطون برای حس قائل بود می‌کوشید تا در مورد آن نیز، برخلاف پروتاگوراس، به اصالت حرکت قائل نباشد. حواس را، بر حسب درجات متفاوتی که هر کدام از محسوسات از خارجیت^۱ برخوردار است، از هم تمییز می‌داد، و نتیجه می‌گرفت که احساس از هر جهت تابع تغییر ذهنی شخص نیست؛ بلکه با احساس به دریافت عین اشیاء نیز می‌توان نائل شد، و بدین ترتیب قائل به ثباتی در احساس بود. یعنی در نظر او، با همه تغییری که در شیء یا شخص پدید می‌آید، احساس از خود شیء نیز حکایتی دارد. مثلاً، اگر رنگ شیء از آتش نمی‌بود و بر روی آتشی که در چشم است اثر نمی‌گذاشت هیچ‌گونه ادراکی از رنگ حاصل نمی‌شد. اگر بگوئیم که هر احساسی از هر جهت مستقل^۲ از احساس هائیت که قبل از آن رخ داده است، و هیچ‌گونه ارتباطی با آنها ندارد، به راه اغراق رفته‌ایم؛ با همه این‌ها ادراکی مستانم درجه‌ای از ثبات است؛ و اگر اشیاء در تغییر دائم می‌بود نفوس را هیچ‌گونه ادراکی از آنها حاصل نمی‌شد^۳. و آنکه در شناسائی اصالت با احساس نیست بلکه با عقل است، و رأی افلاطون را درباره عمل عقلی انسان از آراء او در خصوص مابعدالطبیعه جدا نمی‌توان ساخت. تمثیل مغاره و نظریه تذکر^۳ ما را متوجه می‌کند

۱- Objectivité

۲- جمهوری، VII، ۵۲۳، و کراتولوس ۴۳۹-۴۴۰.

۳- Reminiscence

که چگونه نفس با تذکر اصول اشیاء که در عالم اعلی در یافته است به ثبات رهنمون می‌شود. افلاطون در رساله^۱ منون بازمی‌نماید که سقراط برده‌ای نادان را راه‌نمائی می‌کند تا خود او بتواند راه حل^۲ یکی از مسائل هندسی را باز یابد^۳، و از اینجا نتیجه می‌گیرد که انسان طرق حل^۴ مسائل را در عقل خویش نهفته دارد. بدین معنی که آنها را در حیات پیشین خود دریافته است، و در این جهان کافی است که وضعی پیش آید که آنها را بتواند دوباره به یاد آورد. همین امر است که نفس را موفق می‌دارد که از مرحله^۵ ظنون فراتر رود و به علم حقیقی نائل آید. از اینجا برمی‌آید که نفس انسان، در نظر افلاطون، فعلی مخصوص دارد که فطری اوست و از راه تجربه حاصل نمی‌شود و آن قدرت به حکم و استدلال یا خود همان فعل عقلی است. می‌دانیم که در نظر افلاطون تفکر ریاضی تا چه اندازه اهمیت دارد. با چنین تفکری است که ذهن انسان می‌تواند در ورای ظواهری که از حیث مقدار متفاوت و متغیر است نسب ثابت^۶ اجزاء جسم را باز یابد. ریاضیات مجموعه^۷ روابطی است که بر اصولی که ماهیت آنها از هر جهت معلوم است متکی است، مثل تعاریف اعداد زوج و فرد یا سطوح و خطوط و زوایا... اما خود این اصول را نمی‌توان در این علوم تبیین کرد بلکه تبیین آنها راجع به فن^۸ جدال عقلی (دیالکتیک) است، و با همین فن^۹ است که عقل در مرحله‌ای وارد می‌شود که می‌تواند معانی حقیقی همه چیزهایی را که وجود دارد کشف کند، و اصول کلیه و مبادی اولیه‌ای که شناسائی جهان را در ذات خود ممکن می‌دارد معلوم او می‌شود. در این مقام معرفت حسّی جزئی شخصی بیک سره از میان می‌رود.

افلاطون با اینکه در باره^{۱۰} تجرد نفس تأکید می‌کند، و نسبت آن را به بدن مثل نسبت ملاح به کشتی می‌داند، بحث در باره^{۱۱} معرفت او را بر آن می‌دارد که در باره^{۱۲} مناسبات نفس و بدن و در باره^{۱۳} حیات آلی انسان نیز تحقیق کند. می‌گوید که نفس در جریان هجرت‌های

۱- و آن مسأله این است: چگونه می‌توان سربعی دو برابر مربع سفروض بنا کرد $d^2 = 2a^2$ برفرض اینکه a ضلع مربع و d قطر آن باشد.

خود از بدن و رجعت‌های خود بدان تحت تأثیر بدن قرار می‌گیرد، و این امر وصول او را به غایت تقدیر خود به تعویق می‌اندازد. پس در اینکه نفس را با بدن مناسباتی است تردید نمی‌توان داشت، اما تعیین و تعریف این مناسبات آسان نیست. در رسالهٔ فدروس نفس را به عرابه‌ای با دواسب که راننده‌ای آن را می‌راند تشبیه می‌کند. در این تشبیه شخص راننده نمایشگر قوهٔ عاقله است. یکی از دواسب علامت قوهٔ اراده (قوهٔ غضبیه) و دیگری نمایندهٔ قوهٔ شهویه است. تشخیص قوای سه‌گانهٔ نفس در رسالهٔ جمهوری نیز دیده می‌شود و در آنجا مقرّ عقل را سر و مقرّ اراده را سینه و مقرّ شهوت را شکم می‌داند. بدین ترتیب علم النفس و علم وظائف الاعضاء در مذهب افلاطون مبتنی بر قبول اصل غائیت می‌شود^۱. چنانکه در هر کدام از این دو علم قصد آن را می‌کند که بگوید که چرا هر کدام از اجزاء سه‌گانهٔ نفس در مکانی مخصوص متمایز از مکان دو قوهٔ دیگر جای دارد. قوهٔ عاقله که جنبهٔ الهی نفس است بدان سبب در سر جای گرفته است که گردن مقرّ او را از سینه جدا سازد، و در نتیجه تا ممکن است از تأثیر دو قوهٔ دیگر نفس یا خود دو نفس پست‌تر دیگر در امان باشد. و چون یکی از این دو نفس بالطبع اشرف از دیگری است نخستین در سینه جای دارد که به سر نزدیک‌تر است و گردن و حجاب جاحز از دو سمت آن را محدود می‌سازد. این قوه در این مکان می‌تواند هم با عقل در ارتباط باشد، و هم با استفاضه از عقل بر شهوت مسلط شود. و قوهٔ دیگر هر چه دورتر از عقل یعنی در محلی در بین حجاب جاحز و ناف واقع است. مغز رابط نفس و بدن است. خون از قلب سر چشمه می‌گیرد و از آنجا به رگها می‌افتد و در ریتین سرد می‌شود. هوا یا نفخه^۱ از دهان وارد می‌شود و از راه ریتین به قلب می‌رسد و از آنجا در سراسر بدن به گردش درمی‌آید و به تنظیم حیات و تعدیل قوای آن نظارت می‌کند.

در نظر افلاطون نفس عاقله هر فردی از افراد انسان از خلود برخوردار است،

۱- طیماؤس ۶۱-۸۶

۲- Pneuma

واز اقوال او برمی آید که تنها همین قوه از نفس است که فنا نمی پذیرد. در باره جدائی نفس از بدن می گوید: «... رشته های زندگی سست می شود و روان آدمی که به حکم طبیعت آزاد شده است شادمانه به پرواز درمی آید. آنچه برخلاف نظام طبیعی باشد درد آگین است و لیکن آنچه به حکم طبیعت فرامی رسد شیرین است. از این رو مرگی که به دنبال بیمار شدن یا زخم خوردن فرارسد سخت است و لیکن مرگی که با کهن سالی آدمی را دریابد و او را به غایت خود راهبر باشد آسانترین مرگ هاست. و بیش از آنچه غم بیاورد شادی می بخشد.»^۱ نیز می گوید که نفسی که از حقیقت الهی برخوردار باشد بیم از آن ندارد که در لحظه جدائی از بدن به باد فنا سپرده شود.^۲ اعتقاد به بقای نفوس افراد یکی از علل مقبولیت فلسفه افلاطون در نزد متکلمان اوایل مسیحیت بود. اما این اعتقاد افلاطون را مواجه با مسائلی می سازد: ۱- آیا نتیجه منطقی چنین مقدمه ای این نیست که سرانجام نفس فردی به سوی مرجع خود یعنی نفس کل عالم بازگردد و با آن اتحاد جوید؟ ۲- اگر صفت ذاتی نفس خالده و جنبه الهی آن تنها قوه عاقله باشد ناگزیر باید گفت که نفس از آن لحاظ که دارای قوای غضبیه و شوقیه و شهویته است؛ یا بهتر آنکه بگوئیم نفس غضبی و نفس شهوی، بعد از فنای بدن زوال می پذیرد. ۳- چگونه و چرا نفس عاقله که فکر محض و حکمت صرف است خود را از جهان برین هابط ساخته و به زندان تن در انداخته است؟

روش عینی که افلاطون در مشاهده پریشانی های روانی به کار می برد و تحقیقاتی که درباره خصائص^۳ و اخلاق می کند اعجاب انگیز است. برای غالب امراض روحی علل خارجی و بدنی مذکور می دارد و عواملی از قبیل عدم رعایت تعادل در بین مصرف طبیعی بدن و بدل ما یتحلل و امثال آن را در این امراض مؤثر می شمارد. در نظر او افراط در تمتع از لذات، که به صورت اقسام رذائل اخلاقی در اعمال اشخاص جلوه گر می شود،

۱- طیماؤس، ۸۱، c، d.

۲- فیدون، ۸۴ الف.

۳- Caractères

و بدان سبب این اشخاص را سرزنش می‌کنند و به تباه خوئی و بدکاری متهم می‌دارند، در واقع اقسامی از بیماری‌ها و کم‌بودهاست؛ و سرزنش اشخاص به سبب ارتکاب آنها دور از انصاف است. هیچ کس به میل خود بدکاره نیست، بلکه اقسام شرّ و رذیلت معلول نقائص بدن یا سوء تربیت یا فساد مدینه است^۱.

اصولی که آراء افلاطون در تعلیم و تربیت بر آنها تأسیس می‌شود در رسالهٔ جمهوری آمده است. خلاصهٔ آراء او این است که افراد را چنان باید تربیت کرد که متوجه یا حتی ملزم به اتخاذ طریقه‌ای شوند که در فلسفهٔ افلاطون اختیار شده است. مع ذلک در جزئیات فنّ تربیت در آثار او نکاتی بسیار می‌توان یافت که از لحاظ روان‌شناسی اهمیت دارد. و علاوه بر ملاحظات تربیتی مطالب مهمّ دیگری نیز دربارهٔ امور نفسانی اظهار داشته، مثلاً، راجع به رؤیا و شهواتی که در این حالت به سبب سکون قوهٔ رادعهٔ عقل ظاهر می‌شود سخنانی گفته است که آنها را می‌توان در زمرهٔ اولین مشاهدات دربارهٔ لاشعور^۲ و تحلیل نفسانی^۳ تلقی کرد^۴.

از آنچه تا کنون دیدیم برمی‌آید که هیچ کدام از این صاحب نظران تحقیق مفصّل و مشبعی در بارهٔ نفس نداشته و این مطلب را بطور مستقلّ عنوان نکرده و موضوع کتاب یا رساله‌ای قرار نداده و مخصوصاً به تفحص در جزئیات امر و بحث انتقادی در بارهٔ آنها پرداخته‌اند؛ بلکه اغلب آنان به مناسباتی در تلو کلام خود اشاراتی به احوال نفس کرده و گذشته‌اند. حتی افلاطون که بیش از همهٔ آنان در این مورد سخن گفته کلام خود را به صورت بحث تحقیقی انتقادی در نیاورده است و، چنانکه سبک اوست،

۱- تیمائوس ۸۶ و ۸۷

۲- Inconscient

۳- Psychoanalyse

۴- جمهوری، کتاب نهم، ۵۷۱ و ۵۷۲

یادر طیّ مطالب دیگر گریزی به این مطلب زده یا آنرا به اساطیر و قصص آراسته است .
تنها ارسطوست که نخستین بار در تاریخ فلسفه بحث دربارهٔ نفس را به انفراد عنوان کرده
و دربارهٔ آن به تشریح و تفصیل سخن گفته است .
و از این رو شرح اقوال او را در این باره باید به مقالی مخصوص ، یا حتی به کتابی
مفصل ، احاله کرد .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی